

جامعة الأمير
سّطام بن عبدالعزيز
PRINCE SATTAM BIN ABDULAZIZ UNIVERSITY



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الأمير سّطام بن عبدالعزيز

مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية

بجامعة الأمير سّطام بن عبدالعزيز

Journal of Islamic Sciences and Arabic Language

دورية علمية محكمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات في
العلوم الشرعية واللغة العربية
تصدر مرتين في السنة

A peer-reviewed scientific periodical concerned with publishing
researches and studies in the field of Islamic sciences and Arabic
language. It is published twice a year

ISSN: 1658 - 7278

رقم الإيداع: 1437 / 3960

العدد السابع عشر - Issue Seventeen

جمادى الآخرة ١٤٤٥هـ - ديسمبر ٢٠٢٣م

Jumada al-Akhirah 1445 AH - December 2023 AD

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الأمير سّطام بن عبدالعزيز

مَجَلَّةُ الْعِلْمِ وَالشَّرْعِ وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ
بِجَامِعَةِ الْأَمِيرِ سَطَّامِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ

Journal of Islamic Sciences and Arabic Language

دورية علمية محكمة تُعنى بنشر البحوث والدراسات في العلوم الشرعية واللغة

العربية

تصدر مرتين في السنة

A peer-reviewed scientific periodical concerned with publishing researches and studies in the field of Islamic sciences and Arabic language. It is published twice a year

العدد السابع عشر - Issue :17

جمادى الآخرة ١٤٤٥هـ - ديسمبر ٢٠٢٣م

Jumada al-Akhirah 1445 AH - December 2023 AD

إدارة تحرير المجلة

الاسم	الصفة	الرتبة العلمية والتخصص
أ.د. مليحة بنت محمد القحطاني	رئيس هيئة التحرير	أستاذ بجامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
د. محمد بن عامر الصويغ	مدير التحرير	أستاذ البلاغة المشارك

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. عمر أبو المجد النعيمي	أستاذ الدعوة والاحتساب	أستاذ بجامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
أ.د. وليد بن عبدالله الدوسري	أستاذ النقد ومنهج الأدب الإسلامي	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
أ.د. سعاد بنت جابر الفيضي	أستاذ القرآن وعلومه	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
أ.د. سعاد بنت محمد الشايقي	أستاذ الفقه وأصوله	جامعة الإمام عبدالرحمن بن فيصل
أ.د. إندونيسيا بنت خالد حسون	أستاذ الحديث وعلومه	جامعة الملك عبدالعزيز
د. عبد الله بن حمد الجمعان	أستاذ القرآن وعلومه المشارك	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
د. فيصل بن محمد العسيري	أستاذ البلاغة والنقد المشارك	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
د. سعد بن محمد التميمي	أستاذ الفقه المقارن المشارك	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز
د. لفاي بن لافي السلمي	أستاذ علم اللغة المشارك	جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز

أعضاء الهيئة الاستشارية

م	الاسم	الدولة
١	أ.د. سعد بن ناصر الشثري	السعودية
٢	أ.د. سعد بن تركي الختلان	السعودية
٣	أ.د. طارق بن محمد الطواري	الكويت
٤	أ.د. أحمد سعد الخطيب	مصر
٥	أ.د. سمير شريف استيتية	الأردن
٦	أ.د. جمال إدريس	السودان
٧	أ.د. غانم قدوري الحمد	العراق
٨	أ.د. عمر يوسف حمدان	ألمانيا
٩	أ.د. عبد الرزاق الهرماس	المغرب

جميع المراسلات توجه إلى البريد الإلكتروني sattamjournal@psau.edu.sa

١٤٤٢هـ/٢٠٢١م، جامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز، ردمد (ISSN) ٧٢٧٨ - ١٦٥٨، رقم الإيداع ١٤٤٣/٣٩٦٠
جميع الحقوق محفوظة لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز، ولا يسمح بإعادة طباعة أي جزء من المجلة، أو نسخه، أو إدخاله في أي نظام حفظ معلومات دون الحصول على موافقة كتابية من رئيسة هيئة التحرير.

Journal editorial management

No	Name	Position	Scientific rank and specialization
1.	prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani	Editor in Chief	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
2.	Dr. Mohamed Bin Amer Al-Sowaigh	Editorial Manager	Associate Professor of Rhetoric

Editorial Board

1.	Prof. Omar Aboualmajd Al-Noimi	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
2.	prof. Waleed Abdullah Al-Dossari	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
3.	Prof. Suad Gaber Al-Fefy	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
4.	Prof. Suad Mohamed Al-Shayqi	professor in Imam Abdulrahman Bin Faisal University
5.	Prof. Indonesia Khaled Hassoun	professor in King Abdulaziz University
6.	Dr. Abdullah Al-Gamaan	professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
7.	Dr. Faisal Mohamed Al-assiri	Associate Professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
8.	Dr. Saad Mohamed Al-Tamimi	Associate Professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University
9.	Dr. Lafai Lfy Al-Sulami	Associate Professor in Prince Sattam Bin Abdulaziz University

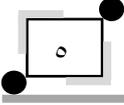
Advisory Board

No	Name	Country
1.	Prof. Saad Nasser Al-Shathri	Saudi Arabia
2.	Prof. Saad Turki Al-Khathlan	Saudi Arabia
3.	Prof. Tariq Mohammed Al-Tawari	Kuwait
4.	Prof. Ahmed Saad Al-Khatib	Egypt
5.	Prof. Samir Sharif Estetia	Jordan
6.	Prof. Jamal Idris	Sudan
7.	Prof. Ghanem Qadouri Al-Hamad	Iraq
8.	Prof. Omar Youssef Hamdan	Germany
9.	Prof. Abdel Razzak Al Hermas	Morocco

All correspondence should be directed to e-mail: sattamjournal@psau.edu.sa

1442 AH/2021 AD, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, ISSN 7278 – 1658, deposit number 3960/1443

All rights are reserved for the Journal of Islamic Sciences and the Arabic Language at Prince Sattam bin Abdulaziz University. It is not permitted to reprint, copy, or enter any part of the journal into any information storage system without obtaining written approval from the head of the editorial board



التعريف بالمجلة

الرؤية:

أن تكون خيار الباحثين الأول لنشر بحوثهم في العلوم الشرعية واللغة العربية.

الرسالة:

نشر البحوث المحكمة في العلوم الشرعية واللغة العربية مع الالتزام بالمعايير المهنية العالمية في النشر.

الأهداف:

- المشاركة في خدمة النشر العلمي المتخصص في العلوم الشرعية واللغة العربية من خلال نشر البحوث المحكمة والدراسات الرصينة.
- تحقيق إضافة علمية للباحثين في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من خلال محتوى المجلة.
- فتح نافذة جديدة للباحثين محلياً وعالمياً لنشر بحوثهم في التخصصات العلمية الشرعية والعربية.

Introduction to Journal of Islamic Sciences and Arabic Language at Prince Sattam Bin Abdulaziz University

Vision:

To be the first choice for researchers to publish their research in Islamic Studies and Arabic language.

Mission:

Publishing peer-reviewed research in Islamic Studies and Arabic language while adhering to international professional standards in publishing.

Objectives:

1. Participation in the scientific publishing service specializing in Islamic Studies and Arabic language through the publication of peer-reviewed research and rigorous studies.
2. Achieving scientific addition of researchers in Islamic and Arab studies through the Journal's content.
3. Opening a new window for researchers locally and globally to publish their research into Islamic and Arab scientific disciplines.

قواعد وتعليمات النشر في المجلة

أولاً: طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات العلوم الشرعية واللغة العربية؛ الذي تتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، وتقبل المواد في أي الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، ومستخلصات الرسائل العلمية، وتقارير المؤتمرات والندوات، ولا تقبل البحوث المعدة بواسطة الذكاء الصناعي.

ثانياً: ضوابط النشر:

١. أن يكون البحث متمسكاً بالأصالة، سليم التوجه، خالياً من المخالفات العقيدية والفكرية.
٢. ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة نال بها الباحث درجة علمية.
٣. ألا يكون البحث قد سبق نشره.
٤. ألا تتجاوز عدد صفحات البحث (٤٠) صفحةً، مقاس (A4)، شاملة كل ما يتعلق بالبحث، ولا يقل عن (٢٥) صفحة، على أن يلتزم الباحث بوضع بحثه في قالب المجلة المرفوع على موقعها.
٥. يرفق الباحث عدد (٤) نسخ من بحثه، وهي كالتالي:
 - أ. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (word)
 - ب. نسخة من البحث فيها بيانات الباحث كاملة بصيغة (pdf)
 - ت. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (word)
 - ث. نسخة من البحث خالية من كل ما يدل على الباحث بصيغة (pdf)

٦. يقوم الباحث بتعبئة التعهد الخاص بقبول بحثه للتحكيم بعد موافقة هيئة التحرير.
٧. هوامش الصفحة تكون (٣سم) من كل الاتجاهات الأربعة، ويكون التباعد مفرداً
٨. يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية، بحجم (١٨)، وبحجم (١٤) للباحثية، وبحجم (١١) للجداول والأشكال.
٩. يستخدم خط (Times New Roman) للغة الانجليزية، بحجم (١٢)، وبحجم (١٠) للباحثية والجداول والأشكال.
١٠. تكتب الآيات القرآنية وفق المصحف الإلكتروني لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بحجم (١٦) بلون عادي غير مسود.
١١. أن يعتني الباحث بسلامة البحث من الأخطاء اللغوية والنحوية.

ثالثاً: كتابة المستخلص:

على الباحث أن يكتب مستخلصاً لبحثه يحتوي على العناصر الآتية:

١. موضوع البحث.
٢. أهداف البحث.
٣. منهج البحث.
٤. أهم النتائج بدون تعداد.
٥. أهم التوصيات بدون تعداد.
٦. الكلمات المفتاحية.
٧. يجب ألا تزيد كلمات المستخلص عن (٢٠٠) كلمة.
٨. ترجمة المستخلص للغة الإنجليزية من مركز معتمد مع إرفاق ما يثبت الترجمة.

رابعاً: كتابة البحث:

ينظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

١. كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، مشكلته، حدوده، أهدافه، منهجه، إجراءاته، وخطة البحث).
٢. بيان الدراسات السابقة إن وجدت.
٣. تقسيم البحث إلى أقسام وفق خطة البحث بحيث تكون مترابطة.
٤. كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر الآتي: (اسم الكتاب، شهرة المؤلف، الجزء / الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية والعربية.
مثال: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨ / ٧٧٧).
- أما الآيات القرآنية فيشار إليها في المتن فقط بذكر اسم السورة يتبعه نقطتان ثم رقم الآية، وتكون بين قوسين معكوفتين هكذا [البقرة: ١٧٥].
٥. يوثق الباحث المراجع في نهاية بحثه حسب النظام الآتي:
 - أ. إذا كان المرجع كتاباً:

اسم الكتاب، شهرة المؤلف، فاسمه الأول، فاسم المحقق - إن وجد - فالطبعة، فمكان النشر، فاسم الناشر، فسنة النشر.

مثال: الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، تحقيق: احمد شاكر، ط: ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٤ م.
 - ب. إذا كان المرجع رسالة علمية لم تطبع:

عنوان الرسالة، فالاسم الأخير، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فنوع الرسالة (ماجستير/ دكتوراه)، فالمكان، فالكلية، فالجامعة، فالسنة.

مثال: الأحكام العقدية المتعلقة بالإكراه، الجنيدى، وائل يحيى، رسالة ماجستير،

السعودية، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٧ هـ.

ت. إذا كان المرجع مقالاً في دورية:

عنوان المقال، فالاسم الأخير للمؤلف، فالاسم الأول والأسماء الأخرى، فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد أو العدد، فسنة النشر، فالصفحة من ص: ... إلى ص...:

مثال: الاستغاثة الشرعية والبدعية في " اليوتيوب " دراسة تحليلية، الظفيري، تركي خالد، مجلة جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز، م (١)، ١٤٣٧ هـ، ١٥٥ - ١٨٤.

٦. يراعي الباحث ذكر بعض الاختصارات التي لا يوجد لها بيانات في المرجع، وهي كالتالي:

- أ. (د. م) بدون مكان النشر.
- ب. (د. ن) بدون اسم الناشر.
- ت. (د. ط) بدون رقم الطبعة.
- ث. (د. ت) بدون تاريخ النشر.

خامساً: متطلبات عامة:

١. رفع البحث على الموقع الرسمي للمجلة وإرساله كذلك إلى بريدها الإلكتروني مع تعبئة النموذج؛ يُعدُّ تعهداً من الباحث بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
٢. هيئة التحرير في المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم أو رفضه.
٣. في حال (قبول البحث للنشر) يتم إرسال خطاب يفيد بـ (قبول البحث للنشر)، وعند رفض نشر البحث يتم إرسال خطاب (اعتذار عن قبول النشر).

٤. لا يجوز للباحث بعد نشر بحثه في المجلة نشره في وعاء آخر إلا بعد مضي أربع سنوات من نشر بحثه، وأن يشير إلى نشر بحثه في المجلة.
٥. إرسال الباحث بحثه إلى بريد المجلة مع نموذج التعهد يُعدُّ قبولاً بـ (شروط النشر في المجلة).
٦. هيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
٧. الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
٨. نظام التوثيق المعتمد في المجلة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
٩. في حال نشر البحث ورقياً يُمنح الباحث خمس مستلزمات للبحث المنشور، مع ملاحظة أن المجلة تعتمد حالياً سياسة النشر الإلكتروني.
١٠. للمجلة حق الاعتذار عن البحث دون الإفصاح عن تقارير المحكمين.

جميع المراسلات وطلبات الاشتراك باسم

رئيس التحرير

أ.د. مليحة بنت مُحمَّد القحطاني

مدير التحرير

د. مُحمَّد بن عامر الصويغ

للمراسلة والاشتراكات:

البريد الإلكتروني: sattamjournal@psau.edu.sa

الموقع الإلكتروني: <https://jias.psau.edu.sa>

الهاتف / التحويلة: ٠١١٥٨٨٧١٤٦



Publication controls in the Journal

First: The nature of the published materials:

The journal aims to provide an opportunity for researchers in all countries of the world to publish their scientific production in the fields of forensic sciences and the Arabic language. In which originality, novelty, scientific research ethics, and scientific methodology are available.

The journal publishes materials that have not been previously published in the Arabic language, and accepts materials in any of the following categories: original research, scientific reviews, abstracts of theses, and reports of conferences and seminars.

Second: General Controls:

1. The research should be original, well-oriented, and free from doctrinal and intellectual violations.
2. The research should not be derived from a dissertation in which the researcher obtained an academic degree.
3. The research should not have been previously published.
4. The number of research pages should not exceed (40) pages, A4 size, including everything related to the research, and not less than (25) pages.
5. The researcher attaches (4) copies of his research, as follows:
 - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (word) format.
 - A copy of the research in which the researcher's data is complete in (pdf) format.
 - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (word) format.
 - A copy of the research, devoid of all evidence of the researcher, in (pdf) format.
6. The researcher fills out the undertaking to accept his research for arbitration after the approval of the editorial board.
7. The page margins are 3 cm from all four directions, and the spacing is (single).
8. The (Traditional Arabic) font is used for the Arabic language, size (18), size (14) for footnotes, and size (11) for tables and figures.

9. Times New Roman font is used for the English language, size (12) and size (10) for footnotes, tables and figures.
10. The Quranic verses are written according to the electronic Quran of the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, size (16), in a plain, non-black color.
11. The researcher should take care of the integrity of the research from linguistic and grammatical errors.

Third: write the abstract.

The researcher should write an abstract of his research containing the following elements:

1. The subject of the research.
2. Research objectives.
3. Research Methodology.
4. The most important results without enumeration.
5. The most important recommendations without enumeration.
6. Keywords.
7. The abstract should not exceed (200) words.
8. Translating the abstract into English from an accredited center, with proof of translation attached.

Fourth: Writing the search:

The researcher organizes his research according to the requirements of the scientific research method as follows:

1. Writing an introduction containing: (the research topic, problem, limits, objectives, methodology, procedures, and research plan).
2. Statement of previous studies, if any.
3. Divide the research into sections according to the research plan so that they are interrelated.
4. Writing the footnote shall be by mentioning the following: (the name of the book, the fame of the author, the part/page) according to the scientific method used in documenting Sharia and Arabic studies.

Example: Total Fatwas, Ibn Taymiyyah (8/ 777).

As for the Qur'anic verses, they are referred to in the text only by mentioning the name of the surah, followed by a colon, then the verse number, and they are in square brackets like this [Al-Baqara: 175]

5. The researcher documents the references at the end of his research according to the following system:
- If the reference is a book.
The book's name, the author's nickname, his first name, the investigator's name – if any – the edition, the place of publication, the publisher's name, and the year of publication
Example: Al-Jami Al-Sahih, Al-Tirmithi, Abu Issa Muhammad Bin Issa, investigation: Ahmed Shaker, ed: 2, Beirut, Dar Revival of Arab Heritage, 2004 AD.
 - If the reference is a scientific thesis that has not been printed.
The title of the thesis, then the last name, then the first name and the other names, then the type of the thesis (Master's/PhD), then the place, then the college, then the university, then the year.
Example: Doctrinal provisions related to coercion, Al-Junaidi, Wael Yahya, master's thesis, Saudi Arabia, College of Fundamentals of Religion, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 1437 AH.
 - If the reference is an article in a journal.
Title of the article, then the last name of the author, then the first name and other names, then the name of the periodical, then the place, then the volume or issue number, then the year of publication, then the page from p: ... to p: ...
Example: Legal and Innovative Distress in YouTube, An Analytical Study, Al-Dhafiri, Turki Khaled, Prince Sattam Bin Abdulaziz University Journal, Vol. (1), 1437 AH, 155-184.
6. The researcher takes into account the mention of some abbreviations for which there is no data in the reference, as follows:
- (D. M) without the place of publication.
 - (D.N) without the name of the publisher.
 - (d.i) without the edition number.
 - (D.T) without the date of publication.

Fifth: General Requirements:

- Sending the research to the journal's mail with filling out the form is a pledge from the researcher that the research has not been previously published, that it has not been submitted for publication, and will not be submitted for publication in another entity until its arbitration procedures are completed in the journal.
- The editorial board of the journal has the right to preliminary

- examination of the research, and to decide whether or not it is eligible for arbitration.
3. In the case of (accepting the research for publication), a letter will be sent stating (acceptance of the research for publication), and when refusing to publish the research, a letter (apology for accepting the publication) will be sent.
 4. It is not permissible for the researcher, after publishing his research in the journal, to publish it in another container, except after the lapse of four years from the publication of his research, and to refer to the publication of his research in the journal.
 5. The researcher sending his research to the journal's mail with the undertaking form is considered an acceptance of (the terms of publication in the journal).
 6. The editorial board has the right to set priorities for publishing research.
 7. The opinions contained in the published researches express the researchers' point of view only, and do not necessarily reflect the point of view of the journal.
 8. The documentation system adopted in the journal for foreign references is the (University of Chicago) system.
 9. In the event that the research is published, the researcher will be given (5) copies from the issue of the journal in which his research was published, Note that the journal currently adopts an electronic publishing policy.
 10. The journal has the right to apologize without disclosing the reports of the arbitrators.

**All correspondence and subscription requests are in the name of:
Editor in Chief**

prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani

Editorial Manager

Dr. Mohamed Bin Amer Al-Sowaigh

**Correspondence and subscriptions:
E-mail: sattamjournal@psau.edu.sa
Website: <https://jias.psau.edu.sa>**

0115887146 • **Ext:**



المحتويات

الصفحة	الباحث	عنوان البحث
١٨		افتتاحية العدد
٢٣	د. جوزاء بنت بادي العتيبي	اجتهاد المرأة في الفقه الإسلامي
٦٧	د. مرهف عبد الجبار سقا	غزوة بدر في القرآن الكريم دراسة موضوعية
١٢٩	د. عبد العزيز بن محمد الناصر	البطاقة المغطاة بتمويل بدلاً عن الائتمان المتجدد
١٧٥	د. عيسى علي محمد عسيري	الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية في نظام المحاماة السعودي
٢٠٥	د. عبد الرحمن بن سعيد باجع	الإجراءات النظامية المكافحة للفساد
٢٤٩	أ. د. صفوان أحمد مرشد حمود	الجدلية والتسليم في الدلالة على وجود الله
٢٨١	د. فاطمة بنت عويض المطيري	فلسفة الحنين في شعر جبران: قراءة جمالية
٣٢٣	د. محمد بن سالم بن عبدالله الحارثي	مصطلح: «ليس بالقائم» دراسة تطبيقية لمن قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»
٤٠٥	د. عبد الرحمن بن عبيد الرفدي	الانتماء الوطني ضرورة فطرية، وحقيقة شرعية
٤٥٣	د. ميمونة أحمد الفوتاوي	التَّأْصِيلُ الصَّرْفِيُّ لِبَعْضِ أَسْمَاءِ الْإِنَاثِ الْمَعَاصِرَةِ
٥٠٧	د. سعد بن محمد عبد العزيز التميمي	قاعدة: (تَصَرَّفُ ذِي الْوَلَايَةِ مَنْوُطٌ بِالْمُضْلِحَةِ) وتطبيقاتها الفقهية على تصرفات الجمعيات الخيرية

Content

Research Title	researcher	page
Editorial of the issue		20
Women's diligence in Islamic jurisprudence	Dr. Jawzaa Bint Badi Al-Otaibi	24
The Battle of Badr in the Holy Qur'an, an objective study	Dr. Marhaf Abdulgabar Sakka	69
A card covered by financing in lieu of revolving credit	Dr. Abdulaziz Mhamed Al-Naser	131
Licensing foreign law firms in the Saudi legal system	Dr. Essa Ali Mohamed Asiri	178
Regular anti-corruption measures	Dr. Abdulrahman saeed Bagbaa	207
Dialectic and submission in the evidence of the existence of Allah	Prof. Safwan Ahmed Morshed Hamoud	251
The philosophy of nostalgia in Gibran's poetry: an aesthetic reading	Dr. Fatma Bint Owaid Al-Mutairi	283
The term: "He is not the Qaim" is an applied study of those whom Imam Bukhari said about them, or in their narrations, or on the way to them: "He is not the Qaim."	Dr. Mohamed Salem Abdullah Al-Harhi	327
National belonging is an innate necessity and a legal reality	Dr. Abdulrahman Bin Obaid Al-Refdi	407
Morphological origin of some contemporary female names	Dr. Maymona Ahmed Al-Fawtawy	455
The principle of (the person with jurisdiction depends on the interest) and its jurisprudential applications on the actions of charitable organizations	Dr. Saad bin Mohammed Abdul Aziz Al Tamimi	509

الافتتاحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على خير خلقه وأفضل رسله نبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم المعاد، أما بعد:

فيطيب لمجلة العلوم الشرعية واللغة العربية بجامعة الأمير سطاتم بن عبدالعزيز أن تقدم بين يدي قارئها العدد السابع عشر من إصداراتها؛ والذي يزخر بدراسات متنوعة المجالات في فضاءات العلوم الشرعية والعربية الرحبة، حيث يضم هذا العدد عشرة بحوث علمية في تخصصات (القرآن وعلومه، السنة النبوية وعلومها، والعقيدة والمذاهب المعاصرة، والفقه وأصوله، والقانون، والثقافة الإسلامية، والأدب والنقد، والصرف) أسهم بها الباحثون الفضلاء في إثراء المكتبة الإسلامية والعربية بموضوعات جديدة بالاعتناء والاهتمام.

حيث تضمن العدد الحالي في مجال علوم القرآن الكريم بحثاً موضوعياً عن (غزوة بدر في القرآن الكريم) أورد فيها الآيات بحسب موضوعها، ورتب الموضوعات بحسب التسلسل التاريخي للغزوة، مع إبراز العبر والسنن الربانية التي تضمنتها الآيات، والإشارة إلى المعاني النفسية للفريقين، وتحلية مظاهر العناية الربانية لجنده، وفي مجال علوم السنة النبوية يقدم العدد دراسة تطبيقية لمصطلح: «ليس بالقائم» الذي استخدمه الإمام البخاري ومن قاله فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم، وبيان مراد المحدثين من هذا المصطلح، وفي مجال العقيدة والمذاهب المعاصرة يتناول العدد دراسةً عقدية تحليلية حول (الجدلية والتسليم في الدلالة على وجود الله بين أهل السنة ومخالفهم) تهدف إلى بيان مكانة العقل كمناط للتكليف، وطريق من طرق الدلالة وحدود الاستدلال به في تقرير العقائد، وتناول العدد في أبواب الفقه الإسلامي دراسة تأصيلية عن أشهر مستجدات المنتجات البنكية: (البطاقة

المغطاة بتمويل) تهدف إلى بيان صورة هذه البطاقة، وبحث حكمها، وفي علم أصول الفقه يقدم العدد دراستين إحداهما تهدف إلى تتبع وجمع (الوسائل والأساليب النظامية التي من شأنها وأد الفساد وقطع سبله في الميدان الصحي)، ودراسة تتناول (اجتهاد المرأة في الفقه الإسلامي والحاجة إليه) حكمه وأركانه ومحله وشروطه، وفي مجال القانون يقدم العدد بحثاً يناقش (شروط الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية)، والشكل القانوني الواجب اتباعه لمزاولة مهنة المحاماة في المملكة العربية السعودية، والالتزامات المفروضة عليها، ودورها في تحقيق العدالة والتكامل مع مكاتب المحاماة الوطنية، وفي مجال الثقافة الإسلامية يتضمن العدد بحثاً استقرائياً تحليلياً يعزز (قيم الانتماء والولاء الوطني) ويبين مفهومه، ويُعرّف بالمستند الشرعي للانتماء الوطني من الكتاب والسنة، مع معالجة العوامل المؤدية إلى ضعف الانتماء الوطني، وفي علوم اللغة العربية يقدم العدد دراسة أدبية تستقرئ (فلسفة الحنين في شعر جبران) قراءة جمالية، تكشف عن القيم الفنية والجمالية التي يكون بها الأدب، ويختتم بدراسة صرفية تتناول عينة من (أسماء الإناث المعاصرة) في دراسة صرفية معنوية وصياغة ورسماً.

وتأمل هيئة تحرير المجلة أن يكون في نتاج هذا العدد إثراءً علمياً للقراء والمطلعين. وتتقدم بالشكر الوافر للباحثين الكرام على جهودهم وعطائهم، وتبارك لهم إنجازهم العلمي، وتدعو إلى المضي قدماً في البحث عن مكنونات العلم النافع وتقديمها للمهتمين وعامة المنتفعين.

سائلين الله أن يتقبل الجهود ويبارك فيها، ويمن بالتوفيق والسداد
رئيسة التحرير

أ. د. مليحة بنت محمد القحطاني

Editorial

In the name of Allah, the most gracious, the most merciful

Praise be to God in the beginning and the hereafter, and prayers and peace be upon the best of His creation and messengers, and upon his family and companions and those who follow in their footsteps until the day he met him. As for what follows,,

The Journal of Islamic Sciences and Arabic Language is pleased to present to its readers the Seventeenth issue of its publications, full of multiple studies in the broad fields of Islamic and Arabic sciences. This issue includes ten scientific research in the specializations of (Qur'an and its sciences, the Prophet's Sunnah and its sciences, Faith and contemporary doctrines, Jurisprudence, its origins, and jurisprudential rules, Law, Islamic culture, literature, criticism, and morphology) contributed by distinguished researchers to enrich the Islamic and Arabic library with topics worthy of Care and attention.

The current issue in the field of Holy Qur'anic sciences dealt with objective research on (the Battle of Badr in the Holy Qur'an), in which it listed the verses according to their subject, and arranged the topics according to the historical sequence of the battle, highlighting the lessons and divine laws contained in the verses, pointing out the psychological meanings of the two groups, and revealing the manifestations of providence. Godliness for his army, and in the field of the sciences of the Prophet's Sunnah, the issue presents an applied study of the term: "He is not the one who rises," which was used by Imam Bukhari and those who said it about them, or in their narrations, or on the way to them, and an explanation of what the hadith scholars meant by this term. In the field of faith and contemporary schools of thought, the issue deals with a study. Analytical doctrine on (dialectic and submission in the evidence of the existence of Allah among the Sunnis and those who oppose them) aims to clarify the status of reason as a basis for assignment, and a path of significance and the limits of inferring it in determining beliefs. The issue dealt with in the chapters of Islamic jurisprudence an original study on the most famous developments in banking products: (The card covered with financing) aims to clarify the image of this card, and discuss its ruling. In the science of jurisprudence, the issue presents two studies, one of which aims to track and collect (the systematic means and methods that would prevent corruption and cut off its paths in the health field), and a study that deals with

(women's diligence in Islamic jurisprudence). And the need for it) its ruling, pillars, place and conditions, and in the field of law, the issue presents research that discusses (licensing conditions for foreign law firms), the legal form that must be followed to practice the legal profession in the Kingdom of Saudi Arabia, the obligations imposed on it, and its role in achieving justice and integration with national law firms, and in In the field of Islamic culture, the issue deals with inductive and analytical research that enhances (the values of national belonging and loyalty), clarifies its concept, and introduces the legal basis for national belonging from the Qur'an and Sunnah, while addressing the factors that lead to the weakness of national belonging. In the sciences of the Arabic language, the issue presents a literary study that extrapolates (the philosophy of nostalgia in poetry Gibran) is an aesthetic reading, revealing the artistic and aesthetic values that constitute literature, and concludes with a morphological study that deals with a sample of (contemporary female names) in a morphological study of meaning, wording, and form.

The journal editorial board hopes that the production of this issue will be a blessing and benefit to readers, researchers, and those interested.

They extend Their sincere thanks to the researchers for their distinguished efforts, congratulates them on their scientific achievement, and calls for continued achievement and increase in the arts of beneficial science through research, study and fruitful work.

We ask Allah for success and guidance.

Editor in Chief

prof. Maleha Mohamed Al-Qahtani

اجتهاد المرأة في الفقه الإسلامي

د. جوزاء بنت بادي العتيبي^(١)

المخلص

تناول البحث اجتهاد المرأة في الفقه الإسلامي والحاجة إليه، ويهدف البحث إلى بيان حكم اجتهاد المرأة عند العلماء ووقوعه في تاريخ المسلمين، وبيان أركانه ومحله وشروطه، والحاجة إلى اجتهاد المرأة، والفرق بينه وبين فتواها، ونماذج من اجتهاد المرأة في التاريخ الإسلامي.

واعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي، وتوصلت إلى نتائج من أهمها: أن الحاجة قائمة إلى اجتهاد المرأة في هذه العصور؛ لكثرة الحوادث والنوازل، ونوصي بتتبع اجتهاد النساء في المسائل الفقهية.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد، المرأة، الفتوى، الفقه.

Abstract

This study focuses on the importance of women's ijtiħad in Islamic jurisprudence (fiqh). The study intends to clarify the scholarly rulings on women's ijtiħad and its occurrence throughout Islamic history. It also attempts to clarify the concept's foundations, context, and requirements, as well as the necessity of women's ijtiħad, how it differs from her fatwas, and historical examples of women's ijtiħad in Islam.

I used a descriptive approach to this research and reached the following results: The necessity of women's ijtiħad in contemporary times is significant. Given various events and calamities, women's ijtiħad in fiqh-related issues is needed.

Keywords: Ijtiħad, women, fatwa, fiqh.

المقدمة

إنَّ الحمدَ لله، نحمده ونستعينه، ونستهديه 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 وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَا أَيُّهَا 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﴾ [النساء: ١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾^(١) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فقد كرم الله - عز وجل - المرأة، وأعلى منزلتها، ورفع مكانتها، وجعل لها حقوقاً، وكلفها بواجبات، ولم يتركها هملًا، فهي جنباً إلى جنب مع الرجل في امتثال الأوامر واجتناب النواهي، وفي الثواب والعقاب، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وقد ساهمت المرأة في عملية التعلّم والتعليم، وفي الاجتهاد والفتوى، وفي التدريس والتأليف، ومن المسائل المتعلقة بها مشاركتها في الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وقد رأيت أن أكتب في هذه المسألة بحثاً يوضح بعض جوانبها، عنوانه: «اجتهاد المرأة في الفقه الإسلامي».

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تتجلى أهمية الموضوع فيما يلي:

١. لا تخفى أهمية الاجتهاد في الشريعة، وكونه وسيلة لبيان الأحكام الشرعية التي لا نص فيها.
٢. أن المرأة ركن في المجتمع، وأن الحاجة إلى اجتهاد المرأة قائمة كالحاجة إلى اجتهاد الرجل.
٣. الكشف عن بعض جوانب هذه المسألة العلمية المهمة التي لها صلة بالمرأة المسلمة.
٤. عدم وجود دراسة تتعلق باجتهاد المرأة فيما اطلعت عليه.

الدراسات السابقة

- لم أجد بعد السؤال والبحث دراسة خاصة بموضوع اجتهاد المرأة.
- ولكن تجدر الإشارة إلى بعض الدراسات التي لها صلة بالموضوع. ومنها:
- أ- **مشروعية إفتاء المرأة بين الفقه الإسلامي والواقع المعاصر**. رسالة علمية، إعداد: د. منال إبراهيم العنجري، وقد طبعته الباحثة في (٤٩٩) صفحة، بتقديم: د. خالد المذكور، سنة ١٤٣٢هـ. وجاءت خطة البحث في بابين: الباب الأول: التعريف بمكانة المرأة وأهليتها في الإسلام. الباب الثاني: أهلية المرأة المسلمة للإفتاء.
- ب- **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**. رسالة ماجستير، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إعداد: حافظ محمد أنور، وقد طُبعت سنة ١٤٢٠هـ، في نحو (٨٠٠) صفحة، وجاءت خطة البحث في مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة. الباب الأول: ولاية المرأة العامة، وفيه مبحث بعنوان: ولاية الإفتاء. ولم يتكلم عن اجتهاد المرأة. الباب الثاني: ولاية المرأة الخاصة.

- ج- حكم تولي المرأة القضاء في ضوء المستجدات المعاصرة. رسالة ماجستير من جامعة النجاح الوطنية، إعداد: نصر عبد الكريم عوض. في نحو (٢٠٠) صفحة، ولم يتكلم عن اجتهاد المرأة.
- د- جهود المرأة في رواية الحديث (القرن الثامن الهجري). تأليف: د. صالح يوسف معتوق، طبعته: دار البشائر الإسلامية ١٤١٨هـ. في نحو (٣٧٠) صفحة، ولم يتكلم عن اجتهاد المرأة.
- هـ- قاعدة الذرائع وأحكام النساء المتعلقة بها. رسالة دكتوراه، الرئاسة العامة لتعليم البنات، إعداد: د. وجنات عبد الرحيم ميمني، سنة ١٤١٧هـ، وقد بحث الموضوع في صفحتين (٦٥٤-٦٥٥) بعنوان: الاجتهاد والفتيا للنساء.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى بيان حكم اجتهاد المرأة في الشريعة الإسلامية، ووقوعه في تاريخ المسلمين، وعن مدى الحاجة إلى اجتهادها، والكشف عن بعض جوانب هذه المسألة العلمية عند علماء الفقه والأصول.

خطة البحث

جاءت خطة البحث في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد وأركانه ومحلّه، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: تعريف الاجتهاد.
- المطلب الثاني: أركان الاجتهاد.
- المطلب الثالث: محل الاجتهاد.

المبحث الثاني: شروط الاجتهاد، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: الشروط غير المكتسبة.
- المطلب الثاني: اشتراط الذكورة في بعض المسائل وعدم اشتراطها في بعضها.
- المطلب الثاني: الشروط المكتسبة.
- المبحث الثالث: الحاجة إلى اجتهاد المرأة
- المبحث الرابع: فتوى المرأة، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: تعريف الفتوى والفرق بينها وبين الاجتهاد.
- المطلب الثاني: جواز فتوى المرأة.
- المبحث الخامس: نماذج من اجتهاد المرأة في التاريخ الإسلامي (عائشة رضي الله عنها أنموذجاً).

الخاتمة.

منهج البحث

- اعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي.
- ومن الإجراءات التي سلكتها في إعداده:
- الاعتماد على المراجع الأصلية.
 - الاختصار وعدم الاستطراد.
 - كتابة الآيات بخط مصحف المدينة النبوية.
 - تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها.
 - لم أترجم للأعلام المذكورين في البحث.
- وإني أشكر الله سبحانه على نعمته، وعلى توفيقه وإعانتته لي بإكمال هذا البحث، الذي أرجو أن يكون نافعاً ومفيداً.

المبحث الأول

تعريف الاجتهاد وأركانه ومجمله

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: تعريف الاجتهاد.
- المطلب الثاني: أركان الاجتهاد.
- المطلب الثالث: محل الاجتهاد.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

١. تعريف الاجتهاد في اللغة

الاجتهاد: مصدرٌ اجتهد يجتهد اجتهداً.

مشتقٌّ من الفعل الماضي: (جهد)، والجهْد - بالفتح - المشقة. والجهْد - بالضمّ -:

الوسع والطاقة^(١).

ومنه: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩].

فالاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في أيِّ فعلٍ كان^(٢).

٢. تعريف الاجتهاد في الاصطلاح

عرّف الأصوليون الاجتهاد في الاصطلاح بتعاريف متعددة منها:

١. عرّفه الغزالي بأنه: «بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٣).

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: (جهد)، ١٣٣/٣. والنهاية في غريب الحديث، لابن الأثير،

مادة: (جهد)، ١/٣٢٠.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ٦/٦.

(٣) انظر: المستصفي، للغزالي، ٢/٣٨٢.

٢. عرفه ابن الحاجب بأنه: «استفراغ الفقيه الوسع؛ لتحصيلِ ظنٍّ بحكم شرعي»^(١). وقد اشتملت هذه التعريفات على أن الاجتهاد لا بد فيه من الأمور الآتية: الأول: بذل الجهد واستفراغ الوسع. والمراد: بذل أقصى ما يستطيعه بحيث يستفرغ جهده، حتى يحس من نفسه العجز عن المزيد^(٢). الثاني: أن يكون ذلك في الأحكام الشرعية، فالاجتهاد المقصود عند الأصوليين والفقهاء مقصور على بذل الجهد في مجال الأحكام الشرعية العملية التي تتعلق بأفعال المكلفين^(٣). الثالث: أن يتوصل بهذا البذل إلى تحصيل ظن، ولا يشترط القطع؛ لأن غاية ما يتوصل إليه المجتهد هو هذا الظن، والظن في مجال الأحكام الشرعية كافٍ إذا تحققت شروطه.

المطلب الثاني: أركان الاجتهاد

أركان الاجتهاد هي أجزاءه التي يتحقق بها؛ بحيث لو فقد تلا يتصور الاجتهاد. وللاجتهاد ثلاثة أركان^(٤) هي: المجتهد، والمجتهد فيه، ونفس الاجتهاد الذي هو بذل الجهد.

١. المجتهد

تعريف المجتهد يؤخذ من تعريف الاجتهاد نفسه. ولما كانت تعاريف الاجتهاد متعددة، فإن تعريف المجتهد يتعدد بتعدد تلك التعاريف.

(١) مختصر منتهى السؤل والأمل، لابن الحاجب، ٢/ ١٢٠٤.

(٢) انظر: شرح المعالم، لابن التلمساني، ٢/ ٤٣٦.

(٣) الاجتهاد ضوابطه وأحكامه، د. جلال الدين عبد الرحمن، ص ١٩.

(٤) انظر: المستصفى، للغزالي، ٢/ ٣٨٢.

- وأسوق أربعة تعاريف للاجتهاد، كل تعريف لمذهب من المذاهب الأربعة:
١. وعرفه زين الدين الحنفي، بأنه: «بذل المجهود في استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها»^(١).
 ٢. وعرفه القرافي المالكي، بأنه: «بذل الوسع في الأحكام الفروعية الكلية ممن حصلت له شرائط الاجتهاد»^(٢).
 ٣. وعرفه الغزالي الشافعي، بأنه: «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٣).
 ٤. وعرفه ابن النجار الحنبلي، بأنه: «استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي»^(٤).
- وعلى هذا فإن المجتهد هو: المستفرغ وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي.
- ومع ذلك فقد صرح بعض العلماء بتعريف المجتهد، ومن ذلك:
- أ- قول الطوفي: إن المجتهد هو: «من اتصف بصفة الاجتهاد وحصل أهليته»^(٥).
 - ب- قول الإسنوي: إن المجتهد هو: «المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية»^(٦).
 - ج- قول الزركشي: إن المجتهد هو: «البالغ العاقل، ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها»^(٧).

- (١) خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، ص ١٧١.
- (٢) نفائس الأصول، ٩/ ٣٧٩١.
- (٣) المستصفي، ٢/ ٣٥٠.
- (٤) شرح الكوكب المنير، ٤/ ٤٥٨.
- (٥) شرح مختصر الروضة، ٣/ ٥٧٧.
- (٦) نهاية السؤل، ٤/ ٥٢٨.
- (٧) البحر المحيط، للزركشي، ٦/ ١٩٩. وانظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٤/ ١٦٢، رفع الحاجب، لابن السبكي، ٤/ ٥٢٩، إرشاد الفحول، للشوكاني، ص ١٠٢٧، الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية، محمد حسن هيتو، ص ١٦.

والمراد بالمجتهد في هذا البحث: هو: «المرأة البالغة العاقلة الفقيهة المتمكنة من استنباط الأحكام الشرعية من مأخذها».

٢. المجتهد فيه

المراد بالمجتهد فيه: محل الاجتهاد، وهو كل حكم شرعي عملي ليس فيه دليل قاطع^(١).

٣. بذل الجهد

والمراد ببذل الجهد: استفراغ الوسع، وهو الاجتهاد بالمعنى المصدرى، أي الحدث المدلول عليه في التعريف باستفراغ الوسع، لا المعنى الحاصل بالمصدر، فالركن شيء والحقيقة ذاتها شيء آخر، وبهذا يندفع ما يقال: كيف يكون الاجتهاد ركناً للاجتهاد^(٢).
وقيل للاجتهاد ركنان فقط، وهذا منهج لبعض الأصوليين، جاء في طلعة الشمس: «للاجتهاد ركنان: مجتهد، ومجتهد فيه، فأما المجتهد فهو العالم بكيفية الاستنباط، الطالب لحكم القضية، وأما المجتهد فيه، فهو القضية التي يطلب حكمها»^(٣).

المطلب الثالث: محل الاجتهاد

محل الاجتهاد: هو المجتهد فيه، «وهو الواقعة المطلوب حكمها بالنظر والاستنباط، لعدم ظهور حكمها في النصوص، أو لتعارض الأدلة فيها ظاهراً»^(٤).
فكل ما ليس فيه نص قاطع، يعدّ محلاً للاجتهاد.

قال ابن التلمساني: «أما المجتهد فيه، وهو محل الاجتهاد، فهو كل حكم شرعي ليس

(١) انظر: المستصفي، للغزالي، ٢/٣٥٤، المحصول، للرازي، ٦/٢٧.

(٢) انظر: المستصفي، ٢/٣٥٠، المحصول، للرازي، ٦/٦.

(٣) طلعة الشمس، للسالمي، ص ٨٩٥.

(٤) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، د. عياض السلمي، ص ٤٤٨.

فيه دليل قاطع، فتخرج منه العقليات، ومواقع الإجماع، وما علم كونه من الشرع ضرورة^(١). وجاء في طلعة الشمس^(٢): «محل الاجتهاد: حادثة لم يوجد فيها حكم عن الله تعالى في كتابه، ولا على لسان رسوله، ولم ينقل في حكمها إجماع من المسلمين، فإن كان في الحادثة شيء من الأحكام الثلاثة وجب اتباعه وحرمت مخالفته إجماعاً». أما الأحكام التي يوجد فيها نص فليست محلاً للاجتهاد، فلا يجري الاجتهاد فيما فيه دليل قاطع.

قال الجصاص: «لا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص»^(٣). وقال ابن عقيل: «الاجتهاد لا يقع إلا فيما لا نص فيه، ولا إجماع، والنص لا يخفى إلى حدّ يجتهد الإنسان في طلبه، وإن خفي فعلى من ليس من أهل الاجتهاد، فأما أن يخفى على مجتهد، فلا»^(٤). فالاجتهاد لا يجري فيما فيه دليل قاطع كوجوب الصلاة وتحريم السرقة، وإنما يجري فيما فيه دليل ظني، كالقياس، وخبر الآحاد، ونحو ذلك^(٥).

- (١) شرح المعالم، ٢/٤٣٨.
- (٢) ص ٩٤٣.
- (٣) الفصول، للجصاص، ٢/٢٠١.
- (٤) الواضح، لابن عقيل، ٥/٣٧٠.
- (٥) انظر: الاجتهاد ضوابطه وأحكامه، د. جلال الدين عبد الرحمن، ص ١١٩.

المبحث الثاني

شروط الاجتهاد

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: الشروط غير المكتسبة.
- المطلب الثاني: اشتراط الذكورة في بعض المسائل وعدم اشتراطها في بعضها.
- المطلب الثاني: الشروط المكتسبة.

تمهيد

يمكن تقسيم شروط الاجتهاد إلى قسمين^(١): شروط غير مكتسبة، ومنها الذكورة والأنوثة، والحرية والرق.

وشروط مكتسبة، وهي ما يكتسبه الإنسان، ككونه عالماً فقيهاً.

المطلب الأول: الشروط غير المكتسبة

وهي المتعلقة بالإنسان بصفته إنساناً مكلفاً، وهي شروط لا تتعلق باختيار الإنسان

وكسبه:

- وهي ثلاثة أقسام من حيث الاتفاق والاختلاف.
 - القسم الأول: ما اتفق العلماء على أنه شرط للاجتهاد.
 - القسم الثاني: ما اتفق العلماء على أنه ليس بشرط للاجتهاد.
 - القسم الثالث: ما اختلف العلماء في اشتراطه للاجتهاد.
- وسأبحثها في ثلاث مسائل:

(١) انظر: الاجتهاد في الإسلام أصوله وأحكامه، د. نادية العمري، ص ٥٨.

المسألة الأولى: ما اتفق العلماء على أنه شرط للاجتهاد
ومن ذلك ما يأتي:

الشرط الأول: العقل

غير العاقل كالمجنون والسفيه والمعتوه، لا يتصور منه اجتهاد صحيح، فلا بد أن يكون
سليم الإدراك فاهماً لخطاب الشارع^(١).

الشرط الثاني: البلوغ

ودليل اشتراط البلوغ: أن الصبي غير مكتمل العقل؛ فلا يعتد بنظره في النصوص
الشرعية^(٢).

الشرط الثالث: الإسلام

يقول الغزالي: «الإسلام شرط في المفتي لا محالة»^(٣).
والدليل على اشتراط العقل والبلوغ والإسلام، الإجماع^(٤).

المسألة الثانية: ما اتفق العلماء على أنه ليس بشرط

اتفق أهل العلم على أنه لا يشترط للاجتهاد: الذكورة، والحرية، فيصح الاجتهاد من
المرأة، والرقيق^(٥).

- (١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، ٤/٤٢٣، القواعد لابن اللحام، ١/٦٤.
- (٢) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، ٤/٤٢٥، شرح المحلي على جمع الجوامع، بحاشية
البناني، ٢/٣٨٢، عقد الجواهر الثمينة، ٢/٦١٤.
- (٣) المستصفي، للغزالي ٢/٣٨٦.
- (٤) حكي الإجماع ابن حمدان في صفة الفتوى، ص ١٣. وانظر: المفتي في الشريعة الإسلامية للدكتور
عبدالعزیز الربيعه، ص ٢٠.
- (٥) انظر: المنحول، للغزالي، ص ٥٧٢، شرح المعالم، لابن التلمساني، ٢/٤٣٣، جمع الجوامع، لابن
السبكي، مع شرحه تشنيف المسامع، ٤/٥٧٢.

وسياتي في المطلب الثاني: ذكر كلام العلماء في ذلك.

المسألة الثالثة: ما اختلف العلماء في اشتراطه

ومما اختلف العلماء في اشتراطه للاجتهد: العدالة:

والعدالة في اللغة: الاستقامة. وفي الاصطلاح: قال الغزالي: هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة^(١).

والهيئة هي الملكة.

وقد اختلف الأصوليون في اشتراطها للاجتهد على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور أهل العلم إلى أن العدالة ليست شرطاً للاجتهد، فالفاسق قد يكون مجتهداً، لأن الشروط التي تهيئه للاجتهد لا يمنعها الفسق.

قال الطوفي: «لا يشترط عدالة المجتهد في كونه مجتهداً؛ لأن تصور الأحكام، واقتناصها بالأدلة يصح من العدل، والفاسق، بل الكافر»^(٢).

القول الثاني: ذهب بعض العلماء إلى أن العدالة شرط، ويترتب على ذلك أن الفاسق لا يقبل اجتهاده، وذلك أن من كان عدلاً أطمأن القلب إلى تحريه، واستفراغه الوسع في طلب الحكم واستنباطه، وحرصه على مرضاة الله، ومن ليس عدلاً وإن استطاع الاستنباط فلا يقبل اجتهاده، لأنه لا يُطمأن إليه في ذلك^(٣).

المطلب الثاني: اشتراط الذكورة في بعض المسائل وعدم اشتراطها في بعضها

هناك مسائل اشترط العلماء فيها الذكورة، ومسائل أخرى لم يشترطوا فيها الذكورة، فالرجل والمرأة فيها سواء.

(١) المستصفي، للغزالي، ١/ ٢٩٤.

(٢) شرح مختصر الروضة، ٣/ ٥٨٨.

(٣) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للبخاري، ٤/ ١٥.

وسأبحثها في مسألتين:

المسألة الأولى: ما اشترطوا فيه الذكورة:

من المسائل التي اشترط فيها العلماء الذكورة: الإمامة العظمى، والقضاء.

أولاً: الإمامة العظمى

نقل أهل العلم الإجماع على أن الإمامة العظمى من شروطها الذكورة، فلا تكون المرأة إماماً أعظم.

قال إمام الحرمين: «وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً»^(١).

ثانياً: القضاء

اختلف أهل العلم في جواز تولي المرأة القضاء على ثلاثة أقوال^(٢):

القول الأول: منع المرأة من تولي القضاء، وهو مذهب أكثر العلماء. وعلى هذا فالأنوثة من

موانع القضاء عند جمهور العلماء من المالكية^(٣) والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥).

قال القاضي عياض: «وشروط القضاء التي لا يتم للقاضي قضاؤه إلا بها، ولا ينعقد،

ولا يستديم عقده إلا معها، عشرة: الإسلام، والعقل، والذكورية، والحرية، والبلوغ،

والعدالة، والعلم، وسلامة حاسة السمع، والبصر، من العمى والصمم، وسلامة حاسة

البيان - وهو اللسان - من البكم، وكونه واحداً لا أكثر»^(٦).

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ص ٤٢٧، وانظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، د. حافظ أنور، ص ٦٩.

(٢) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، د. حافظ أنور، ٢١٩.

(٣) الذخيرة، للقرافي، ١٠/١٦، بداية المجتهد، لابن رشد، ٢/٣٤٤.

(٤) المجموع، للنووي، ٢٠/١٢٧.

(٥) المغني، لابن قدامة، ١٠/٩٢.

(٦) التنبهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، للقاضي عياض، ٣/١٦٠٩.

ومن أدلتهم:

١. قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(١).
٢. القياس على الإمامة العظمى قال ابن رشد: «من رد قضاء المرأة شبهه بالإمامة الكبرى»^(٢).

القول الثاني: جواز أن تكون المرأة قاضية، فيما تجوز أن تشهد فيه، وهو ما عدا الحدود والقصاص.

وهو مذهب الحنفية.

قال الكاساني: «أهلية القضاء، تدور مع أهلية الشهادة»^(٣).

وقال السمناني: «واختلف في جواز ولاية النساء للقضاء والحكم، فقال أبو حنيفة وسائر أصحابه: يجوز أن يلين القضاء فيما يجوز أن تقبل شهادتهن فيه وحدهن، أو مع الرجال، ولا يجوز في الحدود والقصاص؛ لأن شهادتهن لا تقبل في ذلك»^(٤).
ومن أدلتهم: القياس على الفتوى^(٥).

القول الثالث: جواز قضاء المرأة مطلقاً، نقل عن الإمام الطبري. وقد نفى بعض العلماء صحته عنه.

قال ابن العربي: «نُقِلَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ إِمَامِ الدِّينِ أَنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب: كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، ٤/١٦١٠، حديث رقم ٤١٦٣.

(٢) بداية المجتهد، لابن رشد، ٤/٤٢٨.

(٣) بدائع الصنائع، ٧/١٧.

(٤) روضة القضاة وطريق النجاة، للسمناني، ١/٥٣.

(٥) الذخيرة، للقرافي، ١٠/٢٢.

قَاضِيَةً؛ وَلَمْ يَصِحَّ ذَلِكَ عَنْهُ؛ وَلَعَلَّهُ كَمَا نُقِلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهَا إِثْمًا تَقْضِي فِيهَا تَشْهَدُ فِيهِ، وَلاَ يَسَ بَأَنَّ تَكُونَ قَاضِيَةً عَلَى الإِطْلَاقِ، وَلاَ بَأَنَّ يُكْتَبَ لَهَا مَنُشُورٌ بِأَنَّ فُلَانَةَ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الحُكْمِ، إِلاَّ فِي الدَّمَاءِ وَالنِّكَاحِ، وَإِنَّهَا ذَلِكَ كَسَبِيلِ التَّحْكِيمِ أَوْ الإِسْتِبَانَةِ فِي الفُضِيَّةِ الوَّاحِدَةِ، بِدَلِيلِ قَوْلِهِ ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ». وَهَذَا هُوَ الظَّنُّ بِأبي حَنِيفَةَ وَابْنِ جَرِيرٍ^(١).

المسألة الثانية: ما لم يشترطوا فيه الذكورة

الأصل في الأحكام الشرعية أن يكون الرجل والمرأة فيه سواء، ولذا لم يشترط العلماء في كثير من المسائل الذكورة. قال السمناني: «وأجمعوا على أنها يجوز أن تكون وصياً ووكيلاً وقاسماً وأميناً، وأنها كالرجل في سائر العقود والحدود، وأنها أولى من الرجل بالحضانة والتربية، وأنها يقبل قولها فيما لا يطلع عليه الرجال، ولا يقبل قول الرجال في ذلك، واختلفوا في ولاية النكاح»^(٢).

«ولهذا جاء الإسلام بإلحاق المرأة بالرجل في التكاليف من اعتقاد وعمل، وآداب ومعاملات، وجمع في الأقوال التشريعية بين ذكر الرجال والنساء... وقرّر الأئمة المجتهدون أن صيغ العموم التي في القرآن تشمل النساء، مثل (مَنْ) الشرطية، و (كُلٌّ) وغيرهما، ولو كانت صيغها جارية على التذكير، وأن جموع المذكر وإن كانت في أصل الوضع غير شاملة للنساء، لكنها في الشرع شاملة هن؛ للأدلة الدالة على عموم الشريعة»^(٣).

ومما اشتركت فيه المرأة مع الرجل الاجتهاد.

وقد نص الأصوليون على أن الذكورة ليس شرطاً للاجتهاد، فيصح الاجتهاد من المرأة

كما يصح من الرجل.

(١) أحكام القرآن، لابن العربي، ٤٨٢/٣.

(٢) روضة القضاة وطريق النجاة، للسمناني، ٥٤/١.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٩٨، ٩٩.

قال الغزالي في صفات المجتهدين: «لا بد من العقل والبلوغ، إذ الصبي لا يقبل قوله وروايته، والرق لا يقدر وكذا الأنوثة»^(١).

وقال ابن التلمساني - في معرض حديثه عن شروط المجتهد-: «يشترط فيه العقل والبلوغ، ولا يشترط فيه الذكورة والحرية»^(٢).

وقال ابن السبكي: «ولا يشترط... الذكورة والحرية»^(٣).

والسبب في عدم اشتراط الذكورة في الاجتهاد، هو أن المعتبر في الاجتهاد أهلية المجتهد العلمية وبذله الوسع في الوصول إلى الحكم الشرعي، وهذا القدر يتأتى من المرأة كما يتأتى من الرجل، لا اختلاف بينهما في ذلك، «واشتغال المرأة بالأمر العائلية ليس من الموانع التي تمنع من طلب العلم والاشتغال به في جميع الظروف... فقد تستطيع بعض الزوجات الاشتغال بالعلم بحيث يجعلها في مصاف المجتهدين، مع أن الفرصة متاحة للمرأة قبل الزواج وبعده أكثر من كثير من الرجال»^(٤).

فجماع شرائط المجتهد: «أن يكون عالماً بالكتاب والسنن المتعلقة بالأحكام، مميزاً بين صحيحها وسقيمها، وأحوال الرواة في التعديل والتجريح، وعالماً بسيرة الصحابة، وبما اجتمعت عليه الأمة كيلا يخرق إجماعاً، وأن يكون عالماً بالمتقدم والمتأخر من النصوص، والناسخ والمنسوخ، وأن يكون عالماً بوجوه دلالات الأحكام الشرعية، وشرائطها، وكيفية استثمار الأحكام منها... وأن يكون عالماً بمراتب الأدلة، وما يجب تقديمه منها»^(٥).

(١) المنحول، للغزالي، ص ٥٧٢.

(٢) شرح المعالم، لابن التلمساني، ٤٣٣/٢.

(٣) جمع الجوامع، لابن السبكي، مع شرحه تشنيف المسامع، ٥٧٢/٤.

(٤) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى توانا، ص ١٦٢.

(٥) شرح المعالم، ٤٣٣/٢.

وقال الأمدى في شروط الاجتهاد: «أن يكون عالماً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها، والشروط المعتمدة فيها، على ما بيناه، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها، وكيفية استثمار الأحكام منها، قادراً على تحريرها وتقريرها، والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها»^(١).
ويدل على عدم اشتراط الذكورة في الاجتهاد: رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى قول عائشة - رضي الله عنها - وإلى قول سائر أزواج النبي صلى الله عليه وسلم^(٢).

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في بيان اختصاص بعض الأحكام بالذكور وبعضها بالإناث: «إن ملاك الأحكام التي ثبتت فيها التفرقة بين الرجال والنساء هو الرجوع إلى حكم الفطرة، فإذا كان بين الصنفين فوارق جبلية من شأنها أن تؤثر تفرقة في اكتساب الأعمال أو إتقانها، كانت تؤثر تفرقة في أسباب الخطاب بالأحكام الشرعية بحسب غالب أحوال الصنف، ولا التفات إلى النادر»^(٣).

المطلب الثالث: الشروط المكتسبة

وهي المتعلقة بكون المجتهد ذا أهلية علمية.

الشروط المكتسبة للاجتهاد ذكرها الأصوليون وفصلوا فيها، ومنها:

الشرط الأول: معرفة القرآن الكريم^(٤)

القرآن الكريم أصل الأدلة، فمعرفة لا بد منها لكل مجتهد في الأحكام الشرعية،

(١) الإحكام، للأمدى، ١٩٨/٤.

(٢) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه، ص ١٦٢.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ١٠٠.

(٤) انظر: العدة، للقاضي أبي يعلى، ١٥٩٤/٥، والمستصفي، للغزالي، ٣٨٢/٢.

فيجب أن يكون المجتهد عارفاً بكتاب الله، من حيث الألفاظ والمعاني، فيعرف عامته وخاصه، مطلقه ومقيده، ناسخه ومنسوخه، غريبه وواضحه، وكل ما يتعلق به مما تتوقف عليه معرفة الأحكام عن طريقه.

ولا يكفي حفظه فقط، ولا معرفة لغته ومعناه الإجمالي فحسب.

الشرط الثاني: معرفة السنة النبوية

السنة النبوية المصدر الثاني للأحكام الشرعية.

والمراد بالسنة: ما أُنزِلَ عن النبي ﷺ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ فِعْلٍ، أَوْ تَقْرِيرٍ.

وتعدّ السنة مبيّنة للقرآن الكريم ومفسّرةً لمجمله، ومخصصة لعامة، ومقيدةً لمطلقه، كما

أنها أتت بأحكام زائدة على ما في القرآن الكريم.

يقولُ إمامُ الحرمين الجويني: «إِنَّ مَعْظَمَ أَصُولِ التَّكَالِيفِ مُتَلَقًى مِنْ أَقْوَالِ الرَّسُولِ ﷺ،

وَأَفْعَالِهِ، وَفَنُونِ أَحْوَالِهِ، وَمَعْظَمُ آيِ الْكِتَابِ لَا يَسْتَقِلُّ دُونَ بَيَانِ الرَّسُولِ»^(١).

ويقولُ السمعاني: «إِذَا عَرَفَ مِنَ اللَّهِ مَا يَعْلَمُ بِهِ مَرَادَ اللَّهِ تَعَالَى، وَرَسُولِهِ ﷺ مِنَ الْكِتَابِ

وَالسَّنَةِ فِي الْخُطَابِ الْوَارِدِ فِيهِمَا، وَعَرَفَ مَوَارِدَ الْخُطَابِ، وَمَصَادِرَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ، مِنَ

الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَالْعَامِّ وَالْخَاصِّ، وَالْمَجْمَلِ وَالْمَفْصَلِ، وَالْمَنْطُوقِ وَالْمَفْهُومِ،

وَالْمَطْلُوقِ وَالْمَقْيَدِ، وَعَرَفَ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ، وَعَرَفَ أَحْكَامَ النَّاسِخِ: فَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ»^(٢).

ومما يجب على المجتهد معرفته من السنة: العلم بالرواية؛ لتمييز الصحيح منها عن غير

الصحيح، ومعرفة المتواتر والآحاد، والناسخ والمنسوخ، وكل ما يتعلق بالسنة مما يتوقف عليه

استنباط الأحكام منها^(٣).

(١) الغياثي، لإمام الحرمين، ص ٤٠٠.

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني، ٨/٥.

(٣) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٧/٥، والمستصفي، للغزالي، ٣٥٢/٢.

الشرط الثالث: معرفة لسان العرب

مصادر الشريعة من الكتاب والسنة إنما جاءت بلغة العرب، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ^(١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ^(١٩٤) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء، ١٩٣-١٩٥].

ولذا اتفق الأصوليون على أن العلم باللغة العربية من شروط الاجتهاد^(١). يقول ابن تيمية: «إنَّ فهمَ الكتابِ والسنةِ فرضٌ، ولا يُفهمُ إلا بفهمِ اللغةِ العربيةِ، وما لا يتمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ»^(٢).

وقد نقل إمام الحرمين الجويني: الاتفاق على عدم اشتراط العلم بمعظم اللغة فقال: «ومما يشترط: أن يكون ذا دراية في اللغة والعربية، ولا يشترط أن يحيط بمعظمها وفاقاً»^(٣). وقال الإمام الشاطبي وقال: «على الناظر في الشريعة والمتكلم فيها... ألا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب، بالغاً فيه مبالغ العرب أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والكسائي والفراء ومن أشبههم وداناهم، وليس المراد أن يكون حافظاً كحفظهم، وجامعاً كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربياً في الجملة»^(٤).

الشرط الرابع: معرفة مقاصد الشريعة

مقاصد الشريعة: هي: «الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»^(٥).

- (١) انظر: العدة، للقاضي أبي يعلى، ١٥٩٤/٥، وشرح اللمع، للشيرازي، ١٠٣٤/٢، والموافقات، للشاطبي، ٥٢/٥.
- (٢) اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، ١/٥٢٧.
- (٣) التلخيص، ٣/٤٥٩.
- (٤) الاعتصام، ٣/٣٦١-٣٦٢.
- (٥) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، ص ١٩.

قال الإمام الشاطبي: «إنما تحصلُ درجةُ الاجتهادِ لمن اتصفَ بوصفين: أحدهما: فهمُ مقاصدِ الشريعةِ على كمالها»^(١).

وذلك أن الشريعةَ مبنيةٌ على جلبِ المصالحِ ودفعِ المفسدِ، وإذا كانتِ المصالحُ المعترضةُ هي المصالحُ التي قررها الشارعُ، كان لزاماً على المجتهدِ أن يفهمَ عن الشارعِ قصدهَ في كلِّ مسألةٍ من مسائلِ الشرعِ؛ لتتحققَ قلبه معرفةُ الغاياتِ من الشريعةِ، فيكون اجتهاده متوازناً، بعيداً عن الفساد^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والقول الجامع أن الشريعة الإسلامية لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين، وأتم النعمة، فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك»^(٣).

الشرط الخامس: معرفة المسائل المقطوع بها

يحتاج المجتهد: أن يعلم أن محل اجتهاده هل هو من المسائل المقطوع بها، أو مما أجمع عليه العلماء، أو غير ذلك؟ لأن الاجتهاد لا يكون فيما أجمعوا عليه، ولا فيما جاء فيه نص قاطع، وذلك لئلا يخرق الإجماع^(٤).

يقول الإمام الشافعي: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقوال السلف، وإجماع الناس، واختلافهم»^(٥).
وهناك شروط أخرى.

(١) الموافقات، ٤١/٥.

(٢) انظر: الموافقات، ٤٢/٥-٤٣.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣٤٤/١١.

(٤) انظر: العدة، للقاضي أبي يعلى، ١٥٩٤/٥، والمستصفي، للغزالي، ٣٨٤/٢.

(٥) الرسالة، للشافعي، ص ٥١٠.

المبحث الثالث

الحاجة إلى اجتهاد المرأة

من المعلوم أن الشريعة عامة شاملة لكل ما يجدر ويحدث، وأنه ما من شيء إلا والله تعالى فيه حكم شرعي.

ولا شك أن الحاجة ماسة إلى بيان أحكام الوقائع؛ لأن النصوص محدودة، والوقائع غير محدودة، فمن هنا كان لا بد لأهل العلم -رجالاً ونساء- أن يجتهدوا لمعرفة حكم ما ليس فيه نص.

قال ابن سريج -رحمه الله-: «ليس شيء إلا والله عز وجل فيه حكم... وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب؛ لأن جميع ما على الأرض من مطعم أو مشرب أو ملبس أو منكح أو حكم بين متشاجرين أو غيره لا يخلو من حكم، ويستحيل في العقول غير ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه نعلمه»^(١).

وقال ابن السمعاني - وهو يتكلم عن بعض صور الاجتهاد-: «القياس إنما أطلقه الشرع في أصل الأحكام لضرورة الحاجة، فإننا قد ذكرنا أن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، والله تعالى في كل حادثة حكم، ولو لم يجز القياس أدى إلى التوقف في كثير من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس»^(٢).

ويقول الغزالي -بعد أن ذكر أمثلة من اجتهاد الصحابة-: «بالضرورة يعلم من اجتهادهم واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطة، فدل هذا أنهم كانوا متعبدين بالاجتهاد»^(٣).

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط، ١/٢١٧.

(٢) قواطع الأدلة، للسمعاني، ٢/١٦٩.

(٣) المستصفي، للغزالي، ص ٢٩٦.

ولما كانت الحوادث متجددة وغير متناهية، ونصوص الشريعة محدودة ومتناهية، كانت الحوادث محتاجة إلى اجتهاد المجتهدين ونظرهم، ولذلك وضع الله تعالى الاجتهاد موضع الوحي بعد انقطاعه؛ لاستيعاب حاجات الناس في كل زمان ومكان^(١).

وقد شرع الشارع الاجتهاد فيما لا نص فيه، لحاجة الناس إليه، ومن ذلك قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل ﷺ لما بعثه إلى اليمن قاضياً: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله^(٢)».

وإذا كانت الحاجة إلى الاجتهاد موجودة في زمن النبي ﷺ ففي الأزمان المتأخرة من باب أولى، ولا تقتصر الحاجة إلى الرجال فقط، بل النساء شقائق الرجال، ولا سيما إذا كانت المسألة محل الاجتهاد مما يتصل بخصوصيات المرأة أو نوازلهما، فإن اجتهادها في مثل هذا أولى من اجتهاد الرجل، إذا لم يكن هناك حائل يحول بينها وبين محل الاجتهاد بأن تكون الواقعة مما يمكنها الاطلاع عليها ومعرفة تفاصيلها.

(١) انظر: قواطع الأدلة، للسمعاني، ٤/١.

(٢) أخرجه: أبو داود في السنن، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ٣/٣٠٣، حديث رقم ٣٥٩٢، والترمذي في: السنن، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ ص ٣١٤، حديث رقم (١٣٢٨)، والدارمي في مقدمة سنته، باب: الفتيا وما فيه من الشرط ٢٦٧/١، حديث رقم ١٧٠، من حديث معاذ بن جبل ﷺ. والحديث ضعّفه كثير من المحدثين، قال ابن الملقن في البدر المنير، ٩/٥٣٤: «هذا الحديث كثيراً ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصول والمحدثين، ويعتمدون عليه، وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل، فيما أعلم». وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ٢/٢٧٣. وصححه آخرون منهم الحافظ ابن عبد البر بقوله: «حديث معاذ صحيح مشهور، رواه الأئمة العدول». جامع بيان العلم وفضله، ٢/٨٩٤.

وأما إن كان محل الاجتهاد مما تقتضي طبيعتها البعد عنه وعن معرفة تفاصيله، مما يخل بشروط الاجتهاد عندها، فلا يصح اجتهادها فيه.

ويمكن تلخيص الحاجة إلى اجتهاد المرأة فيما يلي:

١. أن التكليف الشرعي عام للرجال والنساء، فينبغي أن تكون هناك مجتهدات من النساء، كما أن هناك مجتهدين من الرجال.
 ٢. أن العلم ليس حكراً على الرجال فقط، فكما أن الرجل بحاجة إلى العلم الشرعي والاستزادة منه حتى يصل مرحلة الاجتهاد، كذلك المرأة بحاجة إلى ذلك.
 ٣. أن هناك نوازل كثيرة تخص المرأة، ومنها مثلاً: نوازل في الإنجاب، نوازل في الولادة، نوازل في تلقيح النطفة، نوازل في جراحة التجميل، نوازل في اللباس، نوازل في الزينة، نوازل في الحيض والطهر، وغير ذلك. وهذا يستدعي الحاجة إلى اجتهاد النساء.
 ٤. أن المرأة يغلب عليها الحياء، لا سيما فيما يتعلق بالشؤون الخاصة بالنساء، فتحتاج أن تستفتي امرأة مثلها، وأن تباشر محادثتها بتفاصيل ما نزل بها، وهذا يدل على الحاجة الماسة إلى اجتهاد المرأة.
- والله أعلم.

المبحث الرابع

فتوى المرأة

وفيه مطلبان

المطلب الأول: تعريف الفتوى والفرق بينها وبين الاجتهاد.

المطلب الثاني: جواز فتوى المرأة

المطلب الأول: تعريف الفتوى، والفرق بينها وبين الاجتهاد

أ - تعريف الفتوى

الفتوى في اللغة: الإبانة، يقال: أفناه إذا أبان له، والفتوى مفرد، جمعه: فتاوى بالكسر،

وفتاوى بالفتح^(١).

وأما الفتوى في الاصطلاح: فهي: تبيين الحكم الشرعي للسائل عنه بلا إلزام^(٢).

وهناك تعريف لبعض المتأخرين، ذكر أن الفتوى اصطلاحاً هي: الإخبار بحكم الله

تعالى باجتهاد عن دليل شرعي لمن سأل عنه في أمر نازل^(٣).

ب - الفرق بين الاجتهاد والفتوى

وأما الفرق بين الاجتهاد والفتوى، فهو أن الفتوى تكون إخباراً لمن سأل عن حكم

الله، أما الاجتهاد فلا يقتضي وجود سائل.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة: «الإفتاء أخص من الاجتهاد؛ فإن الاجتهاد استنباط

الأحكام، سواء أكان سؤال في موضوعها، أم لم يكن، كما يفعل أبو حنيفة في درسه عندما

(١) انظر: لسان العرب، مادة: فتا، والمصباح المنير، مادة: فتا.

(٢) هكذا عرفها مصطفى الرحيباني في مطالب أولي النهى، ٦/٤٣٧.

(٣) هكذا عرفها الشيخ محمد سليمان الأشقر في كتابه: الفتيا ومناهج الإفتاء، ص ٩.

يُفْرَعُ التفرّعات المختلفة، ويفرض الفروض الكثيرة؛ ليختبر الأقيسة التي يستنبط عللها، ويتعرف صلاحية هذه العلل، لتكوين الأقيسة، أما الإفتاء، فإنه لا يكون إلا إذا كانت واقعة وقعت، ويتعرّف الفقيه حكمها»^(١).

المطلب الثاني: جواز فتوى المرأة

فتوى المرأة كاجتهادها، فالمرأة والرجل سواء في ذلك، ولذا لم يشترط العلماء الذكورة لصحة الفتوى، بل نص أهل العلم من الأصوليين والفقهاء على أن للمرأة أن تفتي كالرجل، إذا تحققت فيها شروط الفتوى.

قال ابن القيم: «الفتيا أوسع من الحكم والشهادة، فيجوز فتيا العبد والحر، والمرأة والرجل، والقريب والبعيد والأجنبي، والأمي والقارئ، والأخرس بكتابته والناطق، والعدو والصديق»^(٢).

وقال ابن فرحون: «قال أصحابنا: يجوز تقليد المفتي الواحد، إذا كان عدلاً بالغاً، سواء كان حراً أو عبداً أو امرأة»^(٣).

وقال النووي: «شرط المفتي كونه مكلفاً مسلماً ثقة مأموناً متنزهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، متيقظاً سواء فيه الحر، والعبد، والمرأة، والأعمى، والأخرس إذا كتب أو فهمت إشارته»^(٤).

وقال المرادوي: «وتصح فتوى العبد والمرأة، والقريب والأمي والأخرس المفهوم الإشارة أو الكتابة»^(٥).

(١) أصول الفقه، ص ٤٠١.

(٢) إعلام الموقعين، ٤/١٦٩.

(٣) تبصرة الحكام، ١/٣٥٦.

(٤) المجموع، ١/٤١.

(٥) الإنصاف، ١١/١٨٥-١٩٧.

بل لم يختلف العلماء في جواز أن تكون المرأة مفتية.

قال الونشريسي: «وإنما اتفق العلماء على قبول رواية المرأة عن النبي ﷺ وفتواها في الحلال والحرام وغير ذلك من النوازل والأحكام، إذا كانت من أهل الاجتهاد والأحكام»^(١).

ومن أدلتهم على ذلك:

فعل الصحابة-رضي الله عنهم- فقد كانوا يسألون نساء النبي ﷺ ولا سيما أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن ما خفي عليهم من أمور دينهم^(٢).

وسؤال الصحابة لعائشة رضي الله عنها وقبولهم ما تخبرهم به، لا فرق فيه بين أن تجتهد هي من خلال النظر في نصوص الشارع، وبين أن تنقل لهم حديثاً عن رسول الله ﷺ، وهذا يدل على صحة فتوى المرأة، وأنه لا فرق بين فتواها وفتوى الرجل.

ومع اتفاق العلماء على جواز فتوى المرأة، فإن هناك وجهاً عند الشافعية ذكره الزركشي في البحر المحيط بعدم جواز فتواها، وهو مرجوح.

قال الزركشي: «وفي فتوى المرأة وجهان حكاهما ابن القطان عن بعض أصحابنا، قال: وخصهما بما عدا أزواج النبي عليه الصلاة والسلام. والمشهور أن الذكورة لا تشترط، ولا يلزم عليه كون الحكم لا تتولاه امرأة لأنها لا تلي الإمامة فلا تلي الحكم. قال ابن القطان: وهذا التخريج غلط، بل الصواب: القطع بالجواز»^(٣).

(١) عِدَّة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، للونشريسي، ص ٤٨٠.

(٢) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر، ٨/ ٢٣٣.

(٣) البحر المحيط، ٨/ ٣٥٨-٣٥٩.

المبحث الخامس

نماذج من اجتهاد المرأة في التاريخ الإسلامي (عائشة رضي الله عنها نموذجاً)

اشتهرت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، بالاجتهاد من بين نساء الصحابة، ولذا كان أصحاب رسول الله ﷺ يرجعون كثيراً إليها فيما أشكل عليهم من الأحكام. قال الحافظ ابن حجر في ترجمة عائشة رضي الله عنها: «قال أبو الصّحى، عن مسروق: رأيت مشيخة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأكابر يسألونها عن الفرائض. وقال عطاء بن أبي رباح: كانت عائشة أفقه الناس، وأعلم الناس، وأحسن الناس رأياً في العامة.

وقال هشام بن عروة، عن أبيه: ما رأيت أحداً أعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة.

وقال أبو بردة بن أبي موسى، عن أبيه: ما أشكل علينا أمرٌ فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها فيه علماً.

وقال الزهري: لو جُمع علم عائشة إلى علم جميع أمهات المؤمنين، وعلم جميع النساء، لكان علم عائشة أفضل»^(١).

ومن المسائل الفقهية التي نُقل اجتهادها فيها، ما يأتي:

المسألة الأولى: ولاية المرأة للنكاح

نقل عن عائشة رضي الله عنها، أن المرأة لا تكون ولياً في عقد النكاح، وأن من شرط النكاح أن يكون ولي المرأة رجلاً، والنكاح بغير ولي لا يصح.

(١) الإصابة في تمييز الصحابة، ٨/ ٢٣٣.

قال البيهقي رحمه الله: «وَرَوَيْنَا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَتْ عَائِشَةُ تُحْتَبُ إِلَيْهَا الْمَرْأَةُ مِنْ أَهْلِهَا، فَتَشْهَدُ، فَإِذَا بَقِيَتْ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قَالَتْ لِبَعْضِ أَهْلِهَا: «زَوْجُ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَلِي عَقْدَ النِّكَاحِ»^(١).

وقد جاءت الأدلة دالة على ما ذهبت إليه عائشة رضي الله عنها ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

قال السعدي: «وفي قوله: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢] دليل على اعتبار الولي في النكاح، وهو العاصب، ويقدم منهم الأقرب فالأقرب، فإن تعذر الولي القريب والبعيد لعدم أو جهل أو غيبة طويلة قام الحاكم مقام الولي، فالسلطان والحاكم ولي من لا ولي لها من النساء»^(٢).

٢. ما روت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»^(٣).

ولما سبق أوّل العلماء ما روي عن عائشة من أنها زوجت بنفسها.

قال البيهقي: «وَفِي هَذَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الَّذِي رُوِيَ مِنْ تَزْوِجِهَا حَفْصَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

(١) السنن الصغير، للبيهقي، ١٨/٣.

(٢) تيسير اللطيف المنانفي خلاصة تفسير القرآن، للشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ١٣١.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، حديث رقم (١١٠٢)، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب الثيب تجعل أمرها بغير وليها، حديث رقم (٥٣٩٤). وحسنه الترمذي بقوله: هذا حديث حسن. سنن الترمذي، ص ٢٦٥، وقال ابن عدي: وهذا حديث جليل في هذا الباب، في باب: لا نكاح إلا بولي، وعلى هذا الاعتماد في إبطال نكاح بغير ولي. الكامل لابن عدي، ٤/٢٥٥. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. المستدرک، ١٨٢/٢.

بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ غَائِبٌ، إِنَّهَا هُوَ تَمْهِيدُهَا أَمْرٌ تَرْوِيحِيهَا، ثُمَّ تَوَلَّى عَقْدَ النِّكَاحِ غَيْرَهَا»^(١).

المسألة الثانية: حكم من نذر أن يجعل ماله في تطيبب الكعبة إن كلم فلاناً

رأت عائشة رضي الله عنها أن من نذر أن يتصدق بماله للكعبة، أن عليه كفارة يمين.

فعن عائشة - رضي الله عنها - أَنَّهَا سُئِلَتْ عَمَّنْ جَعَلَ مَالَهُ فِي رِتَاجِ الْكَعْبَةِ^(٢)، إِنْ كَلَّمَ

فَلَانًا، فَقَالَتْ: يَكْفُرُهُ مَا يُكْفِرُ الْيَمِينَ^(٣).

قال الرافعي: «والمعنى فيه أنه إذا قال: إِنْ كَلَّمْتُ فَلَانًا، فَعَلِّي كَذَا، منع النفس منه، ومن

قوله: إِنْ لَمْ أُخْرَجْ مِنَ الْبَلَدِ، حَمَلَ النَّفْسَ عَلَى الْخُرُوجِ، فَكَانَ كَالْيَمِينِ فِي غَرَضِ الْمَنْعِ وَالْحَمْلِ،

فِيَكُونُ مَوْجِبُهُ مَوْجِبَ الْيَمِينِ»^(٤).

المسألة الثالثة: المراد بلغو اليمين

قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾

[المائدة: ٨٩].

والمنقول عن عائشة رضي الله عنها: أن المراد بلغو اليمين: هو قول الرجل: (لا والله،

وبلى والله)^(٥).

قال الشافعي - رحمه الله -: «ولغو اليمين كما قالت عائشة - رضي الله تعالى عنها، والله

تعالى أعلم - قول الرجل: لا والله، وبلى والله، وذلك إذا كان على اللجاج والغضب والعجلة،

لا يعقد على ما حلف عليه. وعقد اليمين أن يثبتها على الشيء بعينه: أن لا يفعل الشيء

(١) السنن الصغير، للبيهقي، ١٨/٣.

(٢) الرتاج: الباب العظيم. المعجم الوسيط، ٣٢٧/١.

(٣) الاستذكار، لابن عبد البر، ١٥/١٠٣.

(٤) العزيز شرح الوجيز، للرافعي، ١٢/٢٤٩.

(٥) الاستذكار، لابن عبد البر، ١٥/٥٩.

يفعله، أو ليفعلنه فلا يفعله، أو لقد كان وما كان، فهذا آثم وعليه الكفارة^(١).

المسألة الرابعة: المراد بالقرء شرعاً

اختلف أهل العلم في معنى القرء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] هل المراد به الطهر أو الحيض؟ على قولين. وقد ذهب عائشة رضي الله عنها إلى أن المراد به الطهر.

فعن عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا انْتَقَلَتْ حَفْصَةَ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ حِينَ دَخَلَتْ فِي الدَّمِ مِنَ الْحَيْضَةِ الثَّلَاثَةِ، قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالَتْ: صَدَقَ عُرْوَةُ وَقَدْ جَادَهَا فِي ذَلِكَ أَنْسٌ وَقَالُوا: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وَتَدْرُونَ مَا الْأَقْرَاءُ؟ "إِنَّمَا الْأَقْرَاءُ الْأَطْهَارُ" قَالَا: وَأَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ: مَا أَدْرَكْتُ أَحَدًا مِنْ فُقَهَائِنَا إِلَّا وَهُوَ يَقُولُ هَذَا، يُرِيدُ الَّذِي قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا^(٢).

ومن الأدلة الدالة على ما ذهب إليه عائشة رضي الله عنها:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

والمراد: طلقوهن في زمن عدتهن، وقد ثبت النهي عن الطلاق في الحيض، فدل على أن

الاعتبار في العدة به^(٣).

وعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول

(١) الأم، للشافعي، ٦٣ / ٧.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، ٦٨١ / ٧.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٢٠٠ / ١١.

الله ﷺ، فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال ﷺ: «مُرّه فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء»^(١).

وجه الاستدلال: أن قوله ﷺ: «فتلك العدة» راجع إلى الطهر، وقد صرح النبي في هذا الحديث بأن الطهر هو العدة، فدل على أن القرء هو الطهر^(٢).

المسألة الخامسة: حكم التداوي بالخمير

تقرر عند أهل العلم حرمة التداوي بالخمير.

وقد ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها ترى حرمة التداوي بالخمير.

فعن الزهري رحمه الله أن عائشة رضي الله عنها كانت تقول: «من تداوى بالخمير فلا شفاه الله»^(٣).

ومن الأدلة الدالة على ذلك ما رواه وائل الحضرمي أن طارق بن سويد الجعفي، سأل النبي ﷺ عن الخمر، فنهاه - أو كرهه - أن يصنعها، فقال: «إِنَّهَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ، وَلَكِنَّهُ دَاءٌ»^(٤).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، ١٠٩٣/٢، حديث رقم (١٤٧١).

(٢) انظر: أضواء البيان، ١/١٧٧.

(٣) المصنف لابن أبي شيبة، ٥/٤٣٣.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، ٣/١٥٧٣، حديث رقم (١٩٨٤).

الخاتمة

وبعد أن وصل البحث نهايته المتواضعة، أسجل بعض النتائج والتوصيات.

النتائج

- الأصل في الأحكام الشرعية أن المرأة فيها كالرجل إلا فيما فرّق الشارع فيه بينهما.
- جواز اجتهاد المرأة في الأحكام الشرعية هو مذهب الأئمة الأربعة ومن تبعهم.
- لم يشترط الأصوليون للاجتهاد والإفتاء الذكورة.
- إن فتوى المرأة كاجتهادها لا تشترط فيه الذكورة.
- الحاجة قائمة إلى اجتهاد المرأة في هذه العصور؛ لكثرة الحوادث والنوازل المتصلة بالمرأة وبغيرها.

التوصيات

- أوصي بأن تفرد المسائل التي تتصل بالمرأة المسلمة بدراسات توضح ما تحتاج فيه إلى توضيح وتزليل ما يتعلق بها من إشكالات.
 - أوصي بتتبع اجتهاد النساء في المسائل الفقهية، وإبرازها، ففي التاريخ الإسلامي عدد من النساء اللاتي تميزن بالعلم والاجتهاد.
- والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

الاجتهاد ضوابطه وأحكامه، للدكتور جلال الدين عبد الرحمن جلال، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

الاجتهاد في الإسلام: أصوله - أحكامه - آفاقه - تأليف: العمري، نادية شريف، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ.

الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، تأليف: توانا، د. سيد محمد موسى، القاهرة، دار الكتب الحديثة.

أحكام القرآن، تأليف: ابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) أبي بكر محمد بن عبدالله، راجع أصوله: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م ١٤٢٤هـ.

الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: الأمدي (ت: ٦٣٠هـ) أبي الحسن علي بن محمد، علق عليه: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، الرياض، دار الصميعي ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تأليف: الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) محمد بن علي، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، الطبعة الأولى، الرياض، دار الفضيلة ١٤٢١هـ.

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني (ت: ٤٧٨هـ) إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: الدكتور محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي ١٩٥٠م.

الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ) أبي عمر يوسف بن عبدالله، راجع أصوله وخرج نصوصه: الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي،

الطبعة الأولى، دمشق، دار قتيبة للنشر ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) الحافظ ابن حجر، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، تأليف: السلمي، الدكتور عياض بن نامي، الطبعة الأولى، الرياض، دار التدمرية ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تأليف: ابن عاشور (ت: ١٣٩٣هـ) محمد الطاهر، الطبعة الثانية، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب ١٩٨٥م.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) محمد الأمين، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت لبنان ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

الاعتصام، تأليف: الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، دار الكتاب العربي ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت لبنان، دار الجيل.

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تأليف: ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: الدكتور ناصر العقل، الطبعة الثامنة، الرياض، مكتبة الرشد ١٤٢١هـ.

الأم، تأليف: الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) محمد بن إدريس، تصحيح: محمد زهري النجار، الطبعة الأولى، القاهرة مصر، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: المرادوي (ت: ٨٨٥هـ) علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي.

البحر المحيط، تأليف: الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) بدر الدين محمد بن بهادر، الطبعة الثانية الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف: ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد، بيروت لبنان، دار الفكر.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: الكاساني (ت: ٥٨٧هـ) علاء الدين أبي بكر بن مسعود، الطبعة الثانية، بيروت لبنان، دار الكتاب العربي ١٩٨٢م.

تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تأليف: ابن فرحون (ت: ٧٩٩هـ) أبي الوفاء إبراهيم بن محمد، تعليق: جمال مرعشلي، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

التلخيص في أصول الفقه، للجويني (ت: ٤٨٧هـ) إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، الطبعة الأولى بيروت، دار البشائر الإسلامية ١٤١٧هـ.

التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، لليحصبي (ت: ٥٤٤هـ)، القاضي عياض بن موسى بن عياض، تحقيق: الدكتور محمد الوثيق، الطبعة الأولى بيروت، دار ابن حزم ١٤٣٢هـ.

تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، للسعدي (١٣٧٦هـ) عبد الرحمن بن ناصر،

- الطبعة الأولى الرياض، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤٢٢هـ.
- جمع الجوامع، لابن السبكي (ت: ٧٧١هـ) تاج الدين عبد الوهاب بن علي، مع شرحه
تشنيف السامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤)، تحقيق: الدكتور
عبدالله ربيع، والدكتور سيد عبدالعزيز، الطبعة الأولى مصر، مؤسسة قرطبة.
- الذخيرة، للقرافي (ت: ٦٨٤هـ) شهاب الدين أحمد بن إدريس، تحقيق: الدكتور محمد حجي،
والأستاذ محمد بوخبزة، الطبعة الأولى بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٩٩٤م.
- الرسالة، للشافعي (ت: ٢٠٤هـ) محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب
العلمية.
- روضة القضاة وطريق النجاة، للسمناني (ت: ٤٩٩هـ) أبي القاسم علي بن محمد الرحبي،
حققتها وقدم لها: الدكتور صلاح الدين الناهي، الطبعة الثانية بيروت، مؤسسة الرسالة
١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- السنن الصغير، للبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين، تحقيق: الدكتور عبد
المعطي أمين قلعجي، الطبعة الأولى كراتشي باكستان، جامعة الدراسات الإسلامية
١٤١٠هـ.
- السنن الكبرى، للبيهقي (ت: ٤٥٨هـ) الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين، دار الفكر بيروت.
- السنن، للسجستاني (ت: ٢٧٥هـ) أبي داود سليمان بن الأشعث، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور
بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.
- شرح اللمع، للشيرازي (ت: ٤٧٦هـ) أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، تحقيق:
عبدالمجيد تركي، الطبعة الأولى بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ.

شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناي، للمحلي (ت: ٨٦٤هـ) شمس الدين محمد بن أحمد، الطبعة الثانية القاهرة، مصطفى الباي الحلبي وأولاده ١٣٥٦هـ.

شرح المعالم في أصول الفقه، للتلمساني (ت: ٦٤٤هـ) أبي محمد عبدالله بن محمد الفهري، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، الطبعة الأولى، بيروت، عالم الكتب ١٤١٩هـ.

شرح مختصر الروضة، للطوفي (ت: ٧١٦هـ) نجم الدين سليمان بن عبدالقوي، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٠هـ.

الصحيح، القشيري (ت: ٢٦١هـ) أبي الحسين مسلم بن الحجاج، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفريابي، الطبعة الأولى، الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٧هـ.

الصحيح، للبخاري (ت: ٢٥٦هـ) أبي عبدالله محمد بن إسماعيل، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الأردن، بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٥م.

طلعة الشمس، السالمي (ت: ١٣٣٢هـ)، نور الدين عبد الله بن حميد، تقديم: عبد الله ربيع، الطبعة الأولى القاهرة، دار الكتاب المصري ١٤٣٤هـ / ٢٠١٢م.

عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق، للونشريسي (ت: ٩١٤هـ) أبي العباس أحمد بن يحيى، تحقيق: حمزة أبو فارس، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٤١٠هـ.

العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (ت: ٤٥٨هـ) محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

العزیز شرح الوجیز، للرافعی (ت: ٦٢٣هـ) أبی القاسم عبدالکریم بن محمد بن عبدالکریم، تحقیق: علی معوض وعادل عبدالوجود، الطبعة الأولى، بیروت، دار الکتب العلمیة ١٤١٧هـ.

غیاث الأمم فی التیاث الظلم، للجوینی (ت: ٤٨٧هـ) إمام الحرمین عبدالملک بن عبدالله بن یوسف، تحقیق: الدكتور عبدالعظیم الدیب، الطبعة الأولى قطر، الشؤون الدینیة ١٤٠٠هـ.

الفصول فی الأصول، للجصاص (ت: ٣٧٠هـ) أبی بکر أحمد بن علی الرازی، تحقیق: الدكتور عجل النشمی، الطبعة الثانیة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامیة ١٤١٤هـ.

قواطع الأدلة فی أصول الفقه، للسمعانی (ت: ٤٨٩هـ) أبی المظفر منصور بن محمد، تحقیق: الدكتور عبدالله بن حافظ الحکمی، والدكتور علی بن عباس الحکمی، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

كشف الأسرار علی أصول فخر الإسلام البزدوی، للبخاری (ت: ٧٣٠هـ) عبدالعزیز، بیروت لبنان، دار الکتاب العربی.

لسان العرب، لابن منظور (ت: ٧١١هـ) جمال الدین محمد بن مکرم، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

المجموع شرح المهذب، للنووی (ت: ٦٧٦هـ) أبی زکریا محیی الدین، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

مجموع فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیة، لابن تیمیة (ت: ٧٢٨هـ) أحمد بن عبد الحلیم، جمع

وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم (ت: ١٣٩٢هـ)، المدينة النبوية، مجمع الملك
فهد لطباعة المصحف ١٤١٦هـ.

المحصول في علم أصول الفقه، للرازي (ت: ٦٠٦هـ) فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين،
تحقيق: الدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٢هـ.

مختصر منتهى السؤل والأمل؛ لابن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ) جمال الدين أبي عمرو عثمان بن
عمر، دراسة وتحقيق: الدكتور نذير حمادو، الطبعة الأولى بيروت، دار ابن حزم
١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

المستصفي من علم الأصول، للغزالي (ت: ٥٠٥هـ) أبي حامد محمد بن محمد، تحقيق: الدكتور
محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٧هـ.

المسند، لابن حنبل (ت: ٢٤١هـ) الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد،
الطبعة الأولى بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤١٦هـ.

المصنف، لابن أبي شيبه (ت: ٢٣٥هـ) الحافظ عبدالله بن محمد، تحقيق: محمد عوامة، الطبعة
الأولى، جدة، شركة دار القبلة ١٤٢٧هـ.

المعجم الوسيط، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبدالقادر،
ومحمد علي النجار، الطبعة الثانية استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر
والتوزيع.

المغني، لابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، تحقيق: الدكتور
عبدالله بن عبدالمحسن التركي والدكتور عبدالفتاح الحلو، الطبعة الثانية القاهرة، دار
هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٢هـ.

- المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر، للربيعه، الدكتور عبدالعزيز بن عبدالرحمن، الطبعة الأولى الرياض، دار المطبوعات الحديثة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
- المنحول من تعليقات الأصول، للغزالي (ت: ٥٠٥هـ) أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة دمشق سوريا، دار الفكر ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- الموافقات، للشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، ضبط نصه وقدم له: أبو عبيدة مشهور ابن حسن آل سلمان، تقديم: فضيلة الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد، الطبعة الأولى مصر، دار ابن عفان ١٤٢١هـ.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني، الدكتور أحمد، الطبعة الرابعة بيروت، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، للجزري (ت: ٦٠٦هـ) أبي السعادات المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، بيروت لبنان، المكتبة العلمية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (ت: ٥١٣هـ) أبي الوفاء علي، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى بيروت لبنان، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، للدكتور حافظ محمد أنور، الطبعة الأولى الرياض، دار بلنسية للنشر والتوزيع ١٤٢٠هـ.
- الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية، للدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ.
- خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، حققه حافظ ثناء

- الله الزاهدي، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم ١٤٢٤هـ.
- نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي،
دارسة وتحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة
نزار الباز ١٤١٦هـ.
- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأحمد بن حمدان الحراني، خرّج أحاديثه: محمد ناصر الدين
الألباني، الطبعة الأولى، دمشق، المكتب الإسلامي ١٣٨٠هـ.

غزوة بدر في القرآن الكريم دراسة موضوعية

د. مرهف عبد الجبار سقا^(١)

الملخص

موضوع البحث: يعرض البحث لغزوة بدر في القرآن الكريم بأسلوب الدراسة الموضوعية، رتبت فيها الآيات بحسب موضوعها، ورتبت المواضيع بحسب التسلسل التاريخي للغزوة، واستشهدت فيها من السيرة والأحاديث ما يتعلق بدلالة الآية واجتهدت في إبراز العبر والسنن الربانية التي تضمنتها الآيات في أثناء التفسير، وإبراز المعاني النفسية التي عرضتها الآيات للمؤمنين والمؤمنات، وتحليل مظاهر العناية الربانية لجنده.

أهداف البحث: ويهدف البحث إلى بيان الجوانب المختلفة التي تعرض لها القرآن الكريم في آيات معركة بدر، وتوضيح دلالات القرآن في عرض معركة بدر إن كان فيها من القضايا التي تدل عليها وليست ظاهرة في السيرة النبوية مما وردنا.

منهج البحث: والمنهج العام للبحث: استقرائي استدلال.

أهم النتائج: ومن أهم نتائج البحث أنه أعطى للغزوة بعداً نفسياً ومعنوياً يختلف عن طريقة عرض السيرة للغزوة، كما أن المواقف التي سلطت عليها الآيات كان معظمها يؤكد على تدبير الله للمؤمنين، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً، وليحقق السنة الربانية في نصره الله لأولياته وخذلانه لأعدائه إن حققوا أسباب النصر الإيمانية قبل المادية.

(١) أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية بالزلفي، جامعة المجمعة

أهم التوصيات: دراسة آيات غزوة بدر في القرآن الكريم دراسة تحليلية مشتركة بين تخصصات متعددة "عسكرية وتربوية وسياسية إضافة للدراسة الطبوغرافية، وعلى نسقها باقي الغزوات في القرآن الكريم.

الكلمات الدلالية: غزوة - بدر - تفسير - القرآن - معركة - سيرة

Abstract

Battle of Badr in the Holy Qur'an – A Thematic Study

Dr. Morhaf Abduljabbar Sakka

Associate Professor of Quranic Interpretation and Sciences in the Department of Islamic Studies

The research presents the Battle of Badr in the Holy Qur'an by the method of thematic study, in which the verses were arranged according to their subject, and the subjects were arranged according to the chronological order of the battle. I cited hereof from the biography and Hadiths related to the significance of the verse, and an effort was made to highlight the lessons and the divine rules contained in the verses during the interpretation. In addition, I highlighted the psychological meanings presented by the verses to the Believers and Unbelievers, and to demonstrate the manifestations of the divine care for His soldiers.

The Research aims to determine the various aspects of the Holy Qur'an described in the Battle of Badr's verses. It also determines the implications of the Qur'an in describing the Battle of Badr if there are matters that indicate the Battle and are not stated in what we received from the Prophet's biography.

The general approach of the research is inductive and constructive. Therefore, one of the most important results is the statement of a psychological and moral dimension for the Battle that differs from the way of describing the Prophet's biography of the Battle. In addition, most of the situations highlighted by the verses in the Holy Qur'an confirmed the plan of Allah for the Believers. Allah causes what has been destined to happen and makes the divine judgment take place by betraying the unbelievers while supporting the believers with His victory when they fulfill the faith-related causes of victory before material ones.

The most important recommendations: Studying the Battle of Badr verses in the Holy Qur'an in an analytical interdisciplinary study between multiple fields, military, educational and political, in addition to a topographical perspective, and following the same manner studying the rest of the Battles in the Holy Qur'an.

Keywords: Conquest - Badr - Interpretation - Quran - Battle – Biography.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

أهمية البحث

فإنه لا يخفى ما للتاريخ من أثر في تحويل سير الأمم نهوضا وارتقاء؛ ذلك لأنه بوابة المستقبل، فمعرفة التاريخ ترسخ في النفس البشرية معرفة السنن الإلهية التي خلت في عبادته، إذ كل ما أصاب وحدث في الأمم السابقة، وفيمن قبلنا من هذه الأمة؛ سيتكرر بتكرار أسبابه، وتكون نتائجه وفق مقدماته، فالحكم يدور مع علته حيثما دار، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: ٢٣]، وقد نزلت الآيتان السابقتان في المدينة بعد وعيد المنافقين والكافرين، أي: إن ما سيصيبكم أيها المنافقون والكافرون هو ما أصاب من يماثلكم في اعتقادكم وأفعالكم؛ وهكذا سنة الله مستمرة إلى يوم القيامة في أمثالكم في المستقبل، ومعركة بدر عبرة لكم، وأيّ عبرة؛ ففيها تجلت عناية الله تعالى بنبية وبالمؤمنين، وسجلها القرآن العظيم آيات تتلى إلى يوم القيامة لتكون سنة لمن أراد الفرقان؛ لما تحويه من سنن النصر وعوامل الهزيمة، إذ تجلت فيها سلوكيات مفهوم التوكل على الله.

مشكلة البحث

تتلخص مشكلة البحث من خلال التساؤلات الأساسية الآتية:

كيف تحدث القرآن الكريم عن معركة بدر؟، وما الجوانب التي سلط القرآن الضوء عليها في أثناء عرض المعركة؟، وهل ذكرت الآيات القرآنية أمورا في المعركة لم ترد في السيرة النبوية؟، وما هو الدور البياني لدلالات الآية القرآنية التي ذكرت معركة بدر في القرآن

الكريم في تصوير الغزوة وتعليم السنن الربانية؟.

أهداف البحث

وفي ضوء المشكلات السابقة تتبين لنا أهداف البحث بالجوانب الآتية: بيان الجوانب المختلفة التي تعرّض لها القرآن الكريم في آيات معركة بدر، وتحليل دلالات القرآن في إبراز المعاني التي تدل عليها وليست ظاهرة في السيرة النبوية مما وردنا، مع الحرص على إبراز الجوانب النفسية التي تتضمنها الدلالة.

حدود البحث

حدود البحث في عرض القرآن الكريم لمعركة بدر من ابتدائها حتى تقسيم الغنائم، وتفسيرها إجمالاً مع العناية بدلالة الآيات على المعركة، واستخراج العبر والسنن الربانية من ذلك في أثناء التفسير دون الدخول في القضايا الفقهية والعقدية.

منهج البحث

يغلب على البحث المنهج الاستقرائي والاستدلالي، وذلك باستقراء الآيات القرآنية المتعلقة بمعركة بدر في القرآن الكريم، والاستدلال منها على أحداث المعركة وما حصل فيها، كما أن البحث له جانب في المنهج التاريخي وذلك في معالجة ترتيب الآيات القرآنية بحسب التسلسل التاريخي للأحداث، فأيات غزوة بدر توزعت في سورتي آل عمران والأنفال وكانت تأتي بسياقها مع غزوة أحد أيضاً، ولم ترتب في القرآن وفق النزول أو تسلسل الحدث كما هو معلوم.

إجراءات البحث

يتلخص إجراءاته في:

١. جمع الآيات القرآنية المتعلقة بمعركة بدر في القرآن الكريم، وترتيبها في موضوعات

- متفقة في الحدث وفق ما هو معروف في التفسير الموضوعي، مع مراعاة التسلسل التاريخي للموضوعات، مسترشدا بكتب السيرة والتاريخ.
٢. تفسير الآيات بأسلوب التفسير الإجمالي، دون التعرض للإعراب أو القضايا البلاغية بالتحليل في أثناء التفسير، إلا في مواطن قليلة في الهامش لقوة الاختلاف فيه، ولكني أثبت ما أراه راجحا، وأعرض في الحاشية أحيانا للقول الآخر، وليس بخاف على القارئ أن بيان الدلالة في التفسير الإجمالي يعتمد أصلاً على التفسير التحليلي، ثم يثبت المفسر خلاصة ما ترجح له.
٣. ولا يخفى على المختصين أهمية الاعتماد على السنة النبوية والسيرة في ذلك، وقد عرف في أسلوب التفسير الموضوعي أن لا يكون الاستدلال بالأحاديث أو السيرة إلا بحدود الغرض منها، ولذلك أورد من السيرة والأحاديث ما كان متعلقا بحدث الآية مع تخريجها من مظانها من كتب السنة والسيرة، وكتب التفسير المسندة، وذكر درجتها من كلام الأئمة إن وجد؛ إلا أن يكون في الصحيحين أو أحدهما، وعند تخريج الحديث من أحد الكتب الستة أذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، وأما في المسند فأذكر الجزء والصفحة، وأما الآثار غير المرفوعة فأحيلها إلى مصادرها المسندة، وتركت ذكر بيانات المراجع للفهرس.
٤. لم أترجم للأعلام الواردة في البحث لعدم الحاجة لذلك في مثل هذه الأبحاث، ولأن الأعلام المذكورين معظمهم من الصحابة المشهورين وكبار التابعين المعروفين لأهل التخصص.

الدراسات السابقة

الكتابات عن غزوة بدر كثيرة، ولكن ما يعيننا هنا الأبحاث التي تناولت غزوة بدر في

القرآن الكريم، ولم أجد في هذا الاتجاه سوى: "حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ"، للدكتور محمد بن عابد آل بكر^(١)، وهو من جزئين، أما الأول: فأصله رسالة ماجستير، والجزء الثاني رسالة دكتوراه، قدمتا في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، وقد تضمن الباب الأول من الجزء الأول الحديث عن "حديث القرآن عن غزوة بدر"، وجعله في ثلاثة مباحث: الأول مقدمات الغزوة وملابساتها، الثاني: وصف غزوة بدر، الثالث: نتائج غزوة بدر، إلا أن ما يؤخذ عليه أنه لم يلتزم بمنهجية مضطردة في الحديث عن غزوة بدر، فتارة يعرض الآيات المتعلقة بالحدث ثم يفسرها، وأخرى يذكر العنوان ثم يتكلم عن أحداثها متضمنا فواصل الآيات المتعلقة بالعنوان، وأما أسلوبه فكان أقرب إلى التحليلي منه إلى الموضوعي.

كما أنه لم يرتب موضوعات الغزوة بالترتيب المناسب حسب الأحداث، بل قد يدخل حدثا في حدث، كما أدخل الحديث عن موقف إبليس من المعركة، إذ جعله في المبحث الأول مقدمات الغزوة وملابساتها، مع أن محله في المبحث الثاني في وصف المعركة؛ لأنه كان عندما تراءت الفتتان، وكذلك في الحديث عن رؤيا النبي ﷺ للمشركين؛ جعلها في وصف المعركة مع أنها كانت قبل المعركة، وترك ذكر بعض الآيات وهي في معركة بدر، كقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتِ الَّذِينَ اتَّكَفَأْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُرِيدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٣]، وبالجملة فهذه أمثلة تبين أهمية إعادة النظر في دراسة غزوة بدر في القرآن الكريم ولزوم مراعاة التسلسل الواقعي للأحداث كما دلت عليه السنة، ولذلك كان هذا البحث.

ثم رأيت رسالة ماجستير بعنوان "غزوة بدر الكبرى في القرآن الكريم دراسة

(١) ط دار الغرب الإسلامي، تونس، الأولى ٢٠١١ م.

تفسيرية"، للباحث سامر محمد المومني تقدم بها لاستعمال الحصول على متطلبات الماجستير في جامعة آل البيت في الأردن، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، قسم أصول الدين عام ٢٠٠٢، وتألف البحث من فصل تمهيدي عن الجهاد: مفهومه ومراحل وأهدافه ودراسة حول سورة الأنفال، والفصل الأول في دراسة الآيات التي تتحدث عن مقدمات المعركة، فكان المبحث الأول عن خروج المؤمنين، والمبحث الثاني عن خروج المشركين، والمبحث الثالث عن موقف الشيطان في المعركة، ثم الفصل الثاني في دراسة الآيات التي تتحدث عن وصف أحداث المعركة، فكان المبحث الأول في وصف مكان المؤمنين والمشركين، والمبحث الثاني في استغاثة النبي ﷺ وما حصل من النعم المؤيدة للمؤمنين، والفصل الثالث في دراسة الآيات التي تتحدث عن نتائج معركة بدر، فكان المبحث الأول في نصر الله للمؤمنين، والمبحث الثاني في الغنائم، والمبحث الثالث في الأسرى، والمبحث الثالث في السنن الإلهية في الغزوة، ثم الخاتمة.

وقد تناول الباحث الغزوة بأسلوب التفسير التحليلي، إضافة إلى أن الجانب الفقهي أخذ مساحة في البحث لا بأس بها كما في الفصل التمهيدي والفصل الأخير في الحديث عن الغنيمة والفبيء والأنفال، الفرق بينها وأحكام تقسيمها، ومع أن الباحث بذل جهداً لا ينكر ولكننا نجد الإجمال في العناوين والتداخل في تناويل مراحل المعركة، فإن ترتيبه للآيات وفق أحداث المعركة في بعضها نظر، كالاستفتاح لم يكن عند الخروج، وإنما بعدما بلغ المشركين نجاة قافلة أبي سفيان قبل المعركة كما رجحته في بحثي هذا وفق ما دلت عليه الروايات، وأما موقف الشيطان من المعركة فكان في أثناء المعركة وليس عند الخروج، كما أن رؤية المؤمنين للمشركين قلة أو كثرة كان في موقفين، أحدهما عند التقابل والثانية في المنام، وليت الباحث ميز بين الحالتين وفق سياقها في المعركة ولم يجعلها في موقع واحد.

وكذلك بعض الأحداث تداخلت ببعضها وكان الأولى الفصل بينها نظرا لأهميتها في المعركة وفي السنن الربانية، كتأييد الله المؤمنين بالملائكة والنعاس والمطر تحتاج كان ينبغي إفرادها في مباحث خاصة وليس عناوين فرعية في مبحث كما فعله الأخ الباحث، ، وكذلك لو فصل بين ما حصل في المعركة من الرمي وبين النصر الذي هو نتيجة المعركة ولم يدمجها في عنوان واحد.

وبالجملة فإن ترتيب الآيات وفق الأحداث في رسالة الباحث تحتاج إلى إعادة نظر ودقة وفق أرجح الروايات.

ومما له صلة بموضوع البحث: "منهج القرآن الكريم في توثيق أحداث غزوة بدر الكبرى"، د. أحمد شعبان، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة - السعودية: المجلد الخامس العدد العاشر لعام ٢٠١٦.

تناول هذا البحث: المنهج الذي سلكه القرآن الكريم في توثيقه لأحداث السيرة النبوية من خلال توثيقه لغزوة بدر الكبرى وخصائص هذا التوثيق؛ كإيراد الأحداث غير مرتبة زمنيا، والجمع بين الأحداث المتباعدة في سياق واحد، والإيجاز الإجمال في التعبير عن الحدث... الخ، ثم بين فيه الباحث أهمية التوثيق القرآني لأحداث السيرة النبوية، ومنزلة هذا التوثيق بالنسبة لغيره من كتب السير والتاريخ، ثم بين الآيات التي نزلت في الغزوة، وتحدث عن المحاور التي وثقتها هذه الآيات، والمحاور التي غضت الطرف عنها، ونتائج الغزوة، دون تناولها بالتفسير عموما سواء بأسلوب التفسير الموضوعي أو التحليلي.

إذن فإن مرتكز البحث كما يدل عليه عنوانه: بيان خصائص التوثيق القرآني لأحداث الغزوة وبيان أسباب تركزه في سورة الأنفال، واعتبار هذا التوثيق من أسرار الإعجاز القرآني، وتجاوز بعضه إلى سور أخرى لحكم بليغة وأسرار عجيبة.

ومن خلال الاستعراض السابق يمكننا القول إضافة لما سبق: ثمة جوانب أخرى لا بد من تناولها والتعرض لها كونها متممة لصورة غزوة بدر، وأن يكون ذلك بأسلوب تفسيري لم تتعرض له الأبحاث السابقة وهو أسلوب التفسير الموضوعي، مع العناية بترتيب الأحداث ترتيباً دقيقاً والاحتفاء بدلالات الآيات وفق سياقها.

خطة البحث

جعلت البحث من أربعة مباحث يتخللها خمسة عشر مطلباً، وذيلته بخاتمه:

المقدمة: تقدمت، وبيّنت فيها أهمية البحث وسبب الاختيار ومشكلة البحث وأهدافه وحدوده ومنهجه وإجراءاته والدراسات السابقة.

المبحث الأول: قبل المعركة: وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

تمهيد: مجمل ما حصل للمسلمين في مكة وكان سبباً للمعركة:

– المطلب الأول: خروج المؤمنين للغير.

– المطلب الثاني: خروج قريش للقتال.

– المطلب الثالث: استفتاح أبي جهل والمشركين.

– المطلب الرابع: رؤيا النبي ﷺ.

المبحث الثاني: في أرض المعركة، وفيه أربعة مطالب:

– المطلب الأول: مواقع الفريقين، وعير أبي سفيان.

– المطلب الثاني: موقف المنافقين.

– المطلب الثالث: تأييد الله المؤمنين بالنعاس والمطر.

المبحث الثالث: المعركة، وفيه ثلاثة مطالب:

– المطلب الأول: استغاثة الرسول ﷺ والاستجابة.

– المطلب الثاني: الإمداد بالملائكة، وقتالهم في المعركة.

- المطلب الثالث: قتال الفريقين، وما حصل في المعركة.
- المبحث الرابع: بعد المعركة، وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: الأسرى.
- المطلب الثاني: الغنائم.
- المطلب الثالث: ما حصل عند تقسيم الغنائم.
- الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات
- هذا: وأسأل الله التوفيق والرضا والسداد.

المبحث الأول

قبل المعركة

تمهيد: مجمل ما حصل للمسلمين في مكة وكان سببا للمعركة:

تعود جذور المعركة إلى العهد المكي، لما نوعت قريش أساليبها في الصد عن سبيل الله وإعادة من أسلم إلى الكفر، فتحالف قريش لحصار المسلمين في الشَّعب ما زال في الذاكرة، إذ ائتم كفار قريش فيما بينهم أن يكتبوا كتابًا يتعاقدون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا يُنكحوا إليهم ولا ينكحوهم ولا يبيعوهم شيئًا ولا يبتاعوا منهم، ثم انحازت بنو هاشم وبني عبدالمطلب إلى أبي طالبٍ ودخلوا معه في شِعْبِهِ وخرج أبو لهب وظاهر قريشًا^(١).

وتخلل هذه الحرب الاقتصادية والاجتماعية مواقف الاستفزاز والتجبر، إذ جاؤوا بسلي جزورٍ ووضعوه على ظهر سيدنا محمد ﷺ لما سجد، فجعلوا يضحكون، حتى جاءت فاطمة فطحرت عن ظهره، فرفع رأسه ثم قال: "اللهم عليك بقريش" ثلاث مرات، ثم سمى: "اللهم عليك بأبي جهل، وعليك بعتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وأمّية بن خلف وعقبة بن أبي معيط" -وعدّ السابع فلم نحفظه^(٢)- قال: فو الذي نفسي بيده، لقد رأيت الذين عدّ رسول الله ﷺ صرعى في القلب قلب بدر^(٣).

وعن عمرو بن العاص ﷺ قال: "ما رأيت قريشًا أرادوا قتل رسول الله صلى الله عليه

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام، ١/٣٥٠-٣٥١، خبر الصحيفة، وانظر أيضا، ١/٣٧٤، نقض الصحيفة.

(٢) الشك هنا أو النسيان من الراوي عن ابن مسعود وفي رواية البخاري برقم (٤٩٨) هو عمارة بن الوليد.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء باب إذا ألقى على ظهر المصلي قدر أو جيفة لم تفسد عليه صلاته، رقم (٢٣٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير باب ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين رقم (١٧٩٤).

وسلم إلا يوماً؛ ائتمروا عليه وهم جلوس في ظل الكعبة، ورسول الله ﷺ يصلي عند المقام، فقام إليه عقبة بن أبي معيط، فجعل رداءه ثم جذبه حتى وجب^(١) لركبتيه، وتصايح الناس، وظنوا أنه مقتول، قال: وأقبل أبو بكر يشند حتى أخذ بضبع^(٢) رسول الله ﷺ من ورائه وهو يقول: ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾ [غافر: ٢٨] ثم انصرفوا عن النبي ﷺ فقام رسول ﷺ، فلما قضى صلاته مرَّ بهم وهم جلوس في ظل الكعبة فقال: "يا معشر قريش: أما والذي نفسي بيده ما أرسلت إليكم إلا بالذبح"، وأشار بيده إلى حلقه، فقال له أبو جهل: يا محمد، ما كنت جهولاً. فقال رسول الله ﷺ: "أنت منهم"^(٣).

ثم هاجر المسلمون من مكة تاركين أموالهم وتجاراتهم هناك، فتسلط عليها كفار قريش واستملكوها، كل ذلك والمسلمون يقابلون لؤم المشركين بالصبر والاحتساب طاعة لله، حتى وصلوا المدينة ونزل قوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٤) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَدَمْتَ صَوَامِعَ وَبِيَعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُدْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٣٩ - ٤٠].

(١) وجب: سقط، والوجبة: السقطة مع الهدء، أو صوت الساقط. ترتيب القاموس للزاوي، ٥٧٤/٤ -

٥٧٥ مادة (وجب).

(٢) الضَّبْع: العُضد كُلُّهَا، أو وسطها بلحمها، أو الإبط، أو ما بين الإبط إلى نصف العَضد من أعلاه، انظر ترتيب القاموس للزاوي، ١٠/٣.

(٣) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (٦٥٦٩)، وأبو يعلى في المسند برقم (٧٣٣٩)، قال الهيثمي: (رواه أبو يعلى والطبراني، وفيه محمد بن عمرو بن علقمة وحديثه حسن وبقيه رجال الطبراني رجال الصحيح) مجمع الزوائد، ١١/٦.

المطلب الأول: خروج المؤمنين إلى العير

﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾^(٥) يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ^(٦) وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ^(٧) لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ^(٨)﴾ [الأنفال: ٥ - ٨].

في رحاب الآيات

هذه الآيات تضعنا أمام حقائق عديدة لخروج المؤمنين إلى بدر:

أولها: أن خروج المؤمنين إلى بدر كان قضاء ربانياً؛ ساق المسلمين إليه سوقاً وهياً لهم أسبابه. وثانيها: وجود طائفتين من الأعداء ينتظر المسلمون غنيمة أحدهما. والحقيقة الثالثة: وجود وعد رباني بالظفر والنصر بإحدى الطائفتين. أما الحقيقة الرابعة وهي: بيان المواقف النفسية لتلك الثلاثة التي خرجت لتحقيق قضاء الله تعالى ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ [الأنفال: ٥].

والحقيقة الخامسة والسادسة: جدالهم، وحالتهم في الجدل: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ^(٦)﴾ [الأنفال: ٦].

والحقيقة السابعة تعلق النفوس بالغنيمة الباردة: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧].

والحقيقة الثامنة وهي جامعة الحقائق: أن ثمة إرادة ربانية تسوق الفريقين إلى قضاء محتم، يجمع الله فيه عوامل النصر والهزيمة، ويجري الله تعالى سنته في أوليائه وفي أعدائه، لتكون هذه المعركة فرقاناً بين الحق والباطل.

وتروي لنا كتب السنة والسيره وقائع هذا الخروج في بيان يفصل مجمل ما سبق إذ بلغ

النبي ﷺ خبر عير قريش القادمة بقيادة أبي سفيان من الشام متجهة إلى مكة وفيها أموال قريش وتجارتها، فاستنهض النبي ﷺ من خف من المسلمين لها فخرج معه ثلاث مئة وبضعة عشر رجلاً، وطلبوا العير من طريق بدر، عن ابن عباس قال: لما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي سفيان مقبلاً من الشام؛ ندب المسلمين إليهم وقال: "هذه عير قريش، فيها أموالهم فاخرجوا إليها لعل الله أن ينفلكموها"، فانتدب الناس، فخف بعضهم، وثقل بعضهم^(١)، فلم يكونوا يعلمون أن حرباً ستحصل.

فلما علم أبو سفيان بالخبر؛ أرسل إلى قريش يستفزههم لإنقاذ القافلة ثم أخذ طريق الساحل، فلما وصل النذير إلى مكة استنفرت قريش في نحو تسع مئة إلى ألف مقاتل بعدتهم وعتادهم وخرجت لقتال النبي ﷺ وإنقاذ قافلته، ولما وصل النبي ﷺ بعض وادي ذفران ونزل به؛ أتاه خبر قريش وخروجهم متجهزين لقتال، قال ابن عباس: "ثم إن أبا سفيان أقبل من الشام في عير لقريش حتى إذا كان قريباً من بدر، نزل جبريل على النبي ﷺ، فأوحى إليه: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧]"^(٢).

واستشار النبي ﷺ الناس وأخبرهم عن قريش، فقام أبو بكر فأحسن، ثم قام عمر فأحسن، ثم المقداد بن عمرو فقال وأحسن، ودعا له الرسول ﷺ بالخير، ثم ما زال الرسول ﷺ يستشير أصحابه وإنما يريد الأنصار، ذلك أنهم كانوا عدد الناس، وذلك أنهم حين بايعوه على العقبة قالوا: يا رسول الله: إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا، فكان رسول الله ﷺ خاف أن

(١) دلائل النبوة للبيهقي، ٣/٣٢، جامع البيان لابن جرير، ٩/١٢٤، السيرة النبوية لابن هشام، ٦٠٦/٢-٦٠٧.

(٢) جامع البيان لابن جرير ٩/١٢٥.

لا تكون الأنصار ترى عليه نصرته؛ إلا من دهمه بالمدينة، وأن ليس عليهم أن يسيروا إلى عدو من بلادهم^(١).

وفي رواية السُّدِّي: "فشاورهم فجعلوا يشيرون عليه بالعر، فلما أكثر المشاورة، تكلم سعد بن معاذ فقال: يا رسول الله، أراك تشاور أصحابك، فيشيرون عليك، وتعود فتشاورهم؛ فكأنك لا ترضى ما يشيرون عليك^(٢)، وقال له أيضاً: لكأنك تريدنا يا رسول الله"، قال: أجل، قال: "فقد آمننا بك، وصدّقناك وشهدنا أن ما جئت هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت، فو الذي بعثك بالحق، إن استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن يلقانا عدوًّا غدًّا، إنا لُصْبُرٌ عند الحرب، صُدُقٌ عند اللقاء، لعل الله أن يريك منا ما تقر به عينك، فسر بنا على بركة الله"، فسُرَّ الرسول ﷺ بقول سعد، ونشطه ذلك، ثم قال: "سيروا على بركة الله وأبشروا، فإن الله وعدني إحدى الطائفتين، والله لكأني انظر الآن إلى مصارع القوم غدًّا"^(٣).

ونعود إلى الآيات وحقائقها لنثور الدلالات ونستبين وقائع نفسية لم تفصلها السيرة، لما لهذه الدلالات من دروس وعبر تستحق التأمل.

فقد ذكرت الآيات أن فريقاً من المؤمنين كانوا يكرهون القتال، وأن منهم من جادل في ذلك جدالاً شديداً، وتذهب بنا الآية إلى العمق النفسي لحال البعض ﴿يَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ

(١) انظر: جامع البخاري، كتاب المغازي باب قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٩] رقم (٣٧٣٦).

(٢) جامع البيان لابن جرير، ٩/ ١٢٥.

(٣) جامع البيان لابن جرير، ٩/ ١٢٤، السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦١٥، وأصل الرواية في صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر رقم (١٧٧٩).

بَعْدَمَا تَبَيَّنَ ﴿﴾ [الأنفال: ٦] لبيان ذلك الخوف والاضطراب الذي حصل عند فريق من المؤمنين ممن خرج مع الرسول ﷺ للعير لا للقتال، والآية تبيِّن أن ذلك الجدال حصل بعد ما تبين لهم الأمر بالقتال، أو كما في الآية: بعدما تبين لهم الحق -الذي هو القتال^(١)، والجدال في أصل اللغة اشتداد الخصومة، أو هو "الخصام مما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب، ثم استعمل في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها"^(٢).

هذا السياق القرآني له دور في واقعية التعامل مع النفس البشرية فهو يعلمنا كيف نستوعب مواقف المقاتلين في المعارك ولا نغفل عن قصور الطاقة البشرية مهما بلغ الإيمان في القلب، وأن الخوف والتردد فطرة بشرية في مواجهة الواقع، ولا يقلل من الإيمان، فإن الله تعالى لم ينف عن الكارهين والمجادلين الإيمان بل أثبتهم لهم فقال ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥] ثم قال -والضمير يعود للمؤمنين- ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ ﴿﴾ [الأنفال: ٦]، فالحق -الذي هو القتال- تبين لهم، وهناك وعد من الله بالظفر، ومع ذلك فالتردد والخوف والميل نحو الحلول السهلة فطرة ورغبة بشرية لا يمكن اقتلاعها، يقول ابن عباس ؓ: "فكانوا أن يلقوا العير أحب إليهم وأيسر شوكة وأحضر مغنماً"^(٣)، ولكن يعالجها الإيمان المستقر بالنفس ويدافعها اليقين بنصر الله، ويؤكد ذلك السلوك الإيماني بعد ذلك من الإقدام والثبات والعمل.

ويستشيرهم رسول الله ﷺ في لقاء العدو، فيجادلون: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ [الأنفال: ٦]، فيضعنا القرآن في داخل الصراع لنعيشه وجداناً، لقد وصل الجدال فيهم إلى حالة

(١) انظر جامع البيان لابن جرير، ١٢٢/٩، والحق في الآية الأولى بمعنى إظهار دين الله كما في حاشية زاده على البيضاوي، ٢٩٦/٤.

(٢) المصباح المنير للفيومي، ٢٨/١ مادة جدل.

(٣) جامع البيان لابن جرير، ١٢٥/٩.

كحالة الرجل الذي يسوقه مجهولون جلاوزة وهو يدافعهم .. يرى الموت أمامه؛ وهو يقاوم ويعالج ...، وأنفسهم تشوف إلى غير ذات الشوكة ﴿وَتَوَدُّونَ أَنْ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ [الأنفال: ٧] ليغنموها باردة لقله رجالها وعتادها وعددها.

ثم لتقف وقفة أخرى عند قوله تعالى: ﴿الشَّوْكَةِ﴾ فقد أثرها القرآن على لفظ "الضعيفة" مثلاً، أو غيرها من الألفاظ التي تؤدي المعنى المتقارب؛ ذلك لأن الشوكة تستعمل لشدة البأس^(١٧)، فالعير، لم تكن عير حرب بل عير تجارة، فليست ذات بأس وقوة، وهذا يناسب حالهم لما خرجوا من المدينة، فإنهم خرجوا بغير ذي شوكة، فالذي يخرج للحرب يتهيأ لها ما استطاع من قوة، بكثرة العدة والعدد والمدد، ليصير ذا منعة، وهم لم يفعلوا ذلك؛ لأن الهدف هو عير التجارة ولا تحتاج إلى ذلك، وعبر القرآن عن رغبتهم بالود؛ لأن العير كانت أقرب لأنفسهم ولأن استحوادها هو المحبب إلى قلوبهم، لكن لا محل لهذا الود والميل إذا خالف إرادة الله تعالى وأمره، لأن الله تعالى يريد ﴿أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنفال: ٧] التي أمركم بها لقتال أهل الكفر، ويريد أن يستأصل أهل الكفر من جذورهم بقطع دابرهم.

المطلب الثاني: خروج قريش للقتال

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾^(١٧) وَإِذْ زَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^(١٨) [الأنفال: ٤٧-٤٨].

(١) المصباح المنير للفيومي، ١/ ٤٤٧.

في رحاب الآيات

نتنقل بهذه الآيات إلى الفريق الآخر؛ لنستعرض الحقائق التي يذكرها القرآن في كيفية خروجهم والمواقف التي جرت في أثناء ذلك، فالآيات تبين لنا أن قريشا خرجت (بطراً) عندما أصابها الغرور والعجب بكثرة العدد واكتمال العدة، وزاد على ذلك حب السمعة وتعزيز هيبة قريش بين القبائل (رثاء الناس)، وجاءتا (بطراً ورثاء) بصيغة المصدر لبيان تأصل هاتين الصفتين في المشركين^(١)، ثم جاء (يصدون عن سبيل الله) بالمضارع لبيان أن هذا العزم كان يتجدد فيهم في كل مرحلة من مراحل خروجهم، وهكذا هو سلوك المستكبرين المتعاليين في الأرض الذين يرون في الإسلام خطراً على مصالحهم؛ تتعلق آمالهم بالماديات ويعولون في ظهورهم عليها؛ فإن الغرور والعجب وحب الظهور يستحوذ على كيانهم وفكرهم وسلوكهم، فيجعلهم يحددون المحاولة لإشباع جبروتهم.

وتبين لنا السيرة تفاصيل ما أجمل في هذه الآيات، وتروي أن أبا سفيان أرسل إلى قريش بعدما رأى أنه نجا بالعرير: "إنكم إنما خرجتم لتمنعوا عيركم ورحالكم وأموالكم، فقد نجاها الله فارجعوا"، فقال أبو جهل بن هشام: "والله لا نرجع حتى نرد بدرًا- وكان بدر موسمًا من مواسم العرب تجتمع لهم بها سوق كل عام- فنقيم عليه ثلاثا فننحر الجُرُز، ونطعم الطعام، ونسقي الخمر وتعزف علينا القيان، وتسمع بنا العرب بمسيرنا وجمعنا، فلا يزالون يهابوننا أبدا بعدها، فامضوا"^(٢).

قال ابن إسحاق: "وقد ارتحلت قريش حتى أصبحت، فأقبلت، فلما رآها رسول الله ﷺ تصوب من العقنقل- وهو الكثيب الذي جاؤوا منه إلى الوادي- قال: "اللهم هذه قريش

(١) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور، ١٠ / ٣٣.

(٢) جامع البيان لابن جرير، ١٠ / ١٢، السيرة النبوية لابن هشام، ٢ / ٦١٨-٦١٩.

أقبلت بخيلائها وفخرها تحادّك وتكذب رسولك، اللهم فنصرك الذي وعدتني. اللهم أحنهم الغداة"^(١)، وعن قتادة قال "وذكر لنا أن نبي الله ﷺ قال يومئذ: اللهم إن قريشا أقبلت بفخرها وخيلائها لتحادّك ورسولك"^(٢).

ثم ترجع بنا الآيات إلى ما قبل الخروج، عندما كانت قريش تهيب نفسها للخروج، وتذكر لنا دور الشيطان في طمس بصيرتهم، عندما خافت قريش من بني كنانة- وكان بينها دمٌ- وخافت غدرها.

عن عروة بن الزبير رضي الله عنه قال: "لما أجمعت قريش المسير ذكرت الذي بينها وبين بني بكر- يعني من الحرب-، فكاد ذلك أن يثبطهم، [فقالوا: إنا نخشى أن يأتونا من خلفنا]^(٣)، فتبدى لهم إبليس في صورة سراقه بن جعشم المدلجي، وكان من أشرف بني كنانة"^(٤)، فقال: أنا جار لكم من أن يأتكم كنانة بشيء تكرهونه فخرجوا سراغاً"^(٥)، قال ابن إسحاق: "فلما تراءت الفتتان، ونظر عدو الله إلى جنود الله من الملائكة قد أيد الله بهم رسوله والمؤمنين على عدوهم، نكص على عقبيه، وقال: إني بريء منكم"^(٦).

وعن طلحة بن عبيد الله بن كرز بن أن رسول الله ﷺ قال: "ما روي إبليس يوماً هو فيه أصغر ولا أحقر ولا أدحر ولا أغيب من يوم عرفه، وذلك مما يرى من تنزيل الرحمة، والعفو

(١) دلائل النبوة للبيهقي، ٣/ ٣٥، السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٢٧٣.

(٢) جامع البيان لابن جرير، ١٠/ ١٤.

(٣) ما بين قوسين من السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦١٠، وهي زيادة عن النص، لتوضيح المعنى، واكتمال الحادثة والفكرة.

(٤) حاشية الملا زاده على تفسير البيضاوي، ٢/ ٣١٠، وانظر سبب العداوة بين قريش وبني كنانة السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦١٠-٦١١.

(٥) جامع البيان لابن جرير، ١٠/ ١٤، السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦١٢.

(٦) جامع البيان لابن جرير، ١٠/ ١٤.

عن الذنوب، إلا ما رأى يوم بدر، قالوا: يا رسول الله وما رأى يوم بدر؟ قال: أما إنه رأى جبريل يزع الملائكة^(١).

وتبقى هذه المقابلة بين الخروجين - أعني خروج المؤمنين وخروج المشركين إلى المعركة - درساً للأجيال المؤمنة إلى يوم القيامة، وتعلية للمسلمين من تاريخهم لتصحيح مقاصدهم وتعزيز ثقتهم برهيم؛ ولذلك استهل الآيات بالتوجه إلى المؤمنين بالنهي عن أن يكون مثل الذين خرجوا بطرا ورياء، وتحذيرا من تلبس إبليس بما يزل قدمهم عن الحق ويوردهم المهالك.

المطلب الثالث: استفتاح أبي جهل والمشركين

﴿إِنْ نَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَلَنْ تُغْنِيَا عَنْكُمْ فِئْتَكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١٩].

في رحاب الآية

وهنا موقف آخر من سلوك المشركين عند عزمهم على قتال النبي ﷺ، إذ لم يقف فجور المشركين عند البطر ورتاء الناس، بل زاد فيهم الغرور حتى أعمى قلوبهم وطمس بصيرتهم عن مراجعة أنفسهم، فنقلهم استكبارهم إلى اعتقادهم أنهم على حق، وأن الله سينصرهم!، وإنه لمن دواعي الدهشة عندما ترى ظالماً يسأل القاضي أن يحكم بينه وبين غريمه بالحق والعدل.

لقد وصل الأمر عند هؤلاء إلى أن طلبوا من الله الفصل بينهم وبين نبيه ﷺ، قال تعالى:

(١) أخرجه مالك في الموطأ كتاب المناسك باب فضل يوم عرفة برقم (١٤٦١)، برواية أبي مصعب الزهري.

﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا﴾ [الأنفال: ١٩] "تستنصروا وتستقضوا الله وتستحكموه أن يفصل بينكم وبين أعدائكم المؤمنين"^(١)، فقد جاءكم ما سألتكم ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ [الأنفال: ١٩]، أي: لقد نصرت ما قلتكم، فأحتتكم لأنكم الأفجر لله والأقطع للرحم، وتبين لنا السيرة تفاصيل هذه الحقيقة القرآنية، فعن الزهري قال: استفتح أبو جهل بن هشام فقال: "اللهم أينما كان أفجر لك وأقطع للرحم، فأحنه اليوم" يعني محمدا عليه الصلاة والسلام ونفسه^(٢)، وعن السدي قال: "كان المشركون حين خرجوا إلى النبي ﷺ من مكة أخذوا بأستار الكعبة واستنصروا الله، وقالوا: اللهم انصر أعز الجندين وأكرم الفتيتين وخير القبيلتين، فقال الله عز وجل ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ﴾ [الأنفال: ١٩]، يقول: نصرت ما قلتكم وهو محمد ﷺ"^(٣).

إن ما جرى في هذه الواقعة، إنما هي سنة الله في عباده، فإن تركوا أيها المشركون الكفر وقتال النبي ﷺ، فهو خيركم في دنياكم وآخرتكم، وإن تتوددوا لقتاله فقد علمتم سنة الله فيكم من قبل، فستعود لهلاككم بأيدي أوليائي، فيا أيها المؤمنون: لقد كانت بدر مدرسة لكم، بأن الفئة الغالبة هي الفئة التي تكون مع الله، ويكون الله معها، ومن كان الله معه فمن يكون أكثر منه؟، أما أنتم الذين اغتررتكم بكثرة عددكم وعتادكم، واطمأنتم لشوكتكم، وبطرتكم بأموالكم: ﴿وَلَنْ تُغْنِيَ عَنْكُمْ فِئَتِكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٤) [الأنفال: ١٩].

(١) تفسير ابن كثير ت سلامة، ٤/ ٣٢.

(٢) وانظر: جامع البيان لابن جرير، ٩/ ١٣٨، المغازي لابن شهاب الزهري، ص ٦٢، السيرة النبوية لابن هشام، ٢/ ٦٢١٠.

(٣) جامع البيان لابن جرير، ٩/ ١٣٨.

(٤) انظر: جامع البيان لابن جرير، ٩/ ١٣٩، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٧/ ٢٤٥.

المطلب الرابع : رؤيا النبي ﷺ

﴿إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشَلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٤٣) [الأنفال: ٤٣].

في رحاب الآية

قد علمت مما مرَّ - عند خروج المؤمنين - حالة المؤمنين من خوف بعضهم مع قلة عددهم، وكيف جادلت تلك الفئة منهم رسول الله ﷺ عندما استشارهم وندبهم للقتال ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ﴾ [الأنفال: ٦]، فكان لا بد من تطيب النفوس القلقة، وتطمين القلوب الخائفة، لينساق كل فريق إلى قضاء الله وينفذ الله سنته في المؤمنين والكافرين، ويحق الحق ويبطل الباطل، فكان من تدبير الخالق العليم بذات الصدور أن أرى نبيه ﷺ عدوه في المنام قليلاً، ورؤيا الأنبياء حق، لقد كانت هذه الرؤيا الربانية بشارة لنبينا محمد ﷺ، ودفاعاً معنوياً عظيماً لإقدام المؤمنين ﴿إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا﴾ [الأنفال: ٤٣]، إذ لو أن الله أرى نبيه عدوه كثيراً في منامه لخاف أصحابه، وتشرذموا بسبب نزاعهم الحاصل من ذلك الخوف وهو خير بضعف نفوسهم؛ وورود الخواطر والدوافع النفسية التي تجعلهم مضطربين أحياناً وثابتين أخرى فثبتهم بروية النبي ﷺ قلة العدو، ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(٤٣) [الأنفال: ٤٣].^(١)

(١) انظر تفسير الآية عند ابن جرير في تفسيره جامع البيان، ١٠/٩-١٠، والقرطبي الجامع لأحكام القرآن، ١٦/٨.

المبحث الثاني في أرض المعركة

المطلب الأول: مواقع الفريقين وعير أبي سفيان

﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنَّ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤٢].

في رحاب الآية:

إن هذه الآية تضعنا أمام مشهد عظيم، فهي مع ما تثبته من حقيقة التقاء الفريقين دون ميعاد؛ فإنها تعين حقيقة الموقع الذي سيقضي الله فيه أمره، إذ تحدد مواقع الفريقين كأننا نراهما عيانا... لنعيش المعركة بمثل المعنويات التي عاشها الصحابة، ففريق المسلمين في العدو الدنيا: "بشفير الوادي بالجانب الأدنى إلى المدينة"^(١) إلى جانبهم قُلب في بطن وادي يَلِيل بيدر^(٢)، وفريق الكفار بالجانب الأقصى بالعدوة القصوى، أي: "بشفير الوادي الأقصى إلى مكة"^(٣) خلف العقنقل في بطن الوادي يَلِيل^(٤)، وأما عير قريش التي عليها أبو سفيان؛ فقد

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٥/٨.

(٢) السيرة النبوية لابن هشام، ٦٢٠/٢، قُلب: جمع قليب وهو البئر، انظر المصباح المنير للفيومي، ٧٠٣/٢، مادة قلب.

(٣) انظر جامع البيان لابن جرير، ٨/١٠.

(٤) السيرة النبوية لابن هشام، ٦١٩/٢، وانظر مصورات المعركة وخارطة مسار الفريقين وتموضعها في كتاب بدر الكبرى المدينة والغزوة د. محمد عبده يماني، ص ١٥٨، تبين أرض المعركة وص ١٣٣، خارطة تبين مسار الجيوش وفي الكتاب مصورات عن كل منطقة ذَكَرَ في السير من العدو الدنيا والقصوى والوسطى، هذا موقع معركة بدر على الخارطة: (باركود)  ورقمي: QQCQ+VV5، الشهداء، بدر ٤٦٣٥٤.

أخذوا طريق البحر، في موضع أسفل منهم إلى ساحل البحر فيه الأمتعة^(١). فلم يكن هذا اللقاء في الحسبان، فالرسول ﷺ كان قد خرج ومن معه للعرير، دون تجهز للقتال، والعرير مقبلٌ من الشام، وأبو جهل خرج لنجدة العير ولكنه متجهز لقتال، فهربت العير وإذ كل فريق يرى نفسه أمام عدوه، وقد أخذ كل منها مكانه، في أماكن مقدرة ويكأن الله تعالى وضع المؤمنين هنا ووضع المشركين هناك في وقت واحد ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلَافِ الْمِيعَادِ﴾ [الأنفال: ٤٢]، لقد أوجزت هذه الآية بكلمات قليلة الدلالة المكانية الدقيقة للمعركة وموقع العير، فخروجكم أيها الفريقان كان لغير ميعاد، وطبيعة الأرض لا تسمح بهذا اللقاء في زمن واحد ومدة يسيرة كما أن حركة الجنود إلى المعارك يلزمها التخطيط مما قد يؤخر وصولها^(٢).

المطلب الثاني: موقف المنافقين

﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ عَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤٩].

في رحاب الآية

هذه الآية تذكر حقيقة أخرى لطرف ثالث في المعركة مضطربين مذنبين يميلون حيث مالت القوة، ترسخ في يقينهم: أن العتاد القوي والعدد الكثير علة النصر، وهم فريق من

- (١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٨/١٥، وانظر أيضا: جامع البيان لابن جرير، ١٠/٨.
- (٢) قصر بعض المفسرين سبب الاختلاف في الميعاد إلى عدد المقاتلين، فقال: "لاختلفتم في الميعاد لكثرة عدوكم وقلة عددكم" جامع البيان لابن جرير، ١٠/٩ ولكني جمعت معه سبب الأرض بالنظر إلى سياق الآية إذ جاء ذكر اختلاف الميعاد في سياق بيان موقع المعركة مما دل على أن طبيعة الأرض والوصول إليها له أثر في التوقيت الزمني لوصول الفريقين والله أعلم.

الأوس والخزرج^(١)، وبعض من أسلم من قريش في مكة على ضعف في إسلامهم ولم يهاجروا؛ خرجوا مع المشركين إلى بدر وقالوا إن رأينا محمداً لأكثر عدداً لحقنا به، وإن رأينا قومنا أكثر بقينا مع قومنا، وبعد أن التقى الفريقان، ورأى المشركون المسلمين قليلي العدد والعدة قال هؤلاء: "غر هؤلاء دينهم كما ورد عن عامر قال: كان ناس من أهل مكة تكلموا بالإسلام فخرجوا مع المشركين يوم بدر، فلما رأوا قلة المسلمين قالوا: غر هؤلاء دينهم"^(٢).

وعن مجاهد قال: "فتة من قريش، قيس بن الوليد بن المغيرة، وأبو قيس بن الفاكه بن المغيرة والحارث بن زمعة بن الأسود بن المطلب، وعلي بن أمية بن خلف، والعاصي بن منبه بن الحجاج خرجوا مع قريش من مكة وهم على الارتياح فحبسهم ارتياحهم؛ فلما رأوا قلة أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: غر هؤلاء دينهم حتى قدموا على ما قدموا عليه مع قلة عددهم وكثرة عدوهم"^(٣).

عن ابن جريج قال: "لما دنا القوم بعضهم من بعض فقلل الله المسلمين في أعين المشركين، وقلل المشركين في أعين المسلمين، فقال المشركون: غر هؤلاء دينهم"^(٤).

وعموماً فإن ما سبق يدلنا على أن النفاق كان موجوداً في مكة ولكنه قليل جداً، ولم يكن ظاهراً بل لم يكن ظاهرة إلا في المدينة بعد بدر، وأن طباع المنافقين في مكة وفي المدينة متشابهة في تعظيم الأسباب، وهكذا ما تزال موازين الدين في قلوبهم مرض تتعلق بالأسباب المادية وتغفل عن خالقها؛ ويطمس الله على بصيرتهم فينسوا قوة الله ومكره فيهم، لقد أرى

(١) كما ذكر الرازي في تفسيره الكبير، ٤٩٣/١٥.

(٢) جامع البيان لابن جرير، ١٦/١٠، وعند السيوطي من حديث طويل قال: "روى الطبراني في الأوسط بسند ضعيف عن أبي هريرة قال: "وقال عتبة بن ربيعة وناس معه من المشركين يوم بدر (غر هؤلاء دينهم) فأنزل الله: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ...﴾". لباب النقول في أسباب النزول، ص ٩٩.

(٣) جامع البيان لابن جرير، ١٦/١٠.

(٤) جامع البيان لابن جرير، ١٦/١٠.

الله نبيّه المشركين قليلاً في منامه، ثم أرى الله المؤمنين عدوهم قليلاً؛ ليحفزهم على الإقدام ويطمئن قلوبهم، وهذه الرؤية حقيقية وإيمانية، فلقد رأى المسلمون عدوهم قليلي العدد بعين الحقيقة البصرية، ورأوهم قليلي العدد والشوكة بعين الحقيقة الإيمانية، فمن كان مع الله فهو كثير.

وأما المشركون فلقد رأوا المسلمين قليلي العدد بعين البصر المادية، فيستهينون بالمؤمنين ويستهتروا بالاستعداد لهم، وكذلك كان المنافقون يرون كما رأى المشركون، أن عدد المؤمنين قليل، فكيف هؤلاء القلة في عددهم وعددهم أن يصمدوا أمام مثليهم.؟!، فقالوا وهم يستهزئون من المؤمنين ويسخرون: غرّ هؤلاء دينهم، "إنما قالوا ذلك من قلتهم في أعينهم، وظنوا أنهم سيهزمونهم لا يشكون في ذلك"^(١).

أي إن هؤلاء القلة انخدعوا بدينهم، وزين لهم الخروج لقتالنا، كأنهم يجهلون عدداً وعتادنا وقوتنا، وغفلوا أننا في منعة فهم يجترئون علينا...!!^(٢).

إن ذكر المواقف النفسية لأطراف الموجودين في المعركة يجعلنا نعيش تفاصيلها ونحلل مجرياتها وكأنها تحصل الآن من جديد، وتدفعنا إلى إدراك حقيقة أسباب النصر وأسباب الهزيمة، فالبعد المادي للمعارك أمر مهم لا يغفل عنه عاقل قبل الخروج إلى المعركة، وهذا ما كان يهتم له المؤمنون؛ ولكن المؤمن يضيف إليه بعداً بكثير من سيف أو خيل، إنه البعد الإيماني والثقة بالله، والتوكل على الله، وهذا البعد الإيماني يقلب الجبن إلى شجاعة، والهزيمة إلى إقدام، ويجعل من المصيبة سبباً للقوة، ويجعل القليل كثيراً، وتجعل بصيرة المؤمن تخرق جدار المادة لترى الواقع على حقيقته، وتبصر الحقيقة التي سطرها الآية ووضعت ميزانها

(١) جامع البيان لابن جرير، ١٦/١٠ عن ابن جريج.

(٢) راجع معنى كلمة (عزر) في المصباح المنير للفيومي، ٢/٤٤٤-٤٤٥.

الدقيق: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأَنْفَال: ٤٩]، فالعزیز يرفع شأن من يلجأ إليه ويتنصر به، ويجري المقادير وفق تدبيره وإرادته.

المطلب الثالث: تأييد الله المؤمنين بالنعاس والمطر

﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأَنْفَال: ١١].

في رحاب الآية

وها نحن الآن في موقف جديد تخبرنا فيه الآية عن حقائق أخرى حصلت قبيل التحام الفريقين، كان ذلك قبل أن ينفذ رسول الله ﷺ ما أشار به الحباب بن المنذر من النزول على ماء بدر، وتغوير ما وراءها من القلوب^(١).

فالأمر تزداد تأزماً، الزمن يقترب من المواجهة بين الفريقين ليعلن عن بداية تحول في تاريخ الأرض، والنفوس تزداد اضطراباً وقلقاً كلما اقترب الزمان من تلك البداية، والخوف لا يزال له الأثر في تلك النفوس، فالمسلمون أمام مجابهة عسكرية لم تكن بحسبانهم وهم قلة، والهموم تزيد.

وهم على هذه الحالة يصيب بعضهم الجنابة، ولا يستطيع الاغتسال ولم يكن قد رُخص بالتميم بعد؛ ويطلب الآخر الماء للشرب فيجده قليلاً؛ لأن قريشا غلبت المسلمين على الماء، فيتدخل الشيطان لينفث الخوف في المؤمنين ويحزنهم، ولكن أنى له ذلك والله ولي المؤمنين

(١) رواه أبو داود في المراسيل، ص ٢٤٠، رقم (٣١٨)، ذكر البيهقي في سننه، ٩ / ٨٤، أن له أيضاً روايتين عن علي عليه السلام في أمر النبي ﷺ بتغوير قلب بدر وأنها ضعيفتان، وقد ذكر القصة ابن القيم في زاد المعاد، ١٥٦/٣.

يظهر عنايته ونصره لعباده الصادقين. فكان الماء الذي نزل طهارة للمؤمنين من الحدث الأكبر والأصغر، وحدث الشيطان الذي نفثه في القلوب.

يقول الضحّاك: "إن المشركين نزلوا بالماء يوم بدر، وغلبوا المسلمين عليه، فأصاب المسلمين الظمأ، وصلوا محدثين مجنين، فألقى الشيطان في قلوب المؤمنين الحزن، ووسوس فيها: أنكم تزعمون أنكم أولياء الله، وأن محمداً نبيُّ الله، وقد غلبتم على الماء وأنتم تصلون محدثين مجنين، فأمطر الله السماء حتى سال كل واد، فشرب المسلمون وملاًوا أسقيتهم. وسقوا دوابهم واغتسلوا من الجنابة، وثبت الله به الأقدام، وذلك أنهم كان بينهم وبين عدوّهم رملة لا تجوزها الدواب، ولا يمشي فيها الماشي إلا بجهد، فضر بها الله بالمطر حتى اشتدت وثبتت فيها الأقدام"^(١).

أنزل الله رحمته وسكينته عليهم، فأذهب المطر وساوس الشيطان وطهر عقولهم منها، طهر نفوسهم من آثار هذه الوسوس، واطمأنت نفوس المسلمين لوعده الله وزادت ثقتهم بربهم، فزال الخوف وأمنت النفوس؛ فغشيهم النعاس، وأحاط بهم حتى لم يترك أحداً، وكأن أمراً لم يكن، ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]، ولفظ ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾، ولفظ ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾، ولفظ ﴿وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾؛ كلها تشترك في دلالتها على ما كان في بواطن النفوس من القلق الذي يذهب النوم ويقض المضاجع، والاضطراب الذي لا تستقر معه جارحة ولا يأمن فيه إنسان على نفسه؛ فأبدلها الله بالسكينة وأعقبها بالنوم ثم الغلبة، ثم تنتقل بنا الآية الكريمة إلى مشهد آخر، يصور لنا حادثة

(١) جامع البيان لابن جرير، ١٣١/٩، وروى ابن جرير أيضاً نحوه عن ابن عباس والسُّدِّي المصدر نفسه، ١٣٠/٩.

أخرى مما حصل من تأييد الله تعالى لأوليائه قبل المعركة، فعندما أخذ كل فريق مكانه الذي أراده الله، المسلمون في العدو الدنيا، والكفار في العدو القصى، كان المسلمون على أرض ذات رملة هشاء: "لا تجوزها الدواب ولا يمشي فيها المشي إلا بجهد"، والماء بعيد عنهم قريب من عدوهم، فالمطر الذي نزل جعل رمال الصحراء تتماسك لتصير صعيداً جلدًا، تثبت عليها أقدام المؤمنين، ويمشون إلى بئر بدر، ويسبقون عدوهم له، وينعمون بالماء، ويقاثلون عدوهم بجلده؛ كذلك كان هذا الماء سبباً جعل قلوبهم، أو ذرات قلوبهم التي كادت أن تتطاير وتتفلت من عقالها تتماسك متيقنة بنصر الله، وخاصة لما رأوا الآيات... ﴿إِذْ يُغَشِّكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ﴾ [الأنفال: ١١]، لقد نزل الماء حتى سال كل واحد، فشرب المسلمون وملاًوا أسقيتهم، وسقوا دوابهم واغتسلوا من الحدثين.

إذن؛ فإن إحداث الانفصام النفسي في كيان الجندي في المعركة، من خلال التشكيك في العقائد، وزعزعة الإيمان، من أهم أسباب وعوامل الهزيمة... وصراف ذلك يكون بالعناية العقائدية للجندي المسلم وزرع ثقته بالله وتعليقه بخالقه.

المبحث الثالث

المعركة

المطلب الأول: استغاثة الرسول ﷺ والاستجابة:

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ ۗ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٩-١٠﴾ [الأنفال: ٩-١٠].

في رحاب الآية

إنه لقاء فاصل، وإنما معركة حاسمة، كان قدر الله ولطفه وعنايته وتربيته للمسلمين مشهودة في كل مرحلة وموقف من مراحل ومواقف المعركة، لقد تربي المسلمون في المواقف السابقة على تسليم الأمر لله، ورأوا فيها عناية الله، أما وقد حصل اللقاء فتحتما سيكون الالتجاء إلى الله، وقد حصل: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٩]؛ إن لفظ ﴿تَسْتَغِيثُونَ﴾ ليعبر عن مدى الشدة^(١) التي كان بها المسلمون، والهَمُّ الذي ركب ظهورهم؛ إنهم سيقاتلون ألقاً وهم ثلاثمائة ونيّف، فبشرتنا فاء التعقيب بسرعة الاستجابة للمخلصين المضطرين، لنشهد الفرحة الإيمانية لدى الفئة الصادقة والعناية الربانية بهم، عن عمر بن الخطاب قال: لما كان يوم بدر ونظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المشركين وعدّتهم ونظر إلى أصحابه نيّفاً على ثلاثمائة، فاستقبل القبلة فجعل يدعو يقول: "اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض"، فلم يزل كذلك حتى سقط رداؤه، وأخذه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فوضع رداؤه عليه ثم التزمه من ورائه، ثم قال: "كفأك يا نبي

(١) ينظر: المصباح المنير للفيومي، ٢/ ٦٢٤ مادة غوث.

الله، بأبي وأمي مناشدتك ربك فإنه سينجز لك ما وعدك"، فأنزل الله: ﴿إِذِ اسْتَعِيذُونَ رَبَّهُمْ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ أَنِّي مُمْدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾^(١) [الأنفال: ٩].

ولكن الله الذي وعدهم النصر لم يترك ذلك المهم يحني ظهورهم، بل أعقب استغاثتهم بمدد من عنده، فقال: ﴿إِنِّي مُمْدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾^(٢) [الأنفال: ٩].

إن كلمة ﴿مُمْدُّكُمْ﴾^(٣) لترسم في ذهنك صورة حركة الإمداد بالملائكة، إنهم يتلون بعضهم بعضاً، كتيبة ملائكة تتلوها مباشرة كتيبة ملائكية، إنها معركة شاخصة بحركاتها وخطراتها وحماسها من خلال العبارة القرآنية المصورة المتحركة المحيية للمشهد الذي كأنه يكون الآن؛ فيها هو رسول الله ﷺ؛ خفق خفقة وهو في العريش ثم انتبه، فقال: "أبشر يا أبا بكر أتاك نصر الله، هذا جبريل أخذ بعنان فرس يقوده على ثناياه النقع"^(٤).

وعن علي أيضاً قال: قال لي النبي ﷺ ولأبي بكر يوم بدر: "مع أحدكما جبريل ومع الآخر ميكائيل، وإسرافيل ملك عظيم يشهد القتال أو يكون في الصف"^(٥).

إنه جيش الملائكة لم ينزل عشوائياً، وإنما منظماً في ترادفه وتوزيع هذا الترادف وتعيين الوظائف للملائكة كما سيأتي بإذن الله، ليعلمنا الله أن التنظيم في المعارك من أسباب النصر، ليكون هذا السبب إضافة مع صدق التوكل والإلتجاء إلى الله، والإخلاص في الانتصار لدينه، لقد كان الإمداد بالملائكة تبشيراً للمسلمين وتطمينا لقلوبهم المضطربة بحكم الطبيعة

(١) صحيح مسلم، الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم رقم (١٧٦٣).

(٢) المصباح المنير للفيومي، ٣٠٦/١، وانظر جامع البيان لابن جرير، ١٢٧/٩-١٢٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٢٣٦/٧، وانظر الخلاف فيها، وأثبت هنا ما رأيته راجحاً والله أعلم.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام، ٦٢٧/٢، وانظر: الجامع الصحيح للبخاري، كتاب المغازي باب دعاء الرسول على المشركين رقم (٣٧٣٧).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک، ٧٢ / ٣، برقم (٤٤٣٠)، وصححه ووافقه الذهبي، وأبو يعلى في مسنده، ٢٣٨ / ١، برقم (٣٤٠)، وذكر الهيثمي مجمع الزوائد، ١٠٨ / ٦ بأن رجاله رجال الصحيح.

البشرية، ولكن ﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٠].

المطلب الثاني: الإمداد بالملائكة وقتالهم في بدر:

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدَ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾ (١٢٤) بَلَىٰ إِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (١٢٥) وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [آل عمران: ١٢٤-١٢٦].

﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (١٢٦) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ١٢-١٣].

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (١٢٧) ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: ٥٠-٥١].

في رحاب الآيات

نحن الآن أمام مشهد من عجائب معركة بدر، أمام صورة متحركة حماسية وعنيفة، ترى من خلالها الوظيفة الربانية للملائكة في معركة بدر، لتعلم من ذل أهمية توزيع الوظائف والمهام في إدارة المعركة، مهما بلغت القوة مبلغها.

عن ابن عباس قال: قام النبي ﷺ فقال: "اللهم ربنا، أنزلت عليّ الكتاب وأمرتني بالقتال، ووعدتني بالنصر، ولا تخلف الميعاد"، فأنزل الله: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ

يُمدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ﴿١٢٤﴾ [آل عمران: ١٢٤].^(١)

تبيّن الآيات السابقة أن بشارة النصر بالإمداد بالملائكة كانت على لسان النبي ﷺ، إذ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ وقد خصّه الله بالذكر هنا تشریفًا له ﷺ، ولبیان حتمية الإمداد بالملائكة لأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى، وقد جاء القول مضارعًا: "تَقُولُ" لاستحضار تلك الحال في النفوس، أي لقد كان نصركم حين قوله لكم أيها المؤمنون لما أظهرتم عجزكم عن المقاتلة لقلّة عددكم وعدم تجهزكم للمعركة ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٤]، وأما الاستفهام التقريري في الآية مع ذكر الربوبية؛ ليدل على ما في نفوس المؤمنين حينذاك من حالة الاضطراب والخوف الفطري الذي يعترى البشر في مثل هذه المواقف بسبب قلة عددهم، وكثرة عدوهم، من طريقة القرآن العجيبة في الدلالة على أحوال النفوس كأنها مشهد محسوس؛ أي اذكروا نعمة الله عليكم ووعدته لكم بالنصر وعنايته بكم ومن ذلك ما قاله رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى يبشركم بإمداد الله الذي ما ترككم في المواقف السابقة، فلا تخافوا ولا تضرّبوا من قلة عددكم، ثم جاء الجواب: "بلى"، أي: إن ذلك سيكفيكم، وها هو الآن لن يترككم بل سيرسل بالملائكة منزلين ومردفين جزاء صبركم وطاعتكم، ﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥]، في هذا النصّ تصويرٌ لسرعة الإمداد، وتصويرٌ أيضًا لقتال الكفار في قوله: ﴿مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا﴾، وأنّ حالتهم اندفاعية^(٢)، لا تريث

(١) جامع البيان لابن جرير، ١٢٧/٩.

(٢) قال البخاري: "فورهم: غضبهم" الجامع الصحيح، المغازي باب قصة غزوة بدر، ١٣٤٩/٣، وهذا على رأي من جعل (ويأتوكم من فورهم) عائد على المشركين، يقول ابن عاشور في التحرير والتنوير، ٤/٧٥: "وجعل جمع من المفسرين ضميري الغيبة في قوله: (ويأتوكم من فورهم) عائدتين إلى طائفة من المشركين، بلغ المسلمين أنهم سيمدون جيش العدو يوم بدر، وهم كرز بن جابر المحاربي، ومن =

فيها ولا خطة ولا تفكير، ومع هذه الاندفاعية والسرعة التي هي خبط عشواء-التي من مظاهرها عدم لحوق المدد عادة-لشدة وسرعة الهجوم ﴿وَيَأْتِيَكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٢٥] أي من ساعتهم هذه.

وبربط الآيات مع بعضها في وصف الإمداد بالملائكة، تجد أن القرآن وصفهم بقوله: ﴿مُرْدِفِينَ﴾، وقوله: ﴿مُنْزِلِينَ﴾، وقوله: ﴿مُسَوِّمِينَ﴾.

فقد كانت صورة الإنزال بالإرداف، أي: إِنَّ كُلَّ مَلِكٍ يَرُدُّهُ الْآخِرُ وَيَتَّبِعُهُ^(١)، ثم زاد الإمداد في المعركة، فصارت الملائكة تنزل كلها، فكان الإمداد الثاني ثلاثة آلاف، ثم خمسة آلاف وكانوا مسوِّمين، أي معلِّمين أنفسهم أو خيلهم، قال رسول الله ﷺ في ﴿مُسَوِّمِينَ﴾ قال: "معلمين، وكان سبيًا للملائكة يوم بدر عمائم سود، ويوم حنين عمائم حمراء"^(٢).

إن الإمداد بالملائكة كان حقيقة ملموسة^(٣)، "لمسها المسلمون في حينها، ولمستها قريش أيضًا، قال مالك بن ربيعة، وكان شهد بدرًا-وقد ذهب بصره-: "لو كنت اليوم ببدر ومعني

=معه، فشق ذلك على المسلمين وخافوا، فأنزل الله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ﴾ الآية، وعليه درج «الكشاف» ومتابعوه. فيكون معاد الضميرين غير مذكور في الكلام، ولكنه معلوم للناس الذين حضروا يوم بدر، وحينئذ يكون يأتوكم معطوفا على الشرط: أي إن صبرتم وانتقيتم وأتاكم كرز وأصحابه يعاونون المشركين عليكم يمددكم بركم بأكثر من ألف ومن ثلاثة آلاف بخمسة آلاف، قالوا فبلغت كرزاً وأصحابه هزيمة المشركين يوم بدر فعدل عن إمدادهم فلم يمدهم الله بالملائكة، أي بالملائكة الزائدين على الألف".

(١) جامع البيان لابن جرير، ٩/١٢٧.

(٢) رواه الطبراني، كما ذكر الهيثمي في مجمع الزوائد، وابن مردويه كما عند ابن كثير، ١/٣٥٣، ط العصرية، قال الهيثمي: "وفيه عمار بن أبي مالك الجنبني ضعفه الأزدي"، مجمع الزوائد، ٦/٨٣.

(٣) يقول ابن عباس: "... ولم تقاتل الملائكة في يوم من الأيام سوى يوم بدر وكانوا يكونون فيما سواه من الأيام عددًا ومددًا لا يضربون" تاريخ الطبري، ٢/١٥٤، وانظر أيضًا البداية والنهاية لابن كثير، ٣/٢٨١.

بصري لأريتكم الشَّعبَ الذي خرجت منه الملائكة، لا أشك فيه ولا أتمارى"^(١).
 وقال جبير بن مطعم: "رأيت قبل هزيمة القوم والناس يقتتلون مثل البجاد الأسود
 مبعوث حتى امتلأ الوادي، فلم أشك أنها الملائكة، فلم يكن إلا هزيمة القوم"^(٢).
 ثم تختم الآية بأسلوب الحصر الذي يعزز الاعتقاد وينفي كل احتمال مخالف من القلب؛
 فيه سبحانه وتعالى أن انتصاركم هذا ليس لأن الملائكة نزلت، وإنما النصر على الحقيقة كما
 قال تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾^(٣) [آل عمران: ١٢٦]، وأما الإمداد
 بالملائكة فقد كان بشري لكم، وطمأنينة لقلوبكم التي كادت أن تيأس من النصر.
 أما أنتم أيتها الملائكة المنزلين المسومين فوظيفتكم: أن تثبتوا الذين آمنوا، وأن تضربوا
 فوق الأعناق وأن تضربوا من الكفار كل بنان، ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا
 الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ
 بَنَانٍ﴾^(٤) [الأنفال: ١٢]. إن قوله: ﴿رَبُّكَ﴾ في هذا السياق مضافة إلى النبي ﷺ جاءت للدلالة
 على أن الله قدر كل ذلك عناية بك أيها النبي ﷺ، وإن قوله تعالى ﴿سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ
 كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ لدليل جلي للحالة التي كان عليها الكفار في المعركة، كيف وقد ألقى الله
 الرعب فيهم، وإن تعدّي فعل الإلقاء بالظرف (في) لإشارة إلى تمكن الرعب فيهم، وخاصة
 بما يحتويه الفعل "ألقي" معنى الطرح والوضع^(٥)، ولو قسمناه إلى فقرات ستجد فيه ترتيباً
 عجيباً أيضاً:

١. إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم
٢. فثبتوا الذين آمنوا.

(١) البداية والنهاية، ٣/ ٢٨٠، والإمتاع للمقرزي، ١/ ٨٧.

(٢) البداية والنهاية، ٣/ ٢٨٢، ومثله أيضاً عن حكيم بن حزام في البداية والنهاية لابن كثير، ٣/ ٢٨١.

(٣) انظر المصباح المنير للفيومي، ٢/ ٥٥٨ مادة لقي-لقيته.

٣. سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب.

٤. فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان.

إنها حقيقة تاريخية أن يكون تثبيت المؤمنين قبل إلقاء الرعب في قلوب الذين كفروا، وأن يكون ضرب الأعناق والبنان بعد إلقاء الرعب، وإن استعمال كلمة "القلوب" بدل "النفوس" مثلاً، لنعلم أن مكان الطمأنينة والتفكير والتخطيط قد تمكن فيه الرعب؛ فمن استحکم الرعب في محل تفكيره وطمأنينته يفقد القدرة على التخطيط للمعركة وتخور قواه، وستجده يلهث باحثاً عن مفرٍّ أو ملجأً أو مغارات يأوي إليها.

وقد سأل أبو لهب أبا سفيان بن الحارث عند وصوله مكة - وكان مع قريش - عن خبر بدر وما الذي حدث حتى هزمت قريش؟، فقال: "والله ما هو إلا أن لقينا القوم، فمناحناهم أكتافنا يقتلوننا كيف شأؤوا، ويأسروننا كيف شأؤوا، وأيم الله ما لمت الناس، لقينا رجلاً بيضاً على خيل بلقي بين السماء والأرض، ما يقوم لها شيء"، فقال أبو رافع مولى العباس: "والله تلك الملائكة"، فرجع أبو لهب يده وضرب وجه أبي رافع ضربة شديدة^(١).

إنك لترى بعين التدبر في تكرار "اضربوا" في قوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: ١٢] شدة الغضب، وتشهد الاستعلاء مع التمكن بلفظ "فوق الأعناق"، وتشعر بلزوم الإثخان بالقتل بلفظ "كل بنان"؛ كل ذلك كان من جملة أعمال الملائكة في المعركة لتحقيق مراد الله في قوله تعالى: ﴿لَيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فَيُنْقَلِبُوهُمْ خَائِبِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: ٧]، وقد تحقق هذا الأمر الرباني في أثناء المعركة، إذ يعرضه القرآن بصورة تبعث في النفس الرهبة، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَقَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ

(١) السيرة الحلبية نور الدين الحلبي، ٢/٤٤٤-٤٤٥.

يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴿٥٠﴾ [الأنفال: ٥٠]، فإن مجيء الفعل المضارع "ترى، يتوفى، يضربون" ليعيش القارئ لحظة الحدث؛ ويشهد حركتها وأثرها، وتنتهي الآية بالانتقال إلى فعل الأمر: ﴿وَذُوقُوا﴾ لنشهد لحظة الحساب الأخروي مباشرة؛ كما شهدنا لحظة الحساب الدنيوي، وكأننا جهنم بناها وحريقها نتظرهم مترقبة تحقيق الوعيد، ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [الأنفال: ٥١].

لم يكن حديث القرآن عن الإمداد بالملائكة حديثاً تعبيرياً؛ كما أراد تصويره بعض المتأثرين بالمادية والتقريب من العقل الغربي، بل كان الإمداد بالملائكة حقيقة واقعة فصلتها السنة، فعن ابن عباس قال: "بينما رجلٌ من المسلمين يومئذٍ يشتد في أثر رجلٍ من المشركين أمامه إذ سمع ضربة بالسوط فوقه، وصوت الفارس يقول: أقدم حيزوم، فنظر إلى المشرك أمامه فخرَّ مُسْتَلْفِيًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَإِذَا هُوَ قَدْ حُطِمَ أَنْفُهُ وَشَقَّ وَجْهُهُ كَضْرِبَةِ السَّوْطِ فَاحْضَرَ ذَلِكَ أَجْمَعٌ. فَجَاءَ الْأَنْصَارِيُّ فَحَدَّثَ بِذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ «صَدَقْتَ ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ»^(١).

قال ابن جريج، قال ابن عباس: "إذا أقبل المشركون بوجوههم إلى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيوف، وإذا ولوا أدركتهم الملائكة ف ضربوا أدبارهم"، وعن مجاهد: أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إني حملتُ على رجلٍ من المشركين فذهبت لأضربه فندَّ رأسه، فقال: "سبقك إليه الملك"^(٢).

ولنقف الآن أمام سنة أقامها الله لعباده، وعلّق عليها نجاح وفلاح الأمور آجلاً أم عاجلاً، هذه السنة كالعلة المطردة أينما وجدت وجد معها التوفيق والتأييد والنصر: الصبر

(١) صحيح مسلم كتاب الجهاد باب إمداد الله بالملائكة في غزوة بدر، رقم (١٧٦٣)، وانظر: تاريخ الطبري، ١٥٣/٢.

(٢) انظر السيرة الحلبية نور الدين الحلبي، ٤٠٧/٢، والإمتاع للمقرئزي، ١/٨٧-٨٨، تاريخ الأمم والملوك، الطبري، ١٥٣/٢-١٥٤، البداية والنهاية لابن كثير، ٣/٢٨٠-٢٨١.

والتقوى، فالتقوى لا تكون بدون إيمان، والصبر لازم التقوى، والمؤمن يبرهن على تقواه بالصبر على أمر الله، والله تعالى وعدهم بالزيادة إن صبروا واتقوا؛ حثاً لهم عليهما، وتعليماً لنا بأن عنوان النصر في الحروب، وميزان القوى في المعارك، وأساس عوامل النصر على الغير إنما يكون بالصبر والتقوى.

والمراد بالصبر هنا؛ الصبر على العدو ومناهضته، والصبر على القتال؛ لأنه الأليق بالسياق، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^(١٣٦)﴾ [البقرة: ٢١٦].

المطلب الثالث: قتال الفريقين وما حصل في المعركة

﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلِهِمْ رَأَىٰ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ^(١٣٧)﴾ [آل عمران: ١٣].
﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ^(١٣٨)﴾ [الأنفال: ٤٤].

﴿هَذَا نِ حَصَمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ^(١٣٩)﴾ [الحج: ١٩].

﴿فَلَمَّ تَقَاتَلُوا وَقَاتَلَهُمُ اللَّهُ فَتَلََّهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^(١٤٠)﴾ [الأنفال: ١٧-١٨].
﴿فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ^(١٤١)﴾ [الأنفال: ٤٨].

في رحاب الآيات

إنَّه يوم الفرقان؛ ويتجلى الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان في هذه المواقف الثلاثة التي تصورها الآيات،

الموقف الأول: رؤية الفريقين لبعضهما، فقد علمت فيما سبق خوف المؤمنين من هذا اللقاء، ورأيت كيف أن الله كان يهيئ الأسباب لإنجاز قضائه؛ فطمأنهم أولاً بالوعد الذي أعطاهم يوم خروجهم، ثم أرى الله نبيّه في المنام قلة عدوهم^(١)، لتتهيأ النفوس لهذا اللقاء، ثم ساق كل فريق إلى موقعه يتبوأ مقاعد القتال، والآن بعد ما أخذ كل موقعه وكافح كل فريق غريمه، يأتي تأييد الله تعالى مرةً أخرى للمؤمنين، فيرى المؤمنون الكافرين قليلاً لتذهب تلك الروعة من قلوبهم، ويرى الكافرون المؤمنين قليلاً "ليتركوا الاستعداد لهم فيهن على المؤمنين شوكتهم"^(٢)، عن عبدالله بن مسعود قال: "لقد قللوا في أعيننا يوم بدر حتى قلت لرجل إلى جنبي: تراهم سبعين؟، قال: أراهم مئة..، قال: فأسرنا رجلاً منهم فقلنا: كم هم؟، قال: كنا ألفاً"^(٣)، "ومعنى هذا أنه تعالى أغرى كلا من الفريقين بالآخر، وقلله في عينه ليطمع فيه، وذلك عند المواجهة. فلما التحم القتال وأيد الله المؤمنين بألف من الملائكة مردفين، بقي حزب الكفار يرى حزب الإيمان ضعفيه، كما قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ التَّائِمَاتِ فَمَثَلًا تَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(١) انظر للتوسع ما ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ١٦/٨ في التفريق بين الرؤيا المنامية وهذه الرؤيا.

(٢) جامع البيان لابن جرير، ١٠/١٠.

(٣) أخرجه: ابن جرير في جامع البيان، ١٠/١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره، ٥/ ١٧١٠ برقم (٩١٢٤)، والثعالبي في الجواهر الحسان، ٣/ ٢٢، وقال في مجمع الزوائد، ٦/ ١١٢: "رواه الطبراني". ولم يذكر له حكماً.

وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾ [آل عمران: ١٣] (١)

لقد كان ذلك كله ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيْتُمُ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الأنفال: ٤٤]، فتشفى صدور المؤمنين بقتل عدوهم الذين غرهم إمهال الله لهم وصبر المؤمنين عليهم، ويتحقق وعد الله تعالى بهزيمة الجمع من المشركين كما قال تعالى: ﴿سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥].

وتبدأ المعركة بالمبارزة الفردية بين الخصمين كما هي العادة عندهم في أول معاركهم، ولكن كل خصم جاء يمثل فئته باعتقاده وأخلاقها وإصرارها وعزمها، فاللقاء الآن لقاء سيف بعدما أعطى الكلام حجته واستفرغ أساليبه، اللقاء اليوم بين قوتين تمثل كل قوة مرتكزها الإيمانى وولاءها العقدي، ليظهر الفرقان الرباني، ﴿هُذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: "أنا أول من يجثو بين يدي الرحمن للخصومة يوم القيامة، وقال قيس بن عباد وفيهم أنزلت ﴿هُذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩] قال: هم الذين تبارزوا يوم بدر حمزة وعلي وعبيدة أو أبو عبيدة بن الحارث وشيبة بن ربيعة وعتبة بن ربيعة والوليد بن عتبة (٢).

(١) وهذا الجمع بين الآيتين قاله ابن كثير في تفسيره ط: طيبة، ٤ / ٧٠، وهو الأولى برأى مما ذكره ابن كثير عن السدي في تفسير آية آل عمران أنها في اختلاف الحالات فأية آل عمران كانت في قبل المعركة، وآية الأنفال كانت في المعركة، انظر تفسير ابن كثير ط: طيبة، ٢ / ١٧، ١٨، كما أن هذا الترجيح في الجمع بين الآيتين يجعل الضمير في "مثليهم" عائدا على أقرب مذكور وفيه إظهار المنة على المؤمنين وإلقاء الرعب في قلوب الكافرين وذهب إليه أبو السعود أيضًا، وانظر للتوسع في الأقوال التي قيلت في إرجاع الضمير في "مثليهم": جامع البيان لابن جرير، ١ / ١٣٢، البيضاوي في تفسيره، ١ / ١٥١، ابن كثير في التفسير ط: طيبة ٢ / ١٧، وأبو السعود في التفسير، ٢ / ١٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب المغازي باب قتل أبي جهل برقم (٣٧٤٧).

وتنتهي المبارزة بين التوحيد والشرك، باشتعال أنوار الإيمان والهمة في قلوب الموحدين، وتنطفئ نار الفتنة بخذلان المشركين المعاندين، ليتقل مثل الكفر بسيف الإيمان والحق والحجة ليقف بين يدي الله تعالى ليلقى مصيره المحتوم المذكور في قوله تعالى: ﴿هُدَانٍ خَصَمَانٍ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ^(١٧)﴾ [الحج: ١٩]، ثم يلتقي الفريقان... ويبدأ الحسُّ بالمشركين، ويهجم المؤمنون بنشوة إيمانية تعرم قلوبهم، وثقة بوعد الله بالنصر، يندفعون وكل ذرة فيهم موقنة بأن السيف يلوح بإذن الله، وأنه يقع على رقبة المشركين بإذن الله، وأن السهم يصيب بإذن الله، قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيَلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^(١٨)﴾ [الأنفال: ١٧-١٨].

وإنك لتجد هذا المعنى جلياً في صيغة المضارع ﴿لَمْ﴾ ولكن الله هو الذي قتلهم، ألم يؤيدكم أيها المؤمنون بالنصر، وألقى الرعب في قلوب أعدائكم، ألم يكن نصركم عليهم في هذه المعركة بعدما أراكم الدلائل الواضحة للتأييد الإلهي ﴿ذُلِكُمْ﴾ وأن الله مؤهنٌ كيِّد الكافرين ﴿[الأنفال: ١٨].

الموقف الثاني في المعركة: رمى الرسول ﷺ الحصار في وجه العدو؛ "حين خرج من العريش بعد دعائه وتضرعه واستكانته، فرماهم بها... ثم أمر الصحابة أن يصدقوا الحملة إثرها، ففعلوا، فأوصل الله تلك الحصباء إلى أعين المشركين، فلم يبق أحد منهم إلا ناله منها ما شغله عن حاله"^(١٩)، فذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، قال ابن زيد: "أخذ رسول الله ﷺ ثلاث حصيات، فرمى بحصاة في ميمنة القوم، وحصاة في مسرة القوم، وحصاة بين أظهرهم، وقال: «شاهت

(١) تفسير ابن كثير ط: طيبة، ٤ / ٣٠.

الوجه»^(١)، قال ابن عباس: "فما من المشركين من أحد إلا أصاب عينيه ومنخره وفمه من التراب من تلك القبضة فولوا مدبرين"، ثم ردّهم المؤمنون يقتلونهم^(٢). وعن محمد بن قيس ومحمد بن كعب القرظي، قالوا: "لما دنا القوم بعضهم من بعض، أخذ رسول الله ﷺ قبضة من تراب فرمى بها في وجوه القوم وقال: "شاهت الوجوه"، فدخلت في أعينهم كلهم، وأقبل أصحاب رسول الله ﷺ يقتلونهم ويأسرونهم، وكانت هزيمتهم في رمية رسول الله ﷺ، وأنزل الله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^(٣). عن حكيم بن حزام قال: "لما كان يوم بدر سمعنا صوتاً وقع من السماء كأنه صوت حصاة وقعت في طست، ورمى رسول الله ﷺ تلك الرمية فانهزمتنا"^(٤). لقد كان ذلك كله ﴿وَلِيُنَبِّئَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا﴾ [الأنفال: ١٧]، "يعني: الأجر والنصر والغنيمة"^(٥)؛ حتى تتم نعمة الله عليهم، ويظفر المؤمنون بالنصر والغنائم، وليشكروا الله أن أيدهم بهذا النصر وهبى له الأسباب. وإنك لترى الآن مدى الراحة التي يشعر بها المؤمنون في المعركة وهم يرون

- (١) أثر ابن زيد وابن عباس رضي الله عنهما أسندهما ابن جرير في جامع البيان، ١٣٦/٩، وانظر: مسند الإمام أحمد، ٢٢٩/٣، برقم (٢٧٦٣).
- (٢) جامع البيان لابن جرير، ١٣٦/٩، وقال الواحدي في أسباب النزول، ص ٢٣٤: "وأكثر أهل التفسير أن الآية نزلت في رمي النبي عليه الصلاة والسلام القبضة من حصاء الوادي يوم بدر، حين قال للمشركين: شاهت الوجوه، ورماهم بتلك القبضة ورماهم بتلك القبضة فلم يبق عين مشرك إلا دخلها منه شيء"، وقال ابن كثير: في التفسير ط: طيبة، ٣١/٤: "وقد روي في هذه القصة عن عروة بن الزبير، ومجاهد وعكرمة، وقتادة وغير واحد من الأئمة أنها نزلت في رمية النبي ﷺ يوم بدر، وإن كان قد فعل ذلك يوم حنين أيضاً".
- (٣) جامع البيان لابن جرير، ١٣٦/٩، قال الهيثمي: "رواه الطبراني وإسناده حسن". مجمع الزوائد، ١١٢/٦.
- (٤) التسهيل لابن جزي، ١/٣٢٣.

التدبير الإلهي يرافقهم في كل مرحلة من مراحل المعركة، حتى في المعركة... هذا من طرف فريق المؤمنين...

الموقف الثالث: خذلان المشركين وتخلي الشيطان عنهم بعدما غرر بهم: لقد دخل المشركون المعركة بيقين الانتصار ثقة بكثرة عددهم وعدتهم، وثقة بعود الشيطان الذي تمثل بسراقة بن جعشم سيد بني مدلج، عندما أغراهم بالتقدم وحسن لهم القتال وبدد لهم المخاوف التي كانت تجعلهم يترددون خوفا من إغارة بني بكر على بيوتهم^(١)، فكان يمينهم ويعددهم وما يعددهم الشيطان إلا غرورا، فدخلوا المعركة كما خرجوا من ديارهم بطراً ورتاء الناس، ولكن لما رأى الشيطان الملائكة؛ أيقن الملعون خذلانه وخذلان أوليائه، فولى مدبرا ولم يعقب، يقول ابن عباس: "وأقبل جبريل إلى إبليس، فلما رآه كانت يده في يد رجل من المشركين، انتزع إبليس يده، فولى مدبرا هو وشيعته، فقال الرجل: يا سراقة تزعم أنك لنا جار؟، قال: إني أرى ما لا ترون.. وذلك حين رأى الملائكة"^(٢).

هناك فرق كبير بين من يتولاه الله، وبين من يتخذ الشيطان ولياً، ونتائج الولايتين ظاهرة؛ وعلى ذلك جرت المقارنة بين الحاليين لتكون درسا للمسلمين إلى يوم القيامة، لتكون هذه الغزوة بمشاهدها القرآنية دليلا واقعا لقوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [آل عمران: ١٢٦] ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الأنفال: ١٠].

(١) انظر تفسير ابن كثير، ٤/ ٧٣.

(٢) جامع البيان لابن جرير، ١٤/ ١٠ و ١٤/ ١٥، الجواهر الحسان للثعالبي، ٤/ ٣٦٥، وتفسير ابن أبي حاتم، ٥/ ١٧١٥.

المبحث الرابع بعد المعركة

المطلب الأول: الأسرى

﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٦٧) كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لِمَسْئِكُمْ فِيهَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(٦٨) [الأنفال: ٦٧-٦٨].

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا
مِّمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(٦٩) وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَابَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِن قَبْلُ
فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ^(٧٠) [الأنفال: ٧٠-٧١].

في رحاب الآيات

إن غلبة الطائفة المؤمنة في معركة الفرقان ينبغي أن تكون مهيبية، يظهر فيها سطوة الحق
وخذلان الباطل وأهله، وقد صرح القرآن بالهدف من المعركة منذ أول خروج المؤمنين للقتال
بأمر الله تعالى إذ قال: ﴿وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾^(٧٠) لِيُحِقَّ الْحَقَّ
وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ^(٧١) [الأنفال: ٧-٨]؛ وإن كسر شوكة الأعداء وترسيخ
قواعد الدولة الإسلامية، بإضعاف قوة العدو ودرء مفسدته وتقوية شوكتكم وتعزيز
هيبتكم، خير من إغناء الناس بالمال الذي تجمعونه من الفداء، فالمؤمنون ما زالوا قلة،
والمشركون كثرة، فلا بد مما يكسر شوكتهم وكبرياءهم؛ ولذلك عبّر البيهقي عن الرباني عن مال
الفداء بأنه "عرض الدنيا"، فوجه الخطاب أولاً لنبهه معاتباً لتركه ما هو الأولى فقال: ﴿مَا كَانَ
لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٦٧) [الأنفال: ٦٧]، ثم يلتفت بالخطاب للمسلمين

معرضاً ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، فعلى المسلم أن يترك مراده لمراد الله وأن يريد ما أراد الله، وإرادة الآخرة تقتضي التجرد من عرض الدنيا، ولقد كاد العذاب أن يمسكم لمخالفتكم مراد الله الذي دل عليه أول المعركة، ولكن سبق قضاء الله بأن يغفر لأهل بدر ما يفعلون، فكان ذلك لطفاً بهم وبيانا لشأنهم^(١).

وفي حديث عمر بن الخطاب عن بدر قال: " .. فلما كان يومئذ والتقوا، فهزم الله المشركين فقتل منهم سبعون رجلاً وأسروا منهم سبعون رجلاً، فاستشار رسول الله ﷺ أبا بكر وعلياً وعمر، فقال أبو بكر: يا نبي الله، هؤلاء بنو العم والعشيرة والإخوان، فأنا أرى أن تأخذ منهم الفداء، فيكون ما أخذنا منهم قوة لنا على الكفار، وعسى الله أن يهديهم فيكونون لنا عضداً".

فقال رسول الله ﷺ: " ما ترى يا ابن الخطاب؟"، فقال: قلت: والله ما أرى ما أرى أبو بكر، ولكنني أرى أن تمكنني من فلان -قريب لعمر- فأضرب عنقه، وتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكن حمزة من فلان أخيه فيضرب عنقه، حتى يعلم الله أنه ليس في قلوبنا هواده للمشركين، هؤلاء صنائدهم وأئمتهم وقادتهم.

فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فأخذ منهم الفداء، فلما كان من الغد، قال عمر: غدوت إلى النبي ﷺ، فإذا هو قاعد، وأبو بكر، وإذا هما يبكيان، فقلت: "يا رسول الله أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك، فإذا وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائك"، قال: قال النبي ﷺ: "الذي على أصحابك من الفداء، ولقد عرض عليّ عذابكم أدنى من هذه الشجرة" -لشجرة قريبة- وأنزل الله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، إلى قوله ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام، ٢/٢٤٠.

عَذَابٌ عَظِيمٌ^(٦٨) [الأنفال: ٦٨]^(١)، من الفداء، ثم أحل لهم الغنائم.

"والكتاب الذي سبق من الله هو قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فَدَاءٌ﴾ [محمد: ٤] ففيه الإذن بأخذ الفدية من الأسارى ولذلك لم يُعذَّبوا، وإنما نزل العتاب لأنهم أسروا الكفار قبل أن يتخننوا في الأرض، ثم إنهم قبلوا الفداء من أولئك المجرمين الذين لم يكونوا أسرى حرب فقط، بل كانوا أكابر مجرمي الحرب الذين لا يتركهم قانون الحرب الحديث إلا ويحاكمهم، ولا يكون الحكم في الغالب إلا بالإعدام أو بالحبس حتى الموت"^(٢).

وبعدما استقرَّ الأمر على أخذ الفداء، توجه القرآن بالخطاب للأسارى على لسان النبي ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَن فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٠]، إن الإسلام دين هداية ورحمة وبناء، وإنما يستبقي الأسرى لديه الآن؛ لتحقيق مقاصد الإسلام فيهم؛ فيلمس في قلوبهم الخير والصلاح والهداية للإيمان، لا ليستذلهم ولا لينحرهم استغلالاً، وقد كان خير مثال لتطبيق هذه الآية: العباس ﷺ، فعن ابن عباس ﷺ، قال: قال العباس: فيَّ والله نزلت -أي قوله تعالى: ﴿إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠] - حين أخبرت رسول الله ﷺ بإسلامي، وسألته أن يجاسبني بالعشرين أوقية التي وجدت معي، وأعطاني بها عشرين عبداً كلهم تاجر بهالي في يده مع ما أرجو من مغفرة الله^(٣).

فقد ورد أنه كان مسلماً في مكة يخفي إسلامه، وقد أُخرج إلى بدر عنوةً ومكرهاً، وكان

(١) صحيح مسلم كتاب الجهاد باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر رقم (١٧٦٣) جامع الترمذي كتاب الجهاد باب ما جاء في المشورة رقم (١٧٦٧) مسند الإمام أحمد، ١/٣٢، و١/٣٠، وانظر أيضاً جامع البيان لابن جرير، ١٠/٣١.

(٢) الرحيق المختوم للمباركفوري، ص ١٩٧.

(٣) الجامع الصحيح للبخاري، كتاب تفسير القرآن، باب يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال، برقم (٤٦٥٢).

من جملة الأسرى في بدر، فلما طُلب منه الفداء قال: علام يؤخذ منا الفداء وكنا مسلمين-وفي رواية: وكنت مسلماً، ولكن القوم استكروهوني؟- فقال ﷺ: "الله أعلم بما تقول، إن يك حقاً فإن الله يجزيك، ولكن ظاهر أمرك أنك كنت علينا"، وأمر النبي ﷺ العباس بفداء نفسه وابني أخويه، عقيل بن أبي طالب، ونوفل بن الحارث بن عبدالمطلب، وحليفه عتبة بن عمرو، ففدى نفسه بمائة أوقية، وكل واحد بأربعين أوقية، فقال العباس للنبي ﷺ: "تركنتي فقير قريش ما بقيت"، فقال له ﷺ: فأين المال الذي دفعته لأم الفضل-يعني زوجته-وقلت لها: إن أصبت فهذا لبني الفضل وقثم، فقال: والله إني أشهد أنك رسول الله، إن هذا شيء ما علمه إلا أنا وأم الفضل وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنك عبده ورسوله"^(١).

فكان هذا الخير بأن تصلح قلوبهم فتفتح لنور الإيمان، والتعبير عن الإيمان بالخير، ليعلم الناس أن معدن الخير وأصله إنما يكون في الإيمان لا في غيره.

إن هذا الخطاب الرحيم سيعث في قلوب الأسرى الطمأنينة من جانب المسلمين، وسيوقف فطرتهم للإيمان، ولكن ربما يعود الشيطان فيزين لهم مرة أخرى صيانة الله ورسوله، فلا بد إذن من أن تستوي لهجة الخطاب بالترغيب والترهيب، حتى يستبين للأسرى طريقهم ويحددوا مصيرهم فقال: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٧١) [الأنفال: ٧١]، أي: إن حصلت منكم إرادة المكر بإظهار الإسلام وإبطان الكفر، أو إظهار الموادعة والاسترحام، وإبطان اللؤم والعداوة والقتال ثانية في المستقبل؛ فلتعلموا أن ذلك كان منكم قبل تخرجوا لبدر وتكونوا أسرى فأمكن الله منكم وجعلكم قتلى وأسرى بين أيدي المؤمنين، ومهما أخفيتم الكفر في نفوسكم فإن الله ﴿عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

(١) أخرجه أحمد في المسند، ٣/ ٤٠٥، واجامع البيان لابن جرير، ١٠/ ٣٥، قال الهيثمي مجمع الزوائد، ٦/ ١١٤: "رواه أحمد وفيه راو لم يسم وبقيته رجاله ثقات".

المطلب الثاني: الغنائم

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(١) [الأنفال: ١].

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢) [الأنفال: ٤١].

﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣) فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨ - ٦٩].

في رحاب الآيات

لقد انتهت المعركة، وانتهى معها الامتحان الأول الذي خاضه المؤمنون، وقد قاسوا فيه الكثير الشديد، وأبلى كل واحدٍ منهم بلاءً حسناً، ورأى المؤمنون تأييد الله لهم في كل مرحلة من مراحل المعركة، فكانت معركة بدر مدرسة تربية عقدية توثق روابط الصلة بالله واليقين بوعده، وانتقلت المعركة من عدو ظاهر وجهاد جسدي بدني؛ إلى قتال عدو خفي وجهاد يرتبط بتربية النفس وتوجيه الفطرة، إنها حب الدنيا وشهوة الرغائب والاستيثار، ولما كانت الأنفال مرتبطة بهذا البلاء، حصل الخلاف فيها، فكثر الجدل والسؤال، حتى تكرر السؤال عنها كما دل عليه النظم القرآني بصيغة المضارع فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ [الأنفال: ١]، مما يدل على أن أمرها يشغل الجميع، عن ابن عباس قال: قال رسول الله يوم بدر: "من فعل كذا وكذا فله من النفل كذا وكذا"، قال: فتقدم الفتیان ولزم المشيخة الرايات فلم يرحوها؛ فلما فتح الله عليهم، قالت المشيخة: كنا رداءً لكم، لو انهم فتمم [لفتتم] إلينا، فلا تذهبوا بالمغنم ونبقى، فأبى الفتیان وقالوا: جعله رسول الله لنا، فأنزل الله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ

عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ﴿١﴾ [الأنفال: ١].^(١)

وعن مصعب بن سعد عن أبيه قال: جئت إلى النبي يوم بدر بسيف، فقلت: يا رسول الله، إن الله قد شفى صدري اليوم من العدو، فهب لي هذا السيف، قال: "إن هذا السيف ليس لي ولا لك"، فذهبت وأنا أقول: يُعْطَاهُ الْيَوْمَ مَنْ لَمْ يَبِلْ بِلَايِي، فبينما أنا إذ جاءني الرسول فقال: أجب، فظننت أنه نزل في شيء بكلامي، فجئت، فقال لي: فهو لك، ثم قرأ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ... الآية [الأنفال: ١].^(٢)

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أنه قال: "خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بدر تلقى العدو، فلما هزمهم اتبعهم طائفة من المسلمين يقتلونهم، وأحدقت طائفة برسول الله صلى الله عليه وسلم، واستولت طائفة بالعسكر، فلما كفى الله العدو، ورجع الذين قتلوهم، قالوا: لنا النفل؛ نحن قتلنا العدو، وبنا نفاهم الله وهزمهم، وقال الذين كانوا أحدقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أنتم بأحق به منا، هو لنا نحن أحدقنا برسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينال العدو منه غرة وقال الذين استولوا على العسكر: والله ما أنتم بأحق به منا نحن استولينا على العسكر، فأنزل الله عز وجل: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، فقسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم عن فواق"^(٣).

ولكن التربية الربانية ما زالت تعمل بهم، وإن أجمل شيء في التربية وأجدى أثر فيها، أن

(١) سنن أبي داود، كتاب الجهاد باب في النفل رقم (٢٧٣٧)، وانظر: جامع البيان لابن جرير، ١١٦/٩، وأسباب النزول للواحددي، ص ١٣٢.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الجهاد باب النفل، رقم (٢٧٣٧)، والحاكم في المستدرک، ١٤١ / ٢، برقم (٢٥٩٥) وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) المستدرک على الصحيحين للحاكم، ١٤٧ / ٢، برقم (٢٦٠٧)، وصححه الحاكم على شرطهما، وقال الذهبي على شرط مسلم، وانظر: أسباب النزول للواحددي، ص ١٣٢.

تكون التربية عملية واقعية، ويكون التوجيه عند الخطأ، لا قبله فُتُنسى، ولا بعده فتكون النصيحة باردة، فإذا كانت النصيحة والتوجيه في ساعة الحاجة فإنها أوقع في القلب وأعمق. لقد زاد الخلاف بينهم والنزاع في الغنائم حتى حصل (بَيْنٌ) بين المسلمين، وهذا البين خطرٌ كبيرٌ على بيضة الدولة الناشئة، ولا تكفي التشريعات في رأب صدع الخلاف من جذوره، بل لا بد من زمام يقود القلوب ويشدها إلى بعضها، وهذا الزمام يتمثل بالتقوى التي تلزم المؤمن بأخيه بدافع الإيمان، وأما التشريعات فإنها تفض النزاع الجسدي والتصادم الظاهر بالأبدان وتفض الخصام المتكرر، والإسلام يريد من الأمة أن تنجذب إلى بعضها بالرحمة والأخوة، وتتعاقد بدافع الإيمان، ولذلك بدأ الحل بالأمر بالتقوى ثم بإصلاح ذات البين، فقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، أي: أصلحوا ذلك الشيء الذي كان سبباً لحصول الشق والفتق في صفوفكم، ألا وهو حب متعلقات الدنيا "الغنائم"؛ والتي عبر عنها القرآن بـ "الأنفال"، أي: الزيادة، تنبيهاً لهم بوزنها الحقيقي أمام ما ظفروا به، وتعريضاً بأن المؤمن لا يترك الأساس الثقيل ويضحى بوحدة الأمة وتراض صفها ويهدر الفريضة لأجل النفل، ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١].

لقد كان هذا الخطاب تمهيداً للقلوب وللنفوس لتلقي قسمة الله تعالى للغنائم بالتسليم، وللتعبير عن معنى الطاعة العملية لله والرسول ﷺ، فالطاعة: هي الصورة العملية للإيمان والتقوى، وهذه الصورة العملية ستظهر عند قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ هُمُ مَسْكُونٌ فِي الْقُلُوبِ وَاللَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأنفال: ٤١].

إن إحلال الغنائم لهم لم تكن تحل لأحد قبلهم من الأمم، وقبَل النبي ﷺ لم يكن أحدٌ

من الأنبياء يأكل مغنماً من عدو له^(١)، فقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١٩) [الأنفال: ٦٩].

سبق وأن وصف القرآن الغنائم في أول السورة بالأنفال، ولكنه يذكر الأنفال هنا بالغنائم، فهل تلك تختلف عن هذه؟.

إن القرآن يعطي للأشياء تسميتها اللائقة بها بحسب موقعها من الحدث، فعندما كان الحدث خلافاً يؤدي إلى شقاق في الصف وتدابير في الوجوه، والفريضة تقتضي وحدة الصف، كان موقع هذه الغنائم أمام هذه الفريضة كموضع النافلة أمام الفريضة، فلا ينبغي لمسلم ترك الفريضة والاقتيال على النافلة، أضف إلى ذلك أن معركة بدر من ابتدائها إلى نهايتها كانت محفوفة بتأييد الله ونصره، وما الثبات وقتل المشركين بأيدي المؤمنين إلا من الله، فحصولكم على هذه الغنائم زيادة تفضل من الله تعالى عليكم، ثم لما جاءت الشريعة بالحكم العادل لتقسيم الحقوق سماها الله تعالى باسمها الشرعي الحقيقي لأن المقام هنا مقام تشريع واستحقاق، انقلبت فيه النافلة إلى حق؛ ولكن ثمة حادثة وقعت عند تقسيم الغنائم.. هذا ما سنراه في المطلب الآتي.

المطلب الثالث: ما حصل عند تقسيم الغنائم

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَلَّ وَمَنْ يَعْلَلُ يَأْتِ بِهَا غَلًّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٢٠) [آل عمران: ١٦١].

في رحاب الآية

عن ابن عباس قال: فقدت قطيفة حمراء يوم بدر مما أصيب من المشركين، فقال أناس:

(١) إشارة إلى حديث النبي ﷺ: (وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي) عند مسلم في صحيحه كتاب المساجد ومواضع الصلاة برقم (٥٢١).

لعل النبي ﷺ أخذها، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلَّ﴾ [آل عمران: ١٦١]^(١). إن أشد ما يواجه المجتمع المسلم ويفكك ترابطه الإشاعات المبنية على التوهم، أو نشاط المنافقين بالتشكيك بالقدوات، فهذا هو سيدنا رسول الله ﷺ لم يسلم منهم؛ فاتهموه بأنه - وحاشاه بأبي هو وأمي - غلّ، "وهو: أخذ الشيء خفية من المغانم وغيرها"^(٢)، فنزل القرآن منزهاً رسول الله ﷺ عن ذلك وبخطاب مفرغ لهم ﴿وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران: ١٦١]، نعم ما كان لنبيّ سابق من الأنبياء أن غلّ، فكيف بسيد الأنبياء والرسول الذي ختم الله به النبوة، فوجه الخطاب للمؤمنين أجمع وبصيغة العموم، تربية لهم بتعظيم الرسول ﷺ أولاً، ونهيه عن الخيانة بالترهيب، ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَعْلُلْ وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾^(٣) [آل عمران: ١٦١].

- (١) أبو داود في السنن داود أول كتاب الحروف، برقم (٣٩٧١)، والترمذي في جامعه، كتاب التفسير باب ومن سورة آل عمران برقم (٣٠٠٩)، وقال الترمذي: (حسن غريب)، وأخرجه ابن جرير في جامع البيان، ٣٥/١٠، وقد استبعد أبو السعود أن تكون الآية نزلت في هذه الحادثة ورجح أنها نزلت في أحد، انظر تفسير أبي السعود، ١٠٦/٢.
- (٢) التسهيل لابن جزي، ١/١٧٠.

الخاتمة

أولاً: النتائج

١. أخذت معركة بدر مساحة مهمة في آيات القرآن الكريم؛ نظراً لأهميتها واستيعابها لأهم عوامل النصر والهزيمة لتكون عبرة للأمم ودرسا إلى يوم القيامة.
٢. إن دراسة الغزوات من القرآن الكريم يعني دراسة الحقائق ودلالاتها الحاملة لأسباب النصر وعوامل الهزيمة.
٣. أعطت دراسة الآيات للغزوة بعدا نفسيا ومعنوياً؛ يختلف عن طريقة عرض السيرة للغزوة، جعلتنا ندخل بمشاعرنا في أعماق النفس البشرية ونتعرف طبائعها.
٤. لم تهتم الآيات بالتفاصيل التي حصلت في الغزوة، وإنما كانت تؤكد على تدبير الله للمؤمنين، وكيف سخر الله لهم المطر والأرض والمكان والزمان واللقاء ليقضي الله أمرا كان مفعولاً، وليحقق السنة الربانية في نصره الله لأوليائه وخذلانه لأعدائه إن حققوا أسباب النصر الإيمانية قبل المادية.

التوصيات: دراسة آيات غزوة بدر في القرآن الكريم دراسة تحليلية مشتركة بين تخصصات متعددة "عسكرية وتربوية وسياسية" إضافة للدراسة الطبوغرافية، وعلى نسقها باقي الغزوات في القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي، ترتيب ابن بلبان الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، ط: دار إحياء التراث (د. ت).
- أسباب النزول القرآن، الواحدي علي بن أحمد النيسابوري، ت: عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط: دار الإصلاح - الدمام، ١٤١٢هـ.
- أطلس التاريخ العربي، د. شوقي أبو خليل، ط دار الفكر، ١٩٨٥م.
- اقتباس النظام العسكري في عهد النبي، أبحاث قدمت للمؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية، ط الدوحة محرم ١٤٠٠هـ.
- إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والخفدة والمتاع، المقرئ أحمد بن علي ت: محمود شاكر ط: الشؤون الدينية، قطر (د. ت).
- إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، الحلبي نور الدين علي بن إبراهيم، ط دار المعرفة (د. ت).
- البداية والنهاية، ابن كثير إسماعيل بن عمر، ط: دار الفكر، ١٩٨٢م.
- بدر الكبرى الغزوة والمدينة، محمد عبده يمان، ط دار القبلة، ومؤسسة علوم القرآن، ١٩٩٤م.
- بدر الكبرى، د. شوقي أبو خليل، ط دار الفكر، ١٩٨٢م.
- تاريخ الأمم والملوك، الطبري محمد بن جرير، ط مؤسسة الأعلمي للنشر (د. ت).

تاريخ جيش النبي، اللواء الركن محمد شيت خطاب، دار الاعتصام ١٩٨٠م.
ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، الطاهر أحمد الزاوي، ط
دار الفكر، (د.ت).

التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي محمد بن أحمد الكلبي، ت: د. عبد الله الخالدي، ط دار
الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ.

تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم الرازي عبد الرحمن بن محمد، ت: أسعد محمد الطيب،
ط: مكتبة الباز السعودية، ١٩٩٠م.

تفسير القرآن العظيم، ابن كثير إسماعيل بن عمر، ط دار المكتبة العصرية، د. ت، وطبعة
أخرى ت: سامي بن محمد سلامة ط: دار طيبة ١٤٢٠هـ.

جامع البيان في تفسير القرآن، الطبري محمد بن جرير، ط دار المعرفة (د. ت)، وأخرى: ت:
أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

الجامع الصحيح، الترمذي محمد بن عيسى، ت أحمد شاكر، ط دار الفكر (د. ت).

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، "صحيح البخاري"،
البخاري محمد بن إسماعيل ت: د. مصطفى البغا، ط: دار العلوم ١٩٩٣م.

الجامع لأحكام القرآن، القرطبي محمد بن أحمد، ط دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م.

الجواهر الحسان في تفسير القرآن، الثعالبي عبد الرحمن بن محمد، ت: محمد علي معوض،
وعادل أحمد موجود، ط: دار إحياء التراث، ١٤١٨هـ.

حاشية محيي الدين الشيخ زاده على تفسير البيضاوي، محمد بن مصلح الدين القوجوي ط دار
إحياء التراث (د. ت).

حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، د. محمد بن عابد آل بكر، ط دار الغرب الإسلامي، تونس، ٢٠١١م.

دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥هـ، وأخرى بتحقيق عبد المعطي قلعجي، ط دار الريان للتراث ١٩٨٨م.

الرحيق المختوم، صفي الرحمن المبارك فوري، ط دار الأرقم، (د.ت).

سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط: دار الرسالة ١٤٣٠هـ.

السنن الكبرى، البيهقي أحمد بن الحسين، ت محمد عبد القادر عطا، ط دار الباز مكة ١٤١٤هـ.

سيرة الرسول، صور مقتبسة من القرآن الكريم، محمد عزة دَرَوَزَة، ط الدوحة قطر ١٤٠٠هـ. السيرة النبوية، ابن هشام: عبد الملك بن هشام، ت مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي ط دار إحياء التراث د. ت، وأخرى: ط دار الخير ١٩٩٦م.

في التاريخ الإسلامي، د. شوقي أبو خليل، ط دار الفكر ١٩٨٩م.

لباب النقول في أسباب النزول، السيوطي عبد الرحمن بن كمال الدين، ضبطه أحمد عبد الشافي، ط: دار الكتب العلمية بيروت، (د.ت).

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي علي بن أبي بكر، ت: عبدالله درويش ط دار الفكر ١٩٩٢م.

المراسيل، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، ت شعيب أرناؤوط، ط مؤسسة الرسالة دمشق، ١٤٠٨هـ.

المستدرک علی الصحیحین، الحاکم محمد بن عبد الله النیسابوری، مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة ١٩٩٠م.

مسند أبي يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، تحقيق حسين الأسد، ط دار المأمون، دمشق، ط: ١٩٨٤م.

المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، "صحيح مسلم"، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت: فؤاد عبد الباقي ط دار إحياء التراث (د. ت)، و أخرى: ط دار الکتب العلمیة ١٩٧٧م.

المسند، الإمام أحمد بن حنبل، ط دار الفكر ١٩٧٧م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الفيومي أحمد بن محمد، ط دار القلم (د. ت).

الغازي، ابن شهاب الزهري، محمد بن مسلم، ت سهيل زكار ط دار الفكر ١٩٨م.

موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي برواية أبي مصعب الزهري، ت: بشار عواد معروف - محمود خليل، ط: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ.

Sources and references

- al'ihsan fi taqrib sahih aibn hibaan , muhamad bin hibaan albasti, tartib aibn balban al'amir eala' aldiyn eali bin balban alfarsi, tahqiq shueayb al'arnawuwta, ta: muasasat alrisalati, 1988m.
- 'iirshad aleaql alsalim 'iilaa mazaya alquran alkarim, 'abu alsueud muhamad bin muhamad aleamadii, ta: dar 'iihya' alturath [d. t].
- 'asbab alnuzul alqurani, alwahidiu eali bin 'ahmadalniysaburi, ta: eisam bin eabd almuhsin alhimaydan, ta: dar al'iislah - aldammam, 1412 hi.
- 'atlas altaarikh alearabii, da. shawqi 'abu khalil, t dar alfikri, 1985m.
- aiqtibas alnizam aleaskarii fi eahd alnabi, 'abhath qadamat lilmutamar alealamii althaalith lilsiyrat alnabawiati, t aldawhat muharam 1400h.
- 'iimtae al'asmae bima lilrasul min al'anba' wal'amwal walhafdat walmataei, almiqrizii 'ahmad bin eali ta: mahmud shakir ta: alshuwuwn aldiyniati, qatar [d. t]
- 'iinsan aleuyun fi sirat al'amin almamuni, (alsiyrat alhalabiati) ealiin bin 'iibrahim alhalabii t dar almaerifa [d. t].
- albidayat walnihayatu, abn kathir 'iismaeil bn eumra, ta: dar alfikri, 1982m.
- badar alkubraa alghazwat walmadinatu, muhamad eabdih yamani, t dar alqiblatai, wamuasasat eulum alqurani, 1994m.
- bdar alkubraa, da. shawqi 'abu khalil, t dar alfikri, 1982m.
- tarikh al'umam walmuluki, altabarii muhamad bin jirir, t muasasat al'aelamii lilnashr [d. t].
- tarikh jaysh alnabi, alliwa' alrukn muhamad shit khatabi, dar aliaetisam 1980m.
- tartib alqamus almuhit ealaa tariqat almisbah almunir wa'asas albalaghatai, altaahir 'ahmad alzaawi, t dar alfikr thalithatan, [da.t]
- altashil lieulum altanzili, abn jazi muhamad bin 'ahmad alkalbii , ti: da. eabd allah alkhalidii, t dar al'arqam bn 'abi al'arqam, 1416h.
- tafsir alquran aleazimi, aibn 'abi hatim alraaziu eabd alrahman bin muhamadi, ta: 'asead muhamad altayib, ta: maktabat albaz alsueudiat, 1990m.
- tafsir alquran aleazimi, abn kathir 'iismaeil bin eumra, t dar almaktabat

aleasruniati, du. ta, watabeat 'ukhrra ta: sami bin muhamad salamat ta: dar tiibat 1420h.

jamie albayan fi tafsir alqurani, altabarii muhamad bin jirir, t dar almaerifa [d. t], wa'ukhrra: t: 'ahmad muhamad shakir, muasasat alrisalati, 1420hi.

aljamie alsahih whw alsananu, altirmidhiu muhamad bin eisaa, t 'ahmad shakir, t dar alfikr [d. t].

aljamie almusnad alsahih almukhtasar min 'umwr rasul allah salaa allah ealayh wslm wasunanuh wa'ayaamah, "sahih albukharii", albukhariu muhamad bn 'iismaeil ta: da. mustafaa albagha t dar aleulum 1993m.

aljamie li'ahkam alqurani, alqurtubii muhamad bin 'ahmad, t dar alkutub aleilmiati, 1988mi.

aljawahir alhasaan fi tafsir alqurani, althaealibii eabd alrahman bin muhamad, ta: muhamad eali mueawad, waeadil 'ahmad mawjudi, ta: dar 'iihya' altarathi, 1418h.

hashiat muhyi aldiyn alshaykh zadah ealaa tafsir albaydawi, muhamad bin maslah aldiyn alqujawii t dar 'iihya' alturath [d. t].

hadith alquran alkarim ean ghazawat alrasul ρ", du. muhamad bin eabid al bakr, t dar algharb al'iislami, tunus, 2011m.

dalayil alnubuat wamaerifat 'ahwal sahib alsharieati, 'abu bakr albayhaqi 'ahmad bin alhusayni, ta: dar alkutub aleilmiat - bayrut, 1405hi, wa'ukhrra bitahqiq eabd almueti qaleaji, t dar alrayaan lilturath 1988m.

alrahiq almakhtumi, sifi alrahman almubarak furi, t dar al'arqam, [d. t].

sinan 'abi dawud, 'abu dawud sulayman bin al'asheath alssijistany, ti: sheayb al'arnawuwt - mhammad kamil qarah bilali, ta: dar alrisalati, 1430h .

alsunan alkubraa, albayhaqiu 'ahmad bin alhusayn, t muhamad eabd alqadir eataa, t dar albaz makat 1414h.

sirat alrasuli, suar muqtabasat min alquran alkarimi, muhamad eizat darwazt, t aldawhat qatar 1400h.

alsiyrat alnabawiatu, aibn hisham: eabdalmalik bin hishami, t mustafaa alsaqaa, 'iibrahim al'abyari, eabd alhafiz shalabi t dar 'iihya' alturath [d. ti], wa'ukhrra: t dar alkhulud [d. ta], t dar alkhayr 1996m.

fi altaarikh al'iislamiu, da. shawqi 'abu khalil, t dar alfikr 1989m.

- l bab alnuqul fi 'asbab alnuzuli, alsuyutii eabd alrahman bin kamal aldiyn, dabtah 'ahmad eabd alshaafi, ta: dar al kutub aleilmiat bayrut, du. t.
- majmae al zawayid wamanbae alfawayidi, alhaythamii eali bin 'abi bakr, ti: eabdallah darwish t dar alfikr 1992m.
- almarasil, 'abu dawud sulayman bin al'asheath alsajistani, t shueayb 'arnawuwta, t muasasat alrisalat dimashqa, 1408h.
- alimustadrik ealaa alsahihayni, alhakim muhamad bin eabd allah alnaysaburi, mustafaa eabd alqadir eataa, dar al kutub aleilmiati, 1990mi.
- m sanad 'abi yaelaa almusili, 'ahmad bin eali bin almuthanaa almusili, tahqiq husayn al'asadi, t dar almamuni, dimashqa, tu: 1984m
- almusnad alsahih almukhtasar min alsunan binaql aleadl ean aleadl 'iilaa rasul allah salaa allah ealayh wasalama, "shih muslimi", muslim bn alhajaajalniysaburi, ta: fuaad eabd albaqi t dar 'iihya' alturath [d. ti], w 'ukhraa: t dar al kutub aleilmiat 1977ma.
- almusandi, al'iimam 'ahmad bin hanbal, t dar alfikr 1977m.
- almisbah almunir fi gharayb alsharh alkabir lilraafiei, 'ahmad bin muhamad alfayuwmi t dar alqalam [d. t].
- maghazi abn shihab alzahri, muhamad bin muslim bin shihabi, t suhayl zakaar t dar alfikri.198m.
- muataa al'iimam malk, malik bin 'anas al'asbahi biriwayat 'abi museab alzahri, ta: bashaar eawad maeruf - mahmud khalil, ta: muasasat alrisalati, 1412 hu

البطاقة المغطاة بتمويل بدلاً عن الائتمان المتجدد

د. عبد العزيز بن محمد بن عبد الله الناصر^(١)

الملخص

الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده.

موضوع البحث: من أشهر المنتجات البنكية بطاقة الائتمان المتجدد التي يتاح فيها تقسيط سداد القرض بزيادة ربوية، وقد طبقت صيغ بديلة عنها في البنوك الإسلامية لم تخل من الإشكال، ومن مستجدات بدائلها: البطاقة التي تقوم ابتداءً على معاملة تمويل، تجدد أرباحه شهرياً، ويكون سداد أصله في نهاية المدة دفعة واحدة، وتجعل حصيلته رصيماً للبطاقة، وفي كل شهر يربط البنك مقدار ما يأخذه من الأرباح المجدولة بنسبة ما ينقص من رصيد البطاقة، ويسقط من الأرباح بقدر ما يبقى من رصيد البطاقة.

أهداف البحث: بيان صورة هذه البطاقة، وبحث حكمها.

منهج البحث: المنهج الوصفي؛ عند بيان طريقة عمل البطاقة، والمنهج الاستنباطي والتأصيلي؛ عند ذكر المسائل المتعلقة بها وبيان أحكامها.

أهم النتائج: انتهى البحث إلى عدم صحة العمل بهذه البطاقة؛ لاشتراط إيداع حصيلة التمويل في حساب البطاقة الذي هو دين للعميل على البنك، وارتباط الإسقاط من أرباح التمويل بمقدار رصيد البطاقة، وفي ذلك وقوع في النهي عن سلف وبيع، ومحاباة في البيع من أجل رصيد البطاقة.

(١) عضو هيئة التدريس في المعهد العالي للقضاء.

كما ورد في البحث إشكالات أخرى عليها، مع مناقشتها.

أهم التوصيات: أن تعني البنوك الإسلامية بابتكار الصيغ والحلول المالية المباحة وتطويرها

ابتداء واستقلالاً، وأن يسهم المتخصصون في الوفاء بحاجات الناس الشرعية ببيان

أحكام ما يستجد من تعاملاتهم

الكلمات المفتاحية: بطاقة ائتمان، دين متجدد، تمويل.

Abstract

Title of the Article: "Revolving Credit Card" is one of the most popular banking products, which allows one to pay the loan in installments with interest-based increases. To find the alternative for this Revolving Credit Card, the Islamic banks created a card that is initially based on a financing transaction with monthly scheduled profit, where the original loan amount is made as a lump-sum payment at the end of the period, remitting its proceeds to the card balance. In addition, the bank monthly bases the amount of the scheduled profits in proportion to the amount withdrawn from the card balance, and further deducts from the profit based on the remaining amount in the card balance. However, none of the products is free from Shariah irregularities.

Research Objective: Explaining the card's features and discussion of its provision.

Research Methodology: This research adopts a descriptive method to describe how the card is being used and an inductive analytical approach to explain its issues and its Islamic provision.

Research Findings: The research found that "Revolving Credit Card" does not comply with Shariah for the following reasons: the bank stipulates that the financing proceeds shall be deposited in the card account, which is a debt to the customer on the bank; in addition, the relation between profits' reduction and Card's balance, establishing a violation to Shariah regulations reflecting a buying forward transaction and unfair favoritism for sale in to earn financial profit on the card balance. There are also other complications that were discussed in the research.

Recommendations: Islamic banks shall initially and independently create and develop shariah financial modalities and products. In addition, the Islamic banking specialists shall meet customers' Shariah requirements by clarifying the Shariah provisions concerning their new transactions.

Key Words: Credit Card, Revolving Debt, Finance.

المقدمة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

فلما كانت البنوك في أصلها منشآت قائمة على الاقتراض والإقراض بفائدة؛ كان نشوء المصارف الإسلامية مهمة صعبة تواجه أصل فلسفة البنوك الربوية، ولهذا تضافرت جهود فقهاء العصر، وتوافرت اجتهاداتهم، لتسلك بالمصارف طريق البيع الذي أحله الله؛ بدلاً عن الربا الذي حرمه الله.

ومن طبيعة أعمال البنوك تجدد صورها، وسرعة انتشارها، ومن شأن البحث العلمي المصاحب لهذه المستجدات أن يسهم في تطوير الأفكار، وأن يكون عوناً للعاملين والمتعاملين، ولذا رغبت في بحث أحد المنتجات البنكية المستجدة، وهي البطاقة المغطاة بتمويل، هادفاً إلى إيضاح صورتها، وبيان مسائلها وأحكامها.

وأسأل الله العون والسداد، فمنه التوفيق والفهم، ولا حول ولا قوة إلا به.

أهمية الموضوع

يكتسب الموضوع أهميته مما يأتي:

١. تعلقه بأعمال البنوك التي يرتبط بها عامة الناس.
٢. أهمية دراسة النوازل المستجدة، والإسهام في بيان حكمها.
٣. سعة انتشار بطاقة الائتمان المتجدد، واهتمام البنوك الإسلامية بإيجاد بديل عنها؛ كما في هذه البطاقة محل البحث.
٤. ما لمست من حاجة المتعاملين إلى التصور الصحيح لهذه البطاقة المغطاة بتمويل، ومعرفة حكمها.

أهداف البحث

بيان صورة البطاقة المغطاة بتمويل، البديلة عن بطاقة الائتمان المتجدد، وبحث حكمها.

منهج البحث

سلكت في هذا البحث مناهج بحثية متنوعة، من أبرزها المنهج الوصفي؛ عند بيان طريقة عمل البطاقة، والمنهج الاستنباطي والتأصيلي؛ عند ذكر المسائل المتعلقة بها وبيان أحكامها.

واتبعت في كتابته الإجراءات المعتادة في كتابة مثل هذه البحوث، من تحريج الأحاديث، والتوثيق بذكر اسم المرجع مباشرة عند النقل نصاً، وسبقه بكلمة "انظر" عند الاستفادة منه بالمعنى، وحرصت على الرجوع إلى المراجع المعتمدة عند تأصيل المسائل؛ وبخاصة كتب المذاهب الأربعة، وجمعت إلى ذلك الرجوع إلى الرسائل والكتب والبحوث المعاصرة ذات الصلة، مع الإشارة إلى قرارات الهيئات الجماعية.

تقسيمات البحث

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

مقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأهداف البحث ومنهجه وتقسيماته.

تمهيد: في صورة بطاقة الائتمان المتجدد وحكمها وبدائلها.

المبحث الأول: وصف البطاقة المغطاة بتمويل.

المبحث الثاني: أحكام البطاقة المغطاة بتمويل.

المبحث الثالث: تقويم البطاقة المغطاة بتمويل.

ويندرج تحت هذه المباحث جملة من المطالب الفرعية.

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

والحمد لله رب العالمين.

تمهيد: في صورة بطاقة الائتمان المتجدد وحكمها وبدائلها

المطلب الأول: صورة بطاقة الائتمان المتجدد

بطاقة الائتمان المتجدد (Credit Card) هي أشهر بطاقات الائتمان المصرفية، وهي بطاقة يصدرها البنك لعميله برصيد محدد، فيتمكن حاملها من استعمالها في السحب النقدي وفي تسديد مبالغ السلع والخدمات؛ قرصاً من المصرف، ويعطي المصرف حاملها فترة سماح لسداد ما اقترضه دون فوائد، كما يتيح له سداد جزء يسير منه وتقسيط سداد الباقي خلال مدة محددة مع ترتب فوائد عليه، وهذا ما يسمى تجديد الائتمان أو تدويره. وتختلف عن النوع الآخر من بطاقات الائتمان، وهي بطاقة الائتمان غير المتجدد، أو ما يسمى بطاقة الحسم الآجل (Charge Card)، التي يجب فيها سداد جميع المبلغ المقرض في تاريخ الاستحقاق، ولا يتاح فيها تدوير الائتمان، أي تقسيط السداد^(١).

المطلب الثاني: حكمها

لا ريب أن بطاقة الائتمان المتجدد بصورتها المذكورة آنفاً بطاقة ربوية، يحرم التعامل بها بالاتفاق، وقد صدرت بذلك القرارات والفتاوى الجماعية^(٢).

(١) انظر: المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند (١)، والبند (٣)، وطاقات الائتمان غير المغطاة، د. نزيه حماد، (ضمن قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد)، ص ١٤٢، وتريح البنك من بطاقة العميل الائتمانية، د. أحمد اليوسف، (منشور في مجلة العلوم الإنسانية والإدارية لجامعة المجمعة)، ص ٦.

(٢) انظر مثلاً: القرار، ١٠٨، ١٢/٢، من قرارات مجمع الفقه الإسلامي، والمعيار الشرعي، ٦١، بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٤/٤.

المطلب الثالث: صورة عامة عن بدائلها

الفكرة التي ينطلق منها إيجاد البديل هي: كيف يمكن تقسيط المبلغ المترتب على استخدام البطاقة بزيادة؟^(١).

وقد وُجِدَت أنواع من الصيغ التي يراد منها أن تكون بديلة عن بطاقة الائتمان المتجدد الربوية، والمقصود هنا الإشارة إليها إجمالاً، ومن أهمها ما يأتي:

البديل الأول: بطاقة التورق اللاحق للاقتراض، وهي بطاقة قائمة على القرض، ثم سداد مبلغ القرض بتمويل، وذلك أنه إذا استعملت البطاقة فبدلاً عن تأجيل سداد المبلغ المستحق بفائدة ربوية - كما في بطاقة الائتمان المتجدد - تنشأ معاملة تورق؛ وكالة عن العميل، ويسدد من حصيلتها مبلغ البطاقة المستحق، وينشأ دين جديد مقسط، فيكون ذلك كتدوير الائتمان. وهذه البطاقة مطبقة في بعض البنوك.

وقد ناقش عدد من الباحثين هذا النوع من البطاقات، واتفقوا إلى أنها قائمة على قلب الدين المحرم شرعاً^(٢)، وأصدر مجمع الفقه الإسلامي قراره ذا الرقم (١٣٩)، وجاء فيه: "على المؤسسات المالية الإسلامية التي تقدم بدائل للبطاقة غير المغطاة أن تلتزم في إصدارها وشروطها بالضوابط الشرعية، وأن تتجنب شبهات الربا أو الذرائع التي تؤدي إليه، كفسخ

(١) انظر: بطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، د. محمد القري، (ضمن بحوث في التمويل الإسلامي)، ١٨/٢.

(٢) انظر: المخالفات الشرعية في بطاقتي الخير واليسير الائتمائيتين، خالد الدعيجي، منشور على شبكة المعلومات، والعقود المالية المركبة، د. عبد الله العمراني، ص ٣٧٩، وعقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية، د. حامد ميرة، ص ٣٩٩، وتصحيح العقود المالية الفاسدة، د. نايف اليحيى، ص ٥٤٩، ونظرية البدائل الإسلامية للمعاملات المصرفية، د. طالب الكثيري، ٤٨٦/٢. وفيها ذكر قول من أجازها ومناقشته.

الدين بالدين"^(١)، كما نص المعيار الشرعي على أنه: "لا يجوز تصميم بطاقة تقوم على إقراض المصدر لحامل البطاقة (بدون فائدة)، ثم قلب دين القرض بتورق معه؛ لسداد مبلغ القرض، يرتب في ذمة حامل البطاقة ديناً يزيد على دين القرض"^(٢).

البديل الثاني: البطاقة التي تفرض فيها رسوم مرتفعة على الإصدار والتجديد والاستعمال؛ بدلاً من فرض فائدة على تأجيل سداد القرض، فيكون مُصدرها قد أخذ من حاملها رسوماً ثابتة؛ سواء استخدمها حاملها أو لا، وحيث يتيح مُصدرها تقسيط مديونية البطاقة دون زيادة.

وهذا النوع لم ينجح عملياً؛ لأن حامل البطاقة يهمل ألا تترتب الرسوم إلا عند الاستخدام"^(٣).

ولما كانت هذه البطاقة بطاقة إقراض فقد انتهى عدد من الباحثين إلى أن انتفاع المصرف من الرسوم المفروضة على حاملها بما يزيد عن التكلفة الفعلية محرم شرعاً^(٤)، ونص المعيار الشرعي على أنه لا يجوز أن تزيد رسومها عن التكلفة الفعلية المباشرة^(٥).

البديل الثالث: البطاقة التي يكون رصيدها من حصيلة تمويل يقدم ابتداءً من مُصدرها

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي، ١٣٩، ١٥/٥.

(٢) المعيار الشرعي، ٦١، بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٦/٣/٢.

(٣) انظر: بطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، د. محمد القري، (ضمن بحوث في التمويل الإسلامي)، ٢١/٢.

(٤) انظر: العقود المالية المركبة، د. عبد الله العمراني، ص ٣٦٥، وعقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية، د. حامد ميرة، ص ٤٣٠، وتصحيح العقود المالية الفاسدة، د. نايف البيحي، ص ٥٥٣، وتربح البنك من بطاقة العميل الائتمانية، د. أحمد اليوسف، (منشور في مجلة العلوم الإنسانية والإدارية لجامعة المجمعة) ص ١٩. وفيها ذكر قول من أجاز زيادتها عن التكلفة ومناقشته.

(٥) انظر: المعيار الشرعي، ٦١، بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٦/١/٢، والبند، ٥/١/١.

لحاملها، ويسمى بعضها بعض الباحثين: البطاقة ذات المديونية المقدمة^(١)، أو بطاقات التورق السابق^(٢)، وتسمى بعضها بعض البنوك: بطاقة المراجعة، ويمكن أن تسمى: البطاقة المغطاة بتمويل، ولها أكثر من صورة، فقد يجعل رصيد البطاقة المتحصل من التمويل في حساب استثماري^(٣)، وقد يجعل في حساب جار، وهذه الصورة الثانية هي المطبقة محلياً حتى الآن، وقد يتوسع العمل بها، وهي محل هذا البحث.

وهذه البطاقة في حقيقتها أقرب إلى أن تكون بطاقة مسبقة الدفع، وقد يصنفها مصدرها أمام البنك المركزي بطاقة ائتمان؛ بالنظر إلى مجموع المعاملة المركبة.

ومما سبق يتبين أن التمويل الوارد في هذا النوع من البدائل إما أن يكون لاحقاً لنشوء المديونية من أجل سدادها، كما في البديل الأول، وليس هو محل البحث هنا، وإما أن يكون ابتداءً من أجل تغطية البطاقة، كما في البديل الثالث، وهذا النوع هو المقصود بهذا البحث كما تقدم.

هذه هي أهم البدائل التي قُدمت، وهناك صيغ أخرى^(٤).

- (١) انظر: عقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية، د. حامد ميرة، ص ٤٤١، ونظرية البدائل الإسلامية للمعاملات المصرفية، د. طالب الكثيري، ٤٨٦/٢، مع اختلاف يسير في بعض تفاصيلها عن الصورة محل البحث، إذ تناولوا البطاقة التي يودع رصيدها في حساب استثماري.
- (٢) تمييزاً لها عن بطاقات التورق اللاحق كما في البديل الأول، انظر: بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد، د. أسيد الكيلاني، العدد الثامن من حولية البركة، ص ١٧٤ و ١٨٥.
- (٣) طَبَّقَ ذلك مصرف أبو ظبي الإسلامي، انظر موقع المصرف على شبكة المعلومات: www.adib.ae.
- (٤) انظر: بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد، د. أسيد الكيلاني، العدد الثامن من حولية البركة، ص ١١٩.

المبحث الأول

وصف البطاقة المغطاة بتمويل

المطلب الأول: صورة البطاقة

هي بطاقة يصدرها المصرف لعميله، ويموله من أجل تغطية رصيدها، ولا تستخدم حصيلة التمويل في غير ذلك، ويكون سداد مبلغ التمويل على جزئين: أصل مبلغ التمويل يسدد في نهاية مدة البطاقة، وأرباح التمويل تقسم شهرياً على مدة البطاقة، وبالنسبة إلى استخدام العميل للبطاقة خلال مدتها: ففي حال عدم استخدامها خلال الشهر أو حال استخدامها ورد المبلغ الذي استخدمه قبل تاريخ الاستحقاق؛ فلا يترتب على العميل شيء، ويعده المصرف حينئذ بإسقاط ربح المربحة لذلك الشهر، ويتاح له استخدام جميع المبلغ من جديد، وفي حال استخدامها وعدم إعادة المبلغ المستخدم إلى حساب البطاقة، فهنا يلزمه أن يعيد جزءاً يسيراً (نحو ٥٪) من المبلغ المستخدم، يخصمه المصرف من الحساب الجاري للعميل ويضيفه إلى حساب البطاقة، ثم يخصم باقي المبلغ من حساب العميل على أقساط شهرية ويضيفه إلى حساب البطاقة، كما يستوفي المصرف ربح المربحة المحتسب على ذلك المبلغ لذلك الشهر.

أي أنه ما دام رصيد البطاقة كاملاً في تاريخ الاستحقاق إما بسبب عدم الاستخدام وإما بسبب رده فلا تحتسب أرباح ذلك الشهر، فإن نقص استوفيت الأرباح التي تقابل المبلغ الناقص، وأما المبلغ الناقص فيخصم من حساب العميل مقسماً، ويضاف إلى حساب البطاقة.

وفي نهاية مدة البطاقة يستوفي المصرف من العميل أصل مبلغ التمويل، من حساب البطاقة إن وجد، وإلا فمن الحساب الجاري للعميل.

ومما سبق يتبين أن الحركة المالية في البطاقة تشبه ما يكون في بطاقة الائتمان المتجدد، فحصوله التمويل التي جعلت رصيداً للبطاقة تقابل حد الإقراض في بطاقة الائتمان المتجدد، وعدم ترتب شيء على حاملها عند عدم استخدامها خلال الشهر أو عند رد المبلغ المستخدم يقابل عدم ترتب فوائد عند عدم الاقتراض أو عند رد القرض قبل تاريخ الاستحقاق في بطاقة الائتمان المتجدد، وأرباح التمويل المستوفاة عند تقسيط مبلغ الاستخدام تقابل فوائد تقسيط مبلغ القرض في بطاقة الائتمان المتجدد^(١).

المطلب الثاني: مثال توضيحي

- يطلب العميل البطاقة، ويصدرها له المصرف، مع تمويله ببيع معادن عليه بالأجل، ويكون أصل مبلغ التمويل ٥٠٠٠٠٠ ريال، وأرباح التمويل ٢٪ شهرياً، أي ٢٤٪ سنوياً، ومدة البطاقة تسع سنوات، فتكون أرباح التمويل ١٠٨٠٠٠ ريال، والربح المحتسب منها عن كل شهر ١٠٠٠ ريال، وبناء عليه فمجموع مديونية عقد التمويل ١٥٨٠٠٠ ريال.
- تودع حصيله التمويل (٥٠٠٠٠٠ ريال) في حساب البطاقة، ويتمكن العميل من استخدام البطاقة بهذا المبلغ في الشراء وفي السحب النقدي.
- في الشهر الأول مثلاً لم يستخدم العميل البطاقة، فيبقى الرصيد في تاريخ الاستحقاق ٥٠٠٠٠ ريال، ويسقط البنك ربحه المحتسب عن ذلك الشهر في عملية التمويل، وهو ١٠٠٠ ريال.

(١) مستفاد من الاطلاع على بعض نماذج هذه البطاقة، وانظر: المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٦/٢.

- في الشهر الثاني مثلاً: استخدم العميل البطاقة بمبلغ ٣٠٠٠٠ ريال، وردها قبل تاريخ الاستحقاق، فيبقى الرصيد في تاريخ الاستحقاق ٥٠٠٠٠ ريال، ويسقط البنك ربحه المحتسب عن ذلك الشهر في عملية التمويل، وهو ١٠٠٠ ريال.
- في الشهر الثالث مثلاً: استخدم العميل البطاقة بمبلغ ٥٠٠٠٠ ريال، ولم يردها، فيخصم البنك من حسابه إلى حساب البطاقة في تاريخ الاستحقاق ٥٪ من المبلغ المستخدم، أي ٢٥٠٠ ريال، ويكون الرصيد في تاريخ الاستحقاق ٢٥٠٠ ريال، وبناء على هذا يستوفي البنك عن ذلك الشهر من أرباح التمويل ٩٥٠ ريالاً، كما يخصم باقي المبلغ المستخدم (وهو ٤٧٥٠٠ ريال) من حساب العميل على أقساط شهرية، ويضيفه إلى حساب البطاقة.
- يستمر العمل على هذا النحو، وفي نهاية مدة البطاقة يستوفي المصرف من العميل أصل مبلغ التمويل، من حساب البطاقة إن وجد، وإلا فمن الحساب الجاري للعميل.

المطلب الثالث: الرسوم التي يأخذها المصرف

يأخذ المصرف المصدر للبطاقة رسوماً من حاملها وقابلها، وهي على النحو الآتي:

أولاً: الرسوم المأخوذة من حاملها (العميل)

بالإضافة إلى أرباح التمويل التي يأخذها البنك على العميل على النحو الموضح آنفاً،

فإن البنك يأخذ من عميله الرسوم الآتية:

١. رسوم الإصدار.

٢. الرسوم السنوية (رسوم التجديد).

٣. رسوم السحب النقدي.

٤. رسوم العمليات الدولية في حال استخدام البطاقة في مشتريات بعملة غير عملة البطاقة، وهي رسوم زائدة على سعر الصرف، وتؤخذ بنسبة مئوية، ويرمز لها بـ (OIF).
٥. رسوماً أخرى على بعض الخدمات المتعلقة بالبطاقة، مثل إصدار بطاقات إضافية، أو إصدار كشف حساب، أو نحو ذلك^(١).

ثانياً: الرسوم المأخوذة على قابلها (التاجر)

- يأخذ البنك من التاجر مبلغاً بنسبة مئوية من ثمن السلع والخدمات المشتراة بالبطاقة، وهو ما يسمى: نسبة الخصم على التاجر^(٢).

(١) مستفاد من الاطلاع على بعض نماذج هذه البطاقة، وانظر: بطاقة الائتمان، د. بكر أبو زيد، ص ٤١ وما بعدها، وتريح البنك من بطاقة العميل الائتمانية، د. أحمد اليوسف، (منشور في مجلة العلوم الإنسانية والإدارية لجامعة المجمعة)، ص ١٩، وطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، د. محمد القري، (ضمن بحوث في التمويل الإسلامي)، ١٤ / ٢، وسيأتي حكم هذه الرسوم.

(٢) انظر: المراجع السابقة.

المبحث الثاني

أحكام البطاقة المغطاة بتمويل

يتعلق بهذه البطاقة جملة من المسائل والأحكام، من أهمها: كون العميل دائناً برصيد البطاقة وأثره، وكون البنك دائناً بسبب البطاقة وأثره، ومدى وجود معنى الضمان مع كون البطاقة مغطاة وأثر ذلك، وزيادة الربح عن المعتاد مع اقترانه بالوعد بالإسقاط، ومعاملة التمويل وشروطها والتصرف بحصيلتها، وأحكام رسوم البطاقة، وتفصيل ذلك في المطالب الستة الآتية:

المطلب الأول: كون رصيد البطاقة ديناً للعميل على البنك وأثره

يتبين من وصف البطاقة أن رصيدها هو حصيلة عملية التمويل، ولذلك فإن رصيدها يعد مقدماً من مال العميل، وليس قرضاً من البنك، ويتعلق بذلك مسألة: التوصيف الفقهي لإيداع حصيلة التمويل في حساب البطاقة، وأثر ذلك.

والذي يتضح مما سبق أن هذا الرصيد عند إيداعه من قبل العميل في حساب البطاقة يعد ديناً مستحقاً له في ذمة البنك، ومن الناحية المحاسبية يفترض أن يظهر في جانب المطلوبات من قائمة المركز المالي للبنك^(١).

والذي يشكل على ذلك اجتماع معاملة البيع مع هذا الإيداع، بل فيه شرط إيداع حصيلة التمويل في حساب البطاقة، فالذي يظهر دخوله في قول النبي ﷺ: (لا يحل سلف وبيع)^(٢).

(١) سألت بعض المختصين فأفادوا بذلك، وعلى كل حال فالجانب المحاسبي ليس هو المنطلق الأساس في الحكم، إذ هو كاشف عن حقيقة المبلغ لا منشئ لها.
(٢) أخرجه أبو داود (٣٥٠٤) والترمذي وقال: حسن صحيح (١٢٣٤) والنسائي (٤٦١١) وأحمد (٦٦٧١) عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما.

قال ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) رحمه الله: "ولو باعه بشرط أن يسلفه أو يقرضه، أو شرط المشتري ذلك عليه، فهو محرم، والبيع باطل، وهذا مذهب مالك والشافعي، ولا أعلم فيه خلافاً، إلا أن مالكا قال: إن ترك مشترط السلفِ السلفَ صح البيع"^(١).

وسواء وُصف بأنه قرض أو ليس بقرض، فقد قال ابن تيمية (٧٢٨هـ) رحمه الله: "وكل تبرع يجمعه إلى البيع والإجارة مثل: الهبة والعارية والعريّة والمحابة في المساقاة والمزارعة وغير ذلك: هي مثل القرض"^(٢).

ويزيد الإشكال بوجود محابة في البيع بإسقاط أرباحه عن الشهر في حالين:

الأولى: بقاء المبلغ غير مستخدم من قبل العميل.

والثانية: إعادة إيداع العميل ما استخدمه من المبلغ.

ففي كلا الحالتين محابة في عقد المعاوضة من أجل عقد تبرع مشروط فيه، وهو الإيداع في رصيد البطاقة، وارتباط الإسقاط بالإيداع يتضح من خلال التناسب بين المبلغ المسقط والمبلغ الموجود في حساب البطاقة.

والمقرر عند الفقهاء في الجملة أن مثل هذا الشرط باطل، ولا يصح معه عقد البيع^(٣)،

وقد أوردت آنفاً قول ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ): "ولا أعلم فيه خلافاً".

فالذي يظهر بناء على ذلك: عدم صحة الشرط، وعدم صحة عقد التمويل.

وتتلخص المعالجات المطروحة لحل هذا الإشكال في أمرين:

(١) المغني لابن قدامة، ٤ / ١٧٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢٩ / ٦٢.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسي، ١٣ / ١٦، والبيع عندهم فاسد، ويفرقون بينه وبين الباطل، ومواهب الجليل للحطاب، ٢ / ٣١، وأسنى المطالب لذكريا الأنصاري، ٢ / ٣١، وكشاف القناع للبهوتي، ٣ / ١٩٣.

الأمر الأول: تجنّب الرصيد

اشترطت بعض اللجان الشرعية أن يكون رصيد البطاقة في حساب مجنب لا ينتفع به المصرف، وكلما أُصدرت بطاقة فلا بد من تجنّب رصيدها، ثم وُصفت ما يودعه العميل بأنه ليس قرضاً، ولا يضمنه المصرف، وبهذا ينتفي كونه قرضاً؛ من جهة الوصف ومن جهة الحكم، وذلك بالنص على أنه ليس قرضاً، وبالنص على عدم إمكان استشاره من قبل البنك، بخلاف القرض فيملكه المقترض ويتصرف فيه.

والذي يظهر لي في توصيفه مع التجنّب أن هناك توصيفين محتملين:

أولهما: أن يقال إن حقيقة التجنّب هو إبقاء قدر من السيولة غير مستعمل، لكنه يبقى في ذمة المصرف، وعدم استعماله لا يخرجّه عن كونه ديناً على المصرف للعميل، ونفي ضمان المصرف له لا يتفق مع حقيقته، فما دام متعلقاً بالذمة فهو ضامن له وملتزم به، والشروط لا تعيّر حقائق العقود ومقتضياتها^(١)، فيبقى الإشكال قائماً.

ثانيهما: أن يقال إنه رهن نقدي بدين التمويل^(٢)، وقد نص الفقهاء على أنه "يصح (رهن) كل (ما يصح بيعه) من الأعيان؛ لأن المقصود منه الاستيثاق الموصل للدين (ولو) كان الرهن (نقداً)"^(٣)، لكن هذا الاحتمال فيه ضعف، ونصّ الفقهاء لا يطابق الصورة محل البحث، وإنما ينطبق على رهن عين ولو كانت من النقدين الذهب والفضة بأعيانها، أما في حال الدين الذي في الذمة فيبعد توصيفه رهناً، ولذلك جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي ذي الرقم ٨٦ (٩/٣) في رهن الودائع أنه: "لا يتم الرهن على مبالغها إلا

(١) انظر: كشاف القناع للبهوتي، ٧١/٤ و٧٢، وكذلك، ١٩٣/٣ و١٩٤.

(٢) انظر: نظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٤١٨/٢، والعقود المالية المركبة، د. عبد الله العمراني، ص ٣٦٨، وقد أوردوه في صورة أخرى، وهي إصدار بطاقة إقراض مقابل تأمين نقدي.

(٣) شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ١٠٤/٢.

بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن، وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن، لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، بحيث ينتفي الضمان للتحويل من القرض إلى القراض (المضاربة)، ويستحق أرباح الحساب صاحبه؛ تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن".

الأمر الثاني: جعل الرصيد في حساب استثماري

ولهذه المعالجة صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون الرصيد في حساب استثماري.

وقد طبق هذا خليجياً^(١)، ويشتمل على هندسة مالية للمقابلة بين أرباح التمويل وأرباح الحساب، أشار إليها بعض الباحثين^(٢).

وهذه الصورة تحتاج إلى دراسة مستقلة، ومن مسائلها: مدى ارتباط عمليات البطاقة بالخصم من الحساب الاستثماري مباشرة، بحيث لا يقرض المصرف حاملها ثم يستوفي بدل القرض من الحساب الاستثماري؛ لأنها حينئذ ستكون بطاقة قرض، وتأخذ أحكامها. جاء في المعيار الشرعي: "إن وقع بين دفع مصدر البطاقة المبالغ الناشئة عن استخدامها وبين تسوية هذه المبالغ من غطاء البطاقة إقراض من المصدر لحاملها فإن البطاقة تأخذ في الرسوم حكم البطاقة المشتملة على إقراض"^(٣).

(١) في مصرف أبو ظبي الإسلامي، انظر موقع المصرف على شبكة المعلومات: www.adib.ae، ولم يطبق محلياً حتى الآن فيما اطلعت عليه.

(٢) انظر: بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد، د. أسيد الكيلاني، العدد الثامن من حولية البركة، ص ١٨٨، وعقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية، د. حامد ميرة، ص ٤٤٤، ونظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٢/٤٩٤.

(٣) المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٦/٢/٢/٣.

وهناك أسئلة أخرى واردة عليها^(١)، وأكتفي بهذه الإشارة عن التفصيل فيها؛ لأن النموذج محل البحث لا يكون فيه رصيد البطاقة في حساب استثماري.

الصورة الثانية: أن يخير العميل بين أن يكون حساب الغطاء جارياً أو استثمارياً.

وقد أخذ بهذا المعيار الشرعي، واشترط ألا يلزم العميل بإيداع غطائها في حساب جارٍ^(٢)، وجاء في مستنده: "أن الحساب الجاري يكيف على أنه قرض، وإلزام حامل البطاقة بإيداع الغطاء فيه يؤدي إلى اشتراط القرض في المعاوضة (التمويل)، فيدخل في عموم النهي عن سلف وبيع"^(٣).

كما اشترط المعيار: "أن ينص على عدم التزام مصدر البطاقة بتخفيض أقساط مديونية التمويل، وأن المصدر إذا اختار تخفيض قسط من الأقساط فلا يلزمه تكرار ذلك في المستقبل"^(٤).

وجاء في مستنده: "أن الالتزام بذلك تصير معه أقساط التمويل -وهي عوض في معاوضة- مجهولة، والغرض من النص على عدم لزوم ذلك بالتكرار أن يبقى التخفيض خاضعاً لمحض اختيار المصدر، وألا ينشأ بالتكرار عرف"^(٥).

والذي يظهر لي أن الإشكال ليس منحصراً في المعنى الذي ذكر في هذا المستند، بل هو من جهة أن الإسقاط من ربح التمويل محاباة من أجل رصيد البطاقة، فهو ممنوع؛ ولو لم يلتزم به؛ ولو لم يتكرر^(٦).

(١) انظر: نظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٥١٥/٢.

(٢) المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦.

(٣) مستند الأحكام الشرعية لمعيار: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦ أ.

(٤) المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦.

(٥) مستند الأحكام الشرعية لمعيار: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦ ب.

(٦) انظر: شرح الخرشي، ٥/٢٣٠، وكشاف القناع للبهوتي، ٣/٣١٨، وانظر: المنفعة في القرض، د. عبد الله العمراني، ص ٢٦٦.

وعلى هذا فيقال في هذا التخيير:

إن اختار العميل الحساب الجاري، وكان فيه إسقاط من ربح التمويل من أجل رصيد البطاقة فالإشكال واقع لم يرفعه التخيير.

وإن اختار العميل الحساب الاستثماري فتكون من قبيل الصورة الأولى، وهي جعل الرصيد في حساب استثماري دون تخيير.

مدخل إلى المطالب التالية

تقدم في المطلب الأول أن الذي يظهر دخول هذه المعاملة في السلف والبيع، وأن أثر ذلك بطلان شرط الإيداع وبطلان عقد التمويل.

والحقيقة أنه إذا ثبت هذا الوجه من الإشكال لم يعد هناك مجال لبحث المسائل الجزئية الواردة في المطالب التالية.

إلا أني آثرت إيرادها بقطع النظر عن الإشكال المتقدم، من أجل أن يُلتفت إليها في حال عدم ثبوت الوجه السابق، وعدم التسليم به.

وهذا الترتيب من النظر كان منهجاً لبعض الأئمة، فقد قال ابن تيمية (ت ٥٧٢٨هـ) رحمه الله: "كان أبو حنيفة يفتي بأن المزارعة لا تجوز، ثم يفرع على القول بجوازها، ويقول: إن الناس لا يأخذون بقولي في المنع، ولهذا صار صاحبها إلى القول بجوازها"^(١).

فهذا وجه بحثها، مع ما تقدم من عدم تصحيح المعاملة بجملتها.

المطلب الثاني: كون البنك دائماً للعميل بسبب البطاقة، وأثره

البنك بمقتضى هذا التمويل دائن للعميل ديناً أنشئ من أجل هذه البطاقة خاصة، ثم هو ينتفع من المدين برسوم هذه البطاقة، ومن المعلوم أن انتفاع البنك من العميل بالرسوم في البطاقة الائتمانية الإقراضية من المنفعة الممنوعة شرعاً على المرجح عند كثير من الباحثين وعدد من الهيئات الشرعية؛ كما سبقت الإشارة إليه^(١)، فهل كون البنك دائماً في هذه البطاقة التي أجريت المدائنة لها خاصة يجري مجرى ما سبق؟ لا سيما مع ارتباط عقد المدائنة بها ارتباطاً لا ينفك.

أي: هل الدين كالقرض في منع انتفاع الدائن من المدين؟

نص جمهور الفقهاء عند تقريرهم عدم جواز انتفاع المقرض من المقترض هدية أو نحوها على أن كل مدين كالمقترض.

ففي المدونة: "ما يقول مالك في رجل له على رجل دين أيصلح له أن يقبل منه هديته؟ قال: قال مالك: لا يصلح أن يقبل منه هديته إلا أن يكون رجلاً كان ذلك بينهما معروفاً، وهو يعلم أن هديته ليس لمكان دينه فلا بأس بذلك"^(٢).

وفيه أيضاً: "أن عطاء بن أبي رباح قال له رجل: إني أسلفت رجلاً فأهدى إلي. قال: لا تأخذه. قال: قد كان يهدي إلي قبل سلفي. قال: فخذ منه. قال الرجل: فقلت: قارضت رجلاً مالاً، قال: مثل السلف سواء"^(٣).

وفي منح الجليل لعليش (ت: ١٢٩٩هـ) تعليقاً على قول خليل (وحرّم هديته):

(١) انظر البديل الثاني المذكور في المطلب الثالث من التمهيد.

(٢) المدونة، ٣/١٧٩.

(٣) السابق.

"(تنكيت) لو قال: حرم هدية مديان ليشمل المقترض وغيره لكان حسناً؛ لأنه المعروف من المذهب"^(١).

وفي شرح الخرشي (ت: ١١٠١هـ): "(ص) وحرم هديته (ش) الضمير للمديان، والمعنى أن من عليه الدين يحرم أن يهدي لصاحب الدين هدية، ويحرم على صاحب الدين قبولها؛ لأن ذلك يؤدي إلى التأخير بزيادة، وبعبارة أي: هدية المديان لا بقيد كونه مقترضاً، أي: أخذاً للقرض، بل بقيد كونه مديناً، فيشمل مدين البيع، والسلم، والقرض"^(٢). وفي تحفة المحتاج للهيتمي (ت: ٩٧٤هـ) قرّر أن القرض بشرط رد زيادة حرام إجماعاً، وأنه لو ردّ زائداً بلا شرط فحسن^(٣)، ثم قال: "وكذا كل مدين"^(٤).

وفي الإنصاف للمرداوي (ت: ٨٨٥هـ): "قوله: وإن فعله قبل الوفاء، لم يجز، إلا أن تكون العادة جارية بينها قبل القرض. هذا المذهب، نص عليه، وعليه الأصحاب... وكذلك الغريم"^(٥).

وفي منتهى الإيرادات لابن النجار (ت: ٩٧٢هـ): "وإن فعل قبل الوفاء ولم ينو احتسابه من دينه أو مكافأته لم يجز إلا إن جرت عادة بينهما به قبل قرض، وكذا كل غريم"^(٦).

(١) منح الجليل شرح مختصر خليل لعليش، ٤٠٣/٥.

(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل، ٢٣٠/٥.

(٣) أي عند الوفاء، أما قبل الوفاء فمذهب الشافعية أيضاً جواز الزيادة من غير شرط، أما عند الملكية والحنابلة فتحرم ولو من غير شرط؛ ما لم تكن لغير سبب القرض، كما لو جرت العادة بينهما بذلك قبل القرض، انظر: شرح الخرشي، ٢٣٠/٥، وكشاف القناع للبهوتي، ٣/٣١٨، وانظر: المنفعة في القرض، د. عبد الله العمراني، ص ٢٦٦.

(٤) تحفة المحتاج شرح المنهاج للهيتمي، ٤٦/٥ و ٤٧.

(٥) الإنصاف للمرداوي، ١٣٣/٥.

(٦) منتهى الإيرادات لابن النجار، ٤٠١/٢، وانظر: شرحه للبهوتي، ١٠٣/٢.

وفي الكشف للبهوتي (ت: ١٠٥١هـ): " (وكذا) أي: كالمقترض فيما ذكر (الغريم) أي: كل مدين غيره"^(١).

ومنه يتبين أنهم لا يفرقون بين القرض وسائر أنواع الدين في هذه المسألة، لكن فرّق بينهما المالكية والحنابلة في مسألة انتفاع المرتهن بالرهن بإذن الراهن، فأجازوه ما لم يكن الدين قرضاً، وتلك مسألة أخرى.

جاء في التاج والإكليل للمواق (ت: ٨٩٧هـ): "قال مالك: إذا اشترط المرتهن منفعة الرهن، فإن كان الدين من قرض لم يجز ذلك لأنه سلف جر منفعة، وإن كان الدين من بيع وشرط منفعة الرهن أجلاً مسمى فلا بأس به في الدور والأرضين، وكرهه مالك في الحيوان والثياب إذ لا يدري كيف ترجع إليه"^(٢).

وفي شرح المنتهى للبهوتي (ت: ١٠٥١هـ): " (و) لمرتهن (أن ينتفع) به أي بالرهن (بإذن راهن مجاناً) بلا عوض وله أن ينتفع به بعوض (ولو بمحابة) لطيب نفس ربه به (ما لم يكن الدين قرضاً) فيحرم لجره النفع"^(٣).

وفي كشف القناع له: "فرّق المصنف هنا - كأكثر الأصحاب - بين القرض وغيره من الديون، وتقدم في القرض: أن كل غريم كالمقترض في الهدية ونحوها، فمقتضاه: عدم الفرق هناك، وذكر صاحب المستوعب: أن في غير القرض روايتين"^(٤)، فيكون المصنف كصاحب

(١) كشف القناع للبهوتي، ٣/٣١٨.

(٢) التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، ٦/٥٦١، وانظر: الموسوعة الفقهية، ٢٣/١٨٣، ونظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٢/٤٢١.

(٣) شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ٢/١١٩، وانظر: حاشية الخلوّتي على المنتهى، ٣/٩٤.

(٤) الذي وقفت عليه من كلام السامري (ت: ٦١٦هـ) ما ذكره في المستوعب، ١/٧٣٧ من أن شرط أن تكون منافع المرهون ملكاً للمرتهن باطل فيما إذا كان الرهن بقرض، أما إن كان في بيع فقد أجازوه =أحمد رحمه الله، وفيه أيضاً، ١/٧٤٢ أنه متى أذن الراهن للمرتهن في الانتفاع به بعوض أو بغيره =

المنتهى، مشى في كل باب على رواية^(١).

وهذا التفريق بين القرض وسائر الديون خاص بمسألة استعمال الرهن، كما في غاية المنتهى لمرعي (ت: ١٠٣٣هـ): "وكذا كل غريم غير استعمال رهن"^(٢).

وخلاصة ما سبق منع انتفاع الدائن من المدين بهدية ونحوها.

ويستأنس لكون الدائن في ذلك كالمقرض بما في صحيح البخاري عن عبدالله بن سلام رضي الله عنه حيث قال لأبي موسى رضي الله عنه: «إنك بأرض الربا بها فاش، إذا كان لك على رجل حق، فأهدى إليك حمل تبن، أو حمل شعير، أو حمل قت، فلا تأخذه فإنه ربا»^(٣)، والحق يشمل بدل القرض وثمان المبيع وسائر الديون، وذكر ابن الملتن (ت: ٨٠٤هـ) من فوائد هذا الأثر: "أن هدية الغريم ربا"^(٤).

ويؤيده المعنى أيضاً، فإن الدين إذا ثبت في الذمة أياً كان سببه فالزيادة عليه كالزيادة في

القرض.

فعلى هذا يكون حكم الرسوم في هذه البطاقة التي نشأت من دين، كحكمها في بطاقة القرض، ويتخرج على قول من منع ما زاد عن التكلفة الفعلية في بطاقة القرض منع الرسوم الزائدة عن التكلفة الفعلية في هذه البطاقة، ويؤكد المنع كونها منفعة مشروطة^(٥).

=عوض، وكان الرهن بغير قرض: جاز له الانتفاع، وإن كان الرهن بقرض لم يجز بغير عوض؛ لأنه يكون قرضاً جر منفعة.

(١) كشف القناع للبهوتي، ٣/٣٥٦.

(٢) غاية المنتهى، ١/٥٩٥، وانظر شرحه: مطالب أولي النهى للرحيبي (ت: ١٢٤٣هـ)، ٣/٢٤٦.

(٣) صحيح البخاري (٣٨١٤).

(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملتن، ٢٠/٤٢٦، قال: "وهو محمول عندنا على ما إذا اشترطها"، وهذا مذهب الشافعية، كما تقدم.

(٥) والمالكية والحنابلة يمنعونها قبل الوفاء ولو من غير شرط، كما تقدم، وانظر: المنفعة في القرض، د. عبدالله العمراني، ص ١٠٣ و ٢٦٦.

هذا ما ظهر لي، وإن كان من أجاز هذه البطاقة من اللجان الشرعية لم يقيد رسومها بالتكلفة الفعلية؛ اعتماداً على أنها ليست بطاقة قرض، وبهذا صدر المعيار الشرعي^(١)، وجاء في مستنده: "أن هذه البطاقة لا تقوم على الإقراض؛ فلا يلزم فيها التقيد في الرسوم بالتكلفة الفعلية"، لكن سبق أن الدين في هذه البطاقة لازم لها لا ينفك عنها، وأن حكم الرسوم معه كحكمها في القرض.

والله أعلم.

المطلب الثالث: مدى وجود معنى الضمان مع كون البطاقة مغطاة، وأثر ذلك

قبل بحث هذه المسألة أشير إلى التوصيف الفقهي للبطاقة الائتمانية الإقراضية غير المغطاة، فقد اختلف المعاصرون في ذلك:

فاختار جمع من الهيئات والباحثين أنها ضمان من مُصدرها البنك، لحاملها العميل، أمام قابلها التاجر، وهذا الضمان يؤول إلى قرض إذا دفع البنك للتاجر، ثم إنه يستوفي من العميل بدل القرض^(٢).

واختار آخرون أن العلاقة حوالة، وهو جارٍ على مذهب الحنفية في عدم اشتراط كون الحوالة على دين^(٣)؛ خلافاً لجمهور الفقهاء^(٤)، وبهذا أخذ المعيار الشرعي^(٥).

(١) انظر: المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٦/٢/٢.

(٢) انظر: بطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، د. محمد القري، (ضمن بحوث في التمويل الإسلامي)، ١٣/٢، ونظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٤٠١/٢، وتصحيح العقود المالية الفاسدة لليحيى، ص ٥٣٦.

(٣) انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ١٦/٦، والموسوعة الفقهية، ١٧٥/١٨.

(٤) انظر: مواهب الجليل للحطاب، ٩٢/٥، والمهذب للشيرازي، ١٤٤/٢، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي، ١٣٥/٢ و١٣٨.

وكلا القولين له مستنده، ولعل كونها ضماناً أظهر، ويكون من قبيل ضمان ما قد يجب، وهو جائز عند الجمهور، خلافاً للشافعية^(١). وفيما يأتي بعض نصوص الفقهاء في ذلك^(٢):

قال ابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ): "وفي الخلاصة: رجل قال لآخر بايع فلاناً فما بايعته من شيء فهو علي صح"^(٣)، قال الكاساني (ت: ٥٨٧هـ): "لأنها أضيفت إلى سبب الضمان وإن لم يكن الضمان ثابتاً في الحال... ولو قال: كلما بايعت فلاناً فثمنه علي أو ما بايعت أو الذي بايعت يؤخذ الكفيل بجمع ما بايعه"^(٤).

وفي التاج والإكليل للمواق (ت: ٨٩٧هـ): "قال مالك: من قال لرجل: بايع فلاناً أو دايته فما بايعته به من شيء أو دايته به فأنا ضامن لزمه ذلك إذا ثبت مبلغه"^(٥).

وفي كشف القناع للبهوتي (ت: ١٠٥١هـ): "أو قال: ضمنت لك (ما تداينه به) صح وهو من أمثلة ما يؤول إلى الوجوب"^(٦).

أما البطاقة محل البحث فهي مغطاة بحصيلة التمويل الذي أصبح مالا للعميل، فهل ينتفي الضمان عند وجود الغطاء؟

- (١) انظر: المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ٢/٢/١/٢.
- (٢) في التهذيب في فقه الإمام الشافعي، للبغوي، ٤/١٧٩: "ولا يصح ضمان ما لم يجب؛ مثل: أن تقول: ضمنت لك ما تداين فلاناً؛ لأن الضمان وثيقة بحق، فلا يسبق وجوب الحق كالشهادة".
- (٣) مع ملاحظة أن نصوص الفقهاء واردة في صورة كون المضمون له محدد. جاء في الأصل للشيباني، ١٠/٤٤٤: "ولو أن الكفيل قال: من بايع فلاناً اليوم فهو علي، فبايعه غير واحد لم يلزم الكفيل شيء؛ لأنه لم يخاطب أحداً في ذلك".
- (٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، ٦/٢٤٢، وانظر: المبسوط للسرخسي، ٢٠/٥٠.
- (٥) بدائع الصنائع للكاساني، ٦/٥.
- (٦) التاج والإكليل للمواق، ٧/٣٦، وانظر: المدونة، ٤/١٠٢، والذخيرة للقرافي، ٩/٢٠٨.
- (٧) كشف القناع للبهوتي، ٣/٣٦٧.

هذه المسألة محل احتمال، فقد يقال بانتفاء الضمان، وقد يقال بأن معنى الضمان باق مع وجود الغطاء؛ لأن التزام البنك أمام التاجر مستقل عن وجود الغطاء^(١). ويشبه ذلك خطاب الضمان، فإن الضمان باق فيه؛ وإن كان الخطاب مغطى، ولذلك جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي ذي الرقم ١٢ (٢/١٢) أن خطاب الضمان إن كان بغطاء فعلاقة طالبه بمصدره وكالة، مع بقاء علاقة الكفالة لصالح المستفيد (المكفول له)، وتضمن القرار منع الأجر على عملية الضمان، سواء أكان الخطاب بغطاء أم بدونه، بخلاف المصاريف الإدارية، وهذا يشير إلى وجود الضمان حتى مع كونه بغطاء.

وبنحوه ما ورد في المعايير الشرعية، وما صدر عن بعض الهيئات الشرعية^(٢).

فإذا قيل بوجود الضمان في هذه البطاقة وإن كانت مغطاة بتمويل فما أثر ذلك؟

هذا مبني على مسألة حكم الأجر على الضمان، وهل هو ممنوع مطلقاً؟ كما يفهم من

كلام المتقدمين، وحكي إجماعاً^(٣)، أو هو ممنوع فيما إذا أدى الضامن عن المضمون عنه؟^(٤).

فإن قيل بالمنع مطلقاً فيحتمل أن يكون من أثر ذلك الأمران الآتيان:

- (١) انظر: بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد، د. أسيد الكيلاني، العدد الثامن من حولية البركة، ص ١٨٩، وبطاقة المراجعة، د. محمد القري، ٢/٢٦، وبطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، له أيضاً، ١٢/٢ (كلاهما ضمن بحوث في التمويل الإسلامي).
- (٢) انظر: المعيار الشرعي، ٥ بشأن: الضمانات، البند، ١/١/٦، وقرار الهيئة الشرعية لشركة الراجحي ذا الرقم (٤١٨) بتاريخ ٢٥/٤/١٤٢١هـ.
- (٣) انظر: الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر، ٦/٢٣٠.
- (٤) وفي المسألة أقوال أخرى. انظر في تفصيلها وتحقيق نسبتها: عقد الوكالة بالاستثمار، د. طلال الدوسري، ص ٥٠٨.

١. تقييد رسوم البطاقة بالتكلفة الفعلية؛ حتى لا تكون أجراً على الضمان^(١)، وهذا معنى ثانٍ مؤكد لهذا التقييد، بالإضافة إلى ما تقدم من كون البنك دائماً بسبب هذه البطاقة؛ فلا يجوز له أن ينتفع من المدين.
 ٢. تقييد ربح عملية التمويل بأن تكون بربح المثل في عمليات التمويل لا في عمليات البطاقات، حتى لا تكون الزيادة عن ربح المثل أجراً على الضمان، لا سيما أنه ليس من سبب لزيادتها سوى البطاقة، والبطاقة مشتملة على معنى الضمان.
- أما إن قيل بأن منع الأجر على الضمان مقصور على ما إذا أدى الضامن عن المضمون عنه دون ما إذا لم يؤدي عنه، وكان الواقع أن البنك يدفع من الغطاء مباشرة، ولا يؤدي من ماله ثم يرجع على الغطاء، فلا يترتب الأثران السابقان.
- والله أعلم.

المطلب الرابع: زيادة الربح عن المعتاد مع افتراضه بالوعد بالإسقاط

أرباح عقد التمويل المرتبط بهذه البطاقة أعلى بكثير من أرباح عقود تمويل الأفراد التي لا ترتبط بمثل هذه البطاقة؛ حتى لو لم يكن لدى العميل طالب البطاقة مديونية سابقة، وذلك لأنها احتسبت بنسبة تقارب نسبة فوائد البطاقات الائتمانية عند تدوير الائتمان وتجده^(٢)،

- (١) ويُتأمل في مدى انطباق هذا المعنى على البطاقات مسبقة الدفع، والمعمول به عدم تقييد رسومها بالتكلفة الفعلية.
- (٢) أرباح عقود تمويل الأفراد تتفاوت من وقت إلى آخر، وتتراوح مؤخراً بين ١٪ إلى ٢٪ سنوياً تقريباً، وقد تصل في عقود إعادة التمويل التي تشتمل على فترة سماح في السداد إلى نحو ٩٪ سنوياً، أما في عقد التمويل المرتبط بهذه البطاقة فتصل نسبة الأرباح إلى نحو ٢٤٪ سنوياً، وهذه نسب تقريبية للمقارنة، وقد تزيد أو تنقص بحسب أحوال السيولة ومعدلات السوق.

والمعتاد في البنوك الربوية أن الفوائد على عمليات البطاقات أعلى بكثير من الفوائد على القروض^(١).

فهل يقال هنا: إن هذا عقد معاوضة يصح بما يتفق عليه طرفاه؟

هذا هو الأصل؛ لولا ما احتف بهذه المعاملة من أمور أخرى تخرجه عن الأصل، وذلك أن البنك يعد العميل وعداً مثبتاً في شروط البطاقة بإسقاط أرباح الشهر أو نسبة منها بحسب ما يبقى في رصيد البطاقة من مبلغ في تاريخ الاستحقاق، ومن المعلوم أن الوعد الصادر من المؤسسات المالية وعد لا يتخلف، فهو التزام؛ لكون إنفاذه مطرداً من جهة الواقع، وفي تقديره أن العميل لو طالب البنك بالإسقاط بمقتضى هذا الوعد لألزم البنك به.

وقد عدّ الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رحمه الله ما هو دون ذلك - من الوعود التي تصدر من أفراد الناس - بمنزلة البيع إذا جعلت ملزمة، وذلك بأن يقول رجل لآخر: اشتر هذه السلعة وأربحك فيها، فيشتريها، فإن أنشأ البيع فيما بينهما بعد ذلك جاز، وإن ألزما أنفسهما بما جرى بينهما قبل شرائه لها لم يجوز، وعلل ذلك رحمه الله بأنها "تبايعاه قبل أن يملكه البائع"^(٢).

وبناء على ما سبق فيشكل على مجموع الأمرين السابقين - وهما: زيادة الربح عن المعتاد، والالتزام بإسقاط جزء منه - ما يأتي:

أولاً: أن هذه الصيغة المركبة من هذين الأمرين صارت ذريعة إلى ما لا يصح التعاقد عليه، ويتضح ذلك من خلال عكس الصورة، فلو جرى التعاقد على الثمن الأقل (الثمن بعد

(١) انظر: بطاقة المراجعة، د. محمد القري، ٢/٢٨، وبطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، له أيضاً، ١٣/٢ (كلاهما ضمن بحوث في التمويل الإسلامي).

(٢) الأم للشافعي، ٣/٣٩، وهكذا عدّ مجمع الفقه الإسلامي المواعدة الملزمة تشبه العقد، كما في قراره ٤٠، ٤١، ٢/٣ و٥، وانظر: عقد الوكالة بالاستثمار، د. طلال الدوسري، ص ٢٤٣، والأحكام الفقهية للوعد، د. صالح اللحيدان، منشور في العدد الخامس من مجلة قضاء، ص ٢٤١.

الإسقاط)، والتزم العميل بدفع زيادة عند نقص رصيد البطاقة لم يجز؛ فصارت هذه الصيغة وسيلة إلى هذا.

وهذا يشبه من بعض الوجوه منع الاتفاق المسبق على السداد المبكر: فلو جرى التعاقد على الثمن الأقل، والتزم المدين بدفع زيادة عند التأخر لم يجز؛ فصار ذلك الاتفاق وسيلة إلى هذا، ولعل هذا المعنى من أسباب منعه^(١)، فقد قرر مجمع الفقه الإسلامي ٦٤ (٧/٢) أن الحطيطة من الدين المؤجل لأجل تعجيله "لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق.."^(٢)، وجاء في معيار المراجعة: "يجوز للمؤسسة أن تتنازل عن جزء من الثمن عند تعجيل المشتري سداد التزاماته إذا لم يكن بشرط متفق عليه في العقد"^(٣).

ومسألتنا وإن لم تكن من قبيل الاتفاق المسبق على الوضع من الدين المؤجل لأجل تعجيله، لكنها من قبيل الالتزام بالوضع من الدين من أجل سبب آخر، وهو بقاء الرصيد كما تقدم، والالتزام بالوضع في المسألتين صار ذريعة إلى ما لا يصح التعاقد عليه، كما تقدم^(٤).
ثانياً: مما يشكل على هذه الصيغة المركبة أنه إذا صح أن وعد البنك التزام لا يتخلف فيكون في

- (١) انظر: جواب عن حكم الإلزام النظامي بالاتفاق المسبق على وضع وتعجل، د. خالد السيارى، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن بنك دبي الإسلامي، العدد ٤٦١، ص ٢٣.
- (٢) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي ٦٤، ٧/٢، بشأن البيع بالتقسيط.
- (٣) انظر: المعيار الشرعي، ٨ بشأن: المراجعة، البند، ٩/٥.
- (٤) من الصور الممنوعة التي يمكن أن تتخذ هذه الصيغة المركبة ذريعة إليها: استخدامها بدلاً عن ربط الربح في البيع بمؤشر متغير؛ وذلك بأن يزداد الربح عن المعتاد زيادة لا يبلغها المؤشر عادة، ثم يلتزم البنك بإسقاط ما زاد عن المؤشر، فيكون حاصل ذلك هو الربط بالمؤشر. وانظر: القرار ذا الرقم (٧٦٠) بتاريخ ٢٩/٤/١٤٢٨هـ من قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية، وموضوعه: حكم الوعد بإسقاط جزء من القسط من ثمن البيع بمقدار انخفاض المؤشر، ومقتضاه تقييد الجواز بأن يكون التعاقد على ثمن ينظر في تقديره إلى المؤشر وقت التعاقد، فتخرج صورة التعاقد على أكثر من المعتاد.

الصيغة جهالة في الثمن، من جهة أنه وقع فيها التخيير بين أجلين، أجلٌ أدنى يقل معه الثمن، وأجلٌ أعلى يزيد معه الثمن، فيحتمل أن تدخل في نهي النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة^(١)، وهذا التخيير ممنوع عند عامة الفقهاء، سواء وقع بين ثمن حال ومؤجل، أو بين ثمنين مختلفي الأجل والمقدار^(٢).

وقد سبق أن المعيار الشرعي اشترط: "أن ينص على عدم التزام مصدر البطاقة بتخفيض أقساط مديونية التمويل"^(٣)، وجاء في مستنده: "أن الالتزام بذلك تصير معه أقساط التمويل - وهي عوض في معاوضة - مجهولة"^(٤).

وقد يعترض: بأن عقد التمويل وقع باتاً على ثمن واحد.

فالجواب: أن النظر إلى مجموع المعاملة المركبة المكونة من شروط التمويل وشروط البطاقة، مع لحظ قوة التزام البنك بوعده، يقوِّي تحقق هذا المعنى الممنوع، ويدل على ذلك أن العميل يخير بين الأمرين عملاً.

(١) أخرجه أبو داود (٣٤٦١) والترمذي وصححه (١٢٣١)، والنسائي (٤٦٣٢)، عن أبي هريرة ؓ، وفُسر معناه بعدة تفسيرات، منها: التخيير بين ثمنين، وهو رواية عند الحنابلة. انظر: الإنصاف للمرداوي، ٤/٣٥٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ١٥٨/٥، وفيه: "وكذا [يعني في أن البيع فاسد] إذا قال: بعتك هذا العبد بألف درهم إلى سنة أو بألف وخمسة مائة إلى سنتين؛ لأن الثمن مجهول"، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، ٣٧/٥، لعليش (ت: ١٢٩٩هـ) وفيه أنه لا يجوز بيع سلعة على أنها إلى شهر بدينار أو إلى شهرين بدينارين، وأسنى المطالب لذكريا الأنصاري، ٣٠/٢، وكشاف القناع للبهوتي، ٣/١٧٤.

(٣) المعيار الشرعي، ٦١ بشأن: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦.

(٤) مستند الأحكام الشرعية لمعيار: بطاقات الدفع، البند، ١/٢/٢/٦/ب.

المطلب الخامس: معاملة التمويل وشروطها والتصرف بحصيلتها

تجرى معاملة التمويل من خلال بيع معادن، فينطبق عليها ويرد عليها ما يرد على التمويل من خلال المعادن^(١)، وهكذا لو قدر أن عملية التمويل أجريت من خلال سلعة أخرى؛ كالأسهم، فتنطبق عليها أحكام تلك المعاملة.

وأكتفي بهذه الإشارة عن التفصيل في أحكامها؛ لوجود كتابات سابقة في أحكام التمويل، ولأن الغرض التركيز على هيكل البطاقة.

لكن من المهم هنا الإشارة إلى أن البنك يشترط على عميله أن يودع حصيلة التمويل في حساب البطاقة، ولا يتصرف به في غير ذلك.

ولبحث هذا الشرط مقامان:

الأول: النظر إلى كونه مشتملاً على تقييد تصرف المشتري بما اشتراه.

والثاني: النظر إلى كونه شرطاً إيداع في حساب البطاقة لدى البنك.

فأما المقام الأول

فمن حيث الأصل: للفقهاء في الشروط المقيدة لتصرف المشتري قولان:

القول الأول: أنها باطلة، وهو قول جمهور الفقهاء^(٢)، كما إذا باعه شيئاً بشرط أن يبيعه أو بشرط ألا يبيعه، وكما "إذا قال رجل لغريمه: بعني هذا على أن أقضيك دينك منه، ففعل،

(١) انظر: بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد، د. أسيد الكيلاني، العدد الثامن من حولية البركة، ص ١٩٠، ونظرية البدائل الإسلامية للكثيري، ٢/ ٤٩٥.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٥/ ١٧٠، ومواهب الجليل للحطاب، ٤/ ٣٧٣، والأم للشافعي (٧/ ١٠٧)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي، ٢/ ٣١.

فالشرط باطل؛ لأنه شرط أن لا يتصرف فيه بغير القضاء"^(١)، "ومقتضى البيع أن يتصرف مشتر بها يختار"^(٢).

قال الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رحمه الله: "لأن هذا كله غير تمام ملك"^(٣).

وقال الخطابي (ت: ٣٨٨هـ) رحمه الله: "لأن العقد يقتضي التمليك واطلاق التصرف في الرقبة والمنفعة، وهذه الشروط تقتضي الحجر الذي هو مناقض لموجب الملك، فصار كأنه لم يبعه منه أو لم يملكه إياه"^(٤).

ومقتضى ذلك أن هذا الشرط من البنك باطل؛ لأنه شرط ألا يتصرف بحصيلة التمويل في غير البطاقة.

القول الثاني: تصحيح الشروط التي يكون للعاقدة فيها غرض صحيح، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) رحمه الله، فقد قال: "وعلى أكثر نصوصه [يعني أحمد] يجوز أن يشترط على المشتري فعلاً أو تركاً في المبيع مما هو مقصود للبائع أو للمبيع نفسه"، ثم قال: "وجماع ذلك: أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة. فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع وجوز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه جوز أيضاً استثناء بعض التصرفات"^(٥)، ثم بين رحمه الله أن المحذور أن ينافي مقصود العقد، وقرر أن هذا هو القول الصحيح بالأدلة.

(١) المغني لابن قدامة، ٩٢/٤.

(٢) شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ٣٢/٢.

(٣) الأم للشافعي، ١٠٧/٧.

(٤) معالم السنن للخطابي، ١٤٣/٣، وانظر: اختيارات شيخ الإسلام الفقهية، د. عبد الله آل سيف، ٢٠٥/٦.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية، ١٣٦/٢٩ وما بعدها، وانظر: اختيارات شيخ الإسلام الفقهية، د. عبد الله آل سيف، ٢٠٢/٦، والشرح المتمتع للعثيمين، ٢٤٨/٨.

لكن هل يتخرّج تصحيح هذا الشرط في هذه البطاقة على قول ابن تيمية رحمه الله؟
الذي يظهر لي عدم ذلك، لأنه متى ترتب على الشرط محذور شرعي كان الغرض منه
فاسداً لا صحيحاً، وقد تبين مما سبق أن اشتراط إيداع حصيد البيع في حساب البطاقة يدخل
في النهي عن سلف وبيع، لا سيما وقد ارتبط به إسقاط ربح البيع بقدر الرصيد المودع في
حساب البطاقة.

فالخلاصة مما سبق: عدم صحة هذا الشرط على قول الجمهور؛ كما هو منصوصهم،
وعدم صحته على قول ابن تيمية؛ لأنه يترتب عليه محذور شرعي؛ فلا يكون الغرض
منه صحيحاً.

أي أن هذا الشرط لا يصح اتفاقاً، ولا يمكن تصحيحه حملاً على اختيار ابن تيمية
رحمه الله.

اعتراض وجوابه:

قد يعترض على ذلك: بكون الشرط متوجهاً إلى حصيد بيع السلعة لا إلى السلعة المباعة
نفسها.

فالجواب من وجوه

أولها: أن النص الفقهي السابق المتعلق بصورة ألا يتصرف في المبيع بغير القضاء يحتمل أن
المراد أن يبيعه شيئاً فيتورق ثم يوفيه، فيكون الشرط متعلقاً بحصيد بيع العين المباعة.
ثانيها: أن معنى المنع متحقق سواء تعلق الشرط بالسلعة أو بحصيد بيعها، بل قد يكون عدم
صحة الشرط في الثاني أبلغ؛ لانقطاع علاقة البائع بحصيد السلعة، بخلاف السلعة
نفسها فللبائع فيها عُلق، ومع ذلك بطل الشرط.

ثالثها: أن تمويل البطاقة يقع من خلال بيع المعادن، واحتفاظ العميل بالمعدن الذي اشتراه من

خلال عملية التمويل أمر لا يكاد يحصل واقعاً، والجادة التي لا يسلك غيرها أن يبيع العميل المعدن بواسطة البنك، فمحصل هذا الشرط أن معاملة التمويل لا تنتهي بغير بيع المعدن وإيداع حصيلته في حساب البطاقة.

وأما المقام الثاني

فإن هذا الشرط ليس مجرد كونه تقييداً لتصرف المشتري، بل هو شرطٌ عليه أن يودع حصيلة السلعة في حساب البطاقة لدى البنك، وهذا الشرط أثره أبلغ، لأن فيه معنى السلف والبيع، فيبطل ويبطل معه عقد البيع، وقد تقدم بحث هذه المسألة.

مسألة: هل يرفع الإشكال تمكين العميل من سحب المبلغ من رصيد البطاقة بعد إيداعه فيه؟ الذي يظهر لي أن هذا لا يرفع الإشكال؛ لأن معنى السلف والبيع قد وقع بهذا الإيداع، لا سيما وهو مشروط، أما كون العميل يتمكن من سحبه بعد ذلك فهذا مقتضى - كون ذلك الرصيد قرضاً أو ديناً حالياً غير مؤجل، فهو كما لو شرط البائع على المشتري قرضاً، فهو ممنوع؛ مع أن بإمكان المشتري المقرض أن يسترد بدل القرض حالاً، بل إنه لا يتأجل عند جمهور العلماء^(١).

(١) انظر: بدائع الصنائع للكاساني، ٣٩٦/٧، والأم للشافعي، ١٠٧/٧، وكشاف القناع للبهوتي، ٣١٦/٣، وعند المالكية أنه يتأجل بالتأجيل. انظر: شرح الخرشبي على مختصر خليل، ٢٣٠/٥، وهو اختيار ابن تيمية. انظر: الأخبار العلمية للبعلي ص ١٩٤، والفروع لابن مفلح، ٣٤٩/٦.

المطلب السادس: أحكام رسوم البطاقة

تقدم في المبحث الأول تفصيل الرسوم التي يأخذها المصرف في هذه البطاقة، وبالنسبة إلى حكمها فيبانه على النحو الآتي:

أما ما يأخذه البنك من العميل فقد ورد في المطالب السابقة ما يقتضي تقييده - لو صحت المعاملة - بالتكلفة الفعلية، وعدم جواز ما زاد عليها؛ لأمرين: أولهما: كون البنك دائماً بسبب البطاقة، فانتفاعه من العميل فيها ممنوع؛ كبطاقة القرض. ثانيهما: كون البطاقة مشتملة على معنى الضمان؛ إن قيل بذلك. وقد سبق التفصيل في هذين الأمرين وأثرهما.

فمقتضى ما سبق ردّ رسوم الإصدار والتجديد ورسوم السحب النقدي وسائر الرسوم الأخرى إلى التكلفة الفعلية، وإلغاء الرسم الاختياري الزائد على سعر الصرف. وهذا كله فرع عن تصحيح المعاملة، وقد تقدم في المطلب الأول ما يؤثر على ذلك. أما ما يأخذه البنك من التاجر فهو باق على الأصل، لم يرد ما يؤثر عليه لو سلمت البطاقة من الإشكالات الأخرى، والمستقر فقهاً جوازه^(١)، وقد صدرت بذلك الفتاوى والقرارات الجماعية:

فقد قرر مجمع الفقه الإسلامي جواز إصدار البطاقة غير المغطاة إذا لم تتضمن شرط زيادة ربوية على أصل الدين، وورد في القرار أنه يتفرع على ذلك: "جواز أخذ البنك المصدر من التاجر عمولة على مشتريات العميل منه شريطة أن يكون يبيع التاجر بالبطاقة بمثل السعر الذي يبيع به بالنقد"^(٢).

(١) وقد منعه بعض الفقهاء أول الأمر، انظر: بطاقة الائتمان، د. بكر أبو زيد، ص ٤٢ و ٥٦ و ٥٩.

(٢) قرار مجمع الفقه الإسلامي ١٠٨، ١٢/٢ بشأن بطاقات الائتمان غير المغطاة.

وجاء في المعيار الشرعي ضمن رسوم البطاقات التي لا تقيد بالتكلفة الفعلية وإنما تكون بحسب الاتفاق: "الرسوم التي يقطعها بنك التاجر من قابل البطاقة، ويؤول بعضها إلى مصدر البطاقة والشركة الراعية؛ على ألا يحمل حامل البطاقة تلك الرسوم في البطاقات القائمة على الإقراض"^(١).

المبحث الثالث

تقويم البطاقة المغطاة بتمويل

يتضح مما سبق أن الإشكال وارد على البطاقة من جهة اشتراط إيداع حصيلة التمويل في حساب البطاقة الذي هو دين للعميل على البنك، وارتباط الإسقاط من أرباح التمويل بمقدار رصيد البطاقة، وفي ذلك وقوع في النهي عن سلف وبيع، ومحابة في البيع من أجل رصيد البطاقة.

ويترب على هذا بطلان الشرط والعقد، وعليه فهذه المعاملة لا تصح من أصلها، وهذا الوجه إذا ثبت فلا مجال لبحث التفاصيل الأخرى.

لكن على تقدير انتفاء الوجه السابق، فهناك عدة إشكالات وارده على البطاقة، متفرعة على تصحيح أصلها، وهي:

١. كون البنك دائناً للعميل بسبب البطاقة، وانتفاعه مع ذلك من العميل بمبالغ الرسوم المتنوعة، والدائن كالمقرض في عدم جواز الانتفاع من المدين.
٢. يحتمل أن البطاقة مشتملة على الضمان، فإذا صح ذلك فالبنك الضامن يستفيد فيها من العميل المضمون عنه بمبالغ متنوعة، تتمثل في شيئين: أولهما: أرباح التمويل الزائدة عن المعتاد، وليس من سبب لزيادتها سوى البطاقة، والبطاقة مشتملة على معنى الضمان. ثانيهما: رسوم البطاقة، فينتفع بها مع كونه ضامناً إن قيل بذلك، وهذا معنى ثانٍ يضاف إلى كونه دائناً.
٣. أن الصيغة المركبة من زيادة الأرباح عن المعتاد، مع وعد البنك بالإسقاط، صارت ذريعة إلى ما لا يصح التعاقد عليه، وفي هذه الصيغة أيضاً شبهة جهالة الثمن؛ لكونه

متردداً بين أمرين، لا سيما أن وعد المؤسسات المالية التزام لا يتخلف، ولذا يعدّ العميل مقتضاه حقاً له.

وبناء على ذلك فالذي يظهر لي عدم صحة العمل بها. والله تعالى أعلم.

الخاتمة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله، أما بعد:

فمن أهم نتائج هذا البحث ما يأتي:

١. بطاقة الائتمان المتجدد تقوم على إتاحة تقسيط سداد القرض بزيادة، فهي بطاقة ربوية، وقد طبقت صيغ بديلة عنها في البنوك والنوافذ الإسلامية لم تخل من الإشكال.
٢. البطاقة المغطاة بتمويل بدلاً عن الائتمان المتجدد تقوم على معاملة تمويل، تجداول أرباحه شهرياً، ويكون سداد أصله في نهاية المدة دفعة واحدة، وتجعل حصيلته في رصيد البطاقة، وفي كل شهر يربط البنك مقدار ما يأخذه من الأرباح المجدولة بنسبة ما ينقص من رصيد البطاقة، ويسقط من الأرباح بقدر ما يبقى من رصيد البطاقة.
٣. يستفيد البنك من العميل في البطاقة المغطاة بتمويل من شيئين: أرباح التمويل التي يأخذها بنسبة أعلى من نسب التمويل المعتادة، ورسوم البطاقة.
٤. الذي يظهر لي عدم صحة العمل بالبطاقة المغطاة بتمويل؛ لاشتراط إيداع حصيلة التمويل في حساب البطاقة الذي هو دين للعميل على البنك، وارتباط الإسقاط من أرباح التمويل بمقدار رصيد البطاقة، وفي ذلك وقوع في النهي عن سلف وبيع، ومحابة في البيع من أجل رصيد البطاقة، ويترتب على هذا بطلان الشرط والعقد، وعليه فهذه المعاملة لا تصح من أصلها، وهذا الوجه إذا ثبت فلا مجال لبحث التفاصيل الأخرى، لكن على تقدير انتفائه فهناك إشكالات أخرى في البطاقة، وهي:
 - انتفاع البنك برسوم البطاقة:
 - مع كونه دائماً بسببها، والدائن كالمقرض.
 - ومع كونه ضامناً فيها إن قيل باشتغالها على الضمان.

- وزيادة أرباح البنك عن المعتاد إن قيل باشمال البطاقة على الضمان.
- وارتباط زيادة الأرباح عن المعتاد بوعده البنك بالإسقاط، وهي صيغة صارت ذريعة إلى ما لا يصح التعاقد عليه، وفي هذه الصيغة أيضاً شبهة جهالة الثمن؛ لكونه متردداً بين أمرين، لا سيما أن وعد المؤسسات المالية التزام لا يتخلف، ولذا يعدّ العميل مقتضاه حقاً له.

وأوصي بالآتي:

١. أن تعني البنوك الإسلامية بابتكار الصيغ والحلول المالية وتطويرها ابتداءً واستقلالاً؛ انطلاقاً من حاجة المتعاملين وفرص السوق، دون أن تقيد نفسها بنموذج ربوي وتسعى إلى الوصول إلى نفس نتائجه المالية، وقد نجحت البنوك الإسلامية مثلاً في توفير متطلبات الناس المعيشية بالأجل، كالسكن، والسيارة، والأثاث، ونحو ذلك، بصيغ تمويلية مناسبة، ويمكنها أن تواصل نجاحها إذا اعتنت بهذا الجانب.
 ٢. الإسهام في الوفاء بحاجات الناس الشرعية ببيان أحكام ما يستجد من تعاملاتهم، ففي ذلك إعانة للعاملين والمتعاملين بها.
- والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع

- الأحكام الفقهية للوعد، اللحيان، د. صالح بن عبد الله، مجلة قضاء الصادرة عن الجمعية العلمية القضائية السعودية، العدد الخامس، رجب، ١٤٣٦هـ.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، البعلي، علي بن محمد الحنبلي، تحقيق: أحمد الخليل، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية الفقهية، مجموعة من الباحثين، دار كنوز أشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري، زكريا بن محمد، دار الكتاب الإسلامي، (د.ط)، (د.ت).
- الإشراف على مذاهب العلماء ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري، تحقيق: صغير الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- الأصل، الشيباني، محمد بن الحسن، تحقيق: الدكتور محمد بونوكالين، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٤١٠هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علاء الدين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، (د.ت).
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم المصري، وفي آخره: تكملة الطوري، وبالhashية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، (د.ت).

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

بدائل البطاقة ذات الائتمان المتجدد في تطبيقات المؤسسات المالية الإسلامية، الكيلاني، د. أسيد محمد أديب، حولية البركة، العدد الثامن، ١٤٢٧هـ.

بطاقات الائتمان غير المغطاة ذات الأقساط، القري، د. محمد بن علي، ضمن بحوث في التمويل الإسلامي، دار الميمان للنشر والتوزيع بالرياض والإدارة الشرعية في البنك الأهلي، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ.

بطاقات الائتمان غير المغطاة، د. نزيه حماد، ضمن: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

بطاقة الائتمان حقيقتها البنكية التجارية وأحكامها الشرعية، أبو زيد، د. بكر بن عبد الله، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

بطاقة المرابحة، القري، د. محمد بن علي، ضمن بحوث في التمويل الإسلامي، دار الميمان للنشر والتوزيع بالرياض والإدارة الشرعية في البنك الأهلي، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ.

التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق، محمد بن يوسف العبدري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

تحفة المحتاج في شرح المنهاج (وحواشي الشرواني والعبادي)، الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

تربح البنك من بطاقة العميل الائتمانية، اليوسف، د. أحمد بن عبد الله، مجلة العلوم الإنسانية والإدارية الصادرة من جامعة المجمعة، العدد السابع، شعبان، ١٤٣٦هـ.

- تصحيح العقود المالية الفاسدة وتطبيقاتها المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، يحيى، د. نايف بن محمد، الجمعية العلمية القضائية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٤٢ هـ.
- التهديب في فقه الإمام الشافعي، البغوي، الحسين بن مسعود الشافعي، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الشافعي، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، نشر: دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.
- جواب عن حكم الإلزام النظامي بالاتفاق المسبق على وضع وتعجل، السيارى، د. خالد، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن بنك دبي الإسلامي، العدد ٤٦١.
- حاشية الخلوقي على منتهى الإرادات، الخلوقي، محمد بن أحمد بن علي البهوتي، تحقيق د. سامي الصقير ود. محمد اللحيان، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ.
- الذخيرة، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، حققه محمد بو خبزة وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
- سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، (د.ط)، (د.ت).
- سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٨ م.
- سنن النسائي، النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.

شرح مختصر خليل، الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي، (ومعه حاشية العدوي)، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

الشرح الممتع على زاد المستقنع، العثيمين، محمد بن صالح، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢-١٤٢٨هـ.

شرح منتهى الإيرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، البهوتي، منصور بن يونس، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

عقد الوكالة بالاستثمار، الدوسري، د. طلال بن سليمان، من إصدارات المجموعة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز أشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ.

عقود التمويل المستجدة في المصارف الإسلامية دراسة تأصيلية تطبيقية، ميرة، د. حامد بن حسن، دار الميهان للنشر والتوزيع، وجدوى للاستثمار، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

العقود المالية المركبة، دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، العمراني، د. عبد الله بن محمد، من إصدارات المجموعة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز أشبيليا، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.

غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، الكرمي، مرعي بن يوسف الحنبلي، اعتنى به: ياسر المزروعى، ورائد الرومي، مؤسسة غراس، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

الفروع، ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي الحنبلي، (ومعه تصحيح الفروع للمرداوي)، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، من إصدارات المجموعة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز أشييليا، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة التعاون الإسلامي بجدة.

كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس، تعليق: هلال مصيلحي، دار عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ.

المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٤١٤هـ.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمعها: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.

المخالفات الشرعية في بطاقتي الخير والتيسير الائتمائيتين، الدعيجي، خالد بن إبراهيم، بحث منشور على شبكة المعلومات.

المدونة، الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي المدني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

المستوعب، لمحمد بن عبد الله السامري الحنبلي، تحقيق: د. عبد الملك بن دهيش، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، دار الحديث في القاهرة.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، الخطابي، أبو سليمان محمد بن محمد ابن الخطاب البستي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

- المعايير الشرعية الصادرة من هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.
المغني، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، تحقيق: طه الزيني وآخرين، مكتبة
القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٨-١٣٨٩ هـ.
- منتهى الإيرادات، ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، تحقيق: عبد الله التركي،
مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، عlish، محمد بن أحمد بن محمد، دار الفكر، بيروت، (د.ط)،
١٤٠٩ هـ.
- المنفعة في القرض دراسة تأصيلية تطبيقية، العمراني، د. عبد الله بن محمد، من إصدارات
المجموعة الشرعية بمصرف الراجحي، دار كنوز أشبيليا، الطبعة الثانية، ١٤٣١ هـ.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، دار
الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت).
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني، دار
الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ.
- الموسوعة الفقهية، إصدار: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة
الرابعة، ١٤٢٨-١٤٢٩ هـ.
- نظرية البدائل الإسلامية للمعاملات المصرفية دراسة تأصيلية نقدية، الكثيري، د. طالب بن
عمر، دار كنوز أشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ.

الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية في نظام المحاماة السعودي

د. عيسى علي محمد عسيري^(١)

الملخص

يتناول البحث شروط الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية، والشكل القانوني الواجب اتباعه لمزاولة مهنة المحاماة في المملكة العربية السعودية، والالتزامات المفروضة عليها، ودورها في تحقيق العدالة والتكامل مع مكاتب المحاماة الوطنية، في سبيل تحقيق بيئة قانونية في كل المجالات، والعمل على الاستفادة منها في نقل المعرفة والخبرة والتدريب، والرقى والتقدم بمهنة المحاماة والقطاع العدلي.

الكلمات المفتاحية: المحاماة، المحامي، المكاتب، الأجنبية، الترخيص.

موضوع البحث: الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية في نظام المحاماة السعودي

أهداف البحث

١. إيضاح مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية.
 ٢. بيان الشكل القانوني التي تتخذه مكاتب المحاماة الأجنبية.
 ٣. معرفة الأعمال والالتزامات التي تقوم بها مكاتب المحاماة الأجنبية.
- منهج البحث: اتبعت بعد عون الله وتوفيقه في البحث المنهج الاستقرائي الوصفي مع الالتزام بما يلي:

(١) أستاذ مشارك في تخصص الأنظمة (القانون) قسم الفقه، كلية الشريعة، جامعة الملك خالد

إيميل / aysa-100@hotmail.com

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية.
٢. صياغة البحث بأسلوب علمي دقيق واضح، أملاً في إضافة أكبر قدر من القيمة العلمية والفنية في البحث.
٣. توثيق النصوص والمنقولات من مصادرها المعتمدة، وتوثيق الآراء والأفكار ونسبتها إلى أصحابها.
٤. كتابة المواد النظامية وبيان الأنظمة التابعة لها.
٥. الالتزام بعلامات الترقيم المتعارف عليها.
٦. إتباع التوثيق العلمي في التهميش.

أهم النتائج

١. مكاتب المحاماة الأجنبية منشآت مهنية غير سعودية، تختص بالعمل في مجال المحاماة في المملكة العربية السعودية بعد حصولها على التراخيص اللازمة من الجهات المختصة.
٢. اشترط المنظم السعودي جملة من الشروط للحصول على ترخيص المحاماة لمكاتب المحاماة الأجنبية، وهي جميعها تهدف إلى تعزيز مهنة المحاماة والقانون.
٣. يجب على مكاتب المحاماة الأجنبية اتخاذ الشكل القانوني الواجب لمزاولة مهنة المحاماة، ومزاولة الأعمال المهنية التي حددها النظام.
٤. فرض نظام المحاماة السعودي على مكاتب المحاماة الأجنبية جملة من الالتزامات التي تضمن التكامل والتعاون مع مكاتب المحاماة الوطنية، وتسهل الرقابة والمتابعة والتقييم عليها.

التوصيات

١. إلزام مكاتب المحاماة الأجنبية بإنشاء منصات تقنية قانونية يتم من خلالها التعليم والتدريب للمهتمين في مجال المحاماة والقانون.
 ٢. مراجعة أعمال ومهام مكاتب المحاماة الأجنبية من قبل الإدارة المختصة بشكل دوري، وتقييمها ومتابعتها من خلال نقاط تقييم دقيقة ومحددة.
- الكلمات المفتاحية: المحاماة، المحامي، المكاتب، الأجنبية، الترخيص.

Abstract

The research investigates the regulations of licensing foreign law offices in the Kingdom of Saudi Arabia and the legal framework that should be adhered to to practice law in the Kingdom. It also discusses the commitments placed on these foreign offices, their role in promoting justice, and their integration with local law offices for the purpose of creating a legal environment across all industries to gain and exchange knowledge, experience, and training which will ultimately improve the law profession and the judicial sector.

The Keywords: Law - Attorney– Foreign law offices – Licenses.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد: فإن المحاماة طريق العدالة وحفظ الحقوق، جليلة القدر، عظيمة النفع، مهنة العلم والدراية، والمعرفة والخبرة، تتطور وتتقدم مع تطور المجتمع وتقدمه، حتى أصبحت في العصر الحديث من الموارد المالية، التي تستلزم التنظيم القانوني المرن والدقيق، لتجمع بين أعمالها وطبيعتها تحقيق الحق والعدالة، والاستثمار والدخل الاقتصادي، ولقد تميز نظام المحاماة السعودي بالترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية، وبيان أعمالها والتزاماتها، وخصائصها والشكل القانوني لها، حتى تحقق التكامل مع مكاتب المحاماة الوطنية، وتعمل على نقل المعرفة والخبرة والتدريب، ولذا اخترت الكتابة في (الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية في نظام المحاماة السعودي) لأبين أعمالها والتزاماتها، ودورها المعرفي والقانوني.

أهمية البحث

١. تعلقه بقطاع المحاماة والاستشارات القانونية، ودورها في نقل العلم والمعرفة.
٢. تناوله مكاتب المحاماة الأجنبية، وتكاملها مع مكاتب المحاماة الوطنية في تحقيق التنمية المجتمعية والاقتصادية.
٣. ارتباط مكاتب المحاماة الأجنبية بحاجات الأفراد والمجتمعات المحلية والدولية، ودورها في تحقيق العدالة والحق.

مشكلة البحث

مكاتب المحاماة الأجنبية ذات تأثير على قطاع المحاماة والمجال القانوني، مما يتطلب معه معرفة الشكل القانوني المرخص به لمكاتب المحاماة الأجنبية، والأعمال والالتزامات التي تقوم بها، ودورها في نقل المعرفة والخبرة، وهو ما يساهم هذا البحث بإيضاحه وتناوله.

الدراسات السابقة

من خلال البحث والقراءة لم يظهر لي وجود دراسات قانونية سابقة تتعلق بمكاتب المحاماة الأجنبية؛ وذلك لتنظيم مكاتب المحاماة الأجنبية في تعديلات نظام المحاماة الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٦٦) وتاريخ ١٦/٧/١٤٤٣هـ، ولائحتها التنفيذية رقم (١٨٦) وتاريخ ٢٥/١/١٤٤٤هـ.

منهج البحث

اتبعت بعد عون الله وتوفيقه في البحث المنهج الاستقرائي الوصفي مع الالتزام بما يلي:

١. جمع المادة العلمية من مصادرها الأصلية.
٢. صياغة البحث بأسلوب علمي دقيق واضح، أملاً في إضافة أكبر قدر من القيمة العلمية والفنية في البحث.
٣. توثيق النصوص والمنقولات من مصادرها المعتمدة، وتوثيق الآراء والأفكار ونسبتها إلى أصحابها.
٤. كتابة المواد النظامية وبيان الأنظمة التابعة لها.
٥. الالتزام بعلامات الترقيم المتعارف عليها.
٦. إتباع التوثيق العلمي في التهميش.

تساؤلات البحث

١. ما هو مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية؟
٢. ما الشكل القانوني المرخص لمكاتب المحاماة الأجنبية اتخاذه؟
٣. ما هي الأعمال والالتزامات التي تقوم بها مكاتب المحاماة الأجنبية؟

أهداف البحث

١. إيضاح مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية.
٢. بيان الشكل القانوني التي تتخذه مكاتب المحاماة الأجنبية.
٣. معرفة الأعمال والالتزامات التي تقوم بها مكاتب المحاماة الأجنبية.

خطة البحث

المقدمة: وتشتمل على أهمية البحث، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وتساؤلات وأهداف البحث.

المبحث الأول: مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية، والشكل القانوني لها، وفيه مطلبان:

– المطلب الأول: مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية

– المطلب الثاني: الشكل القانوني لمكاتب المحاماة الأجنبية

المبحث الثاني: شروط الترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي، وفيه أربعة مطالب:

– المطلب الأول: السمعة الدولية لمكتب المحاماة الأجنبي

– المطلب الثاني: مضي عشر سنوات على التأسيس

– المطلب الثالث: التمثيل والشراكات المهنية في المحاماة

– المطلب الرابع: رسوم الترخيص ومدته

المبحث الثالث: أعمال مكاتب المحاماة الأجنبية، وفيه مطلبان:

– المطلب الأول: الأعمال الممنوع مزاولتها على مكاتب المحاماة الأجنبية

– المطلب الثاني: الأعمال المرخص مزاولتها لمكاتب المحاماة الأجنبية، وفيه فرعان:

- الفرع الأول: المكاتب التي اتخذت شكل تأسيس شركة مهنية مع محامٍ أو محامين

سعوديين.

- الفرع الثاني: المكاتب التي اتخذت فتح فرع أو فروع لها في المملكة
- المبحث الرابع: التزامات مكاتب المحاماة الأجنبية، وفيه أربعة مطالب:
 - المطلب الأول: نسبة عدد العاملين السعوديين
 - المطلب الثاني: نقل المعرفة والتدريب للمحامين السعوديين
 - المطلب الثالث: تقديم الاستشارات النظامية في المملكة
 - المطلب الرابع: القوائم المالية المعتمدة

المبحث الأول

مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية، والشكل القانوني لها

المطلب الأول: مفهوم مكاتب المحاماة الأجنبية

المحاماة هي الترافع عن الغير أمام المحاكم وديوان المظالم، واللجان المشكلة بموجب الأنظمة والأوامر والقرارات لنظر القضايا الداخلة في اختصاصها، ومزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية. ويسمى من يزاول هذه المهنة محامياً^(١)، ولقد اشترط نظام المحاماة السعودي فيمن يزاول هذه المهنة أن يكون سعودي الجنسية، مقيماً في المملكة، ويجوز لغير السعودي مزاولتها طبقاً لما تقضي به الاتفاقيات بين المملكة وغيرها من الدول^(٢)، كما يقيد المحامي الذي يحمل جنسية أحد دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية في جدول المحامين الممارسين^(٣)، ويصدر له ترخيص بمزاولة مهنة المحاماة، إذا كان مرخصاً له في بلده بمزاولة مهنة المحاماة برخصة سارية المفعول، ويكون ذلك وفق الشروط والضوابط المنصوص عليها في نظام المحاماة ولائحته عدا شرط الإقامة^(٤).

ويظهر من خلال ما سبق حصر النظام السعودي كغيره من أنظمة المحاماة في البلدان العربية الأخرى حق ممارسة مهنة المحاماة والترافع عن الغير، وإبداء المشورة القضائية

(١) المادة الأولى، نظام المحاماة السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٨) وتاريخ ١٤٢٢/٧/٢٨هـ.

(٢) المادة الثالثة، نظام المحاماة السعودي.

(٣) تعد وزارة العدل جدولاً عاماً لقيّد أسماء المحامين الممارسين وآخر لغير الممارسين حسب توقيت التسجيل، ويجب أن يشتمل الجدولان على البيانات التي تحددها اللائحة التنفيذية. المادة الثانية، نظام المحاماة السعودي.

(٤) الفقرة ٣/٢١ من اللائحة التنفيذية لنظام المحاماة الصادرة بقرار وزير العدل رقم (٤٦٤٩) وتاريخ ١٤٢٣/٦/٨هـ، وهذه الفقرة أضيفت بموجب القرار الوزاري رقم (١٥١٧) وتاريخ ١٤٣٩/٥/٥هـ.

وصياغة العقود وغيرها بأبنائه من أتباع الجنسية السعودية^(١)، أو وفق ما تقضي به الاتفاقيات بين المملكة وغيرها من الدول، حتى صدور التعديلات الواردة على نظام المحاماة السعودي بالمرسوم الملكي رقم (م/٦٦) وتاريخ ١٥/٧/١٤٤٣هـ والتي أضافت الباب الخامس إلى نظام المحاماة السعودي، ونظمت فيه الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية لمزاولة مهنة المحاماة في المملكة، وعرفت بها بأنها المنشأة غير السعودية التي تزاوّل أعمال مهنة المحاماة بناءً على ترخيص وفق الأحكام المنظمة للمهنة في دولة أو دول أخرى^(٢).

فمكتب المحاماة الأجنبي منشأة مهنية غير سعودية، تختص بالعمل في مجال المحاماة في المملكة العربية السعودية بعد حصولها على التراخيص اللازمة من الجهات المختصة. وتظهر أهمية الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية في ظل التطور من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والتنموية، ودخول المستثمرين الأجانب والشركات المتعددة الجنسيات، مما تظهر معه الحاجة إلى وجود مكاتب محاماة سعودية وأجنبية، متنوعة ومتعددة القدرات، تساهم في تحقيق العدالة والجودة في التقاضي وحفظ الحقوق، من خلال كفاءات مؤهلة للعمل في مجال المحاماة بعد توفر الشروط اللازمة.

المطلب الثاني: الشكل القانوني لمكتب المحاماة الأجنبي

فرض نظام المحاماة السعودي على مكاتب المحاماة الأجنبية المرخص لها مزاولة مهنة المحاماة في المملكة تأسيس شركة مهنية مع محام سعودي أو أكثر من المقيدين في جدول المحاماة الممارسين، أو فتح فرع له أو أكثر في المملكة^(٣)، على أنه في حال اتخذ المكتب شكل

- (١) عبدالرزاق شيخ نجيب، نظام المحاماة في المملكة العربية السعودية دراسة تحليلية مقارنة (٢٧) النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٢هـ
- (٢) المادة الرابعة والأربعون، نظام المحاماة السعودي.
- (٣) المادة الخمسون، نظام المحاماة السعودي.

شركة مهنية مع محام سعودي أو أكثر يلزم أن تتوافر لدى أحد الشركاء السعوديين خبرة في طبيعة العمل لمدة لا تقل عن سبع سنوات، وأن يكون أحد الشركاء أو المساهمين السعوديين مديراً للشركة، وفي حال تم تعيين مدير غير سعودي للشركة يجب ألا يقل تمثيل الشركاء أو المساهمين السعوديين المرخص لهم بمزاولة المهنة في مجلس الإدارة أو مجلس المديرين عن ربع الأصوات الممثلة في المجلس^(١)، وهنا يظهر حرص المنظم السعودي على التكامل والتعاون بين المكاتب الأجنبية والوطنية في سبيل تحقيق العدالة، وتوفير خدمات قطاع المحاماة بكفاءة وفاعلية، والاستفادة من الخبرات والمهارات اللازمة للرفقي بمهنة المحاماة.

إن تأسيس شركات محاماة مهنية يساهم في تحقيق أهداف مهنية واقتصادية واجتماعية، فتكثيف الجهود في مجال ممارسة أعمال المحاماة بشكل جماعي يدعم الجهود الخلاقة في مجال تحقيق رسالة المحاماة والمحامين، حيث أن انضمام محامين شركاء في شركة محاماة متخصصين في مجالات معينة، وذوي ثقافات مختلفة، ومتحدثين لغات أجنبية مختلفة، مع كثرة الأنظمة والقوانين الوطنية والإقليمية والدولية، والتي يصعب أن يحيط محام فرد بها، يرقى بمهنة المحاماة والمحامين، ويفتح لهم آفاق أوسع، ويؤدي ذلك أيضاً إلى حماية المهنة، والمحافظة على سمعة الشركة^(٢).

ولذا حرص المنظم السعودي على أن يتخذ مكتب المحاماة الأجنبي شكل شركة مهنية مع محام سعودي أو أكثر، أو يفتح فرع أو أكثر، يتم من خلاله ممارسة أعمال المحاماة، وخضوعها للرقابة والمتابعة، والتقييم المستمر من الجهات المختصة؛ بغية تحقيقها للأهداف المنشأة من أجلها.

(١) المادة الثانية عشر، اللائحة التنفيذية لترخيص مكاتب المحاماة الأجنبية

(٢) المستشار أشرف محمد الفيشاوي، الآثار الإجرائية لممارسة شركات المحاماة المهنية للمحاماة على المنازعات القضائية والتحكيم، (٣٢) المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، الأكاديمية الدولية للوساطة والتحكيم.

المبحث الثاني

شروط الترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي

تمارس مكاتب المحاماة الترافع أمام المحاكم، ومزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية، وصياغة العقود والاتفاقيات، وغيرها من الأعمال المتعلقة بتحقيق العدالة والنزاهة، والمنظم في سبيل تحقيق هذه المكاتب للغايات والأهداف المرجوة منها، وضع لها الضوابط والشروط التي تسمو بها، وتعمل على إتقان وجودة العمل المهني لها، فحظر عليها مزاولة مهنة المحاماة، ما لم يكن مرخصاً لها بذلك وفق أحكام نظام المحاماة وفي حدود ذلك الترخيص^(١)؛ وذلك ليتسنى للجهات المختصة التحقق من الشروط اللازمة لعمل ونجاح هذه المكاتب، وسيرها وفق الأعمال المهنية المحددة لها، وخضوعها للرقابة والمتابعة، فأوجب عليها الحصول على الترخيص المهني وفق الضوابط التي يراها تحقق التنافس والعدالة، وترقى بمهنة المحاماة.

ولقد سعى المنظم السعودي من خلال سن الشروط والضوابط لممارسة مكاتب المحاماة الأجنبية لمهنة المحاماة في المملكة إلى الرقي بمهنة المحاماة، والتكامل بينها وبين المكاتب الوطنية، فأوجب مجموعة من الشروط والضوابط للحصول على الترخيص المهني أتناولها في المطالب التالية:

المطلب الأول: السمعة الدولية لمكتب المحاماة الأجنبي

اشترط المنظم السعودي لمنح الترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي أن يكون ذا سمعة دولية متميزة في مجال مزاولة مهنة المحاماة وفق المؤشرات والتقارير التنافسية الدولية ذات

(١) الفقرة الثانية، المادة الرابعة والأربعون، نظام المحاماة السعودي .

الصلة^(١). فمهنة المحاماة مهنة شريفة، لصاحبها مكانة عالية في المجتمع^(٢)، وهي تشارك في تحقيق رسالة العدالة، وتأكيد سيادة القانون، وكفالة حق الدفاع عن الحقوق والحريات^(٣)، والمنظم السعودي يسعى من خلال اشتراط تميز السمعة الدولية لمكتب المحاماة الأجنبي إلى الرقي والتقدم بمهنة المحاماة، والتميز والجودة في الأعمال والخدمات المقدمة، والتنافس مع بقية المكاتب الوطنية في العلم والمعرفة والمهارة المقدمة.

إن المحاماة فن دقيق، يحتاج إلى قدرات ومواهب خلاقة، وهذا الفن لا يقدره إلا الفنان الأصيل، الذي له باع في العديد من الفنون، والمحاماة بعد ذلك رسالة سامية في إظهار طبيعة النفوس، وكشف كوامنها، والاهتداء إلى نوازعها ودفعها، وتفهم أهدافها ومراميتها^(٤)؛ ولذا حرص المنظم السعودي على أن تكون مكاتب المحاماة الأجنبية إضافة علمية ومعرفية للمحاماة في السعودية، لتعمل جميعاً على تحقيق العدالة والنزاهة، وحفظ الحقوق، وتحقيق التنمية والأمان لبقية القطاعات، من خلال سن الأنظمة والقوانين التي تتوافق مع التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتسمو وترقى بهنة المحاماة.

المطلب الثاني: مضي عشر سنوات على التأسيس

يشترط للحصول على الترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي أن يكون قد مضى على

- (١) الفقرة الأولى، المادة الخامسة والأربعون، نظام المحاماة السعودي .
- (٢) محمد بن إبراهيم الصائع، دور المحامي في التقاضي (٣٨) مجلة العدل، الإصدار الثالث، رجب، ١٤٣٠هـ.
- (٣) المادة الأولى، وثيقة المنامة للنظام الموحد للمحاماة بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- (٤) طه أبو الخير، حرية الدفاع في علم القضاء (٥٩٣) الإسكندرية، منشأة المعارف.

تأسيسه مدة لا تقل عن عشر سنوات^(١)؛ وذلك لأن المحاماة من أجل المهن وأشرفها، وهي عنوان حضارة الأمم وتقدمها، وطريق تحقيق العدالة وسيادة القانون، والمزاو لها في المملكة العربية السعودية يتطلب له العلم والدراية بالعلوم الشرعية والنظامية، واكتساب الخبرات والتجارب، ومعرفة طرق العدالة والحق؛ ولذا أحسن المنظم السعودي في اشتراط مضي عشر سنوات لاكتساب الترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي، حتى يتحقق لديه العلم والدراية بالمهنة ومتطلباتها، وتتوافر لديه الخبرة المؤهلة للنجاح والتميز في مهنة المحاماة.

إن مهنة المحاماة تحتاج بالإضافة إلى المعرفة الشرعية والنظامية إلى خبرات ومهارات فنية خاصة^(٢)، فالمحاماة في العصر الحديث تنوعت وتعددت أعمالها بين الترافع أمام المحاكم، ومزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية، وصياغة العقود والاتفاقيات، وإجراء التحكيم والوساطة، كما أن التعاملات تنوعت وتعددت، ولم تعد تقتصر على القطاع الداخلي، مما يتطلب معه وجود مكاتب المحاماة التي تتوفر لديها الخبرة والقدرة على الارتقاء بالأداء المهني القانوني، وتطوير قطاع ممارسة الخدمات القانونية، ليسهم في تحقيق العدالة وتنمية الوطن.

إن مضي عشر سنوات على تأسيس المكتب مؤشراً على القدرات والمهارات التي يملكها، والكفاءات التي تقوده، ومدى قدرته على النجاح، وتحقيق الغايات والأهداف التي منح الترخيص من أجلها، ومعرفة الرؤية والرسالة التي يسعى إليها، والشراكات المهنية الأخرى التي يملكها، كما أن للجنة القيد والقبول في وزارة العدل الحق عند الاقتضاء طلب

(١) الفقرة الثانية، المادة الخامسة والأربعون، نظام المحاماة السعودي.

(٢) د. محمد بن عواد بن سعد الأحمد، التكييف النظامي لعقد التدريب على أعمال المحاماة، والالتزامات الناشئة عنه، في النظام السعودي، دراسة تحليلية، (٥٢٧)، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، العدد ٧٦ (يونيو ٢٠٢١).

أي معلومات إضافية أو إيضاحات^(١)، من شأنها إيضاح كل ما يتعلق بالمكتب، ويحدد قدرته على الإضافة والتميز في مهنة المحاماة.

المطلب الثالث: التمثيل والشراكات المهنية في المحاماة

يشترط للترخيص لمكتب المحاماة الأجنبي لمزاولة مهنة المحاماة في المملكة أن يكون لديه تمثيل أو شراكات فيما لا يقل عن ثلاث دول مختلفة، أو خمسة أقاليم داخل دولة واحدة إذا كانت الأنظمة أو التنظيمات داخل تلك الدولة تسمح بالاختلاف بين الأقاليم فيما يتصل بالأحكام المنظمة لمزاولة مهنة المحاماة، وأن يكون للمكتب مقر في تلك الدولة أو الإقليم، لا يقل عدد العاملين فيه للأعمال ذات الطبيعة النظامية عن ثلاثة، وأن تشير المؤشرات والمعايير الدولية المعتمدة بأن الدولة متقدمة اقتصادياً^(٢)، والنظام في هذا الشرط يسعى إلى ضمان قدرة مكتب المحاماة الأجنبي على الإنتاجية والعمل، وانسجام واتساق أهدافه في مجال المحاماة، وتوفر الخبرات والمهارات المكتسبة من أكثر من دولة، لتشكيل نمو وازدهار قطاع المحاماة.

كما يشترط أن يسمى المكتب شريكين على الأقل يمثلانه في المملكة على أن يلتزم المكتب بإقامتهما في المملكة مدة لا تقل عن مائة وثمانين يوماً في السنة^(٣)، وأن يكون الشريك مرخصاً له بمزاولة مهنة المحاماة وفق نظام المحاماة السعودي، أو أي نظام أجنبي آخر ينظم مزاولة مهنة المحاماة، وأن تتوافر لديه خبرة في طبيعة العمل لمدة لا تقل عن عشر سنوات، ثلاث سنوات منها بعد الحصول على رخصة مزاولة مهنة المحاماة، وألا يكون قد

(١) الفقرة الثالثة، المادة الخامسة، اللائحة التنفيذية لنظام المحاماة السعودي.

(٢) الفقرة الثالثة، المادة الخامسة والأربعون، نظام المحاماة السعودي، والمادة الثالثة، اللائحة التنفيذية لترخيص مكاتب المحاماة الأجنبية.

(٣) الفقرة الرابعة، المادة الخامسة والأربعون، نظام المحاماة السعودي.

صدر ضده حكم نهائي في جريمة مخلة بالشرف والأمانة، أو قرار نهائي في مخالفة مهنية جسيمة في أي بلد يزاول المهنة فيه، ما لم يكن قد مضى على انتهاء تنفيذ الحكم أو القرار خمس سنوات على الأقل^(١).

وهنا يظهر حرص المنظم السعودي على التكامل والانسجام بين مكاتب المحاماة الأجنبية والوطنية، والعمل معاً على الرقي بمهنة المحاماة، من خلال الالتزام بالشروط والضوابط التي تمكن الجهات الرقابية من الاطلاع والمتابعة لكل ما يقدم من أعمال تساهم في تحقيق العدالة.

إن العولمة والتجارة الدولية والرقمية والمنافسة أثرت على شكل مهنة المحاماة وأفرزت صوراً متطورة من الأعمال والخدمات القانونية التي لم تعد تطلب من الأفراد، بل من شركات ومنظمات مجتمع مدني، ومنظمات دولية^(٢)، مما سعى معه المنظم السعودي إلى سنّ الأنظمة والقوانين التي تنظم مهنة المحاماة، وتحقق التقدم والتنمية والعدالة، وتوفر الخدمات اللازمة لكافة أفراد وقطاعات المجتمع، وتضمن المشاركة والتكامل بين مكاتب المحاماة الوطنية والأجنبية، وخضوعها للرقابة والمتابعة.

إن الأهداف والغايات من منح التراخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية لمزاولة مهنة المحاماة في المملكة العربية السعودية لا تقتصر على مزاولة مهنة المحاماة، بل تتعداها إلى تنوع الخبرات والمهارات بين المكاتب الوطنية والأجنبية، والمشاركة الفاعلة في التعليم والتدريب والتطوير، وتوفير البيئة العادلة للاستثمار وتنوع الاقتصاد.

(١) المادة الخامسة، اللائحة التنفيذية لترخيص مكاتب المحاماة الأجنبية.

(٢) المستشار أشرف محمد الفيشاوي، الآثار الإجرائية لممارسة شركات المحاماة المهنية للمحاماة على المنازعات القضائية والتحكيم (٣٢) المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، الأكاديمية الدولية للوساطة والتحكيم.

المطلب الرابع: رسوم الترخيص ومدته

وضع المنظم السعودي مدة ترخيص مزاولة مكتب المحاماة الأجنبي لمهنة المحاماة في المملكة خمس سنوات قابلة للتجديد لمدة أو لمدد أخرى ماثلة، وجعل رسوم إصدار الترخيص مبلغ ألفا ريال، وألف ريال عند التجديد^(١)، وهو ما يتوافق أيضاً مع مدة ورسوم الترخيص لمكاتب المحاماة الوطنية^(٢)، كما أوجب النظام على كل مرخص له بمزاولة مهنة المحاماة الحصول على العضوية الأساسية للهيئة السعودية للمحامين^(٣)، خلال تسعين يوماً من حصوله على رخصة المحاماة^(٤)، والغاية والغرض من المدة المحددة هو معرفة ومراجعة مدى التزام المحامي بالشروط والضوابط اللازمة لمزاولة مهنة المحاماة، ومدى مساهمته في تحقيق العدالة والتطور لقطاع المحاماة والعدالة. ولذا أرى أهمية تقديم المحامي عند طلب إصدار أو تجديد الترخيص ملخصاً للأعمال والمهام التي قام بها، والخدمات الاجتماعية التي ساهم فيها، والرؤية والأهداف للمدة القادمة، حتى يسهم قطاع المحاماة في تحقيق التنمية والتقدم في كل المجالات.

إن عمل المحامي مهني تخصصي، تتطلب ممارسته إحاطته بقواعد الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمهنة، والنظم واللوائح والقرارات المطبقة، وعلى المحامي أن يسعى دائماً لاكتساب

(١) المادة الثامنة والأربعون، نظام المحاماة السعودي.

(٢) المادة السابعة، نظام المحاماة السعودي.

(٣) تأسست الهيئة السعودية للمحامين بموجب قرار مجلس الوزراء رقم (٣١٧) وتاريخ ٨/٧/١٤٣٦ هـ الموافق ٢٧/٤/٢٠١٥ م القاضي بالموافقة على تنظيم الهيئة السعودية للمحامين الذي يعد النظام الأساس لعمل الهيئة. وتهدف الهيئة إلى رفع مستوى ممارسة المحامين لمهنتهم وضمان حسن أدائهم لها، والعمل على زيادة وعيهم بواجباتهم المهنية. التقرير السنوي، التأسيس والانطلاق، الهيئة السعودية للمحامين (١) ١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م.

(٤) المادة الحادية والعشرون، نظام المحاماة السعودي.

المزيد من المعرفة والخبرة، وأن يلم بما يطرأ على الأنظمة واللوائح والإجراءات من تعديل^(١)، ولذا ينبغي على اللجنة المختصة بإصدار وتجديد الترخيص التأكد من مدى قدرة المحامي على مواولة مهنة المحاماة، ووضع المعايير والتقييمات اللازمة لاكتساب المحامي المزيد من المعرفة والخبرة، والعمل على جعل مدة الترخيص مرحلة للتطوير العلمي والمهني.

المبحث الثالث

أعمال مكاتب المحاماة الأجنبية

تعمل مكاتب المحاماة الأجنبية بالإضافة إلى مكاتب المحاماة الوطنية على تحقيق العدالة، والدفاع عن الحقوق والحريات ونصرة المظلوم، وهذه المكاتب لها أعمالها وخصائصها، والأهداف والغايات المقصودة من إنشائها والترخيص لها، ولقد نص نظام المحاماة السعودي كمبدأ عام أنه يجب على المحامي مزاولة مهنة المحاماة وفقاً للأصول الشرعية والأنظمة المرعية، والامتناع عن أي عمل يخل بكرامتها^(١)، فالمحاماة رسالة سامية ومهنة حرة، يلتزم المزاولين والممارسين لها بالأعمال والخصائص المحددة نظاماً، في سبيل الرقي بها، وتحقيق التعاون والتكامل بين مكاتب المحاماة الوطنية والدولية.

المطلب الأول: الأعمال الممنوع مزاولتها على مكاتب المحاماة الأجنبية

قصر نظام المحاماة السعودي الترافع عن الغير أمام المحاكم وديوان المظالم واللجان المشكلة بموجب الأنظمة والأوامر والقرارات لنظر القضايا الداخلة في اختصاصها على المحامي السعودي المقيد في جدول المحامين الممارسين دون غيره^(٢) فلا يحق لمكاتب المحاماة الأجنبية مزاولة الترافع أمام الجهات السابق ذكرها إلا عن طريق المحامي السعودي؛ وذلك كأداة ضمان على التعاون والتكامل بين مكاتب المحاماة الوطنية والأجنبية، فلكل منهما الأعمال والمهام المحددة، والمنظم في سبيل ذلك يسعى إلى التكامل بينهم والتنوع، واكتساب المعارف والخبرات، وتوفير الخدمات القانونية التي يتطلبها المجتمع والتطور والتنمية في شتى المجالات.

(١) المادة الحادية عشرة، نظام المحاماة السعودي.

(٢) المادة الثامنة عشرة، والمادة الحادية والخمسون، نظام المحاماة السعودي.

إن الترافع أمام الجهات القضائية والعدلية ميزة حفظها المنظم للمحامي السعودي، لتكون منطلقاً للتعاون والشراكة معه من قبل مكاتب المحاماة الأجنبية، وطريقاً لاكتساب المعارف والخبرات والمهارات اللازمة، فمهنة المحاماة متطورة متجددة، تتطلب التطور المستمر، والتعليم المتواصل، من أجل النجاح والبقاء والاستمرار والتميز، وتوفير القدرات والكفاءات القادرة على تطوير مهنة المحاماة، والوصول بها إلى المنافسة والتميز الدولي.

المطلب الثاني: الأعمال المرخص مزاولتها لمكاتب المحاماة الأجنبية

وضع المنظم السعودي لمكاتب المحاماة الأجنبية الأعمال والمهام التي تتناسب مع الشكل القانوني المرخص لها به، والتي من خلالها تحقق الغايات والأهداف المرجوة منها.

الفرع الأول: المكاتب التي اتخذت شكل تأسيس شركة مهنية مع محامٍ أو محامين سعوديين

يزاول مكتب المحاماة الأجنبي المرخص له بمزاولة مهنة المحاماة في المملكة، الذي يتخذ شكل تأسيس شركة مهنية مع محامٍ سعودي أو أكثر من المقيدين في جدول المحاماة الممارسين جميع الأعمال المرتبطة بمزاولة المهنة ما عدا الترافع عن الغير أمام المحاكم وديوان المظالم واللجان المشكلة^(١)، فلمكتب المحاماة الأجنبي مزاولة الأعمال المهنية المرتبطة بمهنة المحاماة من مزاولة الاستشارات الشرعية والنظامية، وصياغة العقود واللوائح القضائية، وأعمال التحكيم والصلح والوساطة، وغيرها من الأعمال التي تقتضيها طبيعة مهنة المحاماة، والملاحظ في مكاتب المحاماة الأجنبية المتخذة هذا الشكل القانوني قيامها ابتداءً على شراكة مع محامٍ سعودي أو أكثر، تتوافر لديه خبرة في طبيعة العمل لمدة لا تقل عن سبع سنوات^(٢)،

(١) المادة الحادية والخمسون، نظام المحاماة السعودي .

(٢) الفقرة الأولى، المادة الثانية عشرة، اللائحة التنفيذية لمكاتب المحاماة الأجنبية.

وهو ما يسعى إليه المنظم من تحقيق التكامل، واكتساب الخبرة والمعرفة، فالمحامي السعودي الشريك يتولى ما يتعلق بإجراءات الترافع أمام الجهات القضائية، والمحامي الأجنبي له الحق في مزاوله ما عدا ذلك، فالتطورات الاقتصادية والاجتماعية والتقنية للحياة المعاصرة أدت إلى ازدياد مطرد في عدد الأنظمة والأحكام الفقهية والقانونية، ولم يعد باستطاعة الفرد العادي أن يدرك ماله وما عليه من الحقوق والالتزامات^(١)، مما يتطلب معه وجود الشراكة المهنية في قطاع المحاماة، وتعدد وتنوع الشركاء من أكثر من دولة؛ لا سيما الدول ذات التبادل المعرفي والاقتصادي والتجاري، مما يحقق معه الأمان وتحقيق العدالة والنزاهة وحفظ الحقوق.

الفرع الثاني: المكاتب التي اتخذت فتح فرع أو فروع لها في المملكة

يزاول مكتب المحاماة الأجنبي الذي اتخذ فتح فرع أو فروع له في المملكة دون تأسيس

شركة مهنية على سبيل الحصر الأعمال التالية:

أولاً: الاستشارات المتعلقة بالقانون الدولي.

ثانياً: الاستشارات المتعلقة بالأنظمة غير السعودية التي تقدم من خلال محامٍ مرخص له

بتقديم الاستشارات النظامية المتعلقة بها.

ثالثاً: خدمات التحكيم والوساطة والمصالحة وفق الأحكام المنظمة لذلك.

رابعاً: الاستشارات المقدمة لمشروعات نوعية أو متخصصة أو لدراسات في مجال التشريع^(٢).

وهذه الأعمال غالبها تتعلق بالأنظمة غير السعودية التي تقتضي وجود مكاتب محاماة

أجنبية، وخبرة ودراية بالأنظمة والقوانين الدولية، من أجل تنوع وتطوير الخدمات المقدمة من

قطاع المحاماة لكافة أفراد المجتمع، وتوفير بيئة قانونية جاذبة لكافة الاستثمارات والعمليات

(١) عبداللطيف بن عبد الله الخرجي، التنظيم المهني للمحاماة في المملكة العربية السعودية وإشكالاته دراسة تأصيلية مقارنة (١٠٥) الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م مكتبة الرشد.

(٢) المادة الحادية والخمسون، نظام المحاماة السعودي.

الاقتصادية، ومحفزة وآمنة لكافة المستثمرين؛ لذا حرص المنظم السعودي على تنوع أعمال واختصاصات مكاتب المحاماة الأجنبية، واختيار الشكل القانوني المحقق للمكتب وللمحاماة الفوائد والأهداف المقصودة، والعمل على تحقيق مهنة المحاماة كافة الخدمات القانونية.

إن العالم الآن بحدوده الجغرافية واختصاصاته القضائية المختلفة، ومصادره التنظيمية المتعددة يقوم على المعاملات التجارية والمالية، ناهيك أيضاً عن التجارة الإلكترونية وشركات التقنية، التي لا تعترف بالحدود الجغرافية، كل ذلك أدى إلى انتشار وظهور مكاتب وشركات المحاماة الدولية والشراكات معها^(١)، والاستفادة منها في اكتساب الخبرات والمعارف، والمهارات اللازمة لإدارة ونجاح مكاتب المحاماة، والعمل بجانب مكاتب المحاماة الوطنية على صناعة مهنة المحاماة بشكل عصري واحترافي يحقق الرقي والتقدم والتطور والتنمية.

(١) عدلي حماد، شركات المحاماة الدولية وسر نجاحها وانتشارها حول العالم (٥٨) المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، الأكاديمية الدولية للوساطة والتحكيم.

المبحث الرابع

التزامات مكاتب المحاماة الأجنبية

تؤدي مكاتب المحاماة الأجنبية أعمالاً قانونية مرخصة، ذات أثر اجتماعي واقتصادي وحقوقى، وهي شريكة مع مكاتب المحاماة الوطنية في الوصول إلى العدالة والنزاهة، وسن الأنظمة والقوانين المعاصرة، ولقد فرض النظام عليها جملة من الالتزامات، في سبيل كفاءة وأداء الأعمال، وضمان النجاح والاستمرار، وتحقيق الاستفادة من الخبرات والمهارات والمعارف، وهو ما يتم تناوله في المطالب التالية:

المطلب الأول: نسبة عدد العاملين السعوديين

ألزم نظام المحاماة السعودي مكاتب المحاماة الأجنبية بتشغيل المكتب من قبل محامين ومستشارين سعوديين وفق النسب المحددة من قبل الجهات المختصة^(١)، حيث تعمل وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية على توفير فرص عمل محفزة ومنتجة ومستقرة للمواطنين والمواطنات في مختلف مناطق المملكة، ورفع مستوى مشاركتهم في سوق العمل، وبناءً على توجه الوزارة إلى توطين القطاعات، واستهداف الأنشطة، أصدر معالي وزير الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية القرار الوزاري رقم (٢١٢٦٠٧) وتاريخ ٢٤/١١/١٤٤٢هـ بشأن توطين مهن الاستشارات القانونية؛ لتمكين الكوادر السعودية من فرص العمل، حيث حدد القرار نسبة التوطين في المرحلة الأولى بـ ٥٠٪ من إجمالي عدد العاملين القانونيين في المنشأة، والمرحلة الثانية بـ ٧٠٪^(٢)، فبالإضافة إلى أعمال ومهام مكاتب المحاماة الأجنبية، ومساهمتها

(١) الفقرة الأولى، المادة الثانية والخمسون، نظام المحاماة السعودي. وانظر أيضاً الفقرة الأولى، المادة الثالثة عشرة، اللائحة التنفيذية لتنظيم الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية.

(٢) الدليل الإجرائي لقرار توطين المهن القانونية، وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية (٥) ذو القعدة ١٤٤٢هـ.

في قطاع المحاماة والعدالة، تساهم بنسب عالية في التوظيف وتحقيق الدخل للمواطنين العاملين في المنشأة، وتدريبهم وتعليمهم، واكسابهم المعارف والخبرات، فمكاتب المحاماة الأجنبية يقع على عاتقها التزامات نظامية محققة للنماء والتطور الاقتصادي والاجتماعي.

المطلب الثاني: نقل المعرفة والتدريب للمحامين السعوديين

من أهم الالتزامات والأعمال والمهام التي وضعها المنظم على مكاتب المحاماة الأجنبية نقل المعرفة والتدريب للمحامين والعاملين في المكتب، وتقديم أنشطة التطوير المهني المستمر لجميع منسوبي المكتب^(١)، كما يلتزم المكتب بوضع خطة عمل سنوية لنقل المعرفة والتدريب تتضمن في حدها الأدنى التزام المكتب بما يلي:

أولاً: تقديم عشرين ساعة تدريبية سنوياً لكل عامل في المكتب يزاول الأعمال ذات الطبيعة النظامية.

ثانياً: إقرار سياسة لإعارة العاملين السعوديين للمقر الرئيسي للمكتب أو فروع.

ثالثاً: تنفيذ برنامج لتدريب خريجي الجامعات وحديثي التخرج في الأعمال ذات الطبيعة النظامية.

رابعاً: الإسهام في إقامة أو رعاية مؤتمرات وندوات وفعاليات علمية ومهنية في المملكة.

خامساً: الإشراف الفعلي للعاملين السعوديين في أعمال وحدات المكتب وأقسامه وفي مشروعاته في المملكة^(٢).

إن الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية ذات القدرات العلمية والمعرفية يساهم في تطوير قطاع المحاماة السعودي، ويعمل على نقل العلم والمعرفة والخبرة، ذلك أن الحياة العصرية

(١) الفقرة الأولى والثانية، المادة الثانية والخمسون، نظام المحاماة السعودي.

(٢) المادة الثالثة عشرة، اللائحة التنفيذية لتنظيم الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية.

تطورت وتداخلت مع بقية المجتمعات، وأصبحت القضايا ذات امتداد دولي، مما يتطلب معه وجود مكاتب محاماة مؤهلة لدراسة كافة الوقائع المحلية والدولية، وهذا لا يتحقق إلا بالتعاون والتكامل بين مكاتب المحاماة الوطنية والأجنبية، والذي يظهر من خلال الشكل القانوني لمكتب المحاماة الأجنبي، والالتزامات المفروضة عليها في سبيل نقل العلم والمعرفة، والخبرة والتدريب، سواء للعاملين في المكتب، أو خريجي الجامعات، أو مهنة المحاماة والمجتمع.

المطلب الثالث: تقديم الاستشارات النظامية في المملكة

تلتزم مكاتب المحاماة الأجنبية بتقديم الاستشارات النظامية في المملكة من خلال منسوبي المكتب مهما كان الشكل القانوني الذي اتخذته، ويجوز للمكتب الاستعانة بمكتب محاماة خارج المملكة وفق حاجة العمل، ولغرض دعمه في تقديم الاستشارات النظامية في المملكة شريطة ألا تتجاوز الاستشارات النظامية المتعلقة بالأنظمة السعودية، أو الأعمال داخل المملكة، والتي تحال إلى مكتب خارج المملكة عن (٣٠٪) من قيمة إجمالي أعمال المكتب الاستشارية في السنة^(١)؛ وذلك لضمان الرقابة والمتابعة للأعمال القانونية المقدمة من قبل المكتب، وقياس قدرة المكتب على تحقيق الأهداف والخطة السنوية المعدة، والالتزام بنقل الخبرة والمعرفة لكافة العاملين في المكتب، فتقديم الاستشارات النظامية والقانونية من خلال منسوبي المكتب المرخص له داخل المملكة يكسب قطاع المحاماة قوة وقدرة على التطور وتحقيق التنمية في كافة المجالات، والمنافسة على مستوى قطاع المحاماة الدولية.

إن قطاع المحاماة بكافة أعماله ووظائفه ومهامه مكون أساسي في عملية الاقتصاد

(١) الفقرة الرابعة، المادة الثانية والخمسون، نظام المحاماة السعودي، وانظر أيضاً الفقرة الرابعة، المادة الثالثة عشرة، اللائحة التنفيذية لتنظيم الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية.

وقطاع الأعمال، وفي تحقيق التطور والتنمية؛ ولذا حرص المنظم على تقديم الاستشارات النظامية المتعلقة بالأنظمة السعودية أو الأعمال داخل المملكة، من خلال منسوبي المكتب داخل المملكة، تحقيقاً للتوظيف الأمثل للكوادر الوطنية العاملة، وسعيًا في تأهيلها العلمي والفني، ومرشدًا للحقوق والالتزامات في كافة المجالات المؤدية إلى تحقيق الاستثمار والنمو والاستقرار الاقتصادي والمجتمعي.

المطلب الرابع: القوائم المالية المعتمدة

يلزم مكاتب المحاماة الأجنبية تزويد الإدارة المختصة بوزارة العدل بالقوائم المالية المعتمدة عند طلبها، وبتقرير سنوي يبين التزامه بخطة نقل المعرفة والتدريب، وبأي بيانات أو تقارير لغرض التحقق من التزامات المكتب النظامية^(١)، فالرقابة والمتابعة من الجهات المختصة، والاطلاع على البيانات والتقارير، ومتابعتها وتقييمها، كل ذلك يقود إلى تطوير قطاع المحاماة، ويرقى بالمهنة وأعمالها، كما أن مكاتب المحاماة الأجنبية تحمل أسماء وبيانات تتعلق بالسمعة المهنية للمكتب والعاملين فيه، وبالتالي فالالتزام بالمسؤوليات والمهام التي منح الترخيص ابتداءً من أجلها معين ومساعد على التجديد والاستمرار في مهنة المحاماة، وتقديم المزيد من العمليات التي تقود المكتب إلى تحقيق النجاح والاستثمار الناجح في قطاع المحاماة المحلية والدولية.

إن البيانات المالية والتقارير الدورية تؤدي إلى معرفة الأعمال والمهام التي قام بها المكتب، ومعرفة جوانب القوة التي ينبغي تعزيزها، وجوانب الضعف التي يجب تصحيحها، وهذا يؤدي إلى تقييم المكتب ابتداءً، وتقييم كافة العاملين به، وهي دليل ومؤشر للأعمال والمهام المنجزة، والعوائد المالية المتحققة.

(١) المادة الرابعة عشرة، اللائحة التنفيذية لتنظيم الترخيص لمكاتب المحاماة الأجنبية.

إن ضرورة وضع المكتب لاستراتيجية مالية تسعى من ورائها إلى امتلاك رؤى بعيدة المدى، تقوم على تطبيق أساليب التشخيص المالي، ويوضح النظرة المستقبلية لها، لتصل إلى صنع قرارات استراتيجية فعالة، وذات خصائص نوعية تميزها عن غيرها، كما أن ترابط اقتصاديات الدول مع بعضها البعض، من خلال فتح المجال أمام الشراكة بين المؤسسات الوطنية والأجنبية، يوجب عليها الأخذ بالأساليب الحديثة، والتي بدورها تساعد على معرفة مواطن الخلل ومعالجتها، من أجل مواكبة التحديات الجديدة واتخاذ قرارات سليمة^(١).

(١) زهواني رضا، وصيف فائزة، سمير بوعافية، دور الإدارة المالية في صنع القرارات المالية (٢٣٨) مجلة العلوم الإدارية والمالية، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر، العدد ١، ٢٠١٧م.

نتائج البحث

١. مكاتب المحاماة الأجنبية منشآت مهنية غير سعودية، تختص بالعمل في مجال المحاماة في المملكة العربية السعودية بعد حصولها على التراخيص اللازمة من الجهات المختصة.
٢. اشترط المنظم السعودي جملة من الشروط للحصول على ترخيص المحاماة لمكاتب المحاماة الأجنبية، وهي جميعها تهدف إلى تعزيز مهنة المحاماة والقانون.
٣. يجب على مكاتب المحاماة الأجنبية اتخاذ الشكل القانوني الواجب لمزاولة مهنة المحاماة، ومزاولة الأعمال المهنية التي حددها النظام.
٤. فرض نظام المحاماة السعودي على مكاتب المحاماة الأجنبية جملة من الالتزامات التي تضمن التكامل والتعاون مع مكاتب المحاماة الوطنية، وتسهيل الرقابة والمتابعة والتقييم عليها.

التوصيات

١. إلزام مكاتب المحاماة الأجنبية بإنشاء منصات تقنية قانونية يتم من خلالها التعليم والتدريب للمهتمين في مجال المحاماة والقانون.
٢. مراجعة أعمال ومهام مكاتب المحاماة الأجنبية من قبل الإدارة المختصة بشكل دوري، وتقييمها ومتابعتها من خلال نقاط تقييم دقيقة ومحددة.

المراجع

الآثار الإجرائية لممارسة شركات المحاماة المهنية للمحاماة على المنازعات القضائية والتحكيم،
المستشار أشرف محمد الفيشاوي، المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، الأكاديمية الدولية
للساطة والتحكيم.

التكييف النظامي لعقد التدريب على أعمال المحاماة، والالتزامات الناشئة عنه، في النظام
السعودي، دراسة تحليلية، د. محمد بن عواد بن سعد الأحمد، مجلة البحوث القانونية
والاقتصادية، العدد ٧٦ (يونيو ٢٠٢١)

التنظيم المهني للمحاماة في المملكة العربية السعودية وإشكالاته دراسة تأصيلية مقارنة
، عبداللطيف بن عبد الله الخرجي، الطبعة الثانية، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م مكتبة الرشد.
حرية الدفاع في علم القضاء، طه أبو الخير، الإسكندرية، منشأة المعارف.

الدليل الإجرائي لقرار توطين المهن القانونية، وزارة الموارد البشرية والتنمية الاجتماعية (٥)
ذو القعدة ١٤٤٢هـ

دور الإدارة المالية في صنع القرارات المالية، زهواني رضا، وصيف فائزة، سمير بوعافية، مجلة
العلوم الإدارية والمالية، جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي، الجزائر، العدد ١، ٢٠١٧م
دور المحامي في التقاضي، محمد بن إبراهيم الصائغ، مجلة العدل، الإصدار الثالث، رجب،
١٤٣٠هـ.

شركات المحاماة الدولية وسر نجاحها وانتشارها حول العالم، عدلي حماد، المؤتمر العربي
الثالث للمحاماة، المؤتمر العربي الثالث للمحاماة، الأكاديمية الدولية للساطة
والتحكيم.

- قواعد السلوك المهني للمحامين (٥) الهيئة السعودية للمحامين، الإصدار الأول ٢٠١٦م
- نظام المحاماة في المملكة العربية السعودية دراسة تحليلية مقارنة، عبدالرزاق شيخ نجيب، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٢هـ.
- نظام المحاماة السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٨) وتاريخ ٢٨/٧/١٤٢٢هـ
- اللائحة التنفيذية لنظام المحاماة الصادرة بقرار وزير العدل رقم (٤٦٤٩) وتاريخ ٨/٦/١٤٢٣هـ.
- اللائحة التنفيذية لترخيص مكاتب المحاماة الأجنبية بقرار وزير العدل (١٨٦) وتاريخ ٢٥/١/١٤٤٤هـ.
- وثيقة المنامة للنظام الموحد للمحاماة بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

الإجراءات النظامية لمكافحة الفساد -دراسة فقهية تطبيقية على الأنظمة الصحية في المملكة العربية السعودية-

د. عبد الرحمن بن سعيد بن عمر باجبع^(١)

المخلص

عنوان البحث: الإجراءات النظامية لمكافحة الفساد -دراسة فقهية تطبيقية على الأنظمة الصحية في المملكة العربية السعودية-

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تتبع وجمع الوسائل والأساليب النظامية التي من شأنها وأد الفساد وقطع سبله في الميدان الصحي، وكان الداعي للعناية بهذا المجال أن حفظه من الفساد حفظ للصحة العامة، وفي حفظ الصحة حفظ الأنفس تلك التي جعلت في الشرائع أحد الضروريات التي تهدف إلى حفظها وصيانتها.

منهج البحث: المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي.

أهم النتائج: أن الفساد له أثره الكبير في تقويض جوانب الحياة الضرورية، وأن دور النظم

(١) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الأمير سطاتم بن عبد العزيز حاصل على الماجستير من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم الفقه المقارن، وعنوان الرسالة: التطبيقات الفقهية للمصلحة عند الحنابلة في الوصايا والعتق والأطعمة والأيمان.

وحاصل على الدكتوراه من كلية التربية بجامعة الملك سعود، قسم الدراسات الإسلامية، وعنوان الرسالة: المصطلح الفقهي -دراسة نظرية تأصيلية-.

a.bajaba@psau.edu.sa

حماية المجتمعات من سريان الفساد فيها، وأتم تلك الإجراءات النظامية وأقومها ما كان متفقاً مع أحكام الشريعة الربانية التي جرمت الفساد وشرعت من الأحكام ما يقضي محاسبة مرتكبيه، وكانت الأنظمة الصحية في المملكة العربية السعودية بما فيها من إجراءات متعددة متنوعة - كانت بعد الدراسة والنظر - متوافقة مع الآراء الفقهية نموذجاً يحتذى في مكافحة الفساد، ورعاية الجوانب الصحية لتحقيق مقصودها، مع الإشارة إلى أنه من المتقرر أنه لا يعد كل مخالف لهذه الأنظمة و لا كل مخالفة فساداً، وإنما يطلق الفساد على ما فحش منها، غير أن تلك الإجراءات المانعة من المخالفات الصغرى هي في الحقيقة خط دفاع أولي في المنع من الفساد.

أهم التوصيات: أهمية توعية الممارسين الصحيين بالأنظمة وما تضمنته من ضوابط وقيود تحد من الفساد، وفي المقابل ضرورة تفعيل الأنظمة وما تحويه من إجراءات وأساليب في حق الفاسدين، مع متابعة الجهات الرقابية والقضائية في تطبيقها حداً للفساد ووأداه، ومحاسبة للواقعين فيه.

الكلمات المفتاحية: إجراءات، مكافحة الفساد، الأنظمة الصحية.

Legal Anti-Corruption Measures: An Applied Jurisprudential Study on Health Systems in the Kingdom of Saudi Arabia

Dr. Abdul Rahman bin Saeed bin Omar Bajabaa

Summary

Research Title: Legal Anti-Corruption Measures: An Applied Jurisprudential Study on Health Systems in the Kingdom of Saudi Arabia

Research objectives: The research aims to track and collect the means and systematic methods that would eradicate corruption and cut off its paths in the health field. Preserving the health field from corruption is particularly important because this will ultimately preserve public health and the human soul, the protection of which is recognized and guaranteed by all laws.

Research Method: Inductive and Analytical Method.

The Most Important Results: Corruption has a major impact on undermining the necessary aspects of life; therefore, regulatory systems are needed to protect societies from corruption. The most complete and effective of these regulatory procedures are those consistent with the provisions of the divine Sharia, which criminalized corruption and enacted provisions requiring its perpetrators to be held accountable.

The health systems in the Kingdom of Saudi Arabia include a variety of procedures that, after study and consideration, proved to be compatible with jurisprudential opinions. They represent a role model in combating corruption and taking care of health aspects to achieve their goals.

It is worth mentioning that not every violation of these regulations, nor every violator, is considered corruption. However, these measures to prevent minor violations are a first line of defense in hindering corruption.

Most Important Recommendations: Educating health practitioners about the regulations, controls, and restrictions that limit corruption is important.

On the other hand, it is necessary to activate those regulations and the procedures and methods they contain against the corrupt.

It is also important to follow up on the regulatory and judicial authorities in their implementation to end and prevent corruption, and hold those involved in it accountable.

Keywords: procedures, anti-corruption, health systems.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، له الحمد في الأولى والآخرة وهو الحكيم الخبير، والصلاة والسلام على رسول الله البشير النذير، وعلى آله وصحابه ومن على هديهم وطريقتهم يسير، وبعد:

فإن الفساد يعد قضية كبرى في شتى المجالات، وعودا على تاريخ هذه القضية نجد أنها منذ الأزل، فالملائكة المكرمون تحدثوا عن هذه القضية قبل أن ينزل الله البشرية إلى هذه الأرض لعمارتها والقيام بحق الله فيها، قال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وفي الجانب الآخر كانت دعوى البراءة من الفساد من أولويات البشر صالحهم وفسادهم، أما الصالحون فقد سلموا من تلك التهمة بثباتهم على الحق، وأما الفاسدون فإنهم أذعياء البراءة لا يرضون بهذه التهمة ولا يقبلون بها وصفا لهم قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١]، والعجيب أن هؤلاء الفاسدين يلقون بهذه التهمة إلى غيرهم إقراراً بشناعتها، واستقباحاً لحال أهلها وهم ربما لا يشعرون اتصافهم بها، قال تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦].

وفي المقام الآخر فإن السمة التي ينبغي أن تكون حاضرة في نفوس المؤمنين جلية في تعاملاتهم ظاهرة في سلوكهم هي استشعارهم المراقبة الإلهية الرادعة التي هي فوق كل شيء وأعظم وأبلغ من كل شيء، وكلما ترقى المؤمن في مقامات الإيمان كانت مراقبته لله جل وعلا أكبر، وأكثر الناس خشيةً لله أكثرهم علماً بالله قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨].

ولو قرأ المؤمن كلام الله وتدبر معانيه لتفجرت أنهار الخشية من قلبه، فيا الله حين يقرأ في كلام الله: ﴿مَنْ وَرَّائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الجاثية: ١٠] كيف لا يردعه عما حرم الله أم كيف يجرؤ على ترك ما أمر الله! فينبغي والحال كذلك أن يكون المؤمن أبعد شيء عن الفساد.

أهمية الموضوع، وسبب اختياره

الفساد في الميدان الصحي يؤدي إلى هلاك الأنفس أو تلف الأعضاء أو فقد منافعها، وهي جوانب اعتنت الشريعة بها تحريماً وتجريماً ومساءلة. عناية الشرائع بدرء المفاصد وتقليلها، وجلب المصالح وتكميلها، تؤكد على ضرورة العناية بهذا الجانب سواء على الجانب الإيماني الوعظي أو الجانب الشرعي المتعلق بالأحكام، أو الجانب الإداري المتعلق بالأنظمة في شتى المجالات. تبيين جانب من قيام ولاة الأمر بالواجب المناط بهم في مكافحة الفساد وقطع السبل المؤدية إليه من خلال دراسة ذلك في الأنظمة الصحية بالمملكة العربية السعودية، وذكر ما تيسر من شواهداها في الأحكام القضائية الصادرة عن الجهات العدلية في المملكة.

أهداف البحث

ويهدف هذا البحث إلى أمرين رئيسين:

١. جمع وتتبع الإجراءات النظامية لمكافحة للفساد في المجال الصحي.
٢. بيان الآراء والأقوال الفقهية استدلالاً وترجيحاً في تلك الإجراءات.

الدراسات السابقة

أما ما يتعلق بالدراسات السابقة فميدان البحث في الموضوعات المتعلقة بالفساد كثيرة، وكثيرا ما تكون من الباحثين فيما يخص أنظمة بلدانهم كما في الأبحاث المقدمة في الكويت

والأردن والجزائر والمغرب وغيرها، وهذا الفرق من وجهة نظر الباحث فرق جوهري بين من يبحث في موضوع متعلق بأنظمة المملكة العربية السعودية عن غيرها، ذلك أن أنظمة المملكة من الأنظمة المتفردة شكلاً ومضموناً، وهو ما جعل القول بالجزم في أنه وبعد البحث والنظر في قواعد البيانات المتاحة، لم أجد بحثاً في (الإجراءات النظامية لمكافحة للفساد دراسة فقهية تطبيقية على الأنظمة الصحية بالمملكة العربية السعودية)، وأما الأبحاث التي كتبت في جانب مكافحة الفساد عموماً فأكثر من أن تحصر في هذا السياق، ومن أبرزها وأقربها ما يأتي:

١. مكافحة الفساد من منظور إسلامي، للدكتور عبدالحق أحمد حميش، بحث منشور ضمن أبحاث المؤتمر العربي الدولي لمكافحة الفساد، مركز الدراسات والبحوث، الرياض، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
 ٢. الفساد إشكاله أسبابه دوافعه آثاره مكافحته استراتيجية الحد من تناميته، لابن علي، مجلة الدراسات الاستراتيجية، ع ١٦، جامعة دمشق، ٢٠٠٥م.
 ٣. الآلية الشرعية لمكافحة الفساد، لمحمد غالب الشرعبي، مركز سبأ للدراسات الاستراتيجية، صنعاء، ٢٠٠٩م.
 ٤. الضوابط الوقائية في مجال مكافحة الفساد، للباحث: العربي شحط محمد الأمين، منشور في مجلة القانون الدولي والتنمية، مج ١٠، ع ٢ (٢٠٢٣) ١٧٣-١٩٥.
- وتلك أبحاث متعلقة بالجوانب العامة في مكافحة الفساد، وليس في شيء منها تتبع وجمع للإجراءات النظامية في الأنظمة الصحية ولا في تكييفها فقهيًا.
- وتمت أبحاث آخر كتبت في مجال مكافحة الفساد إلا أنها تبعد عن موضوعنا من جهات متعددة، سواء جهة نوع الفساد كتخصيصه بالرشوة والاختلاس وغيرها، أو جهة النظام أو

الأنظمة المستهدفة بالدراسة في أنظمة الدول، أو في الأنظمة السعودية الأخرى التجارية والصناعية وغيرها.

منهج البحث

سيكون منهج البحث هو المنهج الاستقرائي والتحليلي، من خلال الدراسة الفقهية التحليلية للجانب الاستقرائي القائم على جمع الإجراءات النظامية لمكافحة للفساد في الأنظمة الصحية.

خطة البحث

وتتكون من مقدمة، ومبحث تمهيدي، وثلاثة مباحث رئيسة، وخاتمة. المقدمة وتشمل أهمية الموضوع، وأهداف البحث، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه، وخطته.

المبحث التمهيدي: وفيه:

- المطلب الأول: تعريف الإجراءات.
- المطلب الثاني: تعريف النظام.
- المطلب الثالث: تعريف الفساد.
- المطلب الرابع: المعنى الإجمالي للموضوع.
- المبحث الأول: الإجراءات المادية لمكافحة للفساد في الأنظمة الصحية، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: عقوبة السجن.
 - المطلب الثاني: الغرامة المالية.
 - المطلب الثالث: الإلزام بالتعويض.
- المبحث الثاني: الإجراءات المعنوية لمكافحة للفساد في الأنظمة الصحية، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: المنع من مزاوله المهنة.

– المطلب الثاني: المساءلة التأديبية.

المبحث الثالث: النماذج التطبيقية لإجراءات مكافحة الفساد في المهن الصحية، وفيه مطلبان:

– المطلب الأول: النماذج التطبيقية للعقوبات المادية.

– المطلب الثاني: النماذج التطبيقية للعقوبات المعنوية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

الفهارس: فهرس المراجع.

وفي هذا المقام أحمد الله على نعمه وآلائه، فله الفضل وله الحمد وله الشناء الحسن، ثم أثنى بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة الأمير سطام بن عبد العزيز على استكثابهم وحرصهم:

"The authors extend their appreciation to Prince Sattam bin Abdulaziz University for funding this research work through the project number (PSAU/2023/03/2502) "

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله الطيبين وصحابته المكرمين ومن تبعهم

بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

المطلب الأول: تعريف الإجراءات

الفرع الأول: تعريف الإجراءات لغة

الإجراءات: جمع (إجراء) مأخوذ من الفعل (أَجْرَى، يَجْرِي) ويأتي في الغالب بمعنى انسياب الشيء وانسياحه، وجرى الماء ونحوه أي: سار^(١)، وهي معان حسية، وحينما استعمل اللفظ في الأشياء المعنوية روعي فيه انسيابه وبلوغه مشاربه، ومنه قولهم: جرى به العمل، أو جرى على كل لسان، ويقال: جرى الأمر إذا تم ومضى.

ومن هذا الجانب كانت الإجراءات هي الخطوات التي يقصد منها التوصل إلى تمام الأمر، ولذا عرفوا الإجراء بأنه: (تدبير أو خطوة تُتخذ لأمر ما)^(٢)، وبهذا المعنى كان التوجيه اللغوي في استعمال هذا اللفظ في سياق الأنظمة والقوانين والأحكام.

الفرع الثاني: تعريف الإجراءات اصطلاحاً

الإجراءات لفظ كثر تداوله في السياق القانوني التنظيمي وكذلك في سياق الأبحاث الإنسانية ونحوها، ولكنه مصطلح غريب عن لغة الفقهاء، فلم يكن مستعملاً في دواوينهم من قبل، وإنما ولج إلى الفقه في زمن متأخر عن طريق الأنظمة القضائية وهو عندهم بمعناه عند أهل القانون، ولذا فإن الحديث هنا عن معنى المصطلح في عرف علم الأنظمة والقوانين، وقد عرفوا الإجراءات القانونية بأنها: (جملة من التدابير القانونية المتعلقة بموضوع ما)^(٣)، وعُرف نظام الإجراءات الجزائية بأنه: (مجموعة القواعد التي تبين ما يجب اتخاذه عند وقوع

- (١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس، ١/٤٤٨، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، ٧/٥٠٤، المغرب في تريب العرب للخوارزمي المطرزي، ص ٨٠، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ١٢٧٠.
- (٢) انظر: المعجم الوسيط، ١/١١٩، معجم اللغة العربية المعاصرة للدكتور أحمد مختار، ١/٣٦٧.
- (٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور أحمد مختار، ١/٣٦٧.

الجريمة، لتحديد المسؤول عنها ومعاقبته^(١)، وعُرفت الإجراءات القضائية بأنها: (مجموعة القواعد التي تنظم إجراءات رفع الخصومات إلى القضاء ووسائل الدفاع أمامه وكيفية إصدار الأحكام وتنفيذها)^(٢).

ومن خلال ما سبق تبين أن القدر المتفق عليه بينهم في أن الإجراءات هي التدابير أو القواعد والأحكام المنظمة لعمل معين.

(١) انظر: الموسوعة الجنائية الإسلامية للبارودي، ص ١٩، الوسيط في شرح نظام الإجراءات الجزائية السعودية، للمزمومي، ص ٦.
 (٢) انظر: بحث إجراءات الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه وأنظمة المملكة العربية السعودية للدكتور محمد المدخلي، ٣/١.

المطلب الثاني

تعريف النظام لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: تعريف النظام لغة

النظام أصله من (نَظَم) وهو أصل دال على تأليف شيء وجمعه، مع مراعاة ترتيبه واتساقه^(١).

فخلاصة معنى النَّظَام في اللغة تدور حول الجمع والتأليف والترتيب والتنسيق، ويكون في الأمور المحسوسة كما يكون في المعاني فيقال: نظم الكلام أي: ترتيبه وتنسيقه، ونظم القوافي أي: تأليفها وتنسيق أوزانها.

الفرع الثاني: تعريف النظام اصطلاحاً

النَّظَام من المصطلحات التي انتشرت في العصر الحديث، وقد تعددت تعريفاته اصطلاحاً نظراً لتعدد مجالاته، وهو في عمومه يطلق على مجموعة القواعد والإجراءات المتبعة في باب معين^(٢).

وقد يقيد النظام بالوصف فيقال: نظام العمال، ونظام الموظفين، ونظام الرعاية الصحية، ونظام مكافحة الفساد.

وبناء عليه فإن المراد بالنظام في هذا البحث هو ما وضعته الدولة من السياسات والأحكام والإجراءات لحفظ المصالح في شتى المجالات.

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، ٤/٥٠٣، المعجم الوسيط، ٢/٩٣٣.

(٢) انظر: معجم لغة الفقهاء، ص ٤٨٢، البحث العلمي أساسياته النظرية، رجاء وحيد دويدري، ص ٢٧١، النظم الإسلامية والمذاهب المعاصرة، د. حسن عويضة، ص ١٢.

المطلب الثالث

تعريف الفساد لغة واصطلاحاً

الفرع الأول: تعريف الفساد لغة

الفساد: مصدر من الفعل الثلاثي (فسد يفسد فساداً) وهو ضدّ الصّلاح، والمفسدة خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح^(١).

قال القرطبيّ في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] (الآية بعمومها تضمّ كلّ فساد في أرض أو مال أو دين)^(٢).

والفساد أيضاً خروج الشيء عن الاعتدال وخروج الأمر عن حال الاستقامة^(٣).

الفرع الثاني: الفساد في الاصطلاح

يختلف تعريف الفساد باختلاف موضوعه، فله عند الفقهاء معنى وعند غيرهم معنى آخر، فيطلق الفساد في الفقه فيما يقابل الصحة الشرعية في العبادات والمعاملات^(٤)، وهو اصطلاح خاص عند الفقهاء والأصوليين بعيداً عن المعنى المقصود به في ميدان الأنظمة.

أما تعريف الفساد في الاصطلاح النظامي القانوني فقد عُرِف بأنه: خرق الأنظمة ومخالفة المعايير، أو استخدام السلطة لتحقيق المصالح الشخصية^(٥).

وعرف أيضاً بأنه: سوء استخدام النفوذ العام لتحقيق المنفعة الخاصة^(٦).

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، ٤/٥٠٣، لسان العرب لابن منظور، ٣/٣٣٥.

(٢) تفسير القرطبي، ٣/١٨.

(٣) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص ٦٣٦.

(٤) انظر: المستصفي للغزالي، ص ١٧٦، وروضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، ١/١٨١، البحر المحيط للزركشي، ٣/٣٩٦.

(٥) انظر: الفساد الإداري والمالي، لهاشم الشمري، ص ٢٤.

(٦) انظر: بحث حماية النزاهة ومكافحة الفساد بين النظام السعودي وأحكام القانون الدولي، للدكتور علي المحيبيد، ص ٦.

وهذه التعريفات يقصد منها تحرير المراد بالفساد في النظام العام، والتحقيق أن الفساد في الاصطلاح يكون في كل شيء بحسبه، والجامع في ذلك كونه خروجاً عن الاعتدال ومجانبة لحال الاستقامة، فالفساد في الأنظمة الصحية الخروج عن الالتزام بها والمخالفة الظاهرة لأحكامها مخالفة توجب العقوبة على مرتكبها.

ومن المقرر المعلوم في العرف العام أنه لا يسمى كل مخالف للنظام فاسداً، ولا كل مخالفة للنظام فساداً، لكن الحديث هنا عن تلك الإجراءات النظامية التي تحول دون وصول الفرد لهذا الوصف المشين في ارتكابه المخالفات الكبرى التي يستحق بها مرتكبها وصف الفساد، فموضوع الدراسة هنا الإجراءات التي تحول دون الاجترار على مخالفة الأنظمة المرعية وتجعل الطريق على مثل أولئك الضعاف عسيراً^(١).

وجاءت الإشارة إلى أن هذا الجانب مقصود في الأنظمة في البندين السابع والثامن من المادة الثالثة في تنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد وفيها: (٧) مراجعة أساليب العمل وإجراءاته في الجهات المشمولة باختصاصات الهيئة بهدف تحديد نقاط الضعف التي يمكن أن تؤدي إلى الفساد، والعمل على معالجتها بما يضمن تحقيق أهداف الهيئة وتنفيذ اختصاصاتها.

٨/ اقتراح الأنظمة والسياسات اللازمة لمنع الفساد ومكافحته، وإجراء مراجعة دورية للأنظمة واللوائح ذات الصلة؛ لمعرفة مدى كفايتها والعمل على تطويرها، والرفع عنها بحسب الإجراءات النظامية).

(١) وقد أشار وزير الصحة في ندوة دور القطاع الصحي في تعزيز النزاهة ومكافحة الفساد إلى أن استراتيجية مكافحة الفساد ذات محاور ذكر منها: محور الوقاية من خلال التوعية بالقيم وإيضاح أهمية الالتزام بالنزاهة وأضرار مجالات تضارب المصالح والممارسات المنافية للأمانة، ومنها تطبيق الإجراءات وإيقاع العقوبات النظامية على المخالفين للأنظمة الصحية. موقع المجلس الصحي السعودي ندوة دور القطاع الصحي في تعزيز النزاهة ومكافحة الفساد
<https://shc.gov.sa/Arabic/MediaCenter/News/Pages/News92.aspx>

المطلب الرابع

المعنى الإجمالي للموضوع

يتضح لنا مما سبق من تعريف أفراد عنوان البحث (الإجراءات) و(النظام) و(الفساد) المعنى الإجمالي للموضوع (الإجراءات النظامية المكافحة للفساد) بأنه: القواعد والأحكام التي تهدف إلى حماية الأنظمة من الخروج عنها ومخالفة أحكامها. وستكون دراسة تلك الإجراءات مستهدفة للأنظمة التي وضعتها الدولة لمكافحة الفساد في المجال الصحي لأهميته كما سبق.

والخلل والخطأ في الميدان الصحي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأخطاء والمخالفات العادية، ويقصد بها المخالفات التي تقع من الممارس الصحي وغيره ولا علاقة لها بمهنته، كالرشوة والاختلاس من المال العام واستغلال النفوذ الوظيفي ونحو ذلك من المخالفات.

القسم الثاني: الأخطاء والمخالفات المهنية، وهي تلك المخالفات المتعلقة بصورة ظاهرة بالميدان الصحي كالخطأ في التشخيص أو العلاج، أو نقص المتابعة، أو إجراء التجارب على المرضى ونحو ذلك، والناظر في الأنظمة الصحية يجد أنها تستهدف أولاً هذا النوع من المخالفات، ذلك أن المخالفات العادية الأخرى تسري عليها أنظمة الدولة المكافحة للفساد في الوظائف العامة وغيرها.

وهذه الأنظمة الصحية كغيرها من سائر الأنظمة لها جانبان رئيسان:

الجانب الأول: المتعلق بخارطة الطريق التي توضح وتبين موضوع النظام وتعريفاته ثم الأسس التي تحقق المقصود منه.

الجانب الثاني: حماية ذلك النظام من الانحراف وحفظه من عبث المخالفين، وسبيل ذلك

تبيين العقوبات والوسائل الرادعة، فوضع النظم وصياغتها ركيزة من ركائز الدولة، وحماتها والإلزام بها ركيزة أخرى، وهذا المقام جاءت مراعاته في الشريعة فقد جعلت حفظ المال العام ورعاية مصالح المجتمع من الفاسدين مناطقاً على عاتق ولاية الأمور فهم أصحاب السلطة في ذلك، يمنعون من ضعف إيمانه وقلت أمانته وانكسرت نفسه من بلوغ مآربه عن طريق اعتدائه على حقوق الآخرين، سواء كانت حقوقاً عامة أو خاصة، وفي الأثر عن أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه: (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)^(١)، قال ابن رشد الجدل: (المعنى في هذا أن الذين ينتهون من الناس عن محارم الناس مخافة السلطان أكثر من الذين ينتهون عنها لأمر الله، ففي الإمام صلاح الدين والدنيا، ولا اختلاف بين الأمة في وجوب الإمامة ولزوم طاعة الإمام)^(٢).

وختاماً فهذا مسرد بأهم الأنظمة الصحية في المملكة العربية السعودية وبياناتها:

- النظام الصحي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١١ وتاريخ ٢٣/٣/١٤٢٣هـ
- نظام مزاولة المهن الصحية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٩ وتاريخ ١١/٤/١٤٢٦هـ.
- نظام المؤسسات الصحية الخاصة، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٤٠ وتاريخ ٣/١١/١٤٢٣هـ.
- نظام المنشآت والمستحضرات الصيدلانية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣١ وتاريخ ١/٦/١٤٢٥هـ.

(١) مشهور عن عثمان توارد العلماء على نسبته إليه، انظر: تاريخ المدينة لابن شبة، ٣/٩٨٨، مجموع الفتاوى لابن تيمية، ١١/٤١٦.

(٢) البيان والتحصيل، ١٧/٥٩.

- نظام الرعاية الصحية النفسية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٦ وتاريخ ٢٠/٩/١٤٣٥هـ.
- نظام المختبرات الخاصة، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣ وتاريخ ٨/٢/١٤٢٣هـ.
- نظام الأجهزة والمستلزمات الطبية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٤ وتاريخ ٦/٧/١٤٤٢هـ.
- نظام التبرع بالأعضاء البشرية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٧٠ وتاريخ ١٩/٨/١٤٤٢هـ.
- نظام تداول بدائل حليب الأم، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٤٩ وتاريخ ٢١/٩/١٤٢٥هـ.
- نظام أخلاقيات البحث على المخلوقات الحية، الصادر بالمرسوم الملكي بالمرسوم الملكي رقم م/٥٩ وتاريخ ١٤/٩/١٤٣١هـ.
- نظام وحدات الإخصاب والأجنة وعلاج العقم، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٧٦ وتاريخ ٢٣/٩/١٤٢٤هـ.



المبحث الأول

الإجراءات المادية لمكافحة للفساد في الأنظمة الصحية

تعد الإجراءات المادية من أبرز أنواع الإجراءات والعقوبات الرادعة، وقد اتخذت الشريعة الإسلامية الغراء من ذلك نصيباً فيما يتعلق ببعض الجوانب كالدية في القتل والكفارات، وهي وإن لم تكن في الشريعة على سبيل العقوبة المقدره دائماً، لكنها توضح وتبين أن العقوبات المادية مسلك قائم سوي في معالجة بعض القضايا، وهو أيضاً مما اتفقت عليه رؤى وأفهام المنظمين والقانونيين في شتى الأماكن وفي مختلف الثقافات وعلى مر العصور.

المطلب الأول: عقوبة السجن

نصت جملة من المواد النظامية في الميدان الصحي على فرض عقوبة السجن عند مخالفة عدد من الأنظمة كما سيأتي، ويعد هذا الإجراء على سبيل العقوبة أحياناً، وقد يكون على سبيل التحفظ والاحتياط حتى يتبين الأمر، فإن كان عقوبة فهو من أشد العقوبات، وفي الغالب يكون جزاءً على المخالفات الكبرى للأنظمة.

وفي الجانب الفقهي فإن السجن نوع من الحبس، والمقصود بالسجن عند الفقهاء الحبس في مكان ضيق، وغالب الفقهاء يجعل الحبس أعم من السجن^(١)، فالحبس عندهم عام في كل ما يقيد الحرية ومنه الحبس في المنزل^(٢) الذي ورد في الحكم المنسوخ^(٣) في قول الباري سبحانه: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا

(١) انظر: حكم الحبس في الشريعة الإسلامية، ص ١٢.

(٢) في الاصطلاح الحادث يسمى هذا النوع من الحبس: الإقامة الجبرية.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ٥ / ٨٤.

فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾ [النِّسَاء: ١٥]، وأي تعويق للشخص ومنع له من التصرف بنفسه سواء في بيت أو مسجد أو حتى بتوكيل الخصم أو المأمور بمتابعته وملازمته فإنه يعد حَسَبًا^(١)، وهذا المفهوم الواسع يستند إلى ما كان في صدر الإسلام، لما لم تكن هنالك بناية معدة للحبس، واختلف في أول من اتخذ داراً للسجن هل هو أمير المؤمنين عمر، أو أمير المؤمنين علي رضي الله عنهما، والأول أظهر^(٢).

والعقوبة بالسجن نوع من أنواع التعزيرات التي اتفق العلماء على مشروعيتها في المعاصي والجنايات التي لم تقدر الشريعة فيها عقوبة معينة، ذلك أن التعريف المطروق عند الفقهاء والذي تواردت عليه أفهامهم وإن تعددت ألفاظهم أن التعزير هو^(٣): (التأديب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة)^(٤)، قال ابن القيم حاكياً اتفاقهم: (اتفق العلماء على أن التعزير مشروع في كل معصية ليس فيها حد)^(٥)، فالحكم بالسجن هنا في مخالفات الأنظمة الصحية صورة من صور التأديب فيما لا حد فيه ولا كفارة، وتقييد الفقهاء بأن التعزير في المعاصي قد يشكل على بعضهم في كون مخالفة الأنظمة ليست من هذا الباب، والصواب أن مخالفة الأنظمة التي وضعت لرعاية مصالح المجتمع وحمايته من الفساد مخالفة للشرع ومعصية لولي

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٣٥/٣٩٨، العناية شرح الهداية للبابرتي، ٧/٢٧٧.

(٢) أخرج البخاري في صحيحه معلقاً في كتاب الخصومات، باب الربط والحبس في الحرم، ٣/١٢٣، خبر شراء والي عمر على مكة نافع بن عبد الحارث لدار صفوان بن أمية بمكة وجعلها سجناً، وهؤلاء ثلاثة من الصحابة عمر ونافع و صفوان رضي الله عنهم، انظر: فتح الباري لابن حجر، ٥/٧٥، وانظر الخلاف في: التراتيب الإدارية للكتاني، ١/٢٤٨.

(٣) أشار الشيخ بكر أبو زيد إلى اتفاق الفقهاء على هذا القدر من التعريف في كتابه: الحدود والتعزيرات عند ابن القيم، ص ٤٦٢.

(٤) انظر: الدر المختار للحصكفي، ص ٣١٧، أسنى المطالب في شرح روض الطالب للأنصاري، ٤/١٦١، المبدع في شرح المقنع لبرهان الدين ابن مفلح، ٧/٤٢٣.

(٥) الطرق الحكمية لابن القيم، ص ٩٣.

الأمر^(١)، ومع ذلك فقد أشار بعض فقهاء الشافعية إلى أن هذا القيد أصلاً قيد أغلبي وأن التعزير مشروع في تعزير الصغير إذا بلغ عشرة من أجل الصلاة، وذلك تعزير دون معصية^(٢). وفي الجانب الآخر فقد حُكي إجماع الفقهاء على جواز الحبس في بعض المسائل، كحبس المدين القادر الماطل حتى يسدد ما عليه، وكذلك حبس الكفيل القادر على أداء ما تحمله^(٣)، ومستندهم في ذلك حديث النبي ﷺ: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"^(٤) مفسرين العقوبة هنا بالحبس^(٥)، ويتأيد هذا التفسير بوقوع الحبس زمن الصحابة دون نكير^(٦)، ومثل هذه الإجماعات مما تؤيد تعزير الإمام بالحبس فيما يماثلها أو يكون قريباً منها، والواقع زمن النبوة وأيام الصحابة يشهد للمشروعية.

والمعاصي التي يشرع فيها التعزير على ضربين: ترك واجب، أو فعل محرم، وجميع المخالفات المستوجبة للتعزير داخلية في هاتين الحالتين. والمعاصي أو الجنایات على ثلاثة أنواع: الأول: ما له حد ولا كفارة فيه، كالزنا، والثاني: ما له كفارة وليس فيه حد كالجماع في نهار رمضان، والثالث: ما لا حد فيه ولا كفارة، كالرشوة^(٧)، والأخير هذا هو الذي تجري فيه التعزيرات.

والحكمة المقصودة من التعزير حماية المجتمع من سريان الفساد، كما جاء في تعريف

(١) انظر: شرح صحيح مسلم للنووي، ١٢/٢٢٢.

(٢) انظر: حاشيتا قليوبي وعميرة، ٤/٢٠٦.

(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر، ص ١٠٤، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ٥/٣٩٧، فتح القدير لابن الهمام، ٧/١٧٠، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ٤/٢٣٢.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، ٣/٣١٣ رقم (٣٦٢٨)، والنسائي في سننه، ٧/٣٦٣ رقم (٤٧٠٣)، وابن ماجه، ٢/٨١١ رقم (٢٤٢٧)، وحسنه الألباني وغيره انظر: إرواء الغليل، ٥/٢٥٩.

(٥) انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ١٠/٤١.

(٦) انظر: نيل الأوطار للشوكاني، ٨/٣٥٠.

(٧) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم، ص ٩٣، تبصرة الحكام لابن فرحون، ٢/٢٨٩.

التعزيرات عند بعض الفقهاء: (بأنها تغليظ جنائية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)^(١)، ولك أن تتأمل سمو المقصد في حسم مادة الفساد وقطع الطرق المؤدية إليه. وهذه العقوبات التعزيرية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان والأسباب الداعية إليها^(٢)، وهذا ما راعاه المنظم في تقرير جملة من عقوبات المخالفات المهنية، كمزاولة المهن الصحية دون ترخيص، أو الحصول على رخصة بناءً على بيانات غير مطابقة للحقيقة، أو انتحال لقب من ألقاب الممارسين الصحيين، أو المتاجرة بالأعضاء البشرية وغيرها، فتجد المنظم جعل العقوبة على التخيير مراعاة لهذا الاختلاف، ففي نظام مزاولة المهن الصحية في سياق ذكر المخالفات السابقة في المادة الثامنة والعشرين منه ما نصه: (مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد منصوص عليها في أنظمة أخرى، يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز ستة أشهر، وبغرامة لا تزيد عن مائة ألف ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين...)^(٣)، وجاء في نظام أخلاقيات البحث على المخلوقات الحية في فصل العقوبات المادة الرابعة والأربعون في حق المخالف اختيار عقوبة أو أكثر من العقوبات وجعل منها (السجن مدة لا تزيد على ستة أشهر).

المطلب الثاني: الغرامة المالية

نصت جملة من المواد النظامية في الميدان الصحي إلى فرض الغرامة المالية على المخالفين، وهي وسيلة مطروقة في كثير من الأنظمة، وأشهر صورها تلك الغرامات المفروضة على المخالفات لنظام المرور مثلاً، وهي من وسائل الردع التي يكافح بها المنظم أو ولي الأمر الفساد الحاصل من مخالفة النظم والقواعد.

(١) حاشية ابن عابدين، ١٥/٤.

(٢) انظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام لعلاء الدين الطرابلسي الحنفي، ص ١٩٥.

(٣) نظام مزاولة المهن الصحية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٩ وبتاريخ ١١/٤/١٤٢٦ هـ.

مفهوم الغرامة المالية

الغرامة في اللغة تطلق على ما يلزم، ومنه الدين لأنه يلزم أدائه^(١)، واستقر العرف اللغوي على أن الغرامة المالية (ما يلزم أدائه من مال تأديباً أو تعويضاً)^(٢) وهذا المعنى اللغوي هو المستعمل في الفقه والنظام.

وأما التكييف الفقهي للغرامة المالية فإنها تندرج في صور التعزير الذي يوكل إلى ولي الأمر تقديره، فالتعزير بالمال أحد أنواع التعزيرات المذكورة في دواوين الفقه، والعقوبة المالية عند الفقهاء على أقسام:

القسم الأول: الغرامة التي تدفع من المخالف، وهي المثال الأكثر طرقةً في الأنظمة عموماً ومنها الأنظمة الصحية.

القسم الثاني: الإتلاف، كما جاء في إجراءات وضوابط المواد المخدرة والمؤثرات العقلية في المادة الخامسة في الفقرة (٧) (إذا زادت كمية الدواء المطلوب فسحها عن حاجة المريض فيتم إتلاف الكمية الباقية)، وفي المادة الخامسة عشرة كذلك ضوابط إتلاف بعض الأصناف.

القسم الثالث: المصادرة وتعني: حكم ولي الأمر في نقل ملكية مال معين^(٣).

إلا أن الغرامة المالية أو التعزير بالمال بأنواعه مما جرى فيه خلاف ظاهر لدى العلماء، بل حُكي في المسألة إجماع غير مستقر كما سيأتي، وجملة الأقوال في حكم التعزير بالمال تظهر في الآراء الآتية:

- (١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس، ٤/٤١٩، لسان العرب لابن منظور، ١٢/٤٣٦.
- (٢) انظر: المعجم الوسيط، ٢/٦٥١، معجم اللغة العربية المعاصرة لمختار، ٢/١٦١٣.
- (٣) انظر: بحث أكثر ما قيل في التعزير بالجلد والسجن وبدائل السجن، مجلة البحوث الإسلامية العدد (٦٩)، ص ٢٠٥.

القول الأول: منع العقوبة المالية، وقال به جمهور الفقهاء من سائر المذاهب^(١). وأشار بعضهم إلى حكاية الإجماع على ذلك، قال ابن عرفة: "لا يجوز التعزير بأخذ المال إجماعاً"^(٢).

القول الثاني: جواز العقوبة المالية تعزيراً، وهو قول أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وبعض الحنفية^(٣)، وابن فرحون من المالكية^(٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٥)، وابن القيم^(٦). قال ابن تيمية: "التعزير بالمال سائغ، إتلافاً وأخذاً"^(٧).

قال ابن الهمام: "وعن أبي يوسف: يجوز التعزير للسلطان بأخذ المال، وعندهما وباقي الأئمة الثلاثة لا يجوز"^(٨).

وقد استدلل الجمهور بعموم الأدلة المتواردة الواردة في الكتاب والسنة التي تحرم مال المسلم بغير حق، متمسكين بهذا الأصل.

وأظهر ما استدلل به أصحاب القول الثاني صريح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما وفيه: (ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة)^(٩)، وهو نص في المسألة.

- (١) انظر: فتح القدير، للكمال ابن الهمام، ٣٤٥/٥، الشرح الكبير، لابن عرفة، ٣٥٥/٤، مغني المحتاج للخطيب الشربيني، ١٩٢/٤، المغني لابن قدامة، ٥٢٦/١٢.
- (٢) الشرح الكبير، لابن عرفة، ٣٥٥/٤، لفقهاء المالكية تفصيل وتفريق في الحكم بين العقوبة المالية على سبيل الإتلاف، أو على سبيل المصادرة، انظر: تبصرة الحكام لابن فرحون، ٢/٢٩٣.
- (٣) انظر: فتح القدير، للكمال ابن الهمام، ٣٤٥/٥، الميسر في شرح المصابيح للتربشتي، ٢/٢٥.
- (٤) انظر: تبصرة الحكام، لابن فرحون، ٢/٢٩٣.
- (٥) انظر: كشاف القناع، للبهوتي، ١١٧/١٤.
- (٦) انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، ص ٢٢٦.
- (٧) الفتاوى الكبرى، ٥/٥٣٠.
- (٨) فتح القدير، للكمال ابن الهمام، ٣٤٥/٥.
- (٩) أخرجه أبو داود في سننه، ٣/١٣٥ رقم (١٧١٠)، النسائي في سننه، ٨/٤٥٩ برقم (٤٩٧٣).

وناقش الجمهور هذا الدليل بأمرين:

الأول: أنه على سبيل الوعيد والتهديد الذي لا يراد به وقوع الفعل^(١).

والثاني: أنه منسوخ^(٢).

وأجيب عن الأول بفعل عمر رضي الله عنه وحكمه عملاً بظاهر الحديث الدال على أنه فهم منه

الحكم لا التهديد^(٣).

وأجيب عن الثاني بعدم قيام الدليل المثبت للنسخ ولذا فقد تمسك الإمام أحمد بالعمل

بالحديث نفيًا منه لدعوى النسخ، قال ابن القيم: "والمدعون للنسخ ليس معهم كتاب ولا

سنة، ولا إجماع يصحح دعواهم"^(٤).

الترجيح

إن استدلال الفريق الأول بالأدلة العامة من الكتاب والسنة وإن كانت قوية ظاهرة إلا

أنها تبقى عامة، وقد ثبت تخصيصها بأدلة صحيحة أخرى معتبرة، فيكون الأخذ بالتخصيص

في محله إعمالاً لكل الأدلة، وهو أولى من تعطيل بعضها بالتأويل أو بالنسخ.

كما أن المصلحة العامة تؤيد الأخذ بالقول الثاني، وهو القول الذي أخذت به اللجنة

الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء برئاسة الشيخ ابن باز^(٥)، ومجمع الفقه الإسلامي التابع

لمنظمة المؤتمر الإسلامي^(٦).

(١) معالم السنن للخطابي، ٢/٩٠.

(٢) التمهيد لابن عبد البر، ٢/٢٩.

(٣) انظر: المفاتيح شرح المصابيح للمظهري، ٣/٥٢٧، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، ص ٢٢٦.

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم، ص ٢٢٦.

(٥) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة الأولى، ٢٢/٢١٧.

(٦) انظر: قرار المجمع رقم ٧١، ٨/٢.

وتأتي الغرامة المالية على التخيير وأحياناً تجمع إلى غيرها في ثلاث صور:

الصورة الأولى: الغرامة المالية وحدها، كما في المادة التاسعة والعشرين من نظام مزاوله المهن الصحية: (يعاقب بغرامة لا تزيد على خمسين ألف ريال كل من خالف أحكام المواد...) (١) وعدد جملة من المواد المقصودة.

الصورة الثانية: الجمع بين الغرامة المالية وعقوبة أخرى، كما جاء في نظام الأجهزة والمستلزمات الطبية في المادة الثانية والأربعون في الفقرة ٣ (فتكون العقوبة السجن مدة لا تزيد على عشر سنوات، أو غرامة لا تزيد على عشرة ملايين ريال، أو بهما معاً، ويجوز -إضافة إلى ذلك- إيقاع أي من العقوبات المنصوص عليها في الفقرات (ب) و(ج) و(د) و(ه) و(و) من الفقرة (١)) (٢).

الصورة الثالثة: التخيير بين الغرامة المالية وغيرها، كما في المادة الثامنة والعشرين من نظام مزاوله المهن الصحية التي مرت معنا آنفاً.

وقريب مما ورد في النظام السابق ما ورد في نظام الرعاية الصحية النفسية فيما يتعلق بمزاولة النشاط دون ترخيص وفرض العقوبة على ذلك.

وجاء في نظام المؤسسات الصحية الخاصة: في المادة الحادية والعشرين التخيير فيمن يخالف أي حكم من أحكام النظام بعقوبة أو أكثر من العقوبات الآتية: وذكر في جملة ذلك الغرامة المالية، وإغلاق المؤسسة الصحية الخاصة لمدة لا تزيد عن ستين يوماً، أو سحب الترخيص.

(١) نظام مزاوله المهن الصحية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٩) وتاريخ ٤/١١/١٤٢٦هـ.

(٢) نظام الأجهزة والمستلزمات الطبية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٤) وتاريخ ٦/٧/١٤٤٢هـ.

فمثل هذه الإجراءات بلا شك تحد من التصرفات المؤدية للفساد، وتجعل الميدان الصحي ميداناً مؤدياً لرسالته في حفظ الصحة العامة ومساعدة المرضى^(١).

حكم الجمع بين عقوبتين في التعزير

أما عن الجمع بين عقوبتين كالحبس والغرامة المالية وغيرها مما ورد في الأنظمة الصحية، فهي صورة أخرى من صور العقوبات لمكافحة للفساد، وتكييفها فقهاً بأنها من باب التعزير بشيئين مختلفين، وهي زيادة في التعزير، وقد قرر الفقهاء في حديثهم عن التعزير مشروعية ذلك، وسموا له صوراً كالتقييد والحبس، والجلد والحبس وغيرها^(٢)، وقد روي مثل ذلك عن عمر وعلي رضي الله عنهما^(٣)، وهو حكم عائد إلى الأصل المتكرر المتكرر أن أعمال الحاكم في حفظ مصالح الأمة من السياسة فله منها ما تتحقق به، وقد نقل أصحابنا عن أبي الوفاء ابن عقيل (لا تقف السياسة على ما نطق به الشرع)^(٤).

وبهذا نجد أن الأنظمة الصحية في موادها تعددت أساليب مكافحتها للفساد الصحي، وهي متوافقة مع الرأي الفقهي الراجح دليلاً، وفيها تحقيق للغرض المنشود منها، وذلك هو الأصلح والأوفق في عصرنا، ولعل اختلاف الفقهاء في التعزير يعود جزء منه إلى اختلاف الزمان والمكان والأحوال، ما يجعل اختيار الرأي الذي يحقق المصلحة العامة، ويؤدي إلى الغرض العام من وضع العقوبات يقدم ويرجح فالغاية من التعزير هي تحقيق المصلحة ودفع المفسدة.

(١) ينص (النظام الصحي) الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/١١) وتاريخ ٢٣/٣/١٤٢٣هـ في المواد الأولى منه إلى الجوانب المطلوبة من المنظومة الصحية في حفظ الصحة العامة والرعاية الصحية والرعاية الصحية الأولية وغيرها.

(٢) البناية شرح الهداية للعيني، ٥٠/٧، الشرح الكبير للدردير، ١٥١/٤، التدريب في الفقه الشافعي للبلقيني، ٢٠٤/٤، تحفة المحتاج للهيتمي، ١٧٩/٩، كشاف القناع للبهوتي، ٣٥١/١٥.

(٣) انظر تخريج الآثار في إرواء الغليل، ٥٧/٨.

(٤) الفروع لابن مفلح، ١١٩/١٠.

المطلب الثالث: الإلزام بالتعويض

من الأصول الشرعية المعتبرة حرمة التعدي على الدماء والأنفس والأموال والأعراض، ولزوم الضمان أو العقوبة فيها على المعتدي، والتعويض في اللغة أصله البذل، فكل عوض بدل ولا عكس، والمعوّض يعطي المعوّض بدل ما فاته^(١)، ومفهوم التعويض عند الفقهاء: دفع ما وجب من بدل مالي بسبب إلحاق ضرر بالغير^(٢).

والإلزام بالتعويض جاء في الأنظمة الصحية في أحوال جمعها المنظم في قوله في المادة السابعة والعشرين من نظام مزاولة المهن الطبية: (كل خطأ مهني صحي صدر من الممارس الصحي وترتب عليه ضرر للمريض يلتزم من ارتكبه بالتعويض).

ثم جاء في المادة نفسها: (ويعد من قبيل الخطأ المهني الصحي ما يأتي:

١. الخطأ في العلاج، أو نقص المتابعة.
٢. الجهل بأمور فنية يفترض فيمن كان في مثل تخصصه الإلمام بها.
٣. إجراء العمليات الجراحية التجريبية وغير المسبوقة على الإنسان بالمخالفة للقواعد المنظمة لذلك.
٤. إجراء التجارب أو البحوث العلمية غير المعتمدة على المريض.
٥. إعطاء دواء للمريض على سبيل الاختبار.
٦. استخدام آلات أو أجهزة طبية دون علم كافٍ بطريقة استعمالها، أو دون اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بمنع حدوث ضرر من جراء هذا الاستعمال.

(١) المخصص لابن سيده، ٥٧٠/٦، لسان العرب لابن منظور، ٣٦٢/١٠، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ٦٤٨.

(٢) الفقه الميسر للطيار والمطلق والموسى، ٣٠/١٠.

٧. التقصير في الرقابة والإشراف.

٨. عدم استشارة من تستدعي حالة المريض الاستعانة به).

وهذه الأمثلة جميعها عائدة إلى التعدي والتفريط في اصطلاح الفقهاء حسب تعبيرهم، فمن خالف الإذن الشرعي أو النظامي فقد تعدى، ومن طب عن غير علم فقد تعدى، ومن قصر في الرقابة والإشراف فقد فرط وهكذا^(١).

وقد تواردت أقوال الفقهاء على تضمين الطبيب ومن في حكمه من سائر الممارسين الصحيين حال التعدي والتفريط، قال ابن رشد الحفيد: (وأجمعوا على أن الطبيب إذا أخطأ لزمته الدية)^(٢)، وأنهم إذا لم يتعدوا أو يفرطوا لم يضمنوا قال ابن قدامة في سياق كلامه عن ضمان الطبيب والحجام: (وجملته أن هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا) وقيد هذا الحكم بشرطين اثنين: أحدهما أن يكون حاذقاً في صنعته بصيراً بها، والثاني: عدم جنائيتهم بأن يتجاوزوا في عملهم أو يفعلوا ما لم يأذن لهم به، وهذان الشرطان هما مضمون التعدي والتفريط، قال الخطابي: (لا أعلم خلافاً في أن المعالج إذا تعدى فتلف المريض كان ضامناً، والمتعاطي علماً أو عملاً لا يعرفه متعد)^(٣) فعد من جملة التعدي مباشرة المهنة من غير علم.

ولخص قرار مجمع الفقه الإسلامي الصادر بشأن ضمان الطبيب حالات تضمين الطبيب وفيه:

يكون الطبيب ضامناً إذا ترتب ضرر من عمله في الحالات الآتية:

إذا تعمد إحداث الضرر، أو كان جاهلاً بالطب أو بالفرع الذي أقدم على العمل الطبي

(١) انظر: المغني لابن قدامة، ٣٩٨/٥، تبصرة الحكام لابن فرحون، ٢/٣٤٠.

(٢) بداية المجتهد، ٤/٢٠٠.

(٣) معالم السنن، ٤/٣٩.

فيه، أو كان غير مأذون له من قبل الجهة الرسمية المختصة، أو أقدم على العمل دون إذن المريض أو من يقوم مقامه، أو غرر بالمريض، أو ارتكب خطأ لا يقع فيه أمثاله ولا تقره أصول المهنة، أو وقع منه إهمال أو تقصير، أو أفشى سر المريض دون مقتضى معتبر، أو امتنع عن أداء الواجب الطبي في الحالات الإسعافية - حالات الضرورة^(١).

ولا شك في أن الإلزام بالتعويض في هذه الأحوال منوط بولي الأمر، وهو ما أناب فيه (الهيئة الصحية الشرعية) وذلك في الإلزام بالتعويض وتحديد مقداره، وقد راعى المنظم سياسةً بطلان كل شرط مضمونه تحديد التعويض أو الإعفاء منه، ونصه في آخر المادة السابقة (ويقع باطلاً كل شرط يتضمن تحديد أو إعفاء الممارس الصحي من المسؤولية)، وهو شرط ذكره الفقهاء في أحوال الطبيب وغيره واختلفوا في قبوله على قولين^(٢)، ولكن هذا النص من ولي الأمر يقطع الخلاف في عدم قبول هذا الشرط، وهو متسق مع السياسة الشرعية التي يأخذ فيها ولي الأمر بأسباب حفظ مصالح الناس وحمايتهم.



(١) مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي قرار رقم (١٤٢)، ٨/ ١٥ في دورته الخامسة عشر بتاريخ ١٤/١/١٤٢٥هـ.
 (٢) انظر: زاد المعاد لابن القيم، ٤/ ٢٠٠.

المبحث الثاني

الإجراءات المعنوية لمكافحة الفساد في الأنظمة الصحية:

تعد الإجراءات المعنوية لمكافحة الفساد إحدى العقوبات الرادعة التي تصدر في حق المخالفين للأنظمة المقررة في الميدان الصحي، والإجراء المعنوي لا يقل أثره أهمية عن الإجراء المادي، بل ربما يكون أشد وقعاً على النفس من الإجراءات المادية، ولهذا نجد هذا النوع من العقوبات في الشريعة الإسلامية في أبواب التعزير، ونجده عرفاً قانونياً متبعاً قسماً للإجراءات المادية في المدارس القانونية.

المطلب الأول: المنع من مزاوله المهنة

الفرع الأول: المنع من مزاوله المهنة في النظام

تنص عدد من المواد النظامية الصحية على المنع من مزاوله المهنة الصحية، ومن خلال إمعان النظر في تلك المواد يتبين أن المنع من مزاوله المهن الصحية فيها ينقسم إلى تقسيمين، التقسيم الأول باعتبار من يقع عليه المنع، وهما قسمان:

الأول: الممارس الصحي

الثاني: المؤسسة الصحية

وأما التقسيم الثاني فهو باعتبار نوع المنع، وينقسم إلى قسمين:

الأول: المنع من مزاوله المهنة عقوبة.

الثاني: المنع من مزاوله المهنة تحفظاً.

وشواهد ذلك من الأنظمة ما نصت عليه المادة الثانية والثلاثون من نظام مزاوله المهن الصحية في الفقرة الثالثة منها: (إلغاء الترخيص بمزاوله المهنة الصحية، وشطب الاسم من سجل المرخص لهم) واشترطت المادة انقضاء سنتين لتقديم طلب بترخيص جديد.

وجاء في المادة التاسعة والثلاثون من النظام نفسه: (للووزير أن يأمر بالإيقاف المؤقت عن مزاوله المهنة الصحية وللمدة التي يراها مناسبة في حق أي ممارس صحي مرخص له) ثم ذكرت المادة الداعي لمثل هذا الإجراء بوجود أدلة وقرائن على مخالفة تؤدي حال ثبوتها إلى إلغاء الترخيص.

وقريب من هذه الصلاحية للوزير - وزير الصحة - وردت في نظام المؤسسات الصحية الخاصة في المادة الثالثة والعشرين منه.

الضلع الثاني: حكم المنع من مزاوله المهنة

وفي الجانب الفقهي فإن العقوبة بالمنع من مزاوله المهنة الصحية ينص عليه فقهاء الحنفية في باب الحجر على الطبيب الجاهل دفعاً للضرر العام^(١)، وخرجوها فرعاً على القاعدة الفقهية (يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام)^(٢)، وهذا التنصيص عند الحنفية استثناء لأنهم لا يرون الحجر على السفية، وأما جمهور الفقهاء فينبغي أن تكون كلمتهم في الحجر على الطبيب عقوبة إذا ارتكب ما يوجب ذلك دفعاً للضرر العام أولى من قولهم بالحجر على السفية في ماله لمصلحته، وعلى كلٍ فإن العقوبة بالمنع من مزاوله المهن الصحية عقوبة معنوية يجوز التعزير بها عند الفقهاء كسائر التعزيرات ما دامت محققة للمصلحة المرجوة.

وأما المنع التحفظي من مزاوله المهنة فإنه جائز شرعاً مع وجود القرينة أو الدليل الذي يستدعيه، والأصل في الإجراءات التحفظية ما ورد من أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة^(٣)، وهذا عائد إلى ولي الأمر حتى يتبين حال الممنوع من مزاوله المهنة فإن ثبتت فعليه العقوبة،

(١) انظر: زاد المعاد لابن القيم، ٤/٢٠٠.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٤، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو، ٨/١٦٥.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، ٣/٣١٤ رقم (٣٦٣٠)، والنسائي في سننه، ٨/٤٣٧ رقم (٤٨٩٠)، وانظر في ثبوته ابن القيم في زاد المعاد، ٥/٥، وحسنه الألباني في إرواء الغليل، ٨/٥٥.

وإلا ارتفع عنه الحكم، وزال عنه المنع، غير أن تلك العقوبة لما كانت على سبيل الكشف والاستبراء كان من لازمها أن تقدر بقدرها حتى لا يتضرر المتهم البريء بطول المنع، ومما يذكره الفقهاء في هذا السياق تحديد مدة الحبس الذي يكون من هذا النوع، وإنما ذكروا الخلاف حرصاً منهم على أن يؤدي هذا التصرف المصلحة المرجوة من ورائه^(١).

المطلب الثاني: المساءلة التأديبية

يتوجب على الممارس الصحي أن يراعي المسؤولية الطبية والأخلاق المهنية في مجاله، ويمتاز الممارس الصحي المسلم بمراعاة حق الله تعالى في القيام بحقه والإحسان إلى خلقه، ومراقبته سبحانه وتعالى في عمله، وذلك مقام رفيع يعود على صاحبه بالجزاء العظيم، ولمراعاة الأنظمة الصحية في تحقيق مقصودها فإنه يتطلب فرض العقوبات على المخالفين، غير أن تلك المخالفات لما لم تكن على مقام واحد، كانت العقوبات مقابلة لها، فما جسّم من المخالفات كبرت عقوبته وما كان يسيراً كانت عقوبته مثله، وأيضاً حينما يراعى جانب المخالف في ردهه باتخاذ أقل ما يردع به من عقوبات^(٢)، فإن المساءلة التأديبية صورة من صور تنوع العقوبات في الأنظمة الصحية التي راعت تلك الجوانب المذكورة.

الفرع الأول: مشروعية المساءلة التأديبية

وفي الجانب الفقهي فإن المساءلة التأديبية من التعزيرات المعنوية التي دلت عليها السنة النبوية كما في حديث الصحابي أبي ذر رضي الله عنه حين نال من رجل فشكاه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له "إنك امرؤ فيك جاهلية"^(٣). قال ابن تيمية: (وليس لأقل التعزير حد؛ بل هو

(١) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٣٢٣، مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٣٦/٣٤.

(٢) انظر: نهاية المطلب ودراية المذهب للجويني، ٢٧١/٣٠.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، ١٦/٨ رقم (٦٠٥٠)، ومسلم في صحيحه، ٣/١٢٨٢ رقم (١٦٦١).

بكل ما فيه إيلاام الإنسان من قول وفعل، وترك قول وترك فعل، فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب، إذا كان ذلك هو المصلحة^(١).

الفرع الثاني: المساءلة التأديبية في الأنظمة الصحية

حددت المادة الحادية والثلاثون من نظام مزاولة المهن الصحية دواعي المساءلة التأديبية في أمور ثلاث: عند الإخلال بالواجبات المنصوص عليها في النظام، أو عند مخالفة أصول المهنة، أو عند تصرفه بما يعد خروجاً على مقتضيات المهنة وأدائها. والمساءلة التأديبية تكون بالإنذار واللوم والتحقيق ونحوها، فمتى حقق واحد من تلك الأمور دفع الضرر وتحقيق النفع في قيام الممارس الصحي بعمله على أكمل وجه وارتداعه عن المخالفة كانت عقوبة كافية لمثله.



المبحث الثالث

النماذج التطبيقية لإجراءات مكافحة الفساد في المهن الصحية

تتولى كل من (الهيئة الصحية الشرعية) و(لجنة النظر في مخالفات نظام مزاولة المهن الصحية)، و(لجنة النظر في مخالفات نظام المؤسسات الصحية الخاصة) تطبيق مواد النظام على المخالفين، وإصدارات العقوبات المادية والمعنوية بحق مَنْ تثبت إدانتهم بذلك، وهي أحكام وقرارات تبين وتظهر الجانب التطبيقي للعقوبات المقررة على مخالفني الأنظمة الصحية، وما تؤديه مثل هذه الأحكام والقرارات من تفعيل للأنظمة ومراعاتها من الممارسين الصحيين.

المطلب الأول: نماذج العقوبات المادية

النموذج الأول

حكمت الهيئة الصحية الشرعية بالرياض رقم (٤٣٤/٣/٥٢٢) بتاريخ ١٨/٥/١٤٣٤هـ بالإلزام بالتعويض على طبية إثر إصابة طفلة بعجز في الذراع الأيسر بسبب خطأ طبي من قبلها، وقدرت الهيئة مقدار التعويض بدفع مبلغ سبع وستين ألف وخمسمائة ريال (٦٧٥٠٠) ريال.

النموذج الثاني

قرار اللجنة الطبية الشرعية بالمدينة المنورة (٦/ ط / ش) وتاريخ (٢٩/٣/١٤٢٦هـ) تحميل طبيب نصف دية متوفى على اعتبار أنه لم يباشر حالة التخدير بنفسه رغم أنها تستلزم ذلك، مع معاقبته بعدم تجديد ترخيصه.

النموذج الثالث:

أصدرت لجنة النظر في مخالفات نظام مزاولة المهن الصحية بمحافظة جدة قراراً^(١) على طبيب عمل في مستشفى قبل حصوله الترخيص غرامة مالية قدرها (١٥) ألف ريال، وغرامة عليا على مخالفة أخرى قدرها (٢٠) ألف ريال كانت بسبب مخالفته المادة التاسعة من النظام، والتي تنص (على الممارس الصحي أن يبذل جهده لكل مريض) فأصبح مجموع الغرامات المالية (٣٥) ألف ريال.

المطلب الثاني: نماذج العقوبات المعنوية

النموذج الأول

أصدرت محكمة الاستئناف في قضية رقم (٣٨٥٦/١/ق) عام ١٤٢٦هـ تاريخ ١٤/٩/١٤٢٧هـ تأييد الحكم الصادر على الطبيب بدفع نصف الدية، ولكنها رأت تخفيف العقوبة التأديبية إلى الاكتفاء بالإنذار.

النموذج الثاني

أصدرت لجنة النظر في مخالفات نظام المؤسسات الصحية الخاصة بالرياض قراراً نُشر في موقع وزارة الصحة^(٢) بإغلاق مجمع عيادات في الرياض إغلاقاً تحفظياً نظراً لوجود مخالفات لنظام المؤسسات الصحية الخاصة ولائحته التنفيذية، وذلك استناداً للمادة الثالثة والعشرين من النظام.

(١) <https://www.moh.gov.sa/Ministry/MediaCenter/News/Pages/News-2013-07-30-002.aspx>

(٢) <https://www.moh.gov.sa/Ministry/MediaCenter/News/Pages/News-2013-07-30-002.aspx>

الخاتمة

- الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والرسل، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:
- فإنه يحسن بي في نهاية هذا البحث الموجز أن أذكر أبرز نتائجه بإيجاز على النحو التالي:
- الفساد ظاهرة إنسانية لم يخل منها أي مجتمع على وجه البسيطة، وإنما تتفاوت المجتمعات بمدى مكافحتها، وتجريمها، واتخاذ الإجراءات الرادعة لها.
 - الإسلام دين القيم والمبادئ وقد جاء بتشريع رباني صالح لكل زمان ومكان، والتأمل لنصوصه تظهر له بجلاء أسس وضوابط مكافحة الفساد بكل أنواعه.
 - العقوبات الشرعية في الإسلام منها ما هو مقدر شرعاً، وهي الحدود، ومنها ما ليس مقدرًا وإنما تركت لاجتهاد الحاكم ومَن ينوب عنه، وهي التعزير.
 - التعزير يكون في الجرائم التي لا حد فيها، وفي مخالفة الأنظمة التي وضعها ولي الأمر ومَن ينوب عنه لحفظ مصالح الأمة، والتعزير غير محدد نوعاً ولا كماً ولا كيفاً وإنما تركت لرأي الحاكم لتحديد ما يناسب كل جريمة، ويناسب الزمن والمكان.
 - الإجراءات النظامية لمكافحة الفساد من خلل استقراء نظام مزاوله المهن الصحية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٥٩ وبتاريخ ٤/١١/١٤٢٦هـ، تتوافق مع ما جاء في أبواب التعزير فقهاً وتتلاءم روح عقوبة التعزير، وأغراضها التي شرعت لها.
 - استنطاق مواد النظام تظهر مدى حرص المنظم السعودي لموادها على حفظ المجتمع وصيانه بوضع التدابير اللازمة لحفظ الميدان الصحي لأداء رسالته ومهامه.
 - إنزال العقوبات الرادعة لمن يتجاوز النظام، وما جاء في مواده من عقوبات مادية ومعنوية كقيلة بإذن الله ليكون سداً منيعاً لمكافحة الفساد.

التوصيات:

١. نشر الوعي الثقافي لخطورة الفساد ليكون كل مواطن حارساً للوطن لا يؤتى من قبله.
٢. تفعيل الدور الرقابي للمؤسسات ذات العلاقة بمكافحة الفساد في الميدان الصحي، وبناء شراكة وتواصل دائم لاستباق أي تجاوز للنظام.

المصادر والمراجع

- بحث إجراءات الدعوى القضائية أمام المحاكم الشرعية في الفقه وأنظمة المملكة العربية السعودية للدكتور محمد بن منصور المدخلي، منشور ضمن أبحاث ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر الواقع والآمال، المتعقد بجامعة الشارقة ربيع الأول ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- التدريب في الفقه الشافعي، سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني، ت: نشأت بن كمال المصري، دار القبلة، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ.
- التراتيب الإدارية، محمد عَبْدَ الْحَيِّ الكتاني، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم - بيروت، ط ٢.
- الحدود والتعزيرات عند ابن القيم، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، علاء الدين الحصكفي الحنفي، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- العناية شرح الهداية، محمد بن محمد، البابري، مطبعة مصفى البابي الحلبي بمصر، ط ١، ١٩٧٠م.
- تاريخ المدينة لابن شبة، عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيعة النميري البصري، ت: فهيم محمد شلتوت، ط عام، ١٣٩٩هـ.
- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، ت: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء - مكة المكرمة، ط ١، بدون تاريخ.

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، دار الفكرز
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت: جماعة من العلماء، السلطانية،
بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، ط ١، عام ١٤٢٢ هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر، دار المعرفة - بيروت،
١٣٧٩ هـ.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،
مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،
ط بدون، عام ١٤١٦ هـ.
- = أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتاب
الإسلامي.
- الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار
المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- الأحكام السلطانية، علي بن محمد بن محمد الماوردي، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ
الطبع.
- الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهرير بابن نجيم، ت: الشيخ زكريا
عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.
- البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت: د محمد حجي وآخرون، دار
الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
- بحث أكثر ما قيل في التعزير بالجلد والسجن وبدائل السجن، مجلة البحوث الإسلامية
العدد (٦٩).

- البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، رجاء وحيد دويدري، دار الفكر المعاصر - بيروت - لبنان - دار الفكر - دمشق - سورية، ط ١، ٢٠٠٠م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط ١، ١٩٩٤م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية، إبراهيم بن علي، ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل، عبد العزيز بن مرزوق مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر بن عبد البر النمري، حققه: مصطفى أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، نشرته: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، عام ١٣٨٧هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ.
- حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- حكم الحبس في الشريعة الإسلامية، محمد عبد الله الأحمد، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٣٩٩هـ.
- حماية النزاهة ومكافحة الفساد بين النظام السعودي واحكام القانون الدولي، د، علي بن محمد

- المحيميد، مجلة حقوق دمياط للدراسات القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة دمياط، العدد الثالث، يناير، ٢٠٢٣ م.
- رد المحتار على الدر المختار ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م.
- روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٣ هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الثالثة، ١٤٤٠ هـ.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، دار المعرفة بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠ هـ.
- الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي، دار الكتب العلمية - بيروت.
- فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، المؤلف: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء،

- جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء -
الإدارة العامة للطبع - الرياض.
- فتح القدير على الهداية، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد، الطبعة: الأولى، ١٣٨٩هـ/
١٩٧٠م.
- الفروع، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة
الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤ هـ.
- الفساد الإداري والمالي وآثاره الاقتصادية والاجتماعية، هاشم الشمري، دار اليازوردي
العلمية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١١م.
- الفقه الميسر، أ.د. عبد الله الطيار، أ.د. عبد الله المطلق، د. محمد إبراهيم الموسى، مدار الوطن
للنشر، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ / ٢٠١٢م.
- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد نعيم
العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ٨، ٢٠٠٥م.
- كشاف القناع عن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة
متخصصة في وزارة العدل، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى،
١٤٢١ - ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٠ - ٢٠٠٨م.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الإفريقي، دار صادر - بيروت،
ط ٢، ١٤١٤هـ.
- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،
الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحقق: عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

المخصص، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

المستصفي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

معالم السنن للخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخطابي، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م.

معجم اللغة العربية المعاصرة للدكتور أحمد مختار، د أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ.

المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، وآخرون، دار الدعوة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، دار النفائس للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٨٨م.

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط ١، ١٣٩٩هـ.

معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

المغرب في تريب المغرب للخوارزمي المطرزي، ناصر بن عبد السيد أبي المكارم ابن علي، أبو

- الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِي، دار الكتاب العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية
- المفاتيح في شرح المصابيح، الحسين بن محمود بن الحسن، المشهورُ بالمُظْهِري، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
- المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مجموعة من المؤلفين، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
- مُؤَسَّوَعَةُ القَوَاعِدِ الفِقهِيَّةِ، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- الميسر في شرح المصابيح، فضل الله بن حسن بن حسين التُّورِبِشْتِي، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الثانية، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
- النظم الإسلامية المذاهب المعاصرة، د. حسن عبد الحميد عويضة، دار الرشيد، ط الثانية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين، ت: أ. د/ عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، ت: عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط ١، ١٤١٣هـ.

الوسيط في نظام الاجراءات الجزائية السعودية، د/ محمد حميد المزمومي، دار حافظ، جدة السعودية، ط ١، ٢٠٢٠م.

قائمة ببيانات الأنظمة السعودية غير الصحية المسماة في البحث
نظام الأجهزة والمستلزمات الطبية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٤) وتاريخ
١٤٤٢/٧/٦هـ.

نظام مكافحة الرشوة الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٣٦ بتاريخ ٣/٣/١٤١٣هـ.

نظام مكافحة غسل الأموال، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٢٠ بتاريخ ٥/٢/١٤٣٩هـ.

نظام مكافحة التستر، الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٤ بتاريخ ١/١/١٤٤٢هـ.

تنظيم الهيئة الوطنية لمكافحة الفساد الصادر قرار مجلس الوزراء رقم (١٦٥) بتاريخ
١٤٣٢/٥/٢٨هـ.

المواقع الالكترونية التي تمت الإحالة إليها في البحث

مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، <https://iifa-aifi.org/ar>

موقع المجلس الصحي السعودي ندوة دور القطاع الصحي في تعزيز النزاهة ومكافحة
الفساد

<https://shc.gov.sa/Arabic/MediaCenter/News/Pages/News92.aspx>

موقع وزارة الصحة، <https://www.moh.gov.sa/Ministry/MediaCenter>

الجدلية والتسليم في الدلالة على وجود الله بين أهل السنة ومخالفهم (العقل نموذجاً)

تأليف رئيس المجموعة البحثية

أ.د. صفوان أحمد مرشد حمود^(١)

الملخص

تناول البحث الموسوم بـ (الجدلية والتسليم في الدلالة على وجود الله بين أهل السنة ومخالفهم)، دليل العقل كمصدر من مصادر الاستدلال على وجود الله تعالى، الذي تجاذبه الجدل من وجه والتسليم من وجه آخر بين الفرق الإسلامية، وجاء ذلك في مبحثين الأول: تناول الإيمان بوجود الله، وتناول المبحث الثاني أدلة ذلك الوجود، وما حصل فيها من جدل في المقدمات وتسليم في النتائج.

ويهدف البحث إلى بيان مكانة العقل كمناط للتكليف، وطريق من طرق الدلالة وحدود الاستدلال به في تقرير العقائد. وتحرير محل النزاع في مرتبة الاحتجاج به، والعلاقة بينه وبين النص. وتجليه منهج أهل السنة ومناهج المخالفين في تقرير ما يتعلق بالمصدرية والحجية. وقد سلك المنهج التحليلي؛ للوصول إلى النتائج ومنها: أن العقل والنقل الأصل فيهما التوافق، والفطرة لا تخرج عنهما، وهذه الأدلة متظافرة غير متنافرة. والعقل ليس قسماً

(١) أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بقسم أصول الدين - كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة نجران
يتقدم المؤلف بالشكر لعمادة البحث العلمي بجامعة نجران على تمويل هذا العمل في إطار تمويل المجموعات البحثية

للشع بل يندرج ضمن أدلته المعتبرة، وكذلك الفطرة والحس، وطريقة القرآن الكريم لم تهمل العقل بل استشارت مداركه للوصول للإيمان، ولا يصح تجريد العقل عن النقل ولا استبعاد النقل للعقل.

وأصى الباحث بضرورة دراسة مصادر التلقي والاستدلال، والوقوف على مواطن التسليم والجدل عند الفرق والمذاهب، وبيان أثر الخلاف في ذلك على قضايا العقيدة الأصلية والتفصيلية.

الكلمات المفتاحية للبحث: (منهج - الاستدلال - السلف - المتكلمين - العقل).

Abstract

The study is titled "Dialectics and Submission in Signifying the Existence of Allah among Sunni Scholars and Their Opponents." It examines the intellect as a source of evidence for the existence of Allah, which has been debated and accepted differently among Islamic sects. The research is divided into two sections: the first discusses faith in the existence of Allah, while the second presents evidence of this existence, reflecting both debate in the premises and acceptance in the conclusions.

The research aims to highlight the role of the intellect as a means of religious obligation, a method of inference, and the limitations of using it to determine beliefs. It also addresses resolving conflicts in the hierarchy of argumentation, the relationship between the intellect and religious texts, and clarifies the methodologies of Sunni scholars versus dissenting groups regarding authenticity and validity.

An analytical approach was employed. The results indicated that intellect and revelation fundamentally align, and innate disposition does not contradict them. These pieces of evidence converge rather than conflict. The intellect is not separate from religious law but is part of its credible evidence, similar to innate disposition and perception. The methodology of the Holy Quran does not neglect the intellect but stimulates its faculties to guide towards faith. Disregarding revelation from the intellect or excluding the intellect from revelation is deemed inappropriate.

The researcher emphasizes the necessity of studying sources of reception and inference, understanding positions of acceptance and debate among sects and schools of thought, and explaining the impact of these disagreements on fundamental and detailed doctrinal issues.

Keywords: Methodology, Inference, Salaf, Theologians, Intellect.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وبعد:
 ففي إطار المشروع البحثي المقدم إلى عمادة البحث العلمي بجامعة نجران، والذي حمل
 اسم: مصادر التلقي والاستدلال بين الجدلية والتسليم عند أهل السنة ومخالفهم
 (العقل وخبر الأحاد نموذجًا)

فقد رأيت الكتابة تحت عنوان: الجدلية والتسليم في الدلالة على وجود الله بين أهل
 السنة ومخالفهم (الاستدلال بالعقل نموذجًا)

وذلك لما يمثله العقل من مدار للتكليف يتوقف عليه فهم خطاب الشارع، ولكنه لا
 يستقل عن أنوار الوحي التي تهديه للحق، وبدونها لا يمكنه استجلاء الطريق إلى الله تعالى
 ولا الوصول لمراده ومعرفة شرعه، وقد وقع بين الفرق والمذاهب الإسلامية التسليم في
 جوانب واحتدم الجدل في جوانب أخرى تتعلق بمصدرية العقل للأحكام ومرجعيته في
 الاحتكام، وسلامة مسالكه في الاستدلال على الغيبات، ورتبته في ذلك بين الأدلة الشرعية،
 وعلاقته بالنقل وأيهما المقدم إن لزم التقديم ولم يمكن الجمع بين الدالتين العقلية والنقلية،
 فجاءت فكرة البحث لتبين طرفاً من ذلك الارتباط والتلازم.

أهداف البحث

١. يهدف البحث إلى بيان مكانة العقل كمناط للتكليف، وطريق من طرق الدلالة وحدود
 الاستدلال به في تقرير العقائد.
٢. تحرير محل النزاع بين الفرق الإسلامية في مرتبة الاحتجاج بالعقل، والعلاقة بينه
 وبين النص.
٣. تجلية منهج أهل السنة والجماعة ومناهج المخالفين لهم في تقرير ما يتعلق
 بالمصدرية والحجية.

مشكلة البحث: يجيب هذا البحث عن تساؤلين

الأول: هل وقع الخلاف بين الفرق الإسلامية في حجية ودلالة العقل على وجود الله تعالى،

كقضية كبرى يقوم عليها الإيمان بأركانه الستة؟

الثاني: العلاقة بين العقل والنقل التكاملي أم التضاد؟ وهل خلى النقل من الدليل العقلي؟

وهل يستغني العقل عن النقل في طريقة ومنهج الاستدلال الصحيح.

أهمية البحث

تظهر أهمية البحث من أهدافه ومشكلته البحثية التي ستتناول مواطن الجدل ومواطن التسليم بين الفرق الإسلامية بمناهجها السلفية الأثرية، ومناهجها الكلامية، في قضية وجود الله تعالى، وبيان التوافقات والاختلافات الكلية والجزئية بين أهل السنة ومخالفهم، وثمرة ذلك وأثره في باب الدراسات العقديّة.

الدراسات السابقة

هناك عدد من الدراسات العامة التي تناولت العقل ومكانته ودوره في مصادر التلقي والاستدلال، ولم أقف في هذا العنوان الذي اخترته على دراسة علمية، خاصة، والله أعلم.

منهج البحث

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ من خلال قراءة النصوص وبيان مذاهب أهل السنة ومخالفهم، واستفدت من المنهج الاستنباطي في تحرير محل النزاع والاختيار والترجيح.

خطة البحث: تضمنت الخطة البحثية مقدمة ومبحثين، وأربعة مطالب:

المبحث الأول: الإيمان بوجود الله، وفيه مطلبان:

— المطلب الأول: الإيمان بوجود الله عند سائر البشر.

- المطلب الثاني: الإيمان بوجود الله تعالى عند أهل القبلة.
- المبحث الثاني: أدلة وطرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى، وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: طرق إثبات وجود الله عند المتكلمين والسلف.
- المطلب الثاني: منهج القرآن في الاستدلال بالآيات الكونية لإثبات وجود الله.

المقدمة

إن من أعظم القضايا في هذا الوجود قضية الإيمان بالله تعالى فهي الركن الأساس الذي ترجع إليه باقي أركان الإيمان الخمسة؛ فالملائكة رسله وما أرسلهم به من الوحي كلامه ووحيه، والكتب المنزلة كتبه سبحانه، والأنبياء والرسل رسله إلى خلقه، واليوم الآخر يوم الدين والجزاء والحساب عنده وهو مالكة ومرجع الأمر كله إليه قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ [العلق : ٨]، ومقاليد السماء والأرض وما يجري فيها قضاؤه وقدره، أمضاه بإرادته المطلقة في خلقه، ولن ينفع الإيمان صاحبه إذا لم ينبثق من ركن التصديق الجازم بالله جل جلاله، وينطلق من عمق التوحيد الخالص له سبحانه رباً خالقاً وإلهاً مالكاً ومعبوداً متفرداً بصفات الكمال وأسماء الحسن والجلال.

ومما تقتضيه الضرورة الفطرية والعقلية والشرعية أن يكون هذا الركن محل تسليم بين سائر أهل الأديان السماوية كقاسم عقائدي كلي مشترك، فضلاً عن تسليم أهل الإسلام قاطبة بمختلف فرقهم ومشاربهم ومذاهبهم، إلا أن ثمة نزاع طرأ على مصادر التلقي والاستدلال على هذا الركن الهام كغيره من قضايا الغيبات التي تناولتها الأديان، ومن هذا المنطلق سيتناول البحث جوانب الجدلية والتسليم عند أهل السنة والجماعة ومخالفهم في مصادر التلقي والاستدلال في هذا الركن الأعظم من خلال أربعة مباحث:

المطلب الأول: الإيمان بوجود الله عند سائر البشر

الإيمان بوجود الله تعالى أساس مسائل العقيدة كلها، وعنه تتفرع بقية الأركان الاعتقادية التي يجب إنهاض العقل للتأمل فيها ثم الإيمان بها.

وهذه القضية الأساس ليس فيها خفاء ولا التباس على جميع أهل القبلة بمختلف

فرقهم، بل على جميع الناس بمختلف مللهم ونحلهم، وإن اختلفت بعد ذلك معبوداتهم؛ فالكل يؤمن بوجود قوة كبرى، وسلطة عليا تحكم هذا الكون وتسيطر على هذا الوجود الحادث، بإرادة الخالق الموجد الحكيم سبحانه المتصرف في جزئيات الكون قبل كلياته، بناءً وفناءً، حركة وسكوناً، تغييراً وتطويراً، بحكمة فائقة ونظام دقيق لا يمكن للعين الباصرة ولا للعقول الناظرة أن تجحده أو تنكره.

وبعيداً عن نهج الوحي الإلهي والهدي الرباني، اختلفت تسمية الإنسان لهذه القوة المهيمنة الغالبة، النافذة إرادتها على كل شيء موجود في هذا الوجود، فسماها بعضهم "بالعلة الأولى" وسماها البعض الآخر "بالعقل الأول" وسماها فريق ثالث "بالمحرك الأول"، حتى جاء الوحي من السماء إلى رسل الله في الأرض بالاسم الأعظم الجامع لصفات الجمال والجلال، والتعظيم والكمال وهو "الله" الحق المبين سبحانه عما يشركون ويلحدون.

إن وجود الله تعالى هو أعظم قضايا الوجود ظهوراً، وما يشاهد من حقائق الكون إنما هو أثر لتلك الحقيقة الكبرى، وكل وجود و حقيقة لا تعتمد على وجوده سبحانه فثبوتها في الواقع محال، وإثباتها في المعقول وهم وخيال، لأن نفي وجود الفاعل نفي للمفعول. قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥] أي الذي لا يخفى إثبات وجوده على أي عاقل، وقوله ﷻ في الحديث (أنت الحق): أي واجب الوجود^(١) بمعنى لا يفتقر وجوده سبحانه إلى شيء. و"الحق من أسمائه تعالى، وهو بمعنى الموجود الكائن الذي ليس بمعدوم ولا منتف"^(٢).

"وقلما توجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الإله تعالى، ولذلك قال تعالى في صفة الكفار: ﴿وَلَكِنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]"^(٣).

(١) حاشية السندي على النسائي، ٣/ ٢١٠.

(٢) في كتابه "شرح أسماء الله الحسنى" للقشيري، ص ٢٠٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير للرازي، ٩/ ١٨.

فلا ينكر وجود الله عاقل سوي الفطرة، يقول تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]. والاستفهام الإنكاري لتأكيد أن وجود الله تعالى قطعي لا يحتمل الشك^(١)، "وأُتبع اسم الجلالة بالوصف الدال على وجوده وهو وجود السموات والأرض، الدال على أن لهما خالقاً حكيماً؛ لاستحالة صدور تلك المخلوقات العجيبة من غير فاعل مختار، وذلك معلوم بأدنى تأمل"^(٢).

وذهب معجم (لاروس) للقرن العشرين: إلى "أن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي، وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية"^(٣).
و"هذه الغريزة الدينية لا تختفي، بل لا تضعف ولا تدبل إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد"^(٤).

ويقول هنري برجسون: "لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات"^(٥)، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة"^(٦).

(١) ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم الزمخشري، ٥١٠/٢.

(٢) التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، ٥١٠/١٢، مؤسسة التاريخ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

(٣) Laresusse duxxeme siecle, article: Religion.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٥) وجود جماعات إنسانية بلا علوم ولا فنون ولا فلسفات صحيح من حيث التدوين لتلك العلوم والفلسفات والفنون وإضافتها إلى رصيد التراث الحضاري للمجاميع البشرية، أما من حيث الواقع فلا أظن ذلك يصح خاصة وأن لكل مجموعة بشرية خصوصيتها في حياتها، وطريقة عيشها، وتفسيرها لما حولها، ولو كان رديئاً أو بدائياً، إلا أنه يمثل فلسفة ورؤية لهذه المجموعات التي بادت وباد تاريخها ولم يدون ولم يحفظ.

(٦) B.S.t. Hilaire, Mahomet et le Coran, P xxxiv

كما يقول الدكتور (ماكس نوردوه): عن الشعور الديني: "هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدن، كما يجده أعلى الناس تفكيراً، وأعظمهم حدساً، وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية، وستطور بتطورها، وستجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة"^(١).

إن أصحاب النظرية المادية الإلحادية لن يثبتوا في ظني أمام دواعي الفطرة السوية، ومقتضيات العقول المرضية. وبهذا العرض الموجز يتبين إجماع الأمم والشعوب على التدين وعلى وجود إله تتعلق به النفوس بالعبادة والتعظيم، والافتقار والعجز. ويبقى البحث عن الطريق الصحيح للوصول إليه والتعرف عليه، بنمط استدلالى يعزز الفطرة الإنسانية ونداءها القهري في نفوس الأسوياء، وهو ما سيتناوله المبحث التالي.

المطلب الثاني: وجود الله تعالى عند أهل القبلة

سائر طوائف أهل الإسلام مجمعة على وجوده عز وجل وثبوت ذلك وتحققه، وليس من خلاف في هذا بين الفرق الإسلامية؛ لأن المخالف في هذا يكفر بالإجماع.

و"المطالب التي في القرآن معظمها الأصول الثلاثة، التي بها يصح الإسلام ويحصل الإيمان، وهي: معرفة الله، والاعتراف بصدق رسوله، واعتقاد القيام بين يدي الله تعالى، فإن من عرف أن الله واحد، وأن النبي صادق، وأن الدين واقع صار مؤمناً حقاً، ومن أنكر شيئاً منها كفر قطعاً"^(٢).

والوجود المقصود به ما ينافي العدم، وينقسم إلى وجود ذاتي غير مفتقر في الاتصاف به إلى علة تؤثر فيه الوجود، وهذا الوجود الكامل المتعلق به سبحانه، ولا يكون إلا الله وحده لا

(١) Max Nodau, Reponse au Mercure de France, Paris, 1908 .

(٢) الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، ٤٢٤/٢.

شريك له، وأما ما عداه فوجوده تبعي يفتقر إلى علة تؤثر فيه الوجود، وتلك العلة هي إرادة الله وأمره الكوني.

قال الإمام الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾: "اعلم أن الموجود إما أن يكون واجباً لذاته وإما أن يكون ممكناً لذاته. أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط، وأما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله تعالى وهو العالم"^(١).

وساق الشنقيطي في أضواء البيان كلاماً للقاضي عياض رأى وجاهته في بابه فقال: "ومراده بالعقليات في العقائد أي إثبات وجود الله، وأنه واحد لا شريك له، وهو المعروف عندهم بقانون الإلزام، الذي يقال فيه إن الموجود إما جائز الوجود أو واجبه، فجائز الوجود جائز العدم قبل وجوده، واستوى الوجود والبقاء في العدم قبل أن يوجد، فترجح وجوده على بقاءه في العدم، وهذا الترجيح لا بد له من مرجح وهو الله تعالى. وواجب الوجود لم يحتاج إلى موجد، ولم يجز في صفته عدم، وإلا لاحتاج موجدته إلى موجد ومرجح وجوده إلى موجد. وهكذا فاقتضى الإلزام العقلي وجوب وجود موجب واجب الوجود، وهذا من حيث الوجود فقط"^(٢).

وقد حصل الجدل في جواز إطلاق اسم الموجود على الله تعالى بين أهل السنة ومخالفهم، كما حكاه ابن الزاغوني قال: "فصل: الباري تعالى موجود: وهو قول عامة أهل الإثبات، وذهب نفاة الصفات إلى أنه لا يوصف بأنه موجود، بل يقال ليس بمعدوم"^(٣).

ثم ساق ردوده على المعتزلة ومن وافقهم من جهمية الصفات، وليس هذا موطن تحريرها. ولا بد من استبانة ووضوح مراد المعتزلة في عدم وصف الباري سبحانه

(١) التفسير الكبير، ١/١٨٦.

(٢) أضواء البيان للشنقيطي، ٨/١٤٨.

(٣) الإيضاح في أصول الدين لأبي الحسن بن الزاغوني، ص ٢٥٣.

وتعالى بأنه موجود، فهم قطعاً لا ينكرون وجوده سبحانه ولا يختلفون مع سائر أهل القبلة في ثبوت وجوده سبحانه، وإنما خلافهم من حيث اللفظ المستعمل لإثبات صفة الوجود، وجواز إطلاقه على الله عز وجل لإثبات الصفة، فوجوده عندهم ثابت ولكنهم لا يعبرون عنه بلفظ (الموجود)، بل يعبرون عنه بلفظ (ليس بمعدوم)، وسبب ذلك المنع عندهم أن الوجود كون يشبه الفعل، فيفتقر إلى فاعل، وهذا محال قطعاً في حق الله تعالى الموصوف بالصمدية والغنى^(١).

ويجاب عن استشكال المعتزلة: بأن وجود الباري سبحانه وتعالى وصف ذاتي له ولم يثبت لعله، ولا لسبب مما تشاهدونه في عالم المشاهدة والحضور. وكما أن ذاته موصوفة بالأولية المطلقة التي لم يسبقها سابق، ولم يتقدمها متقدم، ولم يشاركها في كونها ثابتة لنفسها غيرها، فلا يصح قياس غيرها عليها، ولا قياسها على غيرها من المحدثات المفتقرة في وجودها إلى سبب وعلّة تؤثر في إيجادها؛ لأن هذه الإضافة دليل الافتقار وعدم الغنى وهو سبحانه منزّه عن هذا النقص فقد وصف نفسه بالصمدية فقال: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: ٢، ٣]^(٢).

ويجاب أيضًا بأن لفظ الوجود في أصل اللغة مصدر وجدْتُ الشيء أجده وجوداً، ويراد به تارة المصدر الذي هو الأصل، وتارة المفعول أي الموجود، وهو أسلوب عربي لا يخفى^(٣). وإذا كان هذا التجرد عن المعنى الزائد عن الكون والوجود المقابل للعدمية حاصلًا في الإطلاق، وجرى به الاستعمال، ولم يحصل به استشكال، زال ما يتوهم من نقص في حق الله تعالى من هذا الوجه.

(١) المرجع السابق بتصرف واختصار ص ٢٥٣.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٤.

(٣) ينظر: بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية، ١/ ٣٢٨، ٣٢٩.

ومن وجه ثان يقال: إن وجود الموجودات افتقاري أما وجود الله تعالى فذاتي منه -سبحانه- على غير مماثلة بينه وبين خلقه، ووجود الله لا يسبقه عدم ولا يلحقه فناء بخلاف غيره.

فإطلاق القول بأن الله تعالى موجود هو من باب حكاية الصفة التي لا تُشعرُ بالنقص، ومؤدى الخلاف في هذا الباب لفظي كما تراه إذ لو قيل للمعتزلة تثبتون الله وجوداً أو عدماً لقالوا: بل ثبت له وجوداً ونعبر عنه في إطلاقنا بالقول: ليس بمعدوم.

وهذا من الخلاف اللفظي لا الحقيقي، والخلاف حول الأولى في الإطلاق لا يعني المخالفة في المعنى والمضمون، ولا عدم الاتفاق في أصل المسألة، بل الاتفاق على أصل المسألة واقع قطعاً بلا خلاف.

المبحث الثاني

أدلة وطرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى

المطلب الأول: طرق إثبات وجود الله عند المتكلمين والسلف

تمهيد: أدلة وجود الله عز وجل وانحصارها

اعتنى علماء المسلمين من مختلف الفرق والطوائف بإثبات وجود الله تعالى بالأدلة القاطعة، ولم يناع أحد في وجوب معرفته سبحانه وتعالى، ووجوب معرفة أدلة وجوده ووحدانيته، وهو أصل عظيم من أصول الاعتقاد، وقع الجدل في جوانب تفصيلية فيه؛ تتعلق بترتيب الأدلة، وبحسب اختلاف الأحوال اختلف المقال وكله دائر في فلك الاستدلال على وجوده تعالى، ثم على طرق الوصول إلى تلك المعرفة.

والآيات الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى كثيرة لا حصر لها في العدد، ولا يمكن الإحاطة بها تفصيلاً، قال الرازي: "لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى، وآيات صفات جلاله وإكرامه، وكبريائه، وآيات وحدانيته، وما سوى الله فلا نهاية له"^(١)، وما لا نهاية له فلا سبيل للعقل في الوقوف عليه على التفصيل التام، إلا أن الممكن هو أن يُطلع على بعض الآيات، ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الإجمال"^(٢).

والطرق الإجمالية أربع وهي: طريق الفطرة، وطريق النقل، وطريق العقل، وطريق الحس، ويمكن رجوع الحس إلى المعقول فتكون الطرق بهذا ثلاثاً، ويمكن إرجاع الفطرة إلى

(١) في هذا الإطلاق إشكال فلا بد من حمله على أن ما سوى الله من حيث الحصر والإدراك بالنسبة لنا لا يمكن الوقوف عليه كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة النحل الآية: ١٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة المدثر من الآية: ٣١]. وكذلك يمكن القول أن ما سوى الله من مخلوقاته التي كتب لها البقاء والخلود كالجنة والنار، فهي خالدة بأمره ولا نهاية لها.

(٢) التفسير الكبير، ٣/١٣، عند تفسيره للآية (٥٤) من سورة الأنعام.

النقل فتكون الطرق اثنتين عقلية ونقلية ولا مشاحة في التقسيم.

أولاً: طريقة المتكلمين لإثبات وجود الله تعالى

اعتمد المتكلمون العقل طريقاً لإثبات وجود الله تعالى، والنظر الموصل للمعرفة أول واجب على المكلف فعله عندهم، دون إنكار منهم للبراهين القرآنية الدالة على وجود الله، لأنهم يرونها جاءت تخاطب العقل بطريقة منطقية، كما عبّر عنه ابن رشد^(١)، وحكى الإيجي^(٢) والتفتازاني اتفاق المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى بالنظر، معللين ذلك؛ بكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقاً^(٣).

وذهبت الدكتوراه رابحة - الدراسة المتخصصة في فكر القاضي عبد الجبار - إلى أن الدلالات عند القاضي أربع: الأولى هي صحة العقل، والثانية: هي الكتاب، والثالثة، السنة، والرابعة: هي الإجماع.

ولكنه أوضح أن معرفة الله تعالى لا تنال إلاً بحجة العقل، وما عداها فهو فرع عليها، فالمستدل بشيء منها كالمستدل بفرع الشيء على أصله^(٤).

ويقوم رأي القاضي عبد الجبار على أساس الرفض التام لاعتماد أي طريق، أو مبدأ في معرفة الله تعالى غير التفكير والنظر، إذ يعتبر النظر هو الطريق الوحيد لمعرفة الله تعالى؛ لذلك رفض كل ما عداها من الطرق، كالضرورة أو المشاهدة، والطرق الاتباعية كال تقليد والنقل، وساق القاضي لإثبات نظريته الحاصرة جملة من الحجج الكلامية والمقدمات والنتائج المنطقية ورد على مخالفه^(٥).

(١) ينظر: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ص ٤٧.

(٢) الموافق للإيجي، ١/ ٢٨.

(٣) شرح المقاصد للتفتازاني، ١/ ٢٩٠.

(٤) ينظر: مشكلة الذات الإلهية عند القاضي عبد الجبار، د. رابحة نعمان، ص ١٢٣، بتصرف يسير.

(٥) انظر: مشكلة الذات الإلهية عند القاضي عبد الجبار، ص ١١٥.

وكما ذهب المتكلمون من المعتزلة إلى هذا ذهب كذلك متكلمو الشيعة الإمامية كالخنيزي الإمامي الذي اعتبر وجود الصانع وتوحيده مما لا يثبت إلا بالدليل العقلي، واعتبر إثباته بالوحي يستلزم الدور الصريح، وما وجد من أدلة نصية على وجود الصانع، ووحدانيته وعدالته ووجوب بعث الرسل، فهو تعليم وإرشاد^(١). وبنحوه قال الحلبي^(٢)، وخطأ القزويني من أثبت وجود الله بالنقل^(٣).

وقد اعتبر المتكلمون طريقتهم العقلية في النظر والاستدلال، المؤدي إلى الإيـان، هي طريقة القرآن لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [حمد: ١٩]، ولأن هذا الطريق هو الذي سلكه الأنبياء والرسل للوصول إلى الله تعالى، وخاصموا بهذا السبيل العقلي كل منكر وجاحد قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وكما ورد تفصيله في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥-٧٩].

فكان النظر هو المؤدي لليقين والإيمان، وكان جدال إبراهيم لقومه بالحجة العقلية،

(١) ينظر: الدعوة الإسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية، ص ١٧.

(٢) نهج الحق وكشف الصدق للحلي، ص ٥١.

(٣) أصول المعارف لمحمد الموسوي القزويني، ص ٨.

وبها وصل إلى البراءة من شركهم مع الله ما لا ينفع ولا يضر ولا يثبت على حال، بل هو متغير متقلب ينتهي إلى الزوال، والحدوث والتبدل والانتقال.

ولا خلاف في الدليل الذي استدلووا به، ولا في المدلول الذي وصلوا إليه، ولا في وجه الاستدلال، إذ يُسَلَّم لهم بهذا كله وإنما يقع النزاع والخلاف معهم في أمور:

الأول: جعل النظر والاستدلال على طريقة عقلية جدلية تبدأ بالمقدمات وتنتهي بالنتائج، بصيغ كلامية فيها من التعقيد ما لا يدركه كثير من العامة وبعض الخاصة من العلماء وطلبة العلم، وتكليف الأمة بما لم يكلفها ربها سبحانه واعتبار المغالين - في الاتجاه العقلي المعتدين به فقط - أن النقل فرع عن العقل؛ لأنه الأساس الذي يسبق والوحي لاحق. وقد أنكر ابن رشد ذلك بقوله: "إن مشكلة البرهنة على وجود الله لأكثر يسراً من أن ينتحل المتكلمين^(١) حلها طريقة الجوهر الفرد، ولو رجع هؤلاء إلى المصدر الأول لديهم - أي القرآن - لوجدوا في أدلته عناء، ولرحموا عقول العامة، ولما كفلوهم ما لا يطيقون"^(٢).

الثاني: حصرهم للأدلة في النظر فقط.

حصر المتكلمون الأدلة على وجود الله في النظر والبرهان الكلامي الذي يبدأ فيه المتكلم من أقوال الخصوم كمقدمات اتفق عليها الطرفان، ثم يبرهن على تناقضها وتضمنها للوزام باطلة وهي النتائج، فيصل بفساد النتيجة إلى فساد المقدمات، وتسمى عندهم طريقة التنازع^(٣).

والثالث: حصرهم أدلة النظر في دليلين عقليين:

- (١) هكذا وردت والصواب "المتكلمون".
- (٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد الحفيد، ص ١٥.
- (٣) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ص ١٣٢.

الدليل الأول: دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ويتلخص في أن الأجسام تتألف من الجواهر والأعراض وهما حادثان، فالأجسام حادثة، وكل حادث لابد له من محدث يحدثه، وهذا المحدث هو الله تعالى لاستحالة وجود حادث بلا محدث^(١).

والدليل الثاني: دليل الإمكان والوجوب، ويتلخص في تقسيم الموجودات إلى ما هو ممكن الوجود، وواجب الوجود لذاته، والممكن يفتقر إلى غيره في الإيجاد؛ والواجب يفتقر إليه غيره في الإيجاد، وليس في الوجود سوى الله المستحق لوصف واجب الوجود لذاته؛ لأنه كان ولم يكن قبله شيء، ووجوده الذاتي غير مسبوق بالعدم، وما سوى الله وهو العالم كان بعد أن لم يكن، ووجوده الحادث بعد عدمه يدل على أن هناك من رجح وجوده الكائن بعد أن لم يكن، ولا مرجح لوجوده إلا الله^(٢).

ثانياً: طريقة السلف في إثبات وجود الله تعالى

ويرى السلف ومن نهج نهجهم من الخلف، أن طريق إثبات وجود الله مسطورة في القرآن الذي اشتمل على مخاطبة الفطرة، ومخاطبة الحس بالدعوة المتكررة إلى التفكير والنظر، والدعاء عند الشعور بالحاجة والخطر؛ والاستجابة العاجلة منه سبحانه للمضطرين من عباده الداعين، وكذلك تضمن القرآن الكريم مخاطبة العقل؛ لإثبات قضايا الإيمان، وعبر العلماء عنها بأدلة الإيمان الفطرية، والحسية، والعقلية، وكلها ضمن الأدلة الشرعية لتقرير كبرى الحقائق الإيمانية، وهي وجود الله وتوحيده سبحانه وتعالى.

والمقصود بطريق الفطرة في الاستدلال على وجود الله تعالى، أن كل مخلوق قد فطر على الإيمان بخالق، من غير سبق تفكير أو تعليم. ولا يصرف عن مقتضى هذا الشعور الفطري

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني، ٣٢٧/١، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، ٤١/١.

(٢) انظر: تلييس إبليس، لابن الجوزي، ص ٦٠.

العميق المتأصل في النفس البشرية إلا ما يطراً عليها من اجتيال شيطاني، أو صارف شهواني، دافعه الكبر وبطر الحق، والجحود بالمعبود مكابرة وإعراضاً. ودليل ذلك قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: (خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً)^(١). وقوله ﷺ: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)^(٢).

وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]. والفطرة: إحساس قهري يجده الإنسان في أعماق نفسه، لا يستطيع أن يتجاهله، ولا يحتاج إلى أدلة وبراهين لالتماسه في نفسه، وقد لا يستطيع الإفصاح عنه بالأحرف المجردة والكلمات المنطوقة. ويعد هذا الشعور الفطري من أقوى الأدلة الصادقة على وجود الله تعالى إن لم يكن أقواها. فإحساس الإنسان بوجود الخالق، وتلهفه دائماً لمعونته وإمداده، وشعوره بحاجة هذا الكون الكبير إلى قدرته وعلمه وحكمته، هو إحساس فطري صادق وهو من أكبر الأدلة على وجوده سبحانه والدليل الفطري محل تسليم جميع الفرق الإسلامية، بمختلف مدارسها ولم ينازع في دلالته أحد من المسلمين، وإن نازع البعض في مرتبته بين الأدلة.

وإن غياب الفطرة أحياناً، واختفاء ندائها في ساعات الغفلة واللهو والرخاء لا يعني ذهابها بالكلية؛ لأنها أصيلة في النفس البشرية، سرعان ما تبدو وتظهر عند الشدائد والمخاطر التي تُحْدق بالإنسان أحياناً؛ فيطبق عليه اليأس من كل شيء خلا الله تعالى، لإحساسه بعجز جميع الكائنات وافتقاره في هذه اللحظات لربه عز وجل القادر على كل شيء القاهر فوق

- (١) رواه مسلم في صحيحه، من حديث عياض بن حمار المجاشعي، ٤/٢١٩٧، حديث رقم ٢٨٦٥.
- (٢) رواه البخاري في صحيحه، من حديث أبي هريرة، ١/٤٥٦، حديث رقم ١٢٧٠، ورواه مسلم في صحيحه، من حديث أبي هريرة، ٤/٢٠٤٧، حديث رقم ٢٦٥٨.

عباده، وهنا يسمع الإنسان صوت الفطرة ينبعث من نفسه ويُلازم أنفاسه اللاهثة وراء بصيص أمل بالنجاة.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس الآية: ٢٢].

قال الإمام الرازي: "إن الإنسان إذا وقع في محنة شديدة، وبليّة قوية، لا يبقى في ظنه رجاء المعونة من أحد؛ فكأنه بأصل خلقته، ومقتضى- جبلته، يتضرع إلى من يخلصه منها ويخرجه عن علائقها وحبائلها، وما ذاك إلا شهادة الفطرة بالافتقار إلى الصانع المدبر"^(١).

والمشرك منحرف في فطرته ومع ذلك الانحراف الطارئ على أصل الفطرة إلا أن رياح العواصف عند هبوبها، تجعله بالإلحاح والاضطرار يعود إلى أصل فطرته السليمة، في موضع يوقن فيه بالهلاك؛ فيتضرع إلى الواحد الديان سبحانه، وينسى ما سواه ممن أشركهم معه، فهذا هو حال المشرك إذا أصابه البلاء الذي لا يقدر أحد على دفعه، والشدة التي لا يقدر أحد على رفعها، والغمة التي لا كاشف لها من دون الله، فيقبل على مولاه موحداً له في الالتجاء والدعاء.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

وإذا قيل: الدلالة على وجود الله شرعية، فالمقصود بها ما أنزل من وحي الله على رسل الله إلى أهل الأرض وأمها؛ هدايتهم وإرشادهم، ومخاطبتهم بما تعقله ألبابهم، وتنشرح به صدورهم، وتتبدد به شبهاتهم، وتنوع أدلة الشرع في إثبات وجود الله؛ بتنوع الناس

(١) التفسير الكبير، ١٩/٧٣.

واختلاف مستوياتهم، وتباين قدراتهم، ولم يغفل الرسل والأنبياء العقل، ولا الفطرة، ولا الحس، وما من نبي من الأنبياء إلا وقد أيده الله بآيات بينات واضحات، تقوم بمثلهن الحجة البالغة لله تعالى على خلقه، وما إيمان أمم الأرض برسالتها وحفظها لموروث الكتاب المنزل، والتعاليم الإلهية التي ذهب منها ما ذهب وبقي منها ما بقي إلا دليل على وجود الله تعالى الذي بعث هؤلاء الرسل مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب والميزان بالقسط، وأيدهم بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة، والمعجزات الباهرة التي فهرت جحود المنكرين، وظهرت ظهور الشمس في رابعة النهار، وكانت سبب تحول في سلوك المعادين للرسول المتحدين لهم المحاربين لأتباعهم، فنقلتهم بينات الرسالة من كفار متحدين إلى أتباع موحدين.

وجاء القرآن الكريم يخاطب العقل السليم، والفطرة البشرية السوية، خطاباً مباشراً، واضحاً سهلاً، خالٍ من التعقيدات الكلامية، والمقدمات والنتائج الجدلية، ليحسم الأمر مع الفطرة إن هي بقيت على صفائها ونقاؤها، ولم تكدرها شوائب الإعراض كبراً وجحوداً. فإن لم تستجب الفطرة المشوهة لنداء القرآن، وتدعن لخطاب الإيمان، خاطب القرآن في الإنسان عقله بقوة إقناع دامغة، وحجج للريية قاطعة، وللشك مانعة، ولأنوار الهدى مشرقة ساطعة، تستنير بها العقول، وتهتدي بها النفوس.

كل ذلك في القرآن بعبارات الجزالة والإيجاز بعيداً عن الإطالة والإلغاز، فما على المرء إلا أن ينظر ويتأمل ويتدبر في طريقة القرآن وأسلوبه البديع ليستفيد منه في تثبيت إيمانه وتقوية إيمان الأمة، وإقناع المعاندين الجاحدين وإقامة الحجة البالغة عليهم. قال تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]. ففي الآية دلالة على أنه سبحانه المتكفل بإقامة الحجة الكاملة التامة على خلقه، البالغة إليهم دون لبس أو غموض أو تعقيد،

المفهمة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، المفحمة لمن تأبى واستكبر وأعرض عن الحق وأدبر.

وسمى الله تعالى أدلة إثبات وجوده ووحدانيته وتوحيده بالبينات من البيان والوضوح، وسمّاها بالحجة؛ لما فيها من الدليل والبرهان القاطع للجدل والخصومة، ووصفها بالبالغة لبيان أنها قد بلغت مراد الله تعالى في ثبوتها على الخلق فيما جعلت حجة فيه، وسيقت لأجله وبها انقطعت أعذار من بلغتهم.

"فله الحجة البالغة على الناس: أي التي تنقطع عندها معاذيرهم، وتبطل شبههم وظنونهم وتوهماتهم، والمراد بها الكتب المنزلة، والرسل المرسلّة، وما جاءوا به من المعجزات"^(١).

فالكتب المنزلة والرسل المرسلّة المؤيدة بالوحي المعجز، والخوارق الخارجة عن العادة فيها أكبر دلائل الوحدانية وإثبات وجوده سبحانه وتعالى.

ثالثاً: التوفيق بين طريقة السلف وطريقة المتكلمين

نخلص مما سبق أن مصادر التلقي والاستدلال في إثبات وجود الباري سبحانه، قد قامت على التسليم في الأصل الإجمالي الكلي، واعترتها الجدلية في الفرع التفصيلي الجزئي، فأثمرت اتجاهين رئيسين، وطريقتين أساسيتين: الأولى: طريقة السلف التي قدمت النقل ووأمت بينه وبين العقل، والثانية: طريقة أهل الكلام التي قدمت العقل وجعلته أساساً لتقبل النقل.

وهذا الانقسام أحدث إشكالية وخلافاً قد يكون في مؤداه وثمرته لفظياً وقد يكون معنوياً، ولا يتضح إلا بالدراسة الفاحصة الشاملة لمختلفة الجوانب، والمتنائلة لآحاد

(١) فتح القدير للشوكاني، ٢/٢٥٦.

المسائل للخروج بنتيجة مستقلة في كل مسألة. وفيما يتعلق بإثبات وجود الله تعالى، هل هنالك تعارض بين المنهجين المشار إليهما في المطلبين السابقين؟ يجب عن هذا التساؤل عقب هذا المثال:

لو أن رجلاً خال ذهنه عن إله معبود يعتقد وجوده، فما هو السبيل لإقناعه أن يصدق بوجود إله خالق لهذا الكون يستحق العبادة وحده دون سواه؟

فمما تتفق فيه الإجابة بين أصحاب الطريقتين العقلية والنقلية القول بأنه لا بد قبل مخاطبته بآيات الله القرآنية أن يسبق ذلك التصديق بوجود الله، والإيمان بالرسول وصدق الرسول المخبر عن الله وصدق ما جاء به من الرسالة، وهنا يأتي دور العقل في فهم وإدراك الآيات والأدلة والبراهين الدالة على وجود إله خلق ثم أرسل الرسل المبلّغة، وأنزل الكتب الهادية إليه سبحانه وتعالى.

فأساس إثبات وجود الله تعالى عقلي جاء به النقل ودل عليه وأرشد إليه؛ لأنه لا يمكن فصل دليل العقل عن النقل؛ لما قد يتوهم من أن النقل مجردٌ عن البراهين العقلية، أو أن العقل يستغني بذاته عن هداية الله له بإرسال الرسل وإنزال الكتب. ويمكن القول بعبارة أخرى إن أدلة وجود الله عقلية وردت في النقل، وليس في هذه المسألة فيما يظهر لي من خلاف بين مدرسة المتكلمين أصحاب الاتجاه العقلي ومدرسة السلف أصحاب الاتجاه النقلية، ولا بد أن يعلم ضرورة أن كلا الاتجاهين يأخذ بالعقل والنقل، ولا يصح بحال أن ينسب إلى أحدهما تركه للعقل أو النقل مطلقاً في قواعد ومناهج الاستدلال؛ خاصة فيما يتعلق بإثبات وجود الله ووحدانيته.

"والدليل النقلي ليس قسماً - كما قد يُظن - للدليلين العقلي والفطري، إنما هو مشتمل عليها، فكل دليل نقلي هو في ذاته عقلي، وإنما سُمي نقلياً باعتبار وروده في الشرع منقولاً

إلينا، أو هو لافت إلى الفطرة المركوزة في أنفسنا، مثير لها. في حين ليس كل دليل عقلي نقلياً، فضلاً عن أن يكون دليلاً صحيحاً أو على الأقل نافعاً^(١).

ولكم طال الجدل واحتدت الخصومة بين هاذين الاتجاهين العاملين للإسلام الساعين للذب عنه، وإن اختلفت طرائقهم، وتنوعت أساليبهم إلا أن أحدهما لم يعذر الآخر فيما أخطأ فيه، بل تجد أن المتكلم ينبز الأثري السلفي بإهماله العقل وعدم إعماله، والأثري السلفي ينبز المتكلم بإهماله النقل وعدم العمل بالنص، وليس الأمر صحيحاً بهذا الإطلاق، بل لا بد من إنصاف كل للآخر، ولا بد من تقييد الكلام في مواضعه التي تجاوز فيها أحدهما العقل وجمد على ظاهر النص المرجوح دلالة، وتجاوز فيها الآخر النص الظاهر الراجح في دلالاته واشتط في استعمال العقل فيما لا مجال للعقل فيه.

يقول الأستاذ/ د. حسن محمود الشافعي: "ويقرر أكثر المتكلمين من متقدمين ومتأخرين، وخاصة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، أن الدليل العقلي مقبول في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي، وأن المعارف الكلامية تستمد من العقل والنقل جميعاً، وربما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي"^(٢).

وجل علماء الأمة من المتأخرين^(٣)، اشتغلوا بعلم الكلام وسخروه للدفاع عن الإسلام رغم ذم السلف لهذا العلم؛ إلا أن الخلف اجتهدوا ورأوا ضرورة الخوض فيه لإزالة الشبهات التي انتقلت مع الفتوحات الإسلامية، والانفتاح الحضاري على الفرس والروم، وحركة الترجمة الواسعة التي أدخلت على المسلمين علوماً جديدة وكانت هذه العوامل من أهم الأسباب التي دفعت بالأعلام من المتأخرين للخوض في علم الكلام.

(١) رفع الشبهة والغرر عن مجتج على فعل المعاصي بالقدر للشيخ مرعي الكرمي، ص ٣٢٩.

(٢) المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، ص ١٣٨.

(٣) بعد القرن الثاني الهجري.

والعالم المتكلم هو الذي يتخذ القواعد الإيمانية أصولاً في منطقاته الكلامية، ثم يبني عليها الأدلة العقلية، وقد ينضببط سيره، وقد يتعثر في خطاه، بحسب منهجه في السير وارتباطه بالنص وتمسكه بالوحي؛ فالبحوث الكلامية الإسلامية تختلف عن البحوث الكلامية الفلسفية المجردة عن الوحي.

"البحوث الكلامية بدأت معتمدة على العقل والنقل معاً، وإن كانت نتائج الاستدلال العقلي لا تعتمد أفكاراً نهائية إلا إذا صادق عليها الشرع"^(١).

بهذا الضابط الذي أشار إليه الدكتور الشافعي في عبارته يمكن القول بأن هذا يوفق ويؤلف ويضيق دوائر الاختلاف.

وتفرع عن هذه المسألة القول في أول واجب على المكلف هل هو النظر أو معرفة الله، ويكون مقصود من قال معرفة الله أي بالفطرة، فقال ابن تيمية في بيان الخلاف في هذه المسألة: "ومما يبين أصل الكلام في هذا المقام، أنه قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله، هل تحصل ضرورة في قلب العبد؟ أو لا تحصل إلا بالنظر، أو تحصل بهذا تارة وهذا تارة.

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة، والأشعرية، ومن وافقهم من الطوائف من أصحاب أحمد، ومالك، والشافعي، وأبي حنيفة، وغيرهم إلى أنها لا تحصل إلا بالنظر، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد هل هو النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة الله، أو المعرفة، وقد تنازعوا في ذلك على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم، والنزاع لفظي فإن النظر واجب وجوب الوسيلة، من باب ما لا يتم الواجب إلا به، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد، فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة"^(٢).

(١) المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ١٣٧.

(٢) درء التعارض، ٧/٣٥٢-٣٥٣.

المطلب الثاني: منهج القرآن في الاستدلال بالآيات الكونية لإثبات وجود الله

ولما كان هذا القرآن الكريم هو آخر كلمة الله إلى أهل الأرض، فقد جمع من الدلائل ما يكفي لإثبات وجود الله تعالى وتوحيده، ولما كان الإنسان متغير النظرة إذا ترك يفكر فكر بلا ضوابط وأخذته الحيرة، وتعتربه حالات الضعف والقصور، وحالات من التأثر بالموروث الذي قد يجري فيه مجرى الدم، لأجل ذلك "كان لابد للمنهج القرآني من أن يضع الأساس المتين للتفكير السليم الموجه إلى ما يهدي العقل البشري وينير سبيله، ويفجر طاقته"^(١).

فإعمال العقل وعدم إهمال النظر والتأمل في الكون منهج قرآني، أما النظر والتأمل في المنطقيات الجدلية المتباينة المحتملة للنقض فهذا هو المذموم.

وقد "جاء الأسلوب القرآني بأقوى البراهين إقناعاً وأشدها رسوخاً في النفس مع مراعاة أحوال الناس زماناً ومكاناً، وإمكانات وقدرات عقلية وذهنية فعرض صحائف الكون كلها على الإنسان، ثم طالب العقول بقراءتها، وتأملها وتدبر ما فيها من آيات القدرة، بالاعتماد على القضايا الواضحة الجلية، المؤلفة من المقدمات البديهية الفطرية التي تعرض نفسها على عقول العامة، ولا يزداد الخاصة بإمعانهم فيها إلا تصديقاً وقوة إيمان، ثم يوجه المنهج القرآني النظر العقلي وجهة مستقيمة صالحة بما وضع له من القواعد والحدود، فيتجنب أسباب الانحراف، ونوازع الجموح، ثم إنه يحرك المشاعر ويستجيش في الإنسان ما كمن من عواطف الخير وبواعث الرغبة في الحق"^(٢).

ومن خلال آيات القرآن المسطورة^(٣)، المرشدة إلى آيات الله المنظورة في هذا الكون

(١) انظر: علاقة صفات الله بذاته، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص ٢٨.

(٢) مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، د. السنهوري، ص ٩٤-٩٦ بتصرف.

(٣) والتي قد تصل إلى تسعمائة آية أو أكثر.

الفسيح، نجد القرآن يأخذ بزمام العقل والفضيلة في جولات يرتادها آفاق السماء، وجنات الأرض، وأعماق البحار، ليكشف لنا الآيات الدالة على وجود الله سبحانه ووحدانته، وأكتفي هنا بالإشارة إلى آيات منها: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَمُ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥-٩٩].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزِجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٣-٤٥].

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥-٤٩]، وغيرها من سور القرآن التي عددها العلماء بالمئات لا العشرات.

فدليل النظر والتأمل في الآيات الكونية المرئية محل اتفاق وتسليم بين أهل القبلة بمختلف طوائفهم وفرقهم، ولم يناع في دلالاته ولا في الاستدلال به أحد، وكان هذا الدليل هادياً للعلماء الأقدمين والمعاصرين إلى إعجاز القرآن الكريم فيما أخبر به من دقائق الخلق وعجائب الصنع والتركيب الإلهي البديع.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات

أولاً: نتائج البحث

١. ذهب أهل السنة إلى أن العقل والنقل الأصل فيهما التوافق، والفطرة لا تخرج عنهما، وكانت دلالة هذه الأدلة على وجود الله متظافرة غير متنافرة.
٢. أهل السنة لا ينازعون في تقدم دلالة العقل على النقل لمعرفة صدق الرسل والأنبياء، ثم يكون التسليم المطلق للوحي بعد ذلك ولا يتقدم العقل النقل بل يمضي في ركابه.
٣. ذهب المخالفون لأهل السنة إلى تقديم العقل على النقل في الدلالة على وجود الله تعالى، بالدلالة على صدق الرسل والأنبياء، وصدق ما جاءوا به من البراهين والبيانات الدالة على رسالتهم، وعلى من أرسلهم، وحصروا الدلالة في النظر ثم في دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل الإمكان والوجوب، وهو ما لا يسلم به أهل السنة.
٤. العقل ليس قسيماً للشرع بل يندرج ضمن أدلته المعتمدة، وكذلك الفطرة والحس، وطريقة القرآن الكريم لم تهمل العقل بل استثارت مداركه للوصول للإيمان.

ثانياً: التوصيات

يوصي الباحث بضرورة دراسة مصادر التلقي والاستدلال، والوقوف على مواطن التسليم ومواطن الجدل عند الفرق والمذاهب، وبيان أثر الخلاف في مفردات المسائل، للتفريق بين الخلاف اللفظي والخلاف الحقيقي، وما يترتب على ذلك الخلاف من أثر على قضايا العقيدة الأصلية والتفصيلية.

المراجع والمصادر

B.S.t. Hilaire, Mahomet et le Coran, P xxxiv

Laresusse duxxeme siecle, article: Religion

Max Nodau, Reponse au Mercure de France, Paris, 1908

الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي تحقيق: سعيد المنذوب، دار الفكر، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

الإيضاح في أصول الدين لأبي الحسن علي بن الزاغوني (المتوفى: ٥٢٧هـ)، تحقيق عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. ط ١، ١٤٢٤هـ.

الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ط الثالثة، ١٩٨٣م.

أصول المعارف لمحمد الموسوي القزويني، بيروت ط الأولى.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

بيان تليس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية، تحقيق ابن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ط ١، ١٣٩٢هـ.

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار الجامعات المصرية، ط ٢، ١٩٧٤م.

التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

التفسير الكبير لفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

تليس إبليس، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل لمحمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط ١، ١٤٠٧هـ.

حاشية السندي على النسائي لنور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي (المتوفى سنة: ١١٣٨)، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١م.

الدعوة الإسلامية إلى وحدة أهل السنة والإمامية، ط ١، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م.

دلائل التوحيد، محمد جمال الدين القاسمي، تعليق خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ / ١٩٩١م.

رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر للشيخ مرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق ودراسة/ الوليد بن مسلم، مكتبة ابن عباس، مصر، ط ١، ١٤٢٤هـ.

شرح أسماء الله الحسنى للإمام أبي القاسم عبد الكريم القشيري، دار الحرم للتراث، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ.

شرح المقاصد في علم الكلام لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، دار المعارف النعمانية - باكستان ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

صحيح البخاري لأبي عبد الله البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ.

صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

علاقة صفات الله بذاته، د. راجح عبد الحميد الكردي، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط الثانية، ١٤٠٩هـ.

فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد ابن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الثانية، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

المدخل إلى دراسة علم الكلام، د. حسن الشافعي، المطبعة الفنية، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.

مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، د. محمد الأنور السنهوري، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

مشكلة الذات الإلهية عند القاضي عبد الجبار، د. رابحة نعمان توفيق عبد اللطيف، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، ط الأولى، ١٩٩٧م.

المواقف لعضد الدين الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجليل بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

نهج الحق وكشف الصدق للحلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

فلسفة الحنين في شعر جبران: قراءة جمالية

د. فاطمة بنت عويض المطيري^(١)

الملخص

موضوع البحث: فلسفة الحنين في شعر جبران: قراءة جمالية

أهداف البحث: إعادة النظر في فلسفة الحنين والحب والزمن، والتركيز على إحساس جبران الشاعر بكلية الأشياء من حوله من خلال قراءة قصائده التي تعكس عالمه المثالي، وتحمل نغمات خاصة تعبر عن فلسفة عميقة تصور تجربته في الحياة.

منهج البحث: المنهج الجمالي الذي يكشف عن القيم الفنية والجمالية التي يكون بها الأدب، وشعر جبران يعالج مشكلات الوجود وبخاصة الحنين بطريقة فلسفية تعبر عن الإنسانية التي تحمل كل معنى جميل.

أهم النتائج: تبرز هذه الدراسة فلسفة جديدة في عالم الحنين عبّر عنها جبران داخل عالمه المثالي الذي يكشف عنه شعره، ويقدم ما ينبغي أن يكون وفق خيالات الشعر، وما تلميه عليه هذه الفلسفة.

تنعكس فلسفة الحنين في شعر جبران على النص من خلال بناء المعجم الجبراني الذي

(١) الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية - كلية التربية بالمجمعة - جامعة المجمعة
حصلت على درجة الماجستير من كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
بأطروحة: (البطولة في شعر عامر بحيري - دراسة موضوعاتية).
حصلت على درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
بأطروحة: (تحولات الصورة في الشعر السعودي من ١٤١٠هـ حتى ١٤٣٨هـ - دراسة إنشائية).

يتضح فيه أثر المدرسة المهجرية في شعره، خاصة في فكرة الحنين والحب الفلسفي الصوفي، واستعمال المجازات الخاصة به داخل عالمه الخاص.

تظهر فلسفة الجمال في نص جبران الشعري بصورة كاملة باكتمال بناء القصيدة الواحدة، فعملية المزج بين البحور والقوافي مع مصداقية القصد والدلالة عنده تحقق الرؤية الفلسفية في شعره.

التوصيات: يوصي هذا البحث بإعادة قراءة النصوص الإبداعية الأدبية وفق مناهج فكرية، مثل: المنهج الجمالي، إلى جانب المناهج السياقية.

الكلمات المفتاحية: شعر - فلسفة - جبران - الحنين - جمالية.

Philosophy of Nostalgia in Gibran's Poetry: An Aesthetic Reading

Dr. Fatimah Awaid Almutairi

Abstract

Research topic: Philosophy of Nostalgia in Gibran's Poetry: An Aesthetic Reading.

Research objectives: To reconsider the philosophy of nostalgia, love, and time by focusing on Gibran the poet's sense of the totality of things. To reflect on his ideal world which carries special tones of expressing a deep philosophy depicting his life experience.

Methodology: the aesthetic approach that reveals the artistic and aesthetic values attributed, and Gibran's poetry addresses existence issues, especially nostalgia, in a philosophical manner that expresses humanity and beauty.

Results: This study highlights a new philosophy in the world of nostalgia that Gibran expressed within his ideal world revealed in his poetry, as per his philosophy, and fantasies of poetry.

The philosophy of nostalgia in Gibran's poetry is reflected in the text through the construction of the Gibranian lexicon, in which the impact of the immigrant school is evident in his poetry, especially in the idea of nostalgia and mystical philosophical love, and the use of his metaphors within his world.

The philosophy of beauty appears in Gibran's poetic text fully with the completion of the construction of a single poem. This construction consists of mixing poetic meters and rhymes, the intent's credibility, and the significance of his philosophical vision.

Recommendations: This research recommends re-reading literary creative texts according to intellectual approaches, such as the aesthetic and contextual approaches.

Keywords: poetry - philosophy - Gibran - nostalgia - aesthetics.

المقدمة

يرتبط الشعر بالفلسفة من خلال التعبير عن تجارب الحياة وواقع النفس والمجتمع، وبوصفها وسيلة علمية تتناول فهم الإنسان وإدراكه للكون والوجود والحياة، وفي الوقت نفسه "تهتم بمشكلات الإنسان المفكر في قضاياها العمومية التي تهتمه"^(١). ورغم جدلية العلاقة بين الشعر والفلسفة، وإشكالية هذه القرابة، فإنه لا يمكن الفصل بينهما، انطلاقاً من فكرة أن "النص الذي يحمل الفلسفة لا يموت"^(٢)، وقد أشار أفلاطون إلى أن التنازع قديم بين الشعر والفلسفة، واللغة باعتبارها الوسيط يمكن أن تبقى ماثلة بذاتها، حاملة سلطتها الخاصة في النص المستقل بذاته الذي ينطقها ويعبر عنها^(٣)، وبذلك اهتم الفلاسفة والنقاد والشعراء بإبراز تلك العلاقة، واجتهدوا في إثباتها معتمدين على التغييرات الجوهرية التي شهدتها الفكر متضمنة روحاً جمالية مشحونة بدلالات جديدة ذات مغزى جمالي.

وتنطلق هذه الدراسة من علاقة الشعر بالفلسفة، وكيف للشعر أن يتمثل الفكر الفلسفي الخاص بالمبدع، والكلام هنا خاص بإبداع جبران الشعري، وبالتحديد قصائده المكتوبة بالعربية الفصحى، فهو أديب موسوعي أبدع في الرسم والشعر وكتب بالعربية والإنجليزية، وكل ذلك يجعلنا نقرأ كلمته المكتوبة من منظور جمالي فلسفي؛ لأن ما سطره جبران يذكرنا بالمكانة العالية المتفردة بالأدب العربي الحديث التي حظي بها، وهي رغم الاغتراب والتشتت وضعف التواصل مع الشرق نجدها شديدة التميز والتفرد.

(١) نقد المذهب الجمالي، هل نستغني عن الصدق؟ النويهي، ص ١٨.

(٢) الفلسفة والنقد، لمريني، ص ٦.

(٣) انظر: تحلي الجميل، جادامر، ترجمة: سعيد توفيق، ص ٢٦٨، ٢٦٩.

وتحمل قصيدة جبران نغمات خاصة تعبر عن فلسفة عميقة تجعل القارئ للنص شريكاً فيما يتصوره الشاعر؛ لأن الفلسفة تتأسس بمشاركة الحوار أو في داخل الشاعر الذي يسمى تفكيراً.

ولأن "الشعر لا يخبرنا عن الحياة بل يجعلنا نحيا"^(١) فقد رسم جبران عالمه الخاص في مملكة المثل - كما سماها أفلاطون - وحاول تأكيد أن النص الخالص يواصل الحياة؛ لأنه يبقى ماثلاً لحسابه الخاص بوصفه صورة من اللغة المعبرة عن تجربته في الحياة وفلسفته الخاصة. ومعلوم أن جبران عانى من الاغتراب نتيجة لتدهور حال بلاده الشام نتيجة الحروب الأهلية والصراعات التي غرسها المستعمرون طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، الأمر الذي أدى إلى الهجرة والبحث عن يوم جديد، ولقمة عيش لا تعكرها الدماء، ومسحة من طمأنينة البشر، ورغم هذه الهجرة ظل الماضي مستقرًا في ذاكرة شعراء المهجر وخيالاتهم وأحلامهم، فالماضي هو المأساة الأولى التي تفتحت عليها كافة المدارك المحسوسة واللامحسوسة، وإن كانت لبنان بوصفها من أصل فينيقي يجب أهلؤها الترحال، فإن الأمر كان أكبر من مجرد البحث عن معالم بلاد جديدة برحلة ممتعة.

واحتك شعراء المهجر بالموطن الجديد، وتعمقت تجربتهم في الحياة، وتعرفوا على ألوان مختلفة من التفكير، واتصلوا بالأدب الإنجليزي، والحياة الإنجليزية، وتأثروا بالرمزية، ومن قبل اتحدت أرواحهم في ظلال الرومانتيكية.

وقد تأثر جبران بالجانب الإنساني الأخلاقي في الشعر الرومانتيكي الإنجليزي من خلال الاطلاع على إبداع كبار الشعراء أمثال: (وليام بليك، كوليردج، شيللي، كيتس، ووردزورث.. وغيرهم)، فلم يكن توفير المتعة للمتلقي الهدف الرئيسي للشعر عندهم، بل

(١) نقد المذهب الجمالي، هل نستغني عن الصدق؟ ص ١٨.

الكشف عن الحقيقة الإنسانية في أعماق صورها وهو الهدف لمعنى الشعر، فقد كانوا أصحاب قضايا اجتماعية وسياسية، كما كانوا لسان إنسان العصر المتحرر الذي ينادي بحرية الإنسان من حيث هو إنسان، حرية شخصية تجعل من الفرد المتحرر محور العالم وبؤرة اهتمامه، وكان شعرهم تعبيراً حياً عن الحرية في صورتها النقية الخالصة^(١). وهذا التأثير نجده في شعر جبران حيث يشترك معهم في التجربة الشعورية التي صنعت شعره، "فظهر هذا الشعر في صورة احتجاج عاطفي على فساد الحياة من حوله"^(٢).

وقد صدر جبران -بوصفه رومانتيكي المذهب- عالمه الخيالي مضيئاً إليه نوعاً من المثالية؛ "فيخلق لنفسه صورة ترضيها، لا يهجم فيها أن يتحرى الواقع، ولكن يهجمه أن يصور مواطن الجمال التي يحلم بها"^(٣). ومعنى ذلك أن جبران انفتح على الآخر في المجتمع الجديد، فكون له مع هذا الانفتاح أدباً جديداً، فقد عُرف عند الغرب فنانا رساماً ثم ناثراً وعرفه المشرق العربي شاعراً ناثراً.

وننتج عن ذلك كله الشعور بالحنين والفقْد؛ فلم يعبر جبران عن هذا الإحساس كغيره من شعراء المهجر، بل نجده يُحمّل الكلمة الشاعرة بفلسفة الحنين الخاصة به قبل أن تخرج من قلبه وتستقر في النص الشعري، وهو بذلك حنين عميق يضيف إليه جبران معنى جديداً في شعر الاغتراب من خلال المحتوى الجمالي الفلسفي.

وقراءة نصوص جبران في هذه الدراسة جاءت وفق المنهج الجمالي الذي يكشف عن القيم الفنية والجمالية التي يكون بها الأدب، وتنطلق من فلسفة ترى أن "الشكل الجميل

(١) انظر: في نقد الشعر، الربيعي، ص ٩٩.

(٢) السابق، ص ١٠١.

(٣) الرومانتيكية، غنيمي هلال، ص ٧٨.

يحتوي على مضمون جميل^(١)، وجبران يعالج مشكلات الوجود خاصة الحنين بطريقة فلسفية تعبر عن الإنسانية التي تحمل كل معنى جميل.

وتهتم القراءة الجمالية للنص بالتركيز على جوانب الفلسفة التي تتبلور في الحق والخير والجمال، وينطلق من الحاسة الجمالية التي تسمو بالإنسان إلى مستويات روحانية بديعة.. وهذا الإحساس بالجمال والتعاطف مع الطبيعة يمثل مضموناً خصباً للأعمال الأدبية^(٢)، وهذا ما ينطبق على نص جبران الشعري، وما يتصل بالحقائق التأملية والفلسفية في شعره الذي ظلّ يمثل عنصراً متجدداً في ذاته.

وتقوم الدراسة الجمالية أيضاً على تقصي تجربة الشاعر الإنسانية بأبعادها الفنية، التي تتجاوز ظواهر الأشياء وتنظر في موقف الذات الشاعرة داخل تلك الظواهر، وتتيح للشاعر أن يرسم إطاراً للقيم الجمالية في نصه، وهي: "نسق من المفاهيم، والمبادئ، والمثل العليا التي توجه سلوكنا، وتحدد مواقفنا من أنفسنا ومن العالم على الصعيدين الفردي والاجتماعي، وبها ينضبط إيقاع حياة الفرد، ويتسق مع إيقاع حياة الجماعة"^(٣).

أما الدراسات السابقة لهذا الموضوع فلم نجد دراسة مستقلة تناولت فلسفة الحنين في شعر جبران وفق الرؤية الجمالية، بل تعددت زوايا التناول التي اقتربت من موضوع البحث، نذكر منها: دراسة الدكتور خليل حاوي بعنوان: "جبران خليل جبران، إطاره الحضاري، وشخصيته، وآثاره، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢م"، وكذلك دراسة سمير السالمي بعنوان: "شعرية جبران (المستمر بين الشعري والفني)"، ط ١، الدار البيضاء، توبقال للنشر، ٢٠١١م"، ودراسة أخرى بعنوان: "جبران في عصره وآثاره الأدبية والفنية، جميل

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، راغب، ص ٤٤.

(٢) انظر: المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، ص ٦٥.

(٣) الكون الشعري، مدارات ومسارات في التدوق الجمالي، الخليل، ص ١٨.

جبر، ط١، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٣م"، وأيضًا دراسة "جبران الفيلسوف، غسان خالد، ط٢، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٣م" .. بالإضافة إلى الدراسات التي تناولت تجربة الاغتراب والحنين عند شعراء المهجر بشكل عام وأفاد البحث منها.

ومن أبرز دواعي هذا البحث، إعادة النظر في فلسفة المعاني وفلسفة الحب والحنين والزمن، من خلال التركيز على إحساس جبران الشاعر بكلية الأشياء، وأنه ضمن هذا الكل في الماضي فهو يحمل في قلبه هذا الشعور وهذا الحنين ويتجاوز واقعه إلى عالم جمالي متفرد. ومن ثم تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة موضوعات، الأول: في حنين الإنسانية الفلسفي، والثاني: يركز على فلسفة الشاعر في حنينه إلى وطنه المفقود، أما الثالث: فيتناول جمالية الحنين الأيديولوجي وكيف تجاوز جبران التناقضات في واقعه وعبر عنها في عالمه الجمالي.

أولاً: حنين الإنسانية الفلسفي

يتصل الشعر بجوهر النفس الإنسانية، فيتخذ الشاعر وسيلة للتعبير عن تجربته وشعوره بصدق ووضوح وإخلاص، كما يحمل الأفكار الفلسفية الخاصة بالمبدع نفسه، وهذه الأفكار تشمل أسئلة الإنسان المتداخلة مع وجدانه وعواطفه؛ بوصفه -أي الشعر- مرتبطاً بخيال الشاعر وفي الوقت نفسه يطرح تساؤلات فلسفية حول مصير هذا الإنسان. فالإنسانية بشكل عام هي: "نظرة واسعة إلى الحياة وإلى الوجود؛ وعلى الأخص إلى المجتمع البشري، وهي الحلم الأكبر الذي يراود أخيلة المفكرين والشعراء والفلاسفة، وكل ذي قلب كبير وضمير حي.. ومن معاني هذه الإنسانية: نشر المبادئ السامية والمثل العليا بين الناس، ومحاربة النظم التي تباعد بين الإنسان وأخيه الإنسان"^(١).

(١) أدب المهجر، الناعوري، ص ٩٤.

وإذا نظرنا إلى الإنسانية بوصفها مفهوماً أدبيا سنلاحظ أنها تتغير بتغير الزمان والمكان والثقافة وفق الظروف المحيطة، رغم احتفاظها بخصائصها الثابتة، "وغالبًا ما تتداخل الخصائص الثابتة مع الخصائص المتغيرة بحيث يتعذر الفصل بينهما، وعلى هذا نجد أن المفهوم الأصلي للإنسانية يختلف اختلافاً كبيراً من عصر لآخر ومن منطقة لأخرى"^(١)، ووفق هذا المفهوم تقف الإنسانية في منطقة بين المثالية الرومانسية الحاملة المتفائلة، وبين الواقعية النقدية المتشائمة، وهي بذلك لا تخرج عن نطاق علم الجمال وتجسيده في العالم المثالي الذي ينبغي أن يحققه كل نشاط إنساني. فالإنسان يسعى بطبيعته إلى الكمال وهو يعيش الحياة بمختلف تناقضاتها ويواجه آمها، وفي الوقت نفسه يتسلح بالأمل من أجل الحياة، ولا شك أن الأديب يطمح إلى التغيير والتطوير إلى الأمل، انطلاقاً من أن الحياة لا تظل ثابتة في مكانها، فالطموح يخرج الإنسان من حدود واقعه إلى المثال الذي يعد امتداداً لذلك الواقع وليس نقضيه.

وينبثق الحنين بوصفه ظاهرة في شعر جبران من النظرية الأفلاطونية القائلة: "بأن كل ظاهرة دنيوية لها شكل مثالي"^(٢)، وهي في شعره أخذت طابعاً فلسفياً عميقاً عبر فيه عن نفسه وعن اغترابه وحنينه إلى عالم المثل والخلود، وهذه إضافة جديدة تسمح بالنظر في شعر جبران وتوسعه في الحنين وفق نظرة فلسفية خاصة به اعتمد فيها على "إعادة تشكيل ماضيه وتجميله كي يعطي الانطباع بأن قدره هو الذي قدر له أن يكون ما أصبح بالفعل: شاعرًا ورسامًا موهوبًا"^(٣).

(١) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العنيفة، ص ٥٨.

(٢) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وهبة، والمهندس، ص ١٧.

(٣) دراسات في الفلسفة، الفكر، الدين، السياسة، الثقافة، الأدب، فراج، ص ٢٥٥.

ولأن الإنسان عند المهجريين هو محور الأدب^(١)، فقد اتسعت الإنسانية عند جبران وحملت عنده مفهوم الكل الذي يحتضن الموضوعات الإنسانية المختلفة، فإنسانية جبران لا حدود لها، وهي كلٌ مكتمل حتى بسلبياته، يقول: "وأحب الأرض بكليتي لأنها مرتع الإنسانية، روح الألوهية على الأرض، الإنسانية المقدسة روح الألوهية على الأرض"^(٢). وهنا يكون للعقل الإنساني كشفه الحجب وشغله الفكري وبعده الفلسفي؛ "إن الوحدة الكلية للفلسفة تتألف من استعادة القدرة على التدليل (أو التعبير الدلالي)، وميلاد المعنى، أو المعنى غير المؤلف؛ إنها القدرة على التعبير عن الخبرة من خلال الخبرة ذاتها"^(٣)، أي في مجال لغة الحنين عند جبران.

والدراسة هذه تركز على فلسفة جديدة نجدها في شعر جبران تميزه عن غيره، فهو لم يعبر عن ذلك الحنين بصورة مباشرة، بل نراه يتماهى كلياً فيما يصور، وهو في شعره كلٌ لا جزء، وبإعادة النظر في فلسفة الحب والحنين والزمن في شعره لا نرى عنده اهتماماً بالآخر^(٤)، فلا يعرف الآخر ولا يعاديه رغم الحرقه والأسى، ومن ثم لم يتخذ موقفاً شعرياً معادياً من وطنه المشرقي وما فيه من قوى محتلة ومختلة تعمل ضد الوطن نابعة من إيمان مطلق خاص به هو ربما لم يصرح به في جمل وعبارات ولكنه موجود في شعره، لأن الشعر يسمح للحرية أن تتحقق وأن تكتمل، إذ "ينجي الشعر من الفشل بما هو، ويقنع الإنسان بأن هناك مطلقاً، وبأن

(١) انظر: الغريال، نعيمة، ص ٢٥.

(٢) المؤلفات العربية الكاملة، دمة وابتسامه، جبران، ص ٣٦٩.

(٣) أنثروبولوجيا الثقافة، ديورنج وآخرون، ترجمة: عبد الرحمن طعمة، ص ٢٥٨.

(٤) يطلق مصطلح الآخر في المعاجم الفلسفية على لفظ "الغير"، فالآخر يرادف مصطلح "غير" (other) وهو: "أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز منه ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تُعين على معرفة النفس"، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ١٣٣.

هذا المطلق هو الإنسان"^(١)، ومن ذلك قصيدته بعنوان: "حرقه الشيوخ" يقول:

يا زمان الحبّ قد ولىّ الشباب وتوارى العمر كالظّل الضّئيل
 واطّى الماضي، كسطرٍ من كتاب خطّه الوهمُ على الطّرس البليل
 وغدتْ أيامنا قيد العذاب في وجودِ بالمسراتِ بخيل
 فالذي نعشقه يأسًا قضى والذي نطلبه ملّ وراخ
 والذي حزنه بالأمس مضى مثل حلمٍ بين ليلٍ وصباح
 يا زمان الحبّ، هل يغني الأمل بخلودِ النفسِ عن ذكر العهود؟^(٢)

فيمثل هذا النص الحنين لفلسفة الزمان مع الإنسان، فمن فلسفات جبران في الحنين عمليات الاستدعاء عنده التي ينكشف معها المعجم بروح الفلسفة الواحدة، فكل معجم الحنين يركز على الماضي، من مثل: (يا زمان، بالأمس، العهود، أيام، الدهور..)، لأن "الماضي له قيمة في حياة الإنسان، إذ هو الذي يحدد أسلوب الحياة"^(٣)، ومعروف أن الزمن يحمل الإنسان للحنين إلى أيامه وحياته التي عاشها في السابق، وبذلك فإن "استعادة الماضي إبداعياً هي الوجه الآخر من التطلع إلى المستقبل.. فاستعادة الماضي لا تعني التقليد الساذج، ولا ترادف الاتباع الجامد، أو قبول كل تغير بسند من الماضي، أو قياس كل آت على كل ذاهب، فذلك إلغاء لاحتمالات التقدم في الحاضر، وتوثين لبعض عصور الماضي بما يضفي معاني السلب على الماضي كله"^(٤).

(١) الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، حرب، ص ٣٠.

(٢) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٤٧.

(٣) علم نفس الشخصية، ربيع، ص ١٧٢.

(٤) استعادة الماضي، عصفور، ص ١٢، ١١.

وهذا توجه جديد لفكرة الحنين في شعر جبران، فعملية المزج التي تصل إلى حد التماهي بين الإنسان وعناصر الطبيعة لا يستطيع الخيال أن يفرق بينهما، وكلها تصب في حيز الوطن خاصة في فترة الاغتراب، فكأنه وحده بلا وطن في هذا العالم كما قال المتنبي:

بم التعلل لا أهل ولا وطن ولا نديم ولا كأس ولا سكن^(١)

وكأنه أيضًا في قبر، يتضح ذلك من معجم الموت، وتساؤلات ما بعد الموت، لأن "النزوع إلى الموت هو أقصى درجات الهروب الرومانتيكي من الواقع"^(٢)، فهو يحن إلى الماضي ويرى أنه لن يريجه من هذا الحنين إلا القبر:

هل يصمُّ الموتُ آذانًا وعت آفة الظلم وأنغام السكون؟

هل يغشي القبر أجفانًا رأت خافيات القبر والسرّ المصون؟^(٣)

وفي قوله:

تلك أيامٌ تولّت كالزهور بهبوطِ الثلج من صدرِ الشتاء

فالذي جادت به أيدي الدهور سلبته خلسةً كفُ الشقاء

لو عرفنا ما تركنا ليلةً تنقضي بين نعاسٍ ورقاد

لو عرفنا ما تركنا لحظةً تشني بين خلوصٍ وشهاد

لو عرفنا ما تركنا برهةً من زمان الحبّ تمضي بالبعاد^(٤)

فهو يتمنى أن يعود به الزمان ليعيش تلك اللحظات التي سلبتها يد الشقاء منه

(١) ديوان المتنبي، ص ٤٧١.

(٢) دراسات في الفلسفة، الفكر، الدين، السياسة، الثقافة، الأدب، فراج، ص ٢٦٢.

(٣) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٤٨.

(٤) السابق، الصفحة نفسها.

بتفاصيلها الجميلة الراسخة في ذهنه، ونراه يكرر في النص: "لو عرفنا" ثلاث مرات لتؤكد حسرة الشاعر وألمه وحرقته لانقضاء زمان الحب وأيام السرور، ونتيجة ذلك:

قد عرفنا الآن، لكن بعدما هتف الوجدان: "قوموا واذهبوا"^(١)

إن قيمة فلسفة الحنين في هذا النص ليست للماضي فقط، بل هو حنين مزوج متماهٍ مع صور إنسانية وزمانية ومكانية تستقطب كل طاقات جبران -الشاعر المفكر الفيلسوف المثقف الرسّام- في سعيه لبناء وطن مثالي قائم على الصور المجردة وإن أحال الخيال إلى صور مادية، فجبران "يعجز عن أن يتمثل الفكرة ويتملى الإحساس دون أن يتصورهما، فكأنه يفكر ويجسّ من خلال الصور وحدها، ما تكاد الخاطرة تلمع في رأسه حتى تشف عن صورة، ولا يتم انفعاله ولا يستنفد حتى يتجسد في صورة أو أكثر، فالصورة عمود التعبير عنده، وتوشك أن تكون غايته أيضاً في كثير من الأحيان"^(٢)، بالتالي ففكرة الحنين تنطلق عنده من الإحساس بشمولية الإنسان وشمولية النص.

ونقرأ قصيدة أخرى له بعنوان: "بالأمس"، يقول فيها:

كان لي بالأمس قلبٌ فقَصَى وأراحَ النَّاسَ منه واستراحَ
ذاك عهدٌ من حياتي قد مَضَى بين تشبيبٍ وشكوى ونواحٍ
إنما الحبُّ كنجم في الفضا نُورُه يُمحي بأنوار الصباح
وسرور الحب وهمٌّ لا يطول وجمالُ الحبِّ ظلٌّ لا يقيم
وعهود الحبِّ أحلامٌ تزولُ عندما يستيقظُ العقلُ السليمُ^(٣)

يعكس النص السابق موضوعاً من أهم موضوعات الإنسانية وهو الحب، ذلك

(١) السابق، الصفحة نفسها.

(٢) النثر المهجري، المضمون وصورة التعبير، الأشر، ص ١٩١.

(٣) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٦٢.

الشعور الإنساني الذي يبعث في القلب الطمأنينة، وكأن الحب في هذا النص عبارة عن كائن ليلي (نجم في الفضاء) يذهب في الصباح، وهذه صورة عكسية لفكرة الحب عند جبران ولفلسفة الحنين لهذا الحب و(عهود الحب) و(سرور الحب) بنفي الحب والإصرار على أنه لا يوجد حب وهو في نظره نور يمحي بطلوع الصباح، وظل لا يقيم، وأحلام تنقضي باستيقاظ العقل، ولكنه في المقابل هو حنين لحب مفقود، وحنين للحب النقي الصافي في الوطن الأول الذي يفتقده في حاضره، ويدخل ضمن هذا الحنين الوطن المفقود، الحب المفقود، الناس المفقودون.

ويقول:

وسقامي هامس في مسمعي: "من يريد الوصل لا يشكو
تلك أيامٌ تَقَصَّتْ، فابشري يا عيوني، بلقا طيفِ الكرى
واحذري يا نفس، ألاّ تذكري ذلك العهد وما فيه جرى
كل هذا كان بالأمس، وما كان الأمسِ توّلى كالصَّبَابِ
ومحا السلوان ماضيًّا كما تفرطُ الأنفاسُ عقدًا من حبابٍ"^(١)

إن تجزيء الجسد في هذا النص حنين في حد ذاته: (مسمعي، عيوني، الأنفاس..). وما يقابله من صور مستقلة تعكس وعي جبران الخاص، فالنص يحمل صورة موازية من عناصر الطبيعة يتمثل فيها شكل من أشكال الحب الذي يرجوه، "بوصفها كائنًا حيًّا لا منظرًا خارجيًا ميتًا"^(٢)، فهو يمتزج مع الطبيعة ويتفاعل معها مكونًا صورًا خيالية لعالم خاص به

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٦٣.

(٢) الطبيعة الرومانسية في الشعر العربي الحديث، عوين، ص ٦٨.

تنطلق منه فلسفة جديدة، دفعه إلى ذلك الشعور بالعزلة والسعي إلى إيجاد عالم آخر يهرب به من أزمة الواقع والفكر والشعور، ولأن جبران شاعر رومانتيكي فمن الطبيعي أن تنطلق فلسفته في الحنين من "الإيمان المطلق بالخيال.. وأن كل صدّ لهذه القوة الخالقة قتل للقوة الحيوية في الإنسان، وأن الشعر لا يكون في أقوى حالاته إلا إذا أرخى لهذه القوة الزمام"^(١):

كنتُ إن هبَّتْ نُسياتِ السَّحرِ أتلوى راقصًا من مرحي
وإذا ما سكَبَ الغيمُ المطرُ خلَّتُهُ الرَّاحُ فأملا قدحي^(٢)

وتبرز قمة الحنين في قوله:

ليت شعري! هل لما مرّ رجوع أو معادٌ لحبيب أو أليف؟
هل لنفسي يقظةٌ بعد الهجوع لتريني وجهَ ماضيّ المخيف؟
هل يعي أيلولُ أنغامَ الربيعِ وعلى أذنيه أوراق الخريف
لا، فلا بعثٌ لقلبي أو نشور لا، ولا يخضّر عود المحفل
ويد الحصادِ لا تُحيي الزهور بعد أن تُبرى بحدّ المنجل^(٣)

فراه يتحسر على تلك الأيام التي انقضت، ويتكلم عن نهاية الحب، ويحاول استيعاب الواقع بتكرار أسلوب الاستفهام "هل؟"، كما يشخص عناصر الطبيعة (الربيع، الخريف، الزهور) التي تتماهى مع أجزاء الجسم في النص (وجه، أذنيه، قلبي)، وهذا معناه أن روح الشاعر المفتتة ونفسه المجزأة ترى أن الموت هو المهرب الوحيد من هذه الحالة؛ لأن الحب المفقود لن يراه إلا بالموت:

(١) فن الشعر، عباس، ص ١٤٧.

(٢) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٦٣.

(٣) السابق، ص ٦٦٤.

تلك حالي فإذا قالت رحيل: ما عسى حلّ به؟ قولوا: الجنون
وإذا قالت: أيشفى ويَزول ما به؟ قولوا: ستشفيه المنون^(١)

فهذه الفلسفة الجبرانية هي فكرة كونية تمتزج فيها عناصر الطبيعة مع الحنين للحب المفقود والوطن المفقود، "لأن اغتراب الفنان عن المجاري العادية للحياة يدفعه إلى تلمس الأشياء من بعيد تمرّدًا على هذه الأشياء ونشدانًا للمجهول"^(٢).

وتتضح إنسانية جبران المدهشة في "أغنية الليل" حيث يضع نفسه داخل الطبيعة وهو مطمئن أنه لا شيء يضيع، ويعبر عن اشتياقه لمحبيبته، وهي غالبًا وطنه، ويدعوها إلى الهروب معه من الواقع إلى الطبيعة، وكأنه مثالي إلى درجة أنه يتجاوز المثالية إلى مثالية الخلق، رغم الآلام التي عاناها فلم يشكّ الألم، وهو في حنينه منتظر، وهذا يؤكد جنوح جبران إلى الخيال لأن "المثالية الهروبية مرتبطة أشد الارتباط بالرومانسية المتطرفة وأدب العاطفة المسرفة التي تهرب من مواجهة حقائق الحياة باجترار الأحلام الجميلة"^(٣)، كما تخلق عالمًا كله أوهام جميلة يعيشها الشاعر:

سَكَنَ اللَّيْلَ وَفِي ثَوْبِ السَّكُونِ تَحْتَبِي الْأَحْلَامُ
وَسَعَى الْبَدْرُ وَلِلْبَدْرِ عَيْونُ تَرُصُّدُ الْأَيَّامُ
عَلَّنَا نَطْفِي بِذِيَاكَ الْعَصِيرِ حَرَقَةَ الْأَشْوَاقُ
فَتَعَالِي يَا ابْنَةَ الْحَقْلِ نُرُوزُ كَرَمَةَ الْعَشَّاقُ^(٤)

إن في هذا النص نرى الليل في ثوب السكون تحتبي فيه الأحلام، وعيون البدر تسعى

(١) السابق، ص ٦٦٥.

(٢) جبران الفيلسوف، خالد، ص ٢٦٢.

(٣) المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العيشية، ص ٣٧.

(٤) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٥١.

لرصد الأيام، فالطبيعة تشاركه هذا الحنين ويدعوها إلى أن تبادلها نفس الشعور، فالليل صديقه الذي يتجاوب معه ويكتم أسرارها، فغربة جبران ووحدته تأتي مع وحشة الليل وظلامه، فكلاهما يحمل نفس الهدف، "لذلك فلا عجب أن نسمع جبران يكثر من ذكر الوحدة والوحشة، وأن نراه لا يلذ له من وصف مناظر الطبيعة إلا ما كان فيه معنى الوحدة والوحشة والسر، هكذا فالليل وما في ظلامه من الوحشة، وما في أشباحه من الرهبة، وما في سكيتته من الأسرار، هو أحب الرموز إلى جبران"^(١).

وترتقي فكرة هذا النص إلى معان خاصة بالشاعر، فمثلاً في قوله: "ذيك العصير.. فتعالى.."، نداء خفي يعكس الحنين المطلق إلى كل جميل كان فيه وعاشه، فحرقة الأشواق والإحساس بالمرارة والحزن تنطفي بذيك العصير. والطبيعة في هذا النص جزء من الماضي لا ينفك يذكر الحب مع خطاب المؤنث، فالحيبة العشيقة التي يراها نشأت وكأنها وردة، فالكُل هو وحيبته من ذلك الكل في فلسفة الحنين، حتى عندما ينادي "ابنة الحقل" بقوله: "فتعالى" هو في حنين مستمر إلى حالة من حالات عدم النسيان.

إن طلب الحب في هذا النص فكرة عبقرية لأن فلسفة الحنين عند جبران مرتبطة بعالم الأسرار، "فحاجة الإنسان لأن يبقى على جزء من حياته الخاصة بعيداً عن الآذان، أو عيون الآخرين احتياج بشري يحاول بقدر الإمكان أن يحتفظ به دون تدخل من الآخرين"^(٢)، وهذا شغف إنساني خاص بكل إنسان عبر عنه الشاعر وفق إحساسه بالحزن المسيطر على نفسيته، فالحب ينبع في نظره من عالم خفي يتصل بإحساسه بالموجودات.

وجبران في حنينه للحب لم يكن تقليدياً، فموضوع الحب قد طرقه الشعراء السابقون في

(١) شعراء الرابطة القلمية، سراج، ص ١٧٠.

(٢) الإنسان وعلم النفس، إبراهيم، ص ١٩٠.

قصائدهم، ولكنه في عالمه الجديد عبّر عنه بصورة فلسفية تتجاوز الوصف الحسي كما كان عند الأقدمين، إذ نجد فلسفة الحب عنده قائمة على "أنا الآخر، والآخر أنا" وهذا بعد صوفي فهو لا يرى العدو، يفسر ذلك أنه ليس له أعداء فلم يهاجم العدو رغم أن هذا العدو المستعمر طردهم من ديارهم وشردهم فعانوا مرارة الحياة، بالتالي لم يشير لهذه الفلسفة أحد من قبله. أما في قصيدته: "سكوتي إنشاد"، فنراه يخاطب ذاته ويعبر عن حنيه وعن معاناته الداخلية وتناقض أحاسيسه الباطنية فسكوته يصرخ بمشاعره، كما ينقل إلينا ألمه الذي يتأرجح بين الهم والغربة من خلال إدراكه لقيمة التصوير، فالقصيدة من العنوان إلى النص تحيل إلى ألفاظ تصف حالة الشاعر الإنسان وترسم الأبعاد النفسية والشعورية له، يقول:

سُكوتِي إنشادٌ وجوعي تحمةٌ وفي عطشي ماء وفي صحوتي سُكْرٌ
 وفي لوعتي عُرْسٌ وفي غربتي لقاٌ وفي باطني كشفٌ وفي مظهري سترٌ
 وكم أشتكي همًّا وقلبي مُفاخرٌ بهمي، وكم أبكي وثغري يفتُرٌ
 وكم أرتجي خِلاٌ وخلي بجانبي وكم أبتغي أمرًا وفي حوزتي الأمرُ
 ولما سألتُ النفسَ ما الدهرُ فاعلٌ بحشدٍ أمانينا أجابتُ أنا الدهرُ^(١)

إن مجموع ثنائيات الإنسانية القائمة على التضاد والمفارقة التصويرية هي المكون الإنساني الأساسي الذي يعني أن الإنسان في مرحلة معينة وفي حالة شعورية خاصة مُكونٌ من هذه المتضادات المختلفة التي تؤكد أن باطن الشاعر حقيقة وظاهره لا يعكس حقيقته: (سكوتي-إنشاد، جوعي-تحمة، عطشي-ماء، صحوتي-سُكر..).

ومما سبق يتضح وعي جبران بقيمة الشعر الذي يحمل فلسفته في الحنين فنجدته يتصالح ويتسق مع ذاته الإنسانية، وهذا التصالح ينطلق من الحاضر، ويرى بذلك ضرورة العودة إلى

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٣٨، ٦٣٩.

الوجود الإنساني المثالي الخالي من الزيف الذي أضيف إليه من متغيرات الحياة، ساعدته البيئة الجديدة فقد أتاحت له حرية التعبير وجعلته يخلق في سماء المثالية الحاملة ويشعر بالطمأنينة فيها.

ثانياً: فلسفة الحنين للأوطان

يمثل الشعر نوعاً معيناً من التفلسف، الذي "لا نستطيع أن نتحاشى فيه صورة القضية، أي تلك البنية المنطقية للإسناد التي يتم فيها إسناد محمول ما إلى موضوع معطى"^(١)، فالنص الفلسفي يؤسس موضوعه بذاته وفق تصورات تتجسد داخله، لأنه "بناء فكري ولغوي، حيوي ومتعدد، يفتح على عوالم دلالية ونظرية تبلغ أقصى مراتب التجريد، هو نص لا يكشف بسهولة عن انتهاءه ومرجعياته وميوله"^(٢)، معنى ذلك أن النص الفلسفي يرتبط ارتباطاً حميمياً بثقافة صاحبه وتوجهاته وأفكاره وطموحاته، فهو نص قادر على التجدد والتنوع، وفق رؤية خاصة ترى أن الشعر يعيد الحياة، فهو: "صياغة جديدة للواقع، فيها الجمال وفيها المعرفة أيضاً، كثيراً ما حلم بعض الشعراء بكتابة قصيدة تشبه الحلم، وكلما كانت القصيدة أقرب إلى طبيعة الحلم زادت فتننتنا واعرقتنا بشاعريتها"^(٣).

إن قوة الشعر الفلسفي الجمالي تكمن في قدرته على تجديد نفسه في كل العصور، باعتباره شعراً متصلاً بالفلسفة والجمال فهو متجدد؛ لأنه يخاطب عقل الإنسان وتأملاته، وإذا نظرنا في شعر جبران وجدناه خاضعاً لرؤية فلسفية خاصة به تدور في فلك فلسفة الوجود التي دفعته إلى تحديد مفهوم الوطن الرمزي بشكل خاص.

والشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الواقع، والجمال يتحقق في موجودات مختلفة

(١) تجلي الجميل، ص ٢٧٨.

(٢) الفلسفة والنقد، ص ٢٤.

(٣) الشاعر والطفل والحجر، عبد السميع، ص ١٢.

عن واقع المحسوسات، انطلاقاً من رؤية "أن الجمال من لواحق الوجود حقاً، أي أن كل موجود فهو جميل"^(١)، وأن الأصل في الوجود الوحدة والحق والخير والجمال بمعناها الفلسفي، وبذلك وجد جبران ضالته في عالم أكثر جمالاً هو عالم الأفكار والمثل، هرباً من الواقع الذي لم يحقق له أحلامه وآماله، ولم يشعر فيه بالأمن والاستقرار والمحبة والألفة، فهو يرى في هذا العالم الحرية المطلقة والسعادة الأبدية.

وقبل الدخول في دراسة فلسفة جبران في الحنين للأوطان، لا بد من الإشارة إلى ما وصل إليه الشرق من تدهور في الأوضاع السياسية والاقتصادية، فقد "ظل الشرق العربي على امتداد القرن التاسع عشر مسرحاً لصراعات مستمرة وعنيفة، بين قوى متعددة، داخلية وخارجية سياسية ودينية، وعرف ألواناً من المذابح الأليمة بين الدروز والموارنة في لبنان، وبين المسلمين والأرمن في دمشق"^(٢)، الأمر الذي أدى إلى هجرة الكثير إلى الولايات المتحدة الأمريكية، والبحث عن لقمة عيش هنية، بعيدة عن القتل والدماء، حيث هاجر كثير من اللبنانيين والسوريين، بماضيهم الذي لم يدعهم، بل تحسس موطن ضعفهم، ثم استقر في ذاكرتهم وخيالاتهم وأحلامهم، فكان الماضي هو المأساة الأولى التي انتقلت معهم، وإن كان أهل لبنان يجوبون الترحال، فإن الأمر كان أكبر من مجرد البحث عن معالم بلاد جديدة برحلة ممتعة، "فالعربي اللبناني والسوري الذي نزع عن دياره، يحمل بين جنبيه طموحاً أعرض من الفضاء، وآمالاً أطول من أشعة الشمس"^(٣)، فرغم المعاناة والتشريد نراه يسعى إلى تثبيت جذوره التي اقتلعت من دياره، فكان عليه أن يؤسس لعلاقات جديدة في المجتمع الجديد.

وتعد طائفة الشعراء أشد المهجرين إحساساً وعمق المأساة، ربما تساووا في الإحساس

(١) العقل والوجود، كرم، ص ١٢٥.

(٢) الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل لقراءته، مكّي، ص ١٢٩.

(٣) أدب المهجر، ص ٧٩.

بالفجعية، ولكنهم اختلفوا في طرق التعبير عنها، فكل شاعر في المهجر الأمريكي بشقيه (الشمالي والجنوبي)، قد صاغ ألحاناً باكية حزينة يتخللها الحنين الصادق اللاعج، والشعور العميق المتفجر بالعاطفة المضطربة، وهي فريدة في الأدب العربي إذ لا نجد الحنين بهذه القوة والرقّة إلا في شعرهم، ورغم قسوة المحن، فلم يذهب الزمن "بروحهم الشاعرة، ولا جفف ينباع الإبداع في مواهبهم المتفتحة، وإن لون شعرهم بطابع الحياة التي اصطخبوا فيها، وذلك هو الصدق بعينه"^(١).

احتك شعراء المهجر الأمريكي بالموطن الجديد، وفي كل يوم كانوا يزدادون تجربة من الحياة تضيف لهم لحنًا جديدًا، نراهم يتعرفون على ألوان الحياة والتفكير من حولهم، ويتصلون بغيرهم من الآداب، فمثلاً: اتصاهم بالأدب الإنجليزي والأمريكي والإسباني، والحياة الأمريكية شمالاً وجنوباً، وتأثرهم بالرمزية في ظلال الرومانتيكية. وانعكس هذا التجديد على شعر الحنين، وبرزت في شعر المهجر عناصر رمزية تخفي وراءها أو تحمل في طياتها الإيحاء إلى دلالات أعمق وأهم، وكان الشاعر في المهجر يعيش اغترابه، ويقنت بمشاعر الحنين إلى وطنه، فالغربة قدره ومأساته، وهي كل حياته وكل شعره، ففتش الشاعر عن أمنه الذاتي في الطبيعة، والحب، وغيره^(٢). ويؤكد ذلك أن "الحنين إلى الوطن قوة سارية في الشعر المهجري .. تركز على معنى الغربة حقيقة ومجازاً، والغربة هي المحرك الأكبر في أشعارهم جميعاً"^(٣).

ولأن الوطن مطلب إنساني بالدرجة الأولى؛ فهو يحقق الأمان لكل ساكنيه، فالإنسان لا يأمن الحياة إلا في وطن قوي وآمن، وجبران الشاعر حين يهزه الشوق والحنين إلى ذلك

(١) الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل لقراءته، ص ١٣٠.

(٢) انظر (بتصرف): التجديد في شعر المهجر، داود، ص ١٧٤.

(٣) الشعر العربي في المهجر (أميركا الشمالية)، عباس، ونجم، ص ١٢٩.

الوطن نراه يتذكر أحبابه وأهله ووطنه (لبنان)، وغالبًا ما يكون هذا الحنين سببًا في عذابه، فالمثيرات ما هي إلا "واسطة يخلقها خيال الشاعر؛ لاستحالة تحقيق رغبته، وهي عنصر أساسي لتحقيق التوازن النفسي، وربط الصلة المقطوعة بين الذات والموضوع"^(١)، وهذه المثيرات تتجلى في شعر جبران بصور مختلفة ترتبط عنده بالطبيعة والغاب. وفي نفس كل شاعر مهجري حنين لا ينقطع، وشوق لا ينفد^(٢)، فهذا جبران يُحمل كلمته بقيم فلسفة الجمال والتاريخ التي تعبر عن الألم والمعاناة والهجرة من الأوطان، فكلمة جبران ليست فارغة بل لها صياغتها الفكرية، ونغمتها الخاصة التي تميزها عن غيرها، فهي ضمن سياق فلسفي يتحرك "في إطار المثل، وعبر المثل، ونحو المثل"^(٣).

وتواجهنا قصائد جبران من الوهلة الأولى بوحدة الخيال فيها، وهذه الوحدة تتلاءم مع شعرية متخيلها ولغته، "فلا نكاد نصادف في مجمل إنتاجه الأدبي والفني، على السواء، مشهدًا من مشاهد الحضارة المدنية التي انتمى إليها، ولا خلفية بصرية من خلفيات الحدائث العمرانية التي عاش في قلبها، في باريس أو في نيويورك أو في بوسطن مثلاً"^(٤)، وهذا يؤكد أن ذات جبران عميقة تحمل في داخلها الأحلام والأهواء والتطلعات باتجاه "ما يتركز كذوق جمالي شعري، أو كتناعة فكرية فلسفية"^(٥).

إن الوطن في شعر جبران يتحول إلى قيمة في النفس، فرغم المصائب هناك حنين جارف يبدو في بناء شعره، فشعرية الخطاب الجمالي تخلد ذكريات الوطن في صورة مثالية، فيخلق عالمًا جديدًا وواقعاً جماليًا مستندًا إلى قوة الخيال.

(١) الغربية والحنين في الشعر الأندلسي، طحطح، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: قصة الأدب المهجري، خفاجي، ص ٣٣١.

(٣) تجلي الجميل، ص ٢٧٨.

(٤) شعرية جبران، المستمر بين الشعري والفني، السالمي، ص ١٣١.

(٥) المرجع السابق، ص ١٣١.

وتمثل قصيدته "المواكب" الفلسفة الجمالية التي انسابت على كل فكرة من أفكار جبران تجاه الوطن والإنسانية، فهي محمّلة بالشوق والتغني بجمال لبنان، "لأن المواكب أول محاولة لفلسفة الحنين اللاعج في صدر الشاعر المغترب، وتحويله من زفرات غنائية بسيطة وملحات عاطفية انفعالية، إلى تأمل ونظر ومقارنة متفلسفة؛ لأنها أول مطولة شعرية تركز على محور الطبيعة وتفكر من خلالها في مشكلات الحياة وقضايا الوجود والعدم والقيم الإنسانية"^(١).

ويرمز جبران لوطنه في "المواكب" بكلمة "الغاب" وهو مكان شديد النقاء والخضرة والجمال، ويتخذ جبران أصلاً جديداً لوطنه الأصلي "لبنان"، وبذلك يصبح الوطن رمزاً يتمثل في كلمة "غاب"، ويكتمل في بناء الوعي الداخلي لجبران، فالرمز هنا يعني خلاصة الفكر المتبلور في كيان الإنسان فكلما تكلم توجه إليه. فيبني جبران الوطن الجمالي وفق فلسفة جمالية ما تبنى على وحدة الخيال، "فهذه الوحدة تتمثل على أتمها فيما يسميه جبران "الغاب"، وفي الذهاب إلى الغاب اعتناق من الثنائية وانطلاق إلى اللامحدود، ومعانقة للمطلق، متمثلة كلها في تلك الفرحة الدعوية التي تصاحبها نغمات الناي، تلك النغمات التي تتجسد فيها الوحدة الكونية كلها"^(٢)، فقد اختار هذا الطريق ليثبت عكس ما هو موجود فعلاً، بصورة مثالية رغم أن الوطن في واقعه ليس مثاليًا.

ومواكب جبران تطلعننا على موقفه من الطبيعة، فهي مقطوعات، "في كل مقطوعة يفتش بذهنه عن عيب من عيوب الحياة الإنسانية، أو مشكلة من مشكلاتها، ويقدمها منظومة بلغة تقريرية مباشرة.. ثم يضع "الغاب" في مقابل المجتمع الإنساني، المنقسم على نفسه.. في رباعية يقرر فيها أن الغاب تذوب فيه الحدود والفواصل المصطفة في عالم البشر.. فلا خير في

(١) الشعر وهموم الإنسان المعاصر، عمارة، ص ١٦٤.

(٢) الشعر العربي في المهجر (أميركا الشمالية)، ص ٤١.

الغاب ولا شر، ولا عدل ولا ظلم، بل في الغاب الحياة كاملة موحدة لا تعرف الانقسام.. ثم يقفي على ذلك بيتين هما نهاية المقطوعة، يتقرر فيهما أن النغم هو مثابة الكمال المطلق، فهو العدل الكامل، وهو الخير الخالص، وهو السعادة المثلث^(١).

وحين الشاعر إلى "الغاب" ما هو إلا نوع من أنواع الاعتراب الفلسفي، والشعور بالوحدة والعزلة في العالم الجديد، دفعه إلى هذا النزوع الفلسفي أمنياته وأحلامه التي لم تتحقق فانطلق إلى عالم المثل محاولاً البحث عن وطنه المفقود، فالغاب - في خيال جبران - رمز إلى جوهر الحياة الواحد، "فالغاب رمز حياة مثالية متحررة من الوهم والنفاق، قائمة على العدالة والحب والجمال والسعادة - وقبل كل شيء: على الأخوة"^(٢)، وعلى ذلك فالغاب هو الحياة، وهو الوجود بأكمله، بعيداً عن المقاييس بين الناس في القسوة والرحمة، أو العدل والظلم، أو الحب والكره، ففي الغاب تقادير لا تتغير بل تتساوى فيه كل الأمور:

العيشُ في الغابِ والأيام لو نُظِمَتْ في قبضتي لغدتُ في الغاب تشرُّ
وللتقادير سُبُل لا تُغَيَّرُهَا والناس في عجزهم عن قصدهم قَصُرُوا^(٣)
ويقول:

ليسَ في الغابِ رَجَاءٌ لَأَ وَلَا فِيهِ الْمَلَلُ
كيف يَرْجُو الغابِ جُزْءًا وَعَلَى الكَلِّ حَصَلٌ؟
أعطني النايِ وَغَنٌّ فالغنا نازٌ وَنُورٌ
وَأنين النايِ شَوْقٌ لا يُدَانِيهِ الفَتور^(٤)

(١) الطبيعة في شعر المهجر، داود، ص ٧٤.

(٢) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، فتوح، ص ١٩٠.

(٣) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٣٩٠.

(٤) السابق، ص ٣٦٨.

ويكشف هذا المقطع من قصيدة المواكب فلسفة حقيقية في ذهن جبران، فعندما يشعر بالاستسلام والصبر على تلك الحياة يدعو الحنين لشيء من الطمأنينة والبعد عن الحيرة والقلق والاضطراب، فهو مستسلم حُر يعرف كيف يدور الزمان، فنافخ الناي واعٍ إلى تلك الحياة التي اقتنع بها في واقعه، "وما الناي الذي ينفخ فيه سوى رمز الروح الذي تلتقي فيه كل الأرواح فتؤلف لحناً واحداً كاملاً لا نفار فيه ولا تشويش"^(١)، وهذه الحياة كُـل لا جزء، والرجاء والملل منبعهما واحد، والشوق في تلك الحياة لا ينتهي ولا يفتر.

وبين "المواكب" و"الشحورور" قرار وجواب^(٢)، يقول في "المواكب":

أعطني الناي وغبني فالغنا سرُّ الخلود^(٣)

وقصيدة "الشحورور" تنطلق قراراً للمواكب في قوله:

أيها الشحورورُ غرد فالغنا سرُّ الوجود^(٤)

ونراه في "الشحورور" يتكلم عن نفسه ويكرر "ليتني" مع بداية كل مقطع، ويمزج حنينه بعناصر الطبيعة من: (غاب، وسحاب، وهضاب..)، في بناء مكتمل يخاطب فيه "الشحورور" ذلك الطائر الصغير الحُر الذي يملأ الكون جمالاً وأنغاماً ويتمنى أن يكون مثله ليسط جناحيه ويحلق في الفضاء:

ليتني مثلك رُوْحًا في فضا الوادي أطيّر

(١) جبران خليل جبران، نعيمة، ص ٢٢٤.

(٢) وهو: من مصطلحات الموسيقى، فالجواب هو: "كل مرتبة من مراتب الصوت هي جواب لما دونها وقرار لما فوقها، وصوت الجواب أعلى من صوت القرار غير أنه أرق منه"، أما القرار فهو: "كل مرتبة من مراتب الصوت هي قرار لما فوقها وجواب لما دونها وصوت". معجم الموسيقى العربية، محفوظ، ص ٧٣، ٩٣.

(٣) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٣٨٩.

(٤) السابق، ص ٦٥٥.

أشربُ النورَ مدامًا في كؤوسٍ من أثيرٍ^(١)
ويأتي في القصيدة ذكر "الغاب" -بوصفه وطنًا مثاليًا- امتدادًا لفلسفة الحنين عند
جبران، ويتمنى أن يسكب الأنغام داخل ذلك العالم:

ليتني مثلك فكرًا سابحًا فوق الهضاب
أسكب الأنغام عفوًا بين غابٍ وسحابٍ^(٢)

وإذا كان "الغاب" في شعر جبران ينبع من عناصر الرومانتيكية، فإن البحر كذلك، وهذا "بعض ما اعتاده الرومانتيكيون من إسقاط مشاعرهم على مظاهر الطبيعة، بحيث تحل في الشاعر كما يحل هو فيها"^(٣)، وحديثه عن "البحر" حديث تأمل، يعكس عمق فكره، فهو يتطلع نحو الأفق البعيد، في اندماج نفسي، ومزاج سوداوي تمليه عليه الوحدة والكتابة والوحشة، وقصيدته "البحر" تحمل فلسفة خاصة تعبر عن مكانة البحر عنده، وامتلاك البحر لكل شيء حتى الفكر:

ويقول الفكرُ: إني مَلِكُ
ليس في العالمِ غيري من مَلِكِ

غير أن البحرَ يَبْقَى هَاجِعًا
قائلًا في نومه: الكلُّ لي^(٤)

والبحر هو الوطن الحقيقي والمثالي عنده، يتضح ذلك من خلال الحوار بين عناصر الطبيعة، فهو يريد أن يقول: إن عناصر الطبيعة تتصارع مع البحر في إثبات نفسها أمامه، ولكن الغلبة تظل لمن يستحق دون أن تتغير موازين الكون، وكأنه ينقل صورة مثالية الصراع

(١) السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٥٦.

(٣) الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص ١٨٩.

(٤) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٥٤.

المفتقدة عند الإنسان، ويرى أن الناس في الوطن المفقود تدعي أن كل شيء لها، والحقيقة أنهم يدمرون الإنسان.

وتتسع فلسفة الحنين عند جبران فهي لا تقف عند حد الوطن المثالي، بل نراه يحن إلى الصراع المثالي، ويتمنى أن الإنسان مثل عناصر الطبيعة يدعي ما يشاء ولكنه يترك لغيره أصله وحقيقته، وهذه فكرة مثالية، فمثلاً النهر يدعي ولكن البحر هو الأصل، وفي كيانه ثقة مطلقة، فهو (صامتاً، ساكناً، هادئاً...):

ويقول النهر: ما أعذبني مشرباً يروي من الأرض الظما

غير أن البحر يبقى صامتاً

قائلاً في ذاته: النهر لي^(١)

أما قصيدة جبران الشهيرة "البلاد المحجوبة"، فتؤكد فلسفة الحنين للوطن الخيالي المرسوم في ذهنه لا في واقعه، وينطلق في ذلك إلى عالم المثل والخلود حيث الحق والجمال والعدل:

يا بلاداً حُجِّبَت منذ الأزل	كيف نرجوك ومن أي سبيل؟
أي قفر دونها أي جَبَل	سورها العالي! ومن منا الدليل؟
أَسْرَابٌ أنت أم أنت الأمل	في نفوس تتمنى المستحيل؟
أَمَنَامٌ يتهادى في القلوب	فإذا ما استيقظت ولَّى المَنَام؟
أم غُيُومٌ تطفن في شمس الغروب	قبل أن يغرقن في بحر الظلام!
يا بلاد الفكر يا مَهْد الألى	عبدوا الحق وصلُّوا للجمال
ما طلبناك بركب أو على	مَتْن سُنْفن أو بخيل ورحال

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٥٤.

لست في الشرق ولا الغرب ولا في جنوب الأرض أو نحو
 لست في الجو ولا تحت البحار لست في السَّهل ولا الوعر
 أنت في الأرواح أنوار ونار أنت في صَدْرِي فؤادٌ يَختلج^(١)

ويتجلى الحنين للوطن المثالي في هذه القصيدة، فالوطن الإنساني هو الذي يحمل كل جميل، فهو مكان لا مثيل له في الواقع أو الوطن أو الحياة الشاملة، بل في ذهن الشاعر (لست في الشرق ولا في الغرب) بل هذا الوطن يستقر في روح جبران وفؤاده.

وتبرز ظاهرة تخيل عناصر الطبيعة بوضوح في هذا النص؛ فهي وسيلة الشاعر في التعبير حيث يضع الطبيعة مكان الإنسان، وعليه فالمعاناة تحولت إلى معان مجازية لا توجد لها ملامح إلا الأحزان، ويلمح البلاد ترى نور الصباح من غسق الليل، والبلاد المحجوبة تحول الوطن من كل عناصر المأساة إلى وطن محجوب غير موجود فهو يشكو إلى وطن يرجو أن يتحقق بالخيال، ويتحول من خلال فلسفة الحنين من الوطن الحقيقي إلى وطن مثالي بناه بواسطة الخيال.

ثالثاً: فلسفة الحنين والجمال الأيديولوجي

يبرز الأثر الأيديولوجي في الأدب بفعل المتغيرات الأيديولوجية والتطورات التي تنقل الأدب من دلالاته التقليدية إلى دلالة أرحب وأكثر عمقاً، فالأيديولوجيا "تشير إلى الطريقة التي يعيش بها البشر أدوارهم في المجتمع الطبقي، أي تشير إلى القيم والأفكار والصور التي تقيدهم بوظائفهم الاجتماعية؛ فتمنعهم من المعرفة الصحيحة بالمجتمع في مجموعه.. والفن كله ينبع من تصور أيديولوجي"^(٢).

(١) السابق، ٦٤٦، ٦٤٥.

(٢) تيارات نقدية محدثة، عصفور، ص ٣٥.

إن مفهوم الأيديولوجيا بالنظر إلى ما تؤديه هذه المفردة في سياقاتها الفكرية والفلسفية، تعني "علم الأفكار، أو نظام من الأفكار والمفاهيم الاجتماعية.. أي مجموعة التصورات التي تعبر عن مواقف محددة تجاه علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالعالم الطبيعي، وعلاقته بالعالم الاجتماعي، وهي بهذا توازي مصطلح العقيدة، وإن يكن مصطلح العقيدة يتصل بالدين، وهي تتصل بقيم سياسية اجتماعية ثقافية.."^(١)

وعن العلاقة بين الأدب والأيديولوجيا وبالتحديد بين الشعر كخطاب جمالي فني، وبين المكون الأيديولوجي في غايته الاجتماعية، نلاحظ تفاعلاً وحضوراً للأيديولوجيا داخل النسيج الشعري، وهذا النسيج لا يتحدد بمعزل عن التفاعل الأيديولوجي للشاعر مع الوجود والحياة، ونعني به "تفاعل الرؤى، والعقائد، والتأملات، والمنظومات الفلسفية في فكر المبدع لنستشف من خلالها نمط تفكيره، وإستراتيجيته الفكرية، ونظراته الأيديولوجية للحياة، وطبقة الخلق والكون، بمعنى أدق يحدد لنا ما هي المسلمات الوجودية في سيرورة إستراتيجية الكثير من قصائده الشعرية، ومكوناتها الدلالية، ووجهة نظره في مجرى الأحداث الملتقطة، وتوجيه مسارها باتجاه فكري، أو نمط أيديولوجي معين"^(٢).

وبذلك فالتفاعل الأيديولوجي يحدد طبيعة الشخصية المبدعة، وتطلعاتها وآمالها وأفكارها الوجودية تجاه كثير من القضايا، "فالتفاعل الأيديولوجي يمثل أعلى مستويات التفاعل مع الحيزات الوجودية بنقائض متضاربة تعكس انعكاس الوجود في تأمل، وتفكير منفي"^(٣).

وشعر جبران يحمل طابع الخصوصية من حيث كونه واقعة جمالية، فالتصور الفلسفي

(١) في نظرية الأدب، الماضي، ص ١٠٣.

(٢) آفاق الشعرية، دراسة في شعر يحيى السهاوي، شرتح، ص ١٤٩، ١٥٠.

(٣) السابق، ص ١٥٠.

في نصه يعكس مسألة جمالية تعبر عن الموقف الذي يؤسسه الشاعر انطلاقاً من وعي بواقعية الأدب، وتأمل للحياة بأسرها، والرغبة في تغيير المجتمع والإنسانية، إلى ما يتسق مع المثالية من وجهة نظره.

إن النص الفلسفي يرتبط بعالم من النظم والأنساق الفكرية التي تنتمي إلى حقول معرفية مختلفة: الدين، القانون، الأدب.. ويؤسس نسقاً كاملاً من الأفكار والمفاهيم والنظريات، وتلك المفاهيم هي أهم أداة للنظر الفلسفي، وتعتبر مستودعاً للخبرة الفكرية الإنسانية التي تحمل مختلف المذاهب العقائدية والأيدولوجية في سياقات فكرية مثيرة للتحليل والنقد^(١). ووفق هذا المستوى الأيدولوجي فإن تلك المفاهيم الفلسفية قادرة على التجدد والتطور تبعاً لمتغيرات عصر الشاعر، وهذا يعكس المرونة التي تجعل المفهوم مرناً ومنفتحاً على أنماط متباينة من المعرفة والوجود.

ونرى جبران في هذا السياق يثبت رغم الانتقال الكلي من الشرق إلى الغرب الحنين الدائم للوطن المثالي، وهذا الحنين ينبع من رؤية تربط المثالية عنده بالعالم العربي الإسلامي، وهذا التصور يصب في مفهوم الفلسفة الجمالية عنده، فقد بنى قصائده عليها، فأصبح بذلك النص الشعري صيغة جمالية في ذهن الشاعر، حيث "أتاح للنص أن يتحدث إلينا من جديد"^(٢) وفق رؤية خاصة.

وأهم أسباب إبداع جبران هو ذلك البعد الفلسفي المرتبط بالأيدولوجيا، فهو الذي أنتج تلك النصوص الجميلة، ومثله كان الرفاق في المدرسة الشمالية والعصبة الأندلسية، وإن كان لكل شاعر خصوصية يتفرد بها عن غيره.

(١) انظر: الفلسفة والنقد، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) تجلي الجميل، ص ٢٨٥.

إن للحياة التي عاشها جبران أثرا في موقفه من الأديان، فشعره يدل على ذبذبته وتزعزعه أمام الدين، وأخباره وما كتب عنه-أو بعضه- ينفي ارتباطه بدين محدد، يقول الدكتور الطاهر أحمد مكي: "وأنكر الأديان برغم أنه كتب صفحات عن السيد المسيح عليه السلام، ونادى بالمحبة"^(١)، ويذهب حاوي إلى القول: إن جبران الذي شغله هاجس توحيد بني قومه، لم يتمكن -رغم جدية هذا الشاغل- من تصور وحدة قومية تقوم على أساس علماني، ففكرة جبران عن توحيد المسلمين والمسيحيين تأتت من قناعته بوحدة الأديان التي تعلمها من أمرسون^(٢)، الذي بذل جهداً في إحياء الهندوكية في القرن التاسع عشر، وأخذ عنها جبران فكرة "وحدة الأديان كافة"^(٣).

والدين وفق رؤية جبران الفلسفية هو عمل فطري متعلق بالإنسان ونيته وإن اختلفت مظاهره، "كان الدين هو الواقع الذاتي والعمل هو التعبير عن هذا الواقع، فلقد دعا جبران إلى عمل ديني حر تكتشف الذات من خلاله طاقاتها، والمجهول الذي لم يتبلور بعد، فالدين في جوهره ليس عملاً شكلياً طقسياً، وإنما أعمال تعكس ما تخبأ في النفوس، وتجوهر بالنيّات، ولا الدين بما تظهره المعابد وتبينه الطقوس والتقاليد، بل بما يختبئ في النفوس ويتجوهر بالنيّات"^(٤).

وانطلاقاً من فكرة أن الأيديولوجيا هي الانتساب إلى مبدأ ديني أو فلسفي، نرى في شعر جبران الحنين لمثالية الأديان في المسيحية والإسلام، وإنكار قصر تلك الأديان على الكراهية والصراعات الطائفية التي كانت السبب في النزوح والهجرة، وبذلك يضيف معنى جديداً في العالم الجديد الذي يعيش فيه، ويسعى إلى إيجاد طريق يوازي فيه بين الأديان،

(١) الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل لقراءته، ص ١٣٢.

(٢) انظر: جبران خليل جبران، إظهار الحضاري، وشخصيته، وآثاره، حاوي، ص ١٨٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٤) جبران خليل جبران، أصالة وحدثا، خيربك ناصر، ص ١٦٤.

ويرفض من خلال أدبه التحيز الذي يؤدي إلى الخلاف فهو في شعره دائم الحنين إلى العالم العربي.

ومما كتبه جبران عن الدين، قوله:

والدينُ في الناس حقلٌ ليس يزرعه
من أملٍ بنعيم الخلدٍ مستبشِرٍ
فالقومُ لولا عقابُ البعثِ ما عبدوا
كأنما الدين ضربٌ من متاجرِهِم
ليس في الغاباتِ دينٌ
إن دين الناس يأتي
لم يقيم في الأرضِ دينٌ
بعَدَ طَه والمسيحِ^(١)

ويتبلور مفهوم الدين في فلسفة جبران من خلال رفضه لمن يقرن الدين بحاجاته، فهو يرى أن هذه الحاجة وهذه المصلحة شديدة القبح ولا تمت للدين بصلة، وبذلك يصبح الأمر "تجارة" بقوله: "كأنما"، فيدرجها في ضروب التجارة.

والمنتظر هنا أن تكون معرفة الله عند جبران صوفية بحتة، بمعنى معرفة الله عن طريق حب الذات الإلهية، وفناء المخلوق في محبة الخالق، وهو على ذلك حتى قال:

لم يقيم في الأرضِ دينٌ
بعَدَ طَه والمسيحِ

وفي هذا البيت يؤكد جبران مسألة أن الدين هو الشريعة والوحي، فلم يتكرر بعد طه عليه السلام، ولكن كان هناك رسل آخرون وشرائع آخر واجب على صاحب الدين الإيمان بها. والحق أن فلسفة جبران في البيت الأخير تؤكد أن الدين الحق لم يقيم في هذا العالم مثلما كان من

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٣٧٩.

قبل، فافتقاد جبران لنماذج تحسن القيام بأمر الدين جعلته يحنّ إلى عالم يبني فيه ديناً ونماذج من عوالم أخرى في خياله.

فنظرته المثالية التي يعيشها بخياله وأحلامه تستغني عن أديان الواقع وتحلق في أفق أبعد من ذلك، وفلسفة الحنين في هذه الأبيات تنطلق من رؤية جبران للدين الذي يبتغيه، وهو دين من لبنات خياله، دين الأم والحياة، دين العالم المثالي، دين ليس فيه ثنائية الإيمان والكفر، فالدين في ذلك العالم كظّل ينتهي ويبدأ ولا اختلاف بين بدايته ونهايته.

وبذلك يمثل النص الشعري عند جبران مرحلة من مراحل التصوف، حيث تلتقي عندها جميع الأديان التي وصل إليها جبران بالأدب والشعر، فالشعر كما يرى كبار المبدعين قرين النبوة، وفلسفة جبران تؤكد فكرة الارتقاء بالعنصر البشري إلى أن يكون خيراً مطلقاً، كما قال أبو العلاء المعري:

الناس للناس من بدوٍ ومن حضرٍ بعض لبعض وإن لم يشعروا خدماً

يصل فيها الإنسان إلى مرحلة يتقبل فيها أصحاب الأديان الأخر، بل والتوجهات غير

السماوية، وهي مرحلة ترقى بالإنسان إلى أعلى المراتب.

ولأن دراسة النص الفلسفي تحيلنا إلى النظر في أهم جوانب الأيديولوجيا وهو الجانب الفكري لمتخيل جبران الشعري، فقد أسس جبران تجربته من النشأة في أرض لبنان أرض الصراعات التاريخية للأديان والمذاهب، إلى الانخراط لحظة الوصول إلى أمريكا، ولقائه شخصيات ساهمت في تجديد مسار الفكر والحوار والحياة عنده، وفي الوقت نفسه الارتقاء بفكرة الإنسان الكامل المنفتح على عوالمه الداخلية، ويتكامل هذا المفهوم الفكري بطريقة مختلفة يراها الطريقة الأفضل للرد على من يعادي فكره، يقول في قصيدته "يا من يعاديننا":

يا من يعاديننا وما إن لنا ذنبٌ إليه غير أحلامنا

هذي رحيق ما لها من أكؤس فكيف نسقيها للوأمينا
وهي بحارٌ مدها صمئنا وجزرها في حيرِ أفلamina
جاورتم الأمس وملنا إلى يومٍ موشى صبحه بالخفاء
وجبتم الأرض وأطرافها ونحن نطوي بالفضاء الفضاء
لوموا وسبوا والعنوا واسخروا وساوروا أيامنا بالخصام
وابغوا وجوروا وارجموا واصلبوا فالروح فينا جوهرٌ لا يضم
فنحن نحن كوكبٌ لا يسير إلى الورا في النور أو في الظلام
إن تحسبونا ثلماً في الأثير لن تستطيعوا رتقها بالكلام^(١)

فيوجه جبران خطابه في هذا النص إلى أعداء الفكر، بل لكل الأعداء المحتملين أن يكونوا أعداء، وتبرز أيديولوجيا جبران والمهجرين في فكرة يريد إيصالها لمن يعاديه فيقول: نحن هنا ومهما قلتم لن نقاتلكم، ولن نسبكم، نحن نحلم افعلوا ما شئتم، وسيأتي اليوم الذي ستعرفون فيه أننا على حق، فإن جبتم الأرض فنحن نذهب للفضاء كالطيور بالفكر، ونحن أهل الفكر والرؤية، فنرتقي وأنتم باقون في الأرض، وترتقي بالفكرة أيديولوجيا جماعة المهجر، وجبران في هذا النص يعبر عن قمة السلام وما ينبغي أن يكون عليه الرد، وفلسفة الحنين هنا لضمير أيديولوجيا الجماعة الذي تكوّن بهذا الإحساس والسلام النفسي في سبيل بناء فكر أيديولوجي يقوم على السلام والمسالمة ويعبر عن كيان الفكر المهجري.

وفي قصيدة "ماذا تقول الساقية"^(٢) تنبع فكرة أيديولوجية أخرى يعبر عنها الشاعر مستخدماً لفظة "الساقية"، يقول:

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٤١، ٦٤٠.

(٢) صاغ جبران أفكاره في هذا النص على شكل حكم وأمثال، وحاول إعادة صياغة ما سبق له قوله في النشر، كما أوجد لنفسه نظاماً خاصاً لتوزيع التفعيلات والقوافي مع ما تتطلبه روحه المتمردة، ومخيلته الجبارة. انظر: هكذا تكلم جبران، هنيدي، ص ١٢٥، ١٢٣.

سُرْتُ فِي الْوَادِي وَقَدْ جَاءَ الصَّبَاحُ مَعْلَنًا سَرًّا وَجُودٍ لَا يَزُولُ
فَإِذَا سَاقِيَةٌ بَيْنَ الْبَطَاحِ تَتَغَنَّى وَتَنَادِي وَتَقُولُ:
مَا الْحَيَاةُ بِالْهِنَاءِ إِنَّمَا الْعَيْشُ نَزْوَعٌ وَمَرَامُ
مَا الْمَمَاتُ بِالْغِنَاءِ إِنَّمَا الْمَوْتُ قَنُوطٌ وَسِقَامُ
مَا الْحَكِيمُ بِالْكَلامِ بَلْ بَسْرٍ يَنْطَوِي تَحْتَ الْكَلَامِ
مَا النَّعِيمُ بِالثَّوَابِ إِنَّمَا الْجَنَّةُ بِالْقَلْبِ السَّلِيمِ
مَا الْجَحِيمُ بِالْعَذَابِ إِنَّمَا الْقَلْبُ الْخَلِي كُلُّ الْجَحِيمِ
مَا الْجَمَالُ بِالْوَجُودِ إِنَّمَا الْحَسَنُ شِعَاعٌ لِلْقُلُوبِ
ذَاكَ مَا قَالَتْهُ تِلْكَ السَّاقِيَةُ لَصُخُورٍ عَنِ يَمِينِ وَيَسَارِ
رُبَّ مَا قَالَتْهُ تِلْكَ السَّاقِيَةُ كَانَ مِنْ أَسْرَارِ هَاتِيكَ الْبَحَارِ^(١)

وفكرة تلك الساقية هي القلب السليم، وهي فكرة تنم عن إيمان عميق من خلال إبراز صراع الإنسان بين الخير والشر، فقد لجأ جبران إلى أسلوب المقارنة بين الشيء وضده أو التقابل لإبراز الحقائق بين الأشياء المتضادة بين العالم المادّي وعالم الروح النقي الصافي، ويتعامل خطابه مع ظاهرة تركيبية لها حضورها في صياغة النص وهي "الثنائية الضدية" التي خرج بها الشاعر "من دائرة التعامل المألوف التي يقدمها المعجم إلى دائرة التداخل التي تزيل حدة المفارقة، وتكاد تلغي الثنائية فتشكل بنى طارئة تجمع بين التضاد والتوافق على صعيد

(١) المؤلفات العربية الكاملة، ص ٦٦٦، ٦٦٧.

واحد"^(١)، وتعكس المقارنة في حديث تلك الساقية حقيقة الحياة والمهات، والنعيم والجحيم.. وفق منظور فلسفي خاص لا يخرج عن دائرة الرؤيا الصوفية، وهذه الرمزية الفلسفية ترتبط "بعملية المعرفة التي ينعكس فيها العقل على نفسه، ليتأمل حضوره في ثنائية المعرفة الذاتية"^(٢).

ويقوم هذا النص على عملية تفصيل للحقائق الإنسانية، كما يضع لها شروطاً وأشكالاً جديدة وكأن جبران يرسم إنسانية جديدة بعد معاناته في الوطن والمهجر، فساقية قلب جبران هي رمز للسقيا، وفي الوقت ذاته رمز إعادة تسمية الأشياء داخل الطبيعة، لأن "الشعر ليس إفراغاً للانفعالات وإنما إعادة تشكيل لها هي ومشاهد الأحداث، وهو ليس محاكاة لمفردات الواقع وإنما صياغة مجازية لها"^(٣).

فالأيديولوجيا في هذا النص تعيد ترتيب الأشياء دون الاكتفاء بفكرة توزيع الماء، فالصراع الداخلي الذي يعيشه جبران يحمل الحنين إلى تجاوز الواقع إلى عالم آخر تسمو به ذاته وتعلو في مراتب أكثر سمواً وعلواً، فجبران وفق الفلسفة الوجودية "يحاول دائماً أن يترك حالته السابقة ليتوجه إلى حالة تعلو عليها"^(٤)، ويسير في طريقه دون توقف. أما في البيت الأخير فنراه يعبر عن الساقية وكأن قضية الانتفاع والمصدقية هي السبب في أن يرسل الله لتلك الساقية البحار العظيمة بأسرارها؛ إكراماً للساقية، فالفكرة الأيديولوجية نابعة من ربط الانتفاع من الطبيعة بالانتفاع بالإنسانية والفكر، وهذا نوع من فلسفة جبران في الحنين داخل هذا الكون الفسيح.

(١) هكذا تكلم النص، استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام، عبد المطلب، ص ١٠٣.

(٢) تحولات شعرية، عصفور، ص ٣٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٣٠.

(٤) قضايا نقدية، تطبيقات عملية في علاقة الفكر بالأدب، الكومي، ص ١٤٧.

الخاتمة

١. تنعكس فلسفة الحنين في شعر جبران على النص من خلال بناء المعجم الجبراني الذي يتضح فيه أثر المدرسة المهجرية في شعره، فلا نرى في معجمه كلمات استعدادية لا على أمة، ولا جيش، ولا إنسان، وأصبح قديس الفكر في كل ما يكتب، خاصة في فكرة الحنين والحب الفلسفي الصوفي، واستعمال المجازات الخاصة به داخل عالمه الخاص الذي يؤمن بقدسية الحب والحنين، ثم اتسعت دائرة الإبداع عنده في العالم الموازي للشعر في الرسم والتأليف الثري.
٢. يتضح تأثر جبران بفلسفة أفلاطون التي تنطلق من فكرة أن العالم الحقيقي الوحيد هو عالم المثل والأفكار، وبذلك فمعاني جبران الشعرية تعبر عن الحنين انطلاقاً من هذه الرؤية، وتبعاً لذلك يتحرر من كل القيود والالتزامات، ويعبر عن الحق والخير والجمال، ويستعمل اللغة الشعرية استعمالاً مختلفاً.
٣. تبرز هذه الدراسة فلسفة جديدة في عالم الحنين عبر عنها جبران داخل عالمه المثالي الذي يكشف عنه شعره، ويقدم ما ينبغي أن يكون وفق خيالات الشعر، وما تمليه عليه هذه الفلسفة، ونراه يتماهى كلياً فيما يصور، ويقدم صورة مكتملة تحقق التأثير الشعري المطلوب.
٤. هناك قاسم مشترك بين جبران والشعراء الرومانتيكيين الإنجليز في فلسفة الشعر والخيال، فهو يستوحي تجربته من المذهب الأخلاقي في الشعر الإنجليزي، ويعبر عن أفكاره في الحنين في أعلى حالاته، مضيفاً إليها اللمسات الجمالية الفنية.
٥. إن الجمال الأيديولوجي في شعر جبران يتجلى في إدراك الشاعر لمشكلات عصره، واستجابته لحاجات مجتمعه، والنهوض بدور حُر يعزز مكانته بصفته أديبا وفنانا

- وشاعرا، ويتجاوز التناقضات بفكرة فلسفية يتوصل من خلالها إلى طريق يوازي فيه بين الأديان، ويرتقي بقيمها، فهو لم يتخذ موقفاً معادياً من الإسلام وبقية الأديان، بل عبّر بإنصاف ثقافي ومصداقية فكرية.
٦. تظهر فلسفة الجمال في نص جبران الشعري بصورة كاملة باكتمال بناء القصيدة الواحدة، فعملية المزج بين البحور والقوافي مع مصداقية القصد والدلالة عنده، تحقق الرؤية الفلسفية في شعره.
٧. يبني جبران وطنه الجمالي من فلسفة الخيال، ويتمثل ذلك في كلمة (الغاب) بوصفه رمزاً لوطنه لبنان، إذ يعبر عن حنينه بصورة مثالية تنطلق إلى اللامحدود، باعتبار (الغاب) حياة يمن لها الشاعر ويراها وطنه المثالي في الرحمة والعدل والحب والسلام.

المصادر والمراجع

المصادر

١- جبران خليل جبران، المؤلفات العربية الكاملة، د.ط، بيروت، مؤسسة نوفل، ٢٠١٥م.

المراجع

أفاق الشعرية، دراسة في شعر يحيى السماوي، شرتح، عصام، ط١، دمشق، دار الينابيع، ٢٠١١م.

أدب المهجر، الناعوري، عيسى، ط٣، مصر، دار المعارف، ١٩٨٩م.
استعادة الماضي، دراسات في شعر النهضة، عصفور، جابر، ط٢، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٢م.

الأنا والآخر والجماعة، دراسة في فلسفة سارتر ومسرحه، حرب، سعاد، ط١، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م.

أنثروبولوجيا الثقافة (الإنسان- العرفان- اللسان)، ديورنج، سيمون (وآخرون)، ترجمة: عبد الرحمن طعمة، ط١، طنطا، دار النابغة، ٢٠٢١م.

الإنسان وعلم النفس، إبراهيم، عبد الستار، عالم المعرفة، الكويت، (٤/٨٦)، فبراير ١٩٨٥م.

التجديد في شعر المهجر، داود، أنس، د.ط، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.
تجلي الجميل، جادامر، مانزجيورج، ترجمة: سعيد توفيق، د.ط، القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٩٧م.

تحولات شعرية، عصفور، جابر، ط١، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦م.

تيارات نقدية محدثة، عصفور، جابر، ط٢، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩م.
 جبران خليل جبران، أصالة وحادثة، خيربك، مها ناصر، ط١، بيروت، دار الساقبي،
 ٢٠٠٦م.

جبران خليل جبران، إطاره الحضاري، وشخصيته، وآثاره، حاوي، خليل، نقله إلى العربية:
 سعيد فارس باز، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢م.
 جبران الفيلسوف، خالد، غسان، ط٢، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٣م.
 جبران خليل جبران، نعيمة، ميخائيل، ط١٣، بيروت، مؤسسة نوفل، ٢٠٠٩م.
 دراسات في الفلسفة، الفكر، الدين، السياسة، الثقافة، الأدب، فراج، عفيف، ط١، بيروت،
 دار الفارابي، ٢٠١٤م.

ديوان المتنبي، د.ط، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.
 الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، أحمد، محمد فتوح، د.ط، مصر، دار المعارف، ١٩٧٧م.
 الرومانتيكية، هلال، محمد غنيمي، د.ط، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٣٨م.
 الشاعر والطفل والحجر، عبد السميع، فتحي، د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
 ٢٠١٦م.

شعراء الرابطة القلمية، سراج، نادرة جميل، ط٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٩م.
 الشعر العربي في المهجر (أميركا الشمالية)، عباس، إحسان، نجم، محمد يوسف، ط٣،
 بيروت، دار صادر، ١٩٨٢م.

الشعر العربي المعاصر، روائعه ومدخل لقراءته، مكّي، الطاهر أحمد، ط١، مصر، دار
 المعارف، ١٩٨٠م.

الشعر وهموم الإنسان المعاصر، عمارة، إخلاص فخري، ط١، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٩٨م.

شعرية جبران، المستمر بين الشعري والفني، السالمي، سمير، ط١، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ٢٠١١م.

الطبيعة الرومانسية في الشعر العربي الحديث، عوين، أحمد، ط١، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

الطبيعة في شعر المهجر، داود، أنس، د.ط، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦م. العقل والوجود، كرم، يوسف، ط١، الدمام، مكتبة المتنبّي، ٢٠١٩م.

علم نفس الشخصية، ربيع، محمد شحاتة، ط١، عمان، دار المسيرة للنشر، ٢٠١٣م.

الغربال، نعيمة، ميخائيل، ط١٥، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٩١م.

الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، طحطح، فاطمة، ط١، الدار البيضاء، مكتبة النجاح الجديدة، ١٩٩٣م.

الفلسفة والنقد، مرصد إبستمولوجية، لمريني، فريد، ط١، لبنان، دار التنوير، ٢٠١٦م.

فن الشعر، عباس، إحسان، ط٣، بيروت، دار الثقافة، د.ت.

في نظرية الأدب، الماضي، شكري عزيز، ط١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م.

في نقد الشعر، الربيعي، محمود، د.ط، القاهرة، دار غريب، ١٩٩٨م.

قصة الأدب المهجري، خفاجي، محمد عبد المنعم، ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م.

قضايا نقدية، تطبيقات عملية في علاقة الفكر بالأدب، الكومي، محمد شبل، تقديم: محمد عناني، د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥م.

الكون الشعري، مدارات ومسارات في التدوق الجمالي، الخليل، أحمد، ط١، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٧م.

المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العبثية، راغب، نبيل، د.ط، مصر، دار مصر للطباعة، د.ت.

معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وهبة، مجدي، المهندس، كامل، ط٢، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٤م.

المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، د.ط، القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٨٣م.

معجم الموسيقى العربية، محفوظ، حسين علي، د.ط، بغداد، مطبعة دار الجمهورية، ١٩٦٤م.

النثر المهجري، المضمون وصورة التعبير، الأشر، عبد الكريم، ط٤، بيروت، دار الفكر الحديث، ١٩٨٣م.

نقد المذهب الجمالي (هل نستغني عن الصدق؟)، النويبي، محمد، د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

هكذا تكلم جبران، هنيدي، نزار بريك، ط١، دمشق، مؤسسة علاء الدين للطباعة والنشر، ٢٠٠٤م.

هكذا تكلم النص، استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام، عبد المطلب، محمد، د.ط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

مصطلح: «ليس بالقائم» دراسة تطبيقية لمن قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»

اسم الباحث: أ.د. محمد بن سالم بن عبدالله الحارثي^(١)

الملخص

تناول هذا البحث دراسة مصطلح: «ليس بالقائم»، عند المحدثين، وبيان مرادهم منه، مع دراسة تطبيقية على الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وعددهم ثلاثة عشر راوياً، ويهدف البحث إلى: بيان معنى مصطلح: «ليس بالقائم»، من خلال تطبيقات أئمة النقد، وإطلاقاتهم على الرواة والمرويات، واعتمدت في البحث على المنهج الاستقرائي والاستنباطي، ومن أهم نتائج البحث: أن معنى: «ليس بالقائم»: «أي: ليس بثابتٍ ومستقيم، استقامة حديث أهل الضبط والإتقان، وهو: وصفٌ لإسناد الحديث الذي لا يُعتبر به، إما لضعف أحد رواته، أو جهالته، أو اضطرابه، أو تفرُّده، أو عدم موافقة راويه للثقات في مروياتهم، لقلتها، ومن توصيات البحث: دراسة المصطلحات الأخرى التي يطلقها الأئمة على المرويات، وبيان مدلولها عندهم من خلال السبر لهذه الأقوال، ودراستها، ودراسة هذا المصطلح عند الأئمة الآخرين كأبي أحمد الحاكم، وأبي الفتح الأزدي، وابن عبد البر، وغيرهم.

الكلمات المفتاحية: ليس بالقائم، لا يكاد، يقوم حديثه، إسناده، ليس بقائم، البخاري.

(١) الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة طيبة - المدينة المنورة.

حاصل على الماجستير من جامعة أم القرى.

حاصل على الدكتوراه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

البريد الإلكتروني: dr.141@hotmail.com

موضوع البحث: مصطلح: «ليس بالقائم» دراسة تطبيقية عند الإمام البخاري.

مشكلة البحث: يجب هذا البحث عن أسئلة مهمة هي:

١. ما هي دلالة قول الأئمة في الأسانيد والمرويات: «ليس بالقائم».
٢. هل أطلق الأئمة غير الإمام البخاري مصطلح: «ليس بالقائم» على الرواة أو المرويات.
٣. كم عدد الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم: «ليس بالقائم».

حدود البحث: بيان معنى مصطلح: «ليس بالقائم» عند المحدثين، ودراسة نظرية تطبيقية، لكل الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: "ليس بالقائم"، "حديثه ليس بالقائم" "لا يكاد يقوم حديثه"، "ليس له كبير حديث قائم"، "إسناده ليس بالقائم"، "ليس بقائم الإسناد".

أهمية الموضوع: دراسة أقوال أئمة الجرح والتعديل، وبيان معاني عباراتهم التي حكموا فيها على الرواة والمرويات، من أهم ما ينبغي أن يعتني به الباحثون، إذ لا يمكن الوصول إلى حكم دقيق عليهم إلا بسبر هذه الأقوال، وبيان مرادهم منها، من خلال تطبيقاتهم وإطلاقاتهم، ومن هذه العبارات التي وصف بها الأئمة المتقدمون الرواة والمرويات: مصطلح: «ليس بالقائم»، وتكمن أهمية دراسته، في أنه من العبارات القليلة التي أطلقها الأئمة المتقدمون، ودراستها دراسة نظرية تطبيقية عند الإمام البخاري، خاصة، وهو إمام الصنعة، وشيخ المحدثين، ومن آتاه الله الاطلاع الواسع على المرويات، والسبر والاستقراء لأحوال الرواة، ليتضح مدلولها، ويتبين معناها للمشتغلين بعلم الحديث.

أهداف البحث

١. بيان معنى: «ليس بالقائم» عند المحدثين.

٢. النظر في إطلاق المحدثين هذا الوصف على الرواة والمرويات، من خلال حكمهم على الرواة ومروياتهم.
٣. جمع الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وبيان مراده من هذا الاصطلاح فيهم.

منهج البحث

اعتمدت على المنهج الاستقرائي والاستنباطي في جمع الرواة والمرويات.

أهم النتائج

أحمد ربي جل وعلا، وأثني عليه بما هو أهله، على ما يسر وأعان، من إتمام هذه البحث، على عوزٍ فيه، والله أسأل أن يجبر الخلل، ويمحو الزلل، وقد تبين لي في خاتمة هذا الدراسة لمصطلح: «ليس بالقائم» ما يلي:

أولاً: أن هذا المصطلح، من المصطلحات التي أطلقها أئمة النقد المتقدمين، من أهل الرواية والدراية، والسبر لمرويات الرواة، كيحيى بن معين، والإمام أحمد بن حنبل، والبخاري، وأبي حاتم، والترمذي، وغيرهم.

ثانياً: مدلول مصطلح "ليس بالقائم"، من خلال تتبع إطلاقاتهم وتطبيقاتهم: أنه إسناد الحديث غير الثابت والمستقيم، استقامة حديث أهل الضبط والإتقان، وهو: وصفٌ لإسناد الحديث الذي لا يُعتبر به، إما لضعف أحد رواته، أو جهالته، أو اضطرابه، أو تفرُّده، أو عدم موافقة راويه للثقات في مروياتهم، لقلتها.

ثالثاً: أغلب الرواة الذين وُصفت أحاديثهم بأنها ليست بالقائمة من الرواة المقلِّين، ممن لم يُرو عنه إلا حديث أو حديثان، إلا عمر بن راشد اليمامي، فله واحدٌ وأربعون حديثاً، وروَّاد بن الجراح له مئة وخمسة أحاديث.

رابعاً: قد يكون إطلاق عبارة ليس بقائم، على حديث الراوي، ولا يُقصد به الراوي نفسه، إنما أن في الطريق إليه، من لا يستقيم حديثه، ولا يقوم بروايته، أو يُقصد به حديث معين رواه، كعبدالرحمن بن سنَّة، وذو الأصابع، فإن في الأسانيد إليهم مجاهيل، وضعفاء، أو تفرد بالرواية عنهم من لم يقع في ضبطه وإتقانه ما يجبر تفرُّده، كحديث عُمارة بن أوس.

خامساً: عدد الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، ثلاثة عشر راوياً، تبين من خلال دراستهم، دقة منهجه رحمه الله، وحكمه على الرواة ومروياتهم، منهم سبعة رواة انفردوا بأحاديث لم يروها غيرهم، وفي أسانيدهم أيضاً رواة ضعفاء، وهم:

حُصين والد داود بن الحصين، ودُرست بن زياد، ورجاء بن الحارث، وروَّاد بن الجراح، وشرقي الجعفي، وعمر بن راشد اليمامي، ويحيى بن عثمان، وستة رواة، في الطريق إليهم، رواة متكلم فيهم، ما بين راوٍ متروك، وراوٍ ضعيف، وهم: ذو الأصابع، وشهاب، وعبدالخبير بن قيس، وعبدالرحمن بن سنَّة، وعبدالغفار بن عبيدالله، وعُمارة بن أوس.

التوصيات

أولاً: أوصي الباحثين بالاعتناء بعبارات الأئمة، وإطلاقاتهم على الرواة والمرويات، وتتبعها، وبيان مدلولاتها من خلال سبر هذه الأقوال، وجمع من قيلت فيه.

ثانياً: دراسة الرواة الذين قال فيهم أبي أحمد الحاكم أو في مروياتهم: «ليس بالقائم»، وعددهم (٧٢) راوياً.

Being "Unsteady" : An Applied Investigation of Narrations and Narrators Referred to as "Unsteady" by al-Imam al-Bukhari

Abstract

The present study dealt with the term "unsteady" according to the Hadith scholars, explaining what they meant by it. It offered an applied investigation of the works of thirteen Hadith narrators described by al-Imam al-Bukhari as "unsteady." The study aimed at illuminating the meaning of the term "unsteady," through the applications of critics, and their applications to both Hadith narrators and Hadith narrations. The current study adopted inductive and deductive methodological approaches in data collection and analyses. The most significant findings of the study include that the meaning of "unsteady" is not fixed and straight when compared with the credibility of the thorough narrators of Hadith. It is mainly a description of the validation of Hadiths. Being "unsteady" is usually attributed to narrators' weakness, lack of knowledge, slip-up, eccentricity, or disagreement with trustworthy Hadith narrators in their narrations for purposes of paucity. The study proposed a number of recommendations, and these include the call for studying other terms used by Hadith Imams when referring to narrations and clarifying the meaning of those terms by examining their work. It also called for investigating the use of the term under investigation by other Hadith Imams, e.g. Abu Ahmad al-Hakim, Abu Al-Fath al-Azdi, Ibn Abdul-Barr, and others.

Keywords: Unsteady, Barely, Bases the Hadith, Hadith attribution, al-Imam al-Bukhari.

المقدمة

الحمد لله بحمده نستفتح أقوالنا، وبتوفيقه نستنجح أعمالنا، إِيَّاه نستعين، وعليه نتوكل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبدالله ورسوله، صَلَّى اللهُ عليه صلاةً ناميةً زاكيةً، وسلَّم سلاماً طيباً كثيراً، وعلى أصحابه وأهل بيته، الذين أذهب عنهم الرجس، وطهرهم تطهيراً، أما بعد:

فإن معرفة مصطلحات أئمة الجرح والتعديل، له أثرٌ كبير في الحكم على الرواة والمرويات، ودراسة مصطلحات الأئمة وأحكامهم وأقوالهم، جديرٌ بالعناية والدراسة، إذ الجهل بمدلولاتها، ومرادهم منها، يُوقع في الخطأ والزلل، قال الإمام الذهبي: «ثم نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح، وما بين ذلك من العبارات المتجاذبة، ثم أهم من ذلك، أن نعلم بالاستقراء التام، عُرف ذلك الإمام الجهبذ، واصطلاحه، ومقاصده، بعباراته الكثيرة»^(١).

وإن من الأقوال التي أطلقها المحدثون على أسانيد الرواة ومروياتهم: مصطلح: «ليس بالقائم»، وهو من المصطلحات التي أطلقها الأئمة المتقدمون، كابن معين، والإمام أحمد، والبخاري، وأبي حاتم، والترمذي، والعقيلي، وأبي الفتح الأزدي، وأبي أحمد الحاكم، وابن عبدالبر.

فأحببتُ أن يكون لي شرف المشاركة في بيان معنى هذا القول، ودلالته عند المحدثين، مع دراسة تطبيقية للرواة الذين أطلق عليهم الإمام البخاري هذا المصطلح، أو على مروياتهم، أو الطريق إليهم، والله أسأل أن يجنّبني الزلل، وأن يحفظني من فتنة القول والعمل، إنه سميعٌ مجيب.

(١) الموقظة، ص ٨٢.

موضوع البحث: مصطلح: «ليس بالقائم» دراسة تطبيقية عند الإمام البخاري.

مشكلة البحث: يجب هذا البحث عن أسئلة مهمة هي:

١. ما هي دلالة قول الأئمة في الأسانيد والمرويات: «ليس بالقائم».
٢. هل أطلق الأئمة غير الإمام البخاري مصطلح: «ليس بالقائم» على الرواة أو المرويات.
٣. كم عدد الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم: «ليس بالقائم».

حدود البحث: بيان معنى مصطلح: «ليس بالقائم» عند المحدثين، ودراسة نظرية تطبيقية، لكل الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: "ليس بالقائم"، "حديثه ليس بالقائم" "لا يكاد يقوم حديثه"، "ليس له كبير حديث قائم"، "إسناده ليس بالقائم"، "ليس بقائم الإسناد".

أهمية الموضوع: دراسة أقوال أئمة الجرح والتعديل، وبيان معاني عباراتهم التي حكموا فيها على الرواة والمرويات، من أهم ما ينبغي أن يعتني به الباحثون، إذ لا يمكن الوصول إلى حكم دقيق عليهم إلا بسبر هذه الأقوال، وبيان مرادهم منها، من خلال تطبيقاتهم وإطلاقاتهم، ومن هذه العبارات التي وصف بها الأئمة المتقدمون الرواة والمرويات: مصطلح: «ليس بالقائم»، وتكمن أهمية دراسته، في أنه من العبارات القليلة التي أطلقها الأئمة المتقدمون، ودراستها دراسة نظرية تطبيقية عند الإمام البخاري، خاصة، وهو إمام الصنعة، وشيخ المحدثين، ومن آتاه الله الاطلاع الواسع على المرويات، والسبر والاستقراء لأحوال الرواة، ليتضح مدلولها، ويتبين معناها للمشتغلين بعلم الحديث.

أهداف البحث

١. بيان معنى: «ليس بالقائم» عند المحدثين.

٢. النظر في إطلاق المحدثين هذا الوصف على الرواة والمرويات، من خلال حكمهم على الرواة ومروياتهم.
٣. جمع الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وبيان مراده من هذا الاصطلاح فيهم.

منهج البحث

اعتمدت على المنهج الاستقرائي والاستنباطي في جمع الرواة والمرويات.

إجراءات البحث

١. بحثت عن كل الرواة الذين أطلق الأئمة عليهم أو على مروياتهم: «ليس بالقائم»، وما في معناها، من خلال القراءة، والسبر في كتب التراجم والطبقات، والعلل والسؤالات، وما تحويه برامج الحاسب الآلي، من محركات البحث الحديثة.
٢. بيّنت معنى مصطلح: «ليس بالقائم»، بالنظر في تراجم الرواة، وبيان أحوالهم، ومرتبة مروياتهم، عند الأئمة.
٣. جمعت الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وعددهم ثلاثة عشر راوياً.
٤. ذكرت أقوال الأئمة الآخرين في الراوي لبيان منزلته، وحكم روايته.
٥. من كان له من الحديث أقل من عشرة أحاديث، وهي مما انتقد عليه، ذكرتها في مروياته، ومن كانت له أكثر من ذلك بيّنت عدد المرويات التي انتقدت عليه، مشيراً إليها في مواضعها، ممثلاً لها مع ذكرها إجمالاً.
٦. خرّجت الأحاديث الواردة في البحث، بذكر رقم الجزء، والصفحة، ورقم الحديث.
٧. عزوت الأقوال إلى قائلها، ومصادرهما في الحاشية.

٨. ذكرت مصادر ومراجع الأقوال والمسائل، مرتبة حسب التسلسل الزمني لمؤلفيها.
٩. ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث.

خطة البحث

جعلت هذا البحث في مقدمة، وقسمين، وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع. المقدمة: ذكرت فيها موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وخطته.

القسم الأول: الدراسة النظرية، وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: التعريف بمصطلح: «ليس بالقائم» في اللغة والاصطلاح.
 - المبحث الثاني: مصطلح: «ليس بالقائم» عند المحدثين.
- القسم الثاني: الدراسة التطبيقية: الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وفيه مبحثان:
- المبحث الأول: الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم: «ليس بالقائم».
 - المبحث الثاني: الرواة الذين قال الإمام البخاري في الطريق إليهم: «ليس بالقائم».
- الخاتمة: وذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات، التي توصلت إليها من خلال البحث. كشف المصادر والمراجع.

الدراسات السابقة: لم أفق حسب علمي على من درس هذا المصطلح، أو عرّف بالرواة والمرويات الذين قيل فيهم: «ليس بالقائم».

القسم الأول

الدراسة النظرية

المبحث الأول: التعريف بمصطلح: «ليس بالقائم» في اللغة والاصطلاح

القائم: يُقال: رجل قائم، من رجال قوم، وقِيم، قُلبت فيه الواو ياءً، لخنفتها وقربها من الطرف.

والقيام: نقيض الجلوس، وقَامَ قَوْمًا وقِيَامًا وأَقَمْتُهُ، وقَامَ الشَّيْءُ، واستقام: اعتدل واستوى وقومته، ويجيء القيام بمعنى الوقوف والثبات، والقائم: المتمسك بدينه.

قال ابن بري^(١): «والقائم على الشيء: الثابت عليه، وعليه قوله تعالى: ﴿مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ﴾»، أي: مواظبة على الدين ثابتة، ويُقال: قام فلان على الشيء، إذا ثبت عليه، وتمسك به؛ وفي حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه: «بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ لَا أُخْرَجَ^(٢) إِلَّا قَائِمًا^(٣)»،

(١) هو: عبدالله بن بريّ - بفتح الباء الموحدة، وتشديد الراء المكسورة، وبعدها ياء - بن عبدالجبار بن بريّ المقدسي، أبو محمد النحويّ اللغويّ، نزيل مصر، كان إمامًا في عصره في علم العربية واللغة، مات سنة اثنتين وثمانين وخمس مئة. ينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة، ١١٠/٢، رقم (٣١٩)، سير أعلام النبلاء، ١٣٦/٢١، وفيات الأعيان، ١٠٨/٣، رقم (٣٥٣)

(٢) سورة آل عمران الآية (١١٣).

(٣) أُخْرَجَ، من خَرَّ يَخْرُ - بالضم، والكسر -: إذا سقط من علو، وخَرَّ الماء يَخْرُ - بالكسر -، ومعناه: لا أموت إلا متمسكًا بالإسلام، وذلك لأن الرجل إذا مات، خَرَّ وسقط، وسئل إبراهيم الحربي عن قوله: «أن لا أُخْرَجَ إِلَّا قَائِمًا»، فقال: "إني لا أقع في شيء من تجارتي وأموري، إلا قمت بها منتصبًا لها"، وقيل معناه: لا أعين ولا أعين. ينظر: غريب الحديث لأبي عبيد، ١٣٠/٢، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢١/٢، لسان العرب، ٢٣٥/٤.

(٤) أخرجه النسائي في المجتبى، ٢٠٥/٢، رقم (١٠٨٤)، والإمام أحمد في المسند، ٢٨/٢٤، رقم (١٥٣١٢)، من طريق يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام، وإسناده ضعيف لانقطاعه، فإن يوسف بن ماهك لم يسمع من حكيم بن حزام، قال الإمام أحمد: "بينهما عبدالله بن عصمة". ينظر: جامع التحصيل، ٣٠٥، رقم (٩١٩).

أي: إلا ثابتاً على الإسلام، وكل من ثبت على شيء وتمسك به فهو قائمٌ عليه، ودينارٌ قائمٌ: إذا كان مثقالاً سواء لا يرجح، وقائم السيف: مقبضه^(١).

أما تعريفه في الاصطلاح: فإني لم أقف على تعريف لمصطلح: «ليس بالقائم»، في كتب مصطلح الحديث، ولم أقف على قول للأئمة المتقدمين في التعريف به، أو الدلالة على المراد منه، ويظهر من خلال تتبع إطلاق الأئمة لهذا المصطلح، وتطبيقاتهم، أنهم يُطلقون عبارة: «ليس بالقائم» على الأحاديث الضعيفة، إما لانقطاع في سندها، أو لتفرد بعض الرواة، ولم يقع في ضبطهم وإتقانهم ما يجبر تفردهم، لقلة مروياتهم، وندرتها، أو الأسانيد التي وقع فيها رواة مجهولون، أو لا يُعرفون.

ويمكن أن نصل لتعريف مصطلح: «ليس بالقائم»، أي: ليس بثابت ومستقيم، استقامة حديث أهل الضبط والإتقان، وهو: وصفٌ لإسناد الحديث الذي لا يُعتبر به، إما لضعف أحد رواته، أو جهالته، أو اضطرابه، أو تفردده، أو عدم موافقة راويه للثقات في مروياتهم، لقلتها^(٢).

- (١) ينظر: العين، ٢٣٢/٥، غريب الحديث لأبي عبيد، ١٣٠/٢، البارع في اللغة، ص ٥١٧، المخصص، ٣٣٤/٣، المحكم والمحيط الأعظم، ٥٨٨/٦، لسان العرب، ٤٩٦/١٢.
- (٢) في شفاء العليل، ١٦٢/١: قولهم: «فلان حديثه ليس بالقائم» أي: فيه ضعف، وليس بالمستقيم كحديث أهل الضبط، لكن وجدت البخاري يرحم الله في تاريخه أحياناً يقول على الراوي: "حديثه ليس بالقائم"، يعني: أنه مقطوع، وقد نبه على ذلك الحافظ ابن عدي في كامله. قلت: قال الإمام البخاري هذا في شرقي الجعفي، ومن خلال جمع أقوال الإمام البخاري، في الرواة الذين قال فيهم، أو في الأسانيد إليهم: "ليس بالقائم" يتبين أن وصف الإمام البخاري يشمل المقطوع وغيره، كحديث الراوي المضطرب، ومن فيه جهالة، أو ضعف، من جهة تفردده، وقلّة مروياته، كما سيتبين من خلال التطبيقات النظرية.

المبحث الثاني: مصطلح: «ليس بالقائم» عند المحدثين

وصف أئمة الجرح أحاديث بعض الرواة بأنها ليست بقائمة، وسأين من خلال الاستقراء التاريخي لهذه الأقوال طرفاً من إطلاقات أئمة النقد وأمثلة على ذلك.

✻ فأقدم من وقفت عليه، ممن أطلق هذا المصطلح، هو الإمام يحيى بن معين^(١) (ت: ٢٣٣هـ) كما نقل ابن عبد البر عنه، حين تكلم على إسناد حديث أوس بن حذيفة الثقفي، في تحزيب القرآن، فقال: «وحديثه عن النبي ﷺ في تحزيب القرآن، حديث ليس بالقائم»^(٢).

✻ ووصف الإمام أحمد بن حنبل^(٣) (ت: ٢٤١هـ) حديث عيسى بن ميمون، أبي سلمة

(١) هو الإمام الحافظ الفرد: يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبدالرحمن، أبو زكريا المرِّي، العَطَفَانِيُّ، البغدادي، مولده سنة ثمان وخمسين ومئة، وتوفي في ذي القعدة سنة ثلاث وثلاثين ومائتين، بالمدينة النبوية. ينظر: تاريخ بغداد، ١٤/١٧٧ ت ٧٤٨٤، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، ١/٤٠٢ ت ٥٣٠، تاريخ مدينة دمشق، ٦٥/٣ ت ٨٢١٤، تذكرة الحفاظ، ٢/٤٢٩ ت ٤٣٧.

(٢) الاستيعاب، ١/١٢٠، إشارة للحديث الذي أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢٦/٨٩، رقم (١٦١٦٦)، وأبو داود في السنن، ٢/٥٤٠، رقم (١٣٩٣)، وابن ماجه في السنن، ٢/٣٩٦، رقم (١٣٤٥)، من طريق عبدالله بن عبدالرحمن الطائفي، عن عثمان ابن عبدالله بن أوس، عن جده. وإسناده ضعيف، فيه: عبدالله بن عبدالرحمن بن يعلى الطائفي، ضعفه ابن معين، وفي رواية: "صويلح"، وقال البخاري: "مقارب الحديث"، وقال أبو حاتم: "ليس هو بقوي، هو لين الحديث"، وقال النسائي: "ليس بالقوي"، وقال ابن حجر: "صدوق يخطيء ويهم". ينظر: الجرح والتعديل، ٥/٩٦، رقم (٤٤٨)، الضعفاء والمتروكون للنسائي، ص ٦١، رقم (٣٢٠)، الكامل، ٦/٤٦٣، رقم (٩٧٨)، ترتيب علل الترمذي لأبي طالب، ص ٩٤، التقريب (رقم ٣٤٣٨).

(٣) الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبدالله، أبو عبدالله الشيباني، ذكره ابن حبان فقال: "كان حافظاً، متقناً، ورعاً، فقيهاً، لازماً للورع الخفي مواظباً على العبادة الدائمة، به أغاث الله جل وعلا أمة محمد ﷺ وذلك أنه ثبت في المحنة، وبذل نفسه لله عز وجل، حتى ضرب بالسياط للقتل، فعصمه الله عن الكفر، وجعله علماً يقتدى به"، مات سنة إحدى وأربعين ومئتين. ينظر: الثقات، ٨/١٨، رقم (١٢٠٦٩) سيرة الإمام أحمد بن حنبل لصالح بن أحمد بن حنبل، ص ٣٠، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، ١/٤، رقم (١)، الأنساب، ٢/٢٧٧.

الخوَّاص: بقوله: «حديثه ليس بالقائم»^(١).

✻ وللإمام أبي حاتم^(٢) (ت: ٢٧٧هـ) إطلاقات وافق فيها الإمام البخاري، ذكرتها في المبحث الثاني، وقد أطلق هذا المصطلح على راوٍ متروك، منكر الحديث، هو العلاء بن زيد، ويُعرف بابن زيدل، أبو محمد الثقفي، البصري^(٣)، فقال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(٤)، وجُلَّ روايته عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال أبو نعيم: «يروي عن أنس أحاديث موضوعة... لا شيء»^(٥).

✻ ووصف الإمام الترمذي^(٦) (ت: ٢٧٩هـ): إسناد بعض الأحاديث في جامعة بقوله: «ليس بالقائم»، منها:

- (١) ميزان الاعتدال، ٥/٢٤٩، لسان الميزان، ٩/٨٣. إشارة إلى الحديث الذي رواه عن السدي، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من مرض ليلة فقبلها بقبولها، وأدَّى الحق الذي يلزمه فيها، كتب الله له عبادة أربعين سنة، وما زاد فعلى قدر ذلك»، قال ابن حبان في المجروحين، ٢/١٠٢: «يروي عن السدي وغيره العجائب». والحديث ذكره ابن القيسراني في تذكرة الحفاظ، ص ٣٨٥، رقم (٩١٢)، وقال: «وعيسى هذا يروي العجائب»، وابن الجوزي في الموضوعات، ٣/٢٠٣، وقال: «هذا حديث لا يصح».
- (٢) محمد بن إدريس بن المنذر بن داود الحنظلي، أبو حاتم الرازي، قال الخطيب: "كان أحد الأئمة الحفاظ، الأثبات، مشهوراً بالعلم، مذكوراً بالفضل"، ولد سنة خمس وتسعين ومئة، وتوفي في شعبان سنة سبع وسبعين ومئتين، وله اثنتان وثمانون سنة. ينظر: تاريخ بغداد، ٢/٧٣، رقم (٤٥٥)، تذكرة الحفاظ، ٢/٥٦٧، رقم (٥٩٢)، طبقات الحفاظ (رقم ٥٧٥).
- (٣) ينظر: التاريخ الكبير، ٦/٥٢٠، رقم (٣١٨٣).
- (٤) تهذيب التهذيب، ٨/١٨٣، ولم أقف على هذه العبارة في الجرح والتعديل، وقد نقلها مغلطي في شرح ابن ماجه، ١/١٥٠٨، عن أبي أحمد الحاكم.
- (٥) الضعفاء، ص ١٢٣، رقم (١٧٨).
- (٦) محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى الترمذي، مصنف الجامع والعلل، قال أبو سعد الإدريسي: "كان أحد الأئمة الذين يُقتدى بهم في علم الحديث، صنف كتاب الجامع، والعلل، والتواريخ، تصنيف رجل عالم متقن، كان يُضرب به المثل في الحفظ"، مات بترمذ، في رجب سنة تسع وسبعين ومئتين. ينظر: وفيات الأعيان، ٤/١٩٥، رقم (٥٧٢)، سير أعلام النبلاء، ١٣/٢٧٠، طبقات الحفاظ، ص ٢٨٢، رقم (٦٣٤).

الأول: حديث عائشة رضي الله عنها: «كان لرسول الله ﷺ خرقة ينشف بها بعد الوضوء»^(١). قال الترمذي: «حديث عائشة ليس بالقائم، ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء، وأبو معاذ يقولون: هو سليمان بن أرقم، وهو ضعيف عند أهل الحديث»^(٢). فأطلق الإمام الترمذي مصطلح: «ليس بالقائم»، على إسناد هذا الحديث لأن في رواته: سليمان بن أرقم وهو متروك.

الثاني: حديث رُكَّانة^(٣) رضي الله عنه: قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن فرق ما بيننا وبين المشركين، العمائم على القلائس»^(٤)، قال الترمذي: «هذا حديثٌ غريب، وإسناده ليس بالقائم، ولا نعرف أبا الحسن العسقلاني، ولا ابن رُكَّانة»^(٥).

وإطلاق أبي عيسى على إسناد هذه الحديث بأنه ليس بالقائم، لجهالة أبي الحسن العسقلاني^(٦)، وأبي جعفر بن محمد بن ركانة^(٧).

- (١) أخرجه الترمذي في الجامع، ١٠٧/١٠، رقم (٥٣)، والدارقطني في السنن، ١٩٧/١، رقم (٣٨٨)، والحاكم في المستدرک، ٢٤٢/١، رقم (٥٥١)، والبيهقي في السنن الكبرى، ٧٠/٢، رقم (٨٩٣) كلهم من طريق عبدالله بن وهب، عن زيد بن الحباب عن أبي معاذ، عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها.
- (٢) الجامع للترمذي، ١٠٧/١٠، رقم (٥٣).
- (٣) رُكَّانة - بضم الراء، وتخفيف الكاف، وبالنون - بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب القرشي المطلبية، أسلم عام الفتح، مات في أول خلافة معاوية سنة اثنتين وأربعين للهجرة. ينظر: الاستيعاب، ٥٠٧/٢، أسد الغابة، ٨٤/٢، الإصابة، ٥٤٩/٢.
- (٤) أخرجه أبو داود في السنن، ١٧٧/٦، رقم (٤٠٧٨)، والترمذي في الجامع، ٣٠٠/٣، رقم (١٧٨٤)، وأبو يعلى في المسند، ٥/٣، رقم (١٤١٢)، والطبراني في الكبير، ٧١/٥، رقم (٤٦١٤)، والحاكم في المستدرک، ٥٥٤/٣، رقم (٥٩٧٥) كلهم من طريق محمد بن ربيعة عن أبي الحسن العسقلاني، عن أبي جعفر محمد بن ركانة بن عبد يزيد، عن أبيه.
- (٥) الجامع للترمذي، ٣٠٠/٣، رقم (١٧٨٤).
- (٦) ذكره البخاري في التاريخ الكبير، ٢٢/٩، رقم (١٧١)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ٣٥٦/٩، رقم (١٦١١)، وقال ابن حجر في التقريب (رقم ٨٠٤٨): «مجهول».
- (٧) ذكره البخاري في التاريخ الكبير، ١٨/٩، رقم (١٤٢)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ٣٥٣/٩، رقم (١٥٨٧)، وقال في التقريب (رقم ٨٠١٦): «مجهول».

✻ وأطلق الحافظ العقيلي^(١) (ت: ٣٢٢هـ): مصطلح: «ليس بالقائم»، على أحاديث بعض الرواة، منهم:

١. سعيد بن بشير القرشي^(٢).

٢. وعبدالله بن حكيم الكناي^(٣).

فقد ذكر العقيلي حديثاً رواه عن محمد بن عبدالله بن عبدالحكم، عن سعيد بن بشير، عن عبدالله بن حكيم الكناي - رجل من أهل اليمن من مواليهم -، عن قيس بن كلاب الكلابي، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على ظهر العقبة، ينادي الناس ثلاثاً: إن الله حرم دماءكم وأموالكم وأولادكم، كحرمة هذا اليوم من هذا الشهر، وكحرمة هذا الشهر من السنة، اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت".

فقال العقيلي: «إسناده ليس بالقائم»^(٤)، وذلك لأن في رواه جهالة، وفي إسناده محمد بن عبدالله بن عبدالحكم، ولا يتابع على حديثه.

(١) محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، أبو جعفر العقيلي، صاحب كتاب الضعفاء الكبير، قال مسلمة بن القاسم: "كان العقيلي جليل القدر، عظيم الخطر، ما رأيت مثله، وكان كثير التصانيف"، توفي سنة اثنتين وعشرين وثلاث مئة. ينظر: طبقات علماء الحديث، ٢٢/٣، رقم (٧٨١)، سير أعلام النبلاء، ٢٣٦/١٥، طبقات الحفاظ، ص ٣٤٨، رقم (٧٨٤).

(٢) سعيد بن بشير القرشي، روى عن عبدالله بن حكيم، كلاهما مجهول، قال أبو حاتم: «شيخ مجهول، وعبدالله بن حكيم مجهول، لا نعرف واحداً منهما». ينظر: الجرح والتعديل، ٨/٤، رقم (٢٣)، المغني في الضعفاء، ٢٥٦/١، رقم (٢٣٦١)، لسان الميزان، ٤٢/٤.

(٣) عبدالله بن حكيم - بضم الحاء - أبو حكيم الكناي، ذكره ابن ماكولا في الإكمال، ٤٩١/٢، والذهبي في الميزان، ٣٧١/٢، رقم (٤٠٧٠)، وفي المغني، ٣٣٦، رقم (٣١٤٧)، وفي ديوان الضعفاء، ٢١٤، رقم (٢١٥٢)، وقال: "مجهول"، وابن حجر في لسان الميزان، ٤٦٧/٤، رقم (٤٢١٠)، وقال: قال العقيلي: "إسناده ليس بالقائم".

(٤) الضعفاء للعقيلي، ١٠٣/٢.

٣. وعمر بن صبيح الكندي^(١)، حيث قال: «عن الأحنف بن قيس، حديثه ليس بالقائم»، ويُنَّ تعليل وصف حديثه بأنه ليس بالقائم، لأنه ليس بمعروف بالنقل، ولا يبين ساعه منه^(٢).
- ❖ وأطلق أبو الفتح الأزدي^(٣) (ت: ٣٧٤هـ) مصطلح: «ليس بالقائم»، على عدد من الرواة، وهم ما بين مجهول لا يُعرف، ومتروك الحديث، وضعيف تفرَّد بها لا يوافق روايات الثقات، ومضطرب، وهم:
١. أَحْسَنُ - بخاء، وشين معجمتين، ونون - السدوسي^(٤)، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(٥).
 ٢. نُهْلَانُ بن قَيْصَةَ، أبو قبيصة السعدي، قال فيه: «ليس حديثه بالقائم»^(٦).
 ٣. داود بن بُكَيْلُ بن أَحِيْحَةَ، قال فيه: «تفرَّد بالرواية عنه عبدالرحمن بن أبي ليلى، إسناده ليس بالقائم»^(٧).
 ٤. دِينَارُ أبو هارون، ذكره الأزدي وولده هارون في الضعفاء وذكر في كل منهما حديث:

- (١) عمر بن صبيح الكندي، روى عن الأحنف بن قيس، مجهول، قال الذهبي في الميزان، ٢١٦/٣، رقم (٥٨٢٨): «لا يُعرف»،
- (٢) الضعفاء للعقيلي، ٣٦/٣.
- (٣) هو الإمام الحافظ: محمد بن الحسين بن أحمد بن الحسين بن عبدالله بن يزيد بن النعمان، أبو الفتح الأزدي الموصل، قال أبو بكر الخطيب: "كان حافظاً، صنف كتباً في علوم الحديث"، مات: في شوال سنة أربع وسبعين وثلاث مئة. ينظر: تاريخ بغداد، ٣٦/٣، رقم (٦٥٨)، سير أعلام النبلاء، ٣٤٧/١٦، طبقات الحفاظ، ص ٣٨٦، رقم (٨٧٦).
- (٤) الإكمال لابن ماكولا، ٤٤/١، توضيح المشتبه، ١٧٢/١.
- (٥) لسان الميزان، ٨/٢، رقم (٩٢٣).
- (٦) ميزان الاعتدال، ٣٤٨/١، رقم (١٣٤٦)
- (٧) المخزون، ص ٨٥، رقم (٧٤).

- "قوام أمتي بشرارها"^(١)، وقال: «ليس بالقائم»^(٢).
٥. زُفَرُّ بن محمد الفهري المدني، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(٣).
٦. سيف بن منير، قال فيه: «ضعيف مجهول، لا يُكتب حديثه، وإسناده حديثه ليس بالقائم»^(٤).
٧. الضَّحَّاك بن يَزْبُوع، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(٥).
٨. عبد الله بن عمرو ابن أمّ حرام، وهو: أُبَيُّ بن عمارة الأنصاري، له حديث واحد في المسح على الخفين، قال فيه: «لا نحفظ أن أحداً روى عنه، إلا أيوب بن قطن، حديثه ليس بالقائم، في متنه نظر، وفي إسناده نظر»^(٦).
٩. عبد الله بن معدان الأزدي، قال فيه: «متروك الحديث، وإسناده ليس بالقائم»^(٧).
١٠. كَهَيْعَةَ بن عُقْبَةَ بن فُرْعَانَ بن ربيعة بن ثوبان، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(٨).

- (١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٣٦/٣١٠، رقم (٢١٩٨٥)، والطبراني في الكبير، ٢٠/٣٥٣، رقم (٨٥٣)، كلاهما من طريق سليمان بن أيوب، عن هارون بن دينار، عن أبيه، عن ميمون بن سناذ. وإسناده ضعيف، ومتنه منكر، فيه هارون بن دينار ضعيف، ودينار مجهول، وحديثه ليس بالقائم، وميمون بن سناذ العقيلي، مختلف في صحبته. ينظر: الاستيعاب، ٤/١٤٨٨، الأباطيل والمناكير، ٢/٣٩٣، العلل المتناهية، ٢/٢٦٢.
- (٢) لسان الميزان، ٣/٤٢٨، رقم (٣٠٧٩). قال الذهبي في الميزان، ٢/٣٠، رقم (٢٥٧٢): "لا يُدرى من هو".
- (٣) المرجع السابق، ٣/٥٠١، رقم (٣٢٠٦)، قال الذهبي في الميزان، ٢/٦٦، رقم (٣٢٠٦): "فيه جهالة".
- (٤) لسان الميزان، ٤/٢٢٤، رقم (٣٧٥١)، قال الذهبي في الميزان، ٢/٣٢٨، رقم (٣٤٦٩): "يجهل".
- (٥) ميزان الاعتدال، ٢/٣٠٠، رقم (٣٧٥١).
- (٦) المخزون، ص ٤٤، رقم (٩).
- (٧) لسان الميزان، ٥/٢٠، رقم (٤٤٧٢).
- (٨) تهذيب التهذيب، ٨/٤٥٨، قال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام، ٣/٤٥٨: «لا تُعرف حاله».

١١. مُتَوَكَّلُ بْنُ يَحْيَى الْقَشِيرِيُّ، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم»^(١).

١٢. مُقَاتِلٌ، عن أنس بن مالك، قال فيه: «حديثه ليس بالقائم، ولا المعروف»^(٢).

وقال في بعض الرواة: «لا يقوم حديثه»، وهم: برد بن عَرِين - بالتصغير -، وقيل: بالفتح: عَرِين، وجابر بن صُبْح، وجُنَيْدُ الْحِجَامِ الْكُوفِيُّ، وطالب بن عبدالله، وظَيَّانُ بْنُ عِمَارَةَ الْكُوفِيِّ، وعبدالرحمن ابن سالم الليثي^(٣).

✻ أما أبو أحمد الحاكم^(٤) (ت: ٣٧٨هـ)، فإنه من أكثر الأئمة استعمالاً لهذا المصطلح وتوسّعاً فيه، فقد أطلقه على أكثر من سبعين راوي، والقول فيهم كالقول في من تقدم ذكرهم ممن جمع إلى الضعف، تفرده، واضطرابه، وعدم استقامة حديثه.

✻ وأطلق الحافظ ابن عبد البر^(٥) (ت: ٤٦٠هـ) مصطلح: «ليس بالقائم»، على أسانيد عددٍ

(١) لسان الميزان، ٤٥٨/٦، رقم (٦٢٩٩). قلت: هو مجهول الحال، لا يُعرف إلا بحديث: «من قضى لأخيه المؤمن حاجةً، كان كمن خدم الله تعالى عمره» أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده، ٣٧٨/١، رقم (٣٩٩)، وابن أبي الدنيا في اصطناع المعروف، ص ٦٦، رقم (٧٧)، والخرائطي في مكارم الأخلاق، ص ٥٣، رقم (١٠٥)، عن بقية بن الوليد، عن المتوكل القشيري، عن حميد بن العلاء، عن أنس رضي الله عنه.

(٢) ميزان الاعتدال، ٣٧٧/٤، رقم (٨٢٤٩).

(٣) ينظر: ميزان الاعتدال، ١/ التراجم: ١٠٨٧/١٣٥٢/١٥٠٥، ٢/ التراجم: ٣٧٧٧/٣٨٣٩/٤٦٢٤.

(٤) هو الإمام الحافظ: محمد بن محمد بن أحمد بن إسحاق أبو أحمد النيسابوري الحاكم الكرابيسي، محدث خراسان، صاحب التصانيف، وهو الحاكم الكبير، مؤلف كتاب الكنى، قال الحاكم: "هو إمام عصره في هذه الصنعة، كثير التصنيف"، مات يوم الخميس الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة وهو ابن ثلاث وتسعين سنة. ينظر: تاريخ دمشق، ١٥٤/٥٥، رقم (٦٩٣٧)، تذكرة الحفاظ، ٣/١٢٣، رقم (٩١٤) سير أعلام النبلاء، ١٦/٣٧٠.

(٥) يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن عاصم، أبو عمر النَّمري، الأندلسي، قال القاضي عياض: "شيخ علماء الأندلس، وكبير محدثيها في وقته، وأحفظ من كان بها لسنة مأثورة"، توفي بشاطبة في سنة ستين وأربع مئة. ينظر: جذوة المقتبس، ص ٣٦٧، رقم (٨٧٤)، ترتيب المدارك، ٨/١٢٧، بغية الملتبس، ص ٤٨٩، رقم (١٤٤٣).

من الرواة، في كتاب الاستغناء، والاستيعاب، وجلهم من الرواة المجهولين عنده، كقوله في إبراهيم الطائفي: «لم يرو عنه غير ابنه عطاء، وإسناد حديثه ليس بالقائم، ولا مما يحتج به، ولا يصح عندي ذكره في الصحابة، وحديثه مرسل عندي»^(١)، وكقوله في أبي عبدالرحمن، عن الأعمش: «حديثه ليس بالقائم»^(٢)، وكقوله في أبي سلمة الخواص: «حديثه ليس بالقائم»^(٣).

(١) الاستيعاب، ١/ ٦١.

(٢) الاستغناء، ٣/ ١٣٨٧، وفي ميزان الاعتدال، ٥/ ٢٦٣، رقم (٩٧٠٣)، ولسان الميزان، ٩/ ١١٣، رقم (٨٩٥٨): «مجهول».

(٣) الاستغناء، ٣/ ١٥٤٠، وكذا قال الإمام أحمد - كما ميزان الاعتدال، ٥/ ٢٤٩، ولسان الميزان، ٩/ ٨٣-، وأبو أحمد الحاكم في الأسامي والكنى، ٥/ ٨٤.

القسم الثاني الدراسة التطبيقية

الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم، أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الرواة الذين قال البخاري فيهم، أو في مروياتهم: "ليس بالقائم"، وهم سبعة رواة

١. حُصَيْنٌ

اسمه ونسبه: هو حُصَيْنٌ^(١)، والد دَاوُدُ بن الحُصَيْنِ الأُمَوِيِّ^(٢)، مولى عمرو بن عثمان بن عفان القرشي.

قال الإمام البخاري: «حديثه ليس بالقائم»^(٣)، وقال عنه: «حديثه ليس في وجه صحيح»^(٤)، وقال أيضاً: «في حديثه نظر»^(٥).

أقوال العلماء فيه:

قال أبو حاتم: «ليس حديثه بالقائم، ضعيف»^(٦)، وذكره أبو بشر الدولابي، وأبو العرب في الضعفاء^(٧)، وذكره ابن حبان في المجروحين، وقال: «كان ممن اختلط في آخر عمره، حتى

(١) حُصَيْنٌ: بِضَمِّ الحَاءِ المُهْمَلَةِ، وَفَتْحِ الصَّادِ. ينظر: الإكمال، ٢/ ٤٧٩، تكملة الإكمال، ٢/ ٢٦١.

(٢) بضم الألف، وفتح الميم، وكسر الواو، هذه النسبة إلى أمية بن عبد شمس، ينظر: الإكمال، ١/ ١٤٧، الأنساب، ١/ ٣٤٨.

(٣) الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ٧٣، رقم (٨٢).

(٤) التاريخ الكبير، ٣/ ٧، رقم (٢٤).

(٥) الضعفاء للعقيلي، ١/ ٥٥٣، رقم (٣٩٠).

(٦) الجرح والتعديل، ٣/ ١٩٨، رقم (٨٣٦).

(٧) التراجم الساقطة من إكمال تهذيب الإكمال، ص ٢١٥، رقم (١٢٢).

كان لا يدري ما يحدث به، واختلط حديثه القديم بحديثه الأخير، فاستحق الترك^(١)، وذكره ابن الجوزي^(٢)، والذهبي في الضعفاء^(٣)، وقال ابن حجر: «لين الحديث»^(٤).
وأما ابن عدي فقال: «حدّث عنه مالك، وهو متماسكٌ، لا بأس به، وهذا الذي ذكرته البلاء فيه من إبراهيم بن أبي يحيى، لا من حصين، ولا من ابنه داود»^(٥).
وقال الذهبي: «وهو متماسك»^(٦).

مروياته: روى عن: جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وأبي رافع القبطي رضي الله عنه، روى عنه: محمد بن عبيد الله بن أبي رافع - وهو ضعيف -^(٧)، وإبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي - وهو متروك -^(٨)، وإبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة - وهو ضعيف، وقال الدارقطني وغيره: «متروك»-^(٩).

وأما مروياته فقد وقفت له على حديثين:

الأول: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: رواه داود بن الحصين، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ توضعاً بها أفضلت السباع^(١٠).

- (١) المجروحين، ١/ ٢٧٠.
- (٢) الضعفاء والمتروكين، ١/ ٢١٨، رقم (٩١٧).
- (٣) ديوان الضعفاء، ص ٩٣، رقم (١٠٣٧).
- (٤) تقريب التهذيب (١٣٩٤).
- (٥) الكامل، ٤/ ٩٥، رقم (٥٢٠).
- (٦) ميزان الاعتدال، ١/ ٥٠٨، رقم (٢٠٠٧)، المغني، ١/ ١٧٨، رقم (١٦٠٤).
- (٧) ينظر: الكاشف، ٢/ ١٩٧، رقم (٥٠٢٢)، التقريب (رقم ٦١٠٦).
- (٨) ينظر: الكاشف، ١/ ٢٢٢، رقم (١٩٧)، التقريب (رقم ٢٤١).
- (٩) ينظر: الكاشف، ١/ ٢٠٨، رقم (١١٤)، التقريب (رقم ١٤٦).
- (١٠) أخرجه الشافعي في المسند، ١/ ١٤٨، رقم (٦)، والبغوي في شرح السنة، ٢/ ٧١، من طريق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، عن داود بن الحصين، عن جابر. وأخرجه الدارقطني في السنن، ١/ ١٠١، رقم (١٧٦/١٧٧) والبيهقي في السنن الكبرى، ٢/ ٢٤٩، رقم (١١٩٥) من طريق ابن أبي حبيبة، =

الثاني: عن أبي رافع القبطي: رواه محمد بن عبيدالله بن أبي رافع، عن داود بن الحصين، عن أبيه، عن أبي رافع قال: "سَلَّ رسول الله ﷺ سعداً، ورشَّ على قبره ماءً"^(١).
ولذلك وصفَ الإمام البخاري، حديثَ حصين بأنه ليس بالقائم، فأحاديثه ضعيفة، وأسانيدها لا تثبت، والعلة فيها من حصين نفسه، فإنه ضعيف، وكذلك الرواة عنه، فهم ما بين ضعيف، ومتروك، فتبيَّن دقة وصف الإمام البخاري لحديثه بأنه ليس بالقائم، وقد وافقه في هذا الحكم على حصين ومروياته: أبو حاتم الرازي، وقول ابن عدي والذهبي: أنه متمسك من جهة عدالته، أما من جهة ضبطه وحفظه فلا، ومما يدلُّ على ذلك ابن عدي وصف بعض الرواة بأنه متمسك، وحديثه يُكتب للاعتبار، ولا يحتج به، كفطر بن خليفة، وأبان بن يزيد العطار، وغيرهما^(٢).

= عن داود بن الحصين، عن أبيه، عن جابر. وأخرجه عبدالرزاق في المصنف، ١/ ٢٦١، رقم (٢٥٤)، ومن طريقه: الدارقطني في السنن، ١/ ١٠١، (رقم ١٧٥) والبيهقي في السنن الكبرى، ٢/ ٢٤٧، رقم (١١٩٣) من طريق إبراهيم بن محمد الأسلمي. كلاهما (ابن أبي حبيبة، وإبراهيم الأسلمي) عن داود بن الحصين عن أبيه، إلا أنه لم يذكر في الإسناد عند الشافعي في المسند عن حصين، وإنما رواه عن داود بن الحصين عن جابر بن عبدالله وفي السنن للدارقطني والبيهقي عن داود بن الحصين عن أبيه. وإسناده من طريق إبراهيم بن أبي حبيبة ضعيف، لضعف ابن أبي حبيبة كما في التقريب (رقم ١٤٦)، وأما من طريق إبراهيم بن محمد ابن أبي يحيى الأسلمي، فضعيف جداً، لأنه راوٍ متروك، كما في التقريب (رقم ٢٤١).

(١) السَّلُّ - بتشديد اللام -: انتزاع الشيء وإخراجه برفقٍ وتأنٍّ، وهو بأن تُوضع الجنازة في مؤخر القبر، ثم يُخرج الميت من قبل رأسه ويوضع في القبر. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب، ص ٢٣٢، شرح سنن ابن ماجه للسيوطي، ص ٦١٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه، ٢/ ٤٩٩، رقم (١٥٥١) عن عبدالملك بن محمد الرقاشي، قال: حدثنا عبد العزيز بن الخطاب، حدثنا مندل ابن علي، به. والحديث إسناده ضعيف جداً، فيه ابن أبي رافع، متروك، ومندل، ضعيف، كما في التقريب (رقم ٦٨٨٣).

(٣) ينظر: الكامل، ٢/ ٢٩٠، ٨/ ٦٠٥.

٢. دُرُسْتُ بن زياد

اسمه ونسبه وكنيته: هو دُرُسْتُ^(١) بن زياد القَرَازي^(٢)، الرَّقَاشِي^(٣) العَنْبَرِي^(٤)، القُشَيْرِي^(٥)، أبو الحسن، أو أبو يحيى البَصْرِي.

قال الإمام البخاري: «حديثه ليس بالقائم»^(٦).

أقوال العلماء فيه: قال ابن معين: «لا شيء»^(٧)، وضعفه أبو داود^(٨)، وقال أبو حاتم: «شيخٌ حديثه ليس بالقائم، عامة حديثه عن يزيد الرقاشي، ليس يمكن أنه يُعتبر بحديثه»^(٩)، وحكم على حديثه بالنكارة^(١٠)، وذكره أبو زرعة في الضعفاء وقال: «واهي الحديث»^(١١).

(١) دُرُسْتُ - بضم الدال والراء -.

(٢) القَرَازي - بفتح القاف، وتشديد الزاي الأولى، وفي آخرها زاي أخرى، وهذه النسبة إلى بيع القز وعمله - ينظر: الأنساب، ١٠/٤٠٧.

(٣) الرقاشي - بفتح الراء والقاف المخففة، وفي آخرها شين معجمة، وهذه النسبة إلى امرأة اسمها رَقَاش، كثرت أولادها حتى صاروا قبيلة، وهي من قيس عيلان. ينظر: الأنساب، ٦/١٤٩.

(٤) العَنْبَرِي - بفتح العين المهملة، وسكون النون، وفتح الباء المنقوطة بواحدة، والراء، وهذه النسبة إلى بني العَنْبَر، وتُحْفَفُ فيقال لهم: "بلعنبر"، وهم جماعة من بني تميم، ينتسبون إلى العَنْبَر بن عمرو بن تميم. ينظر: الأنساب (٩/٣٨٢).

(٥) القُشَيْرِي - بضم القاف، وفتح الشين المعجمة، وسكون الياء المنقوطة باثنتين من تحتها وفي آخرها الراء، وهذه النسبة إلى بني قشير، وهو قشير بن كعب بن ربيعة بن عامر - ينظر: جمهرة أنساب العرب، ٢٨٩، الأنساب، ١٠/٤٢٩.

(٦) التاريخ الكبير، ٣/٢٥٣، رقم (٨٧٣)، التاريخ الأوسط، ٢/٢٩١، رقم (٢٦٤٩)، الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ١٠٣، رقم (١١٣).

(٧) الجرح والتعديل، ٣/٤٣٧، رقم (١٩٨٨).

(٨) سؤالات أبي عبيد الآجري، ص ١٨٨، رقم (١٢١٥).

(٩) الجرح والتعديل، ٣/٤٣٧، رقم (١٩٨٨).

(١٠) العلل، ٦/٥٦٧، رقم (٢٧٦٤).

(١١) الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي، ٣/٨٠٥، رقم (٨٢)، الجرح والتعديل، ٣/٤٣٨، رقم (١٩٨٨).

وقال النسائي: «ليس بالقوي»^(١)، وقال الساجي: «يُحَدِّثُ عَنِ الرَّقَاشِيِّ حَدِيثًا لَيْسَ بِالْقَائِمِ»، وذكره أبو محمد بن الجارود وأبو العرب في جملة الضعفاء^(٢)، وضعّفه مسلمة بن القاسم^(٣)، وذكره ابن حبان في المجروحين، وقال: «كان منكر الحديث جدًّا، يروي عن مطر وغيره أشياء، يتخايل إلى من يسمعها أنها موضوعة، لا يجل الاحتجاج بخبره»^(٤)، وذكره الدارقطني في الضعفاء^(٥)، وضعّفه ابن القيسراني^(٦)، وقال الذهبي: «ما هو بحجة»^(٧).

ووثّقه عبد الوهاب بن غسان البصري^(٨)، وقال البزار: «لم يكن به بأس»^(٩)، وقال ابن عدي: «أرجو أنه لا بأس به»^(١٠).

مروياته: روى دُرُوسُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ ثَلَاثَةِ مِنَ الرِّوَاةِ، هُم: يَزِيدُ بْنُ أَبَانَ الرَّقَاشِيِّ، وَهُوَ زَاهِدٌ ضَعِيفٌ^(١١)، - وَأَكْثَرُ رِوَايَاتِهِ عَنْهُ -، وَأَبَانَ بْنُ طَارِقِ الْبَصْرِيِّ، وَهُوَ: مَجْهُولُ الْحَالِ، لَهُ حَدِيثَانِ^(١٢)، وَهَشَامُ بْنُ حَسَانِ الْأَزْدِيِّ، وَهُوَ: ثِقَةٌ^(١٣).

(١) الضعفاء والمتروكون للنسائي، ص ٣٨، رقم (١٨٦).

(٢) إكمال تهذيب الكمال، ٤/٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، ٤/٢٧٦.

(٤) المجروحين، ١/٣٥٩، رقم (٣٢٦).

(٥) الضعفاء والمتروكون، ٢/١٥٢، رقم (٢١١).

(٦) ذخيرة الحفاظ، ٤/١٩٠٤.

(٧) تاريخ الإسلام، ٤/٨٤٨.

(٨) الكامل، ٤/٤٦٠.

(٩) مسند البزار - كما في البحر الزخار -، ١٢/٢٠٦.

(١٠) الكامل، ٤/٤٦٠، رقم (٦٣٧).

(١١) ينظر: الكاشف، ٢/٣٨٠، رقم (٦٢٧٧)، التقريب (رقم ٧٦٨٣).

(١٢) ينظر: الكاشف، ١/٢٠٦، رقم (١٠٧)، التقريب (رقم ١٣٩).

(١٣) ينظر: الكاشف، ٢/٣٣٦، رقم (٥٩٥٩)، التقريب (رقم ٧٢٨٩).

أما رواياته عن يزيد بن أبان الرقاشي، فقد وقفت له على سبعة أحاديث:

١. عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «المُخْرُومُ مَنْ حُرِمَ وَصِيَّتَهُ»^(١).
٢. عن أنس رضي الله عنه، رفعه إلى النبي ﷺ: «إن الشمس والقمر ثوران عقيران في النار»^(٢).
٣. عن أنس رضي الله عنه، قال: كنت أمشي مع النبي ﷺ فقال لي: «يا بني، ادع لي من هذه الدار بوضوء»، فقلت: رسول الله ﷺ يطلب وضوءاً؟ فقال: أخبره أن دلونا جلد ميتة، فقال: «سلهم، هل دبغوه؟» قالوا: نعم، قال: «فإن دبغوه طهوره»^(٣).
٤. عن أنس رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «لا تزال أمتي على الفطرة، ما لم يؤخروا المغرب، حتى تظهر النجوم»^(٤).
٥. عن أنس رضي الله عنه قال: «كنا نصلي مع النبي ﷺ المغرب، ونصرف حين ننصرف، والرجل

(١) أخرجه ابن ماجه، ٨/٤، رقم (٢٧٠٠)، عن نصر بن علي الجهضمي. وأبو يعلى في المسند، ١٥٢/٧، رقم (٤١٢٢)، عن إسحاق بن أبي إسرائيل. وابن عدي في الكامل، ٤/٤٦٠، من طريق عبد الحميد بن صبيح، ومن طريق ابن عدي: أخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية، ٢/٤١١، رقم (١٤٨٩). والمزي في تهذيب الكمال، ٨/٤٨٥، من طريق الفضيل بن الحسين الجحدري. كلهم (نصر بن علي، وإسحاق بن أبي إسرائيل، وعبد الحميد بن صبيح، وأبو كامل الجحدري) عن يزيد الرقاشي، به. وإسناده ضعيف، مداره على يزيد الرقاشي وهو ضعيف.

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي في المسند، ٣/٥٧١، رقم (٢٢١٧). وابن عدي في الكامل، ٤/٤٦٢، من طريق محمد بن عمرو الباهلي كلاهما (أبو داود الطيالسي، ومحمد بن عمرو) عن دُرُست، عن يزيد الرقاشي، وإسناده ضعيف، مداره على يزيد الرقاشي وهو ضعيف.

(٣) أخرجه أبو يعلى في المسند، ٧/١٥٧، رقم (٤١٢٩)، وابن عدي في الكامل، ٤/٤٦٢، رقم (٦٦٤٣) من طريق حفص بن عبد الله الحلواني، عن دُرُست، عن يزيد الرقاشي. وأخرجه الطبراني في الأوسط، ٩/٨٩، رقم (٩٢١٥) من طريق أبي قزعة عن أنس، بنحوه، وإسناده حسن لغيره، لمتابعة أبي قزعة، سويد بن حجير بن بيان - وهو ثقة كما في التقريب (رقم ٢٦٨٨ م) - ليزيد الرقاشي في روايته عن أنس رضي الله عنه.

(٤) أخرجه ابن عدي في الكامل، ٤/٤٦٢، من طريق عبد الحميد بن صبيح، عن دُرُست.

- منا يرمي بقوسه، فيرى مواضع سهمه، حيث يقع فيأخذه»^(١).
٦. عن أنس رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل»^(٢).
٧. عن أنس رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «أكثرُوا علي من الصلاة في يوم الجمعة، وليلة الجمعة، فمن فعل ذلك، كنت له شهيداً أو شافعاً يوم القيامة»^(٣).
- أما روايته عن أبان بن طارق البصري، فقد وقفت له على حديث واحد رواه عنه، عن نافع قال: قال عبدالله بن عمر: قال رسول الله ﷺ: «من دُعي فلم يجب، فقد عصى الله ورسوله، ومن دخل على غير دعوة، دخل سارقاً، وخرج مُغيراً»^(٤).

- (١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، ص ٤٧، رقم (٦٣)، وأبو داود الطيالسي، ٥٧٩/٣، رقم (٢٢٢٤) والبخاري - كما في البحر الزخار -، ٢٠٣/١٣، رقم (٦٦٦٩)، والطحاوي في شرح معاني الآثار، ١١٩/١، رقم (٧١٧)، والجرجاني في جزء ابن الغطريف، ص ٦٧، رقم (١٨)، والبيهقي في السنن الكبرى، ٣٧١/٢، رقم (١٤٢٧) من طريق الربيع بن صبيح. وأخرجه وعبدالرزاق في المصنف، ١٩٩/٣، رقم (٥٣١٢) من طريق عكرمة بن عمار. وأخرجه ابن ماجه في السنن، ١٩١/٢، رقم (١٠٩١) من طريق إسماعيل بن مسلم المكي. وأخرجه ابن عدي في الكامل، ٤٦٢/٤، من طريق درست بن زياد القشيري. كلهم: (الربيع بن صبيح، وعكرمة بن عمار، وإسماعيل بن مسلم) عن يزيد الرقاشي، عن أنس، وإسناده ضعيف لضعف يزيد الرقاشي، وعليه مدار الحديث. قال البزار: «وهذا الحديث إنما يعرف من حديث يزيد الرقاشي، عن أنس رواه غير واحد عنه»، وقال الدارقطني في العلل، ٦٧/١٢: «والمحفوظ: عن الربيع، عن يزيد الرقاشي، عن أنس».
- (٢) أخرجه ابن عدي في الكامل، ٤٦٢/٤.
- (٣) أخرجه البيهقي في الجامع لشعب الإيمان، ٤٣٤/٤، رقم (٢٧٧١)، وابن عدي في الكامل، ٤٦٢/٤، من طريق يحيى بن يحيى، عن دُرست بن زياد، عن يزيد الرقاشي، وإسناده ضعيف لضعف يزيد الرقاشي، وعليه مدار الحديث.
- (٤) أخرجه أبو داود في السنن، ٥٦٩/٥، رقم (٣٧٤١) عن مسدد. والعقيلي في الضعفاء، ١٩٣/٢، من طريق القاسم بن أمية الخذاء. وابن عدي في الكامل، ٤٦٠/٤، من طريق عبد الوهاب بن غسان بن مالك البصري، وابن النفاح، وعباس بن يزيد البحراني. كلهم عن درست بن زياد، به، على اختلاف في ألفاظهم، وإسناده ضعيف لضعف يزيد الرقاشي، وعليه مدار الحديث.

أما روايته عن هشام بن حسان، فقد وقفت له على حديث واحد رواه عنه، عن قتادة، عن هلال ابن يزيد، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الشونيز دواء من كل داء، إلا السام» قالوا: وما السام يا رسول الله؟ قال: «الموت»^(١).

فتبين أن دُرست بن زياد ضعيف، وحديثه ليس بالقائم، كما قال البخاري، وأبو حاتم، والساجي، وعامة ما يرويه دُرست بن زياد، هو عن يزيد الرقاشي، ومن كانت هذه حاله، فاطراح حديثه هو المتعين، ورواياته عن أبان بن طارق البصري، ليست بثابتة، والضعف عليها بين، ولذلك قال أبو حاتم: «ليس يمكن أن يُعتبر بحديثه».

ولذلك لما نقل السيوطي قول ابن عدي فيه: «أنه لا بأس به»، تعقبه المعلمي بقوله: «ليس هذا بتوثيق، وابن عدي يذكر منكرات الراوي ثم يقول: "أرجو أنه لا بأس به"، يعني بالباس: تعمّد الكذب، ودُرست وإهٍ جداً»^(٢).

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط، ٣٢/٥، رقم (٤٥٩٣) من طريق داهر بن نوح، عن درست، عن هشام بن حسان، به. خالف دُرست: هاشم بن القاسم (وهو ثقة ثبت - كما في التقريب (رقم ٧٢٥٦) -، فرواه عن شعبة بن الحجاج، عن قتادة، عن هلال بن يزيد أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٥٥٢/١٦، رقم (١٠٩٤٧)، وأبو داود الطيالسي في المسند، ٢٠٦/٤، رقم (٢٥٨٢)، وإسناده حسن، فيه هلال بن يزيد، أبو مصعب المازني، ذكره البخاري في التاريخ، ٢٠٣/٨، رقم (٢٧١٧)، وأورده ابن أبي حاتم في الجرح، ٧٣/٩، رقم (٢٨٠)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وذكره ابن حبان في ثقاته، ٥٠٤/٥. قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن هشام بن حسان إلا دُرست بن زياد، تفرد به داهر بن نوح». قلت: الحديث في العلاج بالحبة السوداء ثابت في الصحيحين، أخرجه الإمام البخاري في كتاب الطب، باب الحبة السوداء، ١٢٤/٧، رقم (٥٦٨٨)، ومسلم في كتاب السلام، باب التداوي بالحبة السوداء، ١٧٣٥/٤، رقم (٢٢١٥) من طريق الليث بن سعد، عن عقيل، عن ابن شهاب قال: أخبرني أبو سلمة، وسعيد بن المسيب: أن أبا هريرة أخبرهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «في الحبة السوداء، شفاء من كل داء، إلا السام». قال ابن شهاب: والسام: الموت، والحبة السوداء: الشونيز. ينظر: الغريبين، ٩٤٩/٣، النهاية، ٤١٩/٢.

(٢) تحقيق المعلمي على الفوائد المجموعة، ص ٣٩٨.

وأما روايته عن هشام بن حسان، فقد تفرَّدتْ دُرُستْ برواية هذا الحديث عن هشام، عن هلال بن يزيد المازني، وخالفه هاشم بن القاسم الأموي - وهو ثقة ثبت - فرواه عن شعبة، عن قتادة، عن هلال، به.

٣. رَجَاءُ بْنُ الْحَارِثِ

قال العقيلي: حدثني آدم بن موسى، قال: سمعت البخاري قال: «رجاء بن الحارث، أبو سلام، حديثه ليس بالقائم»^(١).

اسمه ونسبه: رجاء بن الحارث اختلف في تعيينه، فقد ترجم الإمام البخاري في التاريخ الكبير، لرجاء بن الحارث، عن علي رضي الله عنه في الرجل يجد الأبق فيأبق منه^(٢)، وترجم لرجاء بن الحارث، عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أعظم النساء بركة أخفهن مؤنة»^(٣).

وقال ابن أبي حاتم: هو رجاء بن الحارث، أبو سعيد العوذ.

وقال العقيلي: هو أبو سلام.

وترجم ابن عدي لأبي سعيد بن عوذ المكي، ولم يذكر اسمه.

وقال الدارقطني: هو رجاء بن أبي رجاء.

وذكر الخطيب البغدادي أن رجاء بن الحارث أربعة، وذكر منهم رجاء بن أبي رجاء،

الذي يروي عن مجاهد، ونقل قول الدارقطني فيه أنه مجهول.

وذكر الذهبي في الميزان، والمغني أن رجاء بن الحارث هذا، هو أبو سعيد بن عوذ،

حدَّث عن بعض التابعين.

(١) الضعفاء للعقيلي، ٤٥ / ٢، (٥٠١).

(٢) التاريخ الكبير، ٣ / ٣١٣، رقم (١٠٦٤).

(٣) المرجع السابق، ٣ / ٣١٣، رقم (١٠٦٥).

وترجم ابن حجر في لسان الميزان، لرجاء بن الحارث، عن مجاهد، وهو أبو سعيد بن عوذ... " ثم ترجم لرجاء بن الحارث أبي سلام، واختصر ما ذكره العقيلي، وصنّعه هذا يدل على أنهما اثنان^(١).

قلت: الذي يظهر أن رجاء اثنان:

الأول: رجاء بن أبي رجاء، أبو سلام، يروي عن مجاهد، وروى عنه الفضل بن موسى، وعبدالله ابن الوليد العدني، وهو المعني بهذه الترجمة.

الثاني: رجاء بن الحارث، أبو سعيد بن العوذ المعلم المكي، يروي عن مجاهد أيضاً، وابن المرتفع، روى عنه: محمد بن عبدالله بن الزبير، ومروان بن معاوية. ضعفه ابن معين^(٢)، وذكره ابن الجوزي في الضعفاء^(٣).

أقوال العلماء فيه: قال الدارقطني: «مجهول»^(٤)، وذكره ابن حبان في الثقات^(٥)، وقال ابن حجر: «أحد الضعفاء»^(٦).

مروياته: روى عن مجاهد بن جبر - وهو ثقة إمام في التفسير وفي العلم^(٧)، روى عنه الفضل بن

(١) ينظر: التاريخ الكبير، ٣/٣١٣، رقم (١٠٦٤)، (١٠٦٥)، الجرح والتعديل، ٣/٥٠١، رقم (٢٢٦٩)، الكامل، ١٠/٧٥٩، رقم (٢٢٠٩)، المتفق والمفترق، ٢/٩٤١، المغني، ١/٢٣١، رقم (٢١١١)، ميزان الاعتدال، ٢/٤٣، ٥/٢٤٧، من تكلم فيه الدارقطني في كتاب السنن من الضعفاء والمتروكين والمجهولين، ٢/٥٤، رقم (١٢١)، لسان الميزان، ٣/٤٦٤، رقم (٣١٣٢) (٣١٣٣)، تهذيب التهذيب، ٣/٢٦٧.

(٢) الجرح والتعديل، ٣/٥٠١، رقم (٢٢٦٩).

(٣) الضعفاء والمتروكون، ١/٢٨٢، رقم (١٢٢٣).

(٤) سؤالات البرقاني، ص ٣٠، رقم (١٥٠).

(٥) الثقات، ٦/٣٠٥.

(٦) التقريب (رقم ١٩٢٣).

(٧) ينظر: الكاشف، ٢/٢٤٠، رقم (٥٢٨٩)، التقريب (رقم ٦٤٨١).

موسى السيناني - وهو ثقة ثبت، وربما أغرب -^(١).

وقفت له على حديث واحد، رواه عن مجاهد، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «خيرهن أيسرهن صداقاً»، ولفظ البخاري في التاريخ: «أَعْظَمُ النِّسَاءِ بَرَكَةً، أَخْفَهُنَّ مَوْتَةً»^(٢).

فبين الإمام البخاري أن حديثه ليس بالقائم، كما نقل العُقَيْلِيُّ، ثم قال: «لا يتابع عليه، إلا من جهة ثقاره»، وهو مع ضعفه، وجهالته، لم يتابع عليه، ولم يرو عنه غير الفضل بن موسى، وانفرد ابن حبان بذكره في ثقاته.

٤. رَوَّادُ بْنُ الْجَرَّاحِ

اسمه ونسبه وكنيته: هو رَوَّادُ بْنُ الْجَرَّاحِ^(٣)، أبو عصام، العسقلاني^(٤).

قال الإمام البخاري: «عن سفيان، كان قد اختلط، لا يكاد يقوم حديثه، ليس له كبير حديث قائم»^(٥).

(١) ينظر: الكاشف، ١٢٣/٢، رقم (٤٤٧٧)، التقريب (رقم ٥٤١٩).

(٢) أخرجه ابن حبان - كما في الإحسان -، ٣٤٢/٩، رقم (٤٠٣٤)، والطبراني في المعجم الكبير، ٧٨/١١، والعقيلي في الضعفاء، ٤٥/٢، كلهم من طريق الفضل بن موسى، عن رجاء، به. وإسناده ضعيف، فيه رجاء بن الحارث ضعيف، وفيه جهالة كما تقدم في الترجمة، وقد تفرَّد به، قال العقيلي: "ولا يُتَابِعُ عَلَيْهِ".

(٣) رَوَّادُ: بفتح أوله، وتشديد الواو المفتوحة، وبعد الألف دال مهملة. ينظر: توضيح المشتبه، ٢٣٥/٤.

(٤) الْجَرَّاحُ: بفتح الجيم والراء المشددة، وبعد الألف حاء مهملة. ينظر: توضيح المشتبه، ٣٢٧/٢.

(٥) الْعَسْقَلَانِيُّ: بفتح العين المهملة، وسكون السين المهملة، وفتح القاف، وفي آخرها النون بعد اللام ألف، نسبةً إلى عسقلان الشام، وهي بلدة من بلاد ساحل فلسطين، تسمى عروس الشام، بين غزة وبيت جبرين، وهي خربة اليوم، وتقع خرائبها على البحر على مسافة ثلاثة أكيال غربي مدينة المجدل، وتقوم على بقعتها - أو كانت - قرية الجورة على بعد ٢٧ كيلاً شمال غزة. ينظر: الأنساب، ٢٩٤/٩، معجم البلدان، ١٢٢/٤، المعالم الأثرية، ١٩٢.

(٦) ينظر: التاريخ الكبير، ٣٣٦/٣، الكامل، ٣٩/٥، الكمال، ٤٩٤/٤.

أقوال العلماء فيه: وثَّقه ابن معين في رواية الدارمي^(١)، ومعاوية بن صالح، وقال في رواية الدوري: «لا بأس به، إنما غلط في حديث سفيان»^(٢)، وقال الإمام أحمد: «روى أبو عصام، عن سفيان الثوري، عن الزبير بن عدي حديثاً منكراً جداً، وقال لأبي بكر بن زنجويه: «لا تحدث بهذا الحديث»^(٣)، وقال أيضاً: «لا بأس به، صاحب سنة، إلا أنه حدَّث عن سفيان أحاديث مناكير»^(٤)، وسئل أبو حاتم في العلل عن حديث: «للرجال أربع، وللنساء أربع...» الذي رواه رواد عن الثوري، فقال: «هذا حديث باطل، ليس له أصل؛ لعلهم لقنوا رواداً، وأدخلوا عليه، إنما روي عن الثوري، قال: بلغني، مرسلًا»^(٥)، وقال: «مضطرب الحديث، تغير حفظه في آخر عمره، وكان محله الصدق»، ولما أدخله البخاري في الضعفاء، قال: «يحوّل من هناك»^(٦)، وقال النسائي: «ليس بالقوي، روى غير حديث منكر، وكان قد اختلط»^(٧)، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «كان يخطيء ويخالف»^(٨)، وقال ابن عدي: «ولرواد بن الجراح أحاديث صالحة، وإفرادات وغرائب، ينفرد بها عن الثوري، وغير الثوري، وعامة ما يروي عن مشايخه لا يتابعه الناس عليه، وكان شيخاً صالحاً وفي حديث الصالحين بعض النكرة، إلا أنه

(١) تاريخ الدارمي عن ابن معين، ص ١١٠، رقم (٣٣١).

(٢) تاريخ الدوري عن ابن معين، ٤/٤٢٥.

(٣) الكامل، ٥/٣٧.

(٤) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبد الله، ٢/٣١.

(٥) العلل، ٤/٢٦٢، رقم (١٤١٠)، ٥/٣٣٨، رقم (٢٠٢٥).

(٦) الجرح والتعديل، ٣/٥٢٤.

(٧) الضعفاء والمتروكين، ص ٤٠، رقم (١٩٤).

(٨) الثقات، ٨/٢٤٦.

مَنْ يَكْتُبُ حَدِيثَهُ»^(١)، وَوَهَّمَهُ الدَّارِقُطْنِيُّ فِي رِوَايَتِهِ عَنْ سَفْيَانَ^(٢) وَلَمَّا سُئِلَ عَنْهُ قَالَ: «مَتْرُوكٌ»^(٣)، وَقَالَ الذَّهَبِيُّ: «لَهُ مَنَاكِيرٌ، ضَعْفٌ»^(٤)، وَذَكَرَهُ الْعَلَاءِيُّ، وَالْبَرْهَانَ الْحَلَبِيَّ، وَابْنَ الْكَيْالِ، فِي الْمَخْتَلَطِينَ^(٥)، وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ: «صَدُوقٌ اخْتَلَطَ بِآخِرَةٍ، فَتُرِكَ، وَفِي حَدِيثِهِ عَنِ الثَّوْرِيِّ ضَعْفٌ شَدِيدٌ»^(٦).

مروياته: جُلُّ رِوَايَةِ رِوَادٍ عَنْ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَقَدْ تَتَبَعْتُ مَرْوِيَاتِهِ عَنْهُ، فَوَقَفْتُ لَهُ عَلَى أَرْبَعَةِ عَشَرَ حَدِيثًا، رَوَاهَا عَنِ الثَّوْرِيِّ، ذَكَرَ لَهُ ابْنُ عَدِيٍّ مِنْهَا: اثْنَيْ عَشَرَ حَدِيثًا مِمَّا أَنْكَرَ عَلَيْهِ، مِنْهَا: سِتَّةُ أَحَادِيثٍ انْتَقَدَتْ عَلَيْهِ، رَوَاهَا عَنِ الثَّوْرِيِّ^(٧)، وَحَدِيثٌ وَاحِدٌ عَنْ: الْأَوْزَاعِيِّ^(٨)، وَإِبْرَاهِيمَ بْنِ طَهْمَانَ^(٩)، وَسَعِيدَ بْنَ بَشِيرٍ^(١٠)، وَابْنَ أَبِي حَازِمٍ^(١١)، وَعَمْرَ بْنَ قَيْسٍ^(١٢)، وَأَبِي الزُّبَيْرِ^(١٣)، وَذَكَرَ لَهُ الذَّهَبِيُّ أَرْبَعَةَ أَحَادِيثٍ، مِمَّا انْتَقَدَ عَلَيْهِ^(١٤).
وَمِنْ أَمْثَلَةِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي انْتَقَدَهَا الْعُلَمَاءُ عَلَيْهِ:

- (١) الكامل، ٤٥/٥.
- (٢) العلل، ١٦٤/٣، رقم (٣٣٠)، ١٩٧/٧، رقم (١٢٧٨)، ٢٤٧/١٤، رقم (٣٥٩٨).
- (٣) سؤالات البرقاني، ص ٣٠، رقم (١٤٩).
- (٤) الكاشف، ٣٩٨/١، رقم (١٥٩٠).
- (٥) ينظر: المختلطين للعلائي، ص ٣٥، رقم (١٥)، الاغتباط، ص ١٢٣، رقم (٣٨)، الكواكب النيرات، ص ١٧٦، رقم (٢٣).
- (٦) التقريب (رقم ١٩٥٨).
- (٧) الكامل، ٤١/٥، رقم (٧٠٩٣) (٧٠٩٤) (٧٠٩٥) (٧٠٩٦)، ٤٢/٥، رقم (٧٠٩٧) (٧٠٩٨).
- (٨) المرجع السابق، ٤١/٥، رقم (٧٠٩٩).
- (٩) المرجع السابق، ٤٢/٥، رقم (٧١٠٠).
- (١٠) المرجع السابق، ٤٢/٥، رقم (٧١٠١).
- (١١) المرجع السابق، ٤٤/٥، رقم (٧١٠٢).
- (١٢) المرجع السابق، ٤٤/٥، رقم (٧١٠٣).
- (١٣) المرجع السابق، ٤٥/٥، رقم (٧١٠٤).
- (١٤) ميزان الاعتدال، ٥٢/٢.

منها: ما رواه رَوَّاد، عن سفيان، عن منصور، عن ربعي، عن حذيفة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خَيْرُكُمْ فِي الْمَائَتَيْنِ كُلِّ خَفِيفِ الْحَاذِّ»، قالوا: يا رسول الله، ما الخفيف الحاذ؟، قَالَ: «الَّذِي لَا أَهْلَ لَهُ، وَلَا وَلَدَ»^(١).

ومنها: ما رواه عن سفيان، عن الزبير بن عدي، عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ خَمْسَهَا، وَصَامَتْ شَهْرَهَا، وَحَفِظَتْ فَرْجَهَا، وَأَطَاعَتْ زَوْجَهَا، دَخَلَتْ الْجَنَّةَ»، وبإسناده أيضاً: «مَنْ اجْتَنَبَ أَرْبَعًا دَخَلَ الْجَنَّةَ: الدَّمَاءَ، وَالْأَمْوَالَ، وَالْفُرُوجَ، وَالْأَشْرَبَةَ»^(٢).

ومنها: ما رواه رواد، عن سفيان الثوري، عن منصور، عن ربعي، عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا كَانَ سَنَةٌ خَمْسِينَ وَمِائَةً، فَلَأَنَّ يَرْبِي أَحَدَكُمْ جَرَوْ كَلْبٍ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَرْبِي وَلَدًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ»^(٣).

(١) أخرجه العقيلي في الضعفاء، ٥٦/٢، وابن الأعرابي في المعجم، ٨٧٨/٣، رقم (١٨٣٠)، ومن طريقه: الخطابي في العزلة، ص ٤٠، وابن المقرئ في المعجم، ص ٣٣٧، رقم (١١٠٦)، والخليلي في المنتخب من الإرشاد، ٤٧١/٢، رقم (١٢٩)، والبيهقي في شعب الإيمان، ٥٥٠/١٢، رقم (٩٨٦٧)، والخطيب في تاريخ بغداد، ١٤٩/٧، وفي الجامع لأخلاق الراوي، ١٠٢/١، وابن عساکر في تاريخ دمشق، ٢١١/١٨، وابن الجوزي في العلل المنتهية، ١٤٦/٢، كلهم من طريق رَوَّاد بن الجراح، عن سفيان، عن منصور، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة رضي الله عنه. قال أبو حاتم في العلل، ١٦٦/٥: «هذا حديث باطل»، قال الخليلي: «يتفرد بحديث ضعفه الحفاظ .. وذكره»، وقال البيهقي: «تفرد به رواد بن الجراح، عن سفيان الثوري»، وقال الخطيب: «هذا حديث غريب من حديث أبي عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، ... تفرد به أبو عصام رَوَّاد بن الجراح»، وقال ابن طاهر في ذخيرة الحفاظ، ١٣٠٤/٣: «رَوَّاد يروي عن الثوري منكر، وكان قد اختلط».

(٢) أخرجهما البزار - كما في البحر الزخار -، ٤٦/١٤، رقم (٧٤٨٠)، (٧٤٨١) وقال: «وهذان الحديثان لا نعلم رواهما عن أنس، عن النبي ﷺ بهذا اللفظ إلا الزبير بن عدي، ولا نعلم رواهما عن الزبير إلا الثوري، ولا عن الثوري إلا رَوَّاد بن الجراح، ورواد صالح الحديث، ليس بالقوي، وقد حدث عنه جماعة من أهل العلم، واحتملوا حديثه».

(٣) أخرجه العقيلي في الضعفاء، ٥٦/٢، وأبو نعيم في الحلية، ١٢٧/٧، والخليلي في المنتخب، ٤٧١/٢ =

ورَوَّادُ بن الجرحِ اختلَفَ فيه أئمةُ النقدِ، والراجحُ أنه صدوقٌ، وكان قد تغيَّرَ واختلطَ بأخرة، إلا في روايته عن سفيان، فإنه ضعيفٌ جداً، فبين الإمام البخاري، بأنه لا يكاد يقوم حديثه، وذلك بسبب ما وقع له فيه من الاختلاط عن سفيان الثوري، وقد تفرد عنه بأحاديثٍ منكرة، ورواياتٍ واهية، تدلُّ على عدم ضبطه وإتقانه، وعلى هذا جمهور النقاد كما تقدَّم.

٥. شَرْقِيُّ الْجُعْفِيِّ

اسمه ونسبه: هو شَرْقِيُّ^(١) الْجُعْفِيُّ^(٢)، ذكره ابن عدي في الكامل، وقال: «لم يُنسب»^(٣). قال الإمام البخاري: «عن سويد بن غفلة، روى عنه جابرٌ حديثاً واحداً ليس بالقائم»^(٤)، وقال: «عن سويد بن غفلة، روى عنه جابر، له حديثٌ واحدٌ ليس بالقائم»^(٥). أقوال العلماء فيه: ذكره أبو زرعة في الضعفاء^(٦)، وقال أبو حاتم: «له حديثٌ واحدٌ ليس

= قال الخليلي: «منكر جداً»، وقال ابن حزم في المحلى، ٤/٩، عن هذا الحديث وحديث: «خيركم بعد المائتين كل خفيف الحاذ..»: «وهذان خبران موضوعان؛ لأنهما من رواية أبي عصام، رَوَّادُ بن الجراح العسقلاني - وهو منكر الحديث - لا يحتج به، وبيان وضعهما: أنه لو استعمل الناس ما فيها من ترك النسل، لبطل الإسلام، والجهاد، والدين، وغلب أهل الكفر، مع ما فيه من إباحة تربية الكلاب، فظهر فساد كذب رَوَّاد، بلا شك»، وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية، ١٤٨/٢: «وهذا حديث لا يصح، تفرد بروايته رَوَّاد، عن الثوري».

(١) شَرْقِيُّ: بفتح الشين المعجمة، وسكون الراء، وفي آخرها القاف، وشرقي لقبه وهو على لفظ النسبة. ينظر: الأنساب، ٨٤/٨، توضيح المشتبه، ٣٢٠/٥.

(٢) الجُعْفِيُّ: بضم الجيم، وسكون العين المهملة، وفي آخرها الفاء، النسبة إلى القبيلة وهي جعفي بن سعد العشيرة وهو من مذحج، كان وفد على النبي ﷺ في وفد جعفة، في الأيام التي توفي فيها النبي ﷺ، وقد نسب جماعة إلى ولائهم. ينظر: الأنساب، ٢٩٠/٣.

(٣) الكامل، ١٦٦/٦، رقم (٨٩٨).

(٤) التاريخ الكبير، ٢٥٤/٤، رقم (٢٧١٣).

(٥) الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ١٦٠، رقم (١٦٦).

(٦) الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي، ٦٢٥/٢، رقم (١٤٧).

بالقائم^(١)، وقال الدارقطني: «له حديث واحدٌ ليس بالقائم»^(٢)، وذكره الذهبي في الضعفاء^(٣)، وأما ابن حبان فذكره في الثقات^(٤)، والذي يترجح أنه ضعيف. مروياته: روى عن سويد بن غفلة^(٥)، روى عنه جابر الجعفي^(٦)، ووقفت له على حديث واحد، أشار إليه الإمام البخاري، وهو حديثٌ مقطوعٌ عن سويد بن غفلة، رواه شَرَقِيّ الجعفي عنه: «الحائك ملعون»^(٧)، قال ابن عدي: «وهذا الذي ذكره إنما هو حديث مقطوع»^(٨).

فتبين من تتبّع مروياته، أنه لا يُعرف إلا بهذا الحديث المقطوع^(٩)، الذي جاء من طريق جابر الجعفي، وهو ضعيف رافضي، ولذلك قال الإمام البخاري فيه: «حديثه ليس بالقائم»، ونص على هذا الحديث الواحد، الذي لا يعرف إلا به: أبو حاتم الرازي، والدارقطني.

(١) الجرح والتعديل، ٤/٣٧٦، رقم (١٦٤٢).

(٢) المؤلف والمختلف، ٣/١٤٢٢.

(٣) المغني، ١/٢٩٧، رقم (٢٧٥٨)، والديوان، ص ١٨٦، رقم (١٨٧٤)، والميزان، ٢/٢٤٩، رقم (٣٥١٣).

(٤) الثقات لابن حبان، ٦/٤٤٩.

(٥) سويد بن غفلة بن عوسجة، أبو أمية الجعفي، تابعي مخضرم، ثقة. ينظر: الكاشف، ١/٤٧٣، رقم (٢١٩٧)، التقريب (رقم ٢٦٩٥).

(٦) جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي أبو عبد الله الكوفي، قال الذهبي: «من أكبر علماء الشيعة، وثقه شعبة فشد، وتركه الحفاظ»، وقال ابن حجر: «ضعيف رافضي». ينظر: الكاشف، ١/٢٨٨، رقم (٧٣٩)، التقريب (رقم ٨٧٨).

(٧) أخرجه ابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير، ٣/٥٩، والعقيلي في الضعفاء، ٢/٢٣٥، وابن عدي في الكامل، ٦/١٦٦، وذكره الذهبي في الميزان، ٢/٢٤٩، وإسناده ضعيف، لضعف جابر الجعفي.

(٨) الكامل، ٦/١٦٦.

(٩) الحديث المقطوع: جمعه مقاطع، ومقاطع، وهو: ما جاء عن التابعين من أقوالهم وأفعالهم موقوفاً عليهم. ينظر: معرفة أنواع علوم الحديث، ص ١١٩، التقريب والتيسير، ص ٣٤.

٦. عُمَرُ بْنُ رَاشِدٍ

اسمه ونسبه وكنيته: هو: عُمَرُ بْنُ رَاشِدِ بْنِ شَجَرَةَ، أَبُو حَفْصِ الْيَمَامِيِّ^(١).

قال العقيلي: حدثني آدم بن موسى، قال: سمعت البخاري قال: «عمر بن راشد

اليمامي، حديثه عن يحيى بن أبي كثير^(٢) مضطرب، ليس بالقائم»^(٣).

وترجم له الإمام البخاري في التاريخ، وقال: «يضطرب في حديثه عن يحيى»^(٤).

أقوال العلماء فيه: ضعّفه ابن معين^(٥)، ومرة قال: «ليس بشيء»^(٦) وقال الإمام أحمد: «حديثه

حديثٌ ضعيف، حدث عن يحيى بن أبي كثير أحاديث مناكير، ليس حديثه حديث

مستقيماً»^(٧)، وقال: «حديثه لا يسوي شيئاً»^(٨)، وقال أبو زرعة والبخاري: «لين الحديث»^(٩)،

وقال النسائي: «ليس بثقة»^(١٠)، وقال ابن عدي: «عامّة حديثه وخاصة عن يحيى بن أبي

(١) اليمامي: بفتح أوله وميمين، الأولى مفتوحة، والثانية مكسورة، بنيتها ألف، هذه النسبة إلى اليمامة، وهي بلدة من بلاد العوالي مشهورة، على يومين من الطائف، وأربعة من مكة، وأكثر من نزل بها بنو حنيفة. ينظر: الإكمال، ١/٥٧٢، الأنساب، ١٣/٥٢٢، توضيح المشتبه، ٩/٢٥٢، المعالم الأثرية، ص ٣٠١.

(٢) يحيى بن أبي كثير الطائي، أبو نصر اليمامي، قال الذهبي: «أحد الأعلام، كان من العباد العلماء الأثبات»، وقال ابن حجر: «ثقة ثبت لكنه يدلّس ويرسل». ينظر: الكاشف، ٢/٣٧٣، رقم (٦٢٣٥)، التقريب (رقم ٧٦٣٢).

(٣) الضعفاء، ٣/١٩.

(٤) التاريخ الكبير، ٦/١٥٥، رقم (٢٠٠٧)، ولم يذكر ما نقله العقيلي عنه.

(٥) تاريخ الدوري عن ابن معين، ٤/١٢٣، رقم (٣٤٩٥).

(٦) المرجع السابق، ٤/٣٤٥، رقم (٤٧٠٦).

(٧) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله، ٣/١٠٨، رقم (٤٤٣٢).

(٨) ينظر: الجرح والتعديل، ٦/١٠٧، الكامل، ٧/٣١٨.

(٩) ينظر: الجرح والتعديل، ٦/١٠٧، مسند البزار، ١٥/٢١٧.

(١٠) الضعفاء والمتروكين، ص ٢٢٣، رقم (٤٧٤).

كثير، لا يوافق الثقات عليه، وينفرد عن يحيى بأحاديث عداد، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق^(١)، وذكره ابن حبان في المجروحين وقال: «كان ممن يروي الأشياء الموضوعية عن ثقات أئمة، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه، ولا كتابة حديثه إلا على جهة التعجب»^(٢)، وقال الدارقطني والبيهقي: «ليس بالقوي»^(٣)، وقال ابن حزم: «ساقط»^(٤)، وخلاصة القول أنه ضعيف، وفي حديثه عن يحيى بن أبي كثير مناكير.

مروياته: روى عن: يحيى بن أبي كثير الطائي، وإياس بن سلمة الأسلمي، وغيرهم. وروايته المضطربة التي وصفها الإمام البخاري بأنها ليست بقائمة، هي روايته عن يحيى بن أبي كثير الطائي، ذكر العقيلي منها حديثين^(٥)، وذكر ابن عدي تسعة أحاديث مما انفرد بها، ولم يوافق فيها الثقات^(٦)، وذكر ابن حبان أربعة أحاديث^(٧)، وذكر الطبراني ستة أحاديث^(٨).

(١) الكامل، ٧/٣٢٢.

(٢) المجروحين، ٢/٥٤.

(٣) ينظر: السنن للدارقطني، ٥/١٢٠، السنن الكبرى للبيهقي، ٢٠/٤٨٩.

(٤) المحلى، ٨/٤٩٧.

(٥) أخرجها في الضعفاء، ٣/١٨، وهما: حديث: «لا ترث ملة ملة، ولا تجوز شهادة ملة على ملة إلا أمتي...»، وحديث: «إذا بعثتم إلى رسولنا فابعثوه حسن الوجه حسن الاسم».

(٦) أخرجها في الكامل، ٧/٣١٩-٣٢٢، وهي: حديث: «سيروا سبق المفردون...»، وحديث أبي الدرداء، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «أين أنت من قول: سبحان الله، والحمد لله...»، وحديث: «لا يرث أهل ملة ملة...»، وحديث: «لا خير في التجارة، إلا من إذا باع لم يمدح...»، وحديث: «إن جزءاً من سبعين جزء من النبوة: تكبير الإفطار...»، وحديث: «في أمتي أربع من أمر الجاهلية ليسوا بتاركي ذلك...»، وحديث: «من كثر كلامه كثر سقطه...»، وحديث: «لا يزال الرجل يذهب بنفسه حتى يكتب مع الجبارين...»، وحديث: «كان النبي ﷺ لا يدعو بدعاء حتى يقول قبله: سبحان ربي الأعلى الوهاب...».

(٧) ذكرها في المجروحين (٢/٥٤-٥٥)، وهي: حديث: «إذا بعثتم إلى بريداً فابعثوه حسن الوجه، حسن الاسم»، وحديث: «من صلى بعد المغرب ركعتين [ست ركعات] لم يتكلم فيهن بشيء، عدل له =

٧. يحيى بن عثمان

اسمه ونسبه: هو يحيى بن عثمان، قيل: هو الأنصاري^(١)، وقيل: التيمي^(٢).

قال الإمام البخاري: «حديثه ليس بالقائم»^(٣) وقال في موضع آخر: «لم يصح حديثه»^(٤).

أقوال العلماء فيه: ذكره أبو زرعة في الضعفاء^(٥)، وقال أبو حاتم: «ليس بالقوي، هو

- =عبادة اثني عشر شهراً»، وحديث: «ما سمعت رسول الله ﷺ يستفتح دعاءً، إلا يستفتحه بسبحان ربي الأعلى العلي الوهاب»، وحديث: «لا خير في التجارة، إلا لمن إذا باع لم يحمد...».
- (١) أخرجه في المعجم الأوسط، وهي: حديث: «ستكون أئمة لا يبتدون بهديي...»، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى إلا عمر، تفرد به ابن سلام». ١٩٠/٣، رقم (٢٨٩٣)، وحديث: «لا خير في التجارة، إلا لمن لم يمدح بيعاً...». وقال: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير، إلا عمر بن راشد، تفرد به: أبو أحمد الزبيري». ٩٩/٥، رقم (٤٧٨٧)، وحديث: «لا ترث ملة ملة...» وقال: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير، إلا عمر بن راشد». ٣٢٣/٥، رقم (٥٤٣٤)، وحديث: «من كثر كلامه كثر سقطه...»، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن نافع، إلا يحيى بن أبي كثير، ولا رواه عن يحيى، إلا عمر ابن راشد». ٣٢٨/٦، رقم (٦٥٤١)، وحديث: «الربا اثنان وسبعون باباً، أدناها مثل إتيان الرجل أمه...»، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير إلا عمرو بن راشد، ولا رواه عن عمرو بن راشد، إلا معاوية بن هشام، ولا يروى عن البراء، إلا بهذا الإسناد». ١٥٨/٧، رقم (٧١٥١)، وحديث: «إذا بعثتم رسولا فابعثوه حسن الوجه...»، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير، إلا عمر بن راشد». ٣٦٧/٧، رقم (٧٧٤٧).
- (٢) نسبه هكذا الروياني في المسند، ٢/٢١٨.
- (٣) في تعليقات الدارقطني على المجروحين، ص ٢٨٨، رقم (٤٠٣) قال: «يحيى بن عثمان التيمي، مولى أبو بكر الصديق، نزل البصرة، كان يحيى بن معين يضعفه، يحدث عن أبي حازم، وابن طاووس، حديثه ليس بالقائم». قلت: يحيى بن عثمان الذي أشار إليه الإمام الدارقطني، هو القرشي، أبو سهل التيمي البصري، الذي يروي عن عبدالله بن طاووس، وابن أبي مليكة، ذكره البخاري في التاريخ الأوسط، ٧٠٣/٤، رقم (١٠٩١)، وفي الضعفاء والمتروكين، ص ٤٤٩، وقال: «منكر الحديث»، وهو غير يحيى بن عثمان - صاحب الترجمة -، الذي يروي عن أبي حازم وحده.
- (٤) التاريخ الكبير، ٢٩٦/٨، رقم (٣٠٦٢)، الضعفاء والمتروكين-المشهور بالضعفاء الصغير-، ص ٣٩٣، (٤١٧).
- (٥) التاريخ الأوسط، ٦٥٨/٤، رقم (١٠١٤).
- (٦) الضعفاء لأبي زرعة الرازي في أجوبته على أسئلة البرذعي، ٦٦٩/٢، رقم (٣٥٨).

مجهول^(١)، وذكره العقيلي في الضعفاء^(٢)، وقال ابن عدي: «ليس بالمعروف»^(٣)، وأما ابن حبان فذكره في ثقاته^(٤).

مروياته: روى عن: أبي حازم الأعرج^(٥)، عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ صَبٍّ اتَّبَعْتُمُوهُ». قَالَ: قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَىٰ؟، قَالَ: «فَمَنْ إِلَّا الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ»^(٦). روى عنه: عكرمة بن عمار بن عقبة اليمامي، أبو عمار العجلي، ويحيى بن عثمان، ليس له عن أبي حازم إلا هذا الحديث -فيها وقعت عليه- كما بين ابن عدي^(٧)، وفي الطريق إليه عكرمة بن عمار، وهو مضطرب الحديث في غير إياس بن سلمة، ولذا وصف الإمام البخاري حديثه عن أبي حازم عن سهل، بأنه ليس بالقائم، وبين أبو حاتم أنه مجهول العين، فلم يرو عنه غير عكرمة بن عمار.

(١) الجرح والتعديل، ١٧٤/٩، رقم (٧١٧).

(٢) الضعفاء، ٢٦٣/٤، رقم (٢٠٤٨).

(٣) الكامل، ٦٠٤/١٠.

(٤) الثقات، ٥٩٨/٧.

(٥) سلمة بن دينار، أبو حازم الأعرج، ثقة عابد. ينظر: التقريب (رقم ٢٤٨٩).

(٦) أخرجه الروياني في المسند، ٢/٢١٨، والطبراني في المعجم الكبير، ٦/١٨٦، رقم (٥٩٣٤) من طريق عبدالله بن الرومي، عن النضر بن محمد بن موسى، عن عكرمة بن عمار، به. وأخرجه العقيلي في الضعفاء، ٢٦٣/٤، رقم (١٩٨٥) من طريق عبد الله بن الرومي، عن النضر بن محمد، عن يحيى، به، ولم يذكر عكرمة بن عمار. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ٣٧/٥١٨، رقم (٢٢٨٧٨)، والطبراني في الكبير، ٦/٢٠٤، رقم (٦٠١٧) من طريق ابن لهيعة، عن بكر ابن سوادة، عن سهل بن سعد، بلفظ: «والذي نفسي بيده لتركبن سنن من كان قبلكم، مثلاً بمثل»، هذا لفظ أحمد، ولفظ الطبراني: «حذو النعل بالنعل». وفيه عبدالله بن لهيعة ضعيف. قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٧/٢٦١: «وفي إسناد أحمد ابن لهيعة، وفيه ضعف، وفي إسناد الطبراني يحيى بن عثمان عن أبي حازم، ولم أعرفه، وبقية رجالها ثقات».

(٧) قال ابن عدي في الكامل، ٦٠٤/١٠: «ولعل ليس له عن أبي حازم، عن سهل بن سعد من رواية عكرمة بن عمار، إلا حديثاً، أو حديثين».

قال الإمام أحمد: «عكرمة بن عمار مضطرب الحديث، عن غير إياس بن سلمة، وكان حديثه عن إياس بن سلمة صالحاً، وحديثه عن يحيى بن أبي كثير مضطرب»، وقال الإمام البخاري: «مضطرب في حديث يحيى بن أبي كثير، ولم يكن عنده كتاب»، وقال أبو حاتم: «كان صدوقاً، وربما وهم في حديثه، وربما دلس، وفي حديثه عن يحيى بن أبي كثير بعض الأغاليط»^(١)

المبحث الثاني: الرواة الذين قال الإمام البخاري في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»

وهم ستة رواة:

١. ذُو الْأَصَابِعِ رضي الله عنه

اسمه ونسبه: اختلف فيه، ف قيل هو: ثوبان بن يمرد، وقيل: حبان بن عبدالله، وقيل: معاوية، رجل من أصحاب النبي ﷺ، يُسَمَّى: ذُو الْأَصَابِعِ، وذو الزوائد^(٢)، التميمي، ويُقال:

(١) ينظر: العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ١/٣٧٩، رقم (٧٣٣)، الضعفاء للعليل، ٣/٢٧٢، رقم (١٤١٩)، الجرح والتعديل، ٧/١٠.

(٢) قال الطبراني في المعجم الكبير، ٤/٢٣٨: «ذو الأصابع، هو ذو الزوائد»، وذكر من حديثه: حديثاً رواه عن محمد بن إبراهيم النحوي، عن هشام بن عمار، عن سليم بن مطير، عن أبيه، قال سمعت ذا الزوائد، يقول: سمعت رسول الله ﷺ عام حجة الوداع أمر الناس ونهاهم، ثم قال: «هل بلغت؟» قالوا: اللهم نعم، قال: «اللهم اشهد» ثم قال: «خذوا العطاء ما دام غصاً فإذا تجاحفت، قريش بينها الملك وصار العطاء رشاء عن دينكم فدعوه». أخرجه الطبراني في الكبير، ٤/٢٣٨، رقم (٤٢٣٩) ومن طريقه: المزي في تهذيب الكمال، ٨/٥٢٨، وقال في تحفة الأشراف، ٣/١٣٦: «ورأيت في نسخة في حديث هشام، عن سليم، عن أبيه، قال: سمعت رجلاً يقول: سمعت رجلاً، وهو الصواب. وكذلك رواه الحسن بن سفيان، عن هشام. قلت: إسناده ضعيف، فيه محمد بن إبراهيم بن أبي عامر النحوي، أبو عامر الصوري، شيخ الطبراني، مجهول الحال. ينظر: تاريخ دمشق، ٥١/٢١٠، إنباه الرواة، ٣/٦٣. وتعقبه مغلطاي في إكمال تهذيب الكمال، ٤/٣٠٠، فقال: «وهو قول لم أره لغيره»، وتعقبه كذلك ابن حجر في الإصابة، ٢/٤٢٤، فقال: «وزعم الطبراني أنه ذو الأصابع المتقدم، وعندي أنه غيره».

الجهني، ويُقال: الخزاعي، من أهل اليمن، وهو من المدد الذين نزلوا الشام ببيت المقدس^(١).

قال الإمام البخاري: قال الهيثم بن خارجة: حدثنا ضمرة بن ربيعة الفلستيني، مولى علي بن أبي حملة، وعلي مولى آل عتبة بن ربيعة، عن عثمان بن عطاء، عن أبي عمران، وهو سليمان، مولى أبي الدرداء، عن ذي الأصابع، قال: قلنا: يا رسول الله .. «إسناده ليس بالقائم»^(٢).

مروياته: الحديث الذي أشار إليه الإمام البخاري، عن أبي عمران، عن ذي الأصابع قال: قلت: **إِنْ ابْتُلِينَا بِالْبَقَاءِ بَعْدَكَ فَمَا تَأْمُرُنَا؟** فَقَالَ: **«عَلَيْكَ بِبَيْتِ الْمُقَدَّسِ، لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَرَزُقَكَ ذُرِّيَّةً تَعُدُّوْا إِلَيْهِ وَتَرَوْحُ»**^(٣).

(١) ينظر: الطبقات الكبرى، ٧/٤٢٤، الجرح والتعديل، ٣/٤٤٦، المعجم الكبير، ٤/٢٣٨، الكامل، ٤/٤٩٥، رقم (٦٤٩)، الثقات لابن حبان، ٣/١١٩، المخزون، ص ٨٧، نزهة الألباب، ١/٢٧٨، رقم (١١٠٧)، الإصابة، ٢/٤٢٤، رقم (٢٤٥٣).

(٢) التاريخ الكبير، ٣/٢٦٤، رقم (٩٠٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢٧/١٩٠، رقم (١٦٦٣٢)، والبيهقي في معجم الصحابة، ٢/٣١١، رقم (٦٥٩)، والطبراني في المعجم الكبير، ٤/٢٣٨، رقم (٤٢٣٨)، وابن الأثير في أسد الغابة، ٢/١٨، كلهم من طريق الحكم بن موسى. وأبو عروبة الحراني في المنتقى من كتاب الطبقات، ص ٢٥، عن أيوب بن محمد الوزان. وابن منده في معرفة الصحابة، ص ٥٦٦، من طريق أحمد بن الفرج. وابن عدي في الكامل، ٤/٤٩٥، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، ٢/١٠٣١، رقم (٢٦١٦) من طريق الهيثم بن خارجة. كلهم (الحكم، وأيوب، وأحمد بن الفرج، والهيثم) عن ضمرة بن ربيعة، عن عثمان بن عطاء، عن أبي عمران، عن ذي الأصابع. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٤/٢٣٨، رقم (٤٢٣٧)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، ٢/١٠٣١، رقم (٢٦١٥) من طريق هشام بن عمار. وابن منده في معرفة الصحابة، ص ٥٦٦، من طريق العباس بن الوليد بن مزيد. كلاهما (هشام بن عمار، والعباس بن الوليد) عن محمد بن شعيب، عن عثمان بن عطاء، عن زياد بن أبي سودة، عن أبي عمران، عن ذي الأصابع. وأخرجه أبو الحسين علي بن غنائم في فوائده (ظاهرية) (٦/ب) من طريق إبراهيم بن زكريا العبدستاني، عن عبد الله بن عثمان بن عطاء، عن أبيه، عن جده، عن ذي اليبدين. وإسناده ضعيف لضعف عثمان بن عطاء، وقد اختلف عليه فيه، كما ذكرت في بيان الحكم على =

فحكّم الإمام البخاري على إسناد هذا الحديث، بأنه ليس بالقائم، لما يلي:

أولاً: فيه عثمان بن عطاء بن أبي مسلم الخراساني، ضعيف، ضعفه ابن معين، ومسلم، والدارقطني، وقال عمرو بن علي الفلاس: «منكر الحديث»، وقال البخاري: «ليس بذلك»، وقال مرة: «لا شيء»، وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه، ولا يحتج به»، وذكره ابن حبان في المجروحين^(١).

ثانياً: حديث ذي الأصابع هذا، رواه ضمرة بن ربيعة، ومحمد بن شعيب بن شابور، ووقع في إسناد ابن شابور زيادة فيه، فقد رواه عن عثمان بن عطاء، أن زياد بن أبي سودة حدّثه عن أبي عمران، كما في رواية الطبراني، وهو الصواب، كما رجّح الحافظ ابن حجر^(٢)، وهذه الرواية تدل على الانقطاع الواقع في رواية ضمرة بن ربيعة، والتي ذكر الإمام البخاري أن إسنادها ليس بالقائم.

٢. شهاب

اسمه ونسبه: شهاب هذا غير منسوب، ذكره ابن عدي في الكامل وقال: «لم يُنسب، وهذا الذي ذكره البخاري فقال: شهاب، عن عمرو بن مرة روي عنه شعبة حديثاً واحداً، وإنما قصد البخاري أن لا يُسقط حديث من روى حرفاً^(٣)»، وجزم الذهبي في المغني بأنه ابن خراش^(٤)، وتردّد في الميزان فقال: «الظاهر أنه ابن خراش، وإلا فلا يُعرف»^(٥).

=الحديث، قال الهيثمي في مجمع الزوائد(٧/٤): "فيه عثمان بن عطاء وثقه دحيم وضعفه الناس".

(١) ينظر: التاريخ الكبير، ٢٤٤/٦، الجرح والتعديل، ١٦٢/٦، المجروحين، ٧٤/٢، الضعفاء للعقيلي، ٧٤/٣، الكامل، ٥٤/٨.

(٢) الإصابة، ٤٢٤/٣.

(٣) الكامل، ١٦٣/٦، رقم (١٩٦).

(٤) المغني في الضعفاء، ٣٠١/١، رقم (٢٨٠١). قلت: في هذا نظر، فإن شهاب بن خراش له أكثر من خمس وثلاثين رواية، وروى عن عشرين شيخاً، وشهاب هذا لم يرو إلا عن عمرو بن مرة، ولم يرو عنه غير شعبة، ولا يعرف إلا بهذا الحديث المقطوع.

(٥) ميزان الاعتدال، ٢٦١/٢، رقم (٣٥٧٦).

قال الإمام البخاري: «روى عنه شعبة حديثاً واحداً، ليس بالقائم»^(١).
أقوال العلماء فيه: قال أبو حاتم: «إنما روى حديثاً واحداً، ما يُعتبر به»، وقال ابن أبي حاتم:
سُئل أبي عن شهاب، الذي روى عن عمرو بن مرة، فقال: «شيخٌ يرضاه شعبة بروايته
عنه، يحتاج أن يسأل عنه!»^(٢).

مروياته: روى عن عمرو بن مرة^(٣)، روى عنه: شعبة، عن شهاب، عن عمرو بن مرة، عن
عبدالله ابن سلمة قال: ذُكرت الدنيا عند علي رضي الله عنه، فسبَّها رجلٌ، فقال علي
ﷺ: «لا تسبها فإنكم فيها تعملون»^(٤).

وشهاب، لم أقف له إلا على هذا الحديث، وقد انفرد به، فبيّن الإمام البخاري أن حديثه
هذا، ليس بالقائم، وفي الطريق إليه: عبدالله بن سلمة المرادي، قال فيه عمرو بن ميمون: «كان
عبدالله يحدّثنا، فنعرف وننكر، وكان قد كبر، لا يُتابع في حديثه»^(٥).

٣. عبد الخبير بن قيس

اسمه ونسبه: هو عبد الخبير بن قيس بن ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري،
الْحَزْرَجِيُّ^(٦)، المدني.

- (١) التاريخ الكبير، ٢٣٦/٤، رقم (٢٦٤٤)، الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ١٥٩، رقم (١٦٤).
- (٢) الجرح والتعديل، ٣٦١/٤، رقم (١٥٨٤).
- (٣) عمرو بن مرة بن عبدالله بن طارق بن الحارث المرادي، أبو عبدالله الكوفي الأعمى. متفق على توثيقه. ينظر: التقريب (رقم ٥١١٢).
- (٤) أخرجه أبو يعلى في جزء حديث محمد بن بشار عن شيخه، ص ١٠٣، رقم (١٢)، ولم أقف عليه في مسند أبي يعلى، وإسناده ليس بالقائم، فشهاب لا يُعرف، وقد انفرد به عن عمرو بن مرة، وفيه عبدالله بن سلمة لا يُتابع في حديثه.
- (٥) التاريخ الكبير، ٩٩/٥.
- (٦) بفتح الحاء المعجمة، وسكون الزاي، وفتح الراء، وفي آخرها الجيم، هذه النسبة إلى الخزرج وهو =

قال الإمام البخاري: «عن أبيه، عن جده ثابت بن قيس، عن النبي ﷺ، روى عنه فرج بن فضالة، حديثه ليس بقائم، عنده مناكير، وفرج عنده مناكير»^(١).

أقوال العلماء فيه:

قال فيه أبو حاتم: «حديثه ليس بالقائم، منكر الحديث»^(٢)، وقال العقيلي: «لا يُتابع على حديثه، ولا يُعرف إلا به»^(٣)، وقال ابن حبان: «شيخ»^(٤)، وذكره في المجروحين، وقال: «منكر الحديث جدًّا، فلا أدري المناكير في حديثه منه، أو من الفرغ بن فضالة، لأن الفرغ ليس في الحديث بشيء»^(٥)، وقال ابن عدي: «ليس بالمعروف»^(٦).

مروياته: روى عن أبيه^(٧)، عن جده^(٨)، روى عنه فرج بن فضالة^(٩)، وقفت له على حديث رواه

- =بطن من الأنصار، وهو: الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر. ينظر: الأنساب، ١١٩/٥.
- (١) التاريخ الكبير، ١٣٧/٦، رقم (١٩٤٩)، الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ٢٥٣، رقم (٢٥٦).
- (٢) الجرح والتعديل، ٣٨/٦، رقم (٢٠٢).
- (٣) الضعفاء للعقيلي، ٦٠٧/٢، رقم (١٠٩٢).
- (٤) الثقات، ٤٢٥/٨.
- (٥) المجروحين، ١٤١/٢، رقم (٧٤٤).
- (٦) الكامل، ٤٧٠/٨.
- (٧) قيس بن ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري الخزرجي المدني روى عن أبيه، وعنه ابنه عبد الخير، مجهول الحال، لم أقف على من وثَّقه، ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال، ٣/٣٩٠، وقال: «ما رأيت روى عنه سوى ابنه عبد الخير»، وقال ابن حجر في التقريب (رقم ٥٥٦٣): «مقبول».
- (٨) ثابت بن قيس بن شماس بن مالك بن امرئ القيس، خطيب الأنصار، وخطيب النبي ﷺ، شهد أحدًا وما بعدها، وقتل يوم اليمامة، في خلافة أبي بكر شهيدًا. ينظر: الاستيعاب، ٢٠٠/١، أسد الغابة، ٢٧٥/١، الإصابة، ٥٤/٢.
- (٩) الفرغ بن فضالة بن النعمان بن نعيم، أبو فضالة التنوخي الحمصي، ضعيف الحديث، ضعفه ابن سعد، والساجي، والدارقطني، وقال الإمام أحمد: «إذا حدث عن الشاميين فليس به بأس، ولكنه حدث عن يحيى بن سعيد مناكير»، وقال الإمامان البخاري ومسلم: «منكر الحديث»، وقال أبو حاتم: «صدوق، يكتب حديثه، ولا يحتج به». ينظر: الجرح والتعديل، ٨٥/٧، رقم (٤٨٣)، المجروحين، ٢٠٧/٢، الكامل، ٥٩٩/٨، رقم (١٥٧٩).

فرج بن فضالة، عنه، عن أبيه، عن جده قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ يُقال لها: أم خلاد، وهي متنقبة، تسأل عن ابنها وهو مقتول، فقال لها بعض أصحاب النبي ﷺ: جئت تسألين عن ابنك وأنت متنقبة؟ فقالت: إن أُرزا ابني، فلن أُرزا حيائي، فقال رسول الله ﷺ: «ابنك له أجر شهيدين»، قالت: ولم ذاك يا رسول الله؟ قال: «لأنه قتله أهل الكتاب»^(١).

فوصف الإمامان البخاري، وأبو حاتم، حديثه هذا بأنه ليس بالقائم لما يلي:

أولاً: فيه فرج بن فضالة، أبو فضالة الشامي، جمهور النقاد على تضعيفه، ومن قواه ففي حديثه عن أهل الشام خاصة، قال فيه عبدالرحمن بن مهدي: "حدث فرج بن فضالة عن أهل الحجاز، أحاديث مقلوبة منكورة"^(٢)، وقال أبو أحمد الحاكم: "حديثه ليس بالقائم"^(٣).

ثانياً: فيه عبد الخبير بن قيس، ضعيف، وليس له إلا هذا الحديث، ولم يُتابع، وفي حديثه نكارة. قال ابن عدي: "وإنما أشار البخاري إلى حديث واحد رواه، ومراد البخاري كثرة الأسماء"^(٤).

(١) أخرجه أبو داود في السنن، ٤/١٤٥، رقم (٢٤٨٨)، والبيهقي في السنن الكبرى، ١٨/٥٧٧، رقم (١٨٦٣١) وابن عبد البر في التمهيد، ١٢/١٩٥، من طريق حجاج بن محمد المصيصي. وابن سعد في الطبقات الكبرى، ٣/٥٣١، وأبو يعلى في المسند، ٣/١٦٤، رقم (١٥٩١)، وفي المفاريد، ص ١٠١، رقم (١٠٢) من طريق أحمد بن إبراهيم الموصلي. العقبلي في الضعفاء، ٢/٦٠٧، وابن منده في معرفة الصحابة، ص ٥٠٤، وأبو نعيم في معرفة الصحابة، ٢/٩٦٥، رقم (٢٤٩٠) من طريق سعيد بن سليمان الضبي. كلهم (حجاج، وأحمد الموصلي، وسعيد بن سليمان) عن الفرّج بن فضالة، وإسناده ضعيف، مداره على الفرّج بن فضالة، قال ابن مهدي: «حدث فرج بن فضالة عن أهل الحجاز أحاديث مقلوبة منكورة».

(٢) ينظر: الكامل، ٨/٥٩٩.

(٣) ينظر: تهذيب الكمال، ٢٣/١٦٠.

(٤) الكامل، ٨/٤٧٠.

٤. عبد الرحمن بن سَنَّة

اسمه ونسبه: هو: عبد الرحمن بن سَنَّة^(١) الأَسْلَمِيّ^(٢) الأَشْجَعِيّ^(٣)، المدني.

قال الإمام البخاري: «عن النبي ﷺ، وحديثه ليس بالقائم»^(٤).

أقوال العلماء فيه: ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: «له رؤية»^(٥)، سكن المدينة، وذكره ابن

قانع^(٦) وأبو نعيم^(٧)، وابن عبد البر^(٨)، وابن الأثير^(٩)، وابن حجر^(١٠) في الصحابة.

مروياته: روى عن النبي ﷺ، روى عنه: ميمونة، وإبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، وقفت

له على ثلاثة أحاديث:

الأول: روى إسماعيل بن عياش، عن إسحاق بن عبدالله بن أبي فروة، عن يوسف بن سليمان،

عن جدته ميمونة، عن عبدالرحمن بن سنة، أنه سمع النبي ﷺ يقول: «بدأ الإسلام

غريباً، ثم يعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء»، قيل: يا رسول الله، ومن الغرباء؟ قال:

(١) سَنَّة: بالسین المهملة المفتوحة، والنون المشددة.

(٢) الأَسْلَمِيّ: بفتح الألف، وسكون السين المهملة، وفتح اللام وكسر الميم، وكل (أَسْلَم) في العرب، فهو مفتوح اللام، هذه النسبة إلى أسلم بن أفضى بن حارثة بن عمرو. ينظر: مختلف القبائل ومؤلفها، ص ٢٧، الأنساب، ١/ ٢٣٨، توضيح المشبه، ١/ ٣٢٨.

(٣) الأشجعي: نسبة إلى قبيلة أشجع، وهم بنو أشجع بن ريث بن غلفان. ينظر: الأنساب، ١/ ٢٦٣، نهاية الأرب، ص ٤٠.

(٤) التاريخ الكبير، ٥/ ٢٥٢، رقم (٨١٣)، الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ٢٠٥، رقم (٢٠٨).

(٥) الثقات، ٣/ ٢٥٨.

(٦) معجم الصحابة، ٢/ ١٧١، رقم (٦٥١).

(٧) معرفة الصحابة، ٤/ ١٨٥٣.

(٨) الاستيعاب، ٢/ ٨٣٦، رقم (١٤٢٣).

(٩) أسد الغابة، ٣/ ٣٥٢، رقم (٣٣٢٠).

(١٠) الإصابة، ٦/ ٤٩٢، رقم (٥١٥٨).

«الذين يصلحون إذا فسد الناس، والذي نفسي بيده، لينحازن^(١) الإيمان إلى المدينة كما يحوز السيل، والذي نفسي بيده، ليأرزن^(٢) الإسلام إلى ما بين المسجدين، كما تأرز الحية إلى جحرها^(٣)».

الثاني: روى إسماعيل بن عياش عن إسحاق بن أبي فروة، عن يوسف بن سليمان، عن

(١) لينحازن: من التحوز، وهو: التنحي والانفراد. ينظر: تهذيب اللغة، ١١٦/٥، لسان العرب، ٣٤٠/٥.

(٢) ليأرزن، من أرز: أرز يأرز أروزاً، إذا تقبض وتجمع وثبت، والمعنى: ينضم إليها، ويجمع بعضه إلى بعض فيها. ينظر: النهاية في غريب الحديث، ٣٨/١، لسان العرب، ٣٠٥/٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢٣٧/٢٧، رقم (١٦٦٩٠)، ومن طريقه: ابن قانع في معجم الصحابة (١٧١/٢)، والخطابي في غريب الحديث، ١٧٦/١، كلهم من طريق الهيثم بن خارجة. ونعيم بن حماد في الفتن، ٤٩١/٢، رقم (١٣٧٩) من طريق الوليد بن مسلم القرشي، وأبي المغيرة عبدالقدوس بن الحجاج الخولاني. والقرطبي في البدع والنهي عنها، ١٢٦/٢، رقم (١٧٢) من طريق أسد بن موسى. وابن عدي في الكامل، ١٩٦/٧، من طريق إبراهيم بن العلاء. وأبو نعيم في معرفة الصحابة، ١٨٥٤/٤، رقم (٤٦٧١) من طريق الحارث بن عبد الله الهمداني. كلهم (الهيثم بن خارجة، والوليد، وأبو المغيرة، وأسد بن موسى، والحارث بن عبد الله) عن إسماعيل بن عياش، عن ابن أبي فروة، به، بنحوه. وفي هذا الحديث من العلل:

أولاً: الحديث مداره على إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة - وهو متروك كما في التقريب (رقم ٣٦٨) -، قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ٢٧٨/٧: «فيه إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وهو متروك»، وقال ابن حجر في تعجيل المنفعة، ٨٠٠/١: «في سنده إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وهو واه، قال ابن السكن».

ثانياً: في الإسناد إسماعيل بن عياش بن سليم العنسي، أبو عتبة الحمصي، مخلط في روايته عن غير أهل بلده، وقد روى هذا الحديث عن إسحاق بن أبي فروة وهو مدني.

ثالثاً: يوسف بن سليمان، مجهول، لم يرو عنه إلا إسحاق بن أبي فروة، وجدته ميمونة لا تُعرف. ينظر: الإكمال للحسيني، ص ٤٨٠.

قال ابن عدي: «ولا أعلم لعبد الرحمن بن سنة غير هذا الحديث، ولا يعرف إلا من هذه الرواية التي ذكرتها».

عبدالرحمن ابن سنة، سمع النبي ﷺ يقول: «يَكْفُرُ ثَلَاثًا، وَيَرْجِعُ ثَلَاثًا شَاكًا، فَيُخَسَفُ بِهِمْ»^(١).

الثالث: روى إبراهيم بن أبي حبيبة، عن عبدالرحمن الأسلمي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أُحْدُثُ عَلَى بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، وَعَيْرُ^(٢) عَلَى بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ النَّارِ»^(٣).

فتبين أن قول الإمام البخاري في حديث عبدالرحمن بن سنة: «ليس بالقائم»، لأن في الطريق إليه رواية متكلم فيهم، قال ابن عبدالبر: «في الإسناد عنه ضعف»^(٤).

فالحديث الأول والثاني: من رواية ابن أبي فروة، وهو متروك، قال أبو حاتم: «روى عن النبي ﷺ حديثاً، ليس إسناده بالقائم، لأن راويه إسحاق بن أبي فروة»^(٥)، والحديث الثالث: من رواية عبدالعزيز بن عمران، وهو متروك، لا يكتب حديثه، منكر الحديث^(٦)، عن إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، وهو ضعيف^(٧).

(١) أخرجه نعيم بن حماد في الفتن، ٤٤٣/٢، رقم (١٢٧٧). وإسناده ضعيف جداً، فيه إسحاق بن أبي فروة وهو متروك.

(٢) أُحْدُثُ: بضم أوله وثانيه معاً: اسم الجبل الذي كانت عنده غزوة أحد، وهو مرتجل لهذا الجبل، وهو جبل أحمَر مشهور، وبينه وبين المدينة قرابة ميل في شماليها. ينظر: معجم البلدان، ١٠٩/١، المعالم الأثرية، ص ٢٠.

(٣) عَيْرُ: بفتح أوله، وسكون ثانيه، بلفظ حمار الوحش: جبلٌ أسود بحمرة، مستطيل من الشرق إلى الغرب، يشرف على المدينة المنورة من الجنوب، تراه على بعد عشرة أكبال، وهو حدّ حرم المدينة من الجنوب يتصل بحرة النقيع في الشرق، ويكنع في العقيق غرباً عند ذي الحليفة. ينظر: معجم البلدان، ١٧١/٤، المعالم الأثرية، ص ٢٠٣.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة، ٨٣/١، من طريق عبدالعزيز بن عمران، عن ابن أبي حبيبة، به. وإسناده ضعيف جداً، فيه عبدالعزيز بن عمران متروك، وإبراهيم بن أبي حبيبة ضعيف.

(٥) الاستيعاب، ٨٣٦/٢.

(٦) الجرح والتعديل، ٢٣٨/٥، رقم (١١٢٨).

(٧) ينظر: التاريخ الكبير، ٢٩/٦، الكاشف، ٦٥٧/٢، رقم (٣٤٠٥)، التقريب (رقم ٤١١٤).

(٨) ينظر: التقريب (رقم ١٤٦).

٥. عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

اسمه ونسبه: هو عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ كُرَيْزٍ^(١)، الْقُرَشِيُّ، الْبَصْرِيُّ.

قول الإمام البخاري فيه: نقل الذهبي عن الإمام البخاري قوله فيه: «ليس بقائم الحديث»^(٢).

وقد ترجم له الإمام البخاري في تاريخه، وقال: «حديثه في البصريين»، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً^(٣).

أقوال العلماء فيه: قال أبو داود: «لا بأس به»^(٤)، وسكت عنه أبو حاتم^(٥)، وذكره ابن حبان في الثقات، وسماه: عبدالغفار بن إسماعيل بن عبدالله، وقال: «ربما خالف»^(٦)، وقال ابن أبي حاتم: «حديثه في البصريين، روى عنه أبي، ومحمد بن مسلم ابن وارة»^(٧)، وقال الذهبي: «ما رأيت أحداً ضعفه إلا البخاري فقال: ليس بقائم الحديث»^(٨)، وفي السير:

(١) كُرَيْزٌ: بضم الكاف، وفتح الراء، وسكون الياء آخر الحروف، وفي آخرها الزاي، نسبةً إلى كُرَيْزٍ، وهو بطن من عبد شمس، وهو كُرَيْزُ بْنُ رَبِيعَةَ بْنِ حَبِيبِ بْنِ عَبْدِ شَمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ. ينظر: الأنساب، ٩٣/١١.

(٢) ميزان الاعتدال، ٥٥٨/٢، رقم (١٩٠٦)، وهذه الترجمة ذكر محققو نسخة الرسالة، أنها لم ترد في نسخ الميزان المخطوطة، وأثبتوها من مطبوع اللسان، ووقع فيها تصحيف: الكريزي، إلى: الكوثري. وينظر: تاريخ الإسلام، ٣٨٠/٥، سير أعلام النبلاء، ٤٣٧/١٠، ولم يذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان، ٢٢٥/٥، رقم (٤٨٥٢) ما نقله الحافظ الذهبي عن الإمام البخاري فيه.

(٣) التاريخ الكبير، ١٢٢/٦.

(٤) سؤالات أبي عبيد الآجري، ص ٢٤١، رقم (٣٠٥).

(٥) الجرح والتعديل، ٥٤/٦، رقم (٢٩١).

(٦) الثقات، ٤٢٠/٨.

(٧) الجرح والتعديل، ٥٤/٦، رقم (٢٩١).

(٨) تاريخ الإسلام، ٣٨٠/٥.

«متوسط الحال»^(١)، والذي يترجح من حال عبدالغفار - والعلم عند الله - أنه لا بأس به، في غير روايته عن صالح بن أبي الأخضر، فإن أحاديثه عنه ليست بقائمة، فإن صالحاً قد تفرَّد برواية أحاديث لم يروها غيره، وتفرَّد بزيادات في الأسانيد، والمتون، وبتصحيح لبعض الرواة في الأسانيد، فلذا كان وصفه بأنه ليس بقائم الحديث.

مروياته: أكثر مرويات عبدالغفار بن عبيدالله عن صالح بن أبي الأخضر، وصالح مُتَكَلِّمٌ فِيهِ، عند أئمة النقد، ضَعَّفَهُ يَحْيَى الْقَطَّانُ، وابن معين، وفي رواية الدوري: «ليس بشيء»، ولم يرضه الإمام أحمد، وقال: «يستدل به، ويعتبر به»، وضعَّفه الإمام البخاري، وقال في موضع آخر: «لين»، وقال في موضع آخر: «ليس بشيء عن الزهري»، وقال الجوزجاني: «اتهم في أحاديثه»، وقال العجلي: «يكتب حديثه وليس بالقوي»، وضعَّفه أبو زرعة، وقال: «كان عنده عن الزهري كتابين أحدهما عرض، والآخر مناولة، فاختلطا جميعاً، فلا يُعرف هذا من هذا»، وقال أبو حاتم: «لين»، وضعَّفه الترمذي، والنسائي، وقال ابن حبان: «يروي عن الزهري أشياء مقلوبة»، وقال ابن عدي: «في بعض أحاديثه ما ينكر عليه، وهو من الضعفاء الذين يكتب حديثهم»، وقال الدارقطني: «بصري لا يعتبر به؛ لأن حديثه عن ابن شهاب عرض وكتاب وسماع، قيل له: تميز بينهما؟ فقال: لا»، وضعَّفه البغوي، وقال ابن حجر: «ضعيف يعتبر به»^(٢).

(١) سير أعلام النبلاء، ١٠/٤٣٧.

(٢) ينظر: الطبقات الكبرى، ٧/٢٧٢، الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير -، ص ١٦٣، رقم (١٦٨)، أحوال الرجال، ص ١٩١، سؤالات ابن الجنيدي، ص ٣٨٥، رقم (٤٦٠)، تاريخ الدوري عن ابن معين، ٣/٦٢، العلل ومعرفة الرجال - رواية المروزي -، ص ٦٨، رقم (١٢٣)، الضعفاء لأبي زرعة، ٢/٧٥٩، الجرح والتعديل، ٤/٣٩٤، الضعفاء والمتروكون للنسائي، ص ٥٧، سؤالات البرقاني، ص ٣٧، المجروحين، ١/٤٦٨، الكامل، ٦/٢٢٤، شرح السنة، ٣/٢٥٢، تهذيب الكمال، ٨/١٣، التقريب (رقم ٢٨٤٤).

وقد تتبعت مرويات عبدالغفار، عن صالح بن أبي الأخضر، فوفقت له عشرين حديث، رواها عنه، عن الزهري:

الأول: عَنْ نَافِعٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ، فَوَجَدَ بَرْدًا، فَأَلْفَيْتُ عَلَيْهِ بُرْنُسًا فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قُلْتُ: بُرْنُسٌ، فَقَالَ: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْبُرْنُسِ؟^(١)

الثاني: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: «أَسْلَمَ نِسَاءً مِنْ قُرَيْشٍ، وَهَرَبَ أَزْوَاجُهُنَّ يَوْمَ الْفَتْحِ مِنَ الْإِسْلَامِ، فَاسْلَمُوا قَبْلَ أَنْ تَنْفِضِيَ عِدْدَهُنَّ، فَأَقْرَهَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنِكَاحِهِنَّ، مِنْهُنَّ امْرَأَةٌ صَفْوَانٌ، وَامْرَأَةٌ عُثْمَانُ بْنُ شَيْبَةَ، وَامْرَأَةٌ عِكْرِمَةَ بِنْتُ أَبِي جَهْلٍ^(٢)».

الثالث: عن علي^(٣) قال: «نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ التَّخْتُمِ بِالذَّهَبِ، وَعَنْ لُبْسِ الْمُعْصَفَرِ، وَأَنْ أَقْرَأَ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا»^(٤).

(١) أخرجه عبدالله بن عمر للطرسوسي في مسنده، ص ٤٠، رقم (٦٨) قال: من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخضر. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ١٧٢/٩، رقم (٥١٩٨) والبخاري - كما في البحر الزخار، ١٨٧/١٢، رقم (٥٨٤٤) من طريق محمد بن عجلان القرشي. كلاهما (صالح بن أبي الأخضر، ومحمد بن عجلان) عن نافع عن ابن عمر. وإسناده حسن، فيه صالح بن أبي الأخضر ضعيفٌ يُعتبر به، إلا أنه توبع على رواية هذا الحديث عن نافع، من محمد بن عجلان المدني، وقد استشهد به الإمام مسلم في الصحيح في ثلاثة عشر حديث، وقال ابن حجر: "صدوق" - ينظر: الكاشف، ٢٠٠/٢، رقم (٥٠٤٦)، التقريب (رقم ٦١٣٦).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني، ٣١/٢، رقم (٧٠٥) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن عروة، به. وإسناده ضعيف، فيه صالح بن أبي الأخضر، ضعيفٌ يُعتبر به، وقد تفرّد به.

(٣) أخرجه البخاري - كما في البحر الزخار -، ١٣٢/٣، رقم (٩١٩) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله عن صالح بن أبي الأخضر. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، ١٦٤٨/٣، رقم (٢٠٧٨) من طريق يونس بن يزيد الأيلي. كلاهما (صالح بن أبي الأخضر، ويونس الأيلي) عن الزهري، عن إبراهيم بن عبدالله بن حنين، عن أبيه، عن علي^(٤). والحديث صحيح لغيره، فيه صالح بن أبي الأخضر، ضعيف يُعتبر به، وقد توبع من يونس الأيلي عند الإمام مسلم، وهو ثقة إلا أن في روايته عن الزهري وهماً قليلاً، وفي غير الزهري خطأ - كما في التقريب (رقم ٧٩١٩).

الرابع: عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «كُنْتُ أَسْكُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضُوءَهُ لِجَمِيعِ نِسَائِهِ، أَوْ قَالَ: مَاءً لِعُسْلِهِ لِجَمِيعِ نِسَائِهِ»^(١).

الخامس: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ، وَالْحَلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يَكْرَهُ، فَلْيَتَّقِلْ عَنِ يَسَارِهِ، وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهِ فَلَنْ يَضُرَّهُ»^(٢).

(١) أخرجه البزار - كما في البحر الزخار -، ٤٤/١٣، رقم (٦٣٦٠) من طريق عبد الغفار بن عبيد الله. وأخرجه ابن ماجه في السنن، ١/٣٧٣، رقم (٥٨٩) من طريق وكيع بن الجراح. وأبو طاهر المخلص في المخلصيات، ١/١٢٣، رقم (٣٧)، ومن طريق: الذهبي في تذكرة الحفاظ، ١/٢١١، وفي سير أعلام النبلاء، ٩/٨٥، وفي تاريخ الإسلام، ٤/٩٧٦، من طريق المعافى بن عمران. والخطيب البغدادي في تالي تلخيص المتشابه، ٢/٤٤٢، من طريق معاذ بن معاذ. كلهم (عبد الغفار، ووكيع، والمعافى، ومعاذ) عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري عن أنس، على اختلاف في ألفاظهم. وإسناده ضعيف، فيه صالح بن أبي الأخضر، وقد تفرد به. قال الإمام البخاري كما في العلل الكبير للترمذي، ص ٦٠: "ليس هو بصحيح، إنما رواه صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أنس، وحديث أنس، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا حديث صحيح من غير هذا الوجه، ورواه قتادة، عن أنس". وقال البزار - كما في البحر الزخار -، ٤٤/١٣: "وهذا الحديث لا نعلمه يروى إلا من هذا الوجه". وقال الدارقطني - كما في أطراف الغرائب، ١/٢٢٣، رقم (١٠٩١): "تفرد به صالح بن أبي الأخضر، عنه". وحسن إسناده الذهبي في سير أعلام النبلاء، ٩/٨٥، وفي تاريخ الإسلام، ٤/٩٧٦، قال: "وهو غريب". وحديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثابت من غير هذا الوجه، وقد أشار الإمام البخاري إلى الرواية الثابتة كما في العلل الكبير، ص ٦٠، فقد أخرجه في صحيحه في كتاب النكاح، باب من طاف على نساءه في غسل واحد، ٧/٣٤، رقم (٥٢١٥) من طريق قتادة، عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يطوف على نساءه في الليلة الواحدة، وله يومئذ تسع نسوة. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الحيض، باب الطواف على النساء بغسل واحد، ١/٢٤٩، رقم (٣٠٩) من طريق هشام بن زيد عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يطوف على نساءه بغسل واحد.

(٢) أخرجه البزار - كما في البحر الزخار -، ١٤/١٢٦، رقم (٧٦٣٠)، والطبراني في المعجم الأوسط، ٢/٣٣٣، رقم (٢١٤٦) من طريق عبد الغفار بن عبيد الله، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وإسناده ضعيف، فيه صالح بن أبي الأخضر، وقد تفرد به، قال البزار - كما في البحر الزخار -، ١٤/١٢٦: "وهذا الحديث لا نعلم أحدا رواه عن الزهري، عن أبي أمامة إلا صالح"، وقال الطبراني في الأوسط، ٢/٣٣٣: "لم يروه عن الزهري، عن =

السادس: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، فَقَالَ عُمَرُ لِأَبِي بَكْرٍ: "كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَهُمْ يَقُولُونَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟"، فَقَالَ: "لَوْ مَنَعُونِي عَقَالًا مِمَّا كَانُوا يُؤَدُونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَقَاتَلْتَهُمْ عَلَيْهِ"^(١).

السابع: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَنْزِلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إِذَا بَقِيَ ثَلَاثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي أَسْتَجِبُ لَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي أَغْفِرُ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي أُعْطِيهِ، حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ»^(٢).

=أبي أمامة، عن أبي هريرة، إلا صالح، تفرد به: عبدالغفار، ورواه أصحاب الزهري عن أبي سلمة، عن أبي قتادة، وهو الصحيح". والصحيح ما رواه أصحاب الزهري (عقيل، وسفيان، ومعمّر) عن أبي سلمة، عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه، وهو مخرج في الصحيحين، أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب التعبير، باب الحلم من الشيطان فإذا حلم فليصق عن يساره، وليستعد بالله عز وجل، ٣٥/٩، رقم (٧٠٠٥)، ومسلم في كتاب الرؤيا، ٤/٢١٧٧١، رقم (٢٢٦١).

(١) أخرجه البزار - كما في البحر الزخار -، ١٤/١٥٢، رقم (٧٦٨٣)، وابن الأعرابي في المعجم، ١/٦٥، رقم (٩١) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، وأبي سلمة. خالفه: شعيب بن أبي حمزة، فرواه عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه - لم يذكر أبا سلمة فيه - . أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب الجهاد والسير - باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة، وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، ٤/٤٨، رقم (٢٩٤٦). قال البزار: "وهذا الحديث قد قال بعضهم، عن أبي هريرة، عن عمر، وقال بعضهم، عن أبي هريرة، ورواه غير واحد، عن الزُّهْرِيِّ عن عبيدالله، عن أبي هريرة". ورواه: عقيل، وشعيب بن أبي حمزة، ويونس، عن الزهري، عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة، عن أبي هريرة رضي الله عنه. أخرجه من هذا الطريق: البخاري في صحيحه في كتاب استتابة المرتدين، باب قتل من أبي قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الردة، ٩/١٥، رقم (٦٩٤٢)، وفي كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ٩/٩٣، رقم (٧٢٤٨) ومسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ١/٥١، رقم (٣٢).

(٢) أخرجه البزار - كما في البحر الزخار، ١٥/٤٩، رقم (٨٢٦٤)، من طريق عبدالغفار، عن صالح، عن الزُّهْرِيِّ، عن عطاء بن يزيد، وأبي عبدالله الأغر. وإسناده ضعيف، فيه صالح بن أبي الأخضر، وقد تفرد به، قال البزار - كما في البحر الزخار، ١٥/٤٩ - "وهذا الحديث لا نعلم أحداً رواه عن =

الثامن: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تُعْمَلُ الْمُطَيُّ، إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي، وَمَسْجِدِ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ»^(١).

التاسع: عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ دَرَّاجٍ: أَنَّ عَلِيًّا ﷺ سَبَّحَ بَعْدَ الْعَصْرِ رَكَعَتَيْنِ، فَرَأَاهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ، فَتَغَيَّظَ، وَقَالَ: "لَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْهُمَا"^(٢).

=الزهري، عن عطاء بن يزيد إلا صالح، وإنما يرويه الثقات الحفاظ، عن الزهري، عن أبي سلمة". والرواية الثابتة عن أبي هريرة، ليس فيها عطاء بن يزيد، -كما روى صالح بن أبي الأخضر - وهي: ما رواه الإمام مالك عن ابن شهاب، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، وأبي عبد الله الأغر - صاحب أبي هريرة ﷺ - أخرجها الإمام البخاري في صحيحه في أبواب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، ٥٣/٢، رقم (١١٤٥)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ١/٥٢١، رقم (٧٥٨).

(١) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ٥٨/٢، رقم (٥٩٢) من طريق عبدالغفار عن صالح، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة. تابع صالح بن أبي الأخضر: سفيان بن عيينة، فرواه عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله، بلفظ: «لَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِ الرَّسُولِ ﷺ، وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى». أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ٢/٦٠، رقم (١١٨٩)، ومسلم في كتاب الحج، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، ٢/١٠١٤، رقم (١٣٩٧).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٢٥٨) رقم (١٠١) عن سكن بن نافع الباهلي. وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ١٣/٢٧٨، رقم (٥٢٧٤) من طريق عبدالغفار بن عبيد الله، كلاهما (عبدالغفار، وسكن بن نافع) عن صالح بن أبي الأخضر. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ١/٢٦٢، رقم (١٠٦) من طريق معمر بن راشد. كلاهما: (صالح بن أبي الأخضر، ومعمر بن راشد) عن الزهري، عن ربيعه بن دراج، عن علي ﷺ. وصالح بن أبي الأخضر ضعيف يعتبر به إلا أنه تابعه على رواية هذا الحديث عن الزهري: معمر، ولكن في الإسناد علة، وهي أن ربيعه بن دراج هذا اختلف في سماعه من الزهري، وأنه إنما سمعه من عبدالله بن محيرز، وربيعه هو ابن دراج بن القيس بن وهبان بن وهب بن جمح القرشي، روى عن عمر، وعلي رضي الله عنهما، ذكره البحاري في التاريخ الكبير، ٣/١١٦، في ترجمة حزام ابن دراج، وذكر الاختلاف على الزهري فيه، وذكر الاختلاف على الزهري أيضاً: الدارقطني في اللعل، ٢/١٤٩، رقم (١٧٣). وذكر الزبير بن بكار، أن دراج بن ربيعه هذا قُتِلَ يوم الجمل، فيكون الإسناد منقطعاً بين الزهري وربيعه، بينها عبدالله بن محيرز. قال الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ١٣/٢٨٨: "هكذا هذا الحديث فيما حدثناه ابن عزيز، وأبو أمية جميعاً، بالإسنادين =

العاشر: عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ نُفَيْلٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ سَرَقَ مِنَ الْأَرْضِ شَيْئًا طُوقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ»^(١).

الحادي عشر: عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ قَالَ: «أَوَّلُ مَنْ قَدِمَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الْمَدِينَةَ، مُضْعَبُ بْنُ عَمِيرٍ، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ بِهَا يَوْمَ جُمُعِهِمْ قَبْلَ أَنْ يَقْدَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى بِهِمْ»^(٢).

الثاني عشر: عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: «لَقَدْ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ حِينَ بَايَعَنَاهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَلَمْ أَشْهَدْ بَدْرًا وَمَا أَحِبُّ أَنْ لِي بِهَا بَدْرًا، وَإِنْ كَانَتْ لِي فِي أَكْثَرِ فِي النَّاسِ مِنْهَا، وَكَانَتْ غَزْوَةً لَمْ يُعَاتِبِ اللَّهُ أَحَدًا تَخَلَّفَ عَنْهَا، إِنَّمَا خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُرِيدُ الْعِيرَ، حَتَّى جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَدُوِّهِ عَلَى غَيْرِ مَوْعِدٍ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَغْزُو

- =الذين في حديثهما، عن عقيل، وصالح، وقد خالفهما في ذلك يزيد بن أبي حبيب، فأدخل فيه بين ابن شهاب، وبين ربيعة بن دراج، ابن محيريز"، وينظر: تعجيل المنفعة، ١/ ٥٢٧.
- (١) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ١٥/ ٤٤٢، رقم (٦١٤١) من طريق عبدالغفار، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن طلحة بن عبدالله بن عوف، عن عبدالرحمن بن عمرو بن سهل، عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل. تابع صالح بن أبي الأخضر: شعيب بن أبي حمزة عند البخاري، والإمام مالك عند الطحاوي، فرووه عن الزهري، عن طلحة بن عبدالله، عن عبدالرحمن بن عمرو بن سهل، عن سعيد بن زيد ﷺ. أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، ٣/ ١٣٠، رقم (٢٤٥٢) من طريق شعيب بن أبي حمزة. وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ١٥/ ٤٤١، رقم (٦١٤٠) من طريق مالك بن أنس. ثلاثتهم: (صالح، وشعيب، والإمام مالك) عن الزهري، عن طلحة بن عبدالله، عن عبد الرحمن بن عمرو بن سهل، عن سعيد بن زيد ﷺ.
- (٢) أخرجه الطحاوي في أحكام القرآن، ١/ ١٥٦، رقم (٢٤٣)، والطبراني في الكبير، ١٧/ ٢٦٧، رقم (٧٣٣) والأوسط، ٦/ ٢٤١، رقم (٦٢٩٤) كلهم من طريق عبدالغفار بن عبيدالله. وأخرجه ابن أبي عاصم في الأوائل، ص ٧٢، رقم (٤٧) والطبراني في الأوائل، ص ٥٦، رقم (٢٨) من طريق يحيى بن كثير العنبري. كلاهما: (عبدالغفار بن عبيدالله، ويحيى بن كثير) عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، به. فتابع عبدالغفار: يحيى بن كثير بن درهم العنبري، وهو ثقة كما في التقريب (رقم ٧٦٢٩). والحديث إسناده ضعيف، مداره على صالح بن أبي الأخضر، ولم يُتابع، قال ابن حجر في التلخيص الحبير، ٢/ ١١٥: "في إسناده صالح بن أبي الأخضر وهو ضعيف".

وَجَهًا كُنَّا نُغَيِّرُهُ حَتَّى كَانَتْ غَزْوَةُ تَبُوكَ، غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»^(١).

الثالث عشر: عَنِ الصَّمِيئَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَتَتْهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَمُوتَ بِالْمَدِينَةِ فَلْيَمُتْ فَمَنْ مَاتَ بِالْمَدِينَةِ كُنْتُ لَهُ شَفِيعًا وَشَهِيدًا»^(٢).

الرابع عشر: عَنِ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يَزَالُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُقْبِلًا عَلَى الْعَبْدِ مَا كَانَ فِي صَلَاتِهِ، مَا لَمْ يَلْتَفِتْ، فَإِذَا التَفَتَ أَعْرَضَ عَنْهُ»^(٣).

(١) أخرجه الطبراني في الكبير، ٥٧/١٩، رقم (٩٨) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، أنه سمع عبدالرحمن بن عبدالله بن كعب بن مالك، يحدث عن عمه عبيدالله بن كعب. وأخرجه البخاري بطوله في صحيحه في كتاب مناقب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٣/٦، رقم (٤٤١٨)، من طريق عقيل ابن خالد. كلاهما: (عُقَيْل، وصالح بن أبي الأخضر) عن الزهري، عن عبدالرحمن بن عبدالله بن كعب بن مالك، به، إلا أنه سمي ابن كعب: عبدالله، وليس بعبيدالله كما روى صالح بن أبي الأخضر.

(٢) أخرجه البيهقي في الجامع لشعب الإيمان، ٦٢/٦، رقم (٣٨٨٤) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٣٣١/٢٤، رقم (٨٢٣) من طريق إبراهيم بن حميد الطويل. كلاهما (عبدالغفار، وإبراهيم) عن صالح بن أبي الأخضر. وأخرجه ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني، ١٥٤/٦، رقم (٣٣٨٢) من طريق عُقَيْل. كلاهما (صالح بن أبي الأخضر، وعُقَيْل) عن الزهري، عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة، عن صمينة. خالفهما: ١- يونس بن يزيد الأيلي. أخرجه من طريقه: النسائي في السنن الكبرى، ٤/٢٦١، رقم (٤٢٧١)، والطبراني في المعجم الكبير، ٣٣١/٢٤، رقم (٨٢٤). ٢- ابن أبي ذئب. أخرجه من طريقه: الطبراني في المعجم الكبير، ١٨٦/٢٥، رقم (٤٥٨). فروياه، عن ابن شهاب عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر، عن الصمينة، إلا أن الطبراني لم يسمها في رواية ابن أبي ذئب وقال: عن امرأة يتيمة. وهي الرواية التي رجحها أبو عاصم في الأحاد والمثاني، ١٥٤/٦، وقال: "وهو الصحيح إن شاء الله".

(٣) أخرجه البغوي في شرح السنة، ٢٥٢/٣، وفي التفسير، ٤٠٨/٥، من طريق عبدالغفار بن عبيدالله. وأخرجه ابن المبارك في الزهد، ص ٤١٨، رقم (١١٨٦)، وفي المسند، ص ٣٣، رقم (٥٥)، ومن طريقه: الإمام أحمد في المسند، ٣٥/٤٠٠، رقم (٢١٥٠٨)، والنسائي في المجتبى، ٨/٣، رقم (١١٩٥)، وفي الكبرى، ٣٧/٢، رقم (١١١٩)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، ٦١/٤، رقم (١٤٢٨). وأخرجه أبو داود في السنن، ١٧٧/٢، رقم (٩٠٩)، وابن خزيمة في الصحيح، ١/٢٣٤، رقم (٤٨٢)، والحاكم في المستدرک، ٣٤٩/١، رقم (٨٦٥) والدارمي في المسند، ١/٤٦٠، رقم (١٤٤٧)، وابن حزم في المحلى، ١٢١/٢، والبيهقي في السنن الكبرى، ٣٦٧/٤، رقم (٣٥٧٤) =

الخامس عشر: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قَالَ: «قَزَوِينَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، يُحْشَرُ مِنْ مَقْبَرَتِهَا كَذَا وَكَذَا أَلْفُ شَهِيدٍ»^(١).

=كلهم من طريق يونس بن يزيد الأيلي. كلاهما (صالح بن أبي الأخضر، ويونس بن يزيد) عن الزهري، عن أبي الأحوص، عن سعيد بن المسيب، عن أبي ذر. والحديث في إسناده أبو الأحوص، وهو: مولى بني ليث، أو بني غفار، لم يرو عنه غير الزهري. من وثقه: ذكره ابن حبان في ثقافته، وقال ابن عبد البر - في تعقبه على ابن معين في قوله فيه: "ليس بشيء" - : "قد تناقض ابن معين في هذا، فإنه سئل عن أكيمة، وقيل له: إنه لم يرو عنه غير ابن شهاب، فقال: يكفيه قول ابن شهاب: حدثني ابن أكيمة، فليزمه مثل هذا في أبي الأحوص"، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: "وثقه بعض الكبار"، وفي المغني: "وثق". من ضعفه: قال النسائي: "لا نعرفه"، وقال الدوري عن ابن معين: "ليس بشيء"، وقال أبو أحمد الحاكم: "ليس بالمتين عندهم"، وقال ابن القطان: "لا تُعرف له حال"، وقال ابن حجر في التقريب: "مقبول"، وفي لسان الميزان: "لم يعرفه النسائي، وصحَّ حديثه الترمذي، ووثقه ابن حبان". قلت: وصحَّ حديثه أيضاً: ابن خزيمة، والبيهقي. الراجح فيه: أبو الأحوص قيل إن الزهري وثقه، وجرح ابن معين له وهو من المتشددين في الجرح مُقابل بتصحيح عدد من الأئمة لحديثه، فهو إلى التوثيق أقرب، وهو ممن يُعتبر بحديثه، والله أعلم. ينظر: تاريخ الدوري عن ابن معين، ٤/٤٤٤، رقم (٥٢١٧)، شرح السنة للبيهقي، ٣/٣٥١، المغني في الضعفاء، ٢/٧٦٨، رقم (٧٢٨٣)، من تكلم فيه وهو موثق، ص ٥٦٥، رقم (٣٩٦)، ميزان الاعتدال، ٥/٢٠٧، رقم (٩٣٨١)، التقريب (رقم ٧٩٢٦)، لسان الميزان، ٩/٤٥٩، رقم (٣١٩١).

(١) أخرجه الرافعي في التدوين، ١/٢١، من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أبي سلمة ابن عبدالرحمن، عن أبي هريرة. وإسناده من هذا الطريق ضعيف، فيه صالح بن أبي الأخضر، ضعيف، وقد تفرَّد به. وأخرجه الطبراني في مسند الشاميين، ٤/٣٧٩، رقم (٣٦٠٥) من طريق أبي نعيم الخراساني، عن مقاتل بن سليمان، عن مكحول. وإسناده من هذا الطريق موضوع، فيه أبو نعيم الخراساني: عمر بن صحح، وضَّاع، قال ابن حبان في المجروحين (٢/٨٨): "كان ممن يضع الحديث على الثقات، لا يحل كتابة حديثه إلا على جهة التعجب لأهل الصناعة فقط". ومقاتل بن سليمان كذاب، قال الجوزجاني: "كان دجالاً جسوراً"، وقال وكيع: "كان كذاباً"، وقال ابن حبان: "كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان شبيهاً يشبه الرب بالملوطين وكان يكذب مع ذلك في الحديث". ينظر: أحوال الرجال، ص ٣٤٣، الجرح والتعديل، ٨/٣٥٤، رقم (١٦٣٠)، المجروحين، ٣/١٤. والحديث ذكره السيوطي في الزيادات على الموضوعات، ١/٣٦٢، وابن عراق في تنزيه الشريعة، ٢/٦٣.

السادس عشر: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب، عن عمه عبيدالله بن كعب بن مالك قال: "لما نزلت هذه الآية: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾^(١) قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُجَاهِدُ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَكَأَنَّمَا يُقْتَحِمُونَ بِالنَّبْلِ»^(٢).

السابع عشر: عن أبي هرير رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَامَ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ: "اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا، وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا"، فَلَمَّا انصَرَفَ قَالَ: «لَقَدْ تَحَجَّرَتْ وَاسِعًا - يُرِيدُ رَحْمَةَ اللَّهِ -»^(٣).

(١) سورة الشعراء [الآية: ٢٢٤].

(٢) أخرجه أبو يعلى كما في إتحاف الخيرة، ٦/٢٥٠، رقم (٥٧٧٦)، والمطالب العالية، ٨٧/١٥، رقم (٣٦٧٧) عن أبي يعلى، عن محمد بن أبي بكر، عن عبدالغفار بن عبدالله، عن صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن عبدالرحمن بن عبدالله بن كعب، به. ولم أقف عليه في المسند المطبوع، والحديث من هذا الطريق ضعيف، من أجل صالح بن أبي الأخضر، فقد تفرد بروايته عن عبدالرحمن بن عبدالله بن كعب، عن عمه عبيدالله بن كعب، وخالف صالح، ثلاثة من أصحاب الزهري، وهم: معمر بن راشد، وشعيب بن أبي حمزة، ويونس بن يزيد الأيلي، الذين رووه عن الزهري، عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك، عن أبيه. أخرجه عبدالرزاق في المصنف، ٩/١١٩، رقم (٢١٤٢٤)، ومن طريق الإمام أحمد في المسند، ٤٥/١٤٧، رقم (٢٧١٧٤)، والطبراني في المعجم الكبير، ١٩/٧٥، رقم (١٥١)، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢١/١٩٦، رقم (٢١١٤٨) من طريق معمر. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ٢٥/٦٣، رقم (١٥٧٨٥)، والطبراني في مسند الشاميين، ٤/٢٤٤، رقم (٣١٤٩٤) من طريق شعيب بن أبي حمزة. وابن حبان - كما في الإحسان -، ١١/٦، رقم (٤٧٠٧)، والطبراني في الكبير، ١٩/٧٦، رقم (١٥٢)، وابن عبدالبر في الاستيعاب، ٣/١٣٢٥، من طريق يونس بن يزيد الأيلي. كلهم (معمر، وشعيب، ويونس) عن الزهري، عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك، عن أبيه، وإسناده صحيح.

(٣) أخرجه الدارقطني في العلل، ٧/٢٩٤، من طريق عبدالغفار بن عبدالله، عن صالح بن أبي الأخضر. وأخرجه البزار - كما في البحر الزخار -، ١٤/١٥٠، رقم (٧٦٧٩) من طريق محمد بن أبي حفصة. كلاهما: (صالح، ومحمد بن أبي حفصة) عن الزهري، عن سعيد، وأبي سلمة، عن أبي هريرة. خالفها: سفيان بن عيينة، فرواه عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، واختلف فيه على صالح أيضاً، فرواه مرة عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة، ورواه مرة عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة، كما روى سفيان. ينظر: العلل للدارقطني، ٧/٢٩٣.

الثامن عشر: عن أبي هريرة، أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ، قَالَ: وَمَا أَهْلَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ: أَتَجِدُ رَقَبَةً تَعْتَقُهَا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ قَالَ: لَا أَسْتَطِيعُ، قَالَ: أَطْعَمُ سَتِينَ مَسْكِينًا قَالَ: لَا أَجِدُ، فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَتَى بِعَرَقٍ مِنْ تَمْرٍ، فَقَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ أَنْفَا؟ قَالَ: هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ، عَلَى أَفْقَرِ مَنْ أَهْلَ بَيْتِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابِتَيْهَا أَهْلُ بَيْتِ أَحْوَجَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ قَالَ: أَطْعَمَهُ أَهْلُكَ فَصَارَتْ سَنَةٌ عَتَقَ رَقَبَةً، أَوْ صِيَامَ شَهْرَيْنِ، أَوْ إِطْعَامَ سَتِينَ مَسْكِينًا^(١).

التاسع عشر: عن أبي ثعلبة الخشني ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَعَنْ لَحُومِ الْحَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ، وَعَنْ وَطْءِ الْحُبَالَى^(٢).

(١) أخرجه الدارقطني في العلل، ٢٤٠/١٣، من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخر، عن الزهري، عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، وحيد بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة. فخالف صالح بن أبي الأخر في روايته جمع من الرواة من أصحاب الزهري الذين رووه عنه عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة وحده، منهم: جرير بن عبد الحميد، وإبراهيم بن طهمان، ومنصور بن المعتمر، وشعيب بن أبي حمزة، ومعمر، وإبراهيم بن سعد، والأوزاعي، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وروايتهم في الصحيح (١٩٣٦)، (١٩٣٧)، (٢٦٠٠)، (٥٣٦٨)، (٦٠٨٧)، (٦١٦٤)، (٦٧٠٩)، (٦٧١٠)، (٦٧١١)، (٦٨٢١). قال الدارقطني في العلل، ٢٢٨/١٠-٢٢٩: "وأصحاب ابن عيينة رووه عنه عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة وحده، وكذلك رواه عبيدالله بن عمر، وإسماعيل بن أمية، وعبدالله بن عيسى، وعبدالرحمن بن خالد بن مسافر، ومحمد بن إسحاق، وعبدالجبار بن عمر الأيلي، وإسحاق بن يحيى العوصي، وثابت بن ثوبان، وهبار بن عقيل، وقرّة بن عبدالرحمن، وبحر السقا، والوليد بن محمد الموقري عن الزهري، عن حميد، عن أبي هريرة".

(٢) أخرجه أبو عوانة في مستخرجه على صحيح مسلم، ٥٤٠/١٥، رقم (٨٠٤٩) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح بن أبي الأخر، عن الزهري، عن أبي إدريس الخولاني، عن أبي ثعلبة. ورواه الإمام مالك، ويونس، وعمرو بن الحارث، وابن أبي ذئب، ويونس بن يزيد، ومعمر، ويوسف بن الماجشون، وسفيان بن عيينة، عن الزهري، ولم يذكروا فيه وطء الحبالى، وليس بمحفوظ عن الزهري كما قال الإمام الدارقطني في العلل، ٣١٦/٦. أخرجه الإمام البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع، ٩٦/٧، رقم (٥٥٣٠)، والإمام مسلم في كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، ١٥٣٣/٣، رقم (١٩٣٢).

العشرون: عن مُحَمَّد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة قاطع»^(١).

وبقية مروياته عن إسماعيل بن أبي المهاجر، والمعافى بن عمران، وشعبة، وصالح بن كيسان، وهشيم بن بشير، وعبدالله بن أذينة، وعبيدالله بن تمام الواسطي، روى عن كل واحد منهم، حديثاً واحداً.

٦. عُمارة بن أوس

اسمه ونسبه: هو: عُمارة بن أوس بن خَالِد بن عُبيد بن أُمَيَّة بن عَامِر بن خَطْمَةَ^(٢) الأنصاري. قال الإمام البخاري: «لَهُ صُحْبَةٌ، حديثه لَيْسَ بِقَائِمِ الإسناد»^(٣). أقوال العلماء فيه: قال أبو حاتم، وابن حبان: «له صحبة»^(٤)، وزاد ابن حبان: «غير أنّي لست بالمعتمد على إسناد خبره»^(٥)، وذكره ابن قانع^(٦)، وأبو نعيم^(٧)، وابن عبد البر^(٨)، وابن الأثير^(٩) في الصحابة.

- (١) أخرجه أبو عوانة في مستخرجه على صحيح مسلم، ٣٣٠/١٩، رقم (١١١٥٤) من طريق عبدالغفار بن عبيدالله، عن صالح ابن أبي الأخضر، عن الزهري. تابع صالح بن أبي الأخضر: عُقيل بن خالد، عند البخاري، والإمام مالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، عند مسلم، وزاد الإمام مالك في روايته: "رحم". أخرجه الإمام البخاري في كتاب الأدب، باب إثم القاطع، ٥/٨، رقم (٥٩٨٤)، ومسلم في كتاب البر والصلة والأداب، باب صلة الرحم وتحريم قطيعتها، ٤/١٩٨١، رقم (٢٥٥٦).
- (٢) خَطْمَةَ: بفتح الخاء المنقوطة بواحدة، وسكون الطاء المهملة، وفي آخرها الميم، نسبة إلى بطنٍ من الأنصار يقال له: خَطْمَةَ بن جشم بن مالك بن الأوس بن حارثة. ينظر: الأنساب، ٥/١٦٣.
- (٣) التاريخ الكبير، ٦/٤٩٤، رقم (٣٠٩٣).
- (٤) الجرح والتعديل، ٦/٣٦٢.
- (٥) الثقات، ٣/٢٩٤.
- (٦) معجم الصحابة، ٢/٢٤٧.
- (٧) معرفة الصحابة، ٤/٢٠٧٨.
- (٨) الاستيعاب، ٣/١١٤١.
- (٩) أسد الغابة، ٤/١٢٨.

مروياته: لم أقف له إلا على حديث واحد، وهو حديث الصلاة إلى القبلتين، ولا يُعرف إلا به، رواه قيس بن الربيع، عن زياد بن علاقة، عن عمارة بن أوس رضي الله عنه - وكان قد صلى إلى القبلتين جميعاً - قال: «إِنِّي لَفِي مَنْزِلِي، إِذَا مُنَادِي يُنَادِي عَلَى الْبَابِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ حَوَّلَ إِلَى الْقِبْلَةِ، فَاشْهَدَ عَلَى إِمَامِنَا، وَالرَّجَالَ، وَالنِّسَاءَ، وَالصَّبِيَّانَ، لَقَدْ صَلَّوْا إِلَى هَاهُنَا، يَعْنِي: بَيْتَ الْمُقَدَّسِ، وَإِلَى هَاهُنَا، يَعْنِي: الْكَعْبَةَ»^(١).

والحديث من رواية قيس بن الربيع، أبي محمد الأسدي، وهو ضعيف، ضعفه الجمهور من الأئمة منهم: علي بن المديني، ووكيع، وابن سعد، ويحيى بن معين، والإمام أحمد بن حنبل، وأبو زرعة، والنسائي، والدارقطني، وقال أبو حاتم: «عهدي به ولا ينشط الناس في الرواية عنه، وأما الآن فاراه أحلى، ومحله الصدق، وليس بقوي، يكتب حديثه ولا يحتج به، وهو أحب إلى من محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، ولا يحتج بحديثهما»^(٢). قال فيه الذهبي: «هذا حديث غريب، من الأفراد العوالي»^(٣).

- (١) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ١/٢٤٣، عن الفضل بن دكين. وأخرجه ابن أبي شيبة، ٣/١٦٧، رقم (٣٣٩٣) عن شبابة بن سوار. وأخرجه ابن الجعد في المسند، ص ٣٠٨، رقم (٢٠٧٨)، وأبو يعلى في المسند، ٣/٧٩، رقم (١٥٠٩)، وفي المفاريد عن رسول الله ﷺ، ص ٣٤، والطحاوي في أحكام القرآن، ١/١٥٨، وابن قانع في معجم الصحابة، ٢/٢٤٧، عن يحيى ابن عبدالحميد الحماني. كلهم (الفضل بن دكين، وشبابة بن سوار، ويحيى بن عبدالحميد) عن قيس بن الربيع، به بنحوه. وإسناده ضعيف، لما يلي: ١- فيه يحيى الحماني حافظ، إلا أنهم اتهموه بسرقة الحديث، - كما في التقريب (٧٥٩١)، وقد تابعة الفضل بن دكين، وهو ثقة ثبت - كما في التقريب (٥٤٠١)-، وشبابة بن سوار، وهو ثقة حافظ - كما في التقريب (٢٧٣٣) - ٢- قيس بن الربيع الأسدي، ضعيف.
- (٢) ينظر: الضعفاء والمتروكين - المشهور بالضعفاء الصغير-، ص ٣١٠، رقم (٣١٧)، الجرح والتعديل، ٧/٩٦، رقم (٥٥٣)، المجروحين، ٢/٢٢٠، رقم (٨٨٤)، الكامل، ٨/٦١٧، رقم (١٥٩١)، ميزان الاعتدال، ٣/٣٩١، رقم (٦٥٣٠)، تهذيب التهذيب، ٨/٣٩١، رقم (٦٩٨).
- (٣) سير أعلام النبلاء، ١٠/٥٣٩.

وقال البوصيري: «هذا إسنادٌ ضعيف، لضعف قيس بن الربيع»^(١).

وقال ابن حجر: «تفرَّد به قيس، وهو ضعيف»^(٢).

فتبين أن مراد الإمام البخاري بقوله في حديثه: "ليس بقائم الإسناد"، أي: لم يصح إسناده إلى عُمارة بن أوس، وذلك لمجيئه من طريق قيس بن الربيع، وهو متكلم فيه، ولذا وصف أبو أحمد الحاكم حديث قيس، بأنه "ليس بالقائم"^(٣)، والغرابة التي وصف بها الذهبي هذا الحديث، هي غرابة الإسناد، لتفرَّد قيس بن الربيع، بروايته هذا الحديث عن شيخه زياد بن علاقة، ولم يقع في ضبطه وإتقانه ما يجبر تفرُّده، ولكن هذا التفرُّد لم يكن بمخالفة، فإن أحاديث تحويل القبلة، ثابتة بالأحاديث الصحيحة المتفق عليها، من حديث البراء بن عازب^(٤)، وعبدالله ابن عمر^(٥)، وأنس بن مالك^(٦) رضي الله عنهم.

(١) إتحاف الخيرة المهرة، ٩٩/٢.

(٢) الإصابة، ٢٩٤/٧.

(٣) تهذيب التهذيب، ٣٩١/٨، رقم (٦٩٨).

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان، ٨٨/١، رقم (٣٩٩)، والإمام مسلم في صحيحه، ٣٧٤/١، رقم (٥٢٥) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

(٥) أخرجه الإمام البخاري، ٢٢/٦، رقم (٤٤٩٠)، في كتاب التفسير، باب: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّاءِ﴾ قوله: ﴿يَعْمَلُونَ﴾، ومسلم، ٣٧٥/١، رقم (٥٢٦) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

(٦) أخرجه مسلم، ٣٧٥/١، رقم (٥٢٧) في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة.

الخاتمة

أحمد ربي جل وعلا، وأثني عليه بما هو أهله، على ما يسر وأعان، من إتمام هذه البحث، على عوزٍ فيه، والله أسأل أن يجبر الخلل، ويمحو الزلل، وقد تبين لي في خاتمة هذا الدراسة لمصطلح: «ليس بالقائم» ما يلي:

أولاً: أن هذا المصطلح، من المصطلحات التي أطلقها أئمة النقد المتقدمين، من أهل الرواية والدراية، والسبر لمرويات الرواة، كيحيى بن معين، والإمام أحمد بن حنبل، والبخاري، وأبي حاتم، والترمذي، وغيرهم.

ثانياً: مدلول مصطلح "ليس بالقائم"، من خلال تتبع إطلاقاتهم وتطبيقاتهم: أنه إسناد الحديث غير الثابت والمستقيم، استقامة حديث أهل الضبط والإتقان، وهو: وصفٌ لإسناد الحديث الذي لا يُعتبر به، إما لضعف أحد رواته، أو جهالته، أو اضطرابه، أو تفرُّده، أو عدم موافقة راويه للثقات في مروياتهم، لقلتها.

ثالثاً: أغلب الرواة الذين وُصفت أحاديثهم بأنها ليست بالقائمة من الرواة المقلِّين، ممن لم يُرو عنه إلا حديث أو حديثان، إلا عمر بن راشد اليمامي، فله واحدٌ وأربعون حديثاً، ورواد بن الجراح له مئة وخمسة أحاديث.

رابعاً: قد يكون إطلاق عبارة ليس بقائم، على حديث الراوي، ولا يُقصد به الراوي نفسه، إنما أن في الطريق إليه، من لا يستقيم حديثه، ولا يقوم بروايته، أو يُقصد به حديث معين رواه، كعبدالرحمن بن سنَّة، وذو الأصابع، فإن في الأسانيد إليهم مجاهيل، وضعفاء، أو تفرد بالرواية عنهم من لم يقع في ضبطه وإتقانه ما يجبر تفرُّده، كحديث عُمارة بن أوس.

خامساً: عدد الرواة الذين قال الإمام البخاري فيهم أو في مروياتهم، أو في الطريق إليهم: «ليس بالقائم»، ثلاثة عشر راوياً، تبين من خلال دراستهم، دقة منهجه رحمه الله، وحكمه على الرواة ومروياتهم، منهم سبعة رواة انفردوا بأحاديث لم يروها غيرهم، وفي أسانيدهم أيضاً رواة ضعفاء، وهم:

حُصَيْنُ وَالِدُ دَاوُدَ بْنِ الْحَصِينِ، وَدُرْسْتُ بْنُ زِيَادٍ، وَرَجَاءُ بْنُ الْحَارِثِ، وَرَوَّادُ بْنُ الْجِرَاحِ، وَشَرْقِيُّ الْجَعْفِيِّ، وَعَمْرُ بْنُ رَاشِدِ الْيَمَامِيِّ، وَيَحْيَى بْنُ عَثْمَانَ، وَسِتَّةُ رِوَاةٍ فِي الطَّرِيقِ إِلَيْهِمْ، رِوَاةٌ مَتَكَلَّمٌ فِيهِمْ، مَا بَيْنَ رَاوٍ مَتْرُوكٍ، وَرَاوٍ ضَعِيفٍ، وَهَمُّ: ذُو الْأَصَابِعِ، وَشَهَابُ، وَعَبْدُ الْخَبِيرِ بْنُ قَيْسٍ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَنَةَ، وَعَبْدُ الْغَفَارِ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ، وَعِمَارَةُ بْنُ أَوْسٍ.

التوصيات

أولاً: أوصي الباحثين بالاعتناء بعبارات الأئمة، وإطلاقاتهم على الرواة والمرويات، وتتبعها، وبيان مدلولاتها من خلال سبر هذه الأقوال، وجمع من قيلت فيه.

ثانياً: دراسة الرواة الذين قال فيهم أبي أحمد الحاكم أو في مروياتهم: «ليس بالقائم»، وعددهم (٧٢) راوياً.

المصادر والمراجع

الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الجورقاني، الحسين بن إبراهيم، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، ط٤، الرياض، دار الصميعي، مؤسسة دار الدعوة، الهند ١٤٢٢هـ.

الأوائل، ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

الأوائل، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: محمد شكور بن محمود الحاجي أمير، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، ١٤٠٣هـ.

إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، البوصيري، أحمد بن أبي بكر، تحقيق: ياسر ابن إبراهيم، ط١، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ.

الآحاد والمثاني، ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو. تحقيق: د. باسم بن فيصل الجوابرة. (ط١)، الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ).

أحكام القرآن الكريم، الطحاوي، أحمد بن محمد، تحقيق: سعد الدين أونال، ط١، استانبول، مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، ١٤١٨هـ.

أحوال الرجال، الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط١، فيصل آباد، باكستان.

الاستغناء في معرفة المشهورين من حملة العلم بالكنى، ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، تحقيق: عبد الله مرحول السوالمه، ط١، الرياض، دار ابن تيمية، ١٤٠٥هـ.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢هـ.

الأسامي والكنى، أبو أحمد الحاكم الكبير، محمد بن محمد، تحقيق: يوسف الدخيل، ط ١،
المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٤ هـ.

أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، عي بن محمد، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ هـ.
الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي،
وآخرون، ط ١، القاهرة، دار هجر، ١٤٢٩ هـ.

أطراف الغرائب والأفراد، الدارقطني، علي بن عمر، تعليق: جابر بن عبد الله السريع. (ط ١،
١٤٢٨ هـ).

الإعلام بسنته عليه السلام (شرح سنن ابن ماجه)، مغلطاي بن قليج، تحقيق: كامل عويضة،
ط ١، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ هـ.

الاعتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، الحلبي، إبراهيم بن محمد، تحقيق: علاء الدين علي،
ط ١، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٨ م.

إكمال تهذيب الكمال، مغلطاي بن قليج بن عبدالله، تحقيق: عادل بن محمد - وأسامة بن
إبراهيم، ط ١، القاهرة، الفاروق الحديثة، ١٤٢٢ هـ.

الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال،
الحسيني، محمد بن علي، تحقيق: د. عبدالمعطي أمين قلعي، ط ١، كراتشي، منشورات
جامعة الدراسات الإسلامية.

الإكمال في رفع الارياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، ابن ماکولا، علي بن هبة
الله، تحقيق: نايف العباس، القاهرة: الفاروق الحديثة، دار الكتاب الإسلامي.

إنباه الرواة على أنباه النحاة، القفطي، علي بن يوسف، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١،
القاهرة، دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٦ هـ.

البارع في اللغة، القالي، إسماعيل بن القاسم، تحقيق: هاشم الطعان، ط١، بغداد: مكتبة النهضة، بيروت، دار الحضارة العربية، ١٩٧٥م.

البحر الزخار المعروف بمسند البزار، البزار، أحمد بن عمرو، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، ط١، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ.

البدع والنهي عنها، القرطبي، محمد بن وضاح، تحقيق: محمد بن أحمد دهمان، ط١، القاهرة، دار الصفا، ١٤١١هـ.

بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، أحمد بن يحيى، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.

بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام، ابن القطان، علي بن محمد، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، ط١، الرياض، دار طيبة، ١٤١٨هـ.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: د. بشار عواد، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٤هـ.

التاريخ الأوسط، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: د. تيسير أبو حيمد، د. يحيى الثمالي، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٦هـ.

التاريخ الكبير، ابن أبي خيثمة، أحمد بن أبي خيثمة، تحقيق: صالح بن فتحي هلال، ط١، القاهرة، دار الفاروق، ١٤٢٤هـ.

التاريخ الكبير، البخاري، محمد بن إسماعيل، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن.

تاريخ المدينة المنورة، ابن شبة، عمر بن شبة، تحقيق: فهيم بن محمد شلتوت، ط١، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد - جدة، ١٣٩٩هـ.

تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قاطناتها العلماء من غير أهلها ووارديها، الخطيب

البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: د.بشار عواد، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي،
١٤٢٢هـ.

تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، علي بن الحسن، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، بيروت،
دار الفكر، ١٤١٥هـ.

تاريخ يحيى بن معين، الدارمي، عثمان بن سعيد، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دمشق، دار
المأمون للتراث، ١٤٠٠هـ.

تاريخ يحيى بن معين، الدوري، عباس بن محمد، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط١، مكة
المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٩هـ.

تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تحقيق: عبد الصمد
شرف الدين، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، ١٤٠٣هـ.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: حسن
قطب، ط١، مصر، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.

التدوين في أخبار قزوين، الرافعي، عبدالكريم بن محمد، تحقيق: عزيز الله العطاردي، ط١،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.

تذكرة الحفاظ (أطراف أحاديث كتاب المجروحين لابن حبان) ابن القيسراني، محمد بن طاهر،
تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط١، الرياض، دار الصميعي، ١٤١٥هـ.

تذكرة الحفاظ، الذهبي: محمد بن أحمد، وضع حواشيه: زكريا عميرات، ط١، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

التراجم الساقطة من إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي، إشراف: أ.د. علي الصياح، ط١،
الرياض، دار المحدث، ١٤٢٦هـ.

ترتيب علل الترمذي الكبير، القاضي، أبو طالب، تحقيق: صبحي السامرائي، والسيد أبو المعاطي النوري، ومحمود محمد خليل الصعيدي، ط ١، بيروت، دار عالم الكتب، ١٤٠٩هـ.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك، اليحصبي، عياض بن موسى، ط ١، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، ١٤٠١هـ.

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: د. إكرام الله إمداد الحق، ط ١، بيروت، دار البشائر، ١٤١٦هـ.

تعليقات الدارقطني على المجروحين لابن حبان، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: خليل بن محمد العربي، ط ١، القاهرة - الفاروق الحديثة - دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٤هـ.

التقريب واليسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: محمد بن عثمان الخشت، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.

تقريب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: محمد عوامة، ط ١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.

تكملة الإكمال، ابن نقطة، محمد بن عبد الغني، تحقيق: د. عبد القيوم عبد رب النبي، ط ١، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٨هـ.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، ط ١، المغرب - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ابن عراق، علي بن محمد، تحقيق:

عبد الوهاب عبد اللطيف ، عبد الله محمد الصديق الغماري، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ.

تهذيب التهذيب، ابن حجر، أحمد بن علي، ط ١، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٢٦هـ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، تحقيق: د. بشار عواد، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٣هـ.

تهذيب اللغة، الهروي، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

الثقات، ابن حبان، محمد بن حبان، ط ١، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ١٤٠٣هـ.

جامع التحصيل في أحكام المراسيل، العلائي، خليل بن كيكليدي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط ٢، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ.

الجامع الكبير، الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، البخاري، محمد ابن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: د. محمود الطحان، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ.

الجامع لشعب الإيثار، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: مختار أحمد الندوي، ط ١، الهند، الدار السلفية، ١٤١٦هـ.

جدوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الحميدي، محمد بن فتوح، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م.

الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط١، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت.

جزء ابن غطريف، الجرجاني، محمد بن أحمد، تحقيق: د. عامر حسن صبري، ط١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، أحمد بن عبدالله، ط١، بيروت، دار الفكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٦هـ.

ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: الشيخ حماد الأنصاري، ط٢، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، ١٣٨٧هـ.

ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألف، ابن القيسراني، محمد بن طاهر، تحقيق: د. عبدالرحمن الفريوائي، ط١، الرياض، دار السلف، ١٤١٦هـ.

الزهد والرقائق، ابن المبارك، عبدالله بن المبارك، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية.

الزيادات على الموضوعات، السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: رامز خالد حاج حسن، ط١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٣١هـ.

السنن الصغرى (المجتبى)، النسائي، اعتنى به: عبدالفتاح أبو غدة، ط٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.

السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

السنن الكبرى، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان، وسيد كسروي حسن، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

السنن، ابن ماجه، محمد بن يزيد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٤١٨هـ.

السنن، أبو داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، ط ١، دمشق، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ.

السنن، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وحسن عبد المنعم شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، وأحمد برهوم، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ.

سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين، ابن الجنيد، إبراهيم بن عبد الله، تحقيق: أحمد محمد نور، ط ١، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ.

سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني في معرفة الرجال وجرهم وتعديلهم، الآجري، أبو عبيد، تحقيق: د. عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط ١، بيروت، مؤسسة الريان، ودار الاستقامة، مكة المكرمة، ١٤١٨هـ.

سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه، البرقاني، أحمد بن محمد، تحقيق: د. عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، ط ١، لاهور، باكستان، كتب خانه جميل، ١٤٠٤هـ.

سير أعلام النبلاء، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي ومأمون صاغرجي، ط ١١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ.

سيرة الإمام أحمد بن حنبل، صالح بن الإمام أحمد، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ط ٢، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٤٠٤هـ.

- شرح السنة، البغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، ط٢، دمشق، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.
- شرح سنن ابن ماجه، السيوطي، عبدالرحمن بن بكر، ط١، (ضمن كتاب شروح سنن ابن ماجه) تحقيق: رائد بن صبري، بيت الأفكار الدولية.
- شرح مشكل الآثار، الطحاوي، أحمد بن محمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ.
- شرح معاني الآثار، الطحاوي، أحمد بن محمد، تحقيق: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٤١٤هـ.
- شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل، تقديم: الشيخ مقبل الوادعي، ط١، جدة، مكتبة العلم، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١١هـ.
- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.
- الضعفاء الكبير، العقيلي، محمد بن عمرو، تحقيق: قسم التحقيق بدار التأصيل، ط١، ١٤٣٥هـ.
- الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي، أبو زرعة، عبيدالله بن عبد الكريم، تحقيق: د. سعدي الهاشمي، ط٢، المنصورة: دار الوفاء، ١٤٠٩هـ.
- الضعفاء والمتروكون، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
- الضعفاء والمتروكون، النسائي، أحمد بن شعيب، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط١، حلب، دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

- الطبقات الكبرى، ابن سعد، محمد بن سعد، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ.
- طبقات الحفاظ، السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، تحقيق: لجنة من العلماء، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.
- طبقات علماء الحديث، ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.
- طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.
- العزلة، الخطابي، حمد بن محمد، ط: إدارة الطباعة المنيرية.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، ط ٢، فيصل آباد: إدارة العلوم الأثرية، ١٤٠١هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، ط ١، الرياض، دار طيبة، ١٤٠٥هـ.
- العلل ومعرفة الرجال، ابن حنبل، أحمد بن محمد، تحقيق: د. وصي الله بن محمد عباس، ط ٢، الرياض، دار القبس، ١٤٢٧هـ.
- العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: د. مهدي المخزومي د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- الغريبين في القرآن والحديث، أبو عبيد، أحمد بن محمد الهروي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط ١، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩هـ.
- غريب الحديث، أبو عبيد، القاسم بن سلام، تحقيق: د. حسين محمد محمد شرف، ط ١، القاهرة، المطابع الأميرية، ١٤٠٤هـ.

غريب الحديث، الخطابي، حمد بن محمد، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، ط ١، دمشق،
درا الفكر، ١٤٠٢هـ.

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية، الشوكاني، محمد بن علي، تحقيق: عبدالرحمن بن
يحيى المعلمي، ط ١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي: محمد بن أحمد، تحقيق: محمد عوامة،
وأحمد بن محمد بن نمر الخطيب، ط ١، جده، دار القبلة، ومؤسسة علوم القرآن،
١٤١٣هـ.

الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، أحمد بن عبد الله، تحقيق: مازن السرساوي، ط ١،
الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٣٤هـ.

كتاب الضعفاء والمتروكين، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. تحقيق: عبد الله القاضي، ط ١،
بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ.

كتاب الضعفاء والمتروكين، المشهور بالضعفاء الصغير - البخاري، محمد بن إسماعيل،
تحقيق: د. سالم بن صالح العماري، ط ١، جدة، مركز إحسان لدراسات السنة النبوية،
١٤٤١هـ.

كتاب العلل، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية
د. سعد الحميد، د. خالد الجريسي، ط ١، الحميضي، ١٤٢٧هـ.

كتاب الفتن، المروزي، نعيم بن حماد، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، ط ١، القاهرة، مكتبة
التوحيد، ١٤١٢هـ.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد، تحقيق: كمال يوسف
الحوت. ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

كتاب المعجم، ابن الأعرابي، أحمد بن محمد، تحقيق: عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، ط ١،
الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤١٨هـ.

الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، ابن الكيال، محمد بن أحمد، تحقيق:
عبدالقيوم عبد رب النبي، ط ٢، مكة المكرمة، المكتبة الإمدادية، ١٤٢٠هـ.

لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، ط ٣، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.

لسان الميزان، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط ١، بيروت، دار البشائر
الإسلامية، ١٤٢٣هـ.

المتفق والمفترق، الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تحقيق: د. محمد صادق الحامدي، ط ١،
دمشق، دار القادري، ١٤١٧هـ.

المعالم الأثرية في السنة والسير، شراب، محمد محمد حسن، ط ١، دمشق: دار القلم، بيروت،
الدار الشامية، ١٤١١هـ.

معجم البلدان، الحموي، ياقوت بن عبدالله، ط ١، بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ.

معرفة أنواع علوم الحديث، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: د. نور الدين عتر،
ط ١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٣٩٧هـ.

المغرب في ترتيب المغرب، الخوارزمي، ناصر بن عبدالسيد، ط ١، بيروت، دار الكتاب
العربي.

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ابن حبان، محمد بن حبان، تحقيق: محمود
إبراهيم زايد، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٢هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي، علي بن أبي بكر، تحقيق: حسام الدين القدسي، بيروت:
دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ.

المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، علي بن إسماعيل، تحقيق: د. عبدالمجيد هندراوي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

المحلى بالآثار، ابن حزم، علي بن أحمد، تحقيق: د. عبدالغفار البنداري، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.

المختلطين، العلائي، صلاح الدين أبو سعيد، تحقيق: د. رفعت فوزي عبدالمطلب، علي عبدالباسط مزيد، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٧هـ.

مختلف القبائل ومؤلفها، محمد بن حبيب بن أمية، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت.

المخزون في علم الحديث، الأزدي، محمد بن الحسين، تحقيق: محمد إقبال السلفي، ط ١، دلهي، الدار العلمية، ١٤٠٨هـ.

المخصص، ابن سيده، علي بن إسماعيل، تحقيق: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ.

المخلصيات، أبو طاهر، محمد بن عبدالرحمن، تحقيق: نبيل جرار، ط ٢، دار النوادر، ١٤٣٢هـ. المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبدالله، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي. (ط ١، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٧هـ.

مسند إسحاق بن راهويه، الحنظلي، إسحاق بن إبراهيم، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، ط ١، المدينة النبوية، مكتبة الإيمان، ١٤١٢هـ.

مسند الإمام الشافعي، محمد بن إدريس، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.

مسند الإمام عبدالله بن المبارك، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٧هـ.

مسند الشاميين، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي السلفي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ.

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢هـ.

المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم، أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، تحقيق: فريق من الباحثين بكلية الحديث الشريف والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية، ط١، عمادة البحث العلمي، المدينة النبوية، ١٤٣٥هـ.

المسند، ابن الجعد، علي بن الجعد، رواية وجمع: عبدالله بن محمد البغوي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

المسند، ابن حنبل، أحمد بن محمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

المسند، أبو يعلى، أحمد بن علي، تحقيق: حسين سليم أسد. ط١، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ.

المسند، الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن، تحقيق: حسين سليم أسد. ط١، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢١هـ.

المسند، الروياني، محمد بن هارون، تحقيق: أيمن علي أبو ياني، ط١، مؤسسة قرطبة، ١٤١٦هـ.

المسند، الطيالسي، سليمان بن داود، تحقيق: د. محمد التركي، ط١، القاهرة، دار هجر، ١٤٢٠هـ.

- المصنف، الصنعاني، عبدالرزاق، بن همام، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط ٢، المجلس العلمي، توزيع: بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر، أحمد بن علي، تنسيق: د. سعد الشثري، ط ١، الرياض: دار العاصمة، ودار الغيث، ١٤١٩هـ.
- المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة - دار الحرمين، ١٤١٥هـ.
- معجم الصحابة، ابن قانع، عبد الباقي بن قانع، تحقيق: صلاح المصري، ط ١، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٨هـ.
- المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط ١، بغداد - وزارة الأوقاف، إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٨هـ.
- المعجم، ابن المقرئ، محمد بن إبراهيم، تحقيق: عادل بن سعد، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ.
- معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، تحقيق: عادل العزازي، ط ١، الرياض، دار الوطن، ١٤١٩هـ.
- معرفة الصحابة، ابن منده، محمد بن إسحاق، تحقيق: أ.د. عامر حسن صبري، ط ١، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٦هـ.
- المغني في الضعفاء، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: حازم القاضي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- المفاريذ عن رسول الله ﷺ، أبو يعلى، أحمد بن علي، تحقيق: عبدالله بن يوسف الجديع، حولي، مكتبة دار الأقصى، ١٤٠٥هـ.

من تكلم فيه الدارقطني في كتاب السنن من الضعفاء والمتروكين والمجهولين، ابن رزيق، محمد بن عبدالرحمن، تحقيق: حسين بن عكاشة، ط ١، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ١٤٢٨هـ.

من كلام أبي عبدالله أحمد بن حنبل في علل الحديث ومعرفة الرجال، مما رواه المروزي، والميموني، وأبو الفضل صالح، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤٠٩هـ.

المنتخب من الإرشاد في معرفة علماء الحديث، الخليلي، الخليل بن عبد الله، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، ط ١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

المنتقى من كتاب الطبقات، أبو عروبة، الحسين بن محمد، تحقيق: إبراهيم صالح، ط ١، دار البشائر، ١٩٩٤م.

المؤتلف والمختلف، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق: د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

من تكلم فيه وهو موثوق أو صالح الحديث، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: د. عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، ط ١، ١٤٢٦هـ.

الموطأ، الأصبغي، الإمام مالك بن أنس، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، ط ١، المكتبة العلمية.

الموضوعات الكبرى، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط ١، المدينة المنورة - المكتبة السلفية، ١٣٨٦هـ.

الموقظة في علم مصطلح الحديث، الذهبي محمد بن أحمد، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، ط ٢، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٥هـ.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد رضوان عرقسوسي،
ومحمد بركات، وعمار رجاوي، وغيث الحاج أحمد، وفادي المغربي، ط١، دمشق،
مؤسسة الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ.

نزهة الألباب في الألقاب، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح
السديري، ط١، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ابن حجر، أحمد بن علي، تحقيق:
أ.د. عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، ط١، مطبعة سفير، ١٤٢٢هـ.

نهاية الأرب، في معرفة أنساب العرب، القلقشندي، أحمد بن علي، تحقيق: إبراهيم الأبياري،
ط٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٠هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، المبارك بن محمد، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي -
محمود محمد الطناحي، ط١، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ.

وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أحمد بن محمد، تحقيق: إحسان عباس، ط١،
بيروت، دار صادر، ١٣٩٨هـ.

الانتماء الوطني

ضرورة فطرية، وحقيقة شرعية

د. عبد الرحمن بن عبيد الرفدي^(١)

المخلص

عنوان البحث: الانتماء الوطني ضرورة فطرية وحقيقة شرعية.

أهداف البحث

١. توضيح مفهوم الانتماء الوطني بشقيه اللغوي والاصطلاحي.
 ٢. بيان الظاهرة البشرية للانتماء الوطني.
 ٣. التعريف بالمستند الشرعي للانتماء الوطني من الكتاب والسنة.
 ٤. إلقاء الضوء على المواد التنظيمية ذات الصلة بالانتماء الوطني الواردة في القانون السعودي.
 ٥. بيان التوافق والاختلاف بين الشريعة والانتماء الوطني.
 ٦. تحديد القيم المعززة للانتماء الوطني قدر الإمكان.
- منهج البحث: المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي.

(١) الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز حاصل على الماجستير من كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم الثقافة الإسلامية، وعنوان الرسالة: أسباب الفهم الخاطئ لتحصيل المعرفة في ضوء الإسلام. وحاصل على الدكتوراه من كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم الثقافة الإسلامية، وعنوان الرسالة: الانحراف الفكري المعاصر بين الشباب وجهود المملكة العربية السعودية في التصدي له

أهم النتائج

الحاجة إلى تعزيز قيم الانتماء والولاء الوطني ولاسيما في عصرنا الحاضر. والانتماء الوطني يثمر لدى الأفراد سلوكات إيجابية، يظهر من خلالها مدى حبهم لوطنهم، ومدى انتمائهم وولائهم له، مع رفضهم وتباعدهم عن كل فكر هدام. وضرورة تكامل حلقات غرس القيم بما فيها قيمة الانتماء الوطني.

أهم التوصيات

ضرورة إشباع حاجات الفرد المادية والمعنوية لتقوية ارتباط الفرد بوطنه. وضرورة ربط الفرد بالقيم السامية الدينية والخلقية ومحاسن التقاليد والأعراف والعادات، في إطار وسطية الإسلام وعقيدته السمحة. وضرورة إحياء الرجوع إلى الشريعة الإسلامية، ومعرفة مدى مشروعية حب الوطن والانتماء إليه والولاء له. وضرورة تعزيز الثقافة الإسلامية كأساس لبناء الهوية والانتماء الوطني. وضرورة معالجة العوامل المؤدية إلى ضعف الانتماء الوطني.

الكلمات المفتاحية: الانتماء، الوطن، القيم، الولاء.

ABSTRACT

The research deals with an issue rooted in man, but the need for it at the present time is very dire, which is national affiliation, so it was defined, and then talked about in terms of a human phenomenon that imprinted souls on. Many great leaders throughout history have longed for her. The research showed the compatibility between national affiliation and legitimate instructions, by distinguishing affiliation from abhorrent fanaticism, then the research touched on the constitutions' concern for this issue, so articles were devoted to it as is the case in the Basic Law of the Kingdom of Saudi Arabia, Article: nine, twelve, thirteen and thirty-third. This was followed by listing the values that reinforce belonging by clarifying the sources of the values of national belonging, the functions of those values and their impact on society, and the need for them in promoting Islamic culture and addressing the factors that lead to weak belonging. The research concluded with a number of results that were indicated in the conclusion.

المقدمة

العلاقة بين الوطن والإنسان علاقة فطرية، ذلك أن الفرد يرتبط بوطنه، ويعمل من أجله، ويخلص له، ويعمل على تطويره وتقدمه، فيضطلع بواجباته وفق استطاعته. وإن كان هذا السلوك الانتهائي من أسس حياة الأمم والمجتمعات في أحوالها العادية، فإنها تزداد ضرورةً حين تهبج الفتن، وتموج الأهواء، وتحتاج الشعوب إلى تقوية اللحمة الوطنية، وتقوية الأواصر الجامعة للشثتات في وجه كل ما يفت في جدار هذه الوحد، ويهدد هذه الجامعة الوطنية.

لقد شهد القرن الحادي والعشرين تغيرات سريعة في كل مناحي الحياة، ولا سيما التكنولوجيا المتقدمة، وثورة الاتصالات، الأمر الذي نتج عنه تغيرات فكرية وثقافية، بل وقيمة ساهمت في بلورة اتجاهات وسلوكات ومناهج تفكير كان لأكثرها أثر سلبي على تماسك المجتمعات ووحدتها، وتولد لدى الناس شعور بوجود خطر يمس قيمهم وعاداتهم وتراثهم وهويتهم الوطنية، ورافق ذلك ظهور قيم جديدة من شأنها أن تضعف الانتماء الوطني، والتقليل من شأن الوطن^(١).

ولا عجب أن تنبأ في الحقبة هذه الزمنية بكل ما حدث فيها من تحولات هائلة نابتة تأثرت بهذا المناخ، فخف انتماؤها وضلت طريقها تحت تأثير الأفكار الوافدة، أو تبني أفكار مغلوطة تهون من شأن الانتماء الوطني في نفوسهم، كان لزاما علينا أن نساهم في تعزيز هذه القيمة وصيانتها، من خلال تأصيلها الشرعي، حتى لا يظن ظان أن الانتماء الوطني يتعارض

(١) انظر: التأصيل الشرعي لمفهوم الوحدة والمواطنة من منظور إسلامي: سلامة بن مخضير بن مسفر الجحيلي، المجلة العلمية بكلية التربية جامعة أسيوط، العدد: ٣٤، العدد: الثالث، مارس، ٢٠١٨م، ص ١٦٩.

مع أصول الإسلام وتعاليمه، أو أنه يعيدنا إلى تقاليد جاهلية قديمة، وهذا ما دفعني إلى دراسة هذه المشكلة، حتى يكون الشباب على بصيرة من أمرهم، وأن يلتحموا بأوطانهم، ويجتهدون في حمايتها والعمل على سلامتها ورفيها وتقدمها.

ولأن البحث في جانب كبير منه يتعلق بالمنحى الشعوري والعاطفي لدى الأفراد، لذا نحوت في بحثي هذا -خلاف ما سرتُ عليه في بحوثي الأخرى- منحى أدبياً، يستوفي هذه النزعة لدى الإنسان أيًا كان حاله.

المشكلة البحثية

تعد قضية الانتماء الوطني من القضايا البحثية المعاصرة التي تعرض لها الكتاب والمفكرون من عدة زوايا: شرعية وسياسية وإنسانية، وربما غير ذلك، وتبقى محل اهتمام بحثي دائم لتعلقها بالإنسان وأمنه ومعاشه وعموم حياته، وتكمن مشكلتها الرئيسة في التوجهات الفكرية التي تدرس هذه القضية، وأهم مشكلة دفعتني للبحث هي: متى يتوافق الانتماء الوطني مع الشريعة ومتى يختلف؟ وما ضرورته الحياتية للإنسان؟ ويتفرع عن ذلك أسئلة أخرى هي:

- ما المفهوم الذي ينبغي ترسيخه للانتماء الوطني؟
- وما المظاهر الفطرية للانتماء الوطني؟
- وما مدى حضور الانتماء الوطني في النصوص القانونية للمملكة العربية السعودية؟
- وما القيم المعززة للانتماء والولاء الوطني؟

أهداف البحث

من شأن أهداف البحث أن تجيب عن التساؤلات الواردة في المشكلة البحثية، ولذا يمكن تحديد الأهداف في الآتي:

١. توضيح مفهوم الانتماء الوطني بشقيه اللغوي والاصطلاحي.
٢. بيان الظاهرة البشرية للانتماء الوطني.
٣. التعريف بالمستند الشرعي للانتماء الوطني من الكتاب والسنة.
٤. إلقاء الضوء على المواد التنظيمية ذات الصلة بالانتماء الوطني الواردة في القانون السعودي.
٥. بيان التوافق والاختلاف بين الشريعة والانتماء الوطني.
٦. تحديد القيم المعززة للانتماء الوطني قدر الإمكان.

الدراسات السابقة

حينما اعتمدت فكرة البحث؛ شرعت في جمع مادته العلمية، فرأيت كتابات عديدة نشرت في مجلات أو عبر شبكة الانترنت، وقد استفدت من مقالتي هما: ظاهر الانتماء لفصيل عبدالرؤوف فياض، ومقالة الهوية الوطنية والانتماء للدكتور محمد قاسم عبدالله، وبينت ذلك في أثناء البحث، ثم وجدت مقالات أخرى وبحوثاً أنوه إليها في الآتي:

١. بحث الانتماء إلى الوطن وأثره في حماية الشباب من الانحراف، للدكتور بدر علي العبدالقادر^(١)، تنبّه في الباحث إلى عدم المصادمة بين الانتماء الوطني والشريعة الإسلامية، وبحث: مفهوم الانتماء في اللغة والاصطلاح، والتأصيل الشرعي للانتماء للوطن: أولاً من القرآن الكريم وثانياً من السنة النبوية والآثار المروية. وفي المبحث الثالث تناول أثر الانتماء إلى الوطن في حماية الشباب من الانحراف. وختم بحثه بعدة

(١) بحث منشور في السجل العلمي لمؤتمر واجب الجامعات السعودية وأثرها في حماية الشباب من الجماعات والأحزاب والانحراف، المقام في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١١-١٢/٥/١٤٣٩هـ، المجلد الخامس، ص ١٥٥٥-١٥٩٣.

نتائج منها: حث الإسلام على الانتماء للوطن، وأن العلاقة بين الوطن والمواطن فطرية، وأن الوطن شرف لصاحبه، ووجوب تنمية الانتماء. وفي الحقيقة هناك توافق في عدد الاستدلالات القرآنية والنبوية ولكن هنالك فرق في المعالجة فالظاهر من صنيع الدكتور بدر الاعتماد الكبير على نقل أقوال الأئمة، وقلة التحليل الشخصي، وقد تيسر لي والحمد لله الجمع بين الأمرين في عدد من الاستدلالات. وأما المبحث الثالث فلم يكن محل نظر في قبلي هذه دراستي هذه لأنني بحث في قضايا الشباب والانحراف الفكري في بحوث أخرى مستقلة. وبدهي أن تأتي النتائج مختلفة لأنني تناولت موضوعات لم ترد في دراسة الدكتور بدر.

٢. (دور إذاعة Amen F.M) في تعزيز الانتماء الوطني لدى الطلبة الجامعيين - جامعة الشرق الأوسط أنموذجاً^(١)، رسالة مقدمة من عبد أحمد حمائل استكمالاً للحصول على الماجستير في الإعلام، وهي دراسة تطبيقية ركزت -بموجب التخصص- على الطرح الإعلامي لبرامج الإذاعة وبخاصة: متابعة هموم الوطن، والإسهام في أهمية الاعتزاز بالوطن ورموزه، والمساهمة في الاحتفال بالأعياد الوطنية، وتشجيع المحافظة على الممتلكات العامة... الخ. والفارق جليّ وكبير، فدراستي شرعية نظرية استقرائية واستدلالية، بينما هذه إعلامية وتطبيقية، وربما وجدت بعض الأفكار المشتركة مثل: حب الوطن، مبادئ الوسطية والتسامح، ومقومات الوحدة الوطنية، مظاهر الانتماء الوطني وغيرها، ولكنها طرحت في الرسالة من خلال استبانة تجيب عليها الفئة المستهدفة. وأما البحث فتناول هذه الموضوعات وفق منهجه الذي تقدم آنفاً.
٣. مستوى الانتماء الوطني وأساليب تعزيزه لدى عينة من طلاب جامعة الملك عبدالعزيز

(١) منشور على الرابط <https://2u.pw/DnCQ4>

– دراسة اجتماعية تطبيقية^(١)، للدكتورة سهام العزب والدكتورة سحر الجوهري والأستاذة بسمة باجنيد، وهدفت هذه الدراسة إلى التعرف على أهم أساليب تعزيز الانتماء الوطني، والفروق في مستوى الانتماء الوطني، وإمكانية التنبؤ بالانتماء الوطني من خلال أساليب تعزيزه. وهذه أيضاً دراسة تطبيقية واجتماعية، تشترك مع بحثي في جانب التعريف الاصطلاحي للانتماء الوطني، ولكنها أسهبت في استعراض الأقوال ومنازعتها، وهو ما لم أر له كبير فائدة، فالاختصار وتحديد التعريف الأرجح من وجهة نظري أيسر من هذا. وحينما توجهت دراسة الدكتورة سحر الجوهري وزميلتيها نحو الجانب الاجتماعي حصل التباعد الكبير بينها وبين دراستي.

٤. الانتماء والولاء الوطني في الكتاب والسنة النبوية، بحث للدكتور سميح الكراسته ود. وليد مساعدة، ود. علي جبران، والأستاذة آلاء الزعبي^(٢)، ونبه الباحثون فيه إلى أن أهمية قضية الانتماء الوطني، وتعرضوا لتعريف مفهوم الانتماء والولاء، ثم الانتماء في الكتاب والسنة، ومن خلاله بحثوا المراد بالانتماء الديني بمعنى الأخوة في الإسلام، والانتماء السياسي بمعنى المواطنة والجنسية، ثم بحثوا الولاء في القرآن والسنة، وركزوا على آيات الولاء لله تعالى ولرسوله ﷺ، والولاء الأسري وفق تعبيرهم، وفي المطلب الرابع بحثوا الولاء للوطن، وخلصوا إلى عدة نتائج منها: الانتماء في الفكر السياسي الحديث والمعاصر لا يعترف بما هو خارج حدود الوطن، بينما هو في الإسلام مختلف، وهذا النتيجة فيها شيء من التعارض مع ما ذكره في استدلالاتهم على الانتماء

(١) مجلة شؤون اجتماعية، العدد ١٥٣، ربيع ٢٠٢٢، السنة ٣٩. ومنشور على الرابط:

<https://2u.pw/YtKkN>

(٢) المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ج ٦، عدد ٣، عام ١٤٣١هـ ص ٤٩-٧٢.

السياسي. والنتيجة الثاني هي أن الإسلام رسالة عالمية، وبناء عليه فالذين يحافظون على السلام من غير المسلمين هم والمسلمون إخوان في الإنسانية، وهذه نتيجة فيها نظر، فقد أثبت الواقع ومجريات الأحداث أن تلك المسألة مؤقتة، ولا يمكن الاعتماد عليها عند الأزمات حيث يظهر الانتماء الطائفي والعقدي بأوضح صورته. والفارق أن دراسة الكراسنة ورفاقه هذه فصلت بين الانتماء والولاء ودرستها على نحو منفصل، وهو ما أجده ضرورياً بالنظر إلى الحقيقة والمؤدى. يضاف إلى ذلك عدم اقتناعي ببعض استدلالاتهم كاستدلالهم على الانتماء السياسي بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢] وهو استدلال فيه نظر؛ فالمنع الميثاق وليس الانتماء السياسي والله أعلم. كما أن نتيجتي بحث الكراسنة وزملائه أجدها خارج إطار الموضوع، مع ما ظهر لي من تناقضها مع ما تم طرحه في متن البحث. بالإضافة إلى أنني اعتنيت بقيم الانتماء الوطني، وهو ما لم يظهر لي في دراستهم.

٥. الانتماء الوطني رؤية شرعية^(١)، مقالة لسالم بن عميران، تناول فيها باقتضاب شديد تعريف الانتماء الوطني، ثم المشروعية من خلال الاستدلال بأيتين كريميتين وحديثين شريفيين، وفي الاستدلال بالآيات نظر وبخاصة آية سورة غافر رقم ٦٤، فهي عامة في تسخير الله تعالى ما في الأرض للإنسان. وعموماً ليس هنالك استفادة تذكر من هذه المقالة، حتى وإن كان هناك اشتراك في فكرة العنوان، فالطرح فيها مختلف جذرياً عما هو في الدراسة التي بين أيدينا.

(١) مجلة البيان، العدد ٣٣٨ شوال ١٤٣٦ هـ، أغسطس، ٢٠١٥ م، منشورة على الرابط:

. <https://2u.pw/sEwY8>

٦. بحث عن الانتماء للوطن^(١)، مقالة لبشار طميري بحدود صفحة واحدة، ولا يصدق عليه مسمى (بحث) إنما هو أفكار صاغها الكاتب في نقاط، ولذا لم يكن مفيداً أكاديمياً، خصوصاً وأنه لم يوثق أي معلومة أوردتها.

منهج البحث

بالنظر إلى طبيعة موضوع البحث ومقتضياته فقد اعتمدت المنهجين: الاستقرائي والتحليلي.

التمهيد: يجدر بنا بين يدي البحث أن نتناول تعريف مصطلحات العنوان، وبخاصة: الانتماء والوطن، وفق الآتي:

أولاً: الانتماء لغة واصطلاحاً

ذكرت معاجم اللغة أن الانتماء مصدر جذره اللغوي (نمى، ينمي)، ومن معانيه: الإبلاغ كقولهم: نمى خيراً. والارتفاع كقولهم: نمى الماء. والزيادة كقولهم: نمى النار. والاعتزاز والانتساب كقولهم: انتمى فلان إلى فلان^(٢)، وترجع هذه المعاني - كما قال ابن فارس - إلى أصل واحد هو الارتفاع والزيادة^(٣).

ويمكن تعريف الانتماء اصطلاحاً بأنه: "الانتساب الحقيقي إلى أمر معين فكراً، وتجسده الجوارح عملاً"^(٤).

(١) منشورة على الرابط <https://2u.pw/cbWGZ>

(٢) تهذيب اللغة: الأزهرى، ٣/٦٣، ١٥/٣٧١. وتاج العروس للزبيدي ٤/١٣٣ مادة (نمى).

(٣) انظر: مقاييس اللغة: ابن فارس، ٥/٤٧٩.

(٤) الانتماء والولاء للوطن للكراسنة وآخرين، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ج٦، عدد ٣، عام ١٤٣١هـ، ص ٥١.

ثانياً: الوطن لغة واصطلاحاً

ذكرت المعاجم العربية أن الوطن هو موطن الإنسان ومحلّه. يقال: أوطن فلان أرض كذا، أي: اتخذها محلاً ومسكناً يقيم بها، والموطن: كل مكان قام به الإنسان لأمر^(١). وقد ورد في تعريفه اصطلاحاً عدة أقوال، منها:

قول الجرجاني: "الوطن الأصلي: هو مولد الرجل والبلد الذي هو فيه"^(٢). ولعل فيه نقصاً، إذ إن سلامة التعريف تقتضي إضافة كلمة (مكان)، ليصبح التعريف: هو مكان مولد الرجل... الخ.

وقال الفقهاء: "الوطن: منزل إقامة الإنسان ومقرّه وُلد به أو لم يُولد"^(٣).

ولكل تعريف منهما منزع، فالجرجاني يلمح قضية المولد والنشأة، بينما تعريف البركتي لا يعتد بهذا الأمر، وإنما ينزع إلى مكان الاستقرار والإقامة، ولعل ذلك لما يترتب عليه من أحكام فقهية، وبخاصة قصر الصلاة وجمعها. وإلى هذا مال الكفوي في تعريف الوطن^(٤). ويأتي طرح وزارة الداخلية الألمانية متقارباً مع هذا المعنى، فهي ترى أن الوطن يكون "حيثما يشعر الأفراد بالراحة والقبول والطمأنينة، إلى جانب إعطاء الأفراد توجهاً قوياً لتجاوز تحديات الحياة والتطلع إلى الأمام"^(٥).

إلا أن الأمر يتطلب نظرين مختلفين: الأول باتجاه الواقع والإجراءات المعتمدة لدى الدول في مجال الأحوال المدنية، فإنها تحدد الوطن بمكان المولد والجنسية. والثاني باتجاه

(١) انظر: كتاب العين: الفراهيدي، مادة (وطن)، ٧ / ٤٥٤.

(٢) التعريفات، الجرجاني، ص ٢٥٣.

(٣) التعريفات الفقهية، البركتي، ص ٢٣٨.

(٤) الكليات، الكفوي، ص ٩٤٠.

(٥) انظر الرابط: <https://2u.pw/e63pu>.

الأفراد، فإن موطنه هو مكان نشأته؛ لأن الارتباط العاطفي بالمكان ناتج عن النشأة والمعيشة، ولا يتأتى من مجرد المولد.

ثالثاً: الانتماء الوطني اصطلاحاً

هنالك العديد من التعريفات للانتماء الوطني، أذكر بعضاً منها في الآتي، مع شيء من

المناقشة:

أحدها تعريف د. محمد عبدالله بأنه: "الانتساب لكيان ما، يكون الفرد متوحداً معه، مندجاً فيه بصفته عضواً مقبولاً، وله شرف الانتساب إليه، ويشعر فيه بالأمان"^(١). وعُرف أيضاً بأنه: "اتجاه إيجابي مدعم بالحب والتضحية، يستشعره الفرد تجاه وطنه، بحيث يشعر نحوه بالفخر والولاء والاعتزاز بهويته"^(٢).

ووقفت على عدة تعريفات أخرى، فوجدت أنها سردية، أقرب للشرح منه للتعريف الاصطلاحي، ولكنها في مجموعها تدور حول ما يأتي:

— فرد ينتمي إلى كيان.

— كيان قائم متكامل العناصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإنسانية.

— شعور إيجابي من الفرد تجاه هذا الكيان.

— تصرف إيجابي من الفرد تجاه هذا الكيان.

وعليه فإن الانتماء الوطني يمكن أن يوصف إجمالاً بأنه ارتباط وجداني بين الفرد ومسقط رأسه أو محل نشأته، يدفع به لاتخاذ أعمال إيجابية معنوية كالشعور بالاعتزاز والانتماء

(١) الهوية الوطنية والانتماء، د. محمد قاسم عبدالله، ص ٥.

(٢) مستوى الانتماء للوطن والرضا عن الحياة لدى طلبة الجامعة، للدكتور وليد أبو المعاطي والدكتورة منار أحمد، بحث منشور في مجلة البحث العلمي في التربية، العدد ١٩، عام ٢٠١٨. ص ٥٦٩.

والرضا، ومادي بالإسهام في نهضته وتطوّره وارتقائه على كافة الصعد الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

إن الانتماء الوطني منزع وجداني يربط الإنسان بمكان مولده أو موطن نشأته وصباه، ويشعر بالارتياح وهو في مرابعه، ويحنّ إليه إذا فارقه وابتعد عنه، ولا يزال يحدث نفسه بالعودة والرجوع إليه، وبخاصة إذا كان ذلك الموطن ينعم بالاستقرار والأمان؛ ولذا نجد الدول ومؤسسات المجتمع التربوية فيها تحرص على غرسه قيمة الانتماء الوطني في نفوس أبناء الوطن وبناته منذ نعومة أظفارهم بحيث يشبوا عن الطوق، وقد امتلأت قلوبهم وأرواحهم بحب وطنهم.

وتجدر الإشارة إلى أن حب الوطن درجة عالية ناشئة عن انتفاءات متقدمة عليه لدى الإنسان نفسه، ذلك أن المرء يعرف قدر نفسه، ويحرص على سلامتها، فتأخذ منه المرحلة الأولى من الانتماء، ويتجلى ذلك في العمل على تنمية مهاراته وقدراته، وإثبات نجاحه وتفوقه، على أساس أن هذا الاعتبار والتفوق وسيلة مثلى للتواصل مع الآخرين، ومن ثم ينطلق منه إلى الانتماء الأسري، فيعمل على تعزيزه من خلال الترابط العائلي، وإذكاء أواصر المحبة والمودة بين كافة أفراد الأسرة، وهي بدورها تعد بداية الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية، ثم تأتي المرحلة العليا المتمثلة في الانتماء الوطني من خلال ما يُكنّ تجاهه من محبة واعتزاز^(١).

(١) انظر: التأصيل الشرعي لمفهوم الوحدة والمواطنة من منظور إسلامي: سلامة بن مخيضير الحجيلي، ص ١٦٩.

المبحث الأول

الانتماء الوطني ظاهرة بشرية

محبة الوطن طبيعة طبع الله النفوس عليها، ولا يخرج الإنسان من وطنه إلا إذا اضطرت له أمور للخروج منه، وهذا يدل على تأثير الأرض في ساكنيها، وعلى أن طبيعة الإنسان التي طبعه الله عليها حب الوطن والديار، فالوطن كالأُم؛ محبة وعطاء، وهو الأمن والأمان؛ وفي نسيمة عير الحرية، وهو رمز الكرامة، وإن العلاقة بين الفرد ووطنه علاقة تمتد جذورها في الوجدان والعاطفة، فكلاهما بحاجة إلى الآخر؛ المواطن بحاجة إلى وطن يقدم له الحماية، ويصون له حقوقه المدنية والسياسية والاجتماعية، والوطن بحاجة إلى مواطنين يدافعون عنه ويحمونه ممن يريدون به سوءاً، هذه العلاقة الجدلية إذا أخذت مسارها الصحيح، تجعل المواطن مهما كانت مشاركته وتوجهاته الفكرية والثقافية والسياسية، مستعداً بالفطرة للدفاع عن وطنه.

ويظهر هذا الانتماء في شكل أنماط من السلوك الإيجابي الدالة على تعلق الفرد بوطنه، وهو كذلك سلوك بشري فطري، إلا أن غياب هذين السلوكين يدل على ضعف ارتباط الفرد بوطنه^(١) ومن ثم تناقله عن القيام بتبعات ذلك الانتماء من إخلاص وإتقان وحماية ونحو ذلك، نظراً لفقدان الباعث على ذلك.

وتتبدى ملامح ظاهر الانتماء الوطني البشرية من خلال الآتي:

أولاً: الجبلة البشرية وحب الوطن

إن محبة الأسرة أو القبيلة أو الوطن والانتماء لهذه الكيانات الاجتماعية، ثم الانتماء إلى

(١) انظر: ظاهرة الانتماء: فيصل عبد الرؤوف فياض، الرابط: <https://www.amad.ps/ar/post/18485>

الأمة بأسرها، أمرٌ جبلي، وطبيعة طبع الله النفوس عليها، فحين يولد الإنسان بأرض، وينشأ فيها، فيشرب ماءها، ويتنفس هواءها، ويحيا بين أهلها، فإن فطرته تربطه بها، فيحبها، ويحب من يحبها، ويوالي من يواليها، ويبغض من يبغضها.

ورحم الله عبدالرحمن بن خلدون^(١) وغيره من علماء الاجتماع الذين قرروا أن الإنسان خلق مدنياً بطبعه. وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري. ومعنى هذا القول صعوبة حياة الإنسان منفرداً، وأن وجوده الفعلي المؤثر لا يتم إلا مع أبناء جنسه. فالإنسان محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير؛ لتكامل عناصر الحياة الإنسانية الاجتماعية^(٢)؛ لذا فالحاجة إلى الانتماء إلى مجتمع بشري في بقعة من الأرض حاجة ملازمة لكل فرد من بني آدم.

ومما يدعم هذا الأمر ما توصلت إليه بحوث ودراسات علم النفس المعاصر من أن الحاجة إلى الانتماء والحب في المرتبة الثالثة في تصنيف (ماسلو) للحاجات؛ الذي حظي بمكانة كبيرة بين علماء النفس، حيث قدم تصوراً هرمياً للحاجات، فجعل قاعدة الهرم للحاجات الفسيولوجية الضرورية للحياة الجوع والعطش والهواء والجنس وغيرها، ولا بد من إشباعها، ومن بعدها الحاجة إلى الأمن والسلامة، ثم الحاجة إلى الانتماء والحب، ثم الحاجة إلى التقدير ثم الحاجة إلى المعرفة، ثم الحاجة إلى تحقيق الذات في قمة الهرم. وأطلق

(١) هو أبو زيد عبدالرحمن بن خلدون الحضرمي الإشبيلي، كان على صلة بالمستنصر بالله الموحد أبي بكر الحفصي وغيره، استقر بالمغرب، وأطال التنقل بين المغرب (بلاد إفريقية) والأندلس، كان موسوعي المعرفة وبخاصة في مجال التاريخ وعلم الاجتماع، ثم استوطن مصر وتولى قضاء المالكية، وتوفي بالقاهرة عام ٨٠٨هـ. [انظر: أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن لابن الأحرر، ص ٢٩٧. نيل الابتهاج أبي العباس التكروري، ص ٢٥٠].

(٢) انظر: الصداقة والصديق: أبو حيان التوحيدي، ص ١٦١. وتهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ابن مسكويه، ص ٣٨.

على الحاجات الأربع الأولى الحاجات الدنيا؛ لأنها تسيطر إذا حرم الفرد من إشباعها. أما حاجات القمة فهي الحاجات العليا؛ وهي حاجات إثرائية^(١).

وقد اتفق مع ماسلو وغيره (ويليام جلاسر) في تصنيف هذه الحاجات وبيان أهمية الحاجة إلى الانتماء في تعزيز قيم المواطنة، وذهب إلى أن الحاجة إلى الانتماء تأتي في المرتبة الثانية من بين مراتب الحاجات الخمسة وفقاً لنموذجه، وتمثل في الحاجة إلى الآخرين والتعاون معهم والحبّ والانتماء للمجتمع^(٢).

وقد أكدت بعض الدراسات على أثر البيئة التي تشبع حاجات الطفل الأساسية من الحب والاحترام والتقدير في تعزيز قيم الانتماء والمواطنة، فقد توصلت بعضها إلى وجود علاقة ارتباطية إيجابية بين أساليب المعاملة الوالدية السوية وبين الانتماء الوطني، وعلاقة ارتباطية سلبية بين الأساليب غير السوية (كالتفرقة واضطراب الشخصية وتذبذبا ومدى التحكم والسيطرة من الوالدين) وبين الانتماء الوطني، وأشارت في نتائجها إلى الدور المهم لأساليب المعاملة الوالدية القائمة على الحب والاحترام والتقدير في تنشئة الأطفال على الانتماء للوطن^(٣).

(١) انظر: الصحة النفسية والإرشاد النفسي: الطواب، ص ١٢٠-١٢١.

(٢) انظر: العلاقة بين إدارة الصف وفقاً لنموذج جلاسر والاتجاهات نحو تعلم اللغة الإنجليزية لدى طلاب المرحلة المتوسطة بمدينة حائل بالمملكة العربية السعودية: سلطان بن سليمان فالح العنزي، العلوم التربوية، العدد الأول، ج ٢، يناير ٢٠١٧، ص ٢١٠.

(٣) انظر: إسهام أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء في التنبؤ بالانتماء الوطني لدى طلاب الجامعة: طه أحمد المستكاوي، ودينا سالم سليمان، وسارة مصطفى علي، مجلة دراسات في مجال الإرشاد النفسي والتربوي، كلية التربية، جامعة أسيوط، المجلد الثامن - العدد الثامن - يناير ٢٠٢٠م، ص ٦٢.

ثانياً: حب الوطن ضرورة حياتية

إن إحدى علل نزوعنا الوجداني إلى الوطن هي الذكريات الجميلة التي صاحبتنا منذ طفولتنا، حيث ارتسمت في مخيلتنا، وداعت أعماق قلوبنا وأرواحنا ودواخل نفوسنا، وهذا هو الأصل والمعتاد لدى كل إنسان ما لم يطرأ عليه طارئ يفسد فطرته، أو إشكال ينفر الإنسان عن وطنه، كما هو حال الأندلس بعد سقوطها، فصار العيش فيها غير ممكن، فلا أمن ولا كرامة، الأمر الذي يدفع الإنسان للبحث عن موطن آخر يستقر فيه، ولعل هجرة النبي ﷺ ومؤمني مكة المكرمة في صدر الإسلام كانت من هذا القبيل، حيث تركوا مكة لأن العيش فيها لا يطاق، واستقروا بالمدينة المنورة وصارت لهم وطناً وملاذاً.

ثالثاً: الانتماء إلى الوطن والحنين إليه في أدبيات الأمم وكلماتهم وأفعالهم

إن حب الوطن، والاعتزاز بالانتماء إليه - كما أسلفنا - جيلة في الإنسان، وشعور لا يكاد يخلو منه إنسان، عدا من كان في فطرته إشكال، أو جرت عليه أحداث غير معتادة؛ ولأن الانتماء الوطني هو الأغلب في واقع الإنسان وحياته العملية؛ لذا وجدنا له صدى في أعماله الأدبية والتاريخية، ويزداد دفء التعبير إذا أفصي الإنسان عن موطنه وهو به متعلق وله محب، وفيما يأتي طائفة من الأقوال والخطابات المعبرة عن حب الوطن والانتماء إليه أو الاشتياق له:

١. حنين النبي يوسف عليه السلام لموطنه

يذكر الزمخشري^(١) عن نبي الله يوسف بن يعقوب عليه السلام أنه لما حضرته الوفاة

(١) الزمخشري: محمود بن عمر الخوارزمي النحوي، صاحب الكشف والمفصل، قال الذهبي: "العلامة، كبير المعتزلة... كان رأساً في البلاغة والعربية والمعاني والبيان... وكان علامة نسابة، جاور مدة حتى هبت على كلامه رياح البادية، مات ليلة عرفة، سنة ٥٣٨هـ" انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٥١/٢٠.

"أوصى بحمل رِمِّته^(١) إلى مقابر آبائه؛ فمَنع أهل مصر أوليائه، فلما بعث موسى وأهلك فرعون حملها إلى مقابرهم؛ فقبر يوسف علم بأرض بقرية تسمى حسامى"^(٢)، وهي في فلسطين، من أعمال بيت المقدس.

٢. حنين بعض القياصرة والملوك إلى أوطانهم

القيصرة والأكاسرة والملوك هم قادة الأمم، وينتظر أن جميع مظاهر السعادة الدنيوية متحصلة لديهم، وفيها من الوفرة ما يغنيهم عن قضايا الانتماء وغيره، إلا أن الفطرة تبقى حاضرة أيًّا ما كان حال الإنسان:

فإسفنديار بن يستاف^(٣) أحد أكاسرة الفرس يتذكر موطنه (بلخ) حينما اعتل وهو خارج للغزو، فلما قيل له: "ما تشتهي؟"

قال: شمة من تربة بلخ، وشربة من ماء واديا"^(٤).

واعتل الملك سابور ذو الأكتاف^(٥) وكان أسيراً لدى الروم، فقالت له بنت الملك -وقد

عشقتة-: "ما تشتهي؟"

قال: شربة من ماء دجلة، وشميًّا من تراب إصطخر. فأتته بعد أيام بقاء وقبضة من تراب، وقالت: هذا من ماء دجلة، ومن تربة أرضك، فشرب، واشتم بالوهم، فنقته من علته"^(٦).

(١) الرِّمَّة هي: العظام البالية. انظر: تاج العروس للزبيدي ٢٨٢/٣٢ مادة (رمم). وبها أن الأنبياء لا تبلى أجسادهم، فالرِّمَّة هنا كناية عن الجسد، هذا إذا صحَّ الخبر.

(٢) ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري ٣٠١/١.

(٣) هو إسفنديار بن يستاف بن هُواسف، أحد ملوك الفرس. انظر: رسائل الجاحظ، ٤٠/٢.

(٤) ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري ٣٠١/١.

(٥) سابور ذو الأكتاف، أحد ملوك فارس. انظر: المحبر: الهاشمي، ص ٣٦١.

(٦) ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، للزمخشري ٣٠١/١.

ويذكر أيضا أن الإسكندر المقدوني^(١) لما أشرف على الموت أوصى أن تحمل رُمته في تابوت من ذهب إلى بلد الروم، حبا لوطنه^(٢).

٣. الانتماء الوطني في الشعر العربي

وبما أن الشعر ديوان العرب؛ فقد أودعه فحول الشعراء أحاسيسهم، وسجّلوا من خلاله الكثير مما تجيش به أنفسهم، وبخاصة ما يتعلق بالأوطان ومحبتها والحنين إليها، ونكتفي من ذلك بثلاثة نماذج هي:

قول امرئ القيس^(٣):

فَإِنَّا نَبِيٌّ، مِنْ ذِكْرِ حَبِيبٍ، وَمَنْزِلٍ ... بِسَقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ، فَحَوْمَلِ
فَتَوَضَّحَ فَالْمُقَرَّاةَ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا ... لَمَّا نَسَجْتَهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمَّالٍ
يقول النقاد: إن امرأ القيس هو أول من وقف على الديار وتغنى بالحنين إليها^(٤).
ولبيد بن ربيعة العامري، الذي اشتد حنيه إلى وطنه، فقال متحسراً على فراقه^(٥):
بَكُنَّا أَرْضَنَا لَمَّا طَعْنَا ... وَحَيَّتْنَا سَفِيرَةٌ وَالْغَيَْامُ

كما سجل جرير بن عطية الخنفي أحاسيسه تجاه موطنه فقال:

(١) هو الإسكندر بن فيلوس، الملك الذي حكم اليونان وغيرها. انظر: تاريخ الطبري، ١/ ٥٧٣.

(٢) انظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخيار: للزنجشري ١/ ٣٠١-٣٠٢.

(٣) ديوان امرئ القيس، ص ١٤.

(٤) شرح المعلقات السبع: الزوزني، ص ٣٦.

(٥) سَفِيرَةٌ وَالْغَيَْامُ: هضبتان، كان بنو جعفر قد فارقوا قومهم في شأن قتل منيع بن عروة لمرة بن طريف، وصاروا بالشام، فدل ذلك أن هاتين الهضبتين بالشام. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: البكري، ٣/ ١٠١٠.

حَيِّ الْمَنَازِلِ إِذْ لَا نَبْتَعِي بَدَلًا بِالذَّارِ دَارًا وَلَا الْجِيرَانَ جِيرَانًا^(١)
حيث عبر عن شوقه إلى وطنه ومنازل أهله، مؤكداً أن هذا الوطن لا يعدله في قلبه أي
وطن آخر.

المبحث الثاني

الانتماء الوطني في الإسلام

يخلط بعض الناس بين الانتماء الوطني والعصبية، ولعل ذلك ناشئ عما يلحظ لدى فئات من الناس يبنون انتماءهم على أساس العصبية، والتعزي بعزاء الجاهلية المنهية عنه في الإسلام.

إلا أن الدارس المسلم ينبغي له التدقيق والتمحيص، ومن ثم التفريق بين الانتماء الوطني المشروع، والعصبية المقيتة التي قال عنها رسول الله ﷺ: "دعوها فإنها منتنة"^(١)، فشتان بين الأمرين، الأول مشروع موافق للفطر السليمة، والآخر منهي عنه في دين الله، وفيما يأتي تفصيل لمشروعية الانتماء الوطني:

أولاً: الانتماء الوطني في القرآن الكريم

ربما يقال: إن مصطلح الانتماء الوطني معاصر، لم يُعهد في عصور السلف، فيقال: إن المصطلحات تتكون وتتكامل دلالاتها وفقاً للمستجدات والمعطيات المعرفية والثقافية، ولا يعني ذلك عدم مشروعيتها حقيقتها، وفيما يأتي عرض لنصوص قرآنية كريمة دلت على مشروعيتها الانتماء الوطني تصريحاً أو من باب الإشارة والإيحاء:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء: ٦٦].

وبالتأمل في الآية الكريمة نجدتها تتحدث عن أمرين شاقين جداً على الإنسان: قتل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير، سورة المنافقون باب ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، ٦/١٥٤، برقم ٤٩٠٥.

النفس، والخروج من الديار، ولا يفعلها طاعة لله تعالى إلا القليل^(١)، ولعله من دلالات اقتران الخروج من الديار بقتل النفس الاتحاد في الجانب الروحي، فهي روح الإنسان تخرج من الجسد، أو تخرج من الديار، ولو كان أمراً يسيراً لما اقتصر فعله على القليل كما صرحت الآية الكريمة بذلك، ومشقة الإخراج يمكن تصورها في ما قبل الإخراج حيث إنه ينشأ عن معادة وتضييق ومحاربة على الأغلب، ومشقة في الإخراج نفسه الذي يُشَبَّه بخروج الروح من الجسد، ويضاف إلى ذلك تبعات الإخراج من ترك الأهل والمسكن والأموال والبدء بمرحلة حياة جديدة فيها الكثير من التعب والجهد كما في حالة المهاجرين رضوان الله عليهم.

٢. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٩]، ونلمح في هذه الآية الكريمة ارتباط بين القتال والإخراج من الديار، والجامع بينهما الأهمية القصوى للروح وللدار، والآية صريحة في أن الذين فعلوا ذلك مع المؤمنين وهم مشركو مكة تجب مقاطعتهم، فلا تجوز موالاتهم بالمودة أو النصر لا بالقول ولا بالفعل. ويزداد التشديد في الآية الكريمة تجاه هؤلاء المقاتلين والمخرجين بعد من يواليهم ظالماً، قال السعدي: "وذلك الظلم يكون بحسب التولي، فإن كان تولى تاماً، صار ذلك كفراً مخرجاً عن دائرة الإسلام، وتحت ذلك من المراتب ما هو غليظ، وما هو دون ذلك"^(٢).

ويمكن استنباط مشروعية الانتفاء الوطني في هاتين الآيتين من دلالة مشقة الإخراج الذي تم التنويه إليه حقيقته وتبعاته في آية النساء، وهي منافية للتوجيهات الشرعية التي

(١) انظر: تفسير السعدي، ص ١٨٥.

(٢) تفسير السعدي، ص ٨٥٦.

يسرت على الإنسان وشرعت له ما يدفع عنه الأذى والظلم وما لا يُطاق، وكذا دلالة تحريم الموالاة في آية الممتحنة، وعليه فإن ارتباط الإنسان بوطنه واستقراره فيه مقصد ترعاه الشريعة، وتعاقب من يعتدي عليه.

٣. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيْ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥]، فقد نزلت هذه الآية - كما في صحيح البخاري - على النبي ﷺ في الحجة في أثناء الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، وفسرها ابن عباس وعدد من التابعين بالرجوع إلى مكة المكرمة، موطن النبي ﷺ ومكان مولده^(١).

وبهذا التفسير وهذا السياق يبدو أن الآية الكريمة نزلت تسلياً للنبي ﷺ وتثبيتاً مع الوعد الضمني بانتشار الإسلام ودخول الناس فيها أفواجاً، ذلك أنه في حال الهجرة ساورتها ﷺ مشاعر حب الوطن ومرابع المولد والنشأة، وهي مشاعر فطرية، جالت بخاطر النبي صل الله عليه وسلم، دون أن يكون لها أدنى تأثير في مواصلة الدعوة وتنفيذ أمر الله تعالى بالهجرة، فكان من إكرام الله تعالى وتثيبته هذا الوعد الكريم بدخول مكة فاتحاً، وليس عائداً للسكنى فيها.

٤. آيات كريمة واردة في الصبر كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [النحل: ٤٢]، وقد ذكر العلماء عدة معانٍ للصبر هنا أبرزها: صبر الصحابة على مفارقة الوطن الذي هو حرم الله تعالى مكة المكرمة، قال النسفي: "أي صبروا على مفارقة الوطن الذي هو حرم الله المحبوب في كل قلب فكيف بقلوب قوم هو مسقط رؤوسهم وعلى المجاهدة وبذل الأرواح في سبيل الله"^(٢)، ويتناسب هذا التفسير مع سياق الآية قبلها

(١) انظر: معاني القرآن للفراء، ٢/ ٣١٣.

(٢) تفسير النسفي ٢/ ٢١٤. وانظر: تفسير الرازي ٢٠/ ٢١٠، وتفسير ابن كثير ٤/ ٥٧٢.

وهي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جُزْءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤١]، ويلمح في سياق الآيتين الكريمتين تنبيهه إلى أن الإخراج من الوطن اعتداء عظيم على الإنسان وظلم شديد له، ويشدد الظلم حينما يصاحبه التعذيب والإساءة إلى دين المسلم كما حصل مع الصحابة الكرام الذين هاجروا إلى الحبشة فراراً بدينهم، أو الصحابة الكرام الخمسة: صهيب وبلال وعمار بن ياسر وخباب بن الأرت ومولى ابن خلف الجمحي، أخذوا بعد أن هاجر رسول الله ﷺ، فعذبهم المشركون بمكة على أن يكفروا، ولكنهم آثروا الخروج والهجرة إلى المدينة المنورة واحتالوا لذلك حرصاً على إيمانهم^(١).

وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، فقد جعل عدد من المفسرين الإخراج من الديار نوعاً من الفتنة، قال الألوسي: "... أو المحنة التي يفتتن بها الإنسان، كالإخراج من الوطن المحبب للطباع السليمة أصعب من القتل؛ لدوام تعبها وتألم النفس بها، ومن هنا قيل:

لقتل بحد سيف أهون موقعا ... على النفس من قتل بحد فراق"^(٢)

ثانياً: الانتماء الوطني في السنة النبوية والسيرة

إن من يتأمل سنة النبي ﷺ ينكشف له بجلاء كيف أن حب الوطن طبع بشري، والبقاء فيه سنة في بني آدم، والانتماء إليه فطرة سليمة ما لم يتعارض ذلك مع ثوابت الإسلام، ومن مشاهد حب الأوطان في السنة النبوية ما أوردته مصادر السنة النبوية المشرفة والسيرة أن

(١) انظر: تفسير يحيى بن سلام ١/ ٦٥.

(٢) روح المعاني للألوسي ١/ ٤٧١. وانظر: الكشاف للزمخشري ١/ ٢٣٦. وتفسير الرازي ٥/ ٢٠٩. ولم أهدأ إلى قائل البيت.

النبي ﷺ صرح بحبه لمكة المكرمة ثلاث مرات:

الأولى: حين خروجه من مكة المكرمة، فالنبي ﷺ كما سَلَفَ سبق له أن عرف من ورقة بن نوفل أنه سيُخرج من مكة، ولكنه ما كان ليفعل ذلك إلا بأمر من الله تعالى، والمتأمل في مسيرة الدعوة في المرحلة المكيّة يلحظ أن النبي ﷺ -رغم حبه الشديد لمكة المكرمة- إلا أنه قدّم ورجّح مصلحة الدعوة، فعرض على القبائل أن يؤمنوا بدعوته وأن يحملوه معهم ويحمونه ليقوم بواجبها، وخرج بنفسه ﷺ إلى الطائف للغرض ذاته^(١). ولم يُقلل ذلك كله من حبه لمكة المكرمة، بدليل أنه ﷺ لما أُذِن له بالهجرة إلى المدينة المنورة، ومع أولى خطوات الهجرة مع صاحبه الصديق أبي بكر ﷺ؛ وقف على أكمة قرب دار الأرقم بن أبي الأرقم يقال لها الحزورة ونظر إلى مكة مودّعاً وقال: "مَا أَطْيَبَكَ مِنْ بَلَدٍ، وَأَحَبَّكَ إِلَيَّ، وَلَوْ لَا أَنَّ قَوْمِي أَخْرَجُونِي مِنْكَ مَا سَكَنْتُ غَيْرَكَ"^(٢). وفي هذا الحديث الشريف -والله أعلم- فائدتان:

أولاهما: أن المسلم المخلص يحرص على خير وطنه ومصالحته، والمصلحة هنا تتمثل في اهتداء أهل مكة واتباعهم النبي ﷺ واعتناقهم الإسلام؛ لذا كان ﷺ حريصاً جداً على ذلك فصبر على أذاهم، وبذل لهم النصيحة مراراً وتكراراً، ولكن الهداية بيد الله تعالى.

والآخرة: أن الفطرة السليمة يمكنها الجمع بين الانتماء الوطني والمصلحة الشرعية، وعليه فإن مفارقة الوطن لا تقلل من شأن الانتماء، ولكنها متطلبات الدعوة كما

(١) انظر: السيرة النبوية لابن كثير ١٤٩/٢ .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في فضل مكة ٧٢٣/٥، برقم: ٣٩٢٦، وقال: "هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه".

هو شأن النبي ﷺ، أو متطلبات الحياة كما هو حال الكثير من الناس الساعين في طلب الرزق أو طلب العلم ونحو ذلك.

الثانية: بالمدينة المنورة حينما وُعِكَ عدد من الصحابة بحُمى المدينة، ورددوا الأشعار في اشتياقهم لمكة المكرمة، تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة، وعك أبو بكر، وبلال، قالت: فدخلت عليهما، فقلت: يا أبت كيف تجدك؟ ويا بلال كيف تجدك؟ قالت: فكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول:

كُلُّ امْرِيٍّ مَصْبِحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ

وكان بلال إذا أقلع عنه الحمى يرفع عقيرته^(١)، ويقول:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبَيْتَنَ لَيْلَةً بَفَجٍّ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلٌ^(٢)
وَهَلْ أَرْدَنْ يَوْمًا مِيَاهَ مَجَنَّةٍ^(٣) وَهَلْ يَبْدُونَ لِي شَامَةً وَطَفِيلٌ^(٤)

قالت عائشة: فجئت رسول الله ﷺ فأخبرته فقال: "اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة، أو أشد وصححها وبارك لنا في صاعها ومُدّها، وانقل حُمّاها فاجعلها بالجحفة"^(٥). وفي بعض

(١) عقيرته: صوته. انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس: ابن الأنباري، أب ٥٣/٢.

(٢) الإذخر - بكسر الأول والثالث - نبت ضعيف يجعل في الأسنان، له أصل مندفن، يحشى في مخاد الأدم ويراذع الدواب، ويسد به أخصاص البيت، وله رائحة طيبة، إذا طحن وخلط مع الأسنان، لطيب رائحته. والجليل: هو الثمام نبت ضعيف يحشى به خصاص البيوت انظر: تصحيح الفصيح وشرحه: ابن درستويه، ص ٣٠٥. وانظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، أبو ٤/١٦٥٩.

(٣) اسم سوق للعرب كان في الجاهلية وكان ذو المجاز ومجنة وعكاظ أسواقا في الجاهلية، قال الأصمعي: وكانت مجنة بمرّ الظهران قرب جبل يقال له الأصفر، وهو بأسفل مكة على قدر بريد منها. انظر: معجم البلدان، الحموي، ٥/ ٥٨.

(٤) جبلان قرب مكة على موضع أميال منها. انظر: معجم البلدان: ٢/ ٣١٥.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة ٥/ ٦٦، برقم: ٣٩٢٦.

الروايات أن بلالاً رضي الله عنه كان بعد أن يتمثل بالبيتين الآنفين يقول: "اللهم العن شيبه بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، وأمّية بن خلف، كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء"^(١).
وهنا تصرّيح من النبي صلى الله عليه وآله بحبه لمكة المكرمة، ولكن الله تعالى ألقى في قلبه حب المدينة المنورة أكثر فدعا بذلك، كما أن كلمات بلال رضي الله عنه تدل على اشتياقه لأحياء مكة التي ألفها ونشأ بها، ويزيد على ذلك بلعن من كان سبباً في خروجهم، وفيه مؤشّر على تمكّن حب مكة من قلبه، ذلك الوطن الذي درج فيه ونشأ، ولكن ببركة دعاء النبي صلى الله عليه وآله بالإضافة إلى عظم ثواب الهجرة جعلهم لا يفكّرون بالعودة إليها وسكنها بعد الفتح، وليس ذلك من قلة الحب والاشتياق، وإنما تفضيل للأجر والثواب وتمام الهجرة.

الثالثة: حينما وصف أصيل الغفاري رضي الله عنه مكة وأثنى عليها، ففي الحديث أنه قدم المدينة قبل أن يفرض الحجاب، فاستأذن على النبي صلى الله عليه وآله وعائشة رضي الله عنها عنده، فقالت له: "يا أصيل، كيف عهدت مكة؟ قال: والله عهدتها قد أخصب جناها، وابيضت بطحاؤها، وأغدق إذخرها. فقالت: يا أصيل، لا تحزننا"^(٢). وفي رواية: "فقال النبي صلى الله عليه وآله: وبها يا أصيل، دع القلوب تقر"^(٣)، والظاهر من الحديث أن عائشة رضي الله عنها -رغم صغر سنّها عند مغادرتها مكة- كانت تتحرك مشاعرنا نحوها، وتتوق لسماح أخبارها، فلما أثنى عليها أصيل الغفاري رضي الله عنها استوقفتها قائلة: "لا تُحزننا"، فهذا مثال جليّ على حب الأوطان والانتماء الصادق لها، إلا أن قول النبي صلى الله عليه وآله فيه -والله أعلم-

- (١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب فضائل المدينة، باب حدثنا مسدد، ٢٣/٣، برقم: ١٨٨٩. والحديث في مسند الإمام أحمد برقم ٢٦٢٤٠ أوضح في الدلالة على أن هذا من قول بلال رضي الله عنه.
- (٢) أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار: الأزرق، ١٥٥/٢.
- (٣) منتقى من أخبار الأصمعي، الضياء المقدسي ١/١١٠.

منحى آخر، وهو ترك الإسهاب في وصف مكة إثارةً لمصلحة أعظم وهي الاستقرار بالمدينة المنورة والاطمئنان إلى السكنى بها، وحتى لا يخطر ببال أحد من المهاجرين قطع الهجرة والرجوع إلى مكة، وهو ما تحقق للصحابة رضوان الله عليهم، فقد كانوا يكرهون الموت بمكة مع حُبِّهم لها، لأنهم تركوها وهاجروا لله عز وجل، ولذا قال سعد بن أبي وقاص: "يا رسول الله، أأخلفُ بعد أصحابي؟"، وهنا دعا رسول الله ﷺ: "اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم، لكن البائس سعد بن خولة رثى له رسول الله ﷺ أن توفي بمكة"^(١).

ومما يجدر التوقف عنده ما أورده البيضاوي في معرض شرحه لدعاء النبي ﷺ للمريض: "بِسْمِ اللَّهِ، تُرْبَةُ أَرْضِنَا، بَرِيْقَةٍ بَعْضِنَا، يُشْفَى سَقِيمُنَا، بِإِذْنِ رَبِّنَا"^(٢) حيث قال: "وقد شهدت المباحث الطبية على أن الريق له مدخل في النضح وتبديل المزاج، ولتراب الوطن تأثير في حفظ المزاج الأصلي ودفع نكايه المغيرات، ولهذا ذكر في تدبير المسافرين أن المسافر ينبغي أن يستصحب تراب أرضه إن عجز عن استصحاب مائها، حتى إذا ورد ماء غير الماء الذي تعود شربه ووافق مزاجه جعل شيئاً منه في سقايته، ويشرب الماء من رأسه، ليحفظه عن مضرة الماء الغريب، ويأمن تغير مزاجه"^(٣)، وربما يفهم من هذا أن هنالك ارتباطاً بين الدعاء وخصوصية تراب الوطن، ومثل هذا الفهم فيه نظر لعدة أمور:

أولها: أن المراد بـ (أرضنا) المدينة المنورة أو كل أرض^(٤)، وعليه أكثر أهل العلم، وعليه فإن

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المغازي، باب حجة الوداع ١٧٨/٥ برقم ٤٤٠٩. والحديث عند البخاري في أكثر من موضع.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الطب، باب رقية النبي ﷺ ١٣٣/٧، ٥٧٤٥.

(٣) تحفة الأبرار، للبيضاوي ١/٤٢٠.

(٤) انظر: شرح سنن أبي داود لابن رسلان ١٥/٦٣٦.

الرقية تصح بتراب المدينة على رأي من قال بالخصوصية، أو بكل تراب أرض يستوطنها يعتلّ فيها الإنسان.

وثانيها: أن هذه المقولة متعارضة مع ما ذهب إليه عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وغيرهما من القول بحرمة إخراج شيء من تراب المسجد الحرام إلى غيره، وكذا تراب المدينة المنورة^(١).

وثالثها: أن عبارة البيضاوي تأخذ المنحى الطبي، وقد نبه أبو العباس القرطبي إلى أن المعالجات لا بد من التزامها بالقانون الطبي فقال: "وهذا إننا يكون عند المعالجة والشروع فيها على قوانينها من مراعاة مقدار التراب والرّيق وملازمة ذلك في أوقاته. وأمّا وضع السّبابة على الأرض فلا يتعلّق منها بالمرقي شيء له بال ولا أثر، وإننا هذا من باب التّبرك بأسماء الله تعالى وبآثار رسوله ﷺ، وأمّا الرّيق ووضع الإصبع وما أشبه ذلك فإمّا أن يكون ذلك لخاصية فيه، وإمّا أن يكون ذلك لحكمة إخفاء آثار القدرة بمباشرة الأسباب المعتادة، والله تعالى أعلم"^(٢).

وخلاصة الأمر هي أن هذا الحديث إما أنه يختص بتراب المدينة المنورة، ولكن يلحظ أن الأحاديث الواردة في غبار المدينة ضعيفة كما نبه إلى ذلك السيوطي^(٣) والألباني^(٤). أو أنه محض اقتداء بالنبي ﷺ وعمل بتوجيهه، وهذا على اعتبار أن المراد كلُّ تربة وطن، والله أعلم.

(١) انظر: مراعاة المصاييح، للمباركفوري ٤٧٨/٩.

(٢) المفهم، للقرطبي أبي العباس ٥٨٠/٥.

(٣) انظر: الفتح الكبير، للسيوطي ٢٤٢/٢.

(٤) انظر: ضعيف الجامع الصغير وزياداته، للألباني، ص ٥٦٩.

المطلب الثالث: الانتماء الوطني في الأنظمة والقوانين

القضايا الكبرى التي تميز المجتمعات وتحدد مواقف الناس الانتهاية، لا تتولد عن القوانين مباشرة، بل أثبت الواقع ووقائع التاريخ أنه يمر بحلقات عدة. وفيما يخص الانتماء الوطني نجده يمر بحلقات ثلاث في المجتمع السعودي، ولعل معظم المجتمعات في الدول العربية تشابهه في هذه الحلقات الثلاث: فهناك أولاً حلقة الأسرة التي تتلقف الإنسان منذ ولادته، وتشرع في غرس المبادئ والأخلاق والدين فيه، ولا يزال الحال كذلك حتى يجاوز الإنسان مرحلة الحضانة ويصل سن التمييز.

قد يقال: إن الطفل في هذه المرحلة لا يدرك هذه المعاني الكبيرة. فيجاب عن هذا بأن الطفل في هذه المرحلة يسجل ويحفظ كثيراً مما يشاهد ويسمع، وتنطبع التصرفات التي يشاهدها في ذهنه، ولكنه ما أن يُميز وتتجه به سنوات عمره نحو الرشد يبدأ بتفسير تلك المشاهدات والتصرفات، ويستوعب تلك الكلمات والجمل التي استقرت في ذهنه، عندئذ تكون القيم التي سمعها وتكونت صورتها العملية في ذهنه محل ترحيب، بل ربما تكون هي الأساس التي يتعامل مع الآخرين من خلالها.

وأما الحلقة الثانية، فهي حلقة الأقارب والعشيرة والمدرسة، ولها دور كبير في تثبيت قيمة الانتماء التي تشرها الإنسان في صغره، بل يشرع في ممارستها فيحضر المناسبات الوطنية، ويشارك في الأنشطة الوطنية التي ترعاها العشيرة والمدرسة، فتجتمع له في هذه المرحلة المعرفة النظرية والتطبيق العملي.

وأما الحلقة الثالثة، فهي حلقة القبيلة، والمعهود في القبائل أن لها نظاماً تلتزم به تجاه القيادة، وتجاه القبائل الأخرى، ومما تلتزم به إذكاء روح الانتماء الوطني، والدفع بأبنائها

وبناتها للاعتزاز بذلك، والإسهام في نشرها حتى تصبح ثقافة مجتمعية سائدة. ثم يأتي القانون بعد ذلك فيضع الضوابط والمحددات للانتماء الوطني، وهو ما نشاهده في مواد النظام الأساسي للمملكة العربية السعودية، التي منها^(١):

— المادة التاسعة التي أكد فيها النظام الأساسي للحكم على أن الأسرة يربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية، وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله، ولرسوله، ولأولي الأمر، واحترام النظام وتنفيذه، وحب الوطن، والاعتزاز به وبتاريخه المجيد.

— والمادة الثانية عشرة التي شدد فيها على مبدأ تعزيز الوحدة الوطنية، وأنه واجب، وأن الدولة تمنع كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام.

— والمادة الثالثة عشرة التي أكد فيها على أن التعليم يهدف إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء، وإكسابهم المعارف والمهارات، وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم، محبين لوطنهم، معترزين بتاريخه^(٢).

وبما أن حماية الوطن والذود عن حياضه والتضحية لأجله درجة عُلِّيا في الانتماء الوطني، فقد أولاه النظام عنايته، وتحديث عنها في المادة الثالثة والثلاثين التي بيّنت أن من مهمات الدولة المحافظة على هذا الوطن الحبيب بإنشاء القوات المسلحة، وتجهيزها من أجل الدفاع عن العقيدة والحرمين الشريفين والمجتمع والوطن.

كما أكد النظام في المادة الرابعة والثلاثين على وجوب الدفاع عن العقيدة الإسلامية

(١) قبيلة المملكة العربية السعودية وشرف الانتماء الوطني. د. محمد بن عبدالله آل عمرو. جريدة الجزيرة الإلكترونية. الثلاثاء ٨ من سبتمبر ٢٠٢٠هـ، على الرابط الإلكتروني:

. <https://www.al-jazirah.com/2020/20200908/ar5.htm>

(٢) انظر: النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية. الصادر بالأمر الملكي رقم: أ/٩٠، بتاريخ: ٢٧/٨/١٤١٢هـ.

والمجتمع، وأن ذلك واجب على كل مواطن بمقتضى حبه وولائه وانتمائه لهذا الوطن.

المطلب الرابع: مدى توافق قيم الانتماء والولاء الوطني مع عقيدة الإسلام

مما سبق في هذا البحث تأكد للباحث مشروعية الانتماء والولاء الوطني، وأدلة ذلك من الكتاب و السنة، وأنه قيمة ضاربة في أعماق التاريخ، ولم تخل أمة من الأمم منها على تنوع ثقافتها ومعتقداتها، وأنه لا تعارض بينه وبين الشريعة الإسلامية؛ لأنه داخل ضمن دائرة الانتماء الأكبر إلى الإسلام ديناً وثقافة، ومشروعاً حضارياً، وأن جميع أشكال الانتماء المشروع إنما تتكامل فيما بينها، ولا تعارض من أجل تحقيق الحياة المستقرة المطمئنة لأفراد المجتمع ما لم يتحول هذا الانتماء وهذا الولاء الوطني إلى حمية أو عصبية جاهلية، لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

ويفهم من هذه الآية أن هذه الأصناف الثمانية من الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والأموال والتجارات والمسكن مشروع ما لم تكن أحب في قلب العبد من الله تعالى ومما يرضيه سبحانه، فقوله تعالى: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ﴾ صيغة تقتضي الاشتراك في مشروعية الحب، إلا إذا تعارضت المحاب، فتقدم محبة الله تعالى على محبة ما سواه، فإن صارت الأوطان حرباً على الدين والعقيدة واضطهاداً للفرد على هويته الدينية، والفتنة في الدين حاصلة أو متوقعة، وليس له فيها نصير ولا معين ولا ظهير، فإن مفارقة هذا الوطن في هذه الحال مشروع بل تستحب أو تجب بحسب الأحوال، ولا يتنافى هذا مع محبة الوطن والشعور بالانتماء إليه بطبيعة النشأة، والشوق إلى العودة إليه، كما كان من حال أبي بكر وبلال رضي الله عنهما التي ذكرناها سابقاً.

وليأتي الانتماء الوطني واعياً، خالياً من التعصّب الجاهلي، ومنضبّطاً بالتوجيهات الشرعية، قال رسول الله ﷺ: "من قتل تحت راية عِمِّيَّة، يدعو عصبية، أو ينصر عصبية، فَقَتَلَهُ جاهلية"^(١).

والراية العِمِّيَّة كما قال ابن الجوزي: "الأمر الملبس لا يُدرى ما وجهه، قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: هُوَ الْأَمْرُ الْأَعْمَى، كَالْعَصْبِيَّةِ، الَّتِي لَا يَسْتَبَانُ مَا وَجْهَهَا، وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُ يُقَاتِلُ لَهَا وَلَا عَلَى مُقْتَضَى الشَّرْعِ"^(٢).

وتكرر التوجيه النبوي حيال هذا الأمر في حديث رواه حذيفة بن اليمان عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لَنْ تَفْنَى أُمَّتِي حَتَّى يَظْهَرَ فِيهِمُ التَّمَايُزُ وَالتَّائُلُ وَالْمَعَامِعُ"، فَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، مَا التَّمَايُزُ؟ قَالَ: "عَصْبِيَّةٌ يُحَدِّثُهَا النَّاسُ بَعْدِي فِي الْإِسْلَامِ" فَقُلْتُ: فَمَا التَّائُلُ؟ قَالَ: "يَمِيلُ الْقَبِيلُ عَلَى الْقَبِيلِ، فَيَسْتَحِلُّ حُرْمَتَهَا"، قُلْتُ: فَمَا الْمَعَامِعُ؟ قَالَ: "مَسِيرُ الْأَمْصَارِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، تَخْتَلِفُ أَعْنَاقُهَا فِي الْحَرْبِ"^(٣).

ورغم التوجيهات النبوية الكريمة، إلا أن تاريخ المسلمين لم يسلم من مثل هذه الأحداث، فوقع جانب كبير مما حذر منه المصطفى ﷺ، فالتنازع القبائلي بين القيسية واليمانية في الأندلس في ابتداء أمرها، ثم احتراب ملوك الطوائف وظهور العصبية البربرية إلى جانب القيسية واليمانية كلها مظاهر لتلك العصبية التي مقتها النبي ﷺ وحذر منها على سبيل

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال. وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة ٣/١٤٧٨، برقم: ١٨٥٠.

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين: ابن الجوزي، ٢/ ٥١.

(٣) أخرجه نعيم بن حماد في الفتن ١/ ٢٣٠، حديث رقم: ٦٤٦. قال الحاكم في المستدرک ٤/ ٥٦٩: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وخالفه الذهبي فقال: سعيد بن سنان متهم. وقد أكد الأستاذ حمود التويجري ضعف إسناده من جهة، ونبه إلى صحة معناه من جهة أخرى.

التحريم. يقول الأستاذ حمود التويجري: "وهذا الحديث، وإن كان ضعيف الإسناد؛ فقد ظهر مصداقه بما أحدثه الناس من العصبية في الإسلام، ومن هذه العصبية ما يسمى في زماننا بـ (القومية العربية)، وكذلك ميل القبائل بعضها على بعض، واستحلال بعضهم حرمة بعض، وكذلك سير الأمصار بعضهم إلى بعض، واختلاف أعناقهم في الحرب؛ كل ذلك قد وقع في هذه الأمة، وهذا مما يشهد لهذا الحديث، ويدل على أن له أصلاً. والله أعلم"^(١).

(١) انظر: إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشرار الساعة: التويجري، ١ / ٥١.

المبحث الثالث

القيم المعززة للانتماء والولاء والوطني

تعد القيم من الثوابت التي لا تستغني أمة من الأمم عنها، لأنها الضابط الأخلاقي والسلوكي لأفرادها وجماعاتها، وللانتماء الوطني حظ وافر من تلك القيم المعززة له، والموجهة إلى السلوكيات الراقية التي تجعل من هذا الانتماء صادقاً ومتوافقاً مع التوجيهات الشرعية، وبعيداً من علائق الجاهلية والنزغات الشيطانية. وسيتم الحديث عنها من خلال مطالب ثلاثة هي:

المطلب الأول: مصادر قيم الانتماء والولاء الوطني عند المسلمين

تستمد قيم الولاء والانتماء الوطني والاعتزاز به عند المسلمين من عدة مصادر، أهمها القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع، والقياس، وغير ذلك من القواعد المستفادة والمستنبطة من القرآن والسنة، مضافاً إليها محاسن العادات التي تواطأ على حسنها المجتمع المسلم، وجميل العادات والتقاليد، دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وتظهر دلالة الإجماع على قيم المواطنة في اتفاق العلماء على مدلول النص الشرعي من الكتاب والسنة، ويأتي القياس ليجعل دائرة الاستفادة من النصوص أوسع وخصوصاً في جانب القيم العمليّة، وأما العرف الصالح والعادات الحسنة، فهي مصدر لقيم الانتماء كذلك، وذلك استناداً إلى ما صح عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "... فما رأى المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيئ" الحديث^(١).

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ٣٧٩/١، برقم ٣٦٠٠ وإسناده حسن، وأخرجه الحاكم في المستدرک=

المطلب الثاني: وظائف قيم الانتماء والولاء الوطني

إن قيم الانتماء والولاء الوطني مؤثرة غاية التأثير في رقي المجتمعات عندما يتمثلها الناس في واقعهم، وتكون مقوماتها من المصادر السالفة الذكر، بالنظر إلى الأفراد فمن أهم آثارها في الأفراد:

أنها طاقات دافعة للعمل الإيجابي، ومحركات لدوافع السلوك الإيجابي فضلاً عن أنها تمثل مرجعية معيارية للسلوك المقبول^(١). كما تؤدي دوراً عظيمًا في تشكيل الشخصية وتنميتها، وتحديد هدفها وإطارها المعياري المرجعي الصحيح. وتدفع الفرد إلى تعديل سلوكه، وتحقيق التكيف والتوافق والانسجام مع مجتمعه، والرضا عن النفس، وبذلك يكون الفرد صالحًا محققًا لذاته مستعدًا لإصلاح غيره متجاوبًا مع مجتمعه^(٢). وكذلك تدفع قيم الولاء والانتماء الفرد لزيادة وعيه بمعتقداته؛ وتساعد على فهم العالم المحيط به، وتوسيع إطاره المرجعي في فهم حياته وعلاقاته، وتعمل على إصلاحه نفسيًا وخلقياً وضبط شهواته^(٣).

وعلى المستوى المجتمعي فإنها تشكل معيارية جمعية عامة، وأحد أنواع الرقابة الداخلية لحركة المجتمع في الحياة، بحيث يستطيع الجميع توجيه سلوكهم وتحديد آمالهم، وتساعدهم على مواجهة التحديات، وتربط عناصر ثقافة المجتمع بعضها ببعض بشكل متناسق، وتشكل نظرتهم إلى العالم من حوله، وتحميه من الأثرة المفرطة والنزعات والشهوات الطائشة من أجل تحقيق الأهداف العامة للمجتمع وغاياته الكبرى.

= ٣/ ٨٣ برقم ٤٤٦٥، وقال: "حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه". ووافقه الذهبي..

(١) القيم التربوية في القصص القرآني: طهطاوي، ص ٤٥.

(٢) القيم الإسلامية والتربية: أبو العينين، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق.

المطلب الثالث: الحاجة الماسة لتعزيز الانتماء والولاء الوطني

تتأكد الحاجة إلى تعزيز قيم الانتماء والولاء الوطني ولاسيما في عصرنا الحاضر الذي تحول فيه العالم إلى ما يشبه المدينة الواحدة، وتأثر الإنسان المعاصر بالثقافات الوافدة الواردة عليه صباحا ومساء بما تحمله من غث ينافي ديننا وقيمنا وأعرافنا وعاداتنا وتقاليدينا، الأمر الذي يدفعنا دفعا إلى ترسيخ قيمنا الإسلامية الفاضلة حماية لنسيج الأمة ولحمتها وسداها، فإن تعزيز الهوية الوطنية العامة يشكل قوام الوجدان المشترك بين أفراد المجتمع أو الدولة، وهي بالتالي تثمر لدى الأفراد سلوكيات إيجابية، يظهر من خلالها مدى حبهم لوطنهم، ومدى انتمائهم وولائهم له. كما أن التأكيد على الميل نحو الجماعة الوطنية بحب وولاء يسهم في تقوية لحمتها وتعزيز أواصرها من تحقيق أهدافها العامة، مما يقوي فيها الولاء والانتماء من خلال التفاعل المشترك، ويمكن تحقيق ذلك من خلال تلمس الوسائل والأدوات اللازمة لتعزيز الانتماء الوطني، ومن ذلك:

١. تفعيل دور الدين في حياة المجتمع لما له من أثر كبير في ضبط الوجدان العام للفرد والجماعة، وتوجيهه نحو حماية هويته الإسلامية وأرضه وعرضه ودفعه بقوة نحو المحافظة على ذلك ولو كلفه ذلك نفسه وأهله وولده وماله.
٢. إحياء المشروع الحضاري للأمة الإسلامية؛ ليكون ذلك عاملا قويا نحو الاعتزاز والولاء الصادق والانتماء الحقيقي لهذه الأمة.
٣. تعزيز الثقافة الإسلامية كأساس لبناء الهوية والانتماء الوطني.
٤. الاهتمام بالقيم الإسلامية المعززة للترابط الاجتماعي والانتماء الوطني.
٥. تعزيز دور الأسرة في تنمية قيم الانتماء والولاء الوطني لدي أفرادها.

٦. تعزيز دور المدرسة وغيرها من المؤسسات التعليمية كالجامة وغيرها في تنمية قيم الانتماء والولاء الوطني لدي الطلاب.
٧. تعزيز دور الإعلام في تنمية قيم الانتماء والولاء الوطني.
٨. معالجة العوامل المؤدية إلى ضعف الانتماء الوطني^(١).

(١) انظر: الانتماء للوطن في عصر العولمة. "رؤية إسلامية نقدية". شبكة الألوكة على موقعها، بتاريخ ٢١/٥/٢٠١٣م - ١٢/٧/١٤٣٧هـ على الرابط الإلكتروني:
https://www.alukah.net/publications_competitions/0/54889

الخاتمة

أكد البحث على مشروعية الانتماء والولاء الوطني، وأنه لا تعارض بينه وبين الشريعة الإسلامية؛ لأنه داخل ضمن دائرة الانتماء الأكبر إلى الإسلام ديناً وثقافة، ومشروعاً حضارياً، وأن جميع أشكال الانتماء إنما تتكامل فيما بينها، ولا تتعارض من أجل تحقيق الحياة المستقرة المطمئنة لأفراد المجتمع ما لم يتحول هذا الانتماء وهذا الولاء الوطني إلى حمية أو عصبية جاهلية.

كما أكد على الحاجة إلى تعزيز قيم الانتماء والولاء الوطني ولاسيما في عصرنا الحاضر الذي تقاربت فيه المسافات، وتقاصر الحواجز، وصار الإنسان متلقياً للثقافات شاء أم أبى، ومتأثراً بها، وبخاصة الأجيال الناشئة والشابة، فمن شأن هذا التعزيز أن يثمر لدى الأفراد سلوكيات إيجابية، يظهر من خلالها مدى حبهم لوطنهم، ومدى انتمائهم وولائهم له، مع رفضهم وتباعدهم عن كل فكر هدام، أو سلوك هابط أو توجه مشتمت لعري الأمن والجماعة. ولعل أهم نتيجة توصلت إليها - في ظني - هي ضرورة تكامل حلقات غرس القيم بما فيها قيمة الانتماء الوطني، فالأسرة تستهدف ما يأمر به النظام، فتسلك مسلكاً تربوياً يحقق ذلك، وكذلك العشرة والمدرسة، وأيضاً القبيلة، فتتصل الحلقات ببعضها، لنجد توجيهات النظام مطبقة دونها عناء أو مشقة.

وقد خرج البحث بمجموعة من التوصيات المهمة لتعزيز الانتماء الوطني لمواجهة سلبيات العولمة، تمثل أهمها فيما يلي:

١. ضرورة إشباع حاجات الفرد المادية والمعنوية لتقوية ارتباط الفرد بوطنه وسعيه إلى استمرار تقدمه واستقراره.
٢. ضرورة ربط الفرد بالقيم السامية الدينية والخلقية ومحاسن التقاليد والأعراف

- والعادات، في إطار وسطية الإسلام وعقيدته السمحة، بعيداً عن الغلو والتشدد، وعدم الأخذ بالمفاهيم الخاطئة.
٣. ضرورة إحياء الرجوع إلى الشريعة الإسلامية، ومعرفة مدى مشروعية حب الوطن والانتماء إليه والولاء له؛ لأن دور الدين في حياة المجتمع أساسي في تعزيز تماسكه وانتماء أفراده إليه.
٤. ضرورة تعزيز الثقافة الإسلامية كأساس لبناء الهوية والانتماء الوطني؛ فالمحافظة على الذاتية الثقافية الإسلامية في مواجهة محاولات العولمة لتحويل جميع الثقافات إلى نمط عالمي موحد ضرورة ملحة لتحسين الهوية الثقافية وبناء الانتماء الوطني؛ حيث تضطلع الثقافة الإسلامية بوظيفة مؤثرة ورائدة في بناء الهوية الوطنية، وصياغتها وفق تعاليم الإسلام، وقيمه السامية.
٥. ضرورة معالجة العوامل المؤدية إلى ضعف الانتماء الوطني، فلتعزيز مشاعر الانتماء والولاء الوطني لدى أفراد المجتمع يجب العمل على علاج كل ما يؤدي إلى إضعاف هذه المشاعر لدى الأفراد والقضاء عليه؛ حيث يتأثر الانتماء بالعديد من المؤثرات الخارجية التي تقوم بتقويته أو إضعافه، وحتى نستطيع أن نبني انتماءً إيجابياً يقوم ببناء الفرد بصورة إيجابية، وبالتالي يؤدي إلى بناء المجتمع يجب أن نسعى لتجنب الفرد المؤثرات السلبية التي يمكن أن تعمل على إضعاف انتمائه للمجتمع، بنفس درجة سعينا لتقوية الجوانب التي تعمل على تعزيز الانتماء وتقويته.
- تنويه: البحث مدعوم من قبل عمادة البحث العلمي بجامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز تحت رقم ٢٠٢٣/٠٢/٢٠٢٢.

المراجع

- الابتهاج بتطريز الديباح، التكروري أبو العباس أحمد بابا، عناية عبدالحמיד الهرامة، ط٢، طرابلس، ليبيا، درا الكاتب، ٢٠٠٠م.
- إنحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشرط الساعة: التويجري، حمود بن عبد الله بن حمود، ط٢، الرياض، دار الصمعي للنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ.
- أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، الأزرقى، أبو الوليد محمد بن عبد الله، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، ط٣، بيروت، دار الأندلس، ١٤٠٣هـ..
- إسهام أساليب المعاملة الوالدية كما يدركها الأبناء في التنبؤ بالانء الوطني لدى طلاب الجامعة: طه أحمد المستكاوي، ودينا سالم سليمان، وسارة مصطفى علي، مجلة دراسات في مجال الإرشاد النفسي والتربوي، كلية التربية، جامعة أسيوط، المجلد الثامن - العدد الثامن - يناير ٢٠٢٠م.
- أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، لابن الأحمر إسماعيل بن يوسف النصري، تحقيق د. محمد الداية، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٦م.
- الانتماء الوطني رؤية شرعية، مقالة لسالم بن عميران، مجلة البيان، العدد ٣٣٨ شوال ١٤٣٦هـ، أغسطس، ٢٠١٥م، منشورة على الرابط: <https://2u.pw/sEwY8>.
- الانتماء إلى الوطن وأثره في حماية الشباب من الانحراف، للدكتور بدر علي العبدالقادر، بحث منشور في السجل العلمي لمؤتمر واجب الجامعات السعودية وأثرها في حماية الشباب من الجماعات والأحزاب والانحراف، المقام في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١١-١٢ / ١٤٣٩هـ، المجلد الخامس، ص ١٥٥٥-١٥٩٣.

الانتماء للوطن في عصر العولمة. "رؤية إسلامية نقدية". شبكة الألوكة على موقعها، بتاريخ ٢١/٥/٢٠١٣م - ١٢/٧/١٤٣٧هـ على الرابط:

https://www.alukah.net/publications_competitions/0/54889

الانتماء والولاء الوطني في الكتاب والسنة النبوية، بحث للدكتور الكراسنة سميح وآخرين، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، ج٦، عدد٣، عام ١٤٣١هـ ص٤٩-٧٢.

بحث عن الانتماء للوطن، مقالة لشار طميري، منشورة على الرابط

<https://2u.pw/cbWGZ>.

تاريخ الطبري وصلته: الطبري، محمد بن جرير، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، ط٢، بيروت، دار التراث، ١٣٨٧هـ.

التأصيل الشرعي لمفهوم الوحدة والمواطنة من منظور إسلامي: سلامة بن خضير بن مسفر الحجيلي، المجلة العلمية بكلية التربية جامعة أسيوط، مجلد ٣٤، العدد: ٣، مارس، ٢٠١٨م.

تصحيح الفصيح وشرحه: ابن درستويه، أبو محمد عبد الله بن جعفر، تحقيق: محمد بدوي المختون، د. ط، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٩هـ.

التعريفات الفقهية، البركتي، محمد عميم، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ.

التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد، تحقيق جماعة من العلماء، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.

تفسير السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق عبدالرحمن اللويحي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تحقيق ابن الخطيب، ط ١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦ م.

تهذيب اللغة: الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.

دور (إذاعة Amen F.M) في تعزيز الانتماء الوطني لدى الطلبة الجامعيين - جامعة الشرق الأوسط أنموذجاً، عبد أحمد حمائل، رسالة ماجستير، كلية الإعلام، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، ٢٠١١ م.

ديوان امرئ القيس، عناية عبدالرحمن المصطاوي، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٤٢٥ هـ.

ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

ربيع الأبرار ونصوص الأخيار: جار الله الزمخشري، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٢ هـ.

رسائل الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨٤ هـ.

الزاهر في معنى كلمات الناس، ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ.

سير أعلام النبلاء، الذهبي محمد بن أحمد، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ هـ.

شرح المعلقات السبع: الزوزني، حسين بن أحمد، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ.

الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، ط ٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.

الصحة النفسية والإرشاد النفسي: الطواب، سيد محمود، د.ط، الاسكندرية، مركز الإسكندرية للكتاب، ٢٠٠٨م.

صحيح البخاري: البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، حلب، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ.

الصدقة والصديق: التوحيد، أبو حيان علي بن محمد بن العباس، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، ط ١، بيروت دار الفكر المعاصر، ودمشق ودار الفكر، ١٤١٩هـ.

ظاهرة الانتماء: فيصل عبد الرؤوف فياض، أمد للإعلام، مدونة على الإنترنت، على الرابط: <https://2u.pw/LpWW1>

العدة في أصول الفقه: ابن الفراء أبو يعلى القاضي، محمد بن الحسين، حققه وعلق عليه: أحمد بن علي بن سير المبارك، ط ٢، ط.ن، د.م، ١٤١٠هـ.

العلاقة بين إدارة الصف وفقاً لنموذج جلاسر والاتجاهات نحو تعلم اللغة الإنجليزية لدى طلاب المرحلة المتوسطة بمدينة حائل بالمملكة العربية السعودية: سلطان بن سليمان فالح العنزلي، مجلة العلوم التربوية، مصر، مجلد ٢، العدد ٢٥، العام ٢٠١٧م، ص ٢٠٨-٢٣٢.

عيون الأنبياء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، تحقيق: الدكتور نزار رضا، د.ط، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

قبيلة المملكة العربية السعودية وشرف الانتماء الوطني. محمد بن عبدالله آل عمرو. جريدة الجزيرة الإلكترونية. الثلاثاء ٨ / ٩ / ٢٠٢٠ هـ، على الرابط الإلكتروني:

<https://www.al-jazirah.com/2020/20200908/ar5.htm> .

قواعد الأصول ومعاقد الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل: القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي، ط ١، الكويت: دار الركائز للنشر والتوزيع، الرياض: دار أطلس الخضراء للنشر والتوزيع، ١٤٣٩ هـ.

القيم الإسلامية والتربية، المدينة المنورة، أبو العينين، علي خليل، د.ط، القاهرة، مكتبة إبراهيم حليبي، ١٩٨٨ م.

القيم التربوية في القصص القرآني: طهطاوي، سيد أحمد، د.ط، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٩٦ م.

كتاب العين: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، ط ١، القاهرة، دار ومكتبة الهلال، د.ت.

كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: علي حسين البواب، الرياض، دار الوطن، د.ت.

الكليات، الكفوي، أيوب بن موسى، تحقيق عدنان درويش ومحمد البصري، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ هـ.

المحبر: الهاشمي، محمد بن حبيب البغدادي، تحقيق: إيلزة ليختن شتير، د.ط، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت.

المخصص: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، تحقيق خليل إبراهيم جفال، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧ هـ.

المدينة الفاضلة وكابوس الديستوبيا، أحمد محمد الشربيني، مقال في مجلة الإبداع الإلكترونية،

على الرابط الإلكتروني: <https://www.arageek.com/ibda3world/dystopia>

مرعاة المصاييح، للمباركفوري عبيدالله بن محمد، ط٣، الهند، إدارة البحوث العلمية بالجامعة السلفية، ١٤٠٤هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، بيروت، دار الرسالة، ١٤٢١هـ.

مصطلح المدينة الفاضلة: Spbhi Ag، مقال على موقع ECONOMIC STARS، على الرابط الإلكتروني: <https://economicstars.com/2021/01/01>

معاني القرآن، الفراء، يحيى بن زياد، تحقيق أحمد النجاتي وآخرون، ط١، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

معجم البلدان الحموي: ياقوت بن عبد الله الرومي، ط٢، بيروت، دار صادر، ١٩٩٥م.

معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، ط٣، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.

المفهم، للقرطبي أبي العباس أحمد بن عمر، تحقيق محيي الدين مستو وآخرون، ط١، دمشق وبيروت، دار ابن كثير، ١٤١٧هـ.

مقاييس اللغة: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دمشق دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

منتقى من أخبار الأصفهاني: الضياء المقدسي: عبد الله بن أحمد بن ربيعة، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط١، دمشق، دار طلاس، ١٩٨٧م.

النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية. الصادر بالأمر الملكي أمر ملكي رقم: أ/٩٠، بتاريخ: ٢٧/٨/١٤١٢هـ.

الهوية الوطنية والانتماء، د. محمد قاسم عبدالله، (مداد) مركز دمشق للأبحاث والدراسات. منشور على الرابط: <https://2u.pw/49pbu>.

التأصيل الصرفي لبعض أسماء الإناث المعاصرة

د. ميمونة أحمد الفوتاوي^(١)

الملخص

تناول البحث عينة من أسماء الإناث المعاصرة في دراسة صرفية معنوية وصياغة ورسماً، وتأتي أهميته بدءاً من التوجيه النبوي لتحسين الأسماء، ثم انطلاقاً من المحور الأول في رؤية ٢٠٣٠ (مجمع حيوي- قيمة راسخة) الذي ينص على الاعتزاز بالهوية الوطنية والمحافظة عليها، ومن ذلك العناية باللغة العربية.

ومن الأهمية يظهر هدف البحث، وهو الكشف عن الواقع الصرفي لبعض أسماء الإناث المعاصرة، للإسهام في نشر ثقافة فهم معاني الأسماء وأصالتها لغوياً. واتباع البحث المنهج الاستقرائي بجمع عينة الأسماء محدودة التكرار من قواعد بيانات معتمدة، وعددها (٤٢) اسماً من (٢١) جذراً، وتقارب بعضها جذراً، أو صوتاً، أو رسماً، وعرضت بدءاً بالجذر ثم المعنى اللغوي، وتحديد الصيغة، والتغيرات الصرفية والصوتية فيه؛ لبيان صحته وزناً ولفظاً، اعتماداً على معاجم اللغة وكتب الصرف وغيرها. ومن نتائج البحث أن أغلب الأسماء حسنة المعنى، وافقت الصيغ الصرفية إلا قليلاً، وظهر في بعضها زيادة حرف منشؤها مثل الحركات، أو إبدال صوتي في بعضها للتخفيف، ومنها ما خالف قواعد الخط، لعل كتبه رغبة ممن سمى به، وربما خطأ مسجلي

(١) أستاذ النحو والصرف المشارك، جامعة طيبة

حاصلة على الدكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

البريد الإلكتروني: my-mona@hotmail.com

المواليد، وبالجملة فقد استقرت الأسماء على صورتها، مما سيعزز انتشارها وإن فارقت الأصول الصرفية أو قواعد الرسم.

ويوصي البحث أن يكون هذا العمل نواة لمعجم لغوي لأسماء إناثٍ سليمة لفظاً ورسماً.

التأصيل - الصيغ الصرفية - المعنى المعجمي - الصوتية - الرسم الكتابي.

Abstract

Thesis Title: **Morphological Reference of Certain Contemporary Female Names.**

Researcher: Dr. Maimounah Ahmed Alfoutawi.

This research examines a sample of contemporary female names in a morphological study in terms of the meaning, forms and configuration. The study importance arises from the prophet's direction to improve names; and then from the first topic in Saudi Vision 2030 (Resilient Society -Intrinsic Value) which provides for estimation and maintenance of national identity through caring about Arabic language.

The objective of this study is to reveal the morphological reality of the contemporary female names to contribute to disseminating a culture of meaning of names and their linguistic originals.

The researcher adopted the inductive approach through collecting a sample of names frequented on limited basis from some certified databases totaling (42) names originated from (21) roots. In addition, some names are approached in terms of roots, sounds and configuration. The researcher demonstrated the roots, and then the linguistic meaning; determined the formulation, morphological and phonological changes, to demonstrate the names authenticity in term of rhyme and terminology.in the names, and Morphology books and others.

The findings of the results are as follows: the most of names have good meanings, most of them agree to morphological forms except few names; some names have additional letter originated from extension of vowel, or phonological alternation for mitigation. There were some names contradicted the rules of calligraphy, it seems that the persons who named desired such names, or a mistake made by births registrars. Overall, names were settled on their shapes. This would promote its widespread, even if contradicting the morphological formal rules.

The researcher recommended that such work would be a nucleus of a linguistic lexicon of female names with sound pronunciation and form.

Rooting- Morphological Reference - Lexical meaning-Acoustic-
Written drawing

مقدمة

تحتل اللغة العربية على امتداد العصور بجهود عظيمة ممتدة في التأليف والدراسات والبحوث العلمية، فتنوع موضوعات هذه الجهود وفق أهداف المعنيين بذلك من المؤلفين والباحثين.

وتواجه هذه اللغة القيمة تحديات كثيرة تصنع فيها أثراً، ضعفاً وبعداً، وخطأً وتداخلاً، ولا يمنع ذلك كله من كون الصواب فيها قاعدة ثابتة ستبقى بإذن الله ﷻ، فقد تعهد المولى جلَّ شأنه بحفظ كتابه الكريم، فقال عزَّ من قائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ومن هذا الحفظ نستمد اليقين بحفظ اللغة العربية لغة القرآن الكريم.

وتشهد اللغة العربية توسعاً سريعاً من آثار التوسع المعرفي، والانفتاح الثقافي على العالم بكل صوره، فصار التوسع اللغوي أمراً حتمياً لا فكاك منه؛ فتظهر بين يوم وآخر ألفاظ ومسميات لتعبر عن الأحداث والمستجدات والمخترعات والأشخاص، فتجري هذه الكلمات على الألسنة ويتناقلها المتحدثون بالعربية، وسرعان ما تنشأ عنها صيغ متعددة صوتاً وصياغة ورسماً.

ومن هذه الكلمات التي تستوقف السامع والمتلقي الأسماء المعاصرة للأشخاص بعامة وللإناث بخاصة، فقد ظهرت في السنوات الأخيرة أسماء إناث كثيرة لم تكن من قبل، بل إن بعضها يكاد يكون غريباً على المختص في العربية بله العامة وغير المختصين، الأمر الذي يدفع بالرجوع إلى معاجم العربية لتتبع الاسم معنى وأصلاً.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث، وهي أن بعض الأسماء المعاصرة تحتاج وقفة علمية تبحث فيها برؤية لغوية تدرسها صياغة ومعنى، وقوى ذلك ملاصقة الباحثة لمجتمع الإناث، والاتصال شبه اليومي بما يُسمع من أسماء معاصرة، أو ما يُقصد من السؤال عن صحة اسم ما أو سلامته معنى ورسماً.

فعمت الأمر على صنع الخطوة الأولى في هذا المشروع ببناء هذا البحث الذي يقصد دراسة بعض أسماء الإناث المعاصرة دراسة صرفية، تبحث فيها صياغة ووزناً ورسمياً، وذلك بالرجوع إلى قواعد بيانات تنصُّ على أنَّ الأسماء مثبتة، وليست قوائم تطرح للقاصدين في المواقع والمنتديات الإلكترونية؛ ليكون عنوان البحث: (التأصيل الصرفي لبعض أسماء الإناث المعاصرة).

وهنا تحدد السؤال الرئيس لهذا البحث.

قضية البحث: ما واقع التأصيل الصرفي لبعض أسماء الإناث المعاصرة؟

ويتفرع عنه عدد من الأسئلة وهي:

١. من أيّ الجذور اللغوية صيغت أسماء عينة البحث.
 ٢. ما المعاني الذي جاءت لها الأسماء.
 ٣. كيف تنوع البناء الصرفي الذي جاءت عليه الأسماء.
 ٤. هل اتضح التغير الصرفي الذي دخل على الأسماء، وما موافقته القياس.
 ٥. ما واقع الرسم الكتابي لهذه الأسماء من حيث موافقته لقواعد الرسم العربي.
- هذه التساؤلات ونحوها تبين لنا أهمية البحث التالية.

أهمية البحث

- تبرز الأهمية الأولى في التوجيه القوي والفعلي للمصطفى ﷺ، فقد وجّه لحسن اختيار الأسماء، بل وثبت فعلاً أنه غير بعضها إلى ما هو أحسن معنى وتفاؤلاً.
- الانطلاق من رؤية المملكة العربية السعودية 2030 التي يقوم محورها الأول: (مجتمع حيوي - قيمة راسخة) على الاعتزاز بالهوية الوطنية والمحافظة عليها وإبرازها والتعريف بها، ونقلها للأجيال من خلال مسالك شتى منها العناية بالتنشئة الاجتماعية واللغة العربية.

- الالتفات إلى الأسماء المعاصرة بالدراسة والتقصي قصد نفع الآخرين؛ للاطمئنان إلى صواب الأسماء التي يختارونها.
 - السير في خطى تحديث الدراسات اللغوية بما يخدم خاصة المتلقين وعامتهم .
 - لعل البحث- إن حقق أهدافه- يكون نواةً لمعجم لغوي لأسماء إناثٍ سليمة لفظاً ورسماً. ومن هذه الأهمية تظهر مجموعة أهداف يسعى إليها البحث وهي:
 - الكشف عن الواقع اللغوي لبعض أسماء الإناث المعاصرة.
 - تحقيق اللفظ والرسم لهذه الأسماء أو تصويبها من خلال التأصيل الصرفي لها.
 - تصحيح ما قد يظهر من أخطاء لغوية في الأسماء.
 - الإسهام في نشر ثقافة فهم معاني الأسماء وأصلاتها.
- ولتحقيق ذلك يستلزم اتباع المنهج الوصفي معتمداً الاستقراء في جمع عينة من الأسماء وتتبع أصولها الصرفية، فكان جمع العينة باستهداف قواعد بيانات تحوي تجمعاً لأسماء الإناث، وتكفي لتسليط الضوء على معاصرة الأسماء وظهورها في السنوات الأخيرة، فاعتمدت ما يلي:
- قوائم عدد من مدارس الإناث ذات المجمع الممتد في المراحل (الحضانة، رياض الأطفال، الابتدائي، المتوسط، الثانوي)؛ حيث تضم - غالباً- الأعمار ١-١٨ سنة.
 - قوائم طالبات الجامعة التي أعمل بها ليتحقق وجود الأسماء في جيل واحد.
- هذا مع الاهتمام بمقابلة بعض من أسماء العينة أو ذويهم لاستيضاح صوت الاسم وعلّة رسمه.

وكان الواقع أن تنوعاً جديداً ظهر في الأسماء في حدود العشرين سنة الماضية، وهي غير كثيرة، بل وقليل تكرارها، فاخترت عدداً من الأسماء غير شائع التسمي بها ليتحقق مفهوم

المعاصرة الذي أقصده، ومما ظننت عربيتها لتكون مادة لهذا البحث.

وكان لا بدّ من استقصاء الدراسات العلمية السابقة في مجال هذا البحث فكان منها:

١. سجل أسماء العرب، موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب، إشراف، محمد الزبير، جامعة السلطان قابوس، ١٩٩١م.
 ٢. الأعلام القرآنية دراسة صرفية نحوية، نجاه سعد الورفلي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٢٠١٠م- دكتوراه.
 ٣. أسماء الأعلام " إناث " في منطقة بجاية (دراسة وصفية دلالية)، حورية عولى ونبيله أزقاع من كلية الآداب واللغات ٢٠١٧م، ماجستير.
 ٤. أسماء المواليد في محافظة جنين في النصف الثاني من القرن العشرين (دراسة صرفية دلالية)، زينب السعدي، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين ٢٠١٧م، ماجستير.
 ٥. معجم أسماء الناس في المملكة العربية السعودية، إبراهيم الشمسان ١٤٣٧هـ.
- ويفترق البحث الحالي عن معجم الشمسان تحديداً- لاشتراكهما في بيئة عينة البحث- أن هذا البحث يقتصر على التأصيل الصرفي لعينة من الأسماء المعاصرة، ولم ترد من عينة الدراسة في المعجم إلا بضعة أسماء عدتها (٣) أسماء سترد الإشارة إليها في موضعها، مع الاستئناس بما يرد في المعجم من توجيهات في دراسة بعض الأسماء.
- وأظهرت دراسة ما تم جمعه من الأسماء وهي (٤٢) اسماً أن بعضها يتقارب جذراً، أو صوتاً، أو رسماً؛ لذلك سيتم عرضها وفق جذرها مرتباً حسب حروف المعجم بعد التقديم لذلك بتمهيد يوجز الهدى النبوي في تحسين الأسماء، وعرض لواقع عينة الدراسة، ثم تتابع دراسة الأسماء بعرض جذر كل اسم، وبيان المعنى أو المعاني اللغوية لكل منها، ثم سرد الأسماء وتحديد الصيغ الصرفية التي جاءت عليها والكشف عما فيها من تغييرات صرفية صيغة ورسماً.

وسيتم ذلك بالرجوع إلى كتب الصرف ومعجم اللغة وغيرها مما يحتاجه البحث،
وأخيراً عرض ما سيصل إليه البحث من نتائج، وما قد يدفع به من توصيات.
أسأل الله العون والسداد وجميل النفع وممتد الأثر.

تهديد

١. الهدى النبوي في اختيار الأسماء

قال الإمام ابن القيم: " لَمَّا كَانَتِ الْأَسْمَاءُ قَوَالِبَ لِلْمَعَانِي، وَدَالَةً عَلَيْهَا، اقْتَضَتْ الْحِكْمَةَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهَا ارْتِبَاطٌ وَتَنَاسُبٌ... بَلْ لِلْأَسْمَاءِ تَأْثِيرٌ فِي الْمَسْمِيَّاتِ، وَلِلْمَسْمِيَّاتِ تَأْثِيرٌ عَنْ أَسْمَائِهَا فِي الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ، وَالْخَفَةِ وَالظَّلِّ، وَاللِّطَافَةِ وَالْكَثَافَةِ"^(١).

وفي سيرة المصطفى ﷺ توجيهات متعددة في مواقف متفرقة تدل صراحة قولاً أو فعلاً على أهمية اختيار الاسم، وتحسين معناه.

ففي قوله ﷺ: " أَسْلَمْتُ سَالِمَهَا اللَّهُ، وَغَفَارُ غَفَرَ اللَّهُ لَهَا، وَعُصَيَّةَ عَصَتِ اللَّهُ"^(٢) ما يدل على أن الأسماء تشتق من معانيها، بل كان ﷺ ربما يشتد عليه الاسم غير الحسن فيردّه، وقد يرى في وجهه الشريف ذلك، فقد غير ﷺ أسماء عدة لأشخاص وأماكن أو جماعة إلى أسماء حسنة المعنى تضاد ما كان عليه الاسم السابق.

فقد غير اسم (عاصية) إلى جميلة^(٣)، و(برة) إلى جويرية أو زينب^(٤)، و(حزن) إلى سهل، و(شهاب) إلى هشام^(٥)، وغير ذلك له شواهد متفرقة في السيرة النبوية.

ومثل ذلك في الأماكن فحين قدم المدينة كان اسمها (يثرب) فسماها المدينة وطابة^(٦)، وتلك الأرض التي عرفت باسم (عفرة) لأنها لا تنبت شيئاً، سماها خضرة^(٧)، وبدل اسم

(١) زاد المعاد في هدى خير العباد، ابن القيم، ٢/٣٠٧.

(٢) رواه البخاري حديث رقم (٣٥١٣)، ٤/١٨١، ومسلم حديث رقم (١٨٣)، ٤/١٩٥٢.

(٣) رواه مسلم رقم (٢١٣٩)، ٣/١٦٨٦.

(٤) رواه البخاري رقم (١٦٩٢)، ٨/٤٣، مسلم رقم (٣)، ٣/١٦٨٦.

(٥) ينظر: سنن أبي داود، ٤/٢٨٩.

(٦) رواه البخاري (٢/١٢٥-٣/٢٠)، ومسلم (٢/١٠٠٦-٢/١٠٠٧).

(٧) ينظر: المعجم الصغير، الطبراني، ١/٢١٨، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، الألباني، ٤١٨/١.

(شعب الضلالة) باسم (شعب الهدى) ^(١)، ومقصد ذلك التفاؤل بحسن الاسم، بل كان ﷺ يوجه أمراءه أن يكون حاملُ البريد حسنَ الاسم والوجه، روى أنه ﷺ قال: "أذا أبردتم يريدًا فاجعلوه حسنَ الوجه حسنَ الاسم" ^(٢).

هذا هو التفاؤل بالاسم الذي علمنا إياه الرسول ﷺ، فحين سُئل: ما القائل؟ قال: "الكلمة الصالحة يسمعونها أحدكم" ^(٣)، وفي رواية: "الكلمة الحسنة، الكلمة الطيبة" ^(٤).

وفي إثر هذا الهدى النبوي اهتم العلماء والمؤلفون بمسألة اختيار الاسم، وجعلوه من حق المولود على والده، فلما ثبت عنه ﷺ أنه غيّر الأسماء من اسم متروك المعنى إلى اسم حسن كان الأولى الابتداء بالاسم الحسن، فمن واجب الأهل أن يختاروا اسماً حسناً في لفظه ومعناه، وفي حدود الشريعة والهدى النبوي، ولا يفارق قوالب اللغة الفصيحة—إلا ما ثبت سلامة معناه—سهلاً واضحاً حسناً في المعنى، خالياً مما وجهت الشريعة فيه إلى تحريم أو كراهة، وقد يكون من ذلك أن يكون الاسم جارياً في أسماء أهل بلده وملتته ^(٥).

وذكر الماوردي في حق المولود على والده أن: "من أول كراماته له وبرّه به: أن يجلبه باسم حسن، وكنية لطيفة شريفة، فإن للاسم الحسن موقعا في النفوس من أول سماعه" ^(٦).

٢. شيء عن واقع بعض أسماء الإناث

إن وقوع الاسم في النفوس أمر مشاهد ملموس؛ إذ يستوقف المرء بعض الأسماء

(١) سنن أبي داود، ٤/٢٨٩.

(٢) رواه البزار في مسنده رقم (٤٣٨٣)، ١٠/٢٧٨، وفي المعجم الأوسط، الطبراني رقم ٧٧٤٧، ٣٦٧/٧.

(٣) رواه البخاري رقم (٢٧٥٤)، ٧/١٣٥.

(٤) في رواية لمسلم حديث رقم (٢٢٢٤)، ٤/١٧٤٦.

(٥) ينظر: حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية، عبد الله الفوزان. يراجع fiqh.islammmessage.com.

(٦) نصيحة الملوك، الماوردي، ص ١٦٦.

متسائلاً عن المعنى، والأصل، والإلف والحدائثة، وهذا ما بدا في السنوات الأخيرة من ظهور أسماء متنوعة، لم تكن مألوفة من قبل، أو على الأقل غير معروفة للسامع.

ويزداد هذا التنوع في أسماء الإناث خاصة، ولعل الانفتاح المعرفي يدعو الأهالي إلى البحث عن الجديد، وربما الغريب قليل الشيوع، ولعل بعضهم يتجه لكتب اللغة مستقصياً باحثاً عن سلامة الاسم وصحته صورة ورسماً، وهذا التنوع في أسماء الإناث قد يخضع لفهم الأهل له، أو سماعهم لمن تسمى به، أو قناعتهم به، فتتكرر الأسماء مع اختلاف صوتٍ فيها مثل: اختلاف الهمزة والياء في أسماء بعض الإناث مثل: (ريياس - رماس) (ريتاج - رتاج) (ريناد - رِنَاد) أو كونه بهمزة قطع مكسورة في اسم ومفتوحة في آخر، مثل: (أزيام - إزيام) وزيادة الواو بين (رزين - رُوَزين) (رُدين - رُوَدين)، أو بالهمز وغيره مثل (ريمان - ريثمان)... وغير ذلك من اختلاف الصيغ الصرفية، وما قد يطرأ على الاسم من ظواهر صوتية، هذا مع حقيقة عدم معرفة بعض الإناث معاني أسمائهن، أو ربما يعرفن معنى لم تذكره كتب اللغة والمعاجم العربية، هذا إن كان في ظنهم عربية الاسم.

ويبقى أن التصاق الباحثة بالطالبات والتعامل مع أسمائهن خاصة ما ظهر في السنوات الأخيرة مما لم يكن معروفاً - أو شائعاً - من قبل قد يكون هو محرك التوجه نحو تأصيل بعض أسماء الإناث بعرضها على القواعد الصرفية بحثاً وتأصيلاً، مع الاهتمام بذكر معانيها، وإثبات أحسنها مما يتوافق مع التوجيه الشرعي في ذلك.

التأصيل الصرفي للأسماء

يأتي الحديث هنا عن عينة من أسماء الإناث، وهو محور هذا البحث وهدفه الرئيس، وبلغ مجموع جذور الدراسة بعد تصنيفيتها مما ظننته غير عربي؛ لتكون عدتها (٢١) جذراً، يتفرع عنها (٤٢) اسماً مثبتاً في السجلات الرسمية التي جمعت منها الأسماء، أو الأشخاص

- الذين تم الالتقاء بهم لاستيضاح صوت الاسم ورسمه، وسيتابع الحديث في خطوات وهي:
- عرض جذر كل اسم مرتبة على حروف المعجم، والمعنى اللغوي له.
 - ذكر الاسم أو الأسماء التي وردت من كل جذر ضمن عينة الدراسة.
 - التحليل الصرفي للاسم: وزنه وإحاقه ببابه، وما قد يكون فيه من علل صرفية أو صوتية.
 - عرض الرسم الكتابي الذي عليه الاسم، ومناقشة الوجه الصرفي والصوتي لرسمه.
 - ترجيح المعنى الحسن للاسم، وصحته وزناً ورسمياً.
- وفيما يلي تفصيل ذلك:

١. إِرْم.

وزنه (فِعْل) بسكون العين، وهي واحدة الحجاره، وقيل هي العَلَم، وذكر أَنَّ منها بالفتح (إِرْم) وهو موضع من ديار جُدَام، ومنها فتح ذكرها في الكتاب العزيز في وصف ديار قوم عَادٍ في قوله ﷻ: ﴿إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ﴾ [الفجر: ٧]، ويكون الاسم أيضاً بفتح الهمزة وكسر الراء (أِرْم)^(١).

وأعلام الإناث من هذا الجذر^(٢)، وهي:

(أَرَام) بالمد، و (أَرَام)، (إِرَام) بكسر الهمزة وفتحها، وفتح الراء في جميعها.

وأولها العلم (أَرَام)^(٣)، هو جمع مُكَّسَر، ومفرده (إِرْم) بسكون الراء أو الفتح أو الكسر؛ فالمفرد (فِعْل) (فَعَل) (فَعِل) إن كان صحيحاً جاء تكسيره في القلة على (أَفْعَال) نحو: (ضَلَع، أَثَر، إِبِل) تجمع على: (أَضْلَاع، آثَار، أَبَال)^(٤) ولكون (إِرْم) مهموز الأول، والتقت همزته مع همزة الجمع فصارتا مدة؛ ذلك أنه إذا التقت همزتان في كلمة واحدة فلا بد من إبدال الثانية

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (أرم)، ١/ ٦٥، ٦٦، المعجم الوسيط، ١/ ١٤-١٥.

(٢) الجمع (أرام) سيرد جمعاً لكلمة (رئم، ريم) في موضعها من هذا البحث. ينظر: ص ١٧.

(٣) ينظر: الكتاب، سيبويه، ٣/ ٥٦٧، ٥٧٠، ٥٧٣، شرح الشافية، الرضي، ٢/ ٩٣، ٩٩.

على كل حال^(١)، فصارت الكلمة (أَرَام).
وأما الاسم (إَرَام) بالهمزة المكسورة دون مدٍّ، فقد ذكره ابن سيده، قال: "وقيل إَرَام، وإِرَام، اسم جبل..."^(٢).

والاسم (أَرَام) بفتح الهمزة، قيل: هي لغة في منازل قوم عاد^(٣)، أو هو ملتقى قبائل الرأس، ذكره الزبيدي في "تاج العروس"^(٤).

ومما سبق يكون المعنى الأقرب لاسم المؤنث - فيما بدا لي - هو العَلَم، أو اسم الموضع، وصوغه سليم على (أَرَام، أَرَام، إَرَام)، وقد نُقِلَ الاسم في جميعها من صيغة الجمع إلى العلمية.
٢. أَرِن

بفتح الفاء وكسر العين، أَرِن يَأْرِن، وهو من معاني الخفة والنشاط، ذكرت ذلك أكثر كتب المعاجم واللغة^(٥)، وقيل في معناه: أَرِن أي دنا للحج، ولعل الخفة والنشاط مما يعين على ذلك.

والفعل بالزيادة أَرَان القوم أي: هَلَكْتَ أُنْعَامُهُمْ^(٦).

وأعلام الإناث من هذا الجذر ثلاثة، وهي: (أَرِن - أَرَان - أَرِين).

فالاسم الأول (أَرِن) بفتح الفاء والعين هو مصدر من الفعل الثلاثي المجرد (أَرِن)، فالهمزة والراء والنون في الاسم أصول، والأكثر في الثلاثي اللازم مكسور العين أن يكون

(١) ينظر: المنصف، ابن جنبي، ٥٢/٢، شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش، ٤١٣.

(٢) المحكم، ابن سيده، ٢٩٦/١٠.

(٣) ينظر: لسان العرب، ٦٦/١.

(٤) تاج العروس، الزبيدي، ٢٠٦/٣١.

(٥) ينظر: العين، الخليل، ٢٧٨/٨، جمهرة اللغة، ابن دريد، ١٠٦٩/٢، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، العسكري، ص ٩٠، اللسان، ٦٧/١.

(٦) ينظر: العين، ٢٧٨/٨، اللسان، ٦٧/١.

مصدره (فَعَلٌ) ^(١)، ومثله: فَرِحَ فَرِحًا، تَعَبَ تَعَبًا، جاء في قول الأعشى:

تَرَاهُ إِذَا مَا غَدَا صَحْبُهُ بِهِ جَانِبِيهِ كَشَاةِ الْأَرْنُ ^(٢)

والاسم الثاني (أَرَانٌ) بفتح الهمزة والراء، فقد يكون علمًا على وزن الفعل، فالفعل (أَرَانٌ) تعديّة (ران) أي أزهق ^(٣)، مثل: أحمد، أكرم... وغيرها مما يمنع من الصرف للعلمية ووزن الفعل.

أما الذي ورد منه في كتب اللغة فهو (إِرَانٌ) بكسر الهمزة، وهو مصدر الفعل (أَرِنَ) يَأْرِنُ أَرْنًا وإِرَانًا، ووزنه (فَعَالٌ)، وقد نقل سيبويه وغيره مجيء المصدر من الثلاثي المجرد مفتوح العين ومكسورها على وزن (فَعَالٍ)، ومنه: حَجَبَ حَجَابًا، سَاقَ سِيَاقًا، كَتَبَ كِتَابًا، نَفَرَ نَفَارًا، كَذَبَ كِذَابًا ^(٤)، ومنه في القرآن الكريم من الثلاثي مكسور العين من الفعل (لِزِمَ) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾ [طه: ١٢٩]، وقوله: ﴿قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾ [الفرقان: ٧٧].

ويحتمل أن يكون قيد الاسم (أَرَانٌ) بفتح الهمزة من خطأ التوثيق؛ إذ لم أفف فيما راجعت من كتب اللغة على أن الفعل (أَرِنَ) من قياس مصدره (فَعَالٌ)، ولم يذكر من صيغ مصادر الثلاثي (فَعَالٌ) ^(٥).

ويبقى أن يكون مما ورد سماعًا، وهو كثير في مصادر الثلاثي، فمما سمع على (فَعَالٌ)

(١) ينظر: شرح الشافية، ١/١٥٦.

(٢) ذكره ابن فارس في: مقاييس اللغة، ١/٨٦.

(٣) ينظر كتاب الأفعال، ابن القطاع، ٧٢/٢، اللسان، ١/٦٧.

(٤) ينظر: الكتاب، ٧/٤، شرح المفصل، ابن يعيش، ٤٤/٦، شرح الشافية، ١/١٥٣، شرح لامية الأفعال، ص ١٥٥.

(٥) المعجم المفصل في علم الصرف، راجي الأسمر، ص ٣٧٢-٣٧٣.

نحو: (ذَهَبَ ذَهَابًا، وَنَمَى نَمَاءً)^(١).

وأما العلم المؤنث الأخير في هذا الجذر (أَرِين) فهو على زنة (فَعِيل) ولعله على وجهين:

أحدهما: أن يكون اسماً للمبالغة من (أَرِن) فهو (أَرِين)^(٢)، والآخر أن يكون مصدرًا، فقد جاء المصدر على (فَعِيل)، لأن زيادة حرف المد فيه قبل الآخر تقع في مصادر أخرى مثل (فَعَال، فُعَال) نحو لزام، صُرَاخ^(٣).

والأرين على (فَعِيل) جاء من معانيه أنه نبت في الحجاز عريض الورق، وقيل: هو الأرينة^(٤). ومما سبق تكون الأعلام من مادة (أَرِن) تحمل معنى الخفة والنشاط، أو لعله النبت المعروف، وهذه المعاني حسنة مقبولة في أسماء الإناث، مع سلامتها صياغة ووزناً، فيكون علماً منقولاً عن مصدر أو مشتق.

٣. أَسَل

وهذا من صيغة (فَعَل) المجرد اللازم، ومعناه الاستواء، أَسَلُ أَسَالَةً، وَأَسَلُ خُدَّهُ أَي: اسْتَوَى، وَكُلُّ مَا لَا عَوَجَ فِيهِ أَسَلٌ، وَمِنْهُ الْأَسِيلُ أَي: الْأَمْلَسُ الْمَسْتَوِي، وَكُلُّ مُسْتَرَسَلٍ فَهُوَ (أَسِيلٌ).

وفيه معنى الدقة والاستطالة؛ لأن (الأسل) كلُّ شجر له شوك طويل، وقيل: نبات له أغصان كثيرة دِقَاق^(٥).

(١) ينظر: اللسان (ذهب)، ١٥٢٢/٣، (نمى)، ٤٥٥١/٦.

(٢) ذكر العلم في معجم أسماء الناس، الشمان، وخرجه على أنه مشتق، ص ١٨.

(٣) ينظر: شرح لامية الأفعال، ص ١٤٨.

(٤) اللسان، ٦٧/١.

(٥) ينظر: الصحاح، الجوهري، ١٦٢٢/٤، اللسان، ٨١/١، المعجم الوسيط، ١٨/١.

والعلم هنا من هذا الجذر اسم واحد، وهو (أَيْسَل)^(١).

والاسم هنا يحمل معنى الصفة بالاستواء والملاسة، والياء فيه زائدة على أصله الذي هو الهمزة والسين واللام؛ إذ تأتي الياء زائدة حشواً للإحاق بالرباعي في مادة (فَعَلَل) نحو: (جَعَفِر)^(٢)، قال سيبويه: "وتلحق الياء ثانية، فيكون الحرف على (فَيْعَل) في الاسم والصفة، نحو: زَيْب،... وَالصَّيْغَم وَالصَّيْرَف..."^(٣).

وهذا الإحاق في غير لام الكلمة فيه أقوال عن اطراده وشذوذه، وهل يقاس عليه؟ وقد فصل أبو حيان في ذلك^(٤) مما لا حاجة له هنا.

ومن المحتمل أن يكون العلم (أَيْسَل) صفة مشبهة باسم الفاعل نقلت إلى العلمية، لأن جذرها (فَعَل) يكون لأفعال الطبائع، والأوصاف المخلوقة وغيرها^(٥)، وأسألة الخد من ذلك. فإن صح هذا التصريف كان العلم صحيحاً معنى واشتقاقاً، فهو من المعاني الحسنة التي تناسب العلم المؤنث.

٤. أَلَل

وهذا الجذر له معانٍ منها: أن الأَل هو السرعة، يقال: أَلَّ في سيره ومشيته إذا أسرع، وهو يئُلُّ وتؤُلُّ، وقد يدل على معنى صفاء اللون، نحو: أَلَّ لونه ألاً وأليلاً، إذا صفا وبرق^(٦)،

(١) من الأعلام الشائعة في الإناث من هذا الجذر اسم (أَيْسَل).

(٢) ينظر الإحاق في: الكتاب، ٢٦٦/٤، المقتضب، المبرد، ١/١٩٥، المنصف، ١/٨٤، شرح الملوكي،

٣١٣، شرح الشافية، ١/٥٩، الارتشاف، أبو حيان، ١/١٠٧.

(٣) الكتاب، ٢٦٦/٤.

(٤) الارتشاف، ١/١١٤.

(٥) ينظر: شرح الشافية، ١/٧٤.

(٦) اللسان (أَلَل)، ١/١١١.

وذكر أنه من الصوت وقت رفعه بالدعاء والبكاء، نقله ابن فارس عن الفراء^(١).
وعلم المؤنث في هذا الجذر واحد، وهو (أَلِيل) فيكون علماً منقولاً من المصدرية إلى العلمية، ووزنه (فَعِيل) وهو من صيغ الثلاثي المجرد.
وذكر في معنى (الألِيل): الصياح والحنين، والاسم إن دلَّ على صوت كان وزنه (الفَعِيل) نحو: الصَّهِيل، الحَرِير، وغيره، أو (الْفَعَال) مثل: الصُّرَاخ والبُكَاء والدُّعَاء^(٢).
ويطرد (فَعِيل) في الأصوات^(٣)، والألِيل كما ذكر صوت بالدعاء والبكاء، أو هو صوت الماء، نقل ابن سيده قولهم: مررتُ بالنهرِ وله أَلِيلٌ^(٤)، وذكر أنه صوت الحصى^(٥). وأنشد ابن ميادة:

وَقُولَا لَهَا: مَا تَأْمُرِينَ بِوَأَقْفٍ لَّهُ بَعْدَ هَجَعَاتِ الْعُيُونِ أَلِيلٌ^(٦).

وأياً كانت معاني الاسم المؤنث (أَلِيل) فكلها لها في القبول رأيي، فالحنين والتوجع، والدعاء، وصوت الماء، أو السرعة، أو صفاء اللون معانٍ حسنة لها قبول، مع صحة وزنه واطراده.

٥. جُون

الجُون بفتح الجيم في المعاجم العربية هو الأحمر الخالص، وقيل: إنه الأبيض، وقال بعضهم هو اللون الأسود، وذكر أنه النبات الذي يميل إلى السواد لشدة خضرته، والأنثى منه (جَوْنَة) والجمع: (جُون) بالضم.

(١) مقاييس اللغة، ٢٠/١.

(٢) ينظر: الكتاب، ١٤/٤، شرح المفصل، ٤٦/٦، شرح الشافية، ١٥٥/١.

(٣) الارتشاف، ٢٢٣/١.

(٤) المخصص، ٤٥٩/٢.

(٥) ينظر: اللسان، ١١١/١.

(٦) ذكر الشاهد في: تهذيب اللغة، ٣١٤/١٥، الصحاح، ١٦٢٦/٤، اللسان، ١١١/١.

(الجُوْنَة) بضم الجيم هي سلة مستديرة يستخدمها العطارون لجمع أطايبهم، وتسمى جُوْنَة العطار، وتجمع على (جُوْن) ^(١) وتهمز الكلمتان، فيقال: (جُوْنَة، جُوْن)، وقيل: إن الهمز هو الأصل لأن الواو منقلبة عن الهمزة ^(٢).

وفي عينة هذا البحث ورد الاسمان (جُوَيْن)، (جُوَيْنَة). وهما ابتداءً على صيغة التصغير، وزنها (فُعَيْل) في الأول، والثاني (فُعَيْلَة) لحقته هاء التأنيث.

وفي "تاج العروس" أن (جُوَيْن) منطقة في خراسان تجمع قرى كثيرة يقال لها: (كُوَيْن) فُعُربت الكلمة فصارت (جُوَيْن) ^(٣)، وورد في "تكملة المعاجم العربية" أن كلمة (جُوَيْن) هي الصيغة العربية لكلمة (جُوَان) الفارسية، أو تصغير لها، ومعناها: فتى ^(٤).

ولعل تعريبه هو الراجح فقد ورد الاسم (جُوَان) في "معجم أسماء الناس" بفتح الجيم أنه اسم أعجمي منقول ^(٥)، وبمعانيه المتعددة ورد في "سجل أسماء العرب" ^(٦).

وأيًا كان الاسم عربي الأصل أو معرباً فقد جاء الاسمان (جُوَيْن، جُوَيْنَة) على صيغة التصغير، وهذا كثير في اللغة؛ فاللفظ المُعَرَّب إذا دُخِل العربية أُجْرِي مجرى العربي زيادة وضبطاً، قال سيبويه: "... ربما غيَّروا حاله عن حاله في الأعجمية مع إلحاقهم بالعربية غير الحروف العربية، فأبدلوا مكان الحرف الذي هو للعرب عربياً غيره، وغيروا الحركة، وأبدلوا

(١) ينظر: تهذيب اللغة، ١١/١٣٩/١٤٠، المحكم، ٧/٥٥٥/٥٥٦، اللسان، ٧٣٢-٧٣٣.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) تاج العروس، ٢٤/٣٨٦.

(٤) تكملة المعاجم العربية، رينهارت دوزي، ٢/٣٥٣.

(٥) معجم أسماء الناس في المملكة العربية السعودية، ص ١٢٢.

(٦) سجل أسماء العرب، محمد الزبير وآخرون، ٣/١٤٣٦.

مكان الزيادة^(١)، بل ويخالط العربي فيشتق منه، ويجرى عليه التصرف فيه، والاشتقاق منه، وتصغيره وغير ذلك^(٢)، وهذا ما حدث في تصغير الاسم والتسمي به.

ويمكن أن يترجح معنى (جُؤنة العطار) كون التطيب والطيب أمراً مستحباً قريباً من النفوس، وقد وردت الكلمة في حديث جابر بن سمرة يصف أن الرسول ﷺ مسح على خده فقال: "... فمسح خدي، فوجدتُ لِيَدِهِ بَرْدًا وَرِيحًا كَأَنَّهَا أَخْرَجَهَا مِنْ جُؤنَةِ عَطَّارٍ ﷺ"^(٣). أو أن يكون من (الجُؤنة) وهي الشمس^(٤)، فكلاهما حسن.

٦. دَنَا

دَنَا يَدْنُو دَنَاً، ودَنَاوَةٌ، وهي من القرب، دانَيْتُ الأَمْرَ إذا قاربته، ومنه في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ [النجم: ٨].

والجذر من ذوات الواو^(٥)، وأسماء الإناث منه مختلفة، واسم واحد في عينة البحث هو الاسم (دَان) وهو اسم الفاعل من (دنا) وأصله (داني)، والياء فيه من قلب الواو؛ فهي (دانيو) قلبت ياء لانكسار ما قبلها في صيغة (فاعل)^(٦)، ومنه في القرآن الكريم في قوله ﷻ ﴿وَمِنَ النَّحْلِ مَنِ طَلَعَهَا فَنَوَّانٌ دَانِيَةٌ﴾ [الأنعام: ٩٩]، وفي قوله: ﴿وَدَانِيَةٌ عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذَلِيلًا﴾ [الإنسان: ١٤].

وسمي بهذا الاسم أخذاً من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾ [الرحمن: ٥٤]. وهو (داني) حذفت منه لام الكلمة، وهذه الياء تحذف من الاسم المنقوص طلباً

(١) الكتاب، ٤/٣٠٤.

(٢) ينظر: المنصف، ١/٤٤، المزهر في علوم اللغة، السيوطي، ١/٢٦٩.

(٣) أخرجه الطبراني، المعجم الكبير، ٢/٢٢٨.

(٤) ينظر: اللسان، ١/٧٣٣، تاج العروس، ٢٤/٣٨٦.

(٥) ينظر: العين، ٨/٧٦، المحكم، ٩/٤٣٣، اللسان، ٢/١٤٣٥ وما بعدها.

(٦) ينظر صياغة اسم الفاعل: الكتاب، ٤/٣٧٧، المقتضب، ٢/١١٣، نزهة الطرف، الميداني، ٢/١٠.

للخفة في الرفع والنصب في حال التنكير، ويكون الإعراب مقدراً على الياء المحذوفة^(١). ولما كان الأصل حذفها حال التنكير، والتسمية به جعلته معرفة علماً، فهل يصح استخدامه بحذف الياء، وقد فارق الاسم التنكير؟

جاء في قراءة الآية الكريمة أنها قرئت برفع النون ثُدَانٌ دون نسبة القراءة^(٢)، فتكون مرفوعة على أنها خبر للمبتدأ (جَنَى)، وهو بتناسي الياء المحذوفة، والحذف تخفيف، وتصبح النون هي حرف الإعراب، وله نظير في سورة أخرى، في قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ [الصفات: ١٦٣] بالإعراب الظاهر في كلمة (صَالٌ)، وذلك على قراءة الحسن وابن أبي عبة، وزاد ابن الدهان^(٣) أنها قراءة الصرصري، والملطي، والعنبري، وكلهم قرأ عن أبي بكر عن عاصم، ثُصَالٌ بضم اللام^(٤).

فعلى ما سبق يكون الاسم حسن المعنى في دلالته على القرب معنى أو حساً، سليم اللغة بصحة حذف الياء منه تخفيفاً، وقد ثبت ذلك في توجيه القراءة، فيظهر سلامة الاسم لفظاً وصوتاً.

٧. رَأَلٌ

أغلب المعاجم وكتب اللغة على أن (الرَأَل) بفتح الفاء، وسكون العين هو ولد النعام، وهو الذكر منها، أما الأنثى فهي (رَأَلَةٌ)، وهما ما أتمَّ الحول من عمره.

(١) ينظر: الكتاب، ١٨٤/٤، شرح الكافية، الرضي، ٣٤/١، الارتشاف، ٤٢٤/١.

(٢) ينظر: المغني في القراءات، ابن الدهان، ١٧٤٧/٤، الكشاف، الزمخشري، ٦٥/٤، تفسير القرطبي، ١٣٦/١٥.

(٣) المغني في القراءات، ١٥٧٣/٤.

(٤) ينظر: الكشاف، الزمخشري، ٦٥/٤، البحر المحيط، أبو حيان، ٣٧٩/٧، الدر المصون، السمين، ٣٣٨/٩، إتحاف فضلاء البشر، البنا، ٤١٦/٢.

والجمع منها متنوع الصيغ فيكون رِثْلَان، وِرْثَال، أَرْوُل^(١)، وفي "شرح أدب الكاتب" أن جمعها (أَرْوَال)، و (أَرْوَال)، فإذا كثرت فهي (رِثَال)^(٢).

وأسماء أعلام الإناث التي وردت في عينة البحث من هذا الجذر متعددة في أربع صور، وهي: (رَأَلَة)، (رَأَلَة)، (رِثَالَة)، (رِثَالَة). وصياغة هذه الأعلام بينة بين الأفراد والجمع.

فالاسم (رَأَلَة) هو مؤنث الرَأَل، وقد ورد بهذا الوزن في معاجم اللغة، وهو مفرد^(٣).

أما الاسم نفسه بغير الهمز (رَأَلَة) فهو من تخفيف اللفظ بإبدال الهمزة ألفاً، قال سيبويه: "وإذا كانت الهمزة ساكنة وقبلها فتحة، فأردت أن تخفف أبدلت مكانها ألفاً، وذلك قولك في رأس وبأس وقرأت: راس وباس، وقرات"^(٤)؛ فيكون الحال تخفيفاً أو إبدالاً كما ذكر سيبويه، ويقوي ذلك قول الزبيدي في (رَأَل): "وتخفف الهمزة قياساً فيكون (رال)، أو على أنه إبدال صحيح"^(٥).

وفي من سُمِيَتْ (رِثَال) فهو جمع مكسر على: (فِعَال) قياساً صحيحاً، فكلُّ ساكن العين على (فَعَل) جاء جمعه على: (فِعَال)، أو (فِعْلَان) أو (أَفْعَل)^(٦). نحو: كَلَب: كِلَاب، ضَيْف: ضَيْفَان، عَيْن: أَعْيُن، فجاء جمع (رَأَل) مسموعاً مقيساً على (رِثَال، رِثْلَان، أَرْوُل)^(٧).

ومثله العلم (رِثَالَة) بناء التأنيث في آخره، فيكون وزنه (فِعَالَة)، ذكر سيبويه أن الخليل

(١) ينظر: العين، ٢٧٣/٨، أدب الكاتب، ص ١٥٥، الصحاح، ١٧٠٢/٤، التلخيص، ص ٣٨١، المخصص، ٢٧٦/٢، اللسان، ١٥٣٦/٣.

(٢) شرح أدب الكاتب، ابن الجواليقي، ص ٢٠٩.

(٣) ينظر: الصحاح، ١٧٠٢/٤، مجمل اللغة، ٤١١/١، المخصص، ٢٧٦/٢.

(٤) الكتاب، ٥٤٣/٣، وينظر: شرح الملوكي، ٤١٠.

(٥) تاج العروس، ٢٤/٢٩.

(٦) تنظر صيغ الجمع المكسر في: الكتاب، ٥٦٧-٥٧١، الأصول في النحو، ابن السراج، ٤٣٣/٢، المنصف، ٢٩/١، ١٣١، شرح الشافية، ٩١/٢، الارتشاف، ١٩٥/١ وما بعدها.

(٧) ينظر: المخصص، ٢٧٦/٢.

فسر إلحاق التاء في (فِعَالَة، وَفُعُولَة) أنهم أرادوا أن يحققوا التأنيث نحو الفِحَالَة والعُمُومَة^(١). وفي الاسم (رِثَالَة) يقول ابن سيده: "وأرى الهاء لحقت الرِثَال لتأنيث الجماعة"^(٢). ويتلخص الحديث عن هذه الأسماء في أنها تطلق على ولد النعام، فنقل العلم المرتجل لفرخ النعام الذي بلغ سنة من عمره إلى علم لمؤنث، وليس من وجه في إطلاقه على الأنثى - فيما يبدو لي - وإن كان الناس قد ساروا على نقل أسماء بعض الحيوانات لتكون أعلاماً لهم نحو: (أسد، صقر، فهد، نمر، يمامة) مصغرة أو مكبرة. ولعل قبول المعنى الأحسن لهذا العلم يكون إذا أخذنا بما ذكرته بعض المعاجم من أن الرِثَال قد يراد بها الكواكب^(٣).

أما القوالب الصرفية لأحوال هذا الاسم فهي صحيحة أصلاً وصياغة.

٨. رَامَ

جاء في مقاييس اللغة أن "الراء والهزمة والميم أصل"، وتدل على معنى القرب والعطف، وكل من لزم شيئاً وألفه وأحبه فقد رَثِمَهُ، يقال: رَثِمَتِ الأنثى ولَدَهَا رَاماً ورِيَاناً، أي: لزمته عطفاً وحباً، فهي رَائِمَةٌ ورَءُومٌ، ومنه رَامَتِ الأُمُّ ولَدَهَا، والناقاة حوارها، أي: عطفتُ وحنَّتُ^(٤).

ومنه (الرِّثْم) بالهمز، وبغيره فيقال (الرِّثِم)^(٥) وهو الظبي الأبيض الخالص البياض، والأنثى منه (رِثْمَة)، قال ابن دريد: "الرِّثْم يهمز ولا يهمز، والهمز أكثر وأعلى"^(٦).

(١) ينظر: الكتاب، ٣/٥٦٨.

(٢) المحكم، ١٠/٢٧٧، وينظر: شرح الشافية، ٢/٩١.

(٣) ينظر: الصحاح، ٤/١٧٠٣، اللسان، ٣/١٥٣٦.

(٤) ينظر: التلخيص، ص ٣٨٠، مقاييس اللغة، ٢/٤٧٢، اللسان، ٣/١٥٣٦.

(٥) جمعت الأعلام المشتركة جذراً لأن كلمة (رِثِم) تهمز، فلا يتفرق الحديث في جذرين (رَام، رِثِم).

(٦) جمهرة اللغة، ٢/٨٠٥.

ومن هذا الجذر تفرعت صيغ متعددة فجاءت (٨) أسماء لبعض الإناث، وهي:

رَيْثَانٌ، رَيْيَانٌ، أَرْيَامٌ، أَرَامٌ، رَيْثَامٌ، رِيَامٌ، رُؤَيْمٌ، رُؤَيْمٌ.

والذي يظهر في هذه الأسماء اختلافها في الهمزة والياء في: رَيْثَانٌ، رَيْيَانٌ، رَيْثَامٌ، رِيَامٌ، رُؤَيْمٌ، وهو - كما مرَّ من قبل - من إبدال الهمزة ياء تخفيفاً سواء كانت الهمزة متحركة أو ساكنة وقبلها متحرك، قال سيويوه: " فإنها تبدل مكان كلِّ همزة ساكنة الحرف الذي منه الحركة التي قبلها، لأنه ليس شيءٌ أقرب منه ولا أولى به منها "، وذلك نحو: ذُئِبٌ وذَيْبٌ.

لذلك تنوع العلم رَيْثَانٌ^(١) بالهمزة، ورَيْيَانٌ بالإبدال ياء، وهو مصدر سماعي من الفعل (رَأَمَ)، رَثِمَتِ الأُمُّ رَيْثَانًا، ورَأَمَ الجُرْحُ رَيْثَانًا، إذا قارب الالتئام^(٢).

وفي الاسمين رَيْثَامٌ، رِيَامٌ أبدلت الهمزة ياء، لأنَّ كلَّ همزة مفتوحة، وقبلها حرف مكسور أبدلت ياء للتخفيف مثل: (المِثْرُ)، يقال فيه (المِيرُ)، ومعناه العداوة. ووزنها (فِعَال) بكسر وفتح^(٣)، ولعله جمع (رَيْثَمَةٌ) الأنثى من (الرَيْثَمُ).

والذي يرجح هذا أن ما لحقته تاء التأنيث من الثلاثي فصار (فِعْلَةٌ) أو غير ذلك في ضبط الفاء والعين فإنه يجمع تكسيراً على (فِعَال)^(٤)، ويصح هذا الجمع فيما كان مفرداً (فِعْلٌ) مثل: (رَيْثَمُ)^(٥).

والاسمان أَرْيَامٌ، أَرَامٌ منقولان من جمع التكسير، فقد جاء الاسم (أَرْيَامٌ) على وزن

(١) الكتاب، ٣/ ٥٤٤، وينظر: شرح الملوكي، ٤٢٣.

(٢) ذكر هذا الاسم في معجم أسماء الناس، ص ٢٧٧.

(٣) ينظر: العين، ٨/ ٢٩١، مقاييس اللغة، ٢/ ٤٧٢، اللسان، ٣/ ١٥٣٦.

(٤) ينظر: الكتاب، ٣/ ٥٤٣.

(٥) الكتاب، ٣/ ٥٧٨-٥٨٢، شرح المفصل، ٥/ ٢١.

(٦) ينظر: الكتاب، ٣/ ٥٩٢، شرح الشافية، ٢/ ٩٣.

(أَفْعَال)، وهو قياس في كلِّ ثلاثي على (فِعْل) تكون قلته (أَفْعَال) في الصحيح والمعتل^(١)، قال سيبويه: "ما كان على ثلاثة (فَعْل) تكسره (أَفْعَال) من أبنية أدنى العدد، وهو قياس في غير المعتل، فإن كان كذلك فهو في هذا أجدر أن يكون"^(٢). ومثاله: فَيْلٌ، أَفْيَالٌ، مَيْلٌ، أَمْيَالٌ، فيكون مثله (رَيْمٌ) (أَرْيَامٌ).

وأما الاسم (أَرَامٌ) فعلى صيغة الجمع نفسها، ولكن اعتراه قلب مكاني؛ فالقياس في جمع (رَيْمٌ) المهموز أن يكون (أَرْأَمٌ)، فتبدل الهمزة لتصبح (أَرَامٌ)، ثم وقع في الجمع قلب مكاني^(٣)، وهو تقديم عين الكلمة على فائها في ثلاثي الأصول، فصار الجمع (أَرَامٌ)، ووزنه (أَفْعَال)، ومثله من الجموع التي وقع فيها القلب المكاني (أَثَارٌ، أَبَارٌ، أَرَاءٌ)^(٤)، وتستخدم هذه الجموع من غير قلب فيقال: (أَثَارٌ، أَبَارٌ، أَرَاءٌ) واستخدام ابن قتيبة الجمع (أَرَامٌ) جمع (رَيْمٌ)^(٥).

ويبقى الاسمان (رُؤَيْمٌ، رُؤَيْمٌ) فهما على صيغة التصغير من المهموز وغير المهموز (رَيْمٌ، رِيمٌ)، والتصغير في الثلاثي يكون على (فُعَيْل)^(٦)، فاجتمع التصغير والإبدال بسبب ضمة فاء الكلمة عند التصغير، فتحركت الهمزة بعد سكون فصار مفتوحة وقبلها ضمة فتبدل واواً للتخفيف، فصار الاسمان (رُؤَيْمٌ، رُؤَيْمٌ) والياء مزيدة من وزن التصغير.

ومن كل ما سبق يتبين صحة الأعلام هذه صياغة، ووزناً مع سلامة القياس فيما دخلها من إبدال أو قلب، مع سلامة المعنى الذي اقتصر على معنى العطف والحنو في (رَيْمٌ)، أو كونه يطلق على الظبي خالص البياض، وفي الظبي والبياض صور من الحسن. والله أعلم.

(١) ينظر: المرجع السابق، ٣/ ٥٩١، المرجع السابق، ٢/ ٩٣.

(٢) الكتاب، ٣/ ٥٩٢.

(٣) ينظر: جمهرة اللغة، ٢/ ٨٠٦، المحكم، ١٠/ ٢٩٣، شرح الشافية، ١/ ٢٤.

(٤) ينظر في مسائل القلب: ظاهرة القلب المكاني في العربية، عبد الفتاح الحموز، ص ٧٨.

(٥) أدب الكاتب، ص ١٧٢.

(٦) ينظر تصغير الثلاثي في: الكتاب، ٣/ ٤٦٨، شرح الشافية، ١/ ١٩٣، الارتشاف، ١/ ١٧٣.

٩. رَتَّل

تنوعت معاني هذا الجذر، وأغلبها حسن مناسب، جاء في معناه أن (الرَّتَل) بالكسر في الرء، و(الرَّتَل) بالفتح هو الطيب من كلِّ شيء، وما كان حسن التناسق. وقيل هو من صفات الأسنان، فالرَّتَل هو بياض الأسنان، ويوصف الثغر بأنه رَتَل، ورَّتَل على (فَعَل) و(فَعِل)، ويراد به حسن التنضيد، وذكرت بعض المعاجم أن (الرَّتَل) في الأسنان هو الفلج فيها، وهو من محاسنها^(١).

ويأتي فعله بتضعيف العين (رَتَّل)، فيكون من صفات الكلام والقراءة، رَتَّل الكلام إذا أحسن تأليفه، وأظهره وتمهل فيه، والترتيل في القراءة الترسل والتبيين^(٢)، ومنه ما ورد في القرآن الكريم: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: ٣٢].

وكثر من أسماء المؤنث من هذا الجذر أكثر من صيغة، فيسمون (رَتَّال)، (رِيتَال).

وفي عينة البحث اسم واحد هو (رَتَّيِل) على وزن (فَعَيْل) فيكون من صيغ المبالغة على قلتها في هذا الوزن، ولعل الأقوى هنا أن يكون من الصفة المشبهة باسم الفاعل، إذ تكثر الصفات على هذا الوزن نحو: جَمِيل، وَسِيم، ذَمِيم، قَبِيح^(٣)، وسماه سيبويه: "باب الخصال التي تكون في الأشياء"^(٤)، وذكر وزن (فَعَيْل)، وبيّن أن الخصال تأتي حسناً وقبحاً على هذا الوزن، فيتقوى أن يكون الاسم (رَتَّيِل) صفة مشبهة لأنه من معاني الخصال الحسنة.

وربما يصلح أن يكون مصدرًا من الثلاثي (رَتَّل) إذا قبلنا ما جاء في "تكملة المعاجم العربية" أن (رتل) فيه معنى (لحن، غنى، شدا)، ولما كان الغناء والشدو صوتاً^(٥)، والصوت

(١) ينظر: العين، ١١٣/٨، جهرة اللغة، ٣٩٤/١، تهذيب اللغة، ١٩١/١٤، اللسان، ١٥٧٨/٣.

(٢) ينظر: المحكم، ٤٧٤/٩، اللسان (٣/١٥٧٨).

(٣) ينظر: الكتاب، ٣٧، ٢٦/٤، أدب الكاتب، ٥٧٧، شرح الشافية، ١٤٧/١، الهمع، ٢٨٨/٣.

(٤) الكتاب، ٢٨/٤.

(٥) تكملة المعاجم العربية، ٨٨/٥.

يكون مصدره (فَعِيل)، نحو: هَدِيل، صَفِير... وغيرها، يمكن أن يكون مصدرًا على وزن (فَعِيل)، فيكون العلم منقولاً في كل حال.

وما سبق تتأكد سلامة الاسم صياغة، وجميل معنى، هذا إذا استبعدنا أن يكون المقصد من معنى (الرتيل) هو جنس من الهوام، وقيل هو نوع من العناكب^(١)، فلا قبول حينئذٍ لأن يكون اسماً للمؤنث خاصة وللإنسان عامة. والله أعلم.

١٠. رَدِن

جاء في معنى (رَدِن) أن (الرَدِن) هو الحَزُّ، وقيل الحرير، وأما (الرَدْن) بسكون العين فهو أصل الكُمَّ في الثياب^(٢)، ويقال في معنى آخر: (رَدِن جلدُه) أي: تشنَّج وتقبَّص^(٣).

وعلم المؤنث من هذا الجذر هو (رُودَيْن) وهو على صيغة التصغير منقول منها، فالاسم المكبر هو (رَدِن) ثلاثي يصغر على (فَعِيل) فيكون (رَدِين)^(٤)، ومنه سميت المرأة (رُدِينَة) وهي التي عُرِفَتْ بأنها كانت تعمل الرِّمَاح، فنسبت إليها الرِّمَاح الرُّدِينِيَّة^(٥).

أما الاسم (رُودَيْن) بزيادة الواو فيه ثانية فهذا من باب "مَطْل الحركات".

والمطل في الحركات هو إنشاء حرف عن الحركة من جنسها، فتكون بعد الفتحة ألفٌ، وبعد الكسرة ياء، وتأتي الواو بعد الضمة، وله شواهد متعددة^(٦).

ومن شواهد المطل بعد الفتحة ما ذكر من أن ثعلباً حكى: (خُذْهُ مِنْ حَيْثُ وَكَيْسَا)،

(١) ينظر: الصحاح، ٤/١٧٠٤، المحكم، ٩/٤٧٥.

(٢) ينظر: العين، ٨/٢١، الصحاح، ٥/٢١٢٢، أساس البلاغة، الزمخشري، ١/٣٤٨، تاج العروس، ٨٣/٣٥.

(٣) ينظر: مجمل اللغة، ١/٤٢٧.

(٤) تصغير الثلاثي سبقت الإحالة إليه في الاسم (رويم)، ينظر: ص/١٨ من هذا البحث.

(٥) ينظر: العين، ٨/٢١، التلخيص، ص ٣٢٥، شرح الشافية، ٤/٨٩.

(٦) ينظر: الخصائص، ابن جني، ٣/١٢١، الأشباه والنظائر، السيوطي، ١/١٦٣.

بمطل الفتحة في (ليس)، ويأتي المطل واواً، نحو قول الشاعر:
 وَأَنْنِي حَيْثَمَا يُثْنِي الْهَوَى بَصْرِي مِنْ حَيْثَمَا سَلَكُوا، أَدْنُو فَأَنْظُرُ^(١)
 قال: (أنظور) ومراده: (أنظر) بإشباع الضمة واواً، ومثل ذلك في الكسرة والياء في
 قولهم: الدراهم والصياريف من: (الدراهم، والصيارف).

وهذا الإشباع أو المطل محل خلاف بين اللغويين والنحاة، بين رد أو قصر على ضرورة
 الشعر، قال ابن جني: "العرب ربما احتاجت في إقامة الوزن إلى حرف مجتلب، ليس من لفظ
 الحرف؛ فتشبع الفتحة، فيتولد بعدها ألف، وتشبع الكسرة فيتولد بعدها ياء، وتشبع الضمة
 فتتولد بعدها واو"^(٢).

ومنه رأي ابن الأنباري الذي قصر إشباع الحركات على ضرورة الشعر، وقال عن
 الاختيار:

"أما في حالة الاختيار فلا يجوز ذلك بالإجماع"^(٣). وردّ في "الإنصاف" رأي من أجازة
 بقوله: "وهذا القول ظاهر الفساد"^(٤).

ومن اللغويين من نقل أن الإشباع لغة طيء^(٥)، وأمام هذا الخلاف نوقشت قراءة الحسن
 في قوله ﷺ: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا أُخُدُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، قال
 ابن جني:

"فإذا جاز هذا [يريد مطل الحركات] ونحوه نظماً ونثراً، ساغ أن يتأول لقراءة الحسن

(١) البيت المذكور في: الخصائص، ٣١٨/٢، مغني اللبيب، ٤٨٢/١ وغيرها.

(٢) سر صناعة الإعراب، ٢٣/١، وينظر: الخصائص، ٣١٧/٢.

(٣) أسرار العربية، ٥٩/١.

(٤) الإنصاف في مسائل الخلاف، ابن الأنباري، ٢٤/١.

(٥) ينظر: الجماهرة، ٧٦٤/٢، المخصص، ١٠٦/١، ٢٦٥/٣.

... "وقد قرأ ﴿سَأُورِيكُمْ﴾ بإشباع ضمة الهمزة، فأنشأ عنها واواً^(١)، وناقش الشيخ الشنقيطي قضية مطل الحركات حين ذكر أحد توجيهات (لَا) في قوله ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: ١]، وهو أنها لام ابتداء أشبعت فتحتها فصارت ألفاً، وذكر أمثلة من المنظوم والمثور على المطل، وأن من تصريح علماء العربية أن إشباع الحركة بحرف يناسبها هو من أساليب اللغة العربية، لأنه مسموع في النثر، مثل قولهم: خاتام وبرقوع، يريدون: خاتم، برقع بإشباع الفتحة والضممة^(٢).

ولأن الخلاف متسع في هذه المسألة بين الضرورة والاختيار، ولكل فريق أدلته وحججه، فقد أفاض في قضية إطالة الحركات هذه بحث معاصر، وله نتائج متوازنة في هذه المسألة^(٣).

فعليه يمكن أن تكون الأعلام مثل (رُودَيْن) وغيره - مما سيرد في البحث^(٤)، أو ذكرته بعض المعاجم الحديثة^(٥) - من قبيل إشباع الحركات، فيصح العلم رسماً وصوتاً ومعنى. والله أعلم.

١١. رَزْنٌ

ورد في "مقاييس اللغة" أن (رَزْن) أصل يدل على تجمع وثبات^(٦)، وهو الثقل في كل شيء، فيقال عنه (رَزِين)^(٧)، ويوصف الرجل بأنه رَزِين إن كان أصيل الرأي، ويقال عن المرأة

- (١) المحتسب، ابن جني، ٢٥٩/١، ينظر: الكشاف، الزمخشري، ١٥٨/٢، الدر المصون، ٤٥٥/٥. وتنظر الأقوال في واو (سأوريكم) في: مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود، ٥٧٣/٢.
- (٢) ينظر: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، الشنقيطي، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.
- (٣) ينظر: ظاهرة إشباع الحركات في العربية بين الضرورة والاختيار، عبد العزيز الجليل، ص ٧٢٧-٧٢٨.
- (٤) سيرد ذلك في عدد من أسماء الإناث مثل: (رُوزَان، رِينَاد، رُوميساء) وغيرها.
- (٥) ينظر: معجم أسماء الناس (الأسماء: رَيْتَاج، رَيْتَال، رَيْتَاس)، ص ٢٧٤، ٢٧٦.
- (٦) مقاييس اللغة، ٣٩٠/٢.
- (٧) ينظر: العين، ٣٥٩/٧، اللسان، ١٦٣٩/٣، المعجم الوسيط، ٣٤٢/١.

(رَزَان) فهي ذات ثبات ووقار وعفاف، وتجمع على (رِزَان)^(١)، ورَزُن - بضم العين - رزانة، ورَزْنًا أي: زاد ثقله، ويأتي (رَزُن) من باب (ظَرَف)، و(رَزْن) من باب (نَصَرَ)^(٢).
ومن أسماء الإناث من هذا الجذر مما اهتم به البحث اسمان هما: (رُوزَيْن)، (رُوزَان).
وكلا الاسمين على صيغة التصغير من كلمة (رَزَان) وهي مما وصفت به المرأة، فالمكبر (رَزَان) مصدر من الثلاثي، ذكر سيبويه أن ما كان حُسنًا أو قبحًا جاء مصدره على ثلاثة: (فَعَال، فَعَالَة، فُعِل)^(٣)، وفي "شرح المفصل" أنه: "ما يكون خصلة في الشيء"^(٤)، فيقال في (رَزُن): (رَزَان، رَزَانَة، رَزُن) نحو: (جَمَال، لُؤْم، كَرَامَة، حُسْن) وكلُّها من الخصال في الحسن والقبح^(٥).

وفي تأصيل العلم المؤنث (رُوزَيْن) يتبين أنه جاء على صيغة التصغير (فُعِيل) لأن الرباعي يصغر على ذلك^(٦)، وفي المصغر واو ثانية، وياء قبل الآخر.
أما الواو التي جاءت ثانية فيمكن أن تجعل من إشباع الضمة في عين الكلمة، فنشأ عنها حرف الواو، وهو ما سبق عرضه في مسألة (مطل الحركات)^(٧).
والياء التي قبل آخره منشؤها التقاء الألف الثالثة في المكبر (رَزَان) مع ياء الوزن في التصغير، فقلبت الألف ياءً، وأدغمت في ياء التصغير، فصارت الكلمة (رُوزَيْن، رُوزَيْن) في صورتين بالإشباع وبغيره.

- (١) ينظر: الصحاح، ٥/٢١٢٣، الجمهرة، ٢/٧١١، اللسان، ٣/١٦٣٩.
- (٢) كتاب الأفعال، ٤٣/٢.
- (٣) الكتاب، ٤/٢٨.
- (٤) شرح المفصل، ٦/٤٧.
- (٥) ينظر: شرح المفصل، ٦/٤٧، شرح الشافية، ١/١٦٣.
- (٦) ينظر: الكتاب، ٣/٤١٦، شرح المفصل، ٥/١١٥، شرح الشافية، ١/١٨٩.
- (٧) ينظر ما تقدم في ص ٢٠ من هذا البحث.

وحلل ابن جني هذا القلب، فقال: "حُذاق أصحابنا، وذوي القياس القوي منهم من يذهبون إلى أن الألف في (كِتَاب، وَغَزَال، وَغُرَاب) إذا حَقَّرَت الاسم فقلت: (كُتَيْب، غُزَيْل، غُرَيْب) فإنك لم تبدل ألف (كتاب، وغزال وغراب) في أول أحوالها لياء التحقير ياءً"^(١).
وجعل الأمر أن أكثر قلب الألف واواً، وتقديره: (كُتَيْب، غُزَيْل، غُرَيْب)، فنتج عن ذلك اجتماع واو، وقبلها ياء ساكنة، فقلبت الواو ياءً، وعليه يحمل كل ما أشبه ذلك، وعلق ابن جني على هذا التوجيه بقوله: "فهذا هو القول الذي لا معدل عنه"^(٢).

ووجه الصواب في هذا العلم المؤنث أن يكون (رُزَيْن) بالياء المشددة، ومثله بالعلم المشبع (رُوزَيْن)، ولكن جرى استعماله بتخفيف الياء، ولعله طلب الخفة لكثرة الاستعمال. والاسم الآخر (رُوزَان) قد تولد من كلمة (رَزَان) نفسها، منقولاً عن صيغة التصغير المذكورة في الرباعي، ولكن اعتراه أمران: إشباع الضمة فظهرت الواو ثانية، وبقيت الألف التي قبل الآخر كما هي، فلم تقلب ياءً قياساً على قلبها في تصغير الثلاثي الذي آخره حرف مد.

والقياس قلبها ياءً لثقل الكسرة، ولزومها في الميزان، وليس في شواذ التصغير ترك القلب، فيخالف هذا الاسم الصيغة الصرفية له.

وربما كان الاسم معرباً من الكلمة الإنجليزية (Rose) بمعنى وردة، فقد سميت بعض الإناث باسم (رُوز)^(٣)، فيحتمل أن يكون الاسم (روزان) تحويلاً وإطالة للاسم المُعَرَّب. والله أعلم.

(١) سر صناعة الإعراب، ٢/ ٥٨٣.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ٥٨٤.

(٣) ينظر: سجل أسماء العرب، ٣/ ١٦٧١، معجم أسماء الناس، ص ٢٦٩.

١٢. رُنْدٌ

الرُّنْدُ هو شجر طيبةٌ رائحتهُ، وهو في "التلخيص" مذكور في باب النبات في (أسماء الرياحين) بأنه الأُس^(١)، وفي معاجم اللغة عدة معانٍ، كلها حسن طيب، قيل: هو العُود الذي يتبخر به، أو ما يُستاك به، وكلُّ ما وصف به يتركز في طيب رائحته^(٢)، وخصص بأنه ينبت في سواحل الشام والجبال الساحلية^(٣)، وواحدته: (رُنْدَةٌ)، ومنه سميت المرأة بهذا الاسم^(٤).

واسم المؤنث منه في هذا البحث واحد، وهو: (رِنْدَانٌ).

وهو بكسر الراء وزيادة ياء ثانية، فالأصل ألا ياء فيه، والرُّنْدُ مفرد، وتكسيره (رِنَادٌ) على زنة (فَعَالٌ)، وهو مطرد في كلِّ ثلاثي، مفتوح العين (فَعَلٌ)، فجمعه لكثرة على: (فِعَالٌ، أو فُعُولٌ)، مثل: (كَعَبٌ، فَحَلٌ)، تجمعان على: (كِعَابٌ وكُعُوبٌ، وِفِحَالٌ، وفُحُولٌ)^(٥). وسميت به الأنثى (رِنَادٌ) علماً منقولاً عن صيغة جمع التكسير^(٦)، ولكن الاسم (رِنْدَانٌ) بزيادة الياء إنما هو صورة إشباع الحركات، أو مطلقها، وتمطيطها كما تعددت أسماء هذه الظاهرة.

والذي يظهر كثرة المثل في أسماء الإناث، وقد تقدم مناقشة هذه الظاهرة والخلاف فيها، ولكنها ثابتة عن العرب معروفة، وقد نسبت إلى بعض القبائل كما سبق. وعزا الباحث عبد العزيز الجليل في تفسير الإشباع أنه من خصائص القبائل المتحضرة الذين يعطون الصوت حقه، وجعله من قانون التأثر والتأثير الذي توضع له اللغات^(٧).

(١) التلخيص، ص ٢٩٥.

(٢) ينظر: العين، ٢١/٨، تهذيب اللغة، ٦٧/١٤، الصحاح، ٤٧٨/٢، اللسان، ١٧٤٤/٣.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط، ٣٧٥/١، معجم اللغة العربية المعاصرة، ٩٤٧/٣.

(٤) ينظر: تاج العروس، ١٢٠/٨.

(٥) ينظر: الكتاب، ٥٦٧/٣، المقتضب، ١٩٣/٢، شرح المفصل، ٣١/٥، شرح الشافية، ٩٠/٢.

(٦) ورد الاسم في معجم أسماء الناس، ص ٢٦٥.

(٧) ظاهرة الإشباع في العربية، ص ٥٢.

فيكون العلم (رَيْئَاد) بإشباع الياء، وغيره مما سبق - وما سيلي - أسماء دخلها الإشباع في أول إطلاقها، ثم تتابع نقلها، والتسمية بها طلباً للتميز، والتجديد عن الاسم غير المشبع، إضافة إلى طيب معناه في طيب رائحة النبات المسمى باسمه.

١٣. رَمَسَ

الراء والميم والسين أصل يدل على التغطية والستر، ذكره ابن فارس^(١)، ومنه خفض الصوت وإخفاؤه، وإخفاء الخبر، وكتمه، يقال: رَمَسَ الشيءَ يَرْمُسُهُ رَمْسًا، أي طمس أثره، ومنه التراب تحمله الريح، فترمس به الآثار^(٢)، وفي "كتاب الأفعال: "رَمَسْتُهُ بِحَجْرٍ، أي: رَمَيْتُهُ"^(٣).

وعلم المؤنث من هذا الجذر هو الاسم (رُومَيْسَاء)، وهو منقول من صيغة التصغير، ومكبره (رَمْسَاء) على زنة (فَعْلَاء)، صفة مشبهة من الثلاثي، نحو حَسَنَاء، وَرَقَاء، وغير ذلك^(٤).

وهو اسم ممدود، يكون حرف إعرابه همزة، جاءت بعد ألف زائدة^(٥)، وتصغير الثلاثي يأتي على (فُعَيْل)، ولا تحذف في التصغير هاء التانيث والألف الممدودة^(٦)؛ لذلك بقيت في الاسم (رُومَيْسَاء)، ثم دخله إشباع ضمة فاء الكلمة، فتتج عن الإشباع واو، وهذا بدا ظاهراً في عدد من أسماء الإناث التي سبق عرضها، فصار الاسم (رُومَيْسَاء).

(١) مقاييس اللغة، ٢/ ٤٣٩.

(٢) ينظر: العين، ٧/ ٢٥٤، الصحاح، ٣/ ٩٣٦، اللسان، ٣/ ١٧٢٨ - ١٧٢٩.

(٣) كتاب الأفعال، ٢/ ٢١.

(٤) أوزان الصفة المشبهة في: الكتاب، ٤/ ٢٧، نزهة الطرف، ٢/ ٣٦، شرح الشافية، ٢/ ٢٠٤.

(٥) الارتشاف، ١/ ٢٣٥.

(٦) ينظر: الكتاب، ٣/ ٤٣٦، المقتضب، ٢/ ٢٣٨، نزهة الطرف، ٢/ ١١٤، ١١٥.

ويرى بعض من سمى هذا الاسم أنه اسم لإحدى الصحابيات رضوان الله عليهن جميعاً. ولعلمهم يقصدون أم سُلَيْم بنت مَلْحان، أم أنس بن مالك رضي الله عنهما، فقد جاء في ترجمتها أن اسمها (الرَّمِيصَاء) بالصاد المهملة وبغير واو ثانية، وقيل: اسمها (رُمَيْثَة)، وغير ذلك مما اختلف فيه^(١)، ولم يذكر الاسم بالسین المهملة - فيما رجعت إليه - إلا فتح الباري^(٢)، وكلُّ التراجم أثبتت الاسم بضم فائه بغير واو، فيتأكد أن الواو من إشباع الضمة وهو - كما سبق - من مطل الحركة، وعليه يكون الاسم حسن المعنى، سليم الصياغة والرسم، إن تحقق الاطمئنان إلى الأخذ بالإشباع في الاختيار.

١٤. رُون

رَانَ الْأَمْرُ رُونًا أَي اشْتَدَّ، قَالَ ابْنُ فَارَسٍ: "الرَّاءُ وَالْوَاوُ وَالنُّونُ يَدُلُّ عَلَى شِدَّةِ حَرٍّ، أَوْ صَوْتٍ"^(٣)، وَأَغْلَبَ مَعْنَاهُ الشَّدَّةُ، وَقِيلَ هُوَ بَلُوغُ الْغَايَةِ فِي فَرَحٍ، أَوْ حُزْنٍ، أَوْ حَرٍّ، أَوْ حَرْبٍ^(٤)، وَفِي الْعَيْنِ: الشَّدَّةُ وَالصَّعُوبَةُ^(٥)، أَنْشَدَ ابْنُ بَرِي:

إِذَا يُسِّرْ عَنْكَ اللَّهُ رُونَتَهَا فَعَظِيمٌ كُلُّ مُصِيبَةٍ جَلَلٌ^(٦)

وَالرُّونُ وَالرُّونَةُ وَاحِدٌ، وَجَمْعُهُ (رُورُون)^(٧)، وَالْمَصْدَرُ مِنْهُ (رَوْنٌ) عَلَى (فَعْلٍ)، وَ(رَوَانٌ)^(٨)

- (١) ينظر: معرفة الصحابة، الأصبهاني، ٢٣١/١، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، ١٩٤٠/٤، أسد الغابة، ابن الأثير، ٣٣٣/٧.
- (٢) ينظر: فتح الباري، ابن رجب الحنبلي، ٤٨٩/١.
- (٣) مقاييس اللغة، ٤٦٣/٢.
- (٤) ينظر: المحكم، ٣١٨/١٠، اللسان، ١٧٨٣/٣ - ١٧٨٤.
- (٥) العين، ٢٧٥/٨.
- (٦) البيت في: الجمهرة، ٨٠٦/٢، اللسان، ١٧٨٣/٣.
- (٧) اللسان، ١٧٨٣/٣.
- (٨) علم المؤنث ذكر في معجم أسماء الناس، ص ٢٦٨، وجعله جمعاً لكلمة (رانية) تجمع على (رواني) وحذفت ياءه.

على (فَعَالٍ)، نحو: ذَهَابَ، دَوَامَ، زَوَالَ، ومن هذا الجذر وردت (٥) أسماء سميت بها الإناث، وهي:

(رَوْنٌ)، (رُوَيْنٌ)، (رُوَيْنَةٌ)، (رَوَانَا)، (رُوْنَاءٌ).

فالإسم الأول منها (رَوْنٌ) جاء على وزن (فَعَلٌ)، وهو مصدر أصلي منها، فكل ثلاثي مجرد وزنه (فَعَلٌ) جاء مصدره قياساً على (فَعَلٌ)^(١)، نحو: (سَعَى سَعْيًا، أَخَذَ أَخْذًا، رَانَ رَوْنًا)، فنقل الاسم من مصدريته ليكون علماً.

أمَّا الثاني (رُوَيْنٌ) فهو مصغر من الاسم الأول، ولعل في تصغيره ما يعرف في أغراض التصغير من التقرب والتلطف وغيرها، مما يبعد عن معنى التحقير^(٢)، فينقل المصغر ليصير علماً، وهو كثير في الأعلام نحو: زُهَيْرٌ، عُمَيْرٌ، بُثَيْنَةٌ، سُلَيْمٌ، أُسَيْدٌ، أُمَيْمَةٌ... وقد سبق في البحث عرض أسماء مصغرة سُمي بها علم مؤنث.

والاسم الثالث (رُوَيْنَةٌ) مصغر لحقته هاء التأنيث، مع تغيير ما تقتضيه صيغة التصغير^(٣).

والسؤال الذي يظهر هنا هو: هل يجوز تصغير المصدر؟

أقول: لم يردَّ النحاة تصغير المصدر، ونقل أبو حيان أن فيه الجواز والمنع، وعن الفراء أن فيه فرقاً بين ما يقبل التقليل والتكثير، وما لا يقبله، ففي الأول جواز التصغير، وفي الآخر المنع^(٤).

ونصَّ النحاة على أن المصدر المصغر لا يعمل، وذكروا من شروط إعمال المصدر أن

(١) ينظر: شرح الشافية، ١/١٥١، الارتشاف، ١/٢٢١.

(٢) تنظر معاني التصغير في: الكتاب، ٣/٤١٥، ٤٧٧، شرح المفصل، ٥/١١٣، ١٣٤.

(٣) ينظر: الكتاب، ٣/٤٥٥، ٤٦٨.

(٤) الارتشاف، ١/١٧١ بتصرف.

يكون مكبراً، فيدل هذا التحديد على جواز تصغيره حال كونه غير عامل^(١).
 وفي العلمين (رُؤَيْنِ، رُؤَيْنَةَ) وهما المصدران المصغران لا وجه لإعمالهما، أو إهمالهما؛
 فاستخدامهما علماً منقولاً يضعف الحدث، فيصح تصغيره. والله أعلم.
 وفي عينة البحث جاء العلم (رُؤَانَا)، وفيه أصبح الاسم نفسه مقصوراً، فزيدت ألف
 آخره، وقد صح آخره أصلاً، ويمكن تعليل وجود هذه الألف أنها زيدت للتأنيث؛ ذلك أن
 الألف تلحق آخر الاسم للتأنيث، نحو حُبْلِي، جمادى، وحُبَارَى وغيرها^(٢).
 ولكن في الاسم (رُؤَانَا) اختلف رسم الألف فرسمت على غير قاعدتها، فكلُّ ألف
 رابعة فصاعداً في الاسم والفعل تكتب ياءً، نحو ذكري، مصطفى، سلوى، ألقى، استلقى،
 وانتمى... ونحو ذلك^(٣)، وفي الأسماء المعاصرة يقع هذا الرسم في الثلاثي، وما زاد بأن يجعل
 آخره ألفاً على غير قاعدة، فيكون صورة كتابية لبعض أسماء الإناث، مثل: (تالا، بانا، دانا،
 رانيا، تاليا...) من (تالة، بانه، ودانه، رانية، تالية...)، ولعل رسمها بالألف حذف لهاء
 التأنيث، وإشباع الفتحة، فتظهر الألف رسماً وصوتاً. والله أعلم.
 ويبقى الاسم الأخير في هذا الجذر وهو (رُؤْنَاء) بالمد، والرُناء هو الصوت، والاسم
 ممدود جاء ذلك في تهذيب اللغة^(٤)، وقياسه بغير الواو الثانية؛ لأن الصوت مصدره (فُعَال)،
 (فُعَيْل)، فجاءت كلمة (رُنَاء) على وزن (فُعَال) قياساً^(٥).

وزيادة الواو ثانية في الاسم هو إشباع ضمة عين الكلمة، وهذا كما سبق وقع كثيراً في

- (١) ينظر: شرح الشافية، ٢٠٢/١، شرح كافية ابن الحاجب، الموصلي، ٤٥٨/٢، الارتشاف، ١٧١/١، شرح قطر الندى، ابن هشام، ص ٢٦٢.
- (٢) ينظر: الكتاب، ٢٥٨/٣، سر صناعة الإعراب، ٦٩٣/٢.
- (٣) ينظر: أدب الكاتب، ص ٢١٠، شرح الشافية، ٢٣٢/٣.
- (٤) تهذيب اللغة، ١٦٣/١٥.
- (٥) ينظر: نزهة الطرف، ٣٤٨/١، شرح الشافية، ١٥٥/١.

عدد من أسماء الإناث، ويأتي منه اسم المؤنث (رُونا) بالإشباع والقصر.
ومن مجمل ما سبق في أسماء الإناث في الجذر (ران، روناً) أنها في معنى اشتداد الأمر،
وغايته، ولا يبدو لي في ذلك بأساً أن يكون معنى لاسم مؤنث، مع سلامة أكثر الأسماء
صياغة ورسماً ما عدا زيادة الألف في الاسم (رَوَانا) ولعل له وجهاً غير ما بدا فيه.
١٥. غَدَنَ.

الغَدَن هو سعة العيش، ويراد به النعمة والرفاهية واللين، يقال: فلانٌ في غُدَنَةٍ، أي: في
نعمة، ورفاهية^(١)، وذكر الخليل أن غَدَنَ تعني النعومة^(٢)، وبه يوصف الشعر الناعم الطويل
فيقال: شعر غدن^(٣).

والعلم المؤنث من هذا الجذر هو: (غَادِن)، وهو منقول عن صيغة اسم الفاعل من
الثلاثي المجرد وعلى وزن (فاعِل)^(٤).
والاسم طيب المعنى، صحت صياغته، وسميت به أنثى، وهو من باب التأنيث المعنوي
مثل كثير من أسماء الإناث التي تخلو من علامات التأنيث اللفظية.

١٦. غَيَدَ.

وهذا الجذر فيه معنى النعومة أيضاً كسابقه، قال ابن فارس: "الغين والواو والبدال
أصيل يدل على لين شيء وتَنٍّ"^(٥).

(١) ينظر: تهذيب اللغة، ٩٣/٨، مقاييس اللغة، ٤/٤١٤، اللسان، ٥/٣٢١٩. ويشيع الاسم في أعلام
الإناث.

(٢) العين، ٤/٣٩٣.

(٣) ينظر: مجمل اللغة، ١/٦٩٢.

(٤) ينظر: المقتضب، ٢/١١٢، شرح المفصل، ٦/٨٦، الارتشاف، ١/٢٣٣.

(٥) مقاييس اللغة، ٤/٤٠٢.

وَعَيْدٌ يَغِيدُ غَيْدًا مِنْ بَابِ فَرِحَ، وَمَعْنَاهُ: لَانٍ مِنْ نَعْمَةٍ، وَالْوَصْفُ لِلرَّجُلِ مِنْهُ أَعْيَدُ، وَالْمَرْأَةُ عَيْدَاءٌ^(١)، وَيَأْتِي مِنْهُ اسْمٌ عَلَى (فَعْلَةٍ) وَهُوَ (غَادَةٌ)^(٢)، وَبِهِ تَسْمَى الْإِنَاثُ، وَهُوَ شَائِعٌ بَيْنَهُنَّ.

وَالْعِلْمُ مِنْ هَذَا الْجَذْرِ فِي الْبَحْثِ هُوَ (عَيْدٌ)، بِسُكُونِ الْعَيْنِ، وَصَوَابُهُ بِالْفَتْحِ؛ إِذَ الْقِيَاسُ فِي الثَّلَاثِيِّ مَكْسُورِ الْعَيْنِ أَنْ يَكُونَ مَصْدَرُهُ (فَعَلٌ) فِي الْإِلْزَامِ، نَحْوُ: فَرِحَ فَرِحًا، بَطَرَ بَطْرًا^(٣). وَقَدْ يُفْتَرَضُ أَنْ يَكُونَ تَسْكِينُ الْعَيْنِ فِي الْاسْمِ (عَيْدٌ) طَلَبًا لِلخَفَةِ فِي الْاسْمِ، وَهَذِهِ الظَّاهِرَةُ سُمِّيَ سَبِيوِيَةً بِأَبِهَا فَقَالَ: (بَابُ مَا يَسْكُنُ اسْتِخْفَافًا وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَتَحْرِكٌ)، وَمِنْ ذَلِكَ التَّخْفِيفِ فِي فَخِذٍ، كَبِدٍ، عَضُدٍ فَيُقَالُ: فَخِذٌ، كَبِدٌ، عَضُدٌ، وَقَصْرُهُ عَلَى إِسْكَانِ الْمَضْمُونِ وَالْمَكْسُورِ طَلَبًا لِلخَفَةِ^(٤).

وَلَكِنِ الْحَرْفُ الْمَفْتُوحُ فِي (عَيْدٌ) الْخَفَةُ وَاقَعَهُ فِيهِ، فَلَا يَسْكُنُ، فَقَدْ قَالَ فِي ذَلِكَ: "وَأَمَّا مَا تَوَالَتْ فِيهِ الْفَتْحَتَانِ فَإِنَّهُنَّ لَا يَسْكُنُونَ مِنْهُ، لِأَنَّ الْفَتْحَ أَخْفُ عَلَيْهِمْ مِنَ الضَّمِّ وَالْكَسْرِ..."^(٥). وَهَنَا يَظْهَرُ احْتِمَالُ الْإِن:

أَوْ لَهَا أَنْ التَّسْكِينُ فِي الْاسْمِ (عَيْدٌ) حَمَلًا عَلَى كَوْنِهِ سَاكِنًا فِي الْاسْمِ (عَيْدَاءٌ)، فَاقْتَطَعَ مِنْهُ تَخْفِيفًا، وَالْآخَرُ: أَنَّ الْاسْمَ رَبِّمَا يَكُونُ تَرْخِيمًا لِلْاسْمِ (عَيْدَاءٌ)، ذَلِكَ أَنَّ الْاسْمَ الْمَزِيدَ بِحَرْفَيْنِ إِذَا رُجِمَ حُذِفَ الْحَرْفَانِ؛ لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ وَاحِدَةٌ، فَهِيَ بِمَنْزِلَةِ حَرْفٍ وَاحِدٍ زَائِدٍ، فَالزِّيَادَةُ فِي الْاسْمِ (عَيْدَاءٌ) هِيَ أَلْفُ التَّائِيثِ، مِثْلُهَا نَحْوُ: حَمْرَاءٌ، وَحَسَنَاءٌ... فَالترخيم يكون بحذف الحرفين

(١) ينظر: العين، ٤/٤٣٦، جمهرة اللغة، ٢/٦٧١، الصحاح، ٢/٥١٧، اللسان، ٥/٣٣٢٤.

(٢) تهذيب اللغة، ٨/١٥٥، تاج العروس، ٨/٤٧٤.

(٣) ينظر: الكتاب، ٤/٢١، شرح الشافية، ١/١٦٠، الارتشاف، ١/٢٢١.

(٤) الكتاب، ٤/١١٣.

(٥) المرجع السابق، ٤/١١٥.

معاً إذا كان الاسم بعد الحذف عدته ثلاثة أحرف فأكثر^(١).

فيترجح هنا - والله أعلم - أن الاسم (عَيْد) منقول من ترخيم (عَيْدَاء) نحو ترخيم العلم (أسماء) يقال فيه: يا اسمُ اقْبلي، ثم استعمل اسماً علماً مستقلاً لحفته وحسن معناه، وقد عُرِف في الترخيم معاني التودد والتلطف.

١٧. غَيْفٌ.

الغين والياء والفاء أصل، ذكر ابن فارس أنه يدل على ميل وعدول^(٢). وغاف يغيف غيفاً تعددت معانيه، قيل: هو المرور السهل السريع، وقيل: هو الثني والتمايل من سعة الخطو ولين السير^(٣)، وتوصف به الشجرة فيقال: غافت الشجرة، أي: مالت يميناً وشمالاً^(٤)، وفي المعجم الوسيط غيف الإنسان، أي: لانت جوانبه، ومال عنقه في غير نعاس^(٥).

وسميت الأنتى من هذا الجذر - في هذا البحث - باسمين، وهما: (غُيُوفٌ، وغَيْفَاءٌ). فالاسم الأول (غُيُوفٌ) على وزن (فُعُول)، ولم تنقل المعاجم في هذا الجذر أن مصدره (غيوفاً)، وإنما جاء فيه مصدران، وهما (غَيْفٌ، غَيْفَانٌ) وهما قياسيان في الثلاثي اللازم إذ يكون مصدره (فَعَلٌ)، وإن دَلَّ على حركة أو اضطراب كان المصدر (فَعْلَانٌ) نحو (ثَار ثَوْرَانٌ، وَمَالٌ مَيْلَانٌ)^(٦)، وقد سبق أن معنى الغيف: المرور والميل يميناً وشمالاً.

(١) ينظر: الكتاب، ٢/٢٥٨، الأصول في النحو، ١/٣٥٩، الارتشاف، ٣/١٥٦ - ١٥٧.

(٢) مقاييس اللغة، ٤/٤٥.

(٣) اللسان، ٥/٣٣٢٨.

(٤) ينظر: الصحاح، ٤/١٤١٢، تهذيب اللغة، ٨/١٧٧، اللسان، ٥/٣٣٢٨.

(٥) المعجم الوسيط، ٢/٦٦٩.

(٦) ينظر: الكتاب، ٤/١١٤، أدب الكاتب، ٥/٦٢٤٥، شرح الشافية، ١/١٥٦.

والمصدر (فُعُول) يمكن اطراده في الثلاثي المجرد اللازم مفتوح العين (فَعَل) نحو (دُخُولٌ وَخُرُوجٌ)، واشتُرط ألا يكون صوتاً أو داءً أو اضطراباً^(١).

وفي عبارة سيويه ما ينصُّ على أن تعدد المصادر هذه قد لا يضبط بقياس، فذكر: "أن هذه الأشياء لا تضبط بقياس ولا بأمر أحكم من هذا"، ثم مثَّل لصيغتي فَعَل، وفُعُول من (فَعَل) بنحو: (وَتَبَّ وَتَبًّا وَوُتِبَاً، هَدَاً هَدَاءً وَهُدُوءاً)^(٢).

فعلى ما سبق يكون الاسم (غُيُوف) مصدراً صحيحاً للفعل (غَاف، غَيَّف)، ويؤكد ذلك ما نقله أبو حيان عن الفراء أنه إذا جاءك فَعْلٌ مما لم يسمع مصدره، يعني قياس أهل نجد فيه (فُعُول) لازماً كان أو متعدياً، وعند أهل الحجاز مصدره (فَعْل) فيغلب في ذلك السماع^(٣).

والاسم الآخر من الجذر نفسه هو (غَيْفَاء)، وهو وصف على (فَعْلَاء) مذكوره (أَفْعَل)، وهو نصٌّ في بعض المعاجم: "هُوَ أَغَيْفٌ وَهِيَ غَيْفَاء"^(٤)، وبه وصفت الشجرة الغيفاء. فيكون العلم منقولاً عن وصف، وهي الصفة المشبهة باسم الفاعل، قال سيويه: "واعلم أن مؤنث كلِّ (أَفْعَل) صفة (فَعْلَاء)، وهي تجري في المصدر والفعل مجرى (أَفْعَل)"^(٥).

ويندر التسمية بهذين العلمين؛ حيث لم يردا إلا مرة واحدة في عينة البحث، ولعل ذلك عدم اشتهاهما، ودقة معناهما، وربما ثقل جذرهما، لاجتماع الغين والفاء. والله أعلم.

(١) ينظر: أدب الكاتب، ص ٦٢٤، شرح الشافية، ١/١٥٣، الارتشاف، ١/٢٢١.

(٢) الكتاب، ٤/١٥.

(٣) ينظر: الارتشاف، ١/٢٢١.

(٤) ينظر: مجمل اللغة، ١/٦٨٩، اللسان، ٥/٣٣٢٨.

(٥) الكتاب، ٤/٢٧.

١٨. لِيَاءُ.

اللِّيَاءُ: هو نوع من الحبوب يؤكل، شديد بياضه، وقيل: هو حُبُّ اللوبياء، وتوصف المرأة به في البياض، فيقال عنها: كأنها لِيَاءَةٌ^(١).

واللِّيَاءُ جمع، واحدته لِيَاءَةٌ، نحو: ثمر وثمره، وشجر وشجرة، وغيرها، وهو اسم ممدود، وسمع (الليا) مقصوراً^(٢).

والعلم المؤنث من هذا الاسم هو (لِيَاءٌ)، ويطلق على الأنثى بمعناه وصياغته، ويكون مكسوراً ومفتوحاً، قال الزبيدي: "لِيَاءٌ مثل كِتَابٍ"، ووردت اللفظة في الحديث: "أن الرسول ﷺ أكل لِيَاءً، ثم صلى ولم يتوضأ". وفي بيانه أن اللِيَاءَ بالكسر والمد اللوبياء^(٣). وقد يراد به شدة الخصومة والجدل، ومنه وصف المرأة، فقيل: الأنثى لِيَاءٌ ووزنه (فَعْلَاءٌ)، والنسوة لِيَاءٌ^(٤).

فعلى ذلك يصح في اسم المؤنث ثلاث صيغ: (لِيَاءٌ، وَلِيَاءٌ) بالفتح والكسر، وفيهما بالتخفيف، ويصح (لَيَاءٌ) بالفتح والتشديد.

١٩. لَيْسَ

من معاني اللَيْسَ: اللزوم، وبطء الحركة، وتوصف بذلك الإبل فيقال: إبل لَيْسَ، أي تُقال لا تبرح، وبذلك توصف الناقة التي تكون بطيئة التحرك عن الحوض. وفي معنى آخر يرادف الشجاعة، فيقال: فلان أَلَيْسَ، شجاع بَيْنَ اللَيْسَ، من قوم لَيْسَ، وقيل: هو حسن الخلق^(٥).

(١) ينظر: مقاييس اللغة، ٢٢٣/٥، الصحاح، ٢٤٨٨/٦، اللسان، ٤١١٠/٥، المعجم الوسيط، ٨٥٠/٢.

(٢) ينظر: الصحاح، ٢٤٨٨/٦.

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ٢٨٦/٤.

(٤) ينظر: العين، ٣٦٤/٨، المحكم، ٤٥٥/١٠، اللسان، ٤١١٠/٥.

(٥) ينظر: اللسان، ٤١١٢/٥.

واسم المؤنث هنا هو (لَيْسَاء). جاء في المخصص في باب فَعَلَاءَ: ناقة لَيْسَاء بطيئة التحرك عن الحوض، والمذكر منه أَلَيْس، وهو الرجل شديد اللزوم لمكانه^(١). وفي شرح الشافية هو الذي لا يفرُّ ولا يبرح مكانه كناية عن الشجاعة^(٢). فيكون الوصف هنا (أَفْعَلٌ و فَعَلَاءٌ)، فالرجل أَلَيْس والأنثى لَيْسَاء^(٣)، والوصف هنا على واحدة من صيغ الصفة المشبهة باسم الفاعل، فالاسم (لَيْسَاء) صح وزنه، وطاب معناه إن قصد به حسن الخلق، أو الشجاعة كما تقدم.

٢٠. مَيِّد.

مَادٌ يَمِيدُ مَيِّدًا وَمَيِّدَانًا، إذا تحرك أو اضطرب، وبه يوصف الغصن إذا تمايل، والإنسان إذا تثنى وتبختر، فهو مائد أو مكثر، فيقال: مَيِّدٌ^(٤)، والمرأة مَيَّادَةٌ.

ومعنى التحرك والاهتزاز مراد في قوله ﷻ ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣١]، ويؤكد ما جاء في الحديث الشريف: "لما خلق الله الأرض جعلت تميد فخلق الجبال فقال بها عليها فاستقرت"^(٥).

واسم المؤنث في هذا البحث هو (مَيِّدَاء)، بفتح الفاء فهو (فَعَلَاءٌ) ويقال من باب المجاز: مَادَتِ الْمَرْأَةُ وَمَاسَتِ، أي: تَمِيدَتْ وَتَمَيَّسَتْ، ويراد به وصفها بالتثني والتمايل والتبختر^(٦).

(١) المخصص، ٤٣/٥.

(٢) شرح الشافية، ٣٠٧/٤.

(٣) ينظر: المعاني الكبير في أبيات المعاني، ابن قتيبة، ٧٢٢/٢.

(٤) ينظر: اللسان (٤٣٠٥/٦)، المعجم الوسيط، ٨٩٣/٢.

(٥) حديث رواه الترمذي رقم (٣٣٦٩)، ٤٥٤/٥.

(٦) تاج العروس، ١٩٩/٩.

والاسم كسابقيه من الأسماء (ليساء، غيفاء، ليَاء...) من صيغ الصفة المشبهة على وزن (فَعْلَاء) ولم يدخله تغيير أو قلب أو إشباع، فيصح وزنه ومعناه.

٢١. وان

جاء في معاجم اللغة أن (وَاَنَّة) كلمة توصف بها المرأة والرجل، يقال امرأة وَاَنَّة أي: قصيرة، وكذلك الرجل، وقيل هو مقارنة الخلق، واقتدار البدن^(١)، وتأتي بالهمز فيقال: (وَأَنَّة)، والألف في (وان) منقلبة عن ياء، فيكون من (وَيْن)؛ إذ ليس في اللغة (وَوْن)^(٢). ومن معاني الوين: العيب، أو العنب الأحمر، أو الأبيض، أو الزبيب^(٣)، وقيل: الوينة هي العنبة السوداء، والجمع منها الوين^(٤).

وورد في أسماء الإناث من هذا الجذر اسمان، وهما: (وَأَنَّة، وَاَنَّا).

والاسم على وزن (فَعْلَة)، فيكون اسم مرة من الوين، ولا إشكال في صياغته! ولكن اختلف رسمهما بهاء التأنيث في الأول منهما، وبالقصر في الآخر، ولعل اختلاف الرسم يقارب ما سبق عرضه من حذف الهاء وقلب الفتحة ألفاً^(٥)، أو من سهو قيد الأسماء، ولعل الأقرب أن يكون اختيار من سمى به أن يرسم بالألف دون التفات إلى صحة أو خطأ، فتثبت صورة كتابية للاسم ليست على قاعدة.

ولكن مما سبق عرضه من معاني يترجح عندي عدم مناسبة الاسم حسناً وطيباً، ويترجح ذلك أن في المعجم الوسيط: امرأة وأنة، أي: غليظة حمقاء، فلا ينبغي تسمية الأنثى

(١) ينظر: تهذيب اللغة، ٤٠٩/١٥، اللسان، ٤٩٤٠/٦، تاج العروس، ٢٣٧/٣٦.

(٢) المحكم، ٥٣٩/١٠، اللسان، ٤٩٤٠/٦.

(٣) المعجم الوسيط، ١٠٠٧/٢.

(٤) ينظر: تهذيب اللغة، ٤٠٩/١٥، الصحاح، ٢٢١٦/٦.

(٥) سبق في ص/ ٢٧ من هذا البحث.

بها توصف به من القصر أو الغلظة، أو الحماقة، أو العنبة السوداء.
ولما كان التسمي به واقعا، وفي معاجم اللغة ما يؤكد معناه فقد بحثت عما يمكن أن
يقبل به فإذا (وانة) ضاحية من نواحي الموصل، وبلدة أخرى اسمها (وانا) في إيران جنوب
بحر قزوين^(١).

وأيا كان المعنى في لغتهما فقد صارتا اسما مُعَرَّبًا يمكن الأخذ به، وأنه اسم لبلدة ما،
ويتردد كثير في أسماء الإناث أن تكون على أسماء مواضع، أو مدن، فيسمون ديالا، كندة،
مكة، مدينة، فيكون هذا اللفظ معنى وتفسيرا لقبوله.

وبهذا أختتم عينة أسماء الإناث في دراستها الصرفية.

آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) الموسوعة الحرة ويكيبيديا Wikipedia.org استرجع بتاريخ ١٢/٦/١٤٤٠هـ

ويراجع : google.com/maps

الخاتمة

الحمد لله حمد الشاكرين من أكرمنا بنعمة العلم والدرس والبحث.
وبعد فهذه خاتمة بحث انطلق من التوجيه القولي والفعل للمصطفى ﷺ، لحسن اختيار الأسماء، إذ ثبت أنه غيّر بعض الأسماء إلى ما هو أحسن معنى وتفاؤلاً، ثم إن الاهتمام باللغة العربية يعني الاعتزاز بالهوية الوطنية، والمحافظة عليها، وإبرازها والتعريف بها، ونقلها للأجيال من خلال مسالك شتى، وهذا ما تدعو إليه رؤية المملكة العربية السعودية 2030 في محورها الأول: (مجتمع حيوي- قيمة راسخة)

فجاء هذا البحث الذي عني بتتبع صرفي لعدد من أسماء الإناث المعاصرة، فقد جمع البحث عينة من الأسماء عدتها (٤٢) اسماً، وكان اختيارها مما تفرد، أو قلّ تكراره في قواعد البيانات التي تم الرجوع إليها في عدد من المدارس الممتدة التي تضم الأعمار من ١- ١٨ سنة، وتعزيز ذلك بقوائم طالبات الجامعة، وتم انتقاء ما يظهر أنه عربي لينى عليه التأصيل الصرفي.

وتمت دراسة الأسماء بروية صرفية، دراسة تحدد فيها جذر كل اسم، ثم عرض معناه اللغوي، أو معانيه إن تعددت، وتحديد صيغته الصرفية بما يوافق القواعد الأساسية في بابها، وبيان ما اعترها من تغيير صوتي مثل الإبدال أو التخفيف، أو الإشباع، من واقع الصورة التي يستخدم الاسم عليها، مع الاهتمام بما قد يكون في الاسم من مخالفة لقواعد الرسم الكتابي.

وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج، وهي:

١. أكثر الأسماء التي درست طابت معانيها وحسنت، وفي ذلك اقتداء بالهدي النبوي في تحسين الأسماء.

٢. وافقت أغلب الأسماء القواعد الصرفية، وأمكن تأصيل صيغها من معاجم اللغة وكتب الصرف .
٣. يكثر التصغير في أسماء الإناث، ويترجح أن ذلك مرجعه ما يؤديه التصغير من معاني التدليل والتلطف .
٤. ظهر الإشباع (مطل الحركات) في عدد من الأسماء مكبرة ومصغرة، مما يجعل قبول الرسم الكتابي لعدد من الأسماء مقبولاً؛ إذ نتج عن ذلك رسم الأسماء بصورتين بالإشباع وعدمه، مثل: (رُزَيْن، رُوزَيْن)، (رِنَاد، رِينَاد)، (رَزَان، رُوزَان).
٥. كتبت بعض الأسماء بزيادة ألف في آخره، من غير قاعدة فيه نحو: رُوانا، وانا .
٦. ظهر تخفيف في بعض الأسماء مثل غَيْد، رُزَيْن، رُوَيْن .
٧. الاطمئنان إلى صحة بعض الأسماء التي ثبت قيدها بالهمزة، وبغيرها مثل: (رِثْمَان، رِيْمَان)، (رِثَام، رِيَام).
- وقد بدا للبحث أن يوصي بالتالي:
- توجيه البحوث إلى تأصيل الأسماء دعماً، وخدمة للقاصدين.
 - صناعة معجم صرفي لأسماء الإناث خاصة؛ إذ يكثر فيها المعاصرة والتجديد، والبحث عن التفرد وعدم الشبوح في الأسماء.
 - وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

فهرس أسماء الإناث الواردة في البحث

م	الاسم	الصفحة	م	الاسم	الصفحة	م	الاسم	الصفحة
١	أَرَام	٨	١٥	رِثَالَة	١٦	٢٩	رَوْن	٢٦
٢	إِرَام	٨	١٦	رِثْمَان	١٧	٣٠	رُويِن	٢٦
٣	أَرَام	٨-١٨	١٧	رِثْمَان	١٧	٣١	رُويِنَة	٢٦-٢٧
٤	أَرِن	٩	١٨	أَرِيَام	١٧	٣٢	رُوَانَا	٢٦-٢٧
٥	أَرَان	٩	١٩	رِيَام	١٧	٣٣	رُوَنَاء	٢٦-٢٧
٦	أَرِين	١٠	٢٠	رِثَام	١٧	٣٤	عَادِن	٢٨
٧	أَيْسَل	١١	٢١	رُويِم	١٨	٣٥	عَيْد	٢٩
٨	أَلِيل	١٢	٢٢	رُويِم	١٨	٣٦	عُيُوف	٣٠
٩	جُويِن	١٢	٢٣	رِثِيل	١٩	٣٧	عَيْفَاء	٣١
١٠	جُويِنَة	١٢	٢٤	رُويِدِين	٢٠	٣٨	كِيَاء	٣١
١١	دَان	١٤	٢٥	رُويِرِين	٢٢	٣٩	كَيْسَاء	٣٢
١٢	رَالَة	١٥	٢٦	رُويِرَان	٢٣	٤٠	مَيْدَاء	٣٣
١٣	رَالَة	١٥	٢٧	رِثِنَاد	٢٤	٤١	وَانَة	٣٤
١٤	رِثَال	١٥	٢٨	رُويِسَاء	٢٥	٤٢	وَانَا	٣٤

المصادر والمراجع

- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، البناء، أحمد بن محمد-١١١٧هـ، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م.
- أدب الكاتب، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم-٢٧٦هـ، ت: محمد الدالي، ط١، بيروت مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- الارتشاف، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف-٧٤٥هـ، ت: مصطفى الناس، ط١، القاهرة، دار المدني، ١٩٨٤م.
- أساس البلاغة، الزمخشري، محمود بن عمر-٥٣٨هـ، ت: محمد باسل عيون السود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله-٤٦٣هـ، ت: علي محمد البجاوي، ط١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢م.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير، عبد الواحد الجزري-٦٣٠هـ، ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- أسرار العربية، ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد-٥٧٧هـ، د.ت، ط١، بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٩٩٩م.
- أسماء الأعلام "إناث" في منطقة بجاية (دراسة وصفية دلالية)، حورية عولي، ونبيلة أزقاع، كلية الآداب واللغات، بجاية، الجزائر، رسالة ماجستير ٢٠١٧م.
- أسماء المواليد في محافظة جنين في النصف الثاني من القرن العشرين، دراسة صرفية دلالية، زينب السعدي، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ماجستير ٢٠١٧م.

الأشباه والنظائر في النحو، السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال-٩١١هـ، ت: طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥م.

الأصول في النحو، ابن السراج، محمد بن السري-٣١٦هـ، ت: عبد الحسين الفتلي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

الأعلام القرآنية، دراسة صرفية نحوية، نجاة الورفلي، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، دكتوراه، ٢٠١٠م.

الأفعال، ابن القطاع، علي بن جعفر-٥١٥هـ، ط١، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣م.

الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد-٥٧٧هـ، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.

تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد-١٢٠٥هـ، ت: مجموعة من المحققين، د.ط، دار الهداية، د.ت.

البحر المحيط، الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف-٧٤٥هـ، ت: صدقي محمد جميل، د.ط، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠هـ.

تكملة المعاجم العربية، رينهارت دوزي، ترجمة محمد النعيمي، د.ط، العراق، دار الرشيد، ١٩٨٠م.

التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، العسكري، أبو هلال الحسن بن سهل-٣٩٥هـ، ت: عزة حسن، ط١، دمشق، دار طلاس، ١٩٦٩هـ.

تهذيب اللغة، الأزهرى، محمد بن أحمد-٣٧٠هـ، ت: محمد عوض مرعب، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، القرطبي، محمد بن أحمد-٦٧١هـ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ.
- جمهرة اللغة، ابن دريد، محمد بن الحسن - ٣٢١هـ، ت: رمزي بعلبكي، ط١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية، عبد الله فوزان الفوزان، منشور على الشبكة. يراجع موقع رسالة الإسلام (الملتقى الفقهي) Fiqh.islammessuge.com. استرجع في ٢٣/٤/١٤٤٠هـ.
- الخصائص، ابن جنبي، أبو الفتح عثمان - ٣٩٢هـ، ت: محمد علي النجار، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٥٢م.
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، أحمد بن يوسف - ٧٥٦هـ، ت: أحمد الخراط، ط١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٣م.
- دفع إيهاام الاضطراب عن آيات الكتاب، الشنقيطي، محمد الأمين - ١٣٩٣هـ، ط١، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٧هـ.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر - ٧٥١هـ، ط٢٧، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٩٤م.
- سجل أسماء العرب، موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب، إشراف، محمد الزبير، ط١، جامعة السلطان قابوس، مكتبة لبنان، ١٩٩١م.
- سر صناعة الإعراب، ابن جنبي، أبو الفتح عثمان - ٣٩٢هـ، ت: حسن هندراوي، ط١، دمشق، دار القلم، ١٩٨٥م.

سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني، محمد ناصر الدين -
١٤٢٠هـ، ط ١، الرياض، مكتبة المعارف، ١٩٩٥م.

سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، سلمان بن الأشعث-٢٧٥هـ، ت: محمد محي الدين
عبد الحميد، د.ط، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.

سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى-٢٧٩هـ، ج ٥ ت: إبراهيم عطوة عوض، ط ٢،
القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، ١٩٧٥م.

شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، الجواليقي، موهوب بن أحمد-٥٤٠هـ، تقديم: مصطفى
الرافعي، د.ط، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.

شرح شافية ابن الحاجب، الاستراباذي، محمد بن الحسن الرضي-٦٨٦هـ، ت: محمد نور
الحسن، محمد الزفزاف، محمد محي الدين، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.

شرح قطر الندى وبل الصدى، ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف-٧٦١هـ، ت: محمد
محي الدين عبد الحميد، ط ١، دمشق، دار الخير، ١٩٩٠م.

شرح كافية ابن الحاجب، الاستراباذي، محمد بن الحسن الرضي-٦٨٦هـ، د.ط، بيروت، دار
الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

شرح الكافية في النحو، الموصلي، عبد العزيز بن جمعة-٦٩٦هـ، ت: علي الشوملي، ط ١،
إربد، دار الكندي، ٢٠٠٠م.

الشرح الكبير على لامية الأفعال، الحميري، محمد بحرق-٩٣٠هـ، ت: عبد الرحمن حجي،
ط ١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٧هـ.

شرح المفصل، ابن يعيش، موفق الدين ابن علي-٦٤٣هـ، د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت.

- شرح الملوكي في التصريف، موفق الدين ابن علي-٦٤٣هـ، ت: محمد المحرصاوي، طبعة مزيدة، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠١٧م.
- الصحاح=تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد-٣٩٣هـ، ت: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل-٢٥٦هـ، ت: محمد زهير الناصر، ط١، بيروت، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- صحيح مسلم، النيسابوري، مسلم بن الحجاج-٢٦١هـ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- ظاهرة إشباع الحركات في العربية بين الضرورة والاختيار دراسة وصفية تحليلية الخيل، عبد العزيز صافي، بحوث إسلامية واجتماعية، ماليزيا المجلة الدولية للبحوث الإسلامية والإنسانية المتقدمة (جهار)، مج٣، عدد١٠، ٢٠١٣م (٧٣٩-٦٧٧).
- ظاهرة القلب المكاني في العربية، عللها وأدلتها وتفسيراتها وأنواعها، عبد الفتاح الحموز، ط١، عمان، دار عمّار، ١٩٨٦م.
- العين، الخليل، الفراهيدي، أحمد بن عمرو-١٧٠هـ، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، د.ط، بغداد، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، الحنبلي، ابن رجب-٧٩٥هـ، ت: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، ط١، المدينة النبوية، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦م.
- الكتاب سيبويه، سيبويه، عمرو بن عثمان-١٨٠هـ، ت: عبد السلام هارون، ط٢، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، محمود بن عمرو-٥٣٨هـ، د.ت، ط٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

لسان العرب، ابن منظور الديلمي-٦٥٦هـ، ت: عبد الكبير وآخرون، د.ط. القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٧م.

مجمّل اللغة، الرازي أحمد بن فارس-٣٩٥هـ، ت: زهير عبد المحسن سلطان، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م

المحتسب في تبين وجوه شواذ القرارات والإيضاح عنها، ابن جني، أبو الفتح عثمان-٣٩٢هـ، القاهرة، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٩م،

المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل-٤٥٨هـ، ت: عبد الحميد هنداوي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.

مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود، سليمان بن نجاح-٤٩٦هـ، د.ط، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٣هـ.

المخصص، ابن سيده، علي بن إسماعيل-٤٥٨هـ، ت: خليل جفال، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر-٩١١هـ، ت: فؤاد علي منصور، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م

مسند البزار=البحر الزخار، البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو-٢٩٢هـ، ت: عادل بن سعد، ط١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٣م.

المعاني الكبير في أبيات المعاني، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم-٢٧٦هـ، ت: سالم الكرنوي، عبد

- الرحمن اليماني، د.ط، حيدر آباد الدكن، دار المعارف العثمانية، د.ت.
- معجم أسماء الناس في المملكة العربية السعودية، إبراهيم الشمسان، ط١، مكة المكرمة، منشورات مجمع اللغة العربية على الشبكة العنكبوتية، ١٤٣٧هـ.
- المعجم الأوسط، الطبراني، سليمان بن أحمد-٣٦٠هـ، ت: طارق عوض الله، عبد المحسن الحسيني، د.ط، القاهرة، دار الحرمين، د.ت.
- المعجم الصغير (الروض الداني)، الطبراني، سليمان بن أحمد-٣٦٠هـ، ت: محمد شكور أمير، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد-٣٦٠هـ، ت: حمدي السلفي، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، د.ت.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر وآخرون، ط١، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨م.
- المعجم المفصل في علم الصرف، راجي الأسمر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.
- المعجم الوسيط، أنيس، إبراهيم، وآخرون، د.ط، تركيا، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٠هـ.
- معرفة الصحابة، ابن مندّه، محمد بن إسحاق-٣٩٥هـ، ت: عامر حسن صبري، ط١، العين، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥م.
- المغني في القراءات، النوزاوازي، محمد بن أبي نصر- ق٦هـ، تحقيق: محمود الشنقيطي، ط١، الرياض، الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، ١٤٣٩هـ.
- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف-٧٦١هـ، ت: مازن.

- المبارك، محمد علي حمد الله، د.ط، دمشق، دار الفكر، د.ت.
- مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد الرازي-٣٩٥هـ، ت: عبد السلام هارون، د.ط، القاهرة، دار الفكر، ١٩٧٩م.
- المقتضب، المبرد، محمد بن يزيد-٢٨٥هـ، ت: محمد عبد الخالق عزيمة، ط٢، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ.
- المنصف، شرح تصريف المازني، ابن جني، أبو الفتح عثمان-٣٩٢هـ، ت: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، ط١، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤م.
- نزهة الطرف في علم الصرف، الميداني، أحمد بن محمد-٥١٨هـ، شرح: يسرية حسن، ط١، القاهرة، المطبعة الإسلامية الحديثة، ١٩٩٧م.
- نصيحة الملوك، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد-٤٥٠هـ، ت: خضر محمد خضر، ط١، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٣م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، المبارك بن محمد-٦٠٦هـ، ت: الطاهر الزاوي، محمود الطناحي، د.ط، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م.
- همع الهوامع، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر-٩١١هـ، ت: أحمد شمس الدين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- تم بحمد الله.

قاعدة:**(تَصَرُّفِ ذِي الْوَلَايَةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ)
وتطبيقاتها الفقهية على تصرفات الجمعيات الخيرية**د. سعد بن محمد عبد العزيز التميمي^(١)**الملخص**

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فهذا بحث في تطبيقات فقهية، مبنية على قاعدة أصولية، حول تصرفات تخص المؤسسات التطوعية والجمعيات الخيرية، فيما يتعلق بشؤونها المالية والإدارية، وهي فروع اجتهدت في استنباطها وربطها بقاعدة فقهية رفيعة الشأن، هي: (تصرف ذي الولاية منوطٌ بالمصلحة).

فجاء موضوع البحث بعنوان: (قاعدة: "تَصَرُّفِ ذِي الْوَلَايَةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ"، وتطبيقاتها الفقهية على تصرفات الجمعيات الخيرية).

ويهدف هذا البحث إلى بيان حكم بعض التصرفات والأعمال التي يقوم بها منسوبي الجمعيات الخيرية، وإبراز دور القواعد الفقهية في بيان حكم ما استجد من القضايا الفقهية. وقد اتبعت منهج الاستدلال والاستنباط في بحثي هذا، وجعلته في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة. وخلصت إلى نتائج للبحث أهمها:

التكليف الفقهي لمنسوبي الجمعيات الخيرية وموظفيها أنهم وكلاء أمناء، ما لم يتعدوا أو

(١) أستاذ الفقه المساعد بكلية العلوم والدراسات الإنسانية بحوطة بني تميم - جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز بالمملكة العربية السعودية - قسم القرآن والدراسات الإسلامية

يفرطوا. ولا يجوز لمسئول الجمعية أن يتعاقد مع نفسه فيما هو من ممتلكاتها ببيع أو شراء، حتى يراعي شروط جواز ذلك.

التكليف الفقهي لممتلكات الجمعية في يد منسوبيها، أنها وديعة يجب حفظها. والعاملون في الجمعيات الخيرية، لا يحق لهم الأخذ من سهم العاملين عليها. أموال الجمعية التي جاءت عن طريق الزكاة، ليس للجمعية استثمارها. وأعضاء مجلس إدارة الجمعية الخيرية وكلاء عن المتبرعين لها... فلا بدّ من مراعاة الضوابط عند استثمار أموالها. ثم إذا حدّد المتبرع مصرفاً معيناً، فليس للجمعية صرفها في غيرها، إلا بإذنه. وفي ختام البحث أوصي بعقد المزيد من المؤتمرات التوعوية والتثقيفية بشئون الجمعيات الخيرية وتصرفاتها. إضافة لانعقاد ورش عمل لكل جمعية خيرية، يبين فيها حدود عملها وصلاحياتها.

Thesis Abstract

Praise be to Allah, peace and prayers upon his messenger:

This is a research on doctrinal issues about voluntary institutions and charities, with regard to their financial and administrative actions, which they have worked hard to devise and link them to a high-level jurisprudence: (acting in the interest of the mandate).

The subject of the research was entitled: (Rule: "The conduct of the mandate is in the interest", and its doctrinal applications to the actions of charities).

This research aims to clarify the judgment of some of the actions of charities, and to highlight the role of jurisprudence in the statement of the judgment of the new jurisprudential issues.

I have followed this approach of inference and inference in my research, and have put it in the forefront, the preface, and the two topics - in each subject of four issues - and the conclusion.

Most important results:

The doctrinal adaptation of the employees of charities and their employees is that they are honest agents, unless they exceed or overdo it. The association official may not contract with himself in the sale or purchase of his property, until he observes the conditions of the permitted marriage.

The doctrinal adaptation of the association's property is in the hands of its employees, it is a deposit that must be preserved. The employees of the charities are not entitled to take the shares of their employees.

The association's funds, which came through zakat, are not invested by the association. Members of the board of directors of the charity are agents for its donors. Controls must be taken into account when investing their funds. If the donor selects a particular bank, the association does not spend it in others, except with his or her permission.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، سيد المرسلين، وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن من محاسن دين الإسلام، أن شرع أعمالاً تطوعية، ومشاريع خيرية؛ سداً لحاجة المحتاجين، وتخفيفاً لمعاناة الفقراء والمساكين، وميداناً لدعوة الناس إلى هذا الدين، وتبصرة لأتباعه بتعاليمه؛ ليعبدوا الله على علم ويقين، وتحفيزاً للمسلمين بحفظ كتاب الله المبين.

والعمل التطوعي هو منهج الأنبياء والمرسلين، وعباد الله الصالحين^(١).

وقد رتب الشرع أجوراً عظيمة للعاملين في مجال العمل التطوعي والخيري - وإن قلَّ العمل^(٢)، لما فيه من المصالح الكبيرة، والمنافع العظيمة، من تحقيق التكافل الاجتماعي، وتقوية الروابط الأخوية، فبه ينشأ مجتمع آمن، متراحم، تسوده المحبة والمودة.

ولقد انتشرت في بلاد المسلمين - والله الحمد - جمعيات خيرية، ومؤسسات تطوعية، لها أهداف سامية، وبرامج نافعة، تخدم الإسلام وأهله.

ولما للجمعيات من مكانة في النفوس، وأثر بالغ، ونفع عظيم، أحببت الإسهام في هذا المجال الواسع الأرجاء، اليانع الثمار، يبحث بعض تصرفات الجمعيات الخيرية، وأحكامها الفقهية.

ولقد حرصت على ربط فروع الفقه بقواعده، فبنيت هذه الفروع والأحكام على قاعدة كبيرة الشأن، رفيعة القدر، هي (تصرف ذي الولاية منوطاً بالمصلحة)؛ وهذه القاعدة لها

(١) من ذلك سقي موسى - عليه السلام - لغنم صاحب مدين؛ لما رأى ضعف ابنتيه.

(٢) منها: قول النبي ﷺ: (من كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة) متفق عليه، واللفظ لمسلم.

ارتباط وثيق بالقواعد الفقهية، خاصة قاعدة (جلب المصالح)، وكذا المقاصد الشرعية، وتعدُّ من أشهر قواعد السياسة الشرعية، المتعلقة بالولايات العامة والخاصة، فتشمل الحاكم فمنُّ دونه من الأمراء والوزراء والقضاة، ومنِّ دونهم^(١).

موضوع البحث

(قاعدة: تصريف ذي الولاية منوطاً بالمصلحة، وتطبيقاتها الفقهية على تصرفات الجمعيات الخيرية).

أهمية الموضوع

١. كثرة الجمعيات الخيرية، والمؤسسات التطوعية، في البلاد الإسلامية، وممارستها لأعمال كثيرة، تقتضي الحاجة الحكم عليها، وبيان صحتها من عدمه.
٢. أن فيه إبرازاً لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة، ألا وهو العناية بالمصالح وتكثيرها، وفيه بيان لقاعدة الشرع عند تزامم المصالح وهي: (تقديم المصلحة العامة على الخاصة).
٣. فيه ربط الفروع الفقهية بالقواعد الفقهية، وبناء المسائل على القواعد، فتكون هذه القاعدة منطلقاً لمسائل كثيرة، غير ما تناولها البحث، وهذا يحصل نفع كبير.

أسباب اختياره

١. أهميته البالغة، والآنفه الذكر.
٢. اشتماله على مسائل معاصرة، وقضايا مستجدة في العمل الخيري.
٣. وجود تصرفات فردية خاطئة، لدى فئة قليلة من العاملين في الجمعيات الخيرية.

(١) ولزيد الاطلاع انظر: بحث: قاعدة: (التصرف على الرعية منوط بالمصلحة) دراسة تأصيلية تطبيقية، للدكتور ناصر الغامدي.

٤. محبة إفادة إخواني منسوبي الجمعيات الخيرية، ومشاركتهم في وظيفتهم الشريفة، ببيان بعض المسائل المهمة لهم.

حدود الدراسة

ستتناول الدراسة ما يتعلق بالقاعدة الفقهية -المذكورة في العنوان- من بيان معناها مفردة ومركبة، وأدلة ثبوتها ومشروعيتها، وتطبيقاتها الفقهية من خلال عرض بعض تصرفات الجمعيات الخيرية، التي هي بحاجة إلى بحث فقهي، ونظرة في باعث التصرف وسببه، وهل التصرف يصبُّ في مصلحة الجمعية الخيرية أم لا؟ وإن كان في مصلحتها، فهل هي متيقنة مضمونة، أم أنها مظنونة؟ وأيها الأكثر المصالح أم المفاسد؟

فنطاقه محدود بتصرفاتٍ غير مشروعة -في الجملة- لا تخدم الجهة الخيرية، أو هي موضوعة لخدمتها، لكن نسبة نجاحها واعتبارها، لا تتناسب مع تكلفة هذه التصرفات. وجعلت الدراسة مقتصرة على ما ذكرت؛ لكونها حالات قليلة جداً -ولله الحمد-، يحسن بنا بيانها لأجل أن تتلاشى كلها. مع حسن الظن بالعاملين فيها، إذ الأصل في تصرفاتهم السلامة، ومراعاة المصلحة الراجحة للجمعية.

والجمعيات الخيرية اليوم، كغيرها من مؤسسات القطاع غير الربحي (القطاع الثالث)، أصبح العمل فيها أكثر شفافية ووضوح، بعد أن ألزمت بنظام الحوكمة^(١)، في جميع شؤونها المالية والإدارية، مما جعل العمل فيها وفق قواعد ومعايير وإجراءات معينة، بعيداً عن الاجتهادات الفردية.

(١) تعريف مفهوم الحوكمة: (عبارة عن مجموعة من القواعد، والمعايير، والإجراءات، اللازم تطبيقها في أي منشأة كانت، لضمان درجة عالية من الشفافية والإفصاح المالي والإداري، والمشاركة في اتخاذ القرار والمحاسبة والمتابعة وضوحاً تاماً في الصلاحيات والحقوق والواجبات). قواعد حوكمة الجمعيات الأهلية، الصادر من وزارة الموارد البشرية بالملكة، ص ٢.

أهدافه

١. بيان الأحكام الفقهية لبعض التصرفات التي تمارسها الجمعيات الخيرية والتطوعية.
٢. معرفة القاعدة الفقهية -موضوع الدراسة-، ببيان معناها، وأدلتها، ودلالاتها.
٣. إبراز دور القواعد الفقهية في إيجاد الأحكام الفقهية للقضايا المستجدة.

الدراسات السابقة

بعد البحث والتفتيش وجدت رسالتين لها ارتباط بعنوان بحثي، مع الاختلاف في المسائل المبحوثة، وطريقة تناولها:

الرسالة الأولى بعنوان: (الأحكام الفقهية للمؤسسات الخيرية)، إعداد: د. فيصل بن عبدالرحمن السحيباني، رسالة دكتوراه، مقدمة لقسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء بالسعودية.

ومع سعة هذا العنوان وشموله لكثير من مسائل وقضايا المؤسسات الخيرية، إلا أنه لم يتوافق مع موضوعي إلا في مسائل يسيرة مع اختلاف في طريقة تناول المسألة وعرضها، فوجدته ذكر مبحثاً بعنوان: استثمار أموال الجمعيات الخيرية، وكذا مبحثاً آخر بعنوان: حكم الدعاية للمؤسسات الخيرية.

والرسالة الثانية بعنوان: (أموال الجمعيات الخيرية)، إعداد: نورة بنت محمد السبيعي، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام بالسعودية.

تشارك هذه الرسالة موضوعي في المسائل التالية: صرف أموال الجمعيات في الإعلانات، واستثمار أموال الجمعيات الخيرية، والمحابة في صرف أموال الجمعيات الخيرية، إلا أن طريقة عرض المسائل مختلف، حيث إنني أربط كل مسألة بالقاعدة الفقهية مباشرة، وأستخرج الحكم بالبناء عليها.

ومن الإضافة العلمية على الرسائل السابقة أني أربط الفروع الفقهية، والقضايا المستجدة بالقاعدة الفقهية، فما ذكرت من مسائل تكون كالتمثيل والإشارة لهذه القاعدة.

خطة البحث

يتألف البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

ففي المقدمة: الاستفتاح، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وحدود الدراسة، وخطة البحث.

وفي التمهيد: التعريف بمفردات عنوان البحث، وهي جملتان: التطبيقات الفقهية، والجمعيات الخيرية.

المبحث الأول: متعلقات القاعدة الفقهية، وتحتة ثلاثة مطالب:

– المطلب الأول: التعريف بمفردات القاعدة:

أولاً: كلمة (ذي الولاية).

ثانياً: كلمة (منوط بالمصلحة).

– المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة

– المطلب الثالث: الأدلة على ثبوتها ومشروعيتها:

أولاً: الأدلة من الكتاب.

ثانياً: الأدلة من السنة.

المبحث الثاني: تطبيقات القاعدة على تصرفات الجمعيات الخيرية، وتحتة مطلبان:

– المطلب الأول: التصرف في أموال الجمعيات الخيرية لمصالح شخصية، وتحتة أربع

مسائل:

○ المسألة الأولى: اقتراض المسئول في الجمعية من أموالها لنفسه.

- المسألة الثانية: تعاقب المسئول في الجمعية مع نفسه ببيع لها أو شراء منها.
 - المسألة الثالثة: استخدام المسئول في الجمعية ممتلكاتها لشئونه الخاصة.
 - المسألة الرابعة: أخذ المسئول في الجمعية أجره؛ نظير عمله فيها.
- المطلب الثاني: التصرف في أموال الجمعيات الخيرية لمصالحها الغير متيقنة، وتحتة أربع مسائل:

- المسألة الأولى: استثمار أموال الجمعية فيما فيه مخاطرة.
- المسألة الثانية: إنفاق أموال الجمعية وتوزيعها في غير ما وضعت له.
- المسألة الثالثة: صرف أموال الجمعية في شئونها الإدارية والتنظيمية.
- المسألة الرابعة: صرف أموال الجمعية للدعاية والإعلان لها.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

التمهيد

التعريف بمفردات عنوان البحث

من مفردات العنوان القاعدة نفسها؛ وسيأتي الحديث عنها في المطلب من المبحث الأول.

أولاً: التطبيقات الفقهية

- التطبيقات: هي المسائل والفروع التي تدخل تحت القاعدة الفقهية، وتأخذ حكمها.
- الفقهية: نسبة إلى الفقه، وهو: العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسبة من أدلتها التفصيلية^(١).

ثانياً: الجمعيات الخيرية

جاء في المادة الثانية لللائحة الجمعيات والمؤسسات الخيرية في المملكة العربية السعودية، توضيح لها بأنها: (تهدف إلى تقديم الخدمات الاجتماعية والخدمات التعليمية، أو الثقافية، أو الصحية، مما له علاقة بالخدمات الإنسانية، دون أن يكون هدفها الحصول على الربح المادي)^(٢).

كما عرفها القانون الأردني بأنها: (هيئة مؤلفة من مجموعة من الأشخاص، غرضها الأساسي تنظيم مساعيها؛ لتقديم الخدمات الاجتماعية للمواطنين، دون أن تستهدف من نشاطها أو عملها جني الربح المادي، أو اقتسامه، أو تحقيق المنفعة الشخصية، أو تحقيق أية أهداف سياسية)^(٣).

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي، ١/١٢٠، والقواعد الفقهية، للدكتور يعقوب الباحثين، ص ٣٨.

(٢) بقرار رقم: (١٠٧) لعام ١٤١٠، في عهد الملك فهد بن عبدالعزيز.

(٣) انظر: موقع التشريعات الأردنية على الشبكة العنكبوتية: <http://www.lob.gov.jo>

المبحث الأول متعلقات القاعدة الفقهية

وتحتة ثلاثة مطالب

المطلب الأول: التعريف بمفردات القاعدة

أولاً: كلمة (ذي الولاية)

أي صاحب الولاية، وهو: كل من ولي أمراً من أمور العامة، عاماً كان كالسلطان الأعظم، أو خاصاً كمن دونه من العمال^(١).

ثانياً: كلمة (منوطاً بالمصلحة)

- منوط: أي معلق ومربوط^(٢).
- المصلحة: وردت لها عدة تعريفات منها:

تعريف الخوارزمي: (المحافظة على مقصود الشرع، بدفع المفسد عن الخلق)^(٣).
كما عرفها الشاطبي: بقوله: (ما فهم رعايته في حق الخلق، من جلب المصالح ودرء المفسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال)^(٤).

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للقاعدة

أن نفاذ تصرفات كل من ولي ولاية عامة أو خاصة، كبيرة أو صغيرة على العامة، مترتب على وجود المنفعة فيها؛ لأنه مأمور من قبل الشارع أن يحوطهم بالنصح، ومتوعد من قبله على ترك ذلك بأعظم وعيد.

(١) شرح القواعد الفقهية، للزرقا، ١/ ١٨١.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٧/ ٤١٨، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ١/ ٦٩١.

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ٨/ ٨٣، وإرشاد الفحول، للشوكاني، ٢/ ١٨٤.

(٤) الاعتصام، ٨/ ٣.

وهذه القاعدة ترسم حدود الإدارات العامة والسياسة الشرعية في سلطان الولاية وتصرفاتهم على الرعية، فتفيد أن أعمال الولاية النافذة على الرعية، يجب أن تبنى على المصلحة والخير للجماعة؛ لأن الولاية - من الخليفة فمن دونه - ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير؛ لإقامة العدل، ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ونشر العلم، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل خير للأمة بأفضل الوسائل، مما يعبر عنه (بالمصلحة العامة)، فكل عمل أو تصرف من الولاية على خلاف هذه المصلحة مما يقصد به استئثار أو استبداد، أو يؤدي إلى ضرر أو فساد، هو غير جائز^(١).

المطلب الثالث: الأدلة على ثبوتها ومشروعيتها

أولاً: الأدلة من الكتاب

وردت آيات كثيرة في كتاب الله ﷻ آمرة وحائثة على مراعاة مصلحة الجماعة، ومحذرة من التساهل فيها، والتهاون بها، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

قال القرطبي: في "تفسيره": (هذه الآية من أمهات الأحكام تضمنت جميع الدين والشرع... والأظهر أنها عامة في جميع الناس، فهي تتناول الولاية فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال، ورد الظلمات، والعدل في الحكومات.. وتتناول من دونهم من الناس في حفظ الودائع والتحرز في الشهادات وغير ذلك)^(٢).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٤].

(١) القواعد الفقهية، للزحيلي، ١/ ٤٩٣.

(٢) ٥/ ٢٥٥، ٢٥٦.

ففي الآية تنبيه على أنه لا يصح التصرف في مال اليتيم إلا بما هو أصلح له، كاستشاره وحفظه.

ثانياً: الأدلة من السنة

السنة حافلة بالأحاديث المؤكدة على مراعاة مصلحة الرعية، ومتوعة بالمساءلة على التقصير فيها، ومن ذلك:

١. حديث ابن عمر بأن رسول الله ﷺ يقول: (كلكم راع ومسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته)^(١).
٢. عن معقل بن يسار رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يحطها بنصحه، إلا لم يجد رائحة الجنة)^(٢).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ٥/٢، برقم [١٨٩٣].
واللفظ له. ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ٧/٦، برقم [١٨٢٩].

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري، في كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، ٦٤/٩، برقم [٧١٥٠]. واللفظ له. ومسلم في كتاب الإيمان، باب الوالي الغاش لرعيته، ٨٧/١، برقم [١٤٢].

المبحث الثاني

تطبيقات القاعدة على تصرفات الجمعيات الخيرية

المطلب الأول: التصرف في أموال الجمعيات الخيرية لمصالح شخصية

المسألة الأولى: اقتراض المسئول في الجمعية من أموالها لنفسه
 كأن يكون أميناً للصندوق، ونزلت به ضائقة مالية، فيأخذ من أموال الجمعية، بنية إرجاعها عند توفر المال، وتحسن الحال، فهل يجوز له الاقتراض منها؟
 يحسن بنا أن ننظر في حقيقة حال المسئول في الجمعية الخيرية - سواء أكان أميناً للصندوق أو غيره-، بإيجاد التكييف الفقهي المناسب له، حتى نبني الحكم بناءً صحيحاً.
 وإذا نظرنا، وجدناه وكيلاً عن المحسنين، في القيام بأعمال الجمعية وأموالها، والوكيل أمين^(١)، فلا يتصرف فيما وكل فيه إلا بإذنهم أو بالمصلحة الراجحة.
 وترتفع الأمانة عن الوكيل بالتعدي أو التفريط، ومن صور التعدي في الأمانة: أن يستقرض المؤمن من المال الذي ائتمن عليه.

قال ابن حجر: (ولا أعلم خلافاً أن المؤمن إذا أقرض شيئاً من مال الوديعة وغيرها، لم يجز له ذلك)^(٢). فإن فعل ذلك كان متعدياً، ويجب عليه ضمان المال^(٣).
 ولو تلف المال بعد أن رده بدون تعدد أو تفريط منه، وجب عليه ضمانه؛ لأنه بتعديه في

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ٣٤/٦، والمجموع، للنووي، ١٥٨/١٤، وكشاف القناع، للبهوتي، ٤٨٤/٣.

(٢) فتح الباري، ٤٨٧/٤. سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الاقتراض من الوديعة بلا إذنه. فأجاب: (وأما الاقتراض من مال المودع، فإن علم المودع علماً اطمأن إليه قلبه أن صاحب المال راض بذلك، فلا بأس بذلك. ومتى وقع في ذلك شك لم يجز الاقتراض). مجموع الفتاوى، ٣٠/٣٩٤.

(٣) كشاف القناع، للبهوتي، ١٧٦/٤.

الأمانة أول مرة، صار كالغاصب، فيلزمه ضمان المال^(١).
ولأنه صاحب ولاية على أموال الجمعية، فتصرفه فيها منوط بمصلحتها لا
مصلحة نفسه^(٢).

ويذكر الفقهاء مسألة لها ارتباط بمسألتنا وهي: لو أخذ مال الوديعة لينفقها، فلم
ينفقها، ثم ردها إلى موضعها بعد أيام، فضاعت، فاختلف الفقهاء في تضمين المودَّع
على قولين:

القول الأول: لا ضمان على المودَّع. وهو قول الحنفية^(٣) والمالكية^(٤).

القول الثاني: يضمنها المودَّع. وهو قول الشافعية^(٥) والحنابلة^(٦).

أدلة القول الأول

الدليل الأول: أن المودَّع وإن صار ضامناً بالأخذ، فقد عاد إلى الوفاق برداً ما أخذ إلى مكانه،
فبرئ عن الضمان^(٧).

(١) انظر: الشرح الكبير، للدردير، ٣/٤٤٤، والإنصاف، للمرداوي، ٥/٣٩٦، كشاف القناع، للبهوتي،
٣/٤٨٧.

(٢) قال الشيخ ابن عثيمين / (الوكيل أمين ؛ لأن العين حصلت بيده بإذن من الموكل، ومتى ترتفع
الأمانة؟ ترتفع الأمانة إذا تعدى أو فرَّط، وصارت يده غير أمينة. مثال ذلك: أودعت شخصاً عشرة
آلاف ريال، وجعلها أمام عينه في الصندوق وبقيت في الصندوق لم يتصرف فيها، فهو الآن أمين؛ لأن
الدرهم تحت يده بإذن من المالك. هذا الرجل احتاج يوماً من الأيام واستقرض هذه الدراهم،
واشترى بها حاجة ثم ردها في يومها إلى الصندوق، فتزول أمانته؛ لأن يده صارت غير أمينة؛ لأنه
تصرف في المال بغير إذن مالكة، وهذا من التعدي). الشرح الممتع، ٩/١٠٣.

(٣) انظر: المبسوط، للسرخسي، ١١/١١٢، وبدائع الصنائع، للكاساني، ٦/٢١٣.

(٤) انظر: الإشراف، للقاضي عبد الوهاب، ٢/٦٢٤، وبداية المجتهد، لابن رشد، ٤/٩٥.

(٥) انظر: الأم، للشافعي، ٤/١٤٢، والحاوي، للهاوردي، ٨/٣٦٣.

(٦) انظر: المغني، لابن قدامة، ٦/٤٤٧.

(٧) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٣/٥٩.

الدليل الثاني: أن نفس الأخذ ليس إتلافاً، ونية الإتلاف ليست إتلافاً؛ فلا توجب الضمان، والأصل فيه ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "إن الله عَزَّ وَجَلَّ تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم يتكلموا أو يعملوا به"^(١).

أدلة القول الثاني

الدليل الأول: أن المودع أخذ الوديعة على وجه التعدي، فيضمن كما لو انتفع بها، أو تلفت في يده قبل ردّها"^(٢).

الدليل الثاني: أن الإخراج على هذا القصد، خيانة وعدوان"^(٣).

الراجع في المسألة

يظهر رجحان القول الثاني، فيضمن المودع ما تلف عنده؛ لأنه بنيته وعزمه على إنفاقها والانتفاع بها لمصلحة نفسه، علمنا عدم أمانته، ومثل هذا لن يجتهد في حفظها وصيانتها، فلا يبعد أن يتجرأ عليها مرة أخرى، فكان تلفها بغير فعله، كمن أتلّفها بنفسه.

ويجاب عن دليل القول الأول - "إن الله تجاوز..."-، بأن المتجاوز عنه حديث النفس، والذي حصل من المؤمن عزم على التصرف فيها، وقد جاء في الحديث: "إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما من أهل النار". قيل: فهذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: "إنه أراد قتل صاحبه". متفق عليه"^(٤).

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ٦/٢١٣. والحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، برقم [٦٦٦٤]، ٨/١٣٥، ومسلم في كتاب الإيمان، باب حديث النفس والخواطر بالقلب، برقم [١٢٧]، ١/٨١، واللفظ له.

(٢) انظر: الحاوي، للهاوردي، ٨/٣٦٢.

(٣) المغني، لابن قدامة، ٦/٤٤٧.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب: إذا التقى المسلمان بسيفيهما، برقم [٧٠٨٣]، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب: إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، برقم [٢٨٨٨].

فاستحق العقوبة على عزمه على القتل، وإن لم يحصل منه ذلك^(١).

المسألة الثانية: تعاقد المسئول في الجمعية مع نفسه، ببيع لها أو شراء منها.

عندما تحتاج الجمعية لشراء سلعة، كطابعة -مثلاً-، ولدى أحد منسوبي الجمعية محلاً لبيع الأجهزة، فيطلب هو من مدير الجمعية، التعاقد معه؛ لشراء الطابعات منه. أو أن الجمعية ترغب في بيع أثاثٍ لديها، فيطلب أحد أعضائها التعاقد معه لشرائها، بدون مزادٍ علني، فهل هذه المعاملة جائزة، وأن هذا من صلاحيات مجلس الإدارة؟ بناء على التكييف السابق لمنسوبي الجمعيات الخيرية، وأنهم وكلاء فيها، فإننا نجد الفقهاء يذكرون هذه المسألة بقولهم: هل للوكيل أن يبيع لنفسه؟ في المسألة خلافٌ لهم على قولين:

القول الأول: لا يجوز بيع الوكيل لنفسه، أو شراؤه منها. وهو قول الجمهور من الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، وهو المذهب عند الحنابلة^(٤).

القول الثاني: يجوز للوكيل ذلك. وهو قول المالكية^(٥)، وقول عند الشافعية^(٦)، ورواية عند الحنابلة^(٧).

وقيدوا الجواز: بأن يكون البيع معلناً، ينادى عليه في المزاد العلني، والمنادي غيره،

(١) ومن قواعد حوكمة الجمعيات الأهلية بالملكة، المادة رقم [٥٣] فقرة (أ): (التأكيد على ضرورة حرص العاملين على عدم استغلال موقعهم الوظيفي؛ لتحقيق مصالح شخصية أو عائلية، أو مكاسب مادية، وتجنب الحالات التي تؤدي إلى تعارض مصالحهم مع مصالح الجمعية، والتعامل معها، وفقاً لأحكام النظام وهذه اللائحة).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين، ٥/٤٢٤، وتبين الحقائق، للزيلعي، ٤/٢٧٠.

(٣) انظر: المهذب، للشيرازي، ٢/١٦٨، والمجموع، للنووي -تكملة المطيعي-، ١٤/١٢٢.

(٤) انظر: الإنصاف، للمرداوي، ٥/٣٧٥، وكشاف القناع، للبهوتي، ٥/٥٧.

(٥) انظر: الشرح الكبير، للدردير، ٣/٣٨٧.

(٦) انظر: روضة الطالبين، للنووي، ٤/٣٠٥.

(٧) انظر: المغني، لابن قدامة، ٥/٨٥، والإنصاف، للمرداوي، ٥/٣٧٥.

فيزيد على مبلغ ثمنه في النداء، بعد تناهي الرغبات.

أو يأذن له الموكل في شرائه، أو وكّل من يبيع، حيث جاز التوكيل، وكان هو أحد المشتريين.

أدلة القول الأول^(١)

الدليل الأول: أن العرف في العقد أن يعقد مع غيره، فحُويل التوكيل عليه.

الدليل الثاني: إذا عقد الوكيل مع نفسه، فستلحقه تهمة في محاباة نفسه.

ودليل القول الثاني: أن الوكيل امتثل أمر الموكل في البيع، وحصل غرضه، فصح؛ كما لو باع أجنبياً^(٢).

الراجع في المسألة

يظهر رجحان القول الثاني، وهو جواز بيع الوكيل من نفسه، أو شرائه لها، بالشروط التي ذكرناها، ويضاف إليها: ألا يكون هناك تواطؤ مع المنادي أو مع الراغبين في الشراء، فيزيد عند توقف ثمنه في النداء، فهذا تنقطع التهمة، ويسد باب المحاباة لنفسه.

وعلى هذا الترجيح، فلا يجوز لمسئول الجمعية أن يتعاقد مع نفسه فيما هو من ممتلكاتها ببيع أو شراء، حتى يعرضها للمزاد العلني، ويدخل بصفته الشخصية، ويزيد على السعر الذي تتوقف عليه في النداء، فيشتريها^(٣)؛ لأن هذا هو الأصلح للجمعية، وتصرفاته في شؤون الجمعية منوطة بمصلحتها.

(١) انظر: الكافي، لابن قدامة، ٢/١٤٤، والشرح الكبير، للدردير، ٣/٣٨٧.

(٢) انظر: الكافي، لابن قدامة، ٢/١٤٤، والشرح الكبير، للدردير، ٣/٣٨٧.

(٣) جاء في "فتاوى اللجنة الدائمة": (من وكل في بيع سلعة من السلم، فليس له أن يشتري لنفسه؛ لأنه مظنة التهمة بأن يكون مقصراً في النداء أو العرض، فصيانة لعرضه لا يشتري الوكيل لنفسه)، ٣١٤/١٤.

المسألة الثالثة: استخدام المسئول في الجمعية ممتلكاتها لشئونه الخاصة للجمعيات الخيرية ممتلكات كثيرة، منها الكبيرة كالسيارات، والصغيرة كالأدوات المكتبية، فإذا احتاج أحد منسوبي الجمعية للاستفادة من هذه الممتلكات، كأن تكون سيارته متعطّلة، وسيارة الجمعية متوقّفة لا عمل لها، فيأخذها لأغراضه ومصالحه الشخصية، فهل هذا الفعل جائز له؟ وهل هو مخوّل للاستفادة من ممتلكاتها؟

التكييف الفقهي لممتلكات الجمعية في يد منسوبيها، وحقيقتها أنها ودیعة يجب حفظها، وعدم التعدي عليها، ومن صور التعدي الانتفاع بها لمصلحة نفسه، والقاعدة في التصرفات في حق الغير، أنها منوطة بمصلحته، لا مصلحة المتصرّف.

يقول السرخسي: (فإن المودّع لا يقبض الوديعة لمنفعة نفسه، إنما يقبضها لمنفعة المالك)^(١).

والمودّع إذا انتفع بها لنفسه، فيلزمه ضمانها^(٢).

قال النووي: (فالتعدي باستعمال الوديعة والانتفاع بها، كلبس الثوب، وركوب الدابة، خيانة مضمّنة)^(٣).

وجاء في "المجموع": (اتفق الأئمة على أن الوديعة من القرب المندوب إليها... وأن قبول حفظها أمانة محضة، وأن الضمان لا يجب على المودّع إلا إذا تعدى.

أما إذا خاف على الوديعة التلف، أو الضياع، أو عدم القدرة على حمايتها... أو كان لا يأمن أن تحدّثه نفسه بالخيانة فيها... فلم يجز له أخذها)^(٤).

(١) المبسوط، ١١/١٣٥.

(٢) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ٦/٢١١، والمبسوط، للسرخسي، ١١/١٣٥.

(٣) روضة الطالبين، ٦/٣٣٤.

(٤) ١٧٤/١٤.

فعلى هذا فلا يجوز لموظف الجمعية الانتفاع بممتلكاتها لمصلحته، ولو أذن له مدير الجمعية؛ لأنه لا يملك الإذن في ذلك، إنما هما يعملان لمصلحة الجمعية، لا لمصالحهم الشخصية^(١).

المسألة الرابعة: أخذ المسئول في الجمعية أجره؛ نظير عمله فيها

أعمال الجمعيات الخيرية كثيرة، ومجالاتها مختلفة، وأنشطتها متعددة، لذا فهي تستقطب أعداداً كثيرة من العاملين، وتتطلب جهوداً كبيرة، وساعات عمل متواصلة، مما يجعل الإقبال على العمل فيها ضعيفاً، لذا تقوم الجمعيات الخيرية بصرف مرتبات ومكافآت للعاملين الفاعلين فيها، والذين يقضون ساعات كثيرة، وفترات عمل طويلة؛ ضماناً للقيام بالعمل، وتحفيزاً للموظف على مواصلة البذل.

فهذه الأجرة التي يعطاها الموظف من أموال الجمعية، هل هي جائزة، وهل يسوغ لإدارة الجمعية ويحق لها، صرف رواتب من أموال المحسنين للموظفين بها؟

قبل الإجابة عن الأسئلة، لا بد من تكييف حال موظفي الجمعيات الخيرية، وحقيقة عملهم فيها، عند النظر نجد أنهم أجراء، وأن عملهم عمل إجارة على منفعة معينة، لمدة معينة، والأصل في الإجارة الجواز؛ لأنها نوع بيع، وقد قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فعلى هذا يسوغ لإدارة الجمعية، صرف رواتب للعاملين فيها؛ لأنهم أجراء، وكذا بناء على القواعد التالية: (تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة)، و (ما لا يتم الواجب إلا به فهو

(١) من قواعد حوكمة الجمعيات الأهلية بالملكة، المادة رقم [٥٧] فقرة (هـ): (استعمال أصول الجمعية ومواردها وممتلكاتها في تحقيق أغراضها وأهدافها، دون إساءة استخدامها أو استغلالها لتحقيق مصالح خاصة).

واجب^(١)، و (الوسائل لها أحكام المقاصد)^(٢).

فيعطى الموظف من أموال الجمعية من التبرعات أو الاستشارات العائدة لها، إذا لم يوجد من يتولى العمل تبرعاً وإحساناً^(٣).

هذا في غير أموال الزكاة - للجمعيات المخوَّلة باستقبال الزكوات -؛ وذلك أن للزكاة أصنافاً ثمانية، لا يجوز صرفها لغيرهم.

وهنا يرد سؤال وهو: هل يجوز إعطاء الموظفين في الجمعيات الخيرية من الزكاة، باعتبار أنهم يدخلون في سهم العاملين عليها؟
العاملون في الجمعيات الخيرية صنفان^(٤):

الصنف الأول: الذين تصرف لهم رواتب من بيت المال، باعتبار أنهم موظفين للدولة، فهؤلاء لا يحق لهم الأخذ من سهم العاملين عليها؛ لأنهم يتقاضون رواتبهم من بيت المال.
قال ابن قدامة: (وإن رأى الإمام أعطاه أجره من بيت المال، أو يجعل له رزقاً في بيت المال، ولا يعطيه منها شيئاً فعل، وإن تولى الإمام أو الوالي من قبله أخذ الصدقة وقسمتها، لم يستحق منها شيئاً؛ لأنه يأخذ رزقه من بيت المال)^(٥).

الصنف الثاني: الموظفون في الجمعيات الخيرية، الذين يتقاضون رواتبهم منها، لا من بيت المال. فهؤلاء وقع خلافٌ معاصرٌ في استحقاقهم سهمَ العاملين عليها، على قولين:

- (١) انظر: الأشباه والنظائر، للسبكي، ٢/٨٨، والأشباه والنظائر، للسيوطي، ١/١٢٥.
- (٢) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام، وإعلام الموقعين، لابن القيم، ٣/١٠٨.
- (٣) كما هو قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في دورته العاشرة، ص ٢٤٦.
- (٤) استفدت في عرض هذه المسألة من بحث بعنوان: أموال الجمعيات الخيرية، إعداد: نورة السبيعي.
- (٥) المغني، ٧/٣١٩.

القول الأول: لا يعطى موظفو الجمعيات الخيرية من سهم العاملين عليها^(١).
ومن أدلتهم: أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾
[التوبة: ٦٠]، تفيد معنى الولاية، والجمعيات الخيرية ليس لها ولاية من قبل ولي الأمر، إنما إذن
في تقبلها وصرفها لمستحقيها، بل هذا السهم لمن يتولى جبايتها وجمعها من أربابها.
القول الثاني: يعطى موظفو الجمعيات الخيرية من سهم العاملين عليها^(٢).
ومن أدلتهم: قوله تعالى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ فهو يعم كل عامل على الزكاة، فالحاسب
والكاتب والخازن، يأخذون منها، وموظفو الجمعيات الخيرية ممن يتولون الزكاة، فيهم
المحاسب والكاتب وغيرهما.

الراجع في المسألة

يظهر رجحان القول الأول، أن موظفي الجمعيات الخيرية لا يحق لهم الأخذ من سهم
العاملين عليها؛ لأنه ليس لهم ولاية، وإنما إذن من ولي الأمر لهم بتقبل الزكوات، دون
جبايتها. فهم عاملون فيها لا عليها، فهم في حقيقة الأمر وكلاء لا ولاية لهم^(٣).
ولإدارة الجمعية أن تعطيهم من الصدقات العامة، أو من الدعم الحكومي الذي
يصل للجمعية^(٤).

- (١) وعن قال به: فضيلة الشيخ: محمد العثيمين. انظر: لقاء الباب المفتوح، ١٣/١٤١.
- (٢) وعن قال به: مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، في دورته العاشرة، ص ٢٨٨، على تفصيلات فيه.
- (٣) الشرح المتعمق، لابن عثيمين، ٦/٢٢٤، ٢٢٥.
- (٤) وهنا مسألة مهمة أشير إليها هنا مختصرة، وهي أخذ نسبة من التبرعات لمن يجمعها: فإن كان هذا الأخذ بعلم المتبرع وإذنه، فهو جائز؛ إذ هو صاحب المال. وإن كان بغير علمه، فلا يجوز، إلا إذا تعذر من يعمل ذلك مجاناً، وخيف فوات المصلحة من ذلك، ففي المسألة خلاف، والأقرب جوازه؛ تحقيقاً لأعلى المصلحتين. هذا كله فيما إذا كان التبرع من باب صدقة التطوع. جاء في فتوى اللجنة الدائمة، =

المطلب الثاني: التصرف في أموال الجمعيات الخيرية لمصالحها الغير متيقنة

المسألة الأولى: استثمار أموال الجمعية فيما فيه مخاطرة

استثمار أموال الجمعيات الخيرية وتنميتها، والتجارة بها، من الأهمية بمكان؛ لكثرة مصروفاتها، وسعة شريحة المستفيدين منها.

وهناك مجالات كثيرة للاستثمار، ومنها أنشطة لا تكلف الجمعية الخيرية جهداً كبيراً، ومع هذا ففي بعض الأحيان يكون لها مردودٌ إيجابي طيب، وربحٌ كبير، إلا أن فيها مخاطرة عالية، ومغامرة كبيرة، فهي محفوفة بالتقلبات والتذبذبات الشديدة، حسب العرف الاستثماري، فهي ترتفع وتنخفض بشكل مفاجئ، وبلا مقدمات -في بعض الأحيان-؛ كالأسهم، فهل لمجلس الإدارة الصلاحية في استثمار أموال الجمعية، وتنميتها في مثل هذه الأنشطة؟

أولاً: أموال الجمعية التي جاءت عن طريق الزكاة، والتي حدّد الشرع مصارفها الثمانية، ليس للجمعية استثمارها؛ لأن فيه تأخيراً على مستحقيها، فلا تسلّم لهم إلا بعد مدة، أو لا تسلّم لهم إطلاقاً، والشرع أمر بإخراج الزكاة على الفور وقت وجوبها. وفيه صرف لجزء منها لغير الأصناف الثمانية، فيذهب بعضها للشئون الإدارية^(١).

= ٦٠٨ / ١ : (لا يجوز للقائمين على جمع التبرعات من المحسنين لصرفها في الوجوه الخيرية، أن يُعطوا منها شيئاً للموظفين لديهم، أو لمن يقومون بجمعها من المحسنين المتبرعين؛ لأن المتبرعين دفعوها لهم لإيصالها إلى مستحقيها، أو صرفها في أعمال البر، فهم يعتبرون وكلاء للمتبرعين في إيصال الأموال إلى من خصصت له؛ والوكيل لا يتصرف إلا في حدود ما أذن له فيه). أما إن كان التبرع زكاةً، فإن كان الأخذ بعلم المتبرع، فيجوز إن كان الأخذ من أهل الزكاة، ومن يستحقها، أما إن لم يكن فلا يجوز ولو أذن؛ لأن الشرع قد حدّد أصناف الزكاة، فلا يجوز أن تتعدى لغيرهم.

(١) جاء في نظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية بالملكة، في المادة رقم [٢١] فقرة (١٠): (ألا تتصرف فيما تتلقاه من زكوات، إلا بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية).

ثانياً: أعضاء مجلس إدارة الجمعية الخيرية وكلاء عن المساهمين فيها والمتبرعين لها، فالأصل فيهم الأمانة والنزاهة، وهم نواب عن ولي الأمر في إدارتها، فهم أصحاب ولاية، وبناء على قاعدة: (تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة)، فلا يسوغ لهم استثمار أموال الجمعية، إلا فيما يغلب عليه الربح أو السلامة، إذا كان ذلك أصح للفقراء والمحتاجين، ولم يكن هنالك من الفقراء من هو في حاجة لها.

يقول العز بن عبد السلام: (يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرنا من التصرفات بما هو الأصلح للمولى عليه؛ درءاً للضرر والفساد، وجلباً للنفع والرّشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصّلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخبرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم... لقول الله تعالى: "وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ". وإن كان هذا في حقوق اليتامى، فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين، فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة؛ لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة، أوفر وأكثر من اعتناؤه بالمصالح الخاصة)^(١).

ثالثاً: إذا أقدم أحد منسوبي الجمعية، وتصرفَ باجتهاده تصرفاً فردياً، مخالفاً لما اتفق عليه مجلس الإدارة، فدخل بأموال الجمعية في صفقة تجارية فيها مخاطرة، بلا سابق دراسة لجدواها^(٢)، ولا استشارة لأهل الخبرة، ولا أخذ موافقة المجلس، فخرس في صفقته، فإنه ضامن لأموال الجمعية؛ لمخالفته لما وُكِّلَ عليه واتتمنه^(٣).

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/ ٨٩.

(٢) دراسة الجدوى هي: نمط من الدراسة المنظمة، يهدف إلى تقييم الموارد المتاحة؛ لتحقيق غرض معين، مع التقييم المتلازم لقدرات وإمكانات تدير هذه الموارد. معجم اللغة العربية المعاصرة، ١/ ٣٥٢.

(٣) جاء في نظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية بالمملكة، في المادة رقم [٢١] فقرة (١١): (ألاً تستثمر أموالها في مضاربات مالية). ومن قواعد حوكمة الجمعيات الأهلية بالمملكة، المادة رقم [٥]: (في جميع الأحوال لا يجوز أن ينفرد شخص بالسلطة المطلقة؛ لاتخاذ القرارات في الجمعية).

وهناك جملة من الضوابط والإرشادات حول استثمار أموال الجمعيات الخيرية، للخروج بها إلى برّ الأمان، بتوفيق الله المنان، بربح ونماء، فمن هذه الضوابط:

الضابط الأول: لا بدّ من القيام بالتدابير التي يتحقق معها الربح غالباً، كدراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع الذي يراد الاستثمار فيه، والتواصل مع مكاتب استشارية تسهل عملية الاستثمار، وتقديم أفضل الحلول.

الضابط الثاني: أن يقوم على هذا الاستثمار أصحاب الخبرة الاقتصادية والتجارية، وأن تتخذ القرارات بالصفة الجماعية لا الفردية، وأن تتولى إدارة الجمعية الإشراف والمتابعة للمشروع بصفة دورية؛ حتى تتأكد من سيره في المسار الصحيح.

الضابط الثالث: تجنّب عقود التمويل التي تمنحها البنوك والمصارف -قدر الاستطاعة-؛ لئلا ترهق كاهل الجمعية بالديون، وتؤثر على سير الاستثمار فيها^(١).

المسألة الثانية: إنفاق أموال الجمعية وتوزيعها في غير ما وضعت له

لو أن محسناً -مثلاً- تبرع لجمعية البر كسوة شتاء، أو حقائب مدرسية ونحوها، ولدى الجمعية منها الكثير، فأرادت بيعها لتجعلها في مشروع سقيا الماء، فهل فعلهم هذا جائز أم لا؟ وهل لهم الصلاحية في نقل وتحويل مصرف التبرع من مجالٍ لآخر؟

ذكرتُ في أول مسألة التكيف الفقهي للجمعيات الخيرية، وأنها وكيلٌ في التصرف فيما يرد إليها من أموال، والوكيل لا يتصرّف إلا في حدود ما أذن له مؤكّله.

فإذا شرط الموكل شرطاً، وجب عليه الالتزام بشرطه، ولم تجز له مخالفته. وإذا لم يشترط الموكل شرطاً معيناً، جاز للوكيل التصرف بما تقتضيه المصلحة.

(١) وللاستزادة انظر: بحث بعنوان: (استثمار أموال الزكاة)، د. محمد عثمان شبير. ورقة بعنوان: (الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية) أ. بلقاسم الزبيدي.

والدليل على ذلك قصة معن بن يزيد بن الأحنس رضي الله عنه قال: كان أبو يزيد أخرج دنائير يتصدق بها، فوضعها عند رجل في المسجد، فجئت فأخذتها فأتيته بها، فقال: والله ما إياك أردت، فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "لك ما نويت يا يزيد، ولك ما أخذت يا معن"^(١). قال العيني: (فيه دليل على العمل بالمطلقات على إطلاقها؛ لأن يزيد فوّض إلى الرجل بلفظ مطلق، فنقذ فعله)^(٢).

فلم يعيّن له مصرفاً خاصاً يصرفها فيه، فدلّ هذا على أن للوكيل الذي لم تعيّن له جهةً بعينها، أن يجتهد في وضع المال فيما يراه الأصلح. قال ابن حزم: (ولا يحل للوكيل تعدي ما أمره به موكله، فإن فعل لم ينفذ فعله، فإن فات ضمن)^(٣).

وبما أن المتبرع بكسوة الشتاء -مثلاً- حدّدها بالاسم والنوع، فليس للجمعية صرفها في غيرها، إلا بإذنه، ولو لم يعد هناك حاجة إليها، ولو وجد ما هو أحوج منها، حتى يستأذن صاحبها، للنقل والتحويل^(٤).

وجاء في اللائحة التنفيذية لنظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية بالمملكة، في المادة رقم [٣٥]: (وأن تراعي عند التصرف في أموال التبرعات شرط المتبرع).

إلا أن توجد حالة طارئة، وضرورة قصوى، كالكوارث والنكبات التي تحل بالمسلمين،

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب إذا تصدق على ابنه وهو لا يشعر، برقم [١٤٢٢]، ١١١/٢.

(٢) عمدة القاري، ٢٨٨/٨.

(٣) المحلى بالآثار، ٩١/٧.

(٤) من قرارات الهيئة الشرعية لبيت الزكاة الكويتي، في معيار ضبط حساب الزكاة، ذا الرقم [١١، ٢، ٦]: (إذا رغب المساهمون بتوكيل مجلس إدارة المؤسسة بصرف الزكاة نيابة عنهم، فيمكن أن تقوم هذه اللجنة بالتنسيق مع المؤسسات الخيرية، لدعم المشروعات التي تدرج في مصارف الزكاة... إلخ)، ص ٨.

والتي ينتج عنها الهلاك والبلاء الشديد، فإنه يجوز التصرف فيها، فقد جاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي ما يلي:

(الأصل عدم جواز صرف ما عُيِّنَ لجهة من الجهات، أو فرد من الأفراد، وأن لا يعدل إلى غيره؛ لما في ذلك من مخالفةٍ لنصِّ المتبرع والمنفق ومقصده، ولما فيه من الظلم للمقصد بالهبة أو الصدقة، فيجب صرفه فيما عينه المنفق؛ مراعاةً وتنفيذاً لأمره، وإيصلاً للحق إلى صاحبه...)

ولكن يستثنى من ذلك ما إذا حدث في بعض المسلمين ضرورة قصوى، لا يمكن تلافيتها بدون ذلك، فحينئذٍ لا مانع شرعاً من جواز صرف ذلك؛ فقد أباح الله تعالى للمضطر أكل لحم الميتة، كما أباح له الانتفاع بهال الغير بغير إذنه، ولكن يعتبر هذا التصرف بحال الضرورة^(١).

المسألة الثالثة: صرف أموال الجمعية في شئونها الإدارية والتنظيمية

مع التطور التقني، والتقدم الحضاري، تجد المؤسسات الخيرية نفسها بحاجة إلى مواكبة هذا التطور، من خلال إدخال التقنية في أعمالها، وطريقة تعاملها مع المستفيدين منها، بشراء برامج وأجهزة، وإقامة دورات، وورش عمل؛ لتحقيق الخطط الاستراتيجية لها، وهذه البرامج والأجهزة تكلف الجمعية مبالغ ضخمة، ولها مردود إيجابي كبير في الارتقاء بالعمل وتنظيمه، وتسهيل الخدمات للمستفيدين منها.

وتعتبر هذه البرامج من الوسائل المساهمة في الرُّقي بالعمل الخيري وتطويره، وبناء على قاعدة: (تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة)، وقاعدة: (الوسائل لها أحكام المقاصد)،

(١) قرار المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة، في دورته العاشرة، ص ٢٥٠.

فيجوز للجمعيات الخيرية، بل ينبغي استخدام كل ما من شأنه تطوير العمل في الجمعيات الخيرية، والارتقاء بالعاملين فيها.

يقول العز بن عبدالسلام: (للسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد، هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل)^(١).

إلا أنه ينبغي الحرص الشديد، والتأكد من مدى حاجة الجمعية للبرامج التقنية، ومناسبتها لها، وتوافقها مع نشاط الجمعية وتخصّصها، وأن تكون قيمة البرنامج معقولة ومقبولة، متناسبة مع عوائدها وفوائدها، وأن يكون هذا بقرار من مجلس إدارة الجمعية، لأن يخضع للاجتهادات الفردية^(٢).

ومما ينبغي مراعاته في مجلس إدارة الجمعية، أن يتم توزيع إيرادات الجمعية وأموالها على أعمالها بالنسبة المئوية، حسب حجم العمل والنشاط وأهميته، ويكون هذا مع بداية كل عام؛ حتى لا يطغى عمل على عمل.

المسألة الرابعة: صرف أموال الجمعية للدعاية والإعلان لها

يلعب الإعلام دوراً كبيراً في التعريف بالمؤسسات، وإبراز أنشطتها وبرامجها، والجمعيات الخيرية بحاجة لإبراز نشاطها ودورها في خدمة المجتمع؛ حتى يثق بها الناس ويقتنعوا بها، ومن ثمّ يدعموها ويشجعوها.

لذا تقوم الجمعيات الخيرية بتفعيل دور الإعلام عن طريق الإعلان عن برامجها، بوضع اللوحات والبنرات والبروشورات وغيرها بأحجام مختلفة.

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٥٣/١، ٥٤.

(٢) من الإشكالات التي تصدر من الجمعيات الخيرية، الهدر المالي لصالح برامج حاسوبية، أو خطط استراتيجية لا تتلائم مع طبيعة الجمعية الخيرية ونشاطها، أو أن تكون نسبة الاستفادة منه ضعيفة، لا توازي ولا تقارب قيمته. وهذا وللأسف واقع موجود.

وكذا تقوم بتفعيل دور الإعلام الجديد، فتنشأ حساباً، وتفتح موقعاً إلكترونياً، وتطلب من بعض الإعلاميين والمشهورين أن يعلنوا عن مناشطها، وفي كثير من الأحيان يكون هذا بمقابل مالي عالي، فهل لإدارة الجمعية الصلاحية في بذل جزء من أموال الجمعية، للدعاية والإعلان لها؟

مما هو مقرر عند علماء الأصول، قاعدة: (الوسائل لها أحكام المقاصد)، يقول ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها...، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود)^(١).

والدعاية والإعلان للجمعيات الخيرية، من الوسائل التابعة في حكمها للمقصد منها وهو نشر الخير والبر، وتشجيع الناس لدعمها ورعايتها، حتى توصل رسالتها السامية، وتحققها في المجتمع، وهي مقاصد شرعية، حث عليها الشرع المطهر، وأمر بها في مثل قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وكان من هدي النبي ﷺ إذا نزل المدينة أناس محتاجون ولا شيء عنده، أن يحث الناس ويدعوهم للصدقة^(٢).

(١) إعلام الموقعين، ٤/ ٥٥٣.

(٢) من ذلك حديث جرير بن عبدالله ؓ قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار، فجاء قوم حفاة عراة، مجتابي النار أو العباء، متقلدي السيوف، عامتهم من مضر، بل كلهم من مضر، فتمعر وجه رسول الله ﷺ لما رأى بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج، فأمر بلالاً فأذن وأقام، فضلى، ثم خطب فقال: "... تصدق رجل من ديناره، من درهمه، من ثوبه، من صاع بره، من صاع تمره، حتى قال: ولو بشق تمره..." الحديث. صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، برقم [١٠١٧]، ٨٦/٣. "تصدق رجل من ديناره من درهمه من ثوبه من صاع بره من صاع تمره حتى قال ولو بشق تمره..." الحديث. كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة، برقم [١٠١٧]، ٨٦/٣.

قال ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسبابٍ وطرقٍ تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها... ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود)^(١).
لذا فالدعاية والإعلان جزءٌ مهمٌّ في منظومة الجمعيات الخيرية^(٢)، فبناء على قاعدة (الوسائل لها أحكام المقاصد) وقاعدة (تصرف ذي الولاية منوط بالمصلحة)، فإنه يجوز صرف بعض أموال الجمعية للإعلام.

وأذكر هنا بعض التوجيهات التي يجدر بالقائمين على الجمعيات مراعاتها:

١. تحديد نسبة معتدلة من ميزانية الجمعية وأموالها، للشئون الإعلامية والدعائية، بحيث لا تؤثر على برامجها الأساسية، وأنشطتها الأصلية، كما يحدد لها جزء من الوقت لا يؤثر على سير البرامج الرئيسية.
٢. وضع لجنة إعلامية مستقلة من أهل الخبرة والاختصاص، لها صلاحية محدودة، ومتفرغة عن أعمال الجمعية الأخرى، وترفع بشكل دوري أعمالها وبرامجها الخاصة.
٣. الاجتهاد في البحث عن الوسائل الإعلامية الأكثر حضوراً، والأقوى تأثيراً، مع مجانيّتها، أو قلة قيمتها.
٤. إيجاد الشراكات مع الجهات الحكومية والتجارية، ومد جسور التعاون معها، باستغلال نفوذها الإعلامي، من مواقع، وقنوات، وحسابات، ولوحات، وغيرها، واقتطاع جزء يسير للإعلان للجمعيات الخيرية.
٥. استقطاب الإعلاميين المتطوعين، وجعلهم في فريق عمل إعلامي يعنى بشئون

(١) إعلام الموقعين، ٣/١٠٨.

(٢) فله أثر بالغ في تحصيل الدعم بأسرع وقت، فتجد أوقافاً ومشاريع خيرية، يتم تغطية تكلفتها في غضون أيام، بل ساعات!

الجمعية وبرامجها، وذلك عبر مواقعهم وحساباتهم.
 ٦. يتحرى في أصحاب الإعلام الجديد - من المشاهير -، أهل الصدق والأمانة والديانة،
 والذين لا يجعلون الجهات الخيرية مصدر دخل لهم! باستغلال منسوبيها وإغرائهم
 بمكانته الاجتماعية، وحضوره الإعلامي المتميز، وسرعة تفاعل متابعيه معه^(١).

(١) كما نشاهد ونرى... ونحن نتأمل تجده يشترى المتابعين، فلا حقيقة لهم، أو يكون له ومجموعة معه حسابات كثيرة بأساء مختلفة، وكأنهم متابعين له!

الخاتمة

- في نهاية المطاف، نقف على أهم النتائج، بذكر أبرز مسائل وأحكام هذا الموضوع:
١. القواعد الفقهية ذات العلاقة بقاعدة موضوع الدراسة: قاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)، وقاعدة: (المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة)، وقاعدة: (إذا تزاومت المصالح قدم الأعلى منها).
 ٢. صاحب الولاية، وهو: كل من ولي أمراً من أمور العامة، عاماً كان كالسلطان الأعظم، أو خاصاً كمن دونه من العمّال.
 ٣. تعريف المصلحة شرعاً: ما فهم رعايته في حق الخلق، من جلب المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال.
 ٤. التكليف الفقهي لمنسوبي الجمعيات الخيرية وموظفيها أنهم وكلاء أمناء، يعملون فيها بما تقتضيه مصلحتها.
 ٥. ترتفع الأمانة عن الوكيل بالتعدي أو التفريط، ومن صور التعدي: أن يستقرض من المال الذي ائتمن عليه.
 ٦. لو تلف المال بعد أن رده الوكيل بدون تعدُّ أو تفريط منه، فيجب عليه ضمانه؛ لأنه بتعديه في الأمانة أول مرة، صار كالغاصب.
 ٧. إذا أخذ مال الوديعة لينفقها، فلم ينفقها، ثم ردها إلى موضعها بعد أيام، فضاعت، فالراجع أن المودع يضمونها.
 ٨. الراجع جواز بيع الوكيل من نفسه، أو شراءه لها، بشرط أن يكون البيع معلناً، والمنادي غيره، ولا يكون هناك تواطؤ مع المنادي أو مع الراغبين في الشراء، فيزيد عند توقف ثمنه في النداء.

٩. لا يجوز لمسئول الجمعية أن يتعاقد مع نفسه فيما هو من ممتلكاتها ببيع أو شراء، حتى يعرضها للمزاد العلني ويدخل بصفته الشخصية، ويزيد على السعر الذي تتوقف عليه في النداء.
١٠. التكييف الفقهي لممتلكات الجمعية في يد منسوبيها، أنها وديعة يجب حفظها، وعدم التعدي عليها، ومن صور التعدي الانتفاع بها لمصلحة نفسه، فلا يجوز لموظف الجمعية الانتفاع بممتلكاتها لمصلحته، ولو أذن له مدير الجمعية.
١١. يسوغ لإدارة الجمعية صرف رواتب للعاملين فيها، فيعطى الموظف من أموال الجمعية من التبرعات أو الاستثمارات العائدة لها، إذا لم يوجد من يتولى العمل تبرعاً وإحساناً.
١٢. العاملون في الجمعيات الخيرية صنفان: الصنف الأول: أن تصرف لهم رواتب من بيت المال، باعتبار أنهم موظفين للدولة، فهؤلاء لا يحق لهم الأخذ من سهم العاملين عليها.
١٣. الصنف الثاني: الموظفون في الجمعيات الخيرية، الذين يتقاضون رواتبهم منها، لا من بيت المال، فالراجح أنه لا يحق لهم الأخذ من سهم العاملين عليها.
١٤. أموال الجمعية التي جاءت عن طريق الزكاة، والتي حدّد الشرع مصارفها الشمانية، ليس للجمعية استثمارها؛ لأن فيه تأخيرٌ على مستحقيها، فلا تسلّم لهم إلا بعد مدة، أو لا تسلّم لهم إطلاقاً.
١٥. أعضاء مجلس إدارة الجمعية الخيرية وكلاء عن المتبرعين لها، فالأصل فيهم الأمانة والنزاهة، وهم نواب عن ولي الأمر في إدارتها، فلا يسوغ لهم الاستثمار بأموال الجمعية، إلا فيما يغلب عليه الربح أو السلامة، إذا كان ذلك أصلح للفقراء والمحتاجين، ولم يكن هنالك من الفقراء من هو في حاجة لها.

١٦. إذا أقدم أحد منسوبي الجمعية، ودخل بأموال الجمعية في صفقة تجارية فيها مخاطرة، بلا سابق دراسة لجدواها، ولا استشارة لأهل الخبرة، ولا أخذ موافقة المجلس، فخرس في صفقته، فإنه ضامن لأموال الجمعية؛ لمخالفته لما وكل عليه وائتمن.
١٧. من الضوابط المهمة عند استثمار أموال الجمعيات الخيرية: أولاً: القيام بالتدابير التي يغلب على الظن معها الربح: من دراسة الجدوى الاقتصادية، واستشارة أهل الخبرة. ثانياً: أن يتولى الاستثمار أهل الخبرة، بصفة جماعية، والإشراف المستمر من إدارة الجمعية. ثالثاً: تجنب عقود التمويل التي تمنحها البنوك والمصارف، قدر الاستطاعة.
١٨. إذا حدد المتبرع مصرفاً معيناً، فليس للجمعية صرفها في غيرها، إلا بإذنه، ولو لم يعد هناك حاجة، ولو وجد ما هو أحوج منها، حتى يستأذن صاحبها للنقل والتحويل، إلا عند الضرورة، أو الحاجة الشديدة؛ كالكوارث ونحوها، فللجمعية تحويل المال إليها.
١٩. يجوز للجمعيات الخيرية بل ينبغي استخدام كل ما من شأنه تطوير العمل في الجمعيات الخيرية، والارتقاء بالعاملين فيها، من شراء برامج ووضع خطط استراتيجية؛ لمصلحة الجمعية والمستفيدين منها.
٢٠. الدعاية والإعلان للجمعيات الخيرية، من الوسائل التابعة في حكمها للمقصد منها وهو نشر الخير والبر، وتشجيع الناس لدعمها ورعايتها، حتى توصل رسالتها السامية، وتحققها في المجتمع، وهي مقاصد شرعية، حث عليها الشرع المطهر، فيجوز صرف مقدار محدد من أموال الجمعية لها.
- وفي الختام أحمد الله ﷻ أن يسر لي إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يكتب له القبول والنفع، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

المصادر والمراجع

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، محمد بن علي اليمني، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط: ١، دار الكتاب العربي، عام ١٤١٩هـ.
- استثمار أموال الزكاة، د. شبير، محمد عثمان.
- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، اعتنى به: زكريا عميرات، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤١٩هـ.
- الأشباه والنظائر، السبكي، تاج الدين عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، ط: ١، عام ١٤١١هـ.
- الأشباه والنظائر، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، دار الكتب العلمية، ط: ١، عام ١٤١١هـ.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، ط: ١، دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ.
- الاعتصام، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق: د. هشام الصيني، ط: ١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ.
- إعلام الموقعين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد عبدالسلام، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- الأم، الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، تحقيق: رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء، ط: ١، مصر-المنصورة، عام ١٤٢٢هـ.
- أموال الجمعيات الخيرية، السبيعي، نورة بنت محمد، رسالة ماجستير، كلية الشريعة بجامعة الإمام بالرياض، عام ١٤٣٤هـ.

الإنصاف، المرادوي، أبي الحسن علي بن سليمان. مع المقتنع، تحقيق: د. عبدالله التركي، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، ١٤١٩هـ.

البحر المحيط، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، دار الكتبي، ط: ١، عام ١٤١٤هـ.
 بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، ط: ٤، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ٢٠١٠م.
 بدائع الصنائع، الكاساني، علاء الدين ابن مسعود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيّلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق-مصر، ط: ١، عام ١٣١٥هـ.

الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٧هـ.

رد المحتار على الدر المختار، (حاشية ابن عابدين) محمد أمين الدمشقي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب، الرياض، عام ١٤٢٣هـ.

الحاوي الكبير، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٩هـ.

روضة الطالبين، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، تحقيق: زهير الشاويش، ط: ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، عام ١٤١٢هـ.

شرح القواعد الفقهية، الزرقا، أحمد بن محمد، اعتنى به: مصطفى الزرقا، ط: ٢، دار القلم - دمشق، عام ١٤٠٩هـ.

الشرح الكبير، الدردير، أحمد بن محمد العدوي. مع حاشية الدسوقي. دار إحياء الكتب العربية، مصر.

الشرح الممتع، العثيمين، محمد بن صالح، دار ابن الجوزي، ط: ١، عام ١٤٢٢هـ.

شرح مختصر الروضة، الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبدالقوي، تحقيق: د. عبدالله التركي، ط: ٤، مؤسسة الرسالة، عام ١٤٢٤هـ.

الجامع الصحيح المسند، البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، عام ١٤٢٢هـ.

المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الباقي، ط: ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٤١٢هـ.

عمدة القاري، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد عبدالرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

فتح الباري، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. اعتنى به: نظر الفارياي، ط: ٣، دار طيبة، الرياض، عام ١٤٣١هـ.

قاعدة: (التصرف على الرعية منوطاً بالمصلحة) دراسة تأصيلية تطبيقية فقهية، للدكتور ناصر الغامدي. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشرعية، العدد (٤٦) عام ١٤٣٠هـ.

القاموس المحيط، الفيروزآبادي، أبي طاهر محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب التراث، ط: ٨، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ١٤٢٦هـ.

قواعد الأحكام، عز الدين، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، راجعه: طه سعد، ط: ٢، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، عام ١٤١٤هـ.

- القواعد الفقهية، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد-الرياض، ط: ٢، عام ١٤٢٠هـ.
- القواعد والأصول الجامعة، السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق: د. خالد المشيقح، ط: ٢، دار الوطن- الرياض، عام ١٤٢٢هـ.
- الكافي، ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي. تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، عام ١٤٣٢هـ.
- كشاف القناع، البهوتي، منصور بن يونس. دار الكتب العلمية، بيروت.
- اللائحة التنفيذية لنظام الجمعيات والمؤسسات الأهلية في المملكة العربية السعودية، من إصدار وزارة الموارد البشرية.
- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم. ط: ٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- لقاء الباب المفتوح، ابن عثيمين، محمد بن صالح، أصلها دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد. دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مجلة دورية فقهية علمية محكمة، يصدرها المجمع.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم الحراني. تحقيق: عبدالرحمن بن قاسم. مجمع الملك فهد، المدينة، عام ١٤١٦هـ.
- المجموع شرح المذهب، النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة- السعودية.

المحلى بالآثار، ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد الأندلسي. تحقيق: محمد شاكر، ط: ١، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧هـ.

معيّار ضبط حساب زكاة المؤسسات المالية الإسلامية وصرفها، من إصدار الهيئة الشرعية، لبيت الزكاة الكويتي. ط: ١، عام ٢٠٢٠م.

المغني، بن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي. تحقيق: د. عبدالله التركي ود. عبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض-السعودية، عام ١٤٣٢هـ.

المهذب، الشيرازي، أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ط: ١، دار القلم -دمشق، الدار الشامية - بيروت، عام ١٤١٢هـ.

الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، تحقيق: مشهور ال سليمان، ط: ١، دار ابن عفان، عام ١٤١٧هـ.

الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت. مطبوعات الوزارة- الكويت. ط: ٢، عام ١٤٠٤هـ.

موقع التشريعات الأردنية في الأنترنت: <http://www.lob.gov.jo>

نظام حوكمة الجمعيات الأهلية، التابع لوزارة الموارد البشرية، بالمملكة العربية السعودية، عام ١٤٣٧هـ.

ورقة بحث بعنوان: (الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الجهات الخيرية) أ. بلقاسم الزبيدي.

