

البحر

مَجَلَّةُ فِكْرِيَّةٌ نِصْفُ سَنَوِيَّةٍ مَحْكَمَةٌ

بحوث ودراسات

- ❖ جريمة الاعتداء على المال العام في الفقه والقانون النافذ في فلسطين
سليم علي الرجوب
سمير محمد عواودة
- ❖ زبادات ابن السُّبُكِيِّ ومخالفاته في "جَمْعُ الْجَوَامِعِ" على "منهاج الوصول"
للبيضاوي في مسائل الأمر
إدريس بن أحمد بن سالم المعيني
محمد سعيد بن خليل المجاهد
- ❖ القيادة والوعي في المنهج الدعوي النبوي: دراسة في مقومات التأثير
الدعوي المعاصر
سيف بن سالم بن سيف الهادي
- ❖ مقاصد الإفتاء: دراسة في المصطلح والأصول والضوابط والتطبيقات في
المستجدات المصرفية
محمد عبد الله راشد البذالي
- ❖ اعتراضات هارون بن موسى القرطبي (401هـ) على المبرِّد (285هـ) في نقوده
على سيبويه (180هـ): عرض وتحليل
مهنَّد عمررنة
- ❖ تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وفقاً
للقانون المدني الأردني: عرض وتحليل
ياسمين محمد خالد منصور
- ❖ توظيف عادات القرآن الكريم في تفسير الآيات عند طه جابر العلواني
طوبى بلديزبانكان
زياد الدغامين
- ❖ عبد الحسين الغبَّيْدِي وموقفه من صحيح البخاري في كتاب: "جولة في
صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل": دراسة تحليلية تقويمية
للأحاديث المتهمة بقصص خيالية طريفة
عدي حزمي بن محمد روسلي
- ❖ منهج الإصلاح في رسالات الأنبياء لمواجهة الفساد: دراسة قرآنية تحليلية
زبير سلطان



التَّجْدِيدُ

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد التاسع والخمسون

شعبان 1447 هـ / يناير 2026 م

المجلد الثلاثون

رئيسة التحرير

أ. د. رحمة أحمد الحاج عثمان

مدير التحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

المحرر المشارك

د. نور سفيرة بنت أحمد سفیان

د. محمد أنور بن أحمد

المحرر اللغوي

د. عبد الرحمن بن عبد الكريم العثمان

هيئة التحرير

أ. د. علي صالح الشايع

أ. د. أكمل خضير عبد الرحمن

أ. د. أحمد راغب أحمد محمود

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. عبد الرحمن الحاج

د. مروة فكري

د. همام الطباع

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. داتين د. روسني حسن

أ. د. محمد أكرم لال دين

أ. د. يمني طريف خولي

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. فؤاد عبد المطلب

أ. د. محمد أوزشنتل

الهيئة الاستشارية

محمد داود بكر — ماليزيا	عبد الرحمن بودرع — المغرب
فتحي ملكاوي — الأردن	عبد المجيد النجار — تونس
محمد بن نصر — فرنسا	علي القرة داغي — العراق
محمود السيد — سوريا	عبد الخالق قاضي — أستراليا
محمد الطاهر الميساوي — تونس	داود الحدابي — اليمن
مجددي حاج إبراهيم - ماليزيا	نصر محمد عارف — مصر

وليد فكري فارس - مصر

Advisory Board

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

© 2026 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

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

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

The views published in the journal represent the opinions

التحليل

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

العدد التاسع والخمسون

شعبان 1447هـ / يناير 2026م

المجلد الثلاثون

المحتويات

رقم	رئيس التحرير	كلمة التّحرير
8-5	رئيس التحرير	
		بحوث ودراسات
46-9	سليم علي الرجوب سمير محمد عواودة	■ جريمة الاعتداء على المال العام في الفقه والقانون النافذ في فلسطين
66-47	إدريس بن أحمد بن سالم المعيني محمد سعيد بن خليل المجاهد	■ زيادات ابن السُّبُكِّي ومخالفاته في "جَمْع الجَوامع" على "منهاج الوصول" للبيضاوي في مسائل الأُمُر
108-67	سيف بن سالم بن سيف الهادي	■ القيادة والوعوي في المنهج الدعوي النبوي: دراسة في مقومات التأثير الدعوي المعاصر
138-109	محمد عبد الله راشد البذالي	■ مقاصد الإفتاء: دراسة في المصطلح والأصول والضوابط والتطبيقات في المستجدات المصرفية
169-139	مهتد عمر رنة	■ اعتراضات هارون بن موسى القرطي (401هـ) على المركب (285هـ) في نقوده على سيبويه (180هـ) عرض وتحليل
194-171	ياسمين محمد خالد منصور	■ تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وفقاً للقانون المدني الأردني: عرض وتحليل
224-195	طوبى بلديزباكان زياد الدغامين	■ توظيف عادات القرآن الكريم في تفسير الآيات عند طه جابر العلواني
262-225	عدي حزمي بن محمد روسلي	■ عبد الحسين الغبيدي وموقفه من صحيح البخاري في كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل": دراسة تحليلية تقويمية للأحاديث المتّهمة بخصص خيالية طريفة
312-263	زبير سلطان	■ منهج الإصلاح في رسالات الأنبياء لمواجهة الفساد: دراسة قرآنية تحليلية

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

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

كلمة التحرير

بسم الله، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:
فمنذ تأسيس مجلة التجديد في عام 1997، قامت المجلة بدور رائد في نشر المعرفة الأكاديمية والفكرية، متمسكة برؤية واضحة تهدف إلى تعزيز الحوار العلمي والثقافي بين الباحثين من مختلف التخصصات. عملت المجلة على توفير منصة متخصصة لنشر الأبحاث والمقالات العلمية المحكمة. وقد ساهمت هذه الجهود في تعزيز مكانة المجلة بين الدوريات العلمية في العالم، وجعلتها وجهة أساسية للباحثين المهتمين بقضايا الفكر والدين والسياسة والاجتماع والثقافة.

على مدار السنوات، لم تقتصر جهود المجلة على مجرد النشر، بل سعت أيضاً إلى تطوير بيئة أكاديمية محفزة للباحثين والدارسين من جميع أنحاء العالم. فقد عملت المجلة على استقطاب باحثين من خلفيات ثقافية وفكرية متنوعة، ما أتاح تبادل الأفكار والرؤى بشكل واسع وشامل. كما تبنت المجلة تحديث أساليب النشر ومواكبة التطورات الرقمية، ما سمح لها بالوصول إلى جمهور أوسع وتسهيل الاطلاع على المحتوى العلمي بسهولة ويسر، مؤكداً على التزامها بالتأثير الإيجابي في المجتمع الأكاديمي والمجتمع العام على حد سواء.

في عام 2025، أصبحت مجلة التجديد معترفاً بها في MyCite، وهي قاعدة بيانات وطنية في ماليزيا للمجلات الأكاديمية المحكمة، تُسجّل فيها المجالات المعترف بها، حيث تخضع لمعايير علمية واضحة، وتتم مراجعتها أكاديمياً، وتُسجّل اقتباساتها لتقييم أثرها البحثي.

وبحلول عام 2026، تصل مجلة التجديد إلى ثلاثين عاماً من العطاء العلمي المستمر، حاملة سجلاً حافلاً بالإنجازات والمساهمات القيمة في نشر الفكر الحر والمستقل. لقد نجحت المجلة في ترسيخ مكانتها كمنصة معرفية متميزة تجمع بين الأصالة العلمية والحداثة الفكرية، مؤكدة على التزامها بنشر الأفكار والآراء والرؤى النقدية من الباحثين من أنحاء العالم. وتظل المجلة مصدر إلهام للأجيال القادمة، وتقوم بدور جسر يربط بين المعرفة الأكاديمية والبحث

العلمي والخدمة المجتمعية.

وها نحن نقدم في هذا العدد بحثنا، ونبدأ بالمقال الأول المعنون بـ "جريمة الاعتداء على المال العام في الفقه والقانون النافذ في فلسطين"، فقد ركّز على دراسة التداخل بين التشريع الإسلامي والقوانين الوضعية الفلسطينية في حماية المال العام. استعرض الباحثان في هذا المقال صور الاعتداء على المال العام، مثل السرقة والاختلاس وخيانة الأمانة، وبينوا مدى التوافق بين الفقه والقانون في تعريف الجريمة والمعايير الفاصلة بين المال العام والخاص. كما تناول المقال مسؤولية الأفراد والمؤسسات في الحفاظ على المال العام، وعرض العقوبات المقررة في الشريعة والقانون، مشيرين إلى أن الشريعة الإسلامية تقدم إطاراً أوسع يشمل العقوبات الأخروية، ما يضيف عليها تفوقاً وقوة رادعة مقارنة بالقوانين الوضعية. وأبرز البحث الوسائل العملية والوقائية لحماية المال العام، مؤكداً على أهمية وعي المجتمع بالقيم الأخلاقية والشرعية في هذا السياق.

وبليه مقال عن مسألة أصولية بعنوان: "زيادات ابن السبكي ومخالفاته في جمع الجوامع" على "منهاج الوصول" للبيضاوي في مسائل الأمر"، فقد درس الفروق بين كتابي البيضاوي وابن السبكي، مركزاً على زيادات ابن السبكي في مسائل الأمر. تبّنى البحث المنهج الوصفي الاستقرائي المقارن للكشف عن الزيادات، وبيّن أن ابن السبكي أضاف ست زيادات في كتابه، دون أن تكون هناك مخالفات حقيقية، بل كل إضافاته جاءت لتوضيح مسائل لم يتناولها البيضاوي. وقد أبرز البحث أسباب هذه الزيادات، وأهميتها في تسهيل فهم المتون الأصولية، وتوضيح السمات العامة للكتابين، مما يوفّر على طلاب علم الأصول جهداً ووقتاً كبيراً عند الاطلاع على المصادر الأصلية.

وفي موضوع المنهج الدعوي جاء مقال من باحث عماني بعنوان: "القيادة والوعي في المنهج الدعوي النبوي: دراسة في مقومات التأثير الدعوي المعاصر"، فقد تناول كيفية بناء شخصية الداعية وفق نموذج النبي ﷺ. ركّز البحث على الصفات القيادية والأخلاقية والوعي الميداني التي ساعدت النبي في نجاح دعوته، مع تقديم نموذج عملي للدعاة المعاصرين. وأكد الباحثون أن المعرفة الشرعية وحدها لا تكفي، بل يتطلب الأمر بناء متكامل للشخصية، يشمل الثبات على المبدأ، الصبر، القيادة الواعية، وفهم طبيعة الاختلاف. كما أبرز البحث دور الوعي بالمجتمع والمرونة في التعامل مع المدعويين لضمان تأثير الدعوة بشكل فعال ومعاصر، مع الإشارة إلى أن العودة إلى المنهج النبوي تمكّن من تجاوز كثير من أوجه الخلل في الخطاب

الدعوي الحديث.

كما يصدر العدد مقالاً عن الفتوى تحت عنوان: "مقاصد الإفتاء: دراسة في المصطلح والأصول والضوابط والتطبيقات في المستجدات المصرفية"، فقد سلط الضوء على ضرورة تأصيل الإفتاء وفق المقاصد الشرعية، خصوصاً في المستجدات المصرفية الحديثة. استخدم البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي لتتبع أحكام الفقهاء، وبيّن أهمية إعداد المفتي المجتهد تأهيلاً متكاملًا، بحيث يستطيع الربط بين الفتاوى ومقاصدها. كما أوصى البحث بعقد مؤتمرات دورية لدراسة المستجدات المصرفية، وتعزيز قدرة الفقهاء على التعامل مع التحديات المعاصرة وفق أصول الاجتهاد المقاصدي.

وهناك مقال مهم في قضايا لغوية دقيقة بعنوان "اعتراضات هارون بن موسى القرطبي (401هـ) على المبرد (285هـ) في نقوده على سيبويه (180هـ) عرض وتحليل"، فقد ركّز على دراسة اعتراضات القرطبي على النقود التي وجهها المبرد لكتاب سيبويه. استخدم البحث المنهج الوصفي التحليلي لعرض آراء سيبويه ونقود المبرد، ومن ثم اعتراضات القرطبي، وتحليل مدى صحتها ودقة مبرراتها. وأوضح البحث أن اعتراضات القرطبي لم تكن مجرد دفاع تقليدي، بل قائمة على وعي نحوي دقيق وموازنة علمية بين الأقوال، مؤكّداً دوره في ترسيخ منهج نقدي قائم على التحليل والاستدلال في دراسة التراث النحوي، مما يبرز أهميته في تاريخ النقد اللغوي العربي.

وفي موضوع القانون جاء بحث متميز تحت عنوان: "تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وفقاً للقانون المدني الأردني: عرض وتحليل"، فقد تناول البحث مفهوم التعسف في استعمال الحق وبيّن تطبيقاته في القانون الأردني، سواء في الأحوال الشخصية أو في القانون المدني العام. اعتمد الباحث على المنهج الاستقرائي والتطبيقي لتحليل النصوص القانونية واستنتاج مدى توافيقها مع المقاصد الشرعية، مشيراً إلى أن منع التعسف يحقق حفظ الحقوق ويمثل حماية للمجتمع من سوء استخدام السلطة أو التصرفات القانونية المضرة. وأبرز البحث تطبيقات عملية للنظرية، مع تحليل الحالات الواقعية لإظهار أثر المعيار الذاتي في ضبط الأحكام القانونية.

ويأتي بعده مقال يبرز فيه بعض أفكار المفكر الكبير طه جابر العلواني بعنوان: "توظيف عادات القرآن الكريم في تفسير الآيات عند طه جابر العلواني"، فقد ركّز على منهج العلواني

في الاعتماد على عادات القرآن لفهم النصوص القرآنية. استخدم البحث المنهج التحليلي الوصفي لدراسة نصوص مختارة، وأظهر كيف وظّف العلواني هذه العادات للترجيح بين الأقوال التفسيرية، وللدرد على الشبهات المتعلقة بالنسخ أو التأويل. وأكد البحث أن هذا المنهج يتيح فهمًا شاملاً للخطاب القرآني، ويعكس التزام العلواني بتحليل السياق العام للآيات وربطها ببعضها لتوضيح المعاني وتقديم رؤية متكاملة للتفسير.

كما نشرنا بحثًا يرد الباحث فيه على بعض الأفكار التي رآها الباحث أنه يحتاج إلى نقدها، وكان عنوانه: "عبد الحسين العبيدي وموقفه من صحيح البخاري في كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل"، فقد تناولت المقالة نقد العبيدي لبعض الأحاديث التي اعتبرها غير مناسبة لسياق النبوة، مركزة على ثلاثة أحاديث تحت محور القصص الخيالية الطريفة. اعتمد الباحث على المنهج الوصفي والنقدي، مع الرجوع إلى كتب الحديث وطرق الجرح والتعديل، وخلص إلى أن الانتقادات الموجهة للعبيدي ليست دقيقة، وأن هذه الأحاديث في سياقها الشرعي سليمة، مؤكدة على أن الغرض من نقد البخاري هو التوضيح والتنبيه على علل الحديث وليس الهجوم على المصادقية النبوية.

وفي نهاية العدد جاء بحث مهم يعالج قضايا الأمة، والبحث موسوم بـ "منهج الإصلاح في رسالات الأنبياء لمواجهة الفساد: دراسة قرآنية تحليلية"، فقد ركز على دراسة آليات الإصلاح في الرسالات النبوية في مواجهة الفساد. استخدم البحث المنهج التحليلي الموضوعي لتصنيف صور الفساد المختلفة في القرآن، واستعرض كيفية معالجتها عبر الرسالات النبوية من خلال إصلاح البنية العقدية، تركية النفس، وتكوين التشريع، وصولاً إلى إصلاح المجتمع. وأوضح البحث أن المنهج النبوي في الإصلاح يشكّل إطاراً قيمياً يمكن الاستفادة منه في معالجة مظاهر الفساد المعاصرة، دون الاكتفاء بالحلول الإجرائية فقط، مؤكدة على الدور المتكامل للإصلاح العقدي، الأخلاقي، والتشريعي في مواجهة الانحراف الاجتماعي. نسأل الله التوفيق والسداد وصى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أ. د. رحمة أحمد حاج عثمان

رئيس تحرير مجلة التجديد

جريمة الاعتداء على المال العام في الفقه والقانون النافذ في فلسطين The Crime of Assault on Public Funds in Islamic Jurisprudence and the Applicable Law in Palestine

سليم علي الرجوب* سمير محمد عواودة**

[قُدّم للنشر 2025/1/4 – أُرسل للتحكيم 25/1/11م – قُدّم بعد التعديل 2025/10/2م - قُبِل للنشر 2025/10/17م]

ملخص البحث

في الوقت الذي تزداد فيه تعدّيات الناس على المال العام في الدولة، يأتي هذا البحث لِيُبرز عقوبة الاعتداء على المال العام في الشريعة الإسلامية والقانون النافذ، حيث استخدم الباحثان المنهج الوصفي، واعتمدا على المنهج المقارن في بيان العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون النافذ في فلسطين؛ لمنع الاعتداء على المال العام، ثم أبرز الباحثان أهم الوسائل للوصول لهذه الغاية. واشتمل المبحث الأول على معاني مصطلحات البحث، وصور الاعتداء على المال العام، وظهر فيه مدى الاتفاق بين الشريعة والقانون في تحديد معنى الجريمة، وبرز للباحثين مدى التوافق بين القانون والفقه في بيان معنى المال العام، وحصر معايير التمييز بينه وبين المال الخاص. واشتمل المبحث الثاني على بيان مسؤولية الحفاظ على المال العام، وعقوبة الاعتداء عليه، وذلك من خلال بيان على مَنْ تقع مسؤولية الحفاظ على المال العام، وعقوبة الاعتداء على المال

* أستاذ مساعد، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة القدس، القدس، فلسطين، البريد الإلكتروني:

drsrojoub@gmail.com

** أستاذ مساعد، وزارة التربية والتعليم/جنوب الخليل، جامعة الخليل، الخليل، فلسطين، البريد الإلكتروني:

samawawdi@gmail.com

العام في الفقه والقانون. وخلص البحث إلى نتائج عدة، منها: تعددت صور الاعتداء على المال العام، ومنها: السرقة، والاختلاس، وخيانة الأمانة، والتقصير في العمل، واستغلال المال العام لأغراض شخصية، وأن الشريعة الإسلامية قد ذكرت العقوبات الأخروية للاعتداء على المال العام، وهو ما يجعلها متفوقة على القوانين الوضعية.

الكلمات المفتاحية: جريمة، المال العام، الاعتداء، الفقه والقانون.

Abstract

At a time when infringements upon public property are increasingly widespread within the state, this study seeks to highlight the penalties for offences against public property under Islamic Sharī'ah and the applicable law. The researchers employ a descriptive approach and adopt a comparative methodology to examine the relationship between Islamic law and the prevailing legal framework in Palestine with the aim of preventing violations of public property, and to identify the most effective means of achieving this objective. The study addresses the conceptual definitions of its key terms and the various forms of assault on public property, demonstrating the extent of convergence between Sharī'ah and positive law in defining the notion of crime, as well as the degree of consistency between Islamic jurisprudence and statutory law in clarifying the concept of public property and establishing criteria for distinguishing it from private property. It further examines the responsibility for safeguarding public property and the penalties imposed for offences against it by identifying the parties responsible for its protection and outlining the prescribed punishments in both Islamic jurisprudence and law. The study concludes that assaults on public property take multiple forms, including theft, embezzlement, breach of trust, negligence in the performance of duties, and the misuse of public property for personal purposes, and further affirms that Islamic Sharī'ah prescribes eschatological punishments for such offences, a feature that renders it more comprehensive than positive legal systems.

Keywords: crime; public property; assault; Islamic jurisprudence and law.

مقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيّد المرسلين وبعد:

فقد اهتم الإسلام بالمال، وجعل الحفاظ عليه مقصداً شرعياً ضرورياً، وجعل له التشريعات والقوانين الناظمة له. ولأنّ الشريعة الإسلامية في مبدئها الراسخ؛ أصلحيتها لكل زمان ومكان، جاء اهتمامها بالمال، لا سيما العام منه، فهو عماد الدول، ومرتكزها

الأساس في بناء اقتصاد قويم ناجح، خدمة للمجتمع داخل الدولة الإسلامية. ولا ريب أنّ القوانين المعاصرة إذ استقرت؛ فقد نُهلت من ينبوع الشريعة الغراء في المال وسواه، فجاءت بحفظه، ورعايته، والإفادة منه، وهنا ظهرت إشكالية البحث في ازدياد مظاهر التعدي على المال العام.

أسئلة البحث

1. ما أسباب الاعتداء على المال العام؟
2. كيف حافظت الشريعة الإسلامية والقانون النافذ في فلسطين على المال العام؟
3. ما العقوبة المترتبة على الاعتداء على المال العام؟

أهمية البحث

تنبع أهمية البحث في بيان الاهتمام الفريد بالمال العام في التشريع الإسلامي، من حيث الحفاظ عليه، ورعايته، وحسن إدارته، وتقرير العقوبات الرادعة لمن يعتدي عليه.

أهداف البحث

1. بيان مدى اهتمام الشريعة الإسلامية بالمال العام، والوسائل التي قررتها حفاظاً عليه.
2. توضيح موقف القانون النافذ في فلسطين من المال العام، ومدى تأثيره بالموقف الشرعي في ذلك.
3. بيان بالعقوبة المترتبة على الاعتداء على المال العام.

مشكلة البحث

يلحظ الباحثان ازدياد التعدي على المال العام؛ ويرجع ذلك لضعف الوازع الديني لدى الأفراد، إضافة إلى ضعف سلطان الدولة في الحفاظ على الأموال العامة، سيما وأن القانون النافذ في حدود البحث المكانية (فلسطين) قد وضع للتنفيذ عام 1960م، ولم يتم التعديل عليه إلا في حدود ضيقة ومحدودة.

سبب اختيار البحث

الخطر الذي يحيق بالمال العام عمومًا، وكثرة صور التعدي عليه، وتعزيز الوازع الديني الذي يشكل الضمانة الأساسية حفظًا للمال العام.

الدراسات السابقة

من خلال البحث في مظانّ المؤلفات العلمية؛ عثر الباحثان على بعض الأعمال العلمية حول الموضوع، منها:

أولاً: كتاب "حماية المال العام في الفقه الإسلامي" للدكتور نذير الطيب أوهاب¹، حيث بيّن المؤلف ما يقوم به المال العام في عملية الإعمار في مسيرة الأمة، وتعرض لحماية المال العام المقررة للمال من الناحية الشرعية، وقارن ذلك بالقواعد القانونية والعقوبة المقررة على جرائم الاعتداء على المال العام، ثم تناول المؤلف الحماية المدنية والجنائية للمال العام، ولم يتحدّث المؤلف عن العقوبات الشرعية للاعتداء على المال العام.

ثانياً: بحث بعنوان "حماية المال العام بالدولة الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية" للدكتورة أماني فوزي السيد حمودة²، وتحدّثت الباحثة في بحثها عن مفهوم المال العام، ومعيار تمييزه عن غيره من الأموال، والتعدي على الأموال العامة، ووسائل حماية المال العام من الناحية المدنية والجزائية والإدارية، دون الحديث عن عقوبة التعدي على المال العام.

ثالثاً: رسالة دكتوراه بعنوان "المواجهة الجنائية لجرائم الاعتداء على المال العام (دراسة مقارنة)" لموسى إحسان موسى قاقيش، أُجيزت عام 2019م من جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق³، وقد عاجلت الدراسة القانون الجنائي المصري، ولم تتطرق للجانب الشرعي من الاعتداء على

¹ أوهاب، نذير الطيب، حماية المال العام في الفقه الإسلامي (الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، 2001).

² أماني فوزي السيد حمودة، حماية المال العام بالدولة الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، المجلد 32، العدد 2، الرقم المسلسل 8 (2016)، ص 499-541، DOI: 10.21608/bfda.2016.43521

³ قاقيش، موسى إحسان موسى، المواجهة الجنائية لجرائم الاعتداء على المال العام (دراسة مقارنة)، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق (2019م).

المال، وحصرت الدراسة نفسها في اعتداءات الموظف العام على المال العام. رابعًا: بحث بعنوان: "الاعتداء على المال العام من قبل الموظفين: دراسة تأصيلية في منظور الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي" للباحث هشام مسعودي، والبحث منشور في مجلة (الأستاذ الباحث) للدارسات القانونية والسياسية، المجلد السادس، العدد الأول، عام 2021م، ولم يقارن البحث الاعتداء مع أي قانون نافذ في أي دولة، وإنما ناقش البحث من ناحية شرعية فقط.

حدود البحث

انحصر البحث في معالجة الاعتداء على الأموال العامة دون الخاصة، ويقوم هذا البحث على المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون النافذ في فلسطين، وهو قانون العقوبات الأردني رقم (16) لعام (1960م)، واستخدم الباحثان في بعض مواطن البحث القانون المدني الفلسطيني رقم (4) لسنة (2012م)، والقرار بقانون رقم (22) لسنة (2018م) بشأن المحافظة على أراضي وأملاك الدولة.

منهج البحث

استخدم الباحثان المنهج الوصفي في فهم المعلومة، وتحليلها، ومن ثم عرضها للقارئ في قوالب لغوية سهلة ميسورة، كذلك استحضار التراث الفقهي تأصيلًا لمسائل البحث، واستخدم الباحثان أيضًا المنهج المقارن، وذلك حين يلزم عقد المقارنة في الفقه والقانون.

المبحث الأول: معاني مصطلحات البحث، وصور الاعتداء على المال العام

المطلب الأول: معنى الجريمة؛ لغة، وشرعًا، وقانونًا

الجريمة لغة: من جرّم بمعنى أذنب، يقال: جرم نفسه وقومه، وجرّم عليهم وإليهم: جنى جناية، وجرّم فلانٌ لأهله: كسب، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: 2] والمعنى: لا يحملتكم بغض قومٍ على

ألا تعدلوا، وجرم الشيء: قطعه، وجرم النخل جرماً وجرماً: جنى ثمرة¹.
أما الجريمة اصطلاحاً؛ فقد عرّفها الماوردي بقوله: "محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها
بجدّ أو تعزير"².

وعقّب محمد أبو زهرة بأنّ هذا التعريف خاص بما يدخل تحت سلطان القضاء من
الجنايات والجرائم، ويعاقب عليها، أما الجريمة بمفهومها الواسع فقد عرّفها بقوله: "الجريمة:
فعل ما نهى الله تعالى عنه، وعصيان ما أمر الله تعالى به"³، وذكر أنّ هذا مرادف لحديث
الفقهاء عن الجريمة، في أنّها إتيان فعل محرم مُعاقب على فعله، أو امتناع عن فعل مأمور به
معاقب على تركه، وهذا شامل لكل مخالفة، أو معصية، سواء رتب عليها الشارع عقوبة
دنيوية، أو لم يرتب.

وهي في القانون عمل، أو امتناع عن عمل نصّ القانون عليه، وفي هذا العمل، أو
الامتناع عنه عقوبة جنائية، تقسو وتحف بحسب جرمها، فكل فعل مخالف لأحكام قانون
العقوبات الساري في البلد جريمة. وفي فلسطين، فالقانون الساري فيها هو قانون العقوبات
الأردني رقم (16) لعام 1960م، وقد تضمّن هذا القانون الأحكام المصنّفة على أنّها جرائم،
وحدد عقوبة كل عمل مجرم.

وفي الوقت المعاصر - ونظراً لتنوّع أشكال الجريمة في ظل التقدّم العلمي والإلكتروني -
فقد عرّفت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية التابعة للأمم المتحدة الجريمة الإلكترونية
بأنها: "كل فعل أو امتناع عن فعل من شأنه الاعتداء على الأموال المادية أو المعنوية، يكون
ناجماً بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على تدخّل التقنية الإلكترونية"⁴.

بناءً على ما سبق؛ تختلف الجريمة باختلاف المرجعية الناظمة لها، فهي في الشريعة كل

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج12، ص93.

² الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث، د. ط)، ج2، ص32.

³ أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ط، 1998م)، ص20.

⁴ عبابنة، محمد أحمد، جرائم الحاسوب وأبعادها الدولية (عمان: دار الثقافة، ط1، 2005م)، ص17.

فعل مخالف لأحكامها، وفي القانون كل فعل مخالف لقانون العقوبات المعمول به في الدولة، ويترتب على هذا الفعل عقوبة مناسبة، لكنها تقف عند حدود هذه العقوبة بالنسبة للقانون، أما في الشريعة فإنها تتعداها إلى عقوبة أخروية ما لم يتب العبد إلى ربه. وعليه، يكون معنى الجريمة في الشريعة أشمل منه في القانون وأوسع، فمنظومة الأخلاق التي لم يغفلها القانون حوتها الشريعة بمفهومها الواسع، وترتبت على مخالفتها العقوبات المناسبة في الدنيا والآخرة.

المطلب الثاني: مفهوم المال العام، ومعايير

بادئ ذي بدء؛ يُبيّن الباحثان مكّونات هذا المصطلح؛ فالمال لغة: هو ما ملكه الإنسان من جميع الأشياء، من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار، أو نقود، أو حيوان¹. أما المال في اصطلاح الفقهاء ففيه اختلاف؛ نتج عنه اختلاف في فروعيات فقهية في أبواب متعددة في الفقه الإسلامي كالزكاة، والتركّة، والبيوع، ففي الاجتهاد الحنفي الذي اعتبر أنّ المال اسم لغير الآدمي، وحُلق لمصالح الآدمي، وأمکن إحرازه، والتصرّف فيه على وجه الاختيار، كالأرض، والحيوان، والنقود، والمتاع ونحو ذلك²،

ومن تعريفاتهم المشتهرة للمال: "ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادّخاره إلى وقت الحاجة منقولاً كان أو غير منقول"³، وهو اختيار مجلة الأحكام العدلية في المادة (126) فقد نصت على أن: "المال هو ما يميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادّخاره إلى وقت الحاجة منقولاً كان أو غير منقول"، ويؤخذ على هذا التعريف أنه غير جامع لكل أفراد المال؛ لأنّ هناك أشياء تعافها النفس، ولا يميل إليها الطبع، وتعدّ أموالاً؛ كالسموم، والأدوية المرّة، والأسمدة الزراعية، وهناك ما لا يصلح للادّخار مع قيام ماليته، كالخضروات، وما يتسارع إليه الفساد،

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 11 ص 635. الرازي، زين الدين بن أبي بكر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط 5، 1999م)، ص 301.

² ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د. ط)، ج 5، ص 277.

³ ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المختار على الدر المختار (مصر: مكتبة مصطفى الباوي، ط 2، 1966م)، ج 4، ص 501.

فهذه أموال مضمونة على متلفها كغيرها من الأموال¹.

وقد عرّف المالكية المال بقولهم: "هو ما يقع عليه الملك، ويستبدُّ به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه"²، وأما الشافعية فعرّفوا المال بقولهم: "كل ما له قيمة بين الناس، ويلزم متلفه بضمائه، ويباح شرعاً الانتفاع به حال السعة والاختبار"³، وعند الحنابلة هو: "ما يباح نفعه مطلقاً، أو اقتناؤه بلا حاجة"⁴. فالمنافع ليست أموالاً عند الحنفية؛ لتخلف أحد الشرطين المذكورين: "الحيازة، والانتفاع"، وهي أموال عند الجمهور، فتصح عندهم الزكاة منها، وتورث، وتجري فيها جميع ما يجري في المال من أحكام.

أما في القانون، فقد ورد تعريف المال في المادة رقم (53) من القانون المدني الأردني لسنة 1975م بأنه: "كل عين أو حق له قيمة مادية في التعامل، أي قابل للتقدير بالنقود، سواء كان حقاً عينياً أم شخصياً أم معنوياً"، ونصّت المادة (54) من نفس القانون: "على أنّ كل شيء يمكن حيازته مادياً أو معنوياً أو الانتفاع به انتفاعاً مشروعاً، ولا يخرج عند التعامل بطبيعته، أو بحكم القانون، يصح أن يكون محلاً للحقوق المالية".

وفي القانون المدني المصري الجديد عرّف المال ب: "الحق ذو القيمة المالية، بغض النظر عن طبيعة هذا الحق، سواء أكان عينياً أم شخصياً، أم حقاً من حقوق الملكية"، وعرّفه بعض القانونيين: "المال هو الدلالة على الحق ذي القيمة المالية أيّاً كان نوعه، وأياً كان محلّه شيئاً أو عملاً"⁵، وعند آخرين: "هو الحق ذو القيمة المالية الذي يُقدّر بالنقود"⁶.

¹ أبو زهرة، محمد، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية (مصر: دار الفكر العربي، د. ط، 1999م)، ص 51.

² الشاطبي، إبراهيم موسى، الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سلمان (السعودية: دار ابن عفان، ط 1، 1997م)، ج 2، ص 32.

³ الشربيني، محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994م)، ج 2، ص 342.

⁴ البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات (بيروت، عالم الكتب، ط 1، 1993م)، ج 2، ص 7.

⁵ كبيرة، حسن، المدخل إلى القانون (الإسكندرية: منشأة المعارف، د. ط، 1971م)، ص 705.

⁶ عبد الباقي، عبد الفتاح، نظرية الحق (القاهرة: مطبعة النهضة العربية، ط 2، 1965م)، ص 204.

وذكر السنهوري أن المال هو الحق الذي يرَدّ على الشيء¹. وجاء في موضع آخر عند تعريف المال بأنّه: " كل مال مملوك للدولة أو أحد أشخاصها المعنوية العامة سواء كانت إقليمية، أو مرفقة بوسيلة قانونية مشروعة، سواء كان المال عقارًا أم منقولًا، وتم تخصيصه لتحقيق المنفعة العامة بموجب قانون أو نظام أو قرار إداري صادر عن الوزير المختص"². بهذا نعلم أنّ القانونيين يتفقون مع جمهور الفقهاء الشرعيين الذين يعدّون المنافع أموالًا.

وقد حددت المادة (71) من مشروع القانون المدني الفلسطيني رقم (4) لسنة 2012م المقصود بالأموال العامة حيث عرفتھا على أنّھا: "الأموال المملوكة للدولة، أو للأشخاص الاعتبارية العامة، والمخصصة لمنفعة عامة بالفعل أو بمقتضى قانون". وعليه، فإنه لا يجوز لأحد تملك المال العام؛ لأن ذلك يتنافى مع الهدف من تخصيصها للمنفعة العامة، ويستوي في ذلك تخصيص العقارات أو المنقولات للمنفعة العامة، ومن أمثلة العقارات المخصصة للمنفعة العامة، الشوارع والجامعات والمدارس والمباني الحكومية المخصصة للإدارة العامة ومن أمثلة المنقولات المخصصة للمنفعة العامة، السيارات المخصصة لذلك، والآثار الموجودة في المتاحف، والأثاث الموجود في المكاتب الحكومية والإدارات العامة.

وجاء في مشروع القانون المدني الفلسطيني رقم (4) لسنة (2012م) في الفصل الخامس في الحديث عن الأشياء والأموال، إذ نصّت المادة (64): " كل شيء لا يخرج عن التعامل بطبيعته أو بحكم القانون يصحّ أن يكون محلاً للحقوق المالية"، وفي المادة (65) أوردت أنّ: "الأشياء التي تخرج عن التعامل بطبيعتها هي التي لا يستطيع أحد أن يستأثر بجزائها، أما التي تخرج عن التعامل بحكم القانون فهي التي لا يجيز القانون أن تكون محلاً للحقوق

¹ السنهوري، عبد القادر، الوسيط في القانون المدني (القاهرة: مطبعة النهضة العربية، د.ط، 1965م)، ج8، ص6.

² الطماوى، سليمان، الوجيز في القانون الإداري - دراسة مقارنة (مصر: دار الفكر العربي، د.ط، 1980م)،

المالية"، وأورد المشرع الفلسطيني تعريفاً آخر للمال في قانون مكافحة غسل الأموال حيث جاء فيه: "أن الأموال هي الأصول من كل نوع، سواء كانت مادية أم معنوية، منقولة أم غير منقولة، والوثائق أو المستندات القانونية أياً كان شكلها، بما فيها الإلكترونية أو الرقمية الدالة على حق ملكية هذه الأصول أو حصة فيها، أو العملات المتداولة والعملات الأجنبية والائتمانات المصرفية والشيكات السياحية والشيكات المصرفية والحوالات النقدية والأسهم والأوراق المالية والسندات والحوالات المالية والاعتمادات المستندية وأية فائدة وحصص، وهذا في الأرباح أو أي دخل آخر أو قيمة مستحقة من أو ناتجة عن هذه الأصول"¹.

وحددت المادة رقم (1) من قانون تنظيم الموازنة العامة والشؤون المالية الفلسطينية رقم (7) سنة (1998م) تعريفاً لمصطلح الأموال العامة حيث عرفتها بأنها: "الأموال النقدية والعينية والمنقولة وغير المنقولة العائدة للوزارات والمؤسسات العامة والمؤسسات والهيئات المحلية بالسلطة الوطنية". ومن خلال ما سبق، يجد الباحثان أنّ هناك عدة شروط يجب توافرها في المال وهي:

1. أن يميل إليه طبع الإنسان، وهو ما يعبر عنه بلغة العصر (القيمة المادية).
 2. أن يكون قابلاً للدخار إلى وقت الحاجة، وهذا يعني أن تخرج المنافع كحق السكن، وحق الاستغلال وغيرها من مفهوم المال.
 3. أن يكون المال متقوّماً، أي يباح الانتفاع به، فيخرج الخمر شرعاً عن أن يكون مألأ.
 4. أن يكون محرراً، فالهواء لا يعد مألأً إلا أن يكون محرراً في أسطوانة أو ما شابهها².
- أما مصطلح (العام) في اللغة فهو الشامل، وخلاف الخاص³، والعام اصطلاحاً:

¹ المادة رقم (2) من القرار بقانون لسنة 2007م بشأن مكافحة غسل الأموال

² جمال مدغمش، قرارات الهيئة محكمة التمييز في القضايا الحقوقية، المجموعة الكاملة 1996، ص 40. الشوارة، نادي حسن (2011) استعمال المال العام في فلسطين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس/فلسطين.

³ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (مصر: دار الدعوة) ج 2 ص 629.

اللفظ الدال على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه دفعة واحدة دون حصر، سواء دلّ عليها بالوضع اللغوي أو بالقرينة"¹، فالمال العام - كمصطلح مركّب - لم يقف الباحثان له على تعريف محدد في التراث الفقهي، وإن ورد عند بعض الفقهاء تفسير لهذا المصطلح، ففي كتاب الغياثي للجويني: " فَهُوَ مَالُ الْمَصَالِحِ، وَهُوَ خُمُسُ خُمُسِ الْفَيْءِ، وَخُمُسُ خُمُسِ الْغَنِيمَةِ، وَمَا يَخْلُقُهُ مُسْلِمٌ لَيْسَ لَهُ وَارِثٌ خَاصٌّ، وَيَلْتَحِقُ بِالْمُرْصَدِ لِلْمَصَالِحِ مَالٌ ضَائِعٌ لِلْمُسْلِمِينَ قَدْ تَحَقَّقَ الْيَأْسُ مِنْ مَعْرِفَةِ مَالِكِهِ وَمُسْتَحَقِّهِ"².

كذلك ورد استخدام ذات المصطلح عند بعض الفقهاء المتقدمين³، عند الحديث عن أحكامه ومتعلقاته، ضرورة المحافظة عليه، وعدم هدره، وأحقية العموم به، ونحو ذلك، بل إنّ ذلك شاع وانتشر لديهم، ومع ذلك لم يجد الباحثان له في كتاباتهم تعريفاً محدداً⁴، أما المصطلح الدارج والمستخدم لديهم فهو مصطلح بيت المال، فهو الأقرب لمصطلح المال العام اليوم، بل يتفق معه، ففي كتاب الأحكام السلطانية: "كل مال استحقّه المسلمون، ولم يتعيّن مالكة منهم فهو من حقوق بيت المال"⁵، وهذا البيان لمصدر بيت المال - كجهة وليس كمكان - هو ما يمكن التعبير عنه اليوم بـ (المال العام)⁶. أما أنواع المال العام فيمكن حصرها في الآتي:

¹ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013)، ص379.

² الجويني، أبو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم (بيروت: مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، ص343.

³ الشيباني، محمد بن الحسن، الأصل، تحقيق: محمد بوينوكالين (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2012)، ج1 ص284. الخلال، أبو بكر البغدادي، الوقوف والتزجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994)، ص193.

⁴ السرخسي، محمد بن أحمد، المسبوط (بيروت: دار المعرفة، د.ط)، ج23، ص164. ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق محمد حجي وآخرون (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988)، ج10، ص98. الجويني، عبد الملك، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب (بيروت: مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ)، ص243.

⁵ الماوردی، الأحكام السلطانية، ص315.

⁶ المشيقح، خالد بن علي، محاضرات في فقه النوازل في العبادات، اعتنى بها محمد عمر ليامين. الطيار، عبد الله بن محمد، المطلق، عبد الله. الموسى، محمد إبراهيم، الفقه الميسر (الرياض: مَدَارُ الْوَطْنِ للنشر، ط2، 2011)، ج9،

- كل مال ثبتت عليه اليد في بلاد المسلمين، ولم يتعيّن مالكه، بل كان لهم جميعًا.
- المال المرصد للنفع العام دون أن يكون مملوكًا لشخص معين.
- المال المخصص لمصلحة عموم الناس، ومنافعهم، أو لمصلحة عامة: كالمساجد، والربط، وأملاك بيت المال ونحو ذلك¹.

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية بيان المراد بالمال العام: "كل مال استحققه المسلمون، ولم يتعيّن مالكه منهم، وذلك كالزكاة، والفيء، وثلث الغنائم المنقولة، وخمس الخارج من الأرض، والمعادن، وثلث الركاز، والهدايا التي تقدّم إلى القضاة أو عمّال الدولة مما يحمل شبهة الرشوة أو المحاباة، وكذلك الضرائب الموظفة على الرعية لمصلحتهم، وموارث من مات من المسلمين بلا وارث، والغرامات والمصادرات، ويقوم بيت المال بصرف هذه الأموال في مصارفها كل بحسبه، ولا بدّ أن يكون له سجل هو ديوان بيت المال لضبط ما يرد إليه، وما يصدر عنه من أموال، لضبط مصارفها كذلك"².

ومن المعاصرين من عرّف المال العام بقوله: "هو كل مال لم يتعيّن مالكه لا حصراً، ولا تحديداً، وأباح المشرّع انتفاع الأمة به جميعاً"³، أو هو: "المال المرصد للنفع العام دون أن يكون مملوكاً لشخص معين"⁴، وهو: "المال المخصص لمصلحة عموم الناس ومنافعهم أو لمصلحة عامة؛ كالمساجد والربط وأملاك بيت المال ونحو ذلك"⁵، وكذلك هو: "كل مال لم يتعيّن مالكه لا حصراً ولا تحديداً، وأباح الشرع انتفاع جميع أفراد الأمة به"⁶، وتكاد

¹ أوهاب، نذير، حماية المال العام في الفقه الإسلامي (الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ط 1، 2001) ص 46.

² وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج 21، ص 41.

³ زعرب، أيمن فاروق (2007) استغلال الوظيفة في الاعتداء على المال العام في الفقه الإسلامي، رسالة الماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية - غزة .

⁴ خالد المشيقح، محاضرات في فقه النوازل في العبادات، ج 9، ص 110.

⁵ الفتاوى الاقتصادية، ج 4 ص 27. بحث عن كتاب (مفهوم المال في الإسلام للدودي ص 16).

⁶ استغلال الوظيفة في الاعتداء على المال العام في الفقه الإسلامي، زعرب، ص 50.

تكون هذه التعاريف متفقة في المضمون ومختلفة في المفردات.

ومن الأمثلة على المال العام دور العبادة، ومراكز التعليم، وأماكن العلاج العام، ودور رعاية الأيتام، والمسنين، والطرق، والجسور، والموانئ، والمرافق العامة، وما في حكم ذلك، ومشروعات البنية الأساسية للمجتمع؛ كالكهرباء، والمياه، والاتصالات العامة، والصرف الصحي، والأراضي المختلفة المخصصة للمنافع العامة مثل: الملاعب، والساحات العامة، والمشروعات ذات الطبيعة الأمنية الخاصة¹.

كما سلف، يتمثل المال العام عند الفقهاء في بيت المال أو وزارة المالية أو الخزانة العامة بمفهوم العصر، وكذلك أموال الوقف، وكل مال ليس له مالك إلا بيت المال؛ كتركة من لا وارث له، والذي يظهر أنّ هذا المفهوم للمال العام توسّع اليوم ليشمل أموالاً أخرى إضافة لما سبق، بسبب تغير الأحوال والأنشطة الاقتصادية ووسائل الإنتاج، فيدخل ضمن مفهوم المال العام بالمفهوم المعاصر كل ما يدخل في ميزانية الدولة، والأموال التي خرجت من ملكية الأفراد، والمرافق العامة المخصصة لجميع الناس، والمساجد، والحدائق العامة والمستشفيات، والأبنية التابعة للدولة، ومركبات النقل العام، وخطوط ومحطات الكهرباء العامة، وشبكات المياه والصرف.

أما مفهوم المال العام في القانون المدني الأردني، فقد تبوّأ معياراً للتفريق بين المال الخاص والمال العام المملوك للدولة سمّاه معيار التخصيص للمنفعة العامة، حيث نصت المادة (60/1) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة (1976م) على أنه: "1- تعتبر أموالاً عامة جميع العقارات والمنقولات التي للدولة أو للأشخاص الحكومية العامة والتي تكون مخصصة لمنفعة عامة بالفعل أو بمقتضى القانون أو النظام، 2- ولا يجوز في جميع الأحوال التصرف في هذه الأموال، أو الحجز عليها، أو تملكها بمرور الزمن." وهكذا يتعين

¹ شحاتة، حسين، حرمة المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية، ص4، مجلة دراسات اقتصادية، المجلد 3، العدد 1،

لاكتساب المال الصفة العمومية أن يتوافر فيه عنصران أساسيان:

- (1) أن يكون مملوكاً لأحد أشخاص القانون العام الداخلي.
 - (2) أن يكون هذا المال المملوك لأحد أشخاص القانون العام الداخلي، مخصصاً لمنفعة عامة بالفعل أي باستعمال الجمهور له، أو بمقتضى القانون أو النظام.
- أما المشرع الفلسطيني، فمن المعروف أنه قبل العام (1967م) كانت الأراضي الفلسطينية في الضفة الغربية تطبق أو تخضع للإدارة الأردنية، وفي قطاع غزة تخضع للأوامر العسكرية الصادرة عن الحاكم العسكري المصري، وبعد وقوع الضفة الغربية تحت الاحتلال الإسرائيلي عام (1967م) استمر العمل بالقوانين التي كانت سارية قبل الاحتلال، وتوقف تطبيق القوانين الأردنية الصادرة بعد هذا التاريخ، وأصبحت القوانين تعدل بأوامر عسكرية، واستمر العمل بذلك حتى دخول منظمة التحرير الفلسطينية إلى الأراضي الفلسطينية في عام (1994م)، حيث تم إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية، وقررت السلطة الوطنية استمرار العمل بموجب القوانين السارية قبل العام (1967م).

وتعتبر مجلة الأحكام العدلية هي القانون الساري في فلسطين كقانون مدني، وقد عرّفت في المادة (1235) منها الأموال العامة بأنها: "الأموال التي يعود نفعها للعامة وغير قابلة للتملك، فالماء الجاري تحت الأرض ليس ملكاً لأحد"، وأورد المشرع الفلسطيني تعريفاً آخر للمال العام وهو: "أنّ الأموال العامة هي الأموال النقدية والعينية المنقولة وغير المنقولة العائدة للوزارات والمؤسسات العامة والمؤسسات والهيئات المحلية"¹، ويلاحظ أنه حصر هذا التعريف الأموال العامة بالأموال التي ترتبط بالخزينة العامة للسلطة الوطنية".

وفي الآونة الأخيرة، أفصح المشرع الفلسطيني عن معنى أملاك الدولة من خلال قرار بقانون رقم (22) لسنة (2018م) بشأن المحافظة على أراضي وأملاك الدولة، فجاء في المادة الثانية منه ما نصّه: "أملاك الدولة: جميع الأموال العامة غير المنقولة المسجلة باسم الخزينة

¹ المادة رقم (1) من قانون الموازنة العامة رقم (7) لسنة 1998.

العامة أو باسم سواها، بما فيها العقارات والأموال المملوكة للدولة ومؤسساتها بالأصالة أو بالنيابة عن من لهم منفعة فيها، المقيدة في السجلات المخصصة لذلك أو غير المقيدة فيها، وأي أموال غير منقولة تعتبر ملكاً للدولة بموجب أي تشريع آخر".

وتأسيساً على ما سبق، يرى الباحثان أنّ تعريف المال ورد بشكل واضح في مختلف التشريعات، ولكن الغموض والتداخل اعتري تعريف المال العام في التشريعات السارية في فلسطين، وكان هناك خلط بينه وبين المال الخاص سواء المملوك للدولة أو للأفراد، ويعود ذلك بشكل كبير إلى عدم وجود قانون مستقل يتعلق بالمال العام على وجه الخصوص سواء تعلّق باستعماله أو حمايته¹، وللتمييز بين المال العام والمال الخاص نجد من المعاصرين من اجتهد لوضع معايير تمييز المال العام عن غيره²:

المعيار الأول: بالنظر لطبيعة المال، فالمال العام وفق هذا المعيار هو الذي لا يصلح أن يكون ملكاً خاصاً، بل يخضع لعامة الناس كالطريق العام، وهذا المعيار يختزل المال العام في العقار دون المنقول، وقد أقرت الشريعة الإسلامية الملكية الفردية، وأقرت الملكية الجماعية بالنسبة للأشياء المشتركة التي تستند عليها حاجة الأمة، فإذا كانت الملكية العامة للجميع شركاء فيها، فمحلها المال العام، وإذا كانت تعود هذه الملكية للفرد فمحلها المال الخاص³.

المعيار الثاني: بالنظر لتخصيص المال العام لخدمة المرفق العام، وبناءً على هذا المعيار يُعدّ من المال العام كل عقار أو منقول مملوك للدولة ومخصص لخدمة مرافقها، ويؤخذ على هذا المعيار اتساعه في الاعتراف بصفة الأموال العامة لجميع الأموال المخصصة لخدمة المرافق العامة على اختلاف أنواعها، وعالجت الشريعة الإسلامية هذا المعيار، واختلفت مع أصحابه فاستندت إلى القيمة المالية، واعتبرت أنّ الأموال العامة هي الأموال التي لا تتفق قيمتها مع العمل الذي يُبذل فيها، فدور الجهد الإنساني يقتصر على التطوير، أو

¹ الشواورة، استعمال المال العام في فلسطين، ص 14.

² حمودة، أماني فوزي، حماية المال العام بالدولة الحديثة في ضوء الشريعة الإسلامية، ص 14.

³ أوهاب، حماية المال العام في الفقه الإسلامي، ص 58.

التحسين، وليس التكوين كالمعادن في باطن الأرض، فهي ملكية عامة¹.

المعيار الثالث: بالنظر لاستغلال المال العام لصالح المنفعة العامة، وذلك بتساوي الأفراد عمومًا بالانتفاع من هذا المال، وورد ذكرها في الفقه الإسلامي (الماء والكأ والنار)، وأشارت لها المادة 1234 من مجلة الأحكام العدلية، حيث نصّت على أن: "الماء والكأ والنار مباحة، والناس في هذه الأشياء الثلاثة شركاء"، وفي ذلك قال النووي: "بقاع الأرض إما مملوكة، وإما محبوسة على الحقوق العامة، كالشوارع والمساجد والمقابر والرباطات، وإما منفكة عن الحقوق العامة والخاصة وهي الموات، أما المملوكة فمنفعتها تتبع الرقبة، وأما الشوارع فمنفعتها الأصلية الطروق، ويجوز الوقوف والجلوس فيها لغرض الاستراحة والمعاملة ونحوهما بشرط ألا يُضيق على المارة، سواء أذن فيه الإمام أم لا، وله أن يظلل على مواضع جلوسه بما لا يضرب بالماراة"²، وورد عن الإمام الشافعي -رحمه الله- أن: "ما لا يملكه أحد من المسلمين صنفان:

الصنف الأول: يجوز أن يملكه من يحميه، وذلك مثل الأرض تُتخذ للزرع والغرس والآبار والعيون، ومرافق هذا النوع التي لا يكمل صلاحية منفعته في نفسه وهذا إذا أحياه رجل بأمر والي، أو بغير أمره ملكه ولم يملكه أحد غيره إلا أن يخرج من أحياه من يده.

الصنف الثاني: ما تطلب المنفعة منه نفسه ليخلص إليها، لا شيء يجعل فيه من غيره، وذلك المعادن كلها الظاهرة والباطنة من الذهب والتبر والكحل والكبريت والملح وغير ذلك، وأصل المعادن صنفان ما كان ظاهرًا كالملح الذي يكون في الجبال ينتابه الناس فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه بحال، والناس فيه شرع، وهكذا النهر والماء الظاهر؛ فالمسلمون في هذا كلهم شركاء، وهذا كالنبات فيما لا يملكه أحد وكالماء فيما لا يملكه أحد"³، ولم يخرج معيار تمييز المال العام في القانون بالدولة الحديثة عما جاء به المنهج

¹ الخفيف، علي، الملكية في الشريعة الإسلامية مع المقارنة بالشرائع الوضعية (مصر، دار الفكر العربي، د.ط، 1996م)، ص 61.

² النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين (مصر، دار عالم الكتب، د.ط)، ج 5، ص 294.

³ الشافعي، محمد بن إدريس، الأم مع مختصر المزني (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ)، ج 4، ص 43.

الإسلامي، بل تمثل هذا المعيار في إصباغ صفة العمومية للمال طالما تم تخصيصه لتحقيق منفعة عامة يهدف من خلالها خدمة الجمهور، بغض النظر عن كونه مالاً منقولاً أم عقاراً، وسواء كانت مخصصة للاستعمال المباشر للأفراد أم مخصصة لخدمة المرافق العامة، ولا يشترط أن يكون التخصيص مؤبداً، وإنما يكفي أن يكون محققاً سواء بفعل الطبيعة أو بتصرف قانوني¹. ولم يسلم هذا المعيار من النقد من حيث اتساعه نطاق الأموال العامة أكثر مما يجب، إذ يعتبر كل المسائل الحكومية المخصصة للمرافق العامة والمنقولات المخصصة للمنفعة العامة من قبيل المال العام، كما أنه لم يفرق بين ما إذا كانت الدولة تتولى إدارة المرافق المخصصة لها تلك الأموال بنفسها أم تعهد بإدارتها إلى شركة خاصة، إلا أنّ هذا التوسّع في المال العام يؤدي إلى تضخم دائرة هذه الأموال لاشتمالها على أموال قليلة الأهمية².

المعيار الرابع: معيار الأولويات الإسلامية بأنّ تقع الملكية العامة في مجال الضروريات والحاجيات التي لا يُقبل الناس على إنتاجها، ففي هذه الحالة يجب على الدولة أن تتولاها بالعناية والحماية والتنظيم والرقابة حتى تضمن توافرها للناس³.

المعيار الخامس: ويتمثل في درء الضرر العام الذي قد ينجم عن قيام الأفراد بالسيطرة على نشاط ما، وقيام الدولة به يحقق مصالح المسلمين.

المطلب الثالث: صور الاعتداء على المال العام

تعدد صور الاعتداء على المال العام، وتفصيله في البيان الآتي⁴:

أولاً: السرقة، وهي " أخذ مال الغير، سواء مال الفرد، أو مال الجماعة، أو مال الأمة،

¹ الحلو، ماجد راغب، القانون الإداري (الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، 1983م) ص171.

² حسن، عبد الفتاح، مبادئ القانون الإداري الكويتي (القاهرة، دار النهضة العربية، 1969م) ص425.

³ شحاتة، حرمة المال العام في ضوء الشريعة الإسلامية، ص6.

⁴ المرجع نفسه، ص36 إلى ص52.

على وجه الخفية من حرز بدون وجه حق"¹، ومن سرقة المال العام ما شاع بين بعض الناس من الاعتداء على الكهرباء، والماء، والاتصالات، والمواصلات.

ثانياً: الاختلاس، ويقصد به: "أخذ الشيء بحضرة صاحبه جهراً مع الهرب به، سواء جاء المختلس جهازاً، أو سرّاً، مثل أن يمدّ يده إلى منديل إنسان فيأخذه"²، وهو من صور الاعتداء على المال العام من خلال استيلاء العاملين والموظفين على ما بأيديهم من أموال نقدية أو غير ذلك أثناء عملهم.

ثالثاً: اختلاس الأموال عبر استخدام الحاسبات الآلية وشبكات الاتصالات، ونظراً لانتشار المالية الالكترونية وتسخير وسائل الاتصال في المعاملات المالية فقد ظهرت جرائم تتعلق بالأموال من خلال الحواسيب، وذلك عن طريق التلاعب بالأنظمة الحاسوبية، وبالرغم من عدم الكشف عن هذه الانتهاكات للأنظمة الالكترونية للمؤسسات المالية خشية التأثير السلبي على سمعة هذه المؤسسات، لكن لا يمكن إخفاء ذلك على مدة زمنية طويلة، وإن كانت الشريعة الإسلامية قد عاجلت هذه الاختلاسات والتعديلات على الأموال عبر الأجهزة الآلية بناءً على ما عاجلت الاختلاسات الواقعية المادية، لكن تبرز الحاجة لتشديد عقوبة الاعتداء الآلي على أموال الغير نظراً لخطورة ذلك على أموال العباد، ومن صور الاعتداء على الأموال العامة والخاصة من خلال المعاملات الإلكترونية:

- أ. الإعلانات المضللة لخداع المؤسسات أو الدول أو الأفراد بشراء المنتجات المغشوشة.
- ب. ما يقوم به بعض اللصوص من تصميم مواقع الكترونية وهمية لاستغلال الآخرين، وخداعهم لوضع معلومات شخصية على هذه المواقع، وبالتالي يتمكن منشئ الموقع الإلكتروني الوهمي من اختراق حساباتهم البنكية، وسرقة أموالهم عبر الحوالات البنكية.

¹ ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج6، ص137. الشريبي، مغني المحتاج، ج2، ص158. ابن قدامة، المغني، ج4، ص158.

² وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج2، ص288.

ت. سرقة أموال الغير من خلال بطاقات الائتمان التي يعثر عليها السارقين، ومن خلال البطاقة يتمكن من تغيير بعض الأرقام ليستخدم هذه البطاقات في سحب أموال من أرصدة أصحابها.

رابعاً: خيانة الأمانات، ومن الأمثلة على ذلك:

1. تعيين العمال غير الأكفاء.
 2. إرساء العطاءات، والمناقصات على غير مستحقها.
 3. الامتيازات والعمولات التي يتحصل عليها المشتري أو من المورد، أو من في حكمهما لقاء تسهيلات ما، وهو من بات يُعرف بـ (الترّبح من الوظيفة).
 4. عدم الالتزام بساعات العمل المقررة، كالتأخر الصباحي، أو المغادرة المبكرة أثناء العمل، والتمارض دون مرض.
 5. عدم اتقان العمل؛ بسبب نقص الخبرة، أو تأخر المرتب، أو قلته.
- خامساً: استغلال المال العام، وذلك لأغراض شخصية أو حزبية أو عائلية.
- سادساً: التهرّب من الحقوق، وهي التي لزمّت المواطن.

المبحث الثاني: وسائل الحفاظ على المال العام، وعقوبة الاعتداء عليه

المطلب الأول: وسائل الحفاظ على المال العام

أولاً: مسؤولية الدولة، فالدولة تعد المسؤول الأول والمباشر عن كل الخروقات، والانتهاكات في حق المال العام، ويظهر ذلك من خلال:

- تصرف المسؤول عن المال العام داخل الدولة بناءً على المصلحة، وفي القاعدة الشرعية: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"¹، فكل تصرف في غير مصلحة الرعية رد، ويستوجب فاعله المحاسبة.

¹ السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،

- تعزيز الرقابة على المال العام وفق الأحكام الشرعية الثابتة، فالرقابة تعد الضمانة الأهم من بين الوسائل العصرية حفاظاً على المال العام؛ وذلك من خلال متابعة العاملين بشتى طبقاتهم ومستوياتهم الوظيفية، والإشراف على استخدامهم للمال العام، وصرفه في الأوجه الشرعية ضمن معيار العدالة، وهذا ليس بدعاً من العلوم الإدارية، فقد سبق في ذلك علماء الإسلام، جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف: "وَأَنَا أَرَى أَنْ تَبْعَثَ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الصَّلَاحِ وَالْعَفَافِ مِمَّنْ يُوثِقُ بِدِينِهِ وَأَمَانَتِهِ يَسْأَلُونَ عَنْ سِرَةِ الْعُمَّالِ وَمَا عَمِلُوا بِهِ فِي الْبِلَادِ وَكَيْفَ جَبُّوا الْخَرَاجَ عَلَى مَا أُمِرُوا بِهِ وَعَلَى مَا وُظِّفَ عَلَى أَهْلِ الْخَرَاجِ وَاسْتَقَرَّ؛ فَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ عِنْدَكَ وَصَحَّ أُخِذُوا بِمَا اسْتَفْضَلُوا مِنْ ذَلِكَ أَشَدَّ الْأَخْذِ حَتَّى يُؤَدُّوهُ بَعْدَ الْعُقُوبَةِ الْمُوجِعَةِ وَالنَّكَالِ حَتَّى لَا يَتَّعِدُوا مَا أُمِرُوا بِهِ وَمَا عَهَدَ إِلَيْهِمْ فِيهِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مَا عَمِلَ بِهِ وَآلِي الْخَرَاجِ مِنَ الظُّلْمِ وَالْعَسْفِ؛ فَإِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَمَرَ بِهِ، وَقَدْ أَمَرَ بِغَيْرِهِ، وَإِنْ أَخْلَلَتْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ الْعُقُوبَةُ الْمُوجِعَةَ انْتَهَى غَيْرُهُ وَاتَّقَى وَخَافَ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ هَذَا بِهِمْ تَعَدَّوْا عَلَى أَهْلِ الْخَرَاجِ وَاجْتَرَّوْا عَلَى ظُلْمِهِمْ وَتَعَسَّفُوهُمْ وَأَخَذِهِمْ بِمَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ"¹.

- الجولات التفتيشية والمتابعة الميدانية، وقد كان الولاية يَتَفَقَّصُونَ سيرة العمال، وأحوالهم، والتحقيق فيما يصل الخليفة من تعديت على الأموال العامة، ومما يؤثر في ذلك ما كتبه علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- إلى واليه كعب بن مالك: "أما بعد، فاستخلف على عملك، واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض كورة السواد، فتسأل عن عمالك، وتنظر في سيرتهم فيما بين دجلة والعديب"².

- اعتماد الكفاءة، والأمناء في إدارة شؤون المال العام، جاء في تحرير السلوك للأعرج: "أَنْ يَسْتَعِينِ فِي الْأَعْمَالِ بِكَفَاةِ الْعُمَّالِ فِي الْمُهَيَّمَاتِ النِّقَالِ بِأَجْلَادِ الرِّجَالِ فِي فَيُفُوزُ كُلِّ عَمَلٍ

¹ أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، تحقيق: طه سعد، سعد حسن محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ط)، ص124.

² كرد علي، محمد، الإدارة الإسلامية في عز العرب (القاهرة: مطبعة مصر، 1934م)، ص62.

إلى من قدمته قدم راسخة في معرفته، وأيدته يد باسطة في درايته وتجربته، ولا يُفوض عمل عالم إلى جاهل، ولا عمل بنية إلى خامل، ولا عمل متيقظ إلى غافل، ولا عمل ذي جبلة إلى عاقل، فإن غفل عن ذلك؛ فقد باع حقاً بباطل"، وقد جاءت السنة النبوية موضحة أنّ على الوالي أو مدير العمل أن يختار الأصلح فيمن يسند إليهم العمل، وألا يختار أحداً وفي المسلمين من هو أولى منه بذلك، وفي ذلك قال ابن تيمية¹: "فالواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها.. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة؛ قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما ضرراً فيها؛ فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع - وإن كان فيه فجور - على الرجل الضعيف العاجز - وإن كان أميناً -، كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو؛ أحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف؛ مع أيهما يُغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزى مع القوي الفاجر"²، وفي محاسبة المتهاون والمقصر في حفظ المال العام؛ جاء في كتاب الخراج عن عقاب العامل الخائن: "وَإِذَا صَحَّ عِنْدَكَ مِنَ الْعَامِلِ وَالْوَالِي تَعَدَّى بِظُلْمٍ وَعَسْفٍ وَخِيَانَةٍ لَكَ فِي رِعْيَتِكَ وَاحْتِاجَ شَيْءٍ مِنَ الْفَيْءِ أَوْ حُبْنَتْ طُعْمَتِهِ أَوْ سُوءَ سِيرَتِهِ فَحَرَامٌ عَلَيْكَ اسْتِعْمَالُهُ وَالاسْتِعَانَةُ بِهِ، وَأَنْ تُقَلِّدَهُ شَيْئاً مِنْ أُمُورِ رِعْيَتِكَ أَوْ تُشْرِكُهُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِكَ؛ بَلْ عَاقِبُهُ عَلَى ذَلِكَ عُقُوبَةً تَرُدُّعُ غَيْرُهُ مِنْ أَنْ يَتَعَرَّضَ لِمِثْلِ مَا تَعَرَّضَ لَهُ، وَإِيَّاكَ وَدَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا دَعْوَةٌ مُجَابَةٌ"³.

ثانياً: تنمية وتعزيز الرقابة الشعبية على الأموال العام، حسبة الله تعالى، فيرفعوا التجاوزات لولي الأمر، ففي الحديث: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته..."⁴، وهذا

¹ ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدنية المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004م) ج28، ص254.

² الأعرج، محمد عبد الوهاب، تحوير السلوك في تدبير الملوك، تحقيق فؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة) ص36.

³ أبو يوسف، الخراج، ص124.

⁴ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: "فضيلة الإمام العادل وعقوبة الفاجر"، ج3، ص1459، رقم 1829.

ما رسّخه أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- في أول خطبة بعد تولّيه الخلافة حينما قال: "فَإِن أَنَا أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِن أَنَا زُغْتُ فَقَوِّمُونِي"¹.

ثالثاً: تعزيز الرقابة الداخلية عند كل مسلم، فهذه الضمانة الأهم في الحفاظ على المال العام، وعدم تبديده، وذلك بتعزيز الوازع الديني داخل النفس المؤمنة، فهذا أقوم السبل لتحقيق الأمن والأمان داخل المجتمع.

أما التشريعات الفلسطينية فقد تضمنت العديد من النصوص الخاصة بحماية المال العام، حيث كفل القانون الأساسي الفلسطيني عدم الاعتداء على المال العام في العديد من النصوص القانونية التي نظمت الحماية الدستورية للمال العام، ومن هذه الأسس الدستورية التي جاء بها وجوب تقديم إقرار بالذمة المالية من قبل أعضاء المجلس التشريعي والوزراء والموظفين، فقد نصّت المادة (54/2) من القانون الأساسي المعدل لسنة (2003م) وتعديلاته على: "يقدم كل عضو في المجلس التشريعي إقراراً بالذمة المالية الخاصة وبزوجه وبأولاده القصر مفصلاً فيه كل ما يملكون من ثروة عقاراً ومنقولاً في داخل فلسطين وخارجها، وما عليهم من ديون، ويحفظ هذا الإقرار مغلقاً وسرياً لدى محكمة العدل العليا، ولا يجوز الاطلاع عليه إلا بإذن المحكمة وفي الحدود التي تسمح بها"²، وكذلك المادة (80) من القانون الأساسي التي نصت على: "على رئيس الوزراء وكل وزير أن يقدم إقراراً بالذمة المالية الخاصة"³، وتكمن أهمية الإقرار بالذمة المالية في حماية المال العام والوظيفة العامة من الاعتداء عليها، وتعزيز الرقابة الذاتية على كل من يتولّى الوظيفة العامة، ومكافحة الكسب الغير مشروع⁴.

ومن أسس حماية المال العام في التشريعات الفلسطينية؛ إنشاء ديوان الرقابة المالية

¹ أبو عبيد، القاسم بن سلام، كتاب الأموال، تحقيق خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر) ج12، ص8.

² المادة (54/2) من القانون الأساسي الفلسطيني المعدل لسنة 2003.

³ المادة (80) من القانون الأساسي الفلسطيني المعدل لسنة 2003.

⁴ ناصر، منتصر فارس، دراسة " حماية المال العام واسترداد الأموال المنهوبة أو المهترية 2022 " ص13.

والإدارية بقانون، وكذلك الحماية الإدارية للمال العام وفقاً لقانون الخدمة المدنية رقم (4) لسنة (1998م)، كما حرص المشرع الفلسطيني على أوجه الحماية المدنية للمال العام، حيث نصّ صراحة من خلال نص المادة (71/2) من مشروع القانون المدني الفلسطيني رقم (4) لسنة (2012م) على أنه لا يجوز التصرف في الأموال العامة أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم، كما قرر المشرع الجزائي حماية الأموال العامة عن طريق تجريم اعتداء الأفراد على هذه الأموال وتعريضهم للعقاب، وذلك لضمان استمرار تحقيق المال العام للمنفعة العامة.

المطلب الثاني: عقوبة الاعتداء على المال العام بين الفقه والقانون

تنقسم العقوبة المترتبة على الاعتداء على المال إلى قسمين:

الأولى: العقوبة الأخروية، وهي مستوحاة من نصوص الكتاب، والسنة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۗ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة آية 33]، ومن السنة قول الرسول ﷺ في المرأة المخزومية التي أهمت قريشاً، فقالوا: من يكلم رسول الله ﷺ؟ قالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد؛ حب رسول الله ﷺ، فكلمه أسامة، فقال له رسول الله ﷺ: (أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ)، ثُمَّ قَامَ فَاحْتَضَبَ، ثُمَّ قَالَ: (إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبَلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمَ اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا)¹. كذلك حديث النبي ﷺ: "من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطاً فما فوقه فهو غلول يأتي به يوم القيامة"².

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ط5، 1993)، كتاب الأنبياء، باب: "أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم"، ج3، ص1282، برقم 3288.

² مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1955م) كتاب الإمارة، باب: "تحريم هدايا العمال" ج6، ص432، برقم 1833.

وتضافرت النصوص التي تحرم الاعتداء على أموال الغير، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27]، ووجه الاستدلال من الآية ما ذكره الطبري أنّ الأمانة المرادة من الآية هي أمانة الأعمال¹، والوظيفة العامة من جنس الأعمال، ناهيك أنّ الخيانة في الوظيفة هي خيانة لله ولرسوله ﷺ ولعامة المسلمين، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58]، ووجه الاستدلال من الآية أنّها تُعنى بولاية أمور المسلمين، وبالتالي تشمل الأمانات الواجبة على الإنسان بشتى أنواعها، سواء كانت متعلقة بالله تعالى، أو بالناس فيما بينهم، ولا شك أنّ الوظيفة العامة أو كافة الأموال العامة تدخل، وتتعلق بحقوق العباد فيما بينهم، ومن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188].

ومن السنة النبوية ما ورد عن أبي حميد الساعدي -رضي الله عنه- قال: استعمل النبي ﷺ رجلاً من الأزد يقال له ابن اللثبية على الصدقات، فلما قدم قال: "هذا لكم، وهذا أهدي لي"، فقال رسول الله ﷺ: "فهلاً جلس في بيت أبيه، أو بيت أمه، فينظر يهدى له أم لا! والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحد منه شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان بغيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر"، ثم رفع يده حتى رأينا عفرة إبطيه: "اللهم هل بلغت"، قالها ثلاث². وروى أن معقل بن يسار المزني -رضي الله عنه- قال: قال ﷺ: "لا يسترعي الله عبداً رعيةً، يموت حين يموت وهو غاش لها؛ إلا حرم الله عليه الجنة"³.

وروى أبو هريرة -رضي الله عنه- قال: قال ﷺ: "قَامَ فِينَا النَّبِيُّ ﷺ فَذَكَرَ الْعُلُولَ، فَعَظَّمَهُ وَعَظَّمَهُ

¹ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، ط1، 2001)، ج11، ص122.

² البخاري، صحيح البخاري، كتاب العتق، باب: "من لم يقبل الهدية لعله"، ج2، ص202، برقم 2457.

³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب: "استحقاق الوالي الغاش لرعيتيه النار"، ج1، ص406، برقم 227.

أَمْرُهُ، قَالَ: «لَا أَلْفِينَ أَحَدَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَقَبَتِهِ شَاةٌ لَهَا تُعَاءٌ، عَلَى رَقَبَتِهِ فَرَسٌ لَهَا حَمْحَمَةٌ، يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْنِنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، قَدْ أَبْلَعْتُكَ، وَعَلَى رَقَبَتِهِ بَعِيرٌ لَهُ رُغَاءٌ، يَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْنِنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا قَدْ أَبْلَعْتُكَ، وَعَلَى رَقَبَتِهِ صَامِتٌ فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْنِنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا قَدْ أَبْلَعْتُكَ، أَوْ عَلَى رَقَبَتِهِ رِقَاعٌ حَقْفِقُ، فَيَقُولُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْنِنِي، فَأَقُولُ: لَا أَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا قَدْ أَبْلَعْتُكَ»¹، فالحديث يفيد أنّ التصرف في المال العام يجب أن يكون منسجمًا مع كتاب الله وسنة رسوله، وخلاف ذلك يكون الفرد عُرضة للعقاب الأخروي.

الثانية: العقوبة الدنيوية على المعتدي على المال العام، فالاعتداء على المال العام بأي وجه من وجوه الاعتداء المتقدمة ذكرًا؛ ممنوع شرعًا، ومما يؤصل به لهذه المسألة، مسألة السرقة من بيت المال، فمال بيت المال عام، وقد بحث الفقهاء هذه المسألة، وتفصيل قولهم في البيان الآتي:

واتفق الفقهاء حرمة السرقة من المال العام، والخاص، كما اتفقوا على قطع يد السارق من المال الخاص²، واختلفوا في قطع من سرق من بيت المال (المال العام) على ثلاثة أقوال:

أولاً: ذهب الحنفية إلى أنه لا قطع على من سرق من بيت المال³، وهو قول عبد الملك من المالكية⁴، وقول عند الشافعية⁵، وقال به الحنابلة إذا كان السارق مسلماً، ونسبه ابن قدامة لعمر، وعلي -رضي الله عنهما-، ونسبه كذلك: للشعبي، والنخعي، والحكم⁶.

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: "الغلول"، ج3، ص118، برقم2908.

² ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق البحر الرائق، ج7، ص240. ابن فرحون، إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية: ط1، 1988)، ج1، ص272. ابن قدامة، المغني، ج12، ص124. الشريبي، مغني المحتاج، ج4، ص175.

³ الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1328هـ)، ج7، ص70.

⁴ ابن رشد، أبو الوليد، بداية المجتهد (بيروت: دار المعرفة، ط9، 1988م)، ج2، ص451.

⁵ الجويني، عبد الملك، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبد العظيم الديب (القاهرة: دار المنهاج، ط1، 2007م)، ج17، ص292.

⁶ ابن قدامة، المغني، ج10، ص281.

استدل هؤلاء بقول النبي ﷺ: "ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم"¹، فالمال العام فيه شبهة الملك لكل فرد من أفراد الدولة، وهذه الشبهة تدراً عنه الحد، واستدلوا بما ورد في الأثر أنّ رجلاً سرق من الخمس، فزُفِعَ إلى النبي ﷺ فلم يقطعه، وقال: "مال الله سرق بعضه بعضاً"²، وهنا عدّها النبي ﷺ سرقة غير تامة؛ لقيام شبهة الملك. وبما روي أنّ رجلاً سرق من بيت المال، فكتب سعد فيه إلى عمر رضي الله عنهما، فكتب عمر إليه، "ليس عليه قطع له فيه نصيب، ما من أحد إلا وله فيه حق"³، وما روي أنّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه جاء برجل سرق مغفراً⁴ من الخمس فقال: "له نصيب فيه ولم يقطعه"⁵، والعلة ظاهرة في عدم قطع يد السارق في هذين الأثرين؛ لأنّ فيه شبهة ملك تمنع الحد، واستدلوا من المعقول: بأنّ المسروق مال العامة وهو منهم، وله فيه ملكاً وحقاً فكان في ذلك شبهة⁶.

ثانياً: ذهب المالكية⁷ إلى أنّ سارق بيت المال يقطع، جاء في المدونة: "قلت: رأيت

¹ الترمذي، أبو عيسى، السنن، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م)، والحديث مروى عن عائشة رضي الله عنها، قال أبو عيسى: "حديث عائشة لا نعرفه مرفوعاً"، وقال في يزيد بن زياد راوي الحديث: "ويزيد بن زياد الدمشقي ضعيف في الحديث"، البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003)، كتاب النفقات، باب: "ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن والكافر"، ج8، ص413، رقم 17057.

² ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م)، أبواب الحدود، باب الخائن: "والمنتهب والمختلس"، ج3، ص618، رقم 2590، وإسناده ضعيف. البيهقي، السنن الكبرى، ج8، ص282، رقم 17084 وقال: "هذا إسناد فيه ضعف"، وقد روي من وجه آخر عن ميمون بن مهران عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مُرسلاً.

³ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق سعد بن ناصر الشثري (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 2015م) ج15، ص441، رقم 40468.

⁴ زرد ينسج على قدر الرأس، يلبس تحت القلنسوة. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشبخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999م)، ص228.

⁵ السنن الكبرى، البيهقي، كتاب السير، باب: "الرجل يسرق من المغنم، وقد حضر القتال"، ج9، ص100، رقم 17980.

⁶ السرخسي، الميسوط، ج9، ص188.

⁷ الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: دار الفكر، د. ط)، ج4، ص337.

من سرق من بيت المال هل يقطع؟ قال -أي ابن القاسم-: قال لي مالك: نعم¹.
واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:38] ، فالآية عامة تشمل السرقة من المال الخاص، أو العام، وشبهة الحق في المال العام المسروق منه ضعيفة، ولا يسقط حد بشبهة ضعيفة، واستدلوا من المعقول بأن بيت المال هو لعموم المسلمين، ولا يستحق السارق بذاته شيئاً فيه، فيتعين حق السارق في بيت المال في حالة العطية، أو التقسيم، أما قبل ذلك فليس له حق معين؛ لأنّ الإمام من الممكن أن يدفع المال كله في مصلحة عامة، ولا يُعطي أحداً بذاته، فتنتفي الشبهة المسقطة للحد².

ثالثاً: القول بالتفصيل، قال به: الشافعية³، وهو قول عند الحنابلة⁴، وقال به الظاهرية⁵.

وهؤلاء كان لهم تفصيل في هذه المسألة، تتفق في غالبها، وربما استقل بعضهم بزيادة ليست عند غيره، وتفصيل ذلك في الآتي:
فعند الشافعية اختار النووي أنّ من سرق مالا من بيت المال، إن فُرز لطائفة ليس هو منهم قطع، وإلا فالأصح أنه إن كان له حق في المسروق كمال مصالح، وكصدقة وهو فقير فلا، وإلا قطع⁶.

وأما الظاهرية فقد قسّموا أصول السرقة من بيت المال إلى ما يلي:

¹ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، ج4، ص549.

² الدردير، الشرح الكبير، ج4، ص337. ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، تحقيق أحمد شاکر (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1347هـ)، ج11، ص329.

³ الشرييني، مغني المحتاج، ج5، ص473.

⁴ المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق محمد الفقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1955)، ج4، ص125.

⁵ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج11، ص329.

⁶ الشرييني، مغني المحتاج، ج5، ص572.

1. إذا لم يكن للسارق في بيت المال نصيب محدد ومعروف المقدار، وأخذ منه ما يجب في مثله القطع، وجب قطعه.
2. إن كان له فيه نصيب فهو على أصول:
- أ. إن أخذ زائداً عن نصيبه، وكان في مثله القطع؛ قطع إذا لم يمنع من حقه.
- ب. إن أخذ أقل من نصيبه؛ فلا قطع عليه.
- ت. إذا لم يكن له سبيل لأخذ حقه إلا بسرقة، وأخذ فوق حقه؛ فلا قطع عليه، ويجب رد الزيادة¹.

استدل هؤلاء بما استدلل به الحنفية، وفصلوا المسألة على النحو الآتي²:

أ. إن كان السارق مع الطائفة المستحقة للمال؛ فلا قطع عليه؛ لأن له حقا في هذا المال.

ب. إن لم يكن مع الطائفة المستحقة للمال؛ فعليه القطع؛ لعدم الحق.

الترجيح: بالنظر في مذاهب الفقهاء وأدلتهم يظهر رجحان ما ذهب إليه الحنفية، ومن وافقهم، فلا قطع على سارق بيت المال؛ لقوة مستندهم، فالشبهة الدائرة للحد ظاهرة فيه، وليس معنى هذا أنه لا عقوبة على من سرق من بيت المال؛ بل يعاقب العقوبة المناسبة، وهو ما يعرف في الفقه الإسلامي بالعقوبات التعزيرية³، والتعزير - كما عبّر الفقهاء - كل معصية لا حدّ فيها، ولا كفارة⁴.

هذه المسألة - مسألة سرقة مال بيت المال - الأقرب شبهةً لمسألتنا الاعتداء على المال العام، فما ترجح سرقة مال بيت المال يترجح في الاعتداء على المال العام، بل الداعي إلى ترجيحه هنا أوجب؛ لأنّ مسألة سرقة المال من بيت المال قامت حياها شبهة

¹ ابن حزم، المحلى بالآثار، ج12، ص313.

² المرداوي، الإنصاف، ج10، ص279.

³ وهي تعني: "هو العقوبة المشروعة على جنابة لا حدّ فيها". ابن قدامة، المغني، ج12، ص523.

⁴ الشريبي، مغني المحتاج، ج4، ص320.

الملك، فما من أحد إلا وله حق في هذا المال، فكانت سببا في درء الحد عن الجاني، أما ذات المال فقد تحققت فيه كامل شروط المال المحرز الذي يجب في سرقة مثله القطع لو كان خاصا، أما المال العام فغالبه لا يتحقق فيه شروط المال المحرز، وإن تحقق ففي حق البعض فقط، فالقائمون عليه، والموظفون المسؤولون، وما لا حارس له منه، ولا باب، كالمتنزهات، والبرك، والكهرباء، والماء، ونحوه مما يتعذر فيه شروط المال المحرز، أو يصعب على الأقل، فالرأي فيه ما سبق ترجيحه، ألا قطع على سارقه، لقيام الشبهة، بل هو أولى بهذا الحكم كما تقدم.

ومن قال بقطع يد من سرق مال بيت المال اشترط لذلك تحقق كامل الشروط المشتركة في القطع عند الفقهاء، أما ما كان في حال هذا المال، فنصوصهم صريحة في عدم جواز القطع¹، وليس نفي القطع عن سارق المال العام نفي كل عقوبة عنه، فلو كان ذلك لاستمرأ الناس كل جريمة لا حد فيها، بل هناك العقوبات التعزيرية التي خصصت لمثل هذه الجرائم، وربما لا ينجو منها من قام عليه حد أحيانا، وهو ما يعرف اليوم بالحق العام، وهذه متروكة تقديرا للحاكم، وقد ينص عليها القانون.

فالمعتدي على المال العام له أحد العقوبات الآتية:

الأولى: تعزيرية، إذ ترجح لنا أن جريمة سرقة المال العام لا حد فيها، ولا قطع، فإن لم توجب القطع، ولم تخل من وصف التجريم، فهي في جرائم التعزير ولا ريب². ويمكن لنا أن نضع ضابطاً لتحقيق وصف الجريمة في الاعتداء على المال العام، وتكتمل به عناصرها، وذلك من كون الفعل محظوراً، كأن يكون فوق ما يستحق الجاني، وثابتاً فعله في حقه، فلا يكفي مجرد التفكير، أو التخطيط، أو الحديث مع الآخرين به، وكذلك تحقق القصد الجنائي، فلا قصد مع الإكراه.

¹ ابن رشد، بداية المجتهد، ج4، ص230.

² المزروع، عبد الواحد، استغلال الموظف العام لسلطته ونفوذه في الفقه الإسلامي والنظام (رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود) ص67.

وتختلف العقوبة التعزيرية الواقعة على المعتدي على المال العام، على اختلاف جرمه، فقد تكون مالية؛ لقوله ﷺ: "في كل إبل سائمة، من كل أربعين ابنة لبون، لا تفرق إبل عن حسابها، ومن أعطاها مؤتجراً فله أجرها، ومن منعها فإن أخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا، ليس لآل محمد منها شيء"¹، فالحديث واضح الدلالة على عقوبة المعتدي على المال العام بأخذ زيادة عما وجب عليه تعزيراً. ويقول ﷺ حين سُئل عن الثمر المعلق، قال: "من أصاب بفيه، من ذي حاجة غير متخذ حُبنة²؛ فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين³، فبلغ ثمن المجن⁴؛ فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك؛ فعليه غرامة مثليه والعقوبة"⁵. والحديث نص في الباب على أنّ المقدار الزائد عن ثمن الثمر عقوبة تعزيرية.

ويرى الباحثان أن سرقة الأموال من خلال استخدام الوسائل الالكترونية قد تحققت فيه شروط السرقة الواقعية، حيث إن السرقة الواقعية تتم خفية وكذلك السرقة الالكترونية تتم خفية، ويرجح الباحثان أن السرقة الالكترونية للأموال بشتى طرقها تطابق السرقة الواقعية الموجبة للحد، وذلك شريطة ان تتخذ البنوك الاحتياطات الأمنية التي تُسهم في حماية الأموال المودعة لديها، وكذلك بشرط أن يقوم الشخص الذي ينتهج الاحتياطات الأمنية بإخراج الأموال من حيازة أصحابها لغيرهم.

الثانية: الحبس، فقد ثبت أنّ رسول الله ﷺ: "حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه"⁶،

¹ أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب: "في زكاة السائمة"، ص243، برقم 1575. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الزكاة، باب: "ما يسقط الصدقة عن الماشية"، ج4، ص116، برقم 7182، والحديث حسن.

² أي ما تأخذه في حضنك. الرازي، مختار الصحاح، ص71.

³ موضع التمر الذي يجفف فيه. الرازي، مختار الصحاح، ص56.

⁴ هو الترس. المرجع نفسه، ص62.

⁵ أبو داود، السنن، كتاب الحدود، باب: "ما لا قطع فيه"، ص655، برقم 4390، والحديث حسن.

⁶ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب التفلّيس، باب: "حبسه إذا أتمه وتخليته متى علمت عسرته وحلف عليها"، ج6، ص53، برقم 11073.

ويُستدلّ من الحديث أن الحبس من العقوبات التعزيرية التي فعلها النبي ﷺ، كما وقع الحبس في أيام الصحابة، والتابعين بعدهم، ولم ينكر عليهم¹، وعليه؛ فعقوبة الحبس للموظف أو سواه ممن يعتدى على المال العام مشروعة، وتقديرها متروك للحاكم.

الثالثة: الضرب (عقوبة بدنية)، فقد ورد في الأثر: "إذا وجدتم الرجل غلّ فأحرقوا متاعه واضربوه"².

الرابعة: العزل من الوظيفة، ودليل ذلك أن سعد بن عباد -رضي الله عنه- كانت معه راية الأنصار يوم الفتح، فلما مرّ بأبي سفيان قال له: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذلّ الله قريشاً، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: "بل اليوم يوم تعظم فيه الكعبة، اليوم أعزّ الله قريشاً، ثم أرسل إلى سعد فنزع منه اللواء"³، يقول ابن تيمية: "وقد يُعزّر الرجل بعزله عن ولايته، كما كان النبي ﷺ وأصحابه يعزّرون بذلك، وكذلك الأمير إذا فعل ما يستعظم فعزله من الإمارة تعزيراً له"⁴، وينضبط العزل من الوظيفة باجتهاد القاضي.

أما عقوبة القانونية للاعتداء على المال العام فهي على النحو الآتي:

تضمن قانون العقوبات الأردني رقم (16) لعام (1960م) المعمول به في فلسطين في الفصل السادس منه وتحت عنوان: "الإضرار التي تلحق بأملاك الدولة والأفراد"، وفي المادة (443) منه ما نصّه: "كل من هدم أو خرب قصداً الأبنية والأنصاب التذكارية والتماثيل أو غيرها من الإنشاءات المعدة لمنفعة الجمهور أو للزينة العامة أو أي شيء منقول أو غير

¹ الشوكاني، محمد علي، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تحقيق محمد صبحي حلاق (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1427هـ)، ج11، ص216.

² أبو داود، السنن، كتاب الجهاد، باب: "عقوبة الغال"، ج4، ص374، رقم 2713، وإسناده ضعيف.

³ ابن قيم الجوزية، محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م)، ج3، ص356.

⁴ ابن تيمية، أحمد عبد الحليم، السياسة الشرعية (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ)، ص113.

منقول له قيمته التاريخية يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاث سنوات وبالغرامة من خمسة دنانير إلى خمسين ديناراً".

وفي الفصل السابع من القانون نفسه، تحت عنوان: "في الجرائم المتعلقة بنظام المياه" وضمن المادة (455) ما نصّه: "التأثير على كمية المياه العمومية وجريانها يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة، وبغرامة لا تزيد على خمسة وعشرين ديناراً، أو بإحدى هاتين العقوبتين من أقدم دون إذن: على القيام بأعمال التنقيب عن المياه الكائنة تحت الأرض، أو المتفجرة، أو على حصرها ما لم يكن المقصود حفر آبار غير متفجرة في الأملاك الخاصة، وعلى إجراء حفريات تبعد عن حد ضفاف مجاري المياه ومعايرها، وأقنية الري، والتجفيف والتصريف مسافة أقل من عمق هذه الحفريات، وفي كل حال أقل من ثلاثة أمتار، وعلى نزع حجارة، أو تراب، أو رمل، أو أشجار، أو شجيرات، أو أعشاب من تلك الضفاف، أو من أحواض مجاري المياه المؤقتة، أو الدائمة، أو من البحيرات، والمستنقعات، والبرك، والغدران، وعلى التعدي بأي شكل كان على ضفاف الينابيع، ومجاري المياه المؤقتة، والدائمة، والمستنقعات، والبحيرات، والبرك، والغدران، أو على حدود ممرات أقنية الري، والتصريف، أو معاير المياه، أو قساطلها المصرح بإنشائها للمنفعة العامة.

وجاء في المادة رقم (456) من نفس القانون علاج الاعتداء على مصادر المياه العمومية؛ فنصّت على أن: "هدم أو تخريب إنشاءات الانتفاع بالمياه العمومية يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة وبغرامة لا تزيد على خمسة وعشرين ديناراً من هدم، أو قلب، أو خرب كل أو بعض الإنشاءات المشيدة للانتفاع بالمياه العمومية ولحفظها أو في سبيل الاحتماء من طغيان هذه المياه وخصوصاً الجسور والسدود والمعاير وأقنية الري والتجفيف أو التصريف وقساطل المياه الظاهرة أو المطمورة سواء أكان قد منح بالمياه امتياز أم لا".

وفي الباب الثاني عشر من نفس القانون، والفصل الأول منه، وتحت عنوان "حماية الطرق والمحلات العامة وأملاك الناس" نصّت المادة (459) يعاقب بالحبس حتى أسبوع أو

بالغرامة حتى خمسة دنانير من تسبب في: "تخريب الساحات والطرق العامة... أما المادة رقم (460) فنصّت على أنه: "يُعاقب بالغرامة حتى خمسة دنانير من: "أقدم على تطويف الطريق العامة أو ملك الغير برفعه مصب مياهه عن المستوى المحدد بموجب الأنظمة أو بارتكابه أي خطأ آخر، أو زحم الطريق العامة دون داع ولا إذن من السلطة بوضعه أو تركه عليها أي شيء يمنع حرية المرور وسلامته أو يضيّقها، أو أعاق حرية المرور فيها بحفر حفر فيها... رمى أو وضع أقداراً أو كناسة أو أي شيء آخر على الطريق العامة"، وقد عالج القانون المذكور عقوبة بعض صور الاعتداء على الأموال العامة، ومنها

جريمة الاختلاس والاستيلاء على الأموال، فقد نصت المادة (174) على "1- كل موظف عمومي أدخل في ذمته مال وكلّ إليه بحكم الوظيفة أو بأمر إدارته أو جبايته أو حفظه من نقود وأشياء أخرى للدولة أو لأحد الناس عوقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات وبغرامة من عشر دنانير إلى مائة دينار. 2- إذا وقع الفعل المبين في الفقرة السابقة بدسّ كتابات غير صحيحة في القيود أو الدفاتر أو بتحريف أو حذف أو إتلاف الحسابات والأوراق أو غيرها من الصكوك وعلى صورة عامة بأية حيلة ترمي إلى منع اكتشاف الاختلاس؛ عوقب بالأشغال المؤقتة أو الاعتقال المؤقت"، بينما نصّت بعض المواد من قانون العقوبات رقم (69) لسنة (1953م) المطبق في قطاع غزة على عقوبة جريمة الاختلاس والاستيلاء على الأموال وهذه المواد هي (112، 113، 119 مكرر) وتكون العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة إذا ارتبطت الجريمة بجريمة تزوير أو استعمال محرر مزور ارتباطاً لا يقبل التجزئة أو إذا ارتكبت الجريمة في زمن حرب وترتب عليها إضرار بمركز البلاد الاقتصادي أو بمصلحة قومية لها، وتكون العقوبة الحبس والغرامة التي لا تزيد على خمسمائة جنيه أو إحدى هاتين العقوبتين إذا وقع الفعل غير مصحوب بنية التملك.

وفي إطار حماية المال العام فقد تناول قانون العقوبات الأردني رقم (16) لسنة (1960م) المطبق في الضفة الغربية جريمة الرشوة في المواد (170-173)، حيث نصت المادة (170) على أن "كل موظف عمومي، وكل شخص نُدب إلى خدمة عامة، سواء بالانتخاب أو

بالتعيين، وكل امرئ كُلف بمهمة رسمية كالحكم والخبر والسنديك طلب أو قبل لنفسه أو لغيره هدية أو وعدًا أو أية منفعة أخرى ليقوم بعمل حق بحكم وظيفته عوقب بالحبس من ستة أشهر إلى سنتين، وبغرامة من عشرة دنانير إلى مائتي دينار، "وفي إطار الحماية الجزائية للمال العام فقد جرم قانون العقوبات رقم (16) لسنة (1960م) في العديد من مواد الاعتداءات على طرق النقل والمواصلات في المواد (276-385) من الفصل الثاني من الباب التاسع حيث نصّت المادة (276) على أنّ "من أحدث تخريبًا عن قصد في طريق عام أو جسر، وفي إحدى المنشآت العامة أو ألحق ضررًا عن قصد، عوقب بالحبس حتى سنة، وإذا نجم عن فعله خطر على سلامة السير، عوقب بالحبس من شهر لسنتين".

يتضح مما سبق كيف أولى القانون أهمية خاصة للمال العام، والمقدرات العامة للأمة، بشتى الصور دون تفصيل لكل صورة، وفصل الحديث في العقوبة التي يستوجبها مقارف تلك الجرائم.

والذي يظهر أن هذا القانون الذي وُضع عام (1960م) -أي: قبل خمسة وستين عامًا-، وما من شك في مقدار التغيير والتبديل الذي طرأ على الحياة خلال هذه السنوات؛ لذلك فالواقع العام بحاجة ماسة إلى إدخال تغيرات وتطويرات على هذه القوانين بما يتناسب مع مستوى التغيير والتبديل الذي حدث، حفاظًا على المال العام ممّن تُسوّل له نفسه الاعتداء عليه، فقد شاع في الآونة الأخيرة الاعتداء على الأملاك العامة، وكثر التطاول عليها؛ استمرارًا للفعل، أو استخفافًا بالعقوبة، وقد ورد عن عمر بن عبد العزيز: "يُحدّث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور"¹. وعليه، ينبغي على المشرّع أن يأخذ ذلك بعين الاعتبار، فيزيد في العقوبة، ويغلّظ فيها بما يتناسب واستمراء الناس لها.

وفي أراضي السلطة الفلسطينية صدر القرار بقانون رقم (3) لسنة (2022م) بتعديل قرار بقانون رقم (22) لسنة (2018م) بشأن المحافظة على أراضي وأملاك الدولة، جاء فيه

¹ الزركشي، بدر الدين بن بھادر، البحر الحيط في أصول الفقه (الرياض: دار الكتيبي، ط1، 1994م) ج1 ص220.

تعديل المادة (3) من القانون الأصلي لتصبح على النحو الآتي:

1- مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد، يعاقب كل من اعتدى على أملاك الدولة بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على ثلاث سنوات، أو بغرامة لا تقل عن عشرة آلاف دينار أردني ولا تزيد على عشرين ألف دينار أردني أو ما يعادلها بالعملة المتداولة قانوناً، أو بكلتا هاتين العقوبتين.

2- في حال التكرار تحكم المحكمة بالعقوبتين المحددتين في الفقرة (1) من هذه المادة، وتضاعف الغرامة.

3- إضافة إلى ما ورد في الفقرة (1) من هذه المادة، يجب أن يتضمن قرار المحكمة أيًا من الآتي: أ. إزالة جميع ما أحدثه المعتدي على أملاك الدولة على نفقته، وإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل الاعتداء. ب. المصادرة وإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل الاعتداء.

4- لا تتم مساءلة المعتدي على أملاك الدولة إذا ما بادر بالإبلاغ عن وقوع الاعتداء وإزالة ما وقع منه من تعدي على أملاك الدولة، وأعاد الحال إل ما كان عليه قبل وقوع الاعتداء.

5- لا تنقضي العقوبات الصادرة في دعوى الاعتداء على أملاك الدولة بالتقادم، وتعتبر الغرامات المشمولة فيها دين خزينة، يُحصّل بالطرق التي حددها القانون.

وبهذا نتبين أن المشرع الفلسطيني تنبّه لما انتقد به القانون الأردني سالف الذكر، وعالج ذلك القصور بما يكفل ردع المعتدي بشكل أكبر.

الخاتمة

نحمد الله تعالى أن وفقنا لإتمام هذا البحث، وقد توصل الباحثان لجملة من النتائج أهمها:

1. يتفق القانون مع الفقه - عدا الفقه الحنفي - في اعتبار المنافع أموالاً.
2. لم يرد مفهوم محدد للمال العام - كمصطلح معاصر - في كتب التراث الفقهي، وإنما اندرج مضمونه ضمن مصطلح "بيت المال"، بينما وضع له القانون تعريفاً يميز المال العام عن المال الخاص.

3. تعددت صور الاعتداء على المال العام ومنها: السرقة، والاختلاس، وخيانة الأمانة، والتقصير في العمل، واستغلال المال العام لأغراض شخصية.
4. جاءت الشريعة الإسلامية بتقرير وسائل حماية للمال العام، وتبعها القانون في ذلك، وإن خالف في بعض هذه الوسائل.
5. انفردت الشريعة الإسلامية بذكر العقوبات الأخروية للاعتداء على المال العام، وهو ما يجعلها متفوقة على القوانين الوضعية.
- ويوصي الباحثان بمزيد من الأبحاث في القضايا العامة التي تمس الأمة بمجموعها، وضرورة الإفادة من موقف الإسلام في تلك القضايا.

References:

المراجع:

- ‘Abbābnah, Muḥammad Aḥmad, *Jarā'im al-Hāsūb wa-Ab'āduhā al-Duwalīyyah* (Amman: Dār al-Thaqāfah, 1st edition, 2005)
- ‘Abd al-Bāqī, ‘Abd al-Fattāḥ, *Naẓariyyat al-Ḥaqq* (Cairo: Maṭba‘at al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 2nd edition, 1965)
- Abū ‘Ubayd, al-Qāsīm b. Sallām, *Kitāb al-Amwāl*, ed. Khalīl Muḥammad Harrās (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.)
- Abū Yūsuf, Ya‘qūb b. Ibrāhīm, *al-Kharāj*, ed. Tāhā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d & Sa‘d Ḥasan Muḥammad (Cairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li-l-Turāth, n.d.)
- Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Jarīmah wa-l-‘Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998)
- Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Milkīyah wa-Naẓariyyat al-‘Aqd fī al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1999)
- al-A‘raj, Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb, *Tahrīr al-Sulūk fī Tadbīr al-Mulūk*, ed. Fu‘ād ‘Abd al-Mun‘im (Cairo: Mu‘assasat Shabāb al-Jāmi‘ah, n.d.)
- al-Bahūtī, Mansūr b. Yūnus, *Sharḥ Muntahā al-Irādāt* (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1st edition, 1993)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’ (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 3rd edition, 2003)
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Damascus–Beirut: Dār Ibn Kathīr & Dār al-Yamāmah, 5th edition, 1993)
- al-Darinī, *al-Manāḥij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi-l-Ra’y* (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 3rd edition, 2013)
- al-Dasūqī, Muḥammad b. Aḥmad, *Ḥāshiyat al-Dasūqī ‘alā al-Sharḥ al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.)
- al-Ḥulw, Mājīd Rāghib, *al-Qānūn al-Idārī* (Alexandria: Dār al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyyah, 1983)

- al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh, *al-Ghiyāthī: Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Zulam*, ed. ‘Abd al-‘Azīm al-Dīb (Mecca: Maktabat Imām al-Ḥaramayn, 2nd edition, 1401 AH)
- al-Kāsānī, Abū Bakr b. Mas‘ūd, *Badā‘i ‘al-Ṣanā‘i ‘fī Tartīb al-Sharā‘i* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1328 AH)
- al-Khallāl, Abū Bakr al-Baghdādī, *al-Wuqūf wa-l-Tarajjul min al-Jāmi‘ li-Masā‘il al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, ed. Sayyid Kisrawī Ḥasan (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994)
- al-Mardāwī, ‘Alī b. Sulaymān, *al-Inṣāf fī Ma‘rifat al-Rājiḥ min al-Khilāf*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1st edition, 1955)
- al-Mashīqaḥ, Khālīd b. ‘Alī, *Muḥāḍarāt fī Fiqh al-Nawāzil fī al-‘Ibādāt*, ed. Muḥammad ‘Umar Liyāmīn al-Ṣa‘īdī et al. (Riyadh: Madār al-Waṭan, 2nd edition, 2011)
- al-Māwardī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.)
- al-Nawawī, Yaḥyā b. Sharaf, *Rawḍat al-Ṭālibīn* (Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, n.d.)
- al-Rāzī, Zayn al-Dīn, *Mukhtār al-Ṣiḥāḥ*, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 5th edition, 1999)
- al-Sanhūrī, ‘Abd al-Qādir, *al-Wasīṭ fī al-Qānūn al-Madanī* (Cairo: Maṭba‘at al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1965)
- al-Sarakḥṣī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Mabsūt* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.)
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm ma‘a Mukhtaṣar al-Muzanī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah Press, 1410 AH)
- al-Shātibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, ed. Mashhūr Ḥasan Āl Salmān (Dammam: Dār Ibn ‘Affān, 1st edition, 1997)
- al-Shawāwirah, Nādī Ḥasan, *Ist‘imāl al-Māl al-‘Āmm fī Filasṭīn* (MA thesis, al-Quds University, Palestine, 2011)
- al-Shawkānī, Muḥammad b. ‘Alī, *Nayl al-Awṭār min Asrār Muntaqā al-Akḥbār*, ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥallāq (Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī, 1st edition, 1427 AH)
- al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Aṣl*, ed. Muḥammad Buwaynukālīn (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1st edition, 2012)
- al-Shirbīnī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma‘rifat Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. ‘Alī Mu‘awwaḍ & ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1994)
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Ashbāḥ wa-l-Nazā‘ir fī Qawā‘id wa-Furū‘ Fiqh al-Shāfi‘iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1983)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, ed. ‘Abd Allāh al-Turkī (Cairo: Dār Hajar, 1st edition, 2001)
- al-Ṭaḥāwī, Sulaymān, *al-Wajīz fī al-Qānūn al-Idārī: Dirāsah Muqāranah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1980)
- al-Ṭayyār, ‘Abd Allāh b. Muḥammad; al-Muṭlaq, ‘Abd Allāh b. Muḥammad; al-Mūsā, Muḥammad Ibrāhīm, *al-Fiqh al-Muyassar* (Riyadh: Madār al-Waṭan, 2nd edition, 2011)
- al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā, *al-Sunan*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998)
- al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *al-Sunan*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir & Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Cairo: Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, n.d.)
- Awhāb, Nadhīr, *Ḥimāyat al-Māl al-‘Āmm fī al-Fiqh al-Islāmī* (Riyadh: Nāyif Arab Academy

- for Security Sciences, 1st edition, 2001)
- Hamūdah, Amānī Fawzī, *Himāyat al-Māl al-‘Āmm fī al-Dawlah al-Ḥadīthah fī Ḍaw’ al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (n.p., n.d.)
- Hasan, ‘Abd al-Fattāh, *Mabādi’ al-Qānūn al-Idārī al-Kuwaitī* (Cairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1969)
- Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, *Muṣannaḥ Ibn Abī Shaybah*, ed. Sa‘d b. Nāṣir al-Shathrī (Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā, 1st edition, 2015)
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn, *Hāshiyat Radd al-Muhtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār* (Cairo: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 2nd edition, 1966)
- Ibn Farḥūn, Ibrāhīm b. ‘Alī, *Tabṣirat al-Hukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa-Manāhij al-Aḥkām* (Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1st edition, 1998)
- Ibn Ḥazm, ‘Alī b. Aḥmad, *al-Muḥallā bi-l-Āthār*, ed. Aḥmad Shākir (Cairo: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah, 1st edition, 1347 AH)
- Ibn Mājah, Muḥammad b. Yazīd, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt et al. (Beirut: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1st edition, 2009)
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 3rd edition, 1414 AH)
- Ibn Nujaym, Zayn al-‘Ābidīn b. Ibrāhīm, *al-Ashbāh wa-l-Nazā‘ir ‘alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu‘mān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1980)
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn b. Ibrāhīm, *al-Baḥr al-Rā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqa‘iq* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, n.d.)
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad b. Abī Bakr, *Zād al-Ma‘ād fī Hady Khayr al-‘Ibād*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt et al. (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1st edition, 1997)
- Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Bayān wa-l-Taḥṣīl*, ed. Muḥammad Ḥajjī et al. (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd edition, 1988)
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *al-Siyāsah al-Shar‘iyyah* (Riyadh: Ministry of Islamic Affairs, Endowments and Da‘wah, 1st edition, 1418 AH)
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm, *Majmū‘ al-Fatāwā*, comp. ‘Abd al-Raḥmān b. Qāsim (Madinah: King Fahd Qur‘ān Printing Complex, 2004)
- Jamāl Madghamish, *Qarārāt al-Hay‘ah al-‘Āmmah li-Maḥkamat al-Tamyīz fī al-Qaḍāyā al-Ḥuqūqiyyah: al-Majmū‘ah al-Kāmilah* (Amman, 1996)
- Kīrah, Ḥasan, *al-Madkhal ilā al-Qānūn* (Alexandria: Mansha‘at al-Ma‘ārif, 1971)
- Kurd ‘Alī, Muḥammad, *al-Idārah al-Islāmiyyah fī ‘Aṣr al-‘Arab* (Cairo: Maṭba‘at Miṣr, 1934)
- Mālik b. Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1415 AH)
- Muslim b. al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1955)
- Shaḥātah, Ḥusayn, “Ḥurmat al-Māl al-‘Āmm fī Ḍaw’ al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah,” *Dirāsāt Iqtisādiyyah* 3, no. 1 (2003): 9–26
- Za‘rab, Ayman Fārūq, *Istighlāl al-Waṣīfah fī al-I‘tidā’ ‘alā al-Māl al-‘Āmm fī al-Fiqh al-Islāmī* (MA thesis, al-Quds University, Palestine, 2007)

زيادات ابن السُّبْكَيِّ ومخالفاته في "جَمْع الجَوَامِع" على "منهاج الوصول" للبياضوي في مسائل الأمر

Ibn al-Subkī's Additions and Divergences in "Jam' al-Jawāmi'"
from al-Bayḍāwī's "Minhāj al-Wuṣūl" in Issues Concerning the
Imperative (al-Amr)

إدريس بن أحمد بن سالم المعيني* محمد سعيد بن خليل المجاهد**

[قُدِّم للنشر 2025/6/25 – أُرسِل للتحكيم 2025/6/19م – قُدِّم بعد التعديل 2025/12/31م - قُبِل للنشر 2026/1/26م]

ملخص البحث

يطوف هذا البحث حول زيادات ابن السُّبْكَيِّ ومخالفاته في "جَمْع الجَوَامِع" للبيضاوي في "منهاج الوصول" في مسائل الأمر ومَسَائِلُهُ، ولما كان الكتابان المذكوران من عَمَد المتون الأصولية؛ كانت الحاجة داعية لبيان تلك الزيادات والمخالفات. صيغت مشكلة البحث في السؤال الآتي: ما زيادات ابن السُّبْكَيِّ ومخالفاته في "جَمْع الجَوَامِع" للبيضاوي في "منهاج الوصول" في مسائل الأمر؟ وما أنواع تلك الزيادات أو المخالفات؟ وما أسبابها الباعثة إليها؟ استهدف البحث الإجابة عن هذه الأسئلة؛ ما أبرز أهمية الدِّراسَة من حيث تسهيل الانتفاع بالكتابين، وتوفير الجهد والوقت على طلاب علم الأصول. لقد سلكنا في دراسة هذا الموضوع المنهج الوصفي الاستقرائي المقارن. بعد إجمالة النظر في مسائل الأمر من

* طالب دكتوراة، جامعة مالايا، كوالالمبور، ماليزيا، ويعمل في وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، البريد الإلكتروني: edreesalmains@gmail.com

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

الكتابين المذكورين؛ توصلنا إلى أن مجموع الزيادات: ست زيادات، في حين لم نجد له مخالفات في هذه المسائل؛ لأنها كلها مما انفرد بذكره ابن السبكي في جمعه، كما أوضحنا أهم أنواع تلك الزيادات وأسبابها، وأشرنا إلى السمات العامة لكل من الكتابين. الكلمات المفتاحية: ابن السبكي، جمع الجوامع، البيضاوي، منهج الوصول، الأمر.

Abstract

This study examines the additions and points of divergence introduced by Ibn al-Subkī in *Jam' al-Jawāmi'* in relation to al-Bayḍāwī's *Minhāj al-Wuṣūl*, focusing specifically on issues concerning the imperative (al-amr) and its related discussions. Given that both works are regarded as foundational texts in the discipline of uṣūl al-fiqh, there is a clear need to identify and analyse these additions and divergences. The research problem is formulated through the following questions: What additions and divergences did Ibn al-Subkī introduce in *Jam' al-Jawāmi'* with respect to al-Bayḍāwī's *Minhāj al-Wuṣūl* in matters related to command? What types of additions or divergences are present, and what are the underlying reasons for them? This study aims to address these questions and highlights its significance in facilitating more effective engagement with the two texts, as well as in saving time and effort for students of uṣūl al-fiqh. The study adopts a descriptive, inductive, and comparative methodology. After a thorough examination of the discussions on command in the two works, the study finds that there are six instances of addition, while no cases of divergence were identified in these issues, as all of them represent points uniquely introduced by Ibn al-Subkī in his compilation. The study also clarifies the main types of these additions and their underlying reasons, and outlines the general characteristics of each of the two works.

Keywords: Ibn al-Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl*, issues concerning the imperative (al-amr).

مقدّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، وبعد: شرع الله لعباده أحكاماً تعبّدهم بامتثالها، ولا يتوصّل إلى تلك الأحكام إلا من خلال نصوص الشريعة، ودلالات النصوص مرهونٌ فهمها بعلم أصول الفقه؛ إذ به يزدوج العقل والسّمع، وتُنال حكم الأحكام، وتُخرّج الفروع على الأصول، ويحصل الترجيح بين الأقوال، ويُرفع إيهام الاضطراب، وتُضبط اجتهادات العلماء، ويُحفظ الدّين من التحريف، وتبقى مرونة الشريعة وإعجازها مُستمرّين إلى قيام الساعة.

ولما كان علم الأصول بهذا القدر؛ توافدت عليه همم العلماء منذ القرون الأولى¹، فَوَضَعَ الشَّافِعِيُّ (204هـ) لِبَنَاتِهِ الْأُولَى فِي كِتَابِ "الرَّسَالَةِ"²، ثُمَّ كَتَبَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ (415هـ) "الْعَمَدَ"، وَأَلَّفَ أَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ (436هـ) "المعتمد"، وَمِنْ بَعْدِهِمْ صَنَّفَ الْجَوَيْنِيُّ (478هـ) "البرهان"، وَوَلَّاحُ نُضَّحُ عِلْمِ الْأَصُولِ عَلَى يَدِ الْعَزَّائِيِّ³ (505هـ)، بَعْدَمَا تَأَثَّرَ بِمَنْ سَبَقَهُ، لَا سِيَّمَا الشَّافِعِيُّ وَالْجَوَيْنِيُّ، فَأَخْرَجَ "المُسْتَصْفَى"، وَبَعْدَ ذَلِكَ لِحُصَّتْ بَعْضُ هَذِهِ الْكُتُبِ الْأَرْبَعَةِ الْأَخِيرَةِ فِي "المَحْصُولِ" لِلرَّازِيِّ (606هـ)، وَ"الإِحْكَامِ" لِلْأَمِيدِيِّ (631هـ)، وَكَانَ مِمَّنْ اخْتَصَرَ مَحْصُولَ الرَّازِيِّ؛ تَاجُ الدِّينِ الْأَرْمَوِيُّ (655هـ) فِي كِتَابِهِ "الحاصل"، ثُمَّ جَاءَ نَاصِرُ الدِّينِ الْبَيْضَاوِيُّ (685هـ) وَجَمَعَ زَيْدَةَ "المَحْصُولِ" وَ"الحاصل" فِي كِتَابِهِ "منهاج الوصول"⁴.

وَبِإِزَاءِ الرَّازِيِّ، نَجَّدَ ابْنُ الْحَاجِبِ (646هـ) اخْتَصَرَ إِحْكَامَ الْأَمِيدِيِّ فِي كِتَابِ سَمَاءِ: "منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل"، ثُمَّ أَعَادَ اخْتِصَارَهُ فِي "مختصر

¹ ينظر: الشَّشْرِيُّ، مَشَارِي، الْمُوَاظَنَةُ بَيْنَ الْمُخْتَصَرَاتِ الْأَصُولِيَّةِ: الْمُخْتَصَرِ وَالْمَنَهَاجِ وَجَمْعِ الْجَوَامِعِ، (المَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ: تَكْوِينُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْأَبْحَاثِ، ط1، 1439هـ) ص 11 - 14. الصامل، عمر بن عبدالعزيز، تشجير شجرة الأصوليين، (المملكة العربية السعودية، د.ن، د.ط، 1441هـ) ص 16 - 19.

² نسبة أولية التصنيف في أصول الفقه للشافعي ضج بما صريف أقلام أهل العلم قديما وحديثا، حتى قال الإسوي: "وكان إمامنا الشافعي رضي الله عنه هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع، وأول من صنف فيه بالإجماع...". يُنظَرُ: البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، (مصر، مكتبة دار التراث، ط1، 1390هـ) ج1، ص368.

³ الْعَزَّائِيُّ بِتَخْفِيفِ الرَّازِيِّ نِسْبَةً إِلَى قَرْدِيَّةٍ يُقَالُ لَهَا: عَزَّالَةٌ، وَقِيلَ: الْعَزَّالِيُّ بِتَشْدِيدِ الرَّازِيِّ، نِسْبَةً إِلَى عَزَّلِ الصُّوفِ، حَيْثُ كَانَ أَبُوهُ عَزَّالًا. ينظر: الدَّهْرِيُّ، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (لبنان: مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ)، ج19، ص322، 343.

⁴ يُنظَرُ: الْإِسْنَوِيُّ، عبد الرحيم بن الحسن، نَهَايَةُ السُّؤْلِ شَرْحَ مَنَهَاجِ الْوَصُولِ، (لُبْنَانُ: دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ط1، 1420هـ)، ص6. السُّبْكِيُّ، عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْكَافِي، وَالسُّبْكِيُّ، عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَلِيٍّ، الْإِتْمَاحُ فِي شَرْحِ الْمَنَهَاجِ، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1404هـ)، ج3، ص149. الحسنات، أحمد إبراهيم حسن، منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه (الأردن: الجامعة الأردنية، د.ط، 1422هـ)، ص61.

المنتهى"¹، وبعده جاء تاج الدّين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبكيّ (771هـ)، فشرح أيضًا مختصر ابن الحاجب "مختصر المنتهى"، كما أكمل "الإبهاج في شرح المنهاج"²، وهو شرح والده علي بن عبد الكافي (756هـ) على منهاج البيضاويّ، وحكّى أنّه استفاد من شرحه لهذين الكتابين وغيرها؛ فجمع خلاصة زهاء مائة كتاب في متن مختصر سماه: "جَمْعُ الْجَوَامِع"³، فكان كتابه خلاصةً محقّقةً للمدرستين: مدرسة الرازي ومدرسة الأمدى، ومما سبق تنكشف أهمية الكتابين، وفي المقارنة بينهما يتجلى التطور الأصولي، وتُنال زبدة الأصول.

هَدَفَ هذا البحث إلى بيان زيادات ابن السُّبكيّ ومخالفاته في "جَمْعُ الْجَوَامِع" للبيضاوي في "منهاج الوصول" في مسائل الأمر، فلما كان الكتابان بالأهمية التي سبق ذكرها؛ كانت حاجة طلبة علم الأصول داعية إلى أفراد تلك الزيادات والمخالفات؛ من أجل تحصيلها وتحريرها، ودراستها بمنهجية مقارنة؛ لمعرفة أسباب تلك الزيادات أو المخالفات، وتمييز ما كان الخلاف فيه حقيقياً أو لفظياً.

ولذلك فإنّه يمكن صياغة مشكلة البحث في السؤال الآتي: ما زيادات ابن السُّبكيّ ومخالفاته في "جَمْعُ الْجَوَامِع" للبيضاوي في "منهاج الوصول" في مسائل الأمر؟ وما أنواع

¹ يُنظَر: حسناوي، عيسى، "التحقيق في أصل كتاب (مُنْتَهَى الوُصُول والأَمَل في عِلْمِي الأُصُول والجدَل) لابن الحاجب"، مجلّة الاستيعاب، جامعة أبو بكر بلقايد - الجزائر، مج 4، ع2، 1443هـ، الصفحات: 47 - 60، ص 49 - 52.

² شَرَحَ السُّبكيّ الأب جزءً من أوّل المنهاج، ثم أكمله السُّبكيّ الابن، بدايةً من قول البيضاويّ: "الرابعة: وجوب الشّيء مُطلَقاً يُوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدوراً"، قال ابن السُّبكيّ: "قلت: هذا ما وقف عنده والذي الشيخ الإمام تغمّده الله برحمته ورضوانه، ومن هنا أبتدئ وبالله التوفيق" السُّبكيّ، عليّ بن عبد الكافي، وابن السُّبكيّ، عبد الوهاب بن عليّ، الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، ص110.

³ يُنظَر: بَحْت، عامر مُحَمّد، والفهد، وعُد عبد الله، الحقيقة التعلّيمية لمن جمع الجوامع: تشجيرات وتدرّيات، (المملكة العربيّة السُّعوديّة: دار طيّبة الخضراء، ط3، 1443هـ)، ج1، ص19. وقد اعتمد الباحثان هذا الكتاب في إثبات نص جمع الجوامع؛ وذلك لأنه أجود تحقيق للنص فيما اطعنا عليه.

تلك الزيادات أو المخالفات؟ وما أسبابها الباعثة إليها؟

الدراسات السابقة

- 1- دراسة مشاري الشثري¹: "الموازنة بين المختصرات الأصولية: المختصر والمنهاج وجمع الجوامع"، قارن المؤلف في هذه الموازنة بين المختصرات الثلاثة المذكورة من نواح متعددة، ولما كانت دراسة الشثري غير منصبّة على ذكر مسائل الزيادات والخلاف؛ كانت الدراسة الحالية مكملّة لها، ومهتمة بجانب لم تتشوف إليه الدراسة المذكورة.
 - 2- دراسة جودت حميد صالح²: "زيادات الشبوطي على جمع الجوامع في الكوكب الساطع: كتاب الترجيح أمودجاً"، وهذه الدراسة اختصت بزيادات الشبوطي على جمع الجوامع. أما الدراسة الحالية؛ فتتوجه إلى زيادات ومخالفات "جمع الجوامع" لـ"منهاج الوصول".
 - 3- دراسة ثامر نصيف³: "زيادات لب الأصول ليزكريا الأنصاري على جمع الجوامع: مبحث المقدمات جمعاً وتوثيقاً"، هذه الدراسة انصبت على مقارنة "لب الأصول" بـ"جمع الجوامع"، أما الدراسة الحالية؛ فهي مقارنة بين "جمع الجوامع" و"منهاج البيضاوي".
- وبذلك يمكن إجمال القول بأن الدراسات السابقة - وإن كانت أعناقها اشترأت إلى جمع الجوامع أو منهاج الوصول - إلا أنّها لم تحفل بذكر الزيادات والمخالفات بين الكتابين، كما هو حال هذه الدراسة التي نرجو استشراف ذلك.

وقد انتهجنا المنهج الوصفي في بيان المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالدراسة، والمنهج الاستقرائي لتتبع المسائل المذكورة في الكتابين، ومن ثمّ المنهج المقارن لبيان الزيادات،

¹ الشثري، مشاري، الموازنة بين المختصرات الأصولية: المختصر والمنهاج وجمع الجوامع.

² صالح، جودت حميد، "زيادات الشبوطي على جمع الجوامع في الكوكب الساطع: كتاب الترجيح أمودجاً"، مجلة الجامعة العراقية، الجامعة العراقية - العراق، ع47، 1441هـ، ج1، ص235 - 247.

³ نصيف، ثامر، "زيادات لب الأصول ليزكريا الأنصاري على جمع الجوامع: مبحث المقدمات جمعاً وتوثيقاً"، مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية، الجامعة الإسلامية - المملكة العربية السعودية، مج55، ع198، 1443هـ، ص655.

وأوجه الافتراق بينهما. كما أنَّ المنهج التحليلي حاضر في تحليل النصوص، ومناقشة الآراء، وبيان أسباب الزيادة أو الخلاف، وقد قسمنا البحث إلى تمهيد وأربعة مطالب، وختمناه بخاتمة فيها أهم النتائج وبيان بأهم المراجع.

تمهيد: التعريف بالبيضاوي وابن السبكي ونبذة عن الكتابين

أما البيضاوي فهو عبد الله بن عمر بن محمد بن عليّ، أبو الخير القاضي ناصر الدين البيضاوي¹، تفقّه في المنقولات على أبيه²، وكان قاضي قضاة شيراز، وفي المعقولات على شرف الدين سعيد أوحد علماء شيراز، والبيضاوي نسبة إلى بلد على مرحلة من شيراز؛ إذ خرج جدّه منها، وسكن شيراز (مدينة الملك) في بلد فارس، ولم يكن لأحد من علماء شيراز كما كان له من الأصحاب والتصانيف³.

واختُلف في سنة وفاته، والمشهور أنّ وفاته كانت عام (691هـ)⁴، بعد أن بلغ عمره تسعاً وأربعين سنة، والراجح أنّ وفاته كانت عام (719هـ)، قال الشهاب الحفاجي: "والذي اعتمده وصححه المؤرخون في التواريخ الفارسية أنه توفي في شهر جمادى الأول سنة تسع عشرة وسبعمائة تقريباً، ويشهد له ما في آخر تاريخه نظام التواريخ، وهو المعتمد⁵".

¹ يُنظر: ابن السبكي، عبد الوهاب بن عليّ، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الخلو، (مصر: مَجْر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ)، ج8، ص157.

² يُنظر: البيضاوي، عبدالله بن عمر، الغاية القصوى في دراية الفتوى، تحقيق: عليّ محيي الدين القره داغي، (لبنان: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1429هـ)، ج1، ص220.

³ الجندي، محمد بن يوسف بن يعقوب، السلوك في طبقات العلماء والملوك، تح. محمد بن عليّ بن الحسين الأتخوع الحوالي، (اليمن: مكتبة الإرشاد، ط2، 1416هـ)، ج2، ص436.

⁴ يُنظر: ابن الملقن، عمر بن عليّ، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تحقيق: أمين نصر الأزهرى، وسيد مهني (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ)، ص172.

⁵ الحفاجي، أحمد بن محمد، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي = عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (لبنان: دار صادر، د.ط، د.ت، ج1، ص3).

أما عن نسبة كتاب (منهاج الوصول إلى علم الأصول) إلى الإمام البيضاوي؛ فلا يَعْقُلُ عنها مَنْ كانت له أقلُّ درايةٍ بالعلم، وقد نَسَبَهُ إليه غيرُ واحد من العلماء، ومنهم الإسْنَوِي فِي مُقَدِّمَةِ نِهَايَةِ السُّؤْلِ، حَيْثُ قَالَ مَبِينًا فَضَّلَ عِلْمَ أُصُولِ الْفِقْهِ: "ثُمَّ إِنَّ أَكْثَرَ الْمُشْتَغَلِينَ بِهِ فِي هَذَا الزَّمَانِ قَدْ اقْتَصَرُوا مِنْ كِتَابِهِ عَلَى الْمُنْهَاجِ لِلْإِمَامِ الْعَلَامَةِ قَاضِي الْقُضَاةِ نَاصِرِ الدِّينِ الْبَيْضَاوِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لِكَوْنِهِ صَغِيرَ الْحَجْمِ، كَثِيرَ الْعِلْمِ، مُسْتَعَدَّبَ اللَّفْظِ"¹.

وأما السبكي، فهو تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، وُلِدَ بالقاهرة عام (728هـ)²، وَسَمِعَ مِنَ الْمُقَدِّسِيِّ وَطَبَقْتِهِ بِمِصْرَ، وَسَمِعَ مِنْ بِنْتِ الْكَمَالِ، وَابْنِ تَمَامٍ، وَمِنْ الْمِزِّيِّ، وَأَجَازَهُ ابْنُ التَّقِيْبِ بِالْإِفْتَاءِ وَالتَّدْرِيسِ وَلَمْ يَتَجَاوَزِ الثَّامِنَةَ عَشْرَةَ مِنْ عُمْرِهِ، وَعُثِيَ بِالرِّوَايَةِ؛ فَقَرَأَ عَلَى الذَّهَبِيِّ كَثِيرًا مِنْ مُصَنَّفَاتِهِ وَغَيْرِهَا، وَأَفْتَى، وَدَرَسَ، وَنَظَّمَ الشِّعْرَ، وَعَمِلَ الْأَعَازَ، وَتَوَفِيَ فِي عَامِ (771هـ).

وقد صرَّح ابن السبكي بتأليفه لجمع الجوامع في كتابيه: منع الموانع³، والأشباه والنظائر⁴، ونقل غير واحد من أهل العلم نسبة كتاب جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي، ومن ذلك قول الزركشي في شرحه له: "... كِتَابُ (جَمْعِ الْجَوَامِعِ) فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لِقَاضِي الْقُضَاةِ أَبِي نَصْرِ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنِ الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي الْحَسَنِ السُّبْكِيِّ..."⁵.

¹ يُنْظَرُ: الْإِسْنَوِيُّ، عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنِ الْحَسَنِ، نِهَايَةُ السُّؤْلِ شَرْحَ مِنْهَاجِ الْوُصُولِ، ص5.

² الذَّهَبِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ، الْمَعْجَمُ الْمُخْتَصَرُ بِالْمُحَدِّثِينَ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ الْحَبِيبُ الْهَيْلَةُ، (الْمَمْلُكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ: مَكْتَبَةُ الصَّدِيقِ، ط1، 1408هـ)، ص152.

³ ينظر: ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق: سعيد الحميري (لبنان، دار البشائر، ط1، 1420هـ)، ص369، 73، 128، 171، 189، 279، 365، وغيرها من المواضع.

⁴ ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تح. عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ)، ج2، ص9، 77، 202.

⁵ الزُّرْكَشِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، تَشْنِيفُ الْمَسَامِعِ بِجَمْعِ الْجَوَامِعِ، تَحْقِيقُ: سَيِّدُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَعَبْدُ اللَّهِ رَبِيعٍ، (مِصْرُ: مَكْتَبَةُ قَرْطَبَةَ لِلْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ وَإِحْيَاءِ التَّرَاثِ - تَوْزِيعُ الْمَكْتَبَةِ الْمَكِّيَّةِ، ط1، 1418هـ)، ج1، ص97.

وبتحليل الكتابين، يتضح جلياً استمداد عامّة مادّتهما من كتب الأصول السابقة لهما، مع انفراد ابن السبكي بضم مسائل من كتب الكلاميين والفقهاء والمحدثين والمفسرين واللغويين¹، مع اختلاف بينهما في الترتيب والتقسيم²، في سرد تميّز فيه البيضاوي بذكر الدليل مع تجوّز في الحدود والمصطلحات، وتميّز فيه ابن السبكي بالاختصار مع دقة الحدود والمصطلحات، وذكر الخلاف³. واشترك الكتابان في لصوقهما باختيارات صاحبيهما أكثر من رعايتهما للمذهب⁴.

المطلب الأول: وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث

الفرع الأول: توضيح صورة المسألة

يقصد بهذه المسألة: هل يتوقف اعتقاد الوجوب على البحث عن قرينة صارفة، فإن عُدِمَتْ حُمل الأمر على الوجوب؟ أو تُحمَلُ الصيغة على الوجوب من أول سماع قبل البحث؟

الفرع الثاني: النص من الكتابين

لم نجد من كلام البيضاوي في المنهاج ما يشير إلى هذه المسألة، مع أن الرّازي أشار إليها في المحصول⁵، وكذا الإسنوي في نهاية السؤل⁶، فلعلّه تركها اختزالاً كما فعل الأرموي في الحاصل⁷.

¹ ينظر: الشّري، مشاري، الموازنة بين المختصرات الأصولية: المختصر والمنهاج وجمع الجوامع، ص 61 - 74.

² المرجع السابق، ص 92، 113.

³ المرجع السابق، ص 179، 193، 253.

⁴ المرجع السابق، ص 303.

⁵ يُنظَر: الرّازي، مُحمّد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني (د.م.ن): مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ)، ج2، ص93.

⁶ يُنظَر: الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ص42.

⁷ مع أن الإسنوي اشترط على نفسه في كتابه زوائد الأصول أن يورد جميع ما خلا عنه المنهاج من مسائل الأصول الواردة في محصول الرّازي وإحكام الأمدّي ومختصر ابن الحاجب، إلا أنه لم يورد هذه المسألة في زوائده. يُنظَر في شرط الإسنوي: الأبناسي، إبراهيم بن موسى، الفوائد شرح الزوائد، تحقيق: عبد العزيز العويد، (المملكة العربية السعودية: دار التدمرية، ط1، 1432هـ)، ص172 - 173.

أما ابن السُبُكِيِّ فقال: "وفي وجوبِ اعتقادِ الوُجُوبِ قبلَ البَحْثِ خِلافُ العامِّ"¹، وقال في العامِّ: "ويُتمسكُ بالعامِّ في حياةِ النبي ﷺ قبلَ البَحْثِ عنِ المخصَّصِ، وكذا بعدَ الوفاةِ خِلافًا لابنِ سريج، وثالثها: إنَّ ضاقَ الوقتَ، ثمَّ يكفَى في البَحْثِ الظَّنُّ، خِلافًا للقاضي"².

الفرع الثالث: شَرْحُ النَّصِّ وَبَيَانُ أَوْجِهِ الزِّيَادَةِ وَالْمُخَالَفَةِ

لما كانت صيغة (افعل) تقتضي الطلب الجازم؛ فإنَّ ذلك يقتضي اعتقاد الوُجُوبِ لأنَّه الدافع إلى الامتثال، فهل يلزم البَحْثُ عن القرائن قبل اعتقادِ الوُجُوبِ؟ أو يُعتَقَدُ الوُجُوبُ قبلَ البَحْثِ؟ لأنَّ الأصل بقاء كل من الوُجُوبِ والعموم على حالهما حتى يثبت صرف الوُجُوبِ إلى غيره³، وصرف العموم إلى التخصيص.

وقول ابن السُبُكِيِّ: "وجوب اعتقادِ الوُجُوبِ" تُعَقَّبُ بأنَّ الوُجُوبِ يُفِيدُ القَطْعَ، ودلالة العام على أفرادهِ ظنية، فيكون الناتج: وجوب القطع بأنَّ دَلالةَ العام على أفرادهِ غير قطعية! وهذا تناقض، وأقومُ منه أن يُقال: (وجوب الحمل على الوُجُوبِ)، كما عدَّد ابنُ السُبُكِيِّ الأقوالَ في المسألة: في حياةِ النبي ﷺ يجب اعتقاد الوُجُوبِ.

1. بعد وفاة النبي ﷺ:

أ. يجب اعتقاد الوُجُوبِ، وهو اختيار ابن السبكي.

ب. لا يجب اعتقاد الوُجُوبِ.

ج. يجب اعتقاد الوُجُوبِ إنَّ ضاقَ الوقتَ على الحاجة إلى امتثال الأمر.

ثم أشار إلى فرع آخر من هذه المسألة عند مَنْ يقول بوجود البحث عن قرينة: هل

¹ بَحَثَتْ، عَامِرٌ مُحَمَّدٌ، وَالْفَهْدُ، وَعَدَّ عَبْدُ اللَّهِ، الْحَقِيبَةُ التَّعْلِيمِيَّةُ لِمَنْ جَمَعَ الْجَوَامِعَ: تَشْجِيرَاتٌ وَتَدْرِيبَاتٌ، ج 2 ص 145 - 146.

² المرجع السابق ص 323 - 324.

³ يُنظَرُ: الشَّافِعِيُّ، مُحَمَّدٌ بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمدُ مُحَمَّدُ شَاكِر (مصر: مُصْطَفَى البَايِ الحَلِيِّ وأولاد، ط 1، 1357هـ)، ص 341.

يكفي في البحث الظن أم لا بد من القطع؟ ورجح ابن السُّبُكِيِّ الاكتفاء بالظن، وأشار إلى قول القاضي الباقلانيّ بوجود القطع.

يمكن الخلوص مما سبق إلى أنّ ابن السُّبُكِيِّ زاد الآتي:

1. ذكر مسألة وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث وتعداد أقوال العلماء فيها.
2. ذكر الحد الذي يقف عنده البحث عن القرينة: الظن أو القطع.

المطلب الثاني: الأمر بالأمر بالشيء

الفرع الأول: توضيح صورة المسألة

إذا توجه الأمر¹ الشرعي لبعض المكلفين² أن يأمرؤا غيرهم بأمر، فهل هذا الأمر المنقول إليهم يُعدُّ أمرًا من الشارع³؟ وتوضيحه أنّ عندنا ثلاثة؛ الأول: الشارع، والثاني: الوسيط ناقل الأمر، والثالث: المكلف المراد نقل الأمر إليه، ومثاله: أمرُ النبي ﷺ لمالك بن الحويرث ومن معه أن يأمرؤا قومهم⁴ بما تعلموه من الطاعات؛ فهل

¹ الزُّرْكَشِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، البحر المحيط في أصول الفقه (مصر: دار الكتبي، ط1، 1414هـ)، ج3، ص345. عطية، عَبْدُ اللَّهِ، "دلالة الأمر بالأمر عند الأصوليين"، مجلّة آداب الفراهيدي، العراق، جامعة تكريت، مج12، ع42، 1441هـ، ج3، الصفحات: 341 - 353، ص346.

² يُنظَر: الحَلْبِيُّ، فَيْضُ بْنُ سَعُودٍ، "الأمر بالأمر بالشيء هل يُعدُّ أمرًا؟" دراسة أصولية تطبيقية، مجلّة العلوم الشرعية، المملكة العربية السعودية، جامعة القصيم، مج12، ع3، 1440هـ، الصفحات: 1932 - 1984، ص1948.

³ يُنظَر: العَزَالِي، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: مُحَمَّدُ عَبْدِ السَّلَامِ عَبْدِ الشَّافِي (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ)، ص216.

⁴ قال مالك بن الحويرث: أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَمَنْ شَبَبَتْهُ مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عَشْرِينَ لَيْلَةً، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفِيقًا، فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدِ اسْتَهْتَبْنَا أَهْلَنَا، أَوْ قَدِ اسْتَفَعْنَا، سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَحْبَبْنَا، قَالَ: (ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِكُمْ، فَأَقِيمُوا فِيهِمْ، وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ). وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظَهَا أَوْ لَا أَحْفَظَهَا: (وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي، فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَدِّنْ لَكُمْ أَحَدَكُمْ، وَابْتُؤَمِّكُمْ أَكْبَرُكُمْ). يُنظَر: البخاري، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: جماعة من العلماء (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة السلطانية، 1311هـ)، ج9، ص86، حديث رقم: 7246.

يُعد ذلك أمرًا من الرّسول ﷺ لقوم مالك؟ وفي المعاملات: إذا تصرف الثالث قبل بلوغ الأمر له من الثاني، فهل ينفذُ تصرفه؛ لأنَّ الأمر بالأمر بالشّيء أمرٌ به؟ أو لا ينفذُ؛ لأنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرًا به¹؟

الفرع الثاني: النصُّ من الكتابين

لم نجد ذكرًا للمسألة في منهاج البيضاوي²، مع أنّها منصوص عليها في محصول الرّازي³، ولعلَّ البيضاويّ أغفلها بداعي الاختصار، فأعاد ذكرها الإسنوي في زوائده على المنهاج⁴. أمّا ابن السُّبُكِيِّ فقال: "وأنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرًا به"⁵.

الفرع الثالث: شرح النَّصِّين وَبَيَانُ أَوْجِهِ الزِّيَادَةِ وَالْمُخَالَفَةِ بَيْنَهُمَا

قول ابن السُّبُكِيِّ: "وأنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرًا به"، معطوف على قوله: "والأصحُّ: أنَّ الإتيان بالمأمور به يستلزمُ الإجزاء"⁶، فيكون المعنى: والأصحُّ أنَّ الأمر بالأمر بالشّيء ليس أمرًا به، فهو بذلك يرجح هذا القول على غيره، ويشير إلى وجود خلاف في المسألة⁷. والمسألة كلّها مزيّدة عند ابن السُّبُكِيِّ، مُهملة عند البيضاويّ.

¹ يُنظر: الباسين، يعقوب، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين (المملكة العربيّة السُّعُودِيَّة: دارُ التدمرية، ط1، 1434هـ)، ج1، ص274.

² يُنظر: الإسنويّ، عبْد الرَّحِيم بن الحَسَن، هَيَاةُ السُّؤْلِ شرحِ مِنْهَاجِ الوُصُولِ، ص177.

³ يُنظر: الرّازي، مُحَمَّد بن عمر، الحِصُولُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الفِقه، ج2، ص253.

⁴ يُنظر: الإسنويّ، عبد الرحيم بن الحسن، زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مُحَمَّد سنان الجلاي (د.م.ن، د.ن، د.ط، د.ت)، ص239.

⁵ هَجَّتْ، غَامِر مُحَمَّد، والقَهْد، وَعَدَّ عبْدُالله، الحَقِيقَةُ التَّعَلِيمِيَّةُ لِمَتَشِّجِعِ الْجَوَامِعِ: تَشْجِيراتٌ وَتَدْرِيبَاتٌ، ج2، ص168.

⁶ المرجع السابق ص164.

⁷ يُنظر: العَزَالِي، مُحَمَّد بن مُحَمَّد، المُسْتَصْفَى مِنْ عِلْمِ الْأَصُولِ، ص216. الرّازي، مُحَمَّد بن عمر، الحِصُولُ فِي عِلْمِ

أصول الفقه، ج2، ص253.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: دُخُولُ الْأَمْرِ فِي عُمومِ أَمْرِهِ

الفرع الأول: تَوْضِيحُ صُورَةِ الْمَسْأَلَةِ

إذا توجه الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم، فهل يدخل النبي ﷺ في عُموم ذلك؟ ومثاله: ما لو قرأ النبي ﷺ على الصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- قول الله عز وجل: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾¹، فهل يدخل النبي ﷺ في هذا الأمر؟ وإذا أمر السيد عبده: أحسن إلى كل مَنْ أحسن إليك، وكان السيد مُحْسِنًا لعبده، فهل يدخل في عُموم أمره؟

الفرع الثاني: النَّصُّ مِنَ الْكِتَابَيْنِ

لم يتطرق البيضاوي للمسألة في منهاج الوصول²، مع أنّها واردة في محصول الرّازي³، كما أنّ الإسنوي ذكرها في كتابه زوائد الأصول على منهاج الوصول⁴. أمّا ابن السُّبُكِيِّ فقال: "وَأَنَّ الْأَمْرَ بِلَفْظٍ يَتَنَاوَلُهُ دَاخِلٌ فِيهِ"⁵.

الفرع الثالث: شَرْحُ النَّصِّينِ وَبَيَانُ أَوْجُهِ الزِّيَادَةِ وَالْمُخَالَفَةِ بَيْنَهُمَا

قال ابن السُّبُكِيِّ: " وَأَنَّ الْأَمْرَ بِلَفْظٍ يَتَنَاوَلُهُ دَاخِلٌ فِيهِ"، فعطفه على قوله: "والأصح: أَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ يَسْتَلْزِمُ الْإِجْزَاءَ"⁶، فيكون المعنى: والأصح أَنَّ الْأَمْرَ بِلَفْظٍ يَتَنَاوَلُهُ دَاخِلٌ فِيهِ، فهو بذلك يَحْتَارُ الْقَوْلَ بِدُخُولِ الْأَمْرِ فِي عُمومِ أَمْرِهِ⁷، ويشير إلى القول

¹ سورة البقرة: 185.

² يُنظَرُ: الإسْنَوِيُّ، عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنِ الْحَسَنِ، مَهَيِّةُ السُّؤْلِ شَرْحَ مِنْهَاجِ الْوُصُولِ، ص 191.

³ يُنظَرُ: الرّازي، مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍ، الْخِصُولُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ، ج 2، ص 49.

⁴ يُنظَرُ: الإسْنَوِيُّ، عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنِ الْحَسَنِ، زَوَائِدُ الْأَصُولِ عَلَى مِنْهَاجِ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ، ص 244-245.

⁵ مَهَجَتْ، عَامِرُ مُحَمَّدٍ، وَالْفَهْدُ، وَعَدَّ عَبْدُ اللَّهِ، الْحَقِيبَةُ التَّعْلِيمِيَّةُ لِمَتْنِ جَمْعِ الْجَوَامِعِ: تَشْجِيرَاتٌ وَتَدْرِيبَاتٌ، ج 2، ص 171.

⁶ المرجع السابق، ص 164.

⁷ يُنظَرُ: ابن السُّبُكِيِّ، عبد الوهاب بن عليّ، منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، ص 502.

الآخر في المسألة، وهذه المسألة مما زاده ابن السُّبُكِيِّ في جَمْعِ الجَوَامِعِ عَلَى البَيْضَاوِيِّ في منهاج الوصول.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: دُخُولُ النِّيَابَةِ فِي المَأْمُورِ

الفرع الأول: تَوْضِيحُ صُورَةِ المَسْأَلَةِ

هذه المسألة تتناول حكم النِّيَابَةِ، والنِّيَابَةِ بمعنى الوكالة¹ في الجملة²، كما أنَّها بمعنى الوصية³ مع تباين يسير⁴، فهل يصح قيام غير المكلف بالفعل بدلاً عنه⁵ في العبادات المالية كالزكاة، أو البدنية كالصوم، أو المشتركة بينهما كالحج⁶؟

الفرع الثاني: النَّصُّ مِنَ الكِتَابَيْنِ

حَلَا مِنْهَاجِ البَيْضَاوِيِّ مِنْ هَذِهِ المَسْأَلَةِ، وَهِيَ كَذَلِكَ مُغْفَلَةٌ فِي مَحْصُولِ الرَّازِيِّ وَحَاصِلِ الأَزْمُويِّ، وَلِذَلِكَ ذَكَرَهَا الإِسْنَوِيُّ فِي زَوَائِدِ المَنْهَاجِ تَمْتِيمًا لِمَسْأَلَتِهِ⁷. وَلَعَلَّ أَوَّلَ مَنْ نَظَرَ لَهَا

¹ يُنْظَرُ: النُّووي، يَحْيَى بْنُ شَرَفٍ، تَهْدِيبُ الأَسْمَاءِ وَاللُّغَاتِ (لُبْنَان: دَارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ، د.ط، د.ت)، ج4، ص195.

² يُنْظَرُ: عَقْلَةٌ، مُحَمَّدٌ، النِّيَابَةُ فِي العِبَادَاتِ، مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ، الكُويْت، جَامِعَةُ الكُويْت، مَج2، ع4، (1405هـ)، الصَّفَحَات: 91 - 149، ص96.

³ الرِّضَاعُ، مُحَمَّدٌ بْنُ قَاسِمٍ، شَرْحُ حُدُودِ ابْنِ عَرَفَةَ، (د.م.ن: المَكْتَبَةُ العِلْمِيَّةِ، ط1، 1350هـ)، ص528.

⁴ يُنْظَرُ: مُحَمَّدٌ، عَادِلُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، "النِّيَابَةُ فِي المَأْمُورِ بِهِ عِنْدَ الأُصُولِيِّينَ وَأَثَرُهَا فِي الفُرُوعِ الفِقْهِيَّةِ"، مَجَلَّةُ كَلِيَّةِ الشَّرِيعَةِ وَالقَانُونِ بِأَسْوَطٍ، مِصْر، جَامِعَةُ الأَزْهَرِ، ع33، 1442هـ، ج5، الصَّفَحَات: 2742 - 2854، ص2756.

⁵ الشَّرِيبِيُّ، مُحَمَّدٌ بْنُ مُحَمَّدٍ، مَغْنَى المَحْتِاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِي أَلْفَاظِ المَنْهَاجِ، تَحْقِيقٌ: عَلِيِّ مُحَمَّدٍ مَعُوضٍ، وَعَادِلُ أَحْمَدُ عَبْدِ المَوْجُودِ (لُبْنَان: دَارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّةِ، ط1، 1415هـ)، ج3، ص231.

⁶ يُنْظَرُ: الشَّافِعِيُّ، مُحَمَّدٌ بْنُ إِدْرِيسَ، الأُمُّ، لُبْنَان (د.م.ن: دَارُ الفِكْرِ، ط2، 1403هـ)، ج7، ص68. الهِنْدِيُّ، مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ الأَرْمُويِّ، نَهَايَةُ الوُصُولِ فِي دِرَايَةِ الأُصُولِ، ج3، ص1110 - 1114. الرَّزْكَانِيُّ، مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللهِ، البَحْرُ المَحِيطُ فِي أَصُولِ الفِقْهِ، ج2، ص167.

⁷ يُنْظَرُ: الإِسْنَوِيُّ، عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنُ الحَسَنِ، زَوَائِدُ الأُصُولِ عَلَى مَنِهَاجِ الوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الأُصُولِ، ص198 - 201.

من الأصوليين: الأمدِيّ، ثم تتابعت كتابتهم فيها¹، وبذلك يكون تركُّ البِيضَاوِيّ لذكرها بسبب عدم وجودها في الأصل الذي اختصره. وقال ابن السُّبْكِيّ: "وَأَنَّ النَّبَاةَ تَدْخُلُ الْمَأْمُورَ إِلَّا الْمَانِعَ"².

الفرع الثالث: شَرْحُ النَّصِّينِ وَبَيَانُ أَوْجُهِ الزِّيَادَةِ وَالْمُخَالَفَةِ بَيْنَهُمَا

قول ابن السُّبْكِيّ: "وَأَنَّ النَّبَاةَ تَدْخُلُ الْمَأْمُورَ إِلَّا الْمَانِعَ"، معطوف على قوله: "وَالْأَصْحُ..."³، فيكون المعنى: والأصح أن النَّبَاةَ تَدْخُلُ الْمَأْمُورَ إِلَّا الْمَانِعَ⁴، فاختار هذا القول، وأشعرَ بوجود قول آخر في المسألة⁵، والمسألة كلها مما زاده ابن السُّبْكِيّ في جمعه على البِيضَاوِيّ في منهاجه.

المَطْلَبُ الْخَامِسُ: الْأَمْرَانِ الْمُتَعَاقِبَانِ

الفرع الأول: تَوْضِيحُ صُورَةِ الْمَسْأَلَةِ

تبحث هذه المسألة في الأمر إذا جاء في النص الشرعي مكرراً⁶، فهل يُؤكِّدُ الثَّانِي معني الأول؟ أم أنه يؤسس لمعنى جديد؟ فإذا قال النبي ﷺ: «تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا»⁷،

¹ يُنظَرُ: الأمدِيّ، عليّ بن مُحَمَّد، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص149.

² بَحَّتْ، عاير مُحَمَّد، والفهد، وَعُدَّ عَبْدُ اللَّهِ، الحَقِيْبَةُ التَّعْلِيْمِيَّةُ لِمَثْنِ جَمْعِ الْجَوَامِعِ: تَشْجِيْرَاتٌ وَتَدْرِيْبَاتٌ، ج2، ص174.

³ المرجع السابق، ص164.

⁴ يُنظَرُ: الرَّزْكَسِيّ، مُحَمَّد بن عَبْد اللَّهِ، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السُّبْكِيّ، ج2، ص616.

⁵ يُنظَرُ: الْعَزَالِيّ، مُحَمَّد بن مُحَمَّد، الْمُسْتَصْفَى مِنْ عِلْمِ الْأَصُولِ، ص216.

(6) - يُنظَرُ: الجويني، عبد الملك بن عَبْد اللَّهِ، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عَبْدُ اللَّهِ جَوْلْم النَّبَالِي وبشير أحمد العمري (لُبْنَان، دَارُ البَشَائِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ط1، 1417هـ)، ج1، ص315.

⁷ رواه مسلم، يُنظَرُ: النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح = صحيح مسلم، تحقيق: مُحَمَّد ذهني أفندي وآخرون (تركيا: دار الطباعة العامرة، د.ط، 1334هـ)، ج3، ص20، حديث رقم 889.

فهل يُراد تكرار الصدقة؟ أو يكون تعاقب الأمر للتأكيد؟ وإذا طلق رجلٌ زوجته وكرر الطلاق ثلاثاً في موضع واحد؛ فهل يحمل الطلاق الثاني والثالث على التأسيس فتَطَلَّقُ ثلاثاً؟ أو يكون الثاني والثالث مؤكِّداً للأول فتَطَلَّقُ طَلقةً واحدةً؟

الفرع الثاني: النَّصُّ مِنَ الْكِتَابَيْنِ

أعرض البيضاوي عن ذكر هذه المسألة في المنهاج، مع أنَّها مذكورة في محصول الرَّايزي¹، وحاصل الأزْمَوِيِّ². ويُعتذر عن تجاوز البيضاوي لهذه المسألة بما جرت به عادة الاختصار، ثم أعاد الإسنوي ذكرها ضمن كتابه: زوائد الأصول³.

وقال ابن السُّبُكِيِّ: "الأمران غير متعاقبين، أو بغير متماثلين غيران، والمتعاقبين بمتماثلين، ولا مانع من التكرار، والثاني غير معطوف قيل: معمول بهما، وقيل: تأكيد، وقيل بالوقف، وفي المعطوف: التأسيس أرجح، وقيل: التأكيد، فإن رَجَحَ التأكيد بعاديِّ قُدِّمَ، وإلا فالوقف"⁴.

الفرع الثالث: شَرْحُ النَّصِّينِ وَبَيَانُ أَوْجُهِ الزِّيَادَةِ وَالْمُخَالَفَةِ بَيْنَهُمَا.

قسم ابن السُّبُكِيِّ تعاقب الأمر إلى خمس أقسام:

1. أن يكون الأمران غير متعاقبين، أي أن كلاً منهما جاء في موضع فإكهما مختلفان، ويكون الأمر الثاني مؤسساً لمعنى جديد، مثل الأمر بصلاة في وقت، والأمر بصلاة

¹ يُنظَر: الرَّايزي، مُحمَّد بن عمر، الحصول في علم أصول الفقه، ج2، ص150.

² الأزْمَوِيُّ، مُحمَّد بن عبد الرحيم الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح اليوسف وسعد السويح (المملكة العربية السعودية: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط1، 1416هـ)، ج1، ص443 - 444.

³ يُنظَر: الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص241 - 244.

⁴ بَحَّتْ، عامر مُحمَّد، والفَهْد، وَعُدَّ عَبْدُ اللَّهِ، الْحَقِيبَةُ التَّعْلِيمِيَّةُ لِمَنْ جَمَعَ الْجَوَامِعَ: تَشْجِرَاتٌ وَتَدْرِيبَاتٌ، ج2،

أخرى في وقت آخر، أو مثل الأمر بالصلاة في وقت، والأمر بالصيام في وقت آخر¹.
 2. أن يكون الأمران متعاقبين غير متمائلين، مثل قول النبي ﷺ في الأضاحي: «كُلُوا
 وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا»²، فيكون الأمر الثاني مؤسساً لمعنى جديد؛ لأنَّ الأمرين مختلفان.
 3. أن يكون الأمران متعاقبين، متمائلين، ووجد مانع من التكرار، والثاني غير معطوف
 على الأول؛ مثل قول القائل: اقتل زيداً، اقتل زيداً، فإن قتلَهُ في المرّة الأولى مانع من
 قتلِهِ في الثانية.

4. أن يكون الأمران متعاقبين، متمائلين، ولا مانع من التكرار، والثاني غير معطوف على
 الأول؛ كما في حديث: «تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا»، ففيه خلافٌ لم يُرَجِّح ابنُ
 السُّبُكِيِّ شيئاً فيه:

أ. قيل: يُعمل بهما، أي أنَّ كلاً منهما جاء لتأسيس معنى جديد، فيكرر الصدقة
 ثلاث مرات³.

ب. قيل: للتأكيد، أي يكفيه صدقة واحدة، وأما جاء التعاقب لتأكيد الأمر بالصدقة.
 ج. قيل: بالوقف، أي: يُعمل بمعنى الأمر الأول، أمّا الثاني والثالث فلا يُعمل بهما حتى
 يظهر مرجح للعمل بهما من عدمه؛ وذلك لتعارض الأدلة⁴.

5. أن يكون الأمران متعاقبين، متمائلين، ولا مانع من التكرار، والثاني معطوف على

¹ يُنظَر: السُّبُكِيُّ، حسن بن عليّ، "دلالة الأمرين المتعاقبين: دراسة تأصيلية تطبيقية"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، المملكة العربية السعودية، جامعة الامام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، الجمعية الفقهية السعودية، ع61، 1444هـ، الصفحات: 15 - 89، ص31.

² رواه البخاري، يُنظَر: البخاري، مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل، صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ج7، ص103، حديث رقم: 5569.

³ الرَّيِّس، عبدالمحسين، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب البغدادي: جمعاً وتوثيقاً ودراسة (الإمارات العربية المتحدة): دأر البحوث للدراسات الإسلاميّة وإحياء التراث، ط1، 1424هـ)، ص226.

⁴ يُنظَر: البُصْرِيُّ، أبو الحُسَيْن مُحَمَّد بن عليّ، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (لبنان: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ)، ج1، ص162.

الأول؛ مثل قول القائل: صل ركعتين، وصل ركعتين، ففيه قولان:
 أ. يفيد التأسيس، ورجح ابن السُّبُكِيِّ هذا القول، لأنَّ العطف أفاد مغايرة الثَّانِي للأول، ولأنَّ التأسيس أولى من التأكيد، إلا إنَّ وُجِدَ مُرْجِحٌ للتأكيد فيحمل عليه¹،
 ومن المرجحات: التعريف، والعادة²، فمثال التعريف: صلِّ ركعتين، صلِّ الركعتين،
 ومثال العادة: أَنَّهُ ﷺ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا حَتَّى تُفْهَمَ عَنْهُ، وَإِذَا أَتَى
 عَلَى قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ ثَلَاثًا³.
 ب. قيل: للتأكيد.

والمسألة كلها مما زاده ابن السُّبُكِيِّ في جمعه على البَيضَاوِيِّ في منهاجه.

الخاتمة

في ختام الدِّرَاسَةِ نذكر أهمَّ النَّتَائِجِ وَالتَّوَصِيَّاتِ الَّتِي مَنَّ اللهُ بِالْوَصُولِ إِلَيْهَا:

أولاً: النتائج

1. بَلَغَتْ زِيَادَاتُ ابْنِ السُّبُكِيِّ فِي مَسَائِلِ الْأَمْرِ: سِتَّ زِيَادَاتٍ، وَلَمْ نَجِدْ لَهُ مَخَالَفَاتٍ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ؛ لِأَنَّهَا كُلُّهَا مِمَّا انْفَرَدَ بِذِكْرِهِ ابْنُ السُّبُكِيِّ فِي جَمْعِهِ.
2. جَمِيعُ الزِّيَادَاتِ الْمَذْكُورَةِ كَانَتْ عَلَى صُورَةِ زِيَادَةِ مَسَائِلٍ كَامِلَةٍ، وَلَيْسَتْ زِيَادَةَ فِرْعٍ أَوْ قَيْدٍ فِي مَسْأَلَةٍ.
3. تَعَدَّدَتْ أَسْبَابُ تَرْكِ الْبَيضَاوِيِّ لِإِيرَادِ بَعْضِ الْمَسَائِلِ، بَيْنَ إِغْفَالِهَا اخْتِصَارًا، مِثْلَ: دَلَالَةِ الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالشَّيْءِ، وَدُخُولِ الْأَمْرِ فِي عُمُومِ أَمْرِهِ، وَالْأَمْرَيْنِ الْمُتَعَاقِبَيْنِ، أَوْ تَرْكِهَا

¹ يُنظَرُ: ابن السُّبُكِيِّ، عبد الوهاب بن عليّ، الأَشْبَاهُ وَالنِّظَائِرُ، ج 1، ص 14.

² الرَّزْكَانِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، تَشْنِيفُ الْمَسَامِعِ بِجَمْعِ الْجَوَامِعِ لِتَاجِ الدِّينِ السُّبُكِيِّ، ج 2، ص 625.

³ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ، يُنظَرُ: الْبُخَارِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ = الْجَامِعُ الْمُسْنَدُ الصَّحِيحُ الْمَخْتَصَرُ مِنْ أُمُورِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَسُنَنِهِ وَأَيَّامِهِ، ج 1، ص 30، حَدِيثٌ رَقْمٌ: 95.

لِعَدَمِ وُجُودِهَا فِي الْأَصْلِ الْمُخْتَصَرِ (مَحْصُولِ الرَّازِيِّ أَوْ حَاصِلِ الْأَرْمَوِيِّ)، مِثْلَ: دُخُولِ
النِّيَابَةِ فِي الْمَأْمُورِ.

ثَانِيًا: التَّوَصِيَّاتُ

نُوصِي بِتَتَبُّعِ الرِّيَادَاتِ وَالْمُحَالَفَاتِ فِي بَاقِي الْأَبْوَابِ مِنَ الْكِتَابَيْنِ؛ لِإِكْمَالِ هَذَا الْعَمَلِ
الْعِلْمِيِّ لِكِتَابَيْنِ يُعَدَانِ مِنْ أَرْكَانِ الْمُثُونِ الْأَصُولِيَّةِ.

References:

المراجع:

- al-Āmidī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, ed. ‘Abd al-Razzāq ‘Affī (Damascus–Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, 1402 AH)
- al-Armawī, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥīm al-Hindī, *Nihāyat al-Wuṣūl fī Dirāyat al-Uṣūl*, ed. Ṣāliḥ al-Yūsuf and Sa‘d al-Suwayḥ (Mecca: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1st edition, 1416 AH)
- al-Bāḥusayn, Ya‘qūb, *Dalālāt al-alfāz fī Mabāḥith al-Uṣūliyyin* (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 1st edition, 1434 AH)
- al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. ‘Alī, *al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Khalīl al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1403 AH)
- al-Bayḍawī, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, *al-Ghāyah al-Quṣwā fī Dirāyat al-Fatwā*, ed. ‘Alī Muḥyī al-Dīn al-Qaraḍāghī (Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyyah, 1st edition, 1429 AH)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Manāqib al-Shāfi‘ī*, ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo: Dār al-Turāth Library, 1st edition, 1390 AH)
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-Sunanih wa-Ayyāmiḥ* (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amriyyah, al-Ṭab‘ah al-Sultāniyyah, 1311 AH)
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Mu‘jam al-Mukhtaṣṣ bi-l-Muḥaddithīn*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hilāl (Riyadh: Maktabat al-Ṣiddīq, 1st edition, 1408 AH)
- al-Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi‘ī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1413 AH)
- al-Ḥasanāt, Aḥmad Ibrāhīm Ḥasan, *Manhaj al-Imām Tāj al-Dīn al-Subkī fī Uṣūl al-Fiqh* (Amman: University of Jordan, n.e., 1422 AH)
- al-Ḥulaybī, Fayṣal b. Su‘ūd, “al-Amr bi-l-Amr bi-l-Shay’: Hal Yu‘addu Amran? Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbiqiyyah,” *Majallat al-‘Ulūm al-Shar‘iyyah* 12, no. 3 (1440 AH): 1932–1984
- al-Isnawī, ‘Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1420 AH)
- al-Jundī, Muḥammad b. Yūsuf b. Ya‘qūb, *al-Sulūk fī Ṭabaqāt al-‘Ulamā’ wa-l-Mulūk*, ed. Muḥammad b. ‘Alī al-Akwa‘ al-Ḥawālī (Sana‘a: Maktabat al-Irshād, 2nd edition, 1416 AH)
- al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh, *al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. ‘Abd Allāh Jūlam al-Nabālī and Bashīr Aḥmad al-‘Umarī (Beirut: Dār al-Bashā‘ir al-Islāmiyyah, 1st edition, 1417 AH)
- al-Khafājī, Aḥmad b. Muḥammad, *Hāshiyat al-Shihāb ‘alā Tafṣīr al-Bayḍawī* (Beirut: Dār Ṣādir, n.e., n.d.)

- al-Rayyis, 'Abd al-Muḥsin, *Uṣūl al-Fiqh 'inda al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī: Jam'an wa-Tawthīqan wa-Dirāsah* (Abu Dhabi: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa-l-ḥyā' al-Turāth, 1st edition, 1424 AH)
- al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 3rd edition, 1418 AH)
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī & Sons, 1st edition, 1357 AH)
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Fikr, 2nd edition, 1403 AH)
- al-Shirbīnī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mughnī al-Muḥtāj ilā Ma'rifat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1415 AH)
- al-Subkī, 'Alī b. 'Abd al-Kāfi and al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1404 AH)
- al-Zarkashī, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Kutubī, 1st edition, 1414 AH)
- 'Atīyyah, 'Abd Allāh, "Dalālat al-Amr bi-l-Amr 'inda al-Uṣūliyyīn," *Majallat Ādāb al-Farāhīdī* 12, no. 42 (1441 AH): 341–353
- Bahjat, 'Āmir Muḥammad and al-Fahd, Wa'd 'Abd Allāh, *al-Haqībah al-Ta'limiyyah li-Matn Jam' al-Jawāmi': Tashjīrāt wa-Tadribāt* (Riyadh: Dār Ṭaybah al-Khaḍrā', 3rd edition, 1443 AH)
- Ḥasnāwī, 'Īsā, "al-Taḥqīq fī Aṣl Kitāb *Muntahā al-Wuṣūl wa-l-Amal fī 'Imay al-Uṣūl wa-l-Jadal* li-Ibn al-Ḥājib," *Majallat al-Istī'āb* 4, no. 2 (1443 AH): 47–60
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar b. 'Alī, *al-'Iqd al-Mudhahhab fī Ṭabaqāt Ḥamalāt al-Madhhab*, ed. Ayman Naṣr al-Azharī and Sayyid Miḥanī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1417 AH)
- Ibn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1411 AH)
- Ibn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *Man' al-Mawānī 'an Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Sa'īd al-Ḥimyārī (Beirut: Dār al-Bashā'ir, 1st edition, 1420 AH)
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*, ed. Muḥammad Dhīhnī Afandī et al. (Istanbul: Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, n.e., 1334 AH)
- Naṣīf, Thāmir, "Ziyādāt *Lubbu al-Uṣūl* li-Zakariyyā al-Anṣārī 'alā Jam' al-Jawāmi': Mabḥath al-Muqaddimāt Jam'an wa-Tawthīqan," *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah li-l-'Ulūm al-Shar'iyyah* 55, no. 198 (1443 AH)
- Ṣāliḥ, Jawdat Ḥamīd, "Ziyādāt al-Suyūṭī 'alā Jam' al-Jawāmi' fī *al-Kawkab al-Sāṭi'*: Kitāb al-Tarjīḥ Unmūdhajan," *Majallat al-Jāmi'ah al-'Irāqīyyah* 47 (1441 AH)

القيادة والوعي في المنهج الدعوي النبوي: دراسة في مقومات التأثير الدعوي المعاصر

Leadership and Awareness in the Prophetic Da'wah Methodology: A Study of the Components of Contemporary Da'wah Influence

سيف بن سالم الهادي *

[فُذِمَ للنشر 2025/8/20 – أُرسِلَ للتحكيم 2025/8/28 – فُذِمَ بعد التعديل 2026/1/4 م - قُبِلَ للنشر 2026/1/6 م]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث المنهج الدعوي في السيرة النبوية من خلال دراسة تحليلية لبناء شخصية الداعية، انطلاقاً من نموذج النبي محمد ﷺ في تبليغ الرسالة ومواجهة التحديات. تتبع إشكالية البحث من التساؤل عن الصفات الجوهرية التي ينبغي أن يتحلى بها الداعية المسلم ليكون مؤثراً وناجحاً في كل زمان ومكان، وكيف يمكن استلهام هذه الصفات من السيرة النبوية لمعالجة إشكالات الواقع الدعوي المعاصر؟ هدَفَ البحث إلى تحليل الصفات القيادية، والتأهيلية، وصفات الوعي الميداني، والصفات الأخلاقية التي شكَّلت الأساس في نجاح الدعوة النبوية، مع تقديم نموذج عملي يمكن للدعاة المعاصرين الاستفادة منه. لقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي في تتبع المواقف النبوية، إلى جانب المنهج النقدي في ربط تلك الصفات

* 8 أستاذ مساعد، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان.

البريد الإلكتروني: s.alhadi@squ.edu.om

بواقع العمل الدعوي الراهن. توصل البحث إلى جملة من النتائج؛ أبرزها: أن نجاح الدعوة لا يتحقق بمجرد امتلاك المعرفة الشرعية، بل يتطلب بناءً متكاملًا لشخصية الداعية يقوم على الثبات على المبدأ، والصبر، والقيادة الواعية، وفهم طبيعة الاختلاف، والالتزام بالأخلاق الدعوية. كما خلص إلى أن الوعي الميداني، ومراعاة أحوال المدعوين؛ يمثلان عنصرين حاسمين في تجديد الخطاب الدعوي، وتعزيز أثره، وأن العودة إلى المنهج النبوي كفيل بتجاوز كثير من مظاهر الخلل في الواقع الدعوي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: القيادة، الصبر، الوعي الميداني، الأخلاق، الثبات، المحبة، التعايش.

Abstract

This study examines the da'wah methodology in the Prophetic biography through an analytical investigation of the formation of the preacher's character, drawing on the model of the Prophet Muhammad ﷺ in conveying the divine message and confronting challenges. The research problem arises from the question of the essential qualities that a Muslim preacher must possess in order to be effective and successful across different times and contexts, and how these qualities may be derived from the Prophetic biography to address the challenges of contemporary da'wah practice. The study aims to analyse the leadership qualities, formative and professional competencies, situational awareness, and ethical attributes that constituted the foundation of the success of the Prophetic mission, while presenting a practical model from which contemporary preachers may benefit. The research adopts an inductive-analytical approach in tracing Prophetic practices, alongside a critical approach that relates these qualities to the realities of present-day da'wah work. The study arrives at several key findings, most notably that the success of da'wah cannot be achieved solely through the possession of religious knowledge; rather, it requires the comprehensive development of the preacher's character, grounded in steadfastness to principles, patience, informed leadership, an understanding of the nature of differences, and adherence to ethical standards in da'wah. It further concludes that situational awareness and sensitivity to the conditions of the audience constitute two decisive elements in renewing da'wah discourse and enhancing its impact, and that a return to the Prophetic methodology is capable of addressing many of the deficiencies evident in contemporary da'wah practice.

Keywords: leadership; patience; situational awareness; ethics; steadfastness; compassion; coexistence.

مقدمة

أراد الله تعالى - بحكمته - أن يكون الإنسان خليفة في الأرض، يمثل بأفعاله الصفات الإلهية الكريمة، وينشر بين بني جنسه والكائنات التعايش والسلام، ويمثل بالنسبة للحياة كلها مصدراً للأمان، وتم إعلام الملا الأعلى بهذا الاستخلاف، وقدمت الملائكة قراءة مبكرة لمستقبله الكئيب، لكن الله تعالى بحكمته بين للملائكة القدرة العلمية التي سيتجاوز بها الإنسان طبيعته الأنانية، وتمحوه حول ذاته، فوضعه أمام اختبارين؛ تجاوز أولهما لأنه استخدم العقل المسدد: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿ [البقرة: 33]، وأخفق في الثاني لأنه استنطق النفس والشيطان: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۗ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [طه: 121]، فتأكد للإنسان أن الركون إلى النفس والشيطان سيكون مصدراً للألم طوال التاريخ، وأن سبيل السعادة والنجاح سيكون في العقل المسدد.

ولكن تباعد الزمن وانقطاع الوحي، سيدفع بالإنسان إلى استخدام العقل من دون تسديد، فيصوّر الألوهية بالقياس إلى ملوك الأرض، ويفترض أنها متعددة تتصارع، أو أنه ربٌّ لا دخل له في حياة الإنسان، وبهذا التصور يفقد الإنسان قدرة الاتصال بالمطلق، وتنتهي فطرية الإلهام من الله، فيجعل القيم العليا إنتاجاً بشرياً غير ملزم، والأخلاق اختياراً نسبياً من حيث العمل، وإن كانت مطلقة من حيث دلالة العقل.

لكن الله تعالى - الذي خلق الإنسان - لم يتركه هملاً، ولم يدعه لأهوائه والشيطان: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]، فأرسل إليه الرسل بالتشريعات والتذكير، وحذّره من الانحراف والركون إلى الشهوات، وبشره بسعادة الاتباع: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ [طه: 123]، وكابد الأنبياء في البلاغ والتذكير، وواجهوا موجات شرسة من التحدي والاستكبار، وتعرض بعضهم للإيذاء والقتل.

والثف حول كل نبي عددٌ من الدعاة يواصلون الكفاح، ويجاهدون في سبيل الله، ويحفظون عن أنبيائهم القيم والأخلاق، ويواصلون امتداد دعوتهم دون كلل أو ملل: ﴿وَكَايِنَ مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ [آل عمران: 146]، وكلما مضى زمنٌ نبيٌّ؛ أعقبه نبيٌّ آخر؛ حتى بعث الله نبينا ﷺ ليحمل الخطاب الأخير إلى البشرية، وينتهي بمبعثه قطار الأنبياء. لكن الذي لم ينته -ولن ينتهي- هي مهمة الأتباع الذين يحملون الدعوة من بعده، ويبلغونها طول التاريخ للناس، وهي المهمة التي وُصفت هذه الأمة بها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]، وأعلن النبي ﷺ في حجة الوداع عن تكليف عام للمسلمين؛ بتبليغ الدعوة دون عذر لأحد، حتى ولو كان لا يملك من المعرفة سوى آية، وانطلق الصحابة مبشرين ومنذرين، يتحدثون أمام الأمم عن امتداد البعثة بهم؛ فوقف ربيُّ بن عامر أمام رُسُتُم، يشرح مهمة التبليغ، وأن الذي بعث محمداً ﷺ هو الذي بعث صحابته وأتباعه: "نحن قوم ابتعثنا الله لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد".

بيد أن الدعاة المسلمين -بعد تطاول الزمن، وتشابك الأحداث، وتقهقر الأمة عن القيادة- أصبحوا بحاجة إلى التذكير بصفات الداعية الضرورية التي تتضمن تبليغا رحيماً، كما بُعث رسول الله ﷺ، وتفرض على الداعية أن يكون حصناً للإسلام لا يؤتى إليه منه، ولا يقدم ذريعة للمبلغين في انتقاد الدين، كما تفرض عليه أن تكون الدعوة بالنسبة له هي الإسلام كله، الإسلام الحضاري والأخلاقي، والتشريعي، والسياسي، والثقافي، وليس إسلاماً وديعاً لا شأن له بالحياة.

في هذه الورقة محاولة قرائية لسيرة النبي ﷺ في تبليغه للدعوة، والصفات التي كان حريصاً عليها في نفسه وصحابته، والتي كان يوصي بها في الأحداث والمناسبات، وبها تشكل الفريق الأول من الدعاة المسلمين، وهي تدور في مجملها حول:

- الصفات القيادية
- الصفات التأهيلية
- صفات الوعي الميداني
- الصفات الأخلاقية

يتفرع عن كل صفة من هذه الصفات مجموعة من التعليمات الضرورية لتعزيزها وطريقة الحفاظ عليها؛ حتى يشتدَّ بها عود الدعوة، وتقوى بها جوانب العطاء والتبليغ. وقد اعتمد البحث -بعد الله- في هذا الاستقراء الناقص على استنتاجات الباحث وقراءته للواقع الدعوي، إضافة إلى مراقبته للميدان الدعوي في عصرنا الحاضر، واحتياجاته لاستدعاء هذه الصفات والحفاظ عليها والانطلاق منها. لربما سيجد القارئ اجتهادات يختلف معها، لكنها ستمثل -بالنسبة له- فرصة للحوار والمراجعة والنقد، ولا تتقدم العلوم والمعارف إلا بهذا النوع من الحوار العلمي والنقد البناء. والله أسأل أن يوفقنا جميعاً للدعوة في سبيله، وأن يجعلنا من الذين يتبعون أحسن القول، ويختارون أرحم الطرق، وأكثرها تأثيراً في أنفسنا والمخاطبين، إنه سميع مجيب.

إشكالية البحث

تتمثل إشكالية البحث في طرح هذا التساؤل: ما الصفات الجوهرية التي يجب أن يتحلى بها الداعية المسلم في كل زمان ومكان حتى يكون مؤثراً ومقبولاً في دعوته؟ وكيف يمكن استلهام هذه الصفات من سيرة النبي ﷺ لتجاوز تحديات الواقع الدعوي الحديث؟

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق مجموعة من الأهداف الضرورية التي يراد للداعية أن يقف عليها:

1. تحليل صفات الداعية الناجح من خلال دراسة سيرة النبي محمد ﷺ.

2. استخلاص المبادئ القيادية والتأهيلية والأخلاقية من واقع السيرة النبوية لتكوين شخصية دعوية مؤثرة.
3. تقديم نموذج عملي للدعوة الإسلامية يمكن للدعاة المعاصرين الاقتداء به.
4. ربط الماضي الدعوي بالحاضر الميداني عبر مقارنة حاجات العصر بصفات الجيل الأول من الدعاة.

أهمية البحث

- تأتي أهمية البحث في تسليط الضوء على زوايا مهمة في النظر الدعوي، والانتباه إلى القضية الإيمانية في مسيرة التبليغ، ويمكن حصرها في الآتي:
1. تجديد الخطاب الدعوي على ضوء فهم أصيل للسيرة النبوية.
 2. مواجهة الانحرافات في أساليب الدعوة الحديثة من خلال العودة إلى النموذج النبوي.
 3. تمكين الدعاة من أدوات عملية ومفاهيمية تساعدهم في أداء رسالتهم بوعي وثبات.
 4. المساهمة في بناء خطاب إسلامي متكامل يجمع بين القوة الأخلاقية والوعي الميداني.

الدراسات السابقة

- 1- المنهج الدعوي في السيرة النبوية للدكتور: محمد أبو فارس¹، تناولت هذه الدراسة الأسس العامة للدعوة في السيرة النبوية، مثل: التدرج، الحكمة، مراعاة حال المدعوين، وأساليب الخطاب القرآني والنبوي. كما اعتمد أيضًا على السيرة النبوية بوصفها مرجعًا أصيلًا للمنهج الدعوي، وركزت هذه الدراسة على الأسلوب الدعوي، بينما ركز الباحث في دراسته هنا على بناء شخصية الداعية القيادية، التأهيلية، النفسية، الأخلاقية. كما أن دراسة أبو فارس لم تعالج مفهوم الوعي الميداني بوصفه محورًا مستقلًا كما في بحثنا.

¹ أبو فارس، محمد أحمد، المنهج الدعوي في السيرة النبوي (عمان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط1، 1998).

2- صفات الداعية في ضوء القرآن والسنة، للدكتور عبد الكريم بكار¹، بحثت هذه الدراسة في الصفات الإيمانية والأخلاقية والعلمية التي ينبغي أن يتحلى بها الداعية، إلا أن هذه الدراسة نظرية معيارية، في حين أن بحثنا تحليلي تطبيقي، يستحضر الواقع الدعوي المعاصر. كما أن الدكتور لم يقسم الصفات إلى منظومة متكاملة (قيادية - تأهيلية - ووعي ميداني - أخلاقية) كما فعلنا هنا.

3- القيادة النبوية وأثرها في نجاح الدعوة الإسلامية للدكتور علي محمد الصلابي²، تناول فيها القيادة في شخصية النبي ﷺ، وأثرها في بناء الدولة، ونجاح المشروع الدعوي والسياسي، كما ركز على البعد القيادي في السيرة النبوية، إلا أن الدراسة انصبحت على القيادة السياسية والإدارية، بينما بحثنا يركز على القيادة الدعوية التربوية، كما أنه - أي بحثنا - أوسع من حيث ربط القيادة بالأخلاق، والوعي الميداني، والتركيز النفسية.

4- فقه الدعوة ومراعاة الواقع للدكتور يوسف القرضاوي³، وقد انبنت هذه الدراسة على ضرورة فقه الواقع، والتدرج، ومراعاة اختلاف البيئات والثقافات في العمل الدعوي، لكنها ذات طابع فقهي تنظيري، بينما بحثنا سيكون تطبيقياً، ينطلق من النموذج النبوي مباشرة، إضافة - كما ذكرنا سابقاً - إلى ربط الوعي الميداني بالبناء النفسي.

منهج البحث

يتبع البحث الحالي المنهج الوصفي في تقديم رؤية تنظيمية لصفات الداعية وتقسيمها إلى مباحث ومطالب. والمنهج الاستقرائي التحليلي عبر تتبع صفات النبي ﷺ في الدعوة، واستقراء المواقف النبوية لاستخلاص القيم والمهارات. والمنهج النقدي من خلال ربط تلك الصفات بالواقع الدعوي المعاصر، وتحليل جوانب القصور، وقد تمثل

¹ بكار، عبد الكريم، صفات الداعية في ضوء القرآن والسنة (الرياض: دار القاسم، ط1، 2001م).

² علي محمد الصلابي، القيادة النبوية وأثرها في نجاح الدعوة الإسلامية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2004م).

³ يوسف القرضاوي، فقه الدعوة ومراعاة الواقع (القاهرة، مكتبة وهبة، ط2، 1995م).

النقد في ملاحظة التجاوزات الأخلاقية في التبليغ الدعوي، أو في تحويله إلى هوية صلبة، وليس إلى توعية وتركية.

المبحث الأول: الصفات القيادية

المطلب الأول: المعنويات والوسائل

لا تنجح أي دعوة ما لم تكن هدفا استراتيجيا للداعين، سواء أرادوا منها نصره لمبدأ أو نصره لشعب، وحالما فقدوا في مراحل التبليغ أو التنفيذ جذوة الحماس تراجع مدها وتضاءل عددها، وبدت وكأنها عبء ثقيل. كان موسى -عليه السلام- يبحث قومه على تجاوز ظلم فرعون من خلال تبني الرسالة الإلهية، فهي الوحيدة التي تمتلك خارطة الطريق، وبها من الحكمة والتأييد الإلهي ما يضمن خروجاً آمناً وسليماً لبني إسرائيل: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ﴾ [طه: 47]، لكن القوم لم يكونوا على ثقة بهذه الدعوة، ولم تكن لديهم رغبة حقيقية في التخلص؛ فبعد تكهن فرعون بالهدف الذي جاء به موسى عليه السلام: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ ۖ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف: 110]؛ أيقن أن الخطة ستسير في إعلاء شأن بني إسرائيل، وإنقاذهم من حالة الترددي والذبول، فقرر أن يشد من وطأة العذاب، ويواصل مسلسل الإجرام القديم: ﴿قَالَ سَنُقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: 127]، عندها شعر المدعوون من بني إسرائيل أن دعوة موسى -عليه السلام- ليست أفضل حالاً ولا مآلاً من الحال مع فرعون؛ فخرجوا يعبرون عن اليأس القنوط: ﴿قَالُوا أُودِينَا مِن قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا﴾ [الأعراف: 129]

شعر موسى عليه السلام أن صدق الدعوة والدعاة هي وحدها من تضمن الاستمرار والصمود، وأن الالتفات إلى حالة الإحباط عند المدعوين لا يجب أن يقابل إلا بانتظار النتيجة: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ

تَعْمَلُونَ ﴿ [الأعراف: 129]، وترك الوصول إلى اليقين بالنتيجة سنة عجيبة، نجد تكرار مشاهدتها في القرآن الكريم كثيراً: ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَضِرُونَ﴾ [السجدة: 30]. الحال نفسه يتكرر مع الشّعار الذي رفعه بنو إسرائيل بعد الغزو البابلي لفلسطين، واقتياد اليهود أسرى إلى بابل، وأخذ التابوت عنوة: ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ هُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 246]، بيد أن التعبير عن سوء الحال لم يكن سوى مناورة للخروج بأقل التكاليف، وأن ثمة اعتقاد عند القوم بأن الشعبوية المختارة كافية في تحقيق نصره إلهية مجانية، فبعد أن اختار نبيهم شخصية لا تملك من المال أو الحسب وفق معايير الطبقة المتسلطة؛ ارتفعت عقيرتهم بالإنكار: ﴿قَالُوا أَلَيْسَ لَنَا الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَحَسْبُ أَحْقُ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلمْ يُؤْتِ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ﴾ [البقرة: 247].

لم تكن تلك النفوس المتعالية مرشحة لكسب التحرير، ولم تكن في حسابات الملك فرصة لحوض تجربة مع شخصيات تترفع باسم الطبقة عن الآخرين؛ فالانتصار على الكنعانيين العمالقة لا يتم بالعدة وحدها، إنما بنصر الله، ولذلك كان الاختبار بالتجربة ضرورياً لمعرفة صدق الشعار؛ فحوض معركة بنفوس خائرة ومدخولة لا يحقق سوى الهزيمة، وهي قراءة مبكرة لمستقبل القتال: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ۗ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: 249]¹.

يتكرر المشهد نفسه مع الصحابة -رضي الله عنهم- في غزوة أحد، لكن الفارق هو أن النفوس هنا صادقة وركية، لم تصب في مبدأها ولا في شعارها، أو فقهاها، لكنها

¹ ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: أحمد شاکر، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت)، ج3، ص 216، وابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ج1، ص 389.

أصيبت في تلك الروح السامية التي امتزج حبها برسول الله، فبدت وكأنها ورسول الله ﷺ جسداً واحداً، فعندما أشيع خبر مقتله ﷺ؛ خارت العزائم، وسقطت السيوف، وانكب الناس على الأرض يبكون؛ مَنْ لنا بعد رسول الله ﷺ؟! كان أنس بن النضر -رضي الله عنه- لا يزال يشق الصفوف، ويقا تل رغم صراخ الخبر الأليم، وشاهد -وهو يعالج القوم- أن المسلمين ألقوا سيوفهم، فصاح فيهم: " ما يجلسكم؟ قالوا: قُتل رسول الله ﷺ، قال: فماذا تصنعون بالحياة بعده؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه رسول الله ﷺ، ثم استقبل القوم، فقاتل حتى قُتل" ¹.

في هذا الموضوع بالتحديد، تلغى المسلمون درساً -لأول مرة- يبين بأن الدعوة الإسلامية -وقد بدأت- لا يجب أن ترتبط بحياة رسول الله ﷺ أو موته، إنما بالمبادئ والحقائق والتصورات التي جاء لتبليغها، وأن مسيرة وصولها إلى الهدف مكفول ومضمون، وأن الله يجزي الشاكين: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۚ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ۗ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144].

وبعد هذا العرض، فإن الدعوة إلى الله يواجهون في مسيرة الدعوة مصاعب شديدة، بعضها من قبل المستحيين، وبعضها من قبل المتربصين؛ فمن أجل هذا قيل بأن طريق الدعوة محفوف بالأشواك، وأن الداعية إلى الله رغم سعادته بعمله ستعترضه شياطين الإنس والجن، فيحتاج مع هذه المواجهة إلى الاستعانة بعدد من الصفات تحفظ كرامته من الهبوط، وترفع معنوياته وعزائمه، بحيث يرتقي كل يوم في مدارج الكمال، ويزداد إصراراً على المبدأ، فلا تهبط له راية، ولا يتوقف له صوت.

وقد أثبت التاريخ أن عدداً كبيراً من دعاة المبادئ والمعارف تراجعوا أمام الضغوط،

¹ ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1955م)، ج2، ص83.

وتقهقروا أمام التحديات، وليس سقراط (أبو الفلسفة الماهوية) الذي رضي أن يشرب السم أول هؤلاء¹، بل في التاريخ سلسلة طويلة من التراجعات أمام مقاومة المجتمعات، وقد تحدث جان جاك روسو في كتابه (الاعترافات) عن تركه للكاثوليكية بعد الضغوط التي واجهها من البروتستانت، ثم عاد إليها بعد الضغوط من الكاثوليك²، وتراجع جاليليو عن نظرياته وأنكرها³، ولم يكتب لها أن تنتشر إلا بعده، والأمثلة كثيرة.

وصفات الثبات على المبدأ، وتبني الدعوة، والدفاع عنها؛ هي ما يأمر الله به أنبيائه -عليهم السلام- وهم يواجهون العنت والتكذيب، بحيث لا يكتفون بالإصرار والتحدي دون استمداد القوة من الله، وطلب الطمأنينة في رحابة، وسنختر في هذه العجالة بعضاً من العبادات التي تعين على الثبات:

أ- الصبر والذكر

يأمر الله تعالى الدعاة -وهم يواجهون الداخل حيث النفوس وطبيعتها، والخارج حيث الأعداء المتربصون- أن يستعينوا بالذكر والتسبيح؛ لأن ذلك تذكير مستمر بارتباطهم بالله، واستمدادهم للقوة منه -سبحانه-، وفيه راحة للنفس وطمأنينة للقلب؛ لأن المحاولات الشرسة التي تبدو من المعارضين كبيرة وخطيرة، وقد يتحول بعضها إلى الإيذاء الجسدي والنفسي، مما يتطلب بقاء قلب الداعية مطمئناً بعيداً عن التشويش أو الانهزام، فقال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28]. والصبر ضروري

¹ يتراوح نقد موقف سقراط بين معجب به لأنه يؤسس لبداية المواجهة بين السلطة والحكم، ومن بين هؤلاء هيجل، وبين من اعتبره رمزاً لبداية الخداع الروح التراجيدية اليونانية، إذ حوّل الفلسفة إلى منطق جاف بدلاً من عيش الحكمة كنبشيه. ينظر: مكاي، عبد الغفار، *لم الفلسفة؟ مع لوحة زمنية للفلسفة الغربية*، (بيروت: دار الطليعة، 2021) ص 93-96. و فؤاد زكريا، نبشيه، *سلسلة أعلام الفلسفة*، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2021)، ص 48-52.

² روسو، جان جاك، *الاعترافات*، ترجمة: جورج زيناقي. (بيروت: دار التنوير، 2017)، ص 85-92.

³ بيير، روزانفالون، *قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد*، ترجمة محمد الرموني، مراجعة جان جبور، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 215-243.

بلوغ الهدف، وهو صفة يتحلى بها القادة في كل مكان، وبها تخاطب القيادات شعوبها، والعسكريون جنودهم، وهي صفة مشتركة عند كل ملة ونحلة، وكل دعوة إيمانية أو دنيوية¹، لكنها عند الدعاة المسلمين مقرونة بالذكر والتسبيح؛ لأن الثبات بالاعتماد على النفس وحدها، واستذكار الهدف الكبير ليس كافياً في ضخ القوة المطلوبة، كما أنه سيضمن من الجموع الكثيرة عدداً قليلاً فقط. وقد لوحظ أن جيش طالوت شرب من النهر رغم الشعار الكبير، ورغم صرامة التحذير²، لكن الصبر - عندما يكون مقروناً بالذكر والتسبيح - سيضمن الاستمرار، وسيتمكن الجميع من الصمود؛ لأن الروح المعنوية ستظل مرتفعة، وتوفيق الله سيكون حليف الصادقين: ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ [طه: 130].

وقد تلقى النبي ﷺ في بداية الدعوة توجيهاً إلهياً بضرورة أن يكون الذكر والتسبيح حاضرًا وباستمرار؛ لأن المهمة جسيمة، والمواجهة شديدة، وأن الاستعانة بالذكر مع الصبر؛ ضمان لاستمرار الطريق: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ [1] قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا [2] نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا [3] أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا [4] إِنَّا سُنُلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا [5] إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا وَأَقْوَمُ قِيلاً [6] إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا [7] وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا [8]﴾ [المزمل: 1-8].

¹ يستعان بالصبر في جميع المجالات، الدينية والسياسية، والمهنية، والحياة الاجتماعية، ففي مجال السياسة كان أوباما الرئيس الأمريكي يفضل الصبر في تعامله مع ملف كرويا الشمالي، ويعبر عنه في السياسة بضبط النفس، وفي مجال الإدارة الناجحة يعده "كوفي" أساسيا في القيادة الناجحة ويعبر عنه بـ "الاستجابة المتأنية مقابل ردود الفعل العاطفية". ينظر: أوباما، باراك، استراتيجية الأمن القومي للولايات المتحدة الأمريكية. البيت الأبيض، 2015، ص 4. و *Covey, S. R. The 7 Habits of Highly Effective People*. Free Press, 2004.

² وردت تحليلات كثيرة على موقف جنود بني إسرائيل من حادثة النهر، رغم وضوح التحذير، فهو يعكس سلوكاً بشرياً شائعاً: قوة الإغراء عند لحظة الضعف الجسدي والنفسي، وهذا يتكرر في كل جيل وموقف، وتستخدم القصة اليوم كرمز لانضباط الصف تحت القيادة. ينظر للتوسع: الشعراوي، خواطر في تفسير القرآن، مج2، ص 1427-1430

ب- الدعاء

يأتي الدعاء بعد الذكر واطمئنان القلب، حيث يجب على الداعية أن يكون وثيق الصلة بالله، يستمد منه النصر بالدعاء، مهما كان مطمئناً إلى انتصار الدعوة، ومستقبل الدين؛ فالدعاء يحمل في طياته لذة المناجاة وصعود الروح، وفيه عند ارتفاع اليدين؛ انزياح لجموع الدنيا من الخيال، وسقوط لأي اعتبار غير الدين من الحساب. وفي السيرة النبوية نماذج من هذه اللحظات، فعند رجوع النبي من الطائف، ومواجهته السخرية والتكذيب والتعذيب؛ رَكَنَ ﷺ إلى حائط البستان، ثم اتجه إلى الله يقول: "اللهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس. أرحم الراحمين، أنت أرحم الراحمين، إلى مَنْ تكلني، إلى عدو يتجهمني، أو إلى قريب ملكته أمري، إن لم تكن غضبان علي؛ فلا أبالي، غير أن عافيتك أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، أن تنزل بي غضبك، أو تحل علي سخطك، لك العتي حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك" ¹، وقد سبق أن ذكرنا الفئة المؤمنة التي ثبتت مع طالوت، وقدمت صبراً كبيراً أمام النهر - رغم العطش-، استعانت بالدعاء عند اللقاء، وانطلقت تستفتح القتال بهذا النداء: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 250].

ج- رفع المعنويات

إن أخطر ما يواجه الداعية هو الانهزام النفسي الذي يطرأ على القيادات، تلك التي ترفع الشعار، وتقود التنظيم، حيث ستكون نفسياً ومنهجياً - عند أتباعها- المسؤول الأول عن الدعوة، فإذا تراخت أو تضرّجت أو انهزمت أمام التحديات؛ دبّ في أتباعها الضعف والوهن، ولذلك كانت آيات القرآن الكريم تشد عزم النبي ﷺ بالقصص البطولية للأنبياء، والتحدي الكبير الذي واجهوا به الطغيان: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنبِئُ

¹ ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، ط5، 1998)م. ج 1، ص419-

بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحُقُوقِ وَمَوْعِظَةً وَذِكْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ¹ [هود: 120]، ورغم علم الله بمستقبل الدعوة، وقوة ثبات النبي ﷺ إلا أن شد العزم والتذكير بالبطولات؛ مطلب ضروري لطبيعة الإنسان، حيث جُبل على استمداد قوة الثبات من المواقف والتضحيات.

وفي السيرة النبوية نماذج رائعة لمواقف النبي ﷺ، وهو يرفع بطولاته وعزمته الجبارة من معنويات أصحابه، ويبعث فيهم القوة والحماس، سواء كان ذلك في مكة إبان الدعوة أم في المدينة، فبينما كان الصحابة مجتمعين مع رسول الله ﷺ في دار الأرقم بن أبي الأرقم، إذ أقبل عمر بن الخطاب نحوهم بسيفه، فشاهده الصحابة فراعهم؛ لقوة عمر وشدة غضبه، فلما طرق الباب؛ تقدم حمزة -رضي الله عنه- وهو أحد أركان الدعوة، وفي نيته أن يقوم بتصفيته إذا تحرك حركة زائدة عن المطلوب، لكن النبي ﷺ أراد أن يقدم هذا المشهد البطولي بنفسه؛ لتطمئن قلوب أربعين صحابياً في دار الأرقم آنذاك، فأدخلوه في حُجرة، "وقام إليه رسول الله، فدخل عليه، واقترب منه، ثم أخذ رسول الله بمجمع رداءه، ثم جَذَبَهُ نحوه جَذْبَةً شديدة، وقال له في قوة: "ما جاء بك يا ابن الخطاب؟ فوالله ما أرى أن تنتهي حتى يُنزل الله بك قارعة"، عند ذلك ردَّ عمر بصوت منخفض: يا رسول الله، جئت لأومِنَ بالله وبرسوله"². في يوم من الأيام، قررت قريش أن تنال من رسول الله ﷺ بعد موت عمه أبي طالب؛ فاعترضه سفيه من سُفهاء قريش، فنثر على رأسه تراباً، ودخل رسول الله ﷺ بيته، والتراب على رأسه؛ فقامت إليه إحدى بناته، فجعلت تغسل عنه التراب وهي تبكي، ورسول الله ﷺ يقول لها: "لا تبكي يا بُنَيَّةَ، فإن الله مانعُ أباك"³.

أما في المدينة، فقد كان النبي ﷺ قوياً وشجاعاً في السلم والحرب، يقول الإمام علي -كرم الله وجهه-: "كُنَّا إِذَا أَحْمَرَ النَّبَأُ، وَلَقِيَ الْقَوْمُ الْقَوْمَ؛ اتَّقَيْنَا بَرَسُولِ اللَّهِ ﷺ،

¹ ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر د. ت)، ج 12، ص 189-191.

² أبو الحسن الندوي، السيرة النبوية، (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 2001م)، ص 204.

³ صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم: بحث في السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام (الرياض: دار السلام، الطبعة الثانية، 2000م)، ص 105.

فَمَا يَكُونُ مِنَّا أَحَدٌ أَدْنَىٰ إِلَى الْقَوْمِ مِنْهُ"¹. أما في السلم، فقد كان ﷺ أيضًا حريصًا على استبقاء قلوب المسلمين مطمئنة، يقول أنس بن مالك -رضي الله عنه-: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ، وَكَانَ أَجْوَدَ النَّاسِ، وَكَانَ أَشْجَعَ النَّاسِ، وَلَقَدْ فَزِعَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ؛ فَانْطَلَقَ نَاسٌ قَبْلَ الصَّوْتِ، فَتَلَقَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَاجِعًا وَقَدْ سَبَقَهُمْ إِلَى الصَّوْتِ، وَهُوَ عَلَى فَرَسٍ لِأَبِي طَلْحَةَ عُرِيٍّ فِي عُنُقِهِ السَّيْفُ، وَهُوَ يَقُولُ: لَمْ تُرَاعُوا، لَمْ تُرَاعُوا"².

المطلب الثاني: الدفاع عن المبدأ والدعاة

عندما ضاقت قريش ذرعًا برسول الله ﷺ قررت أن تضع له حدًا باستخدام أقاربه، كان أبو طالب هو المرشح للمهمة، فانتخبوا أفاضلهم لتنفيذ المهمة، عرضوا على أبي طالب أن يستجيبوا لمطالب رسول الله ﷺ الاجتماعية والمالية، حتى لو كان ذلك على مستوى التنصيب للرئاسة، وهي عروض مغرية لطلاب الدنيا، وأصحاب الأهداف الباهتة، والأصبغ الزائفة، لكن رسول الله ﷺ سيسجل حكمة تضيء النور في المسار الدعوي إلى يوم الدين، حتى يكون كافيًا لكل المشتغلين في حقل الدعوة؛ أن يثبتوا على مبادئهم مهما كانت المغريات ثمينة، وأن ينافحوا بالدفاع دون التخلي عن القيم الأخلاقية: "يا عَمِّ" هكذا بدأ رسول الله ﷺ حديثه مع عمه؛ ليحافظ على مكانة عمه الاجتماعية من جهة، وليضمن مرور الأخلاق النبيلة التي يدعوا إليها من جهة أخرى: "لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أرجع عن هذا الأمر ما رجعت"³، وهذا الجواب يقطع الطريق على أي محاولة أخرى من قريش، فقد بات واضحًا أنها رسالة إلهية، وليست مطلبًا دنيويًا.

وملاحظة الحفاظ على القيم الأخلاقية وقت الدفاع عن المبدأ جانب مهم في حياة

¹ رواه أحمد في المسند، ج2، ص 302، حديث رقم 878، ط1، 2001م.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الحمائل وتعليق السيف بالعنق، [39/4]، ح: 2908

³ ابن كثير، البداية والنهاية، ج1، ص474

الدعاة فلربما يتوهم الداعية أن دفاعه عن المبدأ يمنحه سلطة التمرد على الأخلاق؛ بحجة أن المتمردين -أو الغاصبين- لا يستحقون التفاتة أخلاقية أو حنوا أو عاطفة. وهذا خطأ يجري وفق المبدأ الميكافيلي؛ الغاية فيه تبرر الوسيلة، فقد أمر الله تعالى موسى -عليه السلام- أن يبدأ فرعون الطاغية باللين، وأن يجتهد في انتقاء الكلمات الطيبة، لعلها تؤثر فيه، وتنقذه من النار؛ رغم كفره وتعالیه: ﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ [43] فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ [44] ﴾ [طه: 43-44]، وقد كان النبي ﷺ مع دفاعه عن المبدأ لا يترك الأخلاق، بل كان يعتبرها سبيلاً في الوصول إلى قلب المدعويين ولو كانوا ظالمين، فعندما جاء إليه عمير بن وهب لقتله؛ رآه رسول الله وعمر أخذ بحمالة سيفه في عنقه، فقال: "أرسله يا عمر، أدن يا عمير"، فدنا ثم قال: أنعم صباحاً، وكانت تحيه أهل الجاهلية بينهم، فقال رسول الله: "قد أكرمنا الله بتحية خير من تحيتك يا عمير، بالسلام تحية أهل الجنة"، قال: أما والله يا محمد إن كنت بما لحديث عهد، قال: "فما جاء بك يا عمير...²".

ومواقف الدفاع عن المبدأ كثيرة أيضاً في حياة الصحابة ﷺ رغم أنهم حديثو عهد بالإسلام، إلا أن كثافة التعاليم الإيمانية التي تلقوها من رسول الله ﷺ كافية لاتخاذ موقف الدفاع عنها، حتى ولو كان ذلك في دار الغربة، وبعيداً عن الأنصار، فهذا جعفر بن أبي طالب يتقدم أمام النجاشي ليرد عن أهداف هجرتهم إلى الحبشة، ويدافع عن قناعتهم بصدق الدعوة الإسلامية، فيستعرض أمامه جسامة التغيير الذي حصل في العقيدة والأخلاق: "أَيُّهَا الْمَلِكُ كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ نَعْبُدُ الْأَصْنَامَ وَنَأْكُلُ الْمَيْتَةَ وَنَأْتِي الْقَوَاحِشَ وَنَقَطَعُ الْأَرْحَامَ وَنُسِيءُ الْجَوَارِ يَأْكُلُ الْقَوِيُّ مِمَّا الضَّعِيفُ فَكُنَّا عَلَىٰ ذَلِكَ حَتَّىٰ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِمَّا نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَقَافَهُ فَدَعَانَا إِلَىٰ اللَّهِ لِتُوحِّدَهُ وَنَعْبُدَهُ وَنُخَلِّعَ مَا كُنَّا نَعْبُدُ لِحُنِّ وَآبَائُونَا مِنْ دُونِهِ مِنَ الْحِجَارَةِ وَالْأَوْثَانِ وَأَمَرَنَا بِصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ

¹ ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج 11، ص 195-197.

² ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2، ص 487.

وَصَلَةَ الرَّحِمِ وَحُسْنَ الْجَوَارِ وَالْكَفِّ عَنِ الْمَحَارِمِ وَالِدِمَاءٍ وَهَنَا عَنِ الْفَوَاحِشِ وَقَوْلِ الثُّورِ
وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وَقَذْفِ الْمُحْصَنَةِ وَأَمْرًا أَنْ نَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَأَمْرًا
بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصِّيَامِ - قَالَ : فَعَدَّدَ عَلَيْهِ أُمُورَ الْإِسْلَامِ - فَصَدَّقْنَاهُ وَأَمْنَا بِهِ وَاتَّبَعْنَاهُ
عَلَى مَا جَاءَ بِهِ فَعَبَدْنَا اللَّهَ وَحْدَهُ فَلَمْ نُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا وَحَرَّمْنَا مَا حَرَّمَ عَلَيْنَا وَأَحَلَّلْنَا مَا أَحَلَّ
لَنَا فَعَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا فَعَدَّوْنَا وَفَتَنُونَا عَنْ دِينِنَا لِيُرُدُونَا إِلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ وَأَنْ
نَسْتَحِلَّ مَا كُنَّا نَسْتَحِلُّ مِنْ الْجَبَائِثِ ...¹، وكان من حكمته أن اختار سورة مريم نموذجًا
يتلوه من القرآن الكريم، وهذا يدخل في ضرورة الفطنة، ومراعاة أحوال المخاطبين،
ومقتضيات الأحوال - كما سنبين ذلك لاحقًا- بحول الله تعالى.

يتجلى الدفاع عن الدعاة والدعوة أيضًا في موقف زيد بن الدثنة أو خبيب بن
عدي، كما في رواية أخرى عندما صرخ في وجوه المشركين: "وَاللَّهِ مَا أُحِبُّ أَيُّ فِي أَهْلِي
وَوُلْدِي وَأَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ شَيْكٌ بِشَوْكَةٍ"².

المبحث الثاني: الصفات التأهيلية

المطلب الأول: الصبر مع المدعوين

عندما يكتب الله لك النجاح في استقطاب عدد من الناس، وإقناعهم للدخول في الإسلام؛
فاعلم أن ذلك يعني أنهم إخوانك في الدين، وأنهم في أمس الحاجة؛ لتقف معهم أكثر من
لحظة الدعوة نفسها حينما عرضت عليهم الإسلام، لأنهم سيواجهون في طريق إظهارهم
المشكلات، منها:

1. مراجعة النفس بمعونة الشيطان، فلربما يستعرضون السوالب من الصفات عند المسلمين،
ففي أحوالهم ما يصد عن الدين، وقد استعرض جيفري لنك في كتابه (ضياع ديني)

¹ أبو الحسن الندوي، السيرة النبوية، ص 147.

² أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص 246.

بعض هذه الصور التي كانت مربكة بالنسبة له قبل أن يضعها كتبها في كتابه ويناقد أسبابها¹.

2. التدخلات من الآخرين: فبمجرد دخوله في الإسلام تتقاطر إليه قوافل المحبطين، وتستعرض أمامه صور الترغيب والترهيب، وربما تضعف نفسه أمام هذه الموجة العنيفة من التوبيخ، هو بحاجة إلى مساندة إخوانه ومؤازرتهم، وقد امتدح الله تعالى المؤمنين من أهل الكتاب الذي سيستخدمون قناعتهم وعلمهم بالكتاب في مؤازرة النبي ﷺ ونصرته: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157]. وفي القرآن الكريم يحكي الله لنا موقف عقبة بن أبي معيط مع أمية بن خلف عندما أسلم أمام رسول الله ﷺ ليخفر ذمته، ويتخى بالعزة حسب التقاليد العربية، لكن أمية بن خلف حلف ألا يكلمه حتى ينقض عهده مع رسول الله ﷺ، ويتخذ قراراً بإهانتته، فقال الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا [27] يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا [28] لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَدُولًا [29]﴾ [الفرقان: 27-29]².

من أجل هذا توجه النصوص القرآنية والنبوية الدعاة إلى ضرورة الالتفات إلى المدعوين ودعمهم، والوقوف بجانبهم من خلال الطرق الآتية:

أ- أمر الله تعالى بالصبر على مجالسة الدعاة، فهم نواة المجتمع الجديد، وستكون من أصلاهم ذرية تعبد الله، كما أن تقوية جانبهم وتعزيز وجودهم يساعد في تشكيل تكتل قوي يصمد بالاتحاد، ويتحرك بالتشجيع والتحفيز؛ وهذا الجانب ملحوظ في كل صور الحياة،

¹ جيفري لانغ، ضياع ديني: نداء استغاثة. ترجمة: فاطمة ناصر، (بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى 2006م)، ص 41-46 و 115-120.

² الواحدي، أسباب النزول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، ص 307.

وهو ضروري لأي تكتل سياسي أو اجتماعي. وقد فشلت الرأسمالية والشيوعية في هذا فشلا ذريعا، فاتجهت الأولى إلى خدمة الفرد على حساب المجتمع؛ ففتح من ذلك تكدس الأموال لدى فئة صغيرة من المجتمع واستمرار التصنيف الطبقي المالي القديم "الأرستقراطية والبرجوازية" بطريقة جديدة، ولم تخفف من حدتها وغلوائها في تقديس الفرد إلا الدعوة الشيوعية التي عزفت على نغمة العمال، وطالبت بذوبان الطبقة البرجوازية واختفائها، ومثلت نفسها الداعية الصادقة لنصرة المهضومين، لكنها بعد تحولها إلى مشروع سياسي وتمكنها من الحكم عبر سلسلة من المذابح المخيفة جعلت الثروة في يد الطبقة الحاكمة واعتبرت البقية مسامير في آلة ونزعت المالكية، ووزعت الفقر على الجميع باستثناء طبقة الرؤساء والبرلمان وشركاء السياسة، حتى انقلب عليها أتباعها وكروها ظهورها وندموا على نصرتها¹. واستفادت الرأسمالية من الدعوة الشيوعية - ليس حبا للإصلاح، ولكن خوفاً على المستقبل واتقاء للثورات- فعدلت بعض قوانينها وأنشأت نقابة العمال، والتأمينات الاجتماعية، وضمنت بعض حقوق الجماعة في وجوه الأفراد، لكن ما فعلته لم يكن سوى فتات يستبقي اللاهثين حينما حتى يموتوا.

وفيما يتعلق بالصبر مع المدعويين جاءت النصوص القرآنية والنبوية تأمر بالصبر معهم والالتفات إليهم وتبني همومهم ومشكلاتهم وفق المشاهد الآتية:

ب- فعند تشكل المجموعة المؤمنة الأولى في مكة المكرمة، تلك التي ستخط مستقبل الدعوة بدمها ومالها، وتأخذ على عاتقها امتدادها في الآفاق؛ يأمر الله نبيه ﷺ بالجلوس معهم والإصغاء إلى مطالبهم، وتعليمهم ومساندتهم: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْلَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾² [الكهف: 28].

¹ ينظر للتوسع: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، المركز العربي، 2012، ص 145-152. و ستانلي أرونوفيتز، تشارلز ميلز واليسار الجديد، ترجمة المركز العربي، 2018، ص 201-207.

² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ج 10، ص 393-396.

ج- وفي زمن نوح -عليه السلام-، اشترط الملائكة أن يتم طرد المسحوقين اجتماعياً من دعوته، فهم ليسوا مؤشراً على صدقها أو جدارتها، بل اعتبرت الجماعة المتسلطة أن من علامات فشل الدعوة هو استقطابها للأردلين؛ لكن الدعوة الإسلامية لا تراهن على الطبقات، ولا تجعل مستقبلها رهناً بيد السادات، إنما هي دعوة للناس إلى فهم هداية الله، وإنقاذ أنفسهم من عذابه، وإقناع البشرية بأن أي إصلاح لا يستطيع أن يضمن العدالة والمساواة إلا برسالة سماوية تتعالى على الطبقية، وتعود بالناس إلى أصل واحد، فجرى بينه وقومه هذا الحوار: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا ؕ إِنَّهُمْ مَلَائِقَةٌ لِّرَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا جَاهِلُونَ (29) وَيَقُولُونَ مَن نَّبْشُرُ مِنِ اللَّهِ إِن طَرَدْتَهُمْ ؕ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (30) وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ ۗ إِنِّي إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ (31)﴾¹ [سورة هود: 29-31].

ومن الذين تأثروا بنظام المساواة في الإسلام؛ هيرالال ابن الزعيم غاندي عندما لاحظ أن الهندوسية -رغم إصلاحات آبيه- لا تزال تعتمد الطبقية، وتعتبر الشودرا (وهم فئة المنبوذين) خدماً لا يستحقون الحياة إلا بمقدار ما يخدمون البراهمة، فدرس الإسلام، ولاحظ بناءه العقائدي على المساواة، فأسلم وتسمى بعبد الله غاندي². وفي زمن الحداثة عندما بدأت الحضارة الغربية في التخلص من تناقضات الدين، وترفض التحالف التاريخي بين رجاله والسياسة؛ تقدم مجموعة من فلاسفتها بقراءات في العقل والسياسة والاجتماع، وقدموا أنفسهم على أنهم دعاة التنوير، إلا أنهم لم يستطيعوا التخلص من العنصرية وتقسيم الناس إلى أسود وأبيض بل إلى عرق وآخر، فجون لوك (رائد العقد الاجتماعي) كان تاجرًا للعبيد،

¹ ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 12، ص 317-320.

² في مايو 1936، اعتنق الإسلام علناً عن عمر يناهز 48 عاماً وأطلق على نفسه اسم عبد الله غاندي. نزل خبر اعتناقه للدين الإسلامي كالصاعقة على الهند وعلى والده أيضاً، حيث كانت العلاقة بينهما متوترة. ينظر: تريديب شُهرود، الابن المنسي لغاندي: هاريلال غاندي، (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2015م)، ص 185-190.

وداعيا إلى استبائهم، ومنتسكيو (صاحب نظرية فصل السلطات الثلاث) يقول: "حاشا للإرادة الإلهية أن تخلق أناسا سودا، فُطَسَ الأنوف إلا لخدمة البيض"، وهكذا كانت (صاحب أخلاق الواجب)، والقائمة تطول¹.

د- وفي مشهد خلده القرآن الكريم، شعر النبي ﷺ أن المفاوضات مع سادات قريش ستؤدي في القريب المنظور إلى نتيجة إيجابية؛ فأنهمك يستغلُّ الأوقات حينما أتاحوا له فرصة الحوار، فجاء عبد الله بن أم مكتوم يقتنص فرصة مماثلة مع رسول الله ﷺ، فرجاه رسول الله أن ينتظر قليلاً حتى يستكمل الحوار. لكن الله تعالى يريد أن يعلمنا شيئاً آخر، إنها أولوية المستجيبين للإسلام، مع بيان العلة التي تقتضي الالتفات إليهم وهي: يقينية هدايتهم ومظنونيه غيرهم. وهي لعمرى قمة العدالة والإنصاف، وأعظم ملحظ في مراعاة النفوس وطبيعتها؛ فرغم أن عبد الله كان أعمى لم يلحظ عبوس النبي ﷺ بالحس، ولكنه شعر بألمه في القلب، فذكره القرآن الكريم لأهمية تتبع التأثيرات السلبية على النفوس والحرص على نقائها وسالمتها من الحزن: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَا مَنِ اسْتَعْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِّي (7) وَأَمَا مَنِ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى (10)﴾ [عبس: 1-10]

¹ التناقض بين فلسفة الأخلاق الغربية وممارسة فلاسفتها كثيرة، تناولها الكتاب من زوايا مختلفة، فهي تعرض التناقض بين خطاب الحرية عند فلاسفة الغرب وممارساتهم الاستعمارية، بما في ذلك دفاع منتسكيو وغيره عن تفوق العرق الأبيض. ينظر للتوسع: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م)، ص 112-118؛ إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1981م)، ص 235-242؛ عزمي بشارة، المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012م)، ص 87-90؛ عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995م)، ص 66-70؛ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج 4؛ العقل السياسي العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995م)، ص 143-150..

² ينظر: انظر: الطبري، جامع البيان، ج 30، ص 32-35؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 213-216؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 307-309؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 31، ص 80-83.

هـ - ولذلك ليس غريبًا في هذا النسق، أن ينهى القرآن الكريم عن النجوى، رغم أنها ليست في سياق الدعوة أو التهميش؛ لكنها مؤثرة أيضًا في النفس، وداعية إلى الحزن. والحزن لحظة ضعف؛ تسمح باختراق الشيطان، فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ¹﴾ [المجادلة: 10].

و- وفي حادثة تبوك التي حزن فيها الثلاثة الذين خلفوا، استغل طلحة بن عبيد الله -رضي الله عنه- فرصة نزول التوبة من الله؛ فسارع ليهتئى كعب بن مالك -رضي الله عنه- حتى يكون أول المبشرين، ولم يكن يعلم أن تلك البشارة أضافت له عند كعب بن مالك محبة عميقة، قال عنها: "قام إليّ طلحة بن عبيد الله يهرول، حتى صافحني وهنأني، والله ما قام إليّ رجلٌ من المهاجرين غيره، ولا أنساها لطلحة"²، فهذه الملاحظ النفسية ضرورية، وتعهدتها وتذكير النفس بها مهمة لبقاء المحبة ودوام النقاء.

أما ما حصل في صلح الحديبية، عندما وافق النبي ﷺ على ردّ الذين أسلموا عن المدينة، فصحيح أن بنود الصلح تنص على عدم السماح بالاستقبال؛ ولكنها لا تنص على تسليمهم وردهم إلى أقوامهم، وقد كانت تلك بداية إيكال النبي ﷺ المسلمين إلى قناعتهم ومبادئهم، وعدم ربط إسلامهم بحياته ﷺ والقرب منه، إنما ربط نفوسهم بالله والمبادئ الإيمانية التي بلغها إليهم، وقد فهم المسلمون ذلك مبكرًا عندما هاجروا إلى الحبشة، واستوعبوه لاحقًا في غزوة أحد، الأمر الذي مكّن أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- من إعلانه عندما توفي رسول الله ﷺ

¹ السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 841؛ طنطاوي، التفسير الوسيط، ج 14، ص 318؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 28، ص 17-18؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3498.

² انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، حديث: (4418).

رغم شدة الهول وعظم المصيبة، فاخترقت قلوبهم واستقرت؛ حيث كان الوعي بها راسخاً منذ أحد: "أَمَّا بَعْدُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا ﷺ، فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَالَ اللَّهُ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144]، وَقَالَ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ هَذِهِ الْآيَةَ حَتَّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ، فَتَلَقَّاهَا مِنْهُ النَّاسُ كُلُّهُمْ، فَمَا أَسْمَعُ بَشَرًا مِنَ النَّاسِ إِلَّا يَتْلُوهَا فَأَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ عُمَرَ قَالَ: وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ تَلَاهَا فَعَقَّرْتُ، حَتَّى مَا تُقَلِّنِي رِجْلَايَ، وَحَتَّى أَهْوَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ حِينَ سَمِعْتُهُ تَلَاهَا، عَلِمْتُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ مَاتَ"¹.

وقد كان الاطمئنان إلى هذا الاستيعاب المبكر كافياً للاعتماد على هذه الفئة المؤمنة الواعية في إرباك قريش وقطع طريقها، وتعليمها درساً كانت غافلة عنه، عندما اعتقدت أن هذه الدعوة ستنتهي بنهاية رسول الله ﷺ، وأنها ليست سوى دعوة شخصية تنتهي بوفاة، وفي التاريخ ما يمكن لقريش أن يقيسوا عليه؛ كالإسكندر المقدوني مثلاً. وما حدث من أبي بصير ورفاقه جعل قريش تسارع في إلغاء شرط رد المسلمين عن المدينة، واستقبالهم فوراً دون تردد، وهو الهدف البعيد الذي أدرك الصحابة -رضي الله عنهم- مغزاه لاحقاً².

¹ ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص480.

² بعد صلح الحديبية، اشترطت قريش أن من يأتي مسلماً من مكة إلى المدينة يُرد إليها. فجاء أبو بصير عتبة بن أسيد الثقفي مسلماً فاراً من قريش. فأرسلت قريش في طلبه رجلين، فردّه النبي ﷺ وفاءً بالعهد. في الطريق، تمكن أبو بصير من قتل أحد الرجلين وفرّ الآخر، فلجأ أبو بصير إلى سيف البحر قرب العيص (على طريق الشام). صار كل من أسلم من مكة يفرّ إليه، حتى اجتمع معه سبعون رجلاً، فكُونوا عصاة قوية تقطع طريق قوافل قريش التجارية، لما رأت قريش أن ذلك يهدد تجارتها ومصالحها، أرسلت إلى النبي ﷺ ترحو أن يضمهم إلى المدينة، وألغت الشرط السابق من صلح

المطلب الثاني: الوعي بالخلاف

حرص النبي ﷺ على تعليم أمته الإيمان بالاختلاف، وأنه جانب تقتضيه الفطرة البشرية من جهة، وسعة المنهج ومرونته من جهة أخرى. وبالنسبة للطبيعة البشرية فإن الله خلق كل إنسان بطبيعة وراثية مختلفة عن أخيه حتى ولو كان توأمًا له، وحكمة الله عظيمة في هذا الشأن؛ فتنوع المواهب والطباع والميول محرك رئيس لعجلة الحياة، ودعاية إلى الجمال المادي والمعنوي، ولذلك يجتمع الاثنان في آية واحدة عندما يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَايِبُ سُودٌ [27] وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ [28]﴾¹ [فاطر: 27-28].

وفي القرآن الكريم شرح ضمني لظاهرة الاختلاف الطباعي بين موسى وهارون عليهما السلام، رغم أن الاثنان يسيران في اتجاه واحد، وقد انعكس اختلاف الطبائع على اختلاف الآراء، فبينما كان موسى عليه السلام غضبانًا أسفًا - كعادته - كان هارون - عليه السلام - يتمتع بهدوء كبير، فكان يرى مع شدة انحراف بني إسرائيل أن يستبقي وحدتهم حتى يعود موسى، و أن اتخاذ أي قرار متسرع سيفضي إلى تفريقهم، وهو الأمر الذي يخشاه من موسى عليهما السلام، إضافة إلى المبدأ العام الذي تعلق به وهو الاستضعاف².

وقد لوحظ هذا التزاوج بين الطبيعة البشرية واختلاف الآراء في مداوات النبي ﷺ مع أصحابه حول أسرى بدر، فبينما كان عمر "الشديد" -رضي الله عنه- يرى قطع

الحديبية. بهذا تحقق الهدف البعيد الذي أرادته النبي ﷺ، وفهم الصحابة بعد ذلك حكمة قبوله بذلك الشرط ابتداءً. ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج3، ص 338-340، ط5، 1998م؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص 626-

628؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص 186-188.

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 256-258.

² نفسه، ج 16، ص 230-232.

الرؤوس، كان أبو بكر "الرقيق" -رضي الله عنه- يرى العفو والفاء¹. والطبيعة نفسها يقرها النبي ﷺ مع أصحابه في مواطن مختلفة.

كانت توجيهات النبي ﷺ للدعاة أن يكون هذا الاختلاف طبعياً ومقبولاً، يساعد على التكامل في مسيرة الدعوة، والتعاون على تبليغ الرسالة، وليس التضاد والملاحاة والتنابد؛ لأن الأخير سيؤدي إلى فساد ذات البين ويوغر النفوس حتى يتربص بعضها ببعض مما ينعكس سلباً على الدين نفسه، ومن هنا كان من الضروري أن يتم التأكيد على فهم طبيعة الاختلاف الفطري والفكري، وأن تستبعد حين معالجته جميع الأمراض النفسية التي تعكر هذا الوعي، وتتحول بالطبيعي إلى ما ليس طبعياً ولا مقبولاً؛ فعن الزبير بن العوام رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "دبَّ إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد والبغضاء، هي الحالقة، لا أقول تحلق الشَّعر، ولكن تحلق الدِّين، والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أفلا أُنبئكم بما يثبت ذلك لكم؟ أفشوا السَّلام بينكم"².

ويمكن للداعية أن يلحظ طبيعة الاختلاف المقبول في الشريعة الإسلامية من خلال مقاصد التعددية في الأحكام والتشريعات الآتية:

أ- نزل القرآن الكريم بلهجات قريش كلها، حتى يستوعب الجميع، ويسمح بفرض نماذج متعددة في إطار التكامل، مع ملاحظ أن الجميع يتلون كتاباً واحداً متناسقاً ومتناسكاً في تعاليمه. ولا تتضمن القراءات المختلفة أية تناقضات أو تباينات في الأهداف والغايات والإرشاد، وهذا بخلاف الأناجيل والإصحاحات عند أهل الكتاب. وقد حصل الصحابة أنفسهم على فرص لاستيعاب ذلك؛ يحكي عمر -رضي الله عنه- أنه سمع هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان، فقرأ فيها حُرُوفاً لم يكن نبي الله ﷺ أقرأها، فُلْتُ:

¹ ينظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، حديث (1763)؛ البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث (3952)؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص 290-292.

² أخرجه الترمذي في الجامع، أبواب صفة القيامة والرفائق والورع عن رسول الله ﷺ، [280/4]، ح: 2510.

مَنْ أقرأكَ هذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: رَسولُ اللَّهِ ﷺ، قُلْتُ: كذبت، ما هَكَذا أقرأكَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ! فَأخذتُ بيدهِ أقدودُهُ إلى رَسولِ اللَّهِ ﷺ، فقلتُ: يا رَسولَ اللَّهِ! إِنَّكَ أقرأتني سورَةَ الفرقانِ، وإِنِّي سَمِعْتُ هذا يقرأُ فيها حروفاً لم تَكُنْ أقرأتنيها! فقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: اقرأ يا هشامُ. فقرأَ كما كانَ يقرأُ، فقالَ رَسولُ اللَّهِ: هَكَذا أُنزلتُ. ثمَّ قالَ: اقرأ يا عمرُ. فقرأتُ، فقالَ: هَكَذا أُنزلتُ. ثمَّ قالَ رَسولُ اللَّهِ: إِنَّ القرآنَ أُنزلَ عَلى سَبعةِ أَحرفٍ¹.

ب- لكن هذا الدرس لم يتسمّر طويلاً؛ فعندما ضعف الوعي بهذا الاختلاف في زمن عثمان بن عفان، وأدى إلى النزاع والشقاق، قرر ذو النورين أن يجمع الناس على مصحف واحد، ومع ذلك ظلت القراءات برهانا على طبيعة الاختلاف وتعلّما صامتا للدعاة والعلماء عبر التاريخ.

ج- ومن مراعاة النبي ﷺ لطبيعة الاختلاف الطبيعي، وتنزيل الأحكام والوصايا على وفقها؛ تعدد وصاياها لصحابته ﷺ عندما يستنصحوه: "لا تغضب"، "أوصيك بتقوى الله، والتكبير على كل شرف فلما مضى"، "اهجري المعاصي، فإنها أفضل الهجرة، وحافظي على الفرائض؛ فإنها أفضل الجهاد"، "عليك بالإياس مما في أيدي الناس، وإياك والطمع؛ فإنه الفقر الحاضر"²، وهكذا.

د- كما أنه راعى هذه الطبيعية النفسية، وهو في عز النصر عندما دخل مكة المكرمة، واقترح عليه عمه العباس ﷺ أن يستجيب لطبيعة أبي سفيان النفسية، فقال: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن".

¹ أخرجه الربيع في المسند، باب في ذكر القرآن، [11/1]، ح: 15.

² من وصايا النبي ﷺ المتنوعة حسب أحوال السائلين: قوله: "لا تغضب" (البخاري، الأدب، حديث 6116)، وقوله لعقبة بن عامر: "أوصيك بتقوى الله، والتكبير على كل شرف" (مسند أحمد، حديث 17196)، وقوله لعبد الله بن عمرو: "اهجري المعاصي فإنها أفضل الهجرة، وحافظي على الفرائض فإنها أفضل الجهاد" (مسند أحمد، حديث 6785)، وقوله لحكيم بن حزام: "عليك بالإياس مما في أيدي الناس، وإياك والطمع فإنه الفقر الحاضر" (الطبراني، المعجم الكبير، حديث 3214).

هـ- وسبق للنبي ﷺ أن أعطى تقييماً سريعاً لوفود قريش أيام الحديبية، فكان يعطي صحابته - رضي الله عنهم - توجيهها بنوعية المفاوضات مع كل شخص، وهاننا جزء من المشهد: "قال رسول الله ﷺ: هذا فلان، وهو من قوم يُعْظَمُونَ البُدنَ، فابْعَثُوهَا له فَبُعِثَتْ له، واستَقْبَلَهُ النَّاسُ يُلَبُّونَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ! مَا يَنْبَغِي لِهَؤُلَاءِ أَنْ يُصَدُّوا عَنِ الْبَيْتِ، فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى أَصْحَابِهِ، قَالَ: رَأَيْتُمُ الْبُدنَ قَدْ قُلِدَتْ وَأَشْعِرَتْ، فَمَا أَرَى أَنْ يُصَدُّوا عَنِ الْبَيْتِ. فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ له: مِكرَزُ بْنُ حَفْصٍ، فَقَالَ: دَعُونِي آتِيهِ، فَقَالُوا: آتِيهِ، فَلَمَّا أَشْرَفَ عَلَيْهِمْ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: هَذَا مِكرَزٌ، وَهُوَ رَجُلٌ فَاجِرٌ، فَجَعَلَ يُكَلِّمُ النَّبِيَّ ﷺ، فَبَيْنَمَا هُوَ يُكَلِّمُهُ إِذْ جَاءَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو. قَالَ مَعْمَرٌ: فَأَخْبَرَنِي أَيُّوبُ، عَنِ عِكْرِمَةَ: أَنَّهُ لَمَّا جَاءَ سُهَيْلُ بْنُ عَمْرٍو، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَقَدْ سَهَّلَ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ¹.

و- من جهة أخرى فإن المنهج في النصوص الشرعية بني على تراكيب اللغة والعقل، وتزواج كل منها في طباعة الصورة الذهنية أو تصور المعنى؛ فأحياناً يتردد العقل في معرفة الحكم اليقيني عندما يكون اللفظ مبهماً أو حمالاً لأوجه عديدة، أو مشترك اللفظ بين عدد من المعاني، فلا يكفي ذات النص في إعطاء اليقين، لكنه أيضاً لا يعذر أحداً من الأخذ بما يراه الأقرب إلى الصواب، وهو تشجيع ضمني في داخل النصوص على أهمية الاختلافات وضرورتها للرحمة بالناس والتخفيف عنهم، وتدريبهم على تقبل الخلاف فيما هو دون ذلك من شؤون الحياة. والأهم من هذا هو أن الأمة الإسلامية إن لم تستوعب الخلاف ولم تقبله ظاهرة طبيعية بينها سيؤدي ذلك إلى تناحرها واستهلاك قوتها داخلياً؛ وفي درس بني قريظة ما يبرهن على ذلك فبعد الخندق قال النبي ﷺ: " لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة"². لكن هذا النص يحتمل معنيين

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، [3/193]، ح: 2713

² رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث (4119)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، حديث (1770).

لم يكن الصحابة رضي الله عنهم قادرين على تحديد أصوبهما، فصلى بعضهم في الطريق لأن وقت الصلاة سيفوت واعتبر أن هذا النص مقيد بنص أداء الصلاة في وقتها. وصلى بعضهم في بني قريظة بعد فوات الوقت واعتبر أن هذا النص تشريع استثنائي، ومع ذلك أقر النبي ﷺ الجميع .. فهذا الوضع رشح المسلمين لقبول اختلاف الآراء في شؤون الحياة الأخرى وأهمها السياسية فعندما بدأت المشاورات وقت حصار خيبر هل يقطعون النخل أم يستبقونه جاء القرآن الكريم ليصوب جميع الآراء، ويذكر المسلمين بأن الأخذ بأحد الرأيين أو كليهما هو بأمر الله؛ أي أنه أخذ بسعة الشريعة ومرونة التشريعات، واستجابة للطبيعة البشرية عندما تقدم آراءها في إطار المصلحة الواحدة، فقال سبحانه: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: 5].

المبحث الثالث: الصفات الأخلاقية

المطلب الأول: حب الدعوة، والبعد عن الضغائن

لا تستقيم الدعوة ما لم يكن في الدعوة حب مذخور لأتباعهم وأصدقائهم في الحقل الدعوي، لأن الذي ينخرط في سلك الدعوة إنما يفعل ذلك لأنه يعبد الله، وأنه وصف الدعوة الآخرين في خندق واحد، يؤكد ذلك دائما في الصلاة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]. وليست الدعوة العملية أقل شأنًا من الدعوة الجهادية، حينما يقول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُومٌ﴾ [الصف: 4]. أما من نظر إلى الدعوة على أنها مكانة شخصية، وسمعة اجتماعية، وقرب من مراكز القرار فمثل هذا الرجل عبء ثقيل على الدعوة، يكثر منه الهرج والمرج، ويسعى إلى تفريق الصف وخلخلة الجماعات. وقد ورد التحذير من هذا الصنف في قوله تعالى: ﴿لَوْ حَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا وُضْعُوا خِلَالَكُمْ يَعُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ هُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: 47].

ولتعزير مبدأ حب الدعوة والمدعوين نذكر الآتي:

أ- فرض الله على المسلمين الإيمان بالرسول، في دلالة واضحة على أن الإسلام امتداد لسلسلة الأنبياء والدعاة، الذين جاءوا بدعوة واحدة ورسالة واحدة وإن اختلفت تشريعاتها بحسب الأقسام، لكنهم جميعا ينطلقون من الإيمان بالله ودعوة الناس إلى عبادته والاستمسك بهديه: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: 13]، ولذلك رفع الله عن الناس الرغبة في التمييز بين الأنبياء، وجعل موضوع التفاضل بينهم يعود إليه وحده سبحانه، وأن التفضيل إذا بينته النصوص؛ فإنما يتجه إلى جسامة العمل وطول المدة وشراسة الأقسام، ولذلك سَمَّى الله تعالى خمسة منهم بأولى العزم.

ب- ربما يظن بعض الدعاة أن القيمة العملية ترجح كلما كانت التضحيات المالية والعملية أكبر، وأن ذلك معيار التفاضل بين المؤمنين، لكن القرآن الكريم يبين أن هذا التوجه ليس صحيحا، وأن التفاضل عند الله بين هذا وذاك لا يعني مطلقا سلب الفضل أو التقليل من العمل، وعلى المسلمين أن يكلوا أعمالهم إلى الله فلا يصح المنة بالاستكثار: ﴿وَلَا تَمَنَّ تَسْتَكْتَرُ﴾، ولا يصح اعتماد الأقدميات معيارا للتفاضل بين الدعاة والمصلحين، فيقول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ ۗ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۗ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى ۗ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا¹﴾ [النساء: 95]، ومثل ذلك ورد في شأن من أنفق من قبل

¹ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 92-95؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 272-275؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 27، ص 287-289؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 8، ص 42-44؛ السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص 914.

الفتح وقاتل. والآيات تؤكد - في صرامة - أن العبارة التي يجب أن يشتغل عليها الدعاة هي "وَكَلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنِيَّ"، أما الدرجة فهي طبيعية في سياق العدالة الإلهية.

ج- يفرض العمل الدعوي وجوب المولاة بين المؤمنين وحبهم، والتقرب إلى الله بولائهم، خاصة عندما يكون ذلك في سياق القيام المباشر بالدعوة والإصلاح فيقول سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹﴾ [التوبة: 71]، وحيث إن المولاة تعود على الصف الدعوي بالقوة وتسد ثغرات الخصام والشقاق، وتحجز النفس عن الاستجابة لأدوائها كالغيرة والحسد؛ ورد التحذير من معاداة الأولياء، واعتبار ذلك حرباً مباشرة من الله، ففي الحديث القدسي أن الله تعالى قال: "من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب..."².

د- وقد نبه الله تعالى في آية تحريم الخمر أن من أكثر أمنيات الشيطان هي إيقاع العداوة والبغضاء بين المؤمنين، وأن شرب الخمر بما يؤدي إليه من تعقيب العقل؛ فنظرة لسلسلة من الشر، لا تنتهي بهلاك الشارب نفسه، إنما تحول المجتمع إلى كرة ملتهبة من الشقاق. هـ- ومن هنا ندرك أيضاً أن الهروب من صف القتال - مع اشتداد الخوف - محرم؛ لأن الانسحاب وترك المجاهدين وحدهم في الميادين، يؤدي إلى تمكين مباشر للعدو من رقاب الصامدين، وفتح ثغرات مادية ومعنوية لسحقهم، ومتى تأسس لدى الهاربين اعتقاد بأن حياتهم أولى بالبقاء من إخوانهم في الصف؛ فإن ذلك مؤشر على انتهاء الإيمان، وبداية الشر: ﴿وَمَنْ يُؤْمِدْ ذُبْرُهُ إِلَّا مَتَّحِرِفًا لِقِتَالِ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِبَعْضٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ³﴾ [الأنفال: 16]. وقياساً على هذا، فإن الدعاة في ميادين السلم مطالبون أيضاً بوحدة الصف وتقاسم المواجهات والتعب، وفي سورة ياسين

¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10، ص 258-260.

² البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث. (6502)

³ ينظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) ج 15، ص 181-183.

عندما جاء من أقصى المدينة رجل يسعى؛ خَلَدَ اللهُ له كلمات في الثبات على المبدأ عندما كان يواجه المعتدين، وكلمات في الفرح بالشهادة عندما صار في النعيم: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ [22] أَلَا اتَّخَذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُون [23] إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ [24] إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُون [25] قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ [26] بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾¹ [يس: 22-27].

و- يقتضي هذا أن يحرص الدعاة على التماس العذر بعضهم لبعض، وأن يكون ذلك منطلقاً للدفاع عنهم، وتبرير أفعالهم ما دامت داخلية في الدائرة الشرعية، كما لا بد أن يكون هناك حرص على النظر في احتمالية الإكراهات التي يتعرضون لها من الساسة والأعداء؛ فكم شوهت السلطات أعدادا هائلة من المصلحين! سواء كانوا أفراداً أو في جماعات، وعملت على السعاية بهم وتنفير المجتمع منهم، وإيهام الناس بأنهم عناصر مختزقة تعمل لصالح السلطات، وتمجد الظلم والانحرافات. ومن المؤسف أن إخوانهم من الدعاة لا ينتظرون للبحث في الأسباب أو تقصي الحقائق بالطرق العلمية الصحيحة؛ إنما يسارعون إلى التهمة، والبراءة، ويبررون ذلك بأن فعلهم هذا مصلحة للدين، ودعوة إلى تشذيب العمل الدعوي من المطبلين أو الخائنين. لكن ذلك ليس مطرداً في جميع النفوس؛ فهناك من يجد في اتهام الدعاة لذة داخلية، وتركية غير مباشرة لنفسه، ومن هنا كانت النصوص الشرعية حريصة على سد هذا الباب باتباع ثلاث طرق:

1. حسن الظن والتماس العذر، فليست الظنون يقينا، وليست أحاديث الناس أو السلطات دليلاً، بل الأحرى أن يساء الظن في السلطات والمعرضين وليس في الدعاة المؤمنين، فقال تعالى في حادثة الإفك: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَبَرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: 12].

¹ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 22، ص 191-195.

2. احتساب الأعمال الصالحة، والمشاركات الدعوية رصيماً قوياً للداعية يمنع المسارعة في اتهامه، ويصد الراغبين في كسب الجولة بسوء الطوية، ففي حادثة حاطب بن أبي بلتعة عندما كتب إلى قريش يحذرهم من جيش المسلمين وبعث الكتاب مع امرأة، وعندما تم التحقيق في الأمر نادى بعض الصحابة -غيرة على الدين- بنفاقه وطالب بقتله، لكن النبي ﷺ قال: "إِنَّهُ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ؟ لَعَلَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرِ فَقَالَ: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ عَفَرْتُ لَكُمْ"¹، وهذا التوجيه النبوي مريح جدًا للنفوس التي تتأزم أمام أخطاء الدعاة، فتصاب بالوسواس القهري، وتحسب أن كل صيحة عليها، كما أنه مريح للغياري على الدين، فلا تستعجل نفوسهم بإطلاق الأحكام، وليأخذوا فترة زمنية كافية للتحري ومتابعة الأخبار الصحيحة. وقد أخفق المجاهدون الأفغان عندما سمحوا للضغائن أن تتحرك بينهم بحرية، فدكت مدافعكم معاقل بعضهم بعضاً، يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي أعدائهم، وقد حذر النبي ﷺ المسلمين من هذا المصير، ففي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: "إِذَا فُتِحَتْ عَلَيْكُمْ فَارِسُ وَالرُّومُ، أَيُّ قَوْمٍ أَنْتُمْ؟ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: نَقُولُ كَمَا أَمَرَنَا اللَّهُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، تَتَنَافَسُونَ، ثُمَّ تَتَحَاسَدُونَ، ثُمَّ تَتَدَابَرُونَ، ثُمَّ تَتَبَاغِضُونَ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، ثُمَّ تَنْتَلِقُونَ فِي مَسَاكِينِ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَجْعَلُونَ بَعْضُهُمْ عَلَى رِقَابِ بَعْضٍ"².
3. النصيحة، وهي الأداء الصحيح للواجب، وحق الداعية على أخيه، ففي النصيحة سيؤدي واجبه من جهة ويستمتع إلى وجهة نظر الطرف الآخر من جهة أخرى، كما أنه سيطلع على الأسباب الحقيقية وراء التغيير، وقد قيل إنك لا تعرف خطأ شيخك حتى تجالس غيره، يقول النبي ﷺ: "إِنَّمَا الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ".

¹ رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، حديث (3983)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، حديث (2494).

² النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الرقاق، باب التواضع، [105/8]، ح 6502.

المطلب الثاني: أمثلة من حياة الصحابة

هذا وقد ضرب الصحابة ﷺ أروع الأمثلة في اختيار أفضل الطرق للتأثير في أصدقائهم من المشركين، فكيف بالمؤمنين، فهذا عمير بن وهب الذي قرر قتل النبي -صلى الله عليه وسلم- بالاتفاق السري مع صفوان بن أمية، وأمنه أولاده وديونه عندما أسلم في قصته الشهيرة، ثم عاد إلى مكة المكرمة ليعلن صفوان خصومته، ويقرر أن لا يكلمه أبدا وأن يهدم دعوته، لكن وهب رغم عداوة صفوان كان حريصا على إسلام صاحبه، ويفكر دائما في أقصر الطرق للوصول إلى قلبه، ويوم فتح مكة هرب صفوان فاتتهزها عمير فرصة لبيذل موقفا نبيلاً لصفوان، فلعل ذلك يؤثر في قلبه، فبينما كان صفوان في طريق الهروب؛ جعل يقول لغلامه يسار -وليس معه غيره-: ويحك! أنظر من ترى؟ قال: هذا عمير بن وهب، قال صفوان: ما أصنع بعمير؟ والله ما جاء إلا يريد قتلي، قد ظاهر محمداً عليّ، فلحقه، فقال: يا عمير، ما كفك ما صنعت بي؟ حملتني دينك وعيالك، ثم جئت تريد قتلي! فقال: أبا وهب، جُعلت فداءك، جئتك من عند أبر الناس وأوصل الناس. وقد كان عمير قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، سيد قومي خرج هاربا ليقذف نفسه في البحر، وخاف ألا تؤمنه فأمنته، فذاك أبي وأمي! فقال رسول الله ﷺ: قد أمنتته. فخرج في أثره فقال: إن رسول الله ﷺ قد أمنتك، فقال صفوان: لا والله لا أرجع معك حتى تأتيني بعلامة أعرفها، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله جئت صفوان هاربا، يريد أن يقتل نفسه؛ فأخبرته بما أمنتته، فقال: لا أرجع حتى تأتيني بعلامة أعرفها، فقال رسول الله ﷺ: خذ عمامتي، قال: فرجع عمير إليه بها، وهو البرد الذي دخل فيه رسول الله ﷺ يومئذ معجرا¹.

¹ الواقدي، المغازي، ج2، ص857.

المطلب الثالث: ترك ما لا قيمة له

من الأمور التي تشتت الدعاة، وتبعثر أهدافهم، وتطيل أمد النتائج؛ هو اشتغالهم بما لا قيمة له من الكلام والأحداث، ففي مسارح الحياة أشكال متنوعة من المواقف، وآراء مختلفة للناس، تعبر عن طبيعتهم وتشرح رغائبهم وأهوائهم، لكنها لا يجب أن تكون محطة للوقوف بقدر ما هي فرصة لاستجماع قراءة فاحصة للطبيعة البشرية وأحوال المدعوين. وفي بعض الأحيان يجد الدعاة أنفسهم منساقين خلف ركاب الجمهور بقصد الحصول على أكبر عدد من المتابعات أو التأييد، ويحسبون أن ذلك في صالح الدعوة، ويظنون أن العزلة عن المجتمع وهمومه في زمن الانفتاح الإلكتروني يعني غياب المشاركة والتأثير. لكن هذا في كثير من الأحيان يتم من دون تفكير أو تخطيط، أو حساب صحيح للمآلات، وإنما استجابة للانفعال الوجداني، فتتنزل شخصية الداعية إلى مستوى مناكفة من لا قيمة لقوله أو سداد لرأيه، فيحدث من جراء ذلك أن يفقد الدعاة رزانتهم، ويعرضوا أنفسهم للسخرية والاستهزاء؛ ومن هنا اعتنت النصوص الشرعية بتوجيه الدعاة إلى عدد من القيم الضرورية للاحتفاظ بالمكانة العلمية، وتقديم متطلبات الجانب الدعوي على حساب الجانب الشخصي، وهي كالآتي:

أ- ترك الحديث فيما لا يعني الداعية، سواء كان لا يعنيه من الناحية العلمية، أو الاجتماعية أو غيرها، فليس من المقبول علمياً أن يتدخل الإنسان فيما ليس من اختصاصه، فضلاً عن أن ذلك مخالفة للنهي الإلهي: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۗ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، كما أن الداعية عندما يتدخل بآرائه في ما ليس ضرورياً من جهة، وما ليس متخصصاً فيه، وما لا يملك فيه مفاتيح الحكمة من جهة أخرى سيؤدي إلى الإساءة المباشرة للدين؛ لأن الناس لا تحكم عليه حينئذ من خلال رأيه، إنما من خلال مهمته الدعوية التي يتقلدها، وهو ملحظ خطير لا تكاد تنفك عنه الطبيعة البشرية، فكل منهج فكري

أو تصرف أو سلوك لا تعزله طبيعة الناس عن سياقه الشخصي أو الزمني، إنما يكون محمولاً على موضوع واحد وهو الفكر وممثل الفكر، سواء كان ذلك في إطاره التشريعي الإيجابي أو السلبي.

ب- وفيما يتعلق بالإطار التشريعي، وجد المسلمون أنفسهم ابتداءً من القرآني أن يكتبوا في تصنيف السنة باعتبارات مختلفة، وتقسيمها إلى سنة خاصة: طبيعة وتشريعية، وإلى سنة عامة، وتنقسم بدورها إلى تصرفات الإمامة والقضاء والتشريع العام، ومع ذلك ظلت بعض الأحاديث مثار جدل إلى اليوم، كتأبير النخل، وترجيل رأس النبي ﷺ، وأمر هند بالأخذ من مال أبي سفيان، وإحياء الأرض الموات.

ج- أما الأحكام السلبية، فقد كان النهي الذي توجه إلى نساء النبي -صلى الله عليه وسلم-، رغم طهارتهم، صارماً في أمر الطاعة والمعصية؛ لأن مردود ذلك لا يعود عليهن إنما على الدعوة النبوية برمتها، وسيتسبب ذلك في إفشالها: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32]، وهو الأمر الذي أربك الدعوة في حادثة الإفك حتى حار النبي ﷺ ماذا يفعل!

د- لما كان أفضل الأعمال وأحسنها هي الدعوة إلى الله، كما قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا بِمَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33]؛ فإن هذا الحسن يكتمل بترك الداعية الحديث أو التدخل فيما لا يعنيه من تلك الجوانب كلها، يقول النبي ﷺ: "من حسن المرء تركه ما لا يعنيه"¹.

وفيما يلي بعض الصفات والمواقف التي يطلب من الداعية أو يتحلى بها:

أ- الإعراض عن اللغو: في طريق الإنسان لغو كثير، لو أعاره الداعية اهتمامه؛ لكانت المسافة القصيرة طويلة، وكانت المكانة المهينة مهينة، لكن الحكمة هو الضرب صفحاً

¹ الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، [4/148]، ح: 2317.

عن رغاء الناس، وولعهم بالحديث المشين، وقد أمر الله تعالى الدعاة أن يشيروا بالسلام على الجاهلين، وأن يواصلوا طريقهم دون التفات إلى همس اللغو أو صراخ: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا¹﴾ [الفرقان: 63]، وفي معرض الامتداح للمؤمنين يقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: 3]، وسلوك الإعراض عن اللغو يقطع أطماع المتسلقين، ويفشل خطط المغرضين، فكم حاول المشركون أن يغروا برسول الله ﷺ سفهاءهم وصبيانهم لينقلوا إليهم مهمة الصراع، ويحتلوا هم مكان المتفرجين، لكن النبي ﷺ كان منتبهاً لذلك، ففي رجوعه من الطائف؛ ظل ماشياً، رغم الأذى من السفهاء والصبيان، حتى ابتعد عن نطاق المواجهة، وانتهى إلى بستانٍ لبني ربيعة، فأسند ظهره إلى حائطه.

وفي العصر الحديث يبرز للدعاة في شبكات التواصل شخصيات حقيقة وافترضية، لا تملك من المعرفة نقيراً، ولا تحسن الفهم ولا التدقيق، فتشعب وتسخر، وتطالب الداعية أن ينزل إلى مستواها، وشخصيات أخرى ترغب في التشكيك والسخرية؛ بقصد هدم أركان الدعوة وطعن التيار الديني، تماماً كما كان يفعل بنو إسرائيل مع الدعوة الإسلامية في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم-: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهِ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ²﴾ [آل عمران: 72].

ويمكن للداعية أن يحدد موقفه من هذه الشخصيات من خلال الوقوف على بعض القرائن:

أ- لحن القول: يستطيع الإنسان أن يتبين لغة الخطاب من جهة، والقدرة الخطابية من جهة أخرى، ليحدد من هي الشخصية التي يتعامل معها، وقد يأخذ ذلك مع البعض وقتاً زمنياً طويلاً أو قصيراً حتى يتأكد فعلاً من حساباته التقييمية يقول الله تعالى: ﴿أَمْ

¹ ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ج 12، ص 106-108.

² ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، الرياض: دار طيبة، ج 6، ص 120-122.

حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْعَانَهُمْ [29] وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمُ
فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ ۗ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ [30] ﴿ محمد:
[29-30].

ب- الانتماء الفكري: هناك شخصيات معروفة سلفا، تتخذ مواقف سيئة من الدعوة
والدعاة، فتتنظر إلى الدين على أنه نمط راديكالي، وحقبة تاريخية لا تستوعب الحاضر،
وأن النموذج الذي يجب أن يسود الحاضر ويعد للمستقبل هو النموذج العلماني
كمنهج سياسي، والليبرالي كاختيار فكري، والرأسمالية كنظام مالي، ولذلك تسير جميع
مداخلاته أو اعتراضاته في هذا الاتجاه يقول الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا
مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ
آمَنُوا سَبِيلًا ﴾ [النساء: 51]، وقد حاول اليهود أن يتلاعبوا بالوعي الثقافي عند
المسلمين؛ فيوظفوا اختلاف اللغات لتمرير قدر من السخرية والاستهزاء، فنبه الله
المسلمين إلى هذه المكر، وأمرهم بإهمال المصطلح، حتى لو كان معناه مختلفًا عن
مرادهم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ
أَلِيمٌ ﴾¹ [البقرة: 104].

ج- المزاح طبيعة بشرية تنفس الكروب والهموم وتفتح مسامات القلب لاستقبال فوائد
المرح، وقد امتن الله على عباده بنعمة الضحك والبكاء، يعبر الأول عن السرور فيمرح
القلب ويرتاح، ويعبر الثاني عن الحزن فتهدأ النفس، وتستخرج بالدموع حزنًا لو بقي
لأهلكها: "وأنه أضحك وأبكى" لكن الخروج عن الجانب الطبيعي في الإثنين يعني
الهبوط بقيمة الإنسان والنزول بمكانته بين الناس، ولذلك كان النبي صلى الله عليه
وسلم حريصا على أن تأطير مزاحه بصفتين:

¹ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 5، ص 70-72؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 10، ص 90-92؛ الطبري،
جامع البيان، ج 2، ص 461-463؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 58-60؛ ابن عاشور، التحرير
والتنوير، ج 1، ص 437-439.

أ- الصدق: لا يقول إلا صدقاً، وإن بدا أنه مزاح، فقد قال لامرأة عجوز: لا تدخل الجنة عجوز! قال الحسن رضي الله عنه: فولت العجوز وهي تبكي، فقال رسول الله ﷺ: أخبروها: ليست يومئذ بعجوز، وأنها يومئذ شابة. إن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً﴾ [الواقعة: 35]¹.

ب- التقليل من المزاح، وقصر الدائرة فيه على المحيطين الثقات، وليس عند العامة والجماهير، وفي ذلك كفاية لحصول النفس على حصتها من المزاح وتحديد نشاطها وتمرين القلب بالمرح. وفي الحديث عن أنس رضي الله عنه "كان رسول الله ﷺ فيه دعاية قليلة"². ولا بد من التفريق بين المزاح والابتسام؛ لأن الخير مطلوب باستمرار وهو من الأعمال الصالحة، يقول النبي ﷺ: "تبسمك في وجه أخيك صدقة"³، وهي إحدى لغات الجسد شديدة التأثير في المخاطب، لا ينبغي أن تفارق الداعية لأنها مفتاح الدخول إلى القلوب، وراية السلام التي تفتح الأبواب، ومتى ما كان الداعية كثير التبسم منبسطة الوجه كان قبوله عند الناس أسرع، وانشراح الصدور إليه أبلغ. وقد كان النبي ﷺ كثير التبسم، وكان يضحك أحياناً حتى تبدو نواجذه، يقول جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه يقول: "ما رأي رسول الله ﷺ منذ أسلمت إلا تبسم في وجهي"⁴، وعن عبد الله بن الحارث رضي الله عنه: "ما رأيت أحداً أكثر تبسماً من رسول الله ﷺ"⁵. وقد يظن بعض الدعاة خطأ أن ترك الابتسام في وجوه

¹ رواه البيهقي في شعب الإيمان (342/7)، حديث (10803)، والطبراني في المعجم الأوسط (302/8)، حديث (8648)، وقال الهيثمي: رجاله ثقات (مجمع الزوائد، 419/10).

² انظر: الترمذي، الشمائل المحمدية، باب ما جاء في وصف مزاح رسول الله ﷺ، حديث (239)؛ الترمذي، سنن الترمذي، المناقب، حديث (3641)؛ البخاري، صحيح البخاري، الأدب، حديث (6129).

³ رواه الترمذي في سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، حديث (1956)، وقال: حسن غريب؛ وأحمد في المسند، حديث (21332)؛ والبخاري في الأدب المفرد، حديث (891).

⁴ أبو محمد البغوي، الأنوار في شمائل المختار، ص 247.

⁵ رواه الترمذي في سنن الترمذي، كتاب المناقب، حديث (3641) وقال: حسن غريب؛ والدارمي في سنن الدارمي، المقدمة، حديث (15)؛ والترمذي في الشمائل المحمدية، حديث (239).

أصحاب المنكرات نوع من الحزم، وتعبير عن الإنكار؛ لأن الابتسامة وفق رؤيته رضى بما يصنع، فلا بد من التجهم في وجهه وإظهار الضيق به، وليس هذا من هدي النبي ﷺ، فقد كان يبتسم في وجه كل أحد ليعبر عن خلقه الأصيل، ويفتح بذلك القلوب المغلقة حتى يعبر إليها وهي متهيئة لاستقباله؛ دليل ذلك حديث فضالة بن عمير الليثي عندما قال: "قدمت على النبي ﷺ عام الفتح وهو يطوف بالكعبة، وكنت أريد قتله، فلما اقتربت من الرسول ﷺ قال لي: أفضالة؟ قلت: نعم، فضالة يا رسول الله، قال: ماذا كنت تحدث نفسك؟ قلت: لا شيء، كنت أذكر الله، قال: فضحك النبي ﷺ، ثم قال لي: استغفر الله، ثم وضع يده على صدري، فوالله ما رفعها حتى ما من خلق الله شيء أحب إليّ منه"¹، وكان ﷺ لا يمتنع عن الابتسامة والضحك حتى في اللحظات التي يتعرض فيها للإساءة؛ فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "كنت أمشي مع رسول الله ﷺ وعليه رداء نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجذبه جذبة شديدة، قال أنس: فنظرت إلى صفحة عاتق النبي ﷺ قد أثرت به حاشية الرداء من شدة جذبته، ثم قال: مُر لي من مال الله الذي عندك، فالتفت فضحك، ثم أمر له بعتاء"².

الخاتمة والنتائج

بعد هذه الجولة في سيرة النبي محمد ﷺ، واستقراء صفاته في تبليغ الدعوة؛ يتضح أن الدعوة الإسلامية تستمد صفاءها ونجاحها من دقة الأساليب التي تعامل بها النبي ﷺ مع المدعويين، سواء كان ذلك في سياق الدعوة أو الوعظ والنصائح، وأنها ليست مجرد خطاب موجه، بل هي مشروع متكامل يتطلب شخصية متوازنة، ذات وعي، وخلق، وثبات. وقد أظهر البحث أن نجاح الداعية لا يكمن في البلاغة وحدها، بل في امتلاك منظومة متكاملة من

¹ أبو الحسن الندوي، السيرة النبوية، ص 460

² ابن كثير، البداية والنهاية، ج 3، ص 682.

الصفات القيادية والتأهيلية والميدانية والأخلاقية، تستمد جذورها من النموذج النبوي. إن الظروف التي تحيط بالعمل الدعوي في عصرنا، تستلزم يقظة كاملة بالأساليب الحكيمة، ودراية وافية بالهدي النبوي، ليس لأنه جانب تعبدي فقط، بل لأنه اختيار إلهي حكيم، لا يصلح للحياة بجميع تقلباته أو أعصرها إلا هديه وسنته.

وختامًا، فإن ما قُدم في هذا البحث ليس إلا محاولة في باب التذكير وإعادة التركيز على ما غفل عنه بعض العاملين في حقل الدعوة، ويظل المجال مفتوحًا للبحث والتحسين والتطوير، خدمة لهذا الدين وبلاغًا لرسالته الخالدة.

وفيما يلي أبرز النتائج المهمة التي خلص إليها البحث:

1. أن القيادة الواعية تمثل العمود الفقري للمنهج الدعوي النبوي، إذ لا تقتصر على الإدارة والتنظيم، بل تقوم أساسًا على تثبيت النفوس، وتحمل المسؤولية، وبناء الثقة، خاصة في أوقات الشدة والأزمات.
2. أن الوعي بسُنن النفس والمجتمع شرط حاسم في التأثير الدعوي، ويتمثل في فهم اختلاف الطبائع، ومراعاة الآثار النفسية للخطاب، وترتيب الأولويات الدعوية وفق واقع المدعوين لا وفق التصورات المجردة.
3. أن الالتزام بالأخلاق الدعوية جزء أصيل من المنهج النبوي، لا ينفصل عن الدفاع عن المبدأ، وأن منطق "الغاية تبرر الوسيلة" يتعارض مع مقاصد الدعوة ويؤدي إلى إفساد أثرها.
4. أن الدعوة النبوية ترفض المنطق الطبقي والانتقائي، ولا تقيس نجاحها بالجاء أو النفوذ الاجتماعي، بل بصدق الاستجابة، مما يجعلها مشروعًا إنسانيًا عاديًا صالحًا لكل زمان ومكان.
5. أن وحدة الصف والمواولة بين المؤمنين من أعظم مقومات الثبات والاستمرار الدعوي، وأن إشاعة العداوة أو الاستجابة للاستفزات تمثل اختراقًا خطيرًا للمشروع الدعوي.

أن القصص القرآني يؤدي وظيفة قيادية ونفسية مركزية، تتمثل في شحذ العزائم، ومقاومة الانهزام النفسي، وبناء الوعي بالسنن الإلهية، بما يعكس مباشرة على ثبات الدعاة وتأثيرهم

References:

المراجع:

- al-‘Arwī, ‘Abd Allāh, *al-Īdiyūlūjiyyā al-‘Arabīyyah al-Mu‘āširah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1995)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Ādāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1990)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Shu‘ab al-Īmān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.e., n.d.)
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1st edition, 2001)
- al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, *Naqd al-‘Aql al-Gharbī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyyah, 1995)
- al-Nadwī, Abū al-Ḥasan ‘Alī al-Ḥasanī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah* (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 3rd edition, 2001)
- al-Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur‘ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.e., n.d.)
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, n.e., n.d.)
- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān b. Nāṣir, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīr Kalām al-Mannān* (Riyadh: Dār al-Salām, n.e., n.d.)
- al-Sha‘rāwī, Muḥammad Mutawallī, *Khawāṭir fi Tafsīr al-Qur‘ān* (Cairo: Akhbār al-Yawm, n.e., n.d.)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur‘ān*, ed. Aḥmad Shākīr (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.e., n.d.)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* (Beirut: Dār al-Turāth, n.e., n.d.)
- al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *al-Jāmi‘ (Sunan al-Tirmidhī)*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st edition, 1998)
- al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *al-Shamā‘il al-Muḥammadiyyah*, ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.e., n.d.)
- al-Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1991)
- al-Wāqidī, Muḥammad b. ‘Umar, *Maghāzī al-Wāqidī* (Beirut: Dār al-‘Ālamī, n.e., n.d.)
- Bishārah, ‘Azmī, *al-Mas‘alah al-‘Arabīyyah* (Beirut: al-Markaz al-‘Arabī li al-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsāt, 2012)
- Bishārah, ‘Azmī, *al-Mujtama‘ al-Madanī: Dirāsah Naqdiyyah* (Beirut: al-Markaz al-‘Arabī li al-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsāt, 2012)
- Covey, Stephen R., *The 7 Habits of Highly Effective People* (New York: Free Press, 2004)
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr, n.e., n.d.)
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik b. Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al. (Cairo: Sharikat Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 2nd edition, 1955)

- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.e., n.d.)
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1998)
- Lang, Jeffrey, *Ḍiyā' Dīnī: Nidā' Istighāthah*, trans. Fāṭimah Nāṣir (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1st edition, 2006)
- Makāwī, 'Abd al-Ghaffār, *Limādhā al-Falsafah?* (Beirut: Dār al-Talī'ah, 2021)
- Obama, Barack, *National Security Strategy of the United States of America* (Washington, DC: The White House, 2015)
- Rosanvallon, Pierre, *Qarn min al-Sha'bawīyah: al-Tārīkh wa al-Nazariyyah wa al-Naqd*, trans. Muḥammad al-Raḥmūnī, rev. Jān Jabbūr (Beirut: al-Markaz al-'Arabī li al-Abḥāth wa Dirāsāt al-Siyāsāt, 2022)
- Rousseau, Jean-Jacques, *al-I'tirāfāt*, trans. George Zaynātī (Beirut: Dār al-Tanwīr, 2017)
- Sa'īd, Edward, *al-Istishrāq* (Beirut: Dār al-Ādāb, 1st edition, 1981)
- Suhred, Tridip, *The Forgotten Son of Gandhi: Harilal Gandhi* (Oxford: Oxford University Press, 2015)
- Ṭāhā, 'Abd al-Raḥmān, *Su'āl al-Akhlāq* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1st edition, 2000)
- Zakariyyā, Fu'ād, *Nītshih* (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2021)

مقاصد الإفتاء: دراسة في المصطلح والأصول والضوابط والتطبيقات في المستجدات المصرفية

The Purposes of Fatwa: A Study of Terminology, Foundations, Guidelines, and Applications in Contemporary Banking Developments

محمد عبد الله راشد البذالي *

[قُدّم للنشر 2025/5/8 – أُرسِلَ للتحكيم 2025/5/25 – قُدّم بعد التعديل 2026/1/4م - قُبِلَ للنشر 2026/1/6م]

ملخص البحث

ترتكز فكرة البحث في بيان مقاصد الإفتاء وتشريع الأحكام في المستجدات المصرفية من ناحية تأصيلها الوثيق بالأصول الاجتهادية في صناعة المفتي المقاصدي المجتهد. هدفَ البحثُ إلى تأصيل مقاصد الإفتاء في المستجدات المصرفية، واستنباط الأصول الاجتهادية والضوابط الشرعية لعامة المجتهدين، والبيان الاستنباطي لدورها وتوجيهها على الفتاوى المصرفية. تكمن أهمية الدراسة في سعيها لضبط المسائل المصرفية المختارة ومناسبتها في تنزيل الأحكام، وتمثلت إشكالية البحث في السؤال الآتي: ما الضوابط والأصول الاجتهادية التي يستعين بها المفتي المجتهد في المستجدات المصرفية، ومادورها في الفتاوى المختارة؟، وقد اقتضت طبيعة البحث أن يسلك الباحث المنهج الاستقرائي في تتبع جزئيات الموضوع، والتأصيلي الذي يتجلى فيه فقه مقاصد الإفتاء من المنهج الاستنباطي التحليلي، ومن أبرز النتائج التي توصل اليها: إعداد المفتي المجتهد إعداداً متكاملاً من خلال الاسترسال على ملكته الأصولية في التقريب بين الفتاوى ومقاصدها، ويستنتج

* رئيس قسم التربية الإسلامية، وزارة التربية، دولة الكويت، العاصمة، مدينة الكويت، الكويت. البريد الإلكتروني:

mohammadalbathali81@gmail.com

الباحث توجيهاً مناسباً في ضرورة التأهيل الاجتهادي المتكامل للمتخصصين في الميدان المصرفي الحديث، ومن التوصيات المقترحة: عقد مؤتمرات دورية؛ لتدارس سبل النهوض بمقاصد الإفتاء، ومستجداته المصرفية.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الإفتاء، التشريع، هيئة الفتوى الشرعية، المصرف الإسلامي.

Abstract

This study is founded on elucidating the objectives of iftā' and the legislation of rulings in contemporary banking developments, with particular emphasis on their firm grounding in the principles of ijtihād that shape the formation of a maqāsid-oriented mujtahid muftī. The research aims to establish the objectives of iftā' in modern banking issues, to derive the ijtihād-based principles and Sharī'ah regulations applicable to jurists at large, and to provide an analytical exposition of their role and juridical derivation in banking fatwas. The significance of this study lies in its endeavour to regulate selected banking issues and to ensure their appropriateness in the application of legal rulings. The research problem is articulated in the following question: What ijtihād-based principles and regulatory foundations does the mujtahid muftī employ when addressing contemporary banking developments, and what is their role in selected fatwas? Given the nature of the study, the researcher adopts an inductive approach in examining the specific components of the subject matter, alongside a foundational methodology that highlights the jurisprudence of the objectives of iftā' through an analytical and inferential framework. Among the most significant findings is that the preparation of a mujtahid muftī must be comprehensive, achieved through the effective deployment of foundational juristic competence in harmonising fatwas with their underlying objectives. The study further concludes with a directive underscoring the necessity of integrated ijtihād-based training for specialists operating within the modern banking sector. Among the key recommendations of the study is the organisation of regular conferences aimed at examining and advancing the objectives of iftā' and their application to contemporary banking developments.

Keywords: objectives of iftā', legislation, Sharī'ah fatwa authority, Islamic banking.

مقدّمة

إن مقاصد الفتوى هي مجمّع الاجتهاد وجوهره، وخالصة عمل الفقيه الأصولي في استعمال ملكته الراسخة التي يقتدر بها على تتبع مقاصد التشريع الحكيم، والدّربة على استنباط مناطات الأحكام، والإجابة فيما يعرض له من سؤالات ومسائل نازلة؛ لأن الحوادث صفتها متغيرة، وحالتها مستعجلة؛ تستوجب على المفتي المجتهد استدراقات

علمية محكمة، وفقه نفس تراعى فيه مقاصد الفتوى، وأبعادها المالية، وفهم الواقع المعاصر، وهذا المنهج لا يناقض سماحة التشريع الحكيم الذي يتسم بالثبات والمرونة والبصيرة بالمصالح الراجحة والإحاطة بالإنسان وبيئته، وإنما يشهد الواقع اليوم من مستجدات مصرفية؛ لحقيق بالاجتهاد والإفتاء من منظور مقاصدي صحيح، ليكون للناس ملاذاً فيما شُرِّع لهم من أحكام، ومخرجاً من كل ضائقة، ومن أحسن من الله صبغة. والحق الذي لا ينبغي الحيود عنه، أن النظام المصرفي الإسلامي قد تميز وتألَّق في جهوده العالمية؛ لإحلال البديل الاقتصادي، وتقديمه على النظامين الرأسمالي الاشتراكي؛ فقد اعتنت الشريعة الإسلامية بمراعاة مقاصد التشريع الحكيم، إذ جاءت بالمحافظة على المقاصد الضرورية الخمسة، ومنها: مقصد (حفظ المال) من جانبي الوجود والعدم، قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [سورة النساء: 5].

أهمية البحث

تبرز أهمية البحث فيما يأتي:

- 1- تنزيل الأحكام المتعارضة تنزيلاً صحيحاً في المسائل المصرفية.
- 2- التيسير على عامة الباحثين في توظيف المستجدات المصرفية في الإفتاء والتشريع.
- 3- الموازنة بين المصالح والمفاسد في تكوين شخصية المفتي المجتهد.

أسئلة البحث

تتمثل إشكالية البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- 1- ما حقيقة مصطلح (مقاصد الإفتاء) في المستجدات المصرفية؟
- 2- ما هي الأصول الاجتهادية والضوابط التي يستعين بها المفتي المجتهد في المستجدات المصرفية؟
- 3- ما دور تلك الأصول الاجتهادية والضوابط في الفتاوى الحديثة المختارة؟

أهداف البحث

يسعى إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- تأصيل مقاصد الإفتاء في المستجدات المصرفية.
- 2- استنباط الأصول الاجتهادية والضوابط الشرعية التي يستعين بها المجتهد في المستجدات المصرفية.
- 3- بيان دور الأصول الاجتهادية والضوابط في الفتاوى المختارة.

الدراسات السابقة

بالاستقراء الغالب، لم يجد الباحث كتابة مستقلة أو محددة في عنوان الدراسة؛ بل عامة ما توصلت إليه عناية الباحثين المعاصرين في العقود الأخيرة بالبحث المقاصدي، وغاية ما انتهت إليه يد التصفح؛ بحوث ودراسات علمية متناثرة، ويمكن إجمال أبرز الدراسات ذات الصلة، فيما يأتي:

1- أثر المقاصد الشرعية في تأصيل فقه المالية الإسلامية أ.د صالح بن محمد الفوزان، مجلة كلية دار العلوم، العدد: 143، يناير 2023م، وقد أجاد الباحث في تفعيل المقاصد الشرعية، والاجتهاد في المالية الإسلامية، والعوامل المؤثرة في نوازها المعاصرة، إلا أن دراسته لم تتطرق إلى تفصيل مقاصد الإفتاء والتشريع في المستجدات المصرفية، وأثرها المباشر في الأصول الاجتهادية، وهنا تكمن الإضافة المعرفية في بيان هذا المصطلح وأصوله الاجتهادية وتطبيقاته المناسبة.

2- الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية لحمزة عبد الكريم حماد، الجامعة الأردنية، رسالة ماجستير، 2004م، فقد أبدع الباحث في تأصيل مفهوم الرقابة الشرعية وضوابطها، ومجالات عمل هيئة الفتوى في المصارف الإسلامية، لكن الباحث لم يتوسع في الميدان المقاصدي في استنباط مقاصد الإفتاء من الدراسات المتضمنة،

والتطبيقات المختارة التي تحتاج إلى مزيد من الاجتهاد المقاصدي، وصلته بالوقائع المتجددة، وهذا وجه إضافي البحثية.

3- تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية لسامي حسن محمود، عمان، مطبعة الشرق، 1982م، وهو يعد من المصادر الأصلية في بيان الأسس النظرية والتطبيقية للعمل المصرفي المعاصر، وتنظيمه في الإطار الإسلامي، وقد ختمه الباحث في استجلاء مواطن الربا في الأعمال المصرفية الحديثة مستخدماً المنهج المقارن الشامل في عرض الفوارق والتطبيقات، ولقد تنبه -هنا- محل بحث الدراسة إلى قصور ملحوظ في أفراد مقاصد الإفتاء؛ فإنه لم يشبع الجانب المقاصدي في الميدان المصرفي الحديث، فجاءت دراستي مكملة له.

4- مقاصد المعاملات المالية عند ابن دقيق العيد (دراسة تحليلية تطبيقية) د. عبد النبي الدراري، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد: 2، العدد: 10، وقد تناول الباحث مقصد حفظ المال من جانبي الوجود والعدم عند الإمام ابن دقيق العيد، وهو من البحث العلمي الحسن في مقاصد المعاملات المالية -عند الإمام ابن دقيق العيد-، وبالرغم من ذلك؛ تأتي الحاجة الكفائية في بيان صلة مقاصد الإفتاء، وتشريع الأحكام المالية في المستجدات المصرفية، وهذا وجه إضافي المعرفة.

5- الاجتهاد والفتوى مع دراسة تطبيقية على المعاملات المالية المعاصرة د. سعد الجلعود، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، المجلد: 20، العدد: 2، 2018م، وهذا البحث -أيضاً- في بيان دور الاجتهاد الجماعي والفتوى في الصناعة المالية الإسلامية، بحيث تمحورت حول الصيرفة الإسلامية بعد الأزمة المالية العالمية 2008م، إلا أنه لم يتطرق إلى مقاصد الفتوى، فكان هذا فرقاً جوهرياً محل بحث الدراسة.

6- فقه الفتيا (مكائنها - مزالقتها - شروطها) وفقه الواقع وتغير الفتوى د. محمد قطناني؛ إذ هو بحث ضمن مؤتمر الأئمة الخامس عشر بعنوان: مبادئ إصدار الفتوى الشرعية الدينية، مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، فبراير (23-25، 2018م)، وقد جعل

البحث في استجلاء مكانة الفتوى ومزالقها، وشروط المفتي المجتهد، ووجوب تغير الفتاوى بتغير أحوالها وأسبابها، ومن حيث الجملة فهي دراسة مناسبة لفقهِ الواقع وتطوراتهِ، والفرق الجوهري محل بحث الدراسة في إبراز مقاصد الإفتاء المخرجة على أصول الاجتهاد المرعية وتطبيقاته المختارة.

وما يضيفه البحث الحالي (حدود البحث) الآتي:

لقد تميز البحث في حدوده الأربعة، وهي:

- 1- تحرير موضوع مقاصد الفتوى، والمرونة التشريعية في المستجدات المصرفية المتجددة.
- 2- توسيع دائرة البحث المقاصدي في القضايا المصرفية المعاصرة.
- 3- تخرّيج العقود المصرفية، لاسيما عقد المضاربة على الأصول الاجتهادية والضوابط التشريعية.
- 4- إصدار الفتاوى التشريعية زماناً ومكاناً وحالاً، ومناسبتها لفقهِ النوازل.

منهج البحث

لقد اقتضت طبيعة البحث، اعتماد المنهج الاستقرائي الاستنباطي التحليلي، وذلك من خلال تتبع شوارِد الموضوع فيما تفرّق من موارده المختلفة، ثم عمدت إلى تحليل واستنباط الفتاوى المناسبة من منظور مقاصدي، وذلك في التطبيقات المختارة مع مراعاة الشرائط الشكلية للبحوث من توضيح، وتخرّيج، وتوثيق، ورَدِّ إلى الأصول.

المبحث الأول: الإطار الاصطلاحي لمفهوم الدراسة

المطلب الأول: تعريف مقاصد الإفتاء والتشريع

أولاً: مقاصد: جمع مَقْصَد - بفتح الصاد - أي: المصدر للدلالة على القَصْد، ومَقْصِد - بكسر الصاد - المكان للدلالة على جهة القَصْد، والمَقْصِد، لغة: مشتق من الفعل قَصَدَ. والقَصْدُ من معانيه: استقامة الطريق، والاعتماد، والتوجه، والتوسط، والأَمُّ، ونحو هذه

الإطلاقات في محلها من معاجم اللغة¹.

والمقاصد في اصطلاح الأصوليين مستفيضة بعبارات متفاوتة في الدقة والإحكام وخلاصة البيان، وليس من شرطنا أن نشمل كافة التعاريف؛ بل حسبنا الإشارة إلى صفوة التعاريف، التي تخدم موضوع بحث الدراسة، ومنها:

أ- تعريف الدكتور محمد سعد البيوي بقوله: "المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد"².

ب- والمختار من تعريف المقاصد المناسب باعتبار المال ونتائج الأحوال- في نظري- أنه: "العلم متصل الغاية بالمكونات التشريعية العامة والخاصة، وفقه المجتهد الراسخ في النوازل من أجل مراعاة مصلحة العباد الدنيوية والأخروية".

ثانياً: الإفتاء: في اللغة: الفتوى والفُتيا مصدر من أفتاه في الأمر؛ إذ أبان له، والفتوى مشتقة من اسم الفتى (لامه في الأصل ياء)، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكان المفتي يُقَوِّي ما أشكل ببيانه، فيشَبُّ ويصيرُ فُتْيًا قَوِيًّا³، وقد جمع ابن فارس بين الأصلين لكلمة الفتوى: الإبانة والقوة⁴، وقد استدرك د. محمد الأشقر -رحمه الله- على ذلك أن جعله أصل الفتيا من (الفتى)، واستظهر أن يكون مأخوذاً من (الإفتاء) بمعنى الإبانة والإظهار، لَشَبَّهُ (فَتِي) بَفَتْحٍ، وَفَتْشٍ، وَفَتْقٍ، وَفَتْكٍ القطن إذا نَفَشَهُ، وَالْفَتْ: الإبانة والإظهار،

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ط3، ج3، ص353.

² البيوي، محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1440هـ)، ط8، ج8، ص38.

³ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: محمد العرقسوس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ)، ط8، ج4، ص375.

⁴ القزويني، أحمد بن زكريا بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ)، ج4، ص473.

الشُّقُّ في الصخرة، فكُلُّها بمعنى الإظهار، ولا صلة لها بمعنى القوة، أو معنى الحداثة¹. والفتوى تجمع على الفتاوي (بكسر الواو على الأصل، وقيل يجوز الفتح للتخفيف (الفتاوى)².

وفي الاصطلاح: الإفتاء، والفُتوى، والفُتوى، والفُتيا كلها مقصودة بمشتقات المصطلح نفسه من الصيغ الصرفية للمادة اللغوية، وقد راجت هذه المشتقات في استعمالات الفقهاء والأصوليين، والفتوى والفتيا اسمان يوضعان موضع الإفتاء³، أختصر منها ما يفي غرض مفهوم الدراسة، ومن ذلك:

1- وقد عرّف محمد البركتي الحنفي⁴ الفتوى بقوله: "الجواب عن مسألة دينية، لا على وجه الإلزام؛ إنما اخترنا لفظ (الدينية) دون (الشرعية)؛ لأن المفتي لا يجيب عن مسائل دينية اعتقادية فحسب؛ بل ربما يجيب عن مسائل دينية اعتقادية، وعن معنى الأحاديث، وكيفية إسنادها، وما إلى ذلك من المسائل التي تتعلق بالدين وعلومه"⁵.

2- والمناسب لحدّ الإفتاء الاصطلاحي ما اختاره الأستاذ الدكتور قطب الريسوني بعد

¹ وقد تعقب د. خالد المزيني - بقوله: "وكلام ابن منظور وسبقه إليه الأزهري في تهذيب اللغة ونقله أيضاً الفيومي في مصباحه أقرب إلى الوضع اللغوي، فإن علاقة الفتيا بالفتوة والقوة ظاهرة، إذ لا تكون الفتيا إلا عن قوة علمية يتمكن بها المفتي من بيان ما قوي إشكاله، فقوة المعنى وقوة الإشكال يتسقان مع أصل الفتوة". الأشقر، محمد سليمان، الفتيا ومناهج الإفتاء، (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1396هـ)، ط1، ص8. المزيني، خالد، الفتيا المعاصرة، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1430هـ)، ص15.

² الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المتخصصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية، 1422هـ)، ج39، ص212.

³ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، ج15، ص147.

⁴ هو: محمد عميم الإحسان الحسيني البركتي الهندي الماتريدي الحنفي من علماء الأحناف ينتهي نسبه إلى سيدنا زيد بن علي بن الحسين بن فاطمة بنت رسول الله ﷺ، له مؤلفات كثيرة باللغة العربية والأوردية، توفي سنة 1395هـ.

البركتي، محمد عميم الإحسان، أدب المفتي، تحقيق: محمد أيوب، ص6.

⁵ أدب المفتي، محمد عميم الإحسان البركتي، ص10.

استيعاب المصطلح بنصّه: "إخبار المستفتي بالأحكام العامة والخاصة عن نقل أو اجتهاد بلا إلزام"¹.

ثالثاً: التشريع: لغة: مصدر (شَرَعَ) بالتشديد، مأخوذ من الشريعة، ومادة الكلمة (الشين والراء والعين) أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه، والشريعة تطلق على مورد الماء الذي يقصد للشرب، ثم استعملتها العرب في الدين، والملة، والمنهاج، والطريقة، والسنة².

والتشريع من المصطلحات التي تطورت عبر الزمن عند فقهاء السياسة الشرعية؛ إذ تطلق كلمة التشريع، ويراد بها أحد معنيين: أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ.

وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فالمعنى الأول ليس إلا لله تعالى وحده، أما التشريع بالمعنى الثاني هو الذي تولاه بعد رسول الله ﷺ خلفاؤه من علماء الصحابة رضي الله عنهم، ثم من بعدهم من علماء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين³.

بالاستقراء من التعريف المركب لمفهوم (مقاصد الإفتاء والتشريع)؛ فإن للخصوصية الاجتهادية أثراً في صياغة التعريف، ومدارك النظر لحقيقتي (المفتي المجتهد)؛ إذ نص الكمال بن الهمام الحنفي بقوله: "قد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد"⁴، ولذلك وسم علامة الشام جمال الدين القاسمي أحد فصول كتابه: (الفتوى في الإسلام)

¹ الرسوني، قطب، صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، (بيروت: دار ابن حزم، 1435هـ)، ط1، ص26.

² الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عطار، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ)، ط4، ج3، ص1236.

³ ضميرية، عثمان جمعة، النظام السياسي والدستوري في الإسلام، (الشارقة: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 1428هـ)، ط1، ص237.

⁴ ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1389هـ)، ط1، ج7، ص256.

بـ: (بيان أن المفتي والعالم والمجتهد والفقهاء ألقاب مترادفة في الأصول)¹. وعليه، فإن التعريف المستفاد من مفهوم الدراسة (مقاصد الإفتاء): "بيان المفتي المجتهد المعاني والحكم والأحكام التشريعية الملحوظة في المستجدات العامة الذي يكلف النظر في إصدار الفتاوى، وتنفيذها من أجل مراعاة مصلحة العباد".

المطلب الثاني: تعريف المصرف الإسلامي

المصرف الإسلامي

أولاً: لغةً: المصرف - بكسر الراء - على وزن (مفعّل) مكان الصرف، فهو اسم مكان مشتق من الصرف²، وتأتي كلمة مصرف في اللغة في مقابل كلمة (بنك) ذات الأصل الأوروبي، إلا أن كلمة مصرف العربية لم تحل محل كلمة (بنك) الأوروبية سواء في الاستعمال الدارج أو في التأليف؛ نظراً لشيوع كلمة بنك وانتشارها³.

ثانياً: في الاصطلاح بأنه: "هو مؤسسة مصرفية تلتزم في معاملاتها المالية، ونشاطاتها الاستثمارية بالشرعية الإسلامية أحكاماً ومقاصد"⁴.

المطلب الثالث: تعريف هيئة الفتوى الشرعية

المراد بـ (هيئة الفتوى الشرعية) بأنها: جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في المعاملات المالية، يوسّد إليه الإشراف الشرعي على نشاطات المصرف الإسلامي، وضبط ممارساته

¹ القاسمي، محمد جمال الدين، الفتوى في الإسلام، تحقيق: طارق بن عبد الواحد بن علي، (الإسكندرية: مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع، 1436هـ)، ط1، ص65.

² الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مادة: (صرف)، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، د.ط، ج2، ص700.

³ الهيتي، عبد الرزاق، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، (عمان: دار أسامة، 1998)، ص29. حمود، حسن أحمد، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية، (عمان: مطبعة الشرق ومكبتها، 1402هـ/1982م)، ط1، ص31.

⁴ انظر تعريف المصرف الإسلامي بتفصيل في: خلف، فليح حسن، البنوك الإسلامية، (عمان: عالم الكتب الحديث، 2006م)، ط1، ص92.

المالية بالاستدلال من مصادر الشريعة، والاجتهاد فيما لا نص فيه في إطار المقاصد الشرعية، وقد يعبر عن هيئة الفتوى بمصطلحات بديلة كاهيئة الشرعية، ولجنة الإفتاء، والمستشار الشرعي¹.

المبحث الثاني: مقاصد الفتوى والأصول الاجتهادية التي يستعين بها المفتي

المطلب الأول: مراعاة المصالح والأعراف السائدة

لا بدع أن تكون المصالح²، والأعراف³ وعاءً اجتهادياً مناسباً لاستيعاب النوازل؛ فإنها تتيح للمفتي المجتهد في ملاحظة تصرفات الشارع، فلا يجد الباحث من نفسه الاطمئنان على صحة اجتهاده إلا بعد التأكد من مناسبة استصلاحه وبعده عن الغرابة والشذوذ.

إن من أنفس فقه مقاصد الإفتاء والولايات العامة في التشريع الحكيم المتواترة عبر الأزمنة قاعدة: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁴، فهي تجلي حدود الإفتاء والتشريع المناسب، ومقاصده المرعية في حكم الولاية العامة والخاصة على الرعية.

¹ الريسوني، قطب، نحو تأهيل اجتهادي لأعضاء هيئة الفتوى بالمصارف الإسلامية (رؤية في تفعيل الممارسة الشرعية) ضمن أبحاث اجتهادية في نوازل عصرية، (بيروت: دار ابن حزم، 2011م)، ط1، ص189.

² والمصلحة في اصطلاح الأصوليين: "هي كل معنى قام به قانون الشريعة، وحصلت به المنفعة العامة في الخليقة". ابن العربي، محمد بن عبد الله، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد بن عبد الله ولد كريمة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م)، ط1، ج2، ص779.

³ العرف اصطلاحاً: "هو ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول"، وقد اختصره الأستاذ مصطفى الزرقا بقوله: "العرف هو: عادة جمهور قوم في قول أو عمل". ابن عابدين، محمد أمين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، (ضمن رسائل ابن عابدين)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، د.ط، ج2، ص114. الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، (دمشق: دار القلم، 1968م)، ج1، ص831.

⁴ وقد عبّر عن القاعدة الإمام بدر الدين الزركشي الشافعي (ت: 794هـ) بلفظ: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)، وهي الصيغة المشهورة في المدونات الفقهية. الزركشي، محمد بن بهادر، سلاسل الذهب، تحقيق: محمد المختار بن محمد الشنقيطي، (المدينة المنورة، 1405هـ)، ط2، ج1، ص309.

إن أي تصرف لا يُلتفت فيه إلى حفظ الضروريات الخمس، ورعاية قواعد رفع الحرج، وإقرار مبادئ السياسة العادلة؛ فهو مردود باطل، وإذا كان من شروط صحة السياسة الشرعية واستقامتها على الجادة؛ الجري على سنن الصلاح والإفضاء إليه في المآل المنشود، وهو إما أن يكون خالصاً وهذا عزيز نادر، وإما أن يكون مشوباً بمفسدة مغمورة مرجوحة؛ فإن العمل بالمصلحة المحتللة لا بد أن يوزن بميزان المقاصد الشرعية، ويُحكم بصحتها أو تهافتها على هدى الموافقة أو المخالفة لتلك المقاصد، بوصفها مرادات الشارع في هديه وهداه¹.

ولقد تميزت منهجية الأصوليين في عدِّ العرف أصلاً استدلالياً بارزاً في الفتاوى والأحكام المستجدة؟؛ إذ نص محمد تقي العثماني - بعد سرد المرجحات والضوابط - بقوله: "وقد تكون علة الحكم مبنية على العرف، فكلما تغير العرف تغير الحكم، ومنه قيل في القاعدة الجامعة: "العادة مُحكمة"³، وإن مباحث العرف التي ذكرها الفقهاء منتشرة يعسر ضبطها، فنريد خلاصة القول؛ لأن معرفته من أهم ما يحتاج إليه المفتي، والله سبحانه هو الموفق للصواب"⁴.

المطلب الثاني: اعتبار مبدأ تغير الفتوى بتغير الأحوال

يعد مبدأ تغير الفتوى بتغير الأحوال من أهم الأسس المقاصدية التشريعية المتقررة لعلماء الأصول فيما يستجد من الأحكام والنوازل، فقد زوي في الأثر عن الخليفة عمر

¹ الرسولي، قطب، قاعدة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاً المعاصرة في المجال البيئي، (القاهرة: دار الكلمة، 1423هـ)، ط1، ص23.

² وقد نص الفقهاء في قواعدهم أن الشرط العربي كاللفظي، ومن القواعد في ذلك: (المعروف كالمشروط). آل بورنو، محمد صديقي، موسوعة القواعد الفقهية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003م)، ط1، ج2، ص537.

³ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، ط1، ص79.

⁴ العثماني، محمد تقي، أصول الإفتاء وآدابه، (دمشق: دار القلم، 2014م)، ص296.

بن عبد العزيز رحمته الله أنه قال: «تَحَدَّثُ لِلنَّاسِ أَقْضِيَّةٌ عَلَى قَدْرِ مَا أَحَدَثُوا مِنَ الْفُجُورِ»¹، ومثله قال قاضي البصرة إياس بن معاوية: "قيسوا القضاء ما صلح الناس؛ فإذا فسدوا فاستحسنوا"²، وقد عقد ابن قَيِّم الجوزية فصلاً مهماً عنونه بـ: (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)³.

ومبدأ (تغير الفتوى بتغير الأحوال) من القواعد التي وردت بصيغ متعددة عند الفقهاء، ومن ذلك: (تختلف الأحكام بحسب اختلاف الأزمان والأحوال)⁴، ولعل الدكتور محمود جابر قد أجاد في تعريف (تغير الفتوى) في سياقه الاصطلاحي بأنها: "العدول عن الحكم الأصلي إلى حكم اجتهادي آخر، نظراً لارتفاع المناط الأول، وظهور مناط جديد استوجب حكماً جديداً مغايراً للأول"⁵.

وإذا تقرر هذا، فقد نبه العلماء في اعتبار مبدأ (تغير الفتوى بتغير الأحوال)؛ إذ نص عليه محمد تقي العثماني بقوله: "وليس هذا الأصل كلياً بأن تتغير جميع الأحكام الشرعية، كما زعمه بعض الإباحيين⁶ في عصرنا، وإنما المراد بهذا الأصل أن بعض الأحكام تتغير بتغير الزمان، ويقع

¹ ابن رشد محمد بن أحمد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، (المغرب: دار الآفاق الجديدة، 1414م)، ط2، ج1، ص682. آل سعود، عبد العزيز بن سطات، سياسة عمر بن عبد العزيز في سن الأنظمة بناء على قوله: "تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، (1433م)، العدد 12، ص11.

² الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1414هـ)، ط2، ج4، ص229.

³ ابن قَيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور آل سلمان، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1423)، ط1، ج3، ص2-5.

⁴ أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، (1994م)، ج10، ص46.

⁵ مونة، محمود جابر، السيد، الاجتهاد الاستثنائي وأثره في فقه التطبيق، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية، (2009م)، المجلد 5، العدد 2، ص16.

¹ لعل الأستاذ قصد المبيحين.

هذا التغير بأحد الوجوه الأربعة، وهي: الأول: معلولاً بعلّة، والثاني: مبنياً على العرف والعادة، والثالث: الضرورة وعموم البلوى، والرابع: سدّ الذرائع¹.

ومن النماذج التطبيقية بحسب تغير الأحوال؛ ما أفتى به أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- بجواز دفع الزكاة إلى بني هاشم، مع ورود الحديث الصحيح بالمنع²، وذلك لما تغيرت أحوال آل البيت، وعملاً بمطلق آية الصدقات في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة التوبة: 60]، علاوة على اختلال نظام بيت المال عن القرن الأول، فلما سقط ذلك بموته ﷺ؛ حلتّ لهم الصدقة، فأفتى بذلك حفظاً لهم من الفقر، ودفعاً للضرر عنهم³.

المطلب الثالث: اعتبار حال الأعمال ومآلات الأفعال

إن اعتبار الأعمال ومآلات الأفعال أصل صحيح معتبر في الشريعة والاجتهاد، ويعد من الأصول الاستدلالية عند عامة العلماء المستندة على الأدلة والنصوص. ويعتبر الإمام الشاطبي رائد الأطر العامة لأصل المآلات المعتر بقلوه: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً"⁴، وقد عرفها الأستاذ عبد الرحمن السنوسي بقوله: "اعتبار المآل: هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيهه، من حيث حصول مقصده

² أصول الإفتاء وآدابه، محمد تقي العثماني، ص 285.

³ عن عبد المطلب بن ربيعة أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِأَلِ مُحَمَّدٍ؛ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاحُ النَّاسِ». رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب: الزكاة، باب: ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، حديث رقم: (1072).

⁴ ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز، المحیط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ط 1، ج 2، ص 284.

¹ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، 1997م)، ط 1، ج 5، ص 177.

والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء¹، مما لا ريب فيه أن تعريف الأستاذ عبد الرحمن السنوسي من أبعاد التعريفات؛ وذلك لشموله اعتبار حال الأعمال ومآلات الأفعال، وترتب الأثر بعد الوقوع، وتعددية وظيفة النظر الاجتهادي في النوازل والمستجدات.

ولعل أدل على مشروعية الأعمال والمآلات في الكتاب، قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: 79]؛ إذ قال الجصاص في تفسيره: "في قصة موسى عليه السلام مع الخضر، فيها بيان أن فعل الحكيم للضرر لا يجوز أن يُستنكر إذا كان فيه تجويز فعله على وجه الحكمة المؤدية إلى المصلحة، فكذلك ما يفعل الله من الضرر، أو ما يأمر به؛ غير جائز استنكاره بعد قيام الدلالة أنه لا يفعل إلا ما هو صواب وحكمة، وهذا أصل كبير في هذا الباب"².

وإن من أهم وظائف المال لتخصص الفتيا فيما يستجد من نوازل، هو إزالة أسباب الضرر، وسدّ السبل المفضية إليه قبل وقوعه؛ وذلك أن للمآلات دوراً استشرافياً في تقدير المصلحة واستجلابها، وفي تعيين الضرر ودفعه قدر الإمكان³.

وقد أجاد الدكتور عبد المجيد النجار في مسالك الكشف عن مآلات المقاصد بوصفها قائلاً: "وعلى الناظر فيها أن يحسن النظر، وأن يتحرى فيه غاية التحري؛ فإذا انقح له يقين أو ظن غالب من خلال مآل من مآلات الأفعال؛ اعتُبر ذلك المآل، وأمضى الحكم الشرعي المناسب له"⁴.

² السنوسي، عبد الرحمن، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (الرياض: ابن الجوزي، 1424هـ)، ط1، ص19.

³ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ)، ج5، ص43.

⁴ السامرائي، محمد جاسم، المآلات وأثرها في أحكام السياسة الشرعية (دراسة أصولية)، (عتان: دار النفائس، 2019م)، ص31.

¹ النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008م)، ط2، ص282.

المطلب الرابع: الاستنجد بالإفتاء الجماعي

واليوم، نظير الإجماع الأصولي¹ ما يسمى بالإفتاء أو الاجتهاد الجماعي، و في الاصطلاح الأصولي "يقصد به: استفراغ أغلب الفقهاء الجهد؛ لتحصيل ظن حكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور"²، والوسائل الشرعية لإقامة الإفتاء الجماعي -اليوم- هي المجامع الفقهية العامة، والهيئات العلمية الفقهية، ومن ذلك: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بلندن، ومجمع فقهاء الشريعة بأمريكا³.

ولا أجد عبارة أوثق إجمالاً ودقة بيان في وصف أصل الإفتاء الجماعي مما قاله ولي الله الدهلوي: "إن معصية الشرائع والمناهج المختلفة باختلاف الأمم والأعصار؛ وذلك أن الله تعالى إذا بعث نبياً إلى قوم، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وليقيم عوجهم، وليسوسهم أحسن السياسة كان بعثه متضمناً لإيجاب ما لا يمكن إقامة عوجهم وسياستهم إلا به، فلكل مقصد مَظَنَّةٌ أكثرية أو دائمة يجب أن يؤاخذوا عليها، ويخاطبوا بها"⁴.

والحاجة العصرية إلى الإفتاء الجماعي أكد وأظهر؛ لأننا نعيش في عصر تطورت فيه أحوال الأمم، الذي بدوره نتج عنه الكثير من المستجدات والقضايا التي تتطلب اجتهاداً وإفتاءً جماعياً. وفي هذا المقام يسعفني أن أدعو إلى إنشاء هيئة مستقلة تسمى (مجمع الإفتاء الجماعي)، بحيث تكون مختصة في النوازل والمستجدات المعاصرة، ولها الصفة

² الإجماع الأصولي: "هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي".

شلي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، (1978م)، ط2، ص151.

³ السوسوة، عبد المجيد، الاجتهاد الجماعي، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ)، مج: 62، ص46.

⁴ الاجتهاد الجماعي، عبد المجيد السوسوة، ص46-139.

¹ الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، (دار الجيل، 1426هـ)، ط1،

الرسمية؛ لأن الإفتاء الجماعي في نظري له حجة ظنية راجحة على الإفتاء الفردي¹، ويصدر بقرارات من ولي الأمر أو من ينوب عنه، فتكون قرارات الجمع الاجتهادي الجماعي أحكاماً راجحة للكافة، لما ثبت في القواعد عند الأصوليين قاعدة: حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف² إعمالاً لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: 59]، وقد روى سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ نَزَلَ بِنَا أَمْرٌ لَيْسَ فِيهِ بَيَانٌ أَمْرٌ وَلَا نَهْيٌ، فَمَا تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «شَاوِرُوا فِيهِ الْفُقَهَاءَ وَالْعَابِدِينَ، وَلَا تَمْتَضُوا فِيهِ رَأْيِي خَاصَّةً»³، وإذا اقتضى الأمر إلى تعديل تلك الأحكام الاجتهادية الجماعية، فيمكن تعديلها بفتوى جماعية جديدة، تستند إلى أدلة قوية وراجحة على الأولى⁴، فمجال منهج الإفتاء الجماعي متسع، وإذا ضاق الأمر اتسع⁵.

المبحث الثالث: الضوابط التشريعية التي يتأهل بها المفتي المجتهد في المستجدات المصرفية المعاصرة

إن التأهيل الاجتهادي لمفتي المصارف الإسلامية ينطلق من امتلاك الضوابط التشريعية الآتية⁶:

² الإفتاء الفردي: "هو ما يصدر عن آحاد المفتين وأفراد الفقهاء من فتاوى في المسائل الشرعية". صناعة الفتوى في القضايا المعاصرة، قطب الريسوني، ص 164.

³ القراني، أحمد بن إدريس، الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق)، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج 2، ص 103.

⁴ قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون من أهل الصحيح. انظر: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1982م)، ط 3، ج 1، ص 178.

⁵ الأشباه والنظائر، ابن نجيم، ص 72.

¹ سلاسل الذهب، محمد بن عبد الله الزركشي، ص 312.

² لقد استفدت من الضوابط التشريعية محل الدراسة من كتاب الدكتور قطب الريسوني، وقد قمت بتهديب هذه

1- أن يكون مفتي المصارف الإسلامية فقيهاً فقه النفس في الإفتاء والاجتهاد:

فقد عرفه الجويني بقوله: "أهم المطالب في الفقه: التدرب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يُسمى فقه النفس"¹، ولذلك اعتدَّ به في شرائط الاجتهاد، وعُدَّ من (أنفس صفات علماء الشريعة)²، وقد اصطفى الدكتور قطب الريسوني تعريفاً مختاراً بحده قائلاً: "فقه النفس: هو صفة جبلية في النفس تُكسب صاحبها قدرة التصرف في موارد الاجتهاد على يسير من غير معاناة"³، وعليه لا يمكن إغفال ضابط (فقه النفس) في مبحث المؤهلات الاجتهادية؛ لأنه كما قال الجويني: (وقفه النفس هو الدستور)⁴.

2- التزلُّع من علم أصول الفقه في استنباط الأحكام: هو بمثابة المفتاح الذي

يفك مغاليق الفهم، ويستخرج خبئه ومكنونه، فيسفر خطابه، ويتضح حكماً ومقصداً، وحاجة مفتي المصارف إلى هذا العلم مأسّة جدّاً، وأمثلتها ماثلة لا يحتاج إلى انتزاع؛ لأن المستجدات المصرفية لا نصَّ فيها، فيتحرَّر فيها الرأي المجتهد فيه استمداداً من الآلة الأصولية، واستضاءه بقواعد أهل العلم في الاستدلال⁵.

الضوابط ما يتناسب مع بحثي محل الدراسة، والإضافة المعرفية العلمية. نحو تأهيل اجتهادي لأعضاء هيئة الفتوى بالمصارف الإسلامية (رؤية في تفعيل الممارسة الشرعية)، قطب الريسوني، ص 197.

³ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (جدة: دار المنهاج، 1432هـ)، ص 480.

⁴ غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك الجويني، ص 480.

⁵ الريسوني، قطب، فقه النفس: دراسة في المفهوم، والرافد، والأثر، جامعة الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (1438هـ)، المجلد 32، العدد 110، ص 388.

⁶ الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، (مصر: دار الوفاء، 1418هـ)، ط 4، ج 2، ص 871.

¹ أصول الفقه: "هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه من الأحكام والأدلة الإجمالية الكلية"، والفقيه الأصولي: "هو العارف بالألغاف اللغوية والأصولية، والقادر على الاجتهاد والاستنباط". انظر: شبير، محمد عثمان، مناهج الفقهاء في استنباط الأحكام، (عمّان: دار الفائس، 1438هـ—)، ص 38. محمد شليبي، أصول الفقه الإسلامي، ص 20.

3- التحقق من مقدار علم المقاصد الشرعية العامة للتشريع: وهي أداة مثرية للنظر الاجتهادي، ومكملة للمعرفتين اللغوية والأصولية، ومُعينة على استجلاء مرامي الخطاب الشرعي، وأبعاده الثانوية في تضاعيف النصوص، ومما لا شك فيه أن هذا العلم -بمسالكه وأدواته- يصون النظر الاجتهادي لمفتي المصارف عن السقوط في فخ النظرة التجزيئية الضيقة، ويضمن حسن الربط بين المبنى والمعنى، وتحقيق الإدراك الكلي العام للنصوص، ويسعف في التنزيل على الوقائع المتجددة.

4- معرفة فقه المعاملات المالية ومستجداتها في آحاد الوقائع: وهو ركن في المعرفة الشرعية لمصدر الإفتاء في نوازل المصارف ومستجداتها ومجال تخصصه، فلا يشترط فيه التضلع من الفقه الإسلامي بفروعه المتشعبة؛ إنما يكفيهِ الحدق بفرع واحد منه هي المعاملات المالية المعاصرة ونظيره (الفتاوى المالية الحديثة)¹، وكلما كان المفتي محيطاً بدقائقها، ومتعلقاً بوقائعها ومستجداتها وتمكناً منهما، إلا وجدت فتواه على الجادة، وقررت في نصابها غير زائغة أو حائلة.

5- العلم الكفائي من أصول علم الحديث: وهو علم يُعنى بالجانب الثبوتي للنص من ناحية، وبفقهه ومعانيه من ناحية أخرى، وإتقان هذا العلم فرض عين على المفتي المجتهد؛ لأن النظر الاجتهادي يقوم أول ما يقوم على معرفة رتبة النص، هل هو من الصحيح أو الحسن المحتج به أم من الضعيف المردود؟ وما أحوج مفتي المصارف إلى امتلاك ناصية هذه الأداة الحديثة تمييزاً لصحيح الأخبار من سقيمها، وإجراءً لفتاويه على الدليل الناهض الراجح.

6- الإحاطة بالقواعد الفقهية في مراعاة السياق النصّي: وبقدر الإحاطة به؛ إذ قال القراني: "ومن ضبط الفقه بقواعده؛ استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في

² على سبيل المثال: المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسة المالية والإسلامية - فتاوى اللجنة الشرعية في المصارف الإسلامية - قرارات مجمع الفقه الإسلامي بشأن المعاملات المالية المعاصرة.

الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب"¹، وحاجة المفتي إلى هذا العلم مأسّة جدًّا كحاجته إلى أصول الفقه؛ لأن المستجدات لا نص فيها من الشرع، فيحتاج فيها إلى إعمال القواعد الفقهية للتخريج والإلحاق؛ بل منها ما يكون دليلاً قاطعاً في الإفتاء إذا جرى مجرى التعبير عن دليل أصولي، أو اقتبس من نص حديثي صحيح على سبيل المثال: لا ضرر ولا ضرار².

7- المعرفة الاقتصادية والقانونية في تنزيل الأحكام الاجتهادية تنزيلاً مناسباً:

بوصفها أداة للغوص على فقه الواقع المعاصر؛ إذ كيف يُتاح للمفتي النظر في مسألة لا دراية له بمعاملها النظرية القانونية وملايساتها الاقتصادية، والله درّه الإمام الشافعي -رحمه الله- حين قال: "لا يحل لفقيه أن يقول في ثمن الدرهم ولا خبرة له بسوقه"³، وإذا ما أعوزت مفتي المصارف الإسلامية المعرفة الاقتصادية والقانونية؛ ساغ له أن يشاور أهل الذِّكر والخبرة، وبهذا المعنى ضُمَّ إلى هيئة الإفتاء في كل مسألة نازلة؛ خيراً اقتصاد وقانون (ويُسمى المستشار)، ليكون تصوّر المسائل محكماً وجلياً.

8- إعمال قواعد فقه التنزيل في الفتوى التي تعين المجتهد عند تعارض الأحكام:

إن لفقه التنزيل قواعد عامة تنضوي تحت الاستثناء العام أثناء صياغة الحكم الكلي التجريدي، بيّد أنه يضطر للعمل بها عند مواجهة الواقع، ومن هذه القواعد: (قاعدة الاستثناء)⁴، قاعدة التأجيل⁵.

¹ الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، ج1، ص3.

² السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ)، ط1، ص83.

³ الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاد، 1357هـ)، ط1، ص511.

¹ قاعدة الاستثناء: "المراد بما العدول عن تطبيق حكم شرعي في حق بعض الأعيان والوقائع والأمكنة". النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ)، ج2، ص139.

² قاعدة التأجيل: "العدول عن تطبيق حكم شرعي في حالة معينة تأجيلاً له". في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، عبد المجيد

المبحث الرابع: تطبيقات مختارة

المطلب الأول: توظيف المضاربات في المصارف الإسلامية

المقرر فقهيًا أن في المشاركات من المسامحة والترغيب والتيسير ما ليس في غيرها، ولا يخفى أن تحقق المصلحة العامة هو في تكاتف المال والخبرة، وفي الحديث قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ»¹، وإن صيغة (المضاربة) أو (القرض) أو (المقارضة) على اختلاف التسميات لدى الفقهاء والمصرفيين هي أهم الصيغ التي قدمها الفقه الإسلامي بديلاً أساسياً عن أسلوب المراباة (التعامل بالفوائد الربوية المحرمة)، وعليها يتركز مبدأ المصرف الإسلامي².

إن عقد المضاربة عقد جائز يمكن فسخه بإرادة كلٍّ من الطرفين؛ لأنها مبنية على الوكالة، وهذا باتفاق الفقهاء³، وبعد بدء المضارب بالعمل في رأس المال؛ اختلف الفقهاء في صفة المضاربة، ومفاد الاختلاف: اشتراط علم الطرف الآخر بالفسخ، والسبب في اشتراط العلم بالفسخ؛ هو تجنب مخاطر إلحاق الضرر بالطرف الذي يتصرف بغير علم، إذ نصَّ عليه ابن رجب نقلاً عن ابن عقيل في قواعده بقوله: "لا يحل لأحد المتعاقدين في الشركة والمضاربات الفسخ مع كتم شريكه؛ لأنه ذريعة إلى غاية الإضرار، وهو تعطيل المال عند الفوائد والأرباح... وهو حسن جارٍ على قواعد المذهب في اعتبار المقاصد وسدِّ الذرائع"⁴.

النجار، ج2، ص139.

³ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، كتاب أبواب الفتن، باب: ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم: (2166)، (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م)، ط2، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب"، ج4، ص466.

⁴ أبو غدة، عبد الستار، مقدمة الوسائل الشرعية لتقليل مخاطر المضاربة بحث ضمن (أعمال الندوة الفقهية الرابعة لبيت التمويل الكويتي)، المنعقدة في دولة الكويت من 30/أكتوبر - 1/نوفمبر (1995م)، ص385.

¹ ابن رشد الحفيد، محمد أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (القاهرة: دار الحديث، 2004م)، ج4، ص24.

² ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تقرير القواعد وتحرير الفوائد (قواعد ابن رجب)، تحقيق: مشهور آل سلمان،

ومن الوسائل الجوهرية المستحدثة: الاستثمار في المضاربة المشتركة بالأسلوب المصرفي؛ إذ كانت المضاربة المشتركة¹ تصلح أن تكون الإطار الملائم لاستثمار المال الجماعي المتعدد الموارد والمصادر؛ فإن تمازجت هذه المضاربة مع الأسلوب المصرفي؛ يفرض بطبيعة الحال اتباع طريق متميز، وهو بدوره يتطلب أن تستحدث في إطار المضاربة المشتركة بالأسلوب المصرفي الوسائل الملائمة للاستثمار من المضاربات والمشاركات، مما يتميز بالمرونة والقابلية للتجدد. ولما كان دور المضارب المشترك يعتبر النظير والبديل بالنسبة لدور المصرف في وساطته بين مالكي المال والمحتاجين للعمل فيه؛ فإن الوسائل المختلفة للاستثمار يجب أن تكون منظمة في الأغلب على أساس المحافظة على دور هذا المضارب كوسيط، وليس كعامل في المال؛ لذلك فإن الاستثمار المباشر للمال بالنسبة للمضارب المشترك يجب أن يبقى في حدود ما يملكه، أو ما يضمه باعتباره -مقتضياً- من أموال، دون ما يُسلم إليه بصفته مضارباً مشتركاً لغايات الاستثمار².

والمضاربة في بيت التمويل الكويتي نموذج رائع، بناءً على فتاوى اللجنة الشرعية الموضوعية في (بند الاستثمار) على ضوابط يجب أن تراعيها المؤسسة المالية الإسلامية، ومن ذلك إجمالاً:

- 1- أن يقوم (بيتك) باعتباره شريكاً مضارباً باستثمار الودائع الاستثمارية وفقاً لمبدأ المضاربة المطلقة، ويبدأ سريان الودائع الاستثمارية عقب يوم واحد من تاريخ الإصدار.
- 2- لـ (بيتك) حرية التصرف في كل ما يراه مناسباً؛ لتحقيق المصلحة المشتركة، بما في ذلك تحديد أساليب ومجالات الاستثمار.

(السعودية: دار ابن عفان، 1419هـ)، ج1، ص504-505.

³ المضاربة المشتركة: "هي المضاربة التي تضم ثلاثة فقاء وهم: (جماعة أرباب الأموال المستثمرين، جماعة المضاربين، الجهة الوسيط بين الفريقين)، في إطار الاستثمار الجماعي الحديث". انظر: حمود، سامي حسن، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، (عمان: مطبعة الشرق، 1982م)، ط2، ص393.

¹ بتفصيل انظر: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، سامي حمود، ص420-421.

3- يتم استثمار الأموال فيه على أساس المبدأ الشرعي (الوكالة بالاستثمار) الذي يوعد فيه العميل بنسب أرباح متوقعة مسبقاً، حيث يقوم العميل بتفويض بيت التمويل الكويتي باستثمار الأموال التي يضعها تحت تصرفه في الأعمال الاستثمارية لـ (بيتك) بما يراه مناسباً، وذلك بصفته وكيلاً عن العميل في القيام بهذه الأعمال نيابة عنه بإدارة استثماراته بما يشمل ذلك من تفويض وتوكيل بالتعاقد مع النفس أو مع الغير¹.

المطلب الثاني: الحوالات المصرفية² في البنوك الإسلامية

لقد اتفق المستشرقون الأوروبيون من فضل الفقه الإسلامي على أوروبا في معرفة هذا النوع من المعاملات المصرفية³، وإن فقه المعاملات المالية في البنوك الإسلامية يُقدّم إنجازاً كبيراً من خدمات مصرفية واستثمارية أو البدائل المناسبة، لا سيما تخريج الحوالات المصرفية في نوازل البنوك الحديثة من منظور مقاصد الإفتاء والرقابة الشرعية عند الفقهاء والأصوليين⁴، والحوالات - في الجملة - من عقود الإرفاق والتبرعات، لا من باب

² انظر: بتفصيل: موقع بيت التمويل الكويتي: (www.kfh.com).

³ الحوالات المصرفية: الحوالة لغة حال الشيء حَوَّلاً وحَوَّلاً أي تحوَّل، والحوالة اسم مصدر بمعنى الإحالة والتحويل، وهي بفتح الحاء أفصح من كسرهما والحوالات المصرفية - اصطلاحاً - تعني: "حوالة الدين أو التحويل المصرفي هي عملية نقل النقود أو أرصدة الحسابات من حساب إلى حساب، أو من مصرف إلى مصرف، أو من بلد إلى بلد، وما يتبع ذلك من تحويل العملة المحلية إلى عملة أجنبية"، وقد استعملت الحوالات المصرفية لشيوع هذا المصطلح في الأوساط أو المؤسسات المالية الإسلامية. انظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، مادة: (حول)، ج11، ص188. السماعيل، عبد الكريم، **العمولات المصرفية (حقيقتها وأحكامها الفقهية)**، (الرياض: دار كنوز إشبيليا، 1432)، ط2، ص241.

¹ بتفصيل: تقرير المستشرقين الأوروبيين من فضل الفقه الإسلامي على أوروبا في معرفة الحوالات المصرفية، ومناقشة الشبهات والرُّدُّ عليها؛ فإن من المسلمات البديهية أن (حوالة الدين) هي الصورة البارزة للحوالات في صدر الإسلام بأمر الرسول ﷺ ومارسيتها المجتمعات الإسلامية في معاملاتهما. انظر: الزرقا وآخرون، بحث: **الحوالة، المبحث التمهيدي: (لحة تاريخية)**، والملاحق الأول: (شبهات حول الحوالة في الشريعة الإسلامية والرد عليها)، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 18، 2011م)، ص35-38، ص223-224.

² بتفصيل انظر: مقدمة الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل الكويتي ضمن: (أعمال الندوة الفقهية الأولى لبيت التمويل

المعاوضات.

وقد اختلف المعاصرون في الأثر المترتب على عقدها الفقهي¹ في تكييف الحوالات المصرفية المعاصرة في حدود الدولة على ثلاثة أقوال:

الأول: أن الحوالات المصرفية سُفّتجة، وبه قال كثير من الباحثين، والسُفّتجة: بفتح السين وضمها، وهي كلمة فارسية معربة، جمعها سفّاتج²، والمراد بها: "قرض يسدّد في مكان آخر، ليستفاد منه أمن خطر الطريق، ويطلق عليها - أيضاً - (كتاباً)، (بوليصة)³."

الثاني: أن الحوالة المصرفية وكالة بأجر، وبه قال بعض الباحثين، وصدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة، فيما إذا كانت الحوالة بمقابل⁴، وحقيقة الوكالة أنّها: "إقامة الغير مقام النفس فيما يقبل النيابة من التصرفات"⁵.

الثالث: أن الحوالة المصرفية حوالة بالمعنى الفقهي للحوالة، ومن قال به: د. علي السالوس⁶.

وبعد استعراض الأدلة ومناقشتها؛ استنبط د. عبد الكريم السماعيل في رسالته الفريدة

الكويتي)، المنعقدة في دولة الكويت من (7-11/مارس/1987)، ص 7-11.
³ الحوالة - في الاصطلاح الفقهي -: "نقل الدين من ذمة إلى ذمة". انظر: الزيلعي، عثمان، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: بولاق، 1314)، ج 4، ص 156.

⁴ المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، مادة: (سفتج)، ج 1، ص 278.
¹ العمولات المصرفية، عبد الكريم السماعيل، ص 246. ومن الباحثين قال بما: الأستاذ مصطفى الزرقا، عبد الله بن منيع، وفيها قال ابن قيم الجوزية: "وإن كان المُقرض قد يتنفع أيضاً بالقرض، كما في مسألة السفّتجة، والصحيح أنّها لا تكروه؛ لأن المنفعة لا تخص المقرض، بل يتنفعان جميعاً". انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3، ص 175.

² قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، تعليق عبد الستار أبو غدة، (دمشق: دار القلم، 1418)، ط 2، ص 192. ومن هؤلاء الباحثين: د. سامي محمود، د. عبد الله الطيار. انظر: تطوير الأعمال المصرفية، سامي حمود، ص 338، العمولات المصرفية، عبد الكريم السماعيل، ص 247.

³ العمولات المصرفية، عبد الكريم السماعيل، ص 247-248.

⁴ العمولات المصرفية، عبد الكريم السماعيل، ص 248.

-والراجع في نظري-: أن التحويل المصرفي (الحوالات المصرفية) أشبه ما يكون بالسفتجة، وذلك لما يأتي:

- 1- قوة الدليل.
- 2- أن تكييف الحوالات المصرفية على أنها سفتجة أعم من تكييفها على أنها حوالة أو وكالة؛ لأن السفتجة قد تتضمن صورة الحوالة والوكالة معاً.
- 3- العبرة في العقود بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فكون عملية التحويل المصرفي لا يمنع من تكييفها على أنها سفتجة متى ما كانت حقيقة السفتجة تنطبق عليها، ولا مشاحة في الاصطلاح.
- 4- هذا القول هو الذي يؤيده الواقع المصرفي؛ إذ إن المصرف يأخذ النقود على أنه ضامن لها بكل حال، ويرد بدلها في مكان آخر، ويسلم العميل إيصلاً بذلك¹.

المطلب الثالث: الرقابة الشرعية وعلاقتها بالمصرف الإسلامي

للرقابة الشرعية في المصرف الإسلامي دور كبير في ضمان المعاملات المباحة عن البنوك الربوية، وعلى الرغم من استحداث مفهوم الرقابة الشرعية في زماننا؛ فإن معناه - الاصطلاحي - يتقيد بأنه: "التأكد من مدى مطابقة أعمال المؤسسة المالية الإسلامية لأحكام الشريعة الإسلامية حسب الفتوى الصادرة، والقرارات المعتمدة من جهة الفتوى"²؛ إذ الرقابة - في أصلها - وسيلة تكليفية يمكن بواسطتها التأكد من مدى تحقق الأهداف بكفاية وفاعلية في الوقت المحدد³.

وإذا انمهد ذلك، فإن القياس أنه لا يجوز؛ لأنه استتجار بأجر معدوم، ولعمل

¹ العمولات المصرفية، عبد الكريم السماعيل، ص 254.

² شركة الراجحي المصرفية، على موقع الشبكة: (www.alrajhibank).

³ الشوبكي، عمر محمد، دراسات وأبحاث مبادئ الرقابة على أعمال الإدارة العامة، (عمّان: معهد الإدارة العامة،

مجهول، ولكنه جاز عقد المضاربة بالكتاب والسنة والإجماع، قال عز شأنه: ﴿وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل، الآية: 20]، ومن المعقول: وأن الناس يحتاجون إلى عقد المضاربة؛ لأن الإنسان قد يكون له مال، لكنه لا يهتدي إلى التجارة، وقد يهتدي إلى التجارة لكنه لا مال له، فكان في شرع هذا العقد دفع الحاجتين، والله تعالى ما شرع العقود إلا لمصالح العباد ودفع حوائجهم¹، وإن استفتاء الرقابة الشرعية يتوجب استثمار أموال المضاربين المباحة بما يعود عليهم من الربح والنماء وتجنب مخاطره. فيتعين أن تكون قراراتها ملزمة للمصرف، ولا تقتصر على النصح والمشورة² بناءً على تعدد المفتين، بل يجب على المجتهد أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه، وإليه ذهب ابن قسيم الجوزية -رحمه الله- في مسألة: ما الحكم إذا اختلف مفتيان؟ بقوله: "أرجحها: يجب عليه أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقتين أو المشيرين"³، ولتوحيد رؤى الخلاف اقترح د. حمزة حماد معلماً من أبرزها: التذكير بضرورة أن تكون الفتاوى جماعية لما تحدته الفتاوى الفردية من مشاكل واختلاف⁴. إن آلة مجتهد البنوك الإسلامية تكتمل في فقه مقاصد الإفتاء نظراً وعملاً في تشريع العقود المصرفية المباحة، فلا بد من انتحاء المسلك الترجيحي بين الوسائل المتفاضلة، وعوائدها الاستثمارية، ومُفَعَّدٌ له في فتاواهم بقاعدة: (لوسائل أحكام المقاصد)⁵، وقد نظمها السعدي -رحمه الله تعالى- بقوله:

وسائل الأمور كالمقاصد * واحكم بهذا الحكم للزوائد⁶

⁴ الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (مصر: شركة المطبوعات العلمية، 1328هـ)، ط1، ج6، ص79.

¹ الزحيلي، محمد، المصارف الإسلامية ودورها في التنمية، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد 199، ص31.

² ابن قسيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج6، ص206.

³ حماد، حمزة عبد الكريم، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، الجامعة الأردنية: رسالة ماجستير، (2004)، ص97.

⁴ ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج1، ص46.

⁵ المشيقي، خالد، شرح القواعد والأصول الجامعة للعلامة عبد الرحمن السعدي، (مكة المكرمة: المكتبة الأسدية،

(2015)، ص31.

الخاتمة

بعد هذا التجوال في رحاب الموضوع، يخلص الباحث في ختم بحثه إلى جملة من النتائج الآتية:

1- إن لمقاصد الإفتاء والتشريع متكافئاً متيناً عند الأصوليين في موارد المصارف الإسلامية ومستجداتها.

2- إعداد المفتي المجتهد لمجتهد؛ فيه إعداد متكامل، علمياً وعملياً من خلال الاسترسال على ملكته في التقريب بين الفتاوى ومقاصدها.

3- حاجة مفتي المصارف إلى استعمال الأصول الاجتهادية في الميدان التطبيقي؛ إذ علم من دأب الشارع أن الأصول مرعية عند قيام داعيها المصلحي، فضلاً عما يقضي به المجتهد به شاهد فتواه لمصلحة راجحة ومقصد ضروري، كحفظ الدين والمال في جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها على سبيل الوجوب الكفائي.

4- إن الاجتهاد الصادر عن مقاصد الفتوى والتشريع السديد، من خلال توسيع أوعية النصوص في استيعابها وحسن تنزيلها، ومن ذلك: الرقابة الشرعية، المضاربات في المصارف الإسلامية.

5- صدارة الفقه الإسلامي وتفردّه في معرفة الحوالات المصرفية على أوروبا في البنوك الإسلامية من خدمات مصرفية واستثمارية وبدائل مناسبة.

6- تستقيم الضوابط التشريعية في تصرفات مفتي المصارف الإسلامية، للتأهيل إلى الفتوى الراجحة، ويستفاد منها -أيضاً- في تدقيق الأعمال المصرفية، ومن هذه الضوابط: (فقه النفس - علم المقاصد - فقه المعاملات المالية - علم القواعد الفقهية - المعرفة الاقتصادية القانونية - قواعد فقه التنزيل)، ومدار المجتهد في الميدان المصرفي على ملحوظ المعاني والقرائن والأمارات التي تحيط بالظن والرجحان.

وقد أوجزت بتوصيات، أرجو لها الأثر المحمود في النهوض بفقه المصارف الإسلامية،

وعلاقته بمقاصد الإفتاء والتشريع:

- 1- إنشاء معهد التأهيل الاجتهادي التخصصي للمفتين وطلاب العلم في تخصص: مقاصد الفتوى وفقه المستجدات المصرفية¹.
 - 2- عقد مؤتمرات دورية، لتدارس سبل النهوض بمقاصد الإفتاء ومستجداته المصرفية المعاصرة وتأصيل مفاهيمه في الاجتهاد والفتوى.
 - 3- توجيه البحث العلمي حول مقاصد الإفتاء بين الأصول التشريعية، وأثرها في المستجدات المصرفية الحديثة.
 - 4- اعتماد مقررات دراسية في بيان الأثر المقاصدي في الإفتاء بالمعاهد والكليات المصرفية، مع اختيار أساتذة متخصصين في تدريسها.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

References:

المراجع:

- al-Āmidī, 'Alī b. Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed. 'Abd al-Razzāq 'Afīfī (Damascus-Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 2nd edition, 1402 AH)
- al-Armawī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm al-Hindī, *Nihāyat al-Wuṣūl fī Dirāyat al-Uṣūl*, ed. Ṣāliḥ al-Yūsuf and Sa'd al-Suwayḥ (Mecca: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1st edition, 1416 AH)
- al-Bāḥusayn, Ya'qūb, *Dalālāt al-Alfāz fī Mabāḥith al-Uṣūliyyīn* (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 1st edition, 1434 AH)
- al-Baṣṭī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad b. 'Alī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Khalīl al-Mays (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1403 AH)
- al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar, *al-Ghāyah al-Quṣwā fī Dirāyat al-Fatwā*, ed. 'Alī Muḥyī al-Dīn al-Qaraḍāghī (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1st edition, 1429 AH)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Manāqib al-Shāfi'ī*, ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Cairo: Dār al-Turāth Library, 1st edition, 1390 AH)
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-Sunanih wa-Ayyāmih* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, al-Ṭab'ah al-Sulṭāniyyah, 1311 AH)
- al-Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-Mu'jam al-Mukhtaṣṣ bi-l-Muḥaddithīn*, ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīlah (Riyadh: Maktabat al-Ṣiddīq, 1st edition, 1408 AH)

¹ الرسوني، نحو تأهيل اجتهادي لأعضاء هيئة الفتوى بالمصارف الإسلامية، ص 271.

- al-Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1413 AH)
- al-Ḥasanāt, Aḥmad Ibrāhīm Ḥasan, *Manhaj al-Imām Tāj al-Dīn al-Subkī fī Uṣūl al-Fiqh* (Amman: University of Jordan, n.e., 1422 AH)
- al-Ḥulaybī, Fayṣal b. Su'ūd, "al-Amr bi-l-Amr bi-l-Shay': Hal Yu'addu Amran? Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbiqiyyah," *Majallat al-'Ulūm al-Shar'iyyah* 12, no. 3 (1440 AH): 1932–1984
- al-Isnawī, 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥasan, *Nihāyat al-Sūl Sharḥ Minhāj al-Wuṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1420 AH)
- al-Jundī, Muḥammad b. Yūsuf b. Ya'qūb, *al-Sulūk fī Ṭabaqāt al-'Ulamā' wa-l-Mulūk*, ed. Muḥammad b. 'Alī al-Akwa' al-Ḥawālī (Sana'a: Maktabat al-Irshād, 2nd edition, 1416 AH)
- al-Juwaynī, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allāh, *al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. 'Abd Allāh Jūlam al-Nabālī and Bashīr Aḥmad al-'Umarī (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1st edition, 1417 AH)
- al-Khafājī, Aḥmad b. Muḥammad, *Hāshiyat al-Shihāb 'alā Tafṣīr al-Bayḍawī* (Beirut: Dār Ṣādir, n.e., n.d.)
- al-Rayyis, 'Abd al-Muḥsin, *Uṣūl al-Fiqh 'inda al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb al-Baghdādī: Jam'an wa-Tawthīqan wa-Dirāsah* (Abu Dhabi: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa-l-Ḥyā' al-Turāth, 1st edition, 1424 AH)
- al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-'Alwānī (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 3rd edition, 1418 AH)
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī & Sons, 1st edition, 1357 AH)
- al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *al-Umm* (Beirut: Dār al-Fikr, 2nd edition, 1403 AH)
- al-Shirbīnī, Muḥammad b. Muḥammad, *Mughnī al-Muḥṭāj ilā Ma'rīfat Ma'ānī Alfāz al-Minhāj*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1415 AH)
- al-Subkī, 'Alī b. 'Abd al-Kāfi and al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1404 AH)
- al-Zarkashī, Muḥammad b. 'Abd Allāh, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Kutubī, 1st edition, 1414 AH)
- 'Atīyyah, 'Abd Allāh, "Dalālat al-Amr bi-l-Amr 'inda al-Uṣūliyyīn," *Majallat Ādāb al-Farāhīdī* 12, no. 42 (1441 AH): 341–353
- Bahjat, 'Āmir Muḥammad and al-Fahd, Wa'd 'Abd Allāh, *al-Ḥaqībah al-Ta'līmiyyah li-Matn Jam' al-Jawāmi': Tashjīrāt wa-Tadrībāt* (Riyadh: Dār Ṭaybah al-Khaḍrā', 3rd edition, 1443 AH)
- Ḥasnāwī, 'Isā, "al-Taḥqīq fī Aṣl Kitāb Muntahā al-Wuṣūl wa-l-Amal fī 'Ilm al-Uṣūl wa-l-Jadal li-Ibn al-Ḥājib," *Majallat al-Istī'āb* 4, no. 2 (1443 AH): 47–60
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar b. 'Alī, *al-'Iqd al-Mudhahhab fī Ṭabaqāt Ḥamalāt al-Madhab*, ed. Ayman Naṣr al-Azharī and Sayyid Miḥanī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1417 AH)
- Ibn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *al-Ashbāh wa-l-Nazā'ir*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1411 AH)
- Ibn al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *Man' al-Mawānī 'an Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*, ed. Sa'īd al-Ḥimyārī (Beirut: Dār al-Bashā'ir, 1st edition, 1420 AH)
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*, ed. Muḥammad Dhīhnī Afandī et al. (Istanbul: Dār al-Ṭibā'ah al-'Āmirah, n.e., 1334 AH)
- Naṣīf, Thāmir, "Ziyādāt Lubbu al-Uṣūl li-Zakariyyā al-Anṣārī 'alā Jam' al-Jawāmi': Mabḥath

al-Muqaddimāt Jam‘an wa-Tawthīqan,” *Majallat al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah li-l-‘Ulūm al-Shar‘iyyah* 55, no. 198 (1443 AH)
Şāliḥ, Jawdat Ḥamīd, “Ziyādāt al-Suyūṭī ‘alā Jam‘ al-Jawāmi‘ fī *al-Kawkab al-Sā‘ī*: Kitāb al-Tarjīḥ Unmūdhajan,” *Majallat al-Jāmi‘ah al-‘Irāqīyyah* 47 (1441 AH)

□ اعتراضات هارون بن موسى القرطبي (401 هـ) على المبرد (285 هـ)

في نقوده على سيبويه (180 هـ): عرض وتحليل

The Objections of Hārūn ibn Mūsā al-Qurṭubī (d. 401 AH) to al-Mubarrad (d. 285 AH) in His Critiques of Sibawayh (d. 180 AH): A Presentation and Analysis

مهتد عمر رنة *

[قُدّم للنشر 2025/7/7 - أرسل للتحكيم 2025/7/16 - قُدّم بعد التعديل 2026/1/5م - قُبِل للنشر 2026/1/7م]

ملخص البحث

تناول عدد من علماء النحو البارزين كتاب سيبويه بالنقد والمراجعة، إما بتصحيح ما رأوه من أخطاء، أو بإكمال ما اعتبروه نقائص. وكان من أبرز هؤلاء: المبرد (285هـ)، الذي وجّه نقودًا صريحة لبعض آراء سيبويه النحوية. وقد تصدى له هارون بن موسى القرطبي (401هـ)، أحد علماء الأندلس في القرن الخامس الهجري، في كتابه (شرح عيون كتاب سيبويه)، معترضًا على تلك الانتقادات ومدافعًا عن سيبويه. بلغ عدد اعتراضات القرطبي سبعة، اختير منها في هذا البحث أربعة نماذج، وقد دُرست دراسة مفصلة باستخدام منهج وصفي تحليلي، إذ يعرض البحث آراء سيبويه، ونقود المبرد، واعتراضات القرطبي، مع مناقشة آراء علماء آخرين تناولوا المسائل ذاتها، ثم يُرَجَّح بين الأقوال بحسب ما تقتضيه الشواهد اللغوية والأدلة النحوية. وتوصل البحث إلى جملة من النتائج، من أبرزها: أن اعتراضات القرطبي لم تكن دفاعًا تقليديًا عن سيبويه، بل قامت على وعي نحوي

* أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية،

الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: muhanndrannah@iium.edu.my

دقيق، وموازنة علمية بين الأقوال، وأن بعض نقود المبرّد وُجِّهت من منطلق منهجي مختلف لا من خلل في أصول نظرية سيبويه. كما أبرز البحث إسهام القرطبي في ترسيخ منهج نقدي قائم على التحليل والاستدلال، مما يبرز مكانته في تاريخ النقد النحوي ويكشف عن بعدٍ فاعلٍ في تلقي كتاب سيبويه ومناقشة قضاياها.

الكلمات المفتاحية: النحو العربي، سيبويه، المبرّد، هارون بن موسى القرطبي، النقد النحوي.

Abstract

Several prominent grammarians approached *Sībawayh's Book* with criticism and revision, either by correcting what they perceived as errors or by completing what they regarded as deficiencies. Among the most notable of these was al-Mubarrid (d. 285 AH), who directed explicit criticisms at some of Sībawayh's grammatical views. These criticisms were countered by Hārūn ibn Mūsā al-Qurṭubī (d. 401 AH), one of the Andalusian scholars of the fifth century AH, in his work *Sharḥ 'Uyūn Kitāb Sībawayh*, where he objected to those critiques and defended Sībawayh. The number of al-Qurṭubī's objections amounts to seven, of which four models were selected for this study. These were examined in detail using a descriptive-analytical methodology, whereby the study presents Sībawayh's views, al-Mubarrid's criticisms, and al-Qurṭubī's objections, alongside a discussion of the opinions of other scholars who addressed the same issues. The study then weighs and prefers between the views in light of linguistic evidence and grammatical proofs. The research arrived at a set of findings, most notably that al-Qurṭubī's objections were not a form of conventional or uncritical defense of Sībawayh; rather, they were grounded in precise grammatical awareness and a rigorous scholarly comparison of opinions. It also showed that some of al-Mubarrid's criticisms stemmed from a different methodological approach rather than from any flaw in the foundational principles of Sībawayh's theory. Moreover, the study highlights al-Qurṭubī's contribution to consolidating a critical method based on analysis and reasoning, which underscores his position in the history of grammatical criticism and reveals an active dimension in the reception of *Sībawayh's Book* and the discussion of its issues.

Keywords: Arabic grammar, Sībawayh, al-Mubarrid, Hārūn al-Qurṭubī, grammatical critique.

مقدّمة

شهدت بلاد الأندلس تألّفًا في الدراسات النحوية والصرفية بما حفلت به من نحاة بارزين وأئمة مؤلفين، تركوا مؤلفات شهيرة أثرت النحو والصرف بمختلف الآراء، فاشتهر جماعة من العلماء في شتى مدن الأندلس، مثل ابن الطراوة (538هـ)، والشلّوبين (645هـ)، وابن

أبي الربيع (688هـ)، وابن عصفور (669هـ)، وابن الضائع (680هـ)، وغيرهم. وكان من خلفهم نحة دونهم في الشهرة، لم يذع لهم صيت، مع أنهم أسهموا في دفع عجلة الدراسات النحوية والصرفية في الأندلس، ومن هؤلاء أبو نصر هارون بن موسى القرطبي (401هـ)، الذي عاش في فترة خصيبة في تاريخ النحو الأندلسي وأدلى بدلوه في التأليف، فكان له (تفسير عيون كتاب سيبويه)، الذي لم يصل إلينا غيره من مؤلفاته.

ولا شك في أن الاعتراضات النحوية قد لقيت اهتماماً كبيراً من النحويين قديماً وحديثاً، فسيبويه (180هـ) وهو إمام النحويين، اعترض أستاذه الخليل (170هـ) في بعض المسائل، واعترضه الكسائي (189هـ) في المسألة الزبورية، والمبرد (289هـ) في مسائل عديدة، حتى ألف ابن ولاد (332هـ) كتابه (الانتصار) ردّاً على المبرد وانتصاراً لسيبويه، واعترض ابن السراج (316هـ) الفراء (207هـ) في بعض المسائل، واعترض ابن السيد البطليوسي (521هـ) الزجاجي (340هـ) في أمور عديدة، وعلى درهم سار أبو نصر القرطبي؛ حيث اعترض كثيراً من النحويين - ومنهم المبرد - في كتابه شرح عيون كتاب سيبويه.

ويُعدّ (كتاب سيبويه) أحد الركائز الأساسية في التنظير النحوي العربي. وعلى الرغم من مكانته التأسيسية، لم يتردد النحويون المتأخرون في فحصه ونقده، سعياً إلى تهذيب عباراته أو تصحيح ما رأوه من خلل فيه، وكان المبرد - أحد أئمة مدرسة البصرة النحوية - من الذين وجهوا انتقادات إلى بعض ما ورد في (الكتاب).

في المقابل، وقف هارون بن موسى القرطبي، العالم الأندلسي المعروف في القرن الخامس الهجري، مدافعاً عن سيبويه، معترضاً على نقود المبرد في كتابه (شرح عيون كتاب سيبويه)، وتُظهر اعتراضاته تفاعلاً دقيقاً مع كل من رأي سيبويه ونقد المبرد، وتُمثّل مثلاً مهماً على الحوار العلمي بين أقطاب النحو البصريين والأندلسيين، ويكشف عن استقلالية المدرسة الأندلسية في النظر والنقد.

وتتمثّل إشكالية هذا البحث في الوقوف على طبيعة اعتراضات هارون بن موسى القرطبي على المبرد، وبيان منهجه في الرد، ومدى وجاهة هذه الاعتراضات من الناحية

النحوية، ومدى إسهامها في تطوُّر النقد النحوي العربي. وانطلاقاً من هذه الإشكالية، هدَفَ البحث إلى دراسة أربعة نماذج مختارة من اعتراضات القرطبي، وتحليلها تحليلاً مقارناً بين آراء سيبويه، ونقود المبرد، وردود القرطبي، مع مناقشة آراء عدد من النحويين في المسائل نفسها، وصولاً إلى ترجيح الرأي الأقرب إلى أصول العربية.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تأتي أهمية هذا الموضوع من كونه يتناول جانباً دقيقاً ومهمّاً من جوانب التراث النحوي العربي، يتمثّل في التفاعل النقدي بين أعلام النحو عبر العصور، وتحديدًا في القرون الثلاثة الهجرية الأولى وما تلاها. إذ تمثّل اعتراضات هارون بن موسى القرطبي على المبرّد حلقة علمية في سلسلة تلقي (كتاب سيبويه)، وتبرز جهود المدرسة الأندلسية في صون التراث النحوي والدفاع عنه، مع ما اتسمت به من استقلالية في الرأي ودقة في التحليل.

وقد وقع الاختيار على هذا الموضوع لعدة أسباب، أبرزها قلّة الدراسات المعمقة التي تناولت اعتراضات القرطبي بوصفها ردّاً علمياً على المبرّد، بالرغم من أهمية هذه الاعتراضات في توضيح مناهج النقد النحوي وتطوُّرها. كما أن دراسة هذه النصوص تمكّن من فهم أعمق لطبيعة الخلافات النحوية وآليات الترجيح بين الآراء، وتكشف عن جوانب من شخصية القرطبي العلمية ومنهجه في التعامل مع النصوص النحوية. ومن ثم، فإن هذا البحث يسعى إلى سدّ ثغرة في المكتبة النحوية، وفتح أفق جديد أمام الباحثين في مجال الدراسات اللغوية والنقدية للنصوص التراثية.

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق عدد من الأهداف العلمية، من أبرزها:

1. بيان منهج هارون بن موسى القرطبي في تعامله مع نقود المبرّد على آراء سيبويه، من خلال الكشف عن طبيعة اعتراضاته ومضامينها.

2. تحليل المسائل النحوية المختلف فيها بين سيويه والمبرد والقرطبي، عبر تقديم دراسة مقارنة تُسهم في توضيح المواقف المختلفة وآليات الترجيح.
3. إبراز القيمة العلمية لكتاب (شرح عيون كتاب سيويه) في مجال النقد النحوي.
4. الإسهام في إثراء الدراسات النحوية المعاصرة من خلال إعادة قراءة النصوص التراثية قراءة تحليلية.

منهجية البحث

اعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، القائم على استقراء آراء سيويه كما وردت في (الكتاب)، وتحليل نقود المبرد الواردة في مؤلفاته، ودراسة ردود هارون بن موسى القرطبي في (شرح عيون كتاب سيويه). وحُللت المسائل النحوية المختارة ضمن إطار علمي موضوعي، يستند إلى أقوال العلماء المتقدمين والمتأخرين عند الحاجة. وقدمت كل مسألة محل الاعتراض عبر ثلاث مراحل:

1. عرض رأي سيويه: استعراض المسألة النحوية من خلال (الكتاب).
 2. نقد المبرد: تحليل اعتراض المبرد على رأي سيويه.
 3. رد القرطبي: دراسة اعتراض هارون بن موسى القرطبي وتبريراته.
- ويُضاف إلى ذلك عرض لأقوال علماء آخرين ممن تناولوا المسائل نفسها، ثم يُختتم كل نموذج بترجيح الرأي الأقرب إلى الصواب بحسب القواعد النحوية والأصول اللغوية، اعتمادًا على معايير السماع، والقياس، والاطراد، وقوة التعليل النحوي، وموافقة الاستعمال العربي الفصيح.

حدود البحث

ينحصر نطاق هذا البحث في دراسة أربعة نماذج مختارة من اعتراضات هارون بن موسى القرطبي على المبرد، الواردة في (شرح عيون كتاب سيويه). وقد اختُبرت هذه النماذج بناءً على معيار تنوع القضايا النحوية، ووضوح البناء الجدلي بين الأطراف الثلاثة (سيويه -

المبرّد-القرطبي)، مع مراعاة تمثيلها لأنماط مختلفة من المسائل النحوية، ولم يشمل البحث جميع اعتراضات القرطبي، نظرًا إلى اعتبارات الحجم والتركيز، كما لم يتناول السياق التاريخي الكامل لكل شخصيّة، إلا بقدر ما يخدم التحليل النحوي.

الدراسات السابقة

حظيت جهود أبي نصر هارون بن موسى القرطبي في شرح كتاب سيبويه والدفاع عنه باهتمام عدد من الباحثين المعاصرين، ولا سيما في إطار تلقي المدرسة الأندلسية للتراث النحوي البصري. ومن الدراسات التي وقفت على هذا الجانب ما يأتي:

تناول محمود فوزي عبد الله الكبيسي في دراسته المعنونة: "سيبويه بعيون أندلسية: أبو نصر هارون بن موسى القرطبي أمودجًا"¹ جهود علماء الأندلس في شرح كتاب سيبويه وتلقيه، مسلطًا الضوء على مكانة أبي نصر القرطبي بوصفه أحد المدافعين عن سيبويه في مواجهة بعض نحاة المشرق. وقد عرضت الدراسة ترجمة موجزة للقرطبي، وبيّنت مظاهر عنايته بكتاب سيبويه، وانتصاره له في شرح عيون كتاب سيبويه من خلال نماذج مختارة من المسائل. غير إن الدراسة جاءت في إطار عام يُبرز موقف القرطبي الدفاعي، دون التوسع في تحليل اعتراضاته على المبرّد بوصفها خلافًا نحويًا ذا أثر منهجي.

كما بحث مصطفى إبراهيم وعصام الكوسى القيمة العلمية لسيبويه عند أبي نصر القرطبي،² من خلال دراسة نماذج من المسائل التي انتصر فيها القرطبي لسيبويه على مخالفه. وقد أبرزت الدراسة مكانة القرطبي بين شُرّاح الكتاب، ورَكَزَت على البعد المنهجي في شرحه، إلا أنها لم تُفرد اعتراضاته على المبرّد بالدراسة المستقلة، ولم تتناول أثر هذه الاعتراضات في توجيه القواعد النحوية.

¹ محمود فوزي عبد الله الكبيسي، "سيبويه بعيون أندلسية: أبو نصر هارون بن موسى القرطبي أمودجًا"، *Route Educational & Social Science Journal (RESS Journal)*، م7، ع7، يوليو 2020م، صص 24-48.

² مصطفى إبراهيم، وعصام الكوسى، "انتصار أبي نصر القرطبي لسيبويه على مخالفه في كتابه شرح عيون كتاب سيبويه: دراسة بعض المسائل أمودجًا"، *مجلة الذاكرة*، م1، ع10، 2022م، صص 28-43.

وفي دراسة حديثة، تناول غازي بن خلف العتيبي، "الاستدلال بعبارة الكتاب على بيان مراد سيويه: شرح عيون كتاب سيويه لأبي نصر القرطبي (ت401هـ) أمودجاً"¹ منهج القرطبي في تفسير عبارات سيويه وبيان مراده، من خلال تتبع النصوص التي استدلت بها من كتاب سيويه نفسه، وأثر ذلك في فهم المسائل النحوية. وقد أفادت هذه الدراسة في إبراز منهج الاستدلال عند القرطبي، لكنها انصرفت إلى الجانب التفسيري والبياني، دون التركيز على طبيعة الخلافات النحوية بينه وبين المبرد.

ومن خلال استعراض هذه الدراسات، يتبين أنها أسهمت في إبراز مكانة أبي نصر القرطبي وجهوده في شرح كتاب سيويه والدفاع عنه، غير إنها لم تتناول اعتراضاته على المبرد دراسةً تحليليةً تُعنى ببيان معايير الترجيح، والأثر النحوي المترتب على هذه الاعتراضات في بناء القاعدة النحوية. ومن هنا يأتي هذا البحث ليسد هذه الفجوة، من خلال دراسة أربعة نماذج مختارة من اعتراضات القرطبي على المبرد، وتحليلها في ضوء الأصول النحوية ومعايير الترجيح المعتمدة.

أولاً: هارون بن موسى القرطبي²

أ. اسمه ونسبه وكنيته:

هو هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي القرطبي، وكنيته أبو نصر. وفي هذا

¹ غازي بن خلف العتيبي، "الاستدلال بعبارة الكتاب على بيان مراد سيويه: شرح عيون كتاب سيويه لأبي نصر القرطبي (ت401هـ) أمودجاً"، مجلة العلوم العربية، ع71، ربيع الآخر 1445هـ، صص 13-94.

² تنظر ترجمته في: ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط1، 1410هـ-1989م)، ص94؛ والقفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، بيروت: دار الكتاب العربي ومؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1406هـ-1986م)، ج3/362؛ والصفدي، خليل بن أبيك، (764هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ-2000م)، ج124/27؛ والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط1، 1384هـ-1965م)، ج2/321؛ وخير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، ج63/8؛ وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ج51/4؛ وأبير حبيب مطلق، الحركة اللغوية في الأندلس، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، 1967م)، 243، 344.

إشارة إلى أصله العربي وانتسابه إلى قبيلة قيس.

ب. شيوخه وتلاميذه:

أخذ العلم عن القاضي (356هـ) والرباعي (358هـ) وأبي عيسى الليثي (467هـ)، ومن تلامذته: أبو عمر الطلمنكي (429هـ)، والخولاني محمد بن عبد الله بن غلبون (448هـ) وابن الغراب أبو بكر محمد بن موسى البطليوسي (460هـ) وأبو عمر ابن عبد البر (463هـ)¹.

ج. صفاته ومنزلته:

جاء في كتاب الصلة: "رَوَى عنه الخولاني، وقال: كان رجلاً صالحاً، منقبضاً، مقتصدًا، مُسَمِّنًا، عاقلاً، مهيباً، صحيح الأدب، يختلف إليه الأحداث ووجوه الناس. وكان من الثقات في دينه، وعلمه، ولقي شيوخاً أجلةً في العلم والآداب، وسمعَ منهم، وروى عنهم"².

د. مصنفاته:

لم تذكر المصادر التي ترجمت له إلا مصنفاً واحداً لأبي نصر القرطبي هو: شرح عيون كتاب سيويه.

هـ. وفاته:

اتفقت المصادر على أنه توفي بقرطبة سنة (401هـ).

ثانياً: شرح عيون كتاب سيويه

لم يضع أبو نصر القرطبي مقدّمة لكتابه يبيّن الغرض منه أو دوافع تأليفه، أو تحدّد منهجه، وإنما بدأ بموضوع الكتاب مباشرة، يقول: "بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله وسلم، قال أبو نصر هارون بن موسى في قول أبي بشر عمرو بن سيويه -رحمه الله-

¹ ينظر: ابن بشكوال، كتاب الصلة، ص942؛ والقفطي، إنباه الرواة، ج3/362، والصفدي، الوافي بالوفيات، ج124/27، والسيوطي، بغية الوعاة، ج2/321، ومطلق، الحركة اللغوية في الأندلس، 243، 344.

² ينظر: كتاب الصلة، ص942.

هذا باب علم ما الكلم من العربية".

غير إنه لم يشرح جميع أبواب كتاب سيويه، بل اختار منها ما رأى أنها تحتاج إلى تفسير وتفصيل، واقتصر على الغامض بحسب ما يراه غامضاً، فشرح المشكل من كتاب سيويه، وفي هذا إشارة مهمة إلى أنّ الكتاب كان معروفاً مشهوراً بين الدارسين، فلا حاجة لشرحه كاملاً.

أما طريقته في الشرح، فكان يبدأ بذكر كلام سيويه معزواً إلى بابه، ثم يذكر النص كاملاً أو شطراً منه أو عبارة أو آية قرآنية أو بيت شعر، ثم يبدأ التعليق عليها شرحاً وإيضاحاً وإضافة، وفي الغالب أتبع أبو نصر منهجاً واحداً في شرحه، فهو يبدأ كل فقرة بإيراد عبارة سيويه مكتملة أو مقتضبة، ويبدوها بقوله: (قوله)، أما الشرح فإنه يبتدئ بقوله: (قال أبو نصر). وقد وقف أبو نصر القرطبي من كتاب سيويه موقف الناقل الشارح لكلامه، الذاهب لمذهبه في معظم آرائه.

ثالثاً: اعتراضات أبي نصر القرطبي على المبرد في نقوده على سيويه

عكف أبو نصر على كتاب سيويه يدرسه، ويقارن بين مسائله ونصوصه ويعمن النظر في عيونه ومشاكله، وقد أدى به طول النظر في الكتاب أن اتخذ من صاحبه مثله الأعلى، فراح يدافع عن آرائه، ويفسر وجهة نظره، ويرد آراء المخالفين واعتراضاتهم ونقودهم في كثير من المسائل التي عاجلها في شرحه، حتى إنه في بعض المواضع، لا يذكر المسألة إلا ليرد عنها اعتراض معترض، أو نقد ناقد، أو استدراك مستدرك، أو مخالفة مخالف.

وقد تناولت ردود أبي نصر على المبرد أكثر من سبعة مواضع، أذكر منها:

1. خبر (ما) النافية الحجازية

من الأسماء المنصوبة خبر ما النافية الحجازية، وقد دار النقاش في هذا الموضوع حول بيت الفرزدق: [البسيط]

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرٌ¹

إذ تعمل ما بشرطين: بقاء النفي، وتأخير الخبر²، فالخلاف في بيت الفرزدق هو: نصب (مثلهم) خبراً لـ(ما) رغم تقدّمه على اسمها (بشر)، فشرط إعمالها تأخير خبرها على اسمها، لذا يجب رفع خبرها (مثلهم) لعدم استيفائه شرط إعمالها.

قال أبو نصر القرطبي: "قوله: وزعموا أن بعضهم قال، وهو الفرزدق: [البيط]

فَأَصْبَحُوا قَدْ أَعَادَ اللَّهُ نِعْمَتَهُمْ إِذْ هُمْ قُرَيْشٌ وَإِذْ مَا مِثْلَهُمْ بَشَرٌ

وهذا لا يكاد يُعْرَفُ، كما أن (لاتَ حينُ مناص) كذلك، و(ربَّ شيء هكذا)³. قال أبو نصر: زعم محمد ابن يزيد أن هذا التأويل غلط، واختار أن يكون (مثلهم) صفة مقدّمة للنكرة نُصِبَ على الحال⁴،⁵ واعترض أبو نصر القرطبي على قول المبرد أنه: "يلزمه على هذا التأويل إذا قال: ما في الدنيا بشر مثلهم، على من جعل النكرة حالاً أن يحذف فيقول: ما بشر مثلهم، ويُعملُ (في الدنيا) مضمراً، ويلزمه إذا قال: فيها زيد جالساً، أن يقول: زيد جالساً، ويضم (فيها). وقد قال سيبويه في (كم): "إنها لا تعمل مضمرة في

¹ ينظر، ديوان الفرزدق، تحقيق: علي فاعور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ-1987م)، 167، وسيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1408هـ-1988م)، ج1/60، والمبرد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، (مصر: وزارة الأوقاف، ط3، 1415هـ-1994م)، ج4/191.

² الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1404هـ-1984م)، ص105، والمرادي، حسن بن قاسم، الجنى الداني، تحقيق: فخر الدبن قباوة ومحمد نديم فاضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1992م)، ص323، 324.

³ سيبويه، الكتاب، ج1/60.

⁴ المبرد، المقتضب، ج4/191، 192.

⁵ أبو نصر القرطبي، هارون بن موسى، شرح عيون كتاب سيبويه، تحقيق: عبد ربه عبد اللطيف عبد ربه هارون، (القاهرة: مطبعة حسان، ط1، 1404هـ-1984م)، ص55.

الموضوعين"،¹ والظرف أضعف، ألا ترى أنه يلغى حتى يكون كأنه لم يذكر، و(كم) لا يكون فيها ذلك، فهي أقوى".²

فرد قول المبرد: إنّه نصب على الحال المقدّمة على النكرة، بأنّه لا يجوز؛ لأنّه أتى بحال ولم يأت بعامل فيها، وأتى بمبتدأ ولم يأت بخبر له، وحذف في موضع لا يعلم المخاطب به ما حذف منه، ولا دلالة فيه على المحذوف، وأن معاني الحروف لا تعمل مضمرة.

وتابع أبو نصر القرطبي ردّه على المبرد بأنه: "زعم أنّ الفرزدق تميمي؛ فكيف يستعمل لغة أهل الحجاز؟³ والجواب في ذلك، أن الفرزدق من علماء العرب بكلامهم، ومن يأتيه علماء أهل الحجاز، ووقف على لغاتهم، فحال أن يتوهم على مثله أنه لم يعرف لغة أهل الحجاز، ولا قرأ القرآن، وفيه: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: 31] و﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ [المجادلة: 2]".⁴

تحرير المسألة

معنى قول سيبويه: "لا يكاد يُعرف"، أي: إعمال (ما) مع تقديم خبرها، قال السيرافي: "يعني: أن نصب مثلهم بشر"، على تقديم الخبر لا يُعرف، كما أنّ "لات حين مناص"

¹ جاء في الكتاب 169/2: "ومع ذلك أنه لا يجوز لك أن تعمل كم وهي مضمرة في واحدٍ من الموضوعين (الاستفهام أو الخبر)، لأنه ليس بفعل ولا اسم أخذ من الفعل، ألا ترى أنه إذا قال المسؤول: عبدين أو ثلاثة أعبد، فنصب على كم، أنه قد أضمر كم".

² القرطبي، شرح عيون كتاب سيبويه، ص55، 56.

³ ورد هذا في: ابن ولاد، أحمد بن محمد، الانتصار لسيبويه على المبرد، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ-1996م) ص55.

⁴ القرطبي، شرح عيون كتاب سيبويه، ص55، 56. وجاء في شرح أبيات مغني اللبيب: "قال النحاس: سألت أبا إسحاق عما قاله المبرد فقال: إنه لعمرى من بني تميم، ولكنه مسلم قد قرأ القرآن، وقرأ فيه: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: 31] وقرأ ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ﴾ [المجادلة: 2] فرجع إلى لغة من ينصب؛ فلا معنى للتشنيع بأنه من بني تميم". البغدادي، عبد القادر بن عمر، شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، (بيروت: دار المأمون للتراث، ط2، 1414هـ)، ج159/2.

بالرفع قليل، لا يكاد يُعرف.¹ وقال المرادي (749هـ) مُبَيَّنًا مراد سيويوه: "فهو لم يسمعه من العرب، إنما قال "وزعموا"، ثم قال: "وهذا لا يكاد يعرف"، فنفي المقاربة، والمقصود نفي العرفان.²

وقد اختلف التُّحاة في هذا البيت، فمنهم من أجاز رواية النصب ووجَّهها، ومنهم من لم ير إلا الرفع، وهذا بيانها:

رأى أبو علي الفارسي (377هـ) أن سيويوه قَدَّر انتصاب (مثلهم) أنَّه خبرٌ لما نُصِبِ مُقَدَّمًا كما يُنصب مُؤَخَّرًا،³ في حين أن كلام سيويوه يدلُّ على إنكاره. وردَّ المازني (247هـ) هذا القول المنسوب إلى سيويوه، جاء في مجالس العلماء للزجاجي: "قال أبو عثمان: زعم سيويوه في بيت الفرزدق... إن بعض العرب إذا قَدَّمَ خبر (ما) نصب بها. وهذا وهم منه، لأنه قال: بعض العرب يشبه ما بليس، فكما يقَدَّم خبر ليس كذلك يقَدَّم خبر ما. وهذا لا يجوز، لأن ليس فعل، وما حرف جاء لمعنى، وكان القياس أن يكون ما بما بعده مبتدأ وخبرًا، وهي لغة بني تميم. قال سيويوه: ولغة بني تميم أقيس... وإنما (ما) مشبهة ب(ليس) في لغة أهل الحجاز ما دام يُنفى بها، وإذا أوجِبَتْ رَجَعَتْ إلى أصلها وفارقت ليس".⁴

أما المبرد والمازني فذهبا إلى أنه منتصب على الحال للخبر المضمر، كأنه في التقدير: وإذ ما في الدنيا أو في الوجود مثلهم بشر، كما يقول: فيها قائمًا عمرو. يقول المبرد: "مثل قولك: فيها قائمًا رجل، وذلك أن النعت لا يكون قبل المنعوت، والحال مفعول فيها،

¹ السيرافي، الحسن بن عبد الله، شرح كتاب سيويوه، تحقيق: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1429هـ-2008م)، ج1/330.

² المرادي، الجنى الداني، ص324.

³ الفارسي، الحسن بن أحمد، التعليقة، تحقيق: عوض بن عوض القوري، (القاهرة: مطبعة الأمانة، ط1، 1410هـ-1990م)، ج1/95.

⁴ ينظر: الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط3، 1420هـ-1999م)، ص89، 90.

والمفعول يكون مقدّمًا ومؤخرًا¹، وقد أورد الزجاجي تعليل المازني لما ذهب إليه بقوله: "كأنه صفة، فقدّم الصفة على الموصوف، فنصبه على الحال، وذلك أن بعض العرب يجعل للنكرة حالاً، فإذا قدّم الصفة على الموصوف نصبه؛ لأنه يجعل الحال للنكرة"².

وأورد الرماني (384هـ) ثلاثة أقوال لنصب (مثلهم) في بيت الفرزدق، ورأى أن قول المبرد والمازني أجود ما قيل في ذلك، فقال: "أحدها: أنه شاذ كشدوذ قولهم: ملحفة جديدة. قال سيبويه: وربّ شيء هكذا، يعني في القلة والشذوذ، والثاني: أن الفرزدق - وهو تميمي - أراد أن يستعمل لغة الحجاز فغلط، فظن أنهم يعملون (ما) مع تقديم الخبر، كما يعملونها مع التأخير، والثالث: أن (بشراً) ترفع بالابتداء وخبره محذوف، والمعنى إذ ما في الأرض مثلهم بشر، ونصب مثلهم على الحال، وكان قبل ذلك وصفاً ل(بشر)، فلما قدّم نصب، وهكذا حكم النكرة إذا تقدّم وصفها عليها... وهذا أجود ما قيل"³.

وقال ابن مالك (672هـ): "وؤدّ على سيبويه الاستدلال ببيت الفرزدق؛ لأنه سمع من لغتهم منع نصب الخبر مطلقاً، لكنه رفع (بشراً) بالابتداء، وحذف الخبر، ونصب مثلهم على الحال. أو يكون تكلم الفرزدق بهذا معتقداً جوازه عند الحجازيين فلم يصب. والجواب عن الأول: أنّ الحال فضلة، فحقّ الكلام أن يتم بدونها، ومعلوم أنّ الكلام هنا لا يتم بدون "مثلهم"، فلا يكون حالاً، وإذا انتفت الحالية تعيّنت الخبرية. والجواب عن الثاني: أن الفرزدق كان له أصداد من الحجازيين والتميميين، ومن مناهم أن يظفروا بزلة منه يشتعون بها عليه، مبادرين إلى تخطئته، ولو جرى شيء من ذلك لنقل؛ لتوفّر الدواعي على التحدث بمثل ذلك لو اتفق، ففي عدم ذلك دليل على إجماع أصداده الحجازيين

¹ المبرد، المقتضب، ج4، ص191، 192.

² الزجاجي، مجالس العلماء، ص90.

³ الرماني، علي بن عيسى، معاني الحروف، تحقيق: عرفان بن سليم العشا حسونة، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت)، ص61، 62.

والتميميين على تصويب قوله، فثبت بهذا صحة استشهاد سيبويه بما أنشده، والله أعلم".¹ وللمبرد توجيه آخر إذ يقول: "فالرفع الوجه، وقد نصبه بعض النحويين وَذَهَبَ إِلَى أَنَّهُ خَبْرٌ مَقْدَمٌ، وَهَذَا خَطَأٌ فَاحِشٌ وَعَلِطٌ بَيْنَ".²

ورأى الأعلام (476هـ) أن نصب (مثلهم) للضرورة لئلا يختلط المدح بالذم، قال: "والذي حمله عليه سيبويه أصحُّ عندي، وإن كان الفرزدق تميمياً؛ لأنه أراد أن يُخلص المعنى من الاشتراك، فلم يُيال إفساد اللفظ مع إصلاح المعنى وتخصيصه. وذلك أنه لو قال: (وإذ ما مثلهم بشراً) بالرفع؛ لجاز أن يُتوهم أنه من باب (ما مثلك أحد) إذا نقيت عنه الإنسانية والمروءة، فإذا قال: (ما مثلهم بشراً) بالنصب لم يُتوهم ذلك، وخلص المعنى للمدح دون توهم الذم، فتأملهُ بجدّه صحيحاً. والشعر موضع ضرورة يُتملُّ فيه وضع الشيء في غير موضعه، دون إحراز فائدة، ولا تحصيل معنى ولا تخصيصه، فكيف مع وجود ذلك، وسيبويه -رحمه الله- ممن يأخذُ بتصحيح المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فلذلك وَجَّهَهُ على هذا، وإن كانَ غَيْرُهُ أَقْرَبَ إلى القياس في الظاهر".³ وردَّ ابن عصفور هذا القول: "ومنها من قال: إنما نصبه ضرورةً لئلا يختلط المدح بالذم، لأنك إذا قلت: ما مثلك أحداً، نفيت عنه الأحدية، فاحتمل أن يكون مدحاً وذمّاً، فإذا نصبت (مثلك) ورفعت (أحداً) كان الكلام مدحاً، فلذلك نصب (مثلهم) في البيت. وهذا باطل، لأنَّ ما قبله وما بعده يدلُّ على أنه قصد المدح".⁴

¹ ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح التسهيل، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، (القاهرة: دار هجر، ط1، 1410هـ-1990م)، ج3/1، 373.

² المبرد، المقتضب، ج4، ص191.

³ الأعلام الشنمري، يوسف بن سليمان، تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1415هـ-1994م)، ص85، 86.

⁴ ابن عصفور، علي بن مؤمن، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: فواز الشعار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ-1998م)، ص56.

كما وجه أبو سعيد السيرافي انتصاب (مثلهم) على الظرف، يقول: "أن يكون (مثلهم) منصوبًا على الظرف: وإذا ما في حالهم وفي مكانهم في الرفع بشر، كما تقول: وإذا ما فوقهم بشر، أي: فوق منزلتهم بشر، وإذا ما دونهم على الظرف".¹ ونسبه البغدادي (1093هـ) إلى الكوفيين، يقول: "وانتصابه عند الكوفيين على الظرف، أي: في مثل حالهم وفي مثل مكانهم من الرفع... والكوفيون القائلون بنصب مثل على الظرف يقولون: أصله: ما بشر في مكان مثل مكانهم، ثم أنيبت الصفة عن الموصوف والمضاد إليه عن المضاد".² ورد ابن عصفور هذا القول، جاء في شرح الجمل: "ومنهم من قال: (مثل) منصوب على الظرف، وكأنه في الأصل صفة لظرف تقديره قبل الحذف: إذ ما مكانًا مثل مكانهم بشر، ثم حذف الموصوف وقامت الصفة مقامه، فأعربت بإعرابه فصار: إذ ما مثل مكانهم بشر. وهذا باطل لأنه تقدّم أنه لا يحذف الموصوف إلا إذا كانت الصفة خاصة، و(مثل) ليس من الصفات الخاصة، أو يتقدّم ما يدلُّ على المحذوف".³

وأورد ابن عصفور وجهًا آخر، فقال: "ومنهم من قال: إن (ما) هنا لم تعمل شيئًا، ولا شذوذ في البيت. وذلك أنها أضيفت إلى مبني، فبنيت على الفتح، بمنزلة قوله: (يومئذ) و(حينئذ)، وهو الصحيح".⁴ وأيده البغدادي، يقول: "قال بعضهم: (مثلهم) ليس خيرًا ل(ما)، وإنما هو خير للمبتدأ مرفوع، لكنه بُني على الفتح لإضافته إلى مبني، فإنّ المضاد إذا كان مبهمًا ك(غير، ومثل، ودون)، وأضيف إلى مبني، بُني، كقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَّا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٢٣] فيمن فتح مثلًا"⁵، ورأى أن هذا أقرب الأقوال عنده.

¹ السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج 329/1، ص 330.

² البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط، د.ت)، ج 133/4، ص 136.

³ ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ص 57.

⁴ المصدر السابق، ص 57.

⁵ البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، ج 159/2.

الترجيح في المسألة

الراجح ما ذهب إليه المبرد متفقاً مع المازني أن مثلهم (بالنصب) حال، وأن خبر (ما) محذوف، وهو أولى بالقبول من قول بعضهم بخطأ الشاعر، وأنه غلط لأنه تميمي، فلا يجوز تحطئة الشاعر العربي الفصيح بمثل هذه الحجج، فعلى النحاة أن يتأولوا النصوص لتوافق قواعدهم، وهذا ما فعله المازني وتبعه المبرد فأخرج البيت من دائرة الخطأ والشذوذ والضرورة.

2. إعمال صيغة المبالغة على وزن (فَعِيل) و(فَعِيل)

حمل أهل النحو صيغ المبالغة في عملها على اسم الفاعل لكونها محولة عنه، وقد اختلف النحاة فيما بينهم فيما يعمل من صيغ المبالغة، فقسّموا أوزان المبالغة إلى قسمين: قسم اتفقوا على أنه يعمل عمل اسم الفاعل، وقسم فيه خلاف. "قال الرضي: أبنية المبالغة العاملة اتفاقاً من البصريين ثلاثة، وهذه الثلاثة مما حول إليها أسماء الفاعلين التي من الثلاثي عند قصد المبالغة"¹، وهي (فَعَال، ومفعال، وفَعول).

إذن يتفق البصريون على إعمال أوزان المبالغة الثلاث (فَعَال، ومفعال، وفَعول)، ولكنهم اختلفوا فيما يتعلق بإعمال (فَعِيل، وفَعَل)، فمذهب سيبويه إعمالها، ومذهب المبرد أنه لا يجوز ذلك. وهو ما ذكره أبو نصر القرطبي من إجازة سيبويه إعمال صيغة المبالغة (فَعِيل)، ونقل تغليط المبرد لسيبويه في هذا، وردّ عليه.

قال أبو نصر القرطبي: "قوله: ومما جاء على (فَعَل) قوله: [الكامل]

حَدِرَ أُمُورًا لَا تُضَيِّرُ وَأَمْرٌ مَّا لَيْسَ مُنْجِيهِ مِنَ الْأَقْدَارِ²

حكى المبرد عن المازني أنه قال: أخبرني أبو يحيى اللاهقي قال: سألتني سيبويه عن

¹ الرضي، شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر (ليبيا، جامعة قار يونس، 1975م)، ج 421/3.

² سيبويه، الكتاب، ج 113/1.

(فعل) إن كان يتعدى فوضعت له هذا البيت:

حَذِرٌ أُمُورًا لَا تَضِيرُ وَأَمِنٌ مَّا لَيْسَ مُنْجِيهِ مِنَ الْأَقْدَارِ

فسبق إلى محمد بن يزيد حين قال: فوضعت له هذا البيت، أن شاعره اللاحقي وضعه لذلك، وهذا ضعيف في التأويل، وكيف يصلح أن ينسب اللاحقي إلى نفسه ما يضع منه ولا يحل؟ أو كيف يجوز هذا التأويل على سيويه المشهور في دينه وعلمه وعقله وأخذه عن الثقات الذين لا اختلاف في وهو عليهم وصحة نقلهم؟ وإنما أراد اللاحقي فوضعت له هذا البيت فرويته له قوله: [البسيط]

حَتَّى شَآهَا كَلِيلٌ مُوهِنًا عَمِلٌ بَاتَتْ طِرَابًا وَبَاتَ اللَّيْلَ لَمْ يَنَم

زعم الرادّ عليه أيضاً أن (موهناً) ظرف،¹ وهو على ما ذكرنا في فساد المعنى، والكليل ههنا البرق، والموهن وقت من الليل، ولو كان ظرفاً لوصف البرق بالضعف في لمعانه، وإذا كان بهذه الصفة فكيف يشوقها وهو لا يدل على المطر، ولكن البرق إذا تكرر في لمعانه واشتد ودام دل على المطر وشاق وأتعب الموهن في ظلمته؛ لأنه كلما هب ذهب الظلمة، ثم ترجع إذا فتر البرق، ثم تذهب إذا لمع، فلذلك عدى الشاعر الكليل إلى الموهن. وقوله: باتت طراباً - يعني الوعول - وهي التي شأها البرق إلى صب مائه بتكرار لمعانه، وطربها إنما هو لذلك، وبات البرق مع ذلك لا ينام، ولا يزال يهب، ونومه فتوره، وهو على ما شرحناه لا يعد فتوراً.²

تحرير المسألة

نقل أبو نصر القرطبي استشهاد سيويه لعمل (فعل) ب(حذر) في قول الشاعر:

حَذِرٌ أُمُورًا لَا تَضِيرُ وَأَمِنٌ مَّا لَيْسَ مُنْجِيهِ مِنَ الْأَقْدَارِ

¹ المبرد، المقتضب، ج2/114.

² القرطبي، شرح عيون كتاب سيويه، ص79-81.

فقد عملت (حَذِرٍ) فِي (أُمُورًا) فنصبتها وهي عَلَى وَزْنِ (فَعِلٍ).

والبيت الذي استشهد به سيبويه هو سبب النقد عليه، فقد عدّه المبرد بأنه بيت موضوع محدث،¹ وقال السيرافي بأنَّ قَوْمًا رَوَوْا عن المازني عن اللاحقي عن الأخفش أنه قال: سألتني سيبويه عن شاهد في تعدي (حذر) فعمل له البيت،² ونقل ابن عصفور أن المازني زعم "أن أبا يحيى اللاحقي أخبره أن سيبويه سأله: هل يحفظ بيتًا في إعمال فوضع له هذا البيت. قال: البيت مصنوع".³

وعلى هذا، فإن اللاحقي قد أقرَّ على نفسه بأنه قليل الأمانة، خائن في النقل، فنقله هذا أولى أن يكون غير مؤتمن فيه، ناهيك عن أن يكون محل اعتراضهم على سيبويه، فقد حكى اللاحقي عن نفسه ما يلحقه بسببه عار الأبد، ومن يكن بهذه الصورة يبعد أن يسأله سيبويه عن شيء، والبيت يروى أيضًا عن ابن المقفع.

وقد استبعد ابن عصفور وقوع مثل هذا مع سيبويه، ورأى أن ما ذكره أبو العباس المبرد لا يُلتفت إليه، لأنَّ سيبويه ذكر البيت، ولم يذكر أنَّ اللاحقي هو الذي أنشده، فليس مثل سيبويه من يحتج بشاهد لا يثق بانتسابه إلى من يثق بقوله، ولما كان البيت من دون نسبة تقوّل المنتقدون على سيبويه وطعنوا في نسبة البيت وعدّوه مصنوعًا.⁴

ورأى الأعلام أنه كان هذا صحيحًا، فلا يضر ذلك سيبويه؛ لأن القياس يعضده، وقد جاء إثبات عمل (فَعِلٍ) بما لا مجال للطعن فيه ولا سبيل للقدح فيه، وهو قول زيد الخيزر: [الوافر]

أَتَانِي أَهْمٌ مَزِقُونٌ عِرْضِي جِحَاشُ الْكِرْمَلَيْنِ هَا فَدِيدُ

¹ المبرد، المقتضب، ج2/21.

² السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج1/443.

³ ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ص57.

⁴ المصدر السابق، ص57.

والشاهد فيه أن (عرضي) منصوب بـ(مزقون) جمع (مزق) على وزن (فعل)، فأعملها وأجراها مجرى (مُزَقِين)، وهو لا يحتمل غير هذا التأويل، فقد ثبت صحة القياس بهذا الشاهد القاطع.¹ ووافق أبو عمر الجرمي (225هـ) سيبويه في إعمال (فعل) فهو على وزن الفعل، فأشبهه أن يكون جارياً مجراه، فالقياس يوافق ما ذهب إليه سيبويه من إعمال (فعل).²

الترجيح في المسألة

ومأ تقدم يتبين أن الراجح هو ما ذهب إليه أبو نصر القرطبي في فهم كلام سيبويه من إعمال وزن (فعل) عمل الفعل، إذ إن هذا التوجيه لا يخرج عن القياس الصربي الذي استقر عند أئمة العربية، كما أنه ثابت بالسمع في كلام العرب، وهو الأصل الذي يُتَّكَم إليه عند التعارض. وبناءً على ذلك، فإن اعتراض المبرد وتعليطه لهذا الفهم لا يقوم على حجة قوية، لافتقاره إلى دليل يمنع هذا الإعمال قياساً أو سماعاً، مما يجعل رأي أبي نصر أقرب إلى أصول الصناعة النحوية ومنهج سيبويه في الاحتجاج اللغوي.

3. حذف أداة النداء مع الاسم النكرة وترخيمه

يُشترط في الاسم المراد ترخيمه في النداء شروطاً، أن يكون الاسم المراد ترخيمه علماً، فتقول: يا مال، يا عام، يا عائش، ترخيماً لمالكٍ وعامرٍ وعائشة، ولا يجوز ترخيم: غلام، رسول... إلا المؤنث بناء التانيث، فيجوز ترخيمه علماً كان أو غير علم، بشرط أن تكون مقصودة؛ وأن يكون مفرداً غير مضاف، فلا يجوز ترخيم نحو: يا طلحة الخير؛ وألا يكون مختصاً بالنداء، و ألا يكون مندوباً؛ فإن المندوب لا يجوز ترخيمه، سواءً لحقته الألف أو لا، فلا يقال: وا عائش، وا طلح، وألا يكون مستعاثاً به فإن المستعاث لا يجوز ترخيمه

¹ الأعلام الشنمري، تحصيل عين الذهب، ص115، 116.

² السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ج44/1.

كذلك، وألّا تَقِلَّ حروفُه عن أربعةٍ أَحْرَفٍ، فلا يَرَحِّمُ الثلاثيُّ، نُحُو سَعَد وهِنْد وزَيْد، إلّا أن يكونَ مُؤَنَّنًا بالناءِ، فترَحِّمُ مِثْلُ هِبَةَ، فتَقُولُ: يا هِب. ¹ وفي هذه المسألة يذكر أبو نصر أنّ المبرد قد توهم في قول سيبويه (الاسم العام)، وبأنه أجاز ترخيمه نكرة، فردّ أبو نصر على المبرد في قوله، وبيّن مراد سيبويه من قوله (الاسم العام).

يقول أبو نصر القرطبي: "قوله في (باب الترخيم): وأما الاسم العام فنحو قول

العجاج: [الرجز]

جَارِي لَأ تَسْنَنَتِكِرِي عَدَيْرِي ²

قال أبو نصر: توهم محمد بن يزيد لقوله: "الاسم العام" أنه أجاز ترخيمه نكرة، فأنكر ذلك عليه، وذلك غلط، وإنما أراد سيبويه -رحمه الله- أن هذا الاسم الذي هو نكرة في غير النداء، قد يجوز في النداء حذف (يا) منه في الشعر، وأن ترخمه إذا نويت به المعرفة". ³

تحرير المسألة

تقدّم أن من شروط ترخيم الاسم "كونه معرفة؛ لأنّ المعارف كثر نداؤها فدخلها التخفيف بحذف آخرها... فلا يَرَحِّمُ؛ نحو قول الأعمى: يا إنساناً، خُذْ بيدي؛ لأنّه نكرة". ⁴ ومن المسائل التي يمتنع فيها حذف حرف النداء مسألة نداء اسم الجنس غير المعين، وهو النكرة غير المقصودة، كقول الأعمى: "يا رجلاً خذ بيدي"، وامتنع حذف حرف النداء هنا؛ لأنّ الحذف لا يجوزُ إلا إذا كان المنادى مُقبِلاً على المنادي، ومُتهيئاً لما يقوله له، وهذا لا يكون

¹ ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، (القاهرة: المطبعة المنيرية، د.ط، د.ت) ج2/ص19، 20.

² العجاج، ينظر: سيبويه، الكتاب، ج2/231، 241، والمبرد، المقتضب، ج4/260، وابن السراج، الأصول، ج1/361.

³ القرطبي، شرح عيون كتاب سيبويه، ص168، 169.

⁴ الأزهرى، خالد بن عبد الله، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2005م)، ج2/251.

إلا في المعرفة¹. يقول المبرد: "والنكرة أصلها لا يجوز هذا فيها، ولا يجوز أن تقول: رجلاً أقبل، ولا رجلاً من أهل البصرة أقبل، لأنها شائعة، فتحتاج إلى أن يلزمها الدليل على النداء، وإلا فالكلام ملتبس"².

ويبدو من كلام أبي نصر القرطبي في هذه المسألة أن المبرد قد أخطأ في فهم كلام سيويه، فردّ جواز ترخيم الاسم النكرة، وحذف حرف النداء معه، إلا أنه يفهم من كلام المبرد في المقتضب جواز حذف حرف النداء في المنادى المختوم بتاء التأنيث، يقول: "فأحسن ذلك ما كانت فيه هاء التأنيث؛ لما يلزمها من التغيير، على أن جوازه في الجميع لا يكون إلا ضرورة"⁽³⁾، كما صرح بترخيم المنادى المعرفة دون النكرة، يقول: "والترخيم داخل على المعارف؛ لأنها مثبتة مقصود إليها مبنية من غيرها، والنكرات شائعة غير معلوم واحدتها"⁴.

وقد ذكر هذه المسألة ابن ولاد الذي نقل في كتابه الانتصار أن المبرد قال: "قد أخطأ في هذا كله خطأ فاحشاً، وذلك أن قولك: جاري لا تستنكري عذيري، (جارية) هنا معرفة، الدليل على ذلك الترخيم، ولو كانت نكرة لزمها في النداء والتنوين والنصب، فلم يجز ترخيمها؛ لأنّ المضاف لا يُرْحَم في النداء، لأنه جاء على الأصل، وكذلك النكرة، ولو جاز ترخيمها في النكرة لجاز في غير النداء؛ لأنه فيهما على الأصل"⁵، ورأى ابن ولاد أن "تسميته هذا نكرة صواب وليس بخطأ على ما ذكر، لأنه إنما معرفة في حال نداءها إياه واختصاصه بذلك، وإلا فهو نكرة قبل النداء، فكأنه قال: أن يحذف (يا) من النكرة إذا ناديتها، وإنما تصير هذه النكرة معرفة إذا اختصها بالنداء، وليست اسماً غالباً محتضاً قبل النداء كزيد وعمرو، لأن زيدياً وما أشبهه معرفة قبل أن تناديه، وفي حال النداء كذلك"⁶.

¹ المصدر السابق، ج2/207.

² المقتضب، ج4/261.

³ المصدر السابق، ج4/259.

⁴ المصدر السابق، ج4/264.

⁵ ابن ولاد، الانتصار لسيويه على المبرد، ص151.

⁶ المصدر السابق، ص152.

ورأى الأعلام أن الشاهد فيه حَذْفُ حَرْفِ النداء ضرورةً من قوله: (جاري)، وهو اسمٌ مَنكُورٌ قبل النداء، لا يَتَعَرَّفُ إلا بحرف النداء، وإِنَّمَا يَطْرُدُ الحَذْفُ في المعارفِ، وردَّ المبرِّدُ على سيبويه جَعَلَهُ (الجارية) نكرة، وهو يشير إلى جارية بعينها، فقد صارت معرفة بالإشارة. وقال: "لم يذهب سيبويه إلى ما تأوَّلَهُ المبرد عليه؛ من أنه نكرة بعد النداء، وإنما أراد أنه اسم شائع في الجنس، نُقِلَ إلى النداء وهو نكرة، وكيف يُتَأَوَّلُ عليه العَلَطُ في مثل هذا، وهو قد فَرَّقَ بين ما كان مقصودًا بالنداء من أسماء الأجناس وبين ما لم يُقصد قَصْدَهُ ولا اختص بالنداء من غَيْرِهِ؛ بأنَّ جَعَلَ الأوَّلَ مَبْنِيًّا على الضَّمِّ بِنَاءِ زَيْدٍ وَغَيْرِهِ من المعارفِ، وجَعَلَ الآخرَ مُعَرَّبًا بالنصب، وهذا من التعسف الشديد والاعتراض القبيح".¹ ورأى ابن هشام (761هـ) أنَّ المنادى المختوم بتاء التأنيث يجوز ترخيمه مطلقًا، فنقول في (هبة) علمًا: يا هب، وفي (جارية) لمغنية: يا جاري.²

ونسب المرادي إلى المبرد أنَّه قد اشترط في ترخيم الاسم المؤنث المنتهي بالهاء أن يكون علمًا، ومنع ترخيم النكرة المقصودة، والصحيح جوازه³، وهذا ما ذكره السيوطي (911هـ) من أنَّ الاسم المختوم بتاء التأنيث إن كان علمًا، لا خلاف في ترخيمه، وإن كان نكرةً مقصودةً، ففيه خلاف؛ حيث ذهب المبرد إلى أنَّه لا يجوز ترخيمها، وردَّه الجمهور بنحو قوله: [الرجز]

يَا نَائِقُ سَيَّرِي عَنَّا فَسِيحًا⁴

وقد فسَّر ابن يعيش (643هـ) علة جواز الترخيم فيما كان آخره تاء التأنيث الذي

¹ الأعلام الشتمري، تحصيل عين الذهب، ص323.

² ابن هشام، عبد الله بن يوسف، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد نوري بن محمد بارنجي، (الرياض: دار المغني، ط1، 1429هـ-2008م)، ص299.

³ المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1422هـ-2001م)، م1130/4.

⁴ السيوطي، همع الهوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1998م)، ج60/2.

رأى أنَّ الترخيم سائغ في ذلك، وإن لم يكن علمًا، نحو: (يا تُب، ويا عَض) في (ثبة، وعَضَة)؛ لكثرة ترخيم ما فيه هاء التأنيث، ولأن تاء التأنيث تُبدل هاءً في الوقف أبدًا مطردًا، ودخولها الكلام أكثر من دخول اللَّي التأنيث، لذا فقد ساع حذفها، وكان أولى لما يحصل من الخفة مع عدم الإخلال ببنية الكلمة؛ لأنَّ التغيير اللازم لها من نقلها من التاء إلى الهاء؛ يُسهل تغييرها بالحذف، ولأنَّ التغيير مؤنس بالتغيير، فإذا كانت في الكلمة لم يحذفوا غيرها - قلَّت حروفها أو كثرت، شائعًا كان أو خاصًا -، نحو قولك في الخاص: يا سلم أقبل، وفي النكرة الشائع تقول: يا عاذل أقبلي، ويا جاري، يريدون: يا جارية".¹

الترجيح في المسألة

ومما تقدَّم، فالراجح أنَّ ما ذهب إليه أبو نصر القرطبي في فهمه لمراد سيويه من جواز حذف حرف النداء مع الاسم النكرة وترخيمه إذا نويت فيه المعرفة؛ هو الصحيح، خصوصًا أنه رأي الجمهور، ولأنَّ ما ذهب إليه المبرد من عدم جواز ترخيمه مردود بورود السماع بترخيمه.

4. تصغير مُقْعَنَسِس: 2.

يورد أبو نصر القرطبي رأي سيويه في تحقير (مُقْعَنَسِس)، حيث يحذف النون وإحدى السينين، ثم يردُّ رأي المبرد الذي اختار في التصغير حذف الحرف الزائد وإبقاء الملحق.

قال أبو نصر القرطبي: "قوله في (باب ما يحذف في التحقير من بنات الثلاثة من الزيادات)، وإذا حَقَّرت: مُقْعَنَسِس؛ حذف النون وإحدى السينين؛ لأنك كنت فاعلاً ذلك لو كسرتَه للجمع، فإن شئت قلت: مُقْعَيْسٌ، وإن شئت [قلت]: مُقْعَيْسٌ".³

¹ ابن يعيش، شرح المفصل، ج2/20.

² القعس: خروج الصدر ودخول الظهر وهو ضد الحدب، والمقنعنسس الشديد، ينظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (بيروت: دار القلم للملايين، ط4، 1990م)، مادة /قعس/، ص964.

³ سيويه، الكتاب، ج3/429.

قال أبو نصر: "فإن قال قائل: هلا ثَبَّتَتِ النون وحُذِفَت الميم، فيكون تحقيره (فُعَيْس، وفُعَيْسِيْس)؟ فالجواب أنه ليس في الكلام: (فَعْنَل) ولا (فَعَانِل)، فكذلك لا يكون فيه (فُعَيْنَل)، فوجب لذلك حذف النون وإبقاء الميم؛ ليكون على مثال في الكلام وذلك (مُفَعَيْل)، فترك تحقيره حين وجد عنه مندوحة بمثال يكون في الكلام، ولو لم يجدها حَقَّر الاسم عليه، وإن لم يكن له مثال في الكلام. فإن قال: لِمَ أثَبَّتِ الميم وهي من حروف الزوائد، وحذفت السين وهي من حروف الأصل في نحو هذا الموضع، ولا تزداد إلا في (استفعل) وما تصرف منه، وفي التضعيف؟

فالجواب: أن الميم إذا وقعت في أول الكلمة رابعة فصاعدًا زائدة أبدًا حتى تأتي باشتقاق أنها من نفس الكلمة، فقد تبين بهذا أن الميم في هذا الموضع قد تحتمل أن تكون أصلية باشتقاق، وإنما يحكم لها بالزيادة بغير ثبت حملًا على الجمهور الأعم الذي يكون فيه الاشتقاق، وإن كان يمكن أن تكون من حروف الأصل، فأنت في هذه الحال على غير يقين أن تكون زائدة أو أصلية، وحروف الأصل كلها إذا ضوعفت فاءً أو عينًا فإن أحد المضاعف زائد أبدًا بلا تكلف اشتقاق، فكذلك كان الحرف الذي يحتاج فيه إلى الاشتقاق ويشكُّ فيه أن يكون زائدًا أو أصليًا، وإن كان من الحروف الزوائد أولى بالثبات في التحقير والجمع الذي على مثال مفاعل.

وخالفة محمد بن يزيد واختار (فُعَيْس، وفُعَيْسِيْس)، وغلطه بَيَّنَّ قد أوضحته، ونظير غلطه في هذا اختياره (عُثَيْلِل) في تصغير (عُثُولٌ)¹، والصواب (عُثَيْلٌ وعُثَيْوَل) على قول سيبويه² -رحمه الله-، وقياسه قياس (مُفَعَيْسِيْس)³.

¹ المبرد، المقتضب، ج2/245.

² سيبويه، الكتاب، ج3/430.

³ القرطبي، شرح عيون كتاب سيبويه، ص227-229.

تحرير المسألة

أورد أبو نصر القرطبي رأي سيويه في تحقير (مُقَعْنَسِس)، فإنه يحذف النون وإحدى السينين في التحقير، فيقول: (مُقَيْعِس، ومُقَيْعِيس)، ودليله على ذلك تكسيه على (مقاعس)، فحذفت النون وإحدى السينين، يقول: "فأما (مُقَعْنَسِس) فلا يبقى منه إذا حُذفت إحدى السينين زائدة خامسة تثبت في تكسيرك الاسم للجمع، والتي تبقى هي النون، ألا ترى أنه ليس في الكلام (مَفَاعِلٌ)"¹، وقد تبعه ابن السراج²، والفارسي³، وابن جني⁴ (392هـ)، وابن يعيش⁵، وقد عللوا لما ذهب إليه سيويه بأن الميم في (مُقَعْنَسِس) لا تحذف عند التحقير؛ لأنها جاءت لمعنى الفاعل.

أما المبرد، فقد ذهب في تصغير الأسماء المزيدة إلى حذف الحرف الزائد وإبقاء الملحق، فالملحق عنده كأصلي، فيقول: "وكان سيويه يقول في تصغير (مُقَعْنَسِس): (مُقَيْعِس، ومُقَيْعِيس)، وليس القياس عندي ما قال، لأن السين في (مُقَعْنَسِس) ملحقة، والملحق كأصلي، والميم غير ملحقة، فالقياس: (فُعَيْس، وفُعَيْسِيْس) حتى يكون مثل: (حُرَيْجِم، وحُرَيْجِيم)"⁶، أي: يحذف النون والميم الزائدتين على وزن (فُعَيْعِل، وفُعَيْعِيل)، فيكون ملحقاً ب(مُحْرَجِيم)، فتقول في تصغيره: (حُرَيْجِم، وحُرَيْجِيم).

وقد ردَّ ابن ولاد على المبرد في كتابه (الانتصار) ردًّا مطولاً، خلاصته أن المبرد جوَّز حذف الحرف الزائد، وإبقاء المكرر الملحق بالأصول في (عَثُول)، فقال في تصغيرها: (عُثَيْلٌ)، وقد جوَّز في موضع آخر تصغير (مقَدَّم) على (مقيدم)؛ فحذف الدال المكررة،

¹ سيويه، الكتاب، ج3/429.

² ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1417هـ-1996م)، ج3/43.

³ الفارسي، الحسن بن أحمد، التكملة، تحقيق: كاظم بحر المرجان، (بيروت: عالم الكتب، ط2، 1419هـ-1999م)، ص507.

⁴ ابن جني، عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (القاهرة: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت)، ج2/478.

⁵ ابن يعيش، شرح المفصل، ج5/131.

⁶ المبرد، المقتضب، ج2/251، 252.

وأبقى الميم التي جاءت لمعنى، فيرى ابن ولاد أن الحرف المكرر عن الأصل كالحشو؛ لذلك جاز حذفه، وهذا يناقض ما ذهب إليه المبرد في تصغير (مُفَعَّنَسِس) على (فَعَيْسِس)، فقد حذف الميم وأبقى السينين، وهو يحذف المكرر للميم ويحذف الملحق للمكرر، ويختتم ابن ولاد حديثه بأن الميم أولى من الملحق؛ لأن فيها معنى، وليس في الملحق معنى في البناء، وهذا ما جاء عليه كلام العرب.¹

غير إن محقق كتاب المقتضب (عبد الخالق عضيمة) نفى عن المبرد ما أئمه به ابن ولاد من تناقض، فقال: "ليس في كلام المبرد تناقض، فهو يؤثر بقاء التكرير الذي للإلحاق، سواء كان معه زائد آخر للإلحاق نحو: (عَثُول)، أم زائد دل على معنى، كما في نحو: (مُفَعَّنَسِس)، أما التكرير الذي ليس للإلحاق؛ فيحذف إن كان معه زائد دل على المعنى نحو (مُحْمَرٌّ، ومقدّم).²

وذكر ابن جني أن العرب تحذف الحرف الأصلي، وتُبقى الزائد إذا كان لمعنى، فقال: "وقد حذفوا الأصل عند الخليل للزائد، وإن كانا متساوي المعنيين، فكان ذلك جائزاً عندهم، ومسموعاً في لغتهم، فما ظنك بالحرف الزائد إذا كان ذا معنى؟! وذلك قوله: [الرجاء]

بَنِي عُقَيْلٍ مَآذِهِ الْخَنَافِقُ الْمَالُ هَدْيٌ وَالتَّسَاءُ طَالِقُ

فالخنافق جمع (خَنَفِيق)، فالنون والقاف الأولى عند الخليل هما الزائدتان لمعنى الإلحاق، والثانية الأصل وهي محذوفة³، ويرى أن هذا يقوي مذهب سيبويه في تصغير (مُفَعَّنَسِس) على (مُفَعَيْسِس)، وتكسيه على (مقاعس)؛ حيث حذف الحرف الأصلي في (خنفقيق) وهو القاف الثانية، وبقيت النون وهي زائدة غير مكررة، ويدل ذلك تكسيه على (خنافق).

¹ ابن ولاد، الانتصار لسبويه على المبرد، ص 215-217.

² المبرد، المقتضب، ج 2/252.

³ ابن جني، الخصائص، ج 2/478.

أما الرضي (686هـ)، فيرى أن قول سيويه أولى، وأيده فيما ذهب إليه؛ في أن الأولى في تصغير (مُفَعَّنِس) على (مُفَيَّعِس)، فإن كانت السين الأولى المحذوفة، فهي الأصلية فقد جَوَزَ حذفها وقوعها طرفاً، وإن كانت المحذوفة السين الثانية التي ألحقت بالحرف الأصلي، فقد حذفت لقربها من الطرف، أما الميم فلا يجوز حذفها؛ لأن لها قوة التصدر، مع كونها مطردة في إفادة المعنى.¹

وعلة سيويه وحجته أن ميم (مُفَعَّنِس) لها حق التصدر، ولوقوعها أول الكلمة فحذفها غير ممكن؛ لحق الصدارة، فيمكن حذف السين بدلها، وهي من أحرف الزيادة وموضعها طرف وهو محل الحذف، ولذلك حذفها أولى من حذف الميم التي لها حق الصدارة، وإن كانت السين في (مُفَعَّنِس) هي للإحاق بحرف أصلي إلا أن حذفها أولى من حذف الميم.

وحجة المبرد فيما اعتمد عليه في حذف الميم في (مُفَعَّنِس) أن الميم هنا مقيسة بنظيرتها (مُحَرَّنَجِم)، وعند التصغير تحذف منه الميم فتقول: (حُرِّيْجِم، وحُرِّيْجِم)، فإذا جاز حذف الميم مع النون في (مُحَرَّنَجِم) عند تصغيره؛ فيجوز تصغير (مُفَعَّنِس) على (فُعَيَّس)، وفُعَيَّسِيْس، بحذف الميم والنون، لأن السين في (مُفَعَّنِس) ملحقة، والملاحق لها حقُّ الأصول، أما الميم فغير ملحقة.

الترجيح في المسألة

ومَّا تقدَّم يظهر أن الراجح هو ما ذهب إليه المبرد من أن تصغير (مُفَعَّنِس) يكون على (فُعَيَّس، وفُعَيَّسِيْس)، إذ تؤول أوزانها إلى (فُعَيَّعِل، وفُعَيَّعِل)، وهما من الصيغ المختصَّة بتصغير هذا البناء. أمَّا التصغير على (مُفَيَّعِس، ومُفَيَّعِيْس)؛ فإن وزنهما يكون (مُفَيَّعِل، ومُفَيَّعِيْل)، وهي صيغ أبعد عن الأصل من جهة الصنعة الصرفية. وبناءً على

¹ الرضي، محمد بن الحسين، شرح الشافية، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط،

ذلك، تكون الصيغة الأولى أولى بالاعتماد؛ لاختصاصها بالبناء وموافقته لأصول التصغير عند أئمة العربية.

الخاتمة

تناول البحث اعتراضات أبي نصر القرطبي على المبرّد في نقوده على سيبويه في كتابه (شرح عيون كتاب سيبويه)، وكان مرتكز البحث مقارنة بين آراء هؤلاء العلماء، فالخلاف في النحو لم ينحصر بين علماء مدينتي البصرة والكوفة فقط، إنما حدث كذلك بين علماء المذهب الواحد، لكنه لم يصل إلى درجة المناظرات والمناقشات الحادة، كما تبين أن هذه لا تمثل معارضة حقيقية للمذهب البصري، بقدر ما تُعدّ تبييناً لمذهبه وتعظيمًا لأئمته، وعلى رأسهم سيبويه وكتابه، الذي حظي بمكانة رفيعة في نفوس النحاة، كما دلّ على ذلك ما أورده ابن النديم من تعظيم المبرّد للكتاب واستعظامه لمادته العلمية.

وقد مثّلت اعتراضات هارون بن موسى القرطبي على المبرّد نموذجًا راقياً للحوار العلمي في التراث النحوي العربي، إذ أظهر القرطبي من خلال هذه الاعتراضات قدرة عالية على التحليل والموازنة بين الآراء، مع وفاء لمنهج سيبويه دون تعصّب، واستقلال فكري يُبرز قيمة المدرسة الأندلسية في تطوير الدرس النحوي. ويؤكد البحث، في ضوء ذلك، أن تفاعل العلماء مع التراث النحوي لم يكن مجرد نقل أو تكرار، بل كان ممارسة نقدية واعية أسهمت في ترسيخ القواعد، وتهذيب الخلاف، وإغناء البحث اللغوي نظريًا وتطبيقيًا. كما أسهم هذا الخلاف العلمي في توسيع دائرة الاجتهاد النحوي، وتدقيق المصطلحات، وتعميق النظر في قضايا القياس والسماع، وهو ما كان له أثر بالغ في نضج علم النحو واستقراره عبر العصور.

ومن أبرز نتائج هذا البحث:

1. استحضار أبي نصر القرطبي للكتاب، وإحاطته بما فيه، وانتصاره لسيبويه في اعتراضاته على المبرد بحجج علمية مدروسة.
 2. ثقة أبي نصر القرطبي المطلقة في علم سيبويه، وجعل كلامه دليلاً على الصحة، وحمل ما يقول على ثبوته عنده وجهل غيره به.
 3. أن اعتراضات القرطبي على المبرد لم تكن انفعالية أو تقليدية، بل قامت على تحليل دقيق ونقاش موضوعي رصين.
 4. أن التفاعل النقدي مع كتاب سيبويه أسهم في حفظ مكانته العلمية، إذ ظل محوراً للنقاش والشرح والاعتراض عبر القرون.
 5. أن المآخذ النحوية بدأت بين الرواد الأوائل الذين وضعوا علم النحو، وأسهمت في بلورة مفاهيمه وتفعيد مسأله.
 6. أن نقود المبرد، في مجملها، تندرج في إطار الخلاف في الفروع لا في الأصول، مما يدل على وحدة المنهج العام للمدرسة البصرية.
 7. إبراز الجهود العلمية التي بذلها العلماء اللاحقون للمبرد، إذ تناولوا هذه المآخذ بالتحليل والنقد، وأسهموا في توضيح قضايا النحو والصرف وتعميق فهمها.
 8. بيان الأثر الإيجابي لهذا الخلاف في إثراء الدرس النحوي، وتوسيع آفاق البحث، وترسيخ منهج النقد العلمي القائم على الحجة والدليل.
- وتوصي الدراسة بضرورة التوسُّع في دراسة الاعتراضات النحوية داخل المذهب الواحد، ولا سيما في تراث المدرسة الأندلسية، لما تمثله من نموذج ناضج للحوار العلمي، وما تحمله من إضافات منهجية تسهم في إعادة قراءة التراث النحوي قراءة نقدية واعية، تجمع بين الوفاء للأصول والانفتاح على الاجتهاد والتطوير.

References:

المراجع:

- Abū Naṣr al-Qurtubī, Hārūn ibn Mūsā, *Sharḥ 'Uyūn Kitāb Sībawayh*, ed. 'Abd Rabbih 'Abd al-Laṭīf 'Abd Rabbih Hārūn, (Cairo: Maṭba'at Ḥassān, 1st ed., 1404H–1984).
- al-A'lam al-Shantamarī, Yūsuf ibn Sulaymān, *Taḥṣīl 'Ayn al-Dhahab min Ma'din Jawhar al-Adab fī 'Ilm Majāzāt al-'Arab*, ed. Zuhayr 'Abd al-Muḥsin Sulṭān, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2nd ed., 1415H–1994).
- al-Azharī, Khālīd ibn 'Abd Allāh, *Sharḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ*, ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyūn al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd ed., 2005).
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir ibn 'Umar, *Khizānat al-Adab*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, (Cairo: Maktabat al-Khānījī, n.ed., n.d.).
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir ibn 'Umar, *Sharḥ Abiyāt Mughni al-Labīb*, eds. 'Abd al-'Azīz Rabāḥ and Aḥmad Yūsuf Daqāq, (Beirut: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth, 2nd ed., 1414H).
- al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad, *al-Ta'līqah*, ed. 'Awaḍ ibn 'Awaḍ al-Qūrī, (Cairo: Maṭba'at al-Amānah, 1st ed., 1410H–1990).
- al-Fārisī, *al-Takmilah*, ed. Kāzīm Baḥr al-Marjān, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2nd ed., 1419H–1999).
- al-Jawharī, Ismā'īl ibn Hammād, *Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Atṭār, (Beirut: Dār al-Qalam lil-Malāyīn, 4th ed., 1990).
- al-Kubaysī, Mahmūd Fawzī 'Abd Allāh, "Sībawayh bi-'uyūn Andalusīyyah: Abū Naṣr Hārūn ibn Mūsā al-Qurtubī anmūdhajan", *Route Educational & Social Science Journal (RESS Journal)*, vol. 7, no. 7, July 2020, pp. 24–48.
- al-Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd, *al-Muqtaḍab*, ed. Muḥammad 'Abd al-Khāliq 'Azīmah, (Egypt: Wizārat al-Awqāf, 3rd ed., 1415H–1994).
- al-Murādī, Ḥasan ibn Qāsim, *al-Janā al-Dānī*, eds. Fakhr al-Dīn Qabāwah and Muḥammad Nadīm Fādīl, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1413H–1992).
- al-Murādī, Ḥasan ibn Qāsim, *Tawḍīḥ al-Maqāṣid wa-al-Masālik bi-Sharḥ Alfīyyat Ibn Mālik*, ed. 'Abd al-Raḥmān 'Alī Sulaymān, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1st ed., 1422H–2001).
- al-Qiftī, 'Alī ibn Yūsuf, *Inbāḥ al-Ruwāt*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī & Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1st ed., 1406H–1986).
- al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, *Sharḥ al-Shāfiyyah*, ed. Muḥammad Nūr al-Ḥasan et al., (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.ed., 1402H–1982).
- al-Raḍī, *Sharḥ al-Kāfiyah*, Yūsuf Ḥasan 'Umar (Ed.) (Libya: Jāmi'at Qār Yūnis, 1975).
- al-Rummānī, 'Alī ibn 'Īsā, *Ma'ānī al-Hurūf*, ed. 'Irfān ibn Salīm al-'Ashā Ḥasūnah, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, n.ed., n.d.).
- al-Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak, *al-Wāfi bi-al-Wafayāt*, eds. Aḥmad al-Arnā'ūt and Turkī Muṣṭafā, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1st ed., 1420H–2000).
- al-Sīrāfī, al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh, *Sharḥ Kitāb Sībawayh*, eds. Aḥmad Ḥasan Mahdalī and 'Alī Sayyid 'Alī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1429H–2008).
- al-Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Bughyat al-Wu'āt*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., 1384H–1965).
- al-Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Hama' al-Hawāmi'*, ed. Aḥmad Shams al-Dīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed., 1418H–1998).
- al-'Utaybī, Ghāzī ibn Khalaf, "al-Istidlāl bi-'ibārat al-Kitāb 'alā bayān murād Sībawayh: Sharḥ 'Uyūn Kitāb Sībawayh li-Abī Naṣr al-Qurtubī (d. 401 AH) anmūdhajan", *Majallat al-'Ulūm al-'Arabīyyah*, no. 71, Rabī' al-Thānī 1445 AH, pp. 13–94.

- al-Zajjājī, ‘Abd al-Rahmān ibn Ishāq, *al-Jumal fī al-Naḥw*, ed. ‘Alī Tawfiq al-Ḥamd, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1st ed., 1404H–1984).
- al-Zajjājī, ‘Abd al-Rahmān ibn Ishāq, *Majālis al-‘Ulamā*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, (Cairo: Maktabat al-Khānijī, 3rd ed., 1420H–1999).
- al-Zarkalī, Khayr al-Dīn, *al-A‘lām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 15th ed., 2002).
- Dīwān al-Farazdaq*, ed. ‘Alī Fā‘ūr, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1407H–1987).
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Sarrī, *al-Uṣūl fī al-naḥw*, ed. ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatī, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2nd ed., 1417H–1996).
- Ibn ‘Aṣfūr, ‘Alī ibn Mu‘min, *Sharḥ Jumal al-Zajjājī*, ed. Fawwāz al-Sha‘‘ār, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st ed., 1419H–1998).
- Ibn Bashkuwāl, Khalaf ibn ‘Abd al-Malik, *Kitāb al-Ṣilah*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, (Cairo, Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī & Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1st ed., 1410H–1989).
- Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, *Awḍaḥ al-Masālik ilā Alfīyyat Ibn Mālik*, ed. Muḥammad Nūrī ibn Muḥammad Bārtijī, (Riyadh: Dār al-Mughnī, 1st ed., 1429H–2008).
- Ibn Jinnī, ‘Uthmān ibn Jinnī, *al-Khaṣā’iṣ*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, (Cairo: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, n.ed., n.d.).
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, *Sharḥ al-Tashīl*, eds. ‘Abd al-Rahmān al-Sayyid and Muḥammad Badawī al-Mukhtūn, (Cairo: Dār Hajr, 1st ed., 1410H–1990).
- Ibn Wullād, Aḥmad ibn Muḥammad, *al-Intiṣār li-Sībawayh ‘alā al-Mubarrad*, ed. Zuhayr ‘Abd al-Muḥsin Sulṭān, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1st ed., 1416H–1996).
- Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh ibn ‘Alī, *Sharḥ al-Mufaṣṣal*, (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Muniriyyah, n.ed., n.d.).
- Ibrāhīm, Muṣṭafā, wa-‘Iṣām al-Kūsī, “Intiṣār Abī Naṣr al-Qurṭubī li-Sībawayh ‘alā mukhālīfihī fī kitābihī Sharḥ ‘Uyūn Kitāb Sībawayh: Dirāsāt ba‘ḍ al-masā’il anmūdhanjan”, *Majallat al-Dhākirah*, vol. 1, no. 10, 2022, pp. 28–43.
- Kaḥḥālah, ‘Umar Riḍā, *Mu‘jam al-Mu‘allifīn*, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, n.ed., n.d.).
- Muṭlaq, Albīr Ḥabīb, *al-Ḥarakah al-Lughawiyyah fī al-Andalus*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, n.ed., 1967).
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān, *al-Kitāb*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, (Cairo: Maktabat al-Khānijī, 3rd ed., 1408H–1988).

تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وفقاً للقانون المدني الأردني: عرض وتحليل

Applications of the Subjective Criterion in the Theory of Abuse of Rights under the Jordanian Civil Code: A Presentation and Analysis

ياسمين محمد خالد منصور*

[قُدّم للنشر 2025/7/21 – أُرسِلَ للتحكيم 2025/7/30 – قُدّم بعد التعديل 2026/1/6 – قُبِلَ للنشر 2026/1/11م]

ملخص البحث

يقوم البحث على بيان موضوع مهم، وهو تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وفقاً للقانون المدني الأردني: عرض وتحليل. هدَفَ البحث إلى بيان معنى نظرية التعسف في استعمال الحق، واستقراء وتحليل المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق، واستنتاج تطبيقات المعيار الذاتي في الأحوال الشخصية والقانون المدني الأردني، وقد برزت مشكلة الدراسة في الحاجة إلى تحليل المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وتطبيقها في الأحوال الشخصية والقانون المدني الأردني، وقد قام البحث على المنهج الاستقرائي والتطبيقي، وتوصل البحث إلى نتائج، منها: أن نظرية التعسف في استعمال الحق تقوم على مجموعة من الأحكام التي تقتضي منع مناقضة قصد الشارع في تصرف مآذون به شرعاً؛ تحقيقاً لمقاصد الشرع في الحقوق وآثارها، وأن له عدة تطبيقات، منها ما يتعلق بالأحوال الشخصية والقانون المدني الأردني.

الكلمات المفتاحية: التعسف، استعمال الحق، المعيار الذاتي، القانون المدني الأردني.

* باحثة في الدراسات الأصولية والفقهية، عمان، الأردن. البريد الإلكتروني: yasmeen.mansour1332@gmail.com

Abstract

This study addresses an important subject, namely the applications of the subjective criterion in the theory of abuse of rights under the Jordanian Civil Code: an analytical and descriptive examination. The research aims to elucidate the concept of the theory of abuse of rights, to examine and analyse the subjective criterion within this theory, and to identify its applications in matters of personal status and under the Jordanian Civil Code. The research problem arises from the need for an in-depth analysis of the subjective criterion in the theory of abuse of rights and its practical application in personal status matters and Jordanian civil law. The study adopts an inductive and applied methodological approach. The findings indicate, inter alia, that the theory of abuse of rights is founded upon a set of legal principles that seek to prevent conduct that contradicts the intent of the Lawgiver in actions that are, in principle, legally permissible, thereby realising the objectives of the Sharī'ah with regard to rights and their legal effects. The study further concludes that this theory has multiple applications, particularly in the areas of personal status law and the Jordanian Civil Code.

Keywords: abuse of rights; exercise of rights; subjective criterion; Jordanian Civil Code.

مقدِّمة

إن موضوع نظرية التعسف في استعمال الحق من الموضوعات المهمة التي تقوم على أساس العدل والنظر في مصالح العباد ورفع الضرر عنهم، فهذه النظرية ثابتة وراسخة في تاريخ الشريعة الإسلامية، وقد عنيت بها الشريعة الإسلامية، فقد تبينت أصولها من الكتاب والسنة النبوية والاجتهادات وعمل الصحابة بها، وهذه هي الغاية التي جاءت من أجلها الشريعة الإسلامية من جلب مصالح العباد ودفع المفساد عنهم، والسعي إلى ما فيه خير وصلاح للمجتمع عامة ولل فرد خاصة.

وعليه، فإن لنظرية التعسف في استعمال الحق معايير أساسية تقوم عليها، منها: المعيار الذاتي أو الشخصي، وهو قصد الإضرار بالغير، وهو موضوع بحثنا؛ حيث سيتم توضيح هذه المعيار، وبيان تطبيقاته من خلال القانون المدني الأردني والأحوال الشخصية.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في دراسة مفهوم نظرية التعسف في استعمال الحق والمعيار الذاتي فيها، ثم البحث في التطبيقات لهذا المعيار؛ من خلال الرجوع إلى بعض النماذج في الأحوال

الشخصية، وكذلك بالرجوع إلى المواد القانونية في القانون المدني الأردني، وتناول المواد التي شملت ما يدور حول الضرر، ونطاق استعمال الحق، وإعمال المعيار الذاتي للنظرية في القانون.

أسئلة البحث

- 1- ما المقصود بنظرية التعسف في استعمال الحق؟
- 2- ما المقصود بالمعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق؟
- 3- ما تطبيقات المعيار الذاتي في الأحوال الشخصية؟
- 4- ما تطبيقات المعيار الذاتي في القانون المدني الأردني؟

أهداف البحث

- 1- بيان معنى نظرية التعسف في استعمال الحق.
- 2- استقراء المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق.
- 3- تحليل المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق.
- 4- استنتاج تطبيقات المعيار الذاتي في الأحوال الشخصية القانون المدني الأردني.

أهمية البحث

تتلخص أهمية الدراسة فيما يأتي:

حاجة البحث الشرعي إلى التعرف على المفهوم الشرعي للمعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق وأدلتها، وحاجة الدراسات في الفقه الإسلامي إلى استنتاج تطبيقات هذه النظرية ونماذجها في القانون المدني الأردني بشكل خاص، وفي الأحوال الشخصية.

الدراسات السابقة

لم تقف الباحثة على دراسة متخصصة في المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق، وتطبيقاتها في القانون المدني الأردني والأحوال الشخصية، ولكنها وقفت على بعض

الدراسات العامة في نظرية التعسف في استعمال الحق وذلك على النحو الآتي:

1- نظرية التعسف في استعمال الحق للدكتورة جميلة عبد القادر الرفاعي، وهو بحث منشور في مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، وقد بين البحث المفاهيم المتعلقة بالتعسف، ثم عرجت على معايير التعسف من الناحية الشرعية، ثم تحدثت عن تحقيق المصلحة غير المشروعة احتيالياً على المصلحة المشروعة.

2- نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي للباحث عيسوي أحمد عيسوي، وهو بحث منشور في مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، حيث تناول نظرية التعسف عمومًا، فقد قام ببيان معنى الحق، والفرق بين سوء استعمال الحق بن مجاوزة حدود الحق ومنشأ نظرية التعسف في استعمال الحق، ومجال تطبيقها في المجال القضائي بشكل عام.

3- استعمال الحق لغير مصلحة مشروعة أو لقصد الإضرار بالغير: دراسة مقارنة، اسماعيل كاظم عيساوي، وهو بحث منشور في المجلة الإسلامية للدراسات الإسلامية بجامعة آل البيت، وهو بحث تناول استعمال الإنسان لحقه لا لمصلحة عائدة عليه، وبيّن تطبيقاته في الشريعة الإسلامية، والمحاكم العربية.

ما ستضيفه هذه الدراسة

1- تفصيل مفهوم المعيار الذاتي في التعسف في استعمال الحق وتطبيقه في الأحوال الشخصية.

2- تطبيق هذا المعيار في القانون المدني الأردني.

منهج البحث

1- المنهج الاستقرائي: استقراء معنى نظرية التعسف في استعمال الحق ومعنى المعيار الذاتي في الشريعة الإسلامية

2- المنهج التطبيقي: التطبيق العملي للمعيار الذاتي في القانون المدني الأردني والأحوال الشخصية.

المبحث الأول: تعريف نظرية التعسف في استعمال الحق

المطلب الأول: تعريف التعسف لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: التعسف لغة

التعسف مشتق من (العَسْفُ) وهو السير على غير هُدى، وركوب الأمر من غير تدبير، يقال: اعتسف الطريق اعتسافاً إذا قطعه دون صوب توخاه فأصابه، ومنه التعسف. والعسوف: الظلوم، ومنه قيل: رجل عسوف؛ إذا لم يقصد قصد الحق، وقال ابن الأثير: العسف في الأصل: أن يأخذ المسافر على غير طريق ولا جادة ولا علم، فنقل إلى الظلم والجور، والعسيف: الأجير، والتعسيف: السير على غير علم ولا أثر، وتعسفه: ظلمه أو ركبه بالظلم، ولم ينصفه.¹

يتضح من خلال تعريفات اللغويين للتعسف أن المعنى اللغوي يتردد حول عدة معاني، منها: السير في غير طريق الهداية كأن يتعمد إلى سلوك الطريق غير الصحيح، وبين الظلم والجور، وهذه المعاني كلها تتفق مع المعنى الاصطلاحي الفقهي للتعسف.

الفرع الثاني: التعسف اصطلاحاً

عرفه الدريني بأنه: "مناقضة قصد الشارع في التصرف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل"²، ومناقضة قصد الشارع تعني مضارة قصد الشارع، وهذه المناقضة لا تخلو من أن تكون مقصودة بأن يقصد المكلف في العمل هدم قصد الشارع عيناً بأن يستعمل الحق لمجرد قصد الإضرار،

¹ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد البصري، العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ط.)، (د.ت.))، ج1، ص339، الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (صيدا- بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط5، 1999م)، ص208، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفيض، جمال الدين، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، ج9، ص245، أبو الفيض، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس، دار الهداية، ج24، ص157.

² محمد فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1988م)، ص87.

أو غير مقصودة وهي تشمل الأفعال التي تكون مآلاتها مضادة للأصل العام في الشرع؛ لأن الحقوق شرعت لجلب المنافع ودفْع المفسد، أما التصرف المأذون به شرعاً: قد يكون قولي كالعقود وما ينشأ عنها من التزامات، أو فعلي كاستعمال حق الملكية في العقارات، وكلاهما قد يكون إيجابياً وقد يكون سلبياً، وتخرج عنها الأفعال غير المشروعة لذاتها.¹

وعرّفه الزرقا بأنه: "هو حق مشروع بذاته، ولكن استعماله غير مشروع في بعض الأصول، أو لبعض الغايات، حيث يكون استعماله فيها منافياً لقصد الشارع في تحقيق المصالح ودرء المفسد".²

المطلب الثاني: تعريف الحق لغة وشرعاً

الفرع الأول: الحق لغة

الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل³، وحق الأمر يحق ويحق حقاً وحقوقاً: أي صار حقاً وثبتت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وحقّ عليه القول وأحققته أنا؛ أثبتته وصار عنده حقاً لا يشك فيه، وقيل: حقّ الأمر أي ما كان منه على يقين؛ تقول: حققت الأمر وأحققته؛ إذا كنت على يقين منه⁴. فالمعنى اللغوي للحق يدور حول عدة معاني، وهي صحة الأمر ثبوته واليقين والوجوب، وهذا المعنى يتوافق مع المعنى الاصطلاحي للحق.

الفرع الثاني: الحق شرعاً

يُعرّف بأنه: "اختصاص يقرُّ به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقاً

¹ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص 89-91.

² مصطفى الزرقا، صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في الفقه الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، عمان، دار الفرقان، (د.ط)، (د.ت))، ص 24.

³ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م)، ج2، ص 15.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص 49.

لمصلحة معينة"¹، وعرفه الشيخ علي الخفيف بأنه: "ما ثبت للإنسان بمقتضى الشرع من أجل صالحه"². هذا التعريف شامل لكل أفراد الحق وأوضح، بأن الحق ينبغي أن يكون داخلياً في حدود الشرع، وما فيه مصلحة للإنسان، ويبين الارتباط بين المعنى اللغوي والشرعي، فكلاهما يدوران حول معنى الثبوت، وهذه هي التعريفات التي أرجحها لاشتمالها على معنى الهدف والغاية من الحق، وهو تحقيق المصلحة للإنسان بداخل حدود الشرع.

وعليه، فإن مفهوم نظرية التعسف في استعمال الحق يمكن تعريفها كالآتي: "هو مجموعة من الأحكام التي تقتضي منع مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون به شرعاً؛ تحقيقاً لمقاصد الشرع في الحقوق وآثارها".

المبحث الثاني: المعيار الذاتي في التعسف في استعمال الحق

المطلب الأول: معايير نظرية التعسف في استعمال الحق

1- المعيار الذاتي: هو ما يقصد به قصد الإضرار بالغير وهو ما يستدعي النظر في العوامل النفسية التي حركت إرادة ذي الحق إلى التصرف بحقه من قصد الإضرار أو الدافع إلى تحقيق مصالح غير مشروعة³، وسيتم التفصيل في مفهوم هذا المعيار في مبحث خاص، وبيان أدلته من القرآن الكريم والسنة النبوية، وتطبيقاته في القانون المدني الأردني والأحوال الشخصية.

2- المعيار الموضوعي: هو المعيار الذي يعتمد على ضابط التناسب بين ما يجنيه صاحب الحق من نفع، وما يلزم عن ذلك من مفسدة، ووسيلته في ذلك الموازنة، فإذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها؛ منع الفعل، وهذا الضابط

¹ محمد فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1984م)، ص193.

² علي الخفيف، أحكام المعاملات الشرعية (القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ط)، 1429هـ/2008م)، ص30.

³ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص242.

يحكم التعارض بين الحقوق الفردية بعضها قبل بعض، والحق الفردي مع المصلحة العامة من باب أولى¹.

هو ما يُنظر به إلى ثمرة الأفعال ونتائجها في حد ذاتها، وهو مشتقٌّ من أصل "مستقر" في أصول الفقه، وهو النظر في مآلات الأفعال التي تفرع عنها مبدأ سد الذرائع والاستحسان والاستصلاح، ودور المسؤولية في هذا المعيار يبدأ من مجرد التسبب، وأن المسؤولية التي تترتب على ذلك؛ مسؤولية مطلقة غير مشروطة بالتعدي².

3- معيار استعمال الحق في غير المصلحة المشروعة: الأصل في الشريعة الإسلامية أنها جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وهذه المصلحة التي اقتضتها الشريعة هي الأساس في الحق، فلا نكتفي بأن تكون هناك مصلحة، بل يجب أن تكون مشروعة. فينبغي أن يستعمل الحق في الغايات المشروعة التي تُمنح الحق من أجلها، ولا يجوز أن يستعمل الحق لغير غاية أبدأً، أو فيما لم يشرع ذلك الحق من أجله، فإذا استعمل الحق في غير ما شرع من أجله؛ لم يكن استعمالاً مشروعاً، وكان ضرباً من ضروب التعسف في استعمال الحق³.

وهذا المعيار يجمع بين المعيار المادي والمعيار الذاتي، ومعيار المصلحة غير المشروعة، وإن كان معياراً مادياً من حيث الظاهر؛ إلا أن الدوافع أو البواعث النفسية هي التي توجه الاستعمال إلى تحقيق تلك المصلحة، وقد قيل: إن التلازم قائم بين الدافع النفسي غير المشروع، والمصلحة غير المشروعة في أكثر الأحوال؛ فكان معياراً مادياً في ظاهره، شخصياً ذاتياً في باطنه⁴.

¹ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص242.

² الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص265.

³ محمد عيسوي، "نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي"، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، جامعة عين شمس - كلية الحقوق، مجلد(5)، عدد(1)، 1963م، ص99.

⁴ إسماعيل كاظم العيساوي، "استعمال الحق لغير مصلحة مشروعة أو لقصد الإضرار بالغير"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية"، جامعة آل البيت، مجلد(5)، عدد(3)، 2009م، ص76.

المطلب الثاني: مفهوم المعيار الذاتي أو الشخصي

ويُقصد بهذا المعيار تحض قصد الإضرار بالغير، وهذا القصد غير مقبول في الشريعة الإسلامية، وفيه منافاة لقصد الشارع، فاقتضت الشريعة بما فيها من عدالة أن تمنع الضرر الذي يلحق بالغير. ويعد هذا المعيار هو أقدم معايير التعسف وأصلها، بدليل وجوده في الشرائع القديمة، ومجافاته للأخلاق الظاهرة، غير إن الكشف من العسر بمكان، ولذا يستعان بالأمر الظاهرة المادية، كالقرائن وغيرها¹.

واستعمال الحق بقصد الإضرار بالغير يعد معياراً ذاتياً، أو شخصياً بحتاً، إذ أنه يتعلق بالقصد والنية، بمعنى أنه ينظر أساساً إلى نية صاحب الحق في استعماله، فإن كان لا يُقصد بهذا الاستعمال إلا أن يضر بغيره، دون أن تعود عليه هو من الاستعمال أي فائدة؛ كان متعسفاً في هذا الاستعمال، كمن يقيم جداراً عالياً في أرضه، أو يغرس أشجاراً مجرد حجب الضوء أو الهواء عن جاره دون أن تكون لها فائدة، فانعدام المنفعة قرينة عن قصد الإضرار². ويقع على عاتق المضرور إثبات أن صاحب الحق لم يقصد من وراء استعمال حقه غير إلحاق الضرر به، وإذا كان إثبات قصد الإضرار بالغير أمراً عسيراً؛ فإن القضاء يقيم قرينة على توفر قصد الإضرار من انتفاء كل مصلحة من استعمال الحق من قبل صاحبه³. فَمَنْ قام ببناء جدار من أجل أن يحجب الضوء والهواء عن جاره، وليس له غرض سوى الضرر؛ فإنه يُعدُّ متعسفاً، ومَنْ اتخذ كلباً في بيته من أجل إزعاج وإيذاء مَنْ بجواره؛ فإنه أيضاً متعسف، وكذلك مَنْ طلق زوجته في مرض الموت من أجل حرمانها من الميراث؛ فإنه يعد متعسفاً في استعمال حق الطلاق؛ لأنه ألحق بها ضرراً محضاً، واستعمل الطلاق بوجه غير مشروع.

¹ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص 243 .

² العيساوي، "استعمال الحق لغير مصلحة مشروعة أو لقصد الإضرار بالغير"، ص 70.

³ أحمد سمير محمد ياسين، بان عصام محمد، "نظرية التعسف في استعمال الحق وجدوى تطبيقها في قانون المرافعات المدنية"، مجلة الدراسات المستدامة، مؤسسة الدراسات المستدامة، مجلد (1)، عدد (4)، 2019م، ص 36.

وقد أشار إلى هذا المعيار جملة من الفقهاء منهم:

1- ابن رجب الحنبلي عند شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار"¹، فقال: "والمراد إلحاق الضرر بغير حق، وهذا على نوعين؛ أحدهما: ألا يكون في غرضٍ سوى الضرر بذلك الغير، فهذا لا ريب في قبحه، وتحريمه، وقد ورد في القرآن النهي عن المضارة في مواضع، منها: الوصية"². وقال الإمام الشاطبي في التأكيد على حرمة قصد الإضرار بالغير: "لا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبوت الدليل على ألا ضرر، ولا ضرار في الإسلام"³.

وللمعيار الذاتي شروط من أجل تحقيقه، تتلخص في الآتي:

أ- توفر قصد الإضرار بالغير.

ب- تمخُّص الإضرار بالغير، فلا يكون له أي قصد آخر يصاحب قصده للإضرار بالغير. فإذا توافرت هذه الشروط، فإن الضرر الواقع من الشخص ضرر محض، لا يفهم منه سوى قصد الإضرار، ويعدُّ مُتَعَسِّفًا في استعمال الحق المأذون به شرعًا عند توافر النية المحضة؛ لقصد الضرر، وعدم وجود مصلحة من أجل هذا الفعل؛ يعد قرينة على قصد الضرر بالغير.

المطلب الثالث: الأدلة على المعيار الذاتي من الكتاب والسنة النبوية

الفرع الأول: الأدلة من القرآن الكريم

1- قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ

¹ وهو حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي على ذلك الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، وفي ذيله تلخيص المستدرک للذهبي، 57/2، ورواه الإمام مالك في الموطأ من حديث يحيى المازني مرسلًا، ولكن له شواهد موصولة يتقوى بها، وانظرها: الحنبلي، ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب أرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1999م)، ص248، وما بعدها.

² ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم، ص455.

³ الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي القرطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، (ب.ط.)، (ب.ت.))، ج2، ص493.

بِعَرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا ءَايَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ۚ وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿ [البقرة: 231].

وجه الدلالة: تدل الآية الكريمة على أن الله - تعالى - أعطى الزوج حق الطلاق والإمساك، ولكن من دون قصد الإضرار بزوجه، فمن استعمل حق الإمساك والمراجعة لزوجه من أجل الإضرار بها؛ فإن هذا تعسف، وفيه نهي؛ لأنه استعمله لغير ما شرع له من الرجوع إلى الحياة الزوجية واستئنافها.

2- قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارُّ وُلْدُهُ بِوَالِدَيْهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ۚ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۚ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا ءَاتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿ [البقرة: 233].

وجه الدلالة: جاء في الآية الكريمة نهي للوالدين عن قصد الإضرار ببعضهما بالإرضاع، بأي شكل من الأشكال من أجل مصالحهم، فإذا رضيت الزوجة بأن ترضع بمثل ما ترضع به غيرها؛ لم يكن للأب أن يضارها، فيدفعه إلى غيرها¹.

3- قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿ [النساء: 12].

وجه الدلالة: بينت الآية الكريمة بأن الوصية في الشريعة الإسلامية مشروعة بوجه عام، ولكن من دون إلحاق الضرر المقصود بالغير، حتى ولو كان في حدود الموصى به، فمجاوزه مقصود الشارع من الوصية؛ يخرجها من حدود الجواز، فالجواز مقيد بعدم الإضرار بباقي الورثة.

¹ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص 93.

4- قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: 282].

وجه الدلالة: جاءت الآية الكريمة لتدل على حرمة الإضرار عند كتابة الدين والإشهاد، قال ابن كثير: "فلا يضر الكاتب ولا الشاهد، فيكتب هذا خلاف ما يملئ، ويشهد هذا بخلاف ما سمع أو يكتبها بالكلية، وقيل: معناه لا يضر بهما¹.

الفرع الثاني: الأدلة من السنة النبوية

1- قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"².

وجه الدلالة: يدل قوله ﷺ على النهي الصريح عن كل ما يلحق الضرر بالغير، وهذا نص صريح على أن الشريعة نمت عن كل ضرر يلحق بالآخرين، بأي صورة من صور الضرر، وبجميع أنواعه.

وقد ذكر الدكتور الدريني بعض آراء الفقهاء والأصوليين لمعنى الحديث، فقال: "يحكي العلامة الشوكاني الفرق بين اللفظين في المعنى، ويذكر أقوالاً في ذلك، منها: 1- الضّرر أن تضرّه بغير أن تنتفع، والضرر أن تضرّه وتنتفع أنت به، 2- أن الضرر جزاء على الضرر، والضرر ابتداء"³.

المبحث الثالث: تطبيقات المعيار الذاتي في الأحوال الشخصية والقانون المدني الأردني

المطلب الأول: تطبيقات ونماذج للمعيار الذاتي في الأحوال الشخصية

تناول الفقه الإسلامي الكثير من التطبيقات الحيوية في معيار المعيار الذاتي أو الشخصي في نظرية التعسف في استعمال الحق سواء في المسائل الجنائية أو في المعاملات أو الأحوال

¹ ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت، دار المعرفة، ط1، 1987م)، ج1، ص726.

² سبق تخريجه، ص10.

³ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص120.

الشخصية وغيرها، وفي هذا المطلب سأقوم بذكر بعض التطبيقات للمعيار الذاتي - قصد الإضرار بالغير - في مسائل في الأحوال الشخصية :

أولاً: الطلاق التعسفي

أعطت الشريعة الإسلامية حق الطلاق للزوج، وجعله سبيلاً لإنهاء الحياة الزوجية بين الزوجين عند استحالة الحياة بينهما، إلا أنه قد منع الزوج من استعمال حقه على وجه غير مشروع، فيه ضرر مادي ومعنوي بالزوجة، عندها يُعدُّ الزوج متعسفاً في استعمال حقه، وفي هذا الطلاق إلحاق ضررٍ محضٍ بالزوجة، وفيه منافاة لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا الضرر ذاتيٌ شخصي، لا يُفهم منه سوى قصد الضرر بالزوجة.

ويقصد بالطلاق التعسفي: "هو استعمال ألفاظ الطلاق من أجل إلحاق الضرر قصداً ونية دون حاجة"¹، فالطلاق شرع من أجل صيانة المصلحة، فإذا شرع لأجل دفع الضرر؛ فلا يجوز أن يُستعمل هذا الحق من أجل إلحاق الضرر بالآخرين"².

ومن أوجه الطلاق التعسفي في استعمال حق الطلاق؛ "طلاق المريض مرض الموت"، وقد عرّف أبو زهرة مرض الموت بأنه: "هو المرض الذي يُخشى فيه من الموت، ويحدث منه الموت غالباً، أو يتصل الموت به"³، فإنه يعد من الطلاق التعسفي، فقد استعمل الزوج حقه بقصد الإضرار بزوجته، وحرمانها من حقها الشرعي في الميراث.

فقد روي عن عثمان بن عفان -رضي الله عنه- أنه أفتى بتوريث المبتوتة في مرض الموت، فقد روي أن عبد الرحمن بن عوف -رضي الله عنه- طلق زوجته ثمأضر بنت الأصبغ الكلبيّة وهو في مرض الموت طلاقاً باتاً، ثم مات وهي في العدة، ففضى عثمان

¹ محمد أحمد حسن القضاة، "طلاق التعسف في الفقه الإسلامي"، دراسات في التعليم الجامعي، جامعة عين شمس، العدد(4)، 1996م، ص21.

² محمد القضاة، الوافي في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، 2012م، ج2، ص231.

³ محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية (النصر - القاهرة، دار الفكر العربي، ط2، 1957م) ص319.

بن عفان -رضي الله عنه- بتوريثها؛ لأن الطلاق في هذه الحالة مظنة الفرار من توريثها، أي: مظنة القصد إلى حرمانها من حقها في الإرث¹.

وقد ذكر الدريني وجع التعسف في هذا الطلاق، فقال: "أن الطلاق لم يشرع للزوج وسيلة إلى الإضرار بزوجته، وحرمانها من حقها في الإرث، فإن كان الباعث على الطلاق هو حرمان زوجته من ميراثها؛ عُوْمِلَ بنقيض قصده، محافظة على حقها، ودفعاً للظلم، والهضم عنها، ومرض الموت هو مظنة هذا لقصد"².

وقد نص قانون الأحوال الشخصية الأردني على جزاء التعويض في الطلاق التعسفي في المادة 155: "إذا طلق الزوج زوجته تعسفاً، كأن يكون لغير سبب معقول، وطلبت من القاضي التعويض؛ حكم لها على مُطَلِّقها بتعويض لا يقل عن نفقة سنة، ولا يزيد على نفقة ثلاث سنوات، ويراعى في فرضها حال الزوج عسراً ويسراً، ويدفع جملة إذا كان الزوج موسراً، وأقساطاً إذا كان معسراً، ولا يُؤثّر ذلك على حقوقها الأخرى".

اعتبر قانون الأحوال الشخصية الأردني الزوج متعسفاً في استعمال حقه في حال الطلاق لسبب غير مقبول، وذلك لاستعماله الطلاق في غير ما شرع له، كمن طلق زوجته غيابياً، فإذا طلبت الزوجة من القاضي التعويض عما لحقها من ضرر وأذى بسبب الطلاق؛ فإنه يستجيب لطلبها، والمراد بالضرر هو حرمانها من الحياة الزوجية المستقرة، وفقدانها العائل ومعاناتها ألم الفراق³.

وقد بيّنت المادة أن القاضي يقوم بتعويض الزوجة عن الطلاق التعسفي بالقدر المناسب بعد سماع الدعوى، وقد حدّده القانون بأن يكون أدناه نفقة سنة ونصف، وأعلىه نفقة ثلاث سنوات، يراعى فيه الحالة المادية للزوج من حال العسر واليسر

¹ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص170.

² الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص172.

³ القضاة، الوافي في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، ج2، ص232.

المادي؛ بأن يدفعها مرة واحدة أو أقساطاً، وتأخذ جميع حقوقها الأخرى من المؤخر، ونفقة العدة وغيرها.

ثانياً: الوصية

قال تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ﴾ [النساء:12]، في هذه الآية الكريمة النهي عن المضارة في الوصية، وهذه المضارة تبين فيها المعيار الذاتي، وهو استعمال هذا الحق بقصد الإضرار بالورثة، فقد حثت الآيات لتكون وصيته على العدل، لا على الإضرار والجور والحيف؛ بأن يحرم بعض الورثة، أو ينقصه، أو يزيده على ما قدره الله له من الفريضة، فمتى سعى في ذلك؛ كان كمن ضاد الله في حكمته وقسمته¹.

وقد روي عن ابن عباس -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: "الإضرار في الوصية من الكبائر"²، قال ابن تيمية: "فإن الله -سبحانه- إنما قدّم على الميراث وصية من لم يضارّ الورثة بها، فإذا وصّى ضراراً؛ كان ذلك حراماً، وكان للورثة إبطاله، وحرم على الموصى له أخذه بدون رضاهم"³.

وقد ذكر الدريني أن للمضارة ثلاثة وجوه ذكرها الفقهاء⁴:

- 1- الوصية لأجنبي بالزيادة على الثلث، وفي هذا خروج عن حدود الحق، وبالتالي لا تدخل هذه الصورة في نطاق نظرية التعسف أصلاً.
- 2- الوصية لوارث إيثاراً له على باقي الورثة، أو إضراراً بهم، وهي باطلة بالإجماع.
- 3- الوصية بالثلث أو بما دونه ولأجنبي؛ قصداً إلى الإضرار بالورثة.

¹ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص231.

² البيهقي، السنن الكبرى، 6/444، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص105، ابن عبد البر، الاستذكار 19/23.

³ ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني الحنبلي، الفتاوى الكبرى (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1987م)، ج6، ص55.

⁴ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص106.

ثالثاً: منع الضرر في الرضاع

قال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وُلْدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ [البقرة: 233].

الأم أولى بإرضاع ولدها، ولو كانت لا ترضعه إلا بأجرة، إلا إذا وجدت متبرعة، أو مَنْ تُرْضِعُهُ بِأَقْلٍ مِمَّا تَطَالِبُ بِهِ الْأُمُّ، ولو كانت أجرة المثل؛ فإنه لا يُلْزَمُ الْأَبُ بِتَقْدِيمِ أَجْرَةِ مَعَ وَجُودِ مَتْرَعَةٍ، أو طلب أجرة كبيرة مع وجود مَنْ ترضى بالأقل؛ لأنه لو أُلْزِمَ بذلك؛ لكان هذا مضارة به¹.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الأم، فإنها لا تدفعه عنها لتضر أباه بتربيته، ولكن ليس لها دفعه إذا ولدته حتى تسقيه اللبن الذي لا يعيش بدون تناوله غالباً، ثم بعد هذا؛ لها رفعه عنها إذا شاءت، ولكن إن كانت مضارة لأبيه، فلا يحلُّ لها ذلك، كما لا يحلُّ له انتزاعه منها لمجرد الضرر لها، ولهذا قال تعالى: "ولا مولود له بولده" أي: بأن يريد أن ينتزع الولد منها إضراراً بها².

فالآية الكريمة فيها نهي صريح عن مضارة الأب بالأم بإساءة استعمال حقه في ولايته على ابنه، فلا يجوز للأب انتزاع ولدها منها إذا رضيت بإرضاعه مجانياً، أو بما رضي به غيرها وألفها الصبي، كما لا يجوز له انتزاعه منها إذا لم ترضعه، بل يأتي بالظئر فترضعه عندها³، إلا إذا كانت الأم في عصمة الزوج، وأراد أن يوفِّرها لنفسه، لا من أجل إلحاق الضرر عليها، وذلك عند وجود مَنْ تقوم بإرضاع الولد؛ فإنه ليس للزوج منعها من إرضاع ولدها منه، أما ولدها من غيره، أو غير ولدها؛ فله منعها، إلا أن يضطر إلى ذلك⁴.

¹ أبو زهرة، الأحوال الشخصية، ص 402.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 634.

³ الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق، ص 93.

⁴ ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص 457.

المطلب الثاني: تطبيقات المعيار الذاتي في القانون المدني الأردني

بيّن القانون المدني الأردني في الفصل الرابع نطاق استعمال الحق وضوابطه، حتى يكون قد تم استعماله استعمالاً شرعياً، فجاء في المادة (61) من القانون المدني الأردني¹: "الجواز الشرعي ينافي الضمان، فمن استعمل حقه استعمالاً مشروعاً؛ لا يضمن ما ينشأ عن ذلك من ضرر".

تبيّن هذه المادة صراحة أنّ من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً؛ انتفى عنه ضمان ما لحقه من أضرار، وهو أصلٌ عامٌّ، وقاعدة فقهيّة في الفقه الإسلامي: "الجواز الشرعي ينافي الضمان"، ثم بعد ذلك عرّج القانون على عدة قواعد فقهيّة في الضرر منها ما نصت عليه المادة (62)²: "لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال".

وهذه المادة مأخوذة من الحديث النبوي الشريف الذي سبق بيانه في أدلة اعتبار المعيار الذاتي: "تمحض قصد الإضرار"، وهو قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، ومأخوذ من القاعدة الفقهيّة، وهي تنطبق على المعيار الذي تناولناه في بحثنا في منع التعسف في استعمال الحق، وقد قيّدت المادة السابقة.

ثم تناول القانون المدني الأردني موضوع إساءة استعمال الحق، وهو ما يقصد به بالتعسف في استعمال الحق لكل القانون المدني، فاستعمل لفظ الإساءة بدلاً من التعسف، حيث جاء في المادة (66)³ ما يلي:

1- يجب الضمان على من استعمل حقه استعمالاً غير مشروع.

2- ويكون استعمال الحق غير مشروع:

¹ المادة (61)، القانون المدني الأردني، رقم (43)، الجريدة الرسمية، العدد 2844، تاريخ 1976/12/12.

² المادة (62) من القانون المدني الأردني رقم (43)، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1976/8/1، نافذ من 1977/1/1.

³ المادة (66) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، بتاريخ 1976/8/1، نافذ من 1977/1/1.

أ- إذا توفر قصد التعدي.

ب- إذا كانت المصلحة المرجوة من الفعل غير مشروعة.

ج- إذا كانت المنفعة منه لا تتناسب مع ما يصيب الغير من الضرر.

د - إذا تجاوز ما جرى عليه العرف والعادة.

في هذه المادة توضيح لنظرية التعسف في استعمال الحق، فقد بينت -ابتداءً- ما يجب على من استعمل حقه استعمال غير المشروع، وهو الضمان تعويضاً عن الضرر الذي لحق بالغير، جراء إساءة استعمال هذه الحق بوجه غير مشروع، ثم بيّنت المعايير التي يمنع فيها استعمال الحق بوجه غير مشروع، ولخصتها في أربعة أحوال:

أولها: توفر قصد التعدي الذي هو أحد أنواع الضرر الواقع، وقد ذكر لب وأساس المعيار الذاتي الشخصي، وهو تمحض قصد الإضرار والتعدي، حتى ولو أفضى ذلك إلى تحصيل منفعة لصاحبه، ثم ذكر بعد ذلك المعايير الأخرى في التعسف في استعمال الحق، وهو أن تكون المصلحة غير مشروعة؛ فيجب أن تكون المصلحة ملائمة وموافقة للغرض الأساسي الذي من أجله استعمل هذا الحق، أو أن تكون المنفعة غير متناسبة مع ما يصيب الغير من ضرر، ويقصد بها اختلال التوازن بين المنفعة والمفسدة، ثم أخيراً أن تكون مخالفة لما تعارف عليه الناس واعتادوه؛ فإنها تصبح غير مشروعة.

وقد ذكر القانون المدني الأردني أقسام الحق بتفصيلاتها، فجاء في المادة (67)¹ يكون الحق شخصياً أو عينياً أو معنوياً، وقد عرفت المواد (69-70-71)² عرفت الحق الشخصي والحق العيني، وهذا الحق العيني قد يكون أصلياً أو تبعياً، ثم تطرقت طرق إثبات الحق في المادة (72) حيث جاء فيها: وأدلة إثبات الحق هي البيّنات الآتية: 1- الكتابة 2- الشهادة

¹ المادة (67) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، بتاريخ 1976/8/1، نافذ من 1977/1/1.

² المادة (69) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1976/8/1، نافذ من 1977/1/1.

3- القرائن 4- المعاينة والخبرة 5- الإقرار 6- اليمين.

بعد هذا العرض لما حواه القانون المدني الأردني من مواد في الحق والضرر، فقد حدد القانون المدني الأردني المعيار العام للضرر، ولم يفصل في معايير التعسف وآثارها، ولم يفرد لها قوانين خاصة، وسأقوم بذكر تطبيقات للمعيار الذاتي في القانون المدني الأردني على النحو الآتي:

أولاً: القاعدة العامة في القانون المدني، أن الضرر يوجب التعويض مطلقاً، سواء كان المتعدي مكلماً أو غير مكلّف، فقد ورد في المادة (256): "كل إضرار بالغير يلزم فاعله، ولو غير مميز بضمان الضرر"¹.

ثانياً: ينص القانون المدني الأردني على الصور الناشئة عن قصد الإضرار بالغير، وهي:

1- يعتبر التغرير قرينة على قصد الإضرار بالغير، ويكون داخلاً في المعيار الذاتي، وهذا ما نصت عليه المادة (259): "إذا غرَّ أحدًا آخر ضمن الضرر المترتب على ذلك الغرر".

2- من الصور المعاصرة لعدم اعتبار قصد إلحاق الضرر بالغير في القانون المدني الأردني، ما جاء في المادة (263): "ومع ذلك لا يكون الموظف العام مسؤولاً عن عمله الذي أضر بالغير إذا قام به تنفيذاً لأمرٍ صدر إليه من رئيسه، متى كانت إطاعة هذا الأمر واجبة عليه، أو كان يعتقد أنها واجبة، وأقام الدليل على اعتقاده بمشروعية العمل الذي وقع منه، وكان اعتقاده مبنياً على أسباب معقولة، وأنه راعى في عمله جانب الحيطة والحذر"².

3- نص القانون المدني على تعدد قصد الإضرار بالغير وماذا يترتب عليه، ومنها

¹ المادة (256) قانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، ص2 نافذ من 1/1/1977.

² المادة (263) القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

ما جاء في المادة (265): "إذا تعدد المسؤولون عن فعل ضار؛ كان كل منهم مسؤولاً بنسبة نصيبه فيه، وللمحكمة أن تقضي بالتساوي أو بالتضامن، والتكافل فيما بينهم"¹.

4- مقدار التعويض في حال ثبوت قصد الإضرار بالغير في القانون المدني الأردني، فقد جاء في المادة (266): "يُقَدَّر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المضرور من ضرر، وما فاته من كَسْبٍ، بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار"².

5- نص القانون المدني على إعمال المعيار الذاتي للنظرية في الحق الأدبي، وأن على مَنْ تعدَّى الضمان ما جاء في المادة (267): "فكل تعدد على الغير في حريته، أو في عرضه، أو في شرفه، أو في سمعته، أو في مركزه الاجتماعي، أو في اعتباره المالي؛ يجعل المتعدي مسؤولاً عن الضمان"³.

6- نص القانون المدني على بطلان كل شرط يقضي بإلزام الطرف الآخر بتحمل قصد الإضرار، فقد جاء في المادة (270): "يقع باطلاً كل شرط يقضي بالإعفاء من المسؤولية المترتبة على الفعل الضار"⁴.

7- اعتبر القانون المدني الأردني حق التصرف بالأشياء التي تتطلب عناية خاصة، وأن الإساءة في التعامل معها تعسف في استعمال الحق، سواء قصد الإضرار

¹ المادة (265)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

² المادة (266)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

³ المادة (267)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

⁴ المادة (270)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

أو لم يقصد، على اعتبار أنه أٌجبر مشترك، وموضوعنا في قصد الإضرار، والمادة شاملة لهما، وفي حال عدم قصد الإضرار؛ يتحمل المتصرف بالآلة الضمان؛ لضرورة عنايته به، إلا ما كان خارجاً عن إرادته، وهذا ما نصت عليه المادة (291): "كل مَنْ كان تحت تصرفه أشياء تتطلب عناية خاصة للوقاية من ضررها أو آلات ميكانيكية؛ يكون ضامناً لما تُحدثه هذه الأشياء من ضرر، إلا ما لا يمكن التحرُّز منه، هذا مع عدم الإخلال بما يَرِد في ذلك من أحكام خاصة"¹.

8- نص القانون المدني الأردني على أن استعمال الحق العام يجب أن يكون مقيداً بعدم الإضرار بالغير، وهذا مما يدخل به المعيار الذاتي، وهو قصد الإضرار بالغير، ومن لم يتحرَّز، وقصد الإضرار؛ وجب عليه الضمان، وهو ما جاء في المادة (292): "استعمال الحق العام مقيد بسلامة الغير، فمن استعمل حقه العام، وأضرَّ بالغير ضرراً يمكن التحرُّز منه؛ كان ضامناً"².

9- إذا رفعت دعوى ضد المدين لدين عليه، فإذا تعمد التفليس من أجل أن يضرر بالدائن؛ فإن هذا الفعل فيه قصد الإضرار، ويصدر الحكم عليه بالدين والحجْر، وبعد الحجْر أخفى بعض ماله؛ حتى لا ينفذ الحكم عليها، وأيضاً قصد فيها الإضرار بالدائن، أو قام بتغيير موطنه قصداً؛ فإنه في كل هذه الحالات تترتب عليه العقوبة، فقد نص القسم الثاني من المادة (383) بأنه: "يعاقب المدين

¹ المادة (291)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

² المادة (292)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ 1/8/1976، نافذ من 1/1/1977.

بعقوبة الاحتيال في الحالات التالية¹: أ- إذا رُفعت عليه دعوى بدين، فتعمد التفليس بقصد الإضرار بدائنيه، وانتهت الدعوى بصدور حُكم عليه بالدين وبالْحَجْر. ب- إذا كان بعد الحكم بالْحَجْر قد أخفى بعضَ أمواله ليحول دون التنفيذ عليها، أو اصطنع ديوناً صُورِيَّةً أو مبالغاً فيها، وذلك كله بقصد الإضرار بدائنيه. ج- إذا غيَّر بطريق الغشِّ موطنه، وترتَّب على هذا التغيير ضرر لدائنيه.

الخاتمة

وقد توصل البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: النتائج

- 1- يقصد بنظرية التعسف في استعمال الحق: مجموعة من الأحكام التي تقتضي منع مناقضة قصد الشارع في تصرف مآذون به شرعاً تحقيقاً للمقاصد الشرع في الحقوق وآثارها.
- 2- لنظرية التعسف في استعمال الحق عدة معايير، وهي: 1- المعيار الذاتي 2- قصد الإضرار
- 3- المعيار الموضوعي أو المادي 4- معيار استعمال الحق في غير المصلحة المشروعة.
- 3- يقصد بالمعيار الذاتي: أن المكلف استخدم حقه المشروع على نحو يقصد فيه الإضرار بالغير.
- 4- هنالك أدلة عديدة وردت في الكتاب والسنة لتدل على اعتبار المعيار الذاتي أو الشخصي، وكلها أدلة صريحة وواضحة في هذا المعيار.
- 5- للمعيار الذاتي تطبيقات كثيرة في الأحوال الشخصية، منها: في منع الضرر في الرضاع، وفي الوصية، وفي الطلاق التعسفي.
- 6- ظهر جلياً تطبيق المعيار الذاتي أو الشخصي، وهو تمحض قصد الضرر في نظرية

¹ المادة (383)، القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، الجريدة الرسمية الأردنية، العدد 2645، تاريخ

التعسف في استعمال الحق، وقد تبين ذلك من خلال المواد التي نصت على منع استعمال الحق على وجه يلحق الضرر بالغير قصدًا.

ثانياً: التوصيات

توصي الباحثة بالتوسع في البحث في تطبيقات المعيار الذاتي في نظرية التعسف في استعمال الحق، وعقد مقارنات بين القانون المدني الأردني وغيره من القوانين المدنيّة الأخرى؛ للتوصل إلى نتائج فعّلية، تبين الفروقات الحقيقية بين هذه القوانين؛ فيما يتعلق بالمعيار الذاتي أو ما يعرف بتمحض قصد الإضرار بالغير.

References:

المراجع:

- Abū Zahrah, Muḥammad, *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī)
 al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. ‘Alī b. Mūsā al-Khusrawijirdī al-Khurasānī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 3rd edition, 1424 AH/2003)
 al-Darīnī, Muḥammad Faṭḥī, *al-Ḥaqq wa Madā Sultān al-Dawlah fī Taqyīdih* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 3rd edition, 1984)
 al-Darīnī, Muḥammad Faṭḥī, *Naḥariyyat al-Ta’assuf fī Isti’ṁāl al-Ḥaqq* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 4th edition, 1988)
 al-Farāhīdī, al-Khalīl b. Aḥmad al-Baṣrī, *al-‘Ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī (Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl)
 al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad b. Ya’qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth bi-Mu’assasat al-Risālah (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 8th edition, 1426 AH/2005)
 al-‘Isāwī, Ismā‘īl Kāzīm, *Isti’ṁāl al-Ḥaqq li-Ghayr Maṣlahah Mashrū‘ah aw li-Qaṣd al-Iḍrār bi al-Ghayr*, *al-Majallah al-Urdunniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 5(3)
 al-Khafīf, ‘Alī, *Aḥkām al-Mu‘āmalāt al-Shar‘iyyah* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1429 AH/2008)
 al-Qudāt, Aḥmad Muḥammad Ḥasan, *Ṭalāq al-Ta’assuf fī al-Fiqh al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah, Dirāsāt fī al-Ta’līm al-Jāmi‘ī*, Issue 4 (Cairo: Jāmi‘at ‘Ayn Shams)
 al-Qudāt, Muḥammad Aḥmad Ḥasan, *al-Wāfi fī Sharḥ Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah al-Urdunnī* (Amman, 1433 AH/2012)
 al-Rāzī, Zayn al-Dīn Muḥammad b. Abī Bakr b. ‘Abd al-Qādir al-Ḥanafī, *Mukhtār al-Ṣiḥāh*, ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad (Beirut-Sidon: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah-al-Dār al-Namūdhajīyyah, 5th edition, 1420 AH/1999)
 al-Shātibī, Ibrāhīm b. Mūsā al-Lakhmī al-Qurtubī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī‘ah*, ed. ‘Abd Allāh Dirāz (Beirut: Dār al-Ma‘rifah)
 al-Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī, *Tāj al-‘Arūs*, ed. Jamā‘ah min al-Muḥaqqiqīn (Beirut: Dār al-Hidāyah)
 al-Zarqā’, Muṣṭafā, *Ṣiyāghah Qānūniyyah li-Naḥariyyat al-Ta’assuf bi-Isti’ṁāl al-Ḥaqq fī al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah; Amman: Dār al-Furqān)

- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1st edition, 1987)
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram al-Anṣārī al-Ifriqī, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 3rd edition, 1414 AH)
- Ibn Rajab al-Ḥanbalī, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad, *Jāmi' al-'Ulūm wa al-Ḥikam fī Sharḥ Khamsīn Ḥadīthan min Jawāmi' al-Kalim* (Amman: Dār al-Furqān, 1st edition, 1990)
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī, *al-Fatāwā al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1408 AH/1987)
- 'Īsāwī, Muḥammad, *Nazariyyat al-Ta'assuf fī Isti'māl al-Ḥaqq fī al-Fiqh al-Islāmī*, *Majallat al-'Ulūm al-Qānūniyyah wa al-Iqtisādiyyah* 5(1)
- Yāsīn, Aḥmad Samīr Muḥammad and Bān 'Iṣām Muḥammad, *Nazariyyat al-Ta'assuf fī Isti'māl al-Ḥaqq wa Jadwā Taṭbīqihā fī Qānūn al-Murāfa'āt al-Madaniyyah*, *Majallat al-Dirāsāt al-Mustadāmah* 1(4)

توظيف عادات القرآن الكريم في تفسير الآيات عند طه جابر العلواني Employing Qur'anic Stylistic Conventions in the Interpretation of Verses according to Taha Jaber Al-Alwani

طوبى يلديزباكان* وزياد الدغامين**

[قُدّم للنشر 2025/7/28 – أُرسل للتحكيم 2025/8/6م – قُدّم بعد التعديل 2026/1/3م - قُبِل للنشر 2026/1/9م]

ملخص البحث

تتناول الدراسة عرضاً لتوظيف عادات القرآن في التفسير عند طه جابر العلواني، وتلخصت مشكلة البحث في بيان كيفية توظيفه لهذه العادات سعياً لبيان منهجه، وهدفت إلى إبراز أهميتها كمنطلق لتأويل وفهم القرآن فهماً شاملاً ومتكاملاً، والوقوف على دورها في الترجيح بين المسائل وعرض مواضيع الآيات، كما اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي الوصفي من خلال تحليل نصوص مختارة من كتابات العلواني في قضايا التفسير، واستقراء أبرز عادات القرآن الكريم التي يعتمد عليها عند تأويل الآيات، وبيان طريقته في توظيفها وتطبيقها في تفسير النصوص. خلصت الدراسة إلى أن عادات القرآن عند العلواني تمثل منهجية لفهم الخطاب القرآني بشكل شمولي، وأنه وظّفها في الترجيح بين الأقوال التفسيرية، وفي الردّ على الشبهات، ونفي النسخ عن بعض الآيات المختلف في نسخها، كما اعتمد عليها في تفسيره لمواضيع القرآن وتحليل الخطاب

* باحثة دكتوراة بقسم أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن. البريد الإلكتروني:

tugba.yildizbakan@hotmail.com

** أستاذ في التفسير، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة آل البيت، الأردن، البريد الإلكتروني:

zdaghamin@hotmail.com

القرآني، مما يبرز أهميتها في منهجه التفسيري.
الكلمات المفتاحية: أسلوب القرآن الكريم، عادات القرآن الكريم، طه جابر العلواني.

Abstract

This study examines the employment of the Qur'anic patterns ('ādāt al-Qur'ān) in Qur'anic exegesis as articulated by Taha Jabir al-Alwani. The research problem centres on elucidating how al-Alwani utilises these patterns in order to clarify his exegetical methodology. The study aims to highlight their significance as a foundational approach to interpreting and understanding the Qur'an in a comprehensive and integrated manner, as well as to examine their role in weighing exegetical opinions and presenting the thematic structure of Qur'anic verses. Adopting a descriptive-analytical methodology, the study analyses selected texts from al-Alwani's writings on Qur'anic interpretation, identifies the most prominent Qur'anic patterns upon which he relies in interpreting verses, and clarifies his method of employing and applying them in exegetical practice. The study concludes that Qur'anic patterns, as utilised by al-Alwani, constitute a holistic methodological framework for understanding Qur'anic discourse. He employs them in preferring between exegetical views, responding to misconceptions, rejecting claims of abrogation concerning certain disputed verses, and interpreting Qur'anic themes and analysing Qur'anic discourse, thereby underscoring their central importance in his exegetical approach.

Keywords: Qur'anic style; Qur'anic patterns; Taha Jabir al-Alwani.

مقدّمة

نزل القرآن الكريم على نبينا محمد ﷺ كتاباً معجزاً بكلماته ونظمه وترتيبه وبلاغته وفصاحته، وقد اهتم علماء التفسير بأسلوب القرآن منذ العهد الأول الذي ظهرت فيه العديد من مسائل علوم القرآن، قبل أن تكتسب معناها الاصطلاحي، وعادات القرآن وأسلوبه تعدُّ من أهم هذه العلوم، فقد اشتغل الصحابة ومن بعدهم بعادة القرآن في تفسيرهم له، ومع ذلك لم يُستخدم مصطلح عادات القرآن الكريم في كتب المفسرين إلا لاحقاً، ومن المفكرين المعاصرين الذين أظهروا اهتمامهم بهذا المصطلح طه جابر العلواني صاحب كتاب تفسير القرآن بالقرآن.

حيث عدَّ العلواني عادة القرآن الكريم أساساً في فهم النص القرآني، إذ إنها تسهم في تعميق النظرة الشمولية للقارئ عند تدبره لآيات كتاب الله، ومن خلال هذه الدراسة سيتم

عرض مفهوم عادات القرآن الكريم ابتداءً، ونشأة هذا المصطلح، ثم بيان كيفية توظيف العلواني لعادات القرآن، ومدى عنايته بها، من خلال استقراء كتابه تفسير القرآن بالقرآن، وبعض من مؤلفاته الأخرى، ويجدر بالذكر أنّ جهود العلواني في الدراسات القرآنية وأساليب القرآن الكريم متعددة وبارزة، ولكننا سنخصّص عادات القرآن في هذه الدراسة؛ تجنباً للإطالة.

فتكمن مشكلة الدراسة في محاولة بيان كيفية توظيف العلواني لعادات القرآن في التفسير في خطوة لتجلية منهجه، وعليه؛ كان من اللازم أن تجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية:

أسئلة الدراسة

- 1- ما المقصود بمصطلح عادات القرآن الكريم؟
- 2- ما مدى عناية العلواني بعادات القرآن الكريم في دراساته؟
- 3- كيف وظف العلواني عادات القرآن الكريم في الترجيح بين المسائل الخلافية؟
- 4- ما عادات القرآن الكريم التي وظفها العلواني في عرضه لبعض المواضيع في آيات القرآن الكريم؟

أهداف الدراسة

هدفت الدراسة إلى:

1. توضيح المقصود من عادات القرآن الكريم، ونشأة هذا المصطلح عند المفسرين.
2. بيان ما تناوله طه جابر العلواني بعادات القرآن في دراساته.
3. تحليل أوجه توظيف عادات القرآن في تفسير الآيات عند العلواني.
4. عرض العادات القرآنية التي وظفها العلواني في الترجيح بين المسائل، وعرض المواضيع القرآنية.

أهمية الدراسة

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من أنّها تعطي تصوراً واضحاً لجهود طه جابر العلواني في مجال أسلوب القرآن الكريم وعاداته، وتتجلى أهمية الدراسة بالأمر الآتي:

1. بيان القيمة العلمية لجهود العلواني في عادات القرآن الكريم.
2. النظر في استفادة العلواني من عادات القرآن الكريم في تفسيره، وأثر ذلك في عرضه وترجيحه بين الأقوال في تفسير الآيات.

منهج الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على المناهج العلمية الآتية:

1. المنهج الاستقرائي: وذلك بجمع ما ذكره من تفسير الآيات أو أجزاء من الآيات في موضوع عادات القرآن الكريم واستقرائها، من خلال دراسات طه جابر العلواني.
2. المنهج الوصفي: وذلك بذكر عادات القرآن الكريم في دراسات العلواني، ووصفها لبيان جهوده في عادات القرآن الكريم واهتمامه بها.
3. المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص التي أشارت إلى عادات القرآن الكريم في تفسير العلواني، والتمييز بين النماذج التي وظف فيها العلواني عادات القرآن الكريم في الترجيح وعرض المواضيع.

الدراسات السابقة:

لم نجد -في حدود بحثنا- بحثاً علمياً أو دراسة قرآنية حول موضوع: "توظيف عادات القرآن الكريم في تفسير الآيات عند طه جابر العلواني"، لكننا وجدنا دراسات متعلقة بعادات القرآن إجمالاً، ومن أهمها:

1. الثنيان، راشد بن حمود بن راشد، عادات القرآن الأسلوبية دراسة تطبيقية، دار التدمرية، 2011م، وهذه الدراسة فصلت في عادات القرآن في حروفه وألفاظه، وعاداته في الحذف والإضمار، وعادات القرآن في تراكيبه، ولكنها لم تتعرض لتوظيف العادات عند العلواني، الذي يعد صلب بحثنا هذا.

2. غريسي، محمد الصالح، عادات القرآن الكريم وأثرها في التفسير، مجلة البحوث والدراسات، العدد 21، 2016م، حيث تناولت هذه الدراسة مصطلح عادات القرآن ونشأته وظهوره وأهميته، وعناية المفسرين به، وأثر عادات القرآن في الترجيح بين أقوال المفسرين، وربما تتقاطع دراستنا هذه مع هذه الدراسة في خطوطها التأصيلية العامة، إلا أن دراستنا سلطت الضوء على شخصية واحدة، لبيان مسلكها في توظيف عادات القرآن في التفسير.

3. عطية، محمد حامد حسن، عادات القرآن الكريم عند الشيخ ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير: دراسة تحليلية، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، المجلد (39)، العدد 39، 2020م، وركزت هذه الدراسة على كشف ملامح منهج الطاهر بن عاشور في سوقه لعادات القرآن وتوظيفها في تفسيره، سواء ما تعلق بالنظم والأساليب والمفردات والتراكيب، وتتقاطع دراستنا هذه مع الدراسة المتعلقة بابن عاشور في المنهج العام، إلا أن دراستنا هذه أخصر، وتعلق بشخصية تفسيرية أخرى، فتكشف عن منهج آخر من مناهج المفسرين في توظيفهم لعادات القرآن في تفسيرهم.

يُلاحظ أنّ معظم الدراسات السابقة قد تناولت عادات القرآن وأسلوبه تناوُلًا عامًا، أو ركّزت على عادات القرآن دون ربطها بإطارٍ تفسيريٍّ محدّد، باستثناء ما أوردناه حول الدراسة المتعلقة بابن عاشور. أمّا هذه الدراسة فتتميّز عن غيرها من حيث التوظيف؛ إذ تهدف إلى الكشف عن توظيف طه جابر العلواني لعادات القرآن من خلال دراساته، وبيان أثر هذا التوظيف في تفسير الآيات القرآنية. ولا تقتصر الدراسة على حصر عادات القرآن أو عرضها عرضًا وصفيًا، بل تتجاوز ذلك إلى إبراز كيفية توظيف العلواني لها توظيفًا علميًا واعيًا.

وفي هذا السياق، تُظهر الدراسة أنّ العلواني لم يتعامل مع عادات القرآن بوصفها معطياتٍ نظرية فحسب، بل جعلها أداةً تفسيريةً وحجّةً معرفية، كما في توظيفه لها في الرد

على دعاوى المستشرقين، واعتماده عليها في معالجة مسألة النسخ وغيرها من القضايا التفسيرية. وبهذا يتبين أنّ خصوصية هذه الدراسة لا تكمن في موضوعها فحسب، بل في إبراز طبيعة التوظيف لعادات القرآن في كتاباته ودراساته التفسيرية.

التعريف بطه جابر العلواني

وُلد المفكّر طه جابر العلواني في الرابع من آذار عام 1935م في مدينة الفلوجة في محافظة الأنبار في العراق، في أسرة سنيّة، وتلقى تعليمه الديني الأولي بطريقة تقليدية في أحد المساجد، حيث درس على يد عدد من العلماء العراقيين، ومن بينهم العلامة الشيخ أجد الزهاوي، وبعد ذلك، التحق بجامعة الأزهر في القاهرة لمواصلة تحصيله العلمي، وحصل على عدة شهادات عليا، شملت شهادة العالمية عام 1959م، والماجستير عام 1968م، والدكتوراه عام 1973م في تخصصات الشريعة وأصول الفقه¹، وبالرغم من اهتمام الدكتور بالقضايا الفقهية والأصول التقليدية إلا أنه تفرّغ في السنوات الأخيرة من عمره لتدبر القرآن الكريم²، وألف العديد من الكتب في مجال التفسير، منها: كتابه (الوحدة البنائية للقرآن المجيد)، وكتابه (أفلا يتدبرون القرآن)، وكتابه (في لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب)، وكتابه (تفسير القرآن بالقرآن)، وغير ذلك من الكتب، كما أنّ له مقالات منشورة وغير منشورة في التفسير كمقالته بعنوان: تدبر سورة الفاتحة، وأخرى بعنوان: التدبر وسيلتنا لفهم القرآن الكريم، وغير ذلك من المقالات العلمية³. وهو كان مهتمًا بالفكر والدعوة والإصلاح؛ لذا كانت حياته حافلة بالعلم والعطاء والتأليف، فعمل بداية في الإمامة

¹ ينظر: عبد المنعم جمعة صالح، "جهود الدكتور طه جابر العلواني (ت 1437هـ/2016م) في تفسير القرآن الكريم"، مجلة مداد الأدب، المجلد 14، العدد 35، 2024م، ص698-699.

² فتحي ملكاوي، "الشيخ طه جابر العلواني: عام ومفكر افتقدناه"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، الأردن، المجلد 21، العدد 83، 2016م، ص6.

³ حنان موسى أبو قدوم، جهود طه جابر العلواني في الدراسات القرآنية: دراسة تحليلية، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، 2019م.

والخطابة والتدريس في بغداد، ثم أصبح مدرساً للدراسات الإسلامية في الكلية العسكرية وكلية الدراسات الإسلامية في بغداد، ثم انتقل العلواني إلى التدريس في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل على تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع مجموعة من العلماء والمفكرين في فيرجينيا عام 1981م¹، حيث ترأس العمل فيها من عام 1988م إلى سنة 1996م، وكذلك أشرف على إصدار مجلة المعهد الأكاديمية (إسلامية المعرفة)، وأنشأ المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، ثم ترأس العلواني عام 1996م إدارة جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية المسماة جامعة قرطبة (حالياً)، والتي تستقطب الطلبة من كل أنحاء العالم الإسلامي، وأسّس أيضاً أكاديمية العلواني للدراسات القرآنية في القاهرة.² توفي العلواني -رحمه الله- فجر الجمعة في الرابع من آذار عام 2016م، عن عمر يناهز 81 سنة، ودُفن في واشنطن.³

المبحث الأول: مصطلح عادات القرآن الكريم (المفهوم والنشأة)

يتميّز القرآن الكريم ببلاغته العالية التي أعجزت العرب رغم فصاحتهم وبلاغتهم، ونهجه الفريد وأساليبه المتنوعة التي توصل الرسالة، وقد اهتم الباحثون بدراسة عادات القرآن الكريم لما لها من أثر بالغ في فهم النص وتأويله على النحو المقصود، وفي هذا المبحث سيتم توضيح مفهوم ونشأة عادات القرآن الكريم عند المفسرين وبيان هذا المفهوم عند العلواني.

المطلب الأول: مفهوم عادات القرآن الكريم في اللغة والاصطلاح.

تعدّ عادات القرآن الكريم من الأساليب التفسيرية الأصيلة، حيث تسهم في بناء منهج لتفسير القرآن الكريم يرتكز على القرآن الكريم نفسه، بوصفه مرجعية داخلية من خلال تأويل القرآن بالقرآن، وقبل الحديث عن دورها في تفسير القرآن الكريم لابد من الوقوف

¹ صالح، جهود الدكتور طه جابر العلواني (ت 1437هـ/2016م) في تفسير القرآن الكريم، ص708.

² ينظر: ملكاوي، الشيخ طه جابر العلواني: عام ومفكر افتقدناه، ص5-6.

³ يوسف القرضاوي، في وداع الأعلام (تركيا: الدرا الشامية، د.ط، د.ت)، ص794.

على معنى "عادات القرآن الكريم" وتوضيح المقصود منها، وبيان ذلك فيما يأتي:

العادة لغة: العادة مأخوذة من العود، وجمعها عادٌ وعاداتٌ وعِيدٌ¹. قال ابن فارس:

"العين والواو والدال أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تثنية في الأمر، والآخر جنس من الخشب"، وتأتي بمعنى الدربة والتمادي في شيء حتى يصير سجية².

وأما العادة اصطلاحاً، فقد عرّفها عددٌ من العلماء، ومن أبرز تلك التعريفات ما قاله الجرجاني بأنها: "ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى"³، وعرّفها الراغب الأصفهاني بأنها: "اسم لتكرير الفعل والانفعال، حتى يصير ذلك سهلاً تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية"⁴، وقال الزبيدي: هي "تكرير الشيء دائماً أو غالباً على نهج واحد بلا علاقة عقلية"⁵. وتدور هذه التعريفات حول معانٍ متقاربة جداً، تتلخص بأن العادة هي تكرار الشيء أكثر من مرة، حتى يصبح هذا الشيء ديدناً ودأباً، ويصير مألوفاً ومعروفاً عند الناس بسبب كثرة تكراره.

لقد أولى العلماء القدامى مسألة عادات القرآن الكريم أهمية كبيرة، إلا أننا لم نقف على تعريف جامع مانع لمصطلح "عادات القرآن الكريم"، وقد قدم بعض الباحثين المعاصرين تعريفاً لمصطلح "عادات القرآن الكريم" في دراساتهم، ومن هذه التعريفات ما يلي:

¹ ينظر: محمد بن مكرم بن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ)، فصل العين المهملة، ج3، ص316.

² أحمد بن فارس (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، د.ط، 1979م) باب عود، ج4، ص181، ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي (دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت)، باب العين والدال، ج2، ص218.

³ علي بن محمد الجرجاني (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، باب العين، ص146.

⁴ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ)، باب عود، ص594.

⁵ محمد بن محمد الزبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس (دار الهداية، د.ط، د.ت)، ج8، ص443.

- "ما تكرر كثيراً في القرآن لفظاً أو معنى، وكان على أسلوب واحد"¹.
 - "ما كرره القرآن على طريقة واحدة أو أغلبية لدلالة خاصة"².
 - "الأمر المتكرر في القرآن الكريم على طريقة واحدة أو غالبية لدلالة خاصة"³.
- بعد كل ما ذكرنا من التعريفات أعلاه، يمكن أن نقول أن التعريف الأول خصص بما هو متكرر في القرآن الكريم لفظاً أو معنى على أسلوب واحد، وأضاف التعريف الثاني الدلالة الأغلبية في طياته، ويطلق التعريف الثالث كل ما ذكر في التعريف الثاني. وبناء على ما سبق، يمكن تعريف عادات القرآن بأنها: "ما تكرر واستقر في القرآن الكريم من جهة اللفظ ودلالته، أو من جهة الأسلوب القرآني على نحو كلي أو أغلي"، وهذا التعريف شامل يغطي ما تضمنته التعريفات السابقة، إذ هو يجمع بين أبرز ما ورد في التعريفات السابقة من عناصر، وهي: التكرار، والأسلوب الواحد، أو الطريقة الواحدة، والدلالة الأغلبية.

المطلب الثاني: نشأة مصطلح "عادات القرآن الكريم"

لقد برزت مسألة عادات القرآن الكريم في الروايات التفسيرية للصحابة قبل اكتسابها المعنى الاصطلاحي، حيث ذكر المفسرون هذه الروايات في تفسيرهم، ويُلحظ أن الإشارة إلى عادات القرآن الكريم جزءاً من مناهج الصحابة في تفسير القرآن الكريم. ونذكر هنا بعض هذه الروايات التي أشارت إلى عادات القرآن الكريم، كما يأتي:

عن ابن عباس أنه قال: "كل كاسٍ في القرآن فالمراد بها الخمر"، وقال: "كل ما جاء من ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: 21] فالقصد به أهل مكة المشركون"⁴، وقال: "كل

¹ شافي سلطان العجمي، "عادات القرآن اللغوية والموضوعية: عرض ودراسة"، مجلة العلوم الشرعية، المجلد 3، العدد (2)، 2010م، ص492.

² راشد بن حمود الثبيان، عادات القرآن الأسلوبية دراسة تطبيقية، (الرياض: دار التدمرية، ط1، 2011م)، ج1، ص29.

³ محمد حامد عطية، "عادات القرآن الكريم عند الشيخ ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير: دراسة تحليلية"، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، المجلد 39، العدد (39)، 2020م، ص20.

⁴ محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، د.ط، 1984م)، ج1، ص124.

شيء في القرآن (لو)؛ فإنه لا يكون أبدا¹، وعن ابن مسعود: "كل شيء في القرآن، ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ فهو مكّي، وكل شيء في القرآن: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ فهو مدني².
ويُلحظُ الاهتمام بعادات القرآن الكريم في الجيل الذي جاء بعد الصحابة أيضا، فقد ورد عن مجاهد أنه قال: "كل شيء في القرآن (أو أو)، فهو مخير فيه، فإن كان (فمن فمن)، فالأول فالأول³. وكل شيء في القرآن ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ [الحج: 66] يعني به الكفار⁴. وعن قتادة: "في قوله تعالى: ﴿بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ [آل عمران: 41] قال: "صلاة الفجر وصلاة العصر، وكل شيء في القرآن من ذكر التسييح فهي الصلاة⁵، وعن الضحاك قال: "كل شيء في القرآن ﴿الْسَّخُونَ﴾ [التوبة: 112] فإنه الصائمون⁶، وعن عكرمة، قال: "كل شيء في القرآن (سلطان)، فهو حجة⁷، و"كل شيء في القرآن (السيئة) فهو الشرك⁸، وعن ابن زيد: "كل شيء في القرآن إلا قليلاً (فاسق) فهو كاذب⁹، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ

¹ عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم (ت: 327هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية، (د.م، مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ط، 1419هـ)، ج1، ص196.

² مكّي بن أبي طالب (ت: 427هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي في جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، (الشارقة: جامعة الشارقة، ط1، 2008م، ج1، ص182).

³ محمد بن جرير الطبري (ت: 310)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (د.م، دار هجر، ط1، 2001م)، ج3، ص398.

⁴ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ج8، ص2504.

⁵ عبد الرزاق بن همام الصنعائي (ت: 211)، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: محمود محمد عبده (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، حديث (2683)، ج3، ص147.

⁶ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج12، ص14.

⁷ المرجع السابق، ج18، ص36.

⁸ المرجع السابق، ج18، ص143.

⁹ المرجع السابق، ج8، ص485.

أَبْدَأُ ﴿النور: 21﴾ قال: "ما زكى: ما أسلم" وقال: "كل شيء في القرآن من (زكى) أو (تزكى) فهو الإسلام"¹، وعن أبي عبيدة: "كل شيء في القرآن أمطر فهو من العذاب، وما كان من الرحمة فهو مطر"².

وكل هذه الروايات تدل على اهتمام العلماء الأوائل بذكر عادات القرآن الكريم دون ذكرهم للمصطلح على الخصوص، ونرى الاهتمام نفسه في تفسير مقاتل بن سليمان، وورد عنه أن كل شيء في القرآن (بخس) يعني نقصاً، وكل شيء في القرآن (بعل) يعني الزوج³، وثمة المزيد من هذه الأمثلة في تفسيره. وهذا من طبيعة العلوم، إذ تتدرج في نشأتها وتطورها، وقد يسبق التطبيق فيها التأصيل، ككثير من العلوم الإسلامية التي لم تستقر قواعدها إلا بعد حين من نشأة تطبيقاتها.

وظهرت "عادات القرآن الكريم" كمصطلح في القرن الخامس في تفسير الراغب الأصفهاني، وهو يعتبر من أوائل من استخدم هذا المصطلح في تاريخ التفسير⁴، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30] في سبب حكم الملائكة على الإنسان بالإفساد في الأرض وسفك الدماء، إن ادعاء بعلم الغيب أو حكم بالظن والتخمين، على الرغم من أنهم منزهون عن ذلك، فقد أورد الراغب الأصفهاني قولين في ذلك؛ الأول: أنهم قاسوهم على من سكن الأرض قبلهم من الجن فأفسدوا فيها، والثاني - وهو الأرجح عنده - أن الله تعالى أعلمهم بذلك، إلا أن النص القرآني لم يبين هذا الإخبار صراحة في سياق الآية، تنبيهاً إلى ما ورد في الجواب، وأضاف أن ذلك من عادة القرآن الكريم في

¹ المرجع السابق، ج 17، ص 222.

² نصر بن محمد السمرقندي (ت: 373هـ)، بحر العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1993م)، ج 2، ص 16.

³ ينظر: مقاتل بن سليمان (ت: 150)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمود شحاته (بيروت: دار إحياء التراث، ط 1، 1423هـ)، ج 5، ص 69.

⁴ ينظر: مصطفى أورتورك، "عادة القرآن"، مجلة طرابزون للإلهيات، المجلد 5، العدد (2)، 2018م، ص 318.

كثير من الأحيان عند سرده للقصص¹، وذكر هذا المصطلح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 82] حيث قال بأنه إذا ذكر عقاب قوم يذكر بإزائه ثواب مضادتهم لترجى رحمته ويخاف عذابه، هو من عادة القرآن الكريم².

كما يُلاحظ أنّ هذا المصطلح كان ظاهراً عند الزمخشري في القرن السادس، حيث يُلفتُ الانتباه إلى لغة القرآن وأسلوبه، فقد قال في موضع من تفسيره: "من عاداته - عز وجل - في كتابه أن يذكر الترغيب مع التهيب"³، ومن المفسرين الذين ذكروا هذا المصطلح في تفاسيرهم ومؤلفاتهم؛ فخر الدين الرازي، والبيضاوي، وابن قيم الجوزية، وابن عادل، والزركشي، والنيسابوري، والبقاعي، والسيوطي، وابن عقيلة المكي، وابن عجيبة، والمظهري، والآلوسي، والقاسمي، ورشيد رضا، والمراغي، وابن عاشور، والشعراوي، وبنّت الشاطي، وطنطاوي، ووهبة الزحيلي، والصابوني.

ويعدّ ابن عاشور أول من وضع مصطلح عادات القرآن عنواناً لباب مستقل⁴؛ فقد خصّص مبحثاً مستقلاً في مقدمة تفسيره (التحرير والتنوير)، ووضّح أن المفسر يجب عليه أن يعرف عادات القرآن الكريم في نظمه وكلمه⁵. وبناءً على ما تقدم، يتضح أن اهتمام العلماء المتقدمين بعادات القرآن الكريم نابع من إدراكهم لأهميتها في استقراء أساليبه اللغوية والبيانية، بوصفها أداة منهجية تُعين على فهم نص القرآن وتفسير آياته.

¹ ينظر: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت: 502)، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني (الرياض: دار الوطن، ط1، 1999م)، ج1، ص140.

² ينظر: الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ج1، ص245.

³ محمود بن عمرو الزمخشري (ت: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ)، ج3، ص309.

⁴ ينظر: الفنيان، عادات القرآن الأسلوبية دراسة تطبيقية، ص35.

⁵ ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص124.

المطلب الثالث: مفهوم عادات القرآن الكريم عند طه جابر العلواني

اهتم العلواني بدراسة الأساليب القرآنية، وتعد عادات القرآن الكريم واحدة من هذه الأساليب التي أخذها بعين الاعتبار في تفسيره للآيات، حتى أنه اعتبر الجهل بها من معوقات التدبر، فقال في مقدمة تفسيره: "وجدير بالمسلم أن يعلم المعوقات التي تحول دون تدبره للقرآن المجيد؛ ومنها... جهله بعادات القرآن الكريم ولسانه الخاص به"¹.

والعلواني يرى أن القرآن الكريم ذو وحدة بنائية كاملة متكاملة، وعليه لا بد من تدبره والتفكير فيه باعتباره كلاً واحداً، وحتى يستقيم له ذلك؛ لا بد أن يفهم المتدبر عادات القرآن الكريم المجيد في التعبير عن مقاصده وغاياته، فخصائص القرآن الكريم المنفردة لا تُفهم إلا باستقراء معهوده، وإدراك نظمه، وسياقه، وأساليبه، وعاداته².

ومن خلال النظر فيما قدّمه العلواني في دراساته القرآنية، نجد أنه قد استخدم عادات القرآن الكريم أحياناً في سياق تفسير القرآن بالقرآن، وأحياناً لحل المشكلات، وأحياناً أخرى لرد الشبهات المطروحة من قِبَل المستشرقين، وقد تكون هذه العادات متعلقة بلغة القرآن وأسلوبه، وقد تكون متعلقة بموضوعه، وبالرغم من استخدام العلواني لمصطلح العادة في كتاباته حول تفسير القرآن الكريم - كما مرّ بيانه-، إلا أن الباحثين في الدراسة الحالية لم يقفوا على مفهوم خاص وضعه لمصطلح عادات القرآن الكريم، ولكنّه أشار في أحد مؤلفاته إلى ما يحمله مفهوم العادة من دلالة لغوية، فهي تفيد -على حدّ تعبيره- معنى الاستمرارية والدوام، كما أنّ تكرارها والرجوع إليها من وقت إلى آخر لازمٌ من لوازمها³، وهو لم يخرج في استخدامه

¹ ينظر: طه جابر العلواني (ت: 2016م)، تفسير القرآن بالقرآن، (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2021م)، ص12.

² ينظر: طه جابر العلواني (ت: 2016م)، أفلا يتدبرون القرآن معالم منهجية في التدبر والتدبير، (د.م، دن، د.ط، 2010م)، ص73. وينظر له: نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه (د.م، دار السلام، د.ط، 2010م)، ص11.

³ طه جابر العلواني (ت: 2016م)، إشكالية التعامل مع السنة النبوية (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2014م)، ص106.

لمصطلح العادة عمّا اختاره المعاصرون من مفهوم اصطلاحى لعادات القرآن الكريم، ويظهر ذلك على نحو جليّ من خلال نماذج توضح توظيف العلواني لعادات القرآن في تفسيره لآيات القرآن الكريم على قسمين؛ أولاً: في ترجيح المسائل، وثانياً: في عرض المواضيع، وهذا ما سيجري تفصيله وبيانه في المباحث التالية.

المبحث الثاني: توظيف عادات القرآن الكريم في الترجيح عند طه جابر العلواني

وظّف العلواني العادات القرآنية عند ترجيحه لبعض الآراء في المسائل المختلف فيها، أو التي تُثار حولها الشبهات، ويعرض ذلك من خلال أمثلة عديدة، كتلك التي ساقها للرد على المستشرقين، أو لنفي النسخ الذي قال به بعض المفسرين، وفيما يلي بيان ذلك وتفصيله:

المطلب الأوّل: توظيف عادات القرآن الكريم للرد على المستشرقين

زعم بعض المستشرقين أنّ في القرآن الكريم لحناً من جهة النحو¹، حيث ذهب أصحاب هذه الشبهات إلى ورود كلمات لم تراعى فيها قواعد النحو العربي²، على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ [البقرة: 177]، فقد جاء لفظ (الصابرين) منصوباً بعد لفظ (المؤمنون) الذي جاء مرفوعاً، وكان الأصل أن يُرفعَ المعطوفُ أي: (والمؤمنون والصابرون)، وبالنسبة للزاعمين بأنّ هناك خطأ نحويّاً في الآية الكريمة؛ بالنظر إلى أنّ كلمة (الصابرين) مخالفة لإعراب ما قبلها مع

¹ ينظر: عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره (الرياض: دار طيبة، د.ط، 1992م)، ج2، ص558-560، ينظر: يوسف بن خلف العيساوي، رد البهتان عن إعراب آيات من القرآن الكريم، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 2010م)، ص15.

² ينظر: محمد عاكف كوتش، "نقد بحث (الأخطاء النحوية في القرآن) لجون بورتون"، مجلة أنقرة للإلهيات، المجلد (35)، أنقرة، 1996م، ص553-559.

أفها نعت لها¹، ففجاب عن ذلك أن هذا أسلوب من أساليب العرب، وفسمى (أسلوب القطع)، فالعرب تقطع الكلام؛ لغرض تنبيه السامع، وإيقاظ ذهنه إلى الصفة المقطوعة، أو لعلم السامع المخاطب باتصاف الموصوف بتلك الصفة التي يذكرها المتكلم أو يقطعها²، وفي هذه الحالة لا تتبع الصفة الموصوف، بالرغم من أن الأصل في الصفة أن تأتي تابعة لإعراب الموصوف.

وقد تأول بعض العلماء هذه الآية في سياق قواعد اللغة العربية، حيث قيل إنه منصوب بفعل محذوف، والتقدير: وأخص الصابرين أو وأعني الصابرين، وقيل إنه منصوب عطفاً على (السائلين) أي: وآتى المال على حبه السائلين والصابرين، وقيل: إنه منصوب على قوله: (ذي القربى)؛ أي: وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين، وقيل: إنه منصوب على تناول الكلام، وقيل إنه منصوب على المدح، والعرب تنصب على المدح وعلى الذم كأنهم يريدون بذلك أفراد الممدوح والمذموم ولا يتبعونه بأول الكلام فينصبونه³.

وقد تصدّى العلواني لهذه الشبهات والادعاءات، رافضاً الميل إلى التأويلات التي تُلزم نصوص القرآن بقواعد اللغة العربية المألوفة، مفسراً موقفه هذا بالرجوع إلى عادات القرآن وأسلوبه في التعبير، فمن عادة القرآن الكريم المجيد قطع نعت من النعوت المتلاحقة في إعرابه لأغراض متعددة؛ منها: دفعا للرتابة، وإيقاظاً للحس والذهن، إضافة إلى مزيد عناية بذلك النعت على وجه الخصوص، فيصبح قطع ذلك النعت المتميز عن النعوت الأخرى مظهراً من مظاهر البلاغة والفصاحة⁴، فقطع كلمة

¹ ينظر: للحصول على مزيد من الأمثلة ينظر: طه جابر العلواني (ت: 2016م)، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، د.ط، 2006م)، ص78-87.

² ينظر: فاضل بن صالح السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، ص73، (الكتاب موجود في المكتبة الشاملة). وينظر: السامرائي، فاضل بن صالح، لمسات بيانية، دار عمار، 2003م (ط3)، ص523.

³ ينظر: عبد الله خضر حمد، الكفاية في التفسير بالمأثور والدرية، (بيروت: دار القلم، ط1، 2017م)، ج4، ص51-52.

⁴ العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ص81.

(الصابرين) في هذه الآية جاء لفتًا لأهمية صفة الصبر، وما تحمله من معنى، إذًا فالحكمة في قطع هذا النعت المهمّ عن بقية النعوت في الإعراب؛ هي لفتٌ نظريّ القارئ إليه؛ ليُعطيّه مزيدًا من التأمل والتدبُّر، فجاء إعراب الصفة مخالفًا لما قبلها؛ لتتعلق بها الأبصار والعقول والأفئدة، وتقف عندها تتدبر ما فيها¹.

إن المنهج الذي سار عليه العلواني في تفسير القرآن الكريم يعتمد على احتكام قواعد لسان العرب إلى لسان القرآن الكريم بشكل مطلق؛ فبنظره أن لسان القرآن لسانٌ قائمٌ بذاته، تُستنبط كلُّ أحكامه ومحدداته ومناهجه وقواعده منه لا من خارجه². فالقرآن الكريم حجة على اللغة وليس العكس. وعليه، كان لا بد من إدراك عادة القرآن الكريم في التعبير؛ لأن فهم النص القرآني لا يعتمد على القاعدة النحوية التي قد تكون مُقيدة للخطاب، إنما يتعلق بطبيعة الخطاب القرآني الذي يخاطب العقل والوجدان بنهج خاص بليغ، فالزاعمون جعلوا قواعد النحو واللغة التي جاءت بالوضع حاكمة على لسان القرآن، وكان عليهم أن يجعلوا لسان القرآن الكريم حاكمًا، وقواعده مهيمنة على كل ما عداها³، إذ إن استعمال القرآن للفظ يحمّله دلالة جديدة لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل استعماله لها، ولهذا السبب؛ من الصعب إخضاع لسان القرآن الكريم لأحكام اللسانيات⁴.

وإنّ هذا المنهج الذي سار عليه العلواني، يمكن مناقشته والردّ عليه، فأسلوب

¹ المرجع السابق، ص 82.

² ينظر: طه العلواني، "مقرر دراسي في علوم القرآن"، موقع أكاديمية طه جابر العلواني للدراسات القرآنية، <https://alwani.org>، ص 10، لمزيد من المعلومات عن عربية القرآن ينظر: أيمن محمد الأحمد، ونزيه محمد إعلاوي، "العربية القرآن للوحي الإلهي: قراءة في آيات عربية القرآن"، دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية، 51(4)، 2024م، ص 425-434.

³ ينظر: العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ص 78-81.

⁴ ينظر: المرجع السابق، ص 17-18، ينظر: طه العلواني، "أزمات الإنسانية والحل القرآني"، موقع أكاديمية طه جابر العلواني للدراسات القرآنية، <https://alwani.org>، ص 20.

القطع في الآية هو أسلوب عربي كما يُشير إلى ذلك ويؤكدّه الدكتور فاضل السامرائي¹، وهو ما أشارت له كتب التفسير عند توجيهها لسبب نصب الآية²، فإنّ لسان القرآن كونه حاكماً، إلا أنه أيضاً جاء بلسان عربي مبين، فلا يعني كونه حاكماً أن يفصل بينه وبين النحو العربيّ فصلاً مُطلقاً، إذ كيف نفهم القرآن وتتكشف لنا وجوه إعجازه إذا لم نفقه نحو العربية، بل نوازن ونسدد ونقارب، مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الخطاب القرآنيّ وعلوّه، ووجود قواعد خاصة له قد تكون غير موافقة لقواعد من قواعد اللغة العربية المتعارفة، ولكن هذا لا يعني القطيعة - كما أشرتُ - بين النحو القرآنيّ والنحو العربيّ المعروف.

المطلب الثاني: توظيف عادات القرآن الكريم لنفي النسخ

لا بدّ من الإشارة إلى أن مبحث النسخ، من أكثر المباحث التي أثّرت حولها النقاشات والردود والإشكالات، من بين مباحث علوم القرآن جميعاً، لما لها من أثرٍ في فهم معاني آيات كثيرة وتصورها، وما ينطوي على هذا الفهم والتصور من تطبيق، وربما لا يتسع البحث لمناقشة الاختلاف الجاد الذي وقع بين الباحثين في النسخ في القديم والحديث، فنحيل القارئ إلى بعض الكتب والبحوث في هذا الشأن، وقد كان للعلواني رأيّه البارز في شأن النسخ، وطرحه الجاد فيه، فسلك مسلكاً يهدف من خلاله إلى تصحيح التصورات حول هذا المبحث المهم³.

أولاً: نفي النسخ عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

يعتمد العلواني على عادات القرآن الكريم في نفي النسخ عن بعض آيات القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ

¹ ينظر: السامرائي، أسرار البيان في التعبير القرآني، ص73، وينظر: السامرائي، مسات بيانية، ص523.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص132-134.

³ يُصحح بالرجوع لبحت نحو موقف قرآني من النسخ للعلواني، وكتاب دعوى النسخ في القرآن للدكتور زياد الدغامين.

مُسَلِّمُونَ» [آل عمران: 102]، حيث اختلف العلماء في نسخها على قولين؛ الأول: أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16]، وهو قول قتادة، والثاني: أنها غير منسوخة، وهو قول ابن عباس، ويرى النحاس أنه من المحال أن يقع في هذا ناسخ ولا منسوخ، لا سيما مع بيان مقصود الآية في أقوال الرسول ﷺ¹، وذكر ابن الجوزي أن الاختلاف في النسخ يرجع إلى معنى الآية ومقصودها، فمن ذهب إلى النسخ، فهم من (حَقِّ ثِقَاتِهِ) تكليف ما لا يستطيع، أي أنه يلزم أداء كل ما يجب له ويستحقه تعالى، وهذا يعجز الكل عن الوفاء به، فلا يمكن لأحد أن يحققه، وأما مَنْ ذهب إلى عدم النسخ، فهم من (حَقِّ ثِقَاتِهِ) تكليف ما يستطيع؛ لأن ذلك يُبينه قوله: (مَا اسْتَطَعْتُمْ)، أي أداء ما يلزم العبد على قدر طاقته².

أما العلواني، فقد رجَّح أن الآية غير منسوخة باعتبار عادة القرآن الكريم في بيان السقف الأعلى، أي أنه يذكر الحد الأعلى من أمر ما، وذلك بياناً له لا إلزاماً به، والهدف من ذلك شحذ الهمم في محاولة بلوغ ذلك السقف الأعلى، ثم يذكر ما يستطيع من الأمر تخفيفاً ورحمة، وبما يتماشى مع حدود القدرة البشرية، فكأنه يبين في قوله تعالى: ﴿حَقِّ ثِقَاتِهِ﴾ [آل عمران: 102] ما هو مطلوب على وجه الدقة من المؤمنين أصحاب المهمة القادرين على الإتيان بالسقف الأعلى، ثم يخفف الله على الناس، فيبين ما يقبل من التكاليف وفقاً لما تتسع له قدرة المكلفين بقوله: (مَا اسْتَطَعْتُمْ)³.

¹ أحمد بن محمد النحاس (ت 338هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: محمد عبد السلام (الكويت: مكتبة الفلاح، د.ط، د.ت)، ص 281.

² ينظر: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي (ت: 597هـ)، نواسخ القرآن، تحقيق: محمد أشرف (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط2، 2003م)، ج1، ص328-331. وينظر له: زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1322هـ)، ج1، ص311، لمزيد من المعلومات عن النسخ ينظر: عبد المهدي العجلوني، "النسخ عند الأصوليين وعلاقته بمقاصد الشريعة"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد 11، العدد(4)، عام 2015م، ص160-173.

³ هيئة التحرير، "القرآن الكريم والقراءات المعاصرة مع الدكتور الشيخ طه جابر العلواني"، مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، لبنان، المجلد 18، العدد 71، عام 2011م، ص148-150.

ثانياً: نفي النسخ عن قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾.

اختلف العلماء في حكم نسخ آية الوصية في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 180]، فذهب جمهور المفسرين إلى أنها منسوخة بآيات المواريث التي تبين الأنصبة، حيث كانت الوصية مقررة ومفروضة حتى نزول آية المواريث¹، وقيل بأنها ليست منسوخة، فليس في نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية، بل يجوز اجتماعهما، وحجتهم أن وجوب الوصية للوالدين والأقربين ثابت الحكم غير منسوخ، إذ لم يرد ما يوجب نسخه².

أما العلواني، فقد رجَّح الرأي الثاني بقوله أن الآية غير منسوخة نظراً لعادة القرآن الكريم في استعمال لفظ (كُتِبَ) الموجود في الآية، للدلالة على الوجوب³، وعادة القرآن الكريم استعمال لفظ وجب عند إرادة وجوب ما يأتي بعده كما في فرضية الصيام، جاء في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ومثله في فرضية القتال وأحكام القصاص؛ فرجَّح العلواني عادة القرآن الكريم في استعمال الألفاظ في إثبات فرضية الوصية إذ تصدّرت الآية بلفظ (كُتِبَ) الذي يحمل معنى الإيجاب والفرضية، ولا يستطيع أحد أن يصرفها عن ظاهرها دون دليل مواز مكافئ لها - بحسب ما رآه العلواني⁴، ولكن النتيجة التي انتهى إليها العلواني - اعتماداً على عادات القرآن - تُخالف ما سار عليه جمهور فقهاء المسلمين

¹ ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ج 1، ص 220.

² أحمد بن علي الحصاص (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، 1994م)، ج 1، ص 203.

³ ينظر: محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 3، 1420هـ)، ج 5، ص 221.

⁴ ينظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 199.

بأنها غير واجبة¹، فقال بأن نسخ آية الوصية بآية المواريث فيه نظر، لأن المواريث قرّرت أنصبه حدد لا زيادة فيها ولا نقص، وأما الوصية فهي واجبة على الإنسان إذا خاف حيفاً أو جوراً قد يلحق ببعض من لهم الحقوق، إذ قد يجور بعض الأبناء بأبائهم لكبر سنهم، وذلك واقع على مر العصور، أو في حال اختلاف الدين، فقد يحرم الأبوان من الميراث، فللابن أن يوصي لهما، فالآية محكمة².

المبحث الثالث: توظيف عادات القرآن الكريم في عرض المواضيع القرآنية عند طه جابر العلواني

عرض العلواني رأيه في تفسيره لبعض مواضيع الآيات في القرآن الكريم اعتماداً على ملاحظته للعادات القرآنية، ومن هذه المواضيع ما يأتي:

المطلب الأول: موضوع الجمع بين الأختين في القرآن الكريم

يرى العلواني أن من عادة القرآن الكريم السكوت عن بعض الأمور، فعلى سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: 23]، فقد صرح القرآن بتحريم الجمع

¹ أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1328هـ)، ج7، ص330. محمد الخرشني (1101هـ)، شرح الخرشني على مختصر خليل (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط2، 1317هـ)، ج8، ص167. أحمد بن حمزة الرملي (ت 1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الفكر، طبعة أخيرة، 1984م)، ج6، ص40. إبراهيم بن محمد بن مفلح (884هـ)، المبدع شرح المقنع، تحقيق: خالد المشيقح وعبد العزيز بن العبدان وأنس اليتامي (الكويت: ركاثر للنشر والتوزيع، ط1، 2021م)، ج6، ص559. اختار فريق من علماء المسلمين القول بفرضية الوصية الواجبة، جاء في الحاوي الكبير: "واختلفوا في ثبوت حكمها فقال بعضهم: كان حكمها ثابتاً في الوصية للوالدين والأقربين حقا واجبا، وفرضا لازما، فلما نزلت آية المواريث نسخ منها الوصية للوالدين وكل وارث وبقي فرض الوصية لغير الورثة في الأقربين على حاله وهو قول طاوس وقتادة والحسن البصري وجابر بن زيد". علي بن محمد الماوردی (ت 450هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، ج8، ص168، وهذا ما اختاره ابن حزم الظاهري. علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ)، المحلّي بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1988م)، ج4، ص354.

² يُنظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص199-200.

بين الأختين، ولكنه سكت عن الجمع بين المرأة ومَنْ هي في مقام أمها كالحالة، أو مَنْ هي في مقام أبيها كالعمة، وصحيح أنه قد ثبت عن النبي ﷺ من حديث أبي هريرة أنه قال: «لا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا¹، إِلَّا أَنَّ الْعُلَوَانِي يَرَى أَنَّ سَكُوتَ الْقُرْآنِ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَدْعَاةٌ لِلتُّمْتِ الْإِنْتِبَاهِ، وَدَفْعِ الْقَارِئِ لِلنَّظَرِ وَالتَّدْبِيرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَمَزِيدٌ مِنَ التَّفَكِيرِ فِي آيَاتِهِ، وَمَعْرِفَةِ كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِفَادَةِ مِنَ الْمَذْكُورِ فِي فَهْمِ مَا لَمْ يَذْكَرْ. فِي هَذَا الْمِثَالِ: الْعَمُّ وَالْعَمَّةُ بِمِثَابَةِ الْأَبِ وَالْخَالَ، وَالْحَالَةُ بِمِثَابَةِ الْأُمِّ فِي لِسَانِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَلِسَانِ الْعَرَبِ²، فَيُظْهِرُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْقُرْآنَ نِظَامًا فِي التَّعْبِيرِ، يُفْتَرَضُ بِالْقَارِئِ أَنْ يَفْهَمَهُ؛ لِئُدْرِكَ الْكَلِمَةَ مِنَ الْجُزْئِيِّ³، أَي: أَنَّ ذِكْرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِثَالِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ كَجُزْئِيٍّ يَرَادُ بِهِ التَّنْبِيهُ عَلَى كَلِمَةٍ عَامَّةٍ، وَهُوَ تَحْرِيمُ الْجَمْعِ بَيْنَ كُلِّ امْرَأَتَيْنِ بَيْنَهُمَا قَرَابَةٌ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُسْتَنْكَرًا فَطَرَةً وَذَوْقًا، كَالْجَمْعِ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا أَوْ خَالَتِهَا.

المطلب الثاني: موضوع إثبات التوحيد والنبوة

جرت عادة القرآن الكريم بإثبات التوحيد والنبوة والمعاد بتقديم كثير من الأدلة على ذلك⁴، فالتوحيد هو المقصد الأعلى من الوحي، وهو أهم خطاب في القرآن الكريم، لذلك يُذكر العديد من الأدلة لتأكيد عقيدة التوحيد في القرآن الكريم بعد ذكره التوحيد مباشرة، ويرى العلواني في هذا السياق أن من عادات القرآن المجيد عند ذكر التوحيد؛ يتبعه عادةً بأدلة

¹ ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري (ت: 256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ)، حديث (5109)، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، ج7، ص12.

² ينظر: طه العلواني، "السنة النبوية: مكائنها ودورها"، موقع أكاديمية طه جابر العلواني للدراسات القرآنية، <https://alwani.org>، ص6.

³ ينظر: السابق نفسه.

⁴ ينظر: شمس الدين بن محمد بن أشرف الأفغاني (ت: 1420هـ)، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، (د.م، دار الصميعي، ط1، 1991)، ج1، ص216.

تعزز هذا المفهوم، سواء كان دليل العناية، أو دليل الخلق، أو دليل الإبداع، أو أي دليل آخر يدعم التوحيد ويؤكدده. على سبيل المثال، قال الله تعالى: ﴿وَالهُكْمُ إِلَهُ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]، وأردفها بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، وعلى الإنسان أن يتدبر أدلة الخلق والعناية، وذلك ليصل بها إلى التوحيد، ويعززها في قلبه، ويُرسخها في عقله وروحه¹، فلا يتسرب إليه شكٌّ أو ريبٌ، بل يزداد إيمانه دوماً، فلا يتطرق إليه خلل أو احتمال.

المطلب الثالث: موضوع فضل التشريع وأهميته

يذكر العلواني عادة من عادات القرآن الكريم؛ وهي التنبيه على نعمة التشريع، فالقرآن بعد انتهائه من تقديم تشريع ذي أهمية، ينبه إلى أن ذلك التشريع يُعدّ نعمة وفضلاً من الله، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ. لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلَا تَمْنَعِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 150]، حيث جاءت الآية بتشريع القبلة، وتحويل الوجهة إلى المسجد الحرام، فقد كان الرسول ﷺ قبل ذلك في بداية هجرته إلى المدينة المنورة يُصلي ويستقبل المسجد الأقصى، ويلاحظ بأنه قد جرت عادة القرآن الكريم في التشريع بأن يُتبع الأحكام المهمة بالتنبيه إلى أن هذه التشريعات نعمة من الله وفضل بقوله: ﴿وَلَا تَمْنَعِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ ثم ينقلنا السياق مباشرةً إلى نعمة أخرى وهي نعمة إرسال رسول الله فيقول الله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ

¹ ينظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 188.

تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿ [البقرة: 151]، والهدف من هذا الأسلوب معالجة ما قد يتولد في النفوس من شعور بتقل التكليف والالتزام، إذ يُحوّل الخطاب القرآني من خلال بلاغته المعجزة الشعور بالتكليف إلى الشعور بالامتنان، فيقدّم التكليف في سياق النعمة التي تستوجب الشكر، لا في صورة عبء يُثقل كاهل المكلف¹.

المطلب الرابع: موضوع الترغيب والترهيب

يُظهر العلواني عادة القرآن الكريم عند ذكر العذاب، فمن عاداته عند توعّد الذين كفروا بالعذاب في الآخرة أن يُلحقه بذكر الوعد بالنعيم للذين آمنوا، ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجِدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ * ثَابِتٍ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [الحج: 8-9]، إذ يبين الله تعالى أن هناك صنفاً من الناس يخاصم ويجادل في أمر الله ودينه استكباراً منهم، فهؤلاء عاقبتهم الخزي في الدنيا وعذاب الحريق في الآخرة، ثم أعقب ذكر ذلك العذاب الشنيع بالنعيم الذي ينتظر الذين آمنوا وعملوا الصالحات في آية لاحقة عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْخُلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [الحج: 14]، فذكر الترغيب بعد الترهب وفق هذا النسق هو من عادة القرآن، والفائدة من ذلك بيان الفرق الكبير بين مآل كل من الفريقين؛ المؤمن والكافر².

وقد قرن القرآن في كثير من مواضعه بين الترغيب والترهيب والوعد والوعيد ترغيباً بالطاعة وترهيباً من المعصية، حيث أشار كثير من العلماء بأن الجمع بين الترغيب والترهيب والوعد والوعيد عادة قرآنية، ويرى ابن عاشور الفائدة من ذلك ألا يبأس الناس من الرحمة ويقنط المسرفون³.

1 العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 183.

2 ينظر: المرجع السابق، ص 565.

3 ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 124.

المطلب الخامس: موضوع تعريف الشيء في مواضع متعددة

أشار العلواني أن من عادة القرآن الكريم أن يُعرّف بالشيء من خلال بيان خصائصه ووظائفه المتنوعة والمتعددة، ومثال ذلك لفظ (السحر)، فكانت آيات السحر في كل مرة تغطي وصفاً من أوصاف السحر وخصائصه، وكأنها تُعرف القارئ بماهية هذا اللفظ، وتمحص الأفكار التي تدور حوله ببيان الأوصاف المتعددة في أكثر من موضع، وردت مفردة "السحر" في القرآن الكريم في سبعة وخمسين موضعاً، وقد ميز الخطاب القرآني بين السحر من جهة وآيات الأنبياء والمعجزات الإلهية من جهة أخرى، فضلاً عن تمييزه بين السحر والقوانين الكونية والطبيعية التي يُجريها الله تعالى وفق سننه الثابتة، والتي لا يقدر عليها سواه، وقد أشار القرآن الكريم في مواضع متعددة إلى أن السحر يقوم على التخيل وخداع الحواس، ويتفق ذلك مع الفهم الشائع لدى الناس لمعنى السحر، وتشير بعض الآيات إلى أن السحر يُعد من أنواع المعارف التي يمكن اكتسابها وتعلمها، كما يُستخدم أحياناً كوسيلة لإثارة الخوف والرعب في نفوس الناس، فقد قال تعالى: ﴿ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَزَهَبُوهُمْ وَجَاءَ وَبِسَحْرِ عَظِيمٍ ﴾ [الأعراف: 116]، ومن أهم الوقائع التي هدفت إلى التمييز بين السحر والآيات، وبيان أن السحر عمل فاسد وباطل بطبيعته، وليس له أية آثار، ما ورد في قصة موسى عليه السلام، إذ يقول تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَلْقُوا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [يونس: 81]، وإتّما هو محض تخيل للعين، وإيهام لمخيلة المسحور بحدوث شيء لم يحدث في الواقع، ورغم أنه تخيل إلا أنه يُدخل شيئاً من الخوف على النفس، كما قال تعالى في حق موسى عليه السلام: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى ﴾ [طه: 67]، وكذلك الأمر مع عامة الناس فالتأثير النفسي لفعل الساحر لا يدل على حقيقته، فالإنسان قد يتأثر بالتخيل فيخاف كما حدث لنبي الله موسى -عليه السلام-، ويستخلص من تلك الآيات كلها؛ ذم السحر والسحرة، والتحذير منه ومن ممارسته، أو العناية به، أو الانخداع بأهله¹.

¹ ينظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 153-154.

وقد امتاز التعريف القرآني بأنه لا يعرف الشيء المراد تعريفه في موضع واحد، بل يذكر صفاته في مواضع متعددة من القرآن الكريم، وهذا يأتي مؤكدا لقاعدة تدبر القرآن الكريم¹، وهذا ما يؤكد العلواني بأن هذه عادة القرآن الكريم في التعريفات، إذ يمضي القرآن الكريم مع عاداته في التعريف بالشيء في بيان خصائصه المتنوعة والمتعددة، والصفات الكثيرة التي تتضافر كلها في بيان تلك الحقيقة²، مانعا من دخول غيره فيه، موضعا المعاني في الذهن، فالغاية من ذكر التعريف هو تصور الشيء على حقيقته، فيذكر القرآن الكريم الصفات التي تبين هذه الحقيقة.

المطلب السادس: موضوع التذكير بالقضايا الإيمانية

يرى العلواني بأنه قد جرت عادة القرآن الكريم على التذكير الدائم والمستمر بجملة من القضايا الإيمانية، لا سيما عند تناوله للأمور عظيمة الشأن، فمثلا في سورة الحج التي جاءت تهيئ للقتال والجهاد والحج، هذه الأمور العظيمة التي توحى بالتمكين للرسول ﷺ وللمسلمين في الأرض، جاء التذكير في بداية السورة بالتقوى والدار الآخرة والبعث والرسالات السابقة، بوصفها أصولا ثابتة تحدف إلى ترسيخ اليقين في القلوب وتثبيت العقيدة في النفوس، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبُّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: 1]، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: 6]، ومن هذا يفهم أن من عادة القرآن الكريم أن يُذكر بهذه الأمور المهمة التي قد يستبعد وقوعها بعض الناس من المشركين، وكأنه يريد أن يخبرنا بأن القاعدة الإيمانية هي المنطلق وإليها المرجع على الدوام، خصوصا في مواجهة الأمور التي يكثر فيها الجدل³، ما يشير إلى أهمية التذكير المستمر بهذه المعاني بالنسبة لدين الله وبالنسبة لنفس الإنسان،

¹ ينظر: عبد الهادي عبد الكريم عواد، "التعريفات القرآنية دراسة وتحليل"، مجلة كلية العلوم الإسلامية، 7(14/1)، 2013م، ص38.

² ينظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص153.

³ ينظر: المرجع السابق، ص557.

فهناك أمور تحتاج النفس البشرية أن تذكر بها، وأن تعرض عليها بأشكال شتى، فلذلك كانت عادة القرآن في ذكر المسائل العظيمة التي فيها صعوبة على النفوس البشرية كالجهاد مثلاً، أن يهيئها لذلك من خلال التذكير بالغاية العظمى، فتَهْوُنُ على النفوس بعد أن كانت عسيرة.

المطلب السابع: موضوع التنزل في التحدي

أشار العلواني إلى أن من عادة القرآن الكريم التنزل في التحدي، كما جاء في أواخر سورة الحج في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٍ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ [الحج: 73]، وهذا المثل يوضح عجز آلهة المنكرين، إذ تحداهم بداية بأن يخلقوا الذباب إن استطاعوا، ولم يطلب منهم أن يخلقوا بحاراً أو جبلاً، ثم تنزل بطلبه من خلق الذباب نفسه إلى استنقاذ ما يسلبه الذباب منهم على الأقل؛ من طعام أو غيره، ولكنهم لن يستطيعوا، حتى أن يردوه عن وجوههم، فقد (ضعف الطالب والمطلوب)¹، ومثل ذلك أيضاً في تحديهم بأن يأتوا بمثل هذا القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، ثم تنزل في التحدي إلى عشر سور في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [هود: 13]، فهو بدأ التحدي بالإتيان بمثل هذا القرآن كاملاً، ثم تنزل إلى التحدي بإتيان عشر سور، ثم تنزل إلى التحدي بسورة واحدة فقط، وهذا ما يُطلق عليه بعض العلماء التدرج في التحدي، والذي فيه إظهار للعجز عن الإتيان بالمطلوب، وفي هذا دلالة على ارتقاء مستوى التحدي وفعاليتها في إثبات العجز والضعف².

¹ ينظر: العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 607.

² محمد متولي الشعراوي (ت 1418هـ)، تفسير الشعراوي (د.م، مطابع أخبار اليوم، د.ط، 1997م)، ج 14، ص 8732.

المطلب الثامن: موضوع توجيه الخطاب للنبي ﷺ

تشمل العديد من الآيات القرآنية الموجهة إلى النبي ﷺ المؤمنين، ومن هذه التوجيهات قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، فالله تعالى قد أمر نبيه في هذه الآية بأن يقيم وجهه للدين حنيفاً، ويرى العلواني أن من عادة القرآن الكريم أنه إذا ساق أمراكهكذا موجهها لرسوله ﷺ؛ فهو يشمل الذين آمنوا معه كذلك، فالمعنى عام لكافة المكلفين¹، وذكر السيوطي أن خطاب القرآن على ثلاثة أقسام، الأول: لا يصح إلا للنبي ﷺ، والثاني: لا يصلح إلا لغير النبي ﷺ، والثالث: يصح للنبي ﷺ ولغيره²، ويظهر من كلام العلواني أن عادة القرآن في توجيه الخطاب التي ذكرها سابقاً تندرج ضمن القسم الأخير الذي ذكره السيوطي؛ أي: هي عادة فيما لم يقد دليل على تخصيص الخطاب للرسول دون غيره.

وإن كان وجود بعض الآيات التي خاطب بها الحقّ الكريم نبيه بشكل خاص، إلا أنّها تشمل المؤمنين كذلك بتوجيهاتها، فالقرآن كله نزل لهدايتهم، وكلّ آية فيها عظة وعبرة، فتخصيص الخطاب بالنبي ﷺ، لا يعني عدم الإفادة من تلك الآية بالطبع، فلزم التذكير خوف اللبس.

الخاتمة

قدمت الدراسة نماذج من عادات القرآن الكريم عند طه جابر العلواني، وعرضت كيفية توظيفه لها في تفسير الآيات، ومن خلال ما سبق، فقد توصلت الدراسة إلى جملة من

¹ العلواني، تفسير القرآن بالقرآن، ص 905.

² ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1974م)، ج 3، ص 115.

النتائج، وهي:

1. يُقصد بعادات القرآن الكريم ما تكرر واستقر في القرآن الكريم من جهة اللفظ ودلالته أو من جهة الأسلوب القرآني على نحو كلي أو أغلبي.
2. اهتم المفسرون من المتقدمين والمتأخرين بعادات القرآن الكريم، ويظهر أنها كانت مسلكاً من مسالكهم في تفسير القرآن الكريم، حيث كان المتأخرون أكثر اهتماماً بأساليب القرآن الكريم من المتقدمين الذين انصب اهتمامهم على اللغة بشكل أكبر.
3. برزت جهود العلواني في بيان أسلوب القرآن الكريم في دراساته بشكل عام، وكتابه تفسير القرآن بالقرآن بشكل خاص، وعادات القرآن الكريم أحد الأساليب القرآنية التي تناولها العلواني في دراساته، حيث عدّ الجهل بها من معوقات تدبر القرآن الكريم.
4. ركز العلواني على عادات القرآن الكريم من جهة لغة القرآن الكريم وأسلوبه، حيث وظّف العلواني عادات القرآن الكريم في الترجيح بين الأقوال التفسيرية في المسائل عند تفسيره للآيات، وتحليله لعرض القرآن للمواضيع، وذلك انطلاقاً من رؤيته بأن هذه العادات تساعد على فهم مقاصد النص والتدبر فيه.
5. وظف العلواني عادات القرآن الكريم للرد على الشبهات التي أثارها المستشرقون، كما وظف عادات القرآن الكريم لنفي النسخ عن بعض آياته المختلف في نسخها. وقد عرض في تفسيره لبعض مواضيع الآيات في القرآن الكريم رأيه اعتماداً على ملاحظته للعادات القرآنية.

التوصيات

1. يوصي هذا البحث بالإكثار من الدراسات المتعلقة بعادات القرآن، وتناولها بمزيد من البحث والتحليل، مع اعتمادها لتكون موضوعاً لرسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراة، ومعالجتها وفق مناهج علمية رصينة.

2. يؤكء هءا البءء على ضرورة العناىء بءءءءء ءىفىء اسءءعمال عاءاء القرآن عنء المفسرءن؁ وبعان الأهءاف الءى اسءءءءمء من أءلمها؁ والسباقاء الموضوءىء الءى طرءء فىها؁ على ءوء ما ءم بعانه فى هءا البءء.

3. ءوصى هءا البءء بالءعمل على ءءرءر مفهوء عاءاء القرآن؁ وءءرءر المفاهىم المرءبءة به؁ مءل: العرف؁ والءءلىاء؁ والأصول؁ وءوءها من المفاهىم ءاء الصلة؁ ءءرءرأ علمىأ ءقىقأ.

ءءعو هءا البءء إلى ءوسع ءاءرة ءءراءاء العلمىء المءءلءة بءه ءابء العلوانى؁ وءءلل آراءه ءءلىأ علمىأ رصىنأ؁ ولا سىما آراءه المءءلءة بلغة القرآن وأسلوبه؁ مع ءءاءة انعءاكساء هءه الآراء فى ءارىء ءءسفر وفى ءءراءاء القرآنىء المعاصرة؁ من ءءلال ءءراءاء مسءقلءة ءبرز أءرها فى ءءسفر وءءاءءها العلمىء.

References:

المراجع:

- Abū Qudūm, Ḥanān Mūsā, *Juhūd Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī fī al-Dirāsāt al-Qur‘āniyyah: Dirāsah Ṭahlīliyyah*, Master’s thesis, Al al-Bayt University, 2019
- al-Afghānī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf, *Juhūd ‘Ulamā’ al-Ḥanafīyyah fī Ibtāl ‘Aqā’id al-Qubūriyyah*, (n.p.: Dār al-Ṣumay‘ī, 1st edition, 1991)
- al-Aḥmad, Ayman Muḥammad, and Nazīh Muḥammad I’lāwī, *al-‘Arabīyyah al-Qur‘ān li-l-Wahy al-Ilāhī: Qirā’ah fī Āyāt ‘Arabīyyat al-Qur‘ān, Dirāsāt: al-‘Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ijtīmā’iyyah*, 51(4), 2024
- al-‘Ajmī, Shāfi, *‘Ādāt al-Qur‘ān al-Lughawīyyah wa al-Mawḏū‘iyyah: ‘Arḍ wa Dirāsah, Majallat al-‘Ulūm al-Shar‘iyyah*, 3(2), 2010
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Afalā Yatadabbarūn al-Qur‘ān: Ma‘ālim Manḥajīyyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*, (n.p.: n.p., n.e., 2010)
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *al-Sunnah al-Nabawīyyah: Makānatuhā wa Dawruhā*, Taha Jabir al-Alwani Qur’anic Studies Academy website
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Azamāt al-Insāniyyah wa al-Hall al-Qur‘ānī*, Taha Jabir al-Alwani Qur’anic Studies Academy website
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Ishkāliyyat al-Ta‘āmul ma‘a al-Sunnah al-Nabawīyyah*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1st edition, 2014)
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Lisān al-Qur‘ān wa Mustaqbal al-Ummah*, (Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah, n.e., 2006)
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Muqarrar Dirāsī fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*, Taha Jabir al-Alwani Qur’anic Studies Academy website
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Naḥwa Mawqif Qur‘ānī min Ishkāliyyat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*, (n.p.: Dār al-Salām, n.e., 2010)
- al-‘Alwānī, Ṭāhā Jābir, *Tafsīr al-Qur‘ān bi-l-Qur‘ān*, (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2nd edition, 2021)

- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir, (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1st edition, 1422 AH)
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, *Aḥkām al-Qur'ān*, ed. 'Abd al-Salām Shāhīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.e., 1994)
- al-Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1983)
- al-Khurshī, Muḥammad, *Sharḥ al-Khurshī 'alā Mukhtaṣar Khalīl*, (Egypt: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah al-Kubrā, 2nd edition, 1317 AH)
- al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dāwūdī, (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 1412 AH)
- al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad, *Tafsīr al-Rāghib al-Aṣfahānī*, ed. Muḥammad 'Abd al-'Azīz Bisyūnī, (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1st edition, 1999)
- al-Ramlī, Aḥmad b. Ḥamzah, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj*, (Beirut: Dār al-Fikr, final edition, 1984)
- al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 3rd edition, 1420 AH)
- al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-'Ulūm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.e., 1993)
- al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hammām, *Tafsīr 'Abd al-Razzāq*, ed. Maḥmūd Muḥammad 'Abduh, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1419 AH)
- al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-l-Kitāb, n.e., 1974)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, (n.p.: Dār Hajar, 1st edition, 2001)
- al-Thunayyān, Rāshid b. Ḥamūd, *Ādāt al-Qur'ān al-Uslūbiyyah: Dirāsah Taṭbīqiyyah*, (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 1st edition, 2011)
- al-Zamaksharī, Maḥmūd b. 'Umar, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3rd edition, 1407 AH)
- Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, (Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, n.e., 1419 AH)
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Nawāsikh al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Ashraf, (Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2nd edition, 2003)
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*, ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.e., 1322 AH)
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah, n.e., 1984)
- Ibn Ḥazm, 'Alī b. Aḥmad, *al-Muḥallā bi-l-Āthār*, ed. 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.e., 1988)

عبد الحسين العبيدي وموقفه من صحيح البخاري في كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل": دراسة تحليلية تقويمية للأحاديث المتهمة بقصص خيالية طريفة

'Abd al-Ḥusayn al-'Ubaydī and His Position on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī in the Book: "Jawlah fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Ḥiwār bayna al-Naql wa al-'Aql": An Analytical and Evaluative Study of Hadiths Accused of Being Fantastical Tales

عدي حزمي بن محمد روسلي *

[قُدّم للنشر 2025/8/7 – أرسل للتحكيم 2025/8/16 م – قُدّم بعد التعديل 2026/1/20 م - قُبِل للنشر 2026/1/21 م]

ملخص البحث

هدفت هذه المقالة إلى مناقشة المعارضات الفكرية لثلاثة أحاديث البخاري التي ذُكرت تحت محور قصص خيالية في كتاب "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل" لعبد الحسين عبد الهادي العبيدي، وهذه المعارضات تكمن في متون الأحاديث التي ظنّ المؤلف أنّها ليست لائقة بكلام النبوة. انتهجت المقالة في تناول هذه المسألة المنهج الوصفي، وذلك بالرجوع إلى كتاب "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل" لمعرفة الأحاديث التي انتقدت من قبل المصنّف، وليس هذا فحسب، بل الاطلاع على دواوين السنة وكتب العلل، والتأريخ، والطبقات، والجرح والتعديل؛ لاستيعاب طرق الحديث، وبيان علله إن كان معلولاً، وأيضاً المنهج النقدي في الجواب عن المعارضات المطروحة، وبيان حكم الحديث إن كان منتقداً من قبل جهابذة الحديث

* طالب دكتوراه الحديث وعلومه بقسم أصول الدين، جامعة اليرموك، إربد، المملكة الأردنية الهاشمية. البريد الإلكتروني:

adi.hazmi.rusli@gmail.com

السابقين. النتائج التي خلّصت إليها المقالة أنّ عبد الحسين العُبَيْدي هو شيعي، وأخفى شخصيته الحقيقية، وأمّا الانتقادات الموجهة من قبله للحديثين تحت محور قصص خيالية طريفة ليست في محلّها، بل ساقطة، وذلك عند معارضتها مع قصص القرآن. وإلى جانب ذلك، النقد الموجه للحديث الثالث في محلّها، لكنّ البخاري لا يُلام على ذلك؛ لأنّ غرضه من إخراجها تعليقاً التنبيه إلى إعلاله.

الكلمات المفتاحية: عبد الحسين العُبَيْدي، صحيح البخاري، قصص خيالية طريفة، النقل والعقل، النقد الحديثي المعاصر.

Abstract

This article aims to examine the intellectual objections to three hadiths from Sahih al-Bukhari that were listed under the theme of "fantastical tales" in the book *A Tour Through Sahih al-Bukhari: A Dialogue Between Transmission and Reason* by Abd al-Ḥusayn 'Abd al-Hādī al-'Ubaydī. These objections stem from the content of the hadiths, which some have perceived as inconsistent with the dignity of prophetic speech. The article adopts a descriptive methodology by returning to al-'Ubaydī's book to identify the specific hadiths criticized by the author. Furthermore, it delves into the canonical collections of Sunnah, as well as books of hidden defects ('ilal), historiography, biographical evaluation (ṭabaqāt), and the sciences of narrator criticism (al-jarḥ wa al-ta'dīl) in order to trace the transmission paths of the hadiths and investigate their possible flaws. In addition, the study employs a critical approach to respond to the objections and assess the authenticity of the hadiths if they are deemed weak. The conclusions reached by the article are that 'Abd al-Ḥusayn al-'Ubaydī is a Shiite who concealed his true identity, and that the criticisms he directed at the two categorized as amusing fictional tales are unfounded, especially when considered alongside narratives from the Qur'an. However, the critique of the third hadith is considered valid, though al-Bukhari is not to be faulted for including it since he did so in a suspended form (mu'allaq) as a means of indicating its weakness.

Keywords: 'Abd al-Ḥusayn al-'Ubaydī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Fantastical Tales, Revelation and Reason, Contemporary Hadith Criticism.

مقدّمة

تُعتبر السنة النبوية الشريفة مصدرًا رئيسًا من المصادر الشرعية في الإسلام، وقد بين الله - عزّ وجلّ - أن النبي ﷺ لا يتفوه إلا بكلمة الحق، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]

وفي آية أخرى، أمر الله عزّ وجلّ بطاعة النبي ﷺ في كل أمر حتى عند التنازع. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ٥٩﴾ [سورة النساء: 59].

فمن خلال هذه النصوص، يدرك القارئ أن الله جعل السنّة مصدرًا من مصادر التشريع الإسلاميّ، ولا يمكننا فهم الشريعة فهمًا جيدًا دون الرجوع إلى القرآن والسنّة. وأما الذين تركوا الحديث، واكتفوا بالقرآن فحسب، فقد خالفوا أوامر الله. ولأجل ذلك، قيض الله -عزّ وجلّ- لحفظ السنّة أئمّة الحديث كالإمام مالك، والبخاري، ومسلم، وغيرهم الذين كرسوا حياتهم بأكملها لتعلّم الحديث، وتعليمه، وحفظه، وكتابته، بحيث لا يضيع بمرور الزمن.

ومن أهمّ الدواوين التي عُنيّت بجمع السنّة النبوية؛ الكتب السنّة، فمنهم من اشترط في مصنّفه ألاّ يخرج فيه إلاّ الصحيح، كالبخاري ومسلم، ولذلك تُلقتهما الأمة بالقبول. ومنهم من لم يشترط الصحة في مُصنّفه، كأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، ولكن قد قام أهل العلم بدراسة الأحاديث المخرّجة في هذه المصنّفات؛ لأهمّيّتها على الأمة الإسلاميّة، ولم يأت هذا القبول الخاص إلاّ بتمييزهم في التصنيف، وبراعتهم في التأليف، وإتقانهم للترتيب.

ولقد اتّفق أهل العلم على عدم قبول الحديث النبوي قبل توفّر الشروط الخمسة، وهي: عدالة الرواة وضبطهم، واتصال السند، والسلامة من الشذوذ والعلّة؛ فسلامة الحديث من العلّة سنّدًا ومتنًا هو الشرط الرئيسي من بين الشروط الخمسة؛ نظرًا لتأثيرها الكبير في تحديد مدى صحة حديثٍ ما، وأوضح مثال على ذلك حديث خلق التربة يوم السبت¹؛ الذي علّله المحدثون الكبار لأجل العلة المتنبية، وهي مخالفته للقرآن الكريم، على الرغم من صحّة إسناده ظاهرًا، بينما الآخرون سلّكوا منهج التأويل دفعًا عن علله. ولهذا السبب، ذكر أهل العلم أن علامة من علامات الحديث الموضوع مخالفة القرآن، وثوابت الدين.

¹ مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي،

ويشكل هذا المنهج المنضبط فرصةً لبعض الباحثين المنحرفين للطعن في الأحاديث الصحيحة المتفق عليها، بادعاء أنها تخالف القرآن، أو أصول الدين، أو فطرة الإنسان، وفي الحقيقة اعتراضهم لها ليس إلا اتباعاً للهوى. ولقد قعد المحدثون القواعد والضوابط لفهم الحديث؛ لكيلا تنزلق قدما المشتغل به في حفرة الضلال والشذوذ، ولكن جرأ الجهل، أو التعصب للمذهب، أو المصلحة الدنيوية، يقع في ذلك من تخلف عنه التوفيق، وظن أنه دافع عن سنة الرسول ﷺ، ولم يشعر أنه يهدمها.

ومن هنا، ينطلق هذا البحث للدفاع عن السنة النبوية الثابتة، مركزاً على عبد الحسين العبيدي من خلاله كتابه الذي حاول تشكيك الناس تجاه أحاديث البخاري بطعنها، بدعوى أنها تخالف أصول الشرع، والبخاري ليس مؤتمناً في نقل الأحاديث. ولقد ألف العبيدي كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل"، ثم أورد فيه أحاديث البخاري، يظن أنها غير موثوقة، ومن ثم بين أسبابها، دون الإتيان بدليل وبرهان. وبالتالي، سيقوم الباحث في هذا البحث بدراسة ثلاثة أحاديث مُنتقِدة على صحيح البخاري من قبل العبيدي، من خلال كتابه، تحت محور قصص خيالية طريفة، من حيث حكمها مقبولاً ومردوداً، والانتقادات الموجهة لمتونها مع الجواب عنها.

أهمية البحث

ترجع أهمية البحث إلى الأمور الآتية:

1. معرفة المؤلفات الشيعية في الطعن على أحاديث الصحيحين.
2. إدراك المعارضات الفكرية الموجهة، خصيصاً من الشيعة لأحاديث البخاري.
3. التمييز بين الأحاديث التي أخرجها البخاري احتجاجاً وإعلالاً.
4. الإلمام بالأجوبة اللائقة للمعارضات الموجهة لأحاديث البخاري.

مشكلة البحث

من خلال متابعة الباحث، واهتمامه بقضية المعارضات الفكرية على أحاديث البخاري؛

تبرز مشكلة البحث في انعدام دراسة المعارضات الفكرية للأحاديث الواردة في كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل" لعبد الحسين العبيدي، باعتباره كتابًا من أبرز كتب الشيعة، حيث حجم على عشرات الأحاديث التي رواها البخاري بتهمة أنها مخالفة للعقل البشري السليم.

أسئلة البحث

هذه الورقة تسعى إلى الإجابة عن عدة أسئلة، وهي:

1. مَنْ عبد الحسين العبيدي؟ وما تأليفه؟
2. ما حكم حديث الأبرص والأعمى والأقرع من بني إسرائيل صحّة وضعفًا؟ وما وجه استنكاره؟ وما الردّ على ذلك؟
3. ما حكم حديث الغار صحّة وضعفًا؟ وما وجه استنكاره والردّ على ذلك؟
4. ما هو حكم حديث أبي هريرة والشيطان صحّة وضعفًا؟ وما وجه استنكاره والردّ على ذلك؟

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. التعريف بعبد الحسين العبيدي وتأليفه.
2. بيان حكم حديث الأبرص والأعمى والأقرع من بني إسرائيل صحّة وضعفًا، ووجه الاستنكار له، والردّ عليه.
3. توضيح حكم حديث الغار صحّة وضعفًا، ووجه الاستنكار له، والردّ عليه.
4. كشف حكم حديث أبي هريرة والشيطان صحّة وضعفًا، ووجه الاستنكار له، والردّ عليه.

منهج البحث

المنهج الذي يسلكه هذا البحث، ويقوم عليه؛ هو المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك

بالرجوع إلى كتاب "جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل" لعبد الحسين العبيدي؛ لمعرفة المعارضات الموجهة للأحاديث المزعومة أنها قصص خيالية طريفة، وهي مروية في صحيح البخاري. إضافةً إلى ذلك، سيطّلع الباحث إلى المصادر الأصلية والفرعية المتاحة من الكتب الحديثية، والعلل، والسؤالات، والتواريخ، والطبقات، والأنساب، والجرح والتعديل؛ لجمع المتابعات والشواهد، وكذلك لمعرفة تراجم الرواة للأحاديث المدروسة، لا سيما إذا كانت منتقدةً من قبل أصحاب الحديث القدامى. يستند البحث أيضاً إلى المنهج النقدي في معرفة مدى صحّة المرويّات المدروسة، والجواب عن المعارضات المطروحة من قبل العبيدي لها.

حدود البحث

ينبغي أن يكون لكل بحث مساحة يدور في فلكها، وأن تكون مساحة هذا البحث محدّدة عن طريق ضوابط، وتقيّد عند حد معيّن، فلا يتجاوزها. ومن هنا، تركز الدراسة في المعارضات الواردة في كتاب "جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل" لعبد الحسين العبيدي، مركزاً على ثلاثة أحاديث مذكورة تحت محور قصص خيالية طريفة.

الدراسات السابقة

بعد التتبع والاستقراء قدر إمكان الباحث، وجد أنه لا توجد دراسة مستقلة في محاولة الجواب على المعارضات التي وُجّهت إلى الأحاديث الموجودة في كتاب "جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل" للعبيدي، ولعل هذه الدراسة من أوائلها. وفي المقابل، إذا كانت الدراسات تتعلّق بالرّدّ على المعارضات الفكرية على أحاديث الصحيحين بشكل عام، فهي لا تُعدّ ولا تُحصى، وعلى رأسها: المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين: دراسة نقدية لمحمد بن فريد زريوح، وهي رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة ابن طفيل بالمملكة المغربية، ثم طُبعت في شكل كتاب بالزيادة والتهديب والتعديل في عام 2023م. لقد حاول المؤلّف جمع كل

المعارضات الفكرية تجاه أحاديث الصحيحين بدايةً من انبعاث محمد عبده (ت 1323هـ) إلى زمن الكتاب.

وعلى الرغم من ذلك، لم يشير المؤلف إلى كتاب: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل" (2009م)، لا من قريب ولا من بعيد، ومن باب أولى ألا يردّ على المعارضات الفكرية الموجهة من قبل لعبيدي للأحاديث الثلاثة التي سيأتي بيانها.

المبحث الأول: التعريف بعبد الحسين العبيدي وتأليفه

المطلب الأول: التعريف بعبد الحسين العبيدي

لقد جرى العرف على المؤلفين الذين يطعنون على دين الإسلام أن يخفوا أنفسهم؛ خوفاً من سلطة وناس، كما أخفى صاحب كتاب "الحديث والقرآن" اسمه الصريح، واستخدم الاسم المستعار وهو ابن قرناس¹. وفي هدى هذا التوجيه، ربّما جاز الزعم بأن المؤلف أخفى شخصيته الحقيقية، وهذا ما توصل إليه الباحث بعد التحقيق والتفتيش عن سيرته الذاتية. وأياً ما كان الأمر، فإن المؤلف هو شيعي، وهذا واضح من توفّر كتابه: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل" في موقع: شبكة الفكر للكتب الإلكترونية، وهو عبارة عن موقع جمع آلاف كتب ورسائل الشيعة².

المطلب الثاني: التعريف بتأليفه

لا مرأى في أنّ الشيعة فرقة من الفرق التي تعرّضت للطعن على الصحيحين كان من متقدّميه: علي بن يونس البياضي (ت 877هـ) من خلال بعض فصول كتابه: "الصراط المستقيم لمستحقّي التقديم"، ثم تتابعت الجهود من قبلهم في المصنّفات المستقلة، ومن

¹ محمد بن فريد زربوح، المعارضات الفكرية المعاصرة لأحاديث الصحيحين: دراسة نقدية (الكويت: لطائف للنشر والكتب والرسائل العلمية، 2023)، 1: 146

² "جولة في صحيح البخاري، حوار بين النقل والنقل"، موقع شبكة الفكر للكتب الإلكترونية، <http://alfeker.net/library.php?id=2311>

أبرزها: "القول الصُّرَّاح في البخاري وصحيحه الجامع" لشيخ الشريعة الأصبهاني، و"كشف المتواري في صحيح البخاري"، و"صحيح مسلم تحت المجهر" لمحمد جواد خليل، و"أضواء على الصحيحين" لمحمد صادق النجمي¹.

ففي هذا القرن، جاء عبد الحسين العُبَيْدي وألّف الكتاب المسمّى بـ: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل" وطُبِع في مكتبة باقيات، إيران في مجلد واحد في عام 2009م، وهو مكوّن من 550 صفحةً شامل المقدمة والفهرس. ففي المقدمة، افتري المؤلف بأنّ من بواعث تدوين الحديث: 1- إرضاء السلطان، وذلك من خلال إنفاق الأموال؛ لشراء النصّ الشرعي المسند الذي يدعو إلى الولاء والبراء والصبر، وعدم الخروج على السلطان، وإطفاء نار الفتنة. 2- تدعيم الأفكار والمنتبّيات، وذلك عند حصول الصراع بين التيارات التي نشأت على ساحة الدولة الإسلامية. ومن ثمّ، أكّد المؤلف أنّ القرآن لا يتأثّر بهذه الأمور؛ لأنه محفوظ بوعده الله، ولا يأتي بالباطل البتّة، خلافاً للحديث النبوي. ولأجل ذلك، سيركّز الباحث -عند الردود على المؤلف- على مسألة عرض الحديث على القرآن الكريم. والذي يبدو أن المؤلف حاول أن يلمّح إلى أن "الجامع الصحيح" لم يسلم من هذه القضايا، والبخاري متأثّر بأفكاره، واتّجاهاته العقائدية، والعوامل الأخرى التي تحكّمت بإخراج صحيحه بهذا الشكل.

في الباب الأول من الكتاب، تحدّث المؤلف عن قضية منع تدوين الحديث، ثم في الباب الثاني تكلم عن نظرة عامة على صحيح البخاري، وبعد ذلك استطرد المؤلف في الباب الثالث في مناقشة عشرات أحاديث البخاري التي تخالف العقل البشري، مقسّمة على الأبواب، ومن ضمنها: قصص خياليّة وطريفة، وأورد تحته ثلاثة أحاديث التي هي موضوع بحثنا. وأخيراً، اختتم المؤلف كتابه بالباب الرابع المعنون بـ: أبو هريرة في الميزان.

¹ المرجع نفسه

المبحث الثاني: حديث الأبرص والأعمى والأقرع في بني إسرائيل

عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ ثَلَاثَةَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى بَدَأَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا فَأَتَى الْأَبْرَصَ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ حَسَنًا وَجِلْدًا حَسَنًا؛ قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ! قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ، فَأَعْطِي لَوْنًا حَسَنًا وَجِلْدًا حَسَنًا، فَقَالَ: أَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْإِبِلُ - أَوْ قَالَ: الْبَقْرُ، هُوَ شَاكٌ فِي ذَلِكَ، إِنَّ الْأَبْرَصَ وَالْأَقْرَعَ، قَالَ أَحَدُهُمَا: الْإِبِلُ، وَقَالَ الْآخَرُ: الْبَقْرُ - فَأَعْطِي نَاقَةً عَشْرَاءَ، فَقَالَ: يُبَارِكُ لَكَ فِيهَا، وَأَتَى الْأَقْرَعَ، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: شَعْرٌ حَسَنٌ وَيَذْهَبُ عَنِّي هَذَا؛ قَدْ قَدَّرَنِي النَّاسُ! قَالَ: فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ وَأَعْطِي شَعْرًا حَسَنًا، قَالَ: فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْبَقْرُ، قَالَ: فَأَعْطَاهُ بَقْرَةً حَامِلًا، وَقَالَ: يُبَارِكُ لَكَ فِيهَا، وَأَتَى الْأَعْمَى، فَقَالَ: أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: يَرُدُّ اللَّهُ إِلَيَّ بَصَرِي فَأُبْصِرُ بِهِ النَّاسَ، قَالَ: فَمَسَحَهُ فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيْهِ بَصَرَهُ، قَالَ: فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ؟ قَالَ: الْغَنَمُ، فَأَعْطَاهُ شَاةً وَالِدًا، فَأَتَتْجُ هَذَانِ وَوَلَدَ هَذَا، فَكَانَ لِهَذَا وَادٍ مِنْ إِبِلٍ، وَلِهَذَا وَادٍ مِنْ بَقَرٍ، وَلِهَذَا وَادٍ مِنَ الْغَنَمِ، ثُمَّ إِنَّهُ أَتَى الْأَبْرَصَ فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ، فَقَالَ: رَجُلٌ مِسْكِينٌ تَقَطَّعَتْ بِي الْحَبَالُ فِي سَفَرِي، فَلَا بَلَغَ الْيَوْمَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ، أَسْأَلُكَ - بِالَّذِي أَعْطَاكَ اللَّوْنَ الْحَسَنَ وَالْجِلْدَ الْحَسَنَ وَالْمَالَ - بَعِيرًا أَتَبَلَّغَ عَلَيْهِ فِي سَفَرِي، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ الْحُقُوقَ كَثِيرَةٌ، فَقَالَ لَهُ: كَأَنِّي أَعْرِفُكَ، أَلَمْ تَكُنْ أَبْرَصَ يَثْقُدُكَ النَّاسُ، فَقِيرًا فَأَعْطَاكَ اللَّهُ؟ فَقَالَ: لَقَدْ وَرِثْتُ لِكَابِرٍ عَنْ كَابِرٍ، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيِّرْكَ اللَّهُ إِلَى مَا كُنْتَ. وَأَتَى الْأَقْرَعَ فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ، فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِهَذَا، فَرَدَّ عَلَيْهِ مِثْلَ مَا رَدَّ عَلَيْهِ هَذَا، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيِّرْكَ اللَّهُ إِلَى مَا كُنْتَ. وَأَتَى الْأَعْمَى فِي صُورَتِهِ، فَقَالَ: رَجُلٌ مِسْكِينٌ وَابْنُ سَبِيلٍ وَتَقَطَّعَتْ بِي الْحَبَالُ فِي سَفَرِي، فَلَا بَلَغَ الْيَوْمَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ، أَسْأَلُكَ - بِالَّذِي رَدَّ عَلَيْكَ بَصْرَكَ - شَاةً أَتَبَلَّغَ بِهَا فِي سَفَرِي، فَقَالَ: قَدْ كُنْتُ أَعْمَى فَرَدَّ اللَّهُ بَصَرِي، وَقَفِيرًا فَقَدْ أَعْنَانِي، فَخُذْ مَا شِئْتَ، فَوَاللَّهِ لَا أَجْهَدُكَ الْيَوْمَ بِشَيْءٍ أَحَدْتَهُ لِي، فَقَالَ: أَمْسِكْ مَالَكَ فَإِنَّمَا ابْتَلَيْتُمُ، فَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ وَسَخِطَ عَلَيَّ صَاحِبِيكَ».

المطالب الأول: تخريج الحديث

أخرجه البخاري قال: حدثني أحمد بن إسحاق، قال: حدثنا عمرو بن عاصم (ح) وحدثني محمد (الذهلي)، قال: حدثنا عبد الله بن رجاء¹. وفي موضع آخر تعليقاً، قال: وقال عمرو بن عاصم². والبخاري: حدثنا إبراهيم بن عبد الله الرازي، أو غيره من أصحابنا، قال: حدثنا عبد الله بن رجاء³. واللالكائي قال: أخبرنا أحمد بن عبيد، قال: أخبرنا محمد بن الحسين الزعفراني، قال: حدثنا أحمد بن زهير، قال: حدثنا أبي، قال: ثنا عمرو بن عاصم⁴. ومسلم قال: حدثنا شيبان بن فروخ⁵. وابن جبان قال: أخبرنا أبو يعلى، قال: حدثنا شيبان بن فروخ⁶. والبيهقي قال: حدثنا أبو محمد عبد الله بن يوسف الأصبهاني، أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عقبة الشيباني بالكوفة، حدثنا أحمد بن محمد بن إبراهيم المروزي، حدثنا شيبان بن فروخ⁷. ثلاثتهم (عمرو بن عاصم، وعبد الله بن رجاء، وشيبان بن فروخ) عن همام

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، تحقيق فريق من الباحثين (القاهرة: دار التأصيل، 2012)، كتاب بدء الخلق، حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، 4: 453-456 (3462).

² المرجع نفسه، كتاب الأيمان والنذور، باب لا يقول: ما شاء الله وشئت وهل يقول: أنا بالله ثم بك؟، 8: 372 (6660).

³ أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، البحر الزخار، تحقيق مجموعة من الباحثين (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2009)، مسند أبي حمزة أنس بن مالك المدنيون عنه، 14: 379-380 (8097).

⁴ هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، كرامات الأولياء، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي (الرياض: دار طيبة، 2003)، سياق ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما حدث عن خلا من الأمم التي قبله من الكرامات، 9: 94 (38).

⁵ مسلم، المسند الصحيح، كتاب الزهد والرفائق، 4: 2275 (2964).

⁶ محمد بن حبان بن أحمد البستي، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، تحقيق محمد علي سونمز وخالص آي دمير (بيروت: دار ابن حزم، 2012)، النوع السادس، ذكر الإخبار عما يجب على المرء من الشكر لله جل وعلا بأعضائه على نعمه، ولا سيما إذا كانت النعمة تعقب بلوى اعترته، 4: 134-135 (3177).

⁷ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبير، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2011)، كتاب النكاح، باب: لا يورد ممرض على مصح فقد يجعل الله تعالى بمشيئته مخالطته إياه سبباً لمرضه، 14: 435-436 (14369).

بن يحيى، قال: حدثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، قال: حدثني عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن أبي هريرة مرفوعاً.

وأخرجه العقيلي قال: حدثنا جعفر بن أحمد، حدثنا أحمد بن جعفر المقرئ، حدثنا النضر بن محمد، حدثنا عكرمة بن عمار، حدثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة مرسلاً¹. وقال: حدثنا محمد بن إدريس قال: حدثنا الحميدي، حدثنا سفيان، حدثنا عمرو بن دينار، أنه سمع عبيد بن عمير مرسلاً².

والأمر اللافت للنظر، أن الحديث وُجِّه إليه نقد سنناً ومتمناً من قبل أهل العلم. فمن جهة السند، ضعَّف هذا الحديث العقيلي موصولاً، والمحفوظ أنه مرسلاً على عبيد بن عمير³، وكذلك نظراً إلى متن الحديث الذي يشبه أخبار إسرائيليات. فعبيد بن عمير الليثي المكي مجمع على ثقته، من كبار التابعين⁴، وهو قاصُّ أهل مكة، وأوَّل مَنْ قَصَّ في عهد عمر بن الخطاب⁵ إلى درجة كان كبار الصحابة؛ أمثال عائشة تعترف به⁶، بل ابن عمر⁷ وابن الزبير⁸ يسمعان منه، وكان يقصُّ في المسجد الحرام، ويقعد فيما بين زمزم والحجر⁹. وله أخبار عن أمم سابقين، ومنها:

¹ محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي (بيروت: دار المكتبة العلمية، 1984)، 4: 369.

² المرجع نفسه، 4: 369.

³ العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 369.

⁴ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق عبد الله بن عبد العزيز محمد اللحيان (الرياض: مكتبة التوبة، 2022)، 2: 1174.

⁵ محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 8: 24.

⁶ المرجع نفسه، 8: 24.

⁷ المرجع نفسه، 4: 158.

⁸ أحمد بن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، تحقيق صلاح بن فتحى هلال (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2004)، 1: 193.

⁹ المرجع نفسه، 1: 194.

1. أنهم كانوا يبطشون به - يعني قوم نوح بنوح - فيخنقونه حتى يُغشى عليه، فإذا أفاق؛ قال: اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون¹.

2. أن قوم نوح لما أصابهم الغرق، وقد كانت فيهم امرأة معها صبي؛ فرفعته إلى حِقْوِهَا، فلَمَّا بلغه الماء؛ رفعته إلى صدرها، فلما بلغه الماء؛ رفعته إلى رأسها، فلما بلغه الماء؛ رفعت يديها، فقال الله - عز وجل -: "لو كنت راحمًا منهم أحدًا؛ رحمتها"².

مات ابن الزبير في جمادى الأول، وقيل: جمادى الآخرة سنة ثلاث وسبعين³، وتوفي عبد الله بن عمر بعده بشهرين أو ثلاثة أشهر⁴، وعبيد مات قبل ابن عمر بأيام سيرة⁵. ولقد أورد العقيلي هذا الحديث مرسلاً في ترجمة همام بن يحيى العَوَذي مشيراً إلى أن الخطأ كان منه هو، ولهذا سيورد الباحث أقوال الجهابذة المحدثين التي تفيد

¹ محمد بن جرير الطبري، صحيح وضعيف تاريخ الطبري، تحقيق محمد بن طاهر البرزنجي (دمشق: دار ابن كثير، 2007)، 6: 123.

² يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1974)، 3: 148.

³ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، 6: 500؛ خليفة بن خياط العصفري، التاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري (دمشق: دار القلم، 1977)، 269. وعمرو بن علي الفلاس، كتاب التاريخ، تحقيق محمد الطبراني، 2ط (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2020)، 613؛ والبخاري، التاريخ الأوسط، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1977)، 1: 153.

⁴ أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلْأُذري، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، 1996)، 10: 448.

⁵ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة من الباحثين، 2ط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 4: 157.

أن الراوي يخطئ إذا كان يحدّث من حفظه، ولهذا يحى القطان¹ والقعني² لم يرويا عن همام، قال ابن سعد: وكان ثقة، وربما غلط في الحديث³، وقال يزيد بن زريع وأبو حاتم: همام حفظه رديء، وقال أبو زرعة: بصري لا بأس به، وقال أبو حاتم الرازي: ثقة صدوق في حفظه شيء⁴، وقال أبو بكر البرديجي: همام صدوق، يُكتب حديثه، ولا يُحتجّ به، وقال الساجي: صدوق سيئ الحفظ⁵. وسبب ذلك كله، أنه اعتمد على حفظه فحسب، فلمّا أُصيب بالعاهة في آخر عمره؛ جعله يعتمد على الكتاب، فقلّ خطؤه، وهذا يقتضي أن حديثه بأخرة أجود ممن سمع منه قديماً، وهذا ما نصّ عليه أحمد⁶ وغيره.

والذي يريد أن ينتهي الباحث إليه هو أن الخطأ في وصل الحديث المرسل وقع من همام العوزي، وعسى هذا مقصد العقيلي من إيراد هذا الحديث بالذات في ترجمته. ومّا يؤيد ذلك، عقب إخراج البزار لهذا الحديث قال: "وهذا الحديث لا نعلمه يُروى عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد" دالاً على تعليل الخبر بالغرابة؛ نتيجة عدم روايته إلا من طريق ابن يحيى، مع أن حفظه رذيل.

ويبقى السؤال: أين تلامذة أبي هريرة الأثبات أمثال سعيد بن المسيّب، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، والأعرج، ومحمد بن سيرين من هذا الحديث؟ ومع هذا فإنني أرى أن

¹ أبو أحمد بن عدي الجرجان، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 8: 443.

² سليمان بن الأشعث السجستاني المعروف بأبي داود، سوالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق محمد علي قاسم العمري (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984)، 256.

³ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، 9: 281.

⁴ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952)، 9: 108.

⁵ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، تحقيق فريق من الباحثين (دي: جمعية دار البر، 2021)، 14: 63.

⁶ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد عباس (الرياض: دار الخاني، 2001)، 1: 357.

الحديث صحيح، ولقد اتفق الشيخان على تخريجه في الصحيح، ولم ير الباحث أحدًا من النقاد قبل العقيلي ولا بعده يطرح هذا التعليل تجاه هذا الحديث؛ ما يدل على صحته عند عامة أهل العلم والاستقراء.

ومن جهة المتن، نقد الخطّابي¹، وابن الجوزي²، والكرماني³، وابن حجر⁴، والألباني⁵، ومصطفى العدوي⁶ لفظ: «بَدَا لِلَّهِ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ»؛ لأنه محال على الله ذلك، ولعل الأصح هو لفظ: «فَأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ»؛ نظرًا إلى أن اللفظ الأول انفرد البخاري بإخراجه، دون بقية أصحاب المصنّفات؛ كمسلم، والبزار، وابن حبان، والبيهقي، اللالكائي الذين أخرجوا الحديث باللفظ الثاني. وقد حملوا الخطأ على بعض الرواة، ثم وجد الباحث أنّ الألباني حدّد الغلط من (عبد الله بن رجاء) باعتبار اتّفاق الثقتين - عمرو بن عاصم، وشيبان بن فَرْوْخ- في رواية اللفظ الثاني.

وما ذهب إليه الألباني ليس ببعيد عن الصواب عند النظر إلى كلام النقاد؛ أمثال: ابن معين، وعمرو بن علي الفلاس، حيث قالوا عنه: "كثيرُ الغلط والتّصحيح"7. ولعلّ هذا من وهمه في ذاك الوقت؛ لأن الباحث وجد ابن رجاء ذاته روى الحديث باللفظ الثاني عند البزار.

¹ حمد بن محمد الخطّابي، أعلام الحديث، تحقيق محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988)، 3: 1569.

² عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق علي حسين البواب (الرياض: دار الوطن)، 3: 407.

³ محمد بن يوسف بن علي بن سعيد الكرماني، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1981)، 14: 94.

⁴ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عز الدين ضلي (بيروت: الرسالة، 2025)، 14: 710.

⁵ محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف، 2002)، 7: 1477-1478.

⁶ أشرف بن نصر بن صابر الكردي، سلسلة الفوائد الحديثية والفقهية (القاهرة: دار اللؤلؤة، 2022)، 7: 26-27.

⁷ ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 6: 664.

المطلب الثاني: المعارضات الفكرية

قال عبد الحسين: "لقد كانت القصة الأولى قصّة طريفة، فيها من الحكمة ما يمكن أن يهدّب طباع الأطفال الصغار، وتربيتهم، وتعليمهم شكر النعمة، وعدم نسيان ماضيهم، والتنكّر للناس، وحبس أفضال الله تعالى عنهم"¹.

المطلب الثالث: الجواب عن المعارضات الفكرية

وجوابنا على هذا: انتهى أهل العلم إلى أن الحديث الصحيح حجّة على جميع الأمة، وأوضح الأدلة على ذلك قول الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُرُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 59]²، فالسنة النبوية في المرتبة الثانية من حيث الثبوت؛ لأن منها متواترة، ومنها آحادية، ولكن من حيث الاجتهاد وفهم النصوص؛ فهي متساوية مع القرآن الكريم³. مفاد ذلك، أنّ كل خبر صحيح جاء عن النبي ﷺ، فواجب على أمّته قبوله، والعمل به، وحديثنا من ضمن هذا الإطار.

وتبعاً لهذا، منهج عرض الحديث على القرآن منهج بدأه الصحابة ومن جاء بعدهم، لذا قال الدكتور يوسف القرضاوي مبيّناً لهذا المنهج: "القرآن هو روح الوجود الإسلامي، وأساسه بنيانه، وهو بمثابة الدستور الأصلي الذي ترجع إليه القوانين كلها في الإسلام، فهو أبوها وموئلتها. والسنة النبوية هي شارحة هذا الدستور ومفصّلتها، فهي البيان النظري، والتطبيق العلمي للقرآن. وما كان للبيان أن يناقض المبيّن، ولا للفرع أن يعارض الأصل، فالبيان النبوي يدور أبداً في فلك الكتاب العزيز لا يتخطّاه"⁴.

¹ عبد الحسين عبد الهادي العبيدي، جولة في صحيح البخاري: حوار بين العقل والنقل (إيران: باقيات، 2009)، 380.

² علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الآفاق الجديدة)، 1: 97.

³ مصطفى بن حسني السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (دمشق: المكتب الإسلامي، 2000)، 414.

⁴ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ط2 (القاهرة: دار الشروق، 2002)، 113.

ويَتَّصِلُ بما سبق، العَبِيدِي ادَّعى أن القِصَّةَ شاذة، ولكن أثبت الباحث عدم الخيالة ولا الطريفة في الحديث، حتى يُقَدِّح في متنه، ويعاب على البخاري في إخراجِه في الصحيح. وإن يُسْتَعْرَب من مثل هذه الأمور، فمن باب أولى أن يُدهش بقصص القرآن، أمثال: قصة المار على القرية¹، وقصة أصحاب السبت²، وقصة أصحاب الكهف³، وقصة مريم وعيسى⁴، فهذه القصص فيها الأشياء التي تتجاوز عقول الناس، أمثال: إمامة الله الرجل مئة عام قبل إحيائه مجدداً، وتحويل الله اليهودَ إلى قردة، وإمامة الفتية ثلاثمئة سنة، وولادة عيسى دون الأب وحديثه وهو في المهدي. فإن كان على الله هيِّن لهذه الخوارق، فمن باب أولى ما حدث في حديثنا أهون، فإن كان يمكننا التصديق لما أخبر الله من قصص الأمم السابقة؛ فما المانع من أن نصدِّق القصة التي هي أحفَّ منها بكثير؟

في الواقع، هناك قِصَّةٌ متشابهة في القرآن وقعت لغير الأنبياء شبيهة بقصة حديثنا، ألا وهي قصة صاحب الجنَّتَيْنِ⁵، فهذه القصة عن صاحب البستانَيْنِ، ولكل بستان أشجار النخل كالحائط، وفي وسطه زرع، وكلٌّ منها أُنِعَ ثمره، فبينهما وبين أشجارها نُحْرًا؛ فقال صاحب الذي أنعم الله عليه جنَّتَيْنِ من أعنابٍ، لصاحبه الذي لا مال له: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾، ثم عاد إلى بستانه وهو شاك في فناء بستانه، وكفر بيوم البعث، وظانُّ أن الله سيبدل جنَّته في الدنيا بجنَّةٍ خيرًا منها في المعاد؛ فقال صاحبه ناصحًا له: ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا﴾ ﴿٣٧﴾ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴿٣٨﴾ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴿٣٩﴾ فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ

¹ انظر: البقرة: 259.

² انظر: الأعراف: 163-166.

³ انظر: الكهف: 9-26.

⁴ انظر: مريم: 16-34.

⁵ انظر: الكهف: 32-36.

وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا ﴿٥٦﴾ أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ وَطَبًا ﴿٥٧﴾، ثم أحاط الله الجنة بالهلاك والجوائح لثمرها، وندم الصاحب على كفره، لكن فات الأوان¹.

ومن العرض السابق، تبرز أن بين القصتين وحدة موضوعية، وهي الشكر لنعيم الرب، وعدم الكفر بها. زد على ذلك، وإن كانت الغرابة من حيث مجيء الملائكة بصورة الإنسان إلى غير الأنبياء، فهذا أيضاً حدث لمريم، كما قال الله تعالى: ﴿وَسَلَّمَ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ ﴿٥٨﴾ وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿٥٩﴾ فَأَتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿٦٠﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿٦٢﴾ [مريم: 15-19]، ولنا أن نتساءل: أين جهة الفردة التي قصدها العبيدي حتى يجعله ينكر الحديث؟ مع أنه لم يأت بشيء غير مألوف، بل جاء مؤكداً ومؤيداً لما قد ذكر في القرآن.

المبحث الثالث: حديث الغار

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «بَيْنَمَا ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ مِّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَمْشُونَ إِذْ أَصَابَهُمْ مَطَرٌ، فَأَوُوا إِلَى غَارٍ فَانطَبَقَ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: إِنَّهُ وَاللَّهِ يَا هَؤُلَاءِ لَا يُنْجِيكُمْ إِلَّا الصِّدْقُ، فَلْيَدْعُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَا يَعْلَمُ أَنَّهُ قَدْ صَدَقَ فِيهِ، فَقَالَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي أَجِيرٌ عَمِلَ لِي عَلَى فَرْقٍ مِنْ أُرْرٍ، فَذَهَبَ وَتَرَكَهُ، وَأَبِي عَمَدْتُ إِلَى ذَلِكَ الْفَرْقِ فَزَرَعْتُهُ، فَصَارَ مِنْ أَمْرِهِ أَبِي اسْتَرَيْتُ مِنْهُ بَقْرًا، وَأَنَّهُ أَتَانِي يَطْلُبُ أَجْرَهُ، فَقُلْتُ: اعْمِدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ فَسُقْهَا، فَقَالَ لِي: إِنَّمَا لِي عِنْدَكَ فَرْقٌ مِنْ أُرْرٍ، فَقُلْتُ لَهُ: اعْمِدْ إِلَى تِلْكَ الْبَقْرِ فَإِنَّهَا مِنْ ذَلِكَ الْفَرْقِ فَسَاقِهَا، فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَبِي فَعَلْتُ

¹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار

ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرَّجَ عَنَّا، فَانْسَاخَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ. فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ كَانَ لِي أَبَوَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ، فَكُنْتُ آتِيَهُمَا كُلَّ لَيْلَةٍ بَلْبَنٍ عَنِّي لِي فَأَبْطَأْتُ عَلَيْهِمَا لَيْلَةً، فَجِئْتُ وَقَدْ رَقَدَا، وَأَهْلِي وَعِيَالِي يَتَضَاعَوْنَ مِنَ الْجُوعِ، فَكُنْتُ لَا أَسْقِيهِمْ حَتَّى يَشْرَبَ أَبَوَايَ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُوقِظَهُمَا وَكَرِهْتُ أَنْ أَدْعُهُمَا فَيَسْتَكِنَّا لِشَرِّبَتِيهِمَا، فَلَمْ أَزَلْ أَنْتَظِرُ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ، فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَيُّيَّ فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرَّجَ عَنَّا، فَانْسَاخَتْ عَنْهُمْ الصَّخْرَةُ حَتَّى نَظَرُوا إِلَى السَّمَاءِ. فَقَالَ الْآخَرُ: اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ لِي ابْنَةٌ عَمِّ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَأَبِّي رَاوَدْتُهَا عَنْ نَفْسِهَا فَأَبَتْ إِلَّا أَنْ آتِيَهَا بِمِائَةِ دِينَارٍ، فَطَلَبْتُهَا حَتَّى قَدَرْتُ، فَأَتَيْتُهَا بِهَا فَدَفَعْتُهَا إِلَيْهَا فَأَمَكَنْتَنِي مِنْ نَفْسِهَا، فَلَمَّا فَعَدْتُ بَيْنَ رَجُلَيْهَا، فَقَالَتْ: اتَّقِ اللَّهَ، وَلَا تَفُضَّ الْحَتَمَ إِلَّا بِحِفْهِ، فَفُئْتُ وَتَرَكْتُ الْمِائَةَ دِينَارٍ، فَإِنْ كُنْتُ تَعْلَمُ أَيُّيَّ فَعَلْتُ ذَلِكَ مِنْ حَشِيَّتِكَ فَفَرَّجَ عَنَّا، فَفَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَحَرَجُوا».

المطلب الأول: تخريج الحديث

أخرجه البخاري: قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا أبو عاصم، قال: أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرني موسى بن عقبة¹. وفي موضع آخر قال: حدثنا إبراهيم بن المنذر، قال: حدثنا أبو ضمرة، قال: حدثنا موسى بن عقبة². وفي موضع آخر قال: حدثنا إسماعيل بن خليل، قال: أخبرنا علي بن مسهر، عن عبيد الله بن عمر³. وفي موضع آخر قال: حدثنا سعيد بن أبي مرجم، قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة⁴. ومسلم قال: حدثني محمد بن إسحاق المسيبي، قال: حدثني أنس، يعني ابن عياض، أبا

¹ البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، كتاب البيوع، باب إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه فرضي، 3: 233-235 (2225).

² المرجع نفسه، ما جاء في الحرث والمزارعة، باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم وكان في ذلك صلاح لهم، 3: 311-313 (2344).

³ المرجع نفسه، كتاب بدء الخلق، حديث الغار، 4: 457-459 (3463).

⁴ المرجع نفسه، كتاب الأدب، باب إجابة دعاء من بر والديه، 8: 7-9 (5978).

ضمرة، عن موسى بن عُقبة¹. ثم قال بعده: وحدثنا إسحاق بن منصور، وعبد بن حميد، قالوا: أخبرنا أبو عاصم، عن ابن جريج، قال: أخبرني موسى بن عُقبة (ح) وحدثني سويد بن سعيد، قال: حدثنا علي بن مُسهر، عن عُبيد الله (ح) وحدثني أبو كريب، ومحمد بن طريف البجلي، قالوا: حدثنا ابن فضيل، قال: حدثنا أبي، ورقبة بن مسقلة (ح) وحدثني زهير بن حرب، وحسن الخلواني، وعبد بن حميد، قالوا: حدثنا يعقوب، يعنون ابن إبراهيم بن سعد، قال: حدثنا أبي، عن صالح بن كيسان².

سَنَّتْهُمْ (صالح بن كيسان، وموسى بن عُقبة، وعُبيد الله بن عمر، وإسماعيل بن إبراهيم، وفضيل بن غزوان، ورقبة بن مسقلة) عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً. وأخرجه البخاري قال: حدثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب، عن الزهري، حدثني سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر مرفوعاً³.

المطلب الثاني: المعارضات الفكرية

قال العبيدي: "وكذلك بالنسبة للقصة الثانية، مع ما فيها من ثغرات كثيرة ظاهرة لا تفوت القارئ اللبيب، فهي تنفع في تشجيع الأطفال على الصدق والأمانة والبرّ بالوالدين.. ولكن المؤسف أن يُسجّل كلّ ذلك على لسان رسول الله ﷺ كأحاديث موثوقة ذات قيمة، استوجبت تدوينها في الصحاح، وتداولها من فوق المنابر"⁴.

¹ ابن الحجاج، الصحيح المسند، كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة، والتوسل بصالح الأعمال، 4: 2099 (2743).

² المرجع نفسه

³ البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، باب في الإجارة، باب من استأجر أجيراً، فترك أجره فعمل فيه المستأجر، فزاد، أو من عمل في مال غيره، فاستفضل، 3: 267-269 (2285).

⁴ عبد الحسين العبيدي، جولة في صحيح البخاري، 381.

المطلب الثالث: الجواب عن المعارضات الفكرية

مضى بنا القول في حجية السنة النبوية، ومنهج عرض الحديث على القرآن، ولا يحتاج إلى الإعادة هنا، ويريد الباحث أن يؤكد هنا أن جماهير أهل العلم ذهبوا إلى أنّ أحاديث الصحيحين التي أُخرجت على شرطهما، وإن كان من قسم الآحاد تفيد العلم اليقيني، ويُقطع بصحتها؛ لأنّ قد تلقّاها أهل الحديث وعلماءه بالقبول¹. فمتى صحّ الحديث وجب العمل به، فحديث الصحيحين من باب أولى أن يُعمل به بناءً على هذا.

لقد بيّن الله مسألة التشجيع على الصدق والأمانة، وبرّ الوالدين في القرآن في مواضيع غير قليلة، وإن أراد العبيدي انتقاص مثل هذه القصة؛ بسبب كون مضمونه لا يليق بكلام رسول الله ﷺ في ظنه، فمن باب أولى أن ينقص من قدر القرآن؛ لأنّ فيها آيات الآداب والقصص بكثرة. فمثلاً، أمر الله الصدق وحفظ الفرج: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 35].

أما الأمر بطاعة الوالدين، فقد ذكر الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 23-24]. ليس هذا فحسب، بل وجد الباحث أن هذه القصة له صفات مشتركة مع قصة نبي الله يونس بن متى؛ إذ ترك قومه مغاضباً لهم؛ فركب السفينة، وفي السفينة قوم كثير، فجاء حوت وحبس السفينة، وخشي القوم على أنفسهم الهلاك، فاستهموا؛ فخرج السهم على يونس مرّات، فألقوه والتقمه الحوت، ثم نادى ربّه

¹ عمر بن رسلان بن نصير بن صالح البلقيني، محاسن الاصطلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن (الفاخرة: دار المعارف)، 172.

وهو في الظلمات: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ فأنقذه الله من غم البحر وضيق المكان¹. هنا، اتضح أن الدعاء له دور في رفع البلاء والمصاعب، وهذا ما فعل الفتية أثناء حبسهم داخل الغارة. فملتصمّن لهذه النصوص سيدرك أن الحديث ليس إلاّ مشدّدًا لما ورد في القرآن، ولا توجد أي ثغرة بينه وبين القرآن حتى يلام البخاري في وضع هذا الحديث في جامعه.

في ضوء هذه النصوص نتساءل هل هذا الخبر لا يصلح أن يكون من كلام النبوة؟ وحسب تتبّع الباحث لهذا الحديث، سنده لا ينتقد من قبل أحد، ولا يوجد في متنه شيء مستنكر، ولا يخالف أصول الشرع، ولا يأتي بشيء جديد بعيدًا عن ثوابت الدين. وباختصار، هذا الحديث لم يعجب هوى العبيدي، ومن أجل ذلك رفضه ويتحكّم فيه.

المبحث الرابع: حديث أبي هريرة والشيطان

قال أبو هريرة: وَكَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِحِفْظِ زَكَاةِ رَمَضَانَ، فَأَتَانِي آتٍ فَجَعَلَ يَخْتُو مِنِ الطَّعَامِ، فَأَخَذْتُهُ وَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: إِنِّي مُخْتَأَجٌ وَعَلَيَّ عِيَالٌ وَبِي حَاجَةٌ شَدِيدَةٌ، قَالَ: فَخَلَّيْتُ عَنْهُ، فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ الْبَارِحَةَ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، شَكَا حَاجَةَ شَدِيدَةً وَعِيَالًا، فَرَحِمْتُهُ فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «أَمَا أَنَّهُ قَدْ كَذَبَكَ وَسَيَعُودُ»، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ سَيَعُودُ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّهُ سَيَعُودُ»، فَرَصَدْتُهُ فَجَاءَ يَخْتُو مِنِ الطَّعَامِ، فَأَخَذْتُهُ وَقُلْتُ: لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: دَعْنِي فَإِنِّي مُخْتَأَجٌ وَعَلَيَّ عِيَالٌ، لَا أَعُودُ، فَرَحِمْتُهُ فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ؟» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، شَكَا حَاجَةَ شَدِيدَةً وَعِيَالًا، فَرَحِمْتُهُ فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «أَمَا أَنَّهُ قَدْ كَذَبَكَ وَسَيَعُودُ»، فَرَصَدْتُهُ فَجَاءَ يَخْتُو مِنِ الطَّعَامِ، فَأَخَذْتُهُ وَقُلْتُ: لَأَرْفَعَنَّكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهَذَا آخِرُ ثَلَاثِ مَرَّاتٍ أَنَّكَ تَرَعُمُ لَا

¹ منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني، تفسير القرآن، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس

تَعُودُ ثُمَّ تَعُودُ، قَالَ: دَعْنِي أُعَلِّمَكَ كَلِمَاتٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهَا قُلْتُ: مَا هُوَ؟ قَالَ: إِذَا أُوتِيَ إِلَى فِرَاشِكَ فَاقْرَأْ آيَةَ الْكُرْسِيِّ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255] حَتَّى تَخْتِمَ الْآيَةَ فَإِنَّكَ لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَفْرَبَنَّكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ، فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ فَأَصْبَحْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا فَعَلَ أَسِيرُكَ الْبَارِحَةَ؟» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَعِمَ أَنَّهُ يُعَلِّمُنِي كَلِمَاتٍ يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا فَخَلَّيْتُ سَبِيلَهُ، قَالَ: «مَا هِيَ؟»، قُلْتُ: قَالَ لِي: إِذَا أُوتِيَ إِلَى فِرَاشِكَ فَاقْرَأْ آيَةَ الْكُرْسِيِّ مِنْ أَوَّلِهَا حَتَّى تَخْتِمَ ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255] وَقَالَ لِي: لَنْ يَزَالَ عَلَيْكَ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ، وَلَا يَفْرَبَنَّكَ شَيْطَانٌ حَتَّى تُصْبِحَ - وَكَانُوا أَحْرَصَ شَيْءٍ عَلَى الْخَيْرِ - فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَمَا أَنَّهُ قَدْ صَدَقَكَ وَهُوَ كَذُوبٌ، تَعْلَمُ مَنْ تَخَاطَبُ مُنْذُ ثَلَاثِ لَيَالٍ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «ذَاكَ شَيْطَانٌ».

المطلب الأول: تخريج الحديث

ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ تَعْلِيْقًا قَالَ: وَقَالَ عَثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ، أَبُو عَمْرٍو¹. وَالتَّسَائِي قَالَ: أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَعْقُوبَ². وَابْنُ خَزِيمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا هَلَالُ بْنُ بَشْرِ الْبَصْرِيِّ بَخْرٍ غَرِيبٍ غَرِيبٍ³؛ كِلَاهُمَا (يَعْنِي: إِبْرَاهِيمَ، وَهَلَالَ) عَنْ عَثْمَانَ بْنِ الْهَيْثَمِ، مَوْذَنَ مَسْجِدِ الْجَامِعِ، عَنْ عَوْفِ الْأَعْرَابِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا.

وَالَّذِي يَهْمُنَا بَسْطُهُ فِي هَذَا الْعَرَضِ، هُوَ الْبُخَارِيُّ أَخْرَجَ هَذَا الْحَدِيثَ تَعْلِيْقًا بِصِغَةِ الْجَزْمِ، وَلَمْ يَصْرَحْ بِالتَّحْدِيثِ مَعَ أَنَّ عَثْمَانَ بْنَ الْهَيْثَمِ مِنْ شَيْوْخِهِ، وَلَمْ يُوْصَلْهُ فِي مَوْضِعٍ مِنْ

¹ البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، كتاب الوكالة، باب إذا وكل رجلا فترك الوكيل شيئا فأجازته الموكل فهو جائز، وإن أقرضه إلى أجل مسمى جاز، 3: 297-299 (2322)؛ وفي كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، 4: 323 (3280)؛ وفي كتاب فضائل القرآن، فضل البقرة، 6: 546 (4997).

² أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم شلي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، كتاب عمل اليوم والليلة، ذكر ما يكب العفريت ويطفى شعلته، 9: 351 (10729).

³ محمد بن إسحاق بن خزيمة، مختصر المختصر من المسند الصحيح، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ط3 (دمشق: المكتب الإسلامي، 2003)، 2: 1162-1163 (2424).

مواضع في كتابه، لذا أقرّ ابن العربي¹ وابن حجر² أن هذه الرواية منقطعة. في هذا السند عثمان بن الهيثم وهو من شيوخ البخاري دون مسلم، وذكر اسمه عند أحمد بن حنبل؛ فأوماً إلى أنه ليس بثبت، ولم يحدث عنه³، وقال عنه أبو حاتم الرازي: كان صدوقاً، غير إنه بأخرة كان يتلقن ما يُلقن⁴، وقال الدارقطني: صدوق، كثير الخطأ⁵، فمثل هذا الراوي لا يحتجّ به عند الانفراد. ومن الجدير بالذكر، أن عوف بن أبي جميلة (شيخ عثمان) ثقة في العدالة، صالح في الحديث، كما قاله أحمد⁶، وقال الدارقطني: "ليس بذاك"⁷، ولعلّ أصالة هذا الطرح تتمثل في إنكار شعبة على أحاديث عوف عن خِلاص ابن سيرين، عن أبي هريرة⁸، ولعل هذه الرواية منها. ويبقى للباحث أن يسأل: أين كبار تلاميذ ابن سيرين؛ أمثال: أيوب السخيتاني، وعبد الله بن عون، وهشام الدستوائي، وخالد الحذاء من هذه الرواية؟ ومن هنا، يبرز ضعف الحديث بهذا الإسناد، ولقد أوماً إليه ابن خزيمة. وللحديث شاهد آخر وهو ما أخرجه ابن أبي شيبه قال: حدثنا محمد بن عبد الله الأسدي، عن سفيان⁹. وأحمد قال: حدثنا أبو أحمد، قال: حدثنا سفيان¹⁰. وفي موضع آخر

1 محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّلَمياني وعائشة بنت الحسين السُّلَمياني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، 4: 135.

2 ابن حجر، هدى الساري لمقدمة فتح الباري، تحقيق عز الدين ضلي (بيروت: الرسالة، 2025)، 1: 217.

3 ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 8: 953.

4 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 6: 172.

5 علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني، سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر (الرياض: مكتبة المعارف، 1984)، 245.

6 أحمد ابن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، 1: 410.

7 الدارقطني، سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني، 261.

8 ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 1: 147.

9 عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، المصنف، تحقيق سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2015)، كتاب الدعاء، الغيلان إذا رثيت ما يقول: الرجل، 16: 328 (31727).

10 أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق فريق من الباحثين (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، حديث أبي أيوب الأنصاري، 38: 563 (23592).

قال: حدثنا يعقوب، قال: حدثنا أبي، عن ابن إسحاق¹. والترمذي قال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا أبو أحمد، قال: حدثنا سفيان²؛ كلاهما (يعني: سفيان الثوري، ومحمد بن إسحاق) عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أخيه عيسى بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - مرفوعاً. وتفرّد محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي أيوب لا يفرح به، لا سيما أنه ضعيف؛ لاضطرابه وسوء حفظه عند عامة النقاد؛ كشعبة³، وزائدة بن قدامة⁴، ويحيى القطان⁵، ويحيى بن معين⁶، وأحمد⁷، وأبي زرعة، وأبي حاتم⁸، والبخاري⁹، والنسائي¹⁰، وابن حبان¹¹، والجوزجاني، وابن عدي¹²، والدارقطني¹³، وأكثر أهل الحديث أعرضوا عن الرواية عنه، بما فيهم البخاري ومسلم. فهذا الشاهد مطروح، ولا يصلح أن يكون شاهداً، وليس معتبراً حتى عند أهل الحديث، ويتصل هذا بحكم الترمذي على هذا الحديث بالغرابة.

¹ المرجع نفسه، 38: 564 (23593).

² محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، أبواب فضائل القرآن، 5: 9 (2880).

³ الفلاس، كتاب فيه علل الحديث ومعرفة الفقهاء الثقات من الضعاف مما اجتمع عليه العلماء من أهل البصرة، تحقيق محمد الطبراني (جدة: مركز إحسان لدراسات السنة النبوية، 2017)، 151-152.

⁴ العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 98.

⁵ الفلاس، كتاب فيه علل الحديث، 148.

⁶ العقيلي، الضعفاء الكبير، 4: 99.

⁷ أحمد ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، 1: 411.

⁸ ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، 7: 323.

⁹ الترمذي، علل الترمذي الكبير، تحقيق فريق من الباحثين (بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، 1988)، 96.

¹⁰ النسائي، الضعفاء والمتروكون، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1976)، 92.

¹¹ ابن حبان، المجروحون من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق محمود إبراهيم زايد (حلب: دار الوعي، 1976)، 2: 244.

¹² ابن عدي الجرجان، الكامل في ضعفاء الرجال، 7: 391-399.

¹³ الدارقطني، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي (الدمام: دار ابن الجوزي،

وشاهد أخير لهذا، حديث أبي بن كعب لکنه مضطرب سندًا:
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن عبدة بن أبي لبابة، عن عبد الله بن أبي بن كعب،
 عن أبيه¹.
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن ابن لأبي بن كعب، عن أبيه².
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن الحضرمي ابن لاحق، عن محمد بن أبي بن كعب
 بن قيس، عن جدّه³.

¹ أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق دار المشكاة للبحث العلمي (الرياض: دار الوطن، 1999)، كتاب التفسير، سورة البقرة وفضلها وما جاء في فضل آية الكرسي وآخر سورة البقرة، 6: 184 (5634).

² علي بن سليمان بن أبي بكر الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق حسين أحمد صالح الباكري (المدينة المنورة: مركز خدمة السنة والسير النبوية، 1992)، كتاب الأذكار، باب ما جاء في آية الكرسي، 2: 952 (1051)؛ والنسائي، السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة، ذكر ما يجير من الجن والشياطين، وذكر اختلاف الناقلين لخبر أبي فيه، 9: 352 (10730)؛ وعبد الله بن محمد بن جعفر المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني، العظمة، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري (الرياض: دار العاصمة، 1987)، ذكر الجن وخلقهن، 5: 1650؛ وأحمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بأبي نعيم الأصبهاني، دلائل النبوة، تحقيق محمد رواس قلعه جي وعبد البر عباس (بيروت: دار النفائس، 1986)، الفصل الثلاثون في ذكر موازة الأنبياء في فضائلهم بفضائل نبينا ومقابلة ما أوتوا من الآيات بما أوتي ﷺ، القول فيما أوتي سليمان عليه السلام فإن قيل: فإن سليمان قد أعطي ملكا لا ينبغي لأحد من بعده. قلنا: إن محمدا ﷺ أعطي مفاتيح خزائن الأرض فأباها وردها اختيارا للتقلل والرضا بالقوت واستصغارا لها بخذافيها وإثارا لمرتبه ورفعته عند الله تعالى، 599 (544)؛ وأحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلنجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، باب ما جاء في الشيطان الذي أخذ من الزكاة وما في آية الكرسي من الحرز، 7: 109؛ والحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش (دمشق: المكتب الإسلامي، 1983)، كتاب فضائل القرآن، باب فضل آية الكرسي والآيتين من آخر سورة البقرة، 4: 463-462 (1197).

³ محمد بن نصر بن الحجاج المؤززي، مختصر قيام الليل وقيام رمضان وكتاب الوتر (فيصل آباد: حديث أكاديمي، 1988)، باب ثواب القراءة بالليل، 166-167؛ والنسائي، السنن الكبرى، ذكر ما يجير من الجن والشيطان وذكر اختلاف الناقلين لخبر أبي فيه، 9: 352 (10731)؛ والهيثم بن كليب الشاشي، المسند، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989)، محمد بن أبي بن كعب عنه، 3: 339 (1449).

مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن ابن أبي (محمد بن أبي بن كعب)، عن أبيه¹.
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن ابن أبي بن كعب (الطفيل بن أبي بن كعب)، عن أبيه².
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن الحضرمي بن لاحق، عن محمد بن أبي بن كعب، عن أبيه³.
 مرة: عن يحيى بن أبي كثير، عن الحضرمي بن لاحق، عن محمد بن عمرو بن أبي بن كعب، عن جده أبي بن كعب⁴.
 ليس هذا فحسب، ففي الإسناد الأول ذكر (عبد الله بن أبي بن كعب) وهو غير معروف، ولم يُوثَّق أو يُجرح، وليس له إلا روايتان، ولم يرو عنه إلا راويان، ولذلك قال ابن حجر عنه: مقبول⁵. لقد وقع في بعض الأسانيد الحضرمي بن لاحق فهو لا بأس به⁶، ولم يرتق إلى درجة الاحتجاج عند التفرّد.
 وأما الأسانيد التي فيها رواية يحيى بن أبي كثير عن أبناء أبي بن كعب مباشرة فهي منقطعة للأسباب:

¹ الشاشي، المسند، محمد بن أبي بن كعب عنه، 3: 337 (1448).

² ابن حبان، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، النوع الثاني، ذكر الاحتراز من الشياطين نعوذ بالله منهم بقراءة آية الكرسي، 1: 334 (417).

³ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994)، وما أسند أبي بن كعب، 1: 201 (541).

⁴ محمد بن عبد الله الحاكم، المستدرک على الصحيحين، تحقيق الفريق العلمي لمكتب خدمة السنة (دمشق: دار المنهاج القويم، 2018)، كتاب فضائل القرآن، أخبار في فضل سورة البقرة، 3: 158 (2084)؛ والبيهقي، دلائل النبوة، باب ما جاء في الشيطان الذي أخذ من الزكاة وما في آية الكرسي من الحرز، 7: 109؛

⁵ ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، 2: 849.

⁶ يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 6: 554.

1. يحيى بن أبي كثير التابعي، وكان من أهل البصرة، فتنحّل إلى اليمامة، توفّي في سنة 129هـ¹. فهو لم يدرك أحدًا من الصحابة إلا أنس بن مالك، فإنه رآه رؤيةً، ولم يسمع منه كما أكّده أبو حاتم، وأبو زرعة، والبخاري وغيرهم².
2. محمد بن أبي بن كعب التابعي المدني، وُلد في عهد النبي ﷺ، وقُتل يوم الحرة في ذي الحجة سنة 63هـ في خلافة يزيد بن معاوية³. فيحیی بن أبي كثير اليمامي لم يدرك الصحابة، بما فيهم الذين توفّوا بُعيد محمد بن أبي أمثال جابر بن عبد الله بن عمرو المدني، ورافع بن خديج المدني، وعبد الله بن عباس المكي. وهذا يثير تساؤلًا: إن كان ابن أبي كثير لم يدرك هؤلاء الصحابة الحجازيين الذين تأخّروا وفاةً عن محمد بن أبي، فهل سيدرك محمد ابن أبي هذا؟
3. أما، الطفيل بن أبي بن كعب التابعي المدني، وُلد في عهد النبي ﷺ أيضًا⁴، وتوفّي في حدود 81-90هـ⁵. ابن أبي كثير لم يدرك المدنيين الذين ماتوا قبل أو بعد الطفيل بقليل كالصحابي الجليل السائب بن يزيد المدني، وكبار التابعين نحو أبي بكر بن عبد الرحمن ابن الحارث بن هشام المدني، وعروة بن الزبير المدني⁶، والحكم بن ميناء المدني⁷ فكيف يدرك الطفيل بن أبي بن كعب؟

¹ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، 3: 558.

² خليل بن كيكلدي بن عبد الله العلائي، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي (بيروت: عالم الكتب، 1986)، 299.

³ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، 7: 79.

⁴ يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2019)، 3: 227.

⁵ الذهبي، تاريخ الإسلام، 2: 949.

⁶ انظر: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين المعروف بأبي زرعة العراقي، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، تحقيق عبد الله نواره (الرياض: مكتبة الرشد)، 346.

⁷ المزني، تهذيب الكمال، 7: 144.

4. ومع الإقرار بأنَّ هناك اختلافاً في التصريح بالسمع بين يحيى بن أبي كثير وابن أبي بن كعب، سواء كان محمداً أو الطفيل، فبعض الطرق رُويت بالتصريح، وبعضها بعدم التصريح، ولعلَّ هذا الخطأ من الأوزاعي، بما أنه مدار الأسانيد كلّها، ولقد قال الإمام أحمد: الأوزاعي كثيراً ما يخطئ في يحيى بن أبي كثير¹.
والإسناد الأخير، فيه محمد بن عمرو بن أبي بن كعب، وهو مجهول، وقد تَبَّه الأئمة؛ كالبخاري²، وأبو حاتم³، وابن حبان⁴ على أنه لم يرو عن أبي بن كعب مباشرةً، بل بواسطة أم الطفيل امرأة أبي، لذا هذا الإسناد منقطع أيضاً.

وإلى جانب ذلك، أين أصحاب يحيى بن أبي كثير؛ أمثال: شيبان ابن عبد الرحمن التميمي، وهشام الدسوقي، وهمام بن يحيى بن دينار، وحرب بن شداد، وأبان بن أبي عياش، ومعاوية بن حديج من هذا الحديث؟ ومستصفي القول، هذا الحديث ضعيف ساقط؛ لاضطرابه مثلما أقره النسائي⁵، وكل طرقة لم تسلم من مقال، سواء بسبب الانقطاع، أو المجاهيل، ولا يصح أن يكون شاهداً لحديث أبي هريرة.

المطلب الثاني: المعارضات الفكرية

قال ابن عبد الهادي العبيدي: "أما القصة الثالثة، فإن فيها الكثير مما لا ينبغي السكوت عنه، فقد كانت سبباً في خلق مناقشات وجدل عقيم بين المشتغلين بالحديث النبوي، فمن قائل إنَّ أبا هريرة: "كان وكيلاً لرسول الله في العطاء؛ لتبرير تفريطه في المحافظة على مال الزكاة، بسماحه لذلك السارق بالحثو من الطعام، حيث إنَّه لو لم يكن محمّلاً بالتصرف؛ فإنَّ موقفه سيكون خيانةً للأمانة، وتهاوناً في حفظ مال المسلمين، ومن قائل

¹ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، 151.

² البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق محمد بن صالح بن محمد الدباسي (الرياض: الناشر المتميز، 2019)، 1: 527.

³ ابن أبي حاتم، المرح والتعديل، 8: 30.

⁴ ابن حبان، الثقات (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1973)، 7: 368.

⁵ النسائي، السنن الكبرى، 9: 352.

إنّه: "لم يكن وكيلاً بالعتاء، بل بالحفظ فقط"، كما صرّح بذلك الزركشي، وعلماء آخرون؛ حسب ما ذكره القسطلانيّ في إرشاد الساري¹.

ثم قال: "ولكن الحقيقة هي غير ذلك تمامًا، فلم يكن أبو هريرة وكيلاً بالعتاء ولا بالحفظ، وأنّ كلّ ما في الأمر هو أنّ ما يجلبه المسلمون من زكاة رمضان من حنطة وشعير وتمر وغيرها؛ كان يوضع في زاوية من المسجد ليجري توزيعه على مستحقّيه، وكان أبو هريرة مقيمًا في المسجد (في الصقّة) ولا يبرحه، فربّما أمره النبي ﷺ يومًا بجمع، أو ترتيب، أو حراسة ذلك الطعام، وذلك لا يجعله وكيلاً في أيّ شيء، ولكنّه عندما أصبحت له صولة وجولة في عهد الأمويّين؛ أحبّ أن يصنع لنفسه تاريخًا يتفاخر به على بسطاء الناس، فجعل من نفسه وكيلاً في حفظ الزكاة!!

وزاد: كما تضمّنت روايته أشياء أخرى:

منها: أن النبي ﷺ قال له: «أما إنّه كذّبك وسيعود» ثلاث مرّات، ولكنّه كان في كلّ مرّة يصدّق السارق ويكذّب رسول الله ﷺ.

ومنها: إنّه أقسم بالله ثلاث مرّات بأنه سيرفعه إلى النبي ﷺ، ولكنّه حنث بها جميعًا. ومنها: إن الشيطان لمّا وجد نفسه محاصرًا في الثالثة، وأنّ أبا هريرة أمسكه مسكّة لا فكّك منها لجأ إلى خيانة قومه (الشياطين) وأفشى سرّهم العظيم لأبي هريرة مقابل تحريره.. وقد استفاد أبو هريرة من هذا السرّ فبقي محفوظًا من الشياطين محفوظًا برعاية الله إلى أن مات، ولذلك وجب على المسلمين أن يصدّقوا كلّ ما يقول.. أليس هذا هو ما يريدون؟!²

المطلب الثالث: الجواب عن المعارضات الفكرية

جرى المصنّف في كتابه على اتّباع منهج معيّن؛ وبالتالي للإمام البخاري منهج محدّد في كل تصنيفاته، فمنهجه في الجامع المسند الصحيح يختلف عن منهجه في التاريخ الكبير،

¹ عبد الحسين العبيدي، جولة في صحيح البخاري، 381.

² عبد الحسين العبيدي، جولة في صحيح البخاري، 381-382.

ومنهجته في الأدب المفرد يغير منهجه في خلق أفعال العباد والردّ على الجهمية وأصحاب التعطيل، وهلم جرا. ولكل من يريد أن ينقد شيئاً فعليه الإمام التام والمعرفة الشاملة نحو ذلك الشيء لكي يتوصّل من خلال هذا النقد إلى نتيجة مثمرة، ولكن أصبح من الملاحظ أنّ بعض الباحثين، والناقدين تعودوا النقد دون استيعاب الموضوع بشكل كامل ممّا يقود إلى الوقوع في الخطأ الفاحش ونقد ما لا يستحقّ النقد.

ولسنا نغالي إذا زعمنا أنّ عبد الحسين العبيدي ممن تجرّأ على انتقاد البخاري بغير علم، وهذا واضح عندما قام التقلّو على البخاري بسبب إخراجه هذا الحديث، دون أن يفهم منهج البخاري فهماً جيّداً، وظنّ كل حديث الذي ورد في الصحيح، فهو على شرط المؤلّف دون استثناء. في حقيقة الأمر أن الأحاديث الواردة في صحيح البخاري تنقسم إلى قسمين: الأول: الموصولة، والثاني: المعلّقة. والحديث المعلّق ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يوجد في موضع آخر من كتابه موصولاً.

وثانيهما: ما لا يوجد فيه إلّا مُعلّقاً. وحديثنا تحت هذا القسم من المعلوم أن حديثنا هذا يندرج تحت القسم الثاني، وهو ما لم يوصله البخاري في الصحيح. ولهذا القسم صورتان: 1. أن يورد الحديث بصيغة التمريض، 2. أن يورد الحديث بصيغة الجزم. فما علّقه البخاري بالصيغة الأولى، ولا تُستفاد منها الصحة؛ لأن فيه ما هو مقبول، وفيه ما هو مردود، ولقد أجرى الباحث مجيد المساري الدراسة حول مئة وتسعة (109) أحاديث المعلّقة، رواها البخاري بصيغة التمريض في جامعه، ووجد أن أربعاً وثلاثين (34) حديثاً صحيحاً، وأربع وعشرين (24) حديثاً حسناً، وواحد وخمسين (51) حديثاً ضعيفاً¹. أما، الصيغة الثانية وهي موضوع حديثنا، ولقد اختلف العلماء في هذه المسألة، أكثر العلماء قالوا: بأنّها لا تقتضي إلّا الصحّة، إلى من علّق عنه كابن الصلاح²،

¹ مجيد خلف سالم المساري، "التعليق بصيغة التمريض عند الإمام البخاري في جامعه الصحيح: دراسة نظرية تطبيقية" (رسالة الماجستير، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2013)، 334.

² عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019)، 93.

والنووي¹، وابن جماعة²، وابن كثير³، وابن الملقن⁴، والعراقي⁵، ابن حجر⁶، ومنهم من قالوا: إنها كالصيغة الأولى، مثل: مُعَلِّطاي⁷، والزركشي⁸، وعبد الرحمن المعلمي⁹، وماهر ياسين فحل¹⁰، وحاتم العوني¹¹، وأبي علي الحسيني¹²، وأبي الحسن السليماني¹³. والحق الذي يراه الباحث هو الرأي الثاني؛ بناءً على الاستقراء التام، وروايتنا أحد من الأدلة، وليس هنا محل بسطه.

ومن جهة أخرى، سبب في تعليق البخاري على الأحاديث والآثار من خلال

¹ يحيى بن شرف النووي، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، 27-28.

² محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان (دمشق: دار الفكر، 1986)، 49.

³ إسماعيل بن كثير الدمشقي، اختصار علوم الحديث، تحقيق ماهر ياسين فحل (الرياض: دار الميمان، 2013)، 106.

⁴ عمر بن علي من أحمد المعروف بابن الملقن، المقنع في علوم الحديث، تحقيق عبد الله بن يوسف الجديع، ط2 (بيروت: مؤسسة الريان، 2025)، 76.

⁵ عبد الرحيم بن الحسين العراقي، شرح التذكرة والتبصرة، تحقيق عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2019)، 1: 138.

⁶ ابن حجر، هدى الساري، 217.

⁷ علاء الدين مُعَلِّطاي، إصلاح كتاب ابن الصلاح، تحقيق محيي الدين جمال البكاري (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2007)، 85.

⁸ محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق زين العابدين بن محمد بلا فريج (الرياض: أضواء السلف، 1998)، 1: 236.

⁹ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، عمارة القبور في الإسلام، تحقيق علي بن محمد العمران (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2013)، 60.

¹⁰ العراقي، شرح التذكرة والتبصرة، 1: 142.

¹¹ حاتم بن عارف العوني، معرفة علوم الحديث، ط2 (بيروت: دار المعراج، 2022)، 98-99.

¹² الحارث بن علي الحسيني، منتقى الألفاظ بتقريب علوم الحديث للحفاظ (دمشق: دار البيان، 2016)، 89.

¹³ مصطفى بن إسماعيل السليماني، الغيث المغيث بشرح اختصار علوم الحديث (القاهرة: دار اللؤلؤة، 2023)، 1:

جامعه لا يخرج عن واحد من سببين¹:

الأول: ألا يكون على الشرط الذي ارتضاه، لكنه يرى فائدةً في ذكره. والأمثلة على ذلك، آثار للصحابة ومن دونهم، وكذلك الأحاديث النبوية، ولم يوصلها في أي موضع. وحديثنا مندرج تحت هذا السبب؛ لأن المؤلف لم يسنده في مكان آخر، وقد تبين للباحث أن الحديث ضعيف، وفي كل طرقة لا تسلم من مقال، بعيد كل البعد عن شرط البخاري، ولا يصلح أن يلتحق بشرطه حتى.

الثاني: أن يقصد مجرد الاختصار. مثاله، يكون الحديث عنده بسند واحد على شرطه، ويحتاجه في بابين، فيسند أحدهما، ويعلقه في الآخر؛ تجنباً لتكرار الحديث بنفس السند والمتن في مكانين.

وعلى الجملة، فإنّ الحديث ليس من أصول الدين، والبخاري لم يورد في جامعه إلا ما صحّ من أحاديث أصول الدين؛ لأنه قصد الاختصار كما هو بين في عنوان الكتاب، ومع ذلك يورد المعلّقات تنمّة لفائدة متنية، أو إسنادية لا أكثر، بعيداً عن احتجاج بها. وقد فصّلنا في المطلب السابق أن الحديث مع شواهد معلولة، ولا تقوم مقام الحجّة، حتى عند غير البخاري، كالترمذي تلميذ البخاري، والنسائي، وابن خزيمة، ومع هذا هل من المنطقي أن يكون الخبر من ضمن شرط البخاري؟

وحملًا على ما مرّ، فإنّ العبيدي لا يحقّ له نقد تصرف البخاري في إيراد هذا الحديث في جامعه، وهو لم يدرك جيدًا منهج البخاري. ولقد سلّقت الإشارة إلى أن ابن العربي وابن حجر أكّدا على حصول الانقطاع بين البخاري وشيخه عثمان بن الهيثم، ولأجل ذلك ابن حجر لم يأت بالرواية التي فيه التصريح بالسماع بين البخاري وشيخه، بل أتى بروايات أخرى². وبهذا يثبت لنا أنّ البخاري أورد الخبر لأجل فائدة إسنادية،

¹ عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث (بيروت: مؤسسة الريان، 2021)، 2: 851.

² انظر: ابن حجر العسقلاني، تعليق التعليق على صحيح البخاري، تحقيق سعيد عبد الرحمن موسى القرقي (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، 3: 295-297.

وهي الإخبار بانقطاعه، وأنها معلولة، وأحاديث الباب غنيّة عنه، وقد يكون أيضاً لفائدة متنية؛ إيماءً إلى نكارة متنه.

وختاماً، المشكلة المتنية التي أثارها العبيدي للحديث لا يُلتفت إليه؛ لأنّ سند الحديث أصلاً ساقط، وهو ليس على شرط البخاري، على الرغم من إيجاد الباحث كثيراً من الناس نسبوه إلى البخاري، من دون التنبيه إلى تعليقه، فنَجَم عن ذلك سوء الفهم بين السُّوقفة، وحتى المشتغلين بالحديث النبوي، وظنّوا البخاري خرّج حديثاً سقيماً في صحيحه. والذي يترجّح عند الباحث أن نكارة المتن المطروحة من قبل العبيدي في مكانه، نظراً إلى وهن طرق نقل الحديث؛ فلا يُستبعد أن يكون متنه منكراً أيضاً، معترفاً لا تلازم بينهما.

الخاتمة

ومن خلال ما تقدّم يجد الباحث أن:

1. عبد الحسين العبيدي هو شيعي، لكنّ شخصيته غير معروفة، وله كتاب وحيد ألا وهو: "جولة في صحيح البخاري: حوار بين النقل والعقل".
2. حديث الأبرص والأعمى والأقرع في بني إسرائيل صحيح، وأخرجه الشيخان في صحيحهما، إلا ما شدّد فيه العقيلي في تعليقه موصولاً، والمحفوظ عنده مرسل.
3. المعارضة الفكرية التي وُجّهت إلى متن حديثي بني إسرائيل والغار باطلة، ولا تستقيم، ولها شواهد من القرآن، وليس فيها غرابة، كما ادّعى العبيدي.
4. حديث الغار صحيح باتفاق البخاري ومسلم، ولقد أجمعت الأمة على صحّته.
5. حديث أبي هريرة والشيطان ضعيف عند المحدثين المتقدمين؛ كالترمذي، النسائي، وابن خزيمة، وليس على شرط البخاري، ولم يلتحق بشرطه، وإخراج البخاري له في الصحيح إعلالاً، لا تصحيحاً.

المعارضات الفكرية المطروحة لحديث أبي هريرة والشيطان ليس في مكانه؛ لأن الحديث مخرَّج تعليقاً، ولا يُعاب البخاري على هذا. نتيجة لذلك، لا يُستبعد أن يكون في متنه نكارة ومخالفة.

References:

المراجع:

- Abū al-Shaykh al-Aṣbahānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ja‘far. *al-‘Azama*. Taḥqīq: Riḍā Allāh ibn Muḥammad Idrīs al-Mubārakfurī. al-Riyāḍ: Dār al-‘Āṣima, 1987.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath. *Su‘ālāt Abī ‘Ubayd al-‘Ajurrī Abā Dāwūd al-Sijistānī fī al-jarḥ wa-al-ta‘dīl*. Taḥqīq: Muḥammad ‘Alī Qāsim al-‘Umarī. al-Madīna al-Munawwara: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘a al-Islāmiyya, 1984.
- Abū Nu‘aym al-Aṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *Dalā‘il al-nubuwwa*. Taḥqīq: Muḥammad Rawwās Qal‘ajī wa-‘Abd al-Barr ‘Abbās. Bayrūt: Dār al-Nafā‘is, 1986.
- Abū Zur‘a al-‘Irāqī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn. *Tuḥfat al-taḥṣīl fī dhikr ruwwāt al-mursilīn*. Taḥqīq: ‘Abd Allāh Nuwāra. al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd.
- al-‘Alā‘ī, Khalīl ibn Kaykaldī ibn ‘Abd Allāh. *Jāmi‘ al-taḥṣīl fī aḥkām al-marāsīl*. Taḥqīq: Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub, 1986.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥa wa-shay‘ min fiḥihā wa-fawā‘idihā*. al-Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘ārif, 2002.
- al-‘Aṣfarī, Khalīfa ibn Khayyāṭ. *al-Tārīkh*. Taḥqīq: Akram Ḍiyā‘ al-‘Umarī. Dimashq: Dār al-Qalam, 1977.
- al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad ibn al-Farrā‘. *Sharḥ al-sunna*. Taḥqīq: Shu‘ayb al-Arnā‘ūt wa-Muḥammad Zuhayr al-Shāwish. Dimashq: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jābir ibn Dāwūd. *Jumal min ansāb al-ashraf*. Taḥqīq: Suhayl Zakkār wa-Riyāḍ Zarkalī. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Balqīnī, ‘Umar ibn Ruslān ibn Naṣīr ibn Šālīh. *Maḥāsīn al-iṣṭilāḥ*. Taḥqīq: ‘Ā‘isha ‘Abd al-Raḥmān. al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī. *al-Sunan al-kabīr*. Taḥqīq: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. al-Qāhira: Markaz Hajr lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-‘Arabiyya wa-al-Islāmiyya, 2011.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Dalā‘il al-nubuwwa wa-ma‘rifat aḥwāl ṣāhib al-sharī‘a*. Taḥqīq: ‘Abd al-Mu‘tī Qal‘ajī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985.
- al-Bazzār, Aḥmad ibn ‘Amr ibn ‘Abd al-Khālīq. *al-Baḥr al-zakḥkhār*. Taḥqīq: Majmū‘a min al-bāḥithīn. al-Madīna al-Munawwara: Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam, 2009.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī. *al-Tārīkh al-kabīr*. Taḥqīq: Muḥammad ibn Šālīh ibn Muḥammad al-Dabbāsī. al-Riyāḍ: al-Nāshir al-Mumtāz, 2019.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar*. Taḥqīq: Farīq min al-bāḥithīn. al-Qāhira: Dār al-Ta‘ṣīl, 2012.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Tārīkh al-awsaṭ*. Taḥqīq: Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Ḥalab: Dār al-Wa‘y, 1977.

- al-Būṣīrī, Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Ismāʿīl. *Ittiḥāf al-khiyara al-mahira bi-zawāʿid al-masānīd al-ʿashara*. Taḥqīq: Dār al-Mishkāt lil-Baḥṡ al-ʿIlmī. al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1999.
- al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad. *al-Majrūḥīn min al-muḥaddithīn wa-al-ḍuʿafāʾ wa-al-matrūkīn*. Taḥqīq: Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Ḥalab: Dār al-Waʿy, 1976.
- al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad. *al-Musnad al-ṣaḥīḥ ʿalā al-taqāsīm wa-al-anwāʾ*. Taḥqīq: Muḥammad ʿAlī Sūnamaz wa-Khālīs ʿĀy Damīr. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2012.
- al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad. *al-Thiqāt*. Ḥaydar Ābād: Dāʿirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya, 1973.
- al-Dāraqūṭnī, ʿAlī ibn ʿUmar ibn Aḥmad ibn Maḥdī. *Suʿālāt al-Ḥākim al-Naysābūrī lil-Dāraqūṭnī*. Taḥqīq: Muwafaq ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Qādir. al-Riyāḍ: Maktabat al-Maʿārif, 1984.
- al-Dāraqūṭnī, ʿAlī ibn ʿUmar ibn Aḥmad. *al-ʿIlal al-wārīda fī al-aḥādīth al-nabawiyya*. Taḥqīq: Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī. al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2006.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. Taḥqīq: Majmūʿa min al-bāḥiṡhīn. Ṭ.2. Bayrūt: Muʿassasat al-Risāla, 1985.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān. *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāḥīr wa-al-aʿlām*. Taḥqīq: Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
- al-Fallās, ʿAmr ibn ʿAlī. *Kitāb al-tārīkh*. Taḥqīq: Muḥammad al-Ṭabarānī. Ṭ.2. al-Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal lil-Buḥūṡh wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2020.
- al-Fallās, ʿAmr ibn ʿAlī. *Kitāb fī ʿilal al-ḥadīth wa-maʿrifat al-fuqahāʾ al-thiqāt min al-ḍuʿafāʾ mimma ijtaʿama ʿalayhi al-ʿulamāʾ min ahl al-Baṣra*. Taḥqīq: Muḥammad al-Ṭabarānī. Jidda: Markaz Iḥsān li-Dirāsāt al-Sunna al-Nabawiyya, 2017.
- al-Fasawī, Yaʿqūb ibn Sufyān. *al-Maʿrifat wa-al-tārīkh*. Taḥqīq: Akram Ḍiyāʾ al-ʿUmarī. Baghdād: Maṡbaʿat al-Irshād, 1974.
- al-Ḥākim, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Ḥākim. *al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*. Taḥqīq: al-Farīq al-ʿIlmī li-Maktab Khidmat al-Sunna. Dimashq: Dār al-Minhāj al-Qawīm, 2018.
- al-Ḥasanī, al-Ḥārith ibn ʿAlī. *Muntaqā al-alfāz bi-taqrīb ʿulūm al-ḥadīth lil-ḥuffāz*. Dimashq: Dār al-Bayān, 2016.
- al-Haythamī, ʿAlī ibn Sulaymān ibn Abī Bakr. *Bughyat al-bāḥiṡh ʿan zawāʿid Musnad al-Ḥārith*. Taḥqīq: Ḥusayn Aḥmad Ṣāliḥ al-Bākarī. al-Madīna al-Munawwara: Markaz Khidmat al-Sunna wa-al-Sīra al-Nabawiyya, 1992.
- al-ʿIrāqī, ʿAbd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn. *Sharḥ al-tadhkira wa-al-tabsira*. Taḥqīq: ʿAbd al-Laṡīf al-Humaym wa-Māḥir Yāsīn Faḥl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2019.
- al-Judayʿ, ʿAbd Allāh ibn Yūsuf. *Taḥrīr ʿulūm al-ḥadīth*. Bayrūt: Muʿassasat al-Rayyān, 2021.
- al-Jurjānī, Abū Aḥmad ibn ʿAdī. *al-Kāmil fī ḍuʿafāʾ al-rijāl*. Taḥqīq: ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa-ʿAlī Muḥammad Muʿawwad. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997.
- al-Khaṡṡābī, Ḥamd ibn Muḥammad. *Aʿlām al-ḥadīth*. Taḥqīq: Muḥammad ibn Saʿd ibn ʿAbd al-Raḥmān Āl Suʿūd. Makkat al-Mukarrama: Jāmiʿat Umm al-Qurā, 1988.
- al-Kirmānī, Muḥammad ibn Yūsuf ibn ʿAlī ibn Saʿīd. *al-Kawākib al-darārī fī sharḥ Ṣaḥīḥ al-*

- Bukhārī*. Bayrūt: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981.
- al-Kurdī, Ashraf ibn Naṣr ibn Ṣābir al-Kurdī. *Silsilat al-fawā'id al-ḥadīthiyya wa-al-fiqhiyya*. al-Qāhira: Dār al-Lu'lu'a, 2022.
- al-Lālakā'ī, Hibat Allāh ibn al-Ḥasan ibn Maṣṣūr. *Karāmāt al-awliyā'*. Taḥqīq: Aḥmad ibn Sa'd ibn Ḥamdān al-Ghāmīdī. al-Riyād: Dār Ṭaybah, 2003.
- al-Marwazī, Muḥammad ibn Naṣr ibn al-Ḥajjāj. *Mukhtaṣar qiyām al-layl wa-qiyām Ramaḍān wa-kitāb al-witr*. Fayṣal Ābād: Ḥadīth Ākādāmī, 1988.
- al-Masārī, Majīd Khalaf Sālim. "*al-Ta'liq bi-ṣiḡhat al-tamrīd 'inda al-Imām al-Bukhārī fi Jāmi'ihī al-Ṣaḥīḥ: dirāsa naẓariyya taḥbīqiyya*." Master Dissertion, The World Islamic Sciences and Education University, 2013.
- al-Mizzī, Yūsuf. *Tahdhīb al-kamāl fi asmā' al-rijāl*. Taḥqīq: Bashshār 'Awwād Ma'rūf. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 1992.
- al-Mu'allimī, 'Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā. *Imārat al-qubūr fi al-Islām*. Taḥqīq: 'Alī ibn Muḥammad al-'Imrān. Makkat al-Mukarrama: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 2013.
- al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. *al-Du'afā' wa-al-matrūkūn*. Taḥqīq: Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Ḥalab: Dār al-Wa'y, 1976.
- al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. *al-Sunan al-kubrā*. Taḥqīq: Ḥasan 'Abd al-Mun'im Shalabī. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 2001.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. *al-Taqrīb wa-al-taysīr li-ma'rifat sunan al-bashīr al-nadhīr fi uṣūl al-ḥadīth*. Taḥqīq: Muḥammad 'Uthmān al-Khasht. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1985.
- al-Qaradāwī, Yūsuf. *Kayfa nata'āmal ma'a al-sunna al-nabawiyya*. Ṭ.2. al-Qāhira: Dār al-Shurūq, 2002.
- al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *al-Musnad al-ṣaḥīḥ*. Taḥqīq: Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī. al-Qāhira: Maṭba'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955.
- al-Sabā'ī, Muṣṭafā ibn Ḥusnī. *al-Sunna wa-makānatuhā fi al-tashrī' al-islāmī*. Dimashq: al-Maktab al-Islāmī, 2000.
- al-Sam'ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Qur'ān*. Taḥqīq: Yāsir ibn Ibrāhīm wa-Ghunaym ibn 'Abbās ibn Ghunaym. al-Riyād: Dār al-Waṭan, 1997.
- al-Shāshī, al-Haytham ibn Kulayb. *al-Musnad*. Taḥqīq: Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh. al-Madīna al-Munawwara: Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam, 1989.
- al-Shaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal. *al-Musnad*. Taḥqīq: Farīq min al-bāḥithīn. Bayrūt: Mu'assasat al-Risāla, 2001.
- al-Shaybānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal. *al-'Ilal wa-ma'rifat al-rijāl*. Taḥqīq: Waṣī Allāh ibn Muḥammad 'Abbās. al-Riyād: Dār al-Khānī, 2001.
- al-Sulaymānī, Muṣṭafā ibn Ismā'īl. *al-Ghayth al-mughīth bi-sharḥ ikhtisār 'ulūm al-ḥadīth*. al-Qāhira: Dār al-Lu'lu'a, 2023.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-kabīr*. Taḥqīq: Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī. Ṭ.2. al-Qāhira: Maktabat Ibn Taymiyya, 1994.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Taḥqīq: 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. al-Qāhira: Dār Hajr, 2001.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Ṣaḥīḥ wa-da'īf Tārīkh al-Ṭabarī*. Taḥqīq: Muḥammad ibn Ṭāhir al-Barzanjī. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2007.

- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī. *‘Ilal al-Tirmidhī al-kabīr*. Taḥqīq: Farīq min al-bāḥithīn. Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub wa-Maktabat al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1988.
- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *al-Jāmi‘ al-kabīr*. Taḥqīq: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
- al-‘Ubaydī, ‘Abd al-Ḥusayn ‘Abd al-Hādī. *Jawla fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: ḥiwār bayn al-‘aql wa-al-naql*. Irān: Bāqiyāt, 2009.
- al-‘Ūnī, Ḥātim ibn ‘Ārif. *Ma‘rifat ulūm al-ḥadīth*. 1.2. Bayrūt: Dār al-Mi‘rāj, 2022.
- al-‘Uqaylī, Muḥammad ibn ‘Amr ibn Mūsā ibn Ḥammād. *al-Du‘afā‘ al-kabīr*. Taḥqīq: ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī. Bayrūt: Dār al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1984.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādūr. *al-Nukat ‘alā muqaddimat Ibn al-Ṣalāh*. Taḥqīq: Zayn al-‘Ābidīn ibn Muḥammad Bilā Farīj. al-Riyāḍ: Aḍwā’ al-Salaf, 1998.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Isṭī‘āb fī ma‘rifat al-aṣḥāb*. Taḥqīq: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī. al-Qāhira: Markaz Hajr li-l-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-‘Arabiyya wa-al-Islāmiyya, 2019.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim. *al-Jarḥ wa-al-ta‘dīl*. Ḥaydar Ābād: Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, 1952.
- Ibn Abī Khaythama, Aḥmad ibn Abī Khaythama. *al-Tārīkh al-kabīr*. Taḥqīq: Ṣalāh ibn Faṭḥī Hallal. al-Qāhira: al-Fārūq al-Ḥadītha, 2004.
- Ibn Abī Shayba, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannaḥ*. Taḥqīq: Sa‘d ibn Nāṣir ibn ‘Abd al-‘Azīz Abū Ḥabīb al-Shathrī. al-Riyāḍ: Dār Kunūz Ishbīliyyā, 2015.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Abū Bakr. *al-Masālik fī sharḥ Muwaṭṭa‘ Mālik*. Qara’ahu wa-‘allaqa ‘alayh: Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Sulaymānī wa-‘Ā’isha bint al-Ḥusayn al-Sulaymānī. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2007.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Kashf al-mushkil min ḥadīth al-ṣaḥīḥayn*. Taḥqīq: ‘Alī Ḥusayn al-Bawwāb. al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan.
- Ibn al-Mulaqqin, ‘Umar ibn ‘Alī ibn Aḥmad. *al-Muqni‘ fī ulūm al-ḥadīth*. Taḥqīq: ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Juday’. 1.2. Bayrūt: Mu‘assasat al-Rayyān, 2025.
- Ibn al-Ṣalāh, ‘Uthmān ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Ma‘rifat anwā‘ ‘ilm al-ḥadīth*. Taḥqīq: ‘Abd al-Laṭīf al-Humaym wa-Māhir Yāsīn Faḥl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2019.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Hudā al-sārī li-muqaddimat Faṭḥ al-Bārī*. Taḥqīq: ‘Izz al-Dīn Ḍullī. Bayrūt: al-Risāla, 2025.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Taghlīq al-ta‘līq ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥqīq: Sa‘d ‘Abd al-Raḥmān Mūsā al-Qazqī. Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī, 1985.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Taḥqīq: Farīq min al-bāḥithīn. Dubayy: Jam‘iyyat Dār al-Birr, 2021.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Taqrīb al-Tahdhīb*. Taḥqīq: ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad al-Laḥaydān. al-Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 2022.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī. *Faṭḥ al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥqīq: ‘Izz al-Dīn Ḍullī. Bayrūt: al-Risāla, 2025.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd. *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir. Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīda.
- Ibn Jamā‘a, Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Sa‘īd Allāh. *al-Manḥal al-rawī fī mukhtaṣar ‘ulūm al-ḥadīth al-nabawī*. Taḥqīq: Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ramaḍān. Dimashq:

Dār al-Fikr, 1986.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn Kathīr. *Ikhtisār 'ulūm al-ḥadīth*. Taḥqīq: Māhir Yāsīn Faḥl. al-Riyāḍ: Dār al-Mīmān, 2013.

Ibn Khuzayma, Muḥammad ibn Ishāq. *Mukhtaṣar al-mukhtaṣar min al-musnad al-ṣaḥīḥ*. Taḥqīq: Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī. Ṭ.3. Dimashq: al-Maktab al-Islāmī, 2003.

Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd. *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*. Taḥqīq: 'Alī Muḥammad 'Umar. al-Qāhira: Maktabat al-Khānījī, 2001.

Mughallṭāy, 'Alā' al-Dīn Mughallṭāy. *Iṣlāḥ kitāb Ibn al-Ṣalāḥ*. Taḥqīq: Muḥyī al-Dīn Jamāl al-Bakkārī. al-Qāhira: al-Maktaba al-Islāmiyya, 2007.

Zaryūh, Muḥammad ibn Farīd. *al-Mu'aradāt al-fikriyya al-mu'āṣirah li-aḥādīth al-Ṣaḥīḥayn: dirāsah naqdiyyah*. al-Kuwayt: Laṭā'if lil-Nashr al-Kutub wa-al-Rasā'il al-'Ilmiyyah, 2023.

"Jawlah fī Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ḥiwār bayna al-'aql wa-al-naql", Mawqī' Shabakat al-Fikr lil-Kutub al-Ilktrūniyya, <http://alfeker.net/library.php?id=2311>

منهج الإصلاح في رسالات الأنبياء لمواجهة الفساد: دراسة قرآنية تحليلية The Methodology of Reform in the Missions of the Prophets in Confronting Corruption: A Qur'anic Analytical Study

زبير سلطان*

[قُدّم للنشر 2025/8/24 – أرسل للتحكيم 2025/8/30 م – قُدّم بعد التعديل 2026/1/19 م - قُبل للنشر 2026/1/21 م]

ملخص البحث

تناول هذا البحث منظومة الإصلاح في رسالات الأنبياء، من خلال قراءة قرآنية تحليلية، تُعيد بناء مفهوم الفساد وأماطه كما عرضها الوحي، وكشف عن مركزية مكافحته في المشروع الرسالي، بوصفه انحرافاً مركباً يمس العقيدة والقيم والبني الاجتماعية. انطلق البحث من إشكالية علمية تتعلق بغياب إطار تحليلي منهجي جامع، يربط بين تصنيف صور الفساد في القرآن الكريم وآليات المعالجة النبوية، بعيداً عن الطرح الوعظي أو السرد التاريخي الجزئي. اعتمدت الدراسة المنهج التحليلي الموضوعي في استقراء النصوص القرآنية والنماذج النبوية، مع حوار نقدي مع بعض المقاربات الإصلاحية الحديثة التي تركز على الضبط الإجرائي، دون بناء المرجعية القيمية. وخلص البحث إلى أنّ الإصلاح الرسالي مشروع متكامل يبدأ بتصحيح البنية العقدية، وتزكية النفس، ويتدرج إلى تقويم التشريع وتحريك المجتمع؛ بما يقدم إطاراً معيارياً يمكن الاستفادة منه في تقويم الرؤى الإصلاحية المعاصرة، دون ادعاء معالجة تطبيقية مباشرة لواقع بعينه.

* طالب دكتوراه بقسم الفقه وأصول الفقه، كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة

الإسلامية العالمية ماليزيا. البريد الإلكتروني: drzobairsultan@gmail.com

الكلمات المفتاحية: مكافحة الفساد، الرسائل السماوية، الإصلاح الحضاري، منهج الأنبياء، تحديد الخطاب الديني.

Abstract

This study examines the reformative framework embedded in the prophetic messages through an analytical Qur'anic reading that reconstructs the concept of corruption and its various forms as presented in revelation. It highlights the centrality of combating corruption within the prophetic mission, viewing it as a complex deviation affecting creed, values, and social structures. The study addresses a key scholarly problem: the absence of a comprehensive analytical framework that systematically links Qur'anic classifications of corruption with prophetic mechanisms of reform, beyond moralistic discourse or partial historical narration. Methodologically, the research adopts an objective analytical approach to Qur'anic texts and prophetic models, engaging in a critical dialogue with selected contemporary reform approaches that emphasize procedural regulation while neglecting moral conscience. The study concludes that prophetic reform constitutes an integrated project that begins with correcting the creedal foundation and purifying the soul, then progresses toward legal rectification and social activation, offering a normative framework for critically assessing contemporary reform visions without claiming direct practical application to a specific context.

Keywords: Combating corruption, divine messages, civilizational reform, prophetic methodology, renewal of religious discourse.

مقدِّمة

الحمدُ لله العليم الحكيم، الذي أنزل كتابه هدايةً للناس وميزاناً للحق، وجعل رسالاته سبيلاً لإقامة العدل وصيانة العمران، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ، خاتم النبيين، الذي بعثه الله بالهدى ودين الحق ليُخرج الناس من الظلمات إلى النور، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

شكَّلت الرسائل السماوية، عبر التاريخ الإنساني، مشروعاً إلهياً متكاملًا لإصلاح الإنسان والمجتمع، يقوم على إعادة توجيه الوعي نحو التوحيد، وتقويم السلوك الفردي والجماعي، ومواجهة أنماط الانحراف التي تُفضي إلى فساد الفطرة واختلال ميزان العدل. وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الأصل الجامع في خطاب الرسائل بوضوح، حين قرن بين تصحيح العقيدة ومواجهة الطغيان والانحراف، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي

كُلِّ أُمَّةٍ رَسُوْلًا أَنْ اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتِ ﴿ۛ﴾ [النحل: 36]، بما يكشف عن مركزية الإصلاح العقدي والسلوكي في المشروع النبوي، وامتداده إلى مختلف صور الفساد التي تُفسد علاقة الإنسان بربه، وبنفسه، وبالجمتمع.

ولم يكن الإصلاح في خطاب الأنبياء مجرد دعوة روحية أو موعظة أخلاقية، بل اقترن دائماً بمعالجة واقعية لمظاهر الفساد العقدي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، كلٌّ بحسب سياقه وبنيتة الحضارية. وقد كشف القرآن الكريم، من خلال عرضه لقصص الأنبياء والأمم، عن تنوع صور الفساد التي واجهتها الرسالات، وتعدّد آليات المعالجة النبوية لها، بما يعكس شمولية الرؤية الإصلاحية في الوحي، واتساعها لتشمل بناء الإنسان من الداخل، وضبط علاقته بالقيم، وإعادة تشكيل البنية الاجتماعية على أسس الحق والعدل.

غير إنّ هذا الثراء القرآني في تشخيص الفساد وبيان مسالك الإصلاح لم يُستثمر في كثير من الدراسات المعاصرة استثماراً تحليلياً منهجياً كافياً؛ إذ غلب على عدد كبير من الكتابات الطابع الوصفي أو الوعظي، أو اقتصر الاهتمام على تناول مظاهر جزئية للفساد في الأمم السابقة، دون بناء إطار تحليلي جامع يربط بين تصنيف أنماط الفساد كما عرضها الوحي، وبين المنهج الإصلاحية الكلي الذي اعتمده الرسالات السماوية في مواجهتها. وفي المقابل، انشغلت مقاربات إصلاحية حديثة بمعالجة الفساد من زوايا إجرائية أو مؤسسية، غالباً بمعزل عن الجذور القيمية والإنسانية العميقة التي تؤسس لها الرؤية القرآنية، ودون استحضار النموذج النبوي بوصفه منظومة إصلاح متكاملة البنية، يمكن تحليلها وتقويمها من حيث منطلقاتها وأدواتها وغاياتها.

ومن هنا تتحدد الإشكالية المركزية لهذا البحث في غياب قراءة قرآنية تحليلية منهجية تُعيد بناء منظومة الإصلاح في رسالات الأنبياء، انطلاقاً من تصنيف موضوعي لأنماط الفساد كما عرضها الوحي، وربطها بآليات المعالجة النبوية، بعيداً عن السرد التاريخي الوصفي أو الطرح الوعظي المجرد، وبما يسمح ببلورة إطار معياري قيمي ومنهجي يمكن

الإفادة منه في فهم الرؤى الإصلاحية، وتقويمها في ضوء الهدى القرآني، دون ادعاء دراسة واقع معاصر بعينه، أو معالجة حالة تطبيقية محددة.

أسئلة الدراسة

في ضوء الإشكالية المطروحة، يتوخى هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما أبرز أنماط الفساد التي واجهتها رسالات الأنبياء؟ وكيف يمكن تصنيفها بما يُظهر شمولية الخطاب النبوي وعمق معالجته؟
2. كيف تجلّت الرسالة الإصلاحية في مواجهة الفساد العقدي والسلوكي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي؟ وما أبرز النماذج القرآنية المعبرة عن ذلك؟
3. ما الآليات التي نهجها الأنبياء في مكافحة الفساد؟ وكيف تضافرت أبعادها التربوية والتشريعية والحركية في مشروع إصلاحي متكامل؟
4. إلى أي مدى يمكن استلهام النموذج النبوي في تحليل أنماط الفساد المعاصرة وتقويمها، وبناء مشروع إصلاح يستجيب لتحولات الواقع دون انفصال عن الهدى القرآني؟

أهداف الدراسة

يتوخى هذا البحث بلوغ جملة من الأهداف العلمية والمعرفية، منها:

1. رسم خارطة تصنيفية دقيقة لأنماط الفساد التي واجهتها رسالات الأنبياء، بما يُجلي شمولية الخطاب النبوي وعمق رؤيته في معالجة مختلف صور الفساد وتجفيف منابعه.
2. تحليل الملامح الإصلاحية في الرسائل السماوية، من خلال تتبع مظاهر المواجهة النبوية للفساد العقدي، والسلوكي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، في ضوء النماذج القرآنية الدالة والمعبرة.
3. الكشف عن الآليات المعتمدة في مشروع الإصلاح النبوي، وبيان كيفية تكامل الأبعاد التربوية والتشريعية والحركية؛ لتشكّل نموذجًا متكاملًا لمكافحة الفساد.

4. استلهاهم المنهج النبوي في صياغة مشروع إصلاح معاصر، قادر على مواجهة تشابكات الواقع وتعقيداته، وبناء رؤية إصلاحية تستند إلى العدل، والنزاهة، وصيانة القيم، وترسيخ الهوية.

أهمية الدراسة

تتبع أهمية هذه الدراسة من معالجتها فجوة معرفية في الدراسات القرآنية الإصلاحية، تتمثل في غياب قراءة تحليلية منهجية شاملة لمنظومة الإصلاح في رسالات الأنبياء، تقوم على تصنيف أنماط الفساد كما عرضها الوحي وربطها بآليات المعالجة النبوية في إطار كلي متماسك. وتسهم الدراسة في الانتقال ببحث الإصلاح من الطرح الوعظي أو السرد التاريخي الجزئي إلى بناء إطار تحليلي معياري، مستند إلى النص القرآني وتفسيراته المعتمدة، بما يعمق الفهم العلمي للتصور القرآني للفساد والإصلاح، ويتيح مساءلة الرؤى الإصلاحية، وتقويمها من منظور قيمي ومنهجي، دون الادعاء بدراسة واقع معاصر بعينه، أو تقديم حلول تطبيقية مباشرة.

الدراسات السابقة

رغم تعدد الدراسات التي تناولت موضوع مكافحة الفساد من منظور القرآن والسنة، فإنها تركز في مجملها على جوانب محددة من هذه الظاهرة دون تقديم تصنيف موضوعي شامل لأنواع الفساد التي واجهتها رسالات الأنبياء. وفي ضوء ذلك، تستعرض هذه الورقة بعض الدراسات التي أسهمت في فهم أبعاد مختلفة للفساد وسبل مكافحته، وهي كما يلي:

1. الفساد الاجتماعي والاقتصادي في منظور القرآن والسنة، للباحث الدكتور أيمن ياسين حسن¹. تتناول الدراسة أبعاد الفساد الاجتماعي والاقتصادي في ضوء نصوص

¹ أيمن ياسين حسن، (2020)، "الفساد الاجتماعي والاقتصادي في منظور القرآن والسنة"، مجلة الفنون والأدب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، العدد 58، الإمارات العربية المتحدة.

الوحي، وتُحلل أسبابه وآثاره على الفرد والمجتمع، مع بيان سبل العلاج في القرآن والسنة، غير أنها لا تقدم تصنيفاً منهجياً للأشكال المتعددة للفساد.

2. **تأصيل مبدأ النزاهة من خلال مكافحة السنة المطهرة للفساد المالي والإداري**، للباحث نصار منصور محمد عبد الرحيم¹. تُسلط الدراسة الضوء على تجليات النزاهة في السنة النبوية، وتُبرز مكافحتها للفساد المالي والإداري، مع دعوة لتفعيلها في النظم المعاصرة، إلا أنها تقف عند حدود النزاهة كقيمة جزئية دون تحليل مقاصدي شامل.

3. **منهج القرآن والسنة في معالجة الفساد الاجتماعي**، د. عبد الرزاق أحمد أسعد رجب، أ. جيانا محمد علي مختاره². تُعنى الدراسة بتشخيص الفساد الاجتماعي، وسبل معالجته من منظور قرآني وسني، وتطرح توصيات إصلاحية قيمة، إلا أنها لا تتناول الفساد بأشكاله الأخرى، ولا تتبنى إطاراً تصنيفياً جامعاً.

4. **المنهاج النبوي في محاربة الفساد الإداري والمالي**، للأستاذ الدكتور زرار العياشي أحسن، والدكتورة غياذ كريمة رابع³. تُبرز هذه الدراسة آليات السنة النبوية في التصدي للفساد الإداري والمالي، مع تحليل الوسائل الوقائية والمجتمعية، لكنها تظل محصورة في نوع واحد من الفساد دون تقديم معالجة تصنيفية متكاملة.

وجه التمييز في هذه الدراسة

إن هذه الورقة تسعى إلى تجاوز حدود المعالجات الجزئية، عبر تقديم تصنيف موضوعي شامل للفساد كما واجهته رسالات الأنبياء، مع ربط حيي بواقعنا المعاصر. فهي لا تقتصر

¹ نصار منصور محمد عبد الرحيم، (2022)، "تأصيل مبدأ النزاهة من خلال مكافحة السنة المطهرة للفساد المالي والإداري"، حولية كلية اللغة العربية بجرزا، العدد التاسع عشر.

² عبد الرزاق أحمد أسعد رجب، وجيانا محمد علي مختاره، (2021)، "منهج القرآن والسنة في معالجة الفساد الاجتماعي"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، د.ع.

³ زرار العياشي أحسن، وغياذ كريمة رابع، (2022)، "المنهاج النبوي في محاربة الفساد الإداري والمالي"، مجلة الحق للعلوم الشرعية والقانونية، كلية القانون، جامعة بني وليد، ليبيا.

على الوصف، بل تمزج بين التحليل المقاصدي للنصوص، والاستلهام العملي منها في مواجهة مظاهر الفساد الراهنة، بما يُضفي على الدراسة طابعًا علميًا متماسكًا، وروحًا إصلاحية متجددة.

منهجية الدراسة

يعتمد البحث على المنهج التحليلي الموضوعي، الذي يمكن من دراسة نصوص القرآن والسنة بدقة لفهم دلالاتها في مكافحة الفساد. كما يستخدم منهج التصنيف الموضوعي لتنظيم وتحليل مظاهر الفساد التي واجهتها الرسالات النبوية، بهدف بلورة رؤية شاملة لآليات الإصلاح.

تركز المنهجية على جمع النصوص وتفسيرها ضمن أبعاد عقديّة وأخلاقية واجتماعية وغيرها، وربطها بالسياق التاريخي والمعاصر، واقتراح نماذج تطبيقية تتناسب مع تحديات الواقع، لتكون الدراسة جسرًا بين الهدى النبوي وتجارب الإصلاح الحديثة.

أولاً: مفهوم الفساد وأنماطه في القرآن الكريم

عُني القرآن الكريم ببيان حقيقة الفساد وكشف مخاطره في حياة الأمم، وعدّه سببًا رئيسًا للانحيار الحضاري. وجاءت الرسالات السماوية لمواجهة وإصلاح ما أفسدته الأهواء والانحرافات. ويهدف هذا المبحث إلى تأصيل مفهوم الفساد وأنماطه في القرآن، تمهيدًا لفهم الأبعاد الإصلاحية لرسالات الأنبياء عبر التاريخ.

أ- مفهوم الفساد في القرآن الكريم

أولى القرآن الكريم مفهوم «الفساد» عنايةً بالغة، فعده من أخطر الظواهر المهْددة لكيان الأمم وأسس العمران، لما يعكسه من اختلالٍ في منظومة القيم وانحرافٍ عن سواء السبيل، وما يستتبعه من عقوبات دنيوية وأخروية. وقد تكرر ذكره في مواضع متعددة من الكتاب العزيز، دلالةً على شموليته وتنوع صورته وآثاره.

1. الفساد في اللغة والاصطلاح

الفساد لغةً: ضدُّ الصلاح، وهو التغيُّر من حال الاستقامة إلى حال الخراب أو الانحلال. يقال: فسد الشيء إذا تغيَّر وخرج عن حدِّ الاعتدال¹.

أما اصطلاحًا: فهو خروج الشيء عن وجهه الشرعي أو عن مقصوده الصحيح، سواء في الاعتقاد أو القول أو الفعل، مما يفضي إلى الضرر أو الهلاك². وقد عرّفه المناوي بأنه: "هو خروج الشيء عن حالته الطبيعية أو عن الاعتدال الذي يحقق الصلاح، سواء في الذات أو في الصفات، في النفوس أو في الأفعال، بما يؤدي إلى خلل في النظام، أو ضرر في المصالح، أو زوالٍ في المقاصد؛ ويشمل ما كان مخالفاً للشرع أو العقل أو الفطرة، ويُعدّ نقيضاً للصلاح الذي به تنتظم الأحوال وتستقيم الموازين"³، وهو معنى يشمل المفاسد في العقيدة والمعاملة والسلوك.

2. السياق القرآني لمفهوم الفساد

ورد لفظُ «الفساد» ومشتقاته في القرآن في أكثر من خمسين موضعاً⁴، دالاً على انحراف الإنسان في الأرض أو النفس أو المجتمع، وغالبًا ما يقترن بالإفساد العمدي أو غير المنضبط. يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 11-12]، وهي آيةٌ تُبيِّن إمكان ارتكاب

¹ أحمد بن فارس بن زكريا، (1972م)، معجم مقاييس اللغة، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2)، ص503.

² محمد حسن جبل، (2010م)، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط1)، ج3، ص1672.

³ انظر: عبد الرؤوف بن المناوي، (1990م)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د عبد الحميد صالح حمدان، (القاهرة: مصر، عالم الكتب، ط1)، ص260.

⁴ الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ محمد بن إبراهيم التويجري. <<https://www.hatha-alislam.com/articles>> تمت الزيارة في يوليو، 2025/26م.

الفساد باسم الإصلاح¹، كما يظهر أن الفساد قد يكون فردياً أو جماعياً، ولا يقتصر على المظاهر المادية، بل يشمل الانحرافات الفكرية والعقدية²، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾ [مريم: 59].

3. شمولية الفساد من منظور القرآن الكريم

لا ينظر القرآن إلى الفساد بوصفه عارضاً أو فعلاً منعزلاً، بل يعده ظاهرةً مركبةً تنشأ من ضعف الإيمان، وتفكك القيم، وتغول الشهوات، واستبداد السلطة، وهيمنة المصالح. ومن ثم جاءت معالجته شاملةً للظاهر والباطن، ولل فرد والمجتمع، وللدنيا والآخرة³. وقد قرن الله الفساد بالظلم في مواضع متعددة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: 60]، دلالةً على أن الفساد يتجاوز مجرد الضرر إلى العدوان والجور، مما يوجب مقاومته وإقامة ميزان العدل في مواجهته⁴.

ب- أنماط الفساد في القرآن الكريم

الفساد في التصور القرآني ليس ظاهرةً سطحيةً أو عرضاً اجتماعياً عابراً، بل هو خللٌ جذريٌّ يمسّ كيان الإنسان والمجتمع، ويتجسّد في أنماطٍ متداخلة تطل العقيدة والفكر، والسلوك والأخلاق، والبناء الاجتماعي، والاقتصاد والسياسة، وعلاقة الإنسان بمحيطه.

¹ محمد بن جرير الطبري (2001)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع: عبد السند حسن ممامة، (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1)، ج1، ص300؛ علي علي صبح (د.ت)، التصوير القرآني للقيم الخلقية والتشريعية، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ص95.

² أحمد بن عبد الرحمن الصويان، «إصلاح المفسدين!»، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد (200)، (الرياض: المنتدى الإسلامي، د.ت)، ص35؛ مجموعة من المؤلفين (د.ت)، مقالات موقع الدرر السنية، (الرياض: موقع الدرر السنية، dorar.net)، ج1، ص362.

³ محمد أبو زهرة وآخرون، (1993م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مراجعة: مصطفى محمد الحديدى الطير، لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ط1)، ج8، ص58.

⁴ محمد بن عمر بن الحسن أبو عبد الله فخر الرازي، (1420هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (بيروت: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3)، ج3، ص530.

وقد جاءت الرسائل بمنهجٍ شموليٍّ لإصلاح هذه الأوجه جميعاً، انطلاقاً من التوحيد وإقامة العدل، وصولاً إلى التكافل والرحمة. ومن خلال التتبع الاستقرائي للقرآن الكريم يمكن تصنيف أنماط الفساد كما يلي:

1. **الفساد العقدي والديني:** يُعدّ من أخطر أنماط الفساد في التصور القرآني؛ إذ يمسّ أصل التوحيد، ويُحرّف وجهة الإنسان عن خالقه، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: 150]، حيث قرر المفسرون أن اتخاذ الأنداد أصلٌ جامعٌ للضلال والانحراف¹. ويشمل هذا النمط الشرك، والكفر بآيات الله، وتحريف معاني الوحي، وهو الأساس الذي تتفرع عنه سائر صور الفساد²، لذلك جعلته الرسائل النبوية محور المواجهة الأولى، باعتباره أصل الخلل ومصدر الانحراف في المجتمعات.

2. **الفساد السلوكي والأخلاقي:** يتجلّى هذا النمط في انحراف الإنسان في سلوكه وشهوته، بما يشمل الفواحش، والظلم، والغدر، والخيانة، وهو تعبيرٌ عن خللٍ عميق في منظومة القيم وضعفٍ في الضبط الأخلاقي. وقد مثل القرآن لهذا النوع من الفساد بقصة قوم لوط، قال تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [الشعراء: 165]، حيث بيّن المفسرون أن هذا السلوك فاحشةٌ مبتدعةٌ لم يُسبقوا إليها³، ولذلك أنكر عليهم نبيهم بقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 80]. وذكر ابن كثير أن «ما وقع فيه قوم لوط يُعدّ من أعظم صور الفساد الخُلقي التي واجهتها الرسالة بالإدانة

¹ محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة (د.ت)، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ج8، ص4027؛ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (د.ت)، قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي)، ص69.

² علماء نجد الأعلام (1930-1934م)، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية، (القاهرة: مطبعة المنار، ط1)، ج4، ص332؛ محمد أحمد إسماعيل المقدم (د.ت)، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتية مفرّغة، (الرياض: موقع الشبكة الإسلامية، Islamweb.net)، ج58، ص2.

³ عبد القادر بن ملاً حويش السيد محمود آل غازي العاني (1965)، بيان المعاني، (دمشق: مطبعة الترقّي، ط1)، ج3، ص139؛

والإصلاح»¹.

3. **الفساد الفكري والنفسي:** يتعلّق هذا النمط بانحراف التصدّرات الذهنية والنزعات النفسية، كالعناد، والكبر، والحسد، واتباع الهوى، وهي أمراض باطنة تُقضي إلى خللٍ في السلوك والموقف من الحق. وقد مثل القرآن لهذا النوع بقصة إبليس، قال تعالى: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾ [الأعراف: 12]، حيث أفضى به الاستكبار إلى مخالفة أمر الله الصريح. وذكر الطبري أن هذا الموقف يجسّد أول تمرّدٍ نفسيٍّ عن الامتثال الإلهي بدافع الكبر، وهو أصلٌ تتفرّع عنه صور متعددة من الفساد الفكري عبر التاريخ².

4. **فساد الاجتماعي والبنوي:** يتصل هذا النمط بخلل البنية الاجتماعية وتفكك روابطها، من خلال شيوع الظلم الجماعي، وغياب التكافل، وانحيار منظومة القيم الحاكمة للعلاقات الإنسانية، بما في ذلك السخرية من الحق وأهله. وقد مثل القرآن لهذا النوع من الفساد بقوم نوح، قال تعالى: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾ [هود: 38]، حيث أشار القرطبي إلى أن هذا السلوك يعكس خللاً اجتماعياً عميقاً في ميزان الاحترام والتقدير للحق والرسالة، ويكشف عن فسادٍ بنويٍّ يتجاوز الأفراد إلى الجماعة³.

5. **الفساد السياسي والإداري:** يتمثّل هذا النمط في الاستبداد، واحتكار السلطة، وتوظيف النفوذ أو الدين في ظلم الناس وإفساد شؤون الحكم. وقد مثل القرآن لهذا اللون من الفساد بنموذج فرعون، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ [القصص: 4]، حيث مارس الطغيان السياسي عبر التفريق والقهر وسفك الدماء. وبيّن

¹ إسماعيل بن عمر بن كثير، (1998م)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (بيروت: دار طيبة، ط1)، ج6، ص147.

² الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج9، ص186.

³ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (1964م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد اليردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ/1964م)، ج9، ص40.

الرازي أن هذا السلوك يجسّد صورة مركّبة من فساد الحكم، قوامها الاستعلاء والاستبداد وإفساد النظام العام¹.

6. **الفساد الاقتصادي والمالي:** يؤدّي إلى اختلال العدالة المالية، واضطراب الثقة في المعاملات؛ فقد عالج القرآن هذا اللون من الفساد في دعوة شعيب عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: 85]، حيث يجمع الخطاب بين النهي عن الغشّ والتحذير من الإفساد المالي العام. وأشار الشوكاني إلى أن الآية تؤسّس لمبدأ مركزي في الرسائل، وهو إقامة العدل المالي وصيانة الحقوق².

7. **الفساد البيئي والعمري:** وقد أشار إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41]، حيث قرّر المفسّرون أنّ الآية تتناول وجوهاً متعدّدة من الفساد، من الشرك والمعاصي وآثارها، وما يترتّب عليها من اضطراب في نظام الحياة³. ومن هذا المنطلق، استدلّ بعض أهل التفسير على أنّ اختلال السلوك الإنساني ينعكس على العمران والموارد، بما يكشف عن شمول الرؤية القرآنية واتساع دلالتها الكونية⁴. ومن ثمّ، يظهر أنّ الفساد في التصور القرآني ليس مقصوراً على جانب دون آخر، بل هو منظومة من الاختلالات تتداخل فيها القيم والممارسات، ويقابلها في الضفة الأخرى "الصلاح" بوصفه عودةً إلى التوازن والعدالة والحق.

¹ الرازي، التفسير الكبير، ج24، ص170.

² الشوكاني، محمد بن علي، (1994م)، فتح القدير، بيروت: دار الفكر، د ط، ج2، ص487.

³ سعيد بن محمد ديب حوى (1985)، الأساس في التفسير، (القاهرة: دار السلام، ط1)، ج8، ص4282؛ مجموعة من الباحثين، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، إشراف: صالح بن عبد الله بن حميد، (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4)، ص29.

⁴ محمد رشيد بن علي رضا (1990)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ج9، ص264؛ محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة (1425هـ)، خاتم النبيين صلى الله عليه وآله وسلم، (القاهرة: دار الفكر العربي)، ج1، ص20؛ عمار الطالبي (1968)، آثار ابن باديس، لعبد الحميد بن محمد بن باديس، (الجزائر: الشركة الجزائرية، ط1)، ج1، ص330.

ثانياً: البعد الإصلاحي في رسالات الأنبياء تجاه الفساد

عُنيت الرسالات السماوية بكشف جوهر الفساد وآثاره المدمرة، فجاءت دعوات الأنبياء مشاريع إصلاحية شاملة تُقوِّم الفكر والسلوك وتعيد بناء الإنسان على التوحيد والعدل. وما يلي تفصيلٌ لمحاور هذا البعد الإصلاحي؛ مبيِّناً مواجهة الفساد في جذوره العقدية، وتحليلاته القيمية والسلوكية، وآثاره الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية:

أ- البعد العقدي في مواجهة الفساد

يُعَدُّ التوحيد جوهرَ الرسالات وأصلَ مشروعها الإصلاحي، إذ لا إصلاح دون تصحيح التصوُّر الإيماني، ولهذا افتتحت الدعوات بتحرير الإنسان من عبودية غير الله، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36]، وكان الفساد العقدي أول ما واجهته الرسالات، فجاء الوحي باستنطاق العقل والفرط، وإيقاظ الوعي بسؤال الخلق والمصير: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35]¹، ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنِي ﴿١﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٢﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾ [القيامة: 37-39]، وبهذا يربط القرآن فساد الاعتقاد بفساد العمل²: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: 118]، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا بِعَمَلِ آدَمَ إِذْ خَلَقَهُ عَلَمًا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُعَيَّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: 53]، ليكون التوحيد

¹ أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة (1419هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي)، ج5، ص493؛ عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني (1992)، صراع مع الملاحدة حتى العظم، (دمشق: دار القلم، ط5)، ص26؛ عدنان محمد زرزور (1998)، مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه، (دمشق/بيروت: دار القلم، دار الشامية، ط2)، ص65.

² علاء الدين علي بن محمد الخازن (1995)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، ج1، ص431؛ علي أحمد عبد العال الطهطاوي (2004)، عون الحنان في شرح الأمثال في القرآن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، ص192؛ علي بن أحمد بن محمد الواحدي (1430هـ)، التفسير البسيط، (الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1)، ج1، ص470.

مفتاح الإصلاح الشامل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: 19].

ب- البعد القيمي والسلوكي في مقاومة الفساد

تُبرز الرسائل السماوية أنّ معالجة الفساد لا تستقيم بالقوانين والضبط الخارجي وحدهما، ما لم تُدعم ببناءٍ قيميٍّ يُزكّي النفس ويقوم السلوك؛ إذ يمثّل الانحراف الأخلاقيّ البنية الخفيّة لمعظم صور الفساد¹. ومن هنا جعل الوحي تزكية النفس محور الإصلاح، قال تعالى:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: 7].

وحرم الفواحش لما تُحدثه من تفككٍ أخلاقيّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ [الأعراف: 33]²، ونهى عن القرب من الزنا سدّاً للذرائع: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: 32]³، وحاصر الفساد في المعاملات بالعدل والإحسان: ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]⁴، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]⁴. كما تبه إلى الفساد النفسي كمنشأ للسلوك المنحرف، كاتباع الهوى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [الفرقان: 43]⁵. وقد حصّ النبي ﷺ هذا المنهج بقوله: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»⁶، مؤكّداً أن الإصلاح الحقيقي يقوم على بناء مناعةٍ أخلاقيةٍ ذاتية مستدامة، لا على الرقابة وحدها.

¹ سليمان بن حمد العودة (2013م)، شعاع من الخراب، (الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط2)، ج8، ص219؛ محمد رشيد رضا (دت)، «كيف السبيل»، مجلة المنار، (القاهرة: مطبعة المنار)، ج1، ص112؛ مجدي الهلالي، (دت)، أين المخرج... فالصخرة أغلقت الغار، (دار السراج، ط1)، ص29.

² محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، (1994م)، الفاحشة عمل قوم لوط، (دار ابن خزيمة، ط1)، ص32.

³ سليمان بن محمد اللهميد، (دت)، تفسير القرآن الكريم: من سورة الفاتحة إلى سورة النساء، (د.ط)، ج10، ص389.

⁴ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، (2000م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، (مؤسسة الرسالة، ط1)، ص447.

⁵ ماجد عرسان الكيلاني، (دت)، أهداف التربية الإسلامية، (دار القلم، ط1)، ص422.

⁶ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، (1997م)، صحيح الأدب المفرد، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (دار الصديق للنشر والتوزيع، ط4)، باب حسن الخلق، حديث رقم 273/207، ص118.

ج- البعد الفكري والاجتماعي في مواجهة الفساد

لم تقتصر رسالات الأنبياء عليهم السلام على إصلاح العقائد والسلوك، بل جاءت مشاريع هضوية شاملة، واجهت انغلاق العقول وتشوه البنى الاجتماعية. فعلى الصعيد الفكري، تصدّت للتقليد الأعمى الذي عطلّ الوعي، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، ودعت إلى الإيمان الواعي القائم على العقل والتأمل: ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]¹.

اجتماعياً، واجهت الرسالات مظاهر الاستكبار والتمييز والظلم، فأرست قيم التواضع والعدل: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا﴾ [لقمان: 18]، وحدّرت من الطغيان: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [فصلت: 15]²، ونهت عن التعدي في المعاملات: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: 85]³. وبلغ هذا المنهج ذروته في خطبة الوداع، حيث قرّر النبي ﷺ مبدأ المساواة الإنسانية: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ آبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِأَدَمَ، وَأَدَمٌ مِنْ تُرَابٍ، لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَيَّ أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِأَعْجَمِيٍّ عَلَيَّ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَيَّ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَيَّ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى»⁴. وبذلك

¹ عبد الكريم يونس الخطيب، (د ت)، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، د ط، ج 4)، ص 59.

² الرازي، (1420هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج 37، ص 3.

³ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (1995م)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط)، ج 8، ص 455؛ عبد الكريم بن هوازن القشيري، (د. ت)، لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تحقيق: إبراهيم البسيوني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 3)، ج 1، ص 549.

⁴ أحمد بن حنبل (2001)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (2001م)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1)، حديث رقم 23489، ج 38، ص 474؛ أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، (2003م)، شعب الإيمان، تحقيق: د عبد العلي عبد الحميد حامد، (الهند: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، ط 1)، ج 7، ص 132؛ وصححه محمد ناصر الدين الألباني، (2000م)، في صحيح الترغيب والترهيب، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، ط 1)، حديث رقم 2964 - (7)، ج 3، ص 135.

يَتَبَيَّنُ أَنَّ إِصْلَاحَ الْفِكْرِ أَسَاسُ إِصْلَاحِ الْمَجْتَمَعِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 55]¹.

د- البعد السياسي والإداري في مقاومة الاستبداد والظلم

لم تأتِ رسالاتُ الأنبياءِ لإصلاحِ الضمائرِ فحسب، بل أقامت رؤيةً سياسيةً وإداريةً عادلةً تُقَوِّمُ السُّلْطَةَ، وتكبح الاستبداد، وتربط الحكم بالعدل والمساءلة، وتُخضع الممارسة السياسية لرقابة القيم والوحي. وفي هذا السياق، تجلّت مقاومة الفساد الإداري في دعوة شعيب عليه السلام إلى العدل الاقتصادي والرقابة على الأسواق، حين تصدّى لانحراف قومه في الموازين والمعاملات، فقال تعالى: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ [الأنعام: 105] وزنوا بالقياس والمعاملة، فقال تعالى: ﴿الشعراء: 181-182﴾، في تأسيس واضحٍ لشفافية التعامل وصون الحقوق². وأرست تجربة يوسف عليه السلام نموذج الإدارة الرشيدة القائمة على الأمانة والكفاءة، وتحمل المسؤولية، كما قال تعالى: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55]³. وقرّر سليمان عليه السلام مبدأ المساءلة وعدم الإفلات من المحاسبة، ولو في أدقّ مستويات الإدارة، بقوله: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [سورة النمل: 20] لأعدبته عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتيني بسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: 20].

¹ المنتدى الإسلامي (د)، مجلة البيان، (العدد 238، دط)، ج4، ص188.

² أحمد بن علي الجصاص، (1994م)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، ج3، ص32؛ أحمد بن مصطفى المراغي، (1946م)، تفسير المراغي، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1)، ج15، ص45؛ محمد الطاهر ابن عاشور، (1984م)، التحرير والتنوير [تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد]، تونس: الدار التونسية للنشر، دط)، ج8-أ، ص162؛ المراغي، تفسير المراغي، ج15، ص32.

³ جابر بن موسى الجزائري، (2003م)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط5)، ج2، ص632.

20-21]1. وأكدت السنّة النبويّة مسؤوليّة السّلطة ورعايتها لشؤون الناس² بقول النبي ﷺ: «مَنْ وُلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا، فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ وَفَقَّرَهُمْ، احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَفَقَّرَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»³، لتتضافر هذه النماذج في تقرير أنّ مقاومة الاستبداد والفساد الإداري واجب شرعيّ أصيل، لا يقوم العمران ولا تستقيم العدالة إلا به.

هـ- البعد الاقتصادي في إصلاح التعاملات ومحاربة الغش

أولت الرسائل السماويّة الإصلاح الاقتصاديّ عنايةً محوريّة، لارتباطه باستقامة المجتمعات وعدالة المعاش؛ فجاء خطابُ الأنبياء مقيماً ميزانَ العدل ومحارباً الغشّ والفساد المالي⁴. وتجسّد ذلك في دعوة شعيب عليه السلام: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُحْسِرِينَ﴾⁵ وزنوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ [الشعراء: 181-182]، ووعيد المطففين: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، وتحريم الربا: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران: 130]، والنهي عن أكل المال بالباطل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: 188]، وتأکید السنّة: «مَنْ عَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا»⁶ و«مَنْ

¹ سالم بن أحمد البطاطي، (د.ت)، «التابعة في العمل التربوي»، مجلة البيان، (الرياض: المنتدى الإسلامي)، ج195، ص26.

² الماوردی، علي بن محمد بن محمد أبو الحسن، (د.ت)، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث، د ط، ص15.

³ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، (د.ت)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2)، حديث رقم 832، ج22، ص332؛ الألباني، صحيح الترغيب والترهيب، حديث رقم 2209 - (28)، ج2، ص527.

⁴ أحمد بن سليمان أيوب، ونخبة من الباحثين (2015م)، موسوعة محاسن الإسلام ورد شبهات اللثام، بإشراف: سليمان بن عبد الله الدريع، (الرياض: دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، ط1)، ج6، ص389؛ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (د.ت)، «الأسفار المقدسة عند اليهود وأثرها في انحرافهم»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تصدر عن الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد (1)، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ط)، ح42، ص137؛ عباس محجوب، (1400هـ)، «بينات التربية الإسلامية»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تصدر عن الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة الثانية عشرة، العدد (46)، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ط)، ص117.

⁵ مسلم بن الحجاج بن مسلم، (1334هـ)، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد ذهبي أفندي، ومجموعة، تركيا: دار الطباعة العامرة، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من غشنا فليس منا»، حديث رقم

اِخْتَكَّرَ فَهُوَ حَاطِطٌ»¹، لُتْرِسَخَ الرِّسَالَاتُ اِقْتِصَادًا اَخْلَاقِيًّا يَرْبِطُ اَلْاِيْمَانَ بِالْمَعَامَلَةِ وَالْمِيْزَانَ بِالتَّوْحِيْدِ.

و- البعد الإعلامي والتواصل في مواجهة الفساد وتعزيز الإصلاح

لم تكن رسالات الأنبياء خطابًا نخبويًا معزولًا، بل مشروعًا تواصليًا عامًا لكشف الفساد وبناء الوعي؛ فجاءت قائمةً على التبليغ الصادق والحوار والحكمة، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: 67]، و﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: 108]. ويبرز نموذج الهدهد مع سليمان -عليه السلام- بوصفه إعلامًا كاشفًا قائمًا على الرصد والنقل الأمين والتثبت: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٠﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [النمل: 23-24]، بما يؤسس لإعلامٍ إصلاحيٍّ بصير يوازن بين كشف الانحراف وحكمة المعالجة، ويؤكد الحاجة المعاصرة إلى خطابٍ إعلاميٍّ واعٍ ملتزمٍ بمقاصد الإصلاح بعيدًا عن التوظيف الأيديولوجي والانحياز المفسد.

ز- البعد البيئي والعمراني في مقاومة الفساد

لم تُغفل الرسالات السماوية البعد البيئي والعمراني في مشروع الإصلاح، بل تَبَّهت مبكرًا إلى أنّ اختلال توازن الكون مظهرٌ من مظاهر الفساد الناشئ عن الانحراف البشري؛ قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: 41]، وقد فسّر المفسّرون هذا الفساد بالشرك والمعاصي وآثارها، وما يتفرّع عنها من اضطرابٍ في نظام العمران. وأكّد القرآن أن الاستخلاف في الأرض ليس تفويضًا بالإفساد، بل تكليفٌ بالإعمار الرشيد، فقال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، وقد علّق ابن عاشور على هذه الآية بقوله: «الاستعمار هنا طلب الإعمار لا الاستغلال، فهو إذن خطاب تكليف، لا إباحة إطلاقية»². كما نهي الوحي صراحةً عن الإفساد بعد

¹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم 1605، ج5، ص56.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص108.

تحقق الإصلاح: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 56]، وبين الطبري أن المراد به النهي عن المعاصي بعد إصلاحها ببعث الرسل وإظهار الشرائع، مما يدل على أن الفساد البيئي ثمرة خللٍ روحيٍّ وسلوكيٍّ، لا مجرد ظاهرة مادية¹. وتعضد السنة هذا المعنى بربط الإصلاح بغرس الخير، كما في قوله ﷺ: «إِذَا قَامَتِ السَّاعَةُ، وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَلْيَعْرِسْهَا»²، في إشارةٍ بليغةٍ إلى أن مسؤولية الإصلاح البيئي والعمراني لا تسقط بحال، بل تظل واجبًا دينيًا وأخلاقيًا في عمارة الأرض وصون توازنها³.

وتبين من هذا العرض وحدة المنهج الإصلاحي في رسالات الأنبياء، إذ جاءت معالجة الفساد فيها شاملةً لجذوره العقديّة وآثاره السلوكية والاجتماعية، وممتدّةً إلى تقويم البنى السياسية والاقتصادية والبيئية، ضمن إطارٍ توحيدٍ عدليٍّ متكامل، يجعل الإصلاح مشروعًا حضاريًا مستدامًا، يقوم على تلازم الهداية الإيمانية مع المسؤولية العمرانية والالتزام الأخلاقي.

ثالثًا: الآليات التي اعتمدها الأنبياء في مكافحة الفساد

لم يكن الأنبياء دعاةً وعظّم مجرد، بل صنّاع إصلاحٍ واعٍ، واجهوا الفساد بآلياتٍ متكاملةٍ تجمع بين تركية الإنسان، وتقوم التشريع، وتحريك المجتمع، ضمن رؤيةٍ واقعيةٍ تستلهم الوحي وتراعي سنن التغيير. وفيما يلي عرضٌ لأبرز الآليات التي اعتمدها الأنبياء في مكافحة الفساد:

أ- الآليات التربوية في مواجهة الفساد

تعدّ الآليات التربوية المدخلَ الأعمق في منهج الأنبياء لمواجهة الفساد؛ إذ تقوم ابتداءً على ترسيخ التوحيد بوصفه المرجعية العليا للسلوك، ثم على تركية النفس باعتبارها ثمرة ذلك البناء العقدي؛ فالتوحيد يحزّر الإنسان من الخضوع للأهواء والسلطات المنحرفة، ويُخضع

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج12، ص556.

² أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم 12902، ج20، ص251.

أفعاله لرقابة الله قبل رقابة المجتمع، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36]، وقال: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 162]، وهو توحيدٌ يُؤلِّد التقوى والرقابة الذاتية، كما قرّر القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]¹. وعلى هذا الأساس العقدي تُبنى تركيبة النفس، التي جعلها القرآن معيار الفلاح بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: 9]، حيث ربط المفسّرون الصلاح بتطهير النفس من الهوى والطغيان في ظل مراقبة الله². وأكد النبي ﷺ هذا المعنى بجعل النية ميزان العمل بقوله: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»³. وتمتد التربية النبوية إلى بناء مجتمع قيمى متماسك قائم على الوحدة والانضباط الأخلاقي: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ [آل عمران: 103]⁴، وإلى تحصين النفس من الكبر والغرور: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: 37]⁵، مع تنمية الوعي العقلي بالتدبير: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: 82]، ليغدو الإصلاح التربوي منهجًا وقائيًا متكاملًا، يمنع تشكّل الفساد في الفرد قبل أن يستحكم في المجتمع.

ب- الآليات التشريعية والتنظيمية

لم يقتصر منهج الأنبياء في مواجهة الفساد على التربية الفردية، بل تأسس على تشريع مُلزم وتنظيمٍ عادل يضبط العلاقات، ويحفظ الحقوق، ويمنع الظلم المؤسسي. فجاء التشريع النبوي إطارًا قانونيًا يُقوِّم السلوك العام ويقطع أسباب الفوضى، كما قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا

¹ مجدي الهلالي(دت)، نظرات في التربية الإيمانية، (د ط)، ص15.

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج24، ص456؛ أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، (2018م)، فصل في تركيبة النفس، اعتنى به: فواز محمد العوضي، (الكويت: مكتبة النهج الواضح، ط1)، ص15.

³ محمد بن إسماعيل البخاري (1422هـ)، صحيح البخاري، تحقيق جماعة من العلماء، الطبعة السلطانية، صوّرها واعتنى بها محمد زهير بن ناصر الناصر، مع ترقيم الأحاديث ل محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1311هـ؛ بيروت: دار طوق النجاة، ط1)، حديث رقم 1، ج1، ص3.

⁴ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج2، ص206.

⁵ الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج20، ص342؛ أحمد حطّيبية، شرح رياض الصالحين، ج37، ص3.

بِالْعُقُودِ إِنَّ الْعُقُودَ كَانَتْ مَسْئُولًا ﴿ [الإسراء: 34]، تأكيداً لمركزية الالتزام النظامي في منع الفساد¹. وأرسى التشريع مبدأ المساواة والعدالة الاجتماعية بقوله ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّنَا وَاحِدٌ، وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِأَدَمَ، وَأَدَمٌ مِنْ تُرَابٍ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالْتَّقْوَى»²، بما يسدّ ذرائع الاستبداد والتمييز³. كما قرّر مبدأ الردع والمحاسبة لحماية النظام العام، قال تعالى: ﴿تَمَّا جَزَاءَ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ﴾ [المائدة: 33]. وأنشأ النبي ﷺ نظام المسؤولية الإدارية بقوله: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»⁴، ليغدو التشريع آلية إصلاح مؤسسي توازن بين العدل والرحمة، وتحول دون تحوّل الفساد إلى بنية مستدامة.

ج- الآليات الحركية والمجتمعية

تُشكّل الآليات الحركية والمجتمعية بُعداً حاسماً في منهج الأنبياء لمواجهة الفساد، إذ لا يكتمل الإصلاح بالتقويم الفردي أو التشريع المجرد ما لم يتحوّل إلى وعي جماعي ورقابية مجتمعية فاعلة. وقد نبّه القرآن إلى خطورة تعطيل هذا الدور بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: 159]، لما في الصمت عن الفساد من تمكين له⁵، وربط

¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج6، ص74؛ محمد أحمد إسماعيل المقدم، (د.ت)، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتية مُفرّغة، (القاهرة: موقع الشبكة الإسلامية (Islamweb.net)، ج14، ص3.

² أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم 23489، ج38، ص474؛ البيهقي، شعب الإيمان، ج7، ص132؛ وصححه محمد ناصر الدين الألباني، في صحيح الترغيب والترهيب، حديث رقم 2964 - (7)، ج3، ص135.

³ ممدوح إسماعيل، «القومية العربية ضيّعت العراق!»، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي، (الرياض: المنتدى الإسلامي، د.ت)، ج187، ص78.

⁴ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، الجمعة في القرى والمدن. حديث رقم 853، ج1، ص304.

⁵ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج2، ص457، دار هجر؛ إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، (1997م)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان، ط1)، ج1، ص95؛ محمد رشيد رضا، وآخرون، (د.ت)، مجلة المنار، ج19، ص25.

بقاء المجتمعات بوجود فئة ناهضة بالإصلاح، فقال سبحانه: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ [هود: 116]¹. وتتجلى هذه الآليات في القدوة العملية، والاحتساب الحكيم، والعمل الجماعي المؤسسي، الذي أسسه النبي ﷺ بمبدأ المسؤولية العامة: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»²، وبالتعاون المنظم: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 2]، ليغدو المجتمع شريكاً أصيلاً في تحسين الإصلاح ومنع ترسخ الفساد.

د- الطبيعة التراكمية والاستراتيجية للمنهج النبوي في الإصلاح

يتسم المنهج النبوي في الإصلاح بطابع تراكمي واستراتيجي واعٍ، يقوم على بناء الإنسان قبل تغيير البنى، وترسيخ القيم قبل معالجة المظاهر، بعيداً عن العجلة والصدام غير المحسوب. وقد عبر القرآن عن هذا النسق بوضوح في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2]، حيث قُدمت التزكية بوصفها الأساس الذي يُبنى عليه التعليم والتشريع³. ويتجلى هذا البعد التراكمي في سنن التدرج، كما في التشريع والأمر بالمعروف، وفي الصبر الإصلاحية الطويل الذي مثله نوح عليه السلام: ﴿إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾ [نوح: 5]⁴. ويؤكد توجيه موسى عليه السلام إلى فرعون: ﴿أَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿ فَسَأَلَ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ ﴿ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَحْسَبْ﴾ [النازعات: 17-19] أن الإصلاح يبدأ بالتهيئة الهادئة قبل

¹ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج15، ص527؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج12، ص104.

² البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب: الجمعة في القرى والمدن، رقم الحديث: 893، ج2، ص5.

³ أحمد بن إبراهيم بن الزبير أبو جعفر، (د ت)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المشابه اللفظ من آي التنزيل، الحواشي: عبد الغني محمد علي الفاسي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د ط)، ج1، ص51؛ برهان الدين أبو الحسن إبراهيم البقاعي، (1984)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (المند: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1)، ج19، ص481.

⁴ محمد أبو زهرة، وآخرون، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج3، ص1449.

المواجهة¹. وبهذا يتأسس الإصلاح النبوي على رؤية بعيدة المدى، تراعي السنن الاجتماعية وتمنع الانتكاس، وتنتج تغييراً عميقاً ودائماً.

تبيّن من مجموع هذه المحاور أنّ منهج الأنبياء في مكافحة الفساد لم يكن جزئياً ولا ارتجالياً، بل مشروعاً إصلاحياً متكاملًا يجمع بين بناء العقيدة وتركيب النفس، وتقويم التشريع، وتحريك المجتمع، ضمن رؤية تراكمية استراتيجية تراعي سنن التغيير، وتؤسس لإصلاح عميقٍ ودائم.

رابعاً: استلهام النموذج النبوي لبناء مشروع إصلاح معاصر لمكافحة الفساد

في ظلّ تعدّد الفساد وتحوله إلى أخطأ مؤسسية وبنوية متشابكة، تُستحضر معالم المنهج النبوي بوصفه إطاراً معيارياً تحليلياً يُحاوّر نظريات الإصلاح ويُقوّم تجاربها المعاصرة، ضمن قراءة علمية تُبرز قدرته على الموازنة بين القيم والتنظيم في معالجة الفساد. وفيما يلي عرضٌ أبرز معالم هذا النموذج النبوي وآليات استثماره في بناء مشروع إصلاح معاصر لمكافحة الفساد:

أ- قراءة معاصرة للنموذج النبوي في مكافحة الفساد

يُجسّد النموذج النبوي في مكافحة الفساد منهجاً إصلاحياً متكاملًا، يقوم على تركيبة النفوس وترسيخ العدل وبناء الرقابة الذاتية والمساءلة، في إطارٍ قيميٍّ يجمع بين الرحمة والحكمة والانضباط الأخلاقي، ويتجلّى ذلك في مبادئ تطبيقية واضحة، من أبرزها ما يأتي:

1. التوحيد أصل الإصلاح ومحور مكافحة الفساد: يمثّل التوحيد في المنهج النبوي الأساسَ الجذريّ لكل إصلاحٍ أخلاقيٍّ ومؤسسيٍّ؛ إذ يحرّر الإنسان من عبودية الهوى والمصلحة، ويؤسس لرقابة ذاتية سابقة على القانون، كما في قوله ﷺ: «قُلْ: آمَنْتُ بِاللَّهِ،

¹ السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص 909.

تَمَّ اسْتَقَمُّ¹، جامعًا بين صفاء الاعتقاد واستقامة السلوك. وقد قرّر ابن القيم أنّ أعظم الفساد فسادُ القلب، وأصله الشرك والرياء، لما يطمس البصيرة ويشوّه المقاصد². ويؤكد القرآن هذا الأصل بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ﴾ [الأعراف: 96]، وقوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]. وتبرز راهنية هذا المبدأ عند مقارنة الفساد المعاصر، الذي تحوّل إلى أنماطٍ مؤسسية تُدار بمنطق المنفعة وفصل القيم عن القرار، كما تفترضه نظريات الاختيار العقلاني والعقلانية الأدائية ونظرية الوكيل-الأصيل³. وفي مقابل ذلك، يقدّم التوحيد إطارًا تحليليًا نقديًا يعيد ربط السلطة بالقيم، ويُقوّم قصور المقاربات الإصلاحية الحديثة حين تغيب عنها المرجعية الأخلاقية الضابطة.

2. غرس الرقابة الذاتية ووازع الضمير: يمثّل هذا الأصل أحد أعمدة المنهج النبوي في مكافحة الفساد؛ إذ أسّس النبي ﷺ وعيًا رقابيًا داخليًا يربط الإنسان بربه، ويجعله تحت نظر الله وإن غابت أعين البشر. فغرس يقظة الضمير بالخشية والصدق، كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: 19]، وقال ﷺ: «أَتَقِ اللَّهَ حَيْثُمَا

¹ محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى الترمذي، (2009)، الجامع الكبير «سنن الترمذي»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، (دار الرسالة العالمية، ط1)، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب كف اللسان في الفتنة، حديث رقم 3972، ج5، ص116.

² محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، (2019م)، إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، (الرياض: دار عطاءات العلم (الرياض) - بيروت: دار ابن حزم، ط3)، ج1، ص100.

³ James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 13; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 24; Michael C. Jensen and William H. Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure," *Journal of Financial Economics* 3, no. 4 (1976): 305.

⁴ عمر بن علي بن عادل الدمشقي (1998م)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، ج3، ص296؛ الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج8، ص236.

كُنْتُ»¹. فصار الامتناع عن الزلل بدافع التقوى لا رهبة السلطان، وهو لبّ الشفافية. ويقيم هذا الأصل حوارًا نقديًا مع نماذج الحوكمة الحديثة التي تراهن على الضبط الخارجي² دون وازع أخلاقيٍّ سابقٍ على القانون.

3. **تطبيق العدل بلا محاباة أو استثناء:** أرسى النبي ﷺ مبدأ العدل المطلق القائم على المساواة التامة أمام الحكم، دون اعتبار لنسبٍ أو جاه، كما في قوله: «وَأَيُّمُ اللَّهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ ﷺ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا»³. ويُفهم هذا الأصل في ضوء ما قرره المفسرون عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ من كونه قاعدةً عامةً مانعةً لكل تمييز⁴. وتبرز راهنيتها اليوم عند تحليل ظواهر الفساد المرتبطة بازدواجية المعايير وتسييس القضاء، رغم اعتماد نظمٍ حديثة مقارباتٍ إصلاحية كنظريات العدالة الإجرائية التي تركز على سلامة الإجراءات⁵. ويأتي توظيف هذا المبدأ هنا في إطار قراءةٍ علميةٍ نقديةٍ تُحاوِر هذه النظريات

¹ الترمذي، سنن الترمذي، أبواب البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في معاشرته الناس، حديث رقم 3972، ج4، ص93.

² Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 24–26.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان، حديث رقم 3475.

⁴ سامي وديع عبد الفتاح شحادة القدومي، (1432هـ)، التفسير البياني لما في سورة النحل من دقائق المعاني، (عمان: دار الوضاح، د. ط)، ص181؛ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (1420–1424هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد عبد العزيز بسبوي وآخرين، (كلية الآداب، جامعة طنطا: ط1)، ج1، ص218؛ محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرمانى (505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية؛ بيروت: مؤسسة علوم القرآن)، ج1، ص282؛ نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي الحنفي (2019م)، التيسير في التفسير، تحقيق: ماهر أديب حبوش وآخرين، (إسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، ط1)، ج9، ص406؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، (1996م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3)، ج2، ص68.

⁵ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 24–26, 217–226; James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 13–37; Michael C. Jensen and William H. Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure,"

وتحارب الإصلاح المؤسسية المعاصرة، مبيّنة حدودها حين تنفصل عن الوازع القيمي، إذ يربط المنهج النبوي العدالة بالأخلاق والمقاصد، لا بالإجراءات المجردة وحدها.

4. **رفض تضارب المصالح والتمييز الوظيفي:** رَسَخَ النبي ﷺ بفعله وقوله معالم النزاهة المؤسسية، حين أنكر على ابن اللثبيته قبوله الهدايا أثناء تولّيه العمل، وقال توبيخًا: «فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ»¹، فكان هذا الموقف أصلًا مانعًا لتضارب المصالح، ومؤسسًا لمبدأ الأمانة الوظيفية. ويُفهم هذا التوجيه في ضوء ما قرره المفسرون عند تفسيرهم لآيات الأمانة والاستخلاف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، من ربط المنصب بالمسؤولية لا بالمكسب². وتبرز راهنيتها في نقد الفساد الإداري المعاصر، رغم تبني بعض النظم نماذج الحوكمة الحديثة ونظريات الوكيل-الأصيل التي تعالج الخلل إجرائيًا، بينما يضيف المنهج النبوي بُعدًا قيميًا يحول دون تحايل النخب على القانون³.

5. **وضع نظام للمحاسبة والمساءلة:** لم يترك النبي ﷺ العاملين دون رقابة، بل أرسى مبدأ المساءلة منذ لحظة التكليف، كما في سؤاله لمعاذ رضي الله عنه: «كَيْفَ تَعْمَلُ إِذَا عُرِضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»⁴، وهو تأسيسٌ مبكر للرقابة الإدارية القائمة على الكفاءة والأمانة. ويُفهم هذا الأصل في ضوء ما قرره المفسرون عند تفسير آيات الاستخلاف والمسؤولية، كقوله

Journal of Financial Economics 3, no. 4: 305–360; Tom R. Tyler, *Why People Obey the Law* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 163.

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من لم يقبل الهدية لعله، حديث رقم 2597، ج3، ص159؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، حديث رقم 27 - (1832)، ج6، ص11.

² خالد بن عبد الرحمن بن علي الجريسي، (دت)، إدارة الوقت من المنظور الإسلامي والإداري، (د. ط، د. ن)، ص83؛ فضل بن عبد الله مراد، (2016)، المقدمة في فقه العصر، (صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، ط2)، ج1، ص62.

³ عبد الفتاح السايح، (2021)، الحوكمة ومكافحة الفساد الإداري: دراسة في آليات الإصلاح المؤسسي، (القاهرة: دار النهضة العربية)، ص112-115؛ راغب السرجاني (2018)، الإدارة في العصر النبوي: رؤية حضارية وقيمية، (القاهرة: مؤسسة اقرأ)، ص88.

⁴ سليمان بن الأشعث الأزدي أبو داود، (2009) سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، (دار الرسالة العالمية، ط1)، أول كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم 3592، ج5، ص444.

تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ (الصفات: 34)، من شمول المساءلة لكل من تولى شأنًا عامًا¹. وتبرز راهنيته في نقد ضعف المحاسبة الشكلية المعاصرة، رغم اعتماد نظريات المساءلة المؤسسية والإدارة بالأهداف²، إذ يربط المنهج النبوي المحاسبة بالضمير الأخلاقي، ويجعل النزاهة شرطًا سابقًا على المنصب لا نتيجة لاحقة له.

6. **الزهد في المناصب والأموال:** كان رسول الله ﷺ إمامًا في الورع، ومرئيًا للأمة على الزهد في المناصب، وتجريد العمل العام من شوائب الطمع، كما في قوله: «مَنْ اسْتَعْمَلَنَا مِنْكُمْ عَلَى عَمَلٍ، فَكَتَمْنَا مَخِيطًا، كَانَ غُلُولًا»³. فلم تكن الولاية عنده بابًا للثراء، بل أمانة ومسؤولية. وتكتسب هذه الرؤية راهنيتها في نقد أنماط الفساد المعاصر المرتبطة؛ بتحويل المنصب إلى أداة للمكاسب الشخصية، رغم اعتماد بعض المقاربات الحديثة، كنظريات الحوافز المادية، التي تفترض أن زيادة الامتيازات تقلل الفساد⁴. ويقدم المنهج النبوي، في مقابل ذلك، بديلًا قيميًا أعمق، يجعل الزهد والتجرد ضمانًا داخلية لنزاهة السلطة، لا مجرد توازناتٍ مصلحةٍ خارجية.

7. **الأمر بالعدل والإحسان والنهي عن الفساد:** قرّر القرآن أصل الإصلاح الجامع بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]، حتى قال ابن مسعود -رضي الله

¹ محمد بن صالح العثيمين (2003م)، تفسير القرآن الكريم: سورة الصفات، (الرياض: دار الفريا للنشر والتوزيع، ط1)، ص63؛ محمد المقدم، تفسير القرآن الكريم، ج61، ص19؛ راشد بن حمود بن راشد الثنيان (2005)، منهج ابن عقيل الحنبلي وأقواله في التفسير جمعًا ودراسة، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (كلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه)، ص458؛ مأمون حموش (2007م)، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون، (دن، ط1)، ج7، ص542.

² Peter F. Drucker, *The Practice of Management*, (New York: Harper & Brothers, 1954) 121-134, 246-252.

³ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، حديث رقم 30 - (1833)، ج6، ص12.

⁴ Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 39-58.

عنه-: «إنها أجمع آية في كتاب الله للخير والشر»¹، وقد بين ابن عجيبة في (البحر المديد) أنها جمعت مقاصد الشرائع ومعايير الإصلاح الفردي والمجتمعي والسياسي². وتؤدّي هذه القاعدة وظيفية نقدية عميقة في مساءلة النماذج الإصلاحية المعاصرة التي تكنفي بما تُسمّيه نظريات العدالة الإجرائية من سلامة القواعد والإجراءات، دون استحضار الإحسان القيمي الذي يحول دون تحوّل القانون إلى أداة تقنية محايدة في الظاهر، مجردة في الجوهر من مقاصدها الأخلاقية والإنسانية³. فالمنهج القرآني - كما تقرره كتب التفسير - لا يُقرّر عدلاً بلا إحسان، ولا إصلاحاً بلا روح⁴.

8. التحذير من استئثار الأغنياء بمال الدولة: حذّر النبي ﷺ من التعدي على المال العام بقوله: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ»⁵. ويكتسب هذا التوجيه راهنته في ظلّ تفشّي الفساد المالي المؤسسي المرتبط بنهب الموارد العامة، رغم اعتماد النظم الحديثة آليات رقابية واقتصادية. فالمنهج النبوي يتجاوز

¹ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (دت)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية)، حديث رقم 8659، ج9، ص133.

² أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الفاسي، (1419هـ)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، (القاهرة: الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة)، د ط، ج3، ص157.

³ John Rawls (1999), *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press), 74-78; Jürgen Habermas (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, MA: MIT Press), 198-203.

⁴ شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (2013م)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرب (حاشية الطيبي على الكشاف)، تحقيق: نجمة من الباحثين، (دي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1ط)، ج4، ص483؛ يوسف بن عبد الله بن محمد القرطي (دت)، بھجة المجالس وأنس المجالس، (د. ط، د. ن)، ص76؛ محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي (1348هـ)، بريقه محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، (القاهرة: مطبعة الحلبي، د. ط، 1348هـ)، ج2، ص264.

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من لم يقبل الهدية لعله، حديث رقم 2597، ج3، ص159؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، حديث رقم 27 - (1832)، ج6، ص11.

الردع القانوني إلى تأسيس رقابة إيمانية تُحصن المال العام من هيمنة النخب ومكر الأدوات التقنية.

9. مقاومة المحسوية والتمييز الطبقي: أرشد النبي ﷺ إلى جوهر الحكم العادل بقوله: «ألا أُخبرُكم بِخيارِ أمرائِكُمْ وشرارِهِم؟ حَيَاتُهُم؟ الَّذِينَ تُحِبُّوهُمْ وَحُبُّونَكُمْ، وَتَدْعُونَ لَهُمْ وَيَدْعُونَ لَكُمْ، وَشَرَارُ أُمَرَائِكُمْ: الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»¹. يكشف هذا التوجيه النبوي أن شرعية القيادة تُبنى على العدل والتواصل الإنساني، لا على شبكات الولاء والمحاباة. وتتجلى دلالاته المعاصرة في نقد أنماط الفساد السياسي القائمة على الزبائنية (Clientelism) وإعادة إنتاج النخب، رغم تبني بعض النظم الحديثة آليات ديمقراطية شكلية. فالمنهج النبوي يتجاوز المقاربة الإجرائية إلى إصلاح العلاقة بين السلطة والمجتمع على أساس القيم، لا المصالح الطبقيّة.

10. ترسيخ مبدأ الشورى وتوزيع السلطة: أرسى النبي ﷺ مبدأ الشورى بوصفه آليةً أصيلةً في صناعة القرار وضبط السلطة، فكان يستنير بآراء أصحابه في الملتمات، مع كمال عقله ووحيه، تنفيذًا لأمر الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]. وتكشف الآية، في ضوء سياقها وتطبيقها النبوي أنّ الشورى ليست مجرد حُلُقٍ استثنائي، بل أصلٌ تنظيميٌّ يقيّد الانفراد بالرأي، ويمنع تركّز القرار، ويُشرك الجماعة في تحمّل المسؤولية².

وتبرز راهنية هذا المبدأ في نقد أنماط الفساد السياسي المرتبطة بتركيز السلطة وتهميش المشاركة، رغم تبني بعض النظم الحديثة - كأنماط الديمقراطية الإجرائية أو الحوكمة

¹ الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم 2417، ج4، ص316.

² محمد أبو زهرة وآخرون، (1998م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، ج2، ص319؛ عبد الكريم بن زيدان بن عبد الله (2001م)، أصول الدعوة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1421هـ/2001م)، ص62؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر، (د.ت)، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية)، ص467؛ أكرم ضياء العمري، (1994م)، السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، (المدنية المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط6)، 1415هـ/1994م)، ج2، ص680.

التمثيلية الشكلية- صيغاً مؤسسية، تُفرغ المشاركة من مضمونها الفعلي. فالمنهج النبوي لا يختزل الشورى في آليات إجرائية كالتصويت، بل يجعلها ثقافةً قيميةً مستمرةً تُوازن بين السلطة والمسؤولية، وتُحصن القرار من الاستبداد والانحراف، وتربطه بالضمير الجماعي قبل البنية المؤسسية.

11. تجريم استغلال الدين لتحقيق المكاسب: حذر النبي ﷺ من توظيف العلم والدين لأغراض الشهرة أو النفوذ، بقوله: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُجَارِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ يُجَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ... فَالتَّارُ، التَّارُ!»؛ فالكلمة الربانية لا تُباع ولا تُشتري، ولا تُتخذ مطيةً لمارب دنيوية. ويشكل هذا التوجيه أصلاً نقدياً يُفكك ظاهرة التدين الوظيفي المعاصر، حيث يُستثمر الخطاب الديني سياسياً أو إعلامياً. ويكشف المنهج النبوي قصور المقاربات الحديثة التي تحصر المعالجة في التنظيم المؤسسي، دون تحصين أخلاقي يمنع تحويل الدين إلى سلعة أو أداة هيمنة.

12. التحذير من التراخي في تطبيق الحق: جاء في التحذير النبوي: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ»²، وهو إيقاظ للضمائر الغافلة، وتذكير بأن الصمت على الباطل شراكة في جرمه، وأن التراخي في إقامة العدل نذير عقابٍ عام. وتبرز راهنية هذا الأصل في نقد واقع الإفلات من العقاب المعاصر، حيث تُختزل مقاومة الفساد في إصلاحات قانونية شكلية. فالمنهج النبوي، بخلاف بعض المشاريع الإصلاحية الليبرالية والمؤسسية، يحتمل المجتمع مسؤولية أخلاقية فاعلة، ويجعل مواجهة الظلم شرطاً لسلامة الجماعة واستقرارها.

13. تأسيس مجتمع الرقابة المتبادلة: قال النبي ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ... لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ،

¹ الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء فيمن يطلب بعلمه الدنيا، حديث رقم 2845، ج4، ص595.

² أبو داود، سنن أبي داود، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم 4338، ج6، ص393؛ الترمذي، سنن

الترمذي، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، حديث رقم 2307، ج4، ص242.

وَلِرَسُولِهِ، وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»¹، مؤسسًا لبنية اجتماعية تقوم على التناصح والتواصي بالحق، لا على الصمت أو التواطؤ. ويكشف هذا التوجيه النبوي أنّ النصيحة ليست مجرد وعظٍ أخلاقيّ فردي، بل ممارسةً إصلاحيةً منظّمة تُسهم في صيانة العدالة، وحفظ تماسك الجماعة، ومنع انغلاق السلطة على ذاتها. وبهذا المعنى، تؤدّي النصيحة وظيفةً حوكميّةً جوهريّة، تُقيم رقابةً أفقيّةً داخل المجتمع، وتمنح «العامّة» شرعيّة مساءلة المسؤولين، بما يكسر حدّة التراتبيّة الصارمة التي تقوم عليها بعض النماذج الإدارية الحديثة. وتبرز دلالة هذا المبدأ اليوم في نقد مقاربات الحوكمة المؤسسية من أعلى (Top-down) (Governance)² التي تختزل مكافحة الفساد في مؤشرات أداء شكلية قابلة للتلاعب، بينما يقدّم المنهج النبوي «النصيحة» بوصفها رقابةً ذاتيةً ومجتمعيّة تحفظ جوهر الإصلاح وروحه، وتضمن استدامته باعتباره ممارسةً أخلاقيّة حيّة لا إجراءً تقنيًا مجردًا.

14. **تعزيز ثقافة العفاف والكفاف:** قرّر النبي ﷺ أصلًا اقتصاديًا أخلاقيًا بقوله: «الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى»³، مؤسسًا لثقافة الاستغناء والكرامة. وقد قرّر المفسّرون عند قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، و﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: 29]، أن مقصود الشريعة تحقيق الكفاية وضبط الشهوة

¹ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم وقوله تعالى ﴿ذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، حديث رقم 57، ج 1، 21؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون وأن محبة المؤمنين من الإيمان وأن إفشاء السلام سبب لحصولها، حديث رقم 95 - (55)، ج 1، ص 53.

² Daniel Kaufmann (2004), **Corruption, Governance and Growth: Causality Which Way?** (Washington, DC: World Bank Institute), 9-12.

³ البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى، حديث رقم 1427، ج 2، ص 112؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، وأن اليد العليا هي المنفقة، وأن السفلى هي الآخذة، حديث رقم 94 - (1033)، ج 3، ص 94.

المالية¹. وتبرز دلالة ذلك اليوم في نقد نماذج النمو الاستهلاكي التي تعالج الدخل دون تزكية القيم، بينما يجعل المنهج النبوي العفاف والكفاف ضماناً داخلية لمقاومة الفساد المالي النبوي.

15. **القدوة النبوية في السلوك الشخصي:** تجسّدت في شخص النبي ﷺ معاني الصدق والزهد والنزاهة بأكمل صورها، حتى قالت عائشة -رضي الله عنها-: «كَانَ خُلْفُهُ الْقُرْآنَ»²، فعدت سيرته التطبيق الحي للقيم التي دعا إليها. ويؤكد القرآن هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: 21]، بما يدل على أن القدوة العملية أصل في بناء الأخلاق وترسيخ الإصلاح³. وتبرز دلالة هذا الأصل اليوم في نقد نماذج الإصلاح المؤسسي الحديثة، ولا سيما نظريات القيادة الإدارية التي تركز على الهياكل والإجراءات دون صناعة المثال الأخلاقي، إذ يكشف المنهج النبوي أن غياب القدوة يفرغ النزاهة من مضمونها، ويجوّها إلى شعار إداري بلا أثر سلوكي⁴.

وهكذا يتّضح أن النموذج النبوي في مكافحة الفساد ليس جملة من النصوص

¹ محمد رشيد رضا (1990م)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ج11، ص25؛ محمد متولي الشعراوي (1997م)، تفسير الشعراوي (الخواطر)، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم)، ج6، ص3381؛ فضل مراد، المقدمة في فقه العصر، ج2، ص737.

² أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم 25813، ج43، ص15.

³ إسماعيل حقي بن مصطفى (د.ت)، روح البيان، (بيروت: دار الفكر)، ج9، ص476؛ محمد أبو زهرة وآخرون، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج1، ص266.

⁴ حول القدوة النبوية وأثرها السلوكي، انظر: عبد الرحمن بن حسن حنكة الميداني (1998م)، الحضارة الإسلامية: أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولحات من تأثيرها في سائر الأمم، (دمشق: دار القلم، ط1)، ص241؛ محمد المنتصر بالله بن محمد الزمزمي الكتاني (د.ت)، تفسير القرآن الكريم، دروس صوتية مفرّغة، (الشبكة الإسلامية، د. ط، د. ن)، ج10، ص202؛ وللمقارنة مع قصور النماذج الإدارية الحديثة التي تكفي بالهياكل التنظيمية دون تجسيد القدوة الأخلاقية، انظر:

Treviño, L. K., & Brown, M. E. (2004). Managing to be ethical: Debunking five business ethics myths. *IEEE Engineering Management Review*, 32(4), 39–52.

المجردة، بل منظومة متكاملة تُصلح الإنسان قبل البنيان، وتُطهّر الضمير قبل الديوان. إنه مشروع حضاري، أساسه التوحيد، وسلاحه القيم، وهدفه إقامة العدل ومواجهة الانحراف بالحكمة والعزيمة. فكلما اقتربت المجتمعات من هذا النموذج، اقتربت من طهارة اليد، ونزاهة القلب، وعدالة الحكم.

ب- ضرورة استلهام النموذج النبوي في مواجهة الفساد المعاصر

يشهد الواقع المعاصر تحوّل الفساد من انحرافات فردية ومخالفات جزئية إلى ظاهرة مركّبة بنوية، تتجلى في فساد القرار السياسي، وتسييس القانون، واحتكار الثروة، وتآكل النزاهة الإدارية، وتشويه الوعي الإعلامي، وتسليع القيم تحت عناوين الكفاءة والتنمية. وقد أسهم اختلال منظومات القيم وهيمنة المنفعة الأداتية في إضعاف الوازع الأخلاقي، وتآكل الثقة بين الفرد والمؤسسة، واتساع الفجوة بين الخطاب الإصلاحى والممارسة الواقعية.

في هذا السياق، تبرز الحاجة إلى استلهام النموذج النبوي بوصفه مرجعيةً إصلاحيةً معيارية، لا سردًا تاريخيًا ولا خطابًا وعظيًا، بل منهجًا متكاملًا يعالج الفساد من جذوره القيمة قبل مظاهره الإجرائية. فالإصلاح النبوي يبدأ بتصحيح البنية العقدية وتركية النفس وبناء الضمير، ثم ينتقل إلى ضبط السلوك وتنظيم العلاقات وترسيخ العدل والمساءلة، في توازنٍ واعٍ بين المثال الأخلاقي وتعقيدات الواقع المؤسسي.

وقد تميّز هذا المنهج بربط السلطة بالقيم، والوظيفة بالمسؤولية، والقانون بالضمير، وعدم الاكتفاء بالضبط الخارجي، بخلاف مقارباتٍ معاصرة تركز على الامتثال الشكلى أو الإصلاح التقني. وعليه، فإن استلهامه اليوم يقتضي تفعيل مقاصده لبناء منظومات تجمع الكفاءة المؤسسية بالاستقامة الأخلاقية، في ضوء القاعدة المنهجية التي عبّر عنها الإمام مالك بقوله: «لن يُصلح آخر هذه الأمة إلا ما أصلح أولها»¹.

ج- نحو مشروع إصلاح معاصر مستلهم من رسالات الأنبياء

¹ ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصادب الشيطان، ج1، ص363.

لم تكن الرسائل السماوية خطابًا وعظيًّا معزولًا، بل مشروعًا إصلاحيًا شاملًا لبناء الإنسان والعمران. ومع تحوُّل الفساد المعاصر إلى ظاهرة بنويّة، تبرز الحاجة إلى استلهام المقاصد النبوية لصياغة مشروع يوازن بين الكفاءة المؤسسية والاستقامة الأخلاقية، وفي هذا الإطار يُمكن إجمال معالم هذا المشروع في مقومات متكاملة تُشكّل الإطار القيمي والمنهجي لأي إصلاح جاد:

1- مقومات مشروع الإصلاح المعاصر

المرجعية الربانية

لا نخضّ بلا وحي، ولا إصلاح بلا مرجعية ربانية؛ إذ يمثّل الوحي الميزانَ الحقّ لضبط القيم، والبوصلة المعيارية لمسار الإصلاح، ومن أعرض عنه تاه في منازع الأهواء واضطراب المعايير. قال تعالى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: 49]، تقريرًا لمرجعية الحكم وضبط الانحراف¹، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: 124]، أي حياة مضطربة حين تُنزع عنها الهداية القيمة². وعليه، فإن الرجوع إلى ما أنزل الله ليس خيارًا تعبديًا مجردًا، بل ضمانًا منهجيًّا لتحقيق العدل عند تزاحم المصالح. وفي المقابل، تكشف بعض المقاربات الإصلاحية المعاصرة التي تفصل التشريع عن المرجعية القيمة - كالإصلاح التقنوقراطي، والحوكمة القائمة على الامتثال الشكلي، ونظريات القانون الوضعي المحايد أخلاقيًا - عن عجز بنويّ في ضبط السلطة، إذ تُحوّل القانون إلى أداة إجرائية خاضعة لمنطق القوة والمصلحة³، لا معيارًا أخلاقيًا حاكمًا

¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج15، ص189؛ الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ج4، ص372.

² ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16، ص331؛ محمد رشيد رضا، (1990م)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ج8، ص314.

³ James C. Scott, Seeing Like a State: **How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed** (New Haven: Yale University Press, 1998), 87–102; OECD, **Principles of Corporate Governance** (Paris: OECD Publishing, 2015), 9–15; Hans

يَحُول دون الاستبداد والانحراف.

العمق الإنساني والتربوي: الإصلاح الحقيقي لا يُفرض من الخارج، بل يُبنى من الداخل، من حيث تزكية النفس وتهذيب الضمير، وتحرير الإنسان من رق الشهوة والهوى. قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس: 9]، وقد بيّن أهل التفسير أن الفلاح هنا مشروط بإصلاح الباطن قبل الظاهر، لأن فساد السلوك ثمرة لفساد القلب¹. ومن ثم، فإن الاختصار على الإصلاح المؤسسي أو القانوني دون استثمار تربوي أخلاقي - كما في كثير من نماذج «الحوكمة الحديثة»- يُفضي غالبًا إلى إعادة إنتاج الفساد داخل الأطر ذاتها².

الشمولية في الرؤية: الرؤية الرسالية في الإصلاح رؤية كلية، لا تجتزئ الحياة ولا تُصلح جانبًا وتُهمل آخر، بل تتناول الفكر والسلوك، القيم والنظام، الاقتصاد والإعلام، الثقافة والتعليم. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: 208]، وقد فسرها جمهور المفسرين بالدخول الشامل في منهج الله دون انتقاء أو تجزئة³.

وهنا، يظهر قصور المقاربات الجزئية المعاصرة - كالإصلاح الاقتصادي المحض، والإصلاح الإداري التقني، ومقاربات مكافحة الفساد القائمة على المؤشرات والامتثال

Kelsen, **Pure Theory of Law**, trans. Max Knight (Berkeley: University of California Press, 1967), 1-14, 193-200.

¹ فضل حسن عباس، (2016م)، التفسير والمفسرون: أساسياته وأجهاته ومناهجه في العصر الحديث، (عتان: دار الفنائس للنشر والتوزيع، ط1)، ج2، ص605؛ محمد نصر الدين محمد عويضة، (د.ت)، فصل الخطاب في الزهد والرقائق والآداب، (د. ن)، ج4، ص10.

² James C. Scott, Seeing Like a State: **How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**, 6-8, 87-102.

³ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج3، ص603؛ المنتدى الإسلامي، (د.ت)، مجلة البيان، "الردة مفهوماً وأسبابها في العقيدة والشريعة" د. عبد العزيز آل عبد اللطيف، (الرياض: المنتدى الإسلامي، عدد 238)، ج125، ص60؛ عدنان بن محمد العرعور، (2002م)، منهج الاعتدال، (الرياض: دار التابعين)، ص22.

الشكلي¹، إذ تعالج الفساد بمعزلٍ عن بنينه القيمية والثقافية، فتنجح مرحلياً في تقليص مظاهره، لكنها تعجز عن تحقيق إصلاحٍ مستدامٍ يمنع إعادة إنتاجه في صورٍ جديدة. التحول من الخطابة إلى البناء المؤسسي: الإصلاح لا يكون بالخطب الحماسية ولا بالشعارات المؤقتة، وإنما بإرساء بني مؤسسية متينة، تُحوّل المبادئ إلى واقع ملموس، وتُرسّي جذور النهضة في التكوين المجتمعي. فالكلام الملهم لا يغني عن البنين العملي، ولا عن تحويل القيم إلى آليات وعمل منظم. غير إنَّ التجربة المعاصرة تُظهر أن المؤسسة المجردة من القيم، حين تُستنسخ بوصفها نموذجاً تقنياً محايداً، قد تتحول هي نفسها إلى غطاءٍ قانونيٍّ لممارسات فاسدة.

الواقعية المتزنة: المصلح لا يسبح في المثاليات الحاملة، بل ينظر بعين البصيرة إلى الواقع كما هو، يوازن بين المبادئ والممكنات، ويُراعي سنة التدرج دون تفريط أو إفراط. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، فالرؤية الواقعية تحفظ المبادئ دون أن تصطدم بالممكنات، وتراعي الظرف دون أن تتنازل عن الجوهر.

وعلى خلاف ذلك، وقعت بعض المشاريع الإصلاحية الحديثة -على سبيل التمثيل- إقماً في مثالية معيارية منفصلة عن الواقع الاجتماعي والمؤسسي -كما في بعض أطروحات الإصلاح الأخلاقي المجرد-، أو في براغماتية سياسية نفعية، أو تقنوقراطية إدارية، أو حوكمة امتثالية شكلية، أفرغت القيم من مضمونها باسم الممكن السياسي²، فاختزلت الإصلاح في إجراءاتٍ دون روح، وأدواتٍ دون بوصلة أخلاقية.

العدالة في توزيع المسؤولية: الإصلاح ليس مهمة فرد أو جهة بعينها، بل هو تكليف

¹ James C. Scott, **Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**, 87-102; OECD, **Public Integrity Handbook**, 31-38.

² Max Weber, **Politics as a Vocation**, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 77-84.

جماعي تتكافأ فيه الجهود وتتكامل فيه الأدوار: من العلماء والمفكرين، إلى المرين وأهل الحرف والاختصاص. قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110]، في إشارة إلى مسؤولية جماعية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودعوة إلى النهوض بالأمة بروح الفريق لا بطغيان الفرد¹.

وهو ما يُبرز محدودية نماذج الإصلاح النخبوي أو السلطوي المعاصر² التي تُقصي المجتمع، فُتنتج إصلاحًا هشًا سريع الانتكاس.

الوعي النقدي والحضاري: الإصلاح لا يعني تكرار تجارب الأمم، ولا الانبهار بنماذج وافدة، بل يعني وعيًا نقديًا متوازنًا، يُحسن التمييز بين ما يُؤخذ وما يُترك، ويستحضر التجربة الإنسانية بعين فاحصة تُراعي الخصوصيات وتستفيد من المكتسبات. فالتقليد الأعمى للنماذج الإصلاحية العالمية، دون تمحيصٍ قيمٍ أو تكييف حضاري، غالبًا ما يُنتج اغترابًا ثقافيًا يزيد من أزمة الفساد بدل معالجتها.

استلهام الروح النبوية في الإصلاح: المشروع الإصلاحى الحقّ ينهل من هدى النبوة، في رحمته قبل شدته، وتربيته قبل مواجهته، وحكمته قبل عاطفته. فقد كان جوهر المنهج النبوي في الإصلاح إحياء الإنسان من الداخل، لا قهره من الخارج، وإعلاء القيم بالتركية، لا بالسطوة والتغليب.

بهذا، يتميّز المنهج النبوي عن بعض القراءات المعاصرة التي رفعت شعار الإصلاح باسم الدين، كتيارات الصدام الديني ذات النزعة التكفيرية أو الحركية الجهادية المعاصرة،

¹ نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، (د.ت)، بحر العلوم (تفسير السمرقندي، (د. ن)، ج 1، ص 238؛ الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، «توجيهات التربية الإسلامية في كلمات خادم الحرمين الشريفين»، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، العدد 118 (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ت)، ج 46، ص 256؛

² James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, 6–8, 183–191.

التي اخترلت التغيير في منطق الصراع وفرض المواقف، فغلبت الإكراه على التربية، والمواجهة على التدرج، فأفرغت الإصلاح من روحه المقاصدية، وأنتجت توترًا اجتماعيًا بدل البناء الحضاري المستدام.

2- آليات التطبيق الممكنة

بناء منظومة تربية تغذي الضمير وترتقي بالوعي: ينطلق الإصلاح الرسالي من تهيئة الإنسان قبل تقنين السلوك، عبر تربية تُركي النفس وتُعيد الاعتبار للمعنى والقيمة، لا لمنطق الاستهلاك والتسطيح. وقد دلّ قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ وَقَدْ حَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿ [الشمس: 9-10]، على أنّ معيار الفلاح لا ينحصر في الامتثال الظاهري، بل في سلامة الباطن المحرك للسلوك. ويؤكد ذلك قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَجْسَامِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»¹، وفي مقابل ذلك، تُظهر نظريات الإصلاح الحديثة - كمنادج الإصلاح المؤسسي القائم على الحوكمة، والإدارة بالأهداف، وبعض مقاربات التنمية السلوكية - فاعليّة إجرائية محدودة حين تُفصل عن بناء الضمير الداخلي، إذ تركز على الامتثال والرقابة الخارجية دون معالجة الدوافع القيمية². ومن ثمّ، فإن المنهج الرسالي يقدّم إضافة نوعية تتجاوز الضبط الشكلي إلى تأسيس إصلاح مستدام، يربط الفعل بالمسؤولية الأخلاقية قبل إخضاعه للأدوات التنظيمية.

تقنين مكافحة الفساد بروية إنسانية عادلة: تُمثّل هذه الآلية الامتداد التشريعي الطبيعي للإصلاح القيمي في سياق الدولة الحديثة، حيث لم يعد الفساد انحرافًا فرديًا، بل غدا ظاهرة مؤسسية قد تتخفى خلف القوانين ذاتها. ومن ثمّ، لا تكفي المواعظ المجردة ولا الردع الجزري وحدهما، بل لا بدّ من تشريعاتٍ معاصرة تُجرّم صور الاستغلال والعبث، وتُخضع السلطة

¹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه، وعرضه، وماله، رقم 33 - (2564)، ج 8، ص 11.

² Peter F. Drucker, *The Practice of Management*, 121-134, 246-252; OECD, *Public Integrity Handbook*, 31-38; Cass R. Sunstein, *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism* (New Haven: Yale University Press, 2014), 1-22, 63-78.

لمعيار العدل مع صون الكرامة الإنسانية. وفي هذا الإطار، يوجّه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58] إلى أنّ التشريع في جوهره أمانة ومسؤولية، وأنّ مكافحة الفساد تقتضي وصل القانون بالقيمة، حتى لا تنفصل المشروعية الشكلية عن العدالة الحقيقية¹.

ترسيخ ثقافة الشفافية من الضمير قبل القانون: لا تُؤتي الرقابة المؤسسية ثمارها ما لم تستند إلى يقظة الضمير وحضور المسؤولية الفردية والجماعية؛ إذ إن غياب الوازع الداخلي يُحوّل الشفافية إلى إجراءات شكلية قابلة للتحايل. ويؤصّل القرآن هذا المعنى بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ ﴿﴾ [النساء: 135]، وقوله: ﴿إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: 4]²، ويؤكّده التوجيه النبوي: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»³. وتدخل هذه الرؤية في حوارٍ نقديٍّ مع نماذج الحوكمة المعاصرة كحوكمة الامتثال الشكلي ونظريات الشفافية الإجرائية، التي تكتفي بالضبط الإجرائي دون بناء الضمير⁴، مما يحدّ من قدرتها على تحقيق نزاهة مستدامة.

تعزيز المشاركة المجتمعية والتداول العادل للسلطة: لا ينجح أي مشروعٍ إصلاحٍ إذا

¹ محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور (1984م)، *التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد*، (تونس: الدار التونسية للنشر، دط)، ج5، ص91؛ محمد رشيد بن علي رضا (2005م)، *الوحي المحمدي*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/2005م)، ص203؛ أحمد أحمد غلوش (2004م)، *السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني*، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1)، ص710.

² محمد المكي بن محمد الناصري (1985م)، *التيسير في أحاديث التفسير*، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1)، ج6، ص407؛ عبد الله خضر بن حمد (2017م)، *الكفاية في التفسير بالمأثور والدراية*، (بيروت: دار القلم، ط1)، ج4، ص211.

³ البخاري، *صحيح البخاري*، كتاب الإيمان، الجمعة في القرى والمدن. حديث رقم 853، ج1، ص304.

⁴ OECD, *Public Integrity Handbook* (Paris: OECD Publishing, 2020), 31–38; Mark Bovens, Thomas Schillemans, and Robert E. Goodin, "Public Accountability," in *The Oxford Handbook of Public Accountability*, ed. Mark Bovens, Robert E. Goodin, and Thomas Schillemans (Oxford: Oxford University Press, 2014), 1–22; Tom R. Tyler, *Why People Obey the Law*, 163–182.

انغلقت السلطة على فئة بعينها؛ إذ إن احتكار القرار يُفضي إلى الاستبداد ويُضعف الرقابة المجتمعية. ومن هنا يوجّه قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] إلى تأسيس المشاركة بوصفها قيدًا مؤسسيًا على الانفراد بالسلطة، لا مجرد قيمة أخلاقية¹. ويؤكد هذا المعنى التوجيه النبوي: «مَا حَابَ مَنْ اسْتَحَارَ، وَلَا نَدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ»²، بما يجعل الشورى آلية عقلانية لضبط الحكم، تتقاطع نقدياً مع نظريات الحوكمة التشاركية والديمقراطية التداولية، وتكشف قصور النماذج السلطوية والإقصائية في تحقيق إصلاح مستدام.

ترشيد الوعي الثقافي والديني وربطه بالواقع: لا يتحقق الإصلاح المعاصر بخطابٍ ثقافي أو ديني منفصلٍ عن أسئلة الواقع وتحولاته، بل بإعادة بنائه على منهجٍ مقاصديٍّ واعٍ يوازن بين الثوابت والمتغيرات، ويُترّل القيم في سياقها الاجتماعي والإنساني. وفي هذا المعنى، يوجّه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125] إلى اعتماد خطابٍ رشيدٍ يقوم على فقه المقاصد ومراعاة حال المدعو، لا الجمود على الصيغ المجردة³. ويؤكد هذا التوجيه ما قرره النبي ﷺ: «يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَسِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا»⁴، بما يدلّ على أن فعالية الخطاب الإصلاحية مرهونة بقدرته على مخاطبة الإنسان المعاصر بلغة عقلانية واقعية، لا بالانكفاء في وعظٍ معزولٍ عن تحديات المجتمع ومشكلات الفساد البنيوي.

¹ المنتدى الإسلامي (1999م)، مجلة البيان، مجلة إسلامية شهرية جامعة، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 118، ج3، ص83، 93؛ مجموعة من المؤلفين، مقالات موقع الدرر السنية، ج1، ص351.

² سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (1995م)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، دط)، من اسمه محمد، رقم 6627، ج6، ص365.

³ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص721؛ الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ج20، ص355؛ عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن الراجحي (د.ت)، القول البين الأظهر في الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (المملكة العربية السعودية: منشور على موقع وزارة الأوقاف، دط)، ص151؛ محمد السيد الوكيل، (1400هـ)، مدرسة الدعوة، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، السنة الثانية عشرة، العددان 47-48)، ص241.

⁴ البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، رقم 69، ج1، ص25.

تسخير التكنولوجيا والإعلام لنشر ثقافة النزاهة والعدل: أضحى الإعلام الرقمي قوةً مُشكِّلةً للوعي الجمعي، قادرةً على كشف الفساد عبر الشفافية وتتبع المعلومات، كما قد تُسهّم - عند غياب الضوابط - في تضليل الجمهور وتطبيع الانحراف. ومن ثمّ، فإن توظيفه الرشيد يقتضي نقله من صناعة «الترند» إلى صناعة المعنى، بما ينسجم مع مقاربات الاتصال القيمي والإعلام المسؤول. ويؤكد ذلك التوجيه النبوي: «مَنْ دَلَّ عَلَى خَيْرٍ فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ فَاعِلِهِ»¹، إذ يجعل التوعية بالنزاهة مشاركةً إصلاحية. غير أنّ منصّاتٍ معاصرة تُحوّل التأثير إلى سلعةٍ تُدار بالخوارزميات، فتنتج وعياً هشاً يُعيد إنتاج الفساد.

تمكين المبادرات الشبابية ذات الرؤية الرسالية: يمثّل الشباب الفاعل ركيزةً أساسية في أي مشروعٍ إصلاحيّ جاد، لا بوصفه طاقةً عديدة فحسب، بل باعتباره حاملاً للقيم القادر على تحويل المبادئ إلى مبادراتٍ مؤسسية مؤثرة. ويؤسّس القرآن لهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [الكهف: 13]، حيث يدلّ وصف «الفتية» على روح المبادرة والشجاعة القيمية. ومن ثمّ²، فإن التمكين المعاصر يقتضي إدماج الشباب في مشاريع إصلاحية ملموسة، تراعي الحوكمة، وتستثمر أدوات العصر، وتُخصّن الفعل الإصلاحي من الانفعال والرايكية غير المنضبطة.

إقامة العدل الاجتماعي وفق ميزان الوحي: لا يكتمل الإصلاح ما لم يُضبط بميزان العدل الاجتماعي في توزيع الثروة والفرص، صوتاً لحقوق الفئات الهشة، والحدّ من الفجوات الطبقيّة التي تُغذي الفساد المؤسسي في المجتمعات الحديثة. ويؤسّس القرآن لهذا المبدأ بقوله

¹ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره وخلافته في أهله بخير، حديث رقم 133 - (1893)، ج6، ص41.

² مصطفى مسلم (2005م)، مباحث في التفسير الموضوعي، (دمشق: دار القلم، 4)، عائض بن عبد الله القرني (دت)، دروس الشيخ عائض القرني، دروس صوتية مفرّغة (398 درسًا)، تفرّغ: موقع الشبكة الإسلامية، (دم، Islamweb.net، دن)، ج273، ص15؛ خالد بن راشد الراشد (دت)، دروس الشيخ خالد الراشد، تفرّغ موقع الشبكة الإسلامية، (دم، دط)، ج23، ص2.

تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، إذ يدلّ على أن العدالة الاقتصادية أصلٌ تشريعيٌّ وقائي، يحول دون احتكار الموارد، ويُعيد وصل السياسات الاجتماعية بالقيم، بما يعزّز الاستقرار ويحدّ من أسباب الفساد البيوي¹.

وهكذا، فإن مشروع الإصلاح المعاصر لا يُبنى على الصدام أو الترف الفكري، بل على فهم الرسالة، وتوظيف أدوات الواقع لبتّ قيمها. ولن يكون لنا دور ريادي في العالم؛ ما لم نعدّ إلى هذه الرسالة بروح جديدة، تُبصّر الواقع، وتستلهم من الماضي طاقةً تصنع المستقبل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعِزُّ مَا يُعِزُّ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يُعِزُّوهُمَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

الخاتمة

وبعد هذا المسار التحليلي في استقراء النصوص القرآنية واستحضار النماذج النبوية وتتبع أنماط الفساد وآليات الإصلاح وربطها بإشكالات الواقع المعاصر يمكن تلخيص نتائج البحث وتوصياته الآتية:

أولاً: أهم النتائج

1. دلّت الدراسة على أنّ الفساد في التصوّر القرآني ظاهرةٌ مركّبة ذات جذورٍ عقديةٍ وقيميةٍ وبنويةٍ، لا تُعالج كاختلالاتٍ إجرائيةٍ معزولة، بل انحرافاً شاملاً يمسّ الإنسان ويختلّ معه ميزان العدل وال عمران.

2. تبين أنّ رسالات الأنبياء قدّمت نموذجاً إصلاحياً متكاملًا يجمع التوحيد وتزكية النفس وتقويم التشريع وتحريك المجتمع، بما يجعل الإصلاح مساراً تراكمياً يعالج الجذور قبل المظاهر.

¹ كامل بن إسماعيل الشريف (دت)، "حقوق الإنسان والقضايا الكبرى"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (جدة: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دت)، ص 17؛ المنتدى الإسلامي (1410هـ)، مجلة البيان، عدد (45)، (الكويت: المنتدى الإسلامي، دت)، ج 181، ص 60؛ الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (دت)، مجلة البحوث الإسلامية، "حكم التورق المصرفي المنظم"، (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، دت)، ج 73، ص 323.

3. ثبت أنّ كثيراً من المقاربات الإصلاحية المعاصرة، حين تفصل الكفاءة المؤسسية عن المرجعية القيمية، تُصاب بعجزٍ بنيوي يراكم الإجراءات دون بناء الضمير ويُعيد إنتاج الفساد.

4. خلصت الدراسة إلى أنّ استلهام النموذج النبوي لا يعني استنساخ الماضي، بل تفعيل مقاصده في مشروعٍ إصلاحيّ واقعي يوازن بين المبدأ والواقع، ويجمع التنظيم بالقيم والمسؤولية بالرحمة.

ثانياً: أبرز التوصيات

يوصي البحث بتطوير مقارباتٍ إصلاحيةٍ معاصرة تستلهم المنهج الرسالي في بناء الضمير قبل تقنين السلوك، وتُكامل بين الإصلاح القيمي والحوكمة المؤسسية، مع انفتاحٍ نقديٍّ على التجارب الحديثة، واستثمار الإعلام والتقنية والشباب ضمن إطارٍ أخلاقيٍّ يرسّخ النزاهة المستدامة والعدالة الإنسانية.

نسأل الله أن يجعل هذا الجهد خالصاً لوجهه، نافعاً لطلاب العلم والباحثين عن الإصلاح، وأن يلهم أمتنا سُبُل الرشاد ويبعث روح الهداية، لتخرج من أزمتها وتضيء طريق الإنسانية بقيم النبوة والعدل والنزاهة.
والله الموفق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

References:

المراجع:

- ‘Abbās, Faḍl Ḥasan (2016), *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn: Asāsiyyātuh wa Ittijāhātuh wa Manāhijuh fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth*, (Amman: Dār al-Nafā’is li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1st edition)
- ‘Abd al-Raḥīm, Naṣār Maṣūr Muḥammad ‘Abd (2022), "Ta’ṣīl Maṣd al-Nazāhah min Khilāl Mukāfaḥat al-Sunnah al-Muṭahharah li al-Fasād al-Mālī wa al-Idārī", *Ḥawliyyat Kullīyat al-Lughah al-‘Arabiyyah bi Jarjā*, al-‘Adad 19
- Abū Dāwūd al-Azdī, Sulaymān b. al-Ash‘ath (2009), *Sunan Abī Dāwūd*, taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna‘ūt wa ākharīn, (Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1st edition)
- Abū Ja‘far, Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Zubayr (d.t.), *Malāk al-Ta’wīl al-Qāṭi‘ bi Dhawī al-Ilḥād wa al-Ta’wīl fī Tawjīh al-Mutashābih al-Lafz min Āy al-Tanzīl*, al-Ḥawāshī: ‘Abd al-Ghanī Muḥammad ‘Alī al-Fāsī, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, d.t.)

- Abū Zuhrah, Muḥammad b. Aḥmad b. Muṣṭafā (1425h), *Khātam al-Nabīyyīn* (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī)
- Abū Zuhrah, Muḥammad b. Aḥmad b. Muṣṭafā (d.t.), *Zahrah al-Taḥāsīr*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī)
- Abū Zuhrah, Muḥammad wa Ākhirūn (1993), *al-Taḥāsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm*, murāja‘ah: Muṣṭafā Muḥammad al-Ḥadīdī al-Ṭayr, lajnah min al-‘ulamā’ bi ishrāf Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah bi al-Azhar, (al-Hay’ah al-‘Āmmah li Shu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyyah, 1st edition)
- Aḥmad b. Ḥanbal (2001), *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal*, taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna‘ūt, ‘Ādil Murshid wa ākharīn, ishrāf: ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1st edition)
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn (2000), *Fī Ṣaḥīḥ al-Targhīb wa al-Tarhīb*, (Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1st edition)
- al-‘Ānī, ‘Abd al-Qādir b. Mullā Ḥuwīsh al-Sayyid Maḥmūd Āl Ghāzī (1965), *Bayān al-Ma‘ānī*, (Dimashq: Maṭba‘at al-Taraqqī, 1st edition)
- al-‘Ar‘ūr, ‘Adnān b. Muḥammad (2002), *Manhaj al-I’tidāl*, (Riyāḍ: Dār al-Tābi‘īn)
- al-‘Awdah, Sulaymān b. Ḥamad (2013), *Shu‘ā’ min al-Miḥrāb*, (Riyāḍ: Dār al-Mughannī li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2nd edition)
- al-Baṭāṭī, Sālim b. Aḥmad (d.t.), "al-Mutāba‘ah fī al-‘Amal al-Tarbawī", *Majallat al-Bayān*, (Riyāḍ: al-Muntadā al-Islāmī)
- al-Baydāwī, Nāṣir al-Dīn Abū Sa‘īd ‘Abd Allāh (1418h), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī)
- al-Bayhaqī, Aḥmad b. al-Ḥusayn Abū Bakr (2003), *Shu‘b al-Īmān*, taḥqīq: ‘Abd al-‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Ḥamīd, (Hind: Maktabat al-Rushd li al-Nashr wa al-Tawzī‘ bi Riyāḍ bi al-Ta‘āwun ma‘a al-Dār al-Salafīyyah bi Bombay, 1st edition)
- al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm (1984), *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*, Hind: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyyah, Ḥaydarābād, 1st edition
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1422h), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, taḥqīq: Jamā‘ah min al-‘Ulamā’, al-ṭab‘ah al-sultāniyyah, ṣawwarah wa i’nā bihā Muḥammad Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir, ma‘a tarqīm al-aḥādīth li Muḥammad Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī, (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah bi Būlāq, 1311h; Beirut: Dār Ṭawq al-Najāt, 1st edition)
- al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl b. Ibrāhīm (1997), *Ṣaḥīḥ al-Adab al-Mufrad*, taḥqīq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, (Dār al-Ṣadiq li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 4th edition)
- al-Dimashqī, ‘Umar b. ‘Alī b. ‘Ādil (1998), *al-Lubbāb fī ‘Ulūm al-Kitāb*, taḥqīq wa ta’līq: Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition)
- al-Fārisī, Aḥmad b. Fāris (1972), *Ma‘jam Maqāyīs al-Lughah*, (Misr: Sharikat Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 2nd edition)
- al-Ḥamd, Muḥammad b. Ibrāhīm b. Aḥmad (1994), *al-Fāḥishah ‘Amal Qawm Lūṭ*, (Dār Ibn Khuzaymah, 1st edition)
- al-Hilālī, Majdī (d.t.), *Naẓarāt fī al-Tarbiyah al-‘Imāniyyah*, (d.t.)
- al-Iyāshī, Aḥsan Zarzār, wa Karīmah Rābiḥ Ghīyād (2022), "al-Manhāj al-Nabawī fī

- Muḥārabat al-Fasād al-Idārī wa al-Mālī", *Majallat al-Haqq li al-'Ulūm al-Shar'īyyah wa al-Qānūniyyah*, Kulliyat al-Qānūn, Jāmi'at Banī Walīd, Libya
- al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Nabawiyyah (d.t.), "Tawjihāt al-Tarbiyah al-Islāmiyyah fī Kalimāt Khādīm al-Ḥaramayn al-Sharīfayn", *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Nabawiyyah*, al-'Adad 118, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, d.t.)
- al-Jaṣṣās, Aḥmad b. 'Alī (1994), *Aḥkām al-Qur'ān*, taḥqīq: 'Abd al-Salām Muḥammad 'Alī Shāhīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition)
- al-Jazā'irī, Jābir b. Mūsā (2003), *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Alī al-Kabīr*, (al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikm, 5th edition)
- al-Juraysī, Khālīd b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī (d.t.), *Idārat al-Waqt min al-Manzūr al-Islāmī wa al-Idārī*, (d.t., d.n.)
- al-Khādīmī, Muḥammad b. Muḥammad b. Muṣṭafā b. 'Uthmān (1348h), *Barīqah Maḥmūdiyyah fī Sharḥ Ṭarīqah Muḥammadīyah wa Sharī'ah Nabawiyyah fī Sīrah Aḥmadīyah*, (Cairo: Maṭba'at al-Ḥalabī, d.t., 1348h)
- al-Khaṭīb, 'Abd al-Karīm Yūnus (d.t.), *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān*, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, d.t.)
- al-Khāzin, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Muḥammad (1995), *Lubbāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, taḥqīq: Muḥammad 'Alī Shāhīn, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition)
- al-Kīlānī, Mājīd 'Ursān (d.t.), *Ahdāf al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, (Dār al-Qalam, 1st edition)
- al-Kurmānī, Hamūd b. Hamzah b. Naṣr, Abū al-Qāsim Burhān al-Dīn (505h), *Gharā'ib al-Tafsīr wa 'Ajā'ib al-Ta'wīl*, (Jiddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah; Beirut: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān)
- al-Luhaymīd, Sulaymān b. Muḥammad (d.t.), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: min Sūrat al-Fātiḥah ilā Sūrat al-Nisā'*, (d.t.)
- al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah – Miṣr (d.t.), *Mawsū'at al-Mafāḥīm al-Islāmiyyah al-'Āmmah*, (Cairo: al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah)
- al-Manāwī, 'Abd al-Ra'ūf (1990), *al-Tawqīf 'alā Muḥimmat al-Ta'arīf*, taḥqīq: 'Abd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, (Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1st edition)
- al-Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā (1946h), *Tafsīr al-Marāghī*, (Cairo: Sharikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1st edition)
- al-Māwardī, 'Alī b. Muḥammad b. Muḥammad Abū al-Ḥasan (d.t.), *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, (Cairo: Dār al-Ḥadīth, d.t.)
- al-Muntadā al-Islāmī (1410h), *Majallat al-Bayān*, al-'Adad 45, (Kuwait: al-Muntadā al-Islāmī, d.t.)
- al-Muntadā al-Islāmī (1999), *Majallat al-Bayān*, majallat Islāmiyyah shahrīyah jāmi'ah, al-'Adad 118
- al-Muntadā al-Islāmī (d.t.), *Majallat al-Bayān*, "al-Ridda Mafhūmah wa Asbābuhā fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah", D. 'Abd al-'Azīz Āl 'Abd al-Laṭīf, (Riyāḍ: al-Muntadā al-Islāmī, al-'Adad 238)
- al-Muqaddim, Muḥammad Aḥmad Ismā'īl (d.t.), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, durūs ṣawtiyyah mufarraḍah, (Riyāḍ: Mawqī' al-Shabakah al-Islāmiyyah, Islamweb.net)
- al-Muqaddim, Muḥammad Aḥmad Ismā'īl (d.t.), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, durūs ṣawtiyyah mufarraḍah, (Cairo: Mawqī' al-Shabakah al-Islāmiyyah, Islamweb.net)

- al-Nasafī al-Ḥanafī, Najm al-Dīn ‘Umar b. Muḥammad b. Aḥmad (2019), *al-Taysīr fī al-Taḥqīq*, taḥqīq: Māhir Adīb Ḥabūsh wa Ākhirūn, (Istanbul: Dār al-Lubbāb li al-Dirāsāt wa Taḥqīq al-Turāth, 1st edition)
- al-Nāshirī, Muḥammad al-Makkī b. Muḥammad (1985), *al-Taysīr fī Aḥādīth al-Taḥqīq*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st edition)
- al-Qarnī, ‘Ā’id b. ‘Abd Allāh (d.t.), *Durūs al-Shaykh ‘Ā’id al-Qarnī*, durūs ṣawtiyyah mufarradah (398 durūs), tafriḡh: Islamweb.net, (Dammām, Islamweb.net, d.n.)
- al-Qudūmī, Sāmī Wadī ‘Abd al-Fattāh Shihādah (1432h), *al-Taḥqīq al-Bayānī limā fī Sūrat al-Nahl min Daqā’iq al-Ma’ānī*, (‘Amman: Dār al-Wuḍāh, d.t.)
- al-Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī (1964), *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, taḥqīq: Aḥmad al-Bardūnī wa Ibrāhīm Aṭfīsh, (Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2nd edition, 1384h/1964)
- al-Qurṭubī, Yūsuf b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad (d.t.), *Bahjat al-Majālis wa Uns al-Majālis*, (d.t., d.n.)
- al-Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin (d.t.), *Laṭā’if al-Ishārāt* (Tafsīr al-Qushayrī), taḥqīq: Ibrāhīm al-Bisyūnī, (Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 3rd edition)
- al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad (1420–1424h), *Tafsīr al-Rāghib al-Aṣfahānī*, taḥqīq: Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz Bisyūnī wa ākharīn, (Kulliyat al-Ādāb, Jāmi‘at Ṭanṭā, 1st edition)
- al-Rājihī, ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān (d.t.), *al-Qawl al-Bayyin al-Azhar fī al-Da‘wah ilā Allāh wa al-Amr bi al-Ma‘rūf wa al-Nahy ‘an al-Munkar*, (al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa‘ūdiyyah: Manshūr ‘alā Mawqī‘ Wizārat al-Awqāf, d.t.)
- al-Rāshid, Khālīd b. Rāshid (d.t.), *Durūs al-Shaykh Khālīd al-Rāshid*, tafriḡh: Islamweb.net, (Dammām, d.t.)
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥasan (1420h), *Maḥāṣin al-Ghayb = al-Taḥqīq al-Kabīr*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 3rd edition)
- al-Riyāsah al-‘Āmmah li Idārat al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa al-Da‘wah wa al-Irshād (d.t.), "Ḥukm al-Tawruq al-Maṣrafi al-Munazzam", *Majallat al-Buḥūth al-Islāmiyyah*, (Riyāḍ: al-Riyāsah al-‘Āmmah li Idārat al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’ wa al-Da‘wah wa al-Irshād, d.t.)
- al-Sa’dī, ‘Abd al-Raḥmān b. Nāshir b. ‘Abd Allāh (2000), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Taḥqīq Kalām al-Mannān*, taḥqīq: ‘Abd al-Raḥmān b. Ma’lā al-Luwayḥiq, (Riyāḍ: Mu’assasat al-Risālah, 1st edition)
- al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm (d.t.), *Baḥr al-‘Ulūm (Tafsīr al-Samarqandī)*, (d.n.)
- al-Sāyih, ‘Abd al-Fattāh (2021), *al-Ḥukūmah wa Mukāfahat al-Fasād al-Idārī: Dirāsah fī Āliyyāt al-Iṣlāḥ al-Mu’assasī*, (Cairo: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah)
- al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn b. Muḥammad al-Mukhtār (1995), *Aḍwā’ al-Bayān fī ‘Īdāḥ al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭabā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, d.t.)
- al-Sha’rāwī, Muḥammad Muṭawallī (1997), *Tafsīr al-Sha’rāwī (al-Khawāṭir)*, (Cairo: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm)
- al-Sharīf, Kāmil b. Ismā’īl (d.t.), "Ḥuqūq al-Insān wa al-Qaḍāyā al-Kubrā", *Majallat Majma’*

- al-Fiqh al-Islāmī*, (Jeddah: Majma' al-Fiqh al-Islāmī al-Dawli, d.t.)
- al-Shātibī, Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad (1997), *al-Muwāfaqāt*, taḥqīq: Abū 'Ubaydah Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān, (Dār Ibn 'Afān, 1st edition)
- al-Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī (1994), *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, d.t.), Juz' 2, p. 487
- al-Sirjānī, Rāghib (2018), *Al-Idārah fī al-'Aṣr al-Nabawī: Ru'yah Ḥaḍāriyyah wa Qiyaḥmiyyah*, (Cairo: Mu'assasat Iqrā')
- al-Ṣuwayyān, Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān (d.t.), "Islāh al-Mufsidīn!", *Majallat al-Bayān*, tasduru 'an al-Muntadā al-Islāmī, al-'Adad 200, (Riyāḍ: al-Muntadā al-Islāmī, d.t.)
- al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb (1995), *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, taḥqīq: Ṭāriq b. 'Awḍ Allāh b. Muḥammad wa 'Abd al-Muḥsin b. Ibrāhīm al-Ḥusaynī, (Cairo: Dār al-Ḥaramayn, d.t.)
- al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb (d.t.), *al-Mu'jam al-Kabīr*, taḥqīq: Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd al-Salafī, (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 2nd edition)
- al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad b. Ayyūb (d.t.), *al-Mu'jam al-Kabīr*, taḥqīq: Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd al-Salafī, (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jārīr (2001), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, taḥqīq: 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, bi ta'āwun ma'a 'Abd al-Sanad Ḥasan Yamāmah, (Cairo: Dār Hijr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lān, 1st edition)
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (2001), *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, taḥqīq: 'Abd Allāh al-Turkī, (Cairo: Markaz Hijr, 1st edition)
- al-Ṭaḥṭāwī, 'Alī Aḥmad 'Abd al-'Al, (2004), *'Awn al-Hanān fī Sharḥ al-Amthāl fī al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition)
- al-Ṭālibī, 'Ammār (1968), *Āthār Ibn Bādīs li 'Abd al-Ḥamīd b. Muḥammad b. Bādīs*, (al-Jazā'ir: al-Sharikah al-Jazā'iriyyah, 1st edition)
- al-Ṭaybī, Sharaf al-Dīn al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh (2013), *Futūḥ al-Ghayb fī al-Kashf 'an Qinā' al-Rayyib* (Ḥāshiyah al-Ṭaybī 'alā al-Kashshāf), taḥqīq: Nukhbah min al-Baḥithīn, (Dubayy: Jā'izat Dubayy al-Duwaliyyah li al-Qur'ān al-Karīm, 1st edition)
- al-Thunayyān, Rāshid b. Ḥamūd b. Rāshid (2005), *Manhaj Ibn 'Aqīl al-Ḥanbalī wa Aqwāluḥ fī al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsah*, Maqṭah: Risālah Magistir, Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyyah, (Kulliyat Uṣūl al-Dīn, Qism al-Qur'ān wa 'Ulūmih)
- al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Īsā b. Sūra Abū 'Īsā (2009), *al-Jāmi' al-Kabīr "Sunan al-Tirmidhī"*, taḥqīq: Shu'ayb al-Arnūṭ wa Ākhirūn, (Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1st edition)
- al-Tuwayjrī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Mawqī' al-Rasmī li Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad b. Ibrāhīm al-Tuwayjrī*, <https://www.hatha-alislam.com/articles>, ziyārah: 26 July 2025
- al-'Umarī, Akram Diyā' (1994), *al-Sīrah al-Nabawīyyah al-Ṣaḥīḥah: Muḥāwalah li Taṭbīq Qawā'id al-Muḥaddithīn fī Naqd Rawāyāt al-Sīrah al-Nabawīyyah*, (al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikm, 6th edition, 1415h/1994)
- al-'Uthaymīn, Muḥammad b. Ṣāliḥ (2003), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Sūrah al-Ṣāfāt*,

- (Riyād: Dār al-Thurayyā li al-Nashr wa al-Tawzī', 1st edition)
- al-Wāḥidī, 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad (1430h), *al-Taḥsīn al-Basīṭ*, (Riyād: 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī, Jāmi'at al-Imām Muḥammad b. Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1st edition)
- al-Wakīl, Muḥammad al-Sayyid (1400h), *Madrasat al-Da'wah*, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, al-Sanah al-Thāniyah 'Ashrah, al-'Adad 47-48)
- al-Zamzamī al-Kattānī, Muḥammad al-Muntaṣir bi Allāh b. Muḥammad (d.t.), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, durūs ṣawtiyyah mufarraḍah, (al-Shabakah al-Islāmiyyah, d.t., d.n.)
- Ayyūb, Aḥmad b. Sulaymān, wa Nukhbah min al-Baḥithīn (2015), *Mawsū'at Maḥāsīn al-Islām wa Radd Shubuhāt al-Li'ām*, ishraf: Sulaymān b. 'Abd Allāh al-Duray', (Riyād: Dār Ilāf al-Dawliyyah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1st edition)
- b. Bāz, 'Abd al-'Azīz b. 'Abd Allāh (d.t.), "al-Asfār al-Muqaddasah 'inda al-Yahūd wa Atharuhā fī Inḥirāfihim", *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah*, al-'Adad 1, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, d.t.)
- b. Zaydān, 'Abd al-Karīm b. Zaydān b. 'Abd Allāh (2001), *Uṣūl al-Da'wah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 9th edition, 1421h/2001)
- Becker, Gary S., *The Economic Approach to Human Behavior*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976)
- Bovens, Mark, Thomas Schillemans, and Robert E. Goodin, "Public Accountability," in *The Oxford Handbook of Public Accountability*, ed. Mark Bovens, Robert E. Goodin, and Thomas Schillemans, (Oxford: Oxford University Press, 2014)
- Coleman, James S., *Foundations of Social Theory*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 13
- Coleman, James S., *Foundations of Social Theory*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990)
- Drucker, Peter F., *The Practice of Management*, (New York: Harper & Brothers, 1954)
- Ghulūsh, Aḥmad Aḥmad (2004), *al-Sīrah al-Nabawiyyah wa al-Da'wah fī al-'Ahd al-Madani*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1st edition), 710
- Ḥabannakah al-Maydānī, 'Abd al-Raḥmān b. Ḥasan (1992), *Ṣirā' ma'a al-Mulāḥidah ḥattā al-'Azam*, (Dimashq: Dār al-Qalam, 5th edition)
- Ḥabannakah al-Maydānī, 'Abd al-Raḥmān b. Ḥasan (1998), *al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah: Ususuhā wa Wasā'ilihā wa Ṣuwar min Taṭbīqāt al-Muslimīn lahā wa Laḥmāt min Ta'thīrihā fī Sā'ir al-Umam*, (Dimashq: Dār al-Qalam, 1st edition)
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg, (Cambridge, MA: MIT Press, 1996)
- Ḥamūsh, Ma'mūn (2007), *al-Taḥsīn al-Ma'mūn 'alā Manhaj al-Tanzīl wa al-Ṣaḥīḥ al-Masnūn*, (d.n., 1st edition)
- Ḥaqqī, Ismā'īl b. Muṣṭafā (d.t.), *Rūḥ al-Bayān*, (Beirut: Dār al-Fikr)
- Ḥawwā, Sa'īd b. Muḥammad Dīb (1985), *al-Asās fī al-Taḥsīn*, (Cairo: Dār al-Salām, 1st edition)
- Ḥuṭaybah, Aḥmad (d.t.), *Sharḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, Islamweb.net

- Ibn 'Ajībah al-Fāsī, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mahdī (1419h), *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd*, taḥqīq: Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurshī Raslān, (Cairo: Duktur Ḥasan 'Abbās Zakī, d.t.)
- Ibn 'Ajībah, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Mahdī (1419h), *al-Baḥr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd*, taḥqīq: Aḥmad 'Abd Allāh al-Qurshī Raslān, (Cairo: Duktur Ḥasan 'Abbās Zakī)
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1984), *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr [Tahrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafṣīr al-Kitāb al-Majīd]*, (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, d.t.)
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar b. Kathīr (1998), *Tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm*, taḥqīq: Sāmī b. Muḥammad Salāmah, (Beirut: Dār Ṭayyibah, 1st edition)
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb (1996), *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil "Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'in"*, taḥqīq: Muḥammad al-Mu'taṣim bi Allāh al-Baghādādī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 3rd edition)
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad b. Abī Bakr b. Ayyūb (2019), *Ighāthat al-Laḥfān fī Maṣāyid al-Shayṭān*, taḥqīq: Muḥammad 'Uzayr Shams, (Riyād: Dār 'Aṭā'āt al-'Ilm – Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 3rd edition)
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm (2018), *Faṣl fī Tazkiyat al-Nafs*, i'nāyah: Fawwāz Muḥammad al-'Awḍī, (Kuwait: Maktabat al-Nahj al-Wāḍiḥ, 1st edition)
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. 'Abd al-Salām (d.t.), *Qā'idah fī al-Maḥabbah*, taḥqīq: Muḥammad Rashād Sālim, (Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī, 69)
- Ismā'īl, Mamdūḥ, "al-Qawmiyyah al-'Arabiyyah Ḍayya'at al-'Irāq!", *Majallat al-Bayān*, (Riyād: al-Muntadā al-Islāmī, d.t.)
- Jabal, Muḥammad Ḥasan (2010), *al-Mu'jam al-Ishtiqaqī al-Mu'aṣṣal li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Cairo: Maktabat al-Ādāb, 1st edition)
- Jensen, Michael C., and William H. Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure," *Journal of Financial Economics* 3, no. 4 (1976)
- Kaufmann, Daniel, *Corruption, Governance and Growth: Causality Which Way?*, (Washington, DC: World Bank Institute, 2004)
- Kelsen, Hans, *Pure Theory of Law*, trans. Max Knight, (Berkeley: University of California Press, 1967)
- Khadr, 'Abd Allāh Khadr b. Ḥamad (2017), *al-Kifāyah fī al-Tafṣīr bi al-Māthūr wa al-Dirāyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1st edition)
- Mahjūb, 'Abbās (1400h), "Bay'āt al-Tarbiyah al-Islāmiyyah", *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah*, al-Sanah al-Thāniyah 'Ashrah, al-'Adad 46, (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, d.t.)
- Majmū'ah min al-Buḥthah, *Naẓrat al-Na'im fī Makārim Akhlāq al-Rasūl al-Karīm*, ishraf: Ṣāliḥ b. 'Abd Allāh b. Ḥumayd, (Jeddah: Dār al-Wasīlah li al-Nashr wa al-Tawzī', 4th edition)
- Majmū'ah min al-Mu'allifin (d.t.), *Maqālāt Mawqī' al-Durar al-Sunniyyah*, (Riyād: Mawqī' al-Durar al-Sunniyyah, durar.net)
- Murād, Faḍl b. 'Abd Allāh (2016), *al-Muqaddimah fī Fiqh al-'Aṣr*, (Ṣan'ā': al-Jil al-Jadīd Nāshirūn, 2nd edition)
- Muslim b. al-Ḥajjāj (1334h), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim)*, taḥqīq: Muḥammad Dhahni

- Afandī wa Majmū‘ah, (Turkey: Dār al-Ṭibā‘ah al-‘Āmirah)
- Muslim, Muṣṭafā (2005), *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*, (Dimashq: Dār al-Qalam, 4th edition)
- OECD, *Principles of Corporate Governance*, (Paris: OECD Publishing, 2015)
- OECD, *Public Integrity Handbook*, (Paris: OECD Publishing, 2020)
- Rajab, ‘Abd al-Razzāq Aḥmad As‘ad, wa Mujānah Muḥammad ‘Alī Mukhāṭirah (2021), "Manhaj al-Qur‘ān wa al-Sunnah fī Mu‘ālaghat al-Fasād al-Ijtimā‘ī", *Majallat Jāmi‘at al-Quds al-Maftūḥah li al-Buḥūth al-Insāniyyah wa al-Ijtimā‘iyyah*, (d. .)
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, rev. ed., (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)
- Riḍā, Muḥammad Rashīd (1990), *Tafsīr al-Qur‘ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār)*, (Cairo: al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb)
- Riḍā, Muḥammad Rashīd b. ‘Alī (1990), *Tafsīr al-Qur‘ān al-Hakīm (Tafsīr al-Manār)*, (Cairo: al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb)
- Riḍā, Muḥammad Rashīd b. ‘Alī (2005), *al-Waḥy al-Muḥammadī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 1426h/2005)
- Scott, James C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, (New Haven: Yale University Press, 1998)
- Ṣubḥ, ‘Alī ‘Alī (d.t.), *al-Taṣwīr al-Qur‘ānī li al-Qiyam al-Khulqīyyah wa al-Tashrī‘iyyah*, (Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li al-Turāth)
- Sunstein, Cass R., *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*, (New Haven: Yale University Press, 2014)
- Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, d.t.)
- Treviño, L. K., and M. E. Brown, "Managing to be Ethical: Debunking Five Business Ethics Myths," *IEEE Engineering Management Review*, (2004)
- Tyler, Tom R., *Why People Obey the Law*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006)
- ‘Ulamā’ Najd al-A‘lām (1930–1934), *Majmū‘at al-Rasā‘il wa al-Masā‘il al-Najdiyyah*, (Cairo: Maṭba‘at al-Manār, 1st edition)
- ‘Uwayḍah, Muḥammad Naṣr al-Dīn Muḥammad (d.t.), *Faṣl al-Khiṭāb fī al-Zuhd wa al-Raqā‘iq wa al-Ādāb*, (d.n.)
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich, (Berkeley: University of California Press, 1978)
- Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich, (Berkeley: University of California Press, 1978)
- Weber, Max, *Politics as a Vocation*, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills, (Philadelphia: Fortress Press, 1965)
- Yāsīn Ḥasan, Aymān (2020), "al-Fasād al-Ijtimā‘ī wa al-Iqtisādī fī Manẓūr al-Qur‘ān wa al-Sunnah", *Majallat al-Funūn wa al-Adab wa ‘Ulūm al-Insāniyyāt wa al-Ijtimā‘ī*, al-‘Adad 58, UAE
- Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad (1998), *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur‘ān wa ‘Ulūmih*, (Dimashq/Beirut: Dār al-Qalam, Dār al-Shāmiyyah, 2nd edition)

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 30 January 2026 / Sha'ban 1447 Issue No. 59

Editor-in-Chief

Prof. Dr. Rahmah Ahmad H. Osman

Editor

Dr. Muntaha Artalim Zaim

Associate Editor

Dr. Nursafira Binti Ahmad Safian
Dr. Muhammad Anwar Bin Ahmad

Language Assessor

Dr. Abdulrahman Alosman

Editorial Boards

Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk
Prof. Datin Dr. Rusni Hassan
Prof. Dr. Mohamad Akram Laldin
Prof. Dr. Yumna Tarif Khuli
Prof. Dr. Asem Shehadah Ali
Prof. Dr. Fuad Abdul Muttalib
Prof. Dr. Mehmet Ozsenel

Prof. Dr. Ali S. Shayea
Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman
Prof. Dr. Ahmed Ragheb Ahmed Mahmoud
Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali
Dr. Abdulrahman Alhaj
Dr. Marwa Fikry
Dr. Homam Altabaa

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual

Volume 30, Issue 59, Sha'ban 1447 / January 2026

Articles

- ❖ The Crime of Offenses Against Public Funds in Islamic Jurisprudence and the Applicable Law in Palestine
Salim Ali Rjoub
Sameer M Awawde
- ❖ Ibn al-Subkī's Additions and Divergences in "*Jam' al-Jawāmi'*" from al-Bayḍāwī's "*Minhāj al-Wuṣūl*" in Issues Concerning the Imperative (*al-Amr*)
Idris Ahmed Salim Al-Maini
Muhammad Said bin Khalil Al-Mujahed
- ❖ Leadership and Awareness in the Prophetic Da'wah Methodology: A Study of the Components of Contemporary Da'wah Influence
Saif Salim Saif Alhadi
- ❖ The Purposes of Fatwa: A Study of Terminology, Foundations, Guidelines, and Applications in Contemporary Banking Developments
Mohammad Abdullah Rashed Al-Bathali
- ❖ The Objections of Hārūn ibn Mūsā al-Qurṭubī (d. 401 AH) to al-Mubarrid (d. 285 AH) in His Critiques of Sībawayh (d. 180 AH): A Presentation and Analysis
Muhannad O. H. Rannah
- ❖ Applications of the Subjective Criterion in the Theory of Abuse of Rights under the Jordanian Civil Code: A Presentation and Analysis
Yasmeeen Mohammad Khaled Mansour
- ❖ Employing Qur'anic Stylistic Conventions in the Interpretation of Verses according to Taha Jaber Al-Alwani
Tugba Yildizbakan
Ziad al-Daghamin
- ❖ 'Abd al-Ḥusayn al-'Ubaydī and His Position on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī in the Book: "*Jawlah fi Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Ḥiwār bayna al-Naql wa al-'Aql*": An Analytical and Evaluative Study of Hadiths Accused of Being Fantastical Tales
Adi Hazmi Mohd Rusli
- ❖ The Methodology of Reform in the Missions of the Prophets in Confronting Corruption: A Qur'anic Analytical Study
Zobair Sultan



International Islamic University Malaysia