

الوضوء من لحوم الإبل وأبائها دراسة حديثة

أ. د. عمر بن رفود السقياني

حديث أبي هريرة: «العين حق، ونهى عن الوشم» دراسة تحليلية

د. طاهر حمد محمد النحال

التخريج بالعرف

د. طارق بش

المشاركة المتناقضة المنتهية بالتمليك صورها وتطبيقاتها المعاصرة

مجدولين جمال حبيب الأمير

التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة

وتطبيقاته في المصارف الإسلامية (البنك الإسلامي الأردني أنموذجاً)

رفين يزن سرية / الأستاذة الدكتورة أحمد شحدة أبو سرحان

أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف

في الذمة - دراسة فقهية

أ. د. حمود بن عوض بن محمد السهلي

أثر السياسة الشرعية على تشديد العقوبة التعزيرية

في الفقه الإسلامي والقانون

أ. طارق سامي صالح العمري / أ. د. جميلة عبد القادر الرفاعي

الرواة الذين نقل الحافظ ابن حجر في كتاب تهذيب التهذيب الاتفاق على ضعفهم

د. حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه

القواعد النازمة لصدور الأحكام في الأموال الوقفية ورعايتها

وفق السياسة الشرعية - دراسة أصولية

أ. د. ردينا الرفاعي / عبد الله مهاوش وقاف ناصر العنزي

المنهجية العلمية في الرد على شبهات المستشرقين

«الردود على شبهة آرثر جفري في مقدمة كتاب المصاحف

حول تدوين القرآن أنموذجاً»

أ. د. جهاد محمد نصيرات / سامي يوسف الدرابيع

مصدرية اليوم عند المستشرقين (هنري ماسيه وكرا دي فو) «عرصٌ ونقدٌ»

أ. د. جهاد محمد النصيرات / أ. روان يوسف الرشيد



ISSN: 2708 - 1796

E-ISSN: 2708 - 180X

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

تصدر شهرياً

السنة التاسعة عشرة - عدد رقم ٤٩ - ٢٠٢٣ / ٧ / ٣٠ م.

رئيس التحرير والمدير المسؤول:

أ. د. سعد الدين بن محمد الكبي

مدير التحرير:

الدكتور محمود بن صفا الصياد العكلا

الحوالات المصرفية باسم:

• مجلة البحث العلمي الإسلامي

بنك البركة - لبنان - طرابلس

حساب رقم: 13903

• ويسترن يونيون - لبنان طرابلس

المراسلات:

لبنان - طرابلس ص. ب. 208

تلفاكس: 00961 6 471 788

بريد الكتروني:

albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:



قواعد النشر في المجلة

إتاحة في الفرصة للإفادة من أبحاث العلماء والباحثين ، فإن إدارة المجلة
ترحب بنشر الأبحاث وفق الشروط التالية:

١- أن يكون البحث متخصصاً في مسألة من المسائل العلمية أو قضية من
القضايا الإسلامية النازلة.

٢- أن يتسم البحث بالأسلوب العلمي وفق قواعد وأسس البحث العلمي ، مع
التوثيق وعزو المصادر وتخريج الآيات والأحاديث.

٣- أن يكون البحث جديداً غير منشور سابقاً ولا مستلاً من رسالة الباحث
العالمية - الماجستير - أو العالمية العالية - الدكتوراه.

٤- أن لا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٨ من حجم الورق A4 مقاس الكلمة ١٦
للمتن و ١٤ للهوامش.

٥- إرفاق ملخص عن البحث باللغة الإنجليزية ، لا يزيد عن صفحة واحدة.

٦- إرفاق نسخة عن سيرة الباحث الذاتية مع كتابة العنوان بالتفصيل.

٧- يتم وضع عنوان البحث واسم الباحث باللغتين العربية والانجليزية.

٨- إرسال البحث على عنوان المجلة بالبريد الالكتروني على برنامج: Word و

PDF بخط: Traditional Arabic.

٩- يخضع البحث قبل نشره للتحكيم ، ويتم إبلاغ الباحث بالنتيجة.

مجلة البحث العلمي الإسلامي

السنة التاسعة عشرة - عدد رقم ٤٩ - ٣٠ / ٧ / ٢٣ م.

هيئة التحرير

- أ.د. سعد الدين محمد الكبي رئيس التحرير والمدير المسؤول
- أ.م.د. محمود صفا الصياد العكلا مدير التحرير
- أ.م.د. أحمد إبراهيم الحاج عضو التحرير
- د. فاضل خلف الحمادة عضو التحرير
- أ.م.د. علي ملحم حسن عضو التحرير
- أ.م.د. وسيم عصام شبلي عضو التحرير
- أ.م.د. وليد أحمد حمود عضو التحرير
- د. وسيم محمد حسان الخطيب عضو التحرير
- فضيلة الشيخ يوسف عبد الحلیم طه سكرتير التحرير
- الأستاذ مصعب سعد الدين الكبي سكرتير إداري

الأستاذ الدكتور بسام خضر الشطي

أستاذ في كلية الشريعة - جامعة الكويت

الأستاذ الدكتور عمر عبد السلام تدمري

أستاذ بالجامعة اللبنانية سابقاً

الأستاذ الدكتور وليد إدريس المنيسي

رئيس الجامعة الإسلامية بمنيسوتا

الأستاذ الدكتور أحمد منصور سبالك

رئيس الجامعة الإسلامية العالمية

الأستاذ الدكتور بشار حسين العجل

أستاذ في جامعة الجنان - لبنان

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب

رئيس قسم التاريخ الإسلامي - جامعة الجنان

الدكتور شوقي نذير

أستاذ محاضر جامعة غرداية - الجزائر

الدكتور صالح بن عبد القوي السنباني

أستاذ مشارك بجامعة الإيمان ورئيس قسم الإعجاز العلمي - اليمن

الدكتور عبد الواسع بن يحيى المعزبي الأزدي

أستاذ مشارك في السنة وعلومها - جامعة نجران سابقاً

الدكتور خليفة فرج مفتاح الجراي

عميد كلية علوم الشريعة بجامعة المرقب - ليبيا

بالتعاون مع أساتذة في الجامعات العربية والإسلامية

هيئة الاستشارية



مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحث العلمي والدراسات الإسلامية المتخصصة:

إعتماداتها:

- مسجلة في وزارة الإعلام اللبنانية تحت الرقم ٢٠٠٤/٣٦٤.
- حائزة على الرقم الدولي ISSN للنسختين الورقية والإلكترونية.
- معتمدة في قاعدة بيانات أرسيف.
- معتمدة لدى قاعدة بيانات دار المنظومة، الرياض.

www.boukharysrc.com



معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي
قاعدة البيانات العربية الرقمية

Arcif
Analytics

التاريخ: 2022/09/28

الرقم: ARCIF 2022/0931

سعادة أ.د. رئيس تحرير مجلة البحث العلمي الإسلامي المحترم
مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان
تحية طيبة وبعد،،،

يسر معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (Arcif - أريسيف)، أحد مبادرات قاعدة بيانات "معرفة" للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد أطلق التقرير السنوي السابع للمجلات للعام 2022.

يخضع معامل التأثير "Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل "Arcif" قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يزيد عن (5100) عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من (1400) هيئة علمية أو بحثية في (20) دولة عربية (باستثناء دولة جيبوتي وجزر القمر لعدم توفر البيانات). ونجح منها (1000) مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل "Arcif" في تقرير عام 2022.

ويسرنا تهنئتم وإعلامكم بأن مجلة البحث العلمي الإسلامي الصادرة عن مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "Arcif" المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها (32) معياراً، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي:

<http://e-marefa.net/arcif/criteria>

وكان معامل "Arcif" لمجلات لسنة 2022 (لم ترصد أية استشهادات).

ونأمل حصول مجلتكم على معامل تأثير متقدم في تقرير عام 2023. وبإمكانكم الإعلان عن نجاحكم في الحصول على معايير اعتماد معامل "Arcif" العالمية سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلكم إلى معامل أريسيف الخاص بمجلكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل "Arcif"، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير "Arcif"



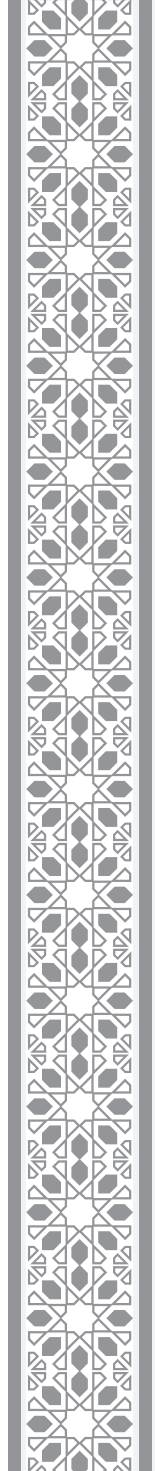
+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7

info@e-marefa.net
www.e-marefa.net

Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

- افتتاحية ٩
- **الوضوء من لحوم الإبل وألبانها دراسة حديثة**
- أ. د. عمر بن رفود السفباني ١١
- **حديث أبي هريرة: «العين حق، ونهى عن الوشم» دراسة تحليلية**
- د. طاهر حمد محمد النحال ٤١
- **التخريج بالعرف**
- د. طارق بش ٦٧
- **المشاركة المتناقضة المنتهية بالتمليك صورها وتطبيقاتها المعاصرة**
- مجدولين جمال حبيب الأمير ٨٧
- **التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة وتطبيقاته في المصارف الإسلامية (البنك الإسلامي الأردني أنموذجاً)**
- رنين يزن سرية / الأستاذ الدكتور أحمد شحدة أبو سرحان ١١١
- **أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة - دراسة فقهية**
- أ. د. حمود بن عوض بن محمد السهلي ١٣٥
- **أثر السياسة الشرعية على تشديد العقوبة التعزيرية في الفقه الإسلامي والقانون**
- أ. طارق سامي صالح العمري / أ. د. جميلة عبد القادر الرفاعي ١٦٥
- **الرواة الذين نقل الحافظ ابن حجر في كتاب تهذيب التهذيب الانفاق على ضعفهم**
- د. حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه ٢١١
- **القواعد الناظمة لصدور الأحكام في الأموال الوقفية ورعايتها وفق السياسة الشرعية - دراسة أصولية**
- أ. د. ردينا الرفاعي / عبد الله مهاوش وقاف ناصر العنزي ٢٥٥
- **المنهجية العلمية في الرد على شبهات المستشرقين - «الردود على شبهة آرثر جفري في مقدمة كتاب المصاحف حول تدوين القرآن أنموذجاً»**
- أ. د. جهاد محمد نصيرات / سامي يوسف الدرابيع ٢٧٧
- **مصدرية اليوم الآخر عند المستشرقين (هنري ماسيه وكرا دي فو) «عرض ونقد»**
- أ. د. جهاد محمد النصيرات / أ. روان يوسف الرشدي ٣٠٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الافتتاحية

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد...

فيتوافق صدور هذا العدد مع يوم عاشوراء، وهو يوم عظيم نجى الله فيه موسى من فرعون، ولذلك كان النبي ﷺ يصومه ويأمر بصيامه.

وفي يوم عاشوراء كان مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، ولا يقيم أهل السنة والجماعة المآتم والعزاء لأنهم يعتبرون ذلك من النياحة كما في الحديث: «اثنتان في أمتي هما بهم كفر، الطعن في الأنساب والنياحة على الميت» [أخرجه مسلم 6٧].

ولو شرعت مواسم العزاء لوجب إقامتها للنبي صلى الله عليه وسلم، لأنه مات شهيداً من أثر السم، كما أن علياً رضي الله عنه قُتل شهيداً، وعمر رضي الله عنه قُتل شهيداً، وعثمان رضي الله عنه قُتل شهيداً. بل لا يكاد يخلو يوم من أيام السنة إلا وفيه شهيدٌ من شهداء الآل والأصحاب رضي الله عنهم أجمعين.

وليس من لازم المحبة إقامة العزاء، بل من لازم المحبة التأسى والاتباع لسلوكهم وأخلاقهم.

إن أهل السنة يحبون آل البيت النبوي، ويعظمونهم، ويعتقدون أن العلاقة بين الآل والأصحاب كانت علاقةً وُدِّ ومحبةً.

ومن النكت العلمية الجميلة في هذا الباب، أن حديث: «الحسن والحسين سيّد شباب أهل الجنة وأبوهما خيرٌ منهما» رواه من الصحابة عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، كما في سنن ابن ماجه

(١١٨) بسند صحيح .

وحدیث: «أبو بكر وعمر سیدا كهول أهل الجنة إلا الأنبياء والمرسلین»
رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما في سنن ابن ماجه (٩٥) بسند
صحيح .

إن قوة العلاقة بين الصحابة الكرام وآل البيت الطاهرين تحكيها
التسميات ، فقد سمي عليٌّ وأبناؤه رضي الله عنهما ، أبناءهم بأسماء أبي بكر
وعمر ، كما سمي موسى الكاظم بن جعفر الصادق : عمر بن موسى الكاظم
، وعائشة بنت موسى الكاظم . كما قامت المصاهرات بين الآل والأصحاب
والتي لا تتسع هذه الافتتاحية لذكرها . وصدق الشيخ ابن بهيج الأندلسي
رحمه الله حيث يقول في قصيدة له في زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
عائشة رضي الله عنها:

طوبى لمن وإلى جماعة صحبه ويكون من أحبابه الحسنان
بين الصحابة والقراة أفة لا تستحيل بنزغة الشيطان
هم كالأصابع في اليدين تواملاً هل يستوي كف بغير بنان

وختاماً نقول : رضي الله عن الآل والأصحاب ، ورحم الله من أحبهم
وترضى عليهم ، والمحروم من سبهم وقذفهم فهو سبب إلى الحرمان ،
أعاذنا الله وإياكم من الخذلان .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أ. د. عمر بن رفود السفيني

الأستاذ بقسم علوم الحديث بكلية الحديث بالجامعة الإسلامية

الوضوء من لحوم الإبل وألبانها

دراسة حديثة

ملخص البحث

هذا البحث يتكلم عن الأحاديث الواردة في الأمر بالوضوء من لحوم الإبل وألبانها، وقد ورد في هذه المسألة خمسة أحاديث صح منها حديثان والباقي ضعيفة لا تصح، وأما ما ورد في الوضوء من الألبان فهو ضعيف مطلقاً وعليه فالمترجح في هذه المسألة هو وجوب الوضوء من أكل لحوم الإبل دون الألبان وهذا مذهب أئمة الحديث وهو مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل رحمه الله.

Research Summary

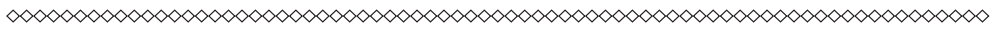
This research talks about the hadiths contained in the command to perform ablution from camel meat and milk. Five hadiths were mentioned in this issue, two of which are true, and the rest are weak and not valid. As for what was mentioned about ablution from milk, it is absolutely weak, and accordingly, the preferred one in this issue is the obligation of ablution from eating Camels' meat. and not milk . This is the doctrine of the imams of hadith, and it is the doctrine of the imam of the Sunnah, Ahmad ibn Hanbal, may God have mercy on him.

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(١).

(١) آل عمران (١٠٢).



﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾^(١).

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾^(٧٠) يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾^(٧١).

أما بعد: فإن أصدق الحديث كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة بالنار.

فهذه دراسة حديثة لموضوع مهم متعلق بطهارة المسلم التي هي شرط من شروط الصلاة ألا وهو الوضوء من أكل لحوم الإبل؛ وهذه المسألة حصل فيها خلاف كبير بن العلماء منذ القدم. وقد بدا لي دراسة الأحاديث الواردة في هذه المسألة دراسة حديثة لبيان الحق فيها بإذن الله تعالى إذ الواجب عند الاختلاف هو الرجوع إلى كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وإذا ثبت النص عن الله ورسوله ﷺ فلا يسع المسلم حينها سوى التسليم والانقياد والله أسأل التوفيق والسداد.

أسباب اختيار هذا الموضوع

١. شدة الخلاف بين العلماء في هذه المسألة بين مجيز ومانع.
٢. دعوى نسخ الوضوء من لحوم الإبل مما يقتضي معرفة الصواب في ذلك.

أهمية الموضوع

١. كونه مختص بالطهارة المتعلقة بالركن الثاني من أركان الإسلام ألا وهي الصلاة.
٢. ما ذكر في أسباب اختياره.

إشكاليات البحث:

حكم الوضوء من أكل لحوم الإبل لمن أراد الصلاة أو الطواف بالبيت الحرام، أو قراءة القرآن.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة حديثة اعتنت بهذا الموضوع كتابة سوى بعض المقالات المنتشرة في مواقع النت كموقع الألوكة مثلاً، وكذلك بعض الفتاوى المنتشرة حول حكم المسألة وخلاف العلماء فيها.

(١) النساء (١).

(٢) الأحزاب (٧٠ - ٧١).

خطة البحث

وقد جعلت هذه الدراسة في مقدمة وستة مباحث وخاتمة ثم مصادر البحث وما يلتحق به من فهارس.

المقدمة في أهمية الموضوع وسبب اختياره وبيان خطة البحث ومنهجي فيه.

وأما المباحث

فالأول: حديث جابر بن سمرة

الثاني: حديث البراء بن عازب

الثالث: حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب

الرابع: حديث طلحة بن عبيد الله

الخامس: حديث ثابت بن قيس بن شماس

السادس: هل الوضوء من لحوم الإبل منسوخ

خاتمة في أهم نتائج البحث

ثبت المصادر

فهرست المواضيع.

منهج البحث

نهجت في البحث النقاط التالية:

- خرجت الأحاديث من مصادرها المعتمدة
- حكمت على الأسانيد وفق منهج أهل الفن في هذا الباب.
- نقلت أقوال العلماء في الحكم على الأحاديث.
- أشرت إلى الخلاف الفقهي في المسألة بإيجاز، ولم أتوسع.
- اعتمدت في تراجم الرواة على ما ذكره الحافظ في التقريب ما لم يكن هناك حاجة للتوسع في الكلام عن الراوي.
- حيث ذكرت الترجمة ولم أعزها لمصدر فمصدرها التقريب ولم أعز إليه لكثرة استعماله في البحث.
- عند نقل كلام أهل العلم أضع (أ. هـ.) إشارة إلى أن كلامه قد انتهى.

المبحث الأول

حديث جابر بن سمرة

أخرجه مسلم وابن خزيمة من طريق عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ^(١)، وابن ماجه وابن أبي شيبة من طريق أشعث بن أبي الشعثاء^(٢)، والطيالسي، وأحمد والطبراني من طريق سماك^(٣) ثلاثهم عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي ثَوْرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ قَالَ « إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ ». قَالَ أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ قَالَ « نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ ». قَالَ أَصَلَّى فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ قَالَ « نَعَمْ ». قَالَ أَصَلَّى فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ قَالَ « لَا » لفظ مسلم.

ولفظ ابن ماجه: (أمرنا رسول الله ﷺ أن نتوضأ من لحوم الإبل ولا نتوضأ من لحوم الغنم). قال الشيخ الألباني: صحيح.

ولفظ ابن أبي شيبة: (أمرنا النبي ﷺ أن نتوضأ من لحوم الإبل، ولا نتوضأ من لحوم الغنم، وأن نصلي في دمن الغنم ولا نصلي في أعطان الإبل).

وهذا الحديث خرجه مسلم كما نرى، وممن صححه ابن المنذر^(٤).

وقال إسحاق بن راهويه: صح في هذا الباب حديثان عن النبي ﷺ حديث جابر بن سمرة وحديث البراء^(٥).

وقال ابن خزيمة: لم نر خلافاً بين علماء أهل الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل. وقال البيهقي: وحكى بعض أصحابنا عن الشافعي أنه قال في بعض كتبه: إن صح الحديث في الوضوء من لحوم الإبل قلت به.

وقد صح فيه حديثان عند أكثر أهل العلم بالحديث: أحدهما حديث جابر بن سمرة.. فذكره ثم قال: رواه مسلم في الصحيح... وأما البخاري فإنه لم يخرج له ولعله إنما لم يخرج حديث ابن موهب، وأشعث؛ لاختلاف وقع في اسم جعفر بن أبي ثور، وقول علي بن المديني لجعفر هذا: هو مجهول^(٦) . هـ.

أقول: الاختلاف الذي وقع في اسم جعفر بن أبي ثور بين شعبة وبقية الرواة عن سماك حيث

(١) صحيح مسلم (١٨٩/١) رقم (٨٢٨)، وصحيح ابن خزيمة (٢١/١) رقم (٣١).

(٢) سنن ابن ماجه (١٦٦/١) رقم (٤٩٥) ومصنف ابن أبي شيبة (٣٦٤/٨)

(٣) مسند الطيالسي (ص ١٠٤) رقم (٧٦٦)، ومسند أحمد (٤٤٣/٣٤) رقم (٢٠٨٦٩). المعجم الكبير للطبراني (٢٩٧/٢) رقم (١٨٢٦) وغيرها من المواضع.

(٤) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١٢٨/١).

(٥) التحقيق في أحاديث الخلاف (١٩٩/١) وحديث البراء هو الحديث الآتي بعد هذا.

(٦) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢٥٤/١) رقم (٤٥٨).

المبحث الثاني

حديث البراء بن عازب

رواه أبو داود: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ «تَوَضَّؤُوا مِنْهَا». وَسُئِلَ عَنْ لُحُومِ الْغَنَمِ فَقَالَ: (لَا تَتَوَضَّؤُوا مِنْهَا). وَسُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ فَقَالَ: (لَا تُصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ فَإِنَّهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ). وَسُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ فَقَالَ: (صَلُّوا فِيهَا فَإِنَّهَا بَرَكَةٌ) (١) ..

ورواه الترمذي من طريق أبي معاوية، وابن ماجه من طريق عبد الله بن إدريس وأبي معاوية، ورواه الطيالسي، عن شعبة، وأحمد، وابن حبان من طريق سفیان أربعتهم (عبد الله بن إدريس، وأبو معاوية، وشعبة، وسفيان) عن الأعمش به (٢). لكن رواية الترمذي وابن ماجه والطيالسي لم يذكر فيها الصلاة في مبارك الإبل...، ورواية أحمد نحو رواية أبي داود..

ورواه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن إدريس وأبي معاوية به مختصراً (٣).

وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات؛ عبد الله بن عبد الله الرازي مولى بني هاشم القاضي أبو جعفر أصله كوفي قال ابن حجر: صدوق؛ كما في التقريب، لكن وثقه أحمد، ويعقوب بن شيبة، وعدة، وقال النسائي: ليس به بأس، ولم يطعن فيه أحد فالذي يظهر أنه ثقة، والأعمش وإن كان موصوفاً بالتدليس إلا أنه إمام كبير وقد عدّه ابن حجر في المرتبة الثانية ممن احتمل الأئمة تدليسهم، ومع ذلك فقد رواه عنه شعبة بن الحجاج وهو ممن تكفل بتدليسهم كما هو معروف عنه، وابن أبي ليلى هو الأب الثقة.

وقد صححه جمع من الأئمة: أحمد، وإسحاق - كما سيأتي -

وقال أبو زهرة: حديث الأعمش، عن عبد الله بن عبد الله الرازي، عن ابن أبي ليلى، عن البراء، عن النبي ﷺ أصح (٤).

وقال ابن خزيمة: ولم نر خلافاً بين علماء أهل الحديث أن هذا الخبر أيضاً صحيح من جهة

(١) سنن أبي داود (٧٢/١) رقم (١٨٤)

(٢) سنن الترمذي (١٣٧/١) رقم (٨١) و سنن ابن ماجه (١٦٦/١) رقم (٤٩٤)، ومسنن الطيالسي (ص ١٠٠) رقم (٧٣٤) ومسنن أحمد (٦٢١/٣٠) رقم (١٨٧٠٣)، صحيح ابن حبان (٤١٠/٣) رقم (١١٢٨).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٦٢/١) باب (٥٨) في الوضوء من لحوم الإبل رقم (١).

(٤) وذلك فيما ذكره عنه ابن أبي حاتم في العلل حيث قال: وسمعتُ أبا زُرعة، وذكر الحديث الذي رواه سعيد الجرمي، عن أبي تميلة، عن أبي حمزة السكري، عن جابر الجعفي، عن حبيب بن أبي ثابت، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن السليق، قال: نهى رسول الله ﷺ أن يُصلى في أعطان الإبل، وأمر أن يتوضأ من لحومها. علل الحديث لابن أبي حاتم (١٧٩/١).

النقل لعدالة ناقلية^(١). وصححه ابن الملقن^(٢).

ومن المعاصرين الشيخ الألباني في العديد من كتبه^(٣).

وقال البيهقي: هذا حديث قد أقام الأعمش إسناده عن عبد الله بن عبد الله الرازي.

وكان أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي، يقولان: قد صح في هذا الباب حديث البراء بن عازب، وحديث جابر بن سمرة^(٤) . ا. هـ.

وقد أشار الحافظ الدارقطني إلى تفرد عيسى بن يونس عن، الأعمش، وأسنده عن جابر، وغيره يرويه عن الأعمش، ويسنده عن البراء، وفيه خلاف على عبد الله بن عبد الله الرازي عن ابن أبي ليلى^(٥) . ا. هـ.

ولم أقف على رواية عيسى التي ذكرها الدارقطني، ولا على خلاف على عبد الله بن عبد الله الرازي.

وإنما حصل الخلاف على عبد الرحمن بن أبي ليلى في الصحابي راوي الحديث، فالأعمش هنا رواه عن عبد الله بن عبد الله الرازي -وهو قاضي الري كما في بعض الطرق- عنه عن البراء بن عازب.

ورواه عيسى بن أبي ليلى، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ذي الغرة الجهني.

ورواه حبيب بن أبي ثابت، عنه عن سليك الغطفاني.

ورواه الحجاج بن أرطأة فذكر الحديث من رواية ابن أبي ليلى عن أسيد بن حضير واختلف عليه أيضاً في شيخه، وفي متن الحديث.

فهذا ملخص أوجه الحديث عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، فرواية الأعمش قد سبق

تخريجها، والكلام عنها.

وأما رواية حبيب بن أبي ثابت فأخرجها ابن أبي عاصم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شَقِيقٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا أَيُّوْحَمَزَةُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ سُلَيْكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُصَلَّى فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ، وَأَمَرَ أَنْ يُتَوَضَّأَ مِنْ لُحُومِهَا^(٦).

وأخرجها الطبراني: من طريق أحمد بن أيوب الضبي، عن أبي حمزة السكري، به بلفظ:

(١) صحيح ابن خزيمة (٢١/١).

(٢) البدر المنير (٤٠٧/٢).

(٣) انظر على سبيل المثال صحيح ابن ماجه.

(٤) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢٥٥/١).

(٥) أطراف الغرائب والأفراد (٢٤٥/١) رقم (١٨٩٠).

(٦) الأحاد والمثاني (٤٧٠/٢) رقم (١٢٨١).

تَوَضُّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ، وَلَا تَوَضُّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ، وَصَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تَصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ^(١).

وهذا الطريق مداره على جابر بن يزيد الجعفي وهو رافضي هالك أكثر النقاد على أنه متهم ومنهم من كذبه، ومنهم من مشاه، والذي يترجح في حقه أنه متروك فالجرح الوارد فيه مفسر، وقد اتهم بالكذب حتى قال أبو حنيفة: ما لقيت أكذب منه، واتهم بالقول بالرجعة^(٢).

إضافة إلى ذلك فقد روى بالنعنة وهو موصوف بالتدليس.

وحبيب بن أبي ثابت مدلس، وقد روى بالنعنة، فالحديث لا يصح من هذا الوجه.

وأما رواية عيسى بن أبي ليلى فرواها الطبراني: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرَانَ بْنِ أَبِي لَيْلَى، حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أَخِيهِ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ بَعْشِ الْجَهَنِيِّ يُعْرِفُ بذي الْعِزَّةِ: أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: أَنْتَوَضُّ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَصَلِّي فِي مَبَارِكِهَا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: أَنْتَوَضُّ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: أَصَلِّي فِي مَرَابِضِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ^(٣).

وهذا الطريق فيه علتان:

الأولى: عمران بن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال عنه ابن حجر: مقبول.

الثانية: محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي القاضي أبو عبد الرحمن مع أنه صدوق إلا أنه سيء الحفظ جداً كما في التقريب.

وقد تابعه أبو عبيدة الضبي؛ كما روى ذلك عبد الله بن الإمام أحمد في زوائده على المسند فقال: حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بَكَّيرِ النَّاقِدِ، حَدَّثَنَا عُبَيْدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ، عَنْ عُبَيْدَةَ الضَّبِّيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي قَاضِي الرِّيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ ذِي الْغُرَّةِ، قَالَ: عَرَضَ أَعْرَابِيٌّ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسِيرُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَدْرِكُنَا الصَّلَاةُ وَنَحْنُ فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ، فَتَصَلِّي فِيهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا» قَالَ: أَنْتَوَضُّ مِنْ لُحُومِهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: أَتَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَعَمْ» قَالَ: أَتَوَضُّ مِنْ لُحُومِهَا؟ قَالَ: «لَا»^(٤). وأخرجها الدارقطني من طريق عبيدة بن حميد، به^(٥).

وأخرجها ابن أبي عاصم من طريق سعيد بن يحيى، وأبو يعلى عن أبي عبد الرحمن الأزدي كلاهما، عن عبيدة بن معتب الضبي، عن عبد الله، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ذي الغرّة

(١) المعجم الكبير (٢٩٦/٦) رقم (٦٥٧٤)

(٢) انظر ترجمته في تهذيب التهذيب (١٠/٧) وفي ميزان الاعتدال (٣٧٩/١).

(٣) المعجم الكبير (١٤٣/١٦) رقم (١٨١٦٣).

(٤) مسند أحمد (٥٥٧/٣٤) برقم (٢١٠٨٠).

(٥) المؤلف والمختلف للدارقطني (١٦/٤).

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنَّا نَخْرُجُ فِي أَرْضِ الْبَادِيَةِ وَتَحْضُرُنَا الصَّلَاةُ وَنَحْنُ عَلَى الْمَاءِ فَتُصَلِّي فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَتَنْوُضُ مِنْ لُحُومِهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَتُصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْفَنَمِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: نَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِهَا؟ قَالَ: لَا (١).

لكن يبدو أن هذه المتابعة خطأ: فقد قال الترمذي:

وَرَوَى عُبَيْدَةُ الضَّبِّيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ ذِي الْغُرَّةِ...

وَالصَّحِيحُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ (٢).

وقال في العلل: وروى عبيدة الضبي، هذا الحديث عن عبد الله بن عبد الله، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن النبي ﷺ، عن ذي الغرة، عن النبي ﷺ، وذو الغرة لا يدرى من هو (٣).

وقال ابن أبي حاتم: والحديث خطأ، والصحيح عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء عن النبي ﷺ وعبيدة ضعيف الحديث (٤).

وقال الحافظ ابن حجر: والراوي له عن أبي جعفر عبيدة بن معتب وهو ضعيف وخالفه الأعمش وحجاج بن أرطاة فقالا: عن عبد الله بن عبد الله وهو أبو جعفر الرازي عن ابن أبي ليلى عن البراء بن عازب (٥).

قلت: عبيدة بن حميد الكوفي أبو عبد الرحمن المعروف بالحذاء التيمي أو الليثي أو الضبي؛ قال ابن حجر: صدوق نحوي ربما أخطأ أ. هـ.

وأما عبيدة بن معتب بكسر المثناة الثقيلة بعدها موحدة الضبي أبو عبد الرحيم الكوفي الضرير ضعيف واختلط بأخرة كما في التقريب. وروايته هذه منكرة لأنها مخالفة لرواية الأعمش السابقة عن عبد الله بن عبد الله الرازي، التي ذكر فيها الحديث من رواية عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب، ففعل هذا بسبب اختلاطه، والله أعلم.

ملاحظة: قال بعض أهل العلم إن البراء هو ذو الغرة سمي بذلك لبياض كان في وجهه (٦). لكن الحافظ ابن حجر رد هذا القول وقال: وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ غَيْرُهُ وَأَنَّ اسْمَهُ يُعْيِشُ (٧).

(١) الأحاد والمثاني (٤٩٨/٤) رقم (٢٦٦٧). ورواية أبي يعلى ذكرها ابن حجر في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٩٨/١) رقم (٦٤٥).

(٢) سنن الترمذي (١٢٨/١).

(٣) علل الترمذي الكبير (١/٦٦).

(٤) الجرح والتعديل (٤٤٧/٣).

(٥) الإصابة في تمييز الصحابة (٤١٤/٢).

(٦) إكمال الكمال (١٤/٧).

(٧) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (٨٥٢) (٢٠٤/١).

قلت: وذو الغرة ذكره الحافظ ابن حجر في موضعين من الإصابة فقال: ذو الغرة الجهني ويقال الهلالي...^(١).

وذكره في موضع آخر باسم يعيش فقال: يعيش ذو الغرة الجهني له حديث في الوضوء من لحوم الإبل وسماه بن السكن يعيش الجهني ويعرف بذئ الغرة وكذا سماه ابن شاهين^(٢). وفي كلا الموضعين لم يجزم بصحته، لكنه جزم في تعجيل المنفعة^(٣)؛ بأن له صحبة، ورواية.

وقد جزم بذلك يحيى بن معين وسماه (ذو الغرة)^(٤).

وقال ابن أبي حاتم: ذو الغرة الطائي^(٥) له صحبة بما رواه عبيدة الضبي... ونقل عن يحيى بن معين قوله: ذو الغرة من أصحاب النبي ﷺ تسليماً^(٦).

وممن جزم بذلك الحسيني فقال: له صحبة ورواية^(٧).

وممن ذكره في الصحابة ابن قانع والبخاري^(٨).

وفي المقابل جهله الترمذي فقال: لا يدري من هو^(٩).

والذي يظهر أن من عدّه في الصحابة إنما هو بالاعتماد على هذه الرواية وهي لم تثبت كما رأينا والله أعلم.

ونقل ابن حجر عن ابن السكن أنه قال عن الحديث: لا يصح شيء من طرقه^(١٠)، وكأنه يقصد حديث ذي الغرة خاصة، والله أعلم.

رواية حجاج بن أرطاة لهذا الحديث:

وقد سبق أنه اختلف عليه في السند وفي لفظ الحديث.

فأما السند ففي شيخه، فعباد بن العوام، وعمران القطان، قالوا: عبد الله بن عبد الله قاضي الري.

(١) الإصابة في تمييز الصحابة (٤١٤/٢) بتصرف.

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة (٦٨٨/٦) بتصرف واختصار

(٣) (٥١٣/١)

(٤) تاريخ ابن معين - رواية الدوري (٦/٣).

(٥) كذا قال.

(٦) الجرح والتعديل (٤٤٧/٣).

(٧) الإكمال بمن في مسند أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال (ص ١٣٢).

(٨) تهذيب التهذيب (٦/١١).

(٩) علل الترمذي الكبير (٦٦/١)

(١٠) الإصابة في تمييز الصحابة (٤١٤/٢).

وحمد بن سلمه قال: عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي ليلى.

وأما المتن فرواه عباد عنه به بلفظ (صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تَوَضُّؤُوا مِنْ أَلْبَانِهَا، وَلَا تَصَلُّوا فِي مَعَاظِنِ الْإِبِلِ، وَتَوَضُّؤُوا مِنْ أَلْبَانِهَا) أي فلم يذكر اللحوم، وخالفه كل من عمران القطان، وحمد بن سلمة فروياه عن حجاج به بلفظ (توضؤوا من لحوم الإبل ولا تصلوا في مناخها ولا توضؤوا من لحوم الغنم وصلوا في مرائبها) أي فلم يذكر الألبان.
أولاً: اختلاف السند عن حجاج:

رواية عباد بن العوام أخرجها ابن ماجه: حدثنا أبو إسحاق الهروي إبراهيم بن عبد الله بن حاتم: حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن عبد الله بن عبد الله مولى بني هاشم (وكان ثقة، وكان الحكم يأخذ عنه) حدثنا عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أسيد بن حضير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فذكره^(١).

ورواها أحمد: عن مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتِلِ الْمَرْوَزِيِّ^(٢)، والطبراني في الكبير: من طريقي أبي مَعْمَرِ الْقَطِيعِيِّ إِسْمَاعِيلِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وعمرو بن عاصم ثلاثهم عن عباد بن العوام، به^(٣).
ولفظ أحمد: (أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْبَيَانِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «تَوَضُّؤُوا مِنْ أَلْبَانِهَا. وَسُئِلَ عَنِ الْبَيَانِ الْغَنَمِ؟ فَقَالَ: (لَا تَوَضُّؤُوا مِنْ أَلْبَانِهَا).

وعباد بن العوام ثقة كما في التقريب.

ورواية عمران القطان أخرجها الطبراني أيضاً في الأوسط فقال: حدثنا محمد بن أبان: ثنا عبد القدوس بن محمد: ثنا عمرو بن عاصم الكلابي: ثنا عمران القطان، عن الحجاج بن أرطاة، عن عبد الله بن عبد الله قاضي الري، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أسيد بن حضير قال: قال رسول الله ﷺ: فذكره؛ ثم قال: لم يرو هذا الحديث عن عمران إلا عمرو بن عاصم^(٤).

وعمران بن داور بفتح الواو بعدها راء أبو العوام القطان البصري صدوق يهيم ورمي برأي الخوارج كما في التقريب.

وأما رواية حمد بن سلمة عنه فأخرجها الإمام أحمد: حَدَّثَنَا عَفَّانُ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلْمَةَ، أَخْبَرَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «تَوَضُّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ، وَلَا تَوَضُّؤُوا مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ، وَصَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ، وَلَا تَصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ»^(٥).

(١) سنن ابن ماجه (١٦٦/١) رقم (٤٩٦).

(٢) مسند أحمد (٤٤٢/٣١) رقم (١٩٠٩٧).

(٣) المعجم الكبير (٢٣٦/١) رقم (٥٦١).

(٤) المعجم الأوسط (٢٤٧/٧) رقم (٧٤٠٧).

(٥) مسند أحمد (٤٤٢/٣١) رقم (١٩٠٩٦).

وأخرجها الطبراني، من طريق هَدِيَّةِ بْنِ خَالِدٍ والحارث بن أبي أسامة - كما في بغية الباحث - عن داود بن المحبر، كلاهما عن حماد به^(١).

وحمد بن سلمة رحمه الله ثقة لكنه تغير بأخرة - كما في التقريب - والذي يظهر أنه أخطأ في شيخ حجاج حيث قال عنه: عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، وإنما هو عبد الله بن عبد الله قاضي الري كما في رواية عباد بن العوام، وعمران بن القطان. وقد نص على خطأ حماد: الإمام الترمذي رحمه الله فقال: خالف حماد بن سلمة أصحاب الحجاج وأخطأ فيه^(٢) . ا. هـ.

الاختلاف في المتن: فكما سبق أن عباد بن العوام إنما روى الوضوء من الألبان ولم يذكر اللحم، وخالفه حماد بن سلمة، وعمران القطان فذكرا الوضوء من اللحم، ولم يذكرا الألبان. وسيأتي الحديث عن لفظ الألبان عند الكلام عن حديث ابن عمر الآتي.

وهذا الاختلاف في اللفظ يحتمل أنه حديث آخر ورد في الألبان خاصة، ويحتمل أنه الحديث نفسه حصل فيه اختصار، أو اضطراب، والذي يترجح عندي هو الاحتمال الثاني لأن الصحابي واحد، وكذلك السند إليه واحد فيما عدا رواية حماد وقد بينا أنها وهم منه رحمه الله.

وهذا الوهم أو الاضطراب الحاصل في الحديث يظهر لي أنه من حجاج نفسه، فلم يكن من أهل الإتقان التام فقد عيب عليه عدة أمور:

أولها: كثرة الإرسال والتدليس عن الضعفاء.

ثانيها: أنه كان يزيد في حديثه على حديث الناس، ويخالف.

ثالثها: سوء حفظه فيه، واضطرابه^(٣).

ومما يؤيد ذلك خطؤه في هذا الحديث حيث جعله من حديث أسيد بن حضير وإنما هو حديث البراء بن عازب السابق، كما سبق وكما سوف يأتي تحقيقه.

مع العلم أن ابن أبي ليلى لم يدرك أسيد بن حضير كما نص على ذلك بعض النقاد. قال ابن عبد الهادي: وهو حديث مرسل، فإن ابن أبي ليلى لم يسمع من أسيد بن حضير والحجاج بن أرطاة: تكلم فيه غير واحد من الأئمة..^(٤).

والخلاصة: بعد النظر والتأمل في طرق هذا الحديث يتضح أن رواية الأعمش هي أمثل طرقه، فرجالها كلهم ثقات، وقد صححها جمع من الأئمة - كما سبق - وأما بقية الطرق فهي

(١) المعجم الكبير (٢٣٦/١) رقم (٥٦٠)، وبغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (٢٣٠/١) رقم (٩٨).

(٢) علل الترمذي الكبير (ص ١٤).

(٣) انظر ترجمته في تهذيب التهذيب (٧١/٨).

(٤) تنقيح التحقيق (٣١٠/١).

ضعيفة ولم يثبت منها شيء، والله أعلم.

وصرح الأئمة بذلك:

قال الترمذي: وَقَدْ رَوَى الْحَجَّاجُ بْنُ أَرْطَاةَ هَذَا الْحَدِيثَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ، وَالصَّحِيحِ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ، وَإِسْحَاقَ أ.هـ. (١).

وقال ابن أبي حاتم: وَسَأَلْتُ أَبِي عَنْ حَدِيثِ رَوَاهُ عُبَيْدَةُ الصَّبِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِي، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ ذِي الْغُرَّةِ الطَّائِي، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوُضُوءِ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ - قَالَ: (تَوَضَّؤُوا).

وَرَوَاهُ جَابِرُ الْجَعْفِيُّ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ سُلَيْكِ الْعَطْفَانِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

وَحَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ سَعْدٍ: قَالَ: حَدَّثَنَا عَبَادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

قُلْتُ لِأَبِي: فَأَيُّهُمَا الصَّحِيحُ؟ قَالَ: مَا رَوَاهُ الْأَعْمَشُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِي، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنِ الْبَرَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَالْأَعْمَشُ أَحْفَظُ. (٢).

وقال البيهقي: هذا حديث قد أقام الأعمش إسناده عن عبد الله بن عبد الله الرازي.

وأفسده الحجاج بن أرتاة - وهو ضعيف - فرواه عنه، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أسيد بن حضير (٣) أ.هـ.

(١) سنن الترمذي (١٣٧/١).

(٢) العلال لابن أبي حاتم (٤٥٥/١).

(٣) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٢٥٥/١) بتصرف يسير.

المبحث الثالث

حديث ابن عمر

رواه ابن ماجه: حدثنا محمد بن يحيى: حدثنا يزيد بن عبد ربه: حدثنا بقرية، عن خالد بن يزيد بن عمر بن هبيرة الفزاري عن عطاء بن السائب قال سمعت محارب بن دثار يقول: سمعت عبد الله ابن عمر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (توضؤوا من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم. وتوضؤوا من ألبان الإبل ولا توضؤوا من ألبان الغنم. وصلوا في مراح الغنم ولا تصلوا في معادن الإبل) (١).

وأخرجه الطرسوسي، والعلائي من طريق يزيد بن عبد ربه به (٢)؛ بلفظ: «توضؤوا من لحوم الإبل، ولا توضؤوا من لحوم الغنم. وتوضؤوا من ألبان الإبل ولا توضؤوا من ألبان الغنم. وصلوا في مراض الغنم، ولا تصلوا في معادن الإبل».

وهذا الطريق فيه علتان:

الأولى: عننة بقرية وهو بقرية بن الوليد بن صائد بن كعب الكلاعي أبو يحمدم بضم التحتانية وسكون المهملة وكسر الميم الميتمي قال ابن حجر: صدوق كثير التدليس عن الضعفاء.

وقد عنعن هنا ولم يصرح.

الثانية: خالد بن يزيد بن عمر بن هبيرة الفزاري الكوفي ابن القائد الشهير ابن هبيرة نص العلماء على أنه مجهول الحال وإن كان معروف النسب (٣)، ثم لا يدري متى سمع من عطاء بن السائب أقبل أم بعد الاختلاط.

وقال البوصيري: هَذَا إِسْنَادٌ فِيهِ بَقِيَّةُ بِنِ الْوَلِيدِ وَهُوَ مُدَّسٌ وَقَدْ رَوَاهُ بِالْعِنْنَةِ وَشَيْخُهُ خَالِدٌ مَجْهُولُ الْحَالِ (٤)، وقال الشيخ الألباني: ضعيف (٥).

وأخرجه ابن أبي حاتم معلقاً عن أحمد بن عبدة، عن يحيى بن كثير الطائي، عن عطاء بن السائب به (٦).

ويحيى بن كثير أبو النضر صاحب البصري ضعيف كما ذكر ابن حجر، لكن قال ابن أبي حاتم: كُنْتُ أَنْكَرُ هَذَا الْحَدِيثَ لِتَفَرُّدِهِ، فَوَجَدْتُ لَهُ أَصْلًا، حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُصَفَّى، عَنْ بَقِيَّةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي فَلَانٌ، سَمَاهُ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ مُحَارِبِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

(١) سنن ابن ماجه (١٦٦/١) رقم (٤٩٧)، ومعادن الإبل هي مباركها حول الماء.

(٢) مسند الطرسوسي (ص٤) رقم (١١)، وإثارة الفوائد للعلائي (٦٦٥/٢) رقم (٢٢٨).

(٣) كذا نص الحافظ ابن حجر، والحافظ الذهبي في ميزان الاعتدال (٦٤٨/١) وغيرهما.

(٤) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٧٢/١).

(٥) في العديد من كتبه انظر مثلاً صحيح أبي داود (٣٢٨/١).

(٦) علل الحديث لابن أبي حاتم (٢٨/١) رقم (٤٨).

وسلم بنحوه^(١).

إلا أن هذا الوجه ضعيف أيضاً؛ فيه علتان:

الأولى: ابن مصفى وهو محمد بن مصفى بن بهلول الحمصي القرشي قال الحفظ: صدوق له أوهام وكان يدلس ا.هـ. وهو هنا لم يصرح، وقد وصفه أبو زرعة الدمشقي بأنه يسوي^(٢).

الأخرى: إبهام الراوي الذي روى عنه في طريق ابن أبي حاتم، وكأن الإبهام من ابن المصفى. كما أن هناك علتان شديدتان مشتركة في جميع طرق هذا الحديث وهما:

الأولى: أن مدار طرق الحديث على عطاء بن السائب أبو محمد ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي صدوق اختلط^(٣)، وكل من روى عنه هذا الحديث إنما هو بعد الاختلاط كما هو ظاهر من ترجمته.

العلة الأخرى: الاختلاف في رفعه ووقفه على عطاء:

فقد رواه خالد بن يزيد، ويحيى بن كثير، ورجل مبهم (فلان) كلهم عن عطاء به مرفوعاً وقد سبق تخريج رواياتهم.

وخالفهم ابن إسحاق فرواه عن عطاء به موقوفاً على ابن عمر، ورواه ابن أبي حاتم عن أبيه قال: وحدثني عبيد الله بن سعد الزهري، قال: حدثني عمي يعقوب، عن أبيه، عن ابن إسحاق، حدثني عطاء بن السائب الثقفي: أنه سمع محارب بن دثار، يذكر عن ابن عمر بنحو هذا، ولم يرفعه^(٤).

ورواه ابن المنذر من طريق عبيد الله بن سعد به^(٥).

وهذا السند رجاله ثقات كلهم ما عدا ابن إسحاق وشيخه عطاء فأما ابن إسحاق فهو صدوق، ومشهور بالتدليس، وقد عنعن، ومع ذلك فقد قال أبو حاتم: إن روايته الموقوفة أشبه أي بالصواب.

وكذلك قال ابن عبد الهادي^(٦).

وأما عطاء بن السائب فقد سبق الكلام عنه، والذي يظهر أن سماع ابن إسحاق منه بعد الاختلاط، وعليه يكون هذا الحديث معلاً بطريقه المرفوعة والموقوفة ومع ذلك رجح أبو حاتم رواية الوقف والله أعلم.

(١) المصدر السابق.

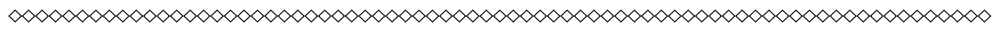
(٢) نقل ذلك عنه ابن حبان في مقدمة المجروحين (١١٦/١)

(٣) الكواكب النيرات (ص ٦١)

(٤) علل الحديث لابن أبي حاتم (٢٨/١) رقم (٤٨).

(٥) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١٢٩/١) رقم (٢٢).

(٦) تنقيح التحقيق (٣١١/١)



وحديث ابن عمر هذا اشتمل على الوضوء من ألبان الإبل، وهي زيادة ذكرت في بعض طرق حديث الحجاج بن أرطاة السابق من رواية عباد بن العوام عنه، وكما سبق أن الحجاج متكلم فيه، وقد سبق أن الصواب في رواية هذا الحديث هي رواية الأعمش، الذي ذكر الحديث من رواية البراء بن عازب رضي الله عنه. وإذا تقرر أن رواية حجاج هذه خطأ فتكون هذه الزيادة ضعيفة تبعاً لأصل الحديث.

ووردت هذه الزيادة - أيضاً - في حديث طلحة بن عبيد الله الآتي؛ - وهو ضعيف كما سيأتي - وكذلك سبق ذكرها في بعض طرق حديث جابر بن سمرة السابق لكنها ضعيفة جداً لأنها من رواية الشاذكوني وهو متروك.

والخلاصة أن زيادة الوضوء من الألبان جاءت من عدة طرق: من حديث حجاج بن أرطاة وهو وهم منه، ومن حديث ابن عمر، والأصوب فيه الوقف، ومن حديث طلحة بن عبيد وهو مضطرب كما سيأتي، ومن حديث ثابت بن قيس، وهو ضعيف كما سيأتي، وعلى هذا فالراجح عندي أن روايات الوضوء من ألبان الإبل لم تثبت، لكن لو قيس ألبان الإبل على لحومها على اعتبار أنها متولدة منها لكان لذلك متجهاً^(١).

(١) ذهب للوجوب بعض العلماء، وقال الشيخ ابن عثيمين في الشرح الممتع على زاد المستقنع (٣٠٦/١):

وأما الوضوء من ألبان الإبل؛ فالصحيح أنه مستحب وليس بواجب؛ لوجهين:

الأول: أن الأحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوضوء من لحوم الإبل، والحديث في الوضوء من ألبانها إسناده حسن وبعضهم ضعفه.

الثاني: ما رواه أنس في قصة العرنيين أن النبي ﷺ أمرهم أن يلحقوا بإبل الصدقة، ويشربوا من ألبانها وألبانها... ولم يأمرهم أن يتوضؤوا من ألبانها، مع أن الحاجة داعية إلى ذلك، فدل ذلك على أن الوضوء منها مستحب.

المبحث الرابع حديث

طلحة بن عبيد الله

رواه إسحاق بن راهويه: ثنا المعتمر بن سليمان، سمعت ليث بن أبي سليم، عن مولى لموسى بن طلحة- أو ابن لموسى بن طلحة- عن جده، عن النبي ﷺ «أنه كان يتوضأ من ألبان الإبل ولحومها، ولا يصلي في أعطانها».

قال إسحاق: ذكره المعتمر لغيري، عن أبيه، عن جده- يعني: عن ليث، عن موسى، عن أبيه، عن جده^(١).

ورواه أبو يعلى: حدثنا إبراهيم بن محمد بن عرعة حدثنا معتمر بن سليمان عن ليث عن مولى لموسى بن طلحة أو عن ابن لموسى بن طلحة عن أبيه: عن جده قال: كان نبي الله ﷺ يتوضأ من ألبان الإبل ولحومها ولا يصلي في أعطانها ولا يتوضأ من لحوم الغنم وألبانها ويصلي في مرايضها^(٢).

قال محقق مسند أبي يعلى حسين سليم أسد: إسناده ضعيف . هـ.

وهو كذلك فإن فيه عدة علل:

الأولى: ضعف ليث وهو ابن أبي سليم بن زعيم القرشي مولاهم، كنيته أبو بكر ويقال أبو بكر الكوفي واسم أبي سليم أيمن ويقال أنس ويقال: زياد ويقال: عيسى.

وقد ضعف بعدة أمور: الاضطراب، وسوء الحفظ، والاختلاط والتدليس^(٣).

وبه ضعف الحافظ الحديث به حيث قال: مدار طرق هذه الأسانيد على ليث بن أبي سليم، وهو ضعيف^(٤).

الثانية: شيخه الذي روى عنه مبهم لا يدري من هو.

الثالثة: أنه اضطرب فيه مرة يقول: مولى لموسى بن طلحة- ومرة ابن لموسى بن طلحة، ومرة عن موسى نفسه، ومرة عن موسى عن أبيه، ومرة عن أبيه عن جده، وهذا يدل على تخبیط شديد، والله أعلم.

(١) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٩٨/١) رقم (٣/٦٤٣) ولم أجده في مسند إسحاق المطبوع.

(٢) مسند أبي يعلى (٧/٢) رقم (٦٣٢).

(٣) انظر تهذيب التهذيب (١٣/٢٩).

(٤) إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (٩٨/١).

المبحث الخامس

حديث ثابت بن قيس بن شماس

رواه الروياني: نا محمد بن إسحق: نا علي بن عياش: نا عفير بن معدان: نا الضحاك بن حمرة، عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن ثابت بن قيس بن شماس قال: قال رسول الله ﷺ: (توضؤوا من لحوم الإبل وألبانها ولا توضؤوا من لحوم الغنم وألبانها^(١)). وهذا سند ضعيف فيه علل:

الأولى: عفير بن معدان عفير بالتصغير بن معدان الحمصي المؤذن ضعيف كما في التقريب. الثانية: الضحاك بن حمرة بضم المهملة وبالراء الأملوكي بضم الهمزة الواسطي ضعيف أيضاً كما في التقريب.

الثالثة: محمد بن أبي ليلى؛ وقد سبق أنه صدوق سيء الحفظ، ويبدو أنه اضطرب في هذا الحديث، فقد سبق أنه ذكره من رواية أسيد بن حضير، ومرة من رواية ذي الغرة الجهني، وكلها لم تثبت.

وعليه فالحديث من هذا الوجه لم يثبت.

والخلاصة: أن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل ورد في خمسة أحاديث ثبت منها حديث جابر بن سمرة، وحديث البراء بن عازب، كما نص على ذلك الأئمة الكبار، كالإمام أحمد وإسحاق، وابن خزيمة وغيرهم كما سبق، وحديث جابر أخرجه مسلم في صحيحه، وأما الأحاديث الأخرى فكلها ضعيفة، وبعضها وهم من بعض رواتها، والله أعلم.

والقول بنقض الوضوء من لحوم الإبل هو مذهب أهل الحديث، وفي مقدمتهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل، وأما المذاهب الثلاثة الأخرى فلم يوجبوا الوضوء منها.

قال ابن المنذر: وهذا قول محمد بن إسحاق صاحب المغازي، وبه قال أحمد وإسحاق وأبو خيثمة، ويحيى، وقال أحمد بن حنبل: فيه حديثان صحيحان حديث البراء وحديث جابر بن سمرة. وقال إسحاق: قد صح عن رسول الله ﷺ ذلك. وأسقط طائفة الوضوء من لحوم الإبل، وممن كان لا يرى ذلك واجباً مالك بن أنس وسفيان الثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وقد روي ذلك عن سويد بن غفلة، وعطاء، وطاوس، ومجاهد وروي ذلك عن ابن عمر^(٢). هـ.

وقال ابن قدامة: وجملة ذلك أن أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كل حال، نيئاً ومطبوخاً، عالمًا كان أو جاهلاً. وبهذا قال جابر بن سمرة، ومحمد بن إسحاق، وأبو خيثمة، ويحيى بن يحيى، وابن المنذر، وهو أحد قولي الشافعي؛ قال الخطابي: ذهب إلى هذا عامة أصحاب الحديث. وقال

(١) مسند الروياني (١٧٥/٢) رقم (١٠٠٤).

(٢) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (١٣٩/١).



التَّوْرِيُّ، وَمَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ: لَا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ بِحَالٍ..^(١).
وأما الوضوء من ألبانها فلم يثبت فيه شيء وكل ما ورد فيه من أحاديث فهي ضعيفة وبعضهم
وهم من رواها كما سبق بيانه في البحث.
ومع ذلك استحبه بعض العلماء ولعل ذلك لكونه متولد من اللحم، أو لأنه اعتبر ما ورد فيه
من أحاديث والله أعلم.

(١) المغني لابن قدامة (١/ ٢٥٠) وما بعدها.

المبحث السادس

هل الوضوء من لحوم الإبل منسوخ؟

أنوه هنا إلى أن هذه المسألة فقهية أصالة، وليست حديثة، وإنما ذكرتها استطراداً ولذلك لم استقص الأقوال ولا جميع أدلة المخالفين لأهل الحديث فيها، وإنما ذكرت أشهر تلك الأدلة بإيجاز.

أقول هذا استباقاً لمن قد يحتج أو يعترض بالقصور في الكلام عنها.

فأقول: سبق أن هذا مذهب الأئمة الثلاثة وطائفة كبيرة من أهل العلم، -بل هو منسوب إلى الجمهور- عدم وجوب الوضوء من لحوم الإبل، ولهم على ذلك أدلة من أشهرها حديث جابر بن عبد الله الذي أخرجه أبو داود: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ سَهْلٍ أَبُو عَمْرٍانَ الرَّمْلِيُّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عِيَّاشٍ حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَرَكَ الْوُضُوءَ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ^(١).

ورواه النسائي، وابن الجارود، وابن حبان كلهم من طريق علي بن عياش به^(٢). بلفظ (مما مست النار).

وهذا السند رجاله كلهم ثقات.

وجه الدلالة من الحديث ما قاله الطحاوي: فَإِذَا كَانَ مَا تَقَدَّمَ مِنْهُ هُوَ الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَفِي ذَلِكَ لِحُومِ الْإِبِلِ وَغَيْرِهَا، كَانَ فِي تَرَكَهُ ذَلِكَ تَرَكَ الْوُضُوءِ مِنْ لِحُومِ الْإِبِلِ.. وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، وَأَبِي يُوسُفَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى^(٣) . هـ.

ويمكن الإجابة عن ذلك من أوجه:

الأول: أن هذا الحديث رغم عدالة رواته إلا أنهم اختلفوا في ثبوته؛ قال ابن أبي حاتم: وسألت أبي عن حديث؛ رواه علي بن عياش، عن شعيب بن أبي حمزة، عن محمد بن المنكدر، عن جابر، قال كان آخر الأمر من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار.

فسمعت أبي يقول: هذا حديث مضطرب المتن، إنما هو: أَنَّ النَّبِيَّ أَكَلَ نَبْتًا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ كَذَا رَوَاهُ الثَّقَاتُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنِ جَابِرٍ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ شُعَيْبٌ حَدَّثَ بِهِ مِنْ حِفْظِهِ فَوهِمَ فِيهِ^(٤).

كما أعل الحديث بالانقطاع حيث ابن المنكدر لم يسمعه من جابر

فقد نقل البيهقي عن الشافعي قال: لم يسمع ابن المنكدر هذا الحديث من جابر، إنما سمعه

(١) سنن أبي داود (٧٥/١) رقم (١٩٢).

(٢) سنن النسائي (١٠٨/١) رقم (١٨٥) والمنتنى لابن الجارود (ص ١٩) رقم (٢٤)، وصحيح ابن حبان (٤١٦/٣) رقم (١١٣٤).

(٣) شرح معاني الآثار (٧٠/١).

(٤) علل الحديث لابن أبي حاتم (٦٤/١).

من عبد الله بن محمد بن عقيل، عن جابر^(١).

وحاول البيهقي الجواب عن هذه العلة بورود الحديث من رواية ابن جريج صرح فيها ابن المنكدر من جابر، لكن البخاري صرح بأن ذلك لا يصح^(٢). فكأن ذلك وهم من ابن جريج.

الثاني: وعلى فرض ثبوت حديث جابر هذا فهو غير ناسخ لحديث الوضوء من لحوم الإبل وذلك أنه جزء من حديث آخر يفسر المقصود بترك الوضوء منه قال أبو داود لما خرج هذا الحديث: هو اختصار من الحديث الأول يعني الحديث الذي رواه قبل هذا عن إبراهيم بن الحسن الخنعمي حدثنا حجاج قال ابن جريج أخبرني محمد بن المنكدر قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول قربت للنبي ﷺ خبزاً ولحماً فأكل ثم دعا بوضوء فتوضأ به ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكل ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ^(٣).

فكأنه يشير إلى أن هذه حادثة واحدة؛ أي وجد من الرسول ﷺ الوضوء فيها قبل صلاة الظهر، فإنه أكل ثم توضأ وصى، وبعد صلاة الظهر أكل بقية طعامه الذي هو لحم وخبز، ثم صلى ولم يتوضأ، فصار الترك هو الآخر في تلك الحادثة بعينها لا في عموم الأحوال والله أعلم. وإلى هذا ذهب كثير من أهل العلم^(٤).

وقال ابن حبان: هذا خبر مختصر من حديث طويل اختصره شعيب بن أبي حمزة متوهماً لنسخ إيجاب الوضوء مما مست النار مطلقاً وإنما هو نسخ لإيجاب الوضوء مما مست النار خلا لحم الجزور فقط^(٥).

الثالث: أن من شروط النسخ أن يكون الناسخ مترخياً عن المنسوخ، وهو ما لم يتحقق هنا لأن أحاديث الأمر بالوضوء من لحوم الإبل قرن بها النهي عن الوضوء من لحوم الغنم وهي مما مست النار، والنهي عن الوضوء من لحوم الغنم متوافق مع حديث جابر فدل على أن أحاديث الأمر متأخرة فلا تكون منسوخة.

قال ابن حبان: وقد كان ترك الوضوء مما مسته النار وبقي المسلمون عليه مدة ثم نسخ ذلك وبقي لحوم الإبل مستثنى من جملة ما أبيع بعد الحظر الذي تقدم ذكرنا له^(٦).

الرابع: أن حديث جابر فعل، وأحاديث الأمر بالوضوء أقوال، والأقوال مقدمة على الأفعال عند التعارض وتعدر الجمع.

(١) معرفة السنن والآثار للبيهقي ٤٥٨ (١/ ٢٥٠)

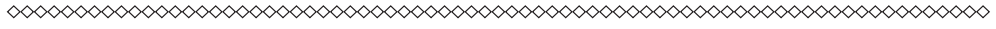
(٢) التاريخ الصغير (٢/ ٢٥٠)

(٣) سنن أبي داود (١/ ٧٥) رقم (١٩١).

(٤) مثل ابن تيمية مجموع الفتاوى ٢١/ ٢٦٣ (، وابن القيم كما في زاد المعاد ٤/ ٣٧٧).

(٥) صحيح ابن حبان (٣/ ٤١٦).

(٦) صحيح ابن حبان (٣/ ٤١٠).



إذا ثبت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو أصل بنفسه، ولا يجوز أن يعارض بقول غيره والله أعلم.

وبهذا يكون الصواب وجوب الوضوء من أكل لحوم الإبل خاصة، وأنه غير منسوخ، وهذا النهي شامل للحومها وأكبادها، وحواشيها مثل المعدة والأمعاء، وأما الألبان^(١) فقد سبق الكلام عنها قريباً حيث أن أحاديث الأمر بالوضوء من الألبان ضعيفة لم تثبت، ومع ذلك قال بها بعض العلماء، ولو على جهة الاستحباب، ولعلمهم ألحقوها باللحم لأن اللبن متولد منه، والله أعلم. وهذه المسألة للفقهاء فيها مطولات وتعليقات أثرت الإعراض عن التوسع طلباً للاختصار، ولكون العبرة بالدليل من كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وما حصل هنا فيه الكفاية، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

(١) والذي يظهر أن أبوال إبل لها حكم الألبان.

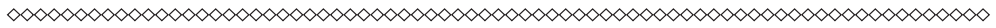
الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث المبارك إن شاء الله بدأ تسجيل بعض النقاط أختتم بها الكلام فأقول وبالله التوفيق:

١. ورد في الأمر بالوضوء من لحوم الإبل خمسة أحاديث لم يثبت منها سوى حديثين هما: جابر بن سمرة وحديث البراء بن عازب.
٢. الخلاف الذي حصل في حديث البراء بن عازب غير مؤثر على صحته لأنه من رواية الأعمش وهو من أثبت الناس ومن خالفه فهو ضعيف فلا عبرة بمخالفته.
٣. حديث جابر كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار أعله بعض النقاد كأبي حاتم، وأبي داود وغيرهما.
٤. حديث جابر هذا لو ثبت لا يصح أن يكون ناسخاً لأحاديث الوضوء من لحوم الإبل لأنه متقدم عليها وهي متأخرة عنه.
٥. ما جاء عن بعض الصحابة في عدم الوضوء من لحوم الإبل إن ثبت عنهم فيحمل على أنه لم يبلغهم الأمر بالوضوء من لحوم الإبل.
٦. إذا ثبت الحديث عن رسول الله ﷺ فهو أصل بنفسه ولا يجوز أن يعارض بقول غيره.

ثبت المصادر

- إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري الكناني الشافعي (ت ٨٤٠هـ)، تقديم: الدكتور أحمد معبد عبد الكريم
- تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم
- دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
- إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفرائد المسموعة
- لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله الدمشقي العلائي (المتوفى: ٧٦١هـ)،
- تحقيق: مرزوق بن هياس آل مرزوق الزهراني، نشر: مكتبة العلوم والحكم
- الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤
- الأحاد والمثاني
- لأحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني
- تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، نشر: دار الراية - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م
- الإصابة في تمييز الصحابة



لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)
تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت،
الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ

أطراف الغرائب والأفراد

لحافظ أبي الفضل محمد بن طاهر بن علي المقدسي (ت ٥٠٧ هـ)
تحقيق: جابر بن عبد الله السريج، الناشر: دار التدمرية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ
الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب
للأمير أبي نصر علي بن هبة الله الشهير بابن مأكولا (ت ٤٧٥ هـ - ١٠٩٥ م)
اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي
عدا ج ٧: بغناية نايف العباس، الناشر: دائرة المعارف العثمانية - الهند
الطبعة (ج ١ - ٦): الأولى، ١٣٨١ - ١٣٨٦ هـ (١٩٦١ - ١٩٦٦ م)
الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب
الكمال.

لشمس الدين أبي المحاسن محمد بن علي بن الحسن بن حمزة الحسيني الدمشقي
الشافعي (ت ٧٦٥ هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: منشورات جامعة الدراسات
الإسلامية.

الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف

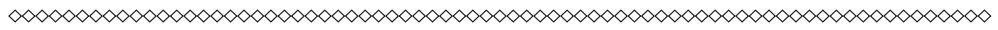
لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)
تحقيق: أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، الناشر: دار طيبة - الرياض - السعودية،
الطبعة: الأولى - ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م

البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير

لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى:
٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة
للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث

لحافظ نور الدين الهيتمي، تحقيق: د. حسين أحمد صالح الباكري، الناشر: مركز خدمة
السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ - ١٩٩٢
تاريخ ابن معين - رواية الدوري



ليحيى بن معين أبي زكريا، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٩

التحقيق في أحاديث الخلاف

لعبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني

الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٥، بلد النشر: بيروت

ترتيب علل الترمذي الكبير

لمحمد بن عيسى بن سُوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ) رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، وأبي المعاطي النوري، ومحمود خليل الصعيدي، الناشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية - بيروت، الطبعة: الأولى، ٥١٤٠٩

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافي الكبير

لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م، تاريخ النشر بالشاملة: ٨ ذو الحجة ٥١٤٢١

تتقيح التحقيق

لشمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (المتوفى: ٧٤٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، دار النشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧

تهذيب التهذيب

لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني ت: ٨٥٢هـ الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ

الجرح والتعديل

لعبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢

زاد المعاد في هدي خير العباد

لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت.

الطبعة: السابعة والعشرون ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م

سنن ابن ماجه

لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الفكر

- بيروت، مع الكتاب: تعليق محمد فؤاد عبد الباقي

سنن أبي داود

لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي. بيروت

مصدر الكتاب: وزارة الأوقاف المصرية وأشاروا إلى جمعية المكنز الإسلامي.

سنن الترمذي

لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب

الإسلامي - بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨ م

سنن النسائي

لأحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب

المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦

الشرح الممتع على زاد المستقنع

لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار النشر: دار ابن الجوزي

الطبعة: الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ

شرح معاني الآثار

لأحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي، تحقيق: محمد

زهري النجار الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان

لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر:

مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣

صحيح ابن خزيمة

لمحمد بن إسحاق بن خزيمة أبي بكر السلمى النيسابوري، تحقيق: د. محمد مصطفى

الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩٠ - ١٩٧٠

صحيح أبي داود

لمحمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع،

الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

صحيح مسلم

لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

العلل لابن أبي حاتم

لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٢٢٧هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد ود/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، الناشر: مطابع الحميضي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م

الكواكب النيرات

لمحمد بن أحمد بن يوسف أبي البركات الذهبي الشافعي الناشر: دار العلم - الكويت

تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي

المجروحين لابن حبان

لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي - حلب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.

لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيتمي (ت ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م

المستدرك

محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠

مسند أبي يعلى

لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤

مسند أحمد

لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

مسند الروياني

لمحمد بن هارون الروياني أبي بكر، تحقيق أيمن علي أبو يمان، الناشر مؤسسة قرطبة،

سنة النشر ١٤١٦ مكان النشر القاهرة



مسند أبي داود الطيالسي

لسليمان بن داود أبي داود الفارسي البصري الطيالسي، الناشر: دار المعرفة - بيروت

مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه

لشهاب الدين البوصيري، دار النشر: دار الجنان - بيروت

المصنف في الأحاديث والآثار

لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت

الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩

المعجم الأوسط

لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله

بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ.

المعجم الكبير للطبراني

لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب أبي القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد

المجيد السلفي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣

معرفة السنن والآثار للبيهقي

لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب

العلمية - بيروت

المغني لابن قدامة

لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي

الصالح الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور

عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة

العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

المنتقى من السنن المسندة

لعبد الله بن علي بن الجارود أبي محمد النيسابوري، تحقيق: عبد الله عمر البارودي

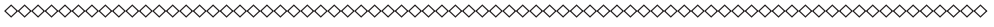
الناشر: مؤسسة الكتاب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ - ١٩٨٨

المؤتلف والمختلف

لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي

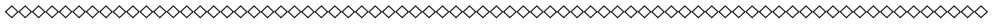
الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ)، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الناشر: دار الغرب الإسلامي

- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م



مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ

لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)
تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان،
الطبعة: الأولى، ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.



د. طاهر حمد محمد النحال

الأستاذ المساعد في الحديث الشريف وعلومه

جامعة الأقصى - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم الدراسات الإسلامية - فلسطين - قطاع غزة

حديث أبي هريرة: «العين حق، ونهى عن الوشم»

دراسة تحليلية

الملخص:

يتناول هذا البحث حديثاً نبوياً مهماً، وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «العين حق»، وفيه بيان حرص النبي صلى الله عليه وسلم على نفع أمته، وقد اعتمدت في دراسته على المنهج التحليلي، وقد قسمت هذا البحث إلى مبحثين، الأول: الدراسة التحليلية لمسائل الإسناد، والثاني: الدراسة التحليلية لمسائل المتن.

وكان من أهم نتائج البحث:

وقوع العين ثابت شرعاً، وعرفاً، وعقلاً، وحديثها في أعلى درجات الصحة.

العين قد يصل ضررها لأن تقتل.

من عرف أنه يصيب بالعين يجب تجنبه، وعلى الإمام منعه من الخروج ويجري عليه من الرزق ما يصلح به حاله.

وقد أوصى الباحث بالاهتمام بالدراسات التحليلية للأحاديث التي تلامس الواقع وتعالج مشكلات الناس.

كلمات مفتاحية: العين، الوشم، الإسناد، المتن، التحليلية.

Abstract:

This research studies an important prophetic tradition, the saying of Abu Hurairah, «The eye is entitled [to retribution],» and demonstrates the Prophet's (peace be upon him) concern for the welfare of his community. The research relies on the analytical approach and is divided into two parts: the first is an analytical study of the issues of transmission, and the second is an analytical study of the issues of the text.

Some of the important results of the research are:

The act of eye-for-an-eye retaliation is established both in Islamic law and in reason and tradition.

The tradition of eye-for-an-eye is one of the highest degrees of reliability.

If someone knows that their act will result in eye-for-an-eye retribution, they must avoid it. The imam must prevent such a person from going out and provide for them.

The researcher recommended paying attention to analytical studies of traditions that deal with real-life issues and problems of people.

Keywords: Eye, Retaliation, Transmission, Text, Analytical.

تقديم:

الحمد لله الذي لا إله غيره، ولا رب سواه ولا شيء يُعجزه، نَحْمَدُه تَعَالَى عَلَى نِعْمِهِ الْكَثِيرَةِ، وَنَشْكُرُهُ عَلَى آلَائِهِ الْعَظِيمَةِ، أَنْعَمَ عَلَيْنَا بِمَا يَصْلِحُ لَنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأَصْلِي وَأَسْلَمَ عَلَى حَبِيبِنَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبَعْدُ:

لقد أرشدنا رسول الله ﷺ لكل ما فيه نفع، مما يصلح لنا في معاشنا ومعادنا، وكل هذا مأخوذ من السنة النبوية الثابتة الموثقة في الكتب التي وصلت إلينا بواسطة الرواة الثقات الذين جعلهم الله حُفَظًا لهذه السنة.

وفي هذا البحث سأتناول بالدراسة التحليلية حديثاً أولاه الإسلام بالاهتمام والبيان، وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «العين حق»، وقد استشكل هذا الحديث على بعضهم فنفاه وأبطله؛ على الرغم من ثبوت الإصابة بالعين في القرآن والسنة النبوية، ولهذا حذرنا النبي صلى الله عليه وسلم من ضرر العين، ووجهنا لكيفية العلاج منها، وأن كل ما يقع مع المسلم هو بحكمة الله وقدره.

وهذا الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، وقد اجتهد الباحث في دراسة الحديث دراسة تحليلية فكان هذا البحث بتوفيق الله تعالى وفضله.

أولاً: أهمية الموضوع وبواعث اختياره:

تتمثل أهمية الموضوع في أمور عدة:

- 1- فيه خدمة لطلبة العلم بتحليل وشرح حديث من أحاديثه عليه الصلاة والسلام.
- 1- تسليط الضوء على حديث عظيم ينبه لأمر الناس محتاجون للانتباه له ألا وهو وقوع العين وضررها.

3- بيان حرصه صلى الله عليه وسلم على نفع أمته فيتحين الفرص ليعلمهم.

٤- كثرة شكاوى النَّاس فيما يتعلق باحتمال تضررهم من العين.

ثانياً: مشكلة البحث:

يجيب البحث على السؤال الرئيس التالي: ما أهم المسائل المستفاد من حديث: « العين حق »؟.

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة التالية:

ما أهم المسائل المتعلقة بإسناد الحديث؟

ما أهم المسائل المتعلقة بمتن الحديث؟

ما أهم الدروس المستفاد من الحديث؟

ثالثاً: أهداف البحث:

١- إلقاء الضوء على المسائل المتعلقة بإسناد حديث: « العين حق ».

٢- التعرف إلى منهج الإمام البخاري في هذا الحديث.

٣- دفع الإشكال الواقع في الحديث من استبعاد بعض الناس وقوعه.

رابعاً: الدراسات السابقة:

وقف الباحث على أبحاث جمعت مرويات العين ودرستها؛ ولكن لم يقف على دراسة تحليلية موضوعية لحديث: « العين حق ».

ومن هذه الأبحاث:

«الأحاديث الواردة في العين (حقيقتها، والوقاية والعلاج) د. حسين التويجري، وهو جمع للأحاديث الواردة في العين والحسد، وبحثي هنا يختلف تماماً عن دراسته، ثم دراسته معتمدة على كتاب: «العين حق» لمحمد سنجاب، والتي جمع فيها مرويات الأحاديث، كان اهتمامه الجانب الفقهي لمجموع الأحاديث.

«أحاديث العين جمعاً ودراسة» د. انتصار العمر، وهو يشبه البحث الذي قبله في جمع الأحاديث حول العين وتأثيرها وسبل العلاج منها.

قال الباحث: كل من سبق لم يتناولوا حديث الدراسة بالتحليل وجمع المتن الجامع وغيرها من المسائل الواردة في الدراسة.

خامساً: منهج البحث، وطبيعة عمل الباحث فيه

١- منهج البحث: أورد الباحث في دراسته حديث: «العين حق» برواية الإمام البخاري، وأتبع المنهج الاستقرائي التحليلي في الدراسة، على النحو التالي:

١ - منهج دراسة الإسناد :

تخريج الحديث من كتب السنة.

دراسة رواية الإسناد والاعتماد على قول الإمام ابن حجر في كتابه تقريب التهذيب مبيناً خلاصة القول فيهم؛ إلا في الرواة المختلف فيهم، فإنه يتوسع ويعطي الخلاصة.

التعريف بالأنساب والبلدان غير المشهورة.

ضبط الأسماء والأعلام المشككة.

٢ - منهج الباحث في خدمة متن الحديث :

ضبط الكلمات الغريبة بالاستفادة من كتب الضبط.

بيان ألفاظ غريب الحديث بالاستفادة من كتب الشروح والغريب واللغة.

التعريف بالأماكن والبلدان بالرجوع للكتب الخاصة بذلك.

جمع الفوائد المتعلقة بالحديث من كتب الشروح وغيرها مما يتصل بموضوع البحث، مع مناقشتها وربطها بالواقع ما أمكن واحتيج لذلك.

سادساً : خطة البحث :

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة :المقدمة؛ فيها أهميَّة البحث وأهدافه والدِّراسات السابقة ومنهج البحث وخطته.

المبحث الأول: الدراسة التحليلية لمسائل الإسناد: يتكون من خمسة مطالب:

المطلب الأول: تخريج الحديث.

المطلب الثاني: تراجم رجال الإسناد.

المطلب الثالث: اللطائف الإسنادية.

المطلب الرابع: رحلة الحديث.

المطلب الخامس: منهج الإمام البخاري في الحديث، والتحقق من شرطه.

المبحث الثاني: الدراسة التحليلية لمسائل المتن: يتكون من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة الحديث ومنتها الجامع.

المطلب الثاني: غريب ألفاظ الحديث.

المطلب الثالث: المباحث الموضوعية وما يستفاد من الحديث.

الخاتمة: وفيها أهمُّ النتائج والتوصيات.

قال الإمام البخاري رحمه الله تعالى:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْعَيْنُ حَقٌّ»، وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ^(١).

المبحث الأول

الدراسة التحليلية لمسائل الإسناد

المطلب الأول: تخريج الحديث:

الحديث أخرجه في صحيفته همام^(٢)، وأخرجه من طريق همام عبد الرزاق في مصنفه^(٣) ومن طريق عبد الرزاق أحمد^(٤)، والبخاري^(٥)، وأبو عوانة^(٦)، وابن حبان^(٧)، والبيهقي^(٨) جميعهم من طريق همام بمثله.

وأخرجه مسلم^(٩)، وأبو داود^(١٠) كلاهما من طريق همام بمثله دون ذكر الوشم.

- (١) البخاري، محمد بن إسماعيل (توفي ٢٥٦م/٨٧٠م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ (ط١)، كتاب: الطب، باب: العين حق، رقم ٥٧٤٠، ج ٧، ص ١٢٢.
- (٢) ابن منبه، همام بن منبه (توفي ١٣١هـ/٧٤٨م)، صحيفة همام بن منبه، تحقيق: علي عبد الحميد، بيروت: المكتب الإسلامي، وعمان: دار عمار، ١٤٠٧-١٩٨٧م (ط١)، رقم ١٣٠، ص ٦٢، وإسناده صحيح رجاله ثقات.
- (٣) الصنعاني، عبد الرزاق الصنعاني (توفي ٢١١هـ)، المصنف، تحقيق: مركز البحوث بدار التأصيل، القاهرة: دار التأصيل، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م (ط١)، كتاب: الجمعة، باب: الرقى والعين، والنفث، رقم ٢٠٦٨٨، ج ٨، ص ٤٦٢، وإسناده صحيح رجاله ثقات.
- (٤) ابن حنبل، أحمد بن حنبل (توفي ٢٤١هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م (ط١)، رقم ٨٢٤٥، ج ١٢، ص ٥٤٢، وإسناده صحيح رجاله ثقات.
- (٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الطب، باب: العين حق، رقم ٥٧٤٠، ج ٧، ص ١٢٢، وكتاب: اللباس، باب: الواشمة، رقم ٥٩٤٤، ج ٧، ص ١٦٦.
- (٦) أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفراييني (المتوفى ٢١٦هـ)، المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم، تحقيق: مجموعة من المحققين، المملكة العربية السعودية، الجامعة الإسلامية، ١٤٢٥هـ - ٢٠١٤م (ط١)، كتاب: الطب والرقى، باب: ذكر الأخبار المبيّنة أن العين حق...، رقم ٩٥٩٤، ج ١٧، ص ٣٤٤.
- (٧) ابن حبان، محمد بن حبان البستي (المتوفى: ٢٥٤هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت- مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م (ط١)، كتاب: التزيين والتطيب، باب: ذكر الزجر عن الوشم، رقم ٥٥٠٢، ج ١٢، ص ٢١٢، وإسناده صحيح رجاله ثقات.
- (٨) البيهقي، الحسين بن مسعود (المتوفى: ٥١٦هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، بيروت، دمشق- المكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م (ط٢)، كتاب: اللباس، باب: النهي عن وصل الشعر والوشم، رقم ٣١٩٠، ج ١٢، ص ١٠٢، قال: «هذا حديث صحيح»، وهو كما قال.
- (٩) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت- دار إحياء التراث العربي، كتاب: الطب، باب: الطب والمرض والرقى، رقم ٢١٨٧، ج ٤، ص ١٧١٩.
- (١٠) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد الحميد، بيروت، صيدا - المكتبة العصرية، كتاب: الطب، باب: ما جاء في العين، رقم ٣٨٧٩، ج ٤، ص ٩، والحديث إسناده صحيح رجاله ثقات.

وأخرجه ابن وهب^(١)، وأحمد^(٢)، والطبراني^(٣) ثلاثتهم من طريق علي بن رباح اللخمي، وزاد في أوله: «لا عدوى ولا طيرة»، ولم يذكر الوشم.

كما أخرجه ابن أبي شيبة^(٤)، ومن طريقه ابن ماجه^(٥)، غير أنه اقتصر على قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «العين حق»، وأحمد^(٦) كلاهما (ابن أبي شيبة، وأحمد) عن إِسْمَاعِيلَ ابْنِ عَلِيَّةَ، والبخاري^(٧) من طريق بشير بن المفضل، والطبراني^(٨) من طريق سفيان الثوري، ثلاثتهم (إسماعيل، وبشير، وسفيان) عن الجُرَيْرِيِّ عَنِ الْمُضَارِبِ بْنِ حَزْنِ بِهِ، وفي أوله: «لا عدوى، ولا هامة، وخير الطيرة»^(٩) الفأل» ولم يذكروا الوشم، ومن طريق المضارب كذلك أخرجه الدينوري^(١٠) من طريق حماد بن سلمة عن الجريري به وفيه: «العين حق» فقط.

(١) ابن وهب، عبد الله بن وهب (المتوفى: ١٩٧هـ)، الجامع، تحقيق مصطفى أبو الخير الرياض- دار ابن الجوزي، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، رقم ٦٢٨، ص ٧٢٠، والحديث إسناده حسن رجاله ثقات ما عدا معروف بن سويد فهو مقبول، انظر: ابن حجر، أحمد بن علي المسقلاني، تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة، سوريا- دار الرشيد، ١٤٠٦-١٩٨٦ (ط١)، ص: ٥٤٠.

(٢) ابن حنبل، المسند، رقم ٩٤٥٤، ج ١٥، ص ٢٦٩، وإسناده حسن كسابقه.

(٣) الطبراني، سليمان بن أحمد (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق محمد، وعبد المحسن الحسيني، القاهرة- دار الحرمين، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، رقم ٦٥٣٦، ج ٦، ص ٣٢٥، وإسناده حسن كسابقه.

(٤) ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة (المتوفى: ٢٢٥هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال الحوت، الرياض- مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، كتاب: الأدب، مَنْ كَانَ يُسْرُ حَدِيثَهُ مِنْ أَهْلِهِ، رقم ٢٦٢٩٥، ج ٥، ص ٢١٠، وابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة (المتوفى: ٢٢٥هـ)، الأدب، تحقيق: د. محمد رضا القهوجي لبنان - دار البشائر الإسلامية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م (ط١)، باب: خَيْرُ الطَّيْرَةِ الْفَأَلُ، وَالْعَيْنُ حَقٌّ، رقم ١٦٦، ص ٢١، والحديث إسناده حسن؛ لأجل مضارب بن حزن، وهو صدوق، وثقه: العجلي، والذهبي، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: مقبول. انظر: (العجلي، أحمد العجلي (المتوفى: ٢٦١هـ)، معرفة الثقات، المحقق: عبد العليم البستوي، السعودية- المدينة المنورة - مكتبة الدار، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ (ط١)، ج ٢، ص ٢٨١، والذهبي، محمد بن أحمد (المتوفى: ٧٤٨هـ)، الكاشف، المحقق: محمد عوامة، وأحمد الخطيب، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م (ط١)، ج ٢، ص ٢٦٨، ابن حبان، محمد بن حبان البستي (المتوفى: ٢٥٤هـ)، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: د. محمد خان، الهند - دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ (ط١)، ج ٤٥٢/٥، ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٥٢٤.

(٥) ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، كتاب: الطب، باب: العين، رقم ٣٥٠٧، ج ٢، ص ١١٥٩، إسناده حسن كسابقه.

(٦) ابن حنبل، المسند، رقم ١٠٢٢١، ج ١٦، ص ٢١٥، إسناده حسن كسابقه.

(٧) البخاري، أحمد بن عمرو البخاري (المتوفى: ٢٩٢هـ)، البحر الزخار (مسند البخاري)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، المدينة المنورة- مكتبة العلوم والحكم، بدأت طباعته ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م (ط١)، رقم ٩٤٥٩، ج ١٦، ص ٢٦٨، إسناده حسن كسابقه.

(٨) الطبراني، محمد بن جرير الطبراني (المتوفى: ٣١٠هـ)، تهذيب الآثار وتقصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار (مسند علي)، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة- مطبعة المدني، رقم ١٤، ١٥، ٢، ج ٩، ص ٩، إسناده حسن كسابقه. وقال في الرواية الثانية: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة».

(٩) قال الباحث: عند أحمد ح ١٠٢٢١، والطبراني ح ١٤: "الطير" وليس الطيرة.

(١٠) الدينوري، أحمد بن مروان الدينوري (المتوفى: ٣٢٣هـ)، المجاسة وجواهر العلم، تحقيق: مشهور آل سلمان، (البحرين - الحمص) جمعية التربية الإسلامية، (بيروت - لبنان) دار ابن حزم، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م (ط١)، رقم ٣١٨٠، ج ٧، ص ٢٨٨، إسناده حسن كسابقه.

وأخرجه أبو يعلى الموصلي^(١) من طريق خالد بن عبد الله الطحان عن الجريري عن المضارب بن حزن، وزاد فيه زيادةً خالف فيها جميع من قبله من الرواة وهي: «ويوشك الصليب أن يكسر، ويقتل الخنزير، وتوضع الجزية».

قال الباحث: وهذه الزيادة لا تصح، والراجح أنها مدرجة، وسببها اختلاط الجريري^(٢).
وأخرجه أحمد^(٣) من طريق محمد بن قيس، وسُئل فيه أبو هريرة عن قوله ﷺ: الطيرة في ثلاث... فأجاب بقوله ﷺ: «أصدق الطيرة الفأل»، ثم ذكر العين ولم يذكر الوشم.
وأخرجه الدولابي^(٤) من طريق سالم بن محرز أبو عمر، وفي أوله قصة، ولم يذكر الوشم

(١) الموصلي، أحمد بن علي الموصلي (المتوفى: ٢٠٧هـ)، مسند أبي يعلى الموصلي، المحقق: حسين أسد، دمشق- دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ - ١٩٨٤ (ط١)، رقم ٦٦٢٢، ج ١١، ص ٥٠٩، وإسناده ضعيف، انظر الهامش الذي بعده.

(٢) قال الباحث: خالف خالد بن عبد الله الطحان من هو أوثق منه في الجريري، قال الأجرى عن أبي داود: «أرواهم عن الجريري إسْمَاعِيلَ بنِ عَلِيَّةَ». السجستاني، سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، سؤالات أبي عبيد الأجرى للإمام أبي داود السجستاني، المحقق: محمد الأزهرى، القاهرة- الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م (ط١)، ص ١٣٦.
وقال العجلي عن سعيد الجريري: «ثَقَّةٌ اخْتَلَطَ بِأَخْرَةَ، وَالصَّحِيحُ عَنْهُ -أَي سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ الْاِخْتِلَاطِ-: حَمَادُ بنِ سَلْمَةَ، وَإِسْمَاعِيلُ بنِ عَلِيَّةَ، وَعَبْدُ الْأَعْلَى أَصْحَبُهُمْ سَمَاعًا سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلَطَ بِثَمَانِي سِنِينَ، وَقَالَ: سُقْيَانُ التَّوْرِيِّ وَسَعْبَةُ صَحِيحٌ». انظر: العجلي، معرفة الثقات، ج ١، ص ٣٩٤.

وعند الرجوع لكتب المختلطين لا نجدها تذكر خالد بن عبد الله هل هو ممن روى عنه قبل الاختلاط أم بعده؟، ولذلك توقف ابن حجر في العجز بحاله في موضعين من كتابه فتح الباري فلما ذكر الجريري وحاله من الاختلاط قال: «مَا أَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ مِنْ حَدِيثِهِ إِلَّا عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى وَعَبْدِ الْوَارِثِ وَبِشْرِ بْنِ الْمُضَلِّ وَهَوْلَاءَ سَمِعُوا مِنْهُ قَبْلَ الْاِخْتِلَاطِ نَعْمَ، وَأَخْرَجَ لَهُ الْبُخَارِيُّ أَيْضًا مِنْ رِوَايَةِ خَالِدِ الْوَأَسْطِيِّ عَنْهُ وَلَمْ يَتَحَرَّرْ لِي أَمْرُهُ إِلَى الْآنَ هَلْ سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ الْاِخْتِلَاطِ أَوْ بَعْدَهُ: لَكِنْ حَدِيثُهُ عَنْهُ بِمَتَابَعَةِ بَشْرِ بْنِ الْمُضَلِّ...». ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت- دار المعرفة، ١٣٧٩، ج ١، ص ٤٠٥.

وأعاد ابن حجر هذا الكلام مختصراً في موضع آخر انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٤٠٩، ثم جزم في موضع ثالث أنه ممن سمع من الجريري بعد الاختلاط. انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ٢، ص ١٠٧.

ثم قال في موضع رابع أنه ممن سمع منه بعد الاختلاط فقال: «وَخَالِدُ الطَّحَّانُ مُعَدُّودٌ فِيمَنْ سَمِعَ مِنْ سَعِيدِ الْجَرِيرِيِّ قَبْلَ الْاِخْتِلَاطِ...» ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣، ص ١٢٩.

ثم نظرت في كتاب الدكتور عبد الجبار سعيد «اختلاط الرواة الثقات» فوجدته قد جعل خالد بن عبد الله ممن روى عن الجريري بعد الاختلاط. انظر: سعيد، عبد الجبار سعيد، اختلاط الرواة الثقات، السعودية، الرياض - مكتبة الرشيد ناشرون، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م (ط١) ص ٨٢.

وعلى كل سواء سمع قبل أو بعد الاختلاط فإن (ابن علي، وحمام، وسفيان، وبشير) أوثق منه في الجريري كما بين النقاد. والله أعلم.
(٢) ابن حنبل، المسند، رقم ٧٨٨٢، ج ١٣، ص ٢٦٥، والحديث إسناده ضعيف فيه: أبو معشر: نجح بن عبد الرحمن السندي ضعيف أسن واختلط. انظر: ابن حجر، تزيين التهذيب، ص: ٥٥٩.

(٤) الدولابي، محمد بن أحمد الدولابي (المتوفى: ٣١٠هـ)، الكنى والأسماء، المحقق: نظر الفارياي، لبنان- بيروت- دار ابن حزم، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م (ط١)، رقم ١٣٢٨، ج ٢، ص ٧٧٢، وإسناده ضعيف، فيه: صبيح بن صهيب، وهو مجهول لم أجد فيه أقوالاً جرحاً أو تعديلاً.

وأخرجه أحمد^(١)، والطبراني^(٢) من طريق مكحول، وزاد فيه: «يحضر بها أو (يحضرها) الشيطان وحسد ابن آدم»، ولم يذكر الوشم.

المطلب الثاني: تراجم رجال الإسناد.

الأول: إسحاق بن نصر وهو: إسحاق بن إبراهيم بن نصر البخاري، وربما يُنسب إلى جده؛ فيقال: إسحاق بن نصر، أبو إبراهيم السَّعْدِيّ: صدوق مات سنة اثنتين وأربعين ومائتين، روى له البخاري وحده^(٣).

قال الباحث: ذكره ابن حبان في ثقافته^(٤)، وقال ابن حجر: صدوق^(٥)، ولم أجد فيه أقوالاً في الجرح والتعديل غير ذلك، ورواية البخاري عنه - وهو من بخارى - توثيق له على الأقل فيما يرويه عنه؛ إذ كان ينتقي ما من شيوخه وهو أعلم بهم من غيره، كما يظهر أنّ البخاري كان ملازماً له والله تعالى أعلم، فقد روى عنه خمسين ونيفاً من الأحاديث.

الثاني: عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري^(٦) الصنعاني: عمي في آخر عمره فتغير، ثقة حافظ، وكان يتشيع، مات سنة إحدى عشرة ومائتين، وله خمس وثمانون، روى له الجماعة^(٧).

الثالث: معمر بن راشد الأزدي البصري، ثقة ثبت؛ نزل اليمن؛ في روايته فيما حدث به بالبصرة وعن ثابت والأعمش وعاصم بن أبي النجود وهشام بن عروة شيئاً، مات سنة أربع وخمسين، وهو ابن ثمان وخمسين سنة، روى له الجماعة^(٨).

الرابع: همام بن منبه الصنعاني، ثقة، مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة على الصحيح، روى له الجماعة^(٩).

(١) ابن حنبل، المسند، رقم ٩٦٦٨، ج ١٥، ص ٤١٧، والإسناد منقطع، والحديث ضعيف ما عدا قوله: «العين حق»، فمكحول لم يسمع من أبي هريرة، ولم يلقه، انظر: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد (المتوفى: ٢٢٧هـ)، المراسيل، المحقق: شكر الله قوجاني، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٣٩٧ (ط ١)، ص ٢١٢.

ولكن قال العراقي: إسناد الحديث جيد، انظر: العراقي، عبد الرحيم العراقي، طرح التثريب في شرح التقريب، (المتوفى: ٨٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ج ٨، ص ١٩٨، وقال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح»، انظر: الهيثمي، علي بن أبي بكر، (المتوفى: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي، القاهرة - مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، ج ٥، ص ١٠٧.

(٢) الطبراني، مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي السلفي، بيروت - مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥ - ١٩٨٤، رقم ٤٥٩، ج ١، ص ٢٦٥، ورقم ٢٤٦٦، ج ٤، ص ٢٣٠، إسناده منقطع كسابقه.

(٣) انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: ٩٩.

(٤) ابن حبان، الثقات، ج ٨، ص ١١٥.

(٥) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٩٩.

(٦) وهي نسبة إلى قبيلة حمير والتي نزلت في أقصى اليمن. انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد (المتوفى: ٥٦٢هـ)، الأنساب، المحقق: عبد الرحمن المعلمي وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م (ط ١)، ج ٤، ص ٢٦٤.

(٧) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٣٥٤.

(٨) انظر: المرجع السابق، ص ٥٤١.

(٩) انظر: المرجع السابق، ص ٥٧٤.

الْخَامِس: أبو هريرة الدوسي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، الصحابي الجليل، وقع في اسمه واسم أبيه اختلاف كبير فقيل: عبد الرحمن بن صخر وهو اسمه بعدما أسلم وهو ما ذهب إليه الأكثرون، وذهب آخرون إلى أن اسمه: عمرو بن عامر، مات سنة سبع وخمسين، وقيل: غير ذلك، وهو ابن ثمان وسبعين سنة، روى له الجماعة^(١).

المطلب الثالث: اللطائف الإسنادية

التحديث والنعنة، أما التحديث فقد ورد بصيغة الجمع قال الإمام البخاري: «حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ»، وأما النعنة فقول عبد الرزاق: «عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ».

أَنْ هَذَا الْإِسْنَادُ مِنْ نُسَخَةِ هَمَامِ الْمَشْهُورَةِ الْمَرْوِيَةِ بِإِسْنَادٍ وَاحِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

نِسْبَةَ الرَّاويِ إِلَى جَدِّهِ وَهُوَ شَيْخُ الْبُخَارِيِّ.

رَوَايَةٌ ثَلَاثَةٌ تَابِعِينَ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ (عبد الرزاق عن معمر عن همام).
شَيْخُهُ مِنْ أَفْرَادِهِ.

شَيْخُهُ بَخَارِيٌّ، وَرَوَاتُهُ صَنْعَانِيُونَ مَا عَدَا مَعْمَرَ فَأَنَّهُ بَصْرِيٌّ؛ وَلَكِنَّهُ نَزِيلُ الْيَمَنِ.

مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ: لَيْسَ فِي الصَّحِيحَيْنِ مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ غَيْرُهُ بَلْ لَيْسَ فِيهِمَا مِنْ اسْمِهِ مَعْمَرُ غَيْرُهُ إِلَّا فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ مَعْمَرُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَامِ الضَّبِّيِّ، لَمْ يَرَوْهُ الْبُخَارِيُّ إِلَّا حَدِيثًا وَاحِدًا فِي الْغَسَلِ^(٢).

المطلب الرابع: رحلة الحديث.

سَمِعَ أَبُو هُرَيْرَةَ الْحَدِيثَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْمَدِينَةِ الْمَنُورَةِ، ثُمَّ سَمِعَ هَمَامُ بْنُ مِنْبِهِ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمَدِينَةِ الْمَنُورَةِ فَإِنَّهُ كَمَا يَقُولُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: «كَانَ يَغْزُو، وَكَانَ يَشْتَرِي الْكُتُبَ لِأَخِيهِ، فَجَالَسَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِالْمَدِينَةِ»^(٣)؛ فَكُتِبَ عَنْهُ الصَّحِيفَةُ الْمَشْهُورَةُ بِالصَّحِيحَةِ، وَهِيَ نَحْوُ مِائَةِ وَأَرْبَعِينَ حَدِيثًا^(٤)، ثُمَّ انْتَقَلَ الْحَدِيثَ لِلْيَمَنِ فَحَدَّثَ بِهَا عَنْهُ: مَعْمَرُ بْنُ رَاشِدٍ^(٥) الْبَصْرِيُّ الَّذِي هُوَ

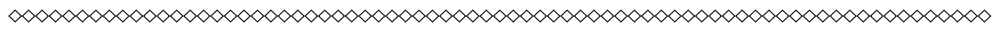
(١) انظر: المرجع السابق، ص ٦٨٠.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: الغسل، باب: مَنْ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا، رقم ٢٥٦، ج ١، ص ٦٠.

(٣) المزي، يوسف بن عبد الرحمن (المتوفى: ٧٤٢هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المحقق: د. بشار معروف، بيروت- مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ - ١٩٨٠، (ط١)، ج ٣٠، ص ٣٠٠.

(٤) انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (المتوفى: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م (ط٣)، ج ٥، ص ٣١١.

(٥) المرجع السابق (٣١١ / ٥).



نزِيل اليمَن، وفيها حديثنا هذا، وكان معمَر قد أدرك همام أيام السودان^(١)، فقرأ عليه همام بعضاً، وأخذ معمَر الباقي فقرأه على همام^(٢).

ثم انتقل الحديث لعبد الرزاق الصنعاني والذي كان ملازماً لمعمَر ثمانين سنين^(٣) باليمن، ثم انتقل الحديث لبُخارى حيث سمعه إسحاق بن إبراهيم بن نصر البخاري.

المطلب الخامس: منهج الإمام البخاري في الحديث والتحقق من شرطه:

أولاً: منهج الإمام البخاري في الحديث:

اتبع الإمام البخاري منهجاً دقيقاً في إيراد أحاديث كتابه، وقد ظهر ذلك جلياً في هذا الحديث وفق ما يلي:

- ١- رواة الحديث من الثقات الذين هم على شرطه أو ممن لازمهم كشيخه.
- ٢- ترجم للحديث بقوله: «بَابُ: الْعَيْنُ حَقٌّ».
- ٣- جعل الإمام البخاري الحديث أصلاً للباب، ولم يُتبعه بحديث آخر.
- ٤- كرّر الإمام البخاري الحديث في موضعين الأول: في كتاب الطب باب: العين حق، والثاني في كتاب اللباس باب: الوَاشِمَةُ. وكلا الموضوعين من طريق عبد الرزاق.

ثانياً: التحقق من شرط الإمام البخاري في الحديث:

من المعلوم أن الإمام البخاري لم ينص على شرط في كتابه الصحيح، ولم يقل أشترط أن يكون في كتابي الشروط كذا وكذا، ولكن الإمام البخاري بيّن أنه لم يدخل في كتابه إلا ما يتقن من صحته قال رحمه الله تعالى: «ما أدخلت في الصحيح حديثاً إلا بعد أن استخرتُ الله تعالى، وتيقنتُ صحته»^(٤).

قال الباحث: سار الإمام البخاري على شرطه في هذا الحديث؛ فالحديث صحيح الإسناد. وذكر ابن حجر أن البخاري يشترط في الحديث أن يكون إسناد الحديث متصلاً لا انقطاع فيه، فقال: «شَرَطَ الْبُخَارِيُّ أَنْ يَخْرُجَ الْحَدِيثُ... وَيَكُونَ إِسْنَادُهُ مُتَّصِلاً غَيْرَ مَقْطُوعٍ، وَإِنْ كَانَ لِلصَّحَابِيِّ رَاوِيَانِ فَصَاعِدًا فَحَسَنٌ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا رَاوٍ وَاحِدٌ وَصَحَّ الطَّرِيقُ لِإِلَيْهِ كَفَى»^(٥).

قال الباحث: تحقق شرط الإمام البخاري في هذا الحديث، فإسناد الحديث صحيح متصل.

(١) أي: المسودة، ويقصد أيام العباسيين الذين اتخذوا السواد شعاراً لتورثهم سنة ١٢٢ هـ تقريباً. انظر: هامش رقم ٢ في تهذيب الكمال في أسماء الرجال ج ٢٠، ص ٢٩٩.

(٢) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ٢٠، ص ٢٩٩، ص ٣٠٠.

(٣) ابن أبي خيثمة، أحمد بن أبي خيثمة (المتوفى: ٢٧٩ هـ)، التاريخ الكبير- السفر الثالث، المحقق: صلاح هلال، القاهرة- الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م (ط ١)، ج ١، ص ٣٢٣.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ج ١، ص ٢٤٧.

(٥) ابن حجر، فتح الباري ج ١، ص ٩.

المبحث الثاني

الدراسة التحليلية لمسائل المتن

المطلب الأول: ترجمة الحديث ومنتهاه الجامع:

أولاً: ترجمة الحديث:

وضع الإمام البخاري في صحيحه تراجم لأبواب كتابه، وقد ترجم للحديث في الموضوعين اللذين وردا فيه؛ فقال في الموضوع الأول: «بَابُ: الْعَيْنُ حَقٌّ»، وذكر تحت هذا الباب حديث الدراسة فقط، والعلاقة بين الترجمة والحديث ظاهرة.

وفي الموضوع الثاني قال: «بَابُ: الْوَأَشِمَّةُ» وأورد بعد الترجمة حديثين أحدهما حديث الدراسة بالإسناد نفسه إلا أن شيخه تغير فيه، والحديث الثاني في النهي عن الوشم، وذكر تحت هذا الباب حديث الدراسة فقط، والعلاقة بين الترجمة والحديث ظاهرة كذلك.

ولكن قد يُستشكل هنا ذكر البخاري للوشم في الحديث مع أن ترجمة الباب فيها ذكر للعين فقط، وقد أجاب الإمام ابن حجر عن ذلك بعد أن ذكر أن الجملتين: «العين حق» و«نهى عن الوشم» كأنهما حديثان مستقلان، وأن مسلماً وأبا داود لم يخرجاه من روايتهما؛ مع أنهما أخرجوا الحديث من رواية عبد الرزاق الذي أخرج البخاري الحديث من جهته كذلك فقال: «وَقَدْ ظَهَرَتْ لِي مُنَاسَبَةٌ بَيْنَ هَاتَيْنِ الْجُمْلَتَيْنِ - لَمْ أَرْ مَنْ سَبَقَ إِلَيْهَا - وَهِيَ أَنَّ مَنْ جُمِلَ الْبَاعِثُ عَلَى عَمَلِ الْوَشْمِ تَغَيَّرَ صِفَةُ الْمَوْشُومِ لِثَلَا تَصِيبُهُ الْعَيْنُ فَتَهَى عَنِ الْوَشْمِ مَعَ إِثْبَاتِ الْعَيْنِ، وَأَنَّ التَّحْيِيلَ بِالْوَشْمِ وَغَيْرِهِ مِمَّا لَا يَسْتَنْدُ إِلَى تَعْلِيمِ الشَّارِعِ لَا يُفِيدُ شَيْئاً وَأَنَّ الَّذِي قَدَّرَهُ اللَّهُ سَيَقَعُ»^(١).

قال الباحث: قصد ابن حجر أن الذي يضع الوشم قد يضعه وهو يعتقد أنه يعمل عمل التمايم أو الأحجبة التي تكتب على الجسد؛ فتحميه من العين، كما يظن أولئك أن التمايم والأحجبة تدفع السحر والجن؛ إلا أن الباحث يرى هنا احتمالاً آخر، وهو أن النبي ﷺ نهى عن ما يلفت النظر والانتباه ويجذب العين، فيتعجب الناظر ولا يبرك؛ فيكون الوشم نفسه هو المسبب للعين، بمعنى أن الوشم سبب والعين إحدى نتائجه، والله أعلم.

ثانياً: المتن الجامع للحديث:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (أَصْدَقُ الطَّيْرِ (٢) أَوْ خَيْرُ الطَّيْرِ

(١) ابن حجر، فتح الباري (١٠/٢٠٢).

(٢) ابن حنبل، المسند، رقم ٧٨٨٢، وإسناده ضعيف، سبق.

الطيرة) (١) (الْفَالُ) (٢) أو (لَا عَدْوَى، وَلَا هَامَةَ) (٣)، وَلَا طَيْرَةَ) (٤)، الْعَيْنُ حَقٌّ (يَحْضُرُهَا) (٥) أو (وَيَحْضُرُ بِهَا الشَّيْطَانُ، وَحَسَدُ ابْنِ آدَمَ) (٦)، «، وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ» (٧).

المطلب الثاني: غريب ألفاظ الحديث:

أولاً: غريب ألفاظ الحديث:

الطيرة: التَطِيرُ ضد التَفَاوُلُ، قال ابن منظور: «مَا تَيَمَّنَتْ بِهِ أَوْ تَشَاءَ مَتَّ، وَأَصْلُهُ فِي ذِي الْجَنَاحِ... وَالْمَصْدَرُ مِنْهُ الطَّيْرَةُ» (٨).

وقال أيضاً: هِيَ فِيمَا يُكْرَهُ، فَالطَّيْرَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا فِيمَا يَسُوءُ (٩)، وذكر ابن الأثير أنها ربما تستعمل فِيمَا يَسُرُّ (١٠).

وقال ابن الأثير: «هِيَ التَّشَاؤُمُ بِالشَّيْءِ» ثم قال: يقال أن أصله التطير بالسوانح والبوارح (١١) من الطيور وغيرها، وكان يمنعمهم من الذهاب لمقاصدهم، فنهى الشرع عنه وأبطله (١٢).

الفأل: ضِدُّ الطَّيْرَةِ، وَيَجْمَعُ عَلَى فُؤُولٍ وَأَفْوَالٍ (١٣)، وَيَسْتَعْمَلُ فِيمَا يَسُرُّ وَيَسُوءُ (١٤).

العدوى: وهو أن ينتقل المرض إلى المرء من شخص آخر قد أصيب به، وفي الجاهلية كانوا يعتقدون أن المرض يعدي بنفسه، فأبطل هذا الأمر الإسلام، فالله تعالى هو الذي يمرض وينزل الداء (١٥).

الهامة: الرأس، ولكن في الحديث فالمراد اسم طائر كما بين ابن الأثير، وذكر سبب ذلك

(١) البزار، مسند البزار، رقم ٩٤٥٩، وابن أبي شيبة، المصنف، رقم ٢٦٢٩٥، وإسنادهما حسن، سبق.

(٢) ابن حنبل، المسند، رقم ١٠٢٢١، والطبري، تهذيب الآثار، رقم ١٤، وإسنادهما حسن، سبق.

(٣) المرجع السابق، والذي قبله.

(٤) ابن وهب، الجامع، رقم ٦٢٨، وابن حنبل، المسند، رقم ٩٤٥٤، والطبراني، المعجم الأوسط، رقم ٦٥٢٦، وإسنادهما حسن، سبق.

(٥) الطبراني، مسند الشاميين، رقم ٤٥٩، وإسناده منقطع، سبق.

(٦) ابن حنبل، المسند، رقم ٩٦٦٨، وإسناده منقطع، سبق.

(٧) البخاري، صحيح البخاري، رقم ٥٧٤٠، ج ٧، ص ١٢٢.

(٨) ابن منظور، محمد بن مكرم (المتوفى: ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت - دار صادر، ١٤١٤ هـ (ط ٣)، ج ٤، ص ٥١١.

(٩) انظر: المرجع السابق، ج ١١، ص ٥١٢.

(١٠) انظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد (المتوفى: ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي - محمود الطناحي، بيروت - المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٣، ص ٤٠٥.

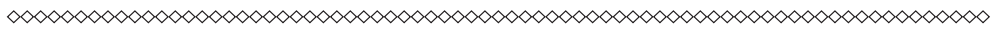
(١١) قال ابن منظور: «السَانِحُ: مَا أَتَاكَ عَنْ يَمِينِكَ مِنْ طَبِيٍّ أَوْ طَائِرٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَالْبَارِحُ: مَا أَتَاكَ مِنْ ذَلِكَ عَنْ يَسَارِكَ» ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٩٠.

(١٢) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ١٥٢.

(١٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٥١٢.

(١٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٤٠٥.

(١٥) انظر: المرجع السابق، ج ٣، ص ١٩٢.



أنهم كانوا يتشاءمون واعتقدوا أن روح القتيل الذي لم يأخذ بثأره تصير هامة، فتقول: استقوني، فإذا أدرك ثأره طارت، وقيل: غير ذلك، فتهدى الإسلام عن ذلك ونفاه^(١).

العين: هي ما يصيب الإنسان من مرض بسبب نظر العائن إليه، فيقال: «أصابت فلاناً عين؛ إذا نظر إليه عدو أو حسود فأثرت فيه فمرض بسببها. يقال: عانه يعينه عينا فهو عائن، إذا أصابه بالعين، والمصاب معين»^(٢).

حق: أي أنها تصيب بلا شك عاجلاً^(٣)، قال الباحث: في هذا إشارة إلى أن ما جاء من طريق الغيب لا يمكن إنكاره فهو حق.

يحضرها الشيطان وحسد ابن آدم: المراد أن الشيطان يحضرها بالإعجاب بالشيء، وحسد ابن آدم بغفلته عن الله^(٤)، قال الباحث: يقصد أن الدافع فيها إثارة الإعجاب بطريق باطل بالشيء من الشيطان وتسويله وتزيينه، وعطف «حسد ابن آدم» لبيان أن الحسد أول منازل الإعجاب المحرم.

الوشم: أشكال ورسومات ترسم على الجسد، قال ابن الأثير وذلك بفرز الجلد بإبرة، ثم يحشى بالكحل فيزرق أو يخضر^(٥).

المطلب الثالث: المباحث الموضوعية وما يستفاد من الحديث:

أولاً: المباحث الموضوعية:

إثبات وقوع العين:

الأدلة على ثبوت وقوع العين كثيرة، وما عرضت هذا الأمر إلا لوجود من ينكر وقوع العين، ودعوى أن الحديث يخالف العقل، فكيف يمكن للعين أن تصيب الجسم بالمرض من بعيد؟، وهذه الشبهة يمكن إبطالها من وجوه كثيرة، منها:

أن الحديث في العين كما رأينا هو في أعلى درجات الصحة، وقد رواه الشيخان البخاري ومسلم، كما أن الحديث روي من طرق عديدة، وله شواهد عديدة عن غير أبي هريرة رضي الله عنه.

الوقائع التي نراها ونشاهدها اليوم تثبت وقوع العين، ولا أحد قد سلم منها، والرقية من

(١) انظر: المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٨٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٣) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، المحقق: علي البواب، الرياض - دار الوطن، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م (ط ١)، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٤) المناوي، محمد عبد الرؤوف (المتوفى: ١٠٢١هـ)، التيسير بشرح الجامع الصغير، الرياض - مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م (ط ٢)، ج ٢، ص ١٥٩.

(٥) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ١٨٩.

العين ثابتة في الشرع.

لا يعني عدم رؤية الأمر أنه لا يقع؛ فأخبار الشرع بوقوعه يجعل التكذيب به لا معنى له، والتكذيب بالعين كالتكذيب بأمر الآخرة الغيبية.

قال المازري: «بظاهر هذا الحديث قال أهل السنة والجمهور من علماء الأمة، وقد أنكره طوائف من المبتدعة، والدليل على فساد ما قالوه أن كل معنى ليس بمحال في نفسه ولا يؤدي إلى قلب حقيقة ولا إفساد بدليل فإنه من مجوزات العقول، فإذا أخبر الشرع بوقوعه، فلا معنى لتكذيبه، وهل فرق بين تكذيبه في هذا إذا ثبت جوازه وبين تكذيبه فيما يخبر من أخبار الآخرة؟»^(١).

وقال العراقي في معنى «العين حق»: أن «الإصابة بالعين حق ثابت»^(٢).

وقال ابن حجر: قد يشكل على بعض الناس عمل العين عن بعد حتى يحصل الضرر للمعيون، والجواب أن ذلك لسم يصل من عين العائن في الهواء لبدن المعيون، ثم ذكر أن بعضهم يقول: إذا رأيت ما يعجبني خرجت حرارة من عيني^(٣).

وقال العيني: «وأنكر طائفة من الطبائعين العين وأنه لا شيء إلا ما تدركه الحواس الخمس وما عداها فلا حقيقة له. والحديث يرد عليهم»^(٤).

سؤال: هل العين تقتل؟

بيّن أن الإصابة بالعين أمر ثابت شرعاً واقع حقيقة، ولكن هل يمكن للعائن قتل المعيون؟ ورد في الحديث من طريق أبي أمامة بن سهل بن حنيف أن أباه: «اغتسل بالخرار»^(٥)، فنزع جبة كانت عليه، وعامر بن ربيعة ينظر، قال: - وكان سهل رجلاً أبيض حسن الجلد، قال: فقال له عامر بن ربيعة: ما رأيت كاليوم، ولا جلد عذراء، قال: فوعك سهل مكانه، واشتد وعكه، فأتى رسول الله ﷺ فأخبر أن سهلاً وعك، وأنه غير رائح معك يا رسول الله، فأتاه رسول الله ﷺ، فأخبره سهل بالذي كان من شأن عامر، فقال رسول الله ﷺ: «علام يقتل أحدكم أخاه، ألا بركت، إن العين حق، توضع له، فتوضع له عامر، فراح سهل مع رسول الله ﷺ ليس به بأس»^(٦).

(١) المازري، المعلم بفوائد مسلم، محمد بن علي (المتوفى: ٥٣٦هـ)، المحقق: محمد الشاذلي، الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات بيت الحكمة، ١٩٨٨م (ط٢)، ج٢، ص١٥٥.

(٢) انظر: العراقي، طرح التتريب في شرح التتريب ج٨، ص١٩٦.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج١٠، ص٢٠٠.

(٤) العيني، محمود بن أحمد (المتوفى: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج٢١، ص٢٦٦.

(٥) هو موضع بالحجاز يقال: هو قرب الجحفة، وقيل: واد من أودية المدينة، وقيل: ماء بالمدينة، وقيل: موضع بخيبر. الحموي، ياقوت الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ)، معجم البلدان، بيروت - دار صادر، ١٩٩٥م (ط٢)، ج٢، ص٢٥٠.

وبيّن ابن الأثير أنها موضع قرب الجحفة. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ج٢، ص٢١، قال الباحث: والراجح ما ذهب إليه ابن الأثير فقد ورد ذلك من بعض طرق الحديث وهو عند أحمد في مسنده، رقم ١٥٩٨٠، ج٢٥ / ٢٥٥.

(٦) مالك، أنس بن مالك (المتوفى: ١٧٩هـ)، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه: محمد عبد الباقي، لبنان - دار إحياء التراث

قال ابن عبد البر قوله: «عَلَامٌ يَقْتُلُ أَحَدَكُمْ أَخَاهُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْعَيْنَ رَبَّمَا قَتَلَتْ وَكَانَتْ سَبَبًا مِنْ أَسْبَابِ الْمُنْيَةِ»^(١).

وقال ابن حجر من فوائد الحديث: «أَنَّ الْإِصَابَةَ بِالْعَيْنِ قَدْ تَقْتُلُ»^(٢).

قال الباحث: وفي حديث سهل بن حنيف فوائد ذكرها ابن عبد البر منها: أَنَّ الْعَيْنَ تَكُونُ مَصَاحِبَةً لِلْإِعْجَابِ وَرَبَّمَا مَعَ الْحَسَدِ، قلت: وهذا يعني أنها تعمل دون قصد من صاحبها، وهنا خطورتها.

أَنَّ الْإِصَابَةَ بِالْعَيْنِ قَدْ تَقَعُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ، حيث وقعت من صحابي.

بيان عظم ضرر العين، وَأَنَّ الْعَيْنَ رَبَّمَا تَقْتُلُ.

أَنَّ الْعَيْنَ لَا تَضُرُّ إِذَا بَرَكَ الْعَائِنُ.

وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْعَائِنَ يُجَبِّرُ عَلَى الْوَضُوءِ لِلْمَعِينِ^(٣).

وقد يرد هنا سؤال آخر وهو هل من عان إنساناً فقتله يُقتل به؟

المسألة فيها اختلاف وأورد هذا الاختلاف الإمام ابن حجر فقال: قال الْقُرْطُبِيُّ: «لَوْ أَلْتَفَ الْعَائِنُ شَيْئًا ضَمَنَهُ، وَلَوْ قَتَلَ فَعَلَيْهِ الْقِصَاصُ أَوْ الدِّيَّةُ إِذَا تَكَرَّرَ ذَلِكَ مِنْهُ بِحَيْثُ يَصِيرُ عَادَةً، وَهُوَ فِي ذَلِكَ كَالسَّاحِرِ عِنْدَ مَنْ لَا يَقْتُلُهُ كُفْرًا»، وذكر أن الشافعية منعوا القصاص وقالوا: أن العين لا تقتل غالباً^(٤).

وَقَالَ النَّوَوِيُّ: «إِذَا أَصَابَ غَيْرَهُ بِالْعَيْنِ، وَاعْتَرَفَ بِأَنَّهُ قَتَلَهُ بِالْعَيْنِ فَلَا قِصَاصَ، وَإِنْ كَانَتْ الْعَيْنُ حَقًّا؛ لِأَنَّهُ لَا يَفْضِي إِلَى الْقَتْلِ غَالِبًا، وَلَا يُعَدُّ مَهْلِكًا، وَلَا دِيَّةً فِيهِ أَيْضًا وَلَا كَفَّارَةً»^(٥).

ونقل البهوتي أن المعيان الذي يقتل بعينه: «يَبْغِي أَنْ يَلْحَقَ بِالسَّاحِرِ الَّذِي يَقْتُلُ بِسِحْرِهِ غَالِبًا فَإِذَا كَانَتْ عَيْنُهُ يَسْتَطِيعُ الْقَتْلَ بِهَا وَيَفْعَلُهُ بِاخْتِيَارِهِ وَجَبَ بِهِ الْقِصَاصُ لِأَنَّهُ فَعَلَ بِهِ مَا يَقْتُلُ غَالِبًا وَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ قِصْدِ الْجَنَائَةِ فَيَتَوَجَّهُ أَنَّهُ خَطَأٌ يَجِبُ فِيهِ مَا يَجِبُ فِي الْقَتْلِ الْخَطَأِ، وَكَذَا مَا أَلْتَفَهُ بِعَيْنِهِ يَتَوَجَّهُ فِيهِ الْقَوْلُ بِضَمَانِهِ إِلَّا أَنْ يَقَعَ بِغَيْرِ قِصْدٍ فَيَتَوَجَّهُ عَدَمُ الضَّمَانِ»^(٦).

قال الباحث: وسبب الخلاف هنا أن هذه المسألة مما لا ينضبط أمرها، إذ كيف يمكن

العربي، بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٩٢٨، وإسناده صحيح.

(١) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (المتوفى: ٤٦٣هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، المغرب- وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٢٨٧هـ، ج ٦، ص ٢٢٨.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٢٠٥.

(٣) انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ١٢، ص ٦٩-٧٠، بتصرف.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٢٠٥.

(٥) النووي، يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت- المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م (ط ٣)، ج ٩، ص ٣٤٨.

(٦) البهوتي، منصور بن يونس (المتوفى: ١٠٥١هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ج ٥، ص ٥٠٩.



تحديد أن فلاناً تحديداً هو من عان غيره وأصابه فعلاً؛ لكن إذا اشتهر عنه هذا، وعلم منه فساد طويته، وقبح مسلكه، فهذا مرجح لا مؤكد، والله تعالى أعلم.

علاج العين:

هناك علاجات قبل وقوع العين للاتقاء منها، وعلاجات بعد وقوع العين، ولا حرج أن يتقي الإنسان من العين قبل أن تقع، وهذا لا ينافي توكله على الله، فالنبي ﷺ كان يرقى الحسن والحسين، فعن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ، كان يعوذ حسناً وحسيناً، يقول: «أعيدكمَا بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة»^(١)، وكان يقول: «كان إبراهيم أبي يعوذ بهما إسماعيل، وإسحاق»^(٢).

كما بيّنت لنا السنة النبوية أذكراً يستطيع المسلم من خلالها أن يتقي العين ومن هذه الأذكار أذكار الصباح والمساء:

فعن عبد الله بن حبيب، أنه قال: خرَجْنَا فِي لَيْلَةٍ مَطَرٍ، وَظُلْمَةٌ شَدِيدَةٌ، نَطَلَبُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِيُصَلِّيَ لَنَا، فَادْرَكْنَاهُ، فَقَالَ: «أَصَلَيْتُمْ؟» فَلَمْ أَقُلْ شَيْئًا، فَقَالَ: «قُلْ» فَلَمْ أَقُلْ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: «قُلْ» فَلَمْ أَقُلْ شَيْئًا، ثُمَّ قَالَ: «قُلْ» فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَالْمُعَوَّذَتَيْنِ حِينَ تَمْسِي، وَحِينَ تَصْبِحُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ تَكْفِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»^(٣).

وأما في حالة وقوع العين فإن الشارع الحكيم علمنا علاجات شرعية نفعها منها:

الرقية: وهي أن يقرأ الإنسان بآيات من القرآن أو بأحاديث من السنة النبوية على المريض يرجو بها الشفاء أو الوقاية والحفظ، وقد أمر النبي ﷺ بالرقية؛ فعن عائشة، قالت: «كان رسول الله ﷺ يأمرني أن أسترقني من العين»^(٤).

وقد رخص النبي ﷺ في الرقية من العين؛ فعن أنس قال: «رخص رسول الله ﷺ في الرقية من العين...»^(٥).

وقد رقى جبريل النبي ﷺ فعن أبي سعيد، أن جبريل، أتى النبي ﷺ فقال: يا محمد اشتكيت؟ فقال: نعم قال: «باسم الله أرقيك، من كل شيء يؤذيك، من شر كل نفس أو عين حاسد، الله يشفيك باسم الله أرقيك»^(٦).

(١) أي: تصيب الإنسان بسوء. انظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ١٥، ص ٢٦٥.

(٢) ابن حنبل، المسند، رقم ٢١١٢، ج ٤، ص ٢٠، والحديث إسناده صحيح.

(٣) أبو داود، السنن، رقم ٥٠٨٢، ج ٤، ص ٢٢١، والحديث إسناده حسن، فيه: محمد بن إسماعيل ابن أبي فديك، وأسيد بن أبي أسيد، صدوقان. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٤٦٨، ص ١١١.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢١٩٥، ج ٤، ص ١٧٢٥.

(٥) ابن حنبل، المسند، رقم ١٢١٧٢، ج ١٩، ص ٢١٢، إسناده حسن رجاله ثقات.

(٦) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢١٨٦، ج ٤، ص ١٧١٨.

وفي حديث عائشة لما سألت عن الرقية من الحمة قالت: «رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّقِيَةَ مِنْ كُلِّ ذِي حُمَّةٍ» (١) (٢).

قال ابن عبد البر: لا خلاف في الرقية من العين والحمة عند أهل العلم، والآثار في ذلك كثيرة (٣).

٢- أن يغتسل العائن ويصب ماء الغسل على المعين: كما أمر به النبي ﷺ فقد جاء في حديث ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابَقَ الْقَدْرَ سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتَغْسَلْتُمْ فَأَغْسِلُوا» (٤).

وأما صفة الغسل فقد جاءت في حديث أبي أمامة سهل بن حنيف الذي ذكرناه سابقاً ولكن من طريق أخرى وفيه: «... ثُمَّ قَالَ لَهُ -أَيُّ النَّبِيِّ ﷺ-: «اغْتَسِلْ لَهُ»، فغسل وجهه، ويديه، ومرفقيه، وركبتيه، وأطراف رجليه، وداخله إزاره في قدح، ثم صب ذلك الماء عليه، يصبه رجل على رأسه، وظهره من خلفه، يفيض القدح وراءه، ففعل به ذلك، فراح سهل مع الناس ليس به بأس» (٥).

وفي هذا الحديث من الفوائد:

بيان كيفية علاج الإصابة بالعين بعد وقوعها ومعرفة من العائن.

يجب على العائن أن يغتسل أو يتوضأ للمعين إذا طلب منه.

أن الله جعل ماء اغتسال العائن يزيل أثر العين وضررها.

ما يفعل بمن عرف أنه يصيب بالعين:

إذا عرف أن رجلاً يصيب بالعين فيجب تجنبه والاحتراز منه وعدم إدخاله للمنزل أو لأماكن فيها أشياء يخشى عليها العين، وهذا كله إن كان حراً طليقاً وقد عرف بأنه يصيب بالعين. وقيل: أن الإمام إن ثبت عنده أن شخصاً يصيب بالعين فإنه يمنعه من الخروج على الناس ومخالطتهم، ويأمره بلزوم بيته، فإن كان فقيراً أجرى عليه ما يكفيه إلى أن يموت (٦).

ثانياً: ما يستفاد من الحديث:

إثبات العين، وأنها حق، وقد دلَّ على وقوعها وحصول ضررها القرآن والسنة والإجماع والحسُّ المشاهد.

(١) الحمة: السم. انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٤٦.

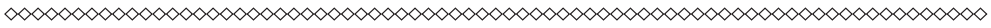
(٢) البخاري، صحيح البخاري، رقم ٥٧٤١، ج ٧، ص ١٣٢.

(٣) انظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٢٢، ص ١٥٦.

(٤) مسلم، صحيح مسلم، رقم ٢١٨٨، ج ٤، ص ١٧١٩.

(٥) أحمد، المسند، رقم ١٥٩٨٠، ج ٢٥، ص ٢٥٥، إسناده صحيح.

(٦) انظر: ابن بطال، علي بن خلف (المتوفى: ٤٤٩هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، السعودية، الرياض - مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٣م (ط ٢)، ج ٩، ص ٤٢١، وابن القيم، محمد بن أبي بكر (المتوفى: ٧٥١هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت - مكتبة المنار الإسلامية، (١٥٤ / ٤).



بيان عظم ضرر العين.
بيان عظيم قدرة الله - جلّ وعلا - وأنه ما شاء الله كان.
وجوب التداوي من العين.
العين تكون مع الحسد والإعجاب.

الخاتمة :

وفيها أهم نتائج وتوصيات البحث:
أولاً: النتائج:
فيما يلي أهم النتائج والتوصيات التي خلص إليها الباحث:
وقوع العين ثابت شرعاً، وعرفاً، وعقلاً، وحديثها في أعلى درجات الصحة.
في الحديث لطائف عدة منها: أنه من نسخة همّام المشهورة المروية بإسناد واحد، أن شيخ البخاري من أفراد.

الحديث انتقل من المدينة لليمن بواسطة همّام بن منبه الذي سمعه من أبي هريرة ثم انتقل به لليمن فسمعه منه هناك معمر بن راشد وبقي في اليمن ثم انتقل لبخاري حيث سمعه البخاري هناك.

سار الإمام البخاري على شرطه في الحديث؛ فكان الحديث صحيح الإسناد متصل.
ترجم البخاري للحديث ترجمة واضحة.
ورود الوشم مع العين يفيد بأن الوشم لا يمنع من وقوع العين، أو أنه قد يكون جاذباً للعين، فيحصل العُجب، ولا يبرك، فتقع العين.
العين قد يصل ضررها لأن تقتل.
اختلف فيمن عان إنساناً فقتله هل يقتل به أم لا؟.

للعين علاجات منها ما يجب قبل وقوع العين وهي: أن يرقى الإنسان نفسه، وأن يحافظ على أذكار الصباح والمساء، ومنها علاجات بعد وقوع العين: كالرقية، والغسل أو الوضوء ثم يصب الماء على المعيون.

من عُرف أنه يصيب بالعين يجب تجنبه، وعلى الإمام منعه من الخروج ويجري عليه من الرزق ما يصلح به حاله.

ثانياً: التوصيات:

الاهتمام بالدراسات التحليلية للأحاديث التي تلامس الواقع وتعالج مشكلات الناس.
والحمد لله رب العالمين،،

قائمة المصادر والمراجع:

- (ط ١)، بيروت - مؤسسة الرسالة.
- ابن أبي خيثمة، أحمد بن أبي خيثمة (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)، التاريخ الكبير - السفر الثالث، المحقق: صلاح هلال (ط ١)، القاهرة - الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال الحوت، الرياض - مكتبة الرشد.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، الأدب، تحقيق: د. محمد رضا القهوجي (ط ١)، لبنان - دار البشائر الإسلامية.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي - محمود الطناحي، بيروت - المكتبة العلمية.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، المحقق: علي البواب (ط ١)، الرياض - دار الوطن.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر (د.ت)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت - مكتبة المنار الإسلامية.
- ابن بطلال، علي بن خلف (١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم (ط ٢) السعودية، الرياض - مكتبة الرشد.
- ابن حبان، محمد بن حبان البُستي (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (ط ٢)، بيروت - مؤسسة الرسالة.
- ابن حبان، محمد بن حبان البُستي (١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣)، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية (ط ١)، تحت مراقبة: د. محمد خان، الهند - دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (١٤٠٦ - ١٩٨٦)، تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة، سوريا - دار الرشيد.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - دار المعرفة، ١٣٧٩.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل (١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون (ط ١)، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (١٣٨٧ هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد،



- تحقيق: مصطفى العلوي، محمد البكري، المغرب- وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، (د.ت)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن منبه، همام بن منبه (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، صحيفة همام بن منبه، تحقيق: علي عبد الحميد (ط١)، بيروت: المكتب الإسلامي، وعمان: دار عمار.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤هـ)، لسان العرب، (ط٢)، بيروت - دار صادر.
- ابن وهب، عبد الله بن وهب (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، الجامع، تحقيق مصطفى أبو الخير الرياض- دار ابن الجوزي.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (د.ت)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد عبد الحميد، بيروت، صيدا - المكتبة العصرية.
- أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفراييني (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)، المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم، تحقيق: مجموعة من المحققين (ط١)، المملكة العربية السعودية، الجامعة الإسلامية.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٢٢هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد الناصر، (ط١)، دار طوق النجاة.
- البيزار، أحمد بن عمرو (بدأت طباعته ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)، البحر الزخار (مسند البيزار)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون (ط١)، المدينة المنورة- مكتبة العلوم والحكم.
- البغوي، الحسين بن مسعود (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش (ط٢)، بيروت، دمشق- المكتب الإسلامي.
- البهوتي، منصور بن يونس (د.ت)، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.
- الحموي، ياقوت الحموي (١٩٩٥م)، معجم البلدان، (ط٢)، بيروت - دار صادر.
- الدولابي، محمد بن أحمد الدولابي (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م)، الكنى والأسماء، المحقق: نظر الفاريابي (ط١)، لبنان- بيروت- دار ابن حزم.
- الدينوري، أحمد بن مروان الدينوري (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، المجالسة وجواهر العلم، تحقيق: مشهور آل سلمان (ط١)، (البحرين - أم الحصم) جمعية التربية الإسلامية، (بيروت - لبنان) دار ابن حزم.
- الذهبي، محمد بن أحمد (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، سير أعلام النبلاء، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط (ط٢)، مؤسسة الرسالة.

الذهبي، محمد بن أحمد (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م)، الكاشف، المحقق: محمد عوامة (ط١)،
وأحمد الخطيب، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن.

السجستاني، سليمان بن الأشعث السجستاني (١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م)، سؤالات أبي عبيد
الآجري للإمام أبي داود السجستاني، المحقق: محمد الأزهري (ط١)، القاهرة- الفاروق الحديثة
للطباعة والنشر.

سعيد، عبد الجبار سعيد، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، اختلاط الرواة الثقات، السعودية، (ط١)،
الرياض-مكتبة الرشيد ناشرون.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد (١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م)، الأنساب، المحقق: عبد الرحمن
المعلمي وغيره (ط١)، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد.

الصنعاني، عبد الرزاق الصنعاني (١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م)، المصنف، تحقيق: مركز البحوث
بدار التأصيل (ط١)، القاهرة: دار التأصيل.

الطبراني، سليمان بن أحمد (١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق محمد،
وعبد المحسن الحسيني، القاهرة- دار الحرمين.

الطبراني، مسند الشاميين، سليمان بن أحمد الطبراني (١٤٠٥ - ١٩٨٤)، المحقق: حمدي
السلفي، بيروت- مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.

الطبري، محمد بن جرير الطبري (د.ت)، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من
الأخبار (مسند علي)، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة- مطبعة المدني.

العجلي، أحمد العجلي (١٤٠٥ - ١٩٨٥)، معرفة الثقات، المحقق: عبد العليم البستوي
(ط١)، السعودية- المدينة المنورة - مكتبة الدار.

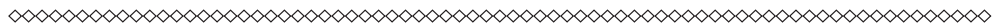
العراقي، عبد الرحيم العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب، (د.ت)، دار إحياء التراث
العربي.

العيني، محمود بن أحمد (د.ت)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث
العربي - بيروت.

المازري، المُعلّم بفوائد مسلم، محمد بن علي (١٩٨٨ م)، المحقق: محمد الشاذلي (ط٢)،
الدار التونسية للنشر المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة.

مالك، أنس بن مالك (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م)، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق
عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، لبنان- دار إحياء التراث العربي، بيروت.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن (١٤٠٠ - ١٩٨٠)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال،
المحقق: د. بشار معروف (ط١)، بيروت- مؤسسة الرسالة.



مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (د.ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت- دار إحياء التراث العربي.

المنائي، محمد عبد الرؤوف المناوي (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م)، التيسير بشرح الجامع الصغير، (٣ط)، الرياض - مكتبة الإمام الشافعي.

الموصللي، أحمد بن علي الموصللي (١٤٠٤ - ١٩٨٤)، مسند أبي يعلى الموصللي، المحقق: حسين أسد (١ط)، دمشق - دار المأمون للتراث.

النووي، يحيى بن شرف (١٤١٢هـ / ١٩٩١م)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش (٢ط) بيروت- المكتب الإسلامي.

الهيثمى، علي بن أبي بكر، (١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي، القاهرة- مكتبة القدسي.

الترجمة الصوتية لمصادر ومراجع اللغة العربية :

Romanized Arabic Refernces:

Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (1397), al-Marāsīl, al-muḥaqqiq : Shukr Allāh Qūchānī (Ṭ1), Bayrūt-Mu’assasat al-Risālah.

Ibn Abī Khaythamah, Aḥmad ibn Abī Khaythamah (1427 H-2006 M), al-tārīkh alkbyr-al-safar al-thālith, al-muḥaqqiq : Ṣalāḥ Hilāl (Ṭ1), alqāhrt-al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

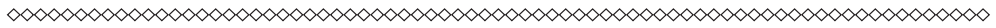
Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ibn Abī Shaybah (1409H-1989m), al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār, taḥqīq : Kamāl al-Ḥūt, alryād-Maktabat al-Rushd.

Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr ibn Abī Shaybah (1420h-1999M), al-adab, taḥqīq : D. Muḥammad Riḍā al-Qahwajī (Ṭ1), Lubnān-Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah.

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad (1399h-1979m), al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar, taḥqīq : Ṭāhir al-zāwā-Maḥmūd al-Ṭanāḥī, byrwt-al-Maktabah al-‘Ilmīyah.

Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī (1418h-1997m), Kashf al-mushkil min Ḥadīth al-ṣaḥīḥayn, al-muḥaqqiq : ‘Alī al-Bawwāb (Ṭ1), alryād-Dār al-waṭan.

Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr (D. t), Zād al-ma‘ād fī Hudá Khayr al-‘ibād, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, alkwyt-Maktabat al-Manār al-Islāmīyah.



Ibn Baṭṭāl, ‘Alī ibn Khalaf (1423h-2003m), sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, taḥqīq : Yāsir Ibrāhīm (t2) al-Sa‘ūdīyah, alryād-Maktabat al-Rushd.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān albusty (1414h – 1993M), Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balabān, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna‘ūt (t2), byrwt-Mu‘assasat al-Risālah.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān albusty (1393 h - 1973), al-thiqāt, Ṭubī‘a b’ānh : Wizārat al-Ma‘ārif lil-ḥukūmah al-‘Ālīyah al-Hindīyah (T1), taḥta Murāqabat : D. Muḥammad Khān, al-Hind-dā‘rh al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah bḥydr Ābād aldkn.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī al‘sqlānī (1406/1986-), Taqrīb al-Tahdhīb, al-muḥaqqiq : Muḥammad ‘Awwāmah, swryā-Dār al-Rashīd.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī al‘sqlānī, Faḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, raqm katabahu wa-abwābuh wa-aḥādīthahu : Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, byrwt-Dār al-Ma‘rifah, 1379.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Ḥanbal (1421 H-2001 M), al-Musnad, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna‘ūt wa-ākharūn (T1), ishrāf : D ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Mu‘assasat al-Risālah.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh (1387h), al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa‘ min al-ma‘ānī wa-al-asānīd, taḥqīq : Muṣṭafā al-‘Alawī, Muḥammad al-Bakrī, almgrhb-Wizārat ‘umūm al-Awqāf wa-al-Shu‘ūn al-Islāmīyah.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, (D. t), Sunan Ibn Mājah, taḥqīq : Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah-Fayṣal ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī ..

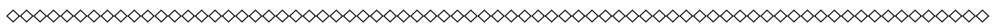
Ibn Munabbih, Hammām ibn Munabbih (1407h-1987m), Ṣaḥīfat Hammām ibn Munabbih, taḥqīq : ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd (T1), Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī, wa-‘Umān : Dār ‘Ammār.

Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 H), Lisān al-‘Arab, (t3), Bayrūt-Dār Ṣādir.

Ibn Wahb, ‘Abd Allāh ibn Wahb (1416 H-1995 M), al-Jāmi‘, taḥqīq Muṣṭafā Abū al-Khayr alryād-Dār Ibn al-Jawzī.

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath alssijistāny (D. t), Sunan Abī Dāwūd, taḥqīq : Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd, Bayrūt, Ṣaydā-al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.

Abū ‘Awānah, ya‘qūb ibn isḥāq al’sfrāyynī (1435 H-2014 M), almsnad alṣṣaḥyḥ al mukharrj ‘alā ṣaḥīḥ muslm, taḥqīq : majmū‘ah min almhqyqyn



(Ṭ1), al-mmlakh al‘arabyyah alssa‘ūdyh, aljāmi‘ah al’slāmyyah.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl (1422h), al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam wsnnh wa-ayyāmuh, taḥqīq : Muḥammad al-Nāṣir, (Ṭ1), Dār Ṭawq al-najāh.

al-Bazzār, Aḥmad ibn ‘Amr (bada‘at ṭibā‘atihi 1988m, wa-intahat 2009M), al-Baḥr al-zakḥkhār (Musnad al-Bazzār), taḥqīq : Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh wa-ākharūn (Ṭ1), al-Madīnah almnwrt-Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Hikam.

al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd (1403h-1983m), sharḥ al-Sunnah, taḥqīq : Shu‘ayb al-rn’wṭ-mḥmd Zuhayr al-Shāwīsh (t2), Bayrūt, dmshq-al-Maktab al-Islāmī.

al-Buhūtī, Maṣṣūr ibn Yūnus (D. t), Kashshāf al-qinā‘ ‘an matn al-Iqnā‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

al-Ḥamawī, Yāqūt al-Ḥamawī (1995 M), Mu‘jam al-buldān, (t2), Bayrūt-dār Ṣādir.

Aldwlāby, Muḥammad ibn Aḥmad aldwlāby (1421 H-2000M), al-kunā wa-al-asmā’, al-muḥaqqiq : naẓar al-Fāryābī (Ṭ1), lbnān-byrwt-Dār Ibn Ḥazm.

al-Dīnawarī, Aḥmad ibn Marwān al-Dīnawarī (1419h-1998m), al-Mujālasah wa-jawāhir al-‘Ilm, taḥqīq : Mashhūr Āl Salmān (Ṭ1), (al-Baḥrayn-Umm alḥṣm) Jam‘īyat al-Tarbiyah al-Islāmīyah, (Bayrūt-Lubnān) Dār Ibn Ḥazm.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1405 H / 1985 M), Siyar A‘lām al-nubalā’, al-muḥaqqiq : majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūt (t3), Mu’assasat al-Risālah.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1413 H-1992 M), al-Kāshif, al-muḥaqqiq : Muḥammad ‘Awwāmah (Ṭ1), wa-Aḥmad al-Khaṭīb, Jiddah, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah-Mu’assasat ‘ulūm al-Qur‘ān.

Imām Abī Dāwūd al-Sijistānī, al-muḥaqqiq : Muḥammad al-Azharī (Ṭ1), alqāhrt-ālfārwq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

Sa‘īd, ‘Abd al-Jabbār Sa‘īd, (1426h-2005m), ikhtilāt al-ruwāh al-thiqāt, al-Sa‘ūdīyah, (Ṭ1), alryād-mktbh al-Rashīd Nāshirūn.

al-Sijistānī, Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī (1431 H-2010 M), Su‘ālāt Abī ‘Ubayd al’ājry lil-Imām Abī Dāwūd al-Sijistānī, al-muḥaqqiq : Muḥammad al-Azharī (Ṭ1), alqāhrt-ālfārwq al-ḥadīthah lil-Ṭibā‘ah wa-al-



al-Mawṣilī, Aḥmad ibn ‘Alī al-Mawṣilī (1404 – 1984), Musnad Abī Ya‘lá al-Mawṣilī, al-muḥaqqiq : Ḥusayn Asad (Ṭ1), dmshq-Dār al-Ma’mūn lil-Turāth.

al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf (1412h / 1991m), Rawḍat al-ṭālibīn wa-‘umdat al-muftīn, taḥqīq : Zuhayr al-Shāwīsh (t3) byrwt-al-Maktab al-Islāmī.

al-Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr, (1414 H, 1994 M), Majma‘ al-zawā’id wa-manba‘ al-Fawā’id, al-muḥaqqiq : Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, alqāhrt-Maktabat al-Qudsī.

د. طارق بش

كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة
كلية التربية/ جامعة الملك سعود/ الرياض / المملكة العربية السعودية

التخريج بالعرف

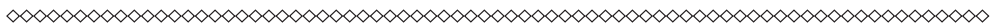
ملخص البحث:

لما كان الحكم على المسائل المستجدة يحتاج إلى دقة في التوصيف يبدأ من تحري الفقيه عن الصيغة الفقهية المناسبة للواقعة، بحسب الأحوال الممكنة فإن وجد لها وصفاً مسمى في الفقه ألحقها به وهو ما يسمى بالتخريج؛ لأن من معانيه استنباط أحكام الوقائع التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بني عليها الاستنباط في المذهب، والأئمة رحمهم الله جميعاً، كان لهم أصولاً وأدلة يستندون عليها في الوصول إلى الأحكام الشرعية، لم يتفقوا عليها جميعاً، ولكن عُرف لكل إمام أصوله التي وضعها أو ظهرت في تطبيقه للفروع والأحكام على تغير الأحكام بتغير الأزمان، وتأكيد العلماء على أن المقصود من ذلك هو تغير العرف، فإنه أصبح لزاماً على الباحثين والمفتين أن لا يقفوا عند نصوص الفقهاء في مثل هذه المسائل، وعليهم تخريج الحكم الجديد على العرف ونسبته إلى المذهب الذي أعطى حكماً في المسألة على أساسه، وقد تناول هذا البحث الحديث عن نوع من أنواع التخريج، وهو التخريج بالعرف، وقد احتوى على مقدمة، وفيها مفردات البحث باختصار، وثلاثة مباحث: الأول: التخريج وفيه مطلبان، الأول: مفهوم التخريج، والثاني: بيان معنى التخريج بالعرف، والمبحث الثاني: العرف فيه مطلبان، الأول: بيان معنى العرف، والثاني: حجية العرف؛ أما المبحث الثالث فقد تناول الحديث عن التخريج بالعرف، وفيه أربعة مطالب، الأول: الأحكام المخرجة على العرف، والثاني: تغير الأحكام بتغير الأزمان، والثالث: نسبة الحكم المخرج على العرف الجديد إلى المذهب، والرابع: الأمثلة التطبيقية، وقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أوردها في الخاتمة.

ملخص البحث بالإنجليزي:

Research Summary:

As the ruling on every emerging issues requires accuracy in the description, it begins with the jurist's investigation of the appropriate jurisprudential formula for the incident. According to the possible conditions,



if it finds a specific description for it in jurisprudence, he attaches it to it, which is what is called Extracting a rules. Because from his observations he deduced the rulings of incidents about which the scholars of the (Islamic thoughts) madhhab were not known to have opinions. This is based on the general principles on which deduction was built in the madhhab. They had foundations and evidence on which they relied in on legal rulings. They did not all agree on it, but it was known to each scholar his origins that he laid down or appeared in his thoughts of the branches and rulings on the change of rulings with the change of times. In addition, the scholars emphasized that what is meant by this is to change the custom, so it has become obligatory for the researchers and scholar has not to stop at the texts of the jurists in such matters. In addition, they have to extract the new ruling on the custom and attribute it to the school that gave a ruling on the issue on its foundation. And this research dealt with a type of extracting rules by custom. It contains an introduction; Constance the research vocabulary is summarized. And three topics: the first: extracting from text, it contains two sup-title First: over all meaning of extracting from text, second: meaning of extracting from custom. Second topic: Custom. It contains two sup-title First: meaning of custom second: Arbitration of Custom Third: discussion of extracting rules by custom it contains four sub-titles, First: The rules that was extracted from custom Second: rulings change with the change of times. Third: The attribution of the ruling issued on the new custom to the (Islamic thoughts) madhhab. Forth: practical examples. The researcher reached to number of results, which he mentioned in the conclusion.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة: الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن

والاه وبعد:

فهذا بحث موجز يهدف للوقوف على نوع من أنواع التخريج، وهو التخريج بالعرف، وقد قمت

بتقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة وفق التفصيل الآتي:

أولاً: المقدمة وفيها مفردات البحث باختصار

ثانياً: المبحث الأول: التخريج وفيه مطلبان.

المطلب الأول: مفهوم التخريج، وفيه فرعان:

التخريج في اللغة.

التخريج في اصطلاح الفقهاء.

المطلب الثاني: بيان معنى التخريج بالعرف.

ثالثاً: المبحث الثاني: العرف وفيه مطلبان.

المطلب الأول: بيان معنى العرف.

المطلب الثاني: حجية العرف.

رابعاً: المبحث الثالث: التخريج بالعرف، وفيه أربعة مطالب.

المطلب الأول: الأحكام المخرجة على العرف.

المطلب الثاني: تغير الأحكام بتغير الأزمان.

المطلب الثالث: نسبة الحكم المخرج على العرف الجديد إلى المذهب.

المطلب الرابع: الأمثلة التطبيقية.

خامساً: الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: بيان التخريج وأصول المذهب:

المطلب الأول: تعريف التخريج:

معنى التخريج لغة:

التخريج من خَرَجَ بمعنى: النفاذُ عن الشيء أو اختلافُ لوئِين^(١)، يقال خرج الغلام لوحه تخريجاً إذا كتبه فترك فيه مواضع لم يكتبها؛ والكتاب إذا كتب فترك منه مواضع لم تكتب، فهو مخرج. وخرج فلان عمله إذا جعله ضرورياً يخالف بعضه بعضاً.^(٢)

معنى التخريج اصطلاحاً:

لقد ذكر الفقهاء أكثر من تعريف للتخريج منها:

التخريج: هو تعرف أحكام جزئيات موضوع القاعدة من القاعدة المشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل بإبرازها من القوة إلى الفعل بأن تجعل القاعدة نحو الأمر للوجوب حقيقة كبرى قياس من الشكل الأول لصغرى سهلة الحصول لأن محمولها موضوع الكبرى وموضوعها هو الجزئي الذي قصد تعرف حكمه.^(٣)

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢- ص ١٧٥، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت- دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢/ ٢٥٢، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

(٣) محمد علي بن حسين، المكي المالكي، تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية (حاشية كتاب القرافي)، المحقق: خليل المنصور، ج ٢- ص ١٩٦، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م، ط ١.

التخريج عند المالكية ثلاثة أنواع^(١):

النوع الأول: استخراج حكم واقعة ليس فيها حكم منصوص من مسألة منصوصة.

مثاله: يقول ابن الجلاب: «ومن نذر اعتكاف يوم بعينه فمرض فإنها تتخرج على روايتين: أحدهما: أن عليه القضاء، والأخرى أنه ليس عليه القضاء وهذه مخرجة على الصيام فإنه إذا نذر صوم يوم بعينه فمرضه أو خافت المرأة قال ابن عبد الحكم: «لا قضاء عليه إلا أن يكون نوى القضاء، وقال ابن القاسم: عليه القضاء إلا أن يكون نوى ألا قضاء عليه».

النوع الثاني: أن يكون في المسألة حكم منصوص فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه. مثاله: قوله: «وفيها لا يغسل أنثييه من المذي إلا أن يخشى إصابتها»، وقوله: «والجسد في النضح كالثوب على الأصح»، فالقول الأول أنه يغسل جسده إذا شك في إصابته النجاسة، وهذا مخرج من قول منصوص في المدونة وهو أنه: «ليس على الرجل غسل أنثييه من المذي عند وضوئه منه إلا أن يخشى أن يكون قد أصاب أنثييه منه شيء»؛ أما القول الثاني: «فإنه لا يغسل جسده، بل ينضحه».

النوع الثالث: أن يكون للمسألة حكم منصوص وحكم مخرج. وذلك بأن يوجد للمسألة حكم منصوص، ويوجد نص في مثلها على حد ذلك الحكم وليس بينهما فارق، فيخرجون حكماً على أحد النصين للمسألة الأخرى، مثاله: فالمشهور لابن القاسم بالحري، وأصبح بالنجس فخرج في الجميع قولان.

التخريج: هو نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه.^(٢)

التخريج: هو استنباط أحكام الوقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بني عليها الاستنباط في المذهب.^(٣)

(١) ابن فرحون، إبراهيم، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشرف، ص ١٠٤-١٠٥، بيروت- دار الغرب الإسلامي، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، ط١.

(٢) بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ص ١٤٠، بيروت- مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ط٢.

(٣) أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة حياته وعصره، ص ٥١٢، القاهرة- دار الفكر العربي، دت، ط٢.

المطلب الثاني: الأصل المقصود به في التخريج:

أولاً: تعريف الأصل:

معنى الأصل لغة:

الأصل: هو أسفل كل شيء، وجمعه أصول، وأصل كل شيء: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول.^(١)

معنى الأصل اصطلاحاً:

الأصل: ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى على غيره.^(٢)

وله في كتب الأصول عدة معاني منها:

الصورة المقيس عليها.

الرجحان: كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

الدليل: كقولهم أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أي دليلها ومنه أصول الفقه أي أدلته.

القاعدة المستمرة: كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.^(٣)

والأصل المقصود به في التخريج: هو الدليل، فعندما نقول أصول المذهب أي الأدلة التي

اعتمدها في الوصول إلى الأحكام، وهذا يدفعنا إلى الحديث عن أدلة المذاهب.

ثانياً: أصول المذاهب:

كما مر معنا فإن من معاني الأصل عند الفقهاء هو الدليل، وهو المقصود به في التخريج،

وفي هذا المطلب سأذكر بإذن الله الأدلة المعتبرة عند كل مذهب من المذاهب الأربعة، على

النحو التالي:

الحنفية، وأصول مذهبهم هي: القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ووضع شروطاً لقبول

أحاديث الآحاد، ثم فتوى أو أقوال الصحابة، ثم الإجماع، ثم القياس، الاستحسان، العرف.^(٤)

المالكية، وأصول مذهبهم هي: القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم فتوى الصحابة،

ثم الإجماع، ثم عمل أهل المدينة، ثم القياس، ثم الاستحسان، ثم الاستصحاب، ثم المصالح

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١١-١٦، بيروت - دار صادر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ط ٢. الزبيدي، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ٢٧-٤٤٧، السعودية - دار الهداية، د. ط.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ص ٢٨، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ط ١.

(٣) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١ - ص ٢٦، دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ط ١.

(٤) بدوي، يوسف، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، ص ٢٤٢ وما بعدها، الأردن - دار الحامد للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ط ١. أبو حنيفة لأبي زهرة، ص ٢٦٨ وما بعدها.



المرسلة، ثم الذرائع، ثم العادات والعرف.^(١)

الشافعية، وأصول مذهبهم هي: القرآن، ثم السنة النبوية، ثم أقوال الصحابة، ثم الإجماع، ثم القياس، وقد ذكرها الإمام الشافعي في كتابه الأم.^(٢)

الحنابلة، وأصول مذهبهم هي: النصوص، ثم فتوى الصحابة، ثم الاختيار من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا، ثم الأخذ بالحديث المرسل والحديث الضعيف، ثم القياس.^(٣)

(١) أبوزهرة، محمد، مالك حياته وعصره - آراؤه الفقهية، ص ٢٧٧ وما بعدها، القاهرة - دار الفكر العربي، د. ت، ط ٢. مدخل الفقه الإسلامي وأصوله لبدوي، ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٢) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، المحقق: رفعت فوزي عبد المطلب، ج ٨ - ص ٧٦٤، المنصورة - دار الوفاء، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ط ١. مدخل الفقه الإسلامي وأصوله لبدوي، ص ٢٧٩ وما بعدها.

(٣) القطان، مناع، التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً، ص ٢٨٥ وما بعدها، القاهرة - مطبعة وهبة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ط ٥. مدخل الفقه الإسلامي وأصوله لبدوي، ص ٣٠٠ وما بعدها.

المبحث الثاني: العرف أصل من أصول التخريج

المطلب الأول: العرف

أولاً: تعريف العرف والعادة:

معنى العرف لغة:

العرف والعارفة والمعروف واحد: ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به- أي تُسَرُّ- وتطمئن إليه^(١)، ومن معاني العُرْف: عُرْفُ الفرسِ.^(٢)

معنى العرف اصطلاحاً:

العرف: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقتهما الطبائع بالقبول.^(٣)

وقد عرفه الزرقا بقوله: «هو عادة جمهور قوم في قول أو عمل».^(٤)

معنى العادة لغة:

العادة من العَوْدُ بمعنى الرجوع، والمعاودة الرجوع إلى الأمر الأول، والعادة: الدَّيْنُ.^(٥)

معنى العادة اصطلاحاً:

ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى^(٦)، وعرفها الأصوليون: بأنها الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية.^(٧)

ثانياً: أقسام العرف

يقسم الفقهاء العرف على اعتبارات متعددة، ويمكن إيجاز ذلك على النحو التالي:

أولاً: تقسيم العرف باعتبار سببه:

العرف القولي: وهو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه إلا ذلك المعنى، أو أن يتعارف أكثر الناس على إطلاق لفظ على معنى ليس موضوعاً له بحيث يتبادر إلى الذهن عند سماعه من غير قرينة، ولا علاقة عقلية، مثل لفظ الدابة فإنه في اللغة يطلق على كل

(١) لسان العرب لابن منظور، ج٩- ص٢٢٩. الهروي، محمد الأزهرى، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، ج٢- ص٢٠٨، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، ط١.

(٢) الجوهرى، إسماعيل الفارابى، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ج٤- ص١٤٠١، بيروت- دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط٤.

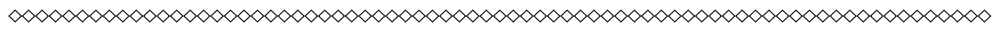
(٣) التعريفات الجرجاني، ص١٤٩.

(٤) الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، ج١- ص١٤١، دمشق- دار القلم، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ط١.

(٥) الفيروز آبادى، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ص٢٠٢، بيروت - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ط٨. الصحاح للجوهري، ج٢- ص٥١٤.

(٦) التعريفات الجرجاني، ص١٤٦.

(٧) ابن الموقت، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ج١- ص٣٥٠، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م، ط٢.



ما يدب على الأرض، وقد خصصه بعضهم بالفرس، وبعضهم بالحمار.^(١)
العرف الفعلي: أن يوضع اللفظ لمعنى يكثر استعمال أهل العرف لبعض أنواع ذلك المسمى دون بقية أنواعه، أو هو ما جرى عليه عمل الناس في تصرفاتهم واعتيادهم على شيء من الأفعال العادية أو التصرفات المنشئة للالتزامات.^(٢)

ثانياً: تقسيم العرف باعتبار المنشئ له:

العرف العام: هو ما كان فاشياً في جميع البلاد بين الناس كالاتصاف في كثير من الحاجات واللوازم، أو هو ما تعارف عليه أكثر الناس في جميع البلدان مثل عقد الاتصاف في أحذية وألبسة ونحو ذلك.^(٣)

والعرف الخاص: هو ما كان مخصوصاً ببلد، أو مكان دون مكان آخر، أو بين فئة من الناس دون أخرى، كعرف التجار فيما يُعدّ عيباً، أو هو ما تعارف عليه أكثر الناس في بعض البلدان مثل إطلاق لفظ الدابة على الفرس عند أهل العراق، بينما ذلك يختلف في مصر.^(٤)

العرف الشرعي: وهو اللفظ الذي استعمل في الشريعة وأريد منه معنى خاصاً، ويمثلون له بالصلاة فإنها في الأصل الدعاء، ولكن الشارع أراد بها شيئاً مخصوصاً.^(٥)

ثالثاً: تقسيم العرف باعتباره موافقته للشرع^(٦):

العرف الصحيح: وهو ما اعتاد الناس أو بعضهم عليه سواء كان قول أو فعل، ولم يصطدم لامع نص شرعي ولا مع قاعدة من قواعده، وسواء شهد له دليل الشرع بالاعتبار أو لم يشهد له بنفي أو إثبات.

العرف الفاسد: وهو ما يعتاد جميع الناس أو بعضهم عليه، ولكنه يخالف شرطاً من شروط العرف الصحيح.

(١) النملة، عبد الكريم، المَهْدَبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارِنِ، ج٣- ص١٠٢١، الرياض - مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط١.
الفروق للقرافي، ج١- ص٢١٢. التفسير والتجريد لابن المؤقت، ج١- ص٢٨٢.

(٢) الفروق للقرافي، ج١- ص٢١٢. الغزي، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص٢٨٠، بيروت-مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط١.

(٣) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج١- ص٢٠٢، دمشق- دار الفكر، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ط١، المَهْدَبُ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ لِلنَّمْلَةِ، ج٢- ص١٠٢١.

(٤) المَهْدَبُ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ لِلنَّمْلَةِ، ج٢- ص١٠٢١. القواعد الفقهية للزحيلي، ج١- ص٢٠٢.

(٥) المَهْدَبُ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ لِلنَّمْلَةِ، ج٢- ص١٠٢١.

(٦) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٠- ص٥٦، مصر- مطابع دار الصفاة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ط١. فاديفا، موسى، أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية، ج٢- ص٤٩٧-٥٠١، الرياض- دار التدمرية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ط١.

رابعاً: تقسيم العرف باعتبار ثبوته واستقراره وعدمه^(١)؛

العرف الثابت: هو الذي لا يختلف باختلاف الأزمان والأماكن والأشخاص والأحوال؛ لأنه يعود إلى طبيعة الإنسان وفطرته، كشهوة الطعام، والشراب، والحزن، والفرح.

العرف المتبدل: هو الذي يختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأحوال.

ثالثاً: شروط العرف^(٢)؛

لقد وضع الفقهاء خلال حديثهم عن العرف شروطاً من أجل الأخذ به واعتباره، ويمكن استخلاص هذه الشروط دون شرح وتوسع على النحو التالي:

أن يكون العرف مطرداً أو غالباً.

أن يكون العرف عاماً.

ألا يكون العرف مخالفاً للنص الشرعي.

ألا يعارض العرف تصريح بخلافه.

أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف.^(٣)

المطلب الثاني: حجية العرف:

أدلة حجية العرف كثيرة ومتعددة، وحتى لا نطيل في عرضها فسأقتصر على ذكر بعض الأدلة على النحو التالي:

من القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٩)، وجه الاستدلال: المقصود بالعرف كل ما عرفته النفوس مما لا يعارض الشريعة، وأيضاً المحاسن التي اتفقت عليها الشريعة ولم ينكرها الناس.^(٤)

من السنة النبوية: قالت هند بنت عتبة بن ربيعة لرسول الله ﷺ: إن أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ، فهل عليّ جناحٌ أن آخذ ما له سرّاً؟ قال: «خذي أنتِ وبتوك ما يكفيك بالمعروف».^(٥)

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٢٠ - ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٠ - ص ٥٦ وانظر: تخصيص عام النص الشرعي بالعرف، محمد الغرابية، موقع دار الإفتاء الأردنية، الرابط: <https://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=25#.Y7LkXbp2Uk>

(٣) السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، ص ٩٢، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ط ١. أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص ٥٦ وما بعدها، مصر - مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، د. ط. المدخل الفقهي للزرقا، ج ٢ - ص ٨٩٧. الموسوعة الكويتية، ج ٢ - ص ٥٨ وما بعدها.

(٤) ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ج ٢ - ص ٥٦٣، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ط ١. ابن العربي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ج ٢ - ص ٢٥٩، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ط ٢. المدخل الفقهي للزرقا، ج ١ - ص ١٤٣.

(٥) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج ٣ - ص ٧٩ (رقم: ٢٢١١)، بيروت - دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ط ١.

وجه الاستدلال: أن الرسول ﷺ أحال هند إلى العرف، وهذا اعتماد للعرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي.^(١)

الإجماع: والاستدلال بالإجماع على العرف واضح في الأمور العرفية التي لم يقع عليها خلاف من عصر الصحابة إلى هذا اليوم مثل الاستصناع وغيره، فالعرف ضروري للاعتبار شرعاً ولا ينافي في ذلك أحد من العلماء، والذي يدل على ذلك القواعد التي صاغوها في مؤلفاتهم وتداولوها في كتبهم، مثل العادة كالشرط والعادة محكمة والثابت بالعرف كالثابت بالنص^(٢)، قال القرافي رحمه الله: «أما العرف فمشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها».^(٣)

المعقول: والاستدلال على العرف بالمعقول قد يكون الشاطبي أوضحه عندما قال: «لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لا بد من اعتباره العوائد لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد دل على جريان المصالح على ذلك لأن أصل التشريع سبب المصالح والتشريع دائم كما تقدم فالمصالح كذلك وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع».^(٤)

وبهذا يتضح أن العرف أصل من أصول التخريج وذلك لأنه حجة معتبرة عند الفقهاء، وهو أصل من أصول المذاهب الأربعة.

(١) النووي، أبوزكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج١٢- ص٨، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، ط٢. ابن حجر، المسقلائي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج٤- ص٤٠٧، بيروت- دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، د.ط.

(٢) أصول مذهب الإمام مالك لفاديفا، ج٢- ص٥٣٩.

(٣) القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، ص٤٤٨، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م، ط١. الطوفي، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج٢- ص٢٠١، بيروت - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ط١.

(٤) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج٤- ص٤٩٤، القاهرة- دار ابن عفان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م، ط١، الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٦/ ٢٦١، أصول مذهب الإمام مالك لفاديفا، ج٢- ص٥٣٩.

المبحث الثالث: العرف والتخريج؛

المطلب الأول: الأحكام المخرجة على العرف: بعد ثبوت حجية العرف على أساس أنه أصلٌ معتمد عند الفقهاء، نستطيع القول إن جميع الأحكام التي خُرِجت على العرف منسوبةً إلى المذاهب الفقهية، ويمكن القول إن الأحكام التي يمكن تخريجها على العرف نوعان: ما لم يكن منها مسبقاً بعرفٍ متقدم (العرف الطارئ).

يمكن القول تحت هذا العنوان، أنه معلوم أن الناس تحدث لهم أقضية وحوادث ومسائل لم يسبق مثلها، ومرجع بعضها إلى عرف الناس الذي لم يكن زمن الأئمة، وهنا يأتي دور المخرج للوصول إلى هذه الأحكام بناءً على قواعد الأئمة ونصوصهم، وبالتالي يخرج هذا العرف الطارئ في هذه المسائل دون مخالفة أصول المذهب.

أن يكون الحكم مسبقاً بحكم آخر مخالف له في النازلة.

والمقصود أن يكون في المذهب حكمٌ في مسألة معينة بني على العرف، ثم تتكرر هذه المسألة، ولكن يكون العرف قد تغير وتبدل، وهذا النوع تحدث عنه الفقهاء ولم يسوغوا الجمود وعدم إعمال العرف الجديد، وقالوا بوجوب تغير الحكم بناءً على تغير سببه وعلته وهو العرف الذي بني عليه، ويمكن هنا نقل بعض النصوص التي تؤكد ذلك على النحو التالي:

الإمام القرافي في كتابه الإحكام يقول: «إن إجراء الأحكام التي مدرکہا العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة»^(١).

قال ابن عابدين: «ومنها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً، ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد... ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»^(٢).

الزرقا في كتابه المدخل الفقهي تكلم عن القياس المستند إلى علة عرفية، ويؤكد ضرورة تبدل الأحكام القياسية بتبدل العرف الذي كان علةً للقياس المبني على العرف، وعندها يكون هذا

(١) القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ص ٢١٨، بيروت- دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ط ٢.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، ج ٢- ص ١٢٥ (رسالة نشر العرف في بعض الأحكام على العرف، د. ن. دبت، د. ط).

التبدل في الحكم تبعاً لتبدل العرف ليس خروجاً على القياس، بل تماشياً معه.^(١)

وأكد «أبوسنة» في بحثه أن المفتون أعادوا النظر في الآراء المبنية على العادات ورجحوا بعضها على بعض لما كان للعرف من تأثير فعال على ذلك، لأن العادات تتغير والضرورات تطراً، والبلوى تعم، وبقاء الأحكام الأولى أو ترجيح ما كان مرجوحاً منها يكون بعيداً عن الحكمة والمصلحة، ثم قال: «لهذا ترك المفتون العمل ببعض النصوص تارة، ورجحوا بعض المرجوحة تارة أخرى، فكان ذلك إيذاناً بأن العرف يقضي على نصوص المجتهدين إلغاءً وترجيحاً».^(٢)

ومن هذه النصوص نلاحظ رعاية العلماء والفقهاء لتغير العرف بتغير الزمان وبالتالي تغير الأحكام المبنية على العرف المتغير، وهذا يستدعي دراسة موضوع تغير الأحكام بتغير الزمان.

المطلب الثاني: تغير الأحكام بتغير الأزمان:

الأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية لتأسيسها وتوطيدها بالنصوص الأصلية الأمرة الناهية، مثل: حرمت المحرمات المطلقة، ووجوب التراضي في العقود... وغير ذلك من المبادئ والأحكام الشرعية الثابتة في الشريعة الإسلامية، فهذه كلها تخرج من البحث تحت هذا العنوان، فهي لا تتبدل بتبدل الزمان، وعلى العكس هي أصولٌ جاءت بها الشريعة الغراء لإصلاح كل زمان، لكن وسائل تحقيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة.^(٣)

وما اتفق عليه الفقهاء أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياس أو مصلحة أو عرف أو عادة، وعلى أساس ذلك تم تأسيس قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان».^(٤)

وعند استعراض أقوال الفقهاء في هذه القاعدة نجدهم يرجعونها إلى تغير العرف، ويمكن نقل بعض نصوصهم لتوضيح ذلك على النحو التالي:

جاء في المجلة: «إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضاً العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسب ما أوضحنا آنفاً، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبين على العرف والعادة فإنها لا تتغير».^(٥)

قال ابن عابدين: «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث

(١) المدخل الفقهي للزرقا، ج ٢- ص ٩٢٣.

(٢) العرف والعادة لأبي سنة، ص ١٠٥.

(٣) المدخل الفقهي للزرقا، ج ٢- ص ٩٤٢.

(٤) حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ج ١- ص ٤٧ (مادة: ٢٩)، لبنان- دار الجيل، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ط ١. شبير، محمد، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص ٢٦٣، عمان- دار الفنائس للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ط ٢. المدخل الفقهي للزرقا، ج ٢- ص ٩٤١-٩٤٢.

(٥) درر الحكام لحيدر، ج ١- ص ٤٧ (مادة: ٢٩).

ضرورة أو فساد أهل الزمان»^(١).

قال محمد شبير: «والمراد بتغيير الزمان في هذه القاعدة تغيير أحوال الناس وعاداتهم وأعرافهم بتقلبات الأزمان»^(٢).

قال الزحيلي وأحمد الزرقا: «فلا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، أي بتغيير عرف أهلها وعاداتهم، فإذا كان عرفهم وعاداتهم يستدعيان حكماً ثم تغيرا إلى عرف وعادة أخرى فإن الحكم يتغير إلى ما يوافق ما انتقل إليه عرفهم وعاداتهم»^(٣).

جاء في الوجيز: «إن تغيير الأوضاع والأحوال الزمنية له تأثير كبير في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية، لأن ما كان من الأحكام الشرعية مبنياً على عرف الناس وعاداته تتغير كيفية العمل بمقتضى الحكم باختلاف العادة عن الزمن السابق»^(٤).

وجاء في كتاب أصول الفقه لعياض السلمي: «نصَّ العزُّ بنُ عبد السلام، والقَرافي، وابن القيم، وغيرهم على أن الحكمَ أو الفتوى قد يتغيران في المسألة الواحدة لأجل تغيُّر الأعراف والعادات والأزمان، ونحو ذلك مما له أثرٌ في الحكم»^(٥).

وكل هذه النصوص وغيرها تؤكد أن أغلب الأحكام التي تتغير بتغيير الزمان، هي الأحكام المبنية على العرف، فتتغير بتغيير العرف.

المطلب الثالث:

نسبة الحكم المخرج على العرف الجديد الى المذهب:

على أساس ما مر من تقرير العلماء تغير الأحكام بتغيير الزمان، وتأكيد العلماء على أن المقصود من ذلك هو تغيير العرف، فإنه أصبح لزاماً على أهل العلم الاجتهاد في تخريج الحكم الجديد على العرف ونسبته الى المذهب الذي أعطى حكماً في المسألة على أساس العرف، بناءً على أنهم أقروا تغيير الأحكام بتغيير الزمان أي تغيير العرف.

يؤكد ذلك ما ذكره القرافي رحمه الله من أن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة فلا بد أن تتغير الأحكام في تلك الأبواب^(٦)، وكلامه هذا يؤكد على أن الفقيه يجب ألا يقف عند المسألة المبنية على العرف إذا تغير هذا العرف، بل يجب عليه إعمال فكره في

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج ٢- ص ١٢٥ (رسالة نشر العرف في بعض الأحكام على العرف).

(٢) القواعد الكلية لشبير، ص ٢٦٠.

(٣) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج ١- ص ٣٥٤، دمشق- دار الفكر، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، ط ١. الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، صححه، وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ص ٢٢٧، دمشق- دار القلم، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ط ٢.

(٤) آل بورنو، محمد الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٣١٠، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ط ٤.

(٥) السلمي، عياض، أصول الفقه الذي لا يسعُ الفقيهُ جهله، ص ٤٧٣، الرياض- دار التدمرية، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ط ١.

(٦) الإحكام للقرافي، ص ٢١٩.



تخريجها على العرف الجديد، ولا أرى مانعاً من نسبة هذا الحكم المُخرج على العرف الجديد إلى المذهب.

وقد يكون ابن عابدين أكثر وضوحاً في هذا الموضوع حيث أنه قال: «ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه»، ثم بعد أن عرض بعض المسائل في هذا الباب قال أيضاً: «اعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتاب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوا»^(١)، وليس أوضح من هذا القول أن المتأخرين عندما تغير العرف والزمن غيروا الحكم في المسألة نفسها، وهذا ليس مخالفةً وإنما إعمالٌ للقاعدة التي سطرها المتقدمون بتغير الأحكام بناءً على تغير الزمان والعرف، وعلى ذلك ما المانع من أن ينسب الحكم المخرج على العرف الجديد إلى المذهب.

المطلب الرابع: الأمثلة التطبيقية:

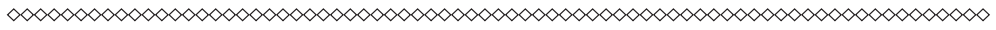
وهنا سوف أذكر إن شاء الله أمثلةً على تخريج الأحكام بناءً على العرف، على النحو التالي: المثال الأول، والثاني: من كتاب فتح العلي، حيث سئل في الأول عن دارين لمالكين إحداهما على الأخرى مات مالكاها واشتري العليا شخص وانهدمت فأراد بناءها فمنعه منه أصحاب السفلى مدعين أن الفراغ لهم وأنكر المشتري كونه لهم، ولم يعلم هل كان وضع العليا على السفلى بكرة أو شراء لا بحجة ولا ببينة فهل يفضي به لأصحاب السفلى أو لمشتري العليا أفيدوا الجواب. فأجابهم بعد أن حمد الله: بأنه «يقضى به لمشتري العليا ويجبر أصحاب السفلى على تمكينه من إعادة مثل بنائه؛ لأن الأصل الجاري به عرف مصر كون وضع الأعلى على الأسفل بوجه الشراء لا بوجه الكراء والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على محمد وآله وسلم»^(٢).

وسئل في الثاني: عن رجل مات عن ولدين فسكن أحدهما الدار والآخر لم يسكن فهل يحاسب الساكن بالأجرة أم لا؟ أفيدوا الجواب. فأجاب بما نصه: «الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله إن سكن قدر نصفها فأقل فلا شيء عليه؛ لأنه سكن في حقه وما يخصه، وإن سكن أكثر منه فإن كان الآخر صغيراً أو سفيهاً أو معذوراً بنحو غيبة غرم الساكن أجرة مثل القدر الزائد على النصف مما سكنه لمن لم يسكن، وإن كان رشيداً ولا عذر له في سكوته فالعادة محكمة فإن جرت بالمشاحة والمحاسبة في مثل ذلك أو لم تجر بشيء حاسبه وإلا فلا قال في المختصر^(٣) وشرحه للأستاذ «الدردير» كوارث طراً على مثله إلا أن ينتفع المطرود

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين، ج ٢- ص ١٢٥+١٢٨ (رسالة نشر العرف في بعض الأحكام على العرف).

(٢) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، عليش، محمد، ج ٢- ص ٢٠٢، د. ط.

(٣) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، للشيخ الدردير، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ٢/ ٤٦٥



عليه بنفسه من غير كراء كأن يسكن الدار أو يركب الدابة أو يزرع الأرض فلا رجوع عليه»^(١).
وهذه الإجابة منه رحمه الله واضحة في اعتمادها على العرف في البلد الذي نزلت بها
الحادثة وهي مصر، فلو كانت النازلة في بلد آخر لأفتاهم بعرف تلك البلد.

المثال الثالث:

كما ورد في كتاب المعيار لما سُئِلَ فيه عن الوقف، عمن قال في حبسه على أولادي، هل يدخل
فيه الذكر والأنثى أم لا؟ فكان الجواب: «إذا كان العرف في البلد إذا قال الرجل حبس على أولادي
أن يكون على الذكران خاصة، فلا حق للإناث فيه، وكذلك لو كان العرف فيه بما عرف من تحبيس
أهله أنهم يريدون الإناث، لما كان للذكر منه حق، كزمان عائشة رضي الله عنها حين قالت ومثلت
بقول الله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ ﴾، وإذا لم يكن في البلد عرف دخل
ذلك الاختلاف انتهى»^(٢).

وفي هذا المثال أيضاً نرى المفتي يبني فتواه على العرف المتخذ في البلد التي فيها النازلة،
وهذا واضح في إجابته بشكل لا يدع مجال فيه للتوضيح.

المثال الرابع:

وهو ما يكون للزوجة الشريفة من آلة للطبخ وأكل وشرب كقصعة وكوز وجرة وقدر ومغرفة
وإبريق من خشب، أو خزف، أو حجر، أو نحاس.
فقالوا: «نعم: إن اطرد عادة أمثالها بكونه نحاس وجب، إذا المعول عليه فيما يجب لها عليه
عادة أمثالها»^(٣).

وهنا أيضاً نجد المفتي قد صرح بنوع آلة الطبخ وغيرها للزوجة الشريفة بحسب العرف
والعادة، فإن كان العرف أن تكون من النحاس وجب له ذلك.

(١) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، عليش، محمد، ج٢- ص٢٠٢، د.ت، د. ط.

(٢) الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب، ج٧-٤٤٤، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية ١٤٠١هـ، بيروت- دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، د. ط.

(٣) الدمياطي، البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)، ج٤- ص٧٨، بيروت- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ط١.

الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث :

يظهر من هذا البحث أن من معاني التخرّيج استنباط أحكام الواقعات التي لم يعرف لأئمة المذهب آراء فيها، وذلك بالبناء على الأصول العامة التي بني عليها الاستنباط في المذهب.

الأئمة رحمهم الله جميعاً، عملوا بأصول، وأدلة يستندون عليها في الوصول الى الأحكام الشرعية، لم يتفقوا عليها جميعاً، ولكن عُرف لكل إمام أصوله التي وضعها أو ظهرت في تطبيقه للفروع والأحكام على تغير الأحكام بتغير الأزمان.

التخرّيج بأصول المذهب ونسبته الى المذهب جائز ولا ضير فيه، بل هو الحل والخلاص لما يجد على الناس من مسائل وحوادث، ولو كان الأئمة موجودين ما وسعهم الافعل ذلك، والله أعلم.

العادة: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى.

الاحتجاج بالعرف منصوص عليه من القرآن والسنة والإجماع، والمعقول.

الأحكام التي يمكن تخرّيجها على العرف نوعان:

ما لم يكن منها مسبقاً بعرف متقدم (العرف الطارئ).

أن يكون الحكم مسبقاً بحكم آخر مخالف له في النازلة.

الأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية لتأسيسها وتوطيدها بالنصوص الأصلية الأمرة النهائية، وغير ذلك من المبادئ والأحكام الشرعية الثابتة في الشريعة الإسلامية لا تتبدل بتبدل الزمان، وعلى العكس هي أصول جاءت بها الشريعة الغراء لإصلاح كل زمان، لكن وسائل تحقيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة.

ما اتفق عليه الفقهاء أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياس أو مصلحة أو عرف أو عادة.

تقرير العلماء تغير الأحكام بتغير الزمان، المقصود منه هو تغير العرف.

أصبح لزاماً على الباحثين والمفتين أن لا يقفوا عند نصوص الفقهاء، وعليهم تخرّيج الحكم الجديد على العرف ونسبته إلى المذهب الذي أعطى حكماً في المسألة على أساس العرف.

المصادر والمراجع

- الجوهري، إسماعيل الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت- دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط٤.
- ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ط٣.
- المدخل الفقهي للزرقا، ج١- ص١٤٣.
- ابن الفراء، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، حققه: أحمد بن علي بن سير المبارك، د.ن، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط٢.
- ابن الموقت، ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م، ط٢.
- ابن حجر، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت- دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، د. ط.
- ابن عابدين، محمد أمين، مجموعة رسائل ابن عابدين، (رسالة نشر العرف في بعض الأحكام على العرف، د.ن، د.ت، د. ط.
- ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ط١.
- ابن فرحون، إبراهيم، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبو فارس وعبد السلام الشرف، بيروت- دار الغرب الإسلامي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط١.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت - دار صادر، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ط٣.
- ابن نجيم، زين الدين، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ط١.
- أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة حياته وعصره، القاهرة - دار الفكر العربي، د.ت، ط٢.
- أبو زهرة، محمد، مالك حياته وعصره - آراؤه الفقهية، القاهرة - دار الفكر العربي، د.ت، ط٢.
- أبو سنة، أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مصر - مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، د.ط.
- آل بورنو، محمد الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت - مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط٤.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت-

- دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ط١.
- بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت- مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ط٢.
- بدوي، يوسف، مدخل الفقه الإسلامي وأصوله، الأردن- دار الحامد للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ط١.
- الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ط١.
- الحموي، أحمد مكي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ط١.
- حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، لبنان- دار الجيل، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ط١. شبير، محمد، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، عمان- دار النفائس للنشر والتوزيع، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ط٢.
- الدردير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، للشيخ الدردير، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- الدمياطي، البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين)، بيروت- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط١.
- الزبيدي، أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢٧-ص٤٤٧، السعودية- دار الهداية، دت، د. ط.
- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق- دار الفكر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ط١.
- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق- دار الفكر، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ط١.
- الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دمشق- دار القلم، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ط٢.
- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دمشق- دار القلم، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ط١.
- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ط١.
- السلمي، عياض، أصول الفقه الذي لا يسعُ الفقيهُ جهلهُ، الرياض- دار التدمرية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ط١.

السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر بيروت - دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ط١.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة- دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ط١.

الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، المحقق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة- دار الوفاء، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ط١.

الطوفي، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط١.

عليش، محمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت - دار الفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، د.ط.
عليش، محمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، د.ت، د.ط.
فاديفا، موسى، أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية، الرياض- دار التدمرية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ط١.

الفروق للقرافي، ج١- ص٢١٢. الفزي، محمد صدقي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مع الحاشية: تهذيب الفروق والقواعد السنبة في الأسرار الفقهية، للشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي، بيروت- مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط١.

الفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت - مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ط٨.

القرافي، شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت- دار البشائر الإسلامية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ط٢.

القرافي، شهاب الدين، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق (مع الهوامش)، المحقق: خليل المنصور، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ط١.

القرافي، شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م، ط١.

القزويني، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت- دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، د.ط.

القطان، مناع، التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً، القاهرة- مطبعة وهبة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ط٥.

محمد الغرايبة، تخصيص عام النص الشرعي بالعرف، موقع دار الإفتاء الأردنية، دراسات وبحوث، الرابط: <https://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=25#>.

- النملة، عبد الكريم، المَهْدَبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارِنِ، الرياض - مكتبة الرشد، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط١.
- النووي، أبوزكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ..، ط٢.
- الهروي، محمد الأزهرى، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ط١.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصر- مطابع دار الصفاة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ط١.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية ١٤٠١هـ، بيروت- دار الغرب الإسلامي، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، د.ط

مجدولين جمال حبيب الأمير
طالبة دكتوراة في الفقه وأصوله/ الجامعة الأردنية،
كلية الدراسات العليا

المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك صورها وتطبيقاتها المعاصرة

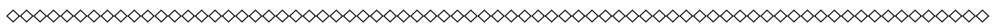
الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بحث صيغة من صيغ الاستثمار المعاصر هي «المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك» باستخدام المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وستقوم الباحثة بالتعريف بالمشاركة المتناقصة، وتكييفها الفقهي، ومن ثم بيان شروطها وضوابطها، وبيان صورها وتطبيقاتها المعاصرة، وقد توصلت الباحثة إلى أنّ المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك عقد من العقود المستجدة الجائزة شرعاً. وهو عبارة عن عقد مركب من عقدين أو أكثر من شركة وبيع ووعد بالبيع، يجب مراعاة الضوابط والشروط التي أقرها الفقهاء في المشاركة المتناقصة حتى لا تؤدي إلى محذور شرعي. للمشاركة المتناقصة العديد من المزايا التي تحفز على استخدامها في الاستثمارات من خلال المصارف الإسلامية والشركات العامة والخاصة، فهي تعمل على توفير فرص عمل، والتقليل من ظاهرتي الفقر والبطالة. يجب الاستعانة بالخبراء من أهل الكفاءة والاختصاص لإعداد الجدوى الاقتصادية للاستثمارات قبل الموافقة على إنشاء المشاركة بين الطرفين «العميل والمصرف» حتى يتم التقليل من مخاطر الاستثمار بهذه الصيغة.

الكلمات المفتاحية: شركة، المشاركة، المتناقصة، تطبيقات، معاصرة.

Abstract

This study aims to examine a formula of contemporary investment formulas is «decreasing participation ending with ownership» using the descriptive approach and the analytical approach, and the researcher will define the decreasing participation, and adapt jurisprudence, and then a statement of its conditions and controls, and a statement of its images and contemporary applications, the researcher has concluded that the decreasing participation ending with ownership is a contract of emerging contracts permissible Shariah. It is a complex contract of two or more contracts from a



company, a sale and a promise to sell, the controls and conditions approved by the jurists must be taken into account in the diminishing participation so as not to lead to a legitimate prohibition. Participation has many advantages that stimulate its use in investments through Islamic banks and public and private companies, as it works to provide job opportunities, and reduce the phenomena of poverty and unemployment. Experts of competence and competence must be sought to prepare the economic feasibility of investments before approving the establishment of the partnership between the two parties «the customer and the bank» in order to reduce the risks of investment in this format.

Keywords: company, diminishing participation, applications, contemporary.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه ونستغفره، ونسترشده، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك تعتبر صيغة من صيغ الاستثمار الحديث، التي تتعامل بها المصارف الإسلامية، وهي أداة لتمويل الاستثمارات، لم تكن معروفة لدى الفقهاء المتقدمين، ودرسها الفقهاء المعاصرون ووضعوا لها أحكاماً وشروطاً وضوابط شرعية، فما هي حقيقة هذه المشاركة وما هي شروطها وضوابطها الشرعية، وكيف يتم تطبيقها في المصارف الإسلامية، وما هو تكييفها الفقهي عند الفقهاء المعاصرين، هذا ما سأتناوله بإذن الله تعالى في هذا البحث سائلة الله التوفيق.

أهداف البحث:

يهدف البحث الى التعرف على هذه الصيغة الجديدة في استثمار الأموال كأسلوب استثماري جديد في المصارف الإسلامية من خلال ما يلي:

بيان مفهوم المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك.

بيان شروطها وضوابطها.

بيان صورها وتطبيقاتها في حياتنا.

بيان مزايا ومخاطر الاستثمار من خلال المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذا البحث، بإيجاد الصورة التطبيقية العملية الناجحة لها في واقعنا الحاضر في تمويل المشاريع الصغيرة كباب من أبواب الاستثمار، وتشغيل الأيدي العاملة وتوفير فرص عمل لهم، والتوصية باستخدام هذه الصيغة في إنشاء مشاريع خاصة تعود بالنفع على أصحابها في شتى المجالات.

مشكلة البحث:

تتضح مشكلة الدراسة بتناول موضوع المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك، وبيان شروطها وضوابطها من خلال عرض صور تطبيقية للمشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك، وبيان أهم مزاياها ومخاطرها حيث تحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما هي حقيقة المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك؟

ما هي شروطها وضوابطها؟

ما التطبيقات المعاصرة للمشاركة المنتهية بالتمليك؟

ما هي أهم مزايا المشاركة المتناقصة؟

ما هي المخاطر المترتبة على هذا النوع من الاستثمار؟

الدراسات السابقة

المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك / د. عبد الله العمراني

المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك وضوابطها الشرعية / د. حسام الدين عفانة

أحكام المشاركة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي-دراسة مقارنة / د. أحمد محمد

لطفي

المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك) في العمل المصرفي الإسلامي -تأصيل وضبط-

/ د. إسماعيل شندي

المشاركة في المصارف الإسلامية أ. د. ساجر ناصر الجبوري / إيمان عبد الله جاسم

الجبوري

المشاركة المتناقصة «المنتهية بالتمليك» ودور البنوك الإسلامية في تفعيلها، وائل محمد

عبد الله عربيات، الجامعة الأردنية ١٩٩٥.

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة، بإيجاد الصورة التطبيقية العملية الناجحة

لها في واقعنا الحاضر في تمويل المشاريع الصغيرة كباب من أبواب الاستثمار، وتشغيل الأيدي العاملة وتوفير فرص عمل لهم، والتوصية باستخدام هذه الصيغة في إنشاء مشاريع خاصة تعود

بالنفع على أصحابها في شتى المجالات.

منهجية البحث:

استخدام المنهج الوصفي والتحليلي كما هو الحال في الكثير من الدراسات الشرعية.

خطة البحث:

فقد قسمت بحثي إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وعدة مطالب وخاتمة وفهرس على النحو التالي.

تمهيد: التعريف بالشركة ومشروعيتها.

المبحث الأول: حقيقة المشاركة المتناقصة وشروطها وضوابطها الشرعية.

المطلب الأول: تعريف المشاركة المتناقصة.

المطلب الثاني: شروط المشاركة.

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية للمشاركة المنتهية بالتمليك.

المبحث الثاني: تطبيقات المشاركة في المصارف الإسلامية.

المطلب الأول: أنواع المشاركة في المصارف الإسلامية.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للمشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك.

المطلب الثالث: صورها وتطبيقاتها.

المبحث الثالث: مزايا ومخاطر استخدام المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية.

المطلب الأول: مزايا استخدام المشاركة المتناقصة.

المطلب الثاني: مخاطر استخدام المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية.

تمهيد: تعريف الشركة ومشروعيتها

أولاً: تعريف الشركة لغةً واصطلاحاً:

الشركة لغةً: هي مخالطة الشريكين، يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا، وقد اشترك الرجلان وتشاركا، وشارك أحدهما الآخر^(١)، والشركة هي خلط الأملاك العائدة لأشخاص متعددين^(٢)، والمشاركة بمعنى الاختلاط.

واختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الشركة اصطلاحاً، فقال الحنفية: الشركة: عبارة عن عقد بين المتشاركين في رأس المال والربح^(٣).

وقال المالكية: هي إذن في التصرف لهما مع أنفسهما أي أن يأذن كل واحد من الشريكين لصاحبه في أن يتصرف في مال لهما مع إبقاء حق التصرف لكل منهما^(٤).

وقال الشافعية: الشركة: ثبوت الحق في شيء لاثنتين فأكثر على جهة الشروع^(٥).

وقال الحنابلة: الشركة: هي الاجتماع في استحقاق أو تصرف^(٦).

تقسم الشركة إلى نوعين^(٧):

النوع الأول: شركة أملاك: وهي أن يمتلك أكثر من شخص عيناً من غير عقد، وقد تكون هذه الملكية اختيارية ناشئة عن هبة، أو وصية، أو ملكية جبرية ناشئة عن الإرث.

النوع الثاني: شركة العقود وهي عقد بين اثنين أو أكثر على اشتراك في مال وما ينتج عنه من ربح، أو اشتراك في الربح دون رأس مال.

ولقد اختلف الفقهاء في شركة العقود على النحو التالي:

الحنفية: تتكون عندهم من ثلاثة أنواع هي: شركة الأموال، شركة الأعمال، وشركة الوجوه^(٨).

المالكية: تتكون عندهم من ستة أنواع هي: شركة المفاوضة، وشركة العنان، وشركة الجبر،

(١) انظر لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، «ت٧١١هـ»، بيروت، ط١، ١٠/٤٤٨.

(٢) انظر معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م، ص: ٢٢٢.

(٣) انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، «ت٥٨٧هـ»، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ٦/٥٦.

(٤) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد الخطاب، «ت٩٥٤هـ»، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٧/٦٤.

(٥) انظر مغني المحتاج إلى معرفة أفاض المنهاج، محمد الشرييني «ت٩٧٧هـ» مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ١٣٧٧هـ-١٩٨٥م، ٢/٢١١.

(٦) انظر المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن قدامه المقدسي، «ت٦٨٢هـ» دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/١٠٩.

(٧) انظر تحفة الفقهاء، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، «ت٤٥٠هـ»، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ، ٣/٥، المغني لابن قدامة: ١٠٩/٥.

(٨) انظر بدائع الصنائع للكاساني، ٦/٥٧.

وشركة العمل، وشركة الذم، وشركة المضاربة^(١).

الشافعية: الشركة عندهم تكونت من أربعة أنواع وهي: شركة الأبدان، وشركة المفاوضة، وشركة الوجوه، وشركة العنان^(٢).

الحنابلة: كانت عندهم خمسة أنواع: شركة العنان، وشركة المضاربة، وشركة الوجوه، وشركة الأبدان، وشركة المفاوضة^(٣).

ثانياً: مشروعية الشركة: ثبتت مشروعية الشركة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقولته تعالى: ﴿فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾ (النساء: ١٢/٤) وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَثُرَ مِنْ الْخَلَطِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ (ص: ٢٤/٢٨) والخلطاء: هم الشركاء.

وأما السنة: ففي الحديث القدسي فيما يروى عن أبي هريرة رفعه إلى النبي ﷺ قال: إن الله عز وجل يقول: «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانته خرجت من بينهما» رواه أبو داود والحاكم وصححه إسناده^(٤) وقد بعث رسول الله ﷺ، والناس يتعاملون بالشركة

(١) منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، محمد عليش، «ت ١٢٩٩ هـ»، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٩ هـ-١٩٨٩ م، ٦/٢٦٠.

(٢) مغني المحتاج للشرييني: ٢/٢١١.

(٣) المغني لابن قدامة: ٥/١٠٩.

• الشركة بالأموال: وهي أن يشترك اثنان في مال، فيقولوا: اشتركنا فيه على أن نبيع ونشتري معاً، أو أطلقا (أي لم يحدد البيع أو الشراء)، على أن ما رزق الله عز وجل من ربح فهو بيننا على شرط كذا، أو يقول أحدهما ذلك، ويقول الآخر: قبلت، وهي إما مفاوضة أو عنان.

• الشركة بالأعمال: فهو أن يشتركا على عمل من الخياطة، أو القصارة، أو غيرهما فيقولوا: اشتركنا على أن نعمل فيه على أن ما رزق الله عز وجل من أجرة فهي بيننا، على شرط كذا.

• الشركة بالوجوه: فهو أن يشتركا وليس لهما مال، لكن لهما وجهة عند الناس فيقولوا: اشتركنا على أن نشتري بالنسيئة، ونبيع بالتقدي، على أن ما رزق الله سبحانه وتعالى من ربح فهو بيننا على شرط كذا. ويقسم الربح بينهما بنسبة ضمانهما للثمن.

• شركة المفاوضة: أن يفوض كل واحد من الشريكين إلى صاحبه التصرف في ماله مع غيبته وحضوره، وذلك واقع عندهم في جميع أنواع الممتلكات.

• شركة العنان: وهي أن يشترك اثنان في مال لهما على أن يتجرا فيه والربح بينهما، وهي جائزة بالإجماع كما ذكر ابن المنذر.

• شركة العمل: وهي أن يشترك صانعان اتفقا في الصنعة أو اختلفا على أن يتقبلا الأعمال ويكون الكسب بينهما. وتسمى شركة الصنائع.

• شركة الذم: وهي أن يشترك اثنان لا مال لهما على أن يشتريا بوجوههما ويبيعا نقداً ونسيئةً ويكون الربح بينهما، وهي شركة الوجوه.

• شركة الجبر هي أن يجتمع شخصان فأكثر في ملك عين قهراً كما ورثا مالاً أو اختلف مال أحدهما بمال الآخر قهراً بحيث لا يمكن تمييزهما مطلقاً كاختلاط قمح أو يمكن بمشقة وصعوبة كاختلاط شعير بقمح أو أرز بشعير.

• شركة الأبدان فهي أن يشترك صانعان فأكثر على أن يعملوا بأبدانهم وما يرزقانه من الأجر فهو بينهما على ما اشترطا وهي جائزة مطلقاً سواء اتخذت الصفة أو اختلفت فيجوز اشتراك نجار مع حداد ولكل واحد منهما أن يأخذ وللمستأجر أن يعطيها لأيهما أراد.

• وهذه المضاربة، وتسمى قراضاً أيضاً، ومعناها أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه.

(٤) سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥) (والشرح «عون المعبود» لشرف الحق العظيم أبادي ت ١٢٢٩)، المطبعة الأنصارية بدلهي - الهند: ١٢٢ هـ، عدد الأجزاء: ٤

فأقرهم عليها.

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على جواز الشركة.

ثالثاً: حكمة مشروعيتها:

فشركة العقد هي التي تنشأ بين شخصين أو أكثر بعقد يتفق فيه الطرفان على القيام بعمل اقتصادي أو استثمار معين بقصد تحقيق الربح، والأصل في المعاملات الحل والإباحة ما لم تؤد إلى محظور أو يوجد من النصوص الشرعية ما يدل على حرمتها، لذلك كانت مشروعة في الإسلام بدليل الكتاب والسنة والإجماع.

وتتجلى الحكمة في مشروعيتها في التيسير ورفع الحرج وتمكين الناس من التعاون في استثمار أموالهم وتمييزها وإقامة المشاريع الكبرى الصناعية والتجارية والزراعية التي يتعذر على الواحد الاستقلال بالقيام بها.

المبحث الأول: حقيقة المشاركة المتناقصة وشروطها وضوابطها الشرعية

عرف الفقه الإسلامي عدة صور للشركات، ومع تطور الحياة الاقتصادية في عصرنا الحاضر وحاجة الناس للاستثمار في ظل وجود المصارف الإسلامية، ولأجل البعد عن التعامل الربوي لدى البنوك الربوية، فقد ظهرت صور جديدة للاستثمار لم تكن معروفة لدى الفقهاء المتقدمين، ومن هذه الصور «المشاركة المنتهية بالتمليك» «شركة متناقصة» فما حقيقتها وما حكمها الشرعي هذا ما سأتناوله في هذا المبحث إن شاء الله .

المطلب الأول: تعريف المشاركة المتناقصة

عرفت المشاركة المتناقصة بعدة تعريفات فقد عرفها قانون البنك الإسلامي الأردني لسنة ١٩٧٨م وهو من أوائل التعريفات لها بأنها: (دخول البنك بصفة شريك ممول كلياً أو جزئياً في مشروع ذي دخل متوقع، ذلك على أساس الاتفاق مع الشريك الآخر بحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المتحقق فعلاً، مع حقه في الاحتفاظ بالجزء المتبقي أو أي قدر منه يتفق عليه؛ ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل)^(١).

ورد في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ٢٨/١ (بأنها مشاركة يعطي البنك فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة، أو على دفعات وفق ما تقتضيه الشروط المتفق عليها، أو طبيعة العملية على أساس إجراء ترتيب منظم لتجنّب جزء من الدخل

في البيوع، باب في الشركة، حديث رقم (٣٢٨٣) (٣/ ٢٦٤)، وهو حديث حسن. المستدرک على الصحیحین - ط . العلمية، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠ عدد الأجزاء: ٤. رقم (٢٣٢٢) (٢/ ٦٠).

(١) انظر موقع قسطاس الإلكتروني قانون رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨ (قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار لسنة ١٩٧٨) /<https://qistas.com/legislations/jor/view>

لسداد قيمة حصة البنك).

ومن الفقهاء المعاصرين عرفها الدكتور محمد شبير «بأنها شركة يعطي المصرف فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة، أو على دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها»^(١). وسماها المشاركة المنتهية بالتمليك.

وجاء في المعايير الشرعية معيار رقم «١٢» إن المشاركة المتناقصة عبارة عن شركة يتعهد فيها أحد الشركاء بشراء حصة الآخر تدريجياً إلى أن يملك المشتري المشروع بكامله. وإن هذه العملية تتكون من الشركة في أول الأمر، ثم البيع والشراء بين الشريكين، ولا بد أن تكون الشركة غير مشترط فيها البيع والشراء، وإنما يتعهد الشريك بذلك بوعده منفصل عن الشركة، وكذلك يقع البيع والشراء بعقد منفصل عن الشركة، ولا يجوز أن يشترط أحد العقدين في الآخر.^(٢)

ومن خلال ما جاء في وجوب الفصل بين الشركة وعقد البيع. وهذا انفصال صوري وليس حقيقياً، لأنه لولا شراء العميل حصة البنك ما كانت الشراكة. مع اشتراط التعهد بالمواعدة في البيع بعقود منفصلة.

وعرفتها مجلة مجمع الفقه الإسلامي/٤/١٤١١: (بأنها شركة يعد فيها أحد الشريكين شريكه بأن يبيع له نصيبه كله أو بعضه في أي وقت يشاء بعقد ينشأه عند إرادة البيع).

والذي أراه أن تعريف المجمع الفقهي الإسلامي هو التعريف المختار للمشاركة المتناقصة فقد قيد المجمع العقد بصيغة الوعد لاشتماله على لفظ «يعد» فيكون بذلك حدد صفة العقد على أنه شركة أولاً ثم المواعدة بالبيع يتم فيه تملك العين تدريجياً من خلال عقود متتالية منفصلة عن بعضها البعض.

وجاءت كلمة المتناقصة فيها لتدل على أن البنك الإسلامي أو الشريك تنقص حصته تدريجياً، لأنه يبيعها لشريكه، وجاءت عبارة «المنتهية بالتمليك» أي بالنسبة للشريك المشتري حيث إنه يملك العقار مثلاً بالتدريج.^(٣)

وترى الباحثة أن جميع التعريفات السابقة بينت أن الشركة المتناقصة شركة غير دائمة، ولا يقصد منها الاستمرار، فالبنك يعطي الحق للشريك أن يحل محله في ملكية المشروع، بينما في المشاريع الدائمة تنشأ بقصد الاستمرار حتى نهاية الشركة أو تصفيتها بالكامل.

(١) انظر المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي «محمد شبير» دار النفائس، عمان، الأردن، ط١٤٢٧، ٦هـ-٢٠٠٧، ص٢٣٤، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة القاهرة «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية» د. سامي حسن أحمد حمود، في تاريخ ١٩٧٦/٦/٣٠ م.

(٢) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ٢٨/١

(٣) المعايير الشرعية /هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية، معيار ١٢، ص٢٢٢

المطلب الثاني: شروط المشاركة

حتى تكون المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك صحيحة يجب أن تطبق عليها أحكام وشروط وضوابط الشركات في الفقه الإسلامي فما هي الشروط التي يجب توافرها في الشركات عامة^(١)

الشرط الأول: أن يكون رأس المال عيناً، لا ديناً: لأن التجارة التي بها يحصل مقصود الشركة وهو الربح، لا تكون بالدين. فجعله رأس مال الشركة منافي لمقصودها^(٢).

الشرط الثاني: أن يكون رأس مال الشركة أثماناً مطلقاً^(٣) أي نقوداً وهي الدراهم والدنانير في الماضي، والنقود المتداولة الآن. وهذا الشرط عند جمهور العلماء^(٤).

الشرط الثالث: أن يكون رأس المال حاضراً: فلا تصح الشركة بمال غائب أو دين^(٥).

الشرط الرابع: تحديد الربح بالشروط التالية:

١- أن يكون الربح معلوم القدر بجزء محدد: أي بحيث تكون حصة كل شريك من الربح نسبة معلومة منه، كخمسه أو ثلثه أو عشرة في المئة، فإن كان الربح مجهولاً تفسد الشركة؛ لأن الربح هو المعقود عليه، وجهالة المعقود عليه تستوجب فساد العقد.

٢- أن يكون الربح جزءاً شائعاً في الجملة لا معيناً: فإن عيناً ربحاً معيناً لأحدهما كعشرة أو مائة، كانت الشركة فاسدة؛ لأن العقد يقتضي تحقق الاشتراك في الربح، ومن الجائز ألا يتحقق الربح إلا في القدر المعين لأحد الشريكين، فكان التعيين منافياً لمقتضى عقد الشركة^(٦).

وهناك شروط خاصة بكل شركة كقابلية الوكالة وقابلية الكفالة وشروط خاصة بالمتعاقدين وليس هذا مجال بحثها هنا. وقد ذكر الفقهاء شروطاً لجواز المشاركة المتناقصة سأذكرها فيما بعد.

المطلب الثالث: الضوابط الشرعية للمشاركة المنتهية بالتملك

المشاركة المتناقصة معاملة جديدة تتضمن شركة بين طرفين وحتى وتأخذ الصبغة الشرعية، فقد أقر المجمع الفقهي الإسلامي مجموعة من الضوابط الشرعية للمشاركة المتناقصة في دورته الخامسة في سلطنة عمان في القرار المنبثق عنها والذي يحمل رقم ١٣٦

(١) انظر الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٥/ ٢٨٨٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٤٩).

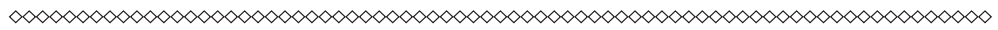
(٢) انظر بدائع الصنائع ٦ / ٦٠، رد المحتار ٢ / ٢٥١، والمغني ٥ / ١٢٧.

(٣) وهي التي لا تتعين بالتعيين.

(٤) انظر البدائع: ٥٩ / ٦، مختصر الطحاوي: ١٠٧، المبسوط: ١٥٩ / ١١ وما بعدها، مغني المحتاج: ٢ / ٢١٢، المغني: ١٣ / ٥ وما بعدها، رد المحتار: ٢ / ٢٧٢.

(٥) انظر الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٥ / ٢٨٩٠).

(٦) المرجع السابق.



إلى حين انتهائها، وهذه هي الحالة القديمة أو الغالبة، وهي تحقق مصلحة الشركاء في عدد من المشاريع بتمويلهم بجزء من رأس المال مقابل اقتسام ناتج المشروع بحسب الاتفاق.

والنوع الثاني: المشاركة المتناقصة: هي التي يتفق فيها الشريكان على إمكان التنازل من أحد الطرفين عن حصته في المشاركة للطرف الآخر إما دفعة واحدة أو على دفعات بحسب الشروط المتفق عليها.

الفرق بين المشاركة المتناقصة والمشاركة الثابتة أو الدائمة والفرق بين النوعين هو عنصر الاستمرار، أو الدوام. ففي المشاركة الثابتة أو الدائمة يقصد كل شريك البقاء في الشركة، دون نية الخروج منها، إلا بانتهاء الشركة أو فسخها أو استنفاذ أغراضها. أما في المتناقصة لا يوجد عنصر الاستمرار حتى نهاية المشروع وإنما يحل الشريك محل الآخر في ملكية المشروع^(١).

وعملياً فقد طبقت المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك أول مرة في مصر عندما قام أحد البنوك التجارية بمشاركة إحدى الشركات السياحية في امتلاك أسطول نقل بحري لنقل السياح بين القاهرة وأسوان، وكان ثمن السيارات وقتها خمسة ملايين دفعت الشركة منها مليوناً ودفع الفرع الباقي تسدد على خمس سنوات بواقع ثلاثة أرباع مليون كل سنة، ولما كانت شركة السياحة تملك ورش الصيانة والجهاز الفني لإدارة الأسطول كان توزيع الربح كما يلي:

١٥٪ من صافي الربح مقابل العمل والإدارة، ٨٥٪ من صافي الربح توزع في السنة الأولى بنسبة «٤» للبنك ونسبة «١» للشركة السياحية وكلما دفع قسطاً ينقص نصيب البنك بنفس نسبة نقص نصيبه في التمويل وزاد نصيب الشركة السياحية، وهكذا حتى تصبح حصة الشريك ١٠٠٪ في المشروع، وحصة البنك صفر. وقد استخدم هذا الأسلوب في الاستثمار في البنوك الإسلامية وفي البنك الإسلامي الأردني في المشاريع العقارية والمستشفيات وغيرها^(٢).

ما هي الخطوات العملية للمشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية^(٣) ؟

على العميل التقدم بطلب للبنك الإسلامي للمشاركة في مشروع استثماري مشاركة متناقصة، مرفقاً معه جدوى اقتصادية للمشروع والوثائق اللازمة حسب نوع المشروع، فإن كان عقاراً يرفق سند ملكية الأرض الترخيص الرسمي... الخ.

يقوم البنك بدراسة الطلب والتحقق من الوثائق المرفقة.

إذا وافق البنك على المشاركة يحدد الأمور التالية: قيمة التمويل وكيفية دفعه، الضمانات المطلوبة كرهن عقار، كتابة عقد يوقع عليه الطرفان، فتح حساب خاص بالشركة، توزيع الأرباح

(١) المرجع السابق

(٢) انظر المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد شبير ص ٢٢٤-٢٢٥، البنوك الإسلامية أحكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية، محمد العجلوني، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨، ص ٢٢٣.

(٣) انظر المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، ص ٤٣٥-٤٣٦، المعاملات المالية المعاصرة محمد شبير ص ٢٣٥-٢٣٦.

حسب الاتفاق وتكون الخسارة بمقدار رأس المال.

يتفق البنك مع الشريك على الطريقة التي يبيع فيها حصته في المشروع جزئياً أو كلياً ويوجد لذلك عدة صور:

يتفق الطرفان على أن يحل الشريك محل البنك في الملكية بعد نهاية عقد الشركة ويكون لهما الحرية الكاملة في ذلك

أن يتفق الطرفان على تقسيم الربح على ثلاثة أقسام بنسب متفق عليها: نسبة للبنك عائد تمويل، ونسبة للشريك لما يدفعه وما يقوم به من عمل، ونسبة لسداد تمويل المصرف.

أن يتفق الطرفان على تقسيم رأس المال إلى حصص أو أسهم لكل منها قيمة معينة، يحصل كل منهما على نصيبه من الأرباح وللشريك الحرية بأن يشتري ما يستطيع من أسهم البنك كل سنة حتى تتناقص أسهم البنك وتزيد أسهم الشريك حتى يمتلك أسهم المشروع كاملاً.

المطلب الثاني: التكيف الفقهي للمشاركة المتناقضة المنتهية بالتمليك.

أولاً: التكيف الفقهي للمشاركة المنتهية بالتمليك

اختلف الفقهاء المعاصرون في تكييف المشاركة المتناقضة على عدة أقوال. فقد بينها « كلا من الدكتور وهبة الزحيلي والدكتور محمد شبير^(١) على أنها:

شركة عنان وليس فيه ما يتعارض مع هذه الشركة، ولا ما يخالف نصاً شرعياً أو قاعدة شرعية كلية، فهو عقد جائز.^(٢)

وعد من المصرف ببيع حصته للشريك.

٣- بيع المصرف للشريك كلياً أو جزئياً.

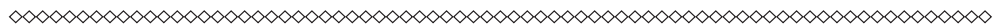
وخالفهم الدكتور عجيل النشمي^(٣) في بحثه المقدم لمجلة الفقه الإسلامي حيث قال إنها ليست شركة عنان من كل الوجوه، فهي تشبه شركة العنان من وجه وهي: «بأن يشترك اثنان بمالهما على أن يعمل فيه أحدهما بشرط أن يكون له من الربح أكثر من ربح ماله». وقد وافق الحنابلة بذلك.^(٤)

(١) انظر المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، محمد شبير ص: ٣٢٦، انظر المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي، ص: ٤٣٦

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر أبحاث مقدمة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي المشاركة المتناقضة وضوابطها الشرعية بجدة الدكتور عجيل النشمي ص ٥، المشاركة المتناقضة في ضوء العقود المستجدة وهبة الزحيلي، والمشاركة المتناقضة أحكامها صورها نزيه حماد، المعاملات المالية محمد، شبير، ص ٣٢٦

(٤) انظر الإنصاف، للإمام علاء الدين بن سليمان المرادوي: ٥ / ٣٦٨، دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م بيروت.



وقال: «إن هذه الشركة تجمع شركة عنان ومضاربة، وسبب التشبيه لديه إن كل واحد منهما يجمع المال فتشبهه شركة العنان، ومن حيث إن أحدهما يعمل في مال صاحبه في جزء من الربح هي مضاربة»^(١).

والصحيح أنه لا يصح تكييفها عنان وذلك لأن الشركة المتناقصة ليست وكالة من الطرفين، وليس فيها إطلاق يد كل من الطرفين أي «الشريكين» هذا من وجه، ومن وجه ثانٍ فإن شركة العنان المقصود منها التجارة والاستثمار وليس التملك.

ولا يصح تكييفها على أنها مضاربة، فليس فيها دفع مال ليعمل به حتى تكون مضاربة. ولا يصح تكييفها على أنها شركة ملك تامة، لأن الاتفاق الحاصل في الشركة المتناقصة أن يملك الشريك حصة شريكه الآخر بوعده منه بالبيع بعقود بيع متتالية أو استئجار كالإجارة المنتهية بالتملك بطريق الإجارة، فهي شركة تنتهي بتمليك الشريك بطريق البيع وهي شركة صحيحة.^(٢)

وانتهى الدكتور عجيل النشمي إلى القول بأن الشركة المتناقصة «عقد شركة مستجدة تجمع بين شركة وبيع، وهما مما يجوز اجتماعهما، إذ لا تضاد بينهما، ولا شبهة في التوصل باجتماعهما لمحرم. والاتفاق أو الوعد على أن يبيع الشريك - وهو المؤسسة المالية الإسلامية الممولة - نصيبها على الشريك إذا دفع حصة شريكه في رأس المال ونسبة الربح المتفق عليها، جائز...»^(٣) وترى الباحثة أن المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك هي شركة عقد مستجدة تجمع عناصر مشروع وبيع وليس فيها ما يخالف نصاً شرعياً، ولا يناقض قاعدة كلية عامة، ولا تؤدي إلى محذور، فهي عقد مركب من شركة وبيع ووعده، والأصل في المعاملات الإباحة، لذلك هي جائزة. وقد أقر الفقهاء شروطاً خاصة لجوازها كما سيأتي.

ثانياً: شروط جواز المشاركة المنتهية بالتمليك

ولقد أقر مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي المشاركة المنتهية بالتمليك واشترط لجوازها الشروط التالية^(٤):

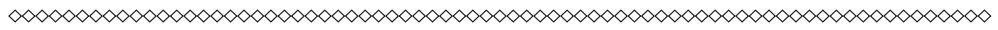
ألا تكون المشاركة المتناقصة مجرد عملية تمويل بقرض، فلا بد من إيجاد الإرادة الفعلية للمشاركة، وتقاسم الربح بحسب الاتفاق، وأن يتحمل جميع الأطراف الخسارة.

(١) انظر المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية الدكتور عجيل النشمي مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ج١٢، ص ٩٦٦.

(٢) انظر المرجع السابق نفسه.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) انظر: قرارات وتوصيات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي، الإمارات العربية المتحدة المنعقدة في ١٩٧٩/٥/٢٢ جمادى الثانية ١٣٩٨ هـ، المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك في ضوء العقود المستجدة وهبة الزحيلي ٨٦٧، المعاملات المالية المعاصرة، محمد شبير ص ٢٢٧.



أن يمتلك المصرف (البنك) حصته في المشاركة ملكاً تاماً، وأن يتمتع بحقه الكامل في الإدارة والتصرف، وفي حالة توكيل الشريك بالعمل؛ يحق للبنك مراقبة الأداء ومتابعته. ألا يتضمن عقد المشاركة المتناقصة شرطاً يقضي بأن يرد الشريك إلى البنك كامل حصته في رأس المال، بالإضافة إلى ما يخصه من أرباح، لما في ذلك من شبهة الربا..

المطلب الثالث: صورها وتطبيقاتها :

هناك عدة صور وتطبيقات للشركة المتناقصة في الواقع العملي وأشهرها هي تلك التي يتم بموجبها اتفاق الطرفين على تنازل المصرف عن حصته تدريجياً للشريك «العميل» مقابل سداده ثمنها دورياً من العائد الذي يؤول إليه أو من أية موارد خارجية أخرى وذلك خلال فترة مناسبة يتفق عليها، وعند انتهاء عملية السداد يتم انتقال ملكية حصة البنك كاملة إلى ذلك «الشريك»^(١). وقد أقر مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي للمشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك صوراً ثلاث^(٢)

الصورة الأولى : هي التي يتفق فيها البنك مع متعامله على تحديد حصة كل منهما في رأس مال المشاركة وشروطها، وهي جائزة شرعاً إذا تم بيع حصص البنك إلى المتعامل بعد إتمام المشاركة بعقد مستقل، بحيث يكون للبنك حرية بيع حصصه للمتعامل شريكه أو لغيره، كما يكون للمتعامل الحق في بيع حصته للبنك أو لغيره. وهذا أوضح الصور حيث ينفصل عقد البيع عن عقد الشركة بنحو واضح تماماً.

الصورة الثانية : وهي التي يتفق فيها البنك مع متعامله على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق البنك مع الشريك الآخر، لتحصيل البنك حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً، مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد أو أي قدر منه يتفق عليه، ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل، أي إن هذه الصورة يتم فيها سداد بعض قيمة الحصة من الغلة الناتجة.

الصورة الثالثة: وهي التي يحدد فيها نصيب كل من البنك وشريكه في الشركة في صورة أسهم تمثل مجموع قيمة الشيء موضوع المشاركة عقار مثلاً، ويحصل كل من الشريكين «البنك والشريك المتعامل» على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار.

وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للبنك عدداً معيناً كل سنة، بحيث تكون الأسهم الموجودة في حيازة البنك متناقصة، إلى أن يتم تملك شريك البنك الأسهم بكاملها،

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث عشر، المشاركة المتناقصة وأحكامها وصورها، نزيه حماد ج ١٢، ص ٩٢٠، أدوات الاستثمار الإسلامية، لعز الدين خوجة، ص ١٠٥

(٢) انظر: قرارات وتوصيات مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي، فتوى رقم (١٠) المشاركة المتناقصة المنتهية بالتملك في ضوء العقود المستجدة وهبة الزحيلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ج ١٣، الحقتها في نهاية البحث ص ٢٦.

فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر.

ويوجد صور أخرى للمشاركة المتناقصة ذكرها بعض الفقهاء^(١) المعاصرين، يمكن تصنيفها على أنها تطبيقات عملية للمشاركة المنتهية بالتمليك في المصارف الإسلامية، وأمثلة ذلك ما يلي:

أن يقدم العميل أرضاً ويطلب من المؤسسة المالية الإسلامية بناءها بعقد الاستصناع: ويدفع الشريك جانباً من التكاليف. فإن احتفظ صاحب الأرض بملكيتها لنفسه، وزع الإيراد بين المؤسسة وبين الشريك بالنسب المتفق عليها، ولصاحب الأرض في هذه الحالة أن يدفع للمؤسسة ثمن حصته في المباني، إما دفعة واحدة، أو مقسطة، ولا يحق للمؤسسة أن تحصل على أية ميزة بسبب ارتفاع الأثمان، وإذا رأى الشريك إدخال الأرض بقيمتها في المعاملة، فيكون حينئذ شريكاً للمؤسسة في المباني والأرض، وله نصيب من ارتفاع الأثمان، ويكون صاحب الأرض مخيراً بين أن يبيع أو أن يشتري بسعر السوق. تسمى المشاركة بالاستصناع

أن يتم التعاقد بين المؤسسة المالية الإسلامية، والشريك على إقامة مشروع، مع وعد من الشريك باستئجار العين لمدة محددة، فتكون صفته في هذه الحال شريكاً ومستأجراً. وتوزع الأرباح حينئذ وفق طريقة المشاركة المتناقصة وحسب اتفاقهما. وتسمى المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك مع الإجارة.

أن تدفع المؤسسة المالية الإسلامية كامل رأس المال لمشروع معين ويقدم الشريك العمل والربح بينهما مع وعد من المؤسسة بتمليك المشروع بطريقة المشاركة المتناقصة، فهذه صورة «مضاربة منتهية بالتمليك». وتسمى المشاركة المتناقصة بطريقة المضاربة.

ومن صور التطبيق العملي للمشاركة المتناقصة «مشروع أطلق على مستوى وزارة التربية والتعليم اسمه «شركتنا» حيث قامت شركة حكمت قدورة بتمويل بعض المدارس التابعة للوزارة بمبلغ ٢٠٠ دينار لاستثمارها في مشاريع صغيرة لمدة سنتين، وينسب ربح معينة للطالبات وللمعلمات المشرفات ولأعمال صيانة أو تطوير للمدرسة، وكنت أنا مشاركة في هذا المشروع بمدرستي وقمنا بشراء آلات لعمل الفوشار والعصير، وبعد تسديد ثمنها من نسب الأرباح أصبحت هذه الآلات ملك المدرسة ولسد حاجات المدرسة التي لا تستطيع تغطيتها من الميزانية المخصصة في المدرسة.

(١) انظر المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية الدكتور عجيل النشمي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ج ١٣ ص ٩٧٢ وما بعدها. المشاركة المتناقصة في ضوء العقود المستجدة، وهبة الزحيلي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ج ١٣

المبحث الثالث

مزايا ومخاطر استخدام المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية

بعد التعرف على حقيقة هذه المعاملة وتكييفها الفقهي عند الفقهاء وبيان جوازها بالشروط والضوابط الشرعية المحددة لها من قبل الفقهاء، فما هي مزايا هذه الصيغة وهل هناك مخاطر في استعمالها هذا ما سأتناوله في المبحث الأخير من هذا البحث.

المطلب الأول: مزايا استخدام المشاركة المتناقصة

من خلال العرض السابق لحقيقة المشاركة المتناقصة كأسلوب جديد وشكل جديد للاستثمار في المصارف فلا بد أن نتعرف على أهم مزاياها وهي كما يلي^(١):

الاستثمار بطريق المشاركة ضمن الشروط والضوابط الشرعية التي وضعها الفقهاء نجد فيه تحقيقاً للسلامة الشرعية. والبعد عن القروض الربوية.

المشاركة عززت عند الشريك ثقته بنفسه أكثر حيث أعطته صفة الملك فهو صاحب هذا المال في المستقبل وبالتالي سيكون حريصاً أكثر على نجاح المشروع والاهتمام به أكثر وبذل أقصى طاقاته كونه مساهماً في أرباحه وخسارته.

المشاركة عملت على تغيير شكل العلاقة بين البنك والشريك فحولتها من دائن ومدين إلى شركاء.

العمل على تشجيع وزيادة الاستثمارات في كافة المجالات سواء أكانت متوسطة أو طويلة الأجل، مما يساعد على إيجاد فرص عمل وتشغيل أكبر عدد ممكن من الأيدي العاطلة عن العمل وهذا بدوره يقلل من البطالة.

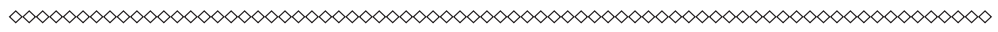
العمل على المساهمة بشكل أكبر في تمويل المشروعات الصناعية والمشروعات الصحية ومشروعات البنية التحتية، مما يؤدي إلى تنمية هذه المجالات بشكل أسرع وأفضل مما هي عليه.

المطلب الثاني: مخاطر استخدام المشاركة المتناقصة في المصارف الإسلامية

قد يتعرض المشروع لمجموعة من المخاطر تكمن في سوء إدارة المشروع وسوء أخلاقيات المدير الذي تم اختياره، وسوء المتابعة من قبل الطرفين الشريك والبنك، وبهذا تكون الخسارة هي النتيجة الحتمية، وتعتبر الخسارة من أهم المخاطر التي قد تواجه المشاركة، وأهم أسبابها مايلي^(٢):

(١) انظر تطبيق المضاربة والمشاركة الثابتة والمتناقصة في التمويل المصرفية، أحمد محيي الدين أحمد، ص ٤ وما بعدها، أبعاد القرار التمويلي والاستثماري في البنوك الإسلامية، ابن الغالي إبراهيم، دار النفائس، عمان - الأردن، ١٤٢٣هـ - ٢٠١٢م ص: ٦٤ وما بعدها، المشاركة في المصارف الإسلامية، الدكتور ساجر ناصر حمد الجبوري ص ٢٨٠-٢٨٢.

(٢) انظر مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، حمزة عبد الكريم حماد، دار النفائس، عمان، الأردن، ط١، ١٤٢٨-٢٠٠٨م، ص: ١٩ وما بعدها . تطبيق المضاربة والمشاركة الثابتة والمتناقصة في التمويل المصرفية، ص: ١٤، المشاركة في



التحايل وعدم الإفصاح الكامل عن نتائج المشروع، أو التصريح بخسائر غير حقيقية، أو زيادة حجم المصروفات والتكاليف والغش في عمليات التقويم للبضائع والأموال، ووضع رواتب عالية غير مبررة، وهذا يعتمد على أخلاقيات الشخص الذي يدير هذه الأمور في المشروع. عدم استخدام التمويل في الغرض الذي حُدد له، فقد يقوم البعض باستخدام أموال المشاركة لتطوير أعماله الخاصة.

سوء إدارة المشروع، وعدم تفرغ الشريك ومنح أغلب وقته واهتمامه لأعماله الخاصة. صعوبة التدقيق والتقييم والمتابعة، وهذا أدى الى ظهور مشكلات عملية حقيقية في عمليات المشاركة. وعدم دراسة الجدوى الاقتصادية للمشاريع الاستثمارية دراسة وافية. ولتفادي هذه المخاطر يجب اتباع ما يلي:^(١)

أولاً: اختيار أصحاب الخبرة والكفاءة لإدارة المشروع. حيث أن يد الشريك «المدير» يد أمان ليعمل بخبرته وكفاءته لإنجاز المشروع، ولا يجوز اشتراط ضمان أيًا منهما من غير تعدد أو تقصير.

ثانياً: اختيار أشخاص يتمتعون بأخلاق حميدة بحيث لا يتعدون ولا يقصرون ولا يتحايلون. ثالثاً: إعداد لجان ذات كفاءات متنوعة المجالات تكون مهمتها مراقبة ومتابعة وتقييم عمليات الاستثمار. وبالتالي تقلل آثار الخطر الأخلاقي إلى حد ما. وتكلفة هذه اللجان تكون على المشروع ولا تقع تكلفتها على طرف دون الآخر.

الخاتمة

وفي نهاية البحث فقد توصلت إلى النتائج التالية. أن المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك عقد من العقود المستجدة الجائزة شرعاً. المشاركة المتناقصة عبارة عن عقد مركب من عقدين أو أكثر من شركة وبيع ووعده بالبيع. يجب مراعاة الضوابط والشروط التي أقرها الفقهاء في المشاركة المتناقصة حتى لا تؤدي إلى محذور شرعي.

للمشاركة المتناقصة العديد من المزايا التي تحفز على استخدامها في الاستثمارات من خلال المصارف الإسلامية والشركات العامة والخاصة، فهي تعمل على توفير فرص عمل، والتقليل من ظاهرتي الفقر والبطالة.

المصارف الإسلامية، ص: ٢٨٢-٢٨٣، قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات، منذر قحف، وقائع الندوة التي عقدت في مقر البنك الإسلامي للتنمية في جدة بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، المنعقد بتاريخ ١٨-٢٢/١٠/١٤١٣هـ الموافق ١٠-١٤/٤/٤٩٩٣، ندوة رقم ٢٨، ص: ٢٦١.

(١) انظر تطبيق المضاربة والمشاركة الثابتة والمتناقصة في التمويل المصرفية، ص: ١٤، المشاركة في المصارف الإسلامية، ص: ٢٨٢-٢٨٣



يجب الاستعانة بالخبراء من أهل الكفاءة والاختصاص لإعداد الجدوى الاقتصادية للاستثمارات قبل الموافقة على إنشاء المشاركة بين الطرفين «العميل والمصرف» حتى يتم التقليل من مخاطر الاستثمار بهذه الصيغة.

التوصيات

توصي الباحثة بما يلي:

العمل على تشجيع الاستثمار من خلال المشاركة المتناقصة في تمويل المشاريع الصغيرة لذوي الدخل المحدود وغيرهم.

وضع الضمانات التي تقلل من مخاطر الاستثمار لرأس المال الذي يقدمه المصرف كتمويل وذلك بفرض عقوبات على الشريك إن قصر أو تهاون أو تعدى. مما يساعد على فتح قنوات الاستثمار.

استخدام المشاركة المتناقصة لإقامة مشاريع واستثمارات بين المصارف الإسلامية والمؤسسات التعليمية والتقابات المهنية وخاصة نقابة المعلمين لتخدم المعلمين كشريحة كبيرة في المجتمع، مثل إقامة مراكز صحية خاصة بالمعلمين، أو إقامة مشاريع سكنية تعود بالنفع على المعلمين كافة. علماً بأنني سأقوم بتقديم هذا الاقتراح لغاية التطبيق إن شاء الله.

المراجع

لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، «ت ٧١١هـ»، بيروت، ط ١، ٤٤٨/١٠.

معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، «ت ٥٨٧هـ»، المكتبة الحبيبية، باكستان، ط ١، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م.

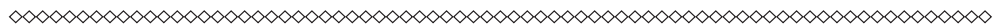
الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، عدد الأجزاء: ٤٥ جزءاً الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ) .. الأجزاء ١ - ٢٢: الطبعة الثانية، دارالسلاسل - الكويت .. الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر .. الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـ): سنن أبي داود، ٤ أجزاء تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر. دون تاريخ.

المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥ هـ) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠ عدد الأجزاء: ٤

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، «ت ٩٥٤هـ»، تحقيق زكريا

- عميرات، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- مغني المحتاج إلى معرفة الفاظ المنهاج، محمد الشربيني «ت ٩٧٧هـ» مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر ١٢٧٧هـ-١٩٨٥م.
- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن قدامة المقدسي، «ت ٦٨٢هـ» دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، محمد عليش، «ت ١٢٩٩هـ»، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ٦/٢٦٠.
- المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت الطبعة: بدون طبعة تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ معد الأجزاء: ٣٠
- شرح مختصر الطحاوي، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٢٧٠هـ) الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠١٠م
- رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ معد الأجزاء: ٦
- الإنصاف، للإمام علاء الدين بن سليمان المرداوي، دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م بيروت.
- المعاملات المالية المعاصرة، وهبة الزحيلي دار الفكر، دمشق سوريا، ط ٨، ١٤٢٢هـ-٢٠١١م
- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي «محمد شبير» دار النفائس، عمان، الأردن، ط ٦، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧
- الفقه الإسلامي وأدلته، أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة دمشق - كلية الشريعة الناشر: دار الفكر - سورية - دمشق الطبعة: الرابعة عدد الأجزاء: ١٠.
- أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة القاهرة «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية» د. سامي حسن أحمد حمود، في تاريخ ١٩٧٦/٦/٣٠م
- أبعاد القرار التمويلي والاستثماري في البنوك الإسلامية، ابن الغالي إبراهيم، دار النفائس، عمان - الأردن، ١٤٢٣هـ-٢٠١٢م.
- مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، حمزة عبد الكريم حماد، دار النفائس، عمان، الأردن، ط ١، ١٤٢٨-٢٠٠٨م.
- قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات، منذر قحف، وقائع الندوة التي



عقدت في مقر البنك الإسلامي للتنمية في جدة بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ومجمع الفقه الإسلامي بجدة، المنعقد بتاريخ (١٨-٢٢/١٠/١٤١٣هـ الموافق ١٠-١٤/٤/٤٩٩٣، ندوة رقم ٢٨

البنوك الإسلامية أحكامها ومبادئها وتطبيقاتها المصرفية، محمد العجلوني، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨

موقع قسطاس الإلكتروني قانون رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨ (قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار لسنة ١٩٧٨) /<https://qistas.com/legislations/jor/view/>

هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية، المعايير الشرعية / معيار ١٢. الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ١/٢٨، أدوات الاستثمار الإسلامية، لعز الدين خوجة.

بحوب مقدمة لمجلة المجمع الفقهي الإسلامي منها العدد ١٣. المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية بحث مقدم للدورة الرابعة عشرة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي بجدة للأستاذ الدكتور عجيل جاسم النشمي.

المشاركة المتناقصة صورها وأحكامها، نزيه حماد المشاركة المتناقصة طبيعتها وضوابطها الخاصة الدكتور عبد السلام العبادي. المشاركة المتناقصة وصورها في ضوء ضوابط العقود المستجدة الأستاذ الدكتور حسن علي الشاذلي.

المشاركة المتناقصة وصورها في ضوء ضوابط العقود المستجدة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي

ملحق ١

قرار بشأن المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية

في: الخميس ١١ مارس ٢٠٠٤

طباعة البريد الإلكتروني

قرار رقم ١٣٦ (١٥/٢)

بشأن المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الخامسة عشرة بمسقط (سلطنة عُمان ١٤ - ١٩ المحرم ١٤٢٥هـ، الموافق ٦ - ١١ آذار (مارس ٢٠٠٤م.



بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله

قرر ما يلي:

المشاركة المتناقصة: معاملة جديدة تتضمن شركة بين طرفين في مشروع ذي دخل يتعهد فيها أحدهما بشراء حصة الطرف الآخر تدريجاً سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدخل أم من موارد أخرى.

أساس قيام المشاركة المتناقصة: هو العقد الذي يبرمه الطرفان ويسهم فيه كل منهما بحصة في رأس مال الشركة، سواء أكان إسهامه بالنقود أم بالأعيان بعد أن يتم تقويمها، مع بيان كيفية توزيع الربح، على أن يتحمل كل منهما الخسارة - إن وجدت - بقدر حصته في الشركة.

تختص المشاركة المتناقصة بوجود وعد ملزم من أحد الطرفين فقط، بأن يمتلك حصة الطرف الآخر، على أن يكون للطرف الآخر الخيار، وذلك بإبرام عقود بيع عند تملك كل جزء من الحصة، ولو بتبادل إشعارين بالإيجاب والقبول.

يجوز لأحد أطراف المشاركة استئجار حصة شريكه بأجرة معلومة ولمدة محددة، ويظل كل من الشريكين مسؤولاً عن الصيانة الأساسية بمقدار حصته.

المشاركة المتناقصة مشروعة إذا التزم فيها بالأحكام العامة للشركات، وروعت فيها الضوابط الآتية:

أ- عدم التعهد بشراء أحد الطرفين حصة الطرف الآخر بمثل قيمة الحصة عند إنشاء الشركة، لما في ذلك من ضمان الشريك حصة شريكه، بل ينبغي أن يتم تحديد ثمن بيع الحصة بالقيمة السوقية يوم البيع، أو بما يتم الاتفاق عليه عند البيع.

ب- عدم اشتراط تحمّل أحد الطرفين مصروفات التأمين أو الصيانة وسائر المصروفات، بل تحمّل على وعاء المشاركة بقدر الحصص.

ج- تحديد أرباح أطراف المشاركة بنسب شائعة، ولا يجوز اشتراط مبلغ مقطوع من الأرباح أو نسبة من مبلغ المساهمة.

د- الفصل بين العقود والالتزامات المتعلقة بالمشاركة.

هـ- منع النص على حق أحد الطرفين في استرداد ما قدمه من مساهمة (تمويل).

والله أعلم

قرار رقم: (٤٩) حكم تمويل المشاركة المتناقصة التي يقدمها البنك المركزي لموظفيه

بتاريخ ٢٤ / ٤ / ١٤٢٢ هـ، الموافق ١٥ / ٧ / ٢٠٠١ م

ورد إلينا سؤال يقول فيه صاحبه:

ما حكم تمويل المشاركة المتناقصة التي يقدمها البنك المركزي لموظفيه ؟
الجواب وبالله التوفيق:

بحث المجلس الموضوع في عدة جلسات ورأى ما يلي: -

أن المجال مفتوح أمام موظفي البنوك الإسلامية وغيرهم من أجل الحصول على مساكن لهم وفق إحدى الصيغ الآتية:

الصيغة الأولى: صيغة المرابحة للأمر بالشراء المعروفة، والتي يتحمل فيها الموظف كلفة العمالة اللازمة للبناء، ويقدم فيها البنك تمويل المواد التي يمكن شراؤها بالمرابحة، بحيث تدخل في ملك البنك، وضمانته.

ويمكن استخدامها لشراء شقة أو بناية وفق ما هو معروف في بيع المرابحة.

الصيغة الثانية: صيغة الاستصناع، وعند ذلك يتحمل البنك كلفة جميع التمويل وفق شروط هذه الصيغة، ويمكن من خلالها استصناع بناية أو شقة حسب الحال.

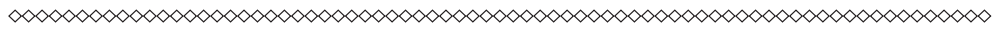
أما الصيغة المعروضة على مجلس الإفتاء تحت مسمى (المشاركة المتناقصة) والعقد المرفق، فهي تختلف عن طبيعة هذا العقد، كما هو معروف في تعريفه المستقر في قانون البنك الإسلامي الذي حظي بموافقة مجلس الإفتاء، حيث إن القانون قد عرفه (دخول البنك بصفة شريك ممول - كلياً أو جزئياً في مشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس الاتفاق مع الشريك الآخر بحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المتحقق فعلاً مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي أو قدر منه يتفق عليه ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل).

مما يعني أن دخل المشروع المبني وفق هذا العقد هو متوقع عند إبرام هذا العقد، وأن الذي يحدد هذا الدخل المتوقع هو واقع السوق بعد إنجاز المشروع.

ولا يصح أن يقدر هذا الدخل ابتداءً منسوباً إلى التمويل المدفوع من البنك مما يجعل الأمر محسوماً على أساس الفائدة المخفضة، كما جرى في الحالة المعروضة على المجلس، وكونها منخفضة لا يخرجها عن طبيعتها المحرمة في نظر الشريعة.

وحتى تجوز هذه الصيغة، فلا يصح حساب الدخل المتوقع للمشروع بهذه الطريقة إنما الأصل أن تترك للسوق.

وبما أننا أمام رغبة الموظف في الحصول على سكن سيستخدمه هو شخصياً، ولن يعرض المشروع في السوق لغرض تأجيله، فالبديل الشرعي المقبول هو أن تقوم لجنة من الخبراء الثقات والعدول بتقدير أجر مثله بعد إنجازها، وبناء على تقدير حقيقي بأسعار الشقق والمنازل المماثلة. وبالتالي لا بد من صياغة العقد صياغة جديدة على هذا الأساس، والذي هو فارق التمييز



بين الصيغة المقبولة شرعاً وغير المقبولة شرعاً، هذا إذا رغب الموظف والبنك في أن يلجأوا إلى أسلوب المشاركة المتناقصة، وإلا أمكنهم اللجوء إلى الصيغ الأخرى المشار إليها أعلاه.

والله تعالى أعلم.

رئيس مجلس الإفتاء

قاضي القضاة / الشيخ عز الدين الخطيب التميمي

| | |
|---------------------|-----------------------|
| د. يوسف علي غيطان | د. عبد السلام العبادي |
| الشيخ سعيد الحجراوي | د. واصف البكري |
| الشيخ نعيم مجاهد | د. عبد العزيز الخياط |
| الشيخ محمود شويات | د. محمد أبو يحيى |

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فقد زادت عناية الدول بالمشاريع الصغيرة خصوصاً بعد تفشي الفقر والبطالة، وضآلة فرص العمل، وباتت هذه المشاريع ملاذاً للفقراء وذوي الدخل المحدود. ولتأمين التمويل اللازم لهذه المشاريع يجد الفرد نفسه أمام خيارين: إما التمويل التقليدي القائم على الإقراض بفائدة، وهذا محرم شرعاً، وإما التمويل الإسلامي بصيغته المتعددة، وأساليبه المتنوعة، والتي تقسح المجال واسعاً، وتعطي الفرد بدائل شتى تناسب حاجاته، وتلبي رغباته.

وللوقوف على التمويل الإسلامي لهذه المشاريع الصغيرة، واستعراض تجربة البنك الإسلامي الأردني في ذلك، جاء هذا البحث.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما مفهوم المشاريع الصغيرة ؟ وما خصائصها، وأهميتها ؟
- ما مفهوم التمويل الإسلامي، وما خصائصه ؟
- ما الصيغ الإسلامية لتمويل المشاريع الصغيرة ؟
- ما دور البنك الإسلامي الأردني في تمويل المشاريع الصغيرة ؟

أهداف البحث:

- تكمن أهداف هذا البحث في النقاط التالية:
- توضيح مفهوم المشاريع الصغيرة، وبيان خصائصها، وأهميتها.
- معرفة مفهوم التمويل الإسلامي، وخصائصه.
- بيان الصيغ الإسلامية لتمويل المشاريع الصغيرة.
- الوقوف على دور البنك الإسلامي الأردني في تمويل المشاريع الصغيرة .

أهمية البحث:

تتبع أهمية البحث من أهمية المشاريع الصغيرة نفسها: كونها تعد عاملاً رئيساً في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما تتبع أهميته من حاجة أصحاب هذه المشاريع، والمتعاملين بها، والمصارف الإسلامية إلى معرفة صيغ التمويل الإسلامي لهذه المشاريع.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، والوصفي، والتحليلي: حيث قمت باستقراء وتتبع ما يتعلق بالموضوع من مسائل، ووصفها كما هي في الواقع، ودراستها وتحليلها بغية الوصول إلى نتائج سليمة.

الدراسات السابقة :

١- النابلسي زينب حسان عبد اللطيف، دور المصارف الإسلامية العاملة في الأردن في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، بحث منشور في مجلة مثقال للعلوم الاقتصادية والإدارية وتكنولوجيا المعلومات، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، المجلد الخامس، العدد ١، ٢٠١٩ م.

تناولت هذه الدراسة ماهية المصارف الإسلامية والتمويل المصرفي الإسلامي، والمشاريع الصغيرة، وبيان وجهة نظر أصحاب المشاريع الصغيرة والمتوسطة حول الدور الذي تقدمه المصارف الإسلامية الأردنية في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، وتوصل البحث إلى عدّة نتائج أهمها: وجود دور فعّال للمصارف الإسلامية العاملة في الأردن في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، وهناك أثر ذات دلالة إحصائية فيما يتعلق بأسلوب تعامل موظفي المصارف الإسلامية، وإجراءات التمويل التي تضعها المصارف الإسلامية، والضمانات التي تطلبها، وصيغ التمويل المعمول بها في المصارف الإسلامية، وحجم التمويل الممنوح من المصارف الإسلامية. يلاحظ على البحث الاختصار الشديد في الجانب النظري.

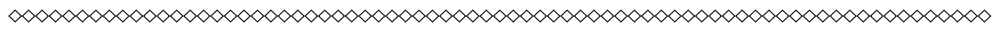
٢- الباحث، عبدالله بن سليمان، دور التمويل الإسلامي في دعم المشروعات الصغيرة، بحث منشور في المجلة العالمية للاقتصاد والأعمال، مركز رفاذ للدراسات والأبحاث، المجلد الثالث، العدد ١، ٢٠١٧ م.

تناولت هذه الدراسة التمويل الإسلامي، والمشاريع الصغيرة، وعرضت وسائل التمويل الإسلامية للمشاريع الصغيرة وبعض التحديات والعقبات التي تواجه المصارف في التمويل، وتوصل البحث إلى عدّة نتائج منها: وجود صيغ تمويل غير ربحية في النظام الاقتصادي الإسلامي كالزكاة والوقف، وبيان أبرز التحديات والمشاكل التي تواجه المشاريع الصغيرة، كمشكلة التمويل وبعض التحديات الاقتصادية والتسويقية والإدارية والفنية.

يلاحظ على هذا البحث الاختصار في الجانب التطبيقي: حيث اقتصر الباحث على ذكر بعض التحديات المتعلقة بصيغ التمويل في تجربة بعض المصارف الإسلامية في تمويل المشاريع الصغيرة، كما أنه لم يفصّل في صيغ تمويل المشاريع الصغيرة.

٣- الدعاس، عبد الله أحمد، والجعارات، خالد جمال، دور المصارف الإسلامية في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الأردن، بحث منشور في مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني ٢٠١٤ م.

تناولت هذه الدراسة دور المصارف الإسلامية في تنمية وتمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الأردن، وعرضت تجربة البنك الإسلامي الأردني في ذلك، وتوصل البحث إلى عدّة نتائج منها: محدودية وقدم صيغ التمويل التي تطبقها المصارف الإسلامية، وتعقيد عملية التمويل بسبب كثرة الضمانات المطلوبة والتأخر في الإجراءات.



لم يتوسع الباحث في الجانب النظري لموضوع البحث، فقد اقتصرت الدراسة على معلومات قليلة ومحدودة وكان الاهتمام الأكبر في الدراسة التطبيقية والجانب الإحصائي.

٤- الأسرج، حسين عبد المطلب، صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، بحث منشور في مجلة دراسات إسلامية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، العدد ٢، ٢٠١٠ م .

تناولت الدراسة ضوابط استثمار المال في الشريعة، والصيغ الإسلامية لتمويل المشاريع الصغيرة ومزاياها، والمعايير العامة لقبول مشروع صغير للتمويل الإسلامي، ومعوقات استخدام صيغ التمويل الإسلامي.

اقتصر الباحث في دراسته على الجانب النظري، ولم يكن هنالك جانب تطبيقي.

خطة البحث:

اشتمل هذا البحث على مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة على النحو التالي:
المقدمة: تناولت مشكلة هذا البحث، وأهدافه، وأهميته، ومنهجه، والدراسات السابقة له، وخطته.

المبحث الأول: المشاريع الصغيرة: مفهومها، خصائصها، وأهميتها، ومفهوم التمويل الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم المشاريع الصغيرة

المطلب الثاني: خصائص المشاريع الصغيرة

المطلب الثالث: أهمية المشاريع الصغيرة

المطلب الرابع: مفهوم التمويل الإسلامي

المبحث الثاني: خصائص التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة

المبحث الثالث: صيغ التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة

المطلب الأول: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على البيوع

المطلب الثاني: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على الإيجارات

المطلب الثالث: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على المشاركات

المبحث الرابع: تطبيقات التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة في البنك الإسلامي الأردني

المطلب الأول: التعريف بالبنك الإسلامي الأردني

المطلب الثاني: دور البنك الإسلامي الأردني في تمويل المشاريع الصغيرة

المبحث الأول:

المشاريع الصغيرة: مفهومها، خصائصها وأهميتها، ومفهوم التمويل الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم المشاريع الصغيرة:

بعد الرجوع إلى العديد من الدراسات تبين أنه ليس هنالك مفهوم محدد للمشاريع الصغيرة، فمفهومها يختلف باختلاف المعايير المتخذة لتعريف هذه المشاريع، ولاختلاف تلك المعايير بين الدول.

وتلك المعايير تأخذ اتجاهين رئيسيين^(١):

الاتجاه الأول: الاعتماد على المعايير الكمية في تعريف المشاريع الصغيرة:

تتعدد المعايير الكمية المعتمدة في تعريف المشاريع الصغيرة، وأهم هذه المعايير: معيار عدد العاملين، ومعيار رأس المال، ومعيار المستوى التكنولوجي المستخدم، ومعيار المبيعات^(٢).

لكن يعتبر معيار عدد العاملين، ومعيار رأس المال أكثرها شيوعاً وملاءمةً للواقع العربي^(٣).

- تعريف المشاريع الصغيرة بالاعتماد على معيار عدد العاملين: يعتبر معيار عدد العاملين أهم المعايير الكمية؛ كونه أكثر فاعلية في المقارنة وأكثر ثباتاً في الواقع من المعايير الأخرى^(٤).

تتعدد التعريفات وفقاً لمعيار عدد العاملين؛ نظراً لتعدد البلدان والهيئات التي تعرف المشاريع الصغيرة وفق هذا المعيار، ففي أميركا وفرنسا يعرف المشروع الصغير الذي يستخدم لغاية ٤٩٩ عاملاً، أما في الدول العربية فيعرف المشروع الصغير وفقاً لهذا المعيار في الأردن بأنه الذي يعمل فيه ٢٠ عاملاً فأقل^(٥).

- تعريف المشاريع الصغيرة بالاعتماد على معيار رأس المال:

تتعدد التعريفات وفقاً لمعيار رأس المال باختلاف الدول: ففي اليابان يعرف المشروع الصغير بأنه الذي لا يزيد رأس ماله عن ١٠ ملايين ين^(٦)، أما في الدول العربية فيعرف المشروع الصغير وفقاً لهذا المعيار في الأردن بأنه الذي يكون رأس ماله أقل من ٥٠٠٠٠ دينار^(٧).

أما البنك المركزي الأردني فيعرف المشاريع الصغيرة بأنها: المشاريع التي توظف بين ٥

(١) فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ١٥.

(٢) الجويفل، دور البنوك الإسلامية في تمويل المنشآت الصغيرة والمتوسطة الحجم، ص ١٧-١٥.

(٣) فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ١٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥.

(٥) الحموري، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ٢. نقلاً عن: فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ١٦.

(٦) خطاطبة، التمويل اللاربوي للمؤسسات الصغيرة في الأردن، ص ٦.

(٧) الحموري، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ٢. نقلاً عن: فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ١٦.

و ٢٠ موظفاً، ومجموع أصولها أو حجم مبيعاتها تقل عن ١ مليون دينار سنوياً^(١).

الاتجاه الثاني: الاعتماد على الجانب الوصفي في تعريف المشاريع الصغيرة:

من تعريفات المشاريع الصغيرة المتعلقة بالجانب الوصفي: تعريف لجنة التنمية الاقتصادية الأمريكية CED حيث عرفت المشروع الصغير بأنه الذي يستوفي شرطين على الأقل من الشروط التالية: أن يكون المالك هو المدير، أن يتم توفير رأس المال من المالك سواء كان فرداً أو جماعة، أن يكون العمال والملاك يعيشون في مجتمع واحد، وأن يكون حجم المشروع صغيراً مقارنة مع حجم القطاع الذي ينتمي إليه.^(٢)

هذا، ويمكن الجمع بين المعايير الكمية والجانب الوصفي للتوصل إلى تعريف أشمل للمشاريع الصغيرة، حيث يمكن تعريفها بأنها: كل منشأة خدمتية مستقلة ملكياً وإدارياً تمارس أنشطة اقتصادية تسهم في دعم النمو الاقتصادي وتقليل البطالة، ويكون عدد العاملين فيها قليلاً، كما أن رأس المال يكون محدوداً.

المطلب الثاني: خصائص المشاريع الصغيرة:

تتمتع المشاريع الصغيرة بالعديد من الخصائص التي تميزها عن غيرها من المشاريع، من أهمها ما يأتي^(٣):

صغر الحجم وقلة التخصص في العمل مما يساعد على المرونة والتكيف مع الأوضاع الاقتصادية.

الضآلة النسبية لرأس المال مما يسهل عملية تمويلها.

سرعة الاستجابة لحاجيات السوق وسهولة التكيف مع الأوضاع الاقتصادية المستحدثة؛ وذلك لأن صغر الحجم ومحدودية التخصص وضآلة رأس المال كلها تعد عوامل تسمح بتغيير درجة ومستوى النشاط أو طبيعته.

قلة التدرج الوظيفي بسبب محدودية العاملين فيها، مما يساعد في صنع واتخاذ القرار بسهولة وسرعة أكبر.

تأقلم المشاريع مع البيئة المحلية والقدرة على الاندماج في البيئة الاقتصادية من خلال تعدد الأنشطة.

(١) دليل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، <https://jo.gov.cbj>، تاريخ الزيارة ٢٤/٣/٢٠٢٢.

(٢) كنجو، استراتيجية الاستثمار والتمويل في المشروعات الصغيرة، ص ٦.

(٣) الباحثون، دور التمويل الإسلامي في دعم المشروعات الصغيرة، ص ١٥٥.

المطلب الثالث: أهمية المشاريع الصغيرة:

للمشاريع الصغيرة دور بارز في تطوير جوانب التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع^(١)، يتمثل بما يلي^(٢):

المساهمة في خلق فرص العمل والتخفيض من حدة البطالة في الدول.
الارتقاء بمستوى الأذخار والاستثمار من خلال تعبئة رؤوس الأموال من الأفراد والجمعيات والهيئات غير الحكومية وغيرها من مصادر التمويل الذاتي، وهذا يعني استقطاب موارد مالية كانت ستوجه إلى الاستهلاك الفردي غير المنتج.
الاعتماد على الموارد المحلية والتقليل من الاستيراد مما يسهم في الحد من هدر موارد قابلة للاستغلال.

تنمية المواهب والإبداعات والابتكارات وإتاحة الفرصة أمام المواهب الشابة وتشجيعها.
تحقيق التوازن الجغرافي لعملية التنمية، حيث تساهم الصناعات الصغيرة بالمرونة في التوطن والتنقل بين مختلف المناطق مما يسهم في خلق مجتمعات جديدة في المناطق النائية والريفية.

المطلب الرابع: مفهوم التمويل الإسلامي:

قبل التعريف بالتمويل الإسلامي لا بد من توضيح معنى التمويل لغةً ومفهومه اصطلاحاً:
فالتمويل لغةً: من مول: المال: ما مَلَكَته من كل شيء، جمع أموال. ومُلِتَ تَمَالٌ ومِلتَ وتَمَوَّلْتَ واستَمَلَمْتَ بمعنى: كَثُرَ مَالُكَ. ومُلْتُهُ بالضم: أعطيتُهُ المال^(٣). ويقال: تَمَوَّلَ فلانٌ مَالاً إذا اتَّخَذَ قَبِيَّةً^(٤).

ويعرّف التمويل كمصطلح اقتصادي بأنه: «الحصول على الأموال من أنسب المصادر المختلفة»^(٥).

أما التمويل الإسلامي فقد عرف بأنه: «تقديم ثروة عينية أو نقدية؛ بقصد الاسترباح من مالها إلى شخص آخر يديرها ويتصرّف فيها، لقاء عائد تبيحه الأحكام الشرعية»^(٦).

(١) الباحث، دور التمويل الإسلامي في دعم المشروعات الصغيرة، ص ١٥٨.

(٢) أنبية، إدارة المشروعات الصغيرة والمتوسطة، ص ٧١.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (مول)، ص ١٥٦٥.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (مول)، ص ٤٣٠٠.

(٥) أبو الرب وآخرون، مدخل إلى علم التمويل، ص ٢.

(٦) قحف، مفهوم التمويل في الاقتصاد الإسلامي، ص ١٢.

المبحث الثاني: خصائص التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة

يختص التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة بجملة من الخصائص أهمها ما يلي^(١):
استبعاد التعامل بالربا أخذاً وإعطاءً؛ وتستند هذه الخاصية إلى حرمة الربا، قال تعالى:
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. (سورة البقرة من آية ٢٧٥).

وتعتبر هذه الخاصية من أهم الخصائص التي تسهم في تحقيق العدالة الاجتماعية التي تهدف لتحقيقها المشروعات الصغيرة: فهي تمنع الظلم، وتحد من تركيز الثروة، وتحد من البطالة، وتضمن حق الفقير في تنمية موارده ومواهبه وإبداعاته.

توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي: إن من أهم الخصائص التي يجب أن تميز التمويل الإسلامي الاستثماري للمشروعات الصغيرة هو توجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي الذي يهدف إلى امتزاج عناصر الإنتاج ببعضها البعض، وبالتالي فإن أي ربح ينتج عن هذا الاستثمار يكون ربحاً حقيقياً يظهر في زيادة عناصر الإنتاج مما يبين لنا قدرة مصادر التمويل الاستثماري الإسلامية على تنمية طاقات المجتمع وموارده وقدراته.

توجيه المال نحو الإنفاق المشروع: إن من الخصائص التي تميز التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة أن يكون هذا التمويل في مشاريع مباحة من وجهة نظر الشرع، فلا ينفق على المشاريع المخالفة لمقاصد الشارع والتي تؤدي إلى مفسدة الفرد والمجتمع.

التركيز على توجيه سلوك الفرد نحو الأخلاق الفاضلة: إن من خصائص التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة هي تربية روح الفرد على الأخلاق الفاضلة والصفات الحسنة، فهو يربي فيه صفات الأمانة، والثقة بالنفس، والإخلاص والإتقان في العمل، مما يوفر فرصاً أكبر لنجاح المشروعات، وبالتالي نجاح عملية التنمية.

التركيز على طاقات الفرد ومهاراته وإبداعاته: فمن خصائص التمويل الإسلامي التركيز على تنمية طاقات الفرد، والتركيز على حاجاته، ومهاراته الريادية والإبداعية، بحيث يكون التمويل الإسلامي قاعدة الانطلاق لهذه الطاقات والإبداعات التي يعول عليها في تقدم المجتمع، فالتمويل الإسلامي يجب أن يكون أداة للتنمية التي لن تتحقق من غير الاهتمام بالفرد وطاقاته.

(١) فرحان، التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة، ص ٢٣.

المبحث الثالث: صيغ التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة

هنالك العديد من صيغ التمويل الإسلامي للمشروعات الصغيرة تتمثل فيما يلي:

المطلب الأول: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على البيوع

التمويل بالمرايحة: المرايحة لغةً: من الريح وهو النماء في التَّجَر، يقال: رايحته على سلعة مرايحة أي: أعطيته ربحاً، وأعطاه مالاً مرايحة، أي: على أن الريح بينهما^(١).

والمرايحة اصطلاحاً: «أن يذكر البائع للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة، ويشترط عليه ربحاً ما للدينار أو الدرهم»^(٢).

وتطبق المرايحة في البنوك الإسلامية تحت اسم «المرايحة للأمر بالشراء» وهي أن يتقدم العميل إلى البنك طالباً منه شراء سلعة معينة بالمواصفات التي يحددها على أساس الوعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له فعلاً مرايحة بالنسبة التي يتفق عليها ويدفع الثمن مقسطاً^(٣).

مجالات تطبيق المرايحة للأمر بالشراء في تمويل المشاريع الصغيرة: تعتبر المرايحة للأمر بالشراء من أكثر صيغ التمويل استعمالاً في البنوك الإسلامية، وهي تصلح للقيام بتمويل جزئي لأنشطة العملاء الصناعية أو التجارية أو غيره، وتمكنهم من الحصول على السلع المنتجة والمواد الخام أو الآلات والمعدات من داخل القطر أو خارجه (الاستيراد)^(٤).

التمويل بالسلم: السلم لغةً: يعني السلف. جاء في لسان العرب: والسلمُ (بالتحريك) السلفُ، وأسلم في الشيء وسلمَّ وأسلف بمعنى واحد^(٥).

والمسلم اصطلاحاً: عقد على موصوف في الذمة مؤجل ببدل يعطى عاجلاً^(٦).

وهو مشروع بالكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول:

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾. (سورة البقرة: ٢٨٢).

روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: (أشهد أن السلف المضمون إلى أجل قد أحله الله في الكتاب وأذن فيه، قال الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾)^(٧).

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ريح)، ص ١٥٥٢.

(٢) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج ٢، ص ١٧٢.

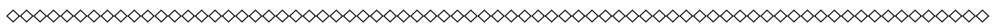
(٣) الطيار، البنوك الإسلامية، ص ١٧٨.

(٤) خالدي، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٢.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج: ١٢، مادة (سلم)، ص ٢٩٥.

(٦) النووي، روضة الطالبين، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٧) رواه الحاكم، المستدرک، كتاب التفسير، من سورة البقرة، رقم (٣١٣٠)، ج ٢، ص ٣١٤، واللفظ له، وقال: «هذا حديث صحيح»



ومن السنة: ما روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: (قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يسلفون بالتمر الستين والثلاث، فقال: « من أسلف في شيء فزي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم »)^(١).

وقد أجمع الفقهاء على مشروعيته.^(٢)

ومن المعقول: أن المثلث (المبيع) هو أحد عوضي البيع، فيجوز أن يثبت في الذمة؛ كالثمن، ولأن بالناس حاجة إلى السلم؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها، والمشترون بحاجة إلى الشراء بالرخص، فشرع السلم سداً للحاجة.^(٣) ويشترط لعقد السلم: أن يكون المسلم فيه (المبيع) معلوماً جنساً ونوعاً وصفةً وقدرًا، وأن يكون مؤجلاً بأجل معلوم، وأن يكون موجوداً عند حلول أجله، وأن يقبض الثمن كاملاً وقت العقد قبل التفرق.^(٤)

مجالات تطبيق عقد السلم في تمويل المشاريع الصغيرة^(٥):

يصلح للقيام بتمويل عمليات زراعية: حيث يتعامل البنك الإسلامي مع المزارعين الذين يتوقع أن تتوفر لهم السلعة في الموسم من محاصيلهم أو محاصيل غيرهم التي يمكن أن يشتروها ويسلموها، فيقدم البنك لهم بهذا التمويل خدمات جلية ويدفع عنهم كل مشقة لتحقيق إنتاجهم. يستخدم في تمويل المراحل السابقة لإنتاج وتصدير السلع والمنتجات الرائجة وذلك بشرائها سلماً وإعادة تسويقها بأسعار مجزية، فيطبق بيع السلم في قيام البنك بتمويل الحرفيين وصغار المنتجين عن طريق إمدادهم بمستلزمات الإنتاج كراس مال سلم مقابل الحصول على بعض منتجاتهم وإعادة تسويقها.

يمتاز بيع السلم باستجابته لحاجات شرائح مختلفة ومتعددة للناس سواء من المنتجين الزراعيين أو الصناعيين أو المقاولين أو من التجار، واستجابته لتمويل نفقات التشغيل والنفقات الرأسمالية.

على شرط الشيخين ولم يخرجاه». والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب جواز السلف المضمون بالصفة، رقم (١١٠٨١)، ج٦، ص٢٠.

(١) رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم (٢١٢٥)، ج٢، ص٧٨١، واللفظ له. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب السلم، رقم (١٦٠٤)، ج٢، ص١٢٢٦.

(٢) ابن مودود، الاختيار، ج٢، ص٢٤. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج٢، ص١٦٢. الشربيني، مغني المحتاج، ج٢، ص١٤٠. ابن قدامة، المغني، ج٤، ص١٩٦.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٤، ص١٩٦ — ص١٩٧.

(٤) ابن مودود، المختار، ج٢، ص٢٤. ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، ج٢، ص١٦٢. النووي، منهاج الطالبين، ج٢، ص١٤٠ وما بعدها. الخرقى، مختصر الخرقى، ص٦٩.

(٥) خالد، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص١٥٥-١٥٤.

التمويل بالاستصناع: الاستصناع لغةً: هو طلب الصنعة. جاء في لسان العرب: واستصنع الشيء دعا إلى صنعه^(١).

والاستصناع اصطلاحاً: «عقد على مبيع في الذمة، وشرط عمله على الصانع»^(٢). مجالات تطبيق عقد الاستصناع في تمويل المشاريع الصغيرة^(٣): فتح عقد الاستصناع مجالات واسعة أمام البنوك الإسلامية لتمويل الحاجات العامة والمصالح الكبرى للمجتمع، وللنهوض بالاقتصاد الإسلامي. يطبّق عقد الاستصناع لإقامة المباني في المجمعات السكنية، والمستشفيات، والمدارس، والجامعات مما يؤلف شبكة الحياة المعاصرة المتطورة. يستخدم في صناعات متطورة ومهمة جداً في الحياة المعاصرة: كاستصناع الطائرات، والقطارات، والسفن، ومختلف الآلات التي تصنع في المصانع الكبرى أو المعامل اليدوية. يستخدم عقد الاستصناع عموماً في مختلف الصناعات ما دام يمكن ضبطها بالمقاييس والمواصفات المتنوعة، ومن ذلك الصناعات الغذائية (تعليب وتجميد المنتجات الطبيعية).

٤- البيع بالعمولة: يمكن للمصرف استخدام هذه الصيغة لتمويل العملاء الذين لديهم القدرة على تسويق المنتجات والمعرفة بسوق المنتجات ويمتلكون منافذ للتوزيع ولكن ليس لديهم إمكانيات لشراء بضائع لتصريفها. ويقوم المصرف بشراء تلك البضائع وإعطائها للعملاء على سبيل الأمانة لبيعها مقابل نسبة من الأرباح المحققة، وتناسب هذه الصيغة فئة الشباب حيث تقدّم السلع لهم لبيعها وتوريد ثمنها بعد البيع^(٤).

المطلب الثاني: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على الإيجارات

الإجارة لغةً: من أجزَ يَجزِرُ، وهو ما أعطيت من أجر في عمل^(٥).

والإجارة اصطلاحاً: «تمليك المنافع بعوض»^(٦).

وللإجارة المطبقة في البنوك الإسلامية صورتان:

الإجارة التشغيلية: وهي بيع نفع معلوم بعوض معلوم. وتعني أن يقوم البنك الإسلامي بشراء أصل من الأصول الثابتة مثل: المباني والأراضي والآلات والمعدات، وذلك بهدف تأجيره إلى الغير بحسب عقود إجارة تتضمن بدل الإيجار والمدة الزمنية للعقد التي يعود الأصل بعدها للبنك

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (صنع)، ج ٨، ص ٢٠٩.

(٢) السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٣) خالد، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٦.

(٤) الأسرح، صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، ص ١٠٢-١٠١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة (أجر)، ص ٢١.

(٦) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج ٦، ص ٧٧.

ليؤجرها مرة أخرى^(١).

ويتميز هذا الأسلوب ببقاء الأعيان تحت ملكية البنك الإسلامي الذي يقوم بعرضها للإيجار مرة تلو الأخرى حتى لا تبقى بدون استعمال إلا لفترات قصيرة، وهو يتحمل في ذلك مخاطرة ركود السوق، وانخفاض الطلب على تلك الأعيان مما يؤدي إلى خطر عدم استغلاله^(٢).

ويستفيد البنك من بقاء الأصول على ملكه والحصول على الأجر مقابل بيع منافعها، كما تستفيد الجهات المتاجرة بتغطية حاجياتها الآنية وتحقيق أغراضها في الوقت المناسب دون تحمل نفقات رأسمالية كبيرة^(٣).

مجالات تطبيق الإجارة التشغيلية في تمويل المشاريع الصغيرة^(٤):

يمكن أن تمارس البنوك الإسلامية هذا الأسلوب في عدد من الأصول والمعدات الصناعية، والزراعية، وفي وسائل النقل والمواصلات، وكل ما من شأنه أن يلبي احتياجات ظرفية لمختلف الجهات.

تناسب عمليات الإجارة التشغيلية الموجودات والأصول ذات القيمة العالية التي تتطلب مبالغ كبيرة لاملاكها بالإضافة إلى الوقت الطويل اللازم لإنتاجها، كالتطائرات والسفن التي يزيد الطلب عليها بأسلوب الإجارة التشغيلية نتيجة ارتفاع تكلفتها وطول مدة صنعها.

الإجارة الدائمة (المنتهية بالتمليك): هذا النوع من الإجارة يتم تمليك منفعة الأصل خلال مدة التأجير للمستأجر مع وعد من المالك بتمليك الأصل للمستأجر في نهاية مدة التأجير بسعر السوق في وقته أو بسعر يحدد في الوعد أو بسعر رمزي أو بدون مقابل. والوعد بتمليك الأصل للمستأجر في نهاية مدة التأجير بدون مقابل هو المقصود هنا (التأجير التمويلي) وهو المطبق في المصارف الإسلامية؛ لأن المصرف يكون قد استوفى ثمن الأصل من خلال أقساط التأجير التي كان قد حصل عليها أثناء فترة التأجير، لذا يكون بدل الإيجار في هذا النوع أعلى بكثير منه في التأجير التشغيلي^(٥).

على أن من المعاصرين من يرى عدم جواز عقد الإجارة المنتهية بالتمليك، وهو ما ذهب إليه هيئة كبار العلماء - بالأغلبية - في السعودية؛ معللة ذلك بأن هذا العقد يجمع بين عقدين على عين واحدة غير مستقر على أحدهما، وهما مختلفان في الحكم، متنافيان فيه؛ فالبيع يوجب انتقال العين بمنافعها إلى المشتري، وحينئذ لا يصح عقد الإجارة على المبيع؛ لأنه ملك

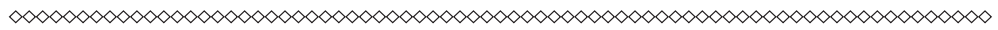
(١) قندوز، ورزيق، واقع التمويل الإسلامي في الدول العربية، ص ١٢.

(٢) خالد، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤) خالد، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٨-١٥٩.

(٥) الوادي، وسمحان، المصارف الإسلامية، ص ٢٦٠.



المشتري، والإجارة توجب انتقال منافع العين فقط إلى المستأجر، والمبيع مضمون على المشتري بعينه ومنافعه، والعين المستأجرة من ضمان مؤجرها فتلفها عليه عينا ومنفعة. وأوصت هيئة كبار العلماء بأن يسلك المتعاقدان طريقاً صحيحاً وهو أن يبيع الشيء، ويرهنه على ثمنه^(١).

وهي من الأساليب الجديدة التي استحدثتها البنوك الإسلامية وتتميز بكون البنك لا يقتني الموجودات والأصول انطلاقاً من دراسة السوق والتأكد من وجود رغبات لها، بل إنه يشتريها استجابة لطلب من أحد عملائه لتملك تلك الأصول، وعليه فإن تلك الأصول المؤجرة لا تبقى في ملكية البنك بعد نهاية عقد الإجارة وإنما تنتقل إلى ملكية المستأجر^(٢).

ويتمتع المستأجر في هذه الحالة بحيازة واستخدام العين خلال كامل فترة الإجارة وهو مطمئن البال بأنها سوف تؤوّل إلى ملكيته في نهاية مدة الإجارة، كما أن البنك يحتفظ بملكية العين المتعاقد عليها، ولا يتنازل عن ملكيته إلا بعد سداد المستأجر جميع الأقساط الجارية المتفق عليها^(٣).

مجالات تطبيق الإجارة الدائمة (المنتهية بالتمليك) في تمويل المشاريع الصغيرة: تستخدم البنوك الإسلامية الإجارة المنتهية بالتمليك خصوصاً في مجال العقارات، وأجهزة الكمبيوتر، والآلات والمعدات المختلفة، وهي بهذا الأسلوب توفر للعملاء قدراً من الحرية في اقتناء الموجودات من المصادر التي يختارونها على أساس خبرتهم وتقديرهم الخاص^(٤).

المطلب الثالث: صيغ التمويل الإسلامي القائمة على المشاركات

قبل بيان صيغ التمويل الإسلامي القائمة على المشاركات، لا بد من توضيح معنى الشركة لغةً واصطلاحاً:

فالشركة لغةً: من شرك: الشُرْكَة والشَّرْكَة سواء: مخالطة الشريكين. يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا^(٥).

والشركة اصطلاحاً: «عقد بين المتشاركين في الأصل والربح»^(٦).

صيغ التمويل الإسلامي القائمة على المشاركات:

التمويل بالمضاربة: المضاربة لغةً: مأخوذة من الضرب في الأرض: وهو السير فيها؛ طلباً

(١) الختلان، فقه المعاملات المالية المعاصرة، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢) خالد، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مادة (شرك)، ص ٢٢٤٨.

(٦) التمرتاشي، تنوير الأبصار، ج ٦، ص ٤٥٩.

للرزق^(١).

والمضاربة اصطلاحاً: «أن يدفع الرجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه»^(٢).

تقوم المضاربة في جوهرها على تلاقي أصحاب المال وأصحاب الخبرات: بحيث يقدم الطرف الأول ماله، ويقدم الطرف الثاني خبرته بغرض تحقيق الربح الحلال الذي يقسم بينهما بنسب متفق عليها، وهو شكل من

الأشكال الملائمة لإقامة وتنظيم مشروعات صغيرة ومتوسطة^(٣).

وتعتبر المضاربة الأسلوب الأساسي الذي اعتمده البنوك الإسلامية من حيث صياغة علاقتها بالمودعين الذين يقدمون أموالهم بصفتهم أرباب المال ليعمل فيها البنك بصفة المضارب على أساس قسمة الأرباح الناتجة بنسب معلومة متفق عليها^(٤).

مجالات تطبيق المضاربة في تمويل المشاريع الصغيرة^(٥):

تمارس البنوك الإسلامية هذا الأسلوب مع المستثمرين أصحاب المشاريع القادرين على العمل سواء كانوا من الفنيين: كالأطباء والمهندسين، أم كانوا من أصحاب الخبرات العملية في التجارة والحرف اليدوية، فيقدم البنك التمويل اللازم بصفته رب المال ليستثمره لقاء حصة من الربح المتفق عليه.

وهذا الأسلوب ينطوي على نسب مرتفعة من المخاطرة؛ نظراً لأن البنك يسلم رأس المال للمضارب الذي يتولى العمل والإدارة ولا يكون ضامناً إلا في حالة التعدي والتقصير، وقد عملت البنوك على الأخذ بالاحتياطات اللازمة لتقليل حجم المخاطرة، وضمان حسن تنفيذها بجدية والبعد عن التلاعب.

المشاركة المتناقصة (المنتهية بالتمليك): وقد عرّفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها: «شركة بين طرفين في مشروع ذي دخل يتعهد فيها أحدهما بشراء حصة الطرف الآخر تدريجياً سواء كان الشراء من حصة الطرف المشتري في الدخل أم من موارد أخرى»^(٦).

تعتبر المشاركة المتناقصة من الأساليب الجديدة التي استخدمتها البنوك الإسلامية،

(١) الجوهرى، الصحاح، ج ١، ص ١٥٠، مادة (ضرب).

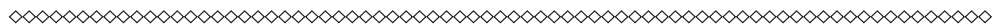
(٢) ابن قدامة، المغني، ج ٥، ص ١٧.

(٣) خالدى، خصائص وأثر التمويل الإسلامى على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٤٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٦) مجمع الفقه الإسلامى، مجلة مجمع الفقه الإسلامى، الدورة الخامسة عشرة، العدد الخامس عشر، قرار رقم: ١٣٦ (١٥/٢) بشأن المشاركة المتناقصة وضوابطها الشرعية، ج ١، ص ٦٤٥.



والبنك في هذا الأسلوب يتمتع بكامل حقوق الشريك العادي وعليه جميع التزاماته، وأنه لا يقصد من التعاقد البقاء والاستمرار في المشاركة إلى حين انتهاء الشركة، بل إنه يعطي الحق للشريك أن يحل محله في ملكية المشروع، ويوافق على التنازل عن حصته في المشاركة دفعة واحدة أو على دفعات حسبما تقتضي الشروط المتفق عليها^(١).

مجالات تطبيق المشاركة المتناقصة في تمويل المشاريع الصغيرة^(٢):

تصلح المشاركة المتناقصة للقيام بتمويل المنشآت الصناعية، والمزارع، والمستشفيات، وكل ما من شأنه أن يكون مشروعاً منتجاً للدخل المنتظم.

وهي تعتبر الأسلوب المناسب لكافة عمليات الاستثمار الجماعية في العصر الحاضر، حيث إنها^(٣):

تحقق (للبنك) أرباحاً دورية على مدار السنة.

تشجع (الشريك) على الاستثمار الحلال وتحقق طموحاته المتمثلة في انفراده بامتلاك المشروع على المدى المتوسط وذلك بتخارج البنك تدريجياً.

بالنسبة للمجتمع فهي تصحح المسار الاقتصادي بتطوير أسلوب المشاركة الإيجابي عوضاً عن علاقة المديونية السلبية وهي بذلك تحقق العدالة في توزيع النتائج.

ومن صور تطبيقها الأكثر انتشاراً في الواقع العملي: تلك التي يتم بموجبها اتفاق الطرفين على تنازل البنك عن حصته تدريجياً مقابل سداد الشريك ثمنها دورياً (من العائد الذي يؤول إليه أو من أية موارد خارجية أخرى)، خلال فترة مناسبة يتفق عليها، وعند انتهاء عملية السداد يتخارج البنك من المشروع، وبالتالي يمتلك الشريك المشروع موضوع المشاركة^(٤).

٣- المزارعة: المزارعة لغةً: مأخوذة من الزرع: وهو ما استتبت بالبذر^(٥).

والمزارعة اصطلاحاً: «اكتراء العامل ليزرع الأرض ببعض ما يخرج منها»^(٦).

وتعد صيغة التمويل عن طريق المزارعة من أهم الصيغ التي يمكن استخدامها لتمويل القطاع الزراعي^(٧).

(١) خالدي، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة ص ١٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.

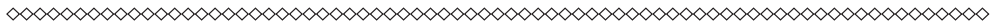
(٣) خالدي، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة، ص ١٥٢.

(٤) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٥) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ٢٥٢، مادة (زرع).

(٦) الحصني، كفاية الأخيار، ج ١، ص ٢٩٩.

(٧) الأسرح، صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، ص ١٠٢.



مجالات تطبيق صيغة التمويل بالمزارعة في تمويل المشاريع الصغيرة^(١):
أن يقوم المصرف بشراء أراضٍ زراعية ثم يدفعها للمزارعين لزراعتها مقابل حصّة من المحصول.

أن يقوم المصرف بتوفير البذور والسماد عن طريق بيعها لأصحاب الأراضي الزراعية مقابل حصّة من المحصول أو سداد ثمنها نقداً عند جني المحصول.
شراء المصرف للمحصول عن طريق بيع السّلم.

توفير آلات زراعية (محاريث) للمزارعين وتقديمها لهم إما عن طريق التأجير أو المشاركة.
٤- المساقاة: المساقاة لغة: مأخوذة من سقى: «وهو إشراب الشيء الماء وما أشبهه»^(٢).

واصطلاحاً: «معاملة الشخص غيره على شجر ليعتده بسقي وغيره والثمره لهما»^(٣).
ويمكن تطبيق هذه الصيغة في تمويل المشاريع الصغيرة من خلال تملك البنك الإسلامي للأرض وتوفيره آلات الري، ويقوم العميل بدور المساقى: فيقوم بسقي الأشجار وتعهدها، على أن يتم تقسيم الناتج بينهما بالنسبة المتفق عليها^(٤).

المبحث الرابع:

تطبيقات التمويل الإسلامي للمشاريع الصغيرة في البنك الإسلامي الأردني

المطلب الأول: التعريف بالبنك الإسلامي الأردني

تأسس البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار (كشركة مساهمة عامة محدودة) سنة ١٩٧٨ لممارسة الأعمال التمويلية والمصرفية والاستثمارية طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية الغراء بموجب القانون الخاص بالبنك الإسلامي الأردني رقم (١٣) لسنة ١٩٧٨ م، وتم إلغاء القانون المذكور، واستعيض عنه بفصل خاص بالبنوك الإسلامية ضمن قانون البنوك رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٠ م وأصبح ساري المفعول اعتباراً من تاريخ: ٢٠٠٠/٨/٢ م، باشر الفرع الأول للبنك عمله في ١٩٧٩/٩/٢٢ م برأسمال مدفوع لم يتجاوز المليون دينار من رأسماله المصرح به البالغ أربعة ملايين دينار، ويبلغ رأسمال البنك (٢٠٠) مليون دينار أردني. كما قام البنك بتغيير شعاره وإطلاق هويته المؤسسية الجديدة في إطار انضمامه لباقي البنوك التابعة لمجموعة البركة المصرفية في رفع هذا الشعار وذلك في الأول من شهر تموز لعام ٢٠١٠ م^(٥).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٨٤، مادة (سقى).

(٣) الأنصاري، فتح الوهاب، ج ١، ص ٢٩٠.

(٤) المومني، التطبيقات المعاصرة لعقدي المزارعة والمساقاة، ص ١١٢.

(٥) الموقع الإلكتروني للبنك الإسلامي الأردني <https://www.jordanislamicbank.com>، تاريخ الزيارة تاريخ ٢٠٢٢/٥/٧.

المطلب الثاني: دور البنك الإسلامي الأردني في تمويل المشاريع الصغيرة

اهتم البنك منذ البداية بتمويل متطلبات مشاريع ذوي المهن والحرف بصيغة المراجعة، وفي عام ١٩٩٤ استحدث البنك برنامجاً خاصاً لتمويل مشاريع هذه الفئة بأسلوب المشاركة المتناقصة المنتهية بالتمليك الذي يعتمد على تسديد التمويل من الإيرادات الذاتية للمشروع الممول. ويقوم البنك أيضاً بتمويل الشركات الصغيرة والمتوسطة سواء من خلال التمويلات الممنوحة لهم من أموال الاستثمار المشترك أو من أموال حسابات الوكالة بالاستثمار (المحافظ الاستثمارية) أو من خلال الاتفاقيات الخاصة الموقعة مع البنك المركزي الأردني بالخصوص^(١).

وقام البنك في عام ٢٠١٣ بإيلاء المزيد من الاهتمام لهذه المشاريع برفع رأسمال شركة السماح للتمويل والاستثمار التابعة له إلى ٨ ملايين دينار، وعدّل عقد التأسيس ونظامها الأساسي ليشمل تمويل المشاريع وذوي الحرف الصغيرة، ثم قام البنك في عام ٢٠١٦ برفع رأسمال الشركة إلى ١٢ مليون دينار. وتساهم التمويلات التي تمنحها الشركة للمشاريع والشركات والحرفيين والمهنيين ومشاريع قطاع المرأة في الحد من البطالة والمحافظة على فرص العمل القائمة وتوفير فرص عمل جديدة، فخلال عام ٢٠٢١ قامت الشركة بتمويل ٢٤٦ مشروعاً بمبلغ حوالى ٢, ٤ مليون دينار^(٢).

وتضمنت سياسة التمويل والاستثمار لدى البنك تمويل الفئات الآتية^(٣):

صغار المستثمرين وأصحاب الأعمال الصغيرة لتنمية أعمالهم.

الحرفيين لتمكينهم من إيجاد فرص عمل ودخل.

وقد أجرى الباحث مقابلة مع مسؤول قسم التمويل والاستثمار في البنك الإسلامي الأردني حول دور البنك في تمويل المشاريع الصغيرة، وتبين أنّ البنك يعطي اهتماماً للمشاريع الصغيرة وأنّ هناك دائرة مخصصة لذلك في البنك تدعى (دائرة تمويل الشركات الصغيرة والمتوسطة) لتمويل تلك المشاريع^(٤).

وأوضح أيضاً أنّ البنك يقدم التمويل للعديد من القطاعات باستثناء التي لا تتوافق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، كشركات الدخان والأرجيل والكافيهات وتجارة الكحول.

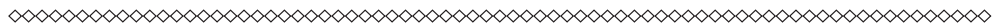
ويبرز اهتمام البنك في تمويل المشاريع الصغيرة بتوقيع الشركة الأردنية لضمان القروض اتفاقية كفالة تمويل المشاريع الصغيرة الناشئة مع البنك الإسلامي الأردني، يقدم البنك من

(١) البنك الإسلامي الأردني، التقرير السنوي الثالث والأربعون ٢٠٢١ م ، ص ٢٦.

(٢) المرجع السابق

(٣) الدعاس، والجعارات، دور المصارف الإسلامية في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الأردن، ص ١٨٣.

(٤) مقابلة شخصية مع محمد القصراني مسؤول قسم التمويل والاستثمار في البنك الإسلامي الأردني بتاريخ: ١٠/٥/٢٠٢٢.



خلالها التمويلات للمشاريع الصغيرة الناشئة أو توسيعها أو رفع كفاءتها الإنتاجية وذلك وفق مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية، وبكفالة الشركة الأردنية لضمان القروض للتمويلات. وهذه الاتفاقية تأتي لتؤكد حرص البنك الإسلامي الأردني واهتمامه في التوسع بدعم المشاريع الناشئة وتوفير الحلول المصرفية المناسبة لها وفق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ومساهمة البنك في تحريك عجلة الاقتصاد الوطني بتقديم التمويل لشريحة كبيرة تسعى لإنشاء مشاريع ضمن فئة المشاريع الناشئة الجديدة أو التي بدأت بممارسة نشاطها منذ مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات وبعدها أعلى للتمويل ١٠٠ ألف دينار أو للتوسع في أعمالها وزيادة إنتاجيتها^(١).

إلى جانب ذلك أكد البنك في ندوة تمويل وتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة التي عقدت بتاريخ ٦ تشرين الثاني ٢٠٢١ مساهمته في زيادة الوعي بأهمية هذه المشاريع بين متعامليه بعقد ورش عمل متخصصة لمعاملتي البنك في مختلف محافظات المملكة من قطاع الشركات الصغيرة والمتوسطة^(٢).

ومن خلال المقابلة التي أجراها الباحث ذكر المسؤول الصيغ التي يعتمد عليها البنك في الوقت الحالي في تمويل المشاريع، وهي:

المرابحة للأمر بالشراء وتشمل: شراء بضاعة، معدات، أصول، أصول متداولة. الاستصناع، ويمثل التعاقد بين البائع (البنك) والمشتري على بناء أو إنشاء خدمة بمشروع قائم بالاتفاق مع المقابل. وتشمل: البناء، ومشاريع الطاقة الكهربائية.

الإجارة

مرابحة المخصصات: وتعني منح سقف بمبلغ معين بطريقة المرابحة الإسلامية وبنسبة ربح ثابتة لشراء منتجات من غايات الشركة (يجب الالتزام بالغايات المسجلة في السجل التجاري لدى وزارة الصناعة والتجارة).

كما يبين العديد من الأمور التي يتطلبها البنك عند إجراء دراسة للمشاريع المراد تمويلها، ومنها: إثبات الأصول المتداولة والثابتة، التدفقات النقدية، الميزانية المالية والدخل في حالة الربح، سياسة البيع المتبعة في الشركة، عدد فروع الشركة، عدد الموظفين، طريقة تعامل دائرة الموارد البشرية مع الموظفين، الملاءة المالية.

ويشترط البنك لمنح التمويل لأي شركة أن يتوفر رهن عقاري.

ويعتمد سقف المبلغ الذي يمنحه البنك لتمويل المشروع حسب الملاءة المالية، أي: حركة

(١) الأردنية لضمان القروض، اتفاقية كفالة تمويل المشاريع الناشئة بتاريخ ٦/١١/٢٠١٦، الموقع الإلكتروني <https://com.jlgc.www/>: تاريخ الزيارة ١٠/٥/٢٠٢٢.

(٢) وكالة الأنباء الأردنية (بترا)، تمويل وتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة بتاريخ ٦/١١/٢٠٢١، الموقع الإلكتروني jo.gov.petra.www/: تاريخ الزيارة ١٠/٥/٢٠٢٢.

حساب المتعامل لدى البنك الإسلامي الأردني والبنوك الأخرى (والتي تنعكس على قائمة الدخل وقائمة التدفقات النقدية)، وكشف الذمم المدينة والدائنة، وآلية تحصيل الذمم الدائنة، وكشف المخزون نهاية المدة.

وقد ذكر في الخطة المستقبلية للبنك الإسلامي الأردني لعام ٢٠٢٢ في التقرير السنوي الثالث والأربعين ٢٠٢١ م بما يخص المشاريع الصغيرة: الاستمرار في تمويل المشاريع الصغيرة والمتوسطة (SME's) مع التركيز على نوعية العملاء والقطاعات الأقل تضرراً أو غير المتضررة من الجائحة^(١).

الخاتمة

يمكن ذكر أهم نتائج البحث وتوصياته من خلال ما يأتي:

أولاً: النتائج:

ليس هنالك مفهوم محدد للمشاريع الصغيرة: حيث يختلف مفهومها تبعاً لاختلاف المعايير المعتمدة لدى كل دولة.

للمشاريع الصغيرة خصائص تميزها عن غيرها منها: صغر حجمها، وضآلة رأس مالها، وتأقلمها مع البيئة المحلية.

للمشاريع الصغيرة دور بارز في التنمية الاقتصادية والاجتماعية: فهي تخلق فرص عمل، وتحد من البطالة، وتبني المواهب، وتحقق التوازن الجغرافي لعملية التنمية.

يختص التمويل الإسلامي بجملة من الخصائص منها: استبعاد التعامل بالربا، وتوجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي والمشروع.

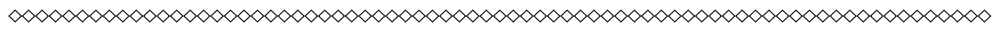
للمويل الإسلامي صيغ كثيرة ومتنوعة تلبي حاجات الأفراد المتعددة، وتلائم تنوع المشاريع واختلاف أنماطها: فمنها القائمة على البيوع: كالمrabحة، والسلم، والاستصناع، ومنها القائمة على الإيجارات: كالإجارة التشغيلية، والمنتية بالتمليك، ومنها القائمة على المشاركات: كالمضاربة، والمشاركة المتناقصة، والمزارعة، والمساقاة.

للبنك الإسلامي دور واضح في تمويل المشاريع الصغيرة من خلال صيغ عدة: كالمrabحة للآمر بالشراء، والاستصناع، والإجارة، والمشاركة المتناقصة.

ثانياً: التوصيات:

دعوة المصارف الإسلامية إلى زيادة الاهتمام بالمشاريع الصغيرة، والتنوع في صيغ تمويلها، وعدم الاقتصار على صيغ محددة.

(١) البنك الإسلامي الأردني، التقرير السنوي الثالث والأربعين ٢٠٢١ م، ص ٢٨.



توصية المصارف الإسلامية بعقد العديد من المؤتمرات والندوات مع متعامله من القطاعات الإنتاجية والاستثمارية من أجل زيادة الوعي لديهم بفاعلية وأهمية المشاريع الصغيرة.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأردنية لضمان القروض (بترا)، اتفاقية كفالة تمويل المشاريع الناشئة مع الأردنية لضمان القروض، الموقع الإلكتروني <https://www.jlgc.com> تاريخ الزيارة ١٠/٥/٢٠٢٢ .
٢. الأسرج، حسين عبد المطلب، صيغ تمويل المشروعات الصغيرة في الاقتصاد الإسلامي، بحث منشور في مجلة دراسات إسلامية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، الجزائر، العدد الثامن، ٢٠١٠ م.
٣. أنبية، عصا مضاف، إدارة المشروعات الصغيرة والمتوسطة: المعوقات والحلول، بحث منشور في مجلة العلوم الاقتصادية والسياسية، جامعة الزيتونة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بني وليد، ليبيا، السنة الثالثة، عدد خاص، ٢٠١٥ م.
٤. الأنصاري، زكريا بن محمد، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٥. الباحث، عبد الله بن سليمان، دور التمويل الإسلامي في دعم المشروعات الصغيرة، بحث منشور في المجلة العالمية للاقتصاد والأعمال، مركز رفاذ للدراسات والأبحاث، الأردن، المجلد الثالث، العدد الأول، ٢٠١٧ م.
٦. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٧. البنك الإسلامي الأردني، التقرير السنوي الثالث والأربعون ٢٠٢١م، من صفحة البنك الرئيسية <https://www.jordanislamicbank.com> تاريخ الزيارة ١٠/٥/٢٠٢٢ .
٨. البنك الإسلامي الأردني، <https://www.jordanislamicbank.com> تاريخ الزيارة ٧/٥/٢٠٢٢ .
٩. البنك المركزي الأردني، دليل المشاريع الصغيرة والمتوسطة، <https://www.cbj.gov.jo>، تاريخ الزيارة ٢٤/٣/٢٠٢٢ .
١٠. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
١١. التمرتاشي، محمد بن عبد الله، تنوير الأبصار، تحقيق: عبد الحميد حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، مطبوع مع رد المحتار.
١٢. الجوهرري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١،

١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٣. الجوفيل، محمود سلامة سليمان، دور البنوك الإسلامية في تمويل المنشآت الأردنية الصغيرة والمتوسطة الحجم (دراسة ميدانية)، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، ٢٠١٣م.

١٤. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١م - ١٩٩٠م.

١٥. الحصني، أبو بكر بن محمد، كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي بلطه جي ومحمد سليمان، دار الخير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٤م - ١٩٩٤م.

١٦. خالدي، خديجة، خصائص وأثر التمويل الإسلامي على المشاريع الصغيرة والمتوسطة (حالة الجزائر)، ملتقى المنظومة المصرفية الجزائرية والتحولت الاقتصادية - واقع وتحديات - جامعة حسيبة بوعلي بالشلف، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، الجزائر، ٢٠٠٤م.

١٧. الختلان، سعد بن تركي، فقه المعاملات المالية المعاصرة، دار الصمعي، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠١٢م.

١٨. الخرقى، عمر بن الحسين، مختصر الخرقى، دار الصحابة للتراث، ١٤١٣م - ١٩٩٣م.

١٩. خطاطبة، جميل، التمويل اللاربوي للمؤسسات الصغيرة في الأردن، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٢م.

٢٠. الدعاس، عبد الله أحمد، والجعارات، خالد جمال، دور المصارف الإسلامية في تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الأردن، بحث منشور في مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، جامعة الزرقاء - عمادة البحث العلمي، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، الأردن، ٢٠١٤م.

٢١. أبو الرب، نور الدين، والكخن، رشيد، عبد الجواد، إسلام، الظاهر، مفيد، مدخل إلى علم التمويل، جامعة النجاح الوطنية، عمادة البحث العلمي، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٢م.

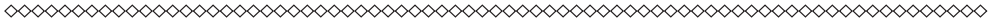
٢٢. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح: خالد العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥م - ١٩٩٥م.

٢٣. الزيلمي، عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٢٤. السمرقندي، محمد بن أحمد، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٥. الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، إشراف:

٣٩. ابن مودود، عبد الله بن محمود، المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، مطبوع مع شرحه: الاختيار لتعليق المختار.
٤٠. المومني، علي محمد، التطبيقات المعاصرة لعقدي المزارعة والمساقاة في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة اليرموك، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٤١. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٢. النووي، يحيى بن شرف، منهاج الطالبين، إشراف: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، مطبوع مع شرحه: مغني المحتاج.
٣٤. الوادي، محمود، وسمحان، حسين، المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية، دار المسيرة، عمان، ط٤، ١٤٢٣هـ - ٢٠١٢م.
٤٤. وكالة الأنباء الأردنية (بترا)، تمويل وتنمية المشروعات الصغيرة والمتوسطة بتاريخ <https://www.petra.gov.jo>، ٦/١١/٢٠٢١، الزيارة ١٠/٥/٢٠٢٢.



أ. د. حمود بن عوض بن محمد السهلي

أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة دراسة فقهية

الملخص

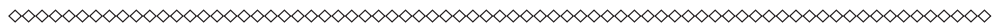
عقود المعاوضات تقوم على تبادل الأعيان أو المنافع بشروط وضوابط يجب مراعاتها عند التعامل، خشية الوقوع في محذور يبطلها من غرر أو ربا أو فساد، فكان التعريف بها وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها، وبالأخص العقود الواردة على الموصوف في الذمة ضرورة علمية ولازماً شرعياً، وهذا إسهام في حل هذه المشكلة من أجل حماية الحقوق وحراسة العقود مما يبطلها أو يرفع لزومها.

Exchange contracts are based on the exchange of physical assets or benefits with terms and conditions that must be observed when dealing, in fear of falling into a prohibited variable that invalidates them, such as deception, usury, or corruption. Therefore, defining them and explaining the similarities and differences between them, especially contracts based on a personal description, is a scientific necessity and an Islamic legal necessity. Consequently, this is a contribution to solving these problems in order to protect rights and guard contracts, which invalidates them or raises their necessity.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد: فإن الفقه في الدين من أعظم مناقب العلماء الراشدين قال صلى الله عليه وسلم (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) ^(١) وإن من صلاح معاملات الناس وعقودهم وأسواقهم وتجارتهم وأموالهم البعد بها عن كل ما نهى الله عنه ونهى

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧١) (٢٥/١) في العلم (باب من يرد الله به خيراً)، ومسلم برقم (١٠٢٧)، (٩٤/٢) في الزكاة (باب النهي عن المسألة).



عنه رسوله صلى الله عليه وسلم من الربا والغرر والفساد والمقامرة وأكل أموال الناس بالباطل وغيرها، ثم إن شريعة الإسلام قد تضمنت ما أوجبه الله في العقود من الوفاء والصدق والتراضي بين العاقدين ونحوه، وعليه فإن عقود المعاوضات تقوم على تبادل الأعيان أو المنافع بشروط وقيود وضوابط يجب مراعاتها عند التعامل بها خشية الوقوع في محذور يبطلها من غرر أو ربا أو فساد فكان التعريف بهذه العقود وبالأخص الواردة على الموصوف في الذمة وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها ضرورة علمية ولازمًا شرعيًا، فالفقه كما قال الجويني (جمع وفرق) من هنا رأيت بحث هذا الموضوع وبيان ضوابطه وفروقه بين أهم هذه العقود الواردة على الموصوف في الذمة وسميته (أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة) أهمية الموضوع: عقود المعاوضات من أهم الأبواب الواجب بيانها وتجليتها للناس من أجل حماية وحفظ حقوقهم من الضياع أو التلف وحماية عقودهم من الغرر والفساد والربا، وبالأخص إذا وردت على الموصوف في الذمة، وهذا البحث معنيٌّ ببيان أهم العقود التي تجري في الذمة وإظهار أوجه الاتفاق والتشابه بينهما وكذا الاختلاف والافتراق بين صيغها وعقودها، ومن هنا تظهر أهمية هذا الموضوع والحاجة إلى تصوره ومعرفة مسأله.

أسباب اختيار الموضوع: دعا إلى هذا البحث أمور منها:

أن بحث مثل هذا الموضوع مهمٌ في معرفة وسائل حفظ الحقوق والاحتياط لسلامة العقود مما قد يفسدها أو يزيل أثرها ويرفع لزومها.

الخلط والتداخل بين عقود الموصوف في الذمة المتشابهة والصور المختلفة من حيث الآثار والإلزام نظرًا لتوسع الناس في التعامل بهذه العقود من غير احتياط من محاذيرها، مما استدعى بحثه وبيان ضوابطه.

إبراز وإظهار عظمة وتميز هذه الشريعة في حفظ الحقوق وحراسة العقود وصلاحها لكل زمان ومكان حيث استوعبت مثل هذه العقود وضبطت التعامل بها وأحكمت ضماناتها.

أهداف البحث: من الأهداف التي يطمح الباحث للوصول إليها:

إيضاح معنى الموصوف في الذمة وكيفية ورود عقود المعاوضات عليه.
سرد العقود التي تقع على الموصوف في الذمة والتعريف بها وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينها.

مشكلة البحث: تكمن في بيان أثر الوصف في الذمة على عقود المعاوضة من حيث الحكم الشرعي، وإبراز العقود التي تتصف به وإيراد أوجه التشابه والاختلاف بينها والفروق الفقهية بين تلك العقود.

حدود البحث: يتناول البحث عقود المعاوضات التي تدخل على الموصوف في الذمة

والتعريف بها وإيراد أوجه التشابه والاختلاف بينها.

الدراسات السابقة: سبق أن كتب الباحثون في عقد الموصوف في الذمة وأظهروا أحكامه ضمن مؤلفات ورسائل وبحوث جامعية وغيرها، لكن موضوعي وما أنا بصدد بيانه من هذه العقود لم أرَ من تطرق إليه وأفرده ببحث خاص على ما سيظهر للقارئ خلال صفحاته لاحقاً.

منهجي في دراسة هذا البحث: سلكت في دراسة هذا البحث المنهج الاستقرائي على ضوء النقاط الآتية:

أصور عقد الموصوف في الذمة المراد بحثه بتعريفه وبيان دليله قبل بيان حكمه وأوجه التشابه والاختلاف بينه وبين غيره ليتضح المقصود من دراسته.

إذا كان العقد من مواطن الاتفاق أذكره بدليله مع توثيق هذا الاتفاق من مصادره وإن كان العقد من مواطن الخلاف فأذكر هذا الخلاف بأدلته والمناقشات الواردة على هذه الأدلة موثقاً ذلك من مصادره.

أذكر أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين العقود الواردة على الموصوف في الذمة وما قد يرد من الفروق بينها.

أرقم الآيات القرآنية حسب ترتيب السور في القرآن الكريم.

أخرج في الهامش الأحاديث من مصادرها، وذلك بذكر رقم الحديث ثم الكتاب والباب الوارد فيه، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما، وإن كان في غيرهما خرجته وذكرت ما قاله العلماء بصدده صحةً وضعفًا.

أترجم باختصار لغير المشهورين من الأعلام الذين سيرد ذكرهم في البحث.

أبين في الهامش معاني الألفاظ الغامضة والمصطلحات الواردة في البحث.

ختمت البحث بذكر أهم نتائجه وذيلته بفهرس لمصادره ومراجعته وآخر لموضوعاته.

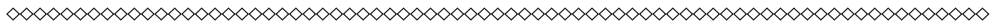
خطة البحث: انتظمت خطة البحث في مقدمة وفصلين وخاتمة وفهرس لمصادره وآخر لموضوعاته، وهي على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها الكلام على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه ومشكلته وحدوده، والدراسات السابقة فيه ومنهجه وخطته.

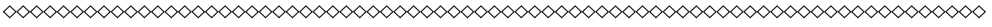
الفصل الأول: في شرح مفردات العنوان وبيان عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة، والمراد بكل واحد منها في اللغة والاصطلاح وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في شرح مفردات العنوان وفيه ستة مطالب:

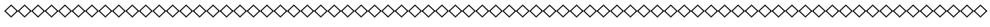
المطلب الأول: في المراد بالأوجه في اللغة والاصطلاح.



- المطلب الثاني: في المراد بالتشابه في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثالث: في المراد بالاختلاف في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الرابع: في المراد بالعقد في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الخامس: في المراد بالمعوضة في اللغة والاصطلاح.
- المطلب السادس: في المراد بالموصوف في الذمة باعتباره لقباً مركباً.
- المبحث الثاني: في بيان عقود المعاوضات التي ترد على الموصوف في الذمة، والمراد بكل واحد منها في اللغة والاصطلاح، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: في عقد البيع ومعناه في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثاني: في عقد الإجارة ومعناها في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الثالث: في عقد السلم ومعناه في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الرابع: في عقد الاستصناع ومعناه في اللغة والاصطلاح.
- المطلب الخامس: في عقد الجعالة ومعناها في اللغة والاصطلاح.
- الفصل الثاني: في أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة وفيه اثنا عشر مبحثاً:
- المبحث الأول: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وإجارته.
- المبحث الثاني: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد السلم.
- المبحث الثالث: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع.
- المبحث الرابع: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الجعالة.
- المبحث الخامس: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وإجارة المعين.
- المبحث السادس: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد السلم.
- المبحث السابع: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع.
- المبحث الثامن: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الجعالة.
- المبحث التاسع: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وبيع (ما لا يقدر على تسليمه).
- المبحث العاشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الجعالة.
- المبحث الحادي عشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الاستصناع.
- المبحث الثاني عشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد الجعالة وعقد الاستصناع.



الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.
فهرس المصادر والمراجع.
فهرس الموضوعات.



الفصل الأول

في شرح مفردات العنوان وبيان عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة، والمراد بكل واحد منها في اللغة والاصطلاح وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في شرح مفردات العنوان وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: في المراد بالأوجه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: في المراد بالتشابه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: في المراد بالاختلاف في اللغة والاصطلاح.

المطلب الرابع: في المراد بالعقد في اللغة والاصطلاح.

المطلب الخامس: في المراد بالمعوضة في اللغة والاصطلاح.

المطلب السادس: في المراد بالموصوف في الذمة باعتباره لقباً مركباً.

المبحث الثاني:

في بيان عقود المعاوضات التي ترد على الموصوف في الذمة، والمراد بكل واحد منها في

اللغة والاصطلاح، وفيه خمسة مطالب:

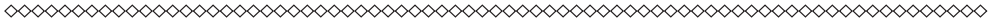
المطلب الأول: في عقد البيع ومعناه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: في عقد الإجارة ومعناها في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث: في عقد السلم ومعناه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الرابع: في عقد الاستصناع ومعناه في اللغة والاصطلاح.

المطلب الخامس: في عقد الجعالة ومعناها في اللغة والاصطلاح.



المبحث الأول

المطلب الأول: في المراد بالأوجه في اللغة والاصطلاح

الأوجه في اللغة: الأوجه جمع الوجه، والوجهة والوجه بمعنى، وله معانٍ أقربها إلى موضوع البحث: الرأي، يقال هذا وجه الرأي، أي هو الرأي نفسه^(١).

الأوجه في الاصطلاح: التعريف الاصطلاحي لكلمة (الأوجه) لا يختلف عن المعنى اللغوي السابق، ويراد به في هذا البحث ذكر جوانب التشابه والاختلاف في عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة، والأوجه في اصطلاح الفقهاء هي: «الآراء التي يستنبطها الفقهاء بناء على قواعد الإمام وأصوله»^(٢).

المطلب الثاني: في المراد بالتشابه في اللغة والاصطلاح

التشابه في اللغة: الشين والباء والهاء أصل واحد، وله معانٍ منها: التشاكل، والمشكل، والمعنى الأول هو المقصود في هذا البحث^(٣).

التشابه في الاصطلاح: «تراد الشبه في ظاهر أمرين لشبه كل منهما بالآخر بحيث يخفى خصوص كل منهما»^(٤).

المطلب الثالث: في المراد بالاختلاف في اللغة والاصطلاح

الاختلاف في اللغة: الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني: خلاف قدام، والثالث: التغير^(٥)، والخلاف: المضادة^(٦).

الاختلاف في الاصطلاح: المقصود بالاختلاف في هذا البحث ضد التشابه وأعني به الوجوه التي يختلف فيها عقدا المعاوضة الواردان على الموصوف في الذمة، وأما الاختلاف من حيث هو فنُّ فهو «علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية، ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية»^(٧).

المطلب الرابع: في المراد بالعقد في اللغة والاصطلاح:

العقد في اللغة: تقيض الحل، يقال عقده يعقده عقداً وتعاقداً، ثم استعمل في أنواع العقود

(١) انظر: مختار الصحاح (ص: ٢٣٤)، المصباح المنير (٦٤٩/٢)، لسان العرب (٥٥٦/١٢).

(٢) انظر: مصطلحات الفقهاء والأصوليين (ص: ١٧١).

(٣) مقاييس اللغة (٢٤٣/٣)، مجمل اللغة (٥٢٠/١).

(٤) انظر: التوقيف على مهمات التعريف (ص: ٩٧).

(٥) مقاييس اللغة (٢١٠/٢).

(٦) انظر: القاموس المحيط (١٨٦/٣).

(٧) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٢٢١).

من البيوع وغيرها^(١).

والعقد في الاصطلاح: اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما تنفيذ ما اتفقا عليه، كعقود البيع والنكاح، وفي الشرع: ربط أجزاء التصرف بالإيجاب والقبول^(٢).

المطلب الخامس: في المراد بالمعاوضة في اللغة والاصطلاح:

المعاوضة في اللغة: مأخوذة من كلمة (عوض)، ولها معنيان: البديل، والأخرى: الزمان والجمع أعواض^(٣)، والمعنى الأول هو المقصود، واستعاضه سأله العوض فعواضه معاوضة، أعطاه إياه^(٤).

المعاوضة في الاصطلاح: «عقد يُعطى كل طرف فيه المقدار نفسه من المنفعة التي يعطيها الطرف الآخر على سبيل المعاوضة»^(٥).

وهذا يخرج به عقود الإرفاق نحو القرض والهبة والعارية، وعقود الاستيثاق نحو الرهن والكفالة، وعقود المكارمات نحو عقد النكاح والنفقات فمبناها ليس على المعاوضة، وإنما على الإحسان أو التوثقة أو المكارمة.

المطلب السادس: في المراد بالموصوف في الذمة باعتباره لقباً مركباً:

الموصوف: اسم مفعول من الفعل وصف يصف صفة، وهو تحلية الشيء^(٦). ويراد به الأمانة اللازمة بالذات أو الشيء الذي تعرف به تلك الذات، أو ذلك الشيء^(٧).

والذمة في اللغة: الذال والميم في المضعف أصل واحد يدل كله على خلاف الحمد، ومن هذا الباب الذمة، وهي البئر القليلة الماء، ويراد بها هنا العهد، ووجه تسميته بذلك؛ لأن الإنسان يذم على إضاعته منه^(٨).

وفي الاصطلاح: «وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب والقبول»^(٩).

وعليه فالموصوف في الذمة باعتباره لقباً مركباً هو: الإتيان بالمعقود عليه وفقاً لصفات محددة يتم الاتفاق عليها بين العاقدين.

(١) انظر: تاج العروس (٣٩٤/٨).

(٢) انظر: القاموس الفقهي (ص: ٢٥٥).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (١٨٨/٤)، لسان العرب (١٩٢/٧).

(٤) انظر: تاج العروس (٤٤٩/١٨).

(٥) انظر معجم لغة الفقهاء (ص: ٤٢٨).

(٦) معجم مقاييس اللغة (١١٥/٦).

(٧) انظر: التعريفات (ص: ١٢٣).

(٨) معجم مقاييس اللغة (٣٤٦/٢).

(٩) الحدود الأنيقة (ص: ٧٢).

المبحث الثاني

في بيان عقود المعاوضات التي ترد على الموصوف في الذمة والمراد بكل واحد منها في اللغة والاصطلاح، وفيه خمسة مطالب:

عقود المعاوضات التي ترد على الموصوف في الذمة كثيرة وأهمها خمسة: البيع والإجارة والسلم والاستصناع والجعالة.

المطلب الأول: في عقد البيع ومعناه في اللغة والاصطلاح:

البيع في اللغة: باع الشيء ببيعه بيعاً ومبيعاً شراه، وباعه أيضاً اشتراه فهو من الأضداد^(١). والبيع في الاصطلاح: «مبادلة مال بمال ولو في الذمة أو منفعة مباحة كتمر الدار بمثل أحدهما على التأييد غير ربا وقرض»^(٢).

المطلب الثاني: في عقد الإجارة ومعناها في اللغة والاصطلاح:

الإجارة في اللغة: مشتقة من الأجر وهو الجزاء على العمل، والجمع أجور، والاسم منه الإجارة^(٣). والإجارة في الاصطلاح: «عقد على منفعة مباحة معلومة تؤخذ شيئاً فشيئاً»^(٤).

المطلب الثالث: في عقد السلم ومعناه في اللغة والاصطلاح:

السلم في اللغة: اسم يطلق على نوع خاص من البيوع، وهو مثل السلف وزناً ومعنى^(٥)، والسلم لغة أهل الحجاز، والسلف لغة أهل العراق^(٦).

والسلم في الاصطلاح: «عقد على موصوف في الذمة مؤجل بثمن مقبوض في مجلس العقد»^(٧).

المطلب الرابع: في عقد الاستصناع ومعناه في اللغة والاصطلاح

الاستصناع في اللغة: استفعال من الصناعة ويعدّى إلى مفعولين، وهو طلب العمل^(٨). والاستصناع في الاصطلاح: «عقد يتعهد فيه الطرف الأول للطرف الثاني بصناعة سلعة معينة يسلمها له في وقت معين مقابل مبلغ معين»^(٩).

(١) انظر: جمهرة اللغة (٣٦٩/١)، مختار الصحاح (ص: ٤٣)

(٢) الإقتاع (٥٦/٢)، كشاف القناع (١٤٦/٢).

(٣) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (٤٨٤-٤٨٥/٧)، لسان العرب (١٠/٤).

(٤) كشاف القناع (٥٤٦/٢)، شرح منتهى الإرادات (٢٤١/٢).

(٥) انظر: جمهرة اللغة (٨٥٨/٢)، المصباح المنير (٢٨٦/١).

(٦) انظر: المصباح المنير (٢٨٦/١).

(٧) الإنصاف (٨٤/٥)، الروض المربع (ص: ٣٥٤).

(٨) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١٥٥/١)، معجم لغة الفقهاء (ص: ٦٢).

(٩) وبل الغمامة (١٢٦/٤).

المطلب الخامس: في عقد الجعالة ومعناها في اللغة والاصطلاح:

الجعالة في اللغة: مأخوذ من الفعل (جعل)، وهو بضم الجيم ما جُعل للإنسان من شيء على أمرٍ يفعله، وكذلك الجعالة بكسر الجيم^(١).

والجعالة في الاصطلاح: «جعل مال معلوم لمن يعمل له عملاً مباحاً ولو مجهولاً». ومن أمثلتها قول الرجل: من رد دابتي أو بنى لي هذا الحائط أو أذن في هذا المسجد شهراً فله كذا»^(٢).

(١) انظر: الصحاح (٤/١٦٥٦)، مختار الصحاح (ص:٥٨).

(٢) الروض المربع (ص:٤٤٥)، دليل الطالب (ص:١٧٨).

الفصل الثاني

في أوجه التشابه والاختلاف بين عقود المعاوضات الواردة على الموصوف في الذمة وفيه اثنا عشر مبحثاً:

المبحث الأول: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وإجارته.

المبحث الثاني: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد السلم.

المبحث الثالث: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع.

المبحث الرابع: أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الجعالة.

المبحث الخامس: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وإجارة المعين.

المبحث السادس: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد السلم.

المبحث السابع: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع.

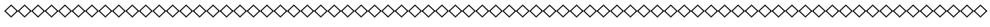
المبحث الثامن: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الجعالة.

المبحث التاسع: أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وبيع (ما لا يقدر على تسليمه).

المبحث العاشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الجعالة.

المبحث الحادي عشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الاستصناع.

المبحث الثاني عشر: أوجه التشابه والاختلاف بين عقد الجعالة وعقد الاستصناع.



المبحث الأول

أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وإجارة الموصوف في الذمة.

من أوجه التشابه بين بيع الموصوف في الذمة وإجارة الموصوف في الذمة أمور منها:

أن كلاً منهما من العقود اللازمة^(١).

أن كلاً منهما عقد معاوضة.

ذكر العوض فيهما وإلا بطلا.

أنه لا يشترط في كل منهما تسلُّم العوض في مجلس العقد^(٢).

ومن أوجه الاختلاف بينهما أمور أيضاً منها:

(أ) - أن محل العقد في الإجارة الموصوفة في الذمة هو المنفعة فحسب، بخلاف بيع

الموصوف في الذمة فإن المعقود عليه هو العين ذاتها^(٣).

(ب) - جواز تأجيل البديلين في إجارة الموصوف في الذمة، بخلاف بيعه، ففيه صور لا يجوز

فيها ذلك^(٤).

المبحث الثاني

أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد السلم.

يتشابه بيع الموصوف في الذمة وعقد السلم في أمور منها:

(١) - أنه يجب ذكر العوض فيهما، وإلا بطلا^(٥).

(٢) - أن كلاً منهما عقد لازم^(٦).

(٣) - أن كلاً منهما يقع على موصوف في الذمة^(٧).

(٤) - أن كلاً منهما يشترط في المعقود عليه فيه أن يكون مما يغلب على الظن وجوده عند

حلول الأجل^(٨).

(١) انظر: المقدمات الممهديات لابن رشد (٧٩/٢)، والمغني (٣٠/٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢٣٧/٥)، مواهب الجليل (٢٩٤/٤)، كشاف القناع (١٦٣/٣).

(٣) انظر: عقد التوريد (٢٩٨/١).

(٤) انظر: إجارة الموصوف في الذمة وتطبيقاتها المعاصرة (ص: ٧٠).

(٥) انظر: الشرح الكبير (١٩٥/٣).

(٦) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، الإقناع للشريبي (٤٩٢/٢)، الإنصاف (٥٨/٦).

(٧) انظر: الفروع (٣٣٠/٤).

(٨) انظر: بدائع الصنائع (٢١١/٥)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢١٨/٥)، روضة الطالبين (١٠٩/٣)، كشاف القناع

(٣٠١/٣).

ويختلفان في أمور منها:

- (أ) - في بيع الموصوف في الذمة لا بد أن يكون المبيع موجوداً ساعة العقد، بينما في عقد السلم يكون المسلم فيه غير موجود ساعة العقد، وإنما يلتزم المسلم إليه تسليمه حسب الوصف والوقت المتفق عليه.
- (ب) - لا يلزم في بيع الموصوف في الذمة تسليم الثمن في مجلس العقد، بينما يجب في عقد السلم تسليم الثمن في مجلس العقد^(١).

المبحث الثالث

أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع

بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع أوجه تشابه تتمثل فيما يلي:

(أ) - أن كلاً منهما عقد معاوضة وعليه فيجب ذكر العوض فيه^(٢).

(ب) - أن الجهل يفسد كلاً منهما^(٣).

(ج) - أن كلاً منهما عقد على موصوف في الذمة^(٤).

(د) - أن الخلاف ثابت في كون كل منهما عقداً لازماً^(٥).

ويختلفان في أمور منها:

- (أ) - أن بيع الموصوف في الذمة واقع على عين فقط، أما الاستصناع فإنه واقع على عمل وعين.
- (ب) - لا خلاف في أن بيع الموصوف في الذمة يعد بيعاً، على العكس من عقد الاستصناع فقد اختلف العلماء في كونه بيعاً أو إجارة^(٦).
- (ج) - لا خلاف في كون بيع الموصوف في الذمة عقداً، بخلاف الاستصناع فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في كونه عقداً أو وعداً^(٧).

(١) انظر: إجارة الموصوف في الذمة وتطبيقاتها المعاصرة (ص: ٥٧-٥٩).

(٢) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، جواهر العقود (٢٢٨/١)، الإنصاف (٨٥/٦).

(٣) انظر: شرح منتهى الإرادات (٢٦٢/٢)، حاشية ابن عابدين (٦٨٦/٥).

(٤) انظر: تحفة الفقهاء (٣٦٢/٢).

(٥) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، الحاوي (٣/٨)، الإقناع (٤٩٢/٢)، المغني (٤٩٦/٣)، الإنصاف

(٥٨/٦).

(٦) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٢٧/٣).

(٧) انظر: المصدر السابق (٣٢٦-٣٢٧/٣)، المعاملات المالية (٢٧٧/٨).

المبحث الرابع

أوجه التشابه والاختلاف بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الجعالة

هناك وجوه تشابه بين بيع الموصوف في الذمة وعقد الجعالة^(١) منها:

(١) - أن كلاهما عقد جائز على خلاف في بيع الموصوف في الذمة إن وجد المشتري السلعة كما وصف له من حيث اللزوم وعدمه^(٢).

(٢) - أن كلا من بيع الموصوف في الذمة والجعالة عقد معاوضة^(٣).

(٣) - أنه يجب ذكر العوض في كل منهما، وإلا بطل العقد^(٤).

ويختلفان في أمور منها:

(أ) - يجوز في بيع الموصوف في الذمة حصول الأجر مقدماً أو مقسماً، بينما في الجعالة لا يستحق الأجر إلا بعد إنجاز العمل^(٥).

(ب) - يجب في بيع الموصوف في الذمة أن يكون الوصف رافعاً للجهالة، بينما في الجعالة يجوز أن يكون العمل مجهولاً^(٦).

(ج) - أن إجارة الموصوف في الذمة يكون العقد فيه بين طرفين، ولا يلزم ذلك في الجعالة^(٧).

(د) - أن إجارة الموصوف في الذمة عقد لازم، والجعالة عقد جائز^(٨).

(هـ) - محل العقد في إجارة الموصوف في الذمة هو منفعة الأدمي وغيرها، بينما محل العقد في الجعالة هو منفعة الأدمي فقط^(٩).

(١) انظر: البيان (٤١٢/٧).

(٢) انظر: الحاوي (٣/٨)، المغني (٤٩٦/٣).

(٣) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٥٩/٧)، أسنى المطالب (٤٣٩/٢)، كشاف القناع (٢٠٣/٤).

(٤) انظر: شرح منتهى الإيرادات (٣٧٤/٢).

(٥) انظر: بداية المجتهد (٢٣٥/٢)، المهذب (٤١١/١)، المغني (٢٣٥/٨).

(٦) انظر: الكافي (١٨٧/٢).

(٧) انظر: بداية المجتهد (٢٣٥/٢)، المهذب (٤١١/١)، المغني (٢٣٥/٨).

(٨) انظر: الحاوي (٣/٨).

(٩) انظر: الجعالة والاستصناع (ص: ١٦).

المبحث الخامس

أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وإجارة المعين

هناك تشابه بين إجارة الموصوف في الذمة وإجارة المعين يتمثل في الآتي:

كلاهما عقد لازم، يلزم بمجرد العقد^(١).

كلاهما عقد على المنافع، لا على الأعيان.

ويختلفان في أمور منها:

١- المنفعة في إجارة الموصوف في الذمة تكون معدومة وقت العقد غالباً، بينما إجارة المعين تقع على منفعة عين معينة موصوفة موجودة وقت العقد^(٢).

٢- الأجير في إجارة الموصوف في الذمة لا يكون معيناً. على خلاف إجارة المعين فإن الأجير فيه يكون معيناً^(٣).

٣- العقد في إجارة الموصوف في الذمة يفسخ بموت الأجير. بينما يفسخ العقد في إجارة المعين بموته^(٤).

٤- خيار العيب ثابت في إجارة العين الموصوفة، بخلاف إجارة الموصوف فإن خيار العيب فيه غير ثابت^(٥).

٥- إجارة الموصوف في الذمة مضافة إلى المستقبل، بخلاف إجارة العين الموصوفة في الذمة فلا تضاف إلى المستقبل عند الشافعية^(٦).

(١) انظر: المبسوط (١٣٥/١٥)، الذخيرة (٤٣٤/٥)، الحاوي (١٢٧/٧)، كشف القناع (٣٢/٤).

(٢) انظر: إجارة الموصوف في الذمة (٤٥).

(٣) انظر: البحر الرائق (٢٤/٨)، المغني (٣٠٥/٥).

(٤) المعين تارة يكون معيناً بالإشارة وهو ما وقع العقد على عينه مع حضوره في مجلس العقد، مثاله: أجزرتك هذا البغل. والبغل حاضرٌ. وتارة يكون معيناً بوصف: كأن يقول أجزرتك داري الذي صفته كذا وكذا. فهذا معين بالوصف. أما الموصوف في الذمة كما لو قلت أجزرتك بيتاً صفته كذا وكذا.

(٥) انظر: جواهر العقود (٢١١/١).

(٦) انظر: مغني المحتاج (٥١٤/٤)، إعانة الطالبين (٣٣١/٤).

المبحث السادس

أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد السلم.

هناك أوجه تشابه بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد السلم منها:

- ١- وجوب ذكر العوض في كليهما، وإلا فيبطلان^(١).
- ٢- أن كلاً منهما عقد لازم^(٢).
- ٣- أن كلاً منهما يقع على موصوف في الذمة^(٣).
- ٤- أن كلاً منهما يشترط في المعقود فيه أن يكون مما يغلب على الظن وجوده عند حلول الأجل^(٤).

ويختلفان في أمور منها:

- (١) - أن إجارة الموصوف في الذمة واقعة على منفعة، بينما عقد السلم واقع على عين^(٥).
- (٢) - إجارة الموصوف في الذمة يجوز فيها تأجيل البدلين، ولا يجوز تأجيل الثمن في عقد السلم^(٦).

المبحث السابع

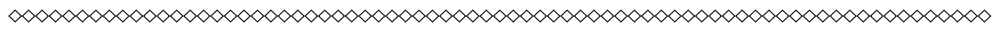
أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع

هناك أوجه تشابه بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الاستصناع يمكن إجمالها في الآتي:

- ١- أن كلا منهما عقد معاوضة يجب ذكر العوض فيه^(٧).
- ٢- أن الجهالة في المعقود عليه فيهما تفسد كلاً منهما^(٨).
- ٣- أن كلاً منهما عقد على موصوف في الذمة^(٩).

ويختلفان في أمور منها:

-
- (١) انظر: الشرح الكبير (١٩٥/٣).
 - (٢) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، الإقناع للشرييني (٤٩٢/٢)، الإنصاف (٥٨/٦).
 - (٣) انظر: الفروع (٣٣٠/٤).
 - (٤) انظر: بدائع الصنائع (٢١١/٥)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢١٨/٥)، روضة الطالبين (١٠٩/٣)، كشاف القناع (٣٠١/٣).
 - (٥) انظر: بداية المبتدي (١٤٢/١)، الكافي لابن عبد البر (٢٣٨/١).
 - (٦) انظر: إجارة الموصوف في الذمة وتطبيقاتها المعاصرة (ص: ٥٧-٥٩).
 - (٧) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، جواهر العقود (٣٢٨/١)، الإنصاف (٨٥/٦).
 - (٨) انظر: شرح منتهى الإرادات (٢٦٢/٢)، حاشية ابن عابدين (٦٨٦/٥).
 - (٩) انظر: تحفة الفقهاء (٣٦٢/٢).



١- لا خلاف في أن إجارة الموصوف في الذمة من العقود اللازمة، أما الاستصناع فقد وقع خلاف في كونه عقداً أو وعداً^(١).

٢- إجارة الموصوف في الذمة واقعة على منفعة، أما الاستصناع فإنه واقع على العين المستصنعة وعمل الصانع^(٢).

٣- إجارة الموصوف في الذمة لا يحصل بها إلا تملك المنفعة، بينما الاستصناع يحصل به تملك العين^(٣).

٤- إجارة الموصوف في الذمة تكون العين من المستأجر، بينما الاستصناع يكون العمل والعين من الصانع^(٤).

٥- إجارة الموصوف في الذمة ترد على منفعة الأدمي وغيره، بينما الاستصناع يرد على الأشياء التي تدخلها الصناعة^(٥).

المبحث الثامن

أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الجعالة

هناك أوجه تشابه بين إجارة الموصوف في الذمة وعقد الجعالة يمكن اختصارها في الآتي:

- ١- أن كلاً من إجارة الموصوف في الذمة والجعالة عقد معاوضة^(٦).
- ٢- أنه يجب ذكر العوض في كل منهما، وإلا بطل^(٧).
- ٣- أن المعقود عليه في الجعالة هو العمل، ويتفق مع إجارة الموصوف في الذمة في بعض صورته^(٨).

ويختلفان في أمور منها:

- ١- في إجارة الموصوف في الذمة يكون العقد من طرفين، ولا يلزم ذلك في الجعالة^(٩).

(١) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، الإقناع (٤٩٢/٢)، الإنصاف (٥٨/٦).

(٢) انظر: المهذب (٣٩٩/١)، شرح الزركشي (١٧٧/٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢/٥)، البحر الرائق (٢٩٨/٧).

(٤) انظر: الفتاوى الهندية (٥١٧/٤).

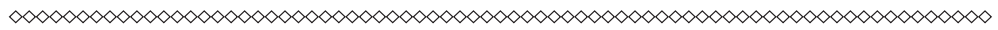
(٥) انظر: حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح (ص: ٢١٧).

(٦) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٥٩/٧)، أسنى المطالب (٤٣٩/٢)، كشف القناع (٢٠٢/٤). هذا عند من يرى الجعالة عقداً، وإن كان بعض الفقهاء يرونها عدة لا عقداً. والظاهر أن ذلك يختلف باختلاف صيغة عقدها.

(٧) انظر: شرح منتهى الإرادات (٢٧٤/٢).

(٨) انظر: الذخيرة (٦/٦).

(٩) انظر: بداية المجتهد (٢٣٥/٢)، المهذب (٤١١/١)، المغني (٢٣٥/٨).



- ٢- إجارة الموصوف في الذمة عقد لازم، بخلاف الجعالة فعقد جائز^(١).
- ٣- يجوز في إجارة الموصوف في الذمة حصول الأجر مقدماً أو مقسماً، بينما في الجعالة لا يستحق الأجر إلا بعد إنجاز العمل^(٢).
- ٤- العمل في إجارة الموصوف في الذمة يجب أن يكون معلوماً، ويجوز في الجعالة أن يكون مجهولاً^(٣).
- ٥- محل العقد في إجارة الموصوف في الذمة هو منفعة الأدمي وغيرها، بينما محل العقد في الجعالة هو منفعة الأدمي فقط^(٤).

المبحث التاسع

أوجه التشابه والاختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وبيع (ما لا يقدر على تسليمه)
هناك فروق وأوجه اختلاف بين إجارة الموصوف في الذمة وبيع (ما لا يقدر على تسليمه) تتمثل في الآتي:

- ١- أن بيع ما لا يقدر على تسليمه هو مما لا يقدر على تسليمه، بخلاف إجارة الموصوف في الذمة فهي عقد على ما في الذمة، ويكون على ثقة من تسليمه حين حلول أجله كالسلم^(٥).
- ٢- أن بيع ما لا يقدر على تسليمه داخل في ربح ما لم يضمن فهو ممنوع، بخلاف إجارة الموصوف في الذمة فلا تدخل في ربح ما لم يضمن، وعليه فهي جائزة^(٦).

المبحث العاشر

أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الجعالة

يتفق عقدا السلم والجعالة في كونهما من عقود المعاوضة، ويختلفان في أمور منها:

- ١- أن السلم من العقود اللازمة، بينما الجعالة من العقود الجائزة^(٧).
- ٢- أن السلم لا بد فيه من تعجيل الثمن في مجلس العقد، بينما في الجعالة لا يستحق الأجر إلا بعد إنجاز العمل^(٨).

(١) انظر: الحاوي (٣/٨).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢٣٥/٢)، المهذب (٤١١/١)، المغني (٢٣٥/٨).

(٣) انظر: الذخيرة (٨/٦)، شرح المحلي على المنهاج (١٢١/٣)، كشاف القناع (٢٠٢/٤).

(٤) انظر: الجعالة والاستصناع (ص: ١٦).

(٥) انظر: زاد المعاد (٥٢٠/٥).

(٦) انظر: نيل الأوطار (١٨٤/٥).

(٧) انظر: المبسوط (١٦٤/٢١)، الذخيرة (٥٠٠/٥)، الإقناع للشريبي (٤٩٢/٢)، الإنصاف (٥٨/٦).

(٨) انظر: بداية المجتهد (٢٣٥/٢)، المهذب (٤١١/١)، المغني (٢٣٥/٨).

المبحث الحادي عشر

أوجه التشابه والاختلاف بين عقد السلم وعقد الاستصناع

يتفق عقد السلم وعقد الاستصناع ويتشابهان في أن كلا منهما عقد معاوضة لازم، والمبيع والشيء المطلوب صنعه موصوفان في الذمة ويختلفان في وجوه منها:

المعقود عليه في السلم هو الموصوف في الذمة دون اشتراط كونه من صنعته، فالسلم عام في المصنوع وغيره، أما الاستصناع فالمعقود عليه العين والعمل، فيشترط فيه الصنع.^(١)

السلم له أجل محدد، بخلاف الاستصناع فليس من شروط صحته تحديد الأجل.^(٢)

ثمن السلم مقبوض مقدماً، بخلاف الاستصناع.^(٣)

المبحث الثاني عشر

أوجه التشابه والاختلاف بين عقد الجعالة وعقد الاستصناع

هناك أوجه شبه بين عقدي الجعالة والاستصناع تظهر فيما يلي:

- ١- أن كلا منهما عقد معاوضة.
 - ٢- أنهما عقدان شرط فيهما العمل^(٤).
- ويختلفان في أمور منها:
- ١- أن عقد الجعالة جائز^(٥)، بينما عقد الاستصناع من العقود اللازمة على خلاف بين العلماء^(٦).
 - ٢- أن الجعالة عامة في الصناعات وغيرها، بينما الاستصناع خاص في الصناعات^(٧).
 - ٣- أن الجعل في عقد الجعالة يجوز أن يكون معلوماً ومجهولاً، أما في الاستصناع فلا بد أن يكون العوض معلوماً^(٨).

(١) نوازل الزكاة (٢٢١/١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) نوازل الزكاة (٢٢١/١).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢٦/٢).

(٥) انظر: الكافي (١٨٧/٢).

(٦) انظر: موسوعة الفقه الإسلامي (٤٦٥/٣)، المعاملات المالية المعاصرة (٢٧٥/٨).

(٧) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢٦/٢).

(٨) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٢٦/٢).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين.

وبعد، فهذه أهم نتائج هذا البحث:

أهمية معرفة أوجه التشابه والاختلاف بين العقود والمسائل الفقهية المتشابهة في بعض الصور لاستخلاص أحكامها الشرعية.

أن معرفة التعاريف الفقهية وسيلة لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف الفقهية بين المسائل الفرعية.

أن اللزوم والجواز من أبرز أوجه التشابه والاختلاف بين المسائل الفرعية في المعاملات المالية.

أن أوجه التشابه بين المسائل الفقهية في العقود قد تكون أكثر من أوجه الاختلاف فيها.
أن معرفة كون العقد واقعاً على العين أو المنفعة تعين على التفرقة بين المسائل الفقهية في العقود.

لأوجه التشابه والاختلاف بين المسائل الفقهية أثرٌ في اختلاف الحكم الشرعي فيها، فإذا كان وجه الاختلاف - مثلاً - بين العقدين اشتراط انتفاء الجهالة في أحدهما وعدم اشتراط ذلك في الآخر، فالجهالة في الأول تكون محرمة للعقد، على العكس من الثاني فالجهالة فيه لا تضر.

المصادر والمراجع

إجارة الموصوف في الذمة وتطبيقاتها المعاصرة، لعبد الرحمن السعدي، دار الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠١٨م.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لذكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ) ، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (هو حاشية على فتح المعين بشرح قرّة العين بمهمات الدين) ، أبو بكر (المشهور بالبكري) بن محمد شطا الدميّاطي (المتوفى: بعد ١٢٠٢هـ) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لموسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجواوي المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبي النجا (ت: ٩٦٨هـ) ، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت - لبنان.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ) ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية - بدون تاريخ. البحر الرائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ) ، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٢٨ هـ) ، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

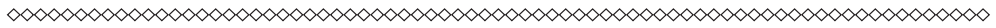
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ) ، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: ٥٩٥هـ) ، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليميني الشافعي (ت: ٥٥٨هـ) ، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبي الفيض، الملقّب بمرتضى الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) ، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

تحفة الفقهاء، لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: نحو



٥٤٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١ هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٨٧ م.

جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق، المنهاجي الأسيوطي ثم القاهري الشافعي (المتوفى: ٨٨٠ هـ)، حققها وخرج أحاديثها: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي (ت: ١٢٣١ هـ)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠ هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لذكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦ هـ)، المحقق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١ هـ.

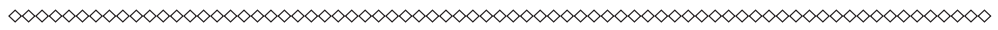
دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١ هـ)، عالم الكتب، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

دليل الطالب لنيل المطالب، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ١٠٢٣ هـ)، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.

الذخيرة، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤ هـ): حقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، جزء ٢، ٦: سعيد أعراب، جزء ٢ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٤ م.

رد المحتار على الدر المختار، تأليف ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢ هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع، منصور بن يونس البهوتي (ت: ١٠٥١ هـ)



هـ)، المحقق: أ. د خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامي، دار الركائز للنشر والتوزيع - الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة الثالثة: ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

شرح الزركشي، لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت: ٧٧٢هـ)، دار العبيكان، الطبعة: الأولى: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

الشرح الكبير على متن المقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبي الفرج، شمس الدين (ت: ٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

شرح مختصر الروضة، تأليف سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبي الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

شرح مختصر خليل، لمحمد بن عبد الله الخرخشي المالكي أبو عبد الله (ت: ١١٠١هـ)، دار الفكر للطباعة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

عقد التوريث؛ حقيقته وأحكامه في الفقه الإسلامي، د. عادل شاهين، دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ..

الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ.

الفروق الفقهية والأصولية، مُمَوَّأَتُهَا - شُرُوطُهَا - نَشَأَتُهَا - تَطَوُّرُهَا (دراسة نظريّة - وصفيّة - تاريخيّة)، تأليف يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين التميمي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

القاموس الفقهي لغةً واصطلاحاً، تأليف سعدي أبو حبيب، دار الفكر. دمشق - سورية،

الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

كتاب التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

كتاب الفروع، لمحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج أبي عبد الله شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

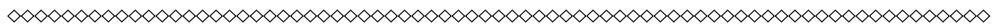
متن بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، علي بن بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: ٥٩٣هـ)، الناشر: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح - القاهرة.

مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت: نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية - بيروت.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرةً الرحيباني مولداً ثم الدمشقي الحنبلي (ت: ١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

المُعَامَلَاتُ الْمَالِيَّةُ أَصَالَةٌ وَمُعَاصَرَةٌ، لأبي عمر دُبَيَّانِ بن محمد الدُبَيَّانِ، مكتبة الملك فهد



الوطنية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ.

معجم لغة الفقهاء، تأليف محمد رواس قلعجي - حامد صادق قتيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

معجم مقاييس اللغة، تأليف أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبي الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، طبعة الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

المغني لابن قدامة تأليف: أبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة الطبعة: بدون طبعة.

المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.

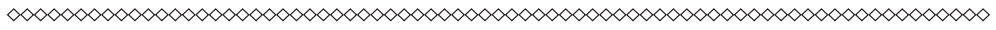
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة أبي عبد الرحمن محمد بن محمد الحطّاب، مراجعة وتخرّيج أحاديث الشيخين محمد تامر ومحمد عبد العظيم، دار الحديث، طبعة سنة ١٤٢١هـ - ٢٠١٠م.

موسوعة الفقه الإسلامي، لمحمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

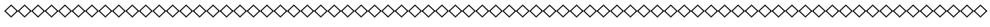
الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، المؤلف: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي (المتوفى: بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦ م.

نوازل الزكاة «دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة»، المؤلف: عبد الله بن منصور الغفيلي، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م.



نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق أنور الباز، دار الوفاء، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
وَبَلُّ الغَمَامَةِ فِي شَرْحِ عُمْدَةِ الفِقهِ لِابْنِ قُدَامَةَ، المؤلف: الأستاذ الدكتور/ عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، دار الوطن للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: (١٤٢٩ هـ - ١٤٣٢ هـ).



أ. طارق سامي صالح العمري

باحث دكتوراه قسم الفقه وأصوله كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

أ. د. جميلة عبد القادر الرفاعي

قسم الفقه وأصوله كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

أثر السياسة الشرعية على تشديد العقوبة التعزيرية في الفقه الإسلامي والقانون

الملخص

تناولت هذه الدراسة أثر السياسة الشرعية على تشديد العقوبة التعزيرية في الفقه الإسلامي والقانوني، من خلال بيان الظروف التي تحيط بأركان الجريمة، والتي من شأنها أن تجعل للإمام النظر في تغليظ العقوبة على الجاني بما يحقق الغاية من العقوبة، فتم التعريف بالسياسة الشرعية والعقوبة التعزيرية في الفقه الإسلامي والقانوني والمقارنة بينهما، ومناقشة ومقارنة الظروف المشددة عند فقهاء الشريعة والقانون، وذيلت ذلك بالحديث عن أثر السياسة الشرعية في سبل تشديد العقوبة فقهاً وقانوناً. واعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي من خلال تتبع الظروف المعتبرة عند فقهاء الشريعة وبيانها من وجهة نظر السياسة الشرعية، وتوصلت إلى نتائج، منها: ظهر أثر السياسة الشرعي ظهوراً واضحاً في العقوبة التعزيرية، حيث أعطت السياسي الشرعي الصلاحية في تشريع وتشديد العقوبة، من خلال مراعاة ظروف معينة تتعلق بحال الجاني، وحال الجريمة وحال المجني عليه، فكل ذلك يأخذه السياسي الشرعي في الاعتبار عند تقدير العقوبة التعزيرية؛ من أجل تحقيق الغاية من العقوبة، وهذا عين السياسة الشرعية.

الكلمات المفتاحية: السياسة الشرعية، الظروف المشددة، العقوبة.

Summary

The impact of legitimate politics to tighten the metamerism in Islamic jurisprudence and law, Omari, Tareq Sami Saleh, Prof., A. Al-Rifai, Jamila Abdul Qadir, 2022 m.

This study dealt with the impact of the legal policy on the tightening of the disciplinary punishment, in Islamic and legal jurisprudence, by explaining the circumstances that surround the elements of the crime, which would make the



imam consider the harshening of the punishment for the offender to achieve the purpose of the punishment. Islamic and legal and a comparison between them, and a discussion and comparison of aggravating circumstances among the jurists of Sharia and law. The study relied on the inductive approach by tracing the conditions considered by Sharia jurists and explaining them from the point of view of Sharia politics, and reached results, including Certain conditions related to the condition of the perpetrator, the condition of the crime and the condition of the victim, all of which are considered by the legitimate politician when evaluating the disciplinary punishment. To achieve the end of punishment, this appointed Sharia policy.

key words :Legitimate policy, aggravating circumstances, punishment.

المقدمة :

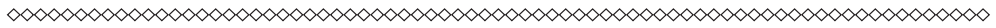
الحمد لله نحمده تعالى ونستعين به ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن الله الواحد القهار العزيز الجبار، أرسل محمداً -صلى الله عليه وسلم- هادياً وبشيراً ونذيراً، ومبيناً لما نزل من الحق قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل، آية ٤٤)، وبعد:

لقد أمر الله تعالى عباده بأوامر ونهاهم عن نواه، فأعد لمن أطاعه الثواب، ولمن عصاه العقاب، وهذا العقاب منه في الدنيا ومنه في الآخرة، قال تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سورة غافر، آية ١٧)، وأما الذي في الدنيا فقد قسمه الفقهاء إلى ثلاثة أنواع: حدود وقصاص وتعزير، فأما الحدود والقصاص فقد بينهما الشارع وحدد مقاديرهما، وأما التعازير التي تشكل الجزء الأكبر ترك تقديرها للإمام؛ ليتحقق العدل، وهذا من باب السياسة الشرعية.

ولكل جريمة ظروف تحييط بمكوناتها: فمنها ما يحييط بالجاني، ومنها ما يحييط بالمجني عليه، ومنها ما يحييط بالجريمة ذاتها، ومن خلال هذه الظروف، فإن السياسة الشرعية لها منظور في التعامل معها، ومن هنا جاء هذا البحث لبيان أثر السياسة الشرعية في تشديد العقوبة على الجناة.

مشكلة الدراسة :

إن الناظر في الواقع التشريعي للمسلمين يجد أنهم يتهافتون على الفقه الوضعي، خاصة بعد تحييت القانون الجنائي الإسلامي في كثير من الدول الإسلامية، ومن أسباب ذلك عدم اطلاع الكثير منهم على دقته، وهذه الدراسة تبين جانب من جوانب العلاج الإصلاحي للمجرمين



من خلال العقوبة التعزيرية، وتظهر مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما أثر السياسة الشرعية على تشديد العقوبة التعزيرية في الفقه الإسلامي والقانوني؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

١. ما مدى تدخل السياسة الشرعية في العقوبة بالفقه الإسلامي مقارنةً بالقانون؟
 ٢. ما الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون؟
 ٣. ما أوجه التشديد للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون؟
- أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:
١. بيان مدى تدخلها في العقوبة بالفقه الإسلامي مقارنةً بالقانون.
 ٢. التعرف على الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون.
 ٣. توضيح أوجه التشديد للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون.
- أهمية الدراسة: تبرز أهمية هذه الدراسة في المحورين الآتيين:

أولاً: الفائدة العملية، وهي موجهة إلى:

- ١- المهتمين بفقه العقوبات الشرعي، سواء من جهة تطويره، أو من جهة الاستفادة منه في تشريع القوانين.
- ٢- العاملين في مجال القضاء: من خلال بحث الظروف التي تراعى في تقدير العقوبة على الجناة وخاصة المشددة منها.

ثانياً: الفائدة العلمية، وتتمثل بالنقطتين الآتيتين:

- ١- لطلاب العلم الشرعي: لبيان مدى تأثير السياسة الشرعية على العقوبة التعزيرية.
- ٢- إثراء المكتبة الإسلامية، بهذا العمل الذي هو جهد في موضوع يمثل جانباً من جوانب الفقه الجنائي الإسلامي.

الدراسات السابقة: لم يقف الباحث على دراسة لها ذات العنوان، وبعد البحث وجد عدة دراسات سابقة:

١. دراسة بعنوان: «السياسة الشرعية عند ابن القيم»^(١)، وهي دراسة تأصيلية للسياسة الشرعية جاءت بإشارات عن مدى تأثير العقوبة بالظروف، لكن لم تفرد لها عنوان خاص، فامتازت دراستي أنها جاءت على ذكر الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية والمقارنة القانونية، وتناولت ببيان أثر السياسة الشرعية على الظروف المشددة.

(١) الرفاعي، جميلة عبد القادر الرفاعي، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م).



٢. دراسة بعنوان: «الظروف المشددة والمخففة في قانون العقوبات فقهاً وقضاء»^(١)، إلا أنها لم تذكر دراسة (سيد حسن البغال) القانون الأردني، ولم تربط الظروف بالسياسة الشرعية، ولم تقسم الظروف من منظور السياسة الشرعية، ثم أظهرت دراستي أثر السياسة الشرعية على العقوبة التعزيرية دون الدخول في الخلافات القانونية ودون إسهاب لتسهيل عملية الوصول إلى القضايا المتعلقة بالظروف المشددة من منظور السياسة الشرعية، وأيضاً جمع أهم القضايا المتعلقة بالظروف في دراسة واحدة.

٣. دراسة بعنوان: الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي^(٢): توافقت دراستي معها بأنها اختارت تقسيماً من تقسيمات الظروف، والتي ذكرتها هذه الدراسة، لكن جاءت بمضمون مغاير، حيث تناول التقسيم ثم الخلاف الفقهي بين الفقهاء وأقسامه وهذا لم تذكره دراستي فهي غير معنية بذلك، فتناولت دراستي الموضوع من منظور السياسة الشرعية، ولم تتناول دراستي الخلاف الفقهي: لأنها معنية بإظهار أثر السياسة الشرعية على العقوبة التعزيرية، ثم لم تتناول هذه الدراسة القانون الأردني في نظراته للظروف المؤثرة على العقوبة التعزيرية ولا مقارنتها مع القانون.

تمتاز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة المذكورة وغيرها، في جانبين رئيسيين، وهما:
١. التعرف على أبرز الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون والمقارنة بينهما.

٢. توضيح أوجه التشديد للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون والمقارنة بينهما.

منهجية الدراسة: سيتبع الباحث المناهج الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء الظروف المعتبرة عند فقهاء الشريعة وبيانها من وجهة نظر السياسة الشرعية، وتحليل الأدلة الشرعية وأقوال الفقهاء فيما يتعلق بأثر السياسة الشرعية في تشديد العقوبة التعزيرية، ودراستها دراسة عميقة، واستخلاص النتائج.

٢. المنهج التحليلي الاستنباطي: باستنباط الأحكام الشرعية والاختيارات القانونية المتعلقة بالموضوع.

٣. المنهج المقارن: من خلال المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانوني كلما دعت الحاجة. خطة الدراسة: المقدمة وتشمل: مشكلة الدراسة، وأهداف الدراسة، وأهمية الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطة الدراسة التي قسمها الباحث إلى ثلاثة مباحث

(١) (سيد حسن البغال)، (مصر: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٩٨).

(٢) الخليلي، ناصر علي ناصر الخليفي، (مصر: دار المدني للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٢م).

رئيسة، وهي:

المبحث الأول: أهمية السياسة الشرعية في الواقع التشريعي ومدى تدخلها في العقوبة
بالفقه الإسلامي والقانون. وجاء فيه ثلاثة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية أهميتها للواقع التشريعي.

المطلب الثاني: تعريف العقوبة، والمقارنة بين نظرة الفقه الإسلامي والقانون للعقوبة.

المطلب الثالث: العقوبة التعزيرية بين الفقه الإسلامي والقانون.

المبحث الثاني: الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية وأوجه التشديد فيها من منظور
السياسة الشرعية والقانون. وجاء فيه ثلاثة مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: حقيقة الظروف المشددة لغةً وفقهاً وقانوناً.

المطلب الثاني: الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون.

المبحث الثالث: أوجه التشديد في العقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون.

وجاء فيه ثمانية مطالب، على النحو الآتي:

المطلب الأول: التشديد بالعقوبة الجسدية.

المطلب الثاني: التشديد بالعقوبة المالية (الغرامة).

المطلب الثالث: التشديد بالعقوبة السالبة للحرية.

لمطلب الرابع: التشديد بالعقوبة المتضمنة للتشهير.

المطلب الخامس: التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف.

المطلب السادس: التشديد بسلب الملكية للصالح العام (المصادرة).

المطلب السابع: التشديد بإتلاف أداة الجريمة أو ما له دخل فيها.

المطلب الثامن: التشديد بالجمع بين أكثر من عقوبة.

المبحث الأول:

أهمية السياسة الشرعية في الواقع التشريعي ومدى تدخلها في العقوبة بالتفقه الإسلامي والقانون

جاء هذا المبحث لبيان تعريف السياسة الشرعية وأهميتها في الواقع التشريعي، ثم بيان معنى العقوبة عند الفقهاء والقانون والمقارنة بينهما، وبيان ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية أهميتها للواقع التشريعي:

إن السياسة الشرعية مركب وصفي، وهو مركب من: السياسة، والشرعية، ولبيانه لا بد من التعرف على جزئيه، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: تعريف السياسة والشرعية لغةً واصطلاحاً:

أولاً: السياسة لغةً واصطلاحاً:

١. السياسة لغةً: من ساس يسوس، «وساس الناس أي تولى رياستهم وقيادتهم، وساس الأمور أي دبرها، وقام بإصلاحها فهو سائس، والجمع ساسة»^(١).

٢. السياسة في الاصطلاح الشرعي: هي «الرياسة وقيادة الناس والقيام على تديبر أمورهم»^(٢)، وجاء عن النبي ﷺ أنه قال: (كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي...) ^(٣)، أي يحكمهم الأنبياء، وجاء في معناه: «أي أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فساد بعث الله لهم نبياً يقيم لهم أمرهم ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة، وفيه إشارة إلى أنه لا بد للريعية من قائم بأمورها يحملها على الطريق الحسنة وينصف المظلوم من الظالم»^(٤).

ثانياً: الشرعية لغةً واصطلاحاً:

الشرعية في اللغة: نسبة إلى الشريعة، والشريعة في كلام العرب: «مَشْرَعَة الماء، وهي مورد الشاربة التي يَشْرَعها الناس فيشربون منها ويستقون، وربما شَرَّعها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدداً لا انقطاع له»^(٥).

الشرعية في الاصطلاح الشرعي: الشريعة مشتقة من الشرع وهو: «ما سنه الله لعباده من

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ٢، ١٤١٤هـ.)، (١٠٨/٦).

(٢) الرفاعي، السياسة الشرعية عند ابن القيم، (ص ٤٤).

(٣) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ط ٥، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م)، كتاب الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: (٣٢٦٨)، (١٢٧٣/٣).

(٤) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة - ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٣٧٩هـ)، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (٤٩٧/٦).

(٥) ابن منظور، لسان العرب، (١٧٥/٨).

أحكام الدين وأمرهم باتباعه»^(١).

ثالثاً: تعريف السياسة الشرعية كلقب: وضع للسياسة الشرعية الكثير من الرسوم لبيان ماهيتها، وقد حُققت تلك الرسوم^(٢)، فلا يجد الباحث فائدة من الخوض في ذلك؛ فقد بحث وفصل؛ لذا سيتناول الباحث تعريف السياسة الشرعية بما تم التوصل إليه، فالسياسة الشرعية: «هي أحكام وإجراءات شرعية من مسؤول شرعاً تدبر بها شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة سواء ورد في ذلك نص أم لم يرد، محققة المصلحة الموافقة لروح الشرع»^(٣).

الفرع الثاني: أهمية السياسة الشرعية في الواقع التشريعي

تتبع أهمية السياسة الشرعية من مجموعة عوامل، يمكن استنباطها على النحو الآتي:

١. إن السياسة الشرعية تدخل في شتى مجالات التشريع^(٤) والتنفيذ، من خلال تدبير الشؤون الداخلية والخارجية للدولة، وهذه السعة التشريعية والتنفيذية من أهم العوامل التي شكلت أهميتها، ويمكن القول إن السياسة الشرعية تنظم كامل العلاقات الداخلية، كعلاقة الفرد بالمجتمع وعلاقة الفرد بالفرد وتشريع العقوبات وتنفيذها...، والعلاقات الخارجية، كإعلان الحرب وتأمين الحدود وقبول السفراء...، فهي رافد يستطيع من خلاله الإمام أو من ينوب عنه تشريع ما يصلح الرعية، وما فيه المصلحة المبتغاة في التطبيق العملي، «فتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»^(٥).

٢. إن كثيراً من الأحكام قد جاءت متغيرة بحسب الظروف المحيطة بالواقع والزمان والمكان التي وقعت فيه؛ «فإجراء الأحكام التي مدرکہا العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين»^(٦)، لذلك فإن العمل بالسياسة الشرعية له أهمية كبرى في حياة الناس على المستويين الفردي والجماعي؛ من أجل حفظ مصالح الفرد والمجتمع.

٣. مواكبة التطور فيما يستجد من قضايا في حياة الأمة في شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٧)، والقانونية، وخاصة فيما ترك الشارع للإمام تقديره كالعقوبة التعزيرية، فتعمل السياسة الشرعية على وضع الحلول والأحكام المناسبة لهذه القضايا بما لا

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢٠١٤م)، (٢١١/٦).

(٢) ينظر: الرفاعي، السياسة الشرعية عند ابن القيم، (ص ٤٦ وما بعدها).

(٣) الرفاعي، المرجع نفسه، (ص ٨٨).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (ص ٨٩).

(٥) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، (د م: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م) (ص ١٢١).

(٦) الرفاعي، شهاب الدين أبو العباس أحمد المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (بيروت - لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م)، (ص ٢١٨).

(٧) ينظر: الرفاعي، المصدر نفسه، (ص ٣٥).

يخالف الشرع، مع تحقيق مصلحة العباد والبلاد.

٤. وتستمد السياسة الشرعية أهميتها من خلال مراعاتها لمصالح الرعية الخاصة والعامّة^(١)، فالسياسة الشرعية تهتم بمصالح العباد وتدير شؤونهم ضمن ضوابط الشرع وحدوده فلا طاعة إلا في معروف^(٢)، وحماية حقوق الناس، مما يقود بنهاية الأمر إلى شيوع العدل والرحمة في المجتمع بناء على الفكر الإسلامي.

٥. إن السياسة الشرعية تأخذ بمآلات الأفعال^(٣)، فتتظر نظرة ثابتة بعيدة لما سيؤول إليه هذا الحكم، فعلى الإمام تشريع ما يصلح الرعية، وما فيه المصلحة المبتغاة في التطبيق العملي، فينظر إلى المقصد التشريعي ويتصرف لتحقيقه.

٦. يتضح من التعريف المختار للسياسة الشرعية أنها تتعلق فيما فيه نص وما ليس فيه نص شرعي، وهذا يعطي للسياسة مساحة واسعة مما يعني أن أهميتها بحجم سعتها.

٧. وتكتسب أيضاً أهميتها من تطبيق الحكم على الواقع، فإن التطبيق له أهمية كالوصول إلى الحكم، «فالاتجاه في التطبيق لا يقل خطورة وأهمية عن الاجتهاد في الاستنباط؛ لأن نتائج التطبيق لا بد أن تحقق المصلحة المعتبرة، بل إن التطبيق هو ثمرة التشريع كله»^(٤).

المطلب الثاني: تعريف العقوبة، والمقارنة بين نظرة الفقه الإسلامي والقانوني للعقوبة:

جاء هذا المطلب لبيان نظرة الفقه الإسلامي للعقوبة مقارنةً بالقانون، وذلك في الفروع

التالية:

الفرع الأول: تعريف العقوبة لغة:

العقوبة في اللغة: كلمة العقوبة «اسم مصدر للفعل عقب، أحدهما يدل على تأخير الشيء وإتيانه بعد غيره، والأصل الآخر يدل على ارتفاع وشدة وصعوبة»^(٥)، و«الاسم منه العقوبة، وعاقبه بذنبه معاقبة وعقاباً، أي أخذه به»^(٦).

(١) ينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، علم أصول الفقه، (دمشق، جامعة دمشق، ط٤، ١٤٢٠هـ)، (ص٥٤).

(٢) إن النبي ﷺ بعث جيشاً، وأمر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها، فأرادوا أن يدخلوها، وقال آخرون: إنما فررنا منها، فذكروا للنبي ﷺ، فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: (لو دخلوها لم يزالوا فيها إلى يوم القيامة). وقال للآخرين: (لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف). متفق عليه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التمني، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، (٦/٢٦٤٩) رقم: ٤٠٨٥؛ مسلم (ت٢٦١هـ)، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط عبد الباقي، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م)، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: (١٨٤٠)، (٢/١٤٦٩).

(٣) ينظر: الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، (ص١١٨).

(٤) (بتصرف) الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (بيروت-لبنان: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط٣، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م)، (ص٣٥).

(٥) الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، (بيروت لبنان: دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١م)، (١/١٧٩).

(٦) ابن منظور، لسان العرب، (١/٦١١).

الفرع الثاني: تعريف العقوبة اصطلاحاً:

اختلفت عبارة الفقهاء في تعريف العقوبة، فوجد الباحث ما قاله الماوردي في رسمها جامعاً لها، فقال: «هي زواج وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به لما في الطمع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة»^(١)، وعرفها عودة بأنها: «الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع»^(٢). فهذان التعريفان متقاربان المعنى وإن اختلفا في العبارات، ولعل التعريف الأول أفضل؛ فقد أفاد بأن هدف العقوبة الزجر وليس عين الجزاء، وأيضاً قد أظهر سبب ذلك وهو فعل محظور أو ترك واجب، وقد بين عودة الغاية من العقوبة: وهي تحقيق مصلحة الجماعة، ويضاف أن هذا من العدل الذي طلبه الله من الحاكم فقال 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: ٥٨)، وكما تبين سابقاً في بيان معنى السياسة الشرعية، أن السياسة الشرعية هي التي تعطي الإمام القدرة على تشديد العقوبة في ظروف معينة؛ لتحقيق الغاية الأساس من التشريع، وهي جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا المعنى هو الظاهر من كلام الماوردي حيث قال: «جعل الله تعالى من زواج الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذراً من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة، ليكون ما حظر من محارمه ممنوعاً، وما أمر به من فروضه متبوعاً فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم»^(٣)، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، ويقول ابن القيم: «فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه»^(٤).

ثالثاً: تعريف العقوبة قانوناً: جاء في القانون العديد من التعاريف للعقوبة ولعل أحسن ما قيل فيها: «الجزاء الذي يقرره القانون باسم الجماعة ولصالحها، ضد من تثبت مسؤوليته واستحقاقه للعقاب عن جريمة من الجرائم التي نص عليها»^(٥).

وعرفت أيضاً: «بأنها جزاء تقويمي، تتطوي على إيلاء مقصود، تنزل بمرتكب جريمة ذي أهلية لتحملها، بناء على حكم قضائي يستند إلى نص قانوني يحددها، ويترتب عليها إهدار حق لمرتكب الجريمة أو مصلحة له أو ينقصهما أو يعطل استعمالها»^(٦).

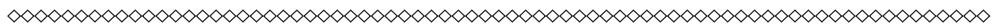
(١) الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، د ط، د ت)، ص ٢٢٥.

(٢) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكاتب العربي، د ط، د ت)، (٦٠٩/١).
(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٥.

(٤) ابن قيم الجوزية (٥٧٥)، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)، (٤/ ٣٢٧).

(٥) مصطفى، محمود، شرح قانون العقوبات القسم العام، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٢م)، ص ٥٥٥؛ عكاز، فكري أحمد، فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، (مصر: الأزهر، د ط، رسالة دكتوراة، ١٧٧١م)، ص ٨.

(٦) الصيفي، عبد الفتاح مصطفى (١١٩٩٥)، الأحكام العامة للنظام الجزائي، (الرياض: جامعة الملك سعود، ط ١، ١٩٩٥م)، ص ٤٨٢.



إذن العقوبة جزاء القصد منه التقويم، ولا يكون من ورائه التنكيل أو الثأر، ويكون مقصود منه الإيلام، ولا بد أن يكون مقابل جريمة لمن حاز الأهلية، والذي يصدر الأمر القاضي، مع استناده إلى نصوص القانون المعمول به في بلده.

الفرع الثالث: المقارنة بين تعريف الفقه الإسلامي للعقوبة وتعريف القانون لها.

بعد الاطلاع على تعريف العقوبة في الشريعة والقانون، بدا للباحث أن التعريف القانوني متقارب مع التعريف الفقهي، فقد اتفقوا على الغاية من العقوبة: وهي تحقيق المصلحة؛ لكن التعريف الفقهي أوسع من التعريف القانوني؛ وذلك لعدة أسباب منها:

١. الشريعة أضافت العقوبة لله، وهذا يتضح من قول صاحب الأحكام السلطانية: «زواجر وضعها الله تعالى...»^(١)، فتكون بذلك شملت العقوبة الأخروية والدينية، ويكون القصد منها إصلاح الدنيا والأخرة، خلافاً للقانون الذي اقتصر على الدنيا، وهذا يتضح من نظرة القانون للعقوبة فقال: «الجزاء الذي يقرره القانون باسم الجماعة»^(٢).

٢. امتازت الشريعة بأن جعلت سبب إيقاع العقوبة هو مخالفة أمر الشارع، وهذا يتضح من قول صاحب الأحكام السلطانية: «... وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حذر، وترك ما أمر به»^(٣)، وقول عودة: «... على عصيان أمر الشارع»^(٤)، بينما القانون جعل سبب إيقاع العقوبة هو النص القانوني، وهذا يتضح من قولهم: «استحقاقه للعقاب عن جريمة من الجرائم التي نص عليها»^(٥).

إذن الخلاف الحقيقي بين الساسة الشرعيين والقانونيين في مبدأ التجريم، ليس في جوهر العقوبة - فجميعهم اتفقوا على استحقاق العقوبة-، لكن الخلاف وقع بينهما في مبدأ التجريم، فقد جعلت الشريعة التجريم لمخالفة أوامر الله ونواهيها، بينما القانون جعل مبدأ التجريم هو النص القانوني، لذلك يجد الباحث أن الساسة القانونيين سياستهم مثلية؛ فالقانون يعاقب على أمر ويترك العقوبة على ما كان في معناه، فيعاقب على تعاطي المخدرات ولا يعاقب على شرب الخمر، بينما السياسة الشرعية سبقت في تشريع العقوبة قبل وقوع الجرم، ولا تجدها تجرم حسب الأهواء، بل ما كان في معنى الجرم - من جنس الجرم-، فيكون كالمقصود عليه، فالمخدرات تأخذ عقوبة الخمر؛ لأنها في معناه.

٣. اختلفوا بأنواع العقوبات، فشملت الشريعة الأنواع كلها؛ فهي «زواجر وضعها الله»^(٦)،

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٥.

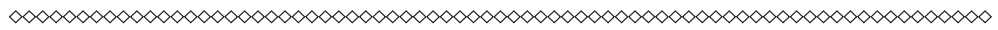
(٢) مصطفى، شرح قانون العقوبات القسم العام، ص ٥٥٥.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٥.

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (١/ ٦٠٩).

(٥) مصطفى، شرح قانون العقوبات القسم العام، ص ٥٥٥.

(٦) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٥.



«فالتعزير أجناس: فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن، ومنه ما يكون بالضرب...، ومن لم يندفع فساده في الأرض إلا بالقتل قتل»^(١)، وقال أيضاً: «والتعزير بالعقوبات المالية...، والتعزير بالإتلاف»^(٢)، وكل ذلك بين ابن تيمية بحسب ظرف الجريمة، فقال: «وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها، وبحسب حال المذنب، وبحسب حال الذنب في قلته وكثرته»^(٣)، والمصلحة^(٤)، أما القانون اقتصر على البعض فلم يقر بالإيلام الجسدي^(٥)، والناظر في الواقع يجد أن الجاني يقع عليه ما منعه القانون، -الإيلام الجسدي- بشكل غير منظم، فمن خلال إجراءاتهم للعقوبة يدخل كثير من الجناة في العقوبة الجسدية، ولا تكون من ضمن العقوبة.

وعليه إن مبدأ السياسة الشرعية في تحقيق المصلحة الشاملة والعادلة من العقوبة أوسع مما قاله الساسة القانونيين.

المطلب الثالث: العقوبة التعزيرية بين الفقه الإسلامي والقانون

من المعلوم أن التشريع الإسلامي قد قسم العقوبات، وذلك بعدة اعتبارات، فإذا نظرنا إلى زمنها فتقسم إلى دنيوية وأخروية، وتقسم العقوبة أيضاً بالنظر إلى تعيينها من عدمه إلى ثلاثة أقسام: فالعقوبة التي فيها نص من الشارع على مقدارها وعدم سقوطها عن الجاني بالعمو تسمى الحدود^(٦)، والعقوبات التي هي عوض حق العباد، ووجبت بطريق المماثلة تسمى القصاص^(٧)، وأمور تركها الشارع فلم ينص عليها، وهي العقوبات الأوسع في التشريع الإسلامي، فتسمى العقوبة التعزيرية، وهذه الأخيرة هي المعنية بالبيان والتفصيل، لبيان أثر السياسة الشرعية عليها، وبيانها في الفروع التالية:

الفرع الأول: تعريف العقوبة التعزيرية:

العقوبة التعزيرية ميدان السياسة الشرعية الواسع في العقوبات، أو بعبارة أخرى فيها المجال واسع لتدخل الساسة الشرعيين باستخدام السياسة الشرعية؛ لما فيها من المرونة والمساحة للساسة الشرعيين في تغيير الحكم جرياً مع المصلحة، فلهم التشديد والتخفيف بناء

(١) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الحسبة في الإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، د ت)، ص ٤٥-٤٦.

(٢) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٤٩-٥٢.

(٣) ابن تيمية، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٤) ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، (دم: مكتبة دار البيان، د ط، د ت)، ص ٢٢٤.

(٥) ينظر: قانون العقوبات الأردني (١٩٦٠)، رقم: ١٦، المواد: (١٤، ١٥، ١٦)؛ قانون العقوبات المصري (١٩٣٧) معدل في (٢٠٠٣)، رقم: ٥٨، المواد: (١٣-٢١).

(٦) ينظر: السرخسي، محمد بن أحمد (١٩٩٢)، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة، د ط، ١٩٩٢م)، (٢٣/٧)؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٥.

(٧) (السرخسي، المبسوط، (١٦٧/١٨).



على المصلحة الحقيقية مع مراعاة الظروف؛ فالغاية من السياسة الشرعية العدل والمصلحة، وهذه المرونة تجعل التشريع الجنائي الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان.

أولاً: التعزير لغة: «هو التأديب، لهذا قيل للتأديب الذي هو دون الحد تعزيراً؛ لأنه يمنع الجاني من أن يعاود الذنب»^(١)، ومعناه: «اللوم ويطلق ضرب دون الحد، أو هو أشد الضرب، والتفخيم، والتعظيم، ضد، والإعانة، كالعزر، والتقوية، والنصر»^(٢).

ثانياً: أما التعزير في الاصطلاح: فقد ذكر الفقهاء تعريفات عديدة منها:

عند الحنفية: «تأديب دون الحد، وأصله من العزر بمعنى الرد والردع»^(٣).

وعند المالكية: «تأديب استصلاح وزجر على ذنوب لم يشرع فيها حدود ولا كفارات»^(٤).

وعند الشافعية: «تأديب عن ذنوب لم يشرع فيها حدود ولا كفارات سواء كانت حقاً لله أم حقاً لآدمي»^(٥).

وعند الحنابلة: «العقوبة المشروعة على جناية لا حد فيها»^(٦).

وعرفها بعض المعاصرين بقولهم: «هي عقوبة يقدرها الإمام أو من ينوبه بضوابط على فعل أو قول ليس فيه حد ولا كفارة ولا قصاص»^(٧).

ومن خلال التعاريف السابقة يظهر للباحث أمور عدة:

١. العقوبة التعزيرية عقوبة تقديرية أي لم تقدر من جهة النص، فجعل التقدير فيها للإمام أو من ينوب عنه كالقاضي، أي من له صفة الإلزام، وذلك ما قاله ابن فرحون، فقال: «والتعزير...، وإنما ذلك موكل إلى اجتهاد الإمام»^(٨)، إذن السياسة الشرعية هنا لها دور كبير في تحقيق العدل بما يتناسب مع مصالح العباد؛ من أجل تحقيق للغاية التي من أجلها شرعت العقوبة وهي الزجر والردع.

٢. ما قاله المالكية في تعريفهم وهو «تأديب استصلاح»، يبين أن المشرع مطالب في تشريع

(١) (ابن منظور، لسان العرب، (٢/ ٧٦٤).

(٢) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، ص٤٢٩.

(٣) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، (القاهرة: طبعة مكتبة مصطفى الحلبي، د ط، دت)، (٥/ ٣٤٥).

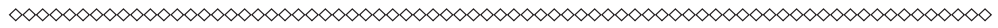
(٤) ابن فرحون، إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام أصول الأفضية ومناهج الحكام، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٦م)، (٢/ ٢٨٨).

(٥) الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤)، (٤/ ١٧٤).

(٦) ابن قدامة، موفق الدين عبد الله المغني، (مصر: مكتبة القاهرة، د ط، ١٩٦٨م)، (٩/ ١٧٦).

(٧) الفقير، أسامة علي، ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية، (الأردن: المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ع٢، ٢٠٠٦م)، ص٧٦.

(٨) ابن فرحون، تبصرة الحكام أصول الأفضية ومناهج الحكام، (٢/ ٢٩٠).



العقوبة المحققة للمصلحة، وذلك يكون باستعمال السياسة الشرعية لتحقيق المصلحة للعباد.

٣. إن ميدان السياسة الشرعية في مجال تحديد مقدار العقوبات التعزيرية منحصر فيما لا نص على تقديره، وهذا أخذ من مجمل التعريفات، ولأن العقوبة التعزيرية لا يوجد نص بتقديرها وتحديدها.

الفرع الثاني: ما يقابل العقوبة التعزيرية في القانون:

لم يقسم القانون الجريمة حسب طبيعتها، بل قسم العقوبة ذاتها وفق جسامتها، أي حسب قوتها، ولم تكن كالشريعة التي فيها قد تكون التعزيرية أقوى من الحد، وبيان تقسيم القانون على النحو الآتي:

جاء في قانون العقوبات الأردني فيما يتعلق في تقسيم العقوبة ما نصه: «تقسم الجرائم وفق جسامته العقوبة المقررة إلى ثلاث جرائم: جنائيات وجنح ومخالفات»^(١)، وتوافق القانون الأردني مع القانون المصري في تقسيم الجريمة^(٢).

يتبين مما سبق: أن هناك فرق في تقسيم الجرائم بين السياسة الشرعية والقانون، حيث نظر الشرعيون إلى جهة تقدير العقوبة والعفو فيها، ولم ينظروا إلى جسامته العقوبة، وذهب القانونيون إلى تقسيم الجرم المرتكب حسب جسامته العقوبة، إذن العقوبة التعزيرية في القانون قد تكون داخلة في الجنائيات أو الجنح أو المخالفات، فإن لم يكن الجرم المرتكب حدًا أو قصاصًا، كان متوافقًا مع الشريعة.

المبحث الثاني:

الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون

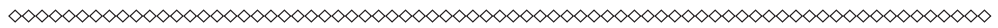
الأصل أن العقوبة الحدية والقصاص لا مجال للتشديد فيها؛ لأنها عقوبات مقدرة ليس للإمام أو من ينوب عنه أن يزيد في مقدارها، فإذا جاء مصدر من مصادر التشريع وأقر التشديد كالنص فتشدد، فعقوبة الزاني المحصن غلظت لتوفر صفة الإحصان في الجاني، أو في ظرف معين قد يزيد فيه الإمام على العقوبة الأصلية، ويكون ذلك بالقياس الصحيح، كما فعل علي -رضي الله عنه- بقوله المشهور: «إن السكران إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فاجعله حد الفرية، فجعله عمر -رضي الله عنه- حد الفرية ثمانين»^(٣)، ومنها إذا رأى الإمام مصلحة، قال بذلك الحنفية: «ولا يجمع على غير المحصن الجلد والنفي إلا أن يراه الإمام مصلحة فيفعله بما يراه»^(٤)، والمحرك لذلك السياسة الشرعية، لكن ما يتصل بهذه الدراسة هي العقوبة التعزيرية، فمجال

(١) قانون العقوبات الأردني، مادة: ١٤.

(٢) ينظر: قانون العقوبات المصري، المواد: ٩-١٢.

(٣) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، المصنف، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ)، (٢٧٨/٧).

(٤) الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ط١، ١٩٢٧م)، (٩١/٤).



التشديد أوسع؛ فالشريعة أعطت الإمام أو من ينوب عنه سلطة من الاجتهاد في تحديد العقوبة، ضمن الضوابط الشرعية والشروط الموضوعية لذلك في السياسة الشرعية^(١)، فالظروف التي تشدد فيها العقوبة على الجاني لها عدة تقسيمات^(٢)، ومن أبرز هذه التقسيمات تقسيمها بحسب الموضوعية، فقد قُسمت إلى: ما تعلق بالجاني، أو تعلق بالجريمة، أو تعلق بالمجني عليه، وقد قسم القانون الظروف عدة تقسيمات أبرزها ما كان من جهة التعدي وعدمه، فقسمها إلى: ظروف عامة وخاصة^(٣)، فيرى الباحث تقسيم الظروف بحسب التقسيم الموضوعي؛ فمنها ما يتداخل بين ركنين أو أكثر، وهذا التقسيم لا يؤثر على ذات العقوبة؛ لكن لضبط المسائل التي تعتبر ظروفًا مشددة للعقوبة التعزيرية، وتأخذ بعين الاعتبار في منظور السياسة الشرعية والقانون، سيدلل الباحث على الظروف، على سبيل التمثيل والبيان لا على سبيل الحصر؛ فكثير من الأمور أعطى السياسي الشرعي حق تقديرها؛ ليحقق المصلحة المبتغاة من العقوبة فيتحقق الردع والزجر وإصلاح الجاني وتطبيب المجني عليه، وبما يعود على حفظ مصالح الناس؛ لذ سيتناول هذا المبحث بيان حقيقة الظروف المشددة، والتي من شأنها أن تجعل السياسي ينظر إلى تشديد العقوبة التعزيرية، وجاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: حقيقة الظروف المشددة لغةً وفقهاً وقانوناً.

إن الظروف المشددة لها رسوم في اللغة والفقهاء والقانون، فجاء هذا المطلب لبيانها، واختيار تعريف لها، من خلال الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: تعريف الظروف المشددة لغةً واصطلاحاً؛

أولاً: تعريف الظرف في اللغة: هو «الوعاء وكل ما يستقر غيره فيه»^(٤)، وجاء في لسان العرب: «أن الظرف هو الوعاء وظرف الشيء وعاؤه، والجمع ظروف ومنه ظروف الأزمنة والأمكنة، والظرف وعاء لكل شيء حتى الأبريق ظرف لما فيه»^(٥).

ثانياً: تعريف الظروف المشددة في الفقه الإسلامي: «هي تلك التي تؤثر على جسامه الجريمة بالزيادة وبالتالي تحدث أثراً في جسامه العقوبة الواجب تطبيقها على الجاني»^(٦).

فهذا التعريف لا يخرج تعريف الظروف عن المعنى اللغوي، فالظرف مكانياً كان أو زمانياً هو الحيز الذي تقع فيه الحادثة، وتشبيهها للوعاء الذي يحتوي ما فيه من الأشياء تشبيهه معنوي.

(١) ينظر: في شروط السياسة الشرعية: الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، ص ١٩٩.

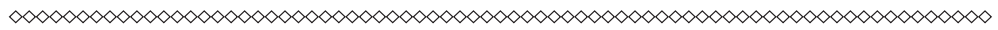
(٢) ينظر في هذه التقسيمات: الخلفي، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٣) ينظر: يعقوب، الظروف المشددة في المسؤولية الجنائية، ص ٢.

(٤) مصطفي، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، دط، دت)، ٢/٥٨١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، (٩/٢٢٩).

(٦) دراغمة، أثر الظروف في تخفيف العقوبة (ص ٣٠).



ثالثاً: تعريف الظروف المشددة في القانون: جاء عدة تعاريف منها: «هي تلك الظروف المحددة بالقانون والمتصلة، بالجريمة أو الجناية إلى أكثر من الحد الأعلى الذي يقرره القانون»^(١).

الفرع الثاني: التعريف المختار للظروف المشددة:

بعد الوقوف على التعاريف السابقة في اللغة والفقه والقانون، ولما كان الظرف المشدد مصطلحاً مركباً كان لا بد من تعريف جامع لكل الظروف، إذ لا يوجد فرق جوهري بين التعريف الفقهي والقانوني، إلا أن الفقه جعل الظروف غير محصورة فكلما تنوع المجرم في إجرامه فإنه يؤخذ هذا التنوع بعين الاعتبار في الحكم؛ ليحقق التناسب بين الجريمة والعقوبة، لكن القانون جعلها محصورة في النص القانوني، وما قيل في الفرق في مبدأ التجريم بين الفقه الإسلامي والقانوني يقال هنا.

يجد الباحث أنه من الممكن الجمع بين تعريف الظروف المشددة في الفقه الإسلامي والقانوني بتعريف واحد؛ ليكون شاملاً فيما يدل عليه عندهما، بأنها: هي الأحوال التي تتعلق بعناصر الجريمة، والتي من شأنها أن تجعل للإمام أو من ينوب عنه الزيادة في مقدار العقوبة عن مثيلاتها.

فقول الباحث: الأحوال...؛ ليشمل كل ما يحيط بعناصر الجريمة والذي من شأنه أن يعطي للإمام الحق في زيادة العقوبة، وقول الباحث: الجريمة؛ لتشمل أي نوع من أنواع الجرائم التعزيرية، سواء جسدية أم مادية أم معنوية، وقول الباحث: الزيادة...، قيد يخرج به الظروف المخففة التي تكون سبباً في تخفيف العقوبة، والظروف العادية التي لا دخل لها في زيادة العقوبة أو تخفيفها، وقول الباحث: عن مثيلاتها؛ لأن الظرف هنا اقتضى الزيادة على العقوبة التي قررت على أمثال الجريمة بلا ذلك الظرف (المشدد).

وهذه الصلاحية -تغليظ العقوبة- اكتسبها الإمام أو من ينوب عنه من السياسة الشرعية؛ فالأصل أن يكون العقاب واحداً للجريمة ومثيلاتها، فجاءت السياسة الشرعية تصحح التصرف من قبل الإمام أو من ينوب عنه بتشديد العقوبة التعزيرية في ظروف معينة أو مقدرة؛ لأن مقصود العقوبة هوردع المجرم وحماية للمجتمع منه، فإذا رأى الإمام أن التشديد يؤدي إلى المصلحة المبتغاة فله ذلك، دفعاً للمفسدة عن المجتمع أو تقليلاً وجلباً للمصلحة أو تكثيرها.

المطلب الثاني: الظروف المشددة للعقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية

لضبط المسائل التي تعتبر ظروفًا مشددة للعقوبة التعزيرية في منظور السياسة الشرعية، لا بد من تقسيمها، فاختر الباحث تقسيمها بحسب المكونات الأساسية للجريمة؛ لإظهار كيف أن

(١) خلف؛ الشاوي، علي حسين؛ وسلطان عبد القادر، المبادئ العامة في قانون العقوبات، (بغداد: المكتبة القانونية، د ط، ٢٠١١)، ص٤٧٧.

للإمام صلاحية واسعة في تشديد العقوبة في ظروف تتعلق بهذه المكونات، وهي عين السياسة الشرعية، ثم بيان كيف موقف ساسة القانون منها، وبيان ذلك في الفروع التالية:

الفرع الأول : تعريف مكونات الشيء الذي يعتبر جريمة

إن كل فعل أو ترك فعل لابد له من مكونات حتى يعتبر جريمة، وهذه المكونات هي: الجريمة، والجاني، والمجني عليه، فجاء هذا المطلب لبيان هذه المكونات، وبيانها على النحو الآتي:

أولاً: الجريمة أو الجنائية :

إن أهم مكونات الجريمة هو الشيء الذي يعتبر فعله أو تركه ممنوع ومحظور، ولذلك سيبين الباحث تعريف الجريمة في اللغة والاصطلاح الإسلامي والقانوني، وذلك على النحو الآتي:

١. الجريمة في اللغة: الذنب والجنائية، «جنى جناية كأجرم»^(١)، «تجنى علينا أهل مكتومة الذنب، ... وكانوا لنا سلفاً، فصاروا لنا حرباً»^(٢).

٢. الجريمة في الفقه الإسلامي: قال ابن عابدين: «هي اسم لفعل محرم حل بمال أو نفس»^(٣)، وقال الماوردي: «هي محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية»^(٤)، فكان العقاب من مقتضيات السياسة الشرعية، فهي الموجهة لإصدار الحكم على مرتكبها.

٣. الجريمة في القانون: لم ينص قانونا العقوبات الأردني والمصري على معنى الجريمة، لكن يستفاد من بعض النصوص القانونية تعريف لها: هو كل فعل اعتبره القانون ممنوعاً ورتب على فعله عقوبة، فقد قال: «لا جريمة إلا بنص ولا يقضى بأي عقوبة أو تديبر لم ينص القانون عليهما حين افتراء الجريمة»^(٥)، وحاء فيه: «تكون الجريمة جنائية أو جنحة أو مخالفة حسبما يعاقب عليها بعقوبة جنائية أو جنحية أو مخالفة»^(٦)، وكذلك جاء في القانون المصري: «الجرائم ثلاثة أنواع: الأول: الجنائيات. الثاني: الجنح. الثالث: المخالفات»^(٧).

وبناء على ذلك فإنه لا فرق بين الشريعة والقانون إلا في أساس التجريم، فالشريعة جعلت التجريم ارتكاب المحظور الذي منع في الشريعة، بينما القانون اعتبر التجريم هو فعل الممنوع

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ١٠٨٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (٢/ ٦٠٠).

(٣) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٢م)، (٦/ ٥٢٧).

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، (ص ٢٢٢).

(٥) قانون العقوبات الأردني، مادة: ٣.

(٦) المصدر نفسه، مادة: ٥٥.

(٧) قانون العقوبات المصري، المواد: (٩-١٢).

الذي نص عليه القانون.

ثانياً: فاعل الجريمة (المجرم) :

١. معنى الجاني في اللغة: الجاني اسم فاعل مشتق من الفعل جنى، يقال: «تجنى عليه وجاني: ادعى عليه جنائية»^(١)، ويقال: «جنى الشخص: أذنب، ارتكب جرماً»^(٢).

٢. معنى الجاني في الفقه الإسلامي: لم يجد الباحث من تطرق إلى تعريف الجاني في الفقه الإسلامي بمفهومه العام، إلا أن الناظر في كلامهم عن الجاني يجد أن الجاني: هو من فعل الممنوع شرعاً، فقد جاء في الشرح الكبير «الجنائية التي هي فعل الجاني الموجب...»^(٣)، فالجاني هو من فعل الجنائية، فالجاني «... هو الذي ارتكب الجريمة...»^(٤).

٣. معنى الجاني في القانون: لم يتعرض القانون المصري إلى تعريف الجاني بتعريف خاص لكن جاء فيه ما يوضح أن الجاني هو مرتكب الجريمة، حيث جاء فيه: «تسرى أحكام هذا القانون على كل من يرتكب في القطر المصري جريمة من الجرائم المنصوص عليها فيه»^(٥)، بينما رسم القانون الأردني الجاني، حيث عرفه: «من أبرز إلى حيز الوجود العناصر التي تؤلف الجريمة أو ساهم مباشرة في تنفيذها»^(٦).

ثالثاً: المجني عليه :

١. في اللغة: «المجني، فعيل بمعنى مفعول»^(٧)، وهو المعتدى عليه، فقول: «جنى الذنب على الشخص: أي جره إليه»^(٨).

٢. المجني عليه: هو من وقعت الجنائية على نفسه، أو على ماله، أو على حق من حقوقه»^(٩).
وبعد التعرف على مكونات الجريمة، فإنه يظهر أن السياسة الشرعية تتدخل في ملاحظة الظروف التي تحيط بها؛ من أجل تحقيق أعلى درجات العدل والمصلحة في تشريع العقوبة، والمعنى بهذه الدراسة هي الظروف التي من شأنها أن تعطي للإمام الصلاحية في تشديد

(١) ابن منظور، لسان العرب، (١٤ / ١٥٤).

(٢) مختار، أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (مصر: عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)، (٤٠٨ / ١).

(٣) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دم: دار الفكر، ط٤، دت)، (٢٤٢ / ٢).

(٤) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (١ / ١٢٤).

(٥) قانون العقوبات المصري، المادة: ١.

(٦) قانون العقوبات الأردني، المادة: ٧٥.

(٧) مرتضى الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء، ١٣٨٥ هـ)، (١٩٢ / ٢٣).

(٨) مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (١ / ٤٠٨).

(٩) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (١ / ٣٩٧).

العقوبة، وهذا ما سببته الفرع التالي.

الفرع الثاني: الظروف المشددة المتعلقة بالجاني من منظور السياسة الشرعية والقانون: جاء هذا الفرع في خمس مسائل، وهي لا تشكل حصر الظروف المتعلقة بالجاني، بل لإظهار أبرزها، فمجال الاجتهاد فيها قائم، وبيان هذه المسائل على النحو الآتي:

المسألة الأولى: العودة إلى الجريمة وتكرارها:

أولاً: تصور المسألة: أن يقوم شخص بارتكاب ذات الجريمة أكثر من مرة، فإن كانت الجريمة نفسها فيسمىها القانون العود، فإذا كان تكرار الجرائم من غير جنسها فإنه عندهم يسمى التعدد - سيأتي بيانها في الظروف المتعلقة بالجريمة-، وهذا يعد سبباً يدفع الإمام أو من ينوب عنه إلى التشديد والزيادة في العقوبة على الجاني عن مستوى العقوبة من غير تكرار.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية: قد جاء ما يؤكد اعتبار السياسة الشرعية هذا الأمر، فقد قال صلى الله عليه وسلم: (إذا شربوا الخمر فاجلدوهم، ثم إذا شربوا فاجلدوهم، ثم إذا شربوا الرابعة فاقتلوهم)^(١)، وهذه المسألة مختلف فيها- فالحكم عند البعض منسوخ^(٢)-، إلا أن من المتفق عليه أن التشديد متروك للإمام؛ ليحقق المصلحة، فيتبين من الحديث أن العود لا يكون إلا بعد إقامة العقوبة الأولى، لقوله صلى الله عليه وسلم: (فاجلدوهم، ثم إذا شربوا فاجلدوهم...)، أي بعد إقامة العقوبة في الأولى، وذلك المستفاد من أقوال العلماء في هذه المسألة وإليك بعض ما قالوه:

١. قال في التبصرة: «فإن تكرر منه الفعل ولم يرتدع أعدم بالسيف تعزيراً لا حداً، وهذا كما بين صاحب التبصرة قال: «صرح الحنفية بقتل من لا يزول فساده إلا بالقتل، وذكروا ذلك في اللوطي إذا كثر منه ذلك يقتل تعزيراً»^(٣)، وأيضاً بين في موضع آخر: «إن له فيمن تكررت الجرائم، ولم ينزجر بالحدود استدامة حبسه»^(٤).

٢. قد قرر في الكشاف ذلك فقال: «فمن تكرر منه جنس الفساد، ولم يرتدع بالحدود المقدره، بل استمر على الفساد فهو كالصائل لا يندفع إلا بالقتل فيقتل، وإن رأى الإمام العفو

(١) رواه: الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م)، (٤/٤١٢)، رقم: (٨١١٢)؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، (دم: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م)، (٦/٥٣٠)، رقم: (٤٤٨٢). حكمه صحيح، ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، نيل الأوطار، (مصر: دار الحديث، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م)، (٧/١٧٤). وقال الزيلعي: «قال شيخنا الذهبي في مختصره هو صحيح». الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأئمة في تخريج الزيلعي، (بيروت لبنان: مؤسسة الريان للطباعة، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، (٣/٣٤٧).

(٢) ينظر: العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهدية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، (١٢/٣٥٨).

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (٢/٢٩٧). وينظر في معناه: الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض، الفقه على المذاهب الأربعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، (٥/١٢٦).

(٤) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (١٥٢/٢).

عنه جاز»^(١).

٣. وأيضًا جاء عن ابن تيمية في صحة زيادة العقوبة بحسب حال المذنب: «فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته، بخلاف المقل من ذلك»^(٢).

٤. ويبين في التجريد كيف تعامل الساسة الشرعيون مع مثل هذا الطرف، فيقول: «... إن أبا بكر كان يجلد في الشراب أربعين وكان عمر يجلد فيها أربعين. قال: بعثني خالد بن الوليد إلى عمر بن الخطاب، فقدمت عليه، فوجدت عنده عليًا وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وهم متكئون في المسجد، قلت: يا أمير المؤمنين، إن خالدًا بعثني إليك. قال: ففيم، قال: إن الناس قد تخافوا العقوبة، وانهمكوا في الخمر، فما ترى في ذلك، قال عمر لمن حوله: ما ترون؟ فقال علي: أرى يا أمير المؤمنين ثمانين جلدًا، فقبل عمر ذلك»^(٣).

ثالثًا: موقف القانون: إن القانون اعتبر العود من الأمور المشددة للعقوبة، موافقًا لموقف سياسة التشريع في الفقه الإسلامي، فيقول عبد القادر عودة ماهية العود: «يطلق العود اليوم في اصطلاحنا القانوني على حالة الشخص الذي يرتكب جريمة بعد أخرى حكم فيها نهائيًا، أي أن العود ينشأ عن تكرار وقوع الجرائم من شخص واحد بعد الحكم نهائيًا عليه في إحداها أو بعضها»^(٤).

فيتميز العود عن تعدد الجرائم: «بأن المجرم في حالة التعدد يرتكب جريمته الأخيرة قبل أن يصدر عليه حكم في جريمة سابقة، أو أن لذات الجريمة صفات عدة تجعلها أكثر من جرم، أما في العود فيكون المجرم حين ارتكب جريمته الأخيرة قد صدر عليه حكم أو أكثر»^(٥)، وقد جاء في قانون العقوبات الأردني: «من حكم عليه بالحبس حكمًا مبرمًا، ثم ارتكب قبل إنفاذ هذه العقوبة فيه، أو في أثناء مدة عقوبته، أو في خلال ثلاث سنوات بعد أن قضاها، أو بعد سقوطها عنه بأحد الأسباب القانونية-جنحة مماثلة للجنحة الأولى-، حكم عليه بمدة لا تتجاوز ضعف العقوبة التي تستلزمها جريمته الثانية، على ألا يتجاوز هذا التضعيف خمس سنوات»^(٦)، وقد أقر القانون المصري بذلك حيث جاء فيه: «يجوز للقاضي في حال العود المنصوص عنه في المادة السابقة

(١) البهوتي، منصور بن يونس، كشف القناع عن متن الإقناع، (بيروت، دار الكتب العلمية، د ط، د ت)، (١٢٤/٦).

(٢) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية، (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١، ١٤١٨هـ)، ص ٩١. ينظر في معناه: الشيزري، عبد الرحمن بن نصر بن عبد الله، نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، (دم: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د ط، د ت)، ص ١٠.

(٣) القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد، التجريد، (القاهرة: دار السلام، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، رقم: ١٤٧٥، (١٢/٦١١٣).

(٤) ينظر: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، (١/٧٦٦).

(٥) يعقوب، محمود داود، الظروف المشددة في المسؤولية الجنائية" منشور على موقع <https://maitremahmoudyacoub.blogspot.com/2017/04/blog-post.html>، تاريخ النشر: ٢٩ - ٤ - ٢٠١٧، تاريخ الزيارة: ١٧-٧-٢٠٢١)، ص ٢.

(٦) قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٠٢.



أن يحكم بأكثر من الحد الأقصى المقرر قانوناً للجريمة بشرط عدم تجاوز ضعف هذا الحد»^(١).
رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن عود المجرم للإجرام بعد الحكم عليه دليل على أن المجرم يصر على الإجرام، وعلى أن العقوبة الأولى لم تردعه، ومن ثم فقد كان من المعقول أن يتجه التفكير إلى تشديد العقوبة على العائد؛ تحقيقاً للمصلحة التي ترجى من العقوبة، فالسياسة الشرعية تعطي الإمام بناء على هذا الطرف الصلاحية لتشديد العقوبة، أما القانون فقد كانت فكرة التشديد تلقى فيما مضى مقاومة من بعض شراح القوانين الوضعية، أما اليوم فليس ثمة من ينازع في مشروعية العقاب على العود عندهم^(٢).

يتضح من ذلك؛ أن تكرار الجريمة والعود إليها سبب في زيادة العقوبة وتشديدها في التشريع الإسلامي والقانوني وهذا من منظور سياسي سواء شرعي أو قانوني، والتميز بين أولئك الذين اقترفوا جرماً وبين من تعدى إلى أكثر من واحد من العدل، فلا يكون جزاء الذي ضرب شخصاً ثم ضرب آخر ثم عاد إلى ذلك، كمن حصل معه مشاجرة وقام بضرب الشخص الآخر، وإن قيل من باب العدل التساوي في العقوبة، يرد عليه أنك في الأولى عوملت بنفس الطريقة، فتميزت عن تكرار منه ذات الجريمة في ذلك الوقت.

المسألة الثانية: التحايل في ارتكاب الجريمة:

أولاً: تصور المسألة: مثل من أراد أن يقتل فسمع أن بعض الفقهاء لا يوجبون القصاص عليه إذا شرب خمرًا، فذهب فشرب الخمر وقتل، ونحو ذلك.

ثانياً: موقف الشريعة: إن دل أمر على هذا القصد فإنه يعاقب، فإن عفا عنه أولياء الدم يقام عليه حد الشرب، ويبين ذلك ابن القيم بعد ذكر كثير من هذه الصور التي هي حيل في الزنا وحيل في السرقة وحيل تقع في جرائم التعزيرية^(٣)، فالشريعة تصرفت في ذلك لمنع وسائل الفساد، بل أعطت الحق للإمام في التشديد على المحتال فعاملته بنقيض مقصده^(٤).

ثالثاً: موقف القانون: إن القانون الأردني لم ينص على اعتبار هذا الأمر مشدداً للعقوبة الأصلية؛ لكن رتب عقوبة على ذات الحيلة، وبذلك قد يقترب هذا الأمر من الوسيلة التي اعتبرها القانون ظرفاً مشدداً، كمن قتل باستخدام السم؛ لأنه يعد سهل (أي الجرم) وصعب الإثبات^(٥)، فيدخل بنوع من الحيلة والمتمثلة بالتخفي، ولم يصرح القانون الأردني بتشديد في حالة الحيلة، لكن اعتبر التجريم للمجرم الذي يرتكب الجريمة بالحيلة فأوقع عليه العقوبة، كما جاء فيه: «١-

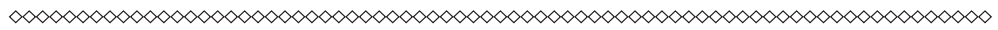
(١) قانون العقوبات المصري، مادة: ٥٠.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (١/٧٦٦).

(٣) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (١/٢٢٥)، (٢/٣١٥)؛ ينظر: يسري، جامع الفقه، مصر - المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٠م، (٦/٦٠٦-٦٠٧).

(٤) ينظر: الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، ص ١٤٣.

(٥) ينظر: يعقوب، الظروف المشددة في المسؤولية الجنائية، (ص ٨).



من واقع أنثى (غير زوجه) بغير رضاها سواء بالإكراه، أو التهديد أو بالحيلة أو بالخداع عوقب بالأشغال المؤقتة مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة»^(١)، وقد صرح قانون عُمان أنه: «إذا أوجد الفاعل نفسه قصداً في حالة تسمم بالمسكرات أو بالمواد المخدرة بغية ارتكاب الجريمة...»^(٢).

واعتبر القانون المصري الحيلة في بعض الجرائم ظرفاً مشدداً بذاته، فقد جاء فيه: «كل من تعدى على أرض زراعية... يعاقب بالحبس وبغرامة لا تتجاوز ألفين من الجنيهات أو بإحدى هاتين العقوبتين،... فإذا وقعت الجريمة بالتحايل أو... بذلك تكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين وبغرامة لا تقل عن ألف جنيه ولا تزيد على خمسة آلاف جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين...»^(٣).

رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن المصلحة والغاية من العقوبة هي تحقيق العدل وزجر المجرمين عن إجرامهم، فالسياسة الشرعية تقتضي تشديد العقوبة في حالة الحيلة، ولم يفهم ذلك من النص القانوني الأردني، بينما فهم من بعض القوانين الأخرى أنها اعتبرت الحيلة ظرفاً مشدداً، وأعطت الحق للقاضي في الزيادة على العقوبة الأصلية كما هو الحال في القانون المصري، حيث أعطي القاضي المجال لتشديد العقوبة كما هو حال سياسة التشريع الإسلامي.

المسألة الثالثة: كون الجاني يعرف بالشر والفساد:

أولاً: تصور المسألة: أن يكون الجاني مما كثر منه الفساد المتنوع والشر المفرد.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية: أتاحت الشريعة للإمام تشديد العقوبة على الجاني إذا كان من أصحاب الجرائم، وممن يكثر منه الفساد، قال ابن سهل في الأحكام كما جاء عند ابن فرحون: «فمن شهد عليه أنه من أهل الأذى للناس والشر والردى والفساد والتعدي على الناس، أنه يجب على من شهد عليه بذلك الأدب الموجع، الحبس الطويل، فإن الإغلاظ على أهل الشر والقمع لهم والأخذ على أيديهم مما يصلح الله به العباد والبلاد»^(٤)، وذكر عن مطرف أن مالكاً كان يقول: «في هؤلاء الذين عرفوا بالفساد والجرائم أن الضرب على ما ينكلهم، ولكن أرى أن يحبسهم السلطان في السجون، ويثقلهم بالحديد ولا يخرجهم منه أبداً، فذلك خير لهم ولأهلهم وللمسلمين، حتى تظهر توبة أحدهم وتثبت عند السلطان فيطلقه»^(٥)، وبهذا يتضح أن للإمام التصرف لتحقيق المصلحة لهم ولأهلهم وللمجتمع ككل، فتجد كيف قد أعطت السياسة الشرعية

(١) قانون العقوبات الأردني، المادة: (٢٩٢، فقرة: أ/١)

(٢) انون جزاء سلطنة عمان، مادة ١١٣.

(٣) قانون العقوبات المصري، مادة: ٣٧٢.

(٤) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (١٥٢/٢).

(٥) المصدر نفسه، (١٨٣/٢).

للإمام التصرف بما يحقق المصلحة.

ثالثاً: موقف القانون: إن القانون في سياسته راعى هذا الطرف، فمن كان من أهل الجرائم يحرم من وظائف معينة أو يعزل ولا تقبل شهادته وغير ذلك من سبل التشديد، فالجنايات مجرد ارتكبتها تكون سبباً في وصف الفاعل مجرماً، فتشدد عليه العقوبة وتتنوع، ومن ذلك: حرمانه من وظائف معينة، أو عزله إن كان موظفاً فيها، فقد جاء في القانون المصري: «كل حكم بعقوبة جنائية يستلزم حتماً حرمان المحكوم عليه من الحقوق والمزايا الآتية: أولاً:- القبول في أي خدمة في الحكومة مباشرة أو بصفة متعهد أو ملتزم أياً كانت أهمية الخدمة. ثانياً:- التحلي برتبة أو شأن. ثالثاً:- الشهادة أمام المحاكم مدة العقوبة إلا على سبيل الاستدلال. رابعاً:- إدارة أشغاله الخاصة بأمواله وأملاكه مدة اعتقاله... خامساً:- بقاءه من يوم الحكم عليه نهائياً عضواً في أحد المجالس الحسبية أو مجالس المديریات أو المجالس البلدية أو المحلية أو أي لجنة عمومية. سادساً:- صلاحيته أبداً لأن يكون عضواً في إحدى الهيئات المبينة بالفقرة الخامسة أو أن يكون خبيراً أو شاهداً في العقود إذا حكم عليه نهائياً بعقوبة الأشغال الشاقة»^(١)، وقد بين أن من يعرف بالإجرام يوضع تحت رعاية الدولة، فقد جاء فيه: «إذا سبق الحكم على العائد...، أو باعتباره مجرماً اعتاد الإجرام، ثم ارتكب في خلال سنتين من تاريخ الإفراج عنه جريمة من الجرائم المنصوص عليها في تلك المادة (٥١)، حكمت المحكمة بإيداعه إحدى مؤسسات العمل المشار إليها...، إلى أن يأمر وزير العدل بالإفراج عنه بناء على اقتراح إدارة المؤسسة وموافقة النيابة العامة»^(٢)، وجعل القانون الأردني أنواع من الجرائم لها مدة تقادم حتى لا يلتفت إليها، ولو نظرنا إلى المادة السابق ذكرها لوجدنا كيف اشترط تقادم ثلاث سنوات للجنح^(٣).

رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن ما سبق ذكره عند الاتجاهين يجد أنهما راعا هذا الطرف، فالشريعة أعطت الإمام ذلك، وقالت له التشديد على الجاني حتى تظهر توبته، كما جاء عند ابن فرحون، وأيضاً للإمام كما قال ابن تيمية: «أن يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين»^(٤)، وهذا مقارب لما قاله القانون في اشتراط التقادم لنوع من الجرائم للتأكد من صلاحه، ولا بأس من حرمان هؤلاء من بعض الوظائف إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك، بشرط أمن الظلم والتعدي من بعض المتنفذين؛ لأن هذا من قبيل السياسة الشرعية التي أعطت للإمام التشديد في هذا الباب، وفيه تقوية لجانب الأمة حيث من يتولى الوظائف الحساسة، يتطلب أن يكون سجلهم خالياً من الإجرام.

(١) قانون العقوبات المصري، مادة: ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، مادة: ٥٤.

(٣) ينظر: قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٠٢.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٢.

المسألة الرابعة: التحريض والدعوة إلى الجريمة:

أولاً: تصور المسألة: أن يحرض الشخص على جريمة ولم يرتكبها بذاته، أو يدعو إلى جريمة وهو جزء فيها.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية: إن صاحب الجريمة إذا فعلها ودعا الناس إلى فعلها، أو دعا إليها الناس دون فعلها (محرضاً)، فإن ذلك يعد سبباً في تشديد العقوبة عليه، وللإمام تشديد العقوبة عليه؛ لأن فسادته متديماً، وقال ابن القيم: «وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي ومالك وأحمد أن الداعية إلى البدعة يقتل كالتجهم والرفض وإنكار القدر، وقد قتل عمر بن عبد العزيز غيلان القدري؛ لأنه كان داعياً إلى بدعة»^(١)، وفي هذا الزمان كثر المنادين والداعين إلى الفساد والمحرضين عليه، كالمثلية وغيرها، فللإمام التشديد والتغليظ في عقوبتهم؛ لتحقيق المصلحة.

ثالثاً: موقف القانون: اعتبر القانون المحرض والمتدخل في الجريمة، من الأسباب التي قد ينطبق عليها تشديد العقوبة، لكن لم يجعله ظرفاً مستقلاً عاماً، بل لجرائم مخصوصة، أو باعتباره مشترك في الجرم، وهذا ما يفهم مما جاء في القانون، حيث جاء في قانون العقوبات الأردني: «١- مفاعيل الأسباب المادية التي من شأنها تشديد العقوبة أو تخفيفها أو الإعفاء منها تسري على كل من الشركاء في الجريمة والمتدخلين فيها والمحرضين على ارتكابها. ٢- وتسري عليهم أيضاً مفاعيل الظروف المشددة الشخصية أو المزدوجة التي سببت اقتراف الجريمة»^(٢)، فيسري على المحرض ما يسري على الفاعل، والقانون المصري اعتبر التحريض بذاته جريمة يستحق العقوبة، وجعل التشديد على المحرض في جرائم معينة في القانون، حيث جاء فيه: «كل من حرض على ارتكاب جريمة من الجرائم المنصوص عليها في المواد (٨٧-٩٤) من هذا القانون يعاقب بالسجن المشدد أو بالسجن إذا لم يترتب على هذا التحريض أثر»^(٣)، وقد أعطى الحق للقاضي في تشديد العقوبة على المحرض في جرائم معينة^(٤).

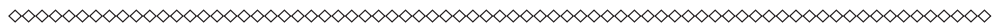
رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن الدعوة إلى الجريمة والتحريض عليها فيه الفساد أكبر، وخاصة في هذا الزمان الذي تنوع فيه طرق الدعوة إلى الجرائم كمواقع التواصل الاجتماعي وغيرها، وبالتالي كان من المناسب اعتبار التحريض والدعوة إلى الجريمة سبباً مشدداً للعقوبة؛ ليحقق المصلحة من العقوبة، فالشريعة الإسلامية بسياستها أعطت الإمام الحق في تقدير العقوبة التعزيرية، فللإمام اعتبار التحريض ظرفاً مشدداً عاماً، سواء ترتب عليه أثر أم لا، بل للإمام أن يغلظ العقوبة على المحرض أكثر من الفاعل؛ لأن المحرض ينشر

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص ٩٤.

(٢) قانون العقوبات الأردني عقوبات، مادة: ٧٩.

(٣) قانون العقوبات المصري، المادة ٩٥.

(٤) ينظر: المصدر السابق، المادة ٨٥.



الجريمة باستخدام غيره، وتشديد العقوبة في ظروف من شأنها أن تجعل الجريمة أكبر فيما تسببه، من العدل المطلوب، وقد يقال أن هذه السلطة التي يمتلكها الإمام في تقدير العقوبة قد يكون فيها ظلم؛ لكن التقدير التي جاءت به الشريعة الإسلامية لا بد له من ضوابط^(١)، وضمن شروط؛ حتى يكون الحكم مرتبطاً بالسياسة الشرعية^(٢)، وبذلك يكون الحكم منضبطاً ومقترباً بالغاية التي من أجلها شرعت العقوبة، فيحقق العدل المبتغى، ووافق القانون الشريعة الإسلامية في اعتبار التحريض من الظروف المشددة للعقوبة، وقد جعل القانون التحريض جرماً بذاته، فإذا ترتب عليه أثر فالعقوبة تكون مشددة.

المسألة الخامسة: المجاهرة بالجريمة:

أولاً: تصور المسألة: وهي تشمل: الشخص الذي فعل المعصية ثم نشرها، أو الذي فعل الجرم في مكان يطلع عليه الغير، ومثال ذلك: «ظفرت بفلانة البارحة بعد طول امتناعها وتعريزها، فعانقتها وقبلتها على رغم أنف الحسود»^(٣)، أو فعل ذلك والناس ينظرون إليه.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية: إن المجاهرة بالجريمة من الظروف التي اعتبره الفقه الإسلامي في تشديد العقوبة، فكان للإمام الحق في زيادة العقوبة على الجاني؛ إذ المجاهرة في ذاتها تعد معصية تستحق العقوبة، وهي مناط لتشديد حيث يكون فيها ضمناً الدعوة إلى الجريمة واستباحتها، فإذا ما اجتمعت الجريمة التي فعلها الجاني مع المجاهرة، فإن العقوبة تكون مغلفة عما إذا كانت الجريمة دون مجاهرة، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (كُلُّ أُمَّتِي مُعَافَى إِلَّا الْمُجَاهِرِينَ، وَإِنَّ مِنَ الْمُجَاهِرَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلًا، ثُمَّ يُصْبِحُ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُ: يَا فُلَانُ، عَمِلْتَ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ بَاتَ يَسْتَرُهُ رَبُّهُ، وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللَّهِ عَنْهُ)^(٤)، وقال صاحب تنبيه الغافلين في تعليل تغليظ العقوبة على المجاهر بالمعصية: «وذلك جناية على ستر الله الذي أسدل عليه، وتحريكاً لرغبة الشر فيمن أسمعه ذنبه، أو أشهده فعله، فهما جنايتان انضمتا إلى جنايته تغلظت بهما، فإن انضاف إلى ذلك ترغيب السامع في تلك المعصية وتحسينها له ومدحها عنده صارت جناية رابعة وتفاش الذنب»^(٥).

ثالثاً: موقف القانون: نص القانون على اعتبار المجاهرة بالجريمة، فالقانون المصري اعتبر الجهر جرم في ذاته؛ وذلك عندما ذكر جرم الجهر في الدعوة للجريمة، ذكر: أنه «يعتبر القول أو الصياح علنياً إذا حصل الجهر به أو ترديده بإحدى الوسائل الميكانيكية في محفل عام

(١) ينظر هذه الضوابط: الفقير، ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية.

(٢) ينظر شروط السياسة الشرعية: الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، ص ١٩٩.

(٣) ابن النحاس، محيي الدين أبو زكريا أحمد بن إبراهيم الدمشقي، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين، (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م)، ص ٣٦٣.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، رقم: ٦٠٦٩، (٨ / ٢٠).

(٥) ابن النحاس، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين، ص ٣٦٤.

أو طريق عام أو أي مكان آخر مطروق، أو إذا حصل الجهر به أو ترديده بحيث يستطيع سماعه ...، ويكون الفعل أو الإيذاء علنياً إذا وقع في محفل عام ...، أو إذا وقع بحيث يستطيع رؤيته من كان في مثل ذلك الطريق...»^(١)، وقد اعتبر القانون المصري الجهر إذا كان في وضع إثارة الفتن، حيث جاء فيه: «كل من جهر بالصياح أو الغناء لإثارة الفتن يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة أو بغرامة لا تزيد على مائتي جنيه»^(٢)، وقد اعتبر الجهر في الفعل الخادش للحياء العام جريمة، فكان الفعل جرمًا في حالة العلانية وهذا من التشديد؛ لأنه لو لم يكن علانية لما كان معاقب عليه في القانون بنفس العقوبة، فجاء فيه: «كل من فعل علنية فعلاً فاضحاً مخللاً بالحياء يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة وغرامة لا تتجاوز ثلاثمائة جنيه»^(٣)، وجاء في القانون الأردني الاعتبار للمجاهرة كما جاء في القانون المصري، حيث جاء فيه: «١- يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة وبغرامة مقدارها مائتا دينار كل من فعل فعلاً منافياً للحياء أو أبدى إشارة منافية للحياء في مكان عام أو في مجتمع عام أو بصورة يمكن معها لمن كان في مكان عام أن يراه. ٢- تضاعف العقوبة إذا اقترف الفعل المنصوص عليه في الفقرة (١) من هذه المادة من أكثر من شخص أو في حالة التكرار»^(٤).

ثالثاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: ظهر توافق القانون مع الشريعة، لكن السياسة التشريعية الإسلامية أكثر وضوحاً في اعتبار هذا الظرف، وهي تعطي للإمام أو من ينوب عنه التشديد مع مراعاة الظروف الأخرى التي تحيط بالجريمة، فالجهر بفعل الفاحشة أشد من قول الفاحشة، وهكذا مما يظهر سعة الشريعة الإسلامية وعدلها.

إن هذه الظروف والتي في معناها يُجتهَد فيها، فهي متنوعة وكثيرة، وما ذكر في هذه الدراسة لبيان كيف إن السياسة الشرعية والقانونية أعطت للإمام التشديد في العقوبة، وبما يتناسب مع الظروف المحيطة بالجاني؛ لتحقيق عدل الله الذي يترتب عليه تحقيق المصلحة المبتغاة في العقوبة، وتبين أن السياسة الشرعية والقانونية راعتا الظروف التي تحيط بالجاني، إلا أن سياسة التشريع الإسلامي أوسع من خلال الاستيعاب العام لجميع الظروف.

الفرع الثالث:

الظروف المشددة للعقوبة المتعلقة بالجريمة من منظور السياسة الشرعية والقانون:

جاء هذا الفرع في أربع مسائل؛ لإظهار أبرز الظروف المتعلقة بالجريمة، وهذه الأربعة لا تشكل حصر لجميع الظروف المتعلقة بالجريمة، فمجال الاجتهاد فيها قائم، وبيان هذه المسائل

(١) قانون العقوبات المصري، المادة: ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، المادة: ١٠٢، فقرة: ١.

(٣) المصدر نفسه، مادة ٢٧٨.

(٤) قانون العقوبات الأردني، المادة: ٢٢٠.

على النحو الآتي:

المسألة الأولى: نتيجة الجرم وجسامته:

أولاً: موقف الشريعة الإسلامية: عاقبت الشريعة الإسلامية الجاني بحسب الفعل الذي اقترفه، وأخذت بعين الاعتبار جسامة النتيجة الجرمية، فقد تكون ظرفاً مخففاً وقد تكون ظرفاً مشدداً، ولا يحتاج إلى تدليل؛ فهذا منطقي متفق عليه إذ يستحيل أن يعاقب من أطلق النار على شخص فمات، وبين من أطلق النار على شخص فجرحه، أو على حيوان فقتله بعقوبة واحدة، والعلاقة بين نتيجة الجرم والعقوبة علاقة طردية وخاصة العقوبة التعزيرية، والذي يتبع الفقه ويستقرئ الجزئيات يجد ذلك واضحاً.

ثانياً: موقف القانون: عد القانون نتيجة الجرم وجسامته من أهم الظروف المشددة للعقوبة^(١)، وظهرت الطردية بين العقوبة والنتيجة واضحة في نصوص القانون، ومن ذلك ما جاء في قانون العقوبات المصري: «مع عدم الخلل بأية عقوبة أشد يعاقب بالسجن المشدد كل من تعدي على أحد القائمين على تنفيذ أحكام هذا القسم، ... وتكون العقوبة السجن المؤبد إذا نشأ عن التعدي أو المقاومة عاهة مستديمة ...، وتكون العقوبة الإعدام إذا نجم عن التعدي أو المقاومة موت المجني عليه»^(٢).

المسألة الثانية: مكان وزمان الجريمة:

أولاً: موقف الشريعة: إن حرمة المكان الذي تتم فيه الجريمة مثل المسجد أو الكعبة أو الحرم، تكون سبباً في تشديد العقوبة على الجاني من قبل الإمام، عما إذا كانت الجريمة في مكان آخر، فمن ارتكب جريمة في المسجد، تكون عقوبته أشد ممن ارتكبها في بيته، وكذلك زمان الجريمة فهي في رمضان أعظم من غيره، يقول عز الدين بن عبد السلام: «ويجتمع الحد والتعزير في موضع كالزنا بذوات المحارم في جوف الكعبة في رمضان»^(٣)، وقال في شرح المدونة: «الأدب (التعزير) تغلظ بالزمان والمكان فمن عصى الله في الكعبة أخص ممن عصاه في مكة، ومن عصاه في مكة أخص ممن عصاه في خارجها»^(٤)، وقد «أتي علي -رضي الله عنه- بالنجاشي الشاعر وقد شرب في رمضان فضربه الحد، ثم ضربه عشرين أو بضع عشرة، ثم قال: هذا لاجترائك على الله عز وجل في شهر رمضان»^(٥)، ومن قتل بالحرم أو الأشهر الحرم تغلظ

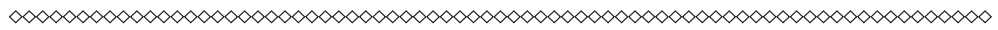
(١) ينظر: يعقوب الظروف المشددة في المسؤولية الجنائية، ص ٩.

(٢) قانون العقوبات المصري، مادة: ٨٨.

(٣) ابن الإخوة، محمد بن محمد بن زيد، معالم القرية في طلب الحسبة، (كمبرج: دار الفنون، د ط، د ت)، (١ / ٣٤).

(٤) الخطاب الرعيني، شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط ٣، ١٩٩٢-١٩٩٢م)، (٦ / ١٨٢).

(٥) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (٢ / ١٨٢).



علية العقوبة، وذلك من قضاء العبادلة^(١)، وجاء عند الشافعية في تغليظ دية القتل الخطأ لعدة أسباب منها: «ما وقع في البلد الحرام أو كان في الأشهر الحرم»^(٢)، وجاء عند الحنابلة في تغليظ العقوبة: «وقال في رواية حنبل، فيمن شرب خمراً في نهار رمضان، أو أتى شيئاً نحو هذا: أقيم الحد عليه، وغلظ عليه مثل الذي يقتل في الحرم دية وثلث»^(٣).

ثانياً: موقف القانون: ذهب القانون إلى اعتبار الزمان والمكان، ولكن اعتباراً اضيق من الشريعة، ففرق بين جريمة الليل والنهار، وبين الجريمة في الأماكن العامة والخاصة، وبين إذا كانت السرقة من الدار أو من محل تجاري^(٤)، وجاء اعتبار التشديد في زمن الحرب في النص القانوني^(٥).

ثالثاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: يجد الباحث أنه لا مانع من اعتبار الاعتبار القانوني، فوق الاعتبار الشرعي؛ فالسياسة الشرعية تعطي الإمام الحق في ذلك فالحكم يدور مع المصلحة^(٦)، وهنا الردع والزجر، فلا مانع من إضافة الاعتبار القانوني إلى الاعتبار الشرعي، وهذا يدخل في صلاحية الإمام في تقدير العقوبة التعزيرية وما يحيط بها، وهذا من سياسة التشريع مشروطاً بتحقيق المصلحة.

المسألة الثالثة: التعدد في صفات الجرم:

أولاً: تصور المسألة: أن التعدد ينقسم إلى:

١. تعدد صوري: وهو أن يكون للجريمة تصورات متعددة، فينطبق عليها عدة أوصاف^(٧)، ومثاله: من أوقف سيارته بطريق عام فقد يوصف الفعل بعدة أوصاف منها: أنه أوقف مركبته في مكان ممنوع الوقوف فيه، أو أنه عطل الطريق العام، أو أنه أعاق حركة السير في الطريق العام.
٢. تعدد حقيقي: وهو أن يرتكب المجرم جرائم متعددة في وقت واحد، أو في أوقات مختلفة دون أن يفصل بينها حكم^(٨)، ومثاله: من اختلس النظر على جارة، ثم أقر أو شهد عليه بأنه فعل

(١) ينظر: الشرييني، مغني المحتاج، (٥/ ٢٩٧).

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك، نهاية المطلب في دراية المذهب، (د م: دار المنهاج، ط ١، د ت)، ص ٤٧٨. ينظر: الحفناوي، منصور محمد منصور، الشبهات وأثارها في العقوبات الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنةً بالقانون، (مصر: مطبعة الأمانة، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م)، ص ٢٨.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٦ / ٥٢٠).

(٤) ينظر: بلقاضي، القانون الجنائي (ص ١٧١-١٧٢): الشاوي، سلطان عبد القادر، جرائم الأموال، (د م: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٩٥م، ص ٦٥).

(٥) ينظر: قانون العقوبات الأردني، مادة: ٧٧.

(٦) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٢١.

(٧) ينظر: يعقوب، الظروف المشددة، ص ٤ وما بعدها.

(٨) ينظر: أمل، طيبي، القانون الجنائي العام، محاضرات للفروع الثلاث للسنة الثانية ليسانس، (الجزائر: جامعة وهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية، ٢٥/٠٢/٢٠٢١)، ص ٢.

ذلك أكثر من مرة.

ثانياً: موقف الشريعة الإسلامية: إن الفقه الإسلامي عالج التعدد، وقد ضبطه في باب التداخل، حيث قعد الفقه الإسلامي قاعدة في التعدد، وهي: «إذا اجتمع أمران من جنس واحد، ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالباً»^(١)، وذكر صاحب الأشباه تطبيقات على القاعدة منها قوله: «فلوزنى بكراً ثم ثيباً كفى الرجم، ولو قذف مراراً واحداً أو جماعة، في مجلس أو مجالس كفى حد واحد، بخلاف ما إذا زنى فحد ثم زنى فإنه يحد ثانياً»^(٢)، وهذا يبين أن العقوبة الأقل تدخل في العقوبة الأكثر إذا كانت من جنسها، فالرجم أشد من الجلد، والذي هو حد الزاني إن كان متزوجاً، أي يطبق عليه أشد العقوبتين، وهذا من التعدد الحقيقي، ثم وضع ضابطاً لذلك: أن لا يكون قد أقيمت عليه العقوبة في الجريمة الأولى، وغير ذلك من شروط التداخل في حالة التعدد، وقد فصل القول فيه مجموعة من الباحثين^(٣).

ثانياً: موقف القانون: ذهب الساسة القانونيون إلى الاعتراف بالتعدد، بل فصلوا وأكثروا الحديث عليه^(٤)، وقد جاء القانون بإقراره، حيث جاء في القانون الأردني: «إذا كان للفعل عدة أوصاف ذكرت جميعها في الحكم، فعلى المحكمة أن تحكم بالعقوبة الأشد»^(٥)، وأيضاً ذكر ذلك القانون المصري، حيث جاء فيه: «إذا كون الفعل الواحد جرائم متعددة وجب اعتبار الجريمة التي عقوبتها أشد والحكم بعقوبتها دون غيرها، وإذا وقعت عدة جرائم لغرض واحد كانت مرتبطة ببعضها بحيث لا تقبل التجزئة وجب اعتبارها كلها جريمة واحدة والحكم بالعقوبة المقررة لأشد تلك الجرائم»^(٦).

ثالثاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن الشريعة الإسلامية أعطت التقدير في العقوبة التعزيرية للإمام ضمن ضوابط عامة؛ لتحقيق المصلحة^(٧)، فإذا سرق وقتل فعليه أشد العقوبة وهكذا، والعقوبة التعزيرية في أساسها مبنية على تقدير الإمام، بما يحقق الغاية التي من أجلها شرعت العقوبة وهي: الزجر والردع، إذن السياسة الشرعية عالجت مثل هذه القضايا، وجعلت للإمام أو من ينوب عنه القدرة على تشديد العقوبة من خلال مراعاة ظروف الجريمة، ومراعاة أشد الأوصاف، ومراعاة حال الجاني، فلو لم تتداخل العقوبات، لكان سبباً في إعدام

(١) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، (بيروت لبنان: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، ص ١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٣) ينظر تفصيلها: العايب، محمد. أثر تعدد الجرائم في تقدير العقوبة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، (الجزائر: مجلة الحقوق والعلوم السياسية، عدد ٧، ٢٠١٧ م)، ص ١٤١ وما بعدها.

(٤) ينظر: يعقوب، الظروف المشددة، ص ٤ وما بعدها.

(٥) قانون العقوبات الأردني، المادة: ٥٧، فقرة: ١.

(٦) قانون العقوبات المصري، مادة: ٢٢.

(٧) ينظر: الفقير، ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية، ص ٧٧ وما بعدها.

المجرم دون إعطائه الفرصة في الإصلاح، ولو أوقع على المجرم الأخف من العقوبات لتهاون المجرمون في الإجرام، وكثر التحايل على القانون، لذلك سياسة التشريع أظهرت العدل والتوازن من خلال مراعاة هذا الطرف، وهذا كله سببه؛ أن العقوبة في الشريعة غير مقصودة بذاتها، وإنما هي وسيلة لعلاج المجرم وتنقية المجتمع بما يعود عليه بالمصلحة، و«تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»^(١)، وقد وافق القانون في تشريعاته سياسة التشريع الإسلامية.

المسألة الرابعة: عدم توفر شروط إقامة الحد في الجريمة الحدية:

أولاً: تصور المسألة: إذا قام المجرم بارتكاب جريمة فيها حد، لكن لم تتوفر فيها جميع شروط إقامة الحد، كمن زنا في غير الفرج، أو سرق مالا غير محرز.

ثانياً: موقف الشريعة: قد أعطت الشريعة للإمام تشديد العقوبة في هذا الطرف، فله تغليظ العقوبة التعزيرية على الجاني، وذلك كشخص سرق مالا، ولكنه ألقى القبض عليه قبل أن يخرج من حرزه، ففي هذه الحالة يعاقب عقوبة تعزيرية من قبل الإمام أو من ينوبه، فيشدد عليه هذه العقوبة؛ لأنه في الأصل مستحق لعقوبة القطع، ولكن لعدم توفر شروط الإخراج من الحرز، لم يرق عليه حد القطع، فيعاقب عقوبة تعزيرية مشددة، لردعه عن هذا الفعل، وفي ذلك قال صلى الله عليه وسلم: (من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة، فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين، فبلغ ثمن المجن، فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثليه، والعقوبة)^(٢)، وقد قرر ابن تيمية ذلك فقال: «فأما المال الضائع من صاحبه، والثمر الذي يكون في الشجر في الصحراء بلا حائط، والماشية التي لا راعي عندها ونحو ذلك، لا تقطع فيه ولكن يعزر الآخذ، ويضاعف عليه الغرم»^(٣)، ومضاعفة الغرم من تشديد العقوبة.

ثالثاً: موقف القانون: لم يجد الباحث لدى القانون ما يعتبر ذلك، ولعل السبب في ذلك عدم وجود الحدود فيه، فهذه المسألة مرتبطة بالحدود في الشريعة، والتي قالت بها ولم يأت بتشريعها القانون.

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٢١.

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، رقم: ٤٣٩٠، (١٢٤/٤). حكم الحديث: حسن، الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، (الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م، ٣٩٥/٥).

(٣) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٨١.

الفرع الرابع:

الظروف المشددة للعقوبة المتعلقة بالمجني عليه من منظور السياسة الشرعية

والقانون:

جاء هذا الفرع في ثلاث مسائل، وهي لا تشكل حصر الظروف المتعلقة بالمجني عليه، بل لإظهار أبرزها، فمجال الاجتهاد فيها قائم، وبيان هذه المسائل على النحو الآتي:

المسألة الأولى:

أن يكون المجني عليه له ارتباط شرعي بالجاني (كالرحم) أو يوجد علاقة تربط

بينهما:

أولاً: تصور المسألة: من الأول من تمتع بمحارمه دون الزنا، ومن الثانية من تمتع بحليلة جاره أو تعدى على بيت جاره.

ثانياً: موقف الشريعة: إن الصور المرتبطة بهذه المسألة أمور جعلها الله عزيمة عنده، فعن ابن مسعود -رضي الله عنه- «قال: سألت رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم؟ قال: (أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك، قلت: ثم أي؟ قال: أن تزني بحليلة جارك)»^(١)، فلإمام تغليظ العقوبة وتشديدها؛ لما احتوى الجرم من تشنيع وتقبيح، ومما ذكره الفقه في ذلك، أن الدية تغلظ إلى التثليث -دية الخطأ- لمن قتل ذورحم^(٢)؛ لأن ذلك «يؤدي إلى قطيعة الرحم والمنازعات المستمرة، أما إذا انفردت الرحمة عن الرحم كما في المصاهرة والرضاعة فلا تغلظ عقوبة القتل»^(٣).

ثالثاً: موقف القانون: قد شرع القانون إلى اعتبار ذلك، وسبب «ذلك في الواقع إلى سهولة ارتكاب الجريمة بحكم اتصال الجاني بالمجني عليه بالإضافة إلى عنصر الثقة الموجود بين الجاني والمجني عليه، فضلاً عما تدل عليه هذه الجريمة من وحشية بالغة ومخالفة للطبيعة البشرية، فكان لابد من هذا الجزاء الرادع حتى يرتدع الغير»^(٤).

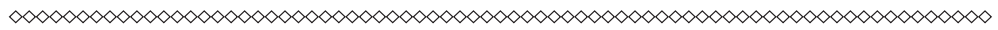
وقد نص قانون العقوبات الأردني على اعتباره ظرفاً مشدداً في بعض نصوصه، فقد جاء فيه: «أ-من واقع انثى اكملت الخامسة عشرة ولم تكمل الثامنة عشرة من عمرها وكان الجاني أحد أصولها سواء كان شرعياً، أو غير شرعي أو واقعها أحد محارمها أو من كان موكلأ بتربيتها، أو رعايتها أو له سلطة شرعية أو قانونية عليها، عوقب بالأشغال عشرين سنة. ب-وتكون العقوبة

(١) البخاري، صحيح البخاري، رقم، ٤٧٦١، (٦/ ١٠٩).

(٢) ينظر: الشرييني، مغني المحتاج، (٥/ ٢٩٧).

(٣) الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، (بيروت: دار الفكر، د ط، ٢٠٠٥). ينظر: الحضاوي، الشبهات وأثارها في العقوبات الجنائية في الفقه الإسلامي مقارناً بالقانون، ص ٣٦-٣٨.

(٤) حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات، (القاهرة: دار النهضة العربية، ط ٥، ١٩٨٢ م)، ص ٣٤٨.



الأشغال المؤبدة إذا أكملت المجني عليها الثانية عشرة ولم تكمل الخامسة عشرة من عمرها، ج- إذا كان للجاني ولاية على المجني عليها، فيحرم من هذه الولاية، ويقضي بالعقوبة ذاتها المقررة في الفقرة السابقة إذا كان الفاعل رجل دين، أو مدير مكتب استخدام، أو عاملاً فيه، فارتكب الفعل مسيئاً استعمال السلطة، أو التسهيلات التي يستمدّها من هذه السلطة»^(١)، وجاء في مادة تابعت ما جاء في القانون: «تشدد عقوبة الجنايات المنصوص عليها في المواد (٢٩٢ - ٢٩٩) بحيث يضاف إليها من ثلثها إلى نصفها إذا كان المتهم أحد الأشخاص المشار إليهم في المادة (٢٩٥)»^(٢). وقد شدد القانون المصري في بعض الجرائم التي يكون للجاني صلة بالمجني عليه، ومثاله تشديده على من واقع أنثى بغير رضاها فجعل عقوبته السجن المشدد، بينما إذا كان بينهما صلة بالعقوبة تشدد إلى السجن المؤبد، حيث جاء فيه: «من واقع أنثى بغير رضاها يعاقب بالسجن المشدد، فإذا كان الفاعل من أصول المجني عليه أو من المتولين تربيتها أو ملاحظتها أو ممن لهم سلطة عليها أو كان خادماً بالأجرة عندها أو عند من تقدم ذكرهم يعاقب بالسجن المؤبد»^(٣).

رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: إن الشريعة والقانون متقاربان في اعتبار هذا الظرف؛ لأن الجريمة مع هذا الظرف تؤدي إلى آثار جسيمة، كالتقطيع والمنازعة المستمرة، فضلاً عن سهولة تنفيذها، وشناعتها.

المسألة الثانية: أن يكون المجني عليه من الصحابة:

أولاً: تصور المسألة: وهي أن يرتكب أحد جريمة في حق أصحاب رسول الله ﷺ، مثل سبه، أو الأزدراء به، أو نبش قبره بقصد أذيته، أو الانتقاص من قدره.

ثانياً: موقف الشريعة: إن الشريعة قالت: إن للإمام تشديد العقوبة على الجاني عما إذا كان ذلك في حق غيرهم من الناس، فقال الطرابلسي: «ومن شتم أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر، أو عمر، أو عثمان، أو علياً، أو معاوية، أو عمر بن العاص، فإن قال: كانوا على ضلال وكفر قتل، وإن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالا شديداً»^(٤).

ثالثاً: موقف القانون: وحسب اطلاع الباحث لم يجد قانوناً يشدد العقوبة على ساب الصحابة.

المسألة الثالثة: أن يكون المجني عليه من ذوي الهيئات والجاني ليس منهم:

أولاً: تصور المسألة: إن المقصود بذوي الهيئات هم أهل المروءة والصلاح

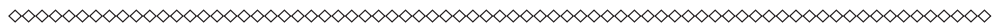
ثانياً: موقف الشريعة: إذا كان المجني عليه منهم والجاني من غيرهم، فإن للإمام تشديد

(١) عقوبات، الأردن، المادة: ٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، المادة: ٣٠٠.

(٣) قانون القانون المصري، مادة: ٢٦٧.

(٤) الطرابلسي، علاء الدين، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، (بيروت، دار الفكر، د ط، د ت)، (١/١٩٢).



العقوبة على الجاني عما إذا كانت جنايته في حق رجل ليس من ذوي الهيئات، وفي ذلك قال ابن رشد: «فقول الرجل لرجل يا كلب يفترق فيه ذوي الهيئة من غيره، من القائل والمقول فيه، فإن كانا جميعاً من ذوي الهيئة عوقب القائل عقوبة خفيفة بها، ولم تبلغ به السجن، وإذا كانا جميعاً من غير ذوي الهيئة عوقب القائل أشد من عقوبة الأول يبلغ به فيها السجن، وإن كان القائل من ذوي الهيئة عوقب بالتوبيخ، ولا يبلغ به الإهانة ولا السجن، وإذا كان القائل من غير ذوي الهيئة عوقب بالضرب»^(١).

ثالثاً: موقف القانون: إن القانون جرم ذلك، بل وبالغ فيه، فمن سب حاكماً ليس كمن سب من دونه، ومن سب حكومة ليس كمن سب وشم من دونها وهكذا، فجاء بقانون العقوبات الأردني: «جرم الذم هو إسناد مادة معينة إلى شخص -ولو في معرض الشك والاستفهام من شأنها أن تتألم من شرفه وكرامته، أو تعرضه إلى بغض الناس واحتقارهم سواء أكانت تلك المادة جريمة تستلزم العقاب أم لا، ويعاقب عليه بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنتين إذا كان موجهاً إلى مجلس الأمة، أو أحد أعضائه أثناء عمله، أو بسبب ما أجراه بحكم عمله، أو إلى إحدى الهيئات الرسمية، أو المحاكم أو الإدارات العامة، أو الجيش، أو إلى أي موظف أثناء قيامه بوظيفته، أو بسبب ما أجراه بحكمها»^(٢)، وشدد القانون المصري العقوبة على الجاني إذا كان المجني عليه من ذوي الهيئات، حيث جاء فيه: «يعاقب على القذف بالحبس مدة لا تتجاوز سنة وبغرامة لا تقل عن ألفين وخمسمائة جنيه ولا تزيد على سبعة آلاف وخمسمائة جنيه أو بإحدى هاتين العقوبتين، فإذا وقع القذف في حق موظف عام أو شخص ذي صفة نيابية عامة أو مكلف بخدمة عامة، وكان ذلك بسبب أداء الوظيفة أو النيابة أو الخدمة العامة، كانت العقوبة الحبس مدة لا تتجاوز سنتين وبغرامة لا تقل عن خمسة آلاف جنيه ولا تزيد على عشرة آلاف جنيه أو إحدى هاتين العقوبتين»^(٣).

رابعاً: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون: يرى الباحث توافق قريب بين الشريعة والقانون في مثل الصور التي ذكرنا، وخاصة إن أغلب العقوبات الإسلامية عقوبات تعزيرية، فيكون ما جاء به القانون يوافق الشريعة، فالسياسة الشرعية من أجل تحقيق المصلحة أعطت الإمام أو من ينوبه الحق في تشريع ما فيه مصلحة، ولا يخفى على أحد أن من ذكرهم القانون أكثر تعاملًا مع الجمهور، فهم عرضة للذم والتشهير، فاحتاج الأمر إلى تشديد العقوبة؛ ليحقق المصلحة والمتمثلة بردع وزجر المجرمين.

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٨م)، (١٦/ ٣٠٢).

(٢) قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٩١.

(٣) قانون العقوبات المصري، مادة: ٣٠٢.

المبحث الثالث:

أوجه التشديد في العقوبة التعزيرية من منظور السياسة الشرعية والقانون:

بعد بيان الظروف التي تدفع الإمام إلى تشديد العقوبة على الجاني من منظور السياسة الشرعية والقانون، بقي بيان أوجه تشديد العقوبة^(١)، والتي تمثل صلاحية الإمام أو من ينوب عنه في سبل وأوجه التشديد، وتظهر هذه الأوجه من أجناس العقوبات وأنواعها من منظور السياسة الشرعية والقانون، ف جاء هذا المبحث لبيانها من منظور سياسي شرعي وقانوني، والمقارنة بينهما إن دعت الحاجة، وبيان ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: التشديد بالعقوبة الجسدية:

إن التشديد له سبل للوصول إلى ما ترميه السياسة الشرعية والقانون، فاقترضت العقوبة التغليظ في ظروف معينة، ومن هذه السبل تشديد العقوبة البدنية أو الجسدية، ف جاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة الإسلامية من العقوبة الجسدية:

إن السياسة الشرعية أعطت الإمام حق التصرف فيما يحقق المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة، لذلك أعطت الإمام الحق في زيادة العقوبة الواقعة على البدن بدءاً بزيادة عدد الجلدات، أو قوتها وانتهائها بالقتل، فقال ابن سهل: «من شهد عليه بأنه من أهل الأذى للناس والشر... أنه يجب على من شهد عليه بذلك الأدب الموجع»، وجاء أيضاً فيه: «أن عمر -رضي الله عنه- «ضرب الذي زور على نقش خاتمه، وأخذ شيئاً من بيت المال مائة، ثم ضربه في اليوم الثاني مائة، ثم ضربه في اليوم الثالث مائة»^(٢)، وجاء من قضاء علي -رضي الله عنه-: أنه «أتى علي -رضي الله عنه- بالنجاشي الشاعر وقد شرب في رمضان فضربه الحد، ثم ضربه عشرين أو بضع عشرة، ثم قال: هذا لا جرائك على الله عز وجل في شهر رمضان»^(٣)، فالإمام مخير في نوع العقوبة في العقوبة التعزيرية- لما سبق بيانه-، فتصرفه منوط بالمصلحة.

الفرع الثاني: موقف القانون من العقوبة الجسدية:

لا يقر الساسة القانونيون بهذه العقوبة من الأساس إلا بعقوبة القتل أو الإعدام^(٤).

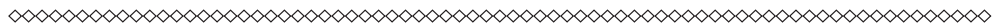
الفرع الثالث: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون في العقوبة البدنية:

(١) قد ذكر أكثر من واحد أوجه التشديد، لكن أرد الباحث أن يظهرها من منظور السياسة الشرعية، وبحسب اطلاعه لم يتناولها أحد من منظور سياسي، ينظر: الخلفي، ناصر، الظروف المشددة والمخففة، ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (٢/ ٥٦).

(٣) المصدر نفسه، (٢/ ١٨٢).

(٤) ينظر: قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٧؛ قانون العقوبات المصري، المواد: ١٠، ١، ٢٤.



إن حقيقة الإيلام الجسدي فيه رحمة أكثر من السجون في بعض الظروف، فالسجون عقوبة نفسية قد لا تزول، ويلحقها عقوبة مالية من خلال منع المسجون من التحصيل المادي، وفيها عقوبة لأهل المجرم بأنهم منعوا من كسبه...، فلذلك هو أشد وأقسى من العقوبة البدنية، هذا إن خلا السجن من الإيذاء الجسدي، سواء من القائمين عليها أو من المجرمين أنفسهم، لكن الإمام مخير فإن وجد أن هذه العقوبة لا تصلح في العقوبة التعزيرية فله ذلك؛ لأن العقوبة التعزيرية عقوبة تقديرية ومناطة بالمصلحة وهذا كله من قبيل السياسة الشرعية.

المطلب الثاني: التشديد بالعقوبة المالية (الغرامة):

إن من سبل تشديد العقوبة المالية المتمثلة بالغرامة المالية، ف جاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من العقوبة المالية (الغرامة):

مما يقع به التشديد على الجاني في العقوبة إلزامه بدفع غرامة مالية لردعه عن فعله، وذلك بحسب تقدير الإمام أو من ينوبه، وهذه العقوبة محل اختلاف في الفقه الإسلامي^(١)، والراجح فيها الجواز؛ لأن الناظر يجد أن الشرع اعتبر العقوبة المالية في كثير من الأمور، كدية شبه العمد أصلها دية الخطأ فتوفر فيها ما جعل التخليط على الأصل مالاً، وغيرها من الأمور^(٢)، ويؤيد جواز التشديد أيضاً ما رواه أبو داود عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، فيمن سرق الثمر المعلق قبل أن يحرز، أنه قال: (من أصاب بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين، فبلغ ثمن المجن، فعليه القطع، ومن سرق دون ذلك فعليه غرامة مثليه، والعقوبة)^(٣)، قال ابن تيمية: «كما ضعف القود على من سرق من غير الحرز، وفي حديث عبد الله بن عمر بن الخطاب غرم الضالة المكتومة، وضعف ثمن دية الذمي المقتول عمداً، وكذلك مذهبهم في القود والديات من أصح المذاهب»^(٤).

الفرع الثاني: موقف القانون من العقوبة المالية (الغرامة):

إن هذا النوع توسع القانون فيه كثيراً، ففرضوا الغرامات وجعلوها عقوبة أصلية في جرائم الجنح^(٥)، والمخالفات^(٦)، وأوقعوا التشديد في كثير من نصوصهما، ومن ذلك ما جاء في القانون

(١) قد فصلت هذه المسألة: الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن القيم، ص ٢٧٢ وما بعدها.

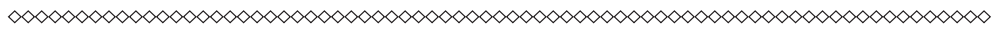
(٢) ينظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ص ٤٩؛ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٢/ ٩٨).

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، رقم: ٤٣٩٠، (٤/ ١٣٤). (حكم الحديث: حسن، الألباني، صحيح أبي داود، (٥/ ٣٩٥).

(٤) ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد، مجموع الفتاوى، (السعودية- المدينة النبوية، مجمع الملك، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، (٢٠/ ٣٨٥).

(٥) ينظر: قانون العقوبات الأردني، مادة ٢٢؛ قانون العقوبات المصري، مادة ١١.

(٦) ينظر: قانون العقوبات الأردني، مادة ٢٤؛ قانون العقوبات المصري، مادة ١٢.



الأردني: «... وفي حال عدم الالتزام تضاعف الغرامة حتى (50%) من رسوم منح الرخصة...»^(١)، وجاء كذلك في القانون المصري، حيث جاء فيه: «يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة وبغرامة لا تجاوز خمسمائة جنيه...، وتضاعف العقوبة إذا وقعت الجريمة في زمن الحرب»^(٢).

المطلب الثالث: التشديد بالعقوبة السالبة للحرية:

إن من سبل تشديد العقوبة زيادة مدة تقييد الحرية، من خلال السجن، فجاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من التشديد بالعقوبة السالبة للحرية:

ذهبت الشريعة إلى أن للإمام إيقاع التشديد على الجاني بحبسه وتقييد حريته، وذلك بحسب حاله، وبحسب قناعة الإمام في تحقيق الغاية من العقوبة، فله أن يزيد في حبس الجاني، بما يراه أنه رادعاً له، قال القاضي أبو يعلى: «ثم يعد بمن دون ذلك إلى الحبس الذي ينزلون فيه على حسب رتبهم، وبحسب هفواتهم فمنهم من يحبس يوماً ومنهم من يحبس أكثر منه إلى غير غاية مقدرة»^(٣)، وجاء في معالم القربة: «ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي ينزلون فيه على حسب رتبهم وبحسب هفواتهم»^(٤).

الفرع الثاني: موقف القانون من التشديد بالعقوبة السالبة للحرية:

إن العقوبة السالبة للحرية في القانون تعتبر عقوبة أصلية، وأغلب التشديد يكون من خلالها^(٥)

المطلب الرابع: التشديد بالعقوبة المتضمنة للتشهير:

تتنوع سبل التشديد، ومنها سبيل تشديد العقوبة بالتشهير بالجاني، فجاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة التشديد بالعقوبة المتضمنة للتشهير:

إن الشريعة أعطت الإمام التصرف فيما يحقق المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة، لذلك أعطت الإمام إيقاع التشديد على الجاني «بالتشهير به أمام الناس، وتعريفهم بذنبه، وليكون ذلك رادعاً له، ويجوز أن ينادى عليه بذنبه إذا تكرر منه، ولم يقلع عنه»^(٦)، فالتكرار ظرف مشدد، فكان

(١) قانون العقوبات الأردني، مادة: ٢١، فقرة: ط .

(٢) قانون العقوبات المصري، مادة: ٨٤.

(٣) أبو يعلى الفراء، محمد بن حسين بن محمد، الأحكام السلطانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م). (١/ ٢٧٩).

(٤) ابن الإخوة، معالم القربة في طلب الحسبة، (١/ ٢٨٣).

(٥) ينظر في تفصيل العقوبات الأصلية: قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٠٢؛ قانون العقوبات المصري، المادة: ١٤.

(٦) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، (ج١/ ٢٨٣). ينظر: البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، (١/ ١٢٥).

التشهير سبيل له.

الفرع الثاني: موقف القانون التشديد بالعقوبة المتضمنة للتشهير:

لم يذكر القانون التشهير كنوع من أنواع العقوبة، لكن قد يحصل التشهير من خلال الإعلام أو العزل من الوظيفة وغيره، وخاصة في قضايا معينة تكون فيها المحاكمة علنية، لكن لم يعتبر التشهير جزءاً من العقوبة، واعتبر القانون المصري ذلك من التدابير التي للمحكمة أن تتخذها حيث ذكر: بأن و «مع عدم الخلل بأحكام المادة السابقة، يجوز فضلاً عن العقوبات المقررة للجرائم المنصوص عليها في هذا الباب، الحكم بكل أو بعض التدابير الآتية...» وذكر منها: «نشر منطوق الحكم الصادر بالإدانة بالوسيلة المناسبة وعلى نفقة المحكوم عليه»^(١)، وجاء فيه أيضاً: في الأحوال المنصوص عليها في المادتين السابقتين يجوز للمحكمة أن تأمر بنشر الحكم بأكمله أو بنشر ملخصه في الجرائد التي تختارها، ويكون النشر على نفقة المحكوم عليه»^(٢).

الفرع الثالث: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون في عقوبة التشهير:

يتضح مما سبق؛ أن التوافق قريب بين الشريعة والقانون، والاعتبار لهذه العقوبة في الشريعة والقانون من العدل، لكن الاعتبار في سياسة التشريع الإسلامي أعدل؛ فالفقه الإسلامي ذكر ذلك وجعله جنس من أجناس العقوبة، فتحسب من مقدار العقوبة المقررة على المجرم، وهذا ما فهم من قول أبي يعلى: «ويجوز أن ينادى عليه بذنبه إذا تكرر منه، ولم يقلع عنه»^(٣)، فحصل التشديد عليه والذي هنا يقابل العود (التكرار) بالتشهير، لكن القانون لم ينص عليها كعقوبة مستقلة، مما يجعل المجرم يقع في عقوبة التشهير دون الاعتبار لما وقع عليه، فلا تحسب من مقدار العقوبة، وبهذا يتبين أن السياسة الشرعية أعدل من هذا الجانب، حيث تدور مع ما يحقق المصلحة، فلا تقصد العقوبة بذاتها، بل تقصد المصلحة من ورائها فللإمام أن يشدد العقوبة بالتشهير فيها.

المطلب الخامس: التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف:

إن من سبل تشديد العقوبة التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف، فجاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف:

إن سياسة التشريع الإسلامي أعطت الإمام التصرف فيما يحقق المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة، وقد يكون من صور التشديد على الجناة العزل من الوظيفة أو منعه من وظائف بعينها وجاء ذلك بالفقه الإسلامي، فقال ابن تيمية: إن للإمام «أن يعزز بترك استخدامه في جند

(١) قانون العقوبات المصري، مادة: ١١٨، فقرة ٢.

(٢) المصدر نفسه، مادة ١٥٩.

(٣) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، (١/ ٢٨٢).

المسلمين»^(١)، وقال أبو علي الطوسي: «وعزله بعد ذلك على ألا يسند إليه أي عمل البتة، ليكون عبرة للآخرين من المتطاولين واللصوص»^(٢).

الفرع الثاني: موقف القانون التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف:

إن القانون بتشريعاته أقر مثل ذلك، فالقانون الأردني اشترط التقادم في بعض الجرائم؛ حتى يكون الجاني مقبولاً للعمل في بعض الوظائف^(٣)، وقد نص القانون المصري أن العزل من الوظيفة عقوبة من العقوبات التبعية^(٤)، ومنع من تعيينه ابتداءً^(٥)، وجعل ذلك سبيل من سبل التشديد، حيث جاء فيه: «مع عدم الخلل بأحكام المادة السابقة، يجوز فضلاً عن العقوبات المقررة للجرائم المنصوص عليها في هذا الباب، الحكم بكل أو بعض التدابير الآتية:

١. الحرمان من مزاولة المهنة مدة لا تزيد على ثلاثة سنوات.
٢. حظر مزاولة النشاط الاقتصادي الذي وقعت الجريمة بمناسبةه مدة لا تزيد على ثلاثة سنوات.
٣. وقف الموظف عن عمله بغير مرتب أو بمرتب مخفض لمدة لا تزيد على ستة أشهر.
٤. العزل مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على ثلاثة سنوات تبدأ من نهاية تنفيذ العقوبة أو انقضائها لأي سبب آخر...»^(٦).

الفرع الثالث:

مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون من التشديد بالحرمان أو العزل من

الوظائف:

يتضح مما سبق؛ التوافق بين الشريعة والقانون في مثل هذا السبيل، وخاصة إن العقوبات التعزيرية، عقوبة يجتهد فيه؛ لتحقيق المقصد منها، فيكون ما جاء به القانون موافقاً للشريعة الإسلامية، فالسياسة الشرعية من أجل تحقيق المصلحة أعطت الإمام في تشريع ما فيه مصلحة، المتمثلة بتنقية الوظائف الحساسة من المجرمين، فتولية المجرمين بعض الوظائف يؤدي إلى ضعف الأمة، فاحتاج الأمر إلى استبعادهم حتى يظهر صلاحهم.

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٩٢.

(٢) أبو علي الطوسي، الحسن بن علي بن إسحاق، سير الملوك، (قطر: دار الثقافة، ط ٢، ٥١٤٠٧)، ص ٥٨.

(٣) ينظر: قانون العقوبات الأردني، المادة: ١٠٢.

(٤) ينظر: قانون العقوبات المصري، مادة: ٢٤.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، مادة: ٢٦.

(٦) المصدر نفسه، مادة: ١١٨، فقرة: ٢.

المطلب السادس: التشديد بسلب الملكية للصالح العام (المصادرة):

إن من سبل تشديد العقوبة المصادرة، وهي تتبع العقوبة المالية، فالمصادرة قسيم الغرامة في العقوبة المالية، وهي أخذ معين وضمه للصالح العام، فجاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من المصادرة:

اعتبرت الشريعة الإسلامية عقوبة مصادرة المال بشكل مجمل، كما دلت عليه سنة رسول الله ﷺ، كما جاء في مسلم أن سعداً -رضي الله عنه- ركب إلى قصره بالعقيق، فوجد عبداً يقطع شجراً، أو يخبطه، فسلبه، فلما رجع سعد، جاءه أهل العبد فكلموه أن يرد على غلامهم - أو عليهم - ما أخذ من غلامهم، فقال: (معاذ الله أن أرد شيئاً نفلنيه رسول الله ﷺ، وأبى أن يرد عليهم)^(١)، وجاء عند الفقهاء: أن للحاكم استعمال هذا في العقوبة التعزيرية، ويعتبر سبيل من سبل التشديد، فقال الحسن الطوسي: «وإن كان غصب الناس شيئاً دون حق يجب استرداده منه ورده إلى من غصبه منهم، ثم مصادرة ما يتبقى لديه من مال وتحويله إلى الخزينة، وعزله بعد ذلك على ألا يسند إليه أي عمل البتة، ليكون عبرة للآخرين من المتطاولين واللصوص»^(٢)، وجاء في التبصرة: أن عمر قضى بالمصادرة حيث قال صاحب التبصرة: «منها: مصادرة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - عماله بأخذ شطر أموالهم، فقسمها بينهم وبين المسلمين...»^(٣).

الفرع الثاني: موقف القانون من المصادرة:

جعل القانون المصادرة نوع من أنواع العقوبات، حيث جاء فيه: «في الإلزامات المدنية، أنواع الإلزامات المدنية التي يمكن للمحكمة أن تحكم بها هي: الرد، العطل والضرر، المصادرة، النفقات»^(٤)، وجاء فيه: «يصادر من الأشياء ما كان صنعه، أو اقتناؤه، أو بيعه، أو استعماله غير مشروع، وإن لم يكن ملكاً للمتهم أو لم تقض الملاحقة إلى حكم»^(٥)، وقد نص القانون المصري على اعتبار المصادرة نوع من أنواع العقوبات^(٦)، وجعل للقاضي أن يشدد العقوبة بالمصادرة، فجاء فيه: «يجوز للقاضي إذا حكم بعقوبة الجنائية أو جنحة أن يحكم بمصادرة الأشياء المضبوطة التي تحصلت من الجريمة وكذلك الأسلحة والآلات المضبوطة...»^(٧)، وبذلك يتأكد الاعتبار القانوني للمصادرة، وأنها تصلح لتكون سبيلاً للتشديد.

(١) مسلم، صحيح مسلم، رقم: ١٣٦٤، (٢/ ٩٩٣).

(٢) الطوسي، سير الملوك، ص ٥٨.

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام، (٢/ ٢٩٣).

(٤) قانون العقوبات الأردني، المادة ٤٢.

(٥) المصدر نفسه، المادة ٣١.

(٦) ينظر: قانون العقوبات المصري، مادة ٢٤.

(٧) المصدر نفسه، المادة ٣٠.

الفرع الثالث: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون من المصادرة:

إن الناظر في الفقه الإسلامي والقانوني يجد الاعتبار العام للمصادرة، حيث جعلها من أجناس العقوبة، وكما ظهر سابقاً فإن السياسة الشرعية تدور مع المصلحة فإذا تعينت سبيلاً لردع، أو كانت سبيلاً تؤدي إلى المصلحة المرجوة من العقوبة فلا مانع من اعتبارها، ولذلك اعتبرها القانون.

المطلب السابع: التشديد بإتلاف أداة الجريمة أو ما له دخل فيها:

إن من سبل تشديد العقوبة إتلاف أداة الجريمة أو ما له دخل فيها، ف جاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من التشديد بإتلاف أداة الجريمة أو ما له دخل فيها:

إن الشريعة أعطت الإمام حق التصرف فيما يحقق المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة، لذلك أعطت الإمام الحق في زيادة العقوبة، ويمكن أن يكون التشديد من خلال إتلاف الأداة أو الوسيلة التي استخدمها المجرم في جريمته، ويمثل ابن تيمية على ذلك: بأن النبي ﷺ أمر عبد الله بن عمر -رضي الله عنه- بحرق الثوبين المعصفرين، وقال له: أغسلهما؟ قال: (لا بل احرقهما) ^(١)، وعن سلمة بن الأكوع -رضي الله عنه-: أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر، قال: (على ما توقد هذه النيران؟)، قالوا على الحمر الإنسية، قال: (اكسروها، وأهرقوها)، قالوا: ألا نهريقها، ونغسلها، قال: (اغسلوا) ^(٢)، فيقول ابن تيمية: «ثم لما استأذنه في الإراقة أذن لما رأى القذور تفور بلحم الحمر أمر بكسرها وإراقة ما فيها فقالوا: افلا نريقها ونغسلها؟ فقال: (افعلوا) فدل ذلك على جواز الأمرين: لأن عقوبة ذلك لم تكن واجبة، ومثل هدمه لمسجد ضار» ^(٣)، وغير ذلك من الأمور التي للإمام الحق في التشديد باستعمال هذا السبيل، وما ذلك إلا من قبيل السياسة الشرعية: تحقيقاً للمصلحة والغاية من العقوبة المتمثل بردع وزجر المجرم عن الإجرام.

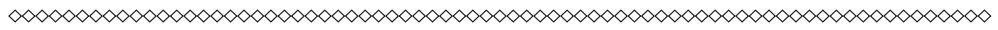
الفرع الثاني: موقف القانون من التشديد بإتلاف أداة الجريمة أو ما له دخل فيها:

لم يجعل القانون هذه من العقوبات التي نص عليها، لكن المتمعن في نصوصه يجد أنه استعمل مثل ذلك، فالقانون المصري يعاقب في جريمة التعدي على أرض بالبناء عليها بإزالة البناء على نفقة الجاني، فقد جاء فيه: «كل موظف عام تعدي على أرض زراعية...، ويحكم على الجاني في جميع الأحوال بالعزل من وظيفته أو زوال صفته ويرد العقار المغتصب بما يكون عليه

(١) مسلم، صحيح مسلم، رقم: ٢٠٧٧، (٣/١٦٤٧).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، رقم: ٢٤٧٧، (٣/١٣٦).

(٣) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، (١/٤٩).



من مبان أو غراس أو برده مع إزالة ما عليه من تلك الأشياء على نفقته وبغرامة...»^(١)، وجعل للقاضي التشديد بإتلاف أجهزة استعملت في الجريمة (إعدامها)، فجاء فيه: «ويحكم في جميع الأحوال بمصادرة الأجهزة وغيرها مما يكون قد استخدم في الجريمة أو تحصل عليه، كما يحكم بمحو التسجيلات المتحصلة عن الجريمة أو إعدامها»^(٢).

الفرع الثالث: مقارنة بين نظرة السياسة الشرعية والقانون من التشديد بالإتلاف:

إن الشريعة أعطت الحق للإمام لإتلاف أداة الجريمة حتى يكون ذلك رادعاً لغيره وزجرًا للمجرم، بينما القانون لم ينص واكتفى بالمصادرة، إلا في الحالات التي ذكرها القانون، وهذا لا يعني التناظر بينهما، فقد يذهب القانون إلى إتلاف ما كان غير مشروع فيه كالمخدرات، ومن هنا فإن سياسة التشريع الإسلامي أوسع في الاعتبار العام لمثل هذه السبل؛ لأن الإمام يتصرف في العقوبة التعزيرية ليحقق المصلحة، ثم إن الإتلاف قد يكون فيه مصلحة أكبر من المصادرة في بعض الصور، والمتمثلة في ردع من تسول له نفسه بالإجرام.

المطلب الثامن: التشديد بالجمع بين أكثر من عقوبة:

إن من أكثر سبل التشديد وقوعاً، الجمع بين أكثر من نوع من أنواع العقوبات أو التدابير التي يراها الإمام أو من ينوب عنه تصلح لتحقيق المصلحة التي تبتغى من العقوبة، فجاء هذا المطلب لبيان موقف الشريعة الإسلامية والقانون من هذا السبيل، وبيانه على النحو الآتي:

الفرع الأول: موقف الشريعة من التشديد بالجمع بين أكثر من عقوبة:

إن الشريعة أعطت الإمام التصرف فيما يحقق المصلحة الحقيقية للفرد والجماعة، لذلك أعطت الإمام الحق في زيادة العقوبة، ويمكن أن يكون تشديد العقوبة على الجاني بالجمع بين أكثر من عقوبة، مثل الجلد والسجن أو الجلد والتشهير به، أو المصادرة والحبس وغيرها، مما يراه الإمام مناسباً لحال الجاني، وأمثلة ذلك كثيرة في قضاء الصحابة، فجاء عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أنه قال: «شاهد الزور يجلد أربعين ويسخم وجهه ويطال حبسه»^(٣)، وقال مالك في المحارب الذي لم يخف السبيل ولم يأخذ المال ولم يقتل: «فهذا لو أخذ فيه بأيسره لم أر في ذلك بأساً، وأيسره وأخفه أن يجلد وينفى، ويسجن في الموضوع الذي نفي إليه»^(٤).

الفرع الثاني: موقف القانون من التشديد بالجمع بين أكثر من عقوبة:

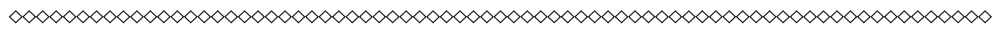
أقر القانون التشديد من خلال الجمع بين أكثر من عقوبة، بل إن القانون يكثر فيه ذلك،

(١) قانون العقوبات المصري، مادة: ١١٥.

(٢) المصدر نفسه، مادة: ٣٠٩، فقرة: ب/١.

(٣) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (١/ ٢٨٤). وينظر: ابن قدامة، المغني، (١/ ٢٢٢).

(٤) مالك، المدونة، (٤/ ٥٥٢).



فقد أعطى القانون للقاضي أن يجمع بين العقوبات في ظروف معينة، فقد جاء فيه: «في الجنايات المنصوص عليها في هذا الباب يجوز لمحكمة في غير الأحوال المنصوص عليها في المواد (٧٨ و ٧٩ و ٧٩ / أ) من هذا القانون أن تحكم فضلاً عن العقوبات المقررة لها بغرامة لا تتجاوز عشرة آلاف جنيه»^(١)، ومثل هذا جاء في القانون الأردني، حيث جاء فيه: «يعاقب على كل مخالفة للأحكام السابقة بالحبس من شهر إلى ستة أشهر وبغرامة تتراوح بين خمسة دنانير ومائة دينار»^(٢)، وغير ذلك من نصوص القانون التي تؤكد الاعتبار القانوني للجمع بين العقوبات.

تم بعون الله وبحمده

الخاتمة وتشمل أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج: من خلال هذا البحث خلصت إلى النتائج الآتية:

١- إن السياسة الشرعية لها أهمية بالغة فهي تدخل في شتى مجالات التشريع، وتعد رافداً يستطيع من خلاله الإمام أو من ينوب عنه تشريع ما يصلح الرعية، وما فيه المصلحة المبتغاة في التطبيق العملي، فينظر إلى المقصد التشريعي ويتصرف لتحقيقه، فالمقصد من العقوبة التعزيرية هو الزجر، فلذلك له تشديد العقوبة؛ لتحقيق القصد منها.

٢- إن أثر السياسة الشرعية ظهر واضحاً في العقوبة التعزيرية، حيث أعطت الإمام أو ما ينوب عنه الصلاحية في تشريع وتشديد العقوبة، وذلك من خلال مراعاة ظروف تتعلق بحال الجاني، وحال الجريمة، وحال المجني عليه، فكل ذلك يأخذه الإمام أو من ينوب عنه في الاعتبار عند تقدير العقوبة التعزيرية؛ من أجل تحقيق الغاية من العقوبة ألا وهي تحقيق العدل وردع الجناة، وهذا عين السياسة الشرعية، والقانون راعى ذلك في تشريعاته واعتبر الظروف المعينة في القانون عند ايقاع العقوبة.

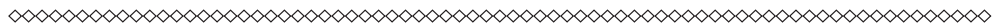
٣- الساسة القانونيون سياستهم مثلبة؛ لأن القانون يعاقب على أمر ويترك العقوبة على ما كان في معناه، فيعاقب على تعاطي المخدرات ولا يعاقب على شرب الخمر، بينما السياسة الشرعية سبقت في تشريع العقوبة قبل وقوع الجرم، ولا تجدها تجرم حسب الأهواء، بل ما كان في معنى الجرم - من جنس الجرم-، يكون كالممنصوص عليه.

٤- إن الجرائم يمكن أن تحيط بها ظروف تؤدي إلى تشديد العقوبة على الجاني، والقانون اعتبر هذه الأمور مع الفروق التي بينتها الدراسة.

٥- إن التشديد يؤدي لمضاعفة العقوبة، وذلك إما التشديد بالعقوبة البدنية، أو التشديد بالعقوبة المالية، أو التشديد بالعقوبة السالبة للحرية، أو التشديد بالعقوبة المعنوية (التشهير)،

(١) قانون العقوبات المصري، مادة: ٨٢، فقرة: ١.

(٢) قانون العقوبات الأردني، المادة: ٣٩.



أو التشديد بالحرمان أو العزل من الوظائف، أو التشديد بإتلاف أداة الجريمة، أو التشديد بسلب الملكية للصالح العام (المصادرة)، أو التشديد بالجمع بين أكثر من عقوبة، وهذا كله يعود للإمام أو من ينوب عنه سياسة للناس، وكل ذلك اعتبره القانون ما عدا التشديد بالعقوبة البدنية.

ثانياً: التوصيات

١. تشكيل لجان مشتركة بين كلا فقهاء الشريعة والقانون لدراسة مثل هذه القضايا، ولتبيين أن الشريعة شاملة وصالحة لكل زمان ومكان، وأن ما أعطت الشريعة للإمام من تحديد العقوبة التعزيرية وتشديدها بظروف معينة ما هو إلا نتاج سياسة التشريع الحكيمة، وفيها مرونة التعامل مع كافة القضايا، وهي أشمل وأكثر استيعاباً من القانون.

٢. عرض مثل هذه الدراسات على مجالس القضاء، وبيان وجهة الشريعة من الأمور التي وردت بالقانون، حيث منهم من يعتقد أن مثل هذه المواضيع لم تبحث إلا من أهل القانون.

٣. تكثيف الدراسات التي تظهر أثر السياسة الشرعية على شتى مجالات الحياة.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن الإخوة، محمد بن محمد بن زيد، (د ت)، معالم القربة في طلب الحسبة، (د ط)، كمبردج، دار الفنون.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (٢٠٠٢م)، صحيح سنن أبي داود، (ط ١)، الكويت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٣١١هـ)، الصحيح الجامع، (د ط)، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.
- البغال: سيد حسن (١٩٩٨م)، الظروف المشددة والمخفضة في قانون العقوبات فقهاً وقضاً، (د ط)، (د م)، دار الفكر العربي.
- بلقاضي، عبد الحفيظ، (٢٠٠٣م)، القانون الجنائي القسم الخاص، (ط ١)، (د م)، مطبعة الكرامة.
- البهوتي، منصور بن يونس (د ت)، كشف القناع عن متن الإقناع، (د ط)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- البوطي، محمد سعيد رمضان البوطي، (١٤٢٠هـ)، علم أصول الفقه، (ط ٤)، سوريا، جامعة دمشق.
- الترمذي، محمد بن عيسى، (١٩٩٨م)، سنن الترمذي، (د ط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، (١٤١٨هـ)، السياسة الشرعية، (ط ١)، السعودية، وزارة

الشؤون الإسلامية.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، (د ت) ، الحسبة في الإسلام، (ط ١)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية تقي الدين أحمد، (١٩٩٥م)، مجموع الفتاوى، (د ط)، المدينة النبوية، مجمع الملك.
- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد، (٢٠٠٣م)، الفقه على المذاهب الأربعة، (ط ٢)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك، (د ت)، نهاية المطلب في دراية المذهب، (ط ١)، (د م)، دار المنهاج.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، (١٩٩٠م)، المستدرک على الصحيحين، (ط ١) بيروت، دار الكتب العلمية.
- حسني، محمود نجيب، (١٩٨٢م)، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ط ٥)، القاهرة، دار النهضة العربية.
- حسين، يوسف علي، (١٩٨٢م)، الأركان المادية والشرعية لجريمة القتل العمد وأجزئتها في الفقه الإسلامي، (د ط) عمان. دار الفكر.
- الحطاب، محمد بن محمد، (١٩٩٢م)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (ط ٢)، بيروت، دار الفكر.
- خلف والشاوي، علي حسين؛ وسلطان عبد القادر، (٢٠١١)، المبادئ العامة في قانون العقوبات، (د ط)، بغداد، المكتبة القانونية.
- الخلفي، ناصر علي (د ت)، الظروف المشددة والمخففة في عقوبة التعزير في الفقه الإسلامي، (د ط)، السعودية، مطبعة المدائن.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٠٩م)، سنن أبي داود، (ط ١)، (د م)، دار الرسالة العالمية.
- دراغمة، محمد عبد المنعم عطية، أثر الظروف في تخفيف العقوبة، رسالة دكتوراه، نابلس، جامعة النجاح.
- الرازي، زين الدين أبو عبد الله، (١٩٩٩م)، مختار الصحاح، (ط ٥)، بيروت، المكتبة العصرية.
- السيوطي، عبد الرحمن، (١٩٩٠م)، الأشباه والنظائر، (ط ١)، بيروت، دار الكتب العلمية.

الأزهر، رسالة دكتوراه.

- الطوسي، الحسن بن علي، (١٤٠٧م)، سير الملوك، (ط٢)، قطر، دار الثقافة.
- عودة، عبد القادر (د ت)، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (د ط)، بيروت، دار الكاتب العربي.
- العيني، محمود بن أحمد، (٢٠٠٠م)، البناية شرح الهدية، (ط١)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي، (١٩٨٦م)، تبصرة الحكام أصول الأقضية ومناهج الحكام، (ط١)، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
- الفقير، أسامة علي (٢٠٠٦)، ضوابط تقدير العقوبة التعزيرية، (٣ع)، الأردن، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، القاموس المحيط، (ط٨)، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.
- قانون العقوبات الأردني، (١٩٦٠م)، رقم: ١٦
- قانون العقوبات المصري، (١٩٣٧م) معدل في (٢٠٠٣)، رقم: ٥٨.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله، (١٩٦٨م)، المغني، (د ط)، مصر، مكتبة القاهرة.
- القدوري، أحمد بن محمد، (٢٠٠٦م)، التجريد، (ط٢)، القاهرة، دار السلام.
- القرطبي، محمد بن أحمد، (١٩٦٤م)، الجامع لأحكام القرآن، (ط٢)، القاهرة، دار الكتب المصرية.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (د ت)، الطرق الحكمية، (د ط)، (د م)، مكتبة دار البيان.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (١٤٢٣م)، إعلام الموقعين عن رب العالمين (ط١)، السعودية، دار ابن الجوزي.
- الكاساني، علاء الدين بن مسعود، (١٩٨٦م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (ط٢)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (١٩٩٩م)، الأشباه والنظائر (ط١)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن النحاس، أحمد بن إبراهيم، (١٩٨٧م)، تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين (ط١)، بيروت، دار الكتب العلمية.

د. حسين بن عبد العزيز بن عمر باناجه
الأستاذ المشارك بقسم علوم الحديث بالجامعة الإسلامية

الرواة الذين نقل الحافظ ابن حجر في كتاب تهذيب التهذيب الاتفاق على ضعفهم

مستخلص البحث

علم الجرح والتعديل من العلوم التي سبق إليها الأئمة في العصور المتقدمة، واجتهدوا في بيان أحوال الرواة، وحصل الاتفاق والاختلاف بينهم في كثير من الأحكام. ومن جملة أحكامهم التي تحتاج لمزيد عناية حكاية الاتفاق أو الإجماع على تليين الراوي وتضعيفه.

فالبحث يجمع من حكم بالاتفاق على ضعفه من رواة كتاب تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر، ثم تحلل هذه الأحكام الإجماعية وتُدْرَس، وتبين قوتها وأثرها، وفق قواعد العلم وضوابط الفن.

الكلمات المفتاحية:

علم الرجال، الجرح، التعديل، الإجماع، الاتفاق، المجمع، ضعف، تهذيب التهذيب، ابن حجر

Abstract:

The science of jarḥ (discrediting) and ta'dīl (endorsement) is one of the sciences that was pioneered by the scholars in the earlier eras, where they made great effort in explaining the status of the narrators. Although, there was agreement and disagreement between them on several of those rulings.

Among their rulings that need more attention is the narration of agreement or consensus regarding the laxity of the narrator or his weakness.

This research combine between those who were ruled to be weak by agreement among the narrators in Tahdhīb Al-Tahdhīb by Al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar, then these consensual rulings were analysed and studied, and their strength and weakness became apparent, based on the principles of the science and the maxims of the art.

Keywords:

The science of narrators, al-jarḥ, al-ta'dīl, consensus, agreed upon, weakness, Tahdhīb al-Tahdhīb, Ibn Ḥajar.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

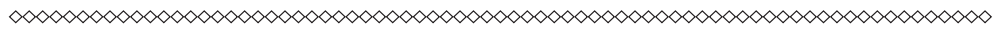
الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه. وبعد:

فإن علم الجرح والتعديل من العلوم التي سبق إليها الأئمة في العصور الفاضلة، واجتهدوا في بيان أحوال الرواة بياناً يضيق معه كثير من اجتهاد العالم المتأخر في إصدار الحكم على الرواة، ويتسع له تطلب معرفة مقاصدهم بالعبارات وتوجيهها والترجيح بينها حال الاختلاف. ومن الأوجه التي يضيق فيها جهد المتأخرين في إصدار الأحكام: مواضع إجماع المتقدمين بالحكم على الرواة. ومن هنا جاءت فكرة البحث بحصر من حُكِمَ بالاتفاق على ضعفه من الرواة. ولم أجد كتابة وافية في الموضوع فأردت المشاركة بعمل متواضع يقرب المقصود ويوضح المراد.

وجعلت حد البحث مقصوراً على الرواة الذين حُكِيَ الاتفاق على ضعفهم في كتاب تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ) لكونه من أجمع الكتب المتأخرة وأوعاها في هذا الفن، ولإمامة مصنّفه وتقدّمه في القدر مع تأخره في الزمان، ففي كتابه ما لا يوجد في كتاب غيره من الأئمة.

وقد جعلت البحث في مقدمة وتمهيد وبايين وخاتمة وفهارس معينة أما المقدمة؛ ففيها: أهمية الموضوع وسبب اختياره، وحد البحث، والخطة، والمنهج. والتمهيد؛ فذكرت فيه نبذة مختصرة عن الإجماع وأثره. والباب الأول: في سرد أسماء الرواة الذين حُكِيَ الاتفاق على تضعيفهم. والباب الثاني: في دراسة حكاية الاتفاق المحكي في الرواة. ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج المتعلقة بالبحث والتوصيات. وختمت بثبت لأهم المصادر والمراجع، ثم الفهارس.

وكان منهجي في البحث الجمع بين منهجي الاستقراء والتحليل؛ استقراءً إلكتروني عبر برنامج المكتبة الشاملة لأي عبارة تفيد نقل الاتفاق، وهي: (أجمع، أجمعوا، مجمع، بإجماع، جميعهم، الجميع، اتفق، اتفقوا، متفق عليه، بلا خلاف، لم يختلف، لم يختلفوا، لا يخالف) في كتاب تهذيب التهذيب. ثم تحقّق من العبارة المفيدة للاتفاق بمراجعة المصادر الأصلية قدر المستطاع، ونسبتها لمن حكيت عنه. ثم دراسة وتحليل المراد بالاتفاق وبيان معناه وأثره في كل ترجمة على حدة مستفيداً من أحكام الأئمة، وضوابط الجرح والتعديل، وقواعد الفن.



ومنهج العرض للتراجم في الباب الأول هو استعراض أسماء الرواة الذين حُكي الاتفاق على تضعيفهم مرتبتين على وفق ترتيب ذكرهم في كتاب تهذيب التهذيب.

ومنهج في الباب الثاني أنني أذكر بعد اسم الراوي النقل للاتفاق على ضعفه، مع مراعاة تحقيق نسبته لصاحبه. ثم أذكر أهم ما قيل فيه مما ذكر الحافظ ابن حجر في التهذيب مما له علاقة بالاتفاق وتحليله التالي. ثم أذكر تحليل الاتفاق المذكور في ضوء ما ذكر في ترجمته وترتيبهم كترتيبهم في القسم الأول.

ولكون البحث في المتفق على تضعيفهم فكان الجهد منصباً في الجمع والاختصار للترجمة، ثم تحليل الاتفاق المحكي، وبيان قوته، وأثره. وتحرير من حُكيت عنه المخالفة. ولم يكن الجهد في دراسة حال الراوي، ولا بحث الراجح فيه حال الاختلاف، ولا التحقيق في نسبة قول ما لعالم غير حكاية الاتفاق، ولا في جمع الأقوال التي لم يذكرها الحافظ ابن حجر في تهذيبه.

والله أسأل التوفيق والسداد. والحمد لله رب العالمين.

التمهيد

كان لعلماء أصول الفقه الجهد الظاهر في تأصيل مسائل الإجماع لحاجة الفقيه إلى استعماله دليلاً شرعياً لبعض المسائل الفرعية. ومع ذلك فمما يحمد لهم أن الإجماع الذي عرفوه لا يقتصر على مسائل الفقه الفرعية؛ إذ هو اتفاق مجتهدي أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور^(١). فكل مجتهدي فن يمكن حصول الإجماع منهم على حكم علمي متعلق بفضهم.

ومن الأمر الظاهر أن المعتبر في كل إجماع أهل الفن المختصين به. فإجماع الفقهاء على حكم فقهي لا يلزم منه موافقة الأطباء، والعكس كذلك.

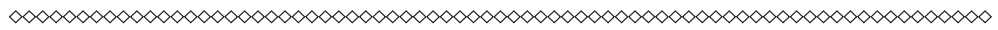
وما نحن بصده هو اتفاق علماء الجرح والتعديل خاصة على الحكم على راوٍ بالجرح. وهو المقصود بالبحث. ويكون الإجماع حينئذ دليلاً على صحة الحكم على الراوي بذلك - وإن لم يعرف سبب الجرح - كما يفيد الإجماع الكفاية عن نقل أفراد الأقوال في الراوي المتفق عليه. وليس ذلك قلة ثقة بقول ناقد؛ بل هو إخبار بمضمون قوله مع قول غيره من النقاد.

يزيد على ذلك أن تحصيل الإجماع على حكم الراوي أعلى من مجرد الحكم عليه من ناقد واحد. ذلك أن رأي الواحد محتمل للخطأ، ويحتاج للاستدلال له، بخلاف الإجماع فهو حق في نفسه، ولا يحتاج لاستدلال معه لإثباته.

(١) انظر: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، «البحر المحيط» (دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٦: ٢٧٩، ومحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» تحقيق أحمد عزو (ط١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، ١: ١٩٣.

الباب الأول: سرد أسماء الرواة الذين حكي الاتفاق على ضعفهم.

١. إبراهيم بن الحكم بن أبان.
٢. إسحاق بن نجیح الملطي الأزدي.
٣. أشعث بن سعيد البصري. أبو الربيع السمان.
٤. أيوب بن خوط أبو أمية البصري الحبطي.
٥. بشر بن رافع الحارثي أبو الأسباط النجراني.
٦. بشير بن ميمون الخراساني ثم الواسطي أبو صيفي.
٧. بقية بن الوليد بن صائد الكلاعي الميثمي أبو محمد الحمصي.
٨. جعفر بن الزبير الحنفي، وقيل: الباهلي، الدمشقي نزيل البصرة.
٩. الحسن بن دينار، أبو سعيد البصري، وهو الحسن بن واصل التميمي.
١٠. الحسن بن عمارة بن المضرب البجلي مولا هم الكوفي أبو محمد.
١١. خالد بن إلياس، ويقال: إياس بن صخر أبو الهيثم العدوي المدني.
١٢. خليل بن دعلج السجوسي البصري.
١٣. زياد بن المنذر الهمداني، ويقال: النهدي، ويقال: الثقفي، أبو الجارود الأعمى الكوفي.
١٤. زياد بن جبيرة بن محمود بن أبي جبيرة بن الضحاك الأنصاري أبو جبيرة المدني.
١٥. سليمان بن حيان الأزدي أبو خالد الأحمر الكوفي الجعفري.
١٦. سلام بن سلم، ويقال: سليم، ويقال سليمان. وهو سلام الطويل المدائني الخراساني.
١٧. صالح بن حسان النضري أبو الحارث المدني نزيل البصرة.
١٨. طريف بن شهاب، أبو سفيان السعدي الأشلي، ويقال: الأعسم.
١٩. عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي مولا هم المدني.
٢٠. عبد العزيز بن أبان بن محمد بن عبد الله بن سعيد بن العاص الأموي أبو خالد الكوفي.
٢١. عبد الكريم بن أبي المخارق، واسمه: قيس، ويقال: طارق، أبو أمية المعلم البصري.
٢٢. عبد الملك بن الوليد بن معدان الضبي البصري، وقد ينسب لجدّه.
٢٣. عبد الوهاب بن مجاهد بن جبر المكي مولى عبد الوهاب بن السائب المخزومي.
٢٤. علي بن يزيد الألهاني، ويقال: الهاللي. أبو عبد الملك، ويقال: أبو الحسن الدمشقي.
٢٥. عمر بن قيس المكي أبو جعفر أو أبو حفص المعروف بسندل.
٢٦. عمران بن جوين، أبو هارون العبدي البصري.



٢٧. القاسم بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو محمد المدني.
٢٨. كثير بن زيد الأسلمي ثم السهمي مولاهم، أبو محمد المدني. يقال له: ابن صافنة - وهي أمه -.
٢٩. كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف بن زيد اليشكري المزني المدني.
٣٠. ليث بن أبي سليم بن زعيم القرشي مولاهم، أبو بكر الكوفي.
٣١. محمد بن السائب بن بشر الكلبي، أبو النضر الكوفي.
٣٢. محمد بن سعيد بن حسان بن قيس الأسدي المصلوب الشامي الدمشقي.
٣٣. محمد بن عبيد الله بن أبي سليمان العرزمي الفزاري، أبو عبد الرحمن الكوفي.
٣٤. محمد بن عمر بن واقد الواقدي الأسلمي مولاهم، أبو عبد الله المدني القاضي.
٣٥. محمد بن الفرات التميمي، ويقال: الجرمي، أبو علي الكوفي.
٣٦. مبارك بن سحيم، ويقال: ابن عبد الله، أبو سحيم البناني البصري.
٣٧. المغيرة بن زياد البجلي، أبو هشام الموصللي، ويقال أبو هاشم.
٣٨. نفيح بن الحارث أبو داود الأعمى الهمداني الدارمي، ويقال: السبيعي الكوفي القاص، ويقال اسمه: نافع.
٣٩. نوح ابن أبي مريم، واسمه: ماقبة، وقيل: يزيد، ابن جعونة المروزي أبو عصمة القرشي مولاهم قاضي مرو. المعروف بنوح الجامع.
٤٠. يحيى بن المتوكل العمري أبو عقيل المدني. ويقال: الكوفي الحذاء الضرير.
٤١. يزيد بن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم النوفلي، أبو المغيرة، ويقال: أبو خالد، المدني.
٤٢. أبو يزيد المخزومي مولى عمرو بن حريث. وقيل: أبو زائد أو أبو زيد - بالشك.

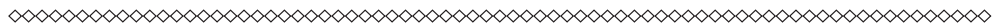
الباب الثاني: دراسة حكاية الاتفاق في الرواة.

١. إبراهيم بن الحكم بن أبان.

قال يعقوب بن سفيان: «لا يختلفون في ضعفه»^(١)

قال أحمد بن حنبل: «لله دراهم أنفقناها في الذهاب إلى عدن إلى إبراهيم بن الحكم. ووقت رأينا لم يكن به بأس. وكان حديثه يزيد بعدنا». وقال ابن معين: «ليس بثقة»، ومرة قال: «ضعيف، ليس بشيء»، ومرة قال: «لا شيء». وقال البخاري: «ستكوا عنه». وقال أبو زرعة: «ليس بالقوي، وهو

(١) أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، «المعرفة والتاريخ». تحقيق: د. أكرم ضياء العمري. (ط١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤١٠هـ)، ٣: ٥٤.



ضعيف». وقال الجوزجاني والأزدي: «ساقط». وقال عباس بن عبد العظيم: «كانت هذه الأحاديث في كتبه مرسله ليس فيها ابن عباس ولا أبو هريرة» - يعني أحاديث أبيه عن عكرمة -. وقال أبو داود: «لا أحدث عنه». وقال ابن عدي: «وبلاؤه ما ذكروه أنه كان يوصل المراسيل عن أبيه، وعامة ما يرويه لا يتابع عليه». وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم». وضعفه الدارقطني، وذكره يعقوب بن سفيان في باب من يرغب في الرواية عنه، وقال: «لا يختلفون على ضعفه»^(١).

يظهر من مجموع ما ذكر وغيره أن تضعيفه هو قول الكافة من قول علماء الجرح والتعديل. ويتفاوتون في تقدير الجرح فعبارة بعضهم تدل على الجرح الشديد، وعبارة آخرين تدل على مجمل الضعف، وهي التي وردت عليها حكاية الاتفاق. وعبارة أحمد تدل على تغييره بعد لقائه به، لا قبله. فالجرح المتفق عليه لحاله بعد تغييره. ويتوافق سبب الضعف الذي ذكره عباس وابن عدي مع ما ذكره أحمد لأن وصل المرسلات من الزيادات.

٢. إسحاق بن نجيج الملطي الأزدي أبو صالح، ويقال: أبو يزيد، سكن بغداد.

قال ابن الجوزي: «أجمعوا على أنه كان يضع الحديث»^(٢)

نسبه للكذب أحمد وابن معين وابن أبي شيبة وابن أبي مريم وعمرو بن علي والنسائي والجوزجاني وأبو سعيد النقاش وابن طاهر. وقال علي بن نصر الجهضمي والبخاري والنسائي مرة وأبو أحمد الحاكم: «منكر الحديث». وقال ابن عدي: «أحاديثه موضوعات، وضعها هو، وعامة ما أتى عن ابن جريج فكل منكر، ووضعه عليه، وهو بين الأمر في الضعفاء، وهو ممن يضع الحديث». وقال ابن الجوزي: «أجمعوا على أنه كان يضع الحديث»^(٣).

تواطأت كلمة النقاد على نسبته لوضع الحديث، ومن لم يذكره بذلك فلا يمنع من جوازه في الواقع جمعاً بين الوجهين كما هو ظاهر عبارة ابن عدي في وصفه لبعض حديثه بالنعارة موافقاً لما ذكره البخاري مع نسبته لوضع لهذه المنكرات موافقاً لما ذكره الأكثر من النقاد.

٣. أشعث بن سعيد البصري. أبو الربيع السمان.

قال ابن عبد البر: «اتفقوا على ضعفه لسوء حفظه»^(٤)

قال أحمد: «مضطرب الحديث، ليس بذلك». وقال البخاري: «ليس بمتروك، وليس بالحافظ

(١) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، «تهذيب التهذيب». باعتناء إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد. (ط١)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ، ١: ١٢٨.

(٢) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، «الموضوعات» تحقيق: عبد الرحمن عثمان (ط١)، المكتبة السلفية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، ١: ١٥٨.

(٣) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، «تهذيب التهذيب». باعتناء إبراهيم الزبيق، وعادل مرشد. (ط١)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ، ١: ٢٢١.

(٤) أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى». دراسة وتحقيق وتخريج: أ.د. عبد الله مرحول السوالمه. (ط١)، الرياض: دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام، ١٤٠٥ هـ، ١: ٦٢٢.

٥. بشر بن رافع الحارثي أبو الأسباط النجراني.

قال ابن عبد البر في الكني: «هو ضعيف عندهم منكر الحديث»^(١). وقال في كتاب الإنصاف: «اتفقوا على إنكار حديثه وطرح ما رواه، وترك الاحتجاج به، لا يختلف علماء الحديث في ذلك»^(٢).

قال الدوري عن يحيى بن معين قال: «حاتم بن إسماعيل: يروي عن أبي أسباط الحارثي، شيخ كوفي، وهو ثقة». قلت له: «هو ثقة»! قال: «يحدث بمناكير». وقال مرة: «قد روى عبد الرزاق عن شيخ يقال له: بشر بن رافع ليس به بأس». وقال أحمد: «ليس بشيء، ضعيف في الحديث». وقال البخاري: «لا يتابع على حديثه». وقال أبو حاتم: «بشر بن رافع أبو الأسباط الحارثي: ضعيف الحديث، منكر الحديث، لا نرى له حديثاً قائماً». وضعفه الترمذي والنسائي وأبو أحمد الحاكم وغيرهم. وقال ابن عدي: «بشر بن رافع هو أبو الأسباط الحارثي: وهو مقارب الحديث، لا بأس بأخباره، ولم أجد له حديثاً منكراً»، قال ابن عدي في آخر ترجمته: «وعند البخاري أن بشر بن رافع هذا هو أبو الأسباط الحارثي، وعند ابن معين أن أبا الأسباط شيخ كوفي، وعند النسائي أن بشر بن رافع غير أبي الأسباط، ولهما إن كانا اثنين عدة أحاديث، ...، وكان أحاديث بشر بن رافع أنكر من أحاديث أبي الأسباط»^(٣).

يظهر مما سبق الاتفاق على ضعف حديثه، عدا ما روي عن ابن معين وما قاله ابن عدي أولاً من كونه مقارب الحديث، ولم يجد له حديثاً منكراً. ويتجه في مثل هذا التناقض بين الأقوال تحرير ابن عدي من كون المتكلم فيه عند الأكثر غير الموثق الذي قوى حاله ابن معين وابن عدي. وعليه فتسببه الإجماع لا تصح إلا على القول بالتفريق، وتتقاضى بالقول بأن المقصود واحد.

٦. بشير بن ميمون الخراساني ثم الواسطي أبو صيفي.

قال ابن معين: «أجمع الناس على طرح حديث هؤلاء النفر فذكره فيهم»^(٤).

كتب عنه أحمد بن حنبل، ولم يحدث عنه، وقال في رواية أبو داود: «ليس بشيء». وقال ابن معين: «أجمع الناس على طرح حديث هؤلاء النفر فذكره فيهم. وقال البخاري: «منكر الحديث»، وقال في موضع آخر: «متهم بالوضع». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، وعامة رواياته مناكير،

(١) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ١: ٤٢٢.

(٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم القرطبي، «الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب»، تحقيق: د. عبد اللطيف الجيلاني (ط١)، أضواء السلف، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، ص ١٨١.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٢٤١.

(٤) جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزني، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال». تحقيق د. بشار عواد معروف. (ط١)، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ)، ٤: ١٨٠. ولم أجد في التاريخ والسؤالات المطبوعة لابن معين، وهو من مرويات أحمد بن سعيد بن أبي مريم عن ابن معين في تهذيب الكمال.

يكتب حديثه على الضعف». وقال الجوزجاني والدارقطني: «متروك الحديث». وقال ابن عدي: «روى أحاديث لا يتابعه عليها أحد، وهو ضعيف جداً، له عند ابن ماجه حديث واحد». وضعفه ابن المديني وعمرو بن علي وابن حبان^(١).

مع تقدم رواية الإجماع لتقدم ناقلها - وهو ابن معين - إلا أن الإجماع - فيما يظهر - في مطلق الضعف، وليس في تعيين كونه شديد الضعف فلا يكتب حديثه كما مدلول قول الأكثر من التهمة بالوضع أو الترك، أو كونه ممن يكتب حديثه كما هو رأي أبي حاتم. ويظهر أن أبا حاتم يرى أن نكارة حديثه محتملة لذا حكم بكتابة حديثه مع حكمه بذلك. ويحتمل أن يفهم كلام أبي حاتم كتابة حديثه ليعرف الضعف فيه، فيكون حكمه موافقاً للجمهور من كون الضعف شديداً.

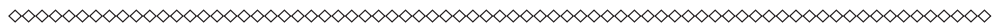
٧. بقية بن الوليد بن صائد بن كعب بن حريز الكلاعي الميتمي أبو يحمى الحمصي

قال البيهقي في الخلافيات: «أجمعوا على أن بقية ليس بحجة»^(٢)

قال ابن المبارك: «كان صدوقاً، ولكنه كان يكتب عن من أقبل وأدبر». وقال ابن عيينة: «لا تسمعوا من بقية ما كان في سنة، واسمعوا منه ما كان في ثواب وغيره». وقال عبد الله بن أحمد: سئل أبي عن بقية وإسماعيل. فقال: «بقية أحب إلي، وإذا حدث عن قوم ليسوا بمعروفين فلا تقبلوه». وقال ابن أبي خيثمة سئل يحيى عن بقية فقال: «إذا حدث عن الثقات مثل صفوان بن عمرو وغيره فاقبلوه، أما إذا حدث عن أولئك المجهولين فلا، وإذا كنى الرجل ولم يسمعه فليس يساوي شيئاً». وقال ابن سعد: «كان ثقة في روايته عن الثقات ضعيفاً في روايته عن غير الثقات» وبمثله قال جماعة. وقال ابن المديني: «صالح فيما روى عن أهل الشام، وأما عن أهل الحجاز والعراق فضعيف جداً». وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه ولا يحتج به، وهو أحب إلي من إسماعيل بن عياش». وقال النسائي: «إذا قال حدثنا وأخبرنا فهو ثقة، وإذا قال عن فلان فلا يؤخذ عنه؛ لأنه لا يدري عن من أخذه». وقال ابن عدي: يخالف في بعض رواياته عن الثقات، وإذا روى عن أهل الشام فهو ثبت، وإذا روى عن غيرهم خلط، وإذا روى عن المجهولين فالعهدة منهم لا منه، وبقية صاحب حديث، ويروي عن الصغار والكبار، ويروي عنه الكبار من الناس، وهذه صفة بقية». وقال الحاكم في سؤالات مسعود: «بقية ثقة مأمون». وقال ابن خزيمة: «لا أحتج ببقية، حدثني أحمد بن الحسن الترمذي، سمعت أحمد بن حنبل يقول: توهمت أن بقية لا يحدث المناكير إلا عن المجاهيل، فإذا هو يحدث المناكير عن المشاهير، فعلمت من أين أتى. قلت: أتى من التدليس». وقال ابن حبان تعليقا عليه: «لم يسبر أبو عبد الله شأن بقية، وإنما نظر إلى أحاديث موضوعة رويت عنه عن أقوام ثقات فأنكرها، ولعمري إنه موضع الإنكار، وفي دون هذا ما يسقط عدالة الإنسان. ولقد دخلت

(١) المسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٢٥٤.

(٢) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه» تحقيق محمود النحال وآخرون (ط١)، القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ١: ٤٩٧.



حمص وأكبر همي شأن بقية، فتتبع أحاديثه، وكتبت النسخ على الوجه، وتتبع ما لم أجد بعلو يعني بنزول، فأريته ثقة مأموناً، ولكنه كان مدلساً، دلس عن عبيد الله بن عمر ومالك وشعبة ما أخذه عن مثل المجاشع بن عمرو والسري بن عبد الحميد وعمر بن موسى الميتمي وأشباههم، فروى عن أولئك الثقات الذين رأهم ما سمع من هؤلاء عنهم، فكان يقول قال عبيد الله وقال مالك، فحملوا عن بقية عن عبيد الله وعن بقية عن مالك وأسقط الواهي بينهما فألزم الوضع ببقية، وتخلص الواضع من الوسط، وامتحن بقية بتلاميذ له كانوا يسقطون الضعفاء من حديثه، ويسوونه فالتزم ذلك كله به...». ثم ذكر أحاديث وقال: «هذه من نسخة موضوعه كتبناها يشبه أن يكون بقية سمعها من إنسان ضعيف عن ابن جريج، فدلس عنه فالتزم ذلك به». وقال الساجي: «فيه اختلاف». وقال الخليلي: «اختلفوا فيه». وقال البيهقي في الخلافيات: «أجمعوا على أن بقية ليس بحجة»^(١).

يتبين من تلخيص ترجمته الطويلة أن الاتفاق على قول واحد لا يصح، كيف وقد جزم الساجي والخليلي بوجود الاختلاف. ومما قد يحتمل في العبارة ادعاء الإجماع في عكس التضعيف بناء على ما نقل في ترجمته، وذلك بتوثيقه في صورة ضيقة حيث يكون حديثه عن الثقات، وغير مدلس، وعن أهل الشام، ولم يخالف فيه. والتوثيق حينئذ مقيد لا مطلق، لكن عبارة البيهقي تقيد حصول الاتفاق على ضعفه مطلقاً حيث قال كتاب الخلافيات بعدما أورد حديثاً من رواية بقية عن أحد الضعفاء: «قد ذكرنا أن ما يرويه بقية عن الضعفاء والمجهولين فليس بمقبول منه، كيف وقد أجمعوا على أن بقية ليس بحجة»^(٢). ويمكن أن يكون المراد بكونه «ليس بحجة» المرتبة العليا من التوثيق، ويتجه فيه إثبات الإجماع، لكن السياق لا يقويه.

٨. جعفر بن الزبير الحنفي، وقيل: الباهلي، الدمشقي نزيل البصرة

قال ابن حجر: «نقل ابن الجوزي الإجماع على أنه متروك»^(٣)

اتهمه شعبة بوضع الحديث. وقال ابن معين: «لا يكتب حديث»، وفي رواية: «ليس بثقة»، وفي رواية: «ليس بشيء». وقال عمرو بن علي: «متروك الحديث، وكان رجلاً صدوقاً كثير الوهم». وقال أحمد: «أضرب على حديث جعفر». وقال الجوزجاني: «نبذوا حديثه». وقال أبو زرعة: «ليس بشيء»، لست أحدث عنه» وأمر أن يضرب على حديثه. وقال أبو حاتم: «كان ذاهب الحديث، لا أرى أن أحدث عنه، وهو متروك الحديث، تركوه». وقال يعقوب بن سفيان: «ضعيف متروك مهجور». وقال النسائي والدارقطني وعلي بن الجنيد والأزددي: «متروك الحديث». وقال النسائي في موضع آخر:

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٣٥٧.

(٢) البيهقي، «الخلافيات»، ١: ٤٩٧.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٣٥٧. وابن الجوزي، «الموضوعات»، ١: ١٩٢، وفيه: «وقال يحيى: ليس بثقة، وأجمعوا أنه متروك» ويحتمل أن نسبة الإجماع له أي ابن الجوزي أو يحيى. والأقوى عندي الأول لعدم ظهور رواية الإجماع المحكية عن يحيى عند غير ابن الجوزي مع تقدم يحيى والحرص على نقل أقواله.

«ليس بثقة». وقال الحافظ أبو نعيم: «لا يكتب حديثه، ولا يساوي شيئاً». وقال ابن المديني: «ضعفه يحيى جدا». وقال ابن عدي: «ولجعفر أحاديث وعامتها مما لا يتابع عليه، والضعف على حديثه بين». وقال ابن حبان: «يروى عن القاسم وغيره أشياء موضوعة، وكان ممن غلب عليه التشف حتى صار وهمه شبيهاً بالوضع، تركه أحمد ويحيى». قال ابن حجر: «ونقل ابن الجوزي الإجماع على أنه متروك»^(١).

حكاية الإجماع على ترك الراوي توافق مدلول العبارات المنقولة عن النقاد مع اختلافهم في اللفظ.

٩. الحسن بن دينار، أبو سعيد البصري، وهو الحسن بن واصل التميمي

قال ابن عدي: «أجمع من تكلم في الرجال على ضعفه، على أني لم أر له حديثاً قد جاوز الحد في الإنكار»^(٢)، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق^(٣). وقال ابن حجر: «ذكره في الضعفاء كل من صنّف فيهم، ولا أعرف لأحد فيه توثيقاً»^(٤).

قال ابن المبارك: «اللهم إني لا أعلم إلا خيراً، ولكن أصحابي وقضوا فوقت». وقال أحمد: «لا أكتب حديثه». وقال أبو داود: «ما هو عندي من أهل الكذب، ولكنه لم يكن بالحافظ». وقال النسائي: «متروك». وقال ابن حبان: «تركه وكيع وابن المبارك، وأما أحمد ويحيى فكانا يكذبان» وقال البخاري: «تركه يحيى وعبد الرحمن وابن المبارك وكيع». وقال أبو حاتم: «متروك كذاب». وقال أبو خيثمة: «كذاب». قال ابن عدي: «أجمع من تكلم في الرجال على ضعفه، على أني لم أر له حديثاً قد جاوز الحد في الإنكار، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق». قال ابن حجر: «وذكره في الضعفاء كل من صنّف فيهم، ولا أعرف لأحد فيه توثيقاً»^(٥).

يتبين مما سبق اتفاق الكلمة على تضعيف الحسن بن دينار أو ابن واصل تضعيفاً شديداً بين التكذيب والترك. إلا ما ورد عن ابن المبارك، ويظهر أن ابن المبارك لم يسبر حديثه، ولم يطلع على ما يوجب توثيقه، وإلا لما جاز له أن يتابع غيره في التوقف فيه، وكأن من حكى الإجماع رأى قول ابن المبارك غير صريح في التوثيق، فلم يعتبر قوله - مع تقدمه - مخالفة للكافة.

وقول ابن عدي أنه لم ير له حديثاً جاوز الحد في الإنكار اجتهاد مبني على استقراء المرويات التي وصلته، ولا يعني التوثيق، وإنما يفيد عدم المبالغة في طرح حديثه، ويكون مراده بالإجماع

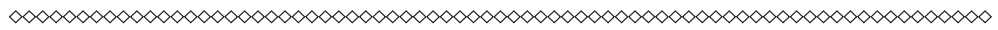
(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٤٢٧.

(٢) ما بين المعقوفتين ليس في التهذيب واستدرسته من: ابن عدي الجرجاني، «الكامل في ضعفاء الرجال». تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة. (ط١)، بيروت: الكتب العلمية، ٥١٤١٨، ٣: ١٢١.

(٣) انظر الهامش قبله

(٤) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٥٤٨.

(٥) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ١: ٥٤٨.



زرعة: «ضعيف، ليس بقوي، سمعت أبا نعيم يقول: لا يسوى حديثه، وسكت. ثم قال: لا يسوى حديثه فلسين». وقال البخاري: «منكر الحديث، ليس بشيء». وقال الترمذي: «ضعيف عند أهل الحديث». وقال النسائي مرة: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال في الكنى: «مدني ضعيف». وقال ابن عدي: «أحاديثه كلها غرائب وأفراد، ومع ضعفه يكتب حديثه». وقال أبو بكر البزار في مسنده: «ليس بالقوي». وقال ابن حبان: «يروى الموضوعات عن الثقات حتى يسبق إلى القلب أنه الواضع لها، لا يكتب حديثه إلا على جهة التعجب». وقال ابن عبد البر: «ضعيف عند جميعهم»^(١).

يظهر من ترجمته اتفاق كلمة النقاد على تضعيفه. ولم تعين العبارة مرتبة الضعف؛ وجمهور النقاد على تضعيفه ضعفاً شديداً. وما حكي على التضعيف بالإطلاق كقول الترمذي فيحتمل موافقة قول الجمهور بالضعف الشديد، ويحتمل موافقة من رأى أن ضعفه تُحتمل معه كتابة الحديث كقول ابن عدي، على أن حكمه بكتابة حديثه لا يلزم منه عدم الضعف الشديد، إذ قد يكتب حديث الراوي للتعجب أو المعرفة، ولا يصلح للتقوية.

١٢. **خليد بن دعلج السدوسي أبو حلبس، ويقال: أبو عبيد، أو أبو عمر، أو أبو عمرو البصري.**

قال الساجي: «مجمع على تضعيفه»^(٢)

قال أحمد وابن معين وأبو داود والساجي: «ضعيف». وقال ابن معين في رواية: «ليس بشيء». وقال النسائي: «ليس بثقة». وقال أبو حاتم: «صالح ليس بالمتين في الحديث، حدث عن قتادة أحاديث منكرة». وقال يعقوب بن سفيان: «هو أمثل من سعيد بن بشير». وقال ابن عدي: «عامّة حديثه تابعه عليه غيره، وفي حديثه بعض إنكار، وليس بالمنكر الحديث جداً» وعده الدارقطني في جماعة من المتروكين، وقال البرقاني: قلت للدارقطني: هو ثقة؟ فقال: «لا». وقال الساجي: «مجمع على تضعيفه»^(٣).

يظهر مما سبق الاتفاق على تضعيفه. وأول عبارة أبي حاتم قد توهم توثيقه. لكن سياقها واقترانها بما يدل على الضعف، ثم بيان سبب الضعف: يقوي أن المراد بوصف «صالح» في غير ضبط الحديث.

وقول يعقوب بن سفيان لا يتعارض مع الإجماع على التضعيف، لأن التوثيق النسبي قد يقع بين الضعفاء فيكون المقصود أن أحدهم أقل ضعفاً من غيره.

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٢.

(٢) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٩٨، وفي: علاء الدين مُغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري الحنفي «إكمال تهذيب الكمال» تحقيق: عادل محمد وأسامة إبراهيم (ط١)، دار الفاروق الحديثة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، ٤: ٢١٢، نسبة القول لابن الجوزي في الموضوعات، وهو كذلك في الموضوعات، ٢: ٢٩٤، ولعل نسبة القول للساجي سبق قلم، لأنه سبق ذكر تضعيف الساجي للراوي.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٩٨.

١٣. زياد بن المنذر الهمداني، ويقال: النهدي، ويقال: الثقفي، أبو الجارود الأعمى الكوفي.

قال ابن عبد البر: «اتفقوا على أنه ضعيف الحديث منكره، ونسبه بعضهم إلى الكذب»^(١) كذبه ابن معين وابن حبان ويحيى بن يحيى النيسابوري. وقال أحمد «متروك الحديث»، وضعفه جداً. وقال البخاري: «يتكلمون فيه». وقال أبو حاتم: «ضعيف». وقال النسائي: «متروك»، وقال في موضع آخر: «ليس بثقة». وقال ابن عدي: «عامه أحاديثه غير محفوظة، وعامة ما يرويه في فضائل أهل البيت، وهو من المعدودين من أهل الكوفة الغالين، وأحاديثه عن يروي عنه فيها نظر»^(٢).

توافقت كلمة النقاد على تضعيفه، ولم أجد من نص على نكارتة قبل ابن عبد البر، ولعله قصد الإفادة بسبب الضعف الشديد وموجب الترك. وعبارة ابن عبد البر الأخيرة: «ونسبه بعضهم إلى الكذب» تدل على أن إجماعاته المحكية في ضعف الرواة لا تقيّد الإفادة بوضع الحديث، إذ هي وصف زائد على مجرد الحكم بضعف الراوي.

١٤. زيد بن جبيرة بن محمود بن أبي جبيرة بن الضحاك الأنصاري أبو جبيرة المدني.

قال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف»^(٣)

قال ابن معين: «لا شيء». وقال البخاري: «منكر الحديث»، وقال في موضع آخر: «متروك الحديث». وقال النسائي: «ليس بثقة». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً، متروك الحديث، لا يكتب حديثه». وقال ابن عدي: «عامه ما يرويه لا يتابعه عليه أحد». وقال الفسوي: «ضعيف، منكر الحديث» وقال الأزدي: «متروك». وقال ابن حبان: «يروى المناكير عن المشاهير، فاستحق التتبع عن روايته». وقال الدارقطني: «ضعيف». قال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف»^(٤).

الإجماع المحكي في مطلق الضعف مع ما تقيده عبارات جميع النقاد عدا الدارقطني على أنه ضعف شديد بوصف الترك أو النكارة. وعبارة الدارقطني لا يعني -لُزوماً- مخالفته لهم، لاحتمال أنه أراد مطلق الضعف، ولم يبين درجته.

(١) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ١: ٥٢٩.

(٢) ابن عدي، «الكامل»، ٤: ١٣٦، والعسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٢٣٠.

(٣) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ١: ٥٢٢.

(٤) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٢٢٨.

١٥. سليمان بن حيان الأزدي أبو خالد الأحمر الكوفي الجعفري.

قال أبو بكر البزار في كتاب السنن: «ليس ممن يلزم زيادته حجة لاتفاق أهل العلم

بالنقل أنه لم يكن حافظاً وأنه قد روى أحاديث عن الأعمش وغيره لم يتابع عليها»^(١)

قال إسحاق بن راهويه: سألت وكيعاً عن أبي خالد. فقال: «وأبو خالد ممن يسأل عنه»^(٢). وقال ابن معين في رواية: «ثقة» وكذا قال ابن المديني. وقال ابن معين في رواية أخرى: «ليس به بأس»، وكذا قال النسائي. وقال ابن معين في رواية الدوري: «صدوق وليس بحجة». وقال أبو حاتم: «صدوق». وقال ابن سعد: «كان ثقة كثير الحديث». وقال العجلي: «ثقة ثبت صاحب سنة». وقال ابن عدي: «له أحاديث سالحة، وإنما أتى من سوء حفظه، فيغلط ويخطئ، وهو في الأصل كما قال ابن معين: صدوق وليس بحجة». وقال أبو بكر البزار في كتاب السنن: «ليس ممن يلزم زيادته حجة لاتفاق أهل العلم بالنقل أنه لم يكن حافظاً، وأنه قد روى أحاديث عن الأعمش وغيره لم يتابع عليها»^(٣).

الاتفاق المذكور في كون الراوي ليس حافظاً ولا حجة، فلا يلزم منه تضعيفه ضعفاً يسقطه عن اعتبار قبول زيادته في الحديث وتحسينه، بل وتصحيحه في الجملة مع اعتبار أن هذا التوثيق لا يعني قبول زيادته إذا انفرد لكونه ليس بالحافظ أي لم يبلغ درجة المتقين مع ثقته. ويفهم من ذلك أن التضعيف هنا نسبي بمقارنة الحفاظ، وليس تضعيفاً مطلقاً، وقد توافقت كلمة أكثر النقاد على توثيقه - أي تعديله في الجملة - وجعله من الرواة الصدوقين.

يفهم من توثيق وكيع والعجلي ارتفاع مرتبة توثيقه، وأنه ليس في مرتبة الصدوق، فهذا الذي قد يعارض قول البزار، لكن قد يجاب عنه بأن حكم وكيع والعجلي، ومن وثقه بإطلاق كابن المديني وابن سعد: يريدون به فيما لم يزد فيه زيادةً لم يوافقه عليها أحد. فهو في حال عدم التفرد من الثقات الأثبات الذين لا يسأل عنهم، ويؤيده أن البزار حكم بتوثيقه قبل الحكم بتفرد^(٣).

ولم أجد من وافق البزار في نقل الاتفاق على كونه روى أحاديث عن الأعمش لم يتابع عليها، ولا من ضعفه بخصوص ذلك.

(١) لم أجده في المطبوع كذلك من: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد بن عبيد الله العتكي البزار. «مسند البزار المطبوع باسم: البحر الزخار» تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله (ط١)، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م، والذي فيه (١١: ١٦٢) ح (٤٨٩٨) التصريح بعدم متابعة أحد له في حديث يرويه أبو خالد عن الأعمش.

(٢) المستقلاني، «تهذيب التهذيب» ٢: ٣٩٧.

(٣) البزار، «البحر الزخار»، ١١: ١٦٢.

١٦. سلام بن سلم، ويقال: سليم، ويقال: سليمان. أبو سليمان، ويقال: أبو أيوب، ويقال: أبو عبد الله. وهو سلام الطويل المدائني الخراساني.

قال أبو نعيم في الحلية في ترجمة الشعبي: «سلام بن سليم الخراساني متروك بالاتفاق»^(١)

قال أحمد: «روى أحاديث منكرة». ونحوه قال ابن معين والساجي. وقال ابن معين في رواية: «ليس بشيء». وقال ابن المديني والعجلي وأبو زرعة: «ضعيف». وقال الجوزجاني: «ليس بثقة». وقال البخاري: «تركوه»، وقال مرة: «يتكلمون فيه». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، تركوه». وقال النسائي: «متروك»، وقال مرة: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال أبو القاسم البغوي: «ضعيف الحديث جداً». وروى له ابن عدي أحاديث وقال: «لا يتابع على شيء منها». وقال ابن حبان: «روى عن الثقات الموضوعات، كأنه كان المعتمد لها». وقال ابن الجارود: حدثنا إسحاق بن إبراهيم، ثنا إسحاق بن عيسى، ثنا سلام الطويل - وكان ثقة - وقال الحاكم: «روى أحاديث موضوعة». وقال أبو نعيم في الحلية في ترجمة الشعبي: «سلام بن سليم الخراساني متروك بالاتفاق»^(٢).

توافقت كلمة أكثر النقاد على كون الراوي متروكاً أو يروي ما يسبب الترك وهي المنكرات والموضوعات عدا حكم إسحاق بن عيسى بالتوثيق، وحكم ابن المديني ومن وافقه بالضعف المطلق. وهو أي حكم ابن المديني إما حكم يقيدده حكم سائر الأئمة فيصح الإجماع، أو أنهم يرون ضعفه لا يصل لمرتبة الترك، وهو الأقوى ويكون معارضاً لقول الجمهور خاصة مع اعتبار حكم تلميذه إسحاق بن عيسى الطباع بتوثيقه القاضي ببعده عن الترك.

١٧. صالح بن حسان النضري أبو الحارث المدني نزيل البصرة.

قال ابن حجر في نهاية ترجمته: «وذكر الخطيب أن الذي روى عنه بن أبي ذئب يقال له: صالح بن أبي حسان يعني الآتي، لا صالح بن حسان هذا، وأن هذا أجمعوا على ضعفه»^(٣)

قال أحمد وابن معين: «ليس بشيء». وقال ابن معين في رواية: «ليس بذلك» وقال أيضاً: «ضعيف الحديث». وكذا قال أبو حاتم. وقال هو والبخاري: «منكر الحديث». وقال النسائي: «متروك الحديث». وقال أبو داود والدارقطني: «ضعيف»، وقال أبو داود في موضع آخر: «فيه نكارة». وقال ابن عدي: «وبعض أحاديثه فيها إنكار، وهو إلى الضعف أقرب». وقال ابن حبان:

(١) انظر: العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٨٨. وترجمه أبو نعيم في: «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» (ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)، ٤: ٢٣٥. وليس فيه ذكر الاتفاق، قال: «والحمل فيه على سلام، فإنه متروك».

(٢) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٧٧.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٢٢. وقد ترجمه الخطيب في: «تاريخ بغداد مطبوع باسم (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها)». تحقيق د. بشار عواد معروف. (ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ٩: ٢٠٢. وفرق بين الاثنين لكن لم أجد فيه التصريح بالإجماع على الضعف، وقد حكى أفوالاً في تضعيفه.

«كان صاحب قينات وسماع، وكان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات». وقال أبو نعيم الأصبهاني: «منكر الحديث متروك». وقال ابن حجر في ختام ترجمته: «وذكر الخطيب أن الذي روى عنه بن أبي ذئب يقال له: صالح بن أبي حسان، يعني الآتي، لا صالح بن حسان هذا، وأن هذا أجمعوا على ضعفه»^(١).

هذا الإجماع المحكي لا باللفظ يدل على مطلق الضعف لا تعيين مرتبة معينة فيه، لتوافق كلمة النقاد على تضعيفه ضعفاً شديداً بوصف الترك أو النكارة في حديثه، خلا تضعيف الدارقطني، ولا يكون مخالفاً لقول غيره، وإنما يدل على مطلق الضعف كما مر قريباً. وهذا الإجماع يحتمل أن يكون منسوباً للخطيب، أو لابن حجر. وهو الأقرب لعدم وجوده في تاريخ بغداد، وإنما تواطؤ النقاد على تضعيفه، فيكون ابن حجر حكم بالإجماع بعد استقراء الأقوال والنظر فيها.

١٨. طريف بن شهاب، وقيل: ابن سعد، وقيل: ابن سفيان، أبو سفيان السعدي الأشل، ويقال: الأعسم، وقال فيه البخاري: العطاردي.

قال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف الحديث»^(٢)

قال ابن معين وأبو حاتم والنسائي: «ضعيف الحديث». وزاد أبو حاتم: «ليس بالقوي». وقال البخاري: «ليس بالقوي عندهم». وقال أبو داود: «ليس بشيء»، وقال مرة: «واهي الحديث». وقال النسائي: «متروك الحديث»، وقال مرة: «ليس بثقة». وقال الدارقطني: «ضعيف». وقال ابن حبان: «كان مغفلاً، يهم في الأخبار حتى يقلبها، ويروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات». وقال ابن عدي: «روى عنه الثقات، وإنما أنكر عليه في متون الأحاديث أشياء لم يأت بها غيره، وأما أسانيده فهي مستقيمة». وقال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف الحديث»^(٣).

توافقت النقولات عن الأئمة على كون الراوي ضعيف الحديث، مع ما يلاحظ من تشدد النسائي بوصفه بكونه متروكاً، ولم يذكره غيره. وكذا تشدد ابن حبان في الجرح.

١٩. عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم المدني

قال ابن الجوزي: «أجمعوا على ضعفه»^(٤)

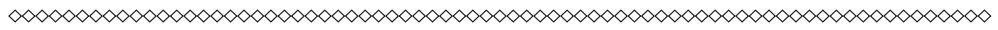
قال أحمد في رواية وأبو زرعة والنسائي: «ضعيف». وقال ابن معين: «ليس حديثه بشيء». وقال البخاري وأبو حاتم: «ضعفه علي بن المدني جداً». وقال أبو داود: «أولاد زيد بن أسلم كلهم ضعيف، وأمثلهم عبد الله». وقال أبو حاتم: «ليس بقوي في الحديث، كان في نفسه صالحاً، وفي

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٢٢.

(٢) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ٢: ٩١٦.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ١٠.

(٤) ابن الجوزي، «الموضوعات»، ٢: ٤، وفيه قوله: «قد ضعفه الكل». وفي العلل المتناهية، ٢: ٥١، قوله: «قد أجمعوا على تضعيفه».



الحديث واهياً»، وقال في موضع آخر: «هو أحب إلي من ابن أبي الرجال». وقال ابن عدي: «له أحاديث حسان، وهو ممن احتمله الناس، وصدقه بعضهم، وهو ممن يكتب حديثه». وقال ابن حبان: «كان يقرب الأخبار وهو لا يعلم حتى كثر ذلك في روايته من رفع المراسيل وإسناد الموقوف فاستحق الترك». وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث ضعيفاً جداً». وقال ابن خزيمة: «ليس هو ممن يحتج أهل العلم بحديثه لسوء حفظه، هو رجل صناعته العبادة والتقشف، ليس من أحلاس الحديث». قال الساجي: «منكر الحديث». وقال الطحاوي: «حديثه عند أهل العلم بالحديث في النهاية من الضعف». وقال الحاكم وأبو نعيم: «روى عن أبيه أحاديث موضوعة». وقال ابن الجوزي: «أجمعوا على ضعفه»^(١).

يظهر توافق أهل العلم على تضعيف عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، تضعيفاً بسبب سوء الحفظ، مع تفاوت في مقدار الضعف؛ فمن أهل العلم من أطلق الضعف كأبي زرعة. ومنهم من نصّ على كتابة حديثه كابن عدي، وعدّ له أحاديث حسناً. وإخباره باحتمال الناس لحديثه يدل على وجود الضعف المحتمل فيه. ومنهم من ضعفه جداً كابن المديني وابن سعد والطحاوي. بل منهم من نص على روايته الموضوعات كالحاكم وأبي نعيم. ولا يعارض تضعيفه التوثيق والتضعيف النسبيين كما يظهر من تقوية حاله على ابن أبي الرجال في قول أبي حاتم.

٢٠. عبد العزيز بن أبان بن محمد بن عبد الله بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص ابن أمية الأموي السعدي أبو خالد الكوفي نزيل بغداد.

قال يعقوب بن شيبة: «هو عند أصحابنا جميعاً متروك، كثير الخطأ كثير الغلط، وقد ذكره بأكثر من هذا، وسمعت محمد بن عبد الله بن نمير يقول: ما رأيت أحداً أبين أمر منه، وقال: «هو كذاب». وقال ابن حزم: «متفق على ضعفه»^(٢).

كذبه محمد بن عبد الله بن نمير وابن معين وقال مرة: «يحدث بأحاديث موضوعة، وأتوه بحديث أبي داود الطيالسي عن الأسود بن شيبان، فقرأه عليهم». يعني ولم يكن سماعه. وقال الحسين بن حبان سألت ابن معين عن الواقدي. فقال: «كان كذاباً» قلت: فعبد العزيز بن أبان مثله؟ قال: لا، ولكنه ضعيف واه ليس بشيء. قلت: ما تتقم عليه؟ قال: غير شيء، أحاديث كذب ليس لها أصل، وذكر بعضها، ثم قال: «هذه أحاديث كذب، لم يحدث بها أحد قط إلا سقط حديثه». وقال يعقوب بن شيبة: «هو عند أصحابنا جميعاً متروك، كثير الخطأ كثير الغلط. وقد ذكره بأكثر من هذا، وسمعت محمد بن عبد الله بن نمير يقول: «ما رأيت أحداً أبين أمراً منه». وقال: «هو كذاب». وقال أبو حاتم: «متروك الحديث، لا يشتغل به، تركوه، لا يكتب حديثه». وقال أبو زرعة:

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٢٤٤.

(٢) المزي، «تهذيب الكمال»، ١٨: ١١١، العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٤٢٢. وقد أورد ابن حزم في: «جمهرة أنساب العرب» تحقيق: عبد السلام هارون، (طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م)، ص (٨٢) وحكم بضعفه دون ذكر الاتفاق.

«ضعيف». وقال ابن أبي حاتم فقلت له: يكتب حديثه؟ قال: «ما يعجبني إلا على الاعتبار». قال: وترك أبو زرعة حديثه، وامتنع علينا من قراءته، وضربنا عليه. وقال البخاري: «تركوه». وقال النسائي: «متروك الحديث»، وقال مرة: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال ابن سعد: «كان كثير الرواية عن سفيان، ثم خلط بعد ذلك، فأمسكوا عن حديثه». وقال الحاكم وأبو سعيد النقاش: «روى أحاديث موضوعة». وقال الخليلي: «ضعفه، والحمل عليه». وقال أبو نعيم الأصبهاني: «روى عن مسعر والثوري المناكير، لا شيء». وقال ابن حزم: «متفق على ضعفه»^(١).

توافق كلمة النقاد على تضعيفه، ويتفاوتون في سبب التضعيف، فمنهم من حكم بكونه وضاعاً، أو يروي الموضوعات. وآخر بكونه متروكاً، أو يروي المناكير أو كثير الغلط، وأقل من كانت هذه حاله أن يكون متروكاً لا يكتب عنه. وهو ما نص عليه يعقوب بن شيبه، وأشار إلى نسبتها للوضع. وما ذكر أبو زرعة يوهم احتمالاً لكن آل أمره آخر إلى الضرب على حديثه وعدم التحديث عنه. ومثله ابن سعد. وقول ابن حزم لم يعين فيه مرتبة الضعف مع صحة نقل الاتفاق.

٢١. عبد الكريم بن أبي المخارق، واسمه: قيس، ويقال: طارق، أبو أمية المعلم البصري.

قال ابن عبد البر: «مجمع على ضعفه. ومن أجل من جرحه أبو العالية وأيوب مع ورعه.

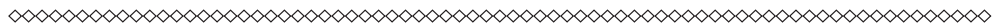
غر مالكا سمته، ولم يكن من أهل بلده، ولم يخرج عنه حكماً، إنما ذكر عنه ترغيباً»^(٢)

قال معمر: ما رأيت أيوب اغتاب أحداً قط إلا عبد الكريم أبو أمية؛ فإنه ذكره فقال: رحمه الله كان غير ثقة، لقد سألتني عن حديث لعكرمة. ثم قال: سمعت عكرمة. وقال معمر: سألتني حماد يعني بن أبي سليمان عن فقهاً ثانياً. فذكرتهم. فقال: قد تركت أفقهم يعني عبد الكريم أبو أمية. قال أحمد بن حنبل: كان يوافقته على الإرجاء. وقال عمرو بن علي: كان عبد الرحمن ويحيى لا يحدثان عنه. وسألت عبد الرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه. وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه قال: «كان ابن عيينة يستضعفه» قلت له: هو ضعيف؟ قال: «نعم». وقال ابن معين: «قد روى مالك عن عبد الكريم أبي أمية، وهو بصري ضعيف». وعده أبو داود من خير أهل البصرة. وقال أبو زرعة: «لين». وقال النسائي والدارقطني: «متروك». وقال ابن عدي: «والضعف على رواياته بين». وقال ابن حبان: «كان كثير الوهم فاحش الخطأ، فلما كثر ذلك منه بطل الاحتجاج به». وقال الحاكم أبو أحمد: «ليس بالقوي عندهم». وقال الجزري: «غيره أوثق منه». وقال ابن عبد البر: «مجمع على ضعفه، ومن أجل من جرحه أبو العالية وأيوب مع ورعه، غر مالكا سمته، ولم يكن من أهل بلده، ولم يخرج عنه حكماً إنما ذكر عنه ترغيباً»^(٣).

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٤٢٢.

(٢) كذا العبارة في: العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٤٦١، والعبارة في: ابن عبد البر، «التمهيد»، ١: ٦٠؛ «وإنما روى مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق - وهو مجتمع على ضعفه وتركه - لأنه لم يعرفه؛ إذا لم يكن من أهل بلده، وكان حسن السمعة الصلاة، ففرّه ذلك منه. لم يدخل في كتابه عنه حكماً أفرد به».

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٤٦١.



اتفقت كلمة النقاد فيما صرحوا به على كونه ضعيفاً. وهذا الاتفاق لا يعارض بكونه متقدماً في الفقه كقول حماد، ولا يعارض بمدح ما لا يتعلق بضبط الحديث مما يتعلق بدينه وسمته وصلاحه كما نقل عن أبي داود، وكذلك لا يعارض التوثيق الضمني برواية مالك له، ولا التوثيق النسبي كما في قول الجزري.

٢٢. عبد الملك بن الوليد بن معدان الضبعي البصري وقد ينسب إلى جده.

قال ابن حزم: «متروك ساقط بلا خلاف»^(١)

قال يحيى بن معين: «صالح». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث». وقال البخاري: «فيه نظر». وقال النسائي: «ليس بالقوي». وقال ابن عدي: «روى أحاديث لا يتابع عليها». وقال الأزدي: «منكر الحديث». وقال ابن حبان: «يقلب الأسانيد لا يحل الاحتجاج به». وقال ابن حزم: «متروك ساقط بلا خلاف». قال ابن حجر تعقيباً: «كذا قال».

يظهر من تعقيب ابن حجر على قول ابن حزم عدم الموافقة عليه لقلة الكلام في الراوي، والمنقول هنا هو كل ما قيل عنه في التهذيب، وقد وثقه ابن معين، وأطلق الضعف فيه أبو حاتم، وقريب منه النسائي على تشدده. فالحكم بالإجماع على الترك والسقوط -والحال هذه- لا يصح. ولو قيل إن مراد ابن حزم في الاتفاق مطلق الضعف، وتجاوز بذكر الترك والسقوط فكذلك لا يقبل؛ لمخالفة دلالة المصطلح «المتروك» ولظهور قول ابن معين المخالف.

٢٣. عبد الوهاب بن مجاهد بن جبر المكي مولى عبد الوهاب بن السائب المخزومي.

قال ابن الجوزي: «أجمعوا على ترك حديثه»^(٢)

كذبه سفيان الثوري، وقال أحمد والدارقطني: «ليس بشيء»، ضعيف الحديث». وقال ابن معين وأبو حاتم: «ضعيف». وقال النسائي: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال ابن عدي: «عامة ما يرويه لا يتابع عليه». وقال علي بن المديني ويحيى بن معين في رواية: «لا يكتب حديثه، وليس بشيء». وقال الأزدي: «لا تحل الرواية عنه». وقال ابن سعد: «كان ضعيفاً في الحديث». وقال الحاكم: «روى أحاديث موضوعة». وقال ابن الجوزي: «أجمعوا على ترك حديثه»^(٣).

تتوافق كلمة أكثر النقاد على ما ذكره ابن الجوزي من ترك حديثه. ويحمل تكذيب الثوري له على أنه تكذيب لسماعه من أبيه كما نص عليه وكيع في ترجمته.

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، «الإحكام في أصول الأحكام»، تحقيق: أحمد شاكر، (طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت)، ١٤٧:٧.

(٢) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، «القصص والمذكرين»، تحقيق: د. محمد لطفي الصباغ، (ط٢)، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م)، ص (٢٠١).

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢: ٥٠٦.

٢٤. علي بن يزيد بن أبي هلال الألهاني، ويقال: الهلالي أبو عبد الملك. ويقال: أبو

الحسن الدمشقي

قال الساجي: «اتفق أهل العلم على ضعفه»

قال يحيى بن معين: «علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة ضعاف كلها». وقال أيضاً: «أحاديث عبيد الله بن زحر وعلي بن يزيد ضعيفة» وقال يعقوب: «علي بن يزيد واهي الحديث كثير المنكرات». وقال محمد بن يزيد المستملي عن أبي مسهر: «ما أعلم الا خيراً». وقال أبو زرعة الرازي: «ليس بالقوي». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، أحاديثه منكورة». وقال البخاري: «منكر الحديث، ضعيف». وقال الترمذي والطوسي: «يضعف في الحديث». وفي موضع آخر: «قد تكلم بعض أهل العلم في علي بن يزيد، وضعفه». وقال النسائي: «ليس بثقة»، وقال في موضع آخر: «متروك الحديث». وقال ابن يونس: «فيه نظر». وقال الأزدي والدارقطني والبرقي: «متروك». وقال الحاكم أبو أحمد: «ذهب الحديث». وقال ابن عدي: «... ولعلي بن يزيد أحاديث ونسخ، ولعبيد الله بن زحر عنه أحاديث، وهو في نفسه صالح إلا أن يروي عنه ضعيف فيؤتى من قبل ذلك الضعيف». وقال الساجي: «اتفق أهل العلم على ضعفه». وقال ابن حبان في ترجمة عبيد الله بن زحر: «يروى الموضوعات عن الأثبات، فإذا روى عن علي بن يزيد أتى بالطامات، وإذا اجتمع في إسناد خبر عبيد الله بن زحر وعلي بن يزيد والقاسم أبو عبد الرحمن لم يكن متن ذلك الخبر إلا مما عملته أيديهم». وقال أبو نعيم الأصبهاني: منكر الحديث^(١).

الاتفاق الذي حكاه الساجي متجه لأحاديث علي بن يزيد، وحكاية ابن عدي تفيد أنه البلاء في أحاديثه ممن يروي عنه خلافاً لما ذكره سائر النقاد من الكلام فيه، وعبارة أبي مسهر لا تفيد نقض الاتفاق، لأنه إخبار بعدم علمه ما يوجب تضعيفه. ومحل الاتفاق المحكي هو مجمل الضعف، لا كونه شديداً كما يفيد رأي بعض النقاد.

٢٥. عمر بن قيس المكي أبو جعفر، أو أبو حفص، المعروف بسندل، مولى آل بني أسد،

وقيل: مولى آل منظور بن سيار

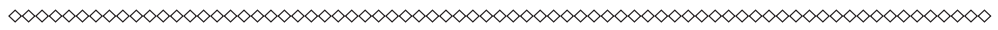
قال ابن عدي: «وعامة ما يرويه لا يتابع عليه، وهو ضعيف باجماع لم يشك أحد فيه»^(٢)

قال أحمد: «متروك، ليس يسوى حديثه شيئاً، لم يكن حديثه بصحيح، أحاديثه بواطيل». وقال ابن مهدي وابن معين: «ضعيف الحديث». وقال عمر بن علي والنسائي: «متروك الحديث». وقال البخاري: «منكر الحديث». وقال أبو داود: «متروك»^(٣).

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٢٣٧: ٤.

(٢) ابن عدي، «الكامل»، ٦: ١٢.

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٢٩٥.



حصل الاتفاق على ضعفه، وفي ترجمته ما يدل على أن سبب الضعف غير النكارة ما نُسب له من مُجون وشرب المسكر. ولم أجد من قوى حديثه.

٢٦. عمارة بن جُوَيْن، أبو هارون العبدى البصري.

قال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف الحديث، وقد تحامل بعضهم فنسبه إلى الكذب، روى ذلك عن حماد بن زيد، وكان فيه تشيع، وأهل البصرة يفرطون فيمن يتشيع بين أظهرهم؛ لأنهم عثمانيون»^(١)

كذبه حماد بن زيد وابن عليّة وابن معين والجوزجاني. وقال البخاري: «تركه يحيى القطان، وقال أحمد: ليس بشيء». وقال أبو زرعة وأبو حاتم: «ضعيف». زاد أبو حاتم: «أضعف من بشر بن حرب». وقال النسائي وأبو أحمد الحاكم: «متروك الحديث». وقال النسائي في موضع آخر: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال شعيب بن حرب عن شعبة لأن أقدّم فتضرب عنقي أحبُّ إليّ من أن أحدث عنه. وقال الدارقطني: «يتلون: خارجي وشيعي، يعتبر بما يرويه عنه الثوري». وقال ابن حبان: «كان يروي عن أبي سعيد ما ليس من حديثه، لا يحل كتب حديثه إلا على جهة التعجب». وقال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف الحديث، وقد تحامل بعضهم فنسبه إلى الكذب، روى ذلك عن حماد بن زيد، وكان فيه تشيع، وأهل البصرة يفرطون فيمن يتشيع بين أظهرهم؛ لأنهم عثمانيون». قلتُ -القاتل ابن حجر-: «كيف لا ينسبونه إلى الكذب؛ وقد روى ابن عدي في الكامل عن الحسن بن سفيان، عن عبد العزيز بن سلام، عن علي بن مهران، عن بهز بن أسد قال: أتيت إلى أبي هارون العبدى فقلت أخرج إليّ ما سمعت من أبي سعيد. فأخرج لي كتاباً، فإذا فيه حدثنا أبو سعيد أن عثمان أدخل حضرته وإنه لكافر بالله. قال: قلت: تقر بهذا؟! قال: هو كما ترى. قال: فدفعت الكتاب في يده، وقلت. فهذا كذب ظاهر على أبي سعيد»^(٢).

حكاية التضعيف المطلق فيه لا يُختلف فيها، وقد أشار ابن عبد البر إلى وجود من ضعفه بتكذيبه، وعدّه تحاملاً منهم، وقوى ابن حجر وجه تكذيبه برواية له عن أبي سعيد، جزم فيها بكون المنقول فيها كذب على أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وهو الراوي عنه. وتهمته بهذا الأثر عن أبي سعيد تخرج بنا لتهمة الكذب لا للكذب الاصطلاحي على رسول الله ﷺ، فيوافق قول الأكثر من كونه متروكاً في جملة ما يرويه. ومما يستفاد من الترجمة عدم تعارض التضعيف مع التضعيف النسبي كما في قول أبي حاتم، ولا مع التوثيق المقيد كما في تقوية الدارقطني لرواية الثوري عنه.

(١) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ٢: ٩٧٨.

(٢) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٢٤٧.

٢٧. القاسم بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو محمد المدني.

قال ابن حزم: «متفق على سقوطه»^(١)

ذكره بن حبان في الثقات، وروى له مسلم والنسائي، وأورد له مسلم في مقدمته ما يدل على تثبته في الأخذ، حيث عاتبه يحيى بن سعيد على سؤاله عن شيء من أمر الدين لا يعلمه وهو حفيد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: «وأقبح من ذلك أن أتكلم بغير علم أو آخذ عن غير ثقة». وذكر ابن سعد أنه كان قليل الحديث^(٢).

يظهر من ترجمته عدم موافقة أحد لابن حزم على تضعيفه القاسم فضلاً عن سقوطه.

٢٨. كثير بن زيد الأسلمي ثم السهمي مولاهم أبو محمد المدني.

قال ابن حزم: «ساقط، متفق على اطراحه، وأن الرواية عنه لا تحل»^(٣)

قال أحمد: «ما أرى به بأساً». وقال ابن معين في رواية: «ليس به بأس»، وفي رواية: «صالح»، وعند أبي خيثمة عنه في رواية: «ليس بذلك»، وكان أولاً قال: «ليس بشيء». وقال يعقوب بن شيبة: «ليس بذلك الساقط، وإلى الضعف ما هو». وقال أبو زرعة: «صدوق فيه لين». وقال أبو حاتم: «صالح، ليس بالقوي يكتب حديثه». ووثقه ابن عمار الموصلي، وضعفه النسائي. وقال ابن عدي: «... وتروى عنه نسخ، ولم أر به بأساً، وأرجو أنه لا بأس به». وقال أبو جعفر الطبري: «وكثير بن زيد عندهم ممن لا يحتج بنقله». قال ابن حجر: «وخلطه ابن حزم بكثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، فقال في الصلح: روينا من طريق كثير بن عبد الله، - وهو كثير بن زيد - عن أبيه عن جده حديث «الصلح جائز بين المسلمين» الحديث، ثم قال: كثير بن عبد الله بن زيد بن عمرو، ساقط، متفق على اطراحه، وأن الرواية عنه لا تحل». وتعقبه الخطيب بما ملخصه: أن الحديث عند أبي داود من رواية كثير بن زيد، عن الوليد بن رباح، عن أبي هريرة. وعند الترمذي من رواية كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جده. فهما اثنان اشتركا في الاسم وسياق المتن، واختلفا في النسب والسند. فظنهما ابن حزم واحداً، وكثير بن زيد لم يوصف بشيء مما قال، بخلاف كثير بن عبد الله الآتي...»^(٤).

تبين أن حكاية الإجماع بُنيت على خطأ في تعيين الراوي، والمقصود غيره، كما صرح به في كلام الخطيب وابن حجر. ويؤيده ما ذكر في ترجمة الراوي من تقوية بعض النقاد له، ولم يضعفه ضعفاً شديداً أحدٌ بخلاف ما يدل عليه كلام ابن حزم.

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٥٠٢، ولم أجده في كتب ابن حزم.

(٢) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٥٠٢.

(٣) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، «المحلى بالآثار». تحقيق: عبد الغفار البنداري، (بيروت: دار الفكر، دون بيانات الطبعة)، ٦: ٤٦٧.

(٤) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٥٥٤.

٢٩. كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف بن زيد بن ملحثة اليشكري المزني المدني.

قال ابن عبد البر: «مجمع على ضعفه»^(١)

كذبه الشافعي وأبو داود. وقال أحمد: «منكر الحديث، ليس بشيء». وقد ضرب على حديثه في المسند، ولم يحدث عنه. وضعفه ابن معين، وقال مرة: «ليس بشيء». وقال ابن أبي حاتم سألت أبا زرعة عنه فقال: «واهي الحديث، ليس بقوي» قلت له: بهز بن حكيم وعبد المهيم وكثير أيهم أحب إليك؟ قال: «بهز وعبد المهيم أحب إلي منه». وقال أبو حاتم: «ليس بالمتين». وقال الترمذي: قلت لمحمد في حديث كثير بن عبد الله عن أبيه عن جده في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة. كيف هو؟ قال: «هو حديث حسن إلا أن أحمد كان يحمل على كثير يضعفه، وقد روى يحيى بن سعيد الأنصاري عنه». وقال النسائي والدارقطني: «متروك الحديث». وقال ابن حبان: «روى عن أبيه عن جده نسخة موضوعة، لا يحل ذكرها في الكتب ولا الرواية إلا على جهة التعجب». وقال ابن عدي: «عام ما يرويه لا يتابع عليه». وقال ابن سعد: «كان قليل الحديث، يستضعف». وقال ابن السكن: «يروى عن أبيه عن جده أحاديث فيها نظر». وقال الحاكم: «حدث عن أبيه عن جده نسخة فيها مناكير». وضعفه ابن المديني والساجي ويعقوب بن سفيان وابن البرقي. وقال ابن عبد البر: «مجمع على ضعفه»^(٢).

يظهر مما سبق اجتماع الكلمة على تضعيف الراوي، وأكثر الأقوال تقيد شدة ضعفه، بل وُجد من كذبه، إلا ما روي عن البخاري من تخفيف ضعفه وتحسين حديثه لرواية يحيى بن سعيد عنه -وهو توثيق ضمني-. وظاهر أن التضعيف الصريح -لوثبت- أقوى من التوثيق الضمني. فكأن البخاري لم يترجح له قول أحمد مع علمه به، فذكر ما يقوي روايته وهو رواية يحيى بن سعيد الأنصاري عنه. وكذلك قول ابن سعد من تخفيف تضعيفه بحكايته الحكم بصيغة التمريض مع تقديمه وصف قلة الأحاديث، وهو مؤشر للحكم على أحاديث الراوي.

٣٠. ليث بن أبي سليم بن زعيم القرشي مولا هم أبو بكر الكوفي.

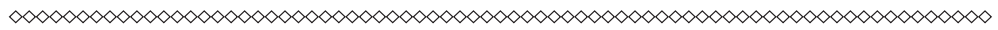
قال أبو عبد الله الحاكم: «مجمع على سوء حفظه»^(٣)

قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: «مضطرب الحديث». وقال أيضاً: «ما رأيت يحيى بن سعيد أسوأ رأياً منه في ليث بن أبي سليم وابن إسحاق وهمام، لا يستطيع أحد أن يراجعهم فيهم». وقال عثمان بن أبي شيبة سألت جريراً عن ليث ويزيد بن أبي زياد وعطاء بن السائب. فقال: «كان يزيد أحسنهم استقامة، ثم عطاء، وكان ليث أكثر تخليطاً». قال عبد الله بن أحمد سألت أبي عن هذا فقال: «أقول كما قال». وقال أحمد بن سنان عن ابن مهدي: «ليث أحسنهم حالاً عندي». وقال ابن

(١) ابن عبد البر، «التمهيد»، ٢: ٢٢٧. وعبارته «وكثير مجتمعت على ضعفه، لا يحتج بمثله».

(٢) ابن عبد البر، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٥٥٩.

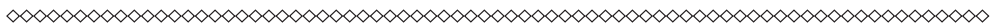
(٣) المزني، «تهذيب الكمال»، ولم أجده في كتب الحاكم.



أبي حاتم عن أبيه قال: «ليث أحب إلي من يزيد، كان أبرأ ساحة، وكان ضعيف الحديث»، قال فذكرت له قول جرير فقال: «أقول كما قال»، قال: وقلت ليحيى بن معين: ليث أضعف من يزيد وعطاء؟ قال: «نعم». وقال معاوية بن صالح عن ابن معين: «ضعيف إلا أنه يكتب حديثه». وقال مؤمل بن الفضل قلنا لعيسى بن يونس: لم لم تسمع من ليث؟ قال: قد رأيته وكان قد اختلط، وكان يصعد المنارة ارتفاع النهار فيؤذن. وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي وأبا زرعة يقولان: «ليث لا يشتغل به، هو مضطرب الحديث»، قال: وقال أبو زرعة: «ليث بن أبي سليم لين الحديث، لا تقوم به الحجة عند أهل العلم بالحديث». قال: وسمعت أبي يقول: «ليث عن طاووس أحب إلي من سلمة بن وهرام عن طاووس. قلت: أليس تكلموا في ليث؟! قال: «ليث أشهر من سلمة، ولا نعلم روى عن سلمة إلا ابن عيينة وربيعة». وقال الفضيل بن عياض: «كان ليث أعلم أهل الكوفة بالمناسك». قال أبو داود: وسألت يحيى عن ليث فقال: «لا بأس به». قال: «وعامة شيوخه لا يعرفون». وقال ابن عدي: «له أحاديث سالحة، وقد روى عنه شعبة والثوري، ومع الضعف الذي فيه يكتب حديثه». وقال البرقاني: سألت الدارقطني عنه فقال: «صاحب سنة يخرج حديثه»، ثم قال: «إنما أنكروا عليه الجمع بين عطاء وطاووس ومجاهد حسب». وقال ابن سعد: «كان رجلاً صالحاً عابداً، وكان ضعيفاً في الحديث، يقال: «كان يسأل عطاء وطاووساً ومجاهداً عن الشيء، فيختلفون فيه، فيروى أنهم اتفقوا من غير تعمد». وقال ابن حبان: «اختلط في آخر عمره، فكان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، ويأتي عن الثقات بما ليس من حديثهم، تركه القطان وابن مهدي وابن معين وأحمد». قال ابن حجر تعليقاً: «كذا قال!». وقال الترمذي في العلل الكبير: قال محمد: «كان أحمد يقول: ليث لا يفرح بحديثه» قال محمد: «وليث صدوق بهم». وقال الحاكم أبو أحمد: «ليس بالقوي عندهم». وقال الحاكم أبو عبد الله: «مجمع على سوء حفظه». وقال البزار: «كان أحد العباد إلا أنه أصابه اختلاط فاضطرب حديثه، وإنما تكلم فيه أهل العلم بهذا، وإلا فلا نعلم أحداً ترك حديثه». وقال يعقوب بن شيبة: «هو صدوق ضعيف الحديث». وقال ابن شاهين في الثقات: «قال عثمان بن أبي شيبة: ليث صدوق، ولكن ليس بحجة». وقال الساجي: «صدوق فيه ضعف، كان سيء الحفظ كثير الغلط...»^(١).

مما سبق يظهر تفاوت كلام أهل العلم في ليث بن أبي سليم، ويبيّن بعض أهل العلم سبب الضعف أنه بسبب الاختلاط وتغير الحفظ، ومنهم من فسر تضعيفه بالاضطراب، ومنهم من يفهم عنه تقوية حاله في غير جمع الروايات كما قاله الدارقطني. ويظهر أن تكون حكاية الإجماع لحاله بعد الاختلاط لأنها محل الاضطراب وسوء الحفظ كما يفهم من كلام البزار وابن حبان. كما تفيد الترجمة عدم ارتباط حكم الإجماع بالتوثيق والتضعيف النسبي كما في الأقوال المحكية عند مقارنته بغيره، وكذا عدم ارتباطه بالضمني كما في النقل عن كتاب ابن شاهين في الثقات مع

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٤: ٥٨٥.



الحكم بعدم حجيته، وكذا عدم ارتباطه بتقدم الراوي في فن غير الحديث كتقدمه في المناسك الذي حكاه الفضيل بن عياض.

٣١. محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن عبد الحارث بن عبد العزي الكلبى أبو النضر

الكوفي

قال الأصمعي عن قرّة بن خالد: «كانوا يرون أن الكلبى يزرف» يعني يكذب^(١). وقال أبو حاتم: «الناس مجمعون على ترك حديثه، هو ذاهب الحديث، لا يشتغل به». وقال الساجي: «متروك الحديث، وكان ضعيفاً جداً لفرطه في التشيع وقد اتفق ثقات أهل النقل على ذمه وترك الرواية عنه في الأحكام والفروع»^(٢).

قال معتمر بن سليمان عن أبيه: «كان بالكوفة كذابان، أحدهما الكلبى». وحكى مثله عن ليث بن أبي سليم. وقال يحيى بن معين: «ليس بشيء». وفي رواية: «ضعيف». وقال البخاري: «تركه يحيى وابن مهدي». قال ابن أبي حاتم قلت لأبي: إن الثوري روى عنه! فقال: «كان لا يقصد الرواية عنه، ويحكي حكايته تعجباً فيعلقه من حضره، ويجعلونه رواية». وقال الأصمعي عن قرّة بن خالد: «كانوا يرون أن الكلبى يزرف» يعني يكذب. وقال يزيد بن هارون: «كبر الكلبى، وغلب عليه النسيان» وقال أبو حاتم: «الناس مجمعون على ترك حديثه، هو ذاهب الحديث، لا يشتغل به». وقال النسائي: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال ابن عدي: «... له غير ما ذكرت أحاديث صالحة، وخاصة عن أبي صالح، وهو معروف بالتفسير، وليس لأحد أطول من تفسيره، وحدث عنه ثقات من الناس، ورضوه في التفسير، وأما في الحديث ففيه مناكير، ولشهرته فيما بين الضعفاء يكتب حديثه». وقال علي بن الجنيد والحاكم أبو أحمد والدارقطني: «متروك». وقال الجوزجاني: «كذاب ساقط». وقال ابن حبان: «وضوح الكذب فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه. روى عن أبي صالح التفسير، وأبو صالح لم يسمع من ابن عباس، لا يحل الاحتجاج به». وقال الساجي: «متروك الحديث، وكان ضعيفاً جداً لفرطه في التشيع وقد اتفق ثقات أهل النقل على ذمه وترك الرواية عنه في الأحكام والفروع». قال الحاكم أبو عبد الله: «روى عن أبي صالح أحاديث موضوعة»^(٣).

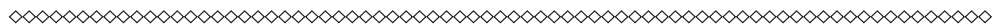
اتفقت كلمة النقاد على تضعيف محمد بن السائب الكلبى، وقد اختلفوا في تعيين مرتبة الضعف، فبعضهم يتهمه بوضع الحديث، وآخرون يصفونه بالترك وشبهه من الضعف الشديد، وبعضهم يخفف سبب تضعيفه فيرى ما ضعف فيه فسببه النسيان لكبر سنه، وعليه فالخلاف

(١) وفي الكامل وغيره «التزريف: الزيادة».

(٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي، «قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ٢: ٧٢. وابن عدي، «الكامل»، ٧: ٢٧٧. والعسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥:

١٠٨

(٣) (انظر المصادر السابقة).



حاصل في كتابة حديثه مع ضعفه. وحكاية ابن عدي رضا الناس عنه في التفسير محل نظر لأن من رأى القدر في عدالته بالكذب - وهم جماعة - يمتنع معه القول بقبول تفسيره. وما حكاه ابن عدي أيضاً من رواية الناس عنه كذلك لا يعد توثيقاً ضمنياً لما ذكره أبو حاتم عن الثوري، ولقوة التضعيف الصريح في مقابل التوثيق الضمني برواية الناس عنه.

٣٢. محمد بن سعيد بن حسان بن قيس الأسدي المصلوب. ويقال غير ذلك في نسبه، أبو

عبد الرحمن، وقيل: أبو عبد الله، أو أبو قيس، الشامي الدمشقي. ويقال: الأزدي.

وقال الحاكم: «هو ساقط لا خلاف بين أهل النقل فيه»

قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: «قتله أبو جعفر المنصور في الزندقة، حديثه حديث موضوع». وعنه قال: «عمداً كان يضع». وقال الدوري عن ابن معين: «منكر الحديث، وليس كما قالوا إنه صلب في الزندقة». وقال البخاري: «ترك حديثه». وقال النسائي: «الكذابون المعروفون بوضع الحديث أربعة إبراهيم بن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام». وقال النسائي أيضاً والدارقطني: «متروك». وقال ابن حبان: «كان يضع الحديث، لا يحل ذكره إلا على وجه القدر فيه». وصرح بوضعه أبو مسهر وأحمد بن صالح المصري وأبو أحمد الحاكم. وقال الحاكم: «هو ساقط لا خلاف بين أهل النقل فيه»^(١).

حكم الإجماع الذي حكاه الحاكم يتفق على أن محله الضعف الشديد، دون اتهامه بالكذب وقتله بالزندقة - مع كثرة القائلين به -، لخلاف ابن معين لذلك، ويؤيد الخلاف كلام البخاري والنسائي والدارقطني؛ إذ الحكم بالوضع ظاهر، ولو صح لما جاز لهم وصف حديثه بالترك.

٣٣. محمد بن عبيد الله بن أبي سليمان العزرمي الفزاري أبو عبد الرحمن الكوفي.

قال الحاكم في المدخل: «متروك الحديث بلا خلاف أعرفه بين أئمة النقل فيه»^(٢)

قال الساجي: «صدوق منكر الحديث أجمع أهل النقل على ترك حديثه عنده مناكير». قال أحمد: «ترك الناس حديثه». وقال الدوري عن ابن معين: «ليس بشيء، ولا يكتب حديثه». وقال البخاري: «تركه ابن المبارك ويحيى». وقال النسائي: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال الفلاس وعلي بن الجنيد والأزدي: «متروك الحديث». وقال أبو حاتم: «روى عنه شعبة وسليمان على التعجب، وهو ضعيف الحديث جداً». وقال ابن أبي حاتم: «ترك أبو زرعة قراءة حديثه». وقال الدارقطني: «ضعيف الحديث». وقال ابن حبان: «كان رديء الحفظ، وذهبت كتبه فجعل يحدث من حفظه فيهم، وكثرت المناكير في روايته، تركه بن مهدي وابن المبارك والقطن وابن معين».

(١) المسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ١١٢. ولم أجد نص عبارة الحاكم في المطبوع من كتبه.

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الحاكم النيسابوري، «المدخل إلى الصحيح». تحقيق: د. ربيع المدخلي،

(ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)، (٩٧).

وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس حديثه بالقائم». وقال الحاكم في المدخل: «متروك الحديث بلا خلاف أعرفه بين أئمة النقل فيه». وقال الساجي: «صدوق منكر الحديث أجمع أهل النقل على ترك حديثه، عنده مناكير»^(١).

ظهر مما سبق توافق أهل العلم على ترك حديثه ما خلا عبارة الدارقطني فهي في مطلق الضعيف دون تعيين مرتبته، ولا تدل على المخالفة، وإنما يحمل المطلق على المقيد، وقد نص على الترك في موضع آخر.

٣٤. محمد بن عمر بن واقد الواقدي الأسلمي مولاهم أبو عبد الله المدني القاضي.

قال النووي في شرح المهذب في كتاب الغسل منه: «الواقدي ضعيف باتفاقهم»^(٢). وقال الذهبي في الميزان: «استقر الإجماع على وهن الواقدي»^(٣).

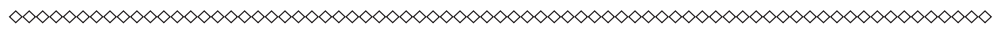
قال الشافعي فيما أسنده عنه البيهقي: «كتب الواقدي كلها كذب». وقال البخاري: «الواقدي مدني سكن بغداد، متروك الحديث، تركه أحمد وابن المبارك وابن نمير وإسماعيل بن زكريا». وقال في موضع آخر: «كذبه أحمد». وقال ابن معين مرة: «ضعيف»، وقال مرة: «ليس بشيء»، وقال مرة: «كان يقلب حديث يونس يغيره عن معمر، ليس بثقة»، وقال مرة: «ليس بشيء». وقال ابن سعد: «كان عالما بالمغازي والسيرة والفتوح واختلاف الناس في الحديث والأحكام واجتماعهم». وقال إبراهيم الحربي عن مصعب الزبيري: «هو ثقة مأمون»، قال: وسئل المثني عنه فقال كذلك. وكذا قال أبو يحيى الأزهري، قال: وسألت ابن نمير عنه فقال: «أما حديثه هنا فمستوي، وأما أهل المدينة فهم أعلم به». قال: وسمعت أبا عبيد يقول: «الواقدي ثقة»، قال: وفقه أبي عبيد من كتب الواقدي، قال: وسئل معن بن عيسى عنه فقال: «سأل أنا عن الواقدي؟! هو يسأل عني». وكذبه محمد بن بشار بن دار وإسحاق بن راهويه والنسائي. وقال ابن المديني: «عنده عشرون ألف حديث» يعني ما لها أصل. وقال في موضع آخر: «ليس هو بموضع للرواية، وإبراهيم بن أبي يحيى كذاب وهو عندي أحسن حالاً من الواقدي». وقال أبو داود: «لا أكتب حديثه، ولا أحدث عنه، ما أشك أنه كان يفتعل الحديث، ليس ينظر للواقدي في كتاب إلا تبين أمره». وقال أبو زرعة الرازي وأبو بشر الدولابي والعقيلي: «متروك الحديث». وقال أبو حاتم الرازي: «وجدنا حديثه عن المدنيين عن شيوخ مجهولين مناكير، قلنا يحتمل أن تكون تلك الأحاديث منه، ويحتمل أن تكون منهم، ثم نظرنا إلى حديثه من ابن أبي ذئب ومعمر فإنه يضبط حديثهم، فوجدناه قد حدث عنهما بالمناكير، فلمنا أنه منه، فتركنا حديثه». وقال الدارقطني: «الضعف يتبين على حديثه». وقال

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ١٩٢.

(٢) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب»، (دار الفكر)، ٥: ١٢٩.

(٣) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال». تحقيق: علي محمد البجاوي. (بيروت:

دار المعرفة)، ٢: ٦٦٦.



ابن عدي: «أحاديثه غير محفوظة، والبلاء منه». وقال النووي في شرح المهذب في كتاب الغسل منه: «الواقدي ضعيف باتفاقهم». وقال الذهبي في الميزان: «استقر الإجماع على وهن الواقدي». قال ابن حجر: «وتعقبه بعض مشايخنا بما لا يلاقي كلامه»^(١).

يظهر من خلاصة الترجمة المقدمة أن جمهور النقاد على ضعفه. وهم متفاوتون في الإخبار بمرتبة الضعف؛ فمنهم من أطلق الضعف، ومنهم من تركه، ومنهم من كذبه. وقد وثقه جماعة لا يمكن إنكارهم. ويبقى أن من ضعفه هم المبرزون في علم الرجال، وأكثر ممن وثق. فحكاية الاتفاق في كلام النووي لا تصح إلا على الوجه الذي سيأتي. وحكاية الذهبي في الميزان تشير إلى أن الخلاف سابق، والاتفاق متأخر. ونقل ابن حجر اعتراض بعض مشايخه عليه، وتعليقه أنه لا يلاقي كلامه يشير إلى موافقة قول الذهبي في حصول الاتفاق مؤخراً على الحكم بوهن الواقدي وضعفه. ولم أعرف المقصود بالذي حكى ابن حجر اعتراضه.

٣٥. محمد بن الفرات التميمي ويقال الجرمي أبو علي الكوفي.

قال ابن حزم: «ضعيف باتفاق»^(٢)

قال ابن معين: «ليس بشيء». وقال علي بن المديني: «روى عن حبيب مناكير» وضعفه. وقال أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن عمار: «كذاب». وقال البخاري: «منكر الحديث، رماه أحمد بالكذب». وقال أبو داود: «روى عن محارب أحاديث موضوعة». وقال النسائي والأزدي: «متروك الحديث». وقال النسائي مرة: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال أبو زرعة وأبو حاتم: «ضعيف الحديث». زاد أبو حاتم: «ذاهب الحديث، يروي عن أبي إسحاق أحاديث منكورة». وقال ابن عدي: «الضعف على ما يرويه بين». وضعفه الدارقطني، وقال مرة: «ليس بالقوي». وقال أبو نعيم الأصبهاني: «متروك». وقال ابن حزم: «ضعيف باتفاق»^(٣).

الحكم بالاتفاق لا يختلف في كلام النقاد مع تفاوتهم في تعيين مرتبة الضعف.

٣٦. مبارك بن سحيم ويقال بن عبد الله أبو سحيم البناني البصري.

قال ابن عبد البر: «أجمعوا على أنه ضعيف متروك»^(٤)

أنكر أحمد أحاديثه، وأمر بالضرب عليها. وقال أبو زرعة: «واهي الحديث، منكر الحديث، ما أعرف له حديثاً صحيحاً». وقال أبو حاتم: «منكر الحديث، ضعيف الحديث» وقال البخاري: «منكر الحديث». وقال النسائي: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال في موضع آخر: «متروك الحديث»

(١) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥: ٢١٧.

(٢) ابن حزم، «المحلى»، ٦: ١٨٤.

(٣) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥: ٢٢٧.

(٤) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ٢: ٩٢٩.



وكذا قال الدولابي. وقال أبو أحمد الحاكم: «ذهب الحديث». وقال ابن حبان: «ينفرد بالمناكير، لا يجوز الاحتجاج به». وقال الساجي: «منكر الحديث، له عن عبد العزيز نسخة حدثنا عنه بندار». وقال ابن عبد البر «أجمعوا على أنه ضعيف متروك»^(١).

يظهر مما سبق في ترجمة الراوي أنه منكر الحديث، وهو حال المتروك. وقول ابن عبد البر: «ضعيف متروك» من باب عطف الخاص على العام.

٣٧. المغيرة بن زياد البجلي أبو هشام الموصلبي، ويقال: أبو هشام.

قال الحاكم أبو عبد الله: «المغيرة بن زياد، يقال له: أبو هشام المكفوف، صاحب مناكير، لم يختلفوا في تركه. يقال: إنه حدث عن عبادة بن نسي بحديث موضوع. ويقال: إنه حدث عن عطاء وأبي الزبير بجملة من المناكير»^(٢).

قال البخاري: «قال وكيع: كان ثقة، وقال غيره: في حديثه اضطراب». وقال أحمد: «مضطرب الحديث، منكر الحديث، أحاديثه مناكير» وعن يحيى بن معين: «ليس به بأس» زاد في رواية: «له حديث واحد منكر». وقال العجلي وابن عمار ويعقوب بن سفيان: «ثقة». وقال ابن أبي حاتم سألت أبي وأبا زرعة عنه فقالا: «شيخ». قلت: يحتج به؟ قالوا: «لا». وقال أبي: «هو صالح صدوق، ليس بذاك القوي. بابه مجالد، يحول اسمه من كتاب الضعفاء للبخاري». وقال أبو زرعة في موضع آخر: «في حديثه اضطراب». وقال أبو داود: «صالح». وقال النسائي: «ليس به بأس»، وقال في موضع آخر: «ليس بالقوي» وقال ابن عدي: «عامه ما يرويه مستقيم، إلا أنه يقع في حديثه كما يقع في حديث من ليس به بأس من الغلط، وهو لا بأس به». وقال الحاكم أبو أحمد: «ليس بالمتين عندهم». وقال الحاكم أبو عبد الله: «المغيرة بن زياد يقال له: أبو هشام المكفوف، صاحب مناكير، لم يختلفوا في تركه. يقال: إنه حدث عن عبادة بن نسي بحديث موضوع. ويقال: إنه حدث عن عطاء وأبي الزبير بجملة من المناكير». قال المزي: «في هذا القول نظر، فإننا لا نعلم أحداً قال إنه متروك، ولعله اشتبه على الحاكم بأصرم بن حوشب، فإنه يكنى أبا هشام أيضاً، وهو من المتروكين». قال ابن حجر: «قد قال فيه ابن حبان كان ينفرد عن الثقات بما لا يشبه حديث الأثبات، فوجب مجانبة ما انفرد به، وترك الاحتجاج بما يخالف، ولكن نقل الإجماع على تركه مردود، والحديث الذي أشار إليه الحاكم قد رواه أبو داود وابن ماجه من طريقه، عن عبادة بن نسي، عن الأسود بن ثعلبة عن عبادة بن الصامت في تعليم القرآن». وقال ابن عبد البر: «هذا الحديث معدود في مناكيره، فقد قال صالح بن أحمد عن أبيه: «ثقة». وقال الدارقطني: «ليس بالقوي، يعتبر به». وقال يحيى بن

(١) العسقلاني، تهذيب التهذيب، ٥: ٢٤٠.

(٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، «سؤالات مسعود بن علي السجزي (مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري)». تحقيق: أ.د موفق بن عبد الله بن عبد القادر. (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ)، ص (١٤٥).

سعيد القطان: «حديثه في التفهيم منكر»^(١).

حكاية الاتفاق أجاب عنها المزي وابن حجر، والخلاف فيه موجود، فلا اتفاق، وإن كان الأكثر على تضعيفه.

٣٨. نفي بن الحارث أبو داود الأعمى الهمداني الدارمي ويقال السبيعي الكوفي القاص ويقال اسمه نافع.

قال ابن عبد البر: «أجمعوا على ضعفه، وكذبه بعضهم، وأجمعوا على ترك الرواية عنه»^(٢)

قال عمرو بن علي: «كان يحيى وعبد الرحمن لا يحدثان عن نفي أبي داود». وقال أحمد بن أبي يحيى: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «أبو داود الأعمى يقول سمعت العبادلة، ولم يسمع منهما شيئاً». وقال أيضاً سمعت ابن معين يقول: «أبو داود الأعمى يضع، ليس بشيء». وقال أبو حاتم: «منكر الحديث، ضعيف الحديث». وقال البخاري: «يتكلمون فيه». وقال الترمذي: «يضعف في الحديث». وقال النسائي: «متروك الحديث»، وقال في موضع آخر: «ليس بثقة ولا يكتب حديثه». وقال العقيلي: «كان ممن يغلو في الرفض». وقال ابن عدي: «هو في جملة الغالية بالكوفة». وقال ابن حبان في الضعفاء: «نفي أبو داود الأعمى يروي عن الثقات الموضوعات توهماً، لا يجوز الاحتجاج به». وسمى ابن حبان آخر باسمه ووثقه. وجعل ابن حجر ذلك وهماً. قال الساجي: «كان منكر الحديث، يكذب». وقال الدولابي والدارقطني: «متروك». وقال الحاكم: «روى عن بريدة وأنس أحاديث موضوعة». وقال ابن عبد البر: «أجمعوا على ضعفه، وكذبه بعضهم، وأجمعوا على ترك الرواية عنه»^(٣).

حكاية الاتفاق كما ذكرها ابن عبد البر في وصف الراوي بالضعف. وحكى تكذيب جماعة له، ونقل الإجماع على ترك الرواية عنه. ويشكل على الأخير ما يفهم من قول البخاري والترمذي من تخفيف الحكم عليه، وقد يكون تخفيف العبارة منهما تورعاً أو لقصد إفادة الضعف المطلق دون تعيين مرتبته. ولا يشكل في حكاية الاتفاق اختصاص بعض الأئمة بمزيد تفصيل في حكم الراوي، فقد نقل ابن عبد البر اتفاق الأئمة على تضعيف الراوي، وعطف عليه اختصاص بعضهم على تكذيبهم له.

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ٤٩٠.

(٢) انظر: العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ٦٢٢. والعبارة في كتاب: ابن عبد البر، «الاستغناء في الكنى»، ١: ٦٠٤: «واتفق أهل العلم بالحديث على نكارة حديثه وضعفه، وكذبه بعضهم، وأجمعوا على ترك الرواية عنه، وليس عندهم شيء».

(٣) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ٦٢٢.

٣٩. نوح بن أبي مريم، واسمه: ماقبة، وقيل: يزيد، ابن جعونة المروزي أبو عصمة القرشي مولا هم قاضي مرو. ويعرف بنوح الجامع.

قال الخليلي: «أجمعوا على ضعفه»^(١)

قال أحمد: «كان أبو عصمة يروي أحاديث مناكير، ولم يكن في الحديث بذلك، وكان شديداً على الجهمية، والرد عليهم». وقال ابن معين: «ليس بشيء، ولا يكتب حديثه». وقال أبو زرعة: «ضعيف الحديث». وقال أبو حاتم ومسلم والدولابي والدارقطني والساجي: «متروك الحديث» زاد الساجي: «عنده أحاديث بواطيل». وقال البخاري: «نوح بن أبي مريم ذاهب الحديث». وقال النسائي: «أبو عصمة نوح بن جعونة، وقيل: ابن يزيد بن جعونة، وهو نوح بن أبي مريم قاضي مرو، ليس بثقة ولا مأمون» وقال في موضع آخر: «ليس بثقة، ولا يكتب حديثه». وقال مرة: «سقط حديثه». وذكر أبو عبد الله الحاكم أنه وضع حديث فضائل القرآن. وقال ابن عدي: «وعامة حديثه لا يتابع عليه، وهو مع ضعفه يكتب حديثه». وقال ابن حبان: «كان يقبل الأسانيد، ويروي عن الثقات ما ليس أحاديث الأثبات. لا يجوز الاحتجاج به بحال». وقال الحاكم: «أبو عصمة مقدم في علومه إلا أنه ذاهب الحديث بمرة، وقد أفحش أئمة الحديث القول فيه ببراهين ظاهرة» وقال أيضاً: «لقد كان جامعاً، رزق كل شيء إلا الصدق -نعوذ بالله تعالى من الخذلان-». وقال أبو علي النيسابوري: «كان كذاباً». وقال أبو أحمد الحاكم: «ذاهب الحديث». وقال أبو سعيد النقاش: «روى الموضوعات». وقال الخليلي «أجمعوا على ضعفه، وكذبه ابن عيينة»^(٢).

الإجماع على تضعيفه حاصل؛ إذ لم يوثقه أحد مع اعترافهم بتقدمه في غير الحديث. فصحت حكاية الإجماع. وبقي الخلاف في مرتبته في الضعف، فمن قائل بجواز كتابة حديثه كما نص عليه ابن عدي، ويحتمله إطلاق الضعف عليه من أبي زرعة. ومن قائل بنسبته لوضع الحديث كما قاله بعضهم. والأكثر من كلام أهل العلم أن ضعفه شديد لا يصح معه كتابة حديثه، ولا اعتباره.

٤٠. يحيى بن المتوكل العمري أبو عقيل المدني ويقال الكوفي الحذاء الضرير.

قال ابن عبد البر: «هو عند جميعهم ضعيف»^(٣)

ضعفه أحمد وابن المديني. وقال ابن معين في رواية: «ضعيف»، وفي رواية الدوري عنه: «ليس حديثه بشيء»، وفي رواية الغلابي عنه: «منكر الحديث»، وفي رواية الدارمي: «ليس به بأس». وقال عمر بن علي: «فيه ضعف شديد». وقال يعقوب الجوزجاني: «أحاديثه منكورة». وقال أبو زرعة:

(١) أبو يعلى خليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي، «الإرشاد في معرفة علماء الحديث». تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس. (ط١)، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ)، ٣: ٩٠١.

(٢) المسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٥: ٦٢٢.

(٣) كذا في: التهذيب، ٦: ١٦٨. والعبارة في: ابن عبد البر، «الاستغناء في الكنى»، ٢: ٨٢٠. «هو عند جميعهم ليس بالقوي».



«لين». وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، يكتب حديثه». وقال النسائي: «ضعيف». وقال ابن حبان: «ينفرد بأشياء ليس لها أصول لا يرتاب الممعن في الصناعة أنها معمولة». وقال ابن عدي: «عامه أحاديثه غير محفوظة». وقال الساجي: «منكر الحديث»، وقال أبو أحمد الحاكم: «ليس بالقوي عندهم». وقال ابن عبد البر: «هو عند جميعهم ضعيف»^(١).

اتفاق كلمة النقاد على ضعف يحيى بن المتوكل حاصلة إلا ما رواه الدارمي عن ابن معين خلافاً لسائر الروايات عنه، ولعله قول سابق لابن معين فيه، والراجح عنه ما وافق فيه الجماعة.

٤١. يزيد بن عبد الملك بن المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم التوفلي، أبو المغيرة، ويقال: أبو خالد المدني.

قال ابن عبد البر: «أجمع على تضعيفه»^(٢). وقال عبد الحق الإشبيلي: «لا أعلم أحداً وثقه»^(٣).

قال أحمد: «ضعيف الحديث». وعنه قال: «عنده مناكير». وقال ابن معين: «ليس حديثه بذلك». وفي رواية: «ما كان به بأس». وقال ابن سعد: «كان جلدًا صارماً ثقة، وله أحاديث». وقال أحمد بن صالح المصري: «ليس حديثه بشيء». وقال أبو زرعة: «ضعيف الحديث». وقال مرة: «واهي الحديث»، وغلظ القول جداً. وقال أبو حاتم: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً». وقال البخاري: «أحاديثه شبه لا شيء» وضعفه جداً. وقال النسائي: «متروك الحديث». وقال في موضع آخر: «ليس بثقة». وقال ابن عدي: «ليس حديثه بالكثير، وعامة ما يرويه غير محفوظة». وقال الساجي: «فيه ضعف، وعنده مناكير». وقال ابن حبان لما أخرج له في صحيحه مقروناً بغيره: «... أما يزيد بن عبد الملك فقد تبرأنا من عهده في كتاب الضعفاء». وقال الدارقطني: «ضعيف». وقال ابن حجر في التهذيب: «وقال أبو عمر ابن عبد البر: أجمع على تضعيفه. كذا قال! وتبعه عبد الحق فقال: لا أعلم أحداً وثقه. وليس ذلك بجيد»^(٤).

اعتراض ابن حجر في التهذيب على حكاية ابن عبد البر وعبد الحق للاتفاق، وظاهر أنهم لم يعتبروا الرواية عن ابن معين في قوله «ما كان به بأس» وتصريح ابن سعد بأنه ثقة. ويحتمل ذلك عدم اطلاعهم على قول ابن سعد خاصة، وترجيح الأكثر من روايات ابن معين التي ينص فيها على التضعيف، وهي ما حكاه البخاري عنه. أو على فرض حصول الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنتين وهو مذهب قيل به. واعتراض ابن حجر يدل على تقوية عدم صحة الإجماع المحكي،

(١) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٦: ١٦٨.

(٢) ابن عبد البر، «التمهيد»، ١٧: ١٩٥.

(٣) عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين بن سعيد إبراهيم بن الخراط الأزدي، الأندلسي الإشبيلي «الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ» تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)، ٤: ٢٤٥، وفيه يزيد بن عبد الملك ضعيف، لا أعلم أحداً وثقه.

(٤) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٦: ٢١٣.

واعتبار الخلاف في الراوي.

٤٢. أبو زيد المخزومي مولى عمرو بن حريث وقيل أبو زائد أو أبو زيد بالشك.

قال ابن عبد البر: «اتفقوا على أن أبا زيد مجهول»^(١)

روى حديث الوضوء بالنبذ ليلة الجن عن ابن مسعود قال البخاري: «لا يصح حديثه». وقال أبو زرعة: «أبو زيد مجهول، لا يعرف، ولا أعرف كنيته، ولا أعرف اسمه». وقال أبو حاتم: «لم يلق أبو زيد عبد الله». وقال ابن المديني: «أخاف أن لا يكون أبو زيد سمعه من عبد الله». وقال البخاري «أبو زيد مجهول، لا يعرف بصحبة عبد الله». وقال الحاكم أبو أحمد: «لا يوقف على صحة كنيته ولا اسمه، ولا له راو غير أبي فزارة، ولم يُرو هذا الحديث من وجه ثابت، وأبو زيد مجهول». وقال الترمذي: «مجهول عند أهل الحديث، لا يعرف له رواية غير هذا الحديث». وقال ابن حبان: «لا يُدرى من هو». وقال ابن عبد البر: «اتفقوا على أن أبا زيد مجهول وحديثه منكر»^(٢).

تتابعت كلمة أهل العلم على الحكم بجهالة الراوي، وهو من باب التضعيف - وإن لم يصرح بالضعف به اكتفاء بوصفه وسببه-. ومما تدل عليه كلمات أهل العلم الواردة في ترجمة الراوي أثر تجهيله وهو ضعف الحديث، وأن الحكم بالجهالة أو الضعف للراوي لا يستلزم نفي الكلام على مسألة السماع أو اللقاء بإثبات أو نفي. وإنما يجوز عندهم توالي أسباب الضعف على الراوي وحديثه. فابن المديني لم يجزم بنفي السماع، ونفاه البخاري وأبو حاتم، وسكت عنه الباقر.

(١) ابن عبد البر، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى»، ١: ٦٣٦، وأعادته في: ٢: ١١٩٢. وقال «هو عند أهل الحديث رجل مجهول».

(٢) العسقلاني، «تهذيب التهذيب»، ٦: ٣٤٣.

الخاتمة

اتضح مما سبق عرضه وجود أحكام تفيد الاتفاق على حكم بعض الرواة، وأن هذه الأحكام قد تقبل التأييد والمخالفة. والغالب من تلك الأحكام موافقتها للأحكام التي أطلقها الأئمة على الراوي، ولا معارض ظاهر لها.

ومع كون هذه الأحكام تحكي رأي مجتهدي الأمة في الحكم على بعض رواة الحديث، وفي ذلك من القوة ما لا يخفى إلا أنها لا تمثل إلا نسبة قليلة جداً من تراجم الرجال، أقل من ٤, ٠٪؛ حيث بلغت تراجم الرواة الموصوفين بالضعف في كتاب ميزان الاعتدال - وهو من أهم كتب الضعفاء التي ألفها الإمام الذهبي - أكثر من عشرة آلاف، والتراجم التي ورد الحكم بالاتفاق على ضعفهم في التهذيب تسعة وثلاثون ترجمة.

وهذه النسبة القليلة تؤكد أهمية ضبطها وحصرها. وتفيد أيضاً أن أكثر أحكام الأئمة على رواة اختلف فيهم، أو بعبارة أدق أن أكثر أحكام الأئمة على الرواة لم تأخذ قيمة الإجماع، ويحتاج الباحث لإدراك ضوابط الجرح والتعديل وقواعده للتمييز والترجيح بين الأقوال المختلفة في الراوي الواحد.

كما أن البحث يفيد أن أكثر الإجماعات المحكية كانت فيما بعد القرن الرابع، وهذا يعني أن وصف الإجماع قد حصل باستقراء كلام الأئمة السابقين في القرن الثالث والرابع، والنظر - ما أمكن - في المرويات ثم الحكم به.

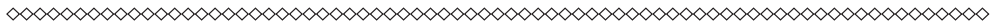
ومن التوصيات التي أرجو أن تجد قبولاً من الباحثين: بحث ما يتعلق بالإجماعات عند بعض الأئمة المكثرين من استخدام وصف الإجماع، وبيان دلالاته وارتباطه وتناوله في غير علم الرجال من علوم الشريعة.

هذا ما تيسر عرضه في بحثي المختصر، وأرجو أن أكون قد وفقت لما أردت، وهديت لما قصدت. والحمد لله أولاً وآخراً. وصلى الله وسلم وبارك على نبيينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

ثبت بأهم المصادر والمراجع

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، «الجرح والتعديل». تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. (بيروت: دار الكتب العلمية، مصور من طبعة دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن - الهند، عام ١٣٩٦ هـ، ١٣٧١ هـ).

ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، «القصاص والمذكرين» تحقيق د. محمد لطفي الصباغ، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م)
ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، «الموضوعات» تحقيق:



عبد الرحمن عثمان (ط ١، المكتبة السلفية، ١٢٨٦هـ - ١٩٦٦م)

ابن الخراط، عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الحسين بن سعيد إبراهيم الأزدي، الأندلسي الإشبيلي «الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ» تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م)

ابن حبان، أبوحاتم محمد البُستي، «الثقات». طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية. (ط ١، دار الفكر مصورة دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن الهند، ١٣٩٢هـ).

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي «جمهرة أنساب العرب» تحقيق عبد السلام هارون (طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، «الإحكام في أصول الأحكام» تحقيق أحمد شاکر (طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، «المحلى بالآثار» تحقيق عبد الغفار البنداري (بيروت: دار الفكر، دون بيانات الطبعة)

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، «الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب» تحقيق د. عبد اللطيف الجيلاني (ط ١، أضواء السلف، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري (طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٢٨٧هـ) وأيضاً تحقيق د. بشار عواد وآخرون (ط ١، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م)

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، «الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى». دراسة وتحقيق وتخريج: أ.د. عبد الله مرحول السوالمه. (ط ١، الرياض: دار ابن تيمية للنشر والتوزيع والإعلام، ١٤٠٥هـ).

ابن عدي، أبو أحمد الجرجاني، «الكامل في ضعفاء الرجال». تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة. (ط ١، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨هـ).

ابن معين، أبو زكريا يحيى، «سؤالات ابن الجنيد». تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. (ط ١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ).

ابن معين، يحيى بن معين بن عون البغدادي، «تاريخ الدوري عن ابن معين، (التاريخ لابن معين رواية الدوري)». تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. (ط ١، مكة المكرمة: مركز البحث

العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ).

ابن معين، يحيى بن معين بن عون البغدادي، «تاريخ عثمان بن سعيد الدارمي عن ابن معين في تجريح الرواة وتعديلهم». تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف. (دمشق: دار المأمون للتراث).
أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» (ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م)

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، «التاريخ الكبير». (مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد - الدكن، بمراقبة: محمد عبد المعيد خان).

البرقاني، أحمد بن محمد أبي بكر، «سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه». تحقيق أ.د. عبد الرحيم محمد القشقرى. (ط١، لاهور، باكستان: كتب خانة جميلي، ١٤٠٤هـ).

البيزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، «مسند البيزار المطبوع باسم: البحر الزخار» تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله (ط١، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م)

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه» تحقيق محمود النحال وآخرون (ط١، القاهرة: الروضة للنشر والتوزيع، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرَة، «العلل الكبير». رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي. (ط١، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩هـ).

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، «سؤالات مسعود بن علي السجزي (مع أسئلة البغداديين عن أحوال الرواة للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري)». تحقيق: أ.د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر. (ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ).

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه النيسابوري، «المدخل إلى الصحيح» تحقيق د. ربيع المدخلي (ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ)

الخزرجي، صفي الدين أحمد بن عبد الله بن أبي الخير، «خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال». تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. (ط٥، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤١٦هـ).

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، «تاريخ بغداد مطبوع باسم (تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها، وذكر قُطَّانها العلماء من غير أهلها ووارديها)». تحقيق د. بشار عواد

معروف. (ط ١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ).

الخليلي، أبو يعلى خليل بن عبد الله بن أحمد، «الإرشاد في معرفة علماء الحديث». تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس. (ط ١، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، «الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة». تحقيق: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب. (ط ١، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ومؤسسة علوم القرآن ١٤١٣هـ).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، «سير أعلام النبلاء». تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. (ط ٢، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، «ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل (مطبوع ضمن أربع رسائل في علوم الحديث)». تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. (ط ٤، دار البشائر، ١٤١٠هـ).

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، «ميزان الاعتدال في نقد الرجال». تحقيق: علي محمد البجاوي. (بيروت: دار المعرفة).

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، «البحر المحيط» (دار الكتب، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، «الروض الأنف في شرح السيرة النبوية» تحقيق عبد الرحمن الوكيل (ط ١، دار إحياء التراث، ١٤١٢هـ).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» تحقيق أحمد عزو (ط ١، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)

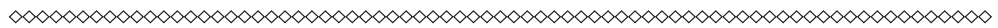
الشوكاني، محمد بن علي، «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة». تحقيق: الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني. (بيروت: دار الكتب العلمية).

الشيبياني، أحمد بن محمد بن حنبل، «العلل ومعرفة الرجال عن أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله». تحقيق د. وصي الله بن محمد عباس. (ط ٢، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢هـ).

العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، «معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم». تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي. (ط ١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٥هـ).

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، «تجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة». تحقيق: د. إكرام الله إمداد الحق. (ط ١، بيروت: دار البشائر، ١٤١٦هـ).

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، «تهذيب التهذيب». باعثناء إبراهيم الزبيق،



وعادل مرشد. (ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٢هـ).

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر، «لسان الميزان». تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. (ط ١، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٣٢هـ).

الفسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان، «المعرفة والتاريخ». تحقيق: د. أكرم ضياء العمري. (ط ١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤١٠هـ).

المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن، «تهذيب الكمال في أسماء الرجال». تحقيق د. بشار عواد معروف. (ط ٦، مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ).

مغلطاي، بن قليج أبو عبد الله علاء الدين المصري، «إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال». تحقيق: عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم. (ط ١، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٢هـ).

مغلطاي، علاء الدين مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري الحنفي «إكمال تهذيب الكمال» تحقيق: عادل محمد وأسامة إبراهيم (ط ١، دار الفاروق الحديثة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)

النووي، أبوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، «المجموع شرح المهذب» (دار الفكر)

Bibliography

Ibn Abi Hatim, Abd al-Rahman ibn Abi Hatim al-Razi (327AH), «Al-Jarh wa Al-Ta`deel». Investigation: Abd al-Rahman bin Yahya al-Muallami. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ulmiyyah, photocopied from the Ottoman Encyclopedia edition, in Hyderabad, Deccan, India, in 1396AH, 1371AH).

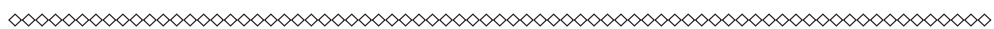
Ibn Al-Jawzi, Jamaaluddeen ‘Abdur Rahmaan bin ‘Ali bin Muhammad, «Al-Qussaas Al-Madhkoureen», Investigation: Dr. Muhammad Lutfi Al-Sabaag, (2nd ed., Beirut: Al-Maktab Al-Islaami, 1409 AH – 1988).

Ibn Al-Jawzi, Jamaaluddeen ‘Abdur Rahmaan bin ‘Ali bin Muhammad, “Al-Mawdou’aat”. Investigation: ‘Abdur Rahmaan ‘Uthmaan. (1st ed., Al-Maktabah Al-Salafiyyah, 1386 AH – 1966).

Ibn Al-Kharraat, ‘Abdul Khaaliq bin ‘Abdir Rahmaan Al-Azdi, “Al-Ahkaam Al-Wusta min Hadeeth Al-Nabiyy –salla Allaah ‘alayhi wa sallam-“. Investigation: Hamdi Al-Salafi and Subhi Al-Saamraai. (Riyadh: Maktabah Al-Rushd, 1416 AH – 1995).

Ibn Hibbaan, Abu Haatim Muhammad Al-Busti, «Ath-Thiqaat». Printed with the help of: Ministry of Higher Education in India, 1393 AH).

Ibn Hazm, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad Al-Andalusi, “Jumhurah



Ansaab Al-‘Arab”. Investigation: ‘Abdus Salam Haroun. (1st ed., Daar Al-Ma‘aarif in Egyptm 1962).

Ibn Hazm, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad Al-Andalusi, «Al-Ihkaam fi Usuul Al-Ahkaam». Investigation: Ahmad Shaakir. (Publication of Daar Al-Afaaq Al-Jadeedah, Beirut).

Ibn Hazm, Abu Muhammad ‘Ali bin Ahmad Al-Andalusi, «Al-Muhallaa bil Aathaar». Investigation: ‘Abdul Gaffaar Al-Bandaari. (Beirut: Daar Al-Fikr, no details).

Ibn ‘Abdil Birr, Abu ‘Umar Yusuf bin ‘Abdillaah bin Muhammad Al-Qurtubi, «Al-Insaaf feemaa Bayna ‘Ulamaa Al-Muslimeen fi Qiraa’aat Bismillaah Ar-Rahmaan Ar-Raheem fi Faatiha Al-Kitaab». Investigation: Dr. ‘Abdul Lateef Al-Jaylaani (1st ed., Adwaa Al-Salaf, 1417 AH – 1997).

Ibn ‘Abdil Barr, Abu ‘Umar Yusuf bin ‘Abdillaah bin Muhammad Al-Qurtubi, «Al-Tamheed Limaa fi Al-Muwatta min Al-Ma’aani wa Al-Asaaneed». Investigation: Mustafa Al-‘Alawi and Muhammad Al-Bakr, (Publication of the Moroccan Ministry of Awqaf, 1387 AH), also the investigation of Dr. ‘Awad et al. (1st ed., London: Al-Furqan Foundation for Heritage, 1439 AH – 2017).

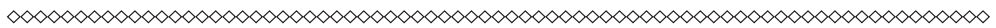
Ibn ‘Abdil Barr, Abu ‘Umar Yusuf bin ‘Abdillaah, «Al-Istignaa fee Ma’rifat Al-Mashooreen min Hamalah Al-‘Ilm bi Al-Kuna». Study and investigation and verification: Prof. Abdullaah Marhuul As-Sawaalimah. (1st ed., Riyadh: Daar Ibn Taimiyyah for Publication and Distribution and Publicity, 1405 AH).

Ibn Ma‘een, Abu Zakariyyah Yahya, «Suhaalaat Ibn Al-Junaid». Investigation: Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf. (1st ed., Madinah: Maktabah Ad-Daar, 1408 AH).

Ibn Ma‘een, Abu Zakariyyah Yahya, "Taareekh Ad-Duuri ‘an Ibn Ma‘een (At-Taareekh li Ibn Ma‘een Riwaayah Ad-Duuri)". Investigation: Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf. (1st ed., Makkah: Center for Scientific Research and Revival of Islamic Heritage, 1399 AH).

Ibn Ma‘een, Abu Zakariyyah Yahya, «Taareekh ‘Uthman bin Sa‘eed Ad-Daarimi ‘an Ibn Ma‘een fee Takhreej Ar-Ruwaat wa Ta‘deelihim». Investigation: Dr. Ahmad Muhammad Nur Sayf.

Al-Bukhaari, Abu Abdillaah Muhammad bin Isma‘il, «At-Taareekh Al-Kabeer». (Photocopied form the copy of Daairah Al-Ma‘aarif Al-



‘Uthmaaniyyah, Hyderabad – Daakin, supervision: Muhammad Abdul Mu‘eed Khaan).

Al-Barqaani, Ahmad bin Muhammad Abi Bakr, «Suhaalaat Al-Burqaani for Daaraqutni the Narration of Al-Karkhi from him». Investigation: Prof. Abdur Raheem Muhammad Al-Qushayri. (1st ed., Lahore – Pakistan: Kutub Khaanah Jameeli, 1404 AH).

At-Tirmidhi, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Sawrah, «Al-‘Ilal Al-Kabeer». Arrangement: Abu Taalib Al-Qaadi, Investigation: Subhi As-Saamraai, Abu Al-Mu‘aati An-Nuuri, Mahmud Khaleel As-Sa‘eedi. (1st ed., ‘Aalam Al-Kutub, Maktabah An-Nahda Al-‘Arabiyyah, 1409 AH).

Al-Jurjaani, Abu Ahmad Ibn ‘Adiyy, «Al-Kaamil fee Ad-Du‘afaa Ar-Rijaal». Investigation: ‘Aadil Ahmad Abdul Mawjood, and ‘Ali Muhammad Mu‘awwad, and Abdul Fattaah Abu Sunnah. (1st ed., Beirut: Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1418 AH).

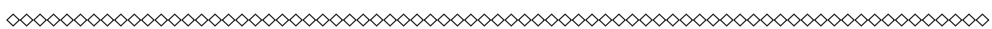
Al-Haakim An-Naisaabuuri, Abu ‘Abdillaah Muhammad bin ‘Abdillaah, «Suhaalaat Mas‘uud bin Ali As-Sijzi (ma‘a Ashilah Al-Bagdaadiyyeen ‘an Ahwaal Ar-Ruwaah lil Imam Al-Haafidh Abi Abdillaah Muhammad bin ‘Abdillaah Al-Haakim An-Naisaabuuri)». Investigation: Prof. Muwaffaq bin ‘Abdillaah bin Abdil Qadir. (1st ed., Beirut: Daar Al-Garb Al-Islaami, 1408 AH).

Al-Kazraji, Safiuddeen Ahmad bin Abdillaah bin Abi Al-Khayr, "Khulaasah Tahdeeb Al-Kamaal fee Asmaa Ar-Rijaal". Investigation: Abul Fattah Abu Guddah. (5th ed., Aleppo: Maktab Al-Matbuu‘aat Al-Islaamiyyah, 1416 AH).

Al-Khateeb Al-Bagdaadi, Abu Bakr Ahmaad bin ‘Ali bin Thaabit bin Ahmad bin Mahdi, «Taareekh Bagdaad printed under the title "Taareekh Madeenah As-Salaam wa Akhbaar Muhadditheeha, wa Dhikr Quttaaniha Al-‘Ulamaa min Ghayr Ahliha wa Waarideeha». Investigation: Dr. Bashaar ‘Awaadh Ma‘ruuf. (1st ed., Daar Al-Garb Al-Islaami, 1422 AH).

Al-Khaleeli, Abu Ya‘la Khaleel bin Abdillaah bin Ahmad, «Al-Irshaad fee Ma‘rifat ‘Ulamaa Al-Hadeeth». Investigation: Dr. Muhammad Sa‘eed ‘Umar Idrees. (1st ed., Riyadh: Maktabah Ar-Rushd, 1409 AH).

Adh-Dhahabi, Shamsuddeen Abu Abdillaah Muhammad bin Ahmad, «Al-Kaashif fee Ma‘ifat man Lahuu Riwaayah fee Al-Kutub As-Sitta». Investigation: Muhammad ‘Awaamah, and Ahmad Muhammad Namir Al-Khateeb. (1st ed., Jeddah: Daar Al-Qiblah for Islamic Culture and Muassasah



‘Uluum Al-Qur‘aan, 1413 AH).

Adh-Dhahabi, Shamsuddeen Abu Abdillaah Muhammad bin Ahmad, «Siyar A‘laam An-Nubalaa». Investigation: A group of investigators under the supervision of Sheikh Shu‘aib Al-Arnaout. (3rd ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1405 AH).

Adh-Dhahabi, Shamsuddeen Abu Abdillaah Muhammad bin Ahmad, «Dhikr man Ya‘tamad Qawluhu fee Al-Jarh wa At-Ta‘deel (printed under the four epistles in sciences of hadith)». Investigation: Abdul Fattaah Abu Guddah. (4th ed., Daar Al-Bashaair, 1410 AH).

Adh-Dhahabi, Shamsuddeen Abu Abdillaah Muhammad bin Ahmad, «Meezaan Al-I‘tidaal fee Naqd Ar-Rijaal». Investigation: ‘Ali Muhammad Al-Bujaawi. (Beirut: Daar Al-Ma‘rifat).

Ash-Shawkaani, Muhammad bin ‘Ali, «Al-Fawaa'id Al-Majmou‘ah min Al-Ahaadeeth Al-Mawdou‘ah», Investigation: Sheikh ‘Abdur Rahmaan bin Yahya Al-Mu‘allimi Al-Yamaani. (Beirut: Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah).

Ash-Shaybaani, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, «Al-‘Ilal wa Ma‘fifat Ar-Rijaal ‘an Ahmad bin Hanbal Riwaayat Ibnihi Abdullaah». Investigation: Dr. Wasiyullaah bin Muhammad Abass. (2nd ed., Riyadh: Daar Al-Khaani, 1422 AH).

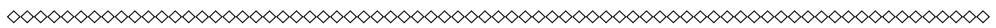
Al-‘Ijli, Abu Al-Hassan Ahmad bin ‘Abdillaah, «Ma‘rifat Ath-Thiqaat min Rijaal Ahl Al-‘Ilm wa Al-Hadeeth wa min Du‘afaa wa Dhikr Madaahibihim wa Akhbaarihim». Investigation: Abdul ‘Aleem Abdul ‘Adheem Al-Bastawi. (1st ed., Madinah: Maktabah Ad-Daar, 1405 AH).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, «Al-Isaabah fee Tamyeez As-Sahaabah». Investigation: Dr. Abdullaah bin Abdul Muhsin At-Turki, in cooperation with Hajar Center for Researches and Arabic and Islamic Studies, (1st ed., 1429 AH).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, "Ad-Diraayah fee Takhreej Ahaadeeth Al-Hidaayah". Investigation: Seyyid Abdullaah Haashim Al-Yamaani. (Beirut: Daar Al-Ma‘rifah).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, «Ta‘jeel Al-Manfa‘a bi Zawaaid Rijaal Al-Aimma Al-Arba‘a». Investigation: Dr. Ikraamullaah Imdaad Al-Haqq. (1st ed., Beirut: Daar Al-Bashaair, 1416 AH).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, «Taqreeb At-Tahdeeb». Investigation: Muhammad ‘Awwaamah. (1st ed., Syria: Daar Ar-



Rushd, 1406 AH).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, «Tahdeeb At-Tahdeeb». Cared for by: Ibrahim Az-Zaybaq, and Aadil Murshid. (1st ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1432 AH).

Al-‘Asqalaani, Abu Al-Fadl Ahmad bin Ali bin Hajar, «Lisaan Al-Meezaan». Investigation: Shaykh Abdul Fattaah Abu Guddah. (1st ed., Maktab Al-Matbou‘aat Al-Islaamiyyah, 1432 AH).

Al-Fasawi, Abu Yusuf Ya‘qub bin Sufyan, «Al-Ma‘rifah wa At-Taareekh». Investigation: Dr. Akram Diyaa Al-‘Amri. (1st ed., Madinah: Maktabah Ad-Daar, 1410 AH).

Al-Mizzi, Jamaaluddeen Abu Al-Hajjaaj Yusuf bin Abdir Rahmaan, «Tahdeeb Al-Kamaal fee Asmaa Ar-Rijaaal». Investigation: Dr. Bashaar ‘Awaad Ma‘ruuf. (6th ed., Muassasah Ar-Risaalah, 1415 AH).

Muglutaai, bin Qaleej Abu ‘Abdillaah ‘Alaaudden Al-Misri, «Ikmaal Al-Kamaal fee Asmaa Ar-Rijaaal». Investigation: ‘Aadil bin Muhammad and Usaamah bin Ibrahim. (1st ed., Al-Faaruuq Al-Hadeetha for Printing and Publication, 1422 AH).

Al-Zarkashi, Badruddeen Muhammad bin ‘Abdillaah bin Bahaadir, «Al-Bahr Al-Muheet». (1st ed., Daar Al-Kutubi, 1414 AH – 1994).

Al-Baihaqi, Ahmad bin Al-Husayn bin ‘Ali bin Musa Abu Bakr, «Al-Khilaafiyyaat Bayna Al-Imaamayn Al-Shaafi’i wa Abi Haneefah wa Ashaabih». Investigation: Mahmoud Al-Nihaal et al., (1st ed., Cairo: Al-Rawdah for Publication and Distribution, 1436 AH – 2015).

Al-Suhayli, Abu Al-Qaasim ‘Abdur Rahmaan bin ‘Abdillaah bin Ahmad, «Al-Rawd Al-Unuf fi Sharh Al-Seerah Al-Nabawiyyah». Investigation: ‘Abdur Rahmaan Al-Wakeel. (1st ed., Daar Ihyaa Al-Turaath, 1412 AH).

Al-Bazaar, Abu Bakr Ahmad bin ‘Amr bin ‘Abdil Khaaliq Al-‘Itqi, «Musnad Al-Bazaar published under the name: Al-Bahr Al-Zakhaar». Investigation: Dr. Mahfouzur Rahmaan Zainullaah. (1st ed., Madinah: Maktabah Al-‘Uloum wa Al-Hikam, 1988).

Abu Nu‘aim, Ahmad bin ‘Abdillaah Al-Asbihaani, «Hilyah Al-Awliyaa wa Tabaqaat Al-Asfiyaa». (1st ed., Egypt: Matba‘a Al-Sa’aada, 1394 AH – 1974).

Al-Haakim, Abu ‘Abdillaah Muhammad bin ‘Abdillaah Al-Naisaabuuri, «Al-Madkhal Ilaa Al-Saheeh». Investigation: Dr. Rabee’ Al-Madkhali. (1st



ed., Beirut: Muassasah Al-Risaalah, 1404 AH).

Al-Nawawi, Abu Zakariyyah Muhyiddeen Yahya bin Sharaf, “Al-Majmou’ Sharh Al-Muhaddab”. (Daar Al-Fikr).

Muglutaai, ‘Alaauddeen Muglutaai bin Qaleej bin ‘Abdillaah, «Ikmaal Tahdeeb Al-Kamaal». Investigation: ‘Aadil Muhammad and Usaamah Ibrahim. (1st ed., Daar Al-Faarouq Al-Hadeetha, 1422 AH – 2001).

Al-Shawkaani, Muhamamd bin ‘Ali bin ‘Abdillaah, «Irshaad Al-Fuhoul Ila Tahqeeq Al-Haqq min ‘Ilm Al-Usoul». Investigation: Ahmad Garw, (1st ed., Daar Al-Kitaab Al-‘Arabi, 1419 AH – 1999).

القواعد الناظمة لصدور الأحكام في الأموال الوقفية ورعايتها وفق السياسة الشرعية دراسة أصولية

الملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوع أهم القواعد الناظمة لإدارة الأموال الوقفية، وحقيقة السند الشرعي لها، ودليل مشروعية القاعدة وتطبيقاتها على الأحكام الوقفية، وبيان حقيقة تحول الحكم الشرعي وفق السياسة الشرعية، حيث يعرض الباحثان إلى الضوابط والقواعد الناظمة لعملية تغيير الحكم الشرعي وفق السياسة الشرعية والأثر الذي تتركه هذه القواعد الضابطة واعتبارها الشرعي، ويعرض الباحثان أيضاً إلى دراسة حقيقة هذه القواعد ومكانتها من حيث ثبوت الأحكام واعتمادها من خلال هذه القواعد، وكان من أهم النتائج التي توصل لها الباحثان أن تغيير الأحكام الخاصة في إدارة الوقف تحتاج إلى قواعد ناظمة تكون بمثابة السند الشرعي الذي يعتمد عليه في الحكم.

Abstract

This study aimed to reveal the most important rules that governing the management of wqaf funds, and the truth of the legal evidence for it moreover, the evidence of the legitimacy of the rule and its applications to wqaf rulings, and to clarify the fact of the transformation of the legal rule according to the Sharia policy. Where the researcher exposed to the regulations and rules governing the process of changing the legal ruling according to the Sharia policy, and the impact left by these controlling rules, and their legal consideration, the researcher also exposed and revealed the truth of these rules and their position in terms of: the proof of rulings and their adoption through these rules, One of the most important findings of the study was that changing rules in wqaf management requires governing rules that serve as the legal basis on which the ruling is based.

Key word: wqaf fund- Sharia policy - fundamentalist study

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين، الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق رحمة للعالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

أما بعد: فإن من الأمور التي عالجها علم السياسة الشرعية إدارة الأموال وجبايتها، وقد أشار إليه العلماء باسم النظام المالي في الإسلام، وسماها البعض بالسياسة المالية في الإسلام. لذا عدت السياسة الشرعية فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، سواء ورد به نص أم لم يرد، بحيث تشمل السياسة الشرعية الأحكام التي لا تبقى على وجه واحد بل تتغير بتغير الزمان والمصالح المشروعة.

ولعل من أهم التطبيقات الحديثة لعلم السياسة الشرعية ما تعلق بالأموال الوقفية وكيفية إدارتها وتمييزها من خلال الإمام أو الحاكم المسلم أو إشراف الدولة على هذه الأموال وإطلاق أحكام مستندة إلى قواعد شرعية وضوابط تتحقق من خلالها المصلحة العامة. ونحن في هذا البحث سنسلط الضوء على أهم القواعد النازمة إلى تغير الأحكام في الأموال الوقفية سواء على مستوى نشوء الحكم أم تغييره.

سبب اختيار الموضوع:

إن سبب اختيارنا لهذا الموضوع عائد إلى مجموعة من الأسباب التي تُظهر بعمومها الأفكار التي لم تظهر في الدراسات السابقة ومنها:-
إظهار ماهية القاعدة النازمة شرعاً من خلال التطبيقات.
رسم القواعد العامة التي يقوم عليها المنهج الأصولي في دلالة كل من القاعدة النازمة والمآلات.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة من عدم وضوح قواعد السياسة الشرعية التي تم من خلالها تغير الأحكام المتعلقة بالأموال والتي يتم من خلالها ضبط عملية الفتوى أو الاجتهاد فيما يتعلق بالأموال الوقفية.

أسئلة الدراسة:

ما الضوابط الفقهية التي تمكن المجتهد من استخدام السياسة الشرعية في إدارة أموال الوقف وتمييزها؟

ما الأسس والقواعد المعتمدة شرعاً في استخدام السياسة الشرعية في إدارة الأموال الوقفية وتمييزها؟

أهداف الدراسة ومبرراتها :

تتخصر أهداف الدراسة الحالية في تحقيق ما يلي:

تسليط الضوء على ماهية القاعدة الفقهية الناظمة لإدارة أموال الوقف عند الأصوليين.

بيان منهج الفقهاء في دلالة القاعدة الفقهية الناظمة لإدارة الأموال الوقفية.

الدراسات السابقة :

هناك دراسات كثيرة بحثت في هذا الموضوع، ولكون بحثي يختص في جمع ما كُتب في هذا الموضوع فإنني أكتفي في ذكر مجموعة من الدراسات التي بُحثت ومنها:

دراسة الباحث فوزي عثمان صالح و الموسومة بـ « القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية»، وفيها تناول الباحث مفهوم السياسة الشرعية والقاعدة الفقهية ومجموعة القواعد الفقهية ذات العلاقة بالسياسة الشرعية، وحاول في البحث التركيز على تحليل القاعدة الفقهية وضوابط الحكم بها، ثم قام بتقسيم القواعد إلى قواعد الوسائل، وقواعد العادات، وقواعد المصالح والمفاسد، ثم عرّج على الضوابط التي يحتكم إليها في الاعتماد على هذه القواعد. وما يميز دراستنا عن هذه الدراسة ما يأتي:

إن دراسة الأستاذ صالح اتخذت طابع الدراسات الأصولية البحتة من حيث تسليط الضوء على الدور الذي تلعبه القاعدة الفقهية في الفتوى بشكل عام، أما دراستنا فاتخذت الجانب التشريعي المتمازج بين الأصول والفقه من حيث الأحكام المتعلقة بالوقف.

إن الهدف في رسالة الأستاذ صالح هو سبل التوصل إلى كيفية استثمار القاعدة الأصولية، بينما هذه الدراسة كان الهدف منها استثمار قواعد السياسة الشرعية بما فيها القواعد الفقهية في رعاية الوقف وتميمته واستثمار أحكام المصالح المرسلة في وصف أحكام الوقف سواء من ناحية شرعية أو من ناحية قضائية وإدارية.

إن الأثر الذي تعرضت له دراسة الأستاذ صالح يخص أثر القاعدة الفقهية على الحكم والفتوى، بينما في دراستنا كان الأثر متعلقاً في أثر السياسة الشرعية بما فيها القواعد الفقهية على مصلحة الوقف من حيث الرعاية والتنمية والإدارة.

دراسة نجيب منذر و الموسومة بـ «إدارة الأوقاف الاستثمارية» (٢٠٠٥)، تناولت الدراسة نوعية الإدارات التي تناوبت على المال الوقفي ومن ثم تطرقت إلى طبيعة الإدارة المثلى للمال الوقفي من حيث الرعاية والاستثمار وكيفية إدارة الدولة للمال الوقفي من خلال التجربة السودانية والتجربة الكويتية المتمثلة بالأمانة العامة.

وخرجت الدراسة بمجموعة من التوصيات تختص بالطرق المثلى في إدارة المال الوقفي واستثماره بما يوافق أحكام الشريعة الإسلامية، دون التطرق إلى القواعد التي نظمت هذه العملية

أو ما يسمى بالسند الشرعي.

٣. دراسة الباحث عودة جاسر والموسومة بـ «الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي»، والتي استهدفت الكشف عن تاريخ الاجتهاد المقاصدي وتطوره، ثم الإطار المنظم له في الدول الإسلامية، وبيان الخطوات المتبعة في العمل به، والأهمية العلمية والعملية له، ثم جاءت الدراسة بنماذج على ذلك.

وما يميز دراستنا عن سابقتها هو نوعية الدراسة، إن دراستنا تمثل الناحية الأصولية في بيان السند الشرعي الذي كان يحكم الاجتهاد المقاصدي في حفظ المال والنفس والدين والعقل من حيث الرعاية والتنمية.

ولكون الموضوع قد ذكر بمؤلفات كثيرة مشتتة في الأفكار، فإنه لا يسعنا كباحثين الجمع للدراسات السابقة كي لا يخرج الأمر عن أصوله، ونكتفي بالقول: إن أي كتاب يختص بإفراد أبواب أصول الفقه الإسلامي من حيث دراسة أدلة التشريع والمناهج الأصولية فإنه يعد دراسة سابقة لدراستنا.

منهجية البحث:

لتحقيق أهداف هذا البحث والإجابة عن أسئلته، فقد استخدم الباحثان:

١. المنهج الاستقرائي: والذي يقوم على أساس الاستقراء لجمع المادة العلمية من الكتب الأصولية مع إطلالة على الكتب الحديثة التي لها صلة بالموضوع لمعرفة المعاني والمفردات الرئيسية.

٢. المنهج الوصفي التحليلي: من حيث الاعتماد في تحليله على البحث المكتبي، مع محاولة استقصاء أمهات الكتب الإسلامية، والأدبيات العلمية الحديثة، ذات الصلة بمكونات الدراسة والذي سيتبع الباحثان فيه طريقة المقارنة والاستدلال ومقارنة الأقوال والترجيح بينها، وتوثيق المعلومات من مراجعها.

مصطلحات الدراسة:

السياسة الشرعية:

بالمعنى العام: هي الأحكام السلطانية التي ترعى بها الدولة الإسلامية شؤون الأمة داخلياً أو خارجياً بتنظيم العلاقة مع غيرها من الأمم سواء أكانت هذه الأحكام مما ورد به نص خاص أم لا^(١).

وعرفها القرضاوي (١٩٨٩) بأنها: «ما يراه الإمام، أو يصدره من الأحكام، والقرارات زجراً

(١) الصاوي، محمود، نظام الدولة في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص ٣٩



عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجاً لوضع خاص^(١).
وأما المعنى الخاص لها فيقصد به: «ما يصدر عن ولي الأمر في الدولة الإسلامية من تصرفات وأحكام لم يرد بها دليل خاص متعين، وذلك لمصلحة يراها دون مخالفة لروح الشريعة»^(٢).

الوقف:

الوقف هو «تخصيص مال معين ليصرف ريعه على جهة معينة مع حبس العين عن التملك، على أن يكون الوقف مؤبداً أو مؤقتاً احتراماً لإرادة الواقف مع إبعاد كل شرط من الشروط المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية»^(٣).

تمهيد وتقسيم:

يسعى الباحثان إلى بيان أهم القواعد التي تنتظم بها الأحكام الوقفية وتبسيط الضوء على هذه القواعد التي بنيت على أساس حماية مصلحة الوقف من حيث تصرفات الوالي عليه وديمومته ومراعاة المصلحة واعتبار المآلات في الأموال الوقفية، حيث سنقوم بإظهار أهم القواعد الفقهية التي تبنى عليها الأحكام الوقفية، وبيان الضوابط الشرعية التي يجب أن تراعى عند تطبيقها.

لذا فقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة هي:

المبحث الأول: قاعدة التصرف على الرعية منوطاً بالمصلحة وتطبيقاتها في الوقف وفيه مطلبان:

١. المطلب الأول: مفهوم القاعدة وضوابطها الشرعية.

٢. المطلب الثاني: تطبيقات القاعدة في الأحكام الوقفية.

المبحث الثاني: قاعدة إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى القاعدة العام.

المطلب الثاني: مستند القاعدة.

المبحث الثالث: قاعدة اعتبار الأمور بمقاصدها وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ماهية القاعدة وسندها.

المطلب الثاني: أهم تطبيقات هذه القاعدة في الأموال الوقفية.

(١) القرضاوي، يوسف، السياسة الشرعية، مكتبة وهبة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص ١٥
(٢) السنهوري، عبد الرزاق، نظرية العقد، منشورات الحلبي الحقوقية، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٦٢٤.
(٣) أبو ضيف، عبد الرزاق بن عمار، مفهوم الوقف كمؤسسة مالية في الفقه الإسلامي والتشريع، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٠م، ص ٣١.

المبحث الأول

قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها في الوقف

يدور الحديث في هذا المبحث حول قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها في الوقف، وذلك في المطالب التالية:
المطلب الأول: مفهوم القاعدة و ضوابطها الشرعية.

أولاً: مفهوم القاعدة:

أشار د. الزرقا في كتابه شرح القواعد الفقهية إلى معنى القاعدة على أن: «كل من ولي أمراً من أمور العامة، عاماً كان كالسلطان الأعظم، أو خاصاً كمن دونه من العمال والأمراء والقضاة والقادة وغيرهم، فإن نفاذ تصرفات كل منهم على الرعية ولزومه عليهم شاءوا أم أبوا مبني ومتوقف على وجود الثمرة والمنفعة في ضمن تصرفه، سواء أكانت هذه المنفعة دينية أم دنيوية بعيداً عن المفسدة والضرر، فإن تضمن منفعة ما وجب عليهم تنفيذه، والإرد لأن الراعي ناظر، ومأمور من قبل الشارع أن يحوطهم بالنصح وتصرفه حينئذ متردد بين الضرر والعبث وكلاهما ليس من النظر في شيء»^(١).

ونجد أن مفهوم هذه القاعدة تمثل في أقوال العلماء السابقين من خلال شرحهم لتصرف ولي الأمر و اعتبار المصلحة في اتخاذ الأحكام^(٢).

حيث أشار ابن نجيم لمفهوم هذه القاعدة بقوله «إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه، فإن خالفه لم ينفذ»^(٣).
وزاد على ذلك بقوله: «تصرف القاضي فيما له فعله في أموال اليتامى، والتركات، والأوقاف مقيد بالمصلحة فإن لم يكن مبنياً عليها لم يصح»^(٤).

وأكد ذلك الإمام السبكي بقوله: «كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة»^(٥).
وقد جاءت أقوال العلماء السابقين بالتأكيد على أن تصرفات الولاية يجب أن تكون متعلقة على تحقق المصلحة، وما فيه نفع لعموم من تحت يدهم؛ فالراعي ليس مطلوباً لذاته، وإنما أقيم

(١) الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٢٠٩.

(٢) آل بورنوا، أبو الحارث، محمد صدقي بن أحمد بن محمد الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٣٤٨.

(٣) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ١٠٦.

(٤) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٠٧.

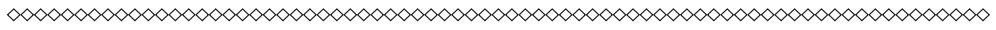
(٥) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ١، ص ٣١٠.

ثانياً: اشتراط البلوغ لصحة تولي جميع الولايات^(١).

ثالثاً: من أهم الشروط التي أجمع عليها العلماء شرط العقل لصحة تولي الولاية العامة، واستدلوا على ذلك بالحديث الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يُفَيَّق»^(٢). فالمجنون الذي لا يعقل لا تجوز ولايته؛ لأنه غير مكلف شرعاً، ويحتاج إلى من يلي أمره، فلا يلي أمر غيره^(٣). رابعاً: الحرية حيث اتفق الفقهاء على عدم صحة تولي العبد الولاية العامة؛ لأنه مشغول بخدمة مالكة^(٤).

خامساً: العدالة وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى اشتراط العدالة لصحة تولي الولاية العامة؛ لأن الفاسق متهم في دينه ولا تقبل شهادته، فلا يصح توليته أمور المسلمين^(٥). الضابط الثاني: أن يكون تصرف الولي متضمناً لمصلحة المولى عليه وعائداً له بالخير والمنفعة الدينية أو الدنيوية، أو بهما معاً؛ لأن الولي مأمور من قبل الشارع أن يحوط موليه بالنصح، فعليه أن يراعي خير التدابير لإقامة العدل، وإزالة الظلم، وإحقاق الحق، وصيانة الأخلاق، وكل هذا كان محل عناية من فقهاء الإسلام^(٦).

- (١) ابن جزم، علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ، ص ١٢٦. وانظر: الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي، شرح الزركشي، دار العبيكان، ط. ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ٢٢٦ / ٧. ساعي، محمد نعيم محمد هاني، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ج ٢، ص ٦٧٥.
- (٢) رواه: ابن ماجه - وماجه اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، دار الرسالة العالمية، ط. ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، أبواب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، حديث رقم (٢٠٤١)، ج ٢، ص ١٧٩. والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، كتاب الطلاق، من لا يقع طلاقه من الأزواج، حديث رقم (٥٥٩٦)، ج ٥، ص ٢٦٥. والبزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط. ١، ٢٠٠٩ م، حديث رقم (٩٠٥٥)، ج ١٦، ص ٢٤. والبيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجْردي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. ٣، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٢ م، كتاب الصيام، باب الصبي لا يلزمه فرض الصوم حتى يبلغ ولا المجنون حتى يفيق، حديث رقم (٨٣٠٧)، ج ٤، ص ٤٤٨. صححه: الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت، ط. ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٧، ص ١١١.
- (٣) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ج ٥، ص ١٥٢.
- (٤) الدميري، أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، الشامل في فقه الإمام مالك، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ج ٢، ص ٨٢٥.
- (٥) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، دار الحديث - القاهرة، د. ط. د. ط. ص ١٩.
- (٦) شيبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ص ٣٥٢.



حيث قال الإمام تاج الدين السبكي: «كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة»^(١).
وقال الإمام العز بن عبد السلام: «يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو
الأصلح للمولى عليه درءً للضرر والفساد، وجلباً للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح
مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخييرهم
في حقوق أنفسهم»^(٢).

القسم الثاني: الضوابط المتعلقة بالمصلحة

والمصلحة المرادة في القاعدة ليست على إطلاقها، بل جعل لها الفقهاء جملةً من الضوابط
والشروط، ومن هذه الضوابط:

اندرج المصلحة في مقاصد الشريعة، وملاءمتها لها، فكل ما يتضمن حفظ مقاصد
الشريعة فهو مصلحة، وكل ما يؤدي لفوات هذه المقاصد أو بعضها فهو مفسدة.

عدم معارضة المصلحة ومصادمتها لنص ثابت من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع^(٣).

ألا تكون المصلحة معارضة بمصلحة أرجح منها، أو أهم منها، أو مساوية لها، فيؤدي إلى
تفويتها، فالشريعة الإسلامية متضمنة لمراعاة مصالح العباد؛ فهي تقضي بتقديم الأهم على ما
هو دونه، وبالنزاهة المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى^(٤).

ألا يؤدي العمل بالمصلحة إلى مفسدة راجحة أو مساوية لها^(٥).

ألا تكون المصلحة في الأحكام التي لا تتغير، كالواجبات، والمحرمات، والحدود، ويدخل في
ذلك الأحكام المنصوص عليها، والمجمع عليها، وما لا يجوز فيها الاجتهاد^(٦).

أن تكون المصلحة حقيقة لا وهمية، والمراد أنه لا بد أن يترتب عليها جلب منفعة، أو درء
مفسدة^(٧).

أن تكون المصلحة عامة، يتعدى نفعها لأكثر عدد من الأمة، أو يدفع بها ضرر عنهم، فهنا
يصح بناء الحكم عليها.

(١) السبكي، الأشباه والنظائر، ج ١، ص ٢١٠.

(٢) العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، قواعد
الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م، ج ٢
، ص ٨٩.

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ٨٩.

(٤) انظر: الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي- الرياض،
الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ، ص ٢٢٤.

(٥) الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ج ٢، ص ٨٩.

(٦) الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسله، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ص ٩.

(٧) الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسله، ص ٩.

ألا تتضمن المصلحة مدخلاً للأهواء ولا الشبهات، بل يكون النظر إليها بميزان الشرع^(١).

المطلب الثاني: تطبيقات القاعدة في الأحكام الوقفية.

يتعرض الوقف كسائر الأعيان إلى الإصلاح والتعمير وبالتالي يحتاج إلى أموال سواء من أجل تغطية المستحقات المالية للعاملين عليه أو لأجل إصلاحه إن كان عيناً وبالتالي يحتاج إلى أموال، فإذا كان المال الوقفي لا يكفي لهذا، فهل يجوز للوالي أن يقوم بالاقتراض أو الاستدانة من جهات أخرى ليفي بمتطلبات الوقف أم لا؟

نناقش في هذه المسألة آراء الفقهاء بها كي يتسنى لنا بيان كيفية إعمال هذه القاعدة في إصدار الحكم الشرعي إن كان بالجواز أو بالمنع على النحو الآتي:

الرأي الأول: يرى الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، أن الاستدانة غير جائزة إلا إذا احتاج الوقف لهذه الاستدانة، ولا تتم إلا بإذن القاضي وببينه وذلك لأن ولاية القاضي أعم من ولاية مصالح المسلمين، وبالتالي لا يجوز للناظر على الوقف الاستدانة إلا بإذن الحاكم. دليلهم على ذلك:

إن القاضي أو الحاكم يحمل ولاية عامة وتعليق الاستدانة بأمر القاضي، لأنه بمنزلة الواقف، ولأن ولايته أعم وفعله حكم^(٤).

الرأي الثاني: يرى المالكية^(٥)، والحنابلة^(٦)، أن الناظر يحق له الاستدانة بغير إذن القاضي كشرائه لصالح الوقف بالنسيئة، وتجوز استدانتة ولو التزم عند النظر أن يصرف عند الضرورة من ماله.

قال البهوتي: وللناظر الاستدانة على الوقف بلا إذن الحاكم كسائر تصرفاته^(٧).

واستدل المالكية والحنابلة بالقياس وصلاحيه ولاية الناظر.

فالقياس يتمثل بأن للناظر أن يشتري لمصلحة الوقف نسيئة أو بنقد لم يعينه بغير إذن الحاكم، كذلك يجوز له أن يقترض لمصلحة الوقف من غير إذن الحاكم كسائر تصرفاته،

(١) الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسله، ص ٩.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج ٤، ص ٤٣٩.

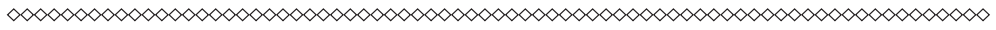
(٣) النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، ج ٥، ص ٣٦١.

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ٤٣٩.

(٥) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج ٤، ص ٨٩.

(٦) البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ج ٤، ص ٢٦٧.

(٧) البهوتي، كشاف القناع، ج ٤، ص ٢٦٧.



واستدلوا بأن الناظر مؤتمن مطلق التصرف فأمانته وإذنه تخولانه الاستدانة بغير إذن الحاكم^(١). وعند الترجيح بين الأقوال نجد أن غالبية العلماء والفقهاء يميلون إلى رأي الحنفية، ذلك أنه الأقرب إلى حماية الوقف في حال ضرورة الاستدانة مع إذن الإمام، وشرط الواقف بالاستدانة ينوب عنه إذن القاضي لما له من الولاية العامة التي تمكنه من إصدار الأمر بالاستدانة عند الضرورة.

وكان دليل الترجيح مبنياً على أساس القاعدة الفقهية «تصرف القاضي في الأوقاف مبني على المصلحة» لما له من الولاية العامة على مصالح المسلمين، وتصرفات الناظر ربما تشوبها التهمة والخطأ، أما القاضي، فتصرفاته مبنية على المصلحة، لأنه يستعين بأهل الخبرة والمعرفة لتقدير حاجة الوقف للاستدانة، فوجبت الاستدانة بعلمه وإذنه؛ لأن أفعاله منوطة بالمصلحة^(٢). من هنا نجد أن أساس الحكم الشرعي الصادر بحق الاستدانة بأمر الحاكم صادر من تطبيقات القاعدة الفقهية التي تشير إلى أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة.

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٤، ص: ٨٩.

(٢) الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ص ٥٤.

المبحث الثاني

قاعدة إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أحفظهما

التمهيد: في هذا المبحث سنتعرض إلى هذه القاعدة من حيث معناها وسندها الشرعي وأهم تطبيقاتاتها الوقفية وما يندرج عنهما من أحكام وقواعد.

المطلب الأول: معنى القاعدة العام وسندها.

إن المعنى العام لهذه القاعدة يتمثل في أنه إذا وقع الإنسان بين مفسدتين ولم يستطع بكل ما أوتي أن يدفعهما معاً جاز له أن يختار أيهما الأخف ضرراً، ولكي يميز بين عظم المفسدة بين الأمرين لا بد من أن يكون الضرر العام في أحد هذه المفاصد أشد من الخاص، وهنا عليه تحمل الخاص مقابل العام، وأيضاً يكون جلب المصلحة في أحدهما أولى من درء المفسدة غالباً^(١).

ورد مستند هذه القاعدة في النصوص الشرعية من خلال واقعة الحديبية عندما صالح الرسول ﷺ المشركين على شرط معين يتمثل في أن من جاء مسلماً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم رده للمشركين، ومن ذهب إليهم كافراً لا يردونه^(٢).

وفي بيان هذه القاعدة بهذه الحادثة يذكر جمال الدين القاسمي أن «ترك هذا الأمر الذي كان عنده أفضل الأمرين للمعارض الراجح، وهو حديثي عهد قريش بالإسلام، لما في ذلك من التفسير لهم، فكانت المفسدة راجحة على المصلحة»^(٣).

المطلب الثاني: تطبيقات القاعدة في الأوقاف

من التطبيقات التي اتضحت فيها صورة هذه القاعدة والعمل بها المسائل التالية:

إذا وقع ظلم معين على الوقف جاز لناظر الوقف تخفيف هذا الظلم كأن يطالب ظالمً منه مالاً ويقوم الناظر برفع مال أقل مما طلب، وهذا يكون اجتهاداً من الناظر بتخفيف الظلم وليس عليه ضمان من منطلق أن يكون وسيلة المحرم في بعض الأحيان غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة^(٤).

إذا وقع في الموقوف عليهم حاجة شديدة وأوشكت أن توقعهم في الهلاك، جاز بيع الأوقاف

(١) العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، مختصر القواعد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص ١٢٤.

(٢) المواق، أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م، ج ٤، ص ٥٦٦.

(٣) القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، إصلاح المساجد من البدع والعيوائد، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ٢، ١٤٤هـ-١٩٨٢، ص ٢٥.

(٤) المقري، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، قواعد الفقه، تحقيق: د. محمد الدردابي، دار الأمان- الرباط، د. ط، ٢٠١٢م، ص ١٥٢.

لصالحهم، حيث ذكر التسولي في كتابه البهجة ما نصه: «إن المحبس لو حضر لكان إحياء النفس عنده أولى»^(١).

ومن التطبيقات أيضاً أنه إذا كان للوقف ديون على أشخاص أو مؤسسات، وكان من الصعوبة بأي حال من الأحوال تحصيل هذا الدين كإيجارات أو مطالبات مالية، جاز لناظر الوقف أن يتنازل عن بعض هذه الديون والاكْتفاء بمبلغ أقل من قيمة الدين، وهو بهذا التصرف يدفع المفسدة الأكبر والمتمثلة بعدم الدفع إطلاقاً بمفسدة أقل وهي تقليل قيمة الدين.

وبني ذلك على القاعدة الفرعية لهذه القاعدة والتي تنص على أنه: «ما لا يمكن تحصيله إلا بإفساد أو إفساد بعضه جاز إفساده»^(٢).

لوقام ناظر الوقف بتأجير الوقف لمدة طويلة لضرورة معينة تمثلت في إعمار الوقف، جاز له هذا التصرف وذلك مستنداً إلى قاعدة أخف الضررين، فلربما وصل الوقف إلى مرحلة من التهلك بحيث يصعب الانتفاع به ولا يوجد مال لإعادة بنائه^(٣).

ومن هذه التطبيقات وغيرها تبين أن هذه القاعدة قد ساعدت الوقف إلى ديمومة منفعتة واستمرارية قيامه وهذا جل ما تدعو إليه روح الشريعة الإسلامية، فمثل هذه القواعد أعطت الناظر مساحة كافية ومرونة في التعامل مع المال الوقفي لبقاء المصلحة قائمة والغاية التي أنشأ لها.

المبحث الثالث

قاعدة: اعتبار الأمور بمقاصدها

المطلب الأول: ماهية القاعدة وسندها

تتكون القاعدة من كلمتين: الأمور، والمقاصد.

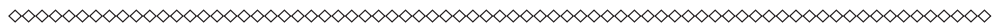
والأمور جمع مفرد: الأمر، ويطلق في اللغة على معان متعددة قال ابن فارس: «الهمزة والميم والراء أصول خمسة: الأمر من الأمور، وهو الحال والشأن ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فُرْعُونَ﴾ برشيد^(١٧) [سورة هود: ٩٧]، والأمر ضد النهي، والأمر النماء والبركة، والمراد بالأمور في القاعدة: تصرفات المكلفين، وتشمل الأقوال والأفعال والاعتقادات^(٤).

(١) التسولي، أبو الحسن، علي بن عبد السلام بن علي، البهجة شرح التحفة «شرح تحفة الحكام»، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٩٠.

(٢) العز بن عبد السلام، قواعد الاحكام، ج ١، ص ٧٨.

(٣) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ج ٣١، ص ٩٠.

(٤) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ١، ص ١٢٧.



والمقاصد: جمع المقصد، مشتق من القصد وهو الاعتماد والأَم، قال ابن فارس: «القاف والصاد والذال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء، والآخر على اكتناز في الشيء» والمعنى الأول هو أقرب المعاني لما نحن فيه، وهو أن المراد بالقصد النية والإرادة^(١).

والمقاصد عند الفقهاء نوعان: الأول: مقاصد الشارع، وهو العلم المعروف بمقاصد الشريعة ويعرف بأنه «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة^(٢). الثاني: مقاصد المكلفين، وهو المراد بالمقاصد في هذه القاعدة ولا يدخل فيها مقاصد الشارع^(٣).

ومقاصد المكلفين نوعان: كما قسمها ابن تيمية رحمه الله: الأول: قصد عقلي، والثاني: قصد حيواني، والمقصود بالقصد في قاعدتنا القصد العقلي، فيقول رحمه الله «وقد قررت هذه القاعدة في كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل وقررت أن كل لفظ بغير قصد من المتكلم لسهو وسبق لسان وعدم عقل فإنه لا يترتب عليه حكم^(٤).

والمراد هنا بالقصد: القصد العقلي الذي يختص بالعقل، فأما القصد الحيواني الذي يكون لكل حيوان، فهذا لا بد منه في وجود الأمور الاختيارية من الألفاظ والأفعال، وهذا وحده غير كاف في صحة العقود والأقوال، فإن المجنون والصبي وغيرهما، لهما هذا القصد كما هو للبهائم، ومع هذا فأصواتهم وألفاظهم باطلة مع عدم التمييز^(٥).

المعنى الإجمالي للقاعدة:

هو أن أعمال العباد وتصرفاتهم القولية أو الفعلية معتبرة بالنيات، وأن الحكم عليها مرتبط بالقصد: صحةً وفساداً، ثواباً وعقاباً^(٦).

أدلة قاعدة الأمور بمقاصدها:

قاعدة الأمور بمقاصدها دل على ثبوتها أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، نذكر بعض هذه الأدلة فيما يأتي:

(١) المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، كنز الراغبين في شرح منهاج الطالبين للإمام محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمود صالح الحديدي، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، ٢٠١٣م، ص ٥٧

(٢) العيسى عبد الله، قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها في فقه الأقليات المسلمة، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، المجلد ٢٥ العدد ٥٢، ٢٠١٦م، ص ٢١٨

(٣) العيسى عبد الله، قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها في فقه الأقليات المسلمة، ص ٢٢١

(٤) العيسى عبد الله، قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها في فقه الأقليات المسلمة، ص ٢٢٧

(٥) الإسنوي، جمال الدين أبو محمد بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨م، ص ٤٩

(٦) انظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، السياسة الشرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ص ٤٦.

أولاً: الدليل من القرآن الكريم:

١. قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً﴾ [سورة البينة: ٥]. وقوله

تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة الزمر: ٢]

ووجه الاستدلال: أن الإخلاص لا يتحقق إلا بالقصد والنية، والإخلاص التبيري عن كل ما دون الله تعالى، بأن يراد الله تعالى وحده دون غيره.

٢. قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَسَىٰ أَمْرُهُ أَن كُفِّرَتْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْهُ أَوْ يُعَذِّبَهُ اللَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [سورة آل

عمران: ١٥٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [سورة الكهف: ٢٨]، والمراد بالإرادة هنا القصد والنية^(١).

٣. قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَتْ تُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَدَلُهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَتْ تُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا

نُؤْتِيهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [سورة الشورى: ٢٠]، أي: من كانت نيته بسعيه عمل الآخرة جوزي بالزيادة وبالחסنات، ومن كانت نيته بسعيه تحصيل أمور الدنيا فقط، وليس له همة في الآخرة حرم جزاء الآخرة^(٢).

ثانياً: الدليل من السنة النبوية:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(٣). فهذا الحديث هو العمدة في تأصيل هذه القاعدة، وهو يدل على أن كل عمل يعمله عامل من خير وشر هو بحسب ما نواه، فإن قصد بعمله مقصوداً حسناً كان له ذلك المقصود الحسن، وإن قصد به مقصوداً سيئاً كان له ما نواه.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى

(١) النعماني، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ج ٨، ص ١٦٥.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢ هـ - ١٩٩٩ م، ١٩٨/٧.

(٣) متفق عليه: أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ، باب بدء الوحي، وقول الله جل ذكره: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (النساء: ١٦٣)، حديث رقم (١)، ج ١، ص ٦. ومسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط، د. ت، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، حديث رقم (١٩٠٧)، ١٥١٥/٣.

اللَّهُ عنه ومن أخذ يريد إتلافها أتلفه الله»^(١)، فهذه الأحاديث تدل على أثر النية في الأعمال صحة وفساداً وقبولاً ورداً ومجازاةً عليها^(٢).

ومن القواعد المدرجة تحت هذه القاعدة:

العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني.

تخصيص العام بالنية مقبول ديانة لا قضاءً.

اليمين على نية الحالف إن كان مظلوماً، وعلى نية المستحلف إن كان ظالمًا.

الأيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض.

تتفرع من هذه القاعدة الكبرى ثمانية عشرة قاعدة منها:

القاعدة الأولى: المنوي من العمل إما أن يكون عبادة محضة لا يلتبس بالعبادات، وإما أن يكون جنسه من جنس ما يشبه العبادات، فالقسم الأول كالصلاة والحج وغيرها، وهي لا تحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى؛ لأن جنسها لا يكون لغيره جل جلاله، ومن القسم الثاني دفع المال، فقد يكون نفقة أو صلة أو زكاة واجبة، أو صدقة تطوع، ومثله الذبح فقد يكون أضحية أو هدياً، أو طعاماً، وهذا القسم محتاج إلى نية الإضافة لله تعالى للتفريق بينه وبين العادة.

القاعدة الثانية: القربات التي لا لبس فيها لا تحتاج إلى نية الإضافة لله تعالى كالإيمان بالله جل وعلا وتعظيمه ومحبته والخوف منه ورجاؤه، وأشباه ذلك.

وتعد قاعدة الأمور بمقاصدها من القواعد الكبيرة في التشريع الإسلامي لما لها من دور كبير في حفظ الدين والأنفس والأموال وأفعال العباد.

ولعل من أهم القواعد الشارحة لمعنى هذه القاعدة ما ورد «أن الشريعة لا يجوز هدمها، ذلك أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات كما هي معتبرة في التقربات والعبادات»^(٣).

ولكي تكون النية مقبولة فلا بد من توفر شروط بها ومن أهم شروطها:

١. عدم إتيان ما يخالفها وينافي معناها

٢. أن النية تتبع العلم اليقين عند صاحبها^(٤).

ولعل أهم مستند شرعي لهذه القاعدة قوله تعالى: ﴿فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِي جَنَّتٍ وَعُيُونٍ

(١) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب في الاستقراض وأداء الديون والحج والتفليس، باب من أخذ أموال الناس يريد أداءها أو إتلافها، حديث رقم (٢٣٨٧)، ج ٣، ص ١٥.

(٢) العيسى عبد الله، قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها في فقه الأقليات المسلمة، ص ٢٢٨.

(٣) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ٢، ص ١٢٥.

(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٣٥.

يقول القرافي في التعليق على هذا المستند: «إن الإخلاص يتمثل في إرادة تمييز الفعل إلى جهة الله وحده خالصاً»^(٥).

المطلب الثاني: أهم تطبيقات هذه القاعدة في الأموال الوقفية

فيتمثل في المسألة التالية:

لو تلفظ شخص ما بلفظ الوقف صراحة ولكن لم يكن عنده النية بالوقف بمفهومه الشرعي ثم بعد مدة معينة ظهر قصده بخلاف المعنى الحقيقي للوقف لا يكون في هذه الحالة ملزماً بلفظه ما لم يظهره، وينطبق هذا أيضاً على المكره في الوقف، وذلك لأنه بالأصل لا يريد أن يوقف هذا الوقف لانية ولا قصداً^(٦).

فالوقف يجب عليه عند إطلاق لفظ الوقف أن يستحضر النية وأن يحدد المقصود، وذلك لأن النية والقصد هي التي يترتب عليها الثواب على اعتبار أن الوقف من الأعمال التي يتقرب بها الإنسان من ربه

ويندرج تحت هذه القاعدة قاعدة أخرى وهي «كل ما تمخض للتعبد أو غلبت عليه شائبته فإنه يفتقر إلى النية»^(٧)..

الخاتمة

أولاً: النتائج:

بعد هذا العرض الموجز لمحاوور هذه الدراسة التي بحثت في موضوع القواعد الناظمة لصدور الأحكام الشرعية المتعلقة بإدارة الأموال الوقفية، وصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات ومنها:

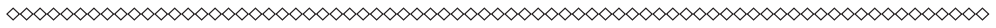
إن القواعد الناظمة تمثل أداة من أدوات التكييف الفقهي والتي تعتبر من أرقى وأصعب هذه الأدوات لاعتمادها على التشخيص للواقعة باعتبار أن خطاب الشارع يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات.

القاعدة الناظمة تمتلك أدوات ظهرت تطبيقاتها في فروع الكتب الفقهية القديمة كمصطلحات مأثوفة لدى العلماء كتطبيق المناط والمآلات والقواعد الفقهية والبراءة الأصلية. القواعد الناظمة تمثل آلية للتعامل مع العقود بظروفها وشروطها ومسمياتها وصيغة عقودها،

(٥) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الأمانة في إدراك النية، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د.ت، ص ١٩.

(٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٤٢٨.

(٧) المقرئ، قواعد المقرئ، ص ١٠٠.



وبالتالي هي أداة لإنشاء الحكم الشرعي (تحوله).

اختلاف الفقهاء في مسألة اعتبار القاعدة الفقهية وتحقيق المناط والمآلات ساعد في إيجاد السند الشرعي لتحول الأحكام الفقهية.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحثان ببحث موضوع القواعد النازمة كنظرية مستقلة في الفقه ما دام أنه يمتلك من الأدوات والعناصر ما يمتلك.

يوصي الباحثان بمراجعة بعض الأحكام وبيان إن كانت تسير وفق قواعد فقهية لتتفق مع مقتضيات العصر والواقعات ويصبح من السهل تطبيقها وإيجاد إجراءات عملية لاستخدامها. ضرورة وضع ضوابط لأدوات تحول الحكم الفقهي لا يتم الخروج عنها.

المصادر والمراجع

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، د.ط، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي، السياسة الشرعية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ابن جزم، علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني الشافعي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ابن ماجه - وماجه اسم أبيه يزيد - أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت.
- أبوضياف، عبد الرزاق بن عمار، مفهوم الوقف كمؤسسة مالية في الفقه الإسلامي والتشريع، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٠م.

- الإسنوي، جمال الدين أبو محمد بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨م.
- آل بورنو، أبو الحارث، محمد صدقي بن أحمد بن محمد الغزي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبع الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- البيزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوُجِردِي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- التسولي، أبو الحسن، علي بن عبد السلام بن علي، البهجة شرح التحفة ” شرح تحفة الحكام“، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- الجزائري، محمد بن حسين بن حسن، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي - الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- الدميري، أبو البقاء بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، الشامل في فقه الإمام مالك، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- الزحيلي، محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- الزرقا، أحمد، شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ -

١٩٩٦م.

الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي، شرح الزركشي، دار العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

الزليعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٤هـ.

ساعي، محمد نعيم محمد هاني، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، طبعة مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت. السنهوري، عبد الرزاق، نظرية العقد، منشورات الحلبي الحقوقية، مصر، الطبعة الثانية،

١٩٩٨م.

شبير، محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار النفائس - عمان، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسله، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

الصاوي، محمود، نظام الدولة في الإسلام، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.

العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.

العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، مختصر القواعد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، تحقيق: صالح بن عبد العزيز بن إبراهيم آل منصور، دار الفرقان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

العيسى عبد الله، قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها في فقه الأقليات المسلمة، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، المجلد ٢٥ العدد ٥٢، ٢٠١٦م.

القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، إصلاح المساجد من البدع والعيوادم، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ٢، ١٤هـ - ١٩٨٣م.

المنهجية العلمية في الرد على شبهات المستشرقين «الردود على شبهة آرثر جفري في مقدمة كتاب المصاحف حول تدوين القرآن أنموذجاً»

الملخص:

هدفت الدراسة إلى تقديم منهجية علمية للرد على شبهات المستشرقين، وذلك عن طريق دراسة شبهة المستشرق آرثر جفري حول تدوين القرآن، واستقراء الردود التي قدمها الباحثون حول الشبهة ونقد ما جاء فيها، وتحليل الردود وبيان ما فيها من مغالطات، توصلت الدراسة إلى منهجية مقترحة للرد على شبهات المستشرقين قائمة على مرحلتين، البناء العلمي كمقدمة نظرية للرد، وقواعد حاكمة تضبط الرد وتجعله أكثر كفاءة.

Abstract

The study aimed to provide a scientific methodology to respond to the suspicions of orientalists, through the study of the suspicion of orientalist Arthur Jeffrey about the codification of the Qur'an, and after extrapolating the responses provided by researchers about suspicion and criticism of what was stated in them, and analyzing the responses and indicating the fallacies in them, the study reached a proposed methodology to respond to the suspicions of orientalists based on two stages, scientific construction as a theoretical introduction to the response, and governing rules that control the response and make it more efficient.

المقدمة:

منذ أرسل الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم، وأنزل عليه آياته في كتابه العزيز، ما انفكت جهود العداء نحو هذه الرسالة الجديدة سرّاً وعلانية، وصار شغل الكافرين والجاحدين لصفاء الدعوة وقوة الحجة إيجاد نقائص وعيوب تردُّ الناس عن قبول هذا الدين الجديد وإقبالهم عليه. وقد سجّل القرآن الكريم أول هذه المحاولات عندما نقل دعوى مشركي قريش ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (النحل ١٠٣)، فأنى لهم إطفاء هذا الشعاع المبين الذي صدع

به النبي ﷺ إلا أن ينسبوه إلى بشر من الأعاجم، أي أن هذا الدين ما هو إلا نقولٌ عن أديان قائمة، وبما أن العرب أمة أمّية فلن تكون هنالك معارضة موضوعية لهذه الفرية.

ولكن الله رد كيدهم من حيث لا يحتسبون، ونقض فريتهم بالحجاج العقليّ المبين فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّيْتٌ﴾ (النحل ١٠٣) فلا حاجة للعودة إلى علوم اليهود والنصارى الدينية والبحث عن نواقض هذه الفرية، وأن الإسلام لا يمكن أن يكون مستمداً مما كان موجوداً في كتب اليهود والنصارى، إذ يكفي القول إن المصدر المزعوم هو أعجمي، والثمره قرآن عربيّ بليغٌ معجزٌ في هداياته ونظمه. فسقطت بذلك الفرية من أساسها.

والحق أن هذا منهج قرآنيّ عظيمٌ بيّن لنا أن الحق مؤيدٌ دائماً بما ينصره، وأنه ظاهر على ما حوله بإذن الله، وأن واجب المؤمن المخلص أن يقوم على الذب عن حياض الإسلام وقيمه ومفاهيمه ما أوتي من قوة، أمام الطاعنين من مستشرقين وحادثيين وكل أعداء الدين، وأن ينتهج لذلك أفضل الطرق وأظهرها للحق.

ومن هنا، صار الرد على شبهات المستشرقين -وأشباههم في المنهج من أعداء الدين- ثغر من ثغور الدين، فوجب على من أراد التصدي لهذه الشبهات أن يكون مؤهلاً لسد هذا الثغر حتى لا يؤتى المسلمون من قبله.

مشكلة البحث:

لهذا، جاءت هذه الدراسة لتجيب عن السؤال الرئيس الآتي:

ما المنهجية السليمة في الرد على شبهات المستشرقين من خلال الرد على شبهة آرثر جفري حول تدوين القرآن؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

ما المغالطات التي وقع فيها الباحثون في الرد على شبهة جفري حول تدوين القرآن؟

ما المقدمات العلمية اللازمة في الرد على الشبهات؟

ما القواعد الواجب مراعاتها في الرد على الشبهات؟

أهمية البحث:

تُساعد الدراسة الباحثين في مجال الاستشراق على سلوك طريق أكثر كفاءة في الرد على شبهات المستشرقين.

تمكّن الدراسة الباحثين في مجال الاستشراق من تقييم الردود المتوفرة بين أيديهم على شبهات المستشرقين.

أهداف البحث

توضيح بعض المغالطات في الرد على شبهات المستشرقين.
بيان مكونات المنهجية السليمة للرد على شبهات المستشرقين من مقدمات علمية وقواعد عمل.

الدراسات السابقة:

منهج علماء اللغة الأردية في الرد على المستشرقين، يوسف السيد يوسف عامر، مجلة كلية الآداب، جامعة المنصورة - كلية الآداب، العدد ٢٨، ٢٠٠٦ يناير، منشور على منصة المنظومة:
<http://search.mandumah.com/Record/144042>

والدراسة مهمة في تقديم وجهة نظر علمية في منهجية الرد على المستشرق، وقد قدمت تجربة جديرة بالاحترام في الرد على المستشرقين، كما أسست لبعض القواعد المهمة في هذا المجال، ولكنها دراسة وصفية للعمل العام ومتخصصة في علماء اللغة الأردية، بينما سأقدم في دراستي نظرة نقدية للردود المتوفرة حول شبهة محددة لاستنباط واقتراح المنهج القويم في الرد على الشبهات.

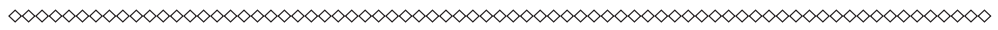
المنهج العلمي في الرد على شبهات المستشرقين: «شبهاتهم حول مصدر الوحي أنموذجاً»، شهد بنت عطوان المالكي، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، صفحات من ٤-٤٤، ٢٠٢٢. رابط المنظومة
<http://search.mandumah.com/Record/1274048>

مع أن عنوان الدراسة يشير إلى المنهج العلمي، إلا أن الدراسة جاءت نمطية في عرض الشبهات والرد عليها، ولم تقدم أي منهجية واضحة في الرد.

مناهج المستشرقين بين الشعارات العلمية والواقع، عبد القادر مربوح وعبد القادر حباس، جامعة وهران، جامعة جرداية، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد الأول العدد التجريبي ٢٠١٧. رابط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/793/1/1/166063>، تطرقت الدراسة لقضايا مهمة في مجال منهج وآداب النقد والتقييم، وقدمت توجيهات حول تقييم عمل المستشرقين ونقدهم، وبينت أساليب المستشرقين في عرض شبهاتهم، ثم اقترحت استراتيجية إسلامية للرد على المستشرقين، ولكن الدراسة لم تحمل أبعاداً تطبيقية تعين على الفهم وترسخ قيمة المنهج العلمي المقترح.

الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها، محمد أبو الفتح البيانوني، دراسات استشراقية وحضارية، العدد الاول، ١٩٩٣م. الرابط:

[/https://beyanouni.com/shubuhah](https://beyanouni.com/shubuhah)



والدراسة مفيدة وتحتوي على مواضيع متعددة حول منهجية نقد الردود على شبهات المستشرقين، إلا أنها تميزت بشدة الاختصار وقلة الأمثلة التطبيقية.

منهج نقد الاستشراق في علم الحديث، فتح الدين محمد أبو الفتح بيانوني، مجلة الرائق، المجلد الخامس، ٢٠٢٢، الرابط:

<https://unissa.edu.bn/journal/index.php/ar-raiq/article/view/468>

والدراسة مفيدة جداً من حيث المنهج المقترح، وكذلك في تقرير مناهج المستشرقين، ولكن تظل في إطار نظري بعيداً عن التطبيق على الشبهات والردود.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي في دراسة الشبهات والردود.

المنهج التحليلي في تقييم الشبهة والرد.

المنهج النقدي لصيغ وبناء الردود.

المنهج الاستنباطي لاستنتاج المنهجية العلمية.

خطة البحث:

وتتكون هذه الدراسة من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة:

المقدمة

التمهيد: ويتحدث فيه عن المستشرق آرثر جفري ومقدمته.

المبحث الأول: ويتناول شبهة آرثر جفري والردود عليها من الباحثين الأفاضل والمغالطات

التي وقعوا فيها.

المبحث الثاني: ويعرض فيه بناء المنهجية العلمية للرد على شبهة المستشرق جفري مع

تقديم رد تطبيقي مقترح.

الخاتمة: وفيه نتائج البحث.

التمهيد: المستشرق آرثر جفري ومقدمته:

يعرض الموقع الإلكتروني لجامعة إدنبرة في اسكتلندا السيرة الذاتية لآرثر جفري^(١) التي تصفه بأنه قس ميثودي أسترالي وعالم شهير في لغات ومخطوطات الشرق الأوسط، ولد في أستراليا في ملبورن عام ١٨٩٢.

ووصفه بالقس الميثودي أي ينتمي إلى «الميثودية أو الطريقة، وهي طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد جون ويزلي، وانتشرت في بريطانيا ولاحقاً - من خلال الأنشطة التبشيرية- في المستعمرات البريطانية حتى الولايات المتحدة الأمريكية»^(٢). وأهم توجهات هذه الطائفة أنها «تعترف بقانون إيمان الرسل وتترك لأفرادها حرية الإيمان بكل أو ببعض ما ورد فيه، وترتكز بصورة كبيرة على المشاعر الروحية أو الخبرة الصوفية التي يعيشها المؤمن عند اهتدائه، وتؤكد على قوة الروح القدس وعلى حاجة الإنسان إلى إقامة علاقة شخصية مباشرة مع الله، وتطالب بالالتزام بالبساطة في العبادة، وعلى الحرص على مساعدة المحرومين»^(٣).

حصل جفري على البكالوريوس (١٩١٨) والماجستير (١٩٢٠) ودرجة البكالوريوس في اللاهوت (١٩٢٦) في جامعة ملبورن. وفي عام ١٩٢٩ أكمل درجة الدكتوراه من جامعة إدنبرة، وحصل لاحقاً على درجة الدكتوراه العليا من الجامعة عام ١٩٣٨.

بدأ التدريس في كلية مدراس المسيحية في الهند خلال الحرب العالمية الأولى، بعد رفضه للخدمة العسكرية. وفي عام ١٩٢١ تم تعيينه في كلية الدراسات الشرقية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وفي عام ١٩٢٨، غادر جفري القاهرة لتولي منصب أستاذ اللغات السامية في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك الأمريكية، وأصبح أول رئيس لقسم لغات الشرق الأدنى والأوسط بها في عام ١٩٥٤، كما كان منخرطاً بعمق في مناهج الدراسات الدينية في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة الأمريكية. وظل قساً ميثودياً طوال الوقت إذ قام بالتدريس لبعض الوقت في مدرسة الاتحاد اللاهوتية في نيويورك.

كان اهتمام جفري بالنقد النصي للقرآن وبراعته كعالم لغوي سمة من سمات أطروحة الدكتوراه الخاصة به، والتي تتبعت أصل حوالي ٣٠٠ كلمة غير عربية في القرآن، ونشرت الأطروحة لاحقاً في عام ١٩٣٨ كدراسة بعنوان «المفردات الأجنبية للقرآن»، وأصبحت أصلاً في هذا المجال

(١) موقع جامعة إدنبرة، رابط الموقع

<https://www.uk.ac.ed/services/alumni/history-in-alumni/alumni-notable/>

(٢) الموسوعة الحرة ويكيبيديا، رابط:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/D8%A9%8A%D9%88%D8%AF%D9%D8%AB%8A%85%D9%D9>

(٣) الموسوعة الحرة ويكيبيديا، رابط:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/D8%A9%8A%D9%88%D8%AF%D9%D8%AB%8A%85%D9%D9>

وتمت إعادة نشرها في عام ٢٠٠٧.

حقّق كتاب «المصاحف» في عام ١٩٣٦م، وقدّم تحقيقه بمقدمة ذكر فيها بعض أفكاره وتصوّراته على تاريخ القرآن الكريم، ومن هذه المقدمة اخترنا الشبهة المتعلقة بتدوين القرآن أنموذجاً لهذه الدراسة. كما ألف كتاب «مصادر تاريخ القرآن» صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٣٧م. وألف كتاب «القرآن ككتاب ديني»، صدر بالإنجليزية في سنة ١٩٥٢م. وحقق كتاب «مقدمتان في علوم القرآن» يتضمن مقدمة كتاب المباني في نظم المعاني ومقدمة تفسير ابن عطية، عام ١٩٥٤م. ونشر الكثير من الأبحاث والدراسات الأخرى.

توفي جفري في نونا سكوشا بكندا عام ١٩٥٩. تُحفظ أوراقه الخاصة في جامعة كولومبيا في نيويورك الأمريكية، بينما خلد اسمه على مركز آرثر جفري كجزء من مدرسة ملبورن للاهوت. وقد أثار آرثر جفري في مقدمة تحقيق كتاب المصاحف، قضايا عديدة حول جمع القرآن والقراءات القرآنية^(١)، منها:

يحاول جفري أن يسقط تجربة النصارى واليهود مع كتبهم المحرّفة على القرآن الكريم، فهو يعتبر أن تطوراً طرأ على قراءات القرآن، والتطور صورة من صور التحريف والابتعاد عن النصّ الأصلي بفعل بشريّ. وأن المسلمين مقصرون في نقد النصّ القرآني لفهم هذا التطور كما نقد النصارى واليهود كتبهم المقدسة واكتشفوا ما حصل عليها من تغيير.

يريد جفري أن يساوي بين «النقل» بالمفهوم الإسلامي للقرآن والمفهوم النصراني المسيحي للكتب المقدسة، متجاهلاً الفروق الجوهرية بين الحالتين، محاولاً تسويق مذهب «أهل الأبحاث-المتماشين مع العقل» في النص المقدس كسبيل ثبت قبوله وانتشاره على حساب «أهل النقل» ممثلاً على ذلك بما قام به «ندلكه» وتلاميذه في كتاب «تاريخ القرآن».

حاول جفري تلخيص ما توصل إليه «ندلكه» والباحثون في موضوع تاريخ القرآن بما يلي:
إثبات عدم كتابة المسلمين للقرآن كاملاً في حياة النبي ﷺ، وإنكاره للرواية الإسلامية في جمع القرآن وترتيبه. والردود على هذه الشبهة هي نموذج هذه الدراسة.

تسليط الضوء على وجود مصاحف خاصة للصحابة رضوان الله عليهم، بما في ذلك مصحف زيد بن ثابت الذي جمعه بأمر أبي بكر، والتأكيد على وجود خلافات بين هذه المصاحف تلميحاً على النقص والتحريف لكتاب الله.

جعل جفري الاختلاف بين مصاحف الصحابة سبباً للخلاف بين الأتباع في مختلف الأمصار.

مما حدا بعثمان رضي الله عنه إلى جمع القرآن على حرفٍ واحدٍ للحد من هذا النزاع.

(١) ينظر، ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، (٢-١٠)



يحاول جفري تعليل الخلاف بين مصاحف الأمصار إلى عدم النقط والتشكيل في مصاحف جمع عثمان، مما تسبب في ظهور القراءات المنسوبة إلى الأمصار.

يركز جفري على «قوة اختيار القراء» كسبب في تفاضل القراءات في كل مصر، ملمحاً إلى الأثر البشري في التطور المزعوم، ويروي قصة تسبيح القراءات عن طريق ابن مجاهد، وكذلك الزيادة إلى عشرة.

يؤكد جفري على اشتهاق قراءة عاصم الكوفي في أكثر دول العالم الإسلامي، على كثرة القراء والرواة، مما يوجب دراسة كيفية وصول القرآن إلى الاستقرار على هذه القراءة.

يلخص جفري رأي المستشرقين في تقسيم تاريخ القرآن أو مراحل تطور القراءات إلى ستة مراحل: طور المصاحف القديمة، وطور المصاحف العثمانية، وطور حرية الاختيار في القراءات، وطور تسلط القراءات السبعة/العشرة، وطور الاختيار بين السبعة/العشرة، وطور سيادة قراءة حفص والمصاحف المطبوعة. ودعا إلى دراسة هذه المراحل والعناية بالمرحلتين الأولى والثالثة لحل ما فيهما من إشكالات، ملمحاً لحدوث التحريف أو النقص في هاتين المرحتين.

المبحث الاول: شبهة آرثر جفري والمغالطات في الرد عليها

سنتناول في هذا المبحث عرض شبهة آرثر جفري حول تدوين القرآن والردود التي قام بها الباحثون الأفاضل عليها:

يقول «آرثر جفري»: «...وهكذا جُمع القرآن كله في حياة النبي في صحف وأوراق، وكان مرتباً كما هو الآن في سوره وآياته إلا أنه كان في صحف لا في مصحف، وهذا الرأي لا يقبله المستشرقون لأنه يخالف ما جاء في أحاديث أخرى أنه قبض ولم يجمع القرآن في شيء، وهذا يطابق ما روي من خوف عمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق لما استحر القتل بالقراء يوم اليمامة وقالوا إن القتل استحر في قراء القرآن ونخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، ويتبين من هذا أن سبب الخوف هو قتل القراء الذين كانوا قد حفظوا القرآن، ولو كان القرآن قد جمع وكتب لما كانت هناك علة لخوفهما»^(١).

فخلاصة الشبهة أن القرآن لم يكن مكتوباً كاملاً عند وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ويكون دليل آرثر جفري على قوله أمرين:

حديث زيد بن ثابت، وهذا دليلٌ نقلِيٌّ.

ودليلٌ عقليٌّ قائمٌ على تعارض كمال الكتابة قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مع وجود خوف أبي بكر وعمر من موت القراء خشية ذهاب كثير من القرآن، أي لو كان مكتوباً ما جاز لهم أن يخافوا.

المطلب الأول:

رد إسماعيل الطحان في دراسته «تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين»:

ويرد إسماعيل الطحان^(٢) على دليل جفري النقلِي:

وصف رواية زيد بن ثابت بـ «الهزيلة».

بيان أن الجمع المذكور في الأثر مقصودٌ به جمع القرآن في مصحفٍ واحد. كما قال الخطابي^(٣).

تضعيف سند الحديث، وذلك لضعف إبراهيم بن بشار، وجهالة عبيد شيخ الزهري. وبالتدقيق في الرد، نجد أموراً قد تؤخذ عليه:

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، (٥)
(٢) ينظر، الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين
(٣) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (٢٠٢/١)

أن وصف الرواية بالهزيلة وصفٌ غير علميٍّ، وهو من الخطاب العاطفيِّ.

توجيه معنى الجمع على أنه الجمع في المصحف لا يفيد، فلم يزعم جفري عدم الكتابة إطلاقاً، فقول جفري لا يتنافى مع توجيه معنى الجمع، ودليل ذلك أنه عنوان أول باب من كتاب المصاحف بباب من كتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

عدم صحة تضعيف الأثر، إذ أن إبراهيم بن بشار حافظ له أوهام^(١)، لا يُترك حديثه، وعبيد ليس مجهولاً بل عيَّنه ابن حنبل في فضائل الصحابة^(٢) حين أخرج نفس الأثر عن «عبيد بن السباق» وهو ثقة^(٣). والخبر له طريق آخر، فقد أخرجه الطبري مرسلًا عن الزهري عن رواية ثقات^(٤). فليس الأثر بالضعيف قطعاً.

ولو جاز القول بضعف الأثر، فهل هذا مستند مقبول لدى جفري؟ فيكفي جفري أن يجد الأثر في أحد مصنفات المسلمين ليكون مستنداً له.

كما يظهر من كلام الطحان موافقته على إنكار المستشرقين للتواتر، حين يقول: «... لأن التسليم بعدم تدوين الوحي سيُسلم أمره لذاكرة المسلمين، وهي مهما أوتيت من قوة لا تستطيع أن تمسك كل ما فيها لفترة طويلة، وعندئذ يكون شأن القرآن كشأن الشعر المروي عرضةً للتغيير والتبديل»، وهذا مخالفٌ للإجماع على قطعية ثبوت المتواتر، ومن العجيب أن يكون الرد على الشبهة بهدم أساس من أسس الدين تقوم عليه قطعية القرآن وبعض من السنة. وهذا الأمر امتد إلى المرويات، نقداً على ما جاءت به وإنكاراً على الرواية في الحرص على روايتها! فيقول: «وكانت هذه الروايات مرتعاً خصباً أشبع نهم المستشرقين في إثارة الشبهات حول القرآن...»^(٥) ويقول: «واني لأعجب من حرص السالفين والخالفين على تناقل هذه الروايات، وكأن هذه الأدوات هي الحقيقة المقررة في قضية تدوين القرآن فحسب»^(٦).

أما رد الطحان على الدليل العقليِّ، فيقول: «... وهؤلاء الصحابة هم الشهود العدول على وثيقة النص المكتوب الذي لم ينته بعد إلى شكله المطلوب، فخشياً إن استحر بهم القتل في مواطن أخرى أن يعز جمع القرآن في لقاء وثيق بين المحفوظ والمكتوب»^(٧)، أي أن الحاجة إلى القراءة كانت لحفظ ترتيب القرآن وتوثيق المكتوب بالمحفوظ وليس لحفظ أجزاءه من الضياع،

(١) ابن حجر، تقريب التهذيب، (٨٨)

(٢) ابن حنبل، فضائل الصحابة، (٣٩٠/١)

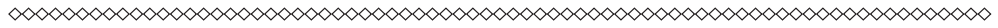
(٣) ابن حجر، تقريب التهذيب، (٣٧٧)

(٤) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، (٦٣/١)، قال: "حدثني سعيد بن الربيع، قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، قال: قبض النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن القرآن جمع، وإنما كان في الكرايف والعسب"

(٥) ينظر، الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين

(٦) ينظر، الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين

(٧) ينظر، الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين



وهذا مخالف لنص الحديث الصحيح في البخاري: «... وَإِنِّي أَحْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَنْ تَجْمَعُوهُ»^(١)، فالخشية متجهة إلى ضياع أجزاء القرآن وليس ترتيبه أو توثيق ما كتب منه. فيتضح لنا أن فهم الشبهة كان قاصراً مما جعل الرد غير مناسب عليها.

المطلب الثاني:

رد أسماء السلومي في دراستها «المستشرق آرثر جفري، ومقدمة كتاب المصاحف «عرضاً ونقداً»^(٢) :

تقول السلومي في الرد على الدليل النقلّي:

تستشهد بقول السيوطي (ت ٩١١ هـ.): «وقد كان القرآن كتب كله في عهد رسول الله ﷺ لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور»^(٣)، والواجب على الباحث تتبع الدليل والتأكد من صحته، فمن أين أثبت السيوطي الكتابة لكامل القرآن؟ مع أنه يستشهد بعد قوله هذا -في كتابه الإتيان- بكلام الحاكم في المستدرک على أن جمعاً للقرآن تم في عهد النبي ﷺ ودليله قول زيد بن ثابت: «كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»^(٤)، وقول زيد رضي الله عنه لا دلالة فيه على تمام الكتابة والتدوين في عهد النبي ﷺ.

الاستشهاد بأحاديث صحيحة على تمام الكتابة، مع عدم دلالتها عليها في الحقيقة، وهي:

«فَتَبِعْتُ الْقُرْآنَ، أَجْمَعُهُ مِنَ الْعُسْبِ وَالرِّقَاعِ وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرَّجَالِ»^(٥).

«كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرِّقَاعِ»^(٦).

«لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النساء: ٩٥) قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «ادْعُوا فَلَانًا» فَجَاءَهُ وَمَعَهُ الدَّوَاةُ وَاللُّوْحُ، أَوْ الْكَتِفُ، فَقَالَ: «اُكْتُبْ...»^(٧).

وهذا من الاستدلال بما لا يدل على المدلول عليه، فليس في كل ما ذكرته الباحثة دليلاً على

(١) البخاري، صحيح البخاري، رقم (٤٦٧٩)، (٧١/٦)

(٢) ينظر، السلومي، المستشرق آرثر جفري، ومقدمة كتاب المصاحف «عرضاً ونقداً»: بحث في الدفاع عن القرآن، المصدر: مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ٢٠١٥، (٣٤١-٣٥٢)، رابط: <http://search.mandumah.com/Record/802411>

(٣) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (٢٠٢/١)

(٤) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (٢٠٢/١)

(٥) ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، رقم (١١٤) (٣٢٠/١)، ١. يقول المحقق: إسناده صحيح، رجاله رجال الشيخين، غير عبد الرحمن بن شماس، فهو من رجال مسلم وحده.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، رقم (٧١٩١) (٧٤/٩)

(٧) سبق تخريجه والحكم عليه.

(٨) البخاري، صحيح البخاري، (٤٥٩٤) (٤٨/٦)

تمام الكتابة.

القول إن «إطلاق لفظ الكتاب على القرآن في كثير من آياته الكريمة، وهذا فيه إشارة إلى أنه كان مكتوباً»، وهذا استدلال شديد التهافت، فإذا كان الرد على الشبهة قائم على أن القرآن كُتب كاملاً في عهد النبي ﷺ ولكنه متفرق في صحف لا في كتاب واحد، فالقول بوصفه بالكتاب يعني أنه مجموع بين دفتين وهذا معارض للأساس القائم عليه الرد. وهذا من باب تعارض الردود من داخلها، أي أن بعض أجزاء الرد تعارض أجزاء أخرى.

ومع هذا فليس لفظ «الكتاب» دالاً بالضرورة على الكتابة المادية للنص القرآني علاوة على أن يكون دالاً على كمال التدوين للقرآن.

وكذلك يصعب قبول «الكتاب» كدليل على كمال كتابة القرآن وقت التنزيل وذلك بملاحظة تكرار تنزُّل اللفظ في القرآن في فترات باكرة ومتأخرة من حياة الرسول ﷺ.

تحميل كلام المستشرق جفري ما لا يحتمله، حيث تقول: «إن جفري يزعم بإيراده هذا الدليل أنه لم يكتب القرآن في عهده ﷺ»، وهذا ما لم يقله جفري.

وتقول السلومي في الرد على الدليل العقلي:

إن سبب خوف عمر وأبي بكر من استحرار القتل في القراء يوم اليمامة «... لأن القرآن لا بد وأن يوثق توثيقاً دقيقاً، فبجانب المكتوب في السطور لا بد أن يكون هناك المحفوظ في الصدور»، وهذا القول لا يرد على كلام جفري، لأن الخوف في الحديث الصحيح من قول عمر: «... وإني أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَنْ تَجْمَعُوهُ»^(١) خوف على ضياع القرآن وفقده، وليس الأمر متعلقاً في التوثيق، فالتوثيق بالجمع بين الحفظ والكتابة - إن ثبت - فإنه إجراء لاحق خلال عملية الجمع. فإذا كان القرآن كله مكتوباً فكيف يخشى ضياعه؟

المطلب الثالث: رد محب الدين واعظ في تحقيقه لكتاب المصاحف^(٢):

الرد على الدليل النقلي:

يصف الباحث الحديث بأنه ليس له أصل. ولم يبين سبب حكمه.

ويصفه بأنه معارض للنصوص الثابتة، من دون إيراد هذه النصوص.

الاستشهاد بالأحاديث التي نصت على أمر النبي ﷺ بكتابة القرآن حال نزوله على تمام كتابة القرآن، والدلالة اللغوية والعقلية لا تفيد ذلك.

القول بأن لفظ «شيء» في حديث زيد نكرة في سياق النفي، يفيد العموم على عدم الكتابة إطلاقاً، أي أن معنى الحديث أن النبي قبض ولم يكتب شيء من القرآن، والصحيح أن اللفظ لا

(١) البخاري، صحيح البخاري، رقم (٤٦٧٩)، (٧١/٦).

(٢) ينظر، واعظ، تحقيق كتاب المصاحف، (١٣٢، ١٣٤).

يُفيد ذلك، إذ العموم منصرف إلى الجمع بين دفتين، ولا يجوز القول إن الجمع بمعنى الكتابة، ولم يعارض أحد كتابة جزء من القرآن قبل قبض النبي صلى الله عليه وسلم لأنه ثابت بالنصوص الصحيحة.

أما رده على الدليل العقلي:

فواضح عدم فهم إشكال جفري، لأن الرد اتجه إلى الحديث عن تمكين وتوثيق الجمع على يد زيد بن ثابت، ولكن النص الصحيح أشار إلى أن الخوف كان على ضياع كثير من القرآن. كما أن الاستطراد في الرد كان مضطرباً، ولا يُظهر العلاقة مع الإشكال المثار، كمدحه لزيد بن ثابت رضي الله عنه، وتصويب اختيار الخلفاء له لهذه المهمة. المطلوب الرابع: رد هشام عزمي لمقدمة آرثر جفري⁽¹⁾ في منتدى تفسير على الشبكة العنكبوتية:

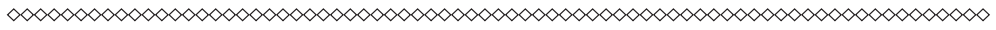
الرد على الدليل النقلي:

يقول: «فتأمل الخطأ الجسيم في نسبة جفري لعلماء المسلمين القول بأن القرآن المكتوب على عهد رسول الله كان مرتب السور، وهو قول لم يقل به أيهم! بل العقل وحده ينقضه؛ فكيف يكون متفرقاً في عدة صحف ومرتب السور؟». والتعميم بأن هذا القول لم يقل به أيهم، قول مفتقر للدقة والتحري الصحيحين، بل ويناقض ما سببناه بنفسه لاحقاً في نقده حين يثبت أن في ترتيب سور القرآن خلافاً في نسبته إلى النبي ﷺ فيكون توقيفياً أو إلى الصحابة فيكون اجتهاداً، فكيف يقر بوجود رأي قائل بالتوقيف هناك وينفي وجود قائل به هنا! وهذا من التعميم المضلل في الأحكام وهو من ثمرات الرد الجزئي دون حمل صورة شاملة لجوانب الشبهة وخلفياتها. كما أنه يبتعد عن موضوع شبهة المستشرق جفري، فالقضية هنا ليست الترتيب بل تمام الكتابة على عهد النبي ﷺ.

ثم يكرر هذا الخطأ فيقول: «والحاصل أن علماء المسلمين مجمعون على أن القرآن قد كتب كله تحت إشراف النبي»، وهذا خطأ جسيم وقع فيه الناقد من نقل إجماع من غير مستند حقيقي، فلم ينقل الناقد هذا الجمع عن أي عالم، ولم يعرض لنا تحريه لأقوال كل العلماء في المسألة لتطمئن نفسه إلى إجماعهم على الكتابة.

ثم يستشهد بما لا دلالة له على الشبهة فيقول: «فالحديث الذي استدل به جفري لا يدل بتمامه على ما يرمي إليه، فضلاً عن الأدلة الكثيرة على كتابة كل آية عند نزولها ونهي الرسول عن كتابة غير القرآن، وهي أدلة تقطع بأن القرآن كله كتب في حياة النبي لكن دون أن يجمع في مصحف واحد». وكل ما ذكره يدل على وجود الكتابة ولكنه لا يدل على تمام الكتابة، والقول بوجود

(1) من موقع ملتقى أهل التفسير على الشبكة العنكبوتية، نقد لمقدمة آرثر جفري في كتاب المصاحف لحاتم القرشي



«الأدلة الكثيرة على كتابة كل آية» من التعميم الخاطئ والتوجيه المتحكم في دلالات النصوص، فالأحاديث الواردة في هذا المقام تؤكد حدوث الكتابة بمناسبات معينة ولم تحمل معنى إتمام الكتابة لكل القرآن.

الرد على الدليل العقلي:

وقد تفاءلت من مدح الناقد لدليل المستشرق جفري العقلي للشبهة، وشرحها بشكل يدل على فهمها بشكل صحيح، ولكن الغريب أن الرد عليها جاء مخالفاً تماماً لما تقدم من فهم، فقال: «وهذا الاستدلال جيدٌ كما قلْتُ لكنه ليس قطعياً في هذا المعنى خاصةً في ضوء حقيقة أن ألفاظ الحديث كلها عند البخاري وغيره تدور حول جمع القرآن من العسب واللخاف وصدور الرجال، فلو كان في الحديث دلالةٌ على انعدام الكتابة لما كان في جمع القرآن من العسب واللخاف معنى أبداً. فذكر جمع القرآن من العسب واللخاف في نفس الحديث ينفي تماماً دلالته على عدم كتابة القرآن قبل موقعة اليمامة، وإلا كيف يجمعه من شيءٍ لم يكن مكتوباً فيه؟ وهذه دلالةٌ ظاهرةٌ إن شاء الله تعالى»، فصرف الرد نحو إثبات جزئية الكتابة وقطعية ذلك وهذا لا خلاف عليه. ويؤكد على ذلك مرة أخرى فيقول: «وفي نفس الحديث تجد قول أبي بكر لزيد...» وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله»، فهذا دليلٌ آخرٌ من نفس الحديث على عكس ما يستدل به جفري؛ فإن كان زيد يكتب الوحي لرسول الله فهذا ينفي كون القرآن لم يكن مكتوباً قبل اليمامة»، والاستدلالان لا يقطعان بتمام الكتابة كما هو واضح.

المطلب الخامس: رد سليم بن عيد الهلالي في تحقيقه لكتاب المصاحف^(١):

قدم الهلالي محاولة أخرى في الرد على آرثر جفري، حيث قام رده على ما يلي:
اعتمد على القول بأن القرآن كان كله مكتوباً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وسبق بيان المغالطة في ذلك.

أثار الهلالي مسألة مهمة وهي التواتر للقرآن الكريم، «نقله الكافة عن الكافة، وهذا من أعظم طرق الإثبات»، فالتبني على قيمة التواتر يميز رد الهلالي عن ردود سابقيه ويجعله غير متعلق بالكتابة مع أن كلامه قد يفهم منه أن مسألة تدوين القرآن كاملاً في زمن النبي ﷺ داخلة في التواتر.

قدم ردوداً على الدليل العقلي لآرثر جفري من دون أن يقدم مستنداً على الرد، ومنها:
الادعاء بأن أبا بكر كلف زيدا بالجمع على شرط وجود مستند مكتوب يوثق الحفظ من الصحابي.

الادعاء بأن أبا بكر وعمر كانا حافظين للقرآن. فإن كانا حافظين فما سبب الخوف من موت

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق سليم الهلالي، (٢٢)

القراء؟ فهذا لا شك دليل عدم فهم شبهة جفري.

المبحث الثاني: بناء المنهجية العلمية للرد على شبهات المستشرقين:

نلاحظ مما سبق أن هنالك مغالطات كثيرة وقع فيها النقاد لشبهة آرثر جفري، ويمكننا أن نلاحظ قواسم مشتركة في هذه المغالطات يمكن أن نوجزها كما يلي:

المطلب الأول: ملخص المغالطات التي وقع فيها الباحثون في ردودهم:

بالنظر إلى ردود الباحثين والمغالطات التي وقعوا فيها، نجد أن الباحثين اشتركوا في الوقوع في مغالطات في رددهم على شبهة آرثر جفري، وأهمها:

عدم تصور الشبهة بشكل صحيح، وبالتالي عدم فهمها وفهم مضمونها وما ترمي إليه، وبالتالي تقديم ردود غير موفقة في دحض الشبهة وإسقاطها. فالحكم على الشيء فرع عن تصوره. ويعود هذا الأمر لعدة أسباب، أهمها السطحية في التعامل مع الشبهة، والتعجل في الرد، وكل ذلك مردود إلى نقص المعرفة بموضوع الشبهة بشكل من الأشكال، مما يترتب عليه سوء تقدير الشبهة.

وجود أخطاء متعددة الأسباب في أسلوب الرد، تجعل الرد ركيكاً في بنيته، أو منصرفاً عن هدفه في الرد على الشبهة بشكل صحيح وفعال، أو متناقضاً في نفسه، فيعارض بعضه بعضاً.

والواجب أن يحتاط الباحث في رده على شبهة المستشرقين فلا يقع في هذه المغالطات، أما عدم الفهم لشبهات المستشرقين فنعالجه بالتجهيز العلمي المسبق حول موضوع الشبهة وقائلها وغايته من قولها والظروف المحيطة بها، حتى يضمن الفهم الصحيح للمسألة وبالتالي يضمن أن يكون الرد مناسباً ومفهماً.

ولإخراج الرد بصورة مثالية، يلزم الباحث أن يلم بقواعد الرد الصحيح، أي كيف يُخرج الرد بشكل سليم، حتى لا يضيع جهده ووقته من غير طائل، وألا يتسبب بتضليل من يتلقى الرد على الشبهات.

بناءً على ما تقدم، يتضح لنا أن المنهجية العلمية في الرد على شبهات المستشرقين تحتاج إلى:

أساس علمي متين قائم على دراسة مقدمات علمية في موضوع الشبهة.

بالإضافة إلى مراعاة قواعد شكلية تعين على كفاءة الرد.

المطلب الثاني: التمهيد النظري للرد على المستشرق آرثر جفري:

بما أننا نؤمن أن الرد على المستشرقين هو عمل تعبدى، وسد لثغر من ثغور الدين، فإن الشروع في هذا العمل لا بد فيه من توجيه النية خالصة لله عز وجل، طلباً للتأييد والتسديد منه سبحانه، فالؤمن عالمٌ بأن هذا الدين لله، وأن الله لا بد ناصر دينه، فيجتهد في إصلاح سيرته وعلائحته، والتسلح بأدوات العلم النافع، حتى يرقى لأن يكون من عباد الله المؤيدين بنصره. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن نَّصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد ٧).

فينبغي على المسلم أن يكون معتزاً بدينه، واثقاً بصدقته، منطلقاً في مقاومة شبهات المستشرقين بقوة وإيمان، ومتجنباً «موقف الدفاع الضعيف المنطلق من مركب النقص الذي أصاب كثيراً من شباب المسلمين في العصر الحديث، فشعروا أنهم أدنى من غيرهم، ونظروا نظرة إعجاب لأصحاب المدنيات الحديثة من حولهم فدافعوا عن الإسلام دفاعاً ضعيفاً، وكأنهم سلموا أنه متهم في قفص»^(١).

أولاً: فهم طبيعة المستشرق من خلال تتبع سيرته وأقواله:

يمكننا ملاحظة أثر طائفة الميثودية التي ينتمي إليها آرثر جفري في شخصيته وبنائه العلمي، فاتباع طريقة معينة في الدين بعيداً عن الأصول الدينية للكنيسة بحيث يختار ما يشاء ويترك ما يشاء، ولا يقيم أي اعتبار للنص المقدس، وهذا المنهج يجعل العقل غير قادر على تصور المسلمات والغيبيات فيصير كل شيء قابل للنقد والاختبار المادي، فلو كان آرثر جفري مسلماً لكان من أشد الحداثيين ضرباً للأصول الدينية وللنصوص الشرعية الثابتة، وأشد غلاة الصوفية انحرافاً عن الأصول الشرعية. ومن هنا يأتي الرد على شبهته بهذا الاعتبار، فلا يجوز التطرق إلى قداسة النص، أو قداسة الأشخاص، بل يكون التركيز على القضايا المادية، مثل الاستشهاد بأقوال غير المسلمين في حجية التواتر وإفادته للعلم الضروري.

كما أن قراءة كلام جفري حول «أهل النقل» و«أهل الأبحاث» يُفهم منه عدم قبوله لفرضية النقل، ليس لأنها غير منطقية أو غير علمية، بل لأنه يقيس على التجربة النصرانية واليهودية في التعامل مع الكتب المقدسة، وحالها في تأخر التدوين والانقطاع في السند وغيرها من المشاكل الموضوعية التي تسببت في فقد الثقة في النصوص المقدسة، أي القياس على هذه التجربة في معالجة قضايا القرآن. ومن هنا نفهم أن الخوض في صحة المرويات والآثار لن يكون ذا تأثير مهم خصوصاً إذا استعمل علماء المسلمين هذه الآثار في كتبهم.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى ضرورة مراعاة أسباب الخلاف الموضوعية مع المستشرقين، فبالإضافة لأسباب الخلاف التي قد تقع بين المسلمين أنفسهم، من اختلاف عائد

(١) ينظر، البيانوني، الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها، (١٠)



للنصوص اللغوية، واختلاف للمدارك والفهم، فإن المستشرق يزيد على ذلك اختلافاً في الدين، أي أنه لا يقرب بما هو من المسلمات عند المسلمين، وكذلك اختلاف في الثقافة، أي أنه ينطلق من منطلقات متباينة عن أصحاب الثقافة الإسلامية، لذلك وجب تفهّم بعض آرائهم على أسس موضوعية وعدم المبالغة في تتبع الدوافع التي قد يساء فهمها فيطول النقد فيما لا طائل منه^(١).

ثانياً: الوصول إلى كلام المستشرق بلغته يزيد من فهم وجهة نظره والتركيز على مراده الحقيقي:

ففي قضية تدوين القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بشكل جزئي، وهو أمر ثابت عند المسلمين لوجود النصوص الصحيحة في ذلك، فنلاحظ في الباحثين الأربعة الواعظ وسلومي وعزمي والطحان قد قدموا ردوداً تتعلق بإثبات حدوث التدوين الجزئي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والحقيقة أن جفري لم ينكر هذا في مقدمته، ومما يزيد الأمر وضوحاً وتوثيقاً ما قاله جفري في كتابه «مواد حول تاريخ النص القرآني»:

«The Prophet had proclaimed his messages orally, and, except in the latter period of his ministry, whether they were recorded or not was often a matter of chance. Some pieces of revelation material seem to have been used liturgically and so probably would have been written. Some pieces he himself caused to be written down in permanent form as they were of a definite legislative character. Besides these, there were numerous portions, generally small pieces, though sometimes pieces of considerable extent, that were in the possession of different members of the community, either memorized or written down on scraps of writing material that happened to be handy. Certain individuals among the early Muslims, perhaps even a little before the Prophet's death, had specialized in collecting or memorizing this revelation material»⁽²⁾.

والتي تعني:

«كان النبي قد أعلن رسائله شفهيًا، وباستثناء الفترة الأخيرة من رسالته، فإن ما كان مدوناً كان بدون قصد. ويبدو أن بعض مواد الوحي قد استُخدمت في الطقوس التعبدية فمن المحتمل أن تكون قد كتبت. كما أن بعض أجزاء القرآن أمر بنفسه بتدوينها بشكل دائم لأنها كانت ذات طابع تشريعي محدد. إلى جانب ذلك، كانت هناك أجزاء عديدة على شكل نصوص صغيرة - على الرغم من أنها في بعض الأحيان كانت نصوصاً طويلة - كانت يحتفظ بها أعضاء مختلفين من

(١) ينظر، البيانوني، الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها، (١١، ١٢)

(٢) Jeffry, MATERIALS FOR THE HISTORY OF THE TEXT OF THE QUR'AN

المجتمع، إما حفظها في الصدر أو تدوينها على قصاصات من مواد الكتابة التي كانت في متناول اليد. بعض الأفراد من المسلمين الأوائل، ربما حتى قبل وفاة الرسول بقليل، تخصصوا في جمع أو حفظ مواد الوحي»^(١).

وهذا الفهم لكلام جفري يساعد في تركيز الرد على فحوى الشبهة وعلى التلميحات الخفية التي يريد بها الطعن، متلبساً بلباس العالم.

ثالثاً: فهم الظروف الموضوعية المحيطة بالشبهة يساعد في التصدي لها:

إن مسألة الكتابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مرتبطة بصورة مباشرة مع قضية أمية العرب آنذاك، فقد جاءت الآثار بالدلالة على قلة الكتاب بين العرب في تلك المرحلة، كما جاء في فتوح البلدان: «دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وأبو عبيدة بن الجراح، وطلحة، ويزيد بن أبى سفيان، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وحاطب بن عمرو أخو سهيل ابن عمرو العامري من قريش، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، وأبان بن سعيد ابن العاص بن أمية، وخالد بن سعيد أخوه، وعبد الله بن سعد بن أبى سرح العامري، وحويطب بن عبد العزى العامري، وأبو سفيان بن حرب بن أمية، ومعاوية بن أبى سفيان، وجهيم بن الصلت بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف، ومن حلفاء قريش العلاء بن الحضرمي»^(٢)، وقال الواقدي (٢٠٧ هـ.): «كان الكتاب بالعربية في الأوس والخزرج قليلاً، وكان بعض اليهود قد علم كتاب العربية، وكان تعلمه الصبيان بالمدينة في الزمن الأول فجاء الإسلام وفي الأوس والخزرج عدة يكتبون وهم سعد بن عباد بن دليم والمنذر بن عمرو وأبي بن كعب وزيد بن ثابت، فكان يكتب العربية والعبرانية ورافع بن مالك وأسيد بن حضير ومعن بن عدي البلوي حليف الأنصار وبشير بن سعد وسعد بن الربيع وأوس بن خولي وعبد الله بن أبي المنافق»^(٣). وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ (الجمعة ٢) على معنى الأميين لأنهم لم يكونوا يكتبون ولا كان فيهم كاتب^(٤).

وهذا يشعرنا بمقدار أهمية مستند الحفظ عند العرب في حفظ كتاب الله بادئ الأمر، وأن توجيه معنى الجمع في غالب النصوص إلى الحفظ أصوب من توجيهها إلى معنى الكتابة، ودليل ذلك كثرة الذين وُصفوا بالقراء أو بالذين جمعوا القرآن من الصحابة، وخشي أبو بكر وعمر رضي الله عنهما من ضياع القرآن لاستشهادهم. وبالتالي سيكون هذا تقوية لردنا على شبهة آرثر جفري المستندة على التقليل من الثقة في مستند الحفظ في الصدور كوسيلة حفظ للقرآن الكريم.

(١) ترجمة من الباحث بالاستعانة بـ Google Translate

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، (٤٥٣)

(٣) البلاذري، فتوح البلدان، (٤٥٥)

(٤) الماوردي، النكت والعيون، (٥/٦)

وتحت هذا العنوان، لا بد من دراسة المراجع التاريخية واللغوية، والاطلاع على كل مصادر المعلومات المحيطة بالأحداث الإسلامية المثيرة لشبهات المستشرقين، لأن الاكتفاء بالنصوص الشرعية كوسيلة دفاع عن تراثنا الإسلامي قد تفقد كفاءتها في مواجهة المستشرق لأنه لا يقر بها، وقد كان مضطراً للإقرار بجزء منها لينتقد الجزء الآخر كما هو في المنهج النقدي النصي للنصوص المقدسة.

ولكن مؤخراً ظهر تيار جديد من المستشرقين ينادون بالمنهج التنقيحي في دراسة التراث الإسلامي، وكان رائدهم جون وانسبروه في كتابه الدراسات القرآنية: مصادر وأساليب تفسير الكتابات (أكسفورد، ١٩٧٧)، وتبعه مجموعة من المستشرقين أمثال: بيلامي، وأندرو ريبين، وقد قام ببسط ادعاءاتهم وترويجها آخرون أمثال باتريشيا كرون ومايكل كوك، وكينيث كراج، وتوبي ليستر. ومن أهم أفكار التنقيحيين أن المصادر التاريخية الإسلامية ليست موثوقة ولا يمكن تصديقها. ولا بد من الاعتماد على مصادر للمعلومات مستقلة عن التراث الإسلامي، مثل الآثار، مثل الحفريات والمخطوطات التي عُثِرَ عليها في منطقة جزيرة العرب، فقد اعتمد عليها هؤلاء التنقيحيون في دحض وجود القرآن في القرنين الأول والثاني الميلادي، وبنوا على ذلك نظرية تقول إن المسلمين ألّفوا القرآن بعد عقود من وفاة الرسول ﷺ^(١).

لهذا يجب أن نكون مستعدين بثقافة واسعة لمجابهة هذا التيار الذي سيكون بلا شك أشد شراسة وأقل علمية وموضوعية.

رابعاً: الاستفادة من أقوال المستشرقين المعارضة للشبهة :

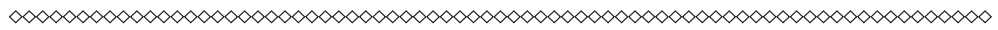
فهذه الردود من أقوى ما تقاوم بها الشبهة، لأن قائلها بعيد عن التحيز - في اعتبار المستشرقين -، ولأنه من نفس تيار صاحب الشبهة، والأمثلة على أقوال المستشرقين المنصفة كثيرة، ولكن فيما يتعلق بتدوين القرآن وجمعه نجد كلاماً للمستشرق منتجومي واط^(٢) يقول فيه «إنني أعتقد بأن القرآن بمعنى من المعاني صادر عن الله وبالتالي فهو وحي»^(٣)، ويقول إن عمر بن الخطاب «لاحظ أن عدداً كبيراً من القراء أو الحفاظ قد مات في معركة اليمامة، فخاف من ضياع بعض القرآن من الصدور»^(٤)، ويقول أيضاً: «ومن الواضح أن النتيجة النهائية لكل هذه العملية

(١) علي، مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، (٥-٢)

(٢) وليام مونتغمري واط (بالإنجليزية: W. Montgomery Watt) (١٤ آذار/مارس ١٩٠٩ - ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦) مستشرق بريطاني عمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في إدنبرة - اسكتلندا. من أشهر كتبه كتاب محمد في مكة (١٩٥٣)، وكتاب محمد في المدينة (١٩٥٦) من إصدارات جامعة إدنبرة. من زملائه في الدراسة المؤرخ المغربي محمد بن عبود. (موقع ويكيبيديا: https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%88%D9%86%D8%AA%D8%BA%D9%85%D9%84%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D9%85%D8%B1%D9%8A_%D9%88%D8%A7%D8%B7)

(٣) واط، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، (٣٩)

(٤) واط، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، (٥٩)



التي وصفت أو سميت بأنها «جمع» هي وجود المصاحف التي بين أيدينا الآن، ولكنه غير واضح ماهية هذه العملية بالضبط»^(١)، ويقول: «فالمتواتر أنه لم يكن هناك جمع للقرآن قبل زيد... وإذا لم يكن محمد هو الذي رتب القرآن بناء على وحي نزل عليه، فمن الصعب أن نتصور زيدا أو أي مسلم آخر يقوم بهذا العمل»^(٢).

ويقول في موضوع القراءات: «رغم كثرة القراءات فإن أياً منها لم يؤد إلى جنوح معاني القرآن بحيث تجعلها بعيدة عن المعاني المفهومة من القراءات الأخرى. والشيء نفسه يمكن أن يقال بشأن المصاحف السابقة على مصحف عثمان، فلم تكن الخلافات بينها وبين مصحف عثمان ذات شأن بحيث تحدث ردود أفعال مختلفة في المجتمع الإسلامي»^(٣).

وبالرغم من أن المستشرق واط لم يقر بعلاقة الوحي ومصدره من الله تعالى، إلا أنه نفى المصدرية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا وإن كان باطلاً في شرعنا إلا أنه يعبر عن صدق الطرح وحيادته، فهو ينزه الإسلام عن المصدرية البشرية ولكنه بسبب عدم إيمانه بالإسلام لا ينسب المصدر إلى الله.

هذا الإنصاف يظهر مدى سقوط الكثير من المستشرقين في وحل التحيز وعدم الموضوعية، ويبيّن أن عدم الاتفاق في الثقافة وفي الدين لا ينبغي أن يكون سبباً في تجاهل قوة حجة الإسلام ورجاحة براهينه، فضلاً عن كراهته ومعاداته.

خامساً: الدراسة العلمية العميقة لموضوع الشبهة:

وموضوع الشبهة هو تدوين القرآن الكريم في زمن النبي ﷺ، وهي موضوع تتداخل فيها مواضيع علمية عديدة تؤثر في فهم وتصور حقيقة عملية التدوين وكيفيةها، ويلزم الباحث في الرد الإمام بهذه العلوم بالقدر الكافي للحكم على الآراء المختلفة فيها، ومن هذه المواضيع:

المرويات حول جمع القرآن وتدوينه، وهي مرويات متنوعة في رفعها إلى النبي ﷺ أو وقفها على من دونه، ومنها أخبار عن الصحابة وعن التابعين، وكذلك تتنوع في مدى صحتها ما بين صحيح متفق عليه وضعيف متروك، وتتنوع كذلك في دلالتها على موضوع الشبهة إثباتاً أو نفياً.

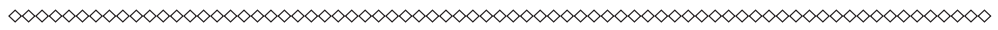
ويلزم من ذلك أن يستطيع الناقد للشبهة والراد على المستشرق أن يحكم على هذه المرويات بنفسه من حيث الصحة أو أن يكون عالماً بالكيفية التي يتوصل بها إلى العلماء الأجلاء عليها.

ويلزم من ذلك فهم الناقد لعلم الدلالات اللغوية للنصوص الشرعية حتى يتمكن من التمييز بين ما هو قطعي الدلالة وظني الدلالة فضلاً عما لا دلالة له.

(١) واط، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، (٦٠)

(٢) واط، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، (٦١)

(٣) واط، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، (٦٢)



الاطلاع على آراء العلماء في موضوع الشبهة، فالمفسرون والمحدثون والمصنفون في علوم القرآن وعلماء التجويد لهم أقوال متنوعة في موضوع جمع القرآن وتدوينه. ويلزم من ذلك أن يستطيع الناقد الموازنة بين الآراء، ودراسة أدلة كل قول، والقدرة على الترجيح بينها. وعليه وجب أن يكون لديه علم بكل هذه العلوم بالقدر الكافي لتقييم الآراء والترجيح بينها. مع وجوب أن يطلب الباحث كل ذلك وهو خال الذهن عن الترجيح حتى لا يكون متحكماً في رأيه.

العلم بمحتويات الكتب المقدسة فيما يتعلق بموضوع الشبهة، أو على أقوال المستشرقين حولها حتى يستعين بذلك في تصور الشبهة والرد عليها.

مراعاة القضايا والحجاج العقلي المستخدم في الرد على الشبهة، ويلزم من ذلك علم الناقد للشبهة بعلم المنطق وأدواته حتى يعصم بذلك حججه وترجيحاته من الخطأ، أو أن يكون المنطق مجبولاً في فكره فطرةً.

وتختص هذه الشبهة بضرورة العودة إلى أقوال العلماء ومصادرهم للمعرفة، وطرق ثبوت العلم بالنقل، ومن ذلك دراسة مفهوم التواتر، والتعرف على نشأته، ومكانته في الإسلام. وقد تحتاج الشبهة لمواضيع أخرى تحتاج إلى الدراسة، وينظر في ذلك في كل شبهة على حدة.

المطلب الثالث: قواعد الرد على شبهات المستشرقين

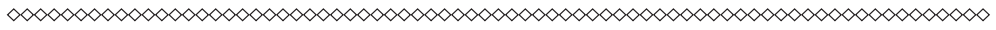
إن الرد على شبهات المستشرقين عملية حوارية بين طرفين يتبنى كل منهم وجهة نظر مختلفة عن الآخر بحكم الواقع، ويحمل كل طرف دليلاً وفهماً مغايراً عن الآخر، لذا وجب في حال طرح الرد على شبهات المستشرقين - بعد الانتهاء من مرحلة الدراسة النظرية المسبقة - أن يحمل في طياته قواعد أساسية منهجية لضمان كفاءة الرد، ومن هذه القواعد التي استنتجناها من دراستنا لمغالطات الردود على شبهة آرثر جفري في المبحث الأول:

فهم الشبهة فهماً صحيحاً، وتحديد محل النزاع تحديداً دقيقاً، وسلوك أقصر الطرق للرد متجنبين الدخول في التفاصيل المربكة.

الابتعاد عن الخطاب العاطفي فيما يحتاج إلى حكم علمي منضبط، كوصف «الرواية بالهزيلة». وكذلك تجنب ظواهر الخطاب العاطفي السلبية كاستخدام الألفاظ غير اللائقة في وصف المستشرق، أو حتى التعميم المضلل الذي لا ينسحب على كل أفراد.

عدم تحميل كلام المستشرق ما لا يحتمل، كالقول بإنكار جفري للكتابة مطلقاً. ومما يعين على هذا دراسة المستشرق من خلال دراسة كتاباته الأخرى وثقافته وآرائه بالإضافة إلى الوصول إلى كلامه بلغته الأصلية لضمان فهم مراده.

استنفاد الجهد في التحقق من القضايا العلمية المتخصصة قبل استعمالها في الرد، والتأكد



من سلامة الاستخدام للعلوم المختلفة الداعمة للرد لتجنب الوقوع في الأخطاء العلمية، كالحكم بتضعيف الأثر الذي استشهد به المستشرق مع عدم ضعفه في الحقيقة، أو القول بالإجماع من غير مستند.

عدم تقديم رد قائم على دليل لا يُقرُّ به المستشرق، كالتدليل على حفظ القرآن بأية من القرآن. مع التأكيد بأن المُستشرق يقر - غالباً - بالقرآن كوثيقة تاريخية ولكنه ينكر مصدريتها الإلهية^(١). فاستخدام القرآن كدليل أو مستند في الحوار مع المستشرق يجب أن يكون نابعاً عن فهم تصور المستشرق لمكانة القرآن وكذلك تقدير الفائدة من هذا الاستدلال حتى لا يقع الناقد للشبهة في مغالطة.

الحذر من أن ينساق الناقد للشبهة في رده عليها في تشعبات توصله إلى إنكار ما لا ينبغي عليه إنكاره، كإنكار حجية التواتر.

عدم إغفال الخلاف بين العلماء المسلمين عند نقل الأقوال عنهم، حتى لا يظن ظانُّ بإجماعهم على قول لم يجمعوا عليه، كنقل القول بتمام كتابة القرآن في حياة النبي ﷺ عن السيوطي. أو نقل الإجماع بذلك. فالواجب الحفاظ على خطاب إسلامي واحد في مواجهة شبهات الاستشراق، وعدم السماح للخطاب الاستشراقي لدفعنا نحو الازدواجية في الطرح المقاوم لشبهات الاستشراق.

عدم الاستدلال من المرويات بما لا يدل على المدلول عليه دلالة مطابقة، كالاستدلال بأحاديث صحيحة تفيد ثبوت كتابة بعض القرآن في حياة النبي ﷺ على مسألة تمام كتابة القرآن قبل وفاته.

عدم الاستدلال بالأدلة العقلية بما لا يدل على المدلول عليه دلالة مطابقة، كالاستدلال بورود لفظ «الكتاب» في القرآن على تمام كتابة القرآن في زمن النبي ﷺ.

عدم مخالفة المرويات الصحيحة، كتوجيه خوف عمر وأبي بكر رضي الله عنهما من مقتل القراء إلى الخوف على توثيق القرآن - على أساس أنه مكتوب كله - في حين أن الحديث الصحيح ينص على ضياع القرآن.

التأكد أن الرد لا ينتقض بعضه بعضاً، كإنكار القول بترتيب القرآن المصحفي في زمن النبي ﷺ مع القول في مكان آخر أن هنالك رأي معتبر بتوقيف ترتيب المصحف.

(١) ينظر، البيانوني، منهج نقد الاستشراق في علم الحديث، (١١)

المطلب الرابع:

محاولة للرد على شبهة المستشرق جفري وفق المنهجية السليمة في الرد:

بناء على ما تقدم، سنحاول تطبيق المنهجية المقترحة في تكوين الرد الصحيح على شبهة المستشرق جفري:

أولاً: البناء النظري، وقد أغنى ما سبق من الدراسة في تغطية هذا الجانب.

ثانياً: في بناء الرد وتطبيق القواعد، ونبدأ بالبحث عن محل النزاع وتصوره تصوراً صحيحاً وذلك بقراءة متأنية لقول المستشرق جفري كما يلي:

«لما قبض النبي لم يكن في أيدي قومه كتاب» أي أنه يقول إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع القرآن في حياته كتابةً بين دفتين وهذا ليس بمحل نزاع. لأن هذا قول لا ينكره المسلمون جميعاً.

ثم يبين جفري رأي المسلمين في المسألة بقوله «جمع القرآن كله في حياة النبي في صحف وأوراق، وكان مرتباً كما هو الآن في سورة وآياته إلا أنه كان في صحف لا في مصحف» أي أن القرآن كان معلوم الترتيب من قبل المسلمين حين وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان لم تجمع صحفه في مصحف، وهذا القول من جفري ليس محللاً للنزاع، فلا مانع عقلي ولا نقلي من كون القرآن مفروق في صحف مع العلم بترتيبه من قبل المسلمين، وقال النووي: «اعلم أن القرآن العزيز كان مؤلفاً في زمن النبي ﷺ على ما هو في المصاحف اليوم، ولكن لم يكن مجموعاً في مصحف»^(١)، وهو قول من قال بالتوقيف في ترتيب سور القرآن في المصحف.

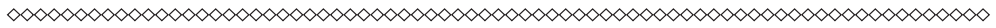
ولكن يعاب على جفري في هذا المقام نسبة القول الواحد للمسلمين مع وجود الخلاف، فليس كل المسلمين يقولون بأن القرآن كان مكتوباً كله في صحف متفرقة كما يدعي، فالسيوطي على ذلك حين قال في الإتيان: «وقد كان القرآن كتب كله في عهد رسول الله ﷺ لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور»^(٢)، إلا أن الحاكم (ت ٤٠٥ هـ. في مستدركه يخالفه فيقول: «ان جمع القرآن لم يكن مرة واحدة، فقد جمع بعضه بحضرة رسول الله ﷺ، ثم جمع بعضه بحضرة أبي بكر الصديق، والجمع الثالث هو في ترتيب السورة كان في خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين»^(٣)، وتدل «بعضه» على أنه ليس جمعاً كاملاً. ومع ذلك فليس هذا محللاً للنزاع لأن الخلاف موجود بين العلماء.

ثم ينقل جفري اعتراضه على ما زعمه من قول المسلمين بكتابة القرآن كاملاً في صحف وليس في مصاحف بقوله: «وهذا الرأي لا يقبله المستشرقون لأنه يخالف ما جاء في أحاديث

(١) النووي، التبيين في آداب حملة القرآن، (١٨٥)

(٢) السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، (٢٠٢/١)

(٣) الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ٢٩٠١ (٢٤٩/٢)



أخرى أنه قبض ولم يجمع القرآن في شيء، وهذا يطابق ما روي من خوف عمر بن الخطاب وأبي بكر الصديق لما استحر القتل بالقرآن يوم اليمامة وقالوا إن القتل استحر في قراء القرآن ونخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير، ويتبين من هذا أن سبب الخوف هو قتل القراء الذين كانوا قد حفظوا القرآن، ولو كان القرآن قد جمع وكتب لما كانت هناك علة لخوفهما». أي أنه يقدم هذين الدليلين لإثبات أن القرآن لم يُجمع ولم يُكتب كاملاً، وهذه حجة صحيحة وقوية، ولكنها ليست محل النزاع في الحقيقة مع أن النقاد انشغلوا بالرد عليها، لأن فريقاً من المسلمين يقولون بقول المستشرق جفري ولا ينكرونه بالقطع كما يقول النووي: «اعلم أن القرآن العزيز كان مؤلفاً في زمن النبي ﷺ على ما هو في المصاحف اليوم، ولكن لم يكن مجموعاً في مصحف، بل كان محفوظاً في صدور الرجال؛ فكان طوائف من الصحابة يحفظونه كله، وطوائف يحفظون أبعاضاً منه»^(١)، وهذا الذي قاله النووي هو سبب خوف عمر وأبي بكر، لأن المستند المعول عليه في الحقيقة هو الحفظ في صدور الرجال من غير أن يعلم أبو بكر وعمر مقدار المحفوظ عند كل صحابي من القراء، فخوف أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما كان منصباً على ضياع القرآن الذي مستنده الحفظ وليس مستنده الكتابة.

لهذا، ولما تقدم، ليس محل النزاع هو ما انشغل به النقاد، ولكن محل النزاع هو رغبة المستشرق جفري في نقض صحة القرآن بسبب انعدام وجود الكتابة، أي أنه يريد أن يقول إن القرآن لا يمكن أن تثبت صحته إلا إذا أثبتنا أنه كان مكتوباً في عهد النبي ﷺ، وبغير ذلك فقد انقطع اتصاله وصار عرضة للنقص والتحريف، وهذا الذي أكد عليه في معالجته لموضوع مصاحف الصحابة لاحقاً. إذن، فمحل النزاع هو اعتماد النقل أو التواتر دليلاً في صحة المنقول أو لا، وإلى هذا يجب أن نتجه ردود النقاد وعدم إضاعة الوقت في مناقشة ما هو خلافي بالأصل عند المسلمين عملاً بمنهج القرآن الكريم الذي سبق الإشارة إليه في المقدمة.

فخلاصة الرد أن القرآن الآن بين أيدينا يحمله ملايين المسلمين حول العالم وتحفظه أعداد كبيرة من المسلمين عن ظهر قلب، دون أن يختلف اثنان من المصاحف أو الحفاظ على كلمة واحدة منه، بل إن الحفظ والاتفاق يطال كل القراءات المتواترة أصولاً وفرشاً، لفظاً وطريقة أداء.

ويمكن أن نستدل بأقوال مونتجومري واط حول جمع القرآن وتدوينه للدلالة على عدم وجود خلافات في الدلالات المعنوية بين القراءات.

ولا بأس من التذكير بأن التواتر ليس مفهوماً إسلامياً النشأة، فقد قال به أرسطو^(٢) قبل بعثة

(١) النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، (١٨٥)

(٢) أرسطو (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس المعلم الأول، هو فيلسوف يوناني وتلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. ويعد مؤسس مدرسة ليسيوم ومدرسة الفلسفة المشائية والتقاليد الأرسطية، وواحد من عظماء المفكرين. تغطي كتاباته مجالات عدة، منها الفيزياء والميتافيزيقيا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة

النبي صلى الله عليه وسلم بعشرة قرون، وإن لم يقرّ بدلالته اليقينية على العلم^(١).

الخاتمة :

توصل الباحث في هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

أن من الردود التي يقوم بها الباحثون على شبهات المستشرقين ما تحتوي على بعض الأخطاء المنهجية التي يجب التنبيه إليها. وأن الواجب التدقيق في هذه الردود ومراجعتها للتأكد من كفاءتها.

أن تحديد المغالطات المنهجية التي يقع بها القائلون على الرد على شبهات المستشرقين يساعد في بناء المنهجية السليمة في الرد.

أن شبهات المستشرقين تكتسي بالموضوعية والعلمية ظاهرياً، في حين أنها قد تحمل طعناً خفياً بين ثناياها. وهذا ما كان من المستشرق آرثر جفري، حيث بيّنتُ أن ظاهر شبهته إنكار تمام كتابة القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم والباطن الطعن في التواتر كمستند على صحة النقل وضرورة العلم.

أن القائمين على الرد على شبهات المستشرقين لا بد أن يتقنوا علوماً ومهارات ليتمكنوا من تقديم الردود المضمة لشبهات المستشرقين.

تقوم المنهجية السليمة في الرد على شبه المستشرق على مرحلتين:

مرحلة البناء النظري أو المقدمات العلمية.

قواعد عامة تتحكم في طريقة تقديم الرد على الشبهة.

وتتفاوت الردود على الشبهات في مكونات كل مرحلة حسب موضوع الشبهة.

المصادر والمراجع:

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (المتوفى: ٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ١٩٨٨ م

الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن

واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. كان لفلسفته تأثير فريد على كل شكل من أشكال المعرفة تقريباً في الغرب، ولا يزال موضوعاً للنقاش الفلسفي المعاصر.

(١) ينظر، النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (٢٧٣ - ٢٧٥).

الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة - بیروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التمیمی، أبو حاتم، الدارمی، البُسْتی (المتوفى: ٣٥٤هـ)، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ - ١٩٨٦

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، فضائل الصحابة، المحقق: د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ - ١٩٨٣

ابن أبي داود، أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (المتوفى: ٣١٦هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر ١٩٣٦

ابن أبي داود، أبو بكر بن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (المتوفى: ٣١٦هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الإقتان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤ م

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م

النشار، علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٩٤٧ م

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، التبيان في آداب حملة القرآن، حققه وعلق عليه: محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.

واط، منتجمري، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٨

المراجع الإنجليزية :

Jeffry, Arthur, MATERIALS FOR THE HISTORY OF THE TEXT OF THE QUR'AN

الدراسات العلمية :

ابن أبي داوود، أبو بكر بن أبي داوود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢١٦هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق محب الدين عبد السبحان واعظ، جامعة أم القرى، ١٩٩٢، رابط:

<https://quranpedia.net/ar/book/27346>

الطحان، إسماعيل أحمد الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين، موقع مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان. رابط: <https://quranpedia.net/ar/book/27395>

ينظر، السلومي، المستشرق آرثر جفري، ومقدمة كتاب المصاحف «عرضاً ونقداً»: بحث في الدفاع عن القرآن، المصدر: مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والافتاء، ٢٠١٥، (٣٤١-٣٥٢)،

رابط: <http://search.mandumah.com/Record/802411>

منهج علماء اللغة الأردنية في الرد على المستشرقين، يوسف السيد يوسف عامر، مجلة كلية الآداب، جامعة المنصورة - كلية الآداب، العدد ٢٨، ٢٠٠٦ يناير، منشور على منصة المنظومة:

<http://search.mandumah.com/Record/144042>

المنهج العلمي في الرد على شبهات المستشرقين: «شبهاتهم حول مصدر الوحي أنموذجاً»، شهد بنت عطوان المالكي، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، صفحات من ٤-٤٤، ٢٠٢٢. رابط المنظومة <http://search.mandumah.com/Record/1274048>

مناهج المستشرقين بين الشعارات العلمية والواقع، عبد القادر مربوح وعبد القادر حباس، جامعة وهران، جامعة جرداية، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد الاول العدد التجريبي ٢٠١٧. رابط: <https://www.asjp.cerist.dz/en/166063/1/1/downArticle/793>

الشبهات المثارة حول الإسلام وموقف المسلم تجاهها، محمد أبو الفتح البيانوني، دراسات استشرافية وحضارية، العدد الاول، ١٩٩٣م. الرابط: <https://beyanouni.com/shubuhat/> منهج نقد الاستشراق في علم الحديث، فتح الدين محمد أبو الفتح بيانوني، مجلة الرائق،

المجلد الخامس، ٢٠٢٢، الرابط: <https://unissa.edu.bn/journal/index.php/ar-raiq/article/view/468>

المواقع الإلكترونية :

موقع جامعة إدنبرة، رابط:

<https://www.ed.ac.uk/alumni/services/notable-alumni/alumni-in-history/arthur-jeffery>

الموسوعة الحرة ويكيبيديا، رابط:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D985%D98%A%D8%AB%D988%D8%AF%D98%A%D8%A9>

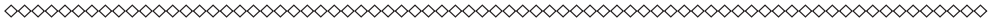
الموسوعة الحرة ويكيبيديا، رابط:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D985%D98%A%D8%AB%D988%D8%AF%D98%A%D8%A9>

موقع ملتقى أهل التفسير على الشبكة العنكبوتية، نقد لمقدمة آرثر جفري في كتاب

المصاحف لحاتم القرشي، الرابط:

<https://mtafsir.netforum/%D8%A7%D984%D982%D8%B3%D985-%D8%A7%D984%D8%B9%D8%A7%D985/%D985%D984%D8%AA%D982%D989-%D8%A7%D984%D8%A7%D986%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%B1-%D984%D984%D982%D8%B1%D8%A2%D986-%D8%A7%D984%D983%D8%B1%D98A%D925145-%/85%D986%D982%D8%AF-%D984%D985%D982%D8%AF%D985%D8%A9-%D8%A2%D8%B1%D8%AB%D8%B1-%D8%AC%D981%D8%B1%D98A-%D981%D98A-%D983%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D984%D985%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D981>



أ. د. جهاد محمد النصيرات أ. روان يوسف الرشيدي.

مصدريةُ اليومِ الآخرِ عندَ المستشرقينِ (هنري ماسيه و كرا دي فو) (عرضٌ ونقدٌ)

الملخص

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيسي وهو: ما مصدرية اليوم الآخر عند المستشرقين؟، حيث إنه ظهرت شبهات وافتراءات حول مصدرية اليوم الآخر مخالفة لما دل عليه الدليل الشرعي، ويحتاج إلى بيان ذلك، والرد على شبهات المستشرقين وتفنيدها استناداً إلى الكتاب والسنة، وحصرت ذلك في مستشرقين اثنين « هنري ماسيه وكرا دي فو»، فبينت أقوالهم مستقرثةً ومنتبعةً لشبهاتهم، ومنهجي في الدراسة لهذا البحث قائمٌ على منهجين: أولهما: المنهج الاستقرائي الوصفي، وثانيهما: المنهج النقدي، وكانت أهم النتائج المتوصل إليها أن مصدرية اليوم الآخر مأخوذة من القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبار الإيمان باليوم الآخر ركناً من أركان الإيمان، ولا علاقة له بما يعتقده اليهود والنصارى، فديننا كاملٌ ومحفوظٌ، ولا يتصور أن يأخذ الكامل من الناقص الذي عبثت به يدُ التحريف الآثمة.

Abstract

The idea of the research revolves around the statement of the source of the last day for the orientalists, Henry Massey and Bernard Carra de Vaux (prasantation and criticism)

Where it is known that suspicions and fabrications have appeared about the source of the last day contrary to what is indicated by the Islamic legal evidence, and it needs to be explained and answered and refuted their suspicions based on mentioned in the violators so that there would be no confusion in understanding the Islamic beliefs and the branches that fall within them, so there was an urgent need to write and respond to the problematic of the research, which is represented in the question of the source of the last day, for the orientalists?

So I showed their sayings stable and traceable to these suspicions,

describing them and refuting them based on the book and the sunnah, and confined that to two orientalist, Henry Massey and Bernard Carra de Vaux.

My methodology in the study of this research is based on the descriptive inductive approach, and the most important results reached are clear and unambiguous, in that the sources of Islamic doctrinal issues are revealed from Allah bless him and grant him peace, by means of Gabriel in his clear Book.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، أدّى الأمانة، ونصح الأمة وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، أما بعد..

فإن الله - تعالى - خلق الخلق ولم يتركهم هملاً، بل أرسل إليهم الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وبيّن لهم الدين، وكان آخر أنبيائه محمد ﷺ، ختم الله تعالى به النبوات، وأنزل عليه أعظم الرسالات، وكانت كذلك بيّنة واضحة في نفوس الرعيل الأول، وبعد انتشار الإسلام، ودخول العديد فيه كان منهم من أضمر الحقد والكيد له ولأهله، فافتروا على الإسلام وأصوله، وأعدوا العدة وجهزوها، وغزوا الأمة الإسلامية غزواً فكرياً، وكان الاستشراق أحد جنود هذا الغزو الفكري، فابتدأوا - أول ما بدأوا - بالعقيدة الإسلامية وأصولها، وأثاروا حولها الشبهات تشويهاً وافتراءً وكذباً؛ ولأهمية اليوم الآخر، وأثره في الحفاظ على عقيدة التوحيد الخالص خصصته بالبحث، فجاء هذا البحث بعنوان: (مصدرية اليوم الآخر عند المستشرقين « هنري ماسيه وكرا دي فو » عرضٌ ونقدٌ)، وقد اشتمل على ما يلي:

الاستشراق وموقفه من قضايا العقيدة الإسلامية، وتسليط الضوء على أقوال المستشرقين المعنيين، وعرض شبههم وتقنيدها على ضوء الكتاب والسنة.

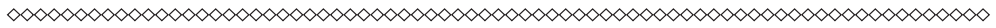
مشكلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما موقف كل من المستشرقين - هنري ماسيه وكرا دي فو - حول مصدرية اليوم الآخر؟
٢. ما الشبهات التي أثارها المستشرقان حول مصدرية اليوم الآخر؟
٣. ما الدراسة النقدية لأقوالهما حول مصدرية اليوم الآخر؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في تناوله لما يلي:



١. بيان موقف الاستشراق من قضايا العقيدة الإسلامية.
٢. التعريف بالمستشرقين هنري ماسيه وكرا دي فو.
٣. إلقاء الضوء على شبهات المستشرقين حول مصدرية اليوم الآخر، والرد عليها وتقنيدها في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.
٤. المساهمة في الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد مغالطات المستشرقين في مصدرية العقائد، وعلى وجه الخصوص مسألة البحث.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يلي:

١. بيان موقف المستشرقين -هنري ماسيه وكرا دي فو- حول مصدرية اليوم الآخر.
٢. تنفيذ شبهات المستشرقين حول مصدرية اليوم الآخر.
٣. ذكر الدراسة النقدية لأقوالهما حول مصدرية اليوم الآخر.

الدراسات السابقة:

وقفت على عدة رسائل جامعية، ودراسات وكتب تناولت وطرحت موقف المستشرقين من القضايا العقدية، فمن الدراسات ما يلي:

١. شبهات المستشرقين والطاعنين حول العقيدة الإسلامية والرد عليها، تأليف الدكتور عادل محمد درويش بكلية الدعوة الإسلامية- جامعة الأزهر ٢٠٢٢م، تناول البحث أهم الشبهات والافتراءات التي أثاروها حول اليوم الآخر، فذكر شبهاتهم حول الجنة والنار بيد أنه لم يتطرق إلى المصدرية، ولم يخص المستشرقين المعنيين بالذكر، فكانت إضافتي تلك التي تمثلت في تسليط الضوء على قضية واحدة من قضايا العقيدة، وهي مصدرية اليوم الآخر، وتحليل أقوال المستشرقين المعنيين فيها والرد على شبهاتهم.
٢. أثر الاستشراق على المنهج العقدي بالهند، تأليف سعيد أحمد بن صغير بكلية الدعوة والإعلام بالمدينة المنورة- جامعة الإمام محمد بن سعود ٢٠٠٣م، أطروحة دكتوراه تناول فيها أثر التطبيقات المنهجية الاستشراقية على مسائل العقيدة، ولم يتعرض الباحث للمستشرقين المعنيين على وجه الخصوص، ولا إلى مزاعمهم في مصدرية اليوم الآخر.

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على كل من:

١. المنهج الاستقرائي الوصفي: حيث قمتُ باستقراء وتتبع موقف الاستشراق واهتمامه بالعقيدة الإسلامية.

٢. المنهج النقدي: حيث قمتُ بتحليل آراء المستشرقين المعنيين، وشبهاتهم التي أثاروها حول مصدرية اليوم الآخر، والرد عليها ونقدها وتقنيدها في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.

خطة البحث:

يتكون البحث من: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وهي كما يأتي:-
المقدمة، واشتملت على فاتحة البحث ومشكلته، وأهميته، وأهدافه، وخطته.

التمهيد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاستشراق وموقفه من قضايا العقيدة الإسلامية.

المطلب الثاني: التعريف بالمستشرقين هنري ماسيه وكرا دي فو.

المبحث الأول: رؤية المستشرقين هنري ماسيه وكرا دي فو حول مصدرية اليوم الآخر، وفيه مطلب:

المطلب الأول: رؤية المستشرقين المعنيين، حول مصدرية اليوم الآخر.

المبحث الثاني: المرجعية الإسلامية لمصدرية اليوم الآخر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تنفيذ شبهات المستشرقين حول مصدرية اليوم الآخر.

المطلب الثاني: الدراسة النقدية لأقوالهما حول مصدرية اليوم الآخر في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

الفهارس.

التمهيد، وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الاستشراق وموقفه من قضايا العقيدة الإسلامية.

بدأ الاستشراق حين التقى غير المسلمين بالعقائد الإسلامية والثقافة العربية، فاقتنعوا أنه لا يمكن الانتصار على المسلمين بأي شكل، وهم متمسكون بهذا الدين، بل يجب الفصل بينهم وبين دينهم^(١)، فأصبح الاستشراق حركة منظمة لها مناهجها، ووسائلها وأساليبها، وأهدافها ومدارسها التي تقوم على استعمار العالم الإسلامي العربي واستهدافه.

كان اهتمام المستشرقين الأول من النوع الديني العقدي، يوضح هذا المستشرق الفرنسي جارسان دي تاسي^(٢) فيقول: إن الحكومة البريطانية عندما نشرت مطبوعات عديدة كانت من النوع العقدي التي تستهدف إلى نشر الأفكار المسيحية^(٣)، فلا بد أولاً من تشكيك المسلمين بدينهم وعقيدتهم، وذلك بهدمها ركناً ركناً، للوصول إلى أهدافهم وغاياتهم، فبدأوا أولاً بالتأثير على الجانب العقدي في مسائل العقيدة الإسلامية، وأثاروا حولها الشبهات، ونشطوا في ذلك، ولم يكتفوا بهذا وحسب بل ألفوا كتباً في العقيدة، أخطرها للمستشرق فندر^(٤)، وذلك في كتبه: ميزان الحق، وطريق الحياة ومفتاح الأسرار، حيث أورد فيها شبهات وقحة عن العقيدة الإسلامية ومسائلها، ومصدري التشريع القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن هذه الشبهات ما يلي: أن القرآن الكريم ليس محفوظاً من التحريف والتغيير، إنما مأخوذ من الإنجيل والزبور، وأن تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية تخالف مطالب الكتب السابقة المقدسة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن أبرز آثار الاستشراق على العقائد الإسلامية في العالم الإسلامي في عصرنا هذا ظهور تيار من المفكرين والعلماء نادوا بالعلمنة، وفصل الدين عن الدولة وعن الحياة كلها، فمن الواضح أن للحركة الاستشراقية تأثير في مجالات العقيدة.

ومن مسائل الاعتقاد التي زلزلوها في قلوب المؤمنين - كعادتهم - عقيدة الإيمان باليوم الآخر، فكان هناك من المستشرقين من ركزوا تركيزاً تاماً على هذه العقيدة، وافتروا افتراءات وهمية، وحاكوا في سبيل ذلك قصصاً خرافية، من ذلك ما فعله كل من المستشرقين (هنري ماسيه وكرا دي فو)، حول مصدرية اليوم الآخر.

(١) الإسلام والمستشرقون د. عبد الجليل شلبي ص ٢٧-٢٨.

(٢) الاستشراق والمستشرقين ما لهم وما عليهم مصطفى السباعي ص ١٥.

(٣) مستشرق ألماني ولد سنة ١٩٠١م، وتلمذ في الدراسات العربية على يد المستشرق إنولتمن فحص على الدكتوراه، وعُيّن مدرسا في قسم الدراسات الاستشراقية في جامعة توبنجن، ترجم القرآن إلى اللغة الألمانية في مجلدين الأول الترجمة، والثاني التعليق على الترجمة، كتب رسائل صغيرة عن القرآن أيضاً رسالة بعنوان الإسلام والتراث الثقافي اليوناني فحص فيها أحوال التراث اليوناني والحضارة الإسلامية في ألمانيا وخارجها، انظر موسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي ص ٦٢.

(٤) الدراسات العربية في الجامعات الألمانية لرودي بارت ص ٩.

المطلب الثاني: التعريف بالمستشرقين هنري ماسيه وكرا دي فو

المستشرق هنري ماسيه^(١): مستشرق فرنسي متخصص في الفارسية، ولد في ١٨٨٦ م، تعلم في المدرسة الوطنية للغات الشرقية، وحصل على دبلوم في العربية، والفارسية، والتركية. سافر إلى مصر، والتحق عضواً بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، وهنا اهتم بالنصوص العربية، وحقق كتاب «فتوح مصر لابن عبد الحكم»، ونشره المعهد الفرنسي، وبعدها كتب رسالته للحصول على الدكتوراه، وكانت بعنوان: «بحث في سعدي الشاعر»، وعقب ذلك دُعي ليكون أستاذاً في كلية الآداب بالجزائر، فقام بتدريس اللغة العربية واللغة الفارسية، وكلف بإلقاء محاضرات عن علم الاجتماع الإسلامي، وبعدها أصبح أستاذاً أيضاً للفارسية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية، واستمر بالتنقل بين المدرسة، وكلية آداب الجزائر، ولكن استقر نهائياً في باريس في المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية.

سافر عدة مرات إلى إيران وحضر احتفالات إيران بمرور ألف سنة على ميلاد الفردوسي الشاعر الإيراني العظيم، وذهب إلى مصر ضمن الوفد الفرنسي الذي حضر لإعادة العلاقات السياسية والثقافية مع مصر بعد قطعها، نتيجة العدوان الفرنسي الإنجليزي ١٩٥٦ م، قُتل هنري ماسيه في ٩ نوفمبر ١٩٦٩ م دهساً من قبل سيارة كان بالقرب من منزله في باريس.

كان ميدان ماسيه يتوزع بين الدراسات العربية، والدراسات الفارسية، فكان إنتاجه في ميدان الدراسات العربية كثيراً، منها تحقيق ونشر وتأليف فقد حقق فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم، ونشر أجزاء منها، كما حقق كتاب «تاريخ مصر لمحمد الميسر» ونشره، وترجم قانون ديوان الرسائل لابن الصيرفي، وترجم قصيدة ابن هاني في فتح المعز لدين الله الفاطمي لمصر، وحقق كتاب «الاكتفاء بما يتضمن من مغازي رسول الله ومغازي الثلاثة الخلفاء» لأبي الربيع الكلاعي، وترجم كتاب «الفتح القسي في الفتح القدسي» لعماد الدين الأصفهاني، وألف كتاباً صغيراً عن الإسلام يعطي فكرة سطحية عامة عن الإسلام.

أما ميدانه الأساسي الذي برز فيه فهو الأدب الفارسي وكان إنتاجه متنوعاً بين التأليف والترجمة، فمن الكتب المؤلفة:

١. بحث في الشاعر سعدي.
٢. فردوسي والملحمة القومية.
٣. شخصية فردوسي.
٤. الشاعر الفارسي بابا طاهر.
٥. نظام الملك.

(١) المستشرقون نجيب العقيقي (١٢٢/١).

ومن الكتب المترجمة من الفارسية إلى الفرنسية منها:

١. بهارستان لعبد الرحمن جامي.
 ٢. خسروشيرين للشاعر نظامي السمرقندي.
 ٣. جرشاسب للشاعر أسدي.
- المستشرق كرا دي فو^(١): مستشرق فرنسي، وُلد في مدينة بار على نهر الأوب في ٣ فبراير سنة ١٨٦٧ ميلادي، تعلم في مدرسة استانسلاس بباريس، ثم دخل كلية الهندسة، وتفرغ للخدمات الاجتماعية وللأشعار وللبحث التاريخي، متعياً من ثروته الخاصة الموروثة عن أبيه ألبير، وعُيّن عمدة، ثم أستاذاً في المعهد الكاثوليكي في باريس، فقام بتدريس اللغات الشرقية، وخصوصاً اللغة العربية، وكان أحد مؤسسي مجلة الشرق المسيحي، وتولى تنظيم مؤتمرات علمية دولية للكاثوليك، ونشر دراسات في مجالات عديدة.

كان من إنتاجه العلمي في دراسات العقيدة الإسلامية أنه ألّف كتباً فيها، ومنها:

١. عقيدة الإسلام.
 ٢. العبقرية السامية والعبقرية الآرية في الإسلام.
 ٣. مجموعة الفلاسفة الكبار (ابن سينا والغزالي).
 ٤. لوحة الأجناس السامية.
- واهتم بتاريخ العلوم عند العرب، فحقق وترجم إلى الفرنسية كتباً كثيرة، منها:
١. كتاب الجيل لأهرن السكندري.
 ٢. كتاب الآلات المائية لفيلون البيزنطي.
 ٣. كتاب الأكر السماوية لتصير الدين الطوسي.
 ٤. رسالة صفي الدين عبد المؤمن البغدادي في التأليف الموسيقي.
 ٥. القصيدة العينية في النفس لابن سينا.
- وله مقالات متفرقة منها:

١. أسطورة الراهب المسيحي بحيرا.
٢. أسامة بن منقذ.
٣. حكمة الإشراق عند السهروردي المقتول.

(١) المستشرقون نجيب العقيقي (١٢٢/١).

المبحث الأول: رؤية المستشرقين هنري ماسيه وكرا دي فو حول مصدرية اليوم الآخر، وفيه مطلب:

المطلب الأول: رؤية المستشرقين المعنيين، حول مصدرية اليوم الآخر

يعد هنري ماسيه وكرا دي فو من أبرز المستشرقين الفرنسيين المتعصبين كونهم منطلقين من انتماء ديني، فموقفهم من العقيدة المسيحية والكتاب المقدس هو محور الدائرة التي انطلقوا منها، فتجد أن الاستشراق الفرنسي يعتمد على أخذ النصوص دون النظر إلى صحتها ومصداقيتها، وذلك يرجع لتأثير الكتاب المقدس فيهم، فيعد الاستشراق الفرنسي منبع جميع المستشرقين وقودتهم، بل يعتبر أعمق مدارس الاستشراق في التاريخ، ومع هذا كله فإن المصادر الفرنسية تعتمد على مصادر أجنبية اعتماداً كلياً أبرزها كتب جولدزيهر اليهودي والألماني نولدكه في أصول الإسلام وعقائده.

إن أول ما تعرض له ماسيه هو القول بالتأثيرات الخارجية اليهودية والنصرانية في ظهور الإسلام، فتكلم عن شخصية الرسول محمد ﷺ، ومسألة الوحي وأن نبوته ﷺ متأثرة باليهودية والنصرانية، وعلى ذلك فإن كل ما صدر عن الرسول ﷺ من عقائد فهو تحت تأثير يهودي مسيحي.

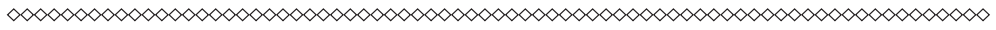
مما لا شك فيه أن الظروف البيئية التي عاشها هنري أثرت في معتقده، خصوصاً بعد الحروب الصليبية، والحملات التنصيرية التبشيرية التي صقلت شخصيته من دافع ديني متعصب، فكانت ردة فعله أن أقام في الدول الإسلامية لتحقيق الأهداف المنشودة لهدم الإسلام وعقائده.

فقد سار هنري في كتاباته على منهج إشراقي خبيث، واقتصر في كتبه على مجموعة من المصادر والكتب التي تُثار حولها الشبهات، فلعله تأثر بأقوال أدوارد مونتيه^(١) الذي نسب المعرفة الدينية إلى ثلاثة عناصر، وهي خارجية وداخلية وذاتية فقال: نجد ثلاثة مصادر للمعرفة الدينية الأول: المصدر اليهودي والمسيحي^(٢) ومع ذلك يعتقد أن اليهودي يشكل المصدر الرئيسي للعقيدة فيقول: ما يؤكد ذلك أننا نجد عناصر مشتركة بين المسيحية واليهودية التي نلاحظ حضورها... إلا أن الإلهام اليهودي أكثر من الإلهام المسيحي لذلك اليهودي هو المسيطر^(٣)، ويلاحظ هنا أن هذا هو صميم رأي وقول هنري ماسيه أن التأثير اليهودي أكثر وضوحاً من الآخر، فلذلك توصل إلى أن الإسلام مخلوق، ومستوحى من الكتب الخارجية اليهودية والمسيحية، فزعم هنري ماسيه أن الإسلام أخذ بعضاً من تعاليمه المتعلقة باليوم الآخر من مصادر خارجية، وأن مفهوم مسائل عقيدة اليوم الآخر مثل عذاب القبر أخذ من النصرانية، واسم الفردوس من الفارسية،

(١) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية أبو الحسن الندوي ص ١٧٩.

(٢) الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي أحمد السايح ص ١٩.

(٣) تراث الإسلام شاخث ويزورث (٧٨/١).



أما اللجنة وأنهاها المذكورة في القرآن الكريم فهي تذكارات؛ لأنها في اليهودية والمسيحية^(١)، أي أن مصادر العقيدة الإسلامية وبالأخص مسألة اليوم مستمدة من مصادر خارجية يهودية أو نصرانية.

ولا يختلف كرا دي فو عن هنري ماسيه في منهجيته وأقواله، فكان الحقد النصراني والغل اليهودي الفرنسي، والخلفية المادية المنكرة المعادية لكل ما هو غيبي، والبغض الدفين للإسلام وأهله، كان له دورٌ بالغٌ في أمثال هذين المستشرقين الفرنسيين، فهنري ماسيه وكرا دي فو من أبرز المتعصبين ذوي الخلفية اليهودية المتشددة.

تأثر كرا دي فو ببقية المستشرقين الفرنسيين، وانعكس ذلك في أقواله وموقفه من عقائد الإسلام، بالإضافة إلى حالته النفسية التي عاشها ذات انعكاس يهودي ونظرة عميقة عنصرية استعلائية اتجاه الإسلام وعقائده، على أنه لا يمكن إنكار بعض أعماله التي ساهمت بشكل أو بآخر في التعريف بالحضارة الإسلامية بالغرب تعريفاً علمياً، إلا أنه عند تدقيق النظر نجد الكثير من الهنأت والهفوات والشبهات والجهل المتعمد.

خالط كرا دي فو الفلاسفة فألف كتباً كثيرة عن الفلسفة والرياضيات، وحقق عدداً كبيراً من مصادر الفلسفة مثل ما كتبه عن ابن سينا (ت: ٢٧٠ هـ.) والغزالي (ت: ٥٠٥ هـ.) ومفكري الإسلام، وهذه المخالطة أثرت بشكل كبير على آرائه، فقال: إن الرسول ﷺ سمع وتعلم من أفواه بعض الفلاسفة، بل وتأثر بقول المستشرق هيك الذي قال: إن أصول الإسلام نفسها قد تأثرت تأثيراً عميقاً بمعتقدات أناس غرباء عن الإسلام كلية^(٢) لذلك سيطرت فكره المصادر الخارجية في كرا دي فو، فافتري افتراءات كثيرة حول مصدرية عقيدة اليوم الآخر، وقال: إن الرسول استعار كلمة جهنم من اللفظ العبري جيهنوم والذي كان وادياً بالقرب من بيت المقدس وتقدم فيه القرابين^(٣).

ويستنتج مما سبق أن لكل من هنري ماسيه وكرا دي فو خلفيات مشتركة أثرت في قولهما بمصدرية اليوم الآخر، ومن تلك الخلفيات:

١. البيئة التي عاشها كل منهما؛ فالإنسان يخضع لبيئته وموروثاته وحضارته، فجاءت كتاباتهما تجاه عقائد الإسلام تابعة لنفسياتهما.

٢. الاستعلاء العنصري لديهما؛ حيث اتسم الغربيون في معاملاتهم وعلاقاتهم الدائمة بالشعور بالاستعلاء العنصري، ويجزم الدكتور العمائرة ببقاء هذه النظرية إلى يومنا

(١) الاستشراق أهدافه ووسائله محمد الزيادي ص ٢٥.

(٢) المستشرقون وترجمة القرآن الكريم د. محمد صالح البنداق ص ٩٠.

(٣) المستشرقون نجيب العقيقي ص ١٢٣-١٢٤.



هذا ^(١)، حيث يرون تفوقهم على جميع الشعوب والثقافات الأخرى.

٣. جهلها بالإسلام؛ وملاً هذا الجهل خلفيات فلسفية ونصرانية ويهودية عقائدية أثرت على قولها بالعقائد الإسلامية.

٤. المصادر التي اعتمدا عليها في تطرقهما لليوم الآخر؛ فهما لم يرجعا إلى المصادر الأصلية في المراجع الإسلامية، إنما منهجها في ذلك انتقائي فبساطة أنكرا اليوم الآخر.

فالملاحظ أن هذين المستشرقين تطرقا لعقيدة اليوم الآخر، ومسائلها وما يتعلق بها، وادعوا أنها من مصادر خارجية خاصة يهودية ونصرانية، أي أن هذه العقائد لم تكن وحيًا من السماء، ونطق بها رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى، إنما هي قصص وأساطير - حسب قولهم -، وسأقوم بتقويم وتحليل ونقد هذه الأقوال في المبحث القادم.

(١) الاستشراق لمحمد دسوقي ص ٨٠.

المبحث الثاني: المرجعية الإسلامية لمصدرية اليوم الآخر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تنفيذ شبهات المستشرقين حول مصدرية اليوم الآخر.

إن القول بأن الإسلام اقتبس مسأله الخاصة باليوم الآخر من مصادر خارجية، لزعْم باطل لا دليل يقويه، ولا برهان يحميه، بل هو من قبيل الدعاوى التي لا دليل عليها، وهذا هو صميم منهج المستشرقين الاقتراء على الإسلام بالهوى الأعمى، والتعصب المقيت، الذي لا يدعمه دليل أو برهان صحيح مقبول، فعند النظر والتحليل والتعمق في تعاليم اليوم الآخر عند اليهود يُصاب المرء بالدهشة، فهي أسفار تهتم اهتماماً كبيراً بخلق السماوات والأرض وبدء الحياة، ولا تهتم بالحياة الآخرة، فلا يوجد إلا حديثٌ مقتضبٌ عن الآخرة، وهذا بعدما أصاب التوراة التحريف، ذلك التحريف الذي أبعد كل ما يتعلق بالآخرة، وجعل الاهتمام الكبير في سرد العذاب المستمر الذي وقع على اليهود، وكيفية خلاصهم في الدنيا من هذا العذاب، (فلم يشغل اليهود كثيراً بأمر الآخرة، فما ذُكر عنها في شريعتهم عبارةً عن كلمات مقتضبة)^(١)، ويرى الدكتور ظاظا^(٢) أن اليهود لم يفكروا في الغيبات إلا بعد أن تعرضوا للسبي البابلي، ثم التشتت في الأرض على أيدي الرومان^(٣) فهذا يعني أنهم كانوا لا يهتمون بمسائل اليوم الآخرة، بل كان التفكير في الغيبات عندهم يتخذ اتجاهين هما: نهاية العالم، والخلاص على يد المسيح المنتظر^(٤).

أما القول بأن مصدرية اليوم الآخر مأخوذة من النصراني فهو من التحريف السائد، فحال النصراني مشابه لحالة اليهود في ذلك، فلم تذكر الأناجيل الأربعة إلا تقريرات إجمالية عن وقوع القيامة والحساب والجزاء، وأن الذي سيقوم بهذا العمل هو المسيح نفسه، لأنه هو إله العالمين عندهم، فتحدت الآخرة من نهاية العالم، ومجيء المسيح الأخير والدينونة، ونصيب الأبرار السماوي، وقصاص الأشرار الأبدي^(٥).

فهذا هو تصورهم عن يوم القيامة وهو مخالف عما ذهب إليه الإسلام، الذي تجده في مسائل العقيدة واضحة وضوحاً جلياً لا غموض فيه ولا لبس، وليس أدل على ذلك من قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۗ﴾^(٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^(٧٩) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ نُوقَدُونَ^(٨٠) أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ^(٨١) إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^(٨٢) فَسَبِّحْنَا الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ

(١) المستشرقون وتاريخ صلتهم بالعربية لإسماعيل أحمد عميره ص ٨٢.

(٢) حسن ظاظا عالم مصري من أشهر المختصين في اللغة العربية واللغات السامية، لا سيما العبرية وفيما يتصل بها من ثقافة وفكر يهودي وصهيونية، انظر الموسوعة العربية العالمية ص ٢٢٤.

(٣) الاستشراق الروسي لمحمد أحمد شهاب ص ٢٤-٢٥.

(٤) ظاهرة انتشار الإسلام محمد فتح الله ص ٧٠.

(٥) علم اللاهوت النظامي ١١٦٧، تاليف اللجنة الفارسية.

وبهذا يتبين أن ما ذهب إليه هنري وكرا دي فو من أن الإسلام قد أخذ مفهوم القبر من النصرانية، ومعنى الجنة من اليهودية والمسيحية قول باطل يعوزه الدليل، ويفتقر إلى الحجّة؛ لأنّ التصور الإسلامي لعذاب القبر ونعيمه يخالف التصور النصراني واليهودي، فالتصور النصراني قائم على اعتقادهم بأنّ الإنسان إذا مات فإن سبب موته مرتبطٌ بخطيئة آدم، ومرتّبٌ عليها فلولا الخطيئة لم يكن للموت قوة^(٢)، والذي تقع عليه الخطيئة يموت ويدخل القبر، أو عالم البرزخ الذي هو الجسد، أما الأرواح فتصعد مع المسيح إلى الفردوس وهذا نعيمها، أو تتعذب مع أجسادها وهذا جزاؤها.

وهذا التصور يخالف ما بينه الإسلام لعذاب القبر ودخوله، فالموت غير مرتبطٌ بخطيئة آدم - عليه السلام -، فلا دخل لآدم - عليه السلام - في موت البشر، أما عذاب القبر ونعيمه بعد الموت يقع للشخص بعد أن تُردّ إليه روحه في قبره، ويسأله الملكان منكر ونكير، ويترتب على ذلك العذاب أو النعيم، قال تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَفْتِنَا أَلِئِنَّنَا لَمَكْرُوفًا بِدُونِنَا فَأَهْلَ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾^(٣)، فالدين الإسلامي عقيدة وشرعية من الوحي ليست تعاليم مشتقة، أو مستمدة من مصادر خارجية يهودية أو نصرانية، إنما هي وحيٌّ يُوحى من الله تبارك وتعالى.

إنّ الذي ساقه المستشرقان من أنّ الإسلام مقتبسٌ من اليهود فيه مغالطةٌ ما أنزل الله بها من سلطان، فالكتاب والسنة والتاريخ والواقع يثبتون أن الإسلام قد كمل، فقولهما بأنّ الإسلام مقتبس من مصادر خارجية، وأنه تطور وتبدّل بعد الرسول ﷺ أمرٌ لا يقبله عقل صحيح، فالإسلام كمله الله وحفظه إلى يوم الدين قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٤)، فليس للإسلام حاجةٌ إلى اقتباس عقيدته من اليهود والنصارى، لأسباب كثيرة:

أولها - ما ذكرت آنفاً من كونه وحيّاً من الله نزل به جبريل - عليه السلام - على محمد ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، وأنّ الله كمله وحفظه إلى يوم القيامة، وارتضاه الدين الذي لا يقبل غيره، في حين أن اليهود حرفوا دينهم، وكونوا لأنفسهم عقيدة بعد موسى - عليه السلام -، وصوّروا الإله في التوراة أنه (يهوه)^(٥)، فهو تصور خاص يتعلق باليهود فهذا الإلهم^(٦)، بل يصورون الإلهم بأنه إله مرهقٌ متعبٌ لا حول له ولا قوة. يقول سفر التكوين: (وكان صباح يوم

(١) (يس: ٧٨).

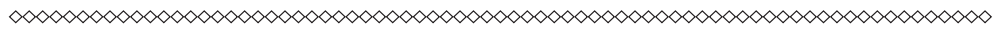
(٢) الكنز الجليل في تفسير الإنجيل وليم إدي (٦/٣٠٤).

(٣) (غافر: ١١).

(٤) (المائدة: ٣).

(٥) عقيدة اليهود في الله لسعد عابر ص ١٢٢.

(٦) الرسول في كتابات المستشرقين لنذير حمدان ص ٢٤.



سادس كملت السماوات والأرض وفرغ الله في اليوم السابع وقُدَّسه؛ لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل) (١)، بينما الإسلام يقرر أن الله إله السماوات والأرض، وأنه تعالى لم يمسَّه لغوبٌ بعد خلق السماوات والأرض قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (٢).

إن المفارقة بين الإسلام وغيره من يهودية ونصرانية واضحة جلية لا يوجد فيها ضباب، فقد تركنا الرسول ﷺ على المحجة البيضاء ليلها كنهارها - عقيدة وشريعة - لا يزيغ عنها إلا هالك، ومصدرية اليوم الآخر مأخوذة من الكتاب والسنة، ولا علاقة لها بأية مصادر خارجية يهودية كانت أو نصرانية، ويتعجب الشيخ محمد الغزالي من مزاعم المستشرقين حول ذلك فيقول: (إن الدين الذي أتى به محمد ﷺ أوسع أقطاراً، وأرحب آفاقاً مما سبقه، فكيف يتصور أن يأخذ الغني من الفقير، وأن يستعين القادرُ بالعاجز؟ إن التوراة لم تتحدث عن الآخرة - أعني الصحف التي بين يدي اليهود الآن -، فهل ما حفل به الإسلام من حديث عن الآخرة وعن الجنات وما فيها من مثوبة، والنيران وما فيها من عقوبة مأخوذ من كتبهم ومن كتب النصارى إن هذا لشيء عجاب!) (٣).

المطلب الثاني: الدراسة النقدية لأقوالهما حول مصدرية اليوم الآخر في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية. إن الإيمان باليوم الآخر، والتصديق بإتيانه، وبجميع تفاصيله وانتهاء هذه الحياة الدنيا، وبداية الحياة الآخرة هو أحد أركان العقيدة الإسلامية، وهو يوم القيامة الذي يُبعث فيه الناس، ويحاسبون، فيدخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، وهذا ثابت في الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وقال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (٤) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصِرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٥).

ولليوم الآخر عدة أسماء، منها: الساعة، ويوم القيامة، ويوم الوعيد، ويوم الحسرة، ويوم التناد، والواقعة، والحاقة، والطامة الكبرى، والقارعة، والفاشية قال تعالى: ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْحَةٌ وَجَدَةَ ۝١٣ وَجُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَجَدَةً ۝١٤ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ ۝١٥ وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ

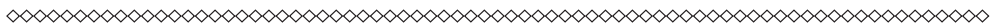
(١) سفر التكوين اصحاح (٢١/١).

(٢) (ق: ٢٨).

(٣) دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين لمحمد الغزالي ص ٥٧.

(٤) (البقرة: ١٧٧).

(٥) (المائدة: ٦٩).



يَوْمِذٍ وَاهِيَّةٌ ﴿١٦﴾ وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمِذٍ مُّنِينَةً ﴿١٧﴾ يَوْمِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكَ خَافِيَةٌ ﴿١٨﴾ فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَقْرَبُ وَأَكْنِيبَةٌ ﴿١٩﴾ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ، فَيَقُولُ يَلَيِّنُنِي لُوَاوِيَ كُنُوبِي ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَّةٍ ﴿٢٦﴾ يَلَيِّنُهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَا أَعْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةٌ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّتِي ﴿٢٩﴾ خَذُوهُ فَكُلُوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٣٢﴾ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَحْضُرُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٣٤﴾ فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَهُنَا حَمِيمٌ ﴿٣٥﴾ وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسَلِينَ ﴿٣٦﴾ لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ ﴿٣٧﴾ وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ ﴿٣٨﴾.

ولقد اهتم القرآن الكريم اهتماماً بالغاً بالحياة الآخرة، وفصل ما سيحدث فيه من أهوال، ومشاهد، ومواقف وربط ذلك بالإيمان بالله تعالى في آيات عديدة، وجعل الإيمان به من صفات المؤمنين، وذم الكافرين المنكرين له قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَىٰ وَالصَّبِيَّةَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ ﴿٤٠﴾ وقال عز من قائل: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ﴿٤١﴾.

ومعلوم أن سنة الرسول ﷺ، أيدت أصول القرآن العقديّة، وعضدت أحكامه الإلهية، وأظهرت دلالته الربانية، فهي والقرآن صنوان أخوان لا يفترقان ولا يتعارضان، ولم يقرع الأسماع قط كلام أوجز ولا أفصح ولا أظهر ولا إتيين منهما، ولا أدل على الأصول والمسائل من دلائلها، فقد قال الرسول ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُوْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ» ﴿٤٢﴾ قرن الإيمان بالله باليوم الآخر، وهذا من أدل الدلائل بعد الآيات القرآنية على أن مصدر اليوم الآخر هو من عند الله تعالى.

ومن ثمرات الإيمان باليوم الآخر القيام بمهام العبودية لله، والالتئام بأوامره، والانتهاز عن زواجره، فكلما زادت معرفة العبد بربه، ويقينه بملاقاته في الآخرة ازداد إيمانه وقوي يقينه،

(١) (الحاقة: ١٢-٢٧).

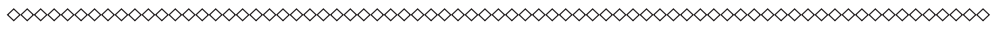
(٢) (الحج: ٧).

(٣) (البقرة: ٦٢).

(٤) (البقرة: ١٢٦).

(٥) (البقرة: ٢٢٨).

(٦) صحيح البخاري باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، حديث رقم ٦٠١٨، الجزء الثامن ص ١١.



وانبعث الرجاء والخوف في فعله للطاعات رجاء الثواب، وتركه للمعاصي خوفاً من العقاب، بل أن الإيمان باليوم الآخر أصدق دليل على فضل الله، وعدله وحكمته وكرمه، حيث يجازي كلاً بما يستحق، فكل ما سبق يدل دلالة صريحة واضحة للعقول الصحيحة على مصدرية اليوم الآخر في الإسلام من الكتاب والسنة، وأن اقتباسها من مصادر خارجية يهودية كانت أو نصرانية - كما ذهب إلى ذلك هنري ماسيه وكرا دي فولمحص افتراءات، ودعاوى لا صحة لها، ولا دليل عليها.

الخاتمة :

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج :

كشف البحث عن العديد من النتائج، والتي من أهمها ما يلي:

إن المستشرقين لم يألوا جهداً في الكيد للإسلام وأهله، والتشكيك في العقائد الإسلامية، ومحاولة زعزعتها في قلوب المسلمين.

إن كلاً من المستشرقين هنري ماسيه، وكرا دي فولم يتحلوا بالمنهجية العلمية، وإنما قادهم التعصب الأعمى لمعتقداتهم، والحقد الدفين على الإسلام وأهله إلى تشويه صورة الإسلام، وزعزعة عقائده في نفوس معتقيه.

إن اهتمام كل من هنري ماسيه، وكرا دي فولم انصب على التشكيك في مصدرية الإيمان باليوم الآخر، والادعاء بأنها مأخوذة من مصادر خارجية يهودية، أو نصرانية.

إن القول بأن مصدرية الإيمان باليوم الآخر مأخوذة من التوراة والإنجيل لمحص افتراء حيث إن التوراة لم تول اهتماماً للحديث عن اليوم الآخر، وجعلت جل اهتمامها بما تعرض له اليهود من العذاب المستمر في الدنيا، وكيفية خلاصهم منه، أما الأنجيل الأربعة فلم تذكر إلا تقارير إجمالية عن وقوع القيامة والحساب والجزاء، وأوكلت ذلك إلى المسيح؛ لأنه إله العالمين، فتحدثت عن نهاية العالم، ومجيء المسيح، والدينونة، ونصيب الأبرار السماوي، وقصاص الأشرار الأبدية، وهذا تصور مخالف لما ذهب إليه الإسلام.

إن مصدرية الإيمان باليوم الآخر مأخوذة من القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبار الإيمان باليوم الآخر ركناً من أركان الإيمان، ولا علاقة له بما يعتقد اليهود والنصارى، فديننا كامل ومحفوظ، ولا يتصور أن يأخذ الكامل من الناقص الذي عبثت به يد التحريف الأثمة.

إن الهدف من التشكيك في مصدرية الإيمان باليوم الآخر إفساد عقيدة المسلمين، وإدخال الخلل على عبادتهم لله - سبحانه وتعالى - فكلما ضعف إيمان المرء باليوم الآخر - ذلك اليوم الذي يلاقي كل إنسان جزاء ما قدم في الدنيا إن خيراً فخير، وإن شراً فشر - ضعفت همته عن فعل الأوامر، وزادت جرأته على اقتراف الزواجر.

ثانياً: التوصيات:

أوصي بتكاتف العلماء المسلمين - على اختلاف جنسياتهم ولغاتهم -، وببذل قصارى الجهد، وغاية ما في الوسع في تبين أصول الإسلام - عقيدة وشريعة - لتثبيتها في قلوب المسلمين، وترسيخها في نفوسهم من ناحية، ودعوة غير المسلمين من ناحية أخرى، كما أوصي بتكثيف الجهود الدفاعية لكشف الافتراءات، ودحض الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام، ونشر ذلك في ربوع العالم عن طريق النشرات، والمجلات والكتيبات.

الفهارس:

القرآن الكريم.

صحيح البخاري.

إتش، سكوت: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة كوثر محمود.

إدي، وليم: الكنز الجليل في تفسير الانجيل.

بارت، رودى: الدراسات العربية في الجامعات الألمانية.

بدوي، عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين لعبد الرحمن بدوي.

البنداق، محمد صالح: المستشرقون وترجمة القرآن الكريم.

الجليند، محمد السيد: قضية الألوهية بين الفلسفة والدين والله والإنسان.

حمدان، نذير: الرسول في كتابات المستشرقين.

دراسات استشراقية وحضارية، كتاب محكم تأليف نخبة من الباحثين كلية الدعوة بالمدينة.

دسوقي، محمد: الاستشراق.

الزيادي، محمد: الاستشراق أهدافه ووسائله.

السايع، أحمد: الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي.

السباعي، مصطفى: الاستشراق والمستشرقين ما لهم وما عليهم.

سفر التكوين.

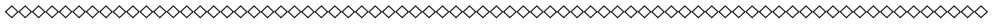
شلبي، عبد الجليل: الإسلام والمستشرقون.

شهاب، محمد أحمد: الاستشراق الروسي.

صغير، سعيد أحمد: أثر الاستشراق على المنهج العقدي.

ظاظا، حسن: الفكر الإسرائيلي أطواره ومذاهبه.

عابر، سعد: عقيدة اليهود في الله.



العقيقي، نجيب: المستشرقون.

الغزالي، محمد: دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين.

فتح الله، محمد: ظاهرة انتشار الإسلام.

فندر: ميزان الحق.

فؤاد، عبد المنعم: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقديّة في الإسلام.

الفيومي، محمد: الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي..

لوبون، دوستاف: السنن النفيسة لتطور الأمم.

مصطفى، إسماعيل عبد الفتاح: الاستشراق بين النشأة والأهداف.

الندوي، أبو الحسن: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية.

النظامي: علم اللاهوت.

وبزورث، شاخت: تراث الإسلام.



ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

**International Imam El Boukhary Academy
The Central Office for Islamic Academic Quest Journal**

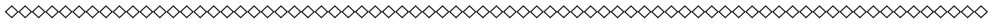
The Islamic Academic Quest Journal
Specialized Academic Islamic Journal concerned in the Islamic quests and studies
Licensed by decree of the Ministry of Information 2004/364

Nineteenth Year

1445H / 2023

Issue No.: 49

Temporarily Issued Every 3 Months



PROFESSORiate CONSULTATIVE MEMBERS

Prof. Dr. Bassam khodor Al Shati

A Professor in the faculty of Sharia'h in kuwait University

Prof. Dr. Omar Abd-Assalam Tadmury

A formerly Professor in the Lebanese University

Prof. Dr. Waleed Al Menesi

President of the Islamic University of Minnesota

Prof. Dr. Ahmad Sabalek

President of the International Islamic University

Prof. Dr. Bashar Hussein AL Ejel

A Professor in the Jinan University, Lebanon

Prof. Dr. Khaled Mustafa Merheb

President of the Islamic History Department - Jinan University

Dr. Shawki Nazir

Professor, University of Gardaiah, Algeria,
Editor-in-Chief of Ijtihad for Legal and Economic Studies

Dr. Saleh Abdel Kawi Al Sanabani

A Professor at Al-Iman University and Head
of the Department of Scientific Miracles - Yemen

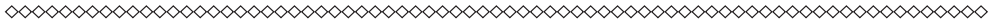
Dr. Abdel Wasee Yehya Al Maezebi Al Azdi

College of Arts and Sciences,
Najran University, Sharurah Branch

Dr. Khalifah Farag Al Gray

Dean of the Faculty of Sharia Sciences
at Al-Marqab University - Libya

**In addition to the cooperation of
Professors from the Islamic and the Arabic world**



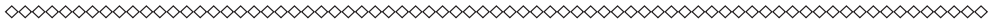
The Islamic Academic Quest Journal Publication Guidelines

In the course of providing an opportunity to scholars and searchers to benefit from academic quests and searches, the journal's management is delighted to publish the submitted researches provided that:

1. The research is specialized in a scholarly issue, or an Islamic calamity – a current case accident.
2. The research should be characterized by its academic elements, originality, and seriousness, with authentication of: sources, Hadiths, and verses of Quran.
3. The research should be new and not previously published; it also should not be an extract of a thesis.
4. Works should not exceed 48 pages nor fall behind 16.
5. Paper size should be of an A4, with font size = 16, and a font style of (Traditional Arabic).
6. The work marked by the previously mentioned characteristics should be sent on a CD-Rom to the journal's address.
7. The writer will enclose an English translated abstract of one to two pages.
8. An introduction of the author should be provided alongside his detailed personal address.
9. Works are evaluated by arbiters before publication. The author will be notified about the result of this evaluation.

Please note that:

- It is not necessary that the journal will adopt and publish every work it receives.
- Typescripts of rejected researches will not be returned to their authors.
- Views expressed in the journal represent those of the writers.



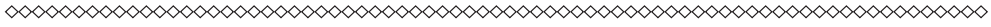
The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical

Issue No. 49 – The Nineteenth Year - 30 / 7 / 2023 G.

EDITORIAL BOARD

- **Prof. Dr. Saad Eddin Muhammad El Kebbi**
Editor-in-Chief and Managing Director
- **Prof. Dr. Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla**
Managing Editor
- **Dr. Ahmad Ibrahim Al-Hajj**
Editorial Member
- **Dr. Fadel Khalaf Al Hamada**
Editorial Member
- **Dr. Ali Melhem Hassan**
Editorial Member
- **Dr. Wasim Essam Shibli**
Editorial Member
- **Dr. Walid Ahmed Hammoud**
Editorial Member
- **Dr. Waseem Mohammed Hassan Al-Khatib**
Editorial Member
- **Sheikh Yusuf Abdel Halim Taha**
Editorial Secretary
- **Musab Saad Eddin El Kebbi**
Administrative Secretary





ISSN:2708-1796

E-ISSN: 2708-180x

**An Islamic Academic Arbitral Journal
concerned in the Islamic quests and studies**

The chief editor and managing director

Pr. Dr. Saadeddine Mohamad El Kebbi

The Managing editor

Pr. Dr Mahmoud Safa Al Sayad Alakla

Bank transfers

*AlBaraka Bank-Lebanon-Tripoli

Account no 13903

*Westrn Union-Lebanon Tripoli

Correspondences

Lebanon-Tripoli-POB 208 Tripoli

Telefax: 009616471788

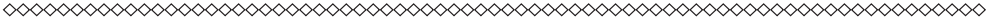
e-mail:

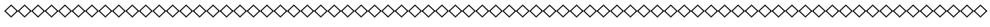
albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:







ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

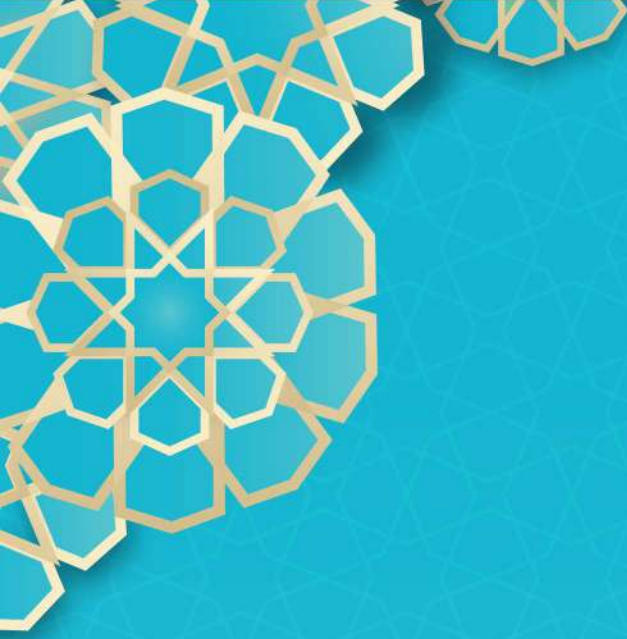
The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical



The Central Office For
Islamic Academic Quest journal

Issue No. 49 – The Nineteenth Year - 30/7/2023 G.



1445 2023