ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

المجلد (٢٣)، العدد (٨٤)، أغسطس ٢٠٢٦

ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي للقالي ومظاهر العلاقات الدلالية والتطور الدلالي فيها
إعداد الطالب: طارق أسعد بن أسعد أعظمي

***

المسلك الاستدلالي للبدخشي في استدراكاته على الأصوليين في الإجماع: دراسة تحليلية مقارنة
سنغاري عثمان

***

أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على تنظيم عدد الحجاج
إعداد: أ. د. محمود صفا الصياد العكلا

***

الأُصُولُ الكُلّيةُ في «أَشْبَاه» السّيوطيّ وَ«نَظَائر» ابْن نُجَيم
دِراسَةٌ تَأصِيليّة تَطبِيقيّة في فَنّ الضَوَابطَ الفقهيّة، وَفَنّ الجَمْع وَالفَرْق
الدكتور طلال أحمد العَيطَ

***

المسائل القضائية المحددة بمدة معينة في باب التنفيذ جمع ودراسة - مقارنة بالأنظمة القضائية السعودية
إعداد: عبد العزيز بن عبد الله بن زيد العقيلي الخالدي

***

نشأة الخلاف في القدر
فوفانا أبوبكار

***

المسائل العقدية التي وافق فيها المعتزلة أهل السنة ظاهراً وخالفوهم حقيقةً في باب التوحيد - جمعاً ودراسة
إعداد: أنس فرج العربي العجيلي

***

علم الأخلاقيات الطبيّة - دراسة شرعية تحليلية نقدية
د. طارق بن طلال بن محسن عنقاوي

***

بلاغة التراكيب في الآية (١٤٠) من سورة آل عمران: دراسة دلالية
إعداد: د. بشرى موسى الأقطش

***

أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق على حكم التحكيم دراسة مقارنة بين نظام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي
محمد بن صالح بن محمد العايد

***

أحكام جريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا: دراسة تحليلية مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي
صالح نافع تيتيلوبي

***

التحزب: مفهومه وحكمه وأسبابه وآثاره، ومسؤولية الدعاة تجاهه -دراسة وصفية تأصيلية-
إعداد: أنيس الرحمن راعين محمد زهير راعين

1448 2026

المجلد (٢٣)، العدد (٨٤)، أغسطس ٢٠٢٦

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة علمية أكاديمية محكَّمة

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

الجهة المالكة / الناشر

أكاديمية الإمام البخاري الدولية

مركز الإمام البخاري للبحث العلمي والدراسات الإسلامية

الموقع الرسمي

https://www.joisr.com

البريد الإلكتروني

editor@joisr.com

العنوان البريدي: ص.ب ٢٠٨، طرابلس - لبنان

الموقع الرسمي للمجلة - رمز الاستجابة السريعة

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ. د. سعد الدين محمد الكبي

جامعة الجنان – أكاديمية الإمام البخاري الدولية

لبنان

معرّف أوركيد:

https://orcid.org/0009 - 0007 - 6198 - 4794

مدير التحرير

أ. د. محمود صفا الصياد العكلا

الجامعة الإسلامية بمنيسوتا

لبنان

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. أحمد إبراهيم الحاج
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
فلسطين

أ. م. د. فاضل خلف الحمادة
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
سوريا

أ. د. علي ملحم حسن
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
لبنان

أ. م. د. نجاح محمد العزام
جامعة اليرموك
الأردن

أ. م. د. وسيم عصام شبلي
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
فلسطين

أ. م. د. وليد أحمد حمود
جامعة طرابلس
لبنان

د. وسيم محمد حسن الخطيب
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
لبنان

سكرتير التحرير
الأستاذ يوسف عبد الحليم طه
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
لبنان

السكرتير الإداري
الأستاذ مصعب سعد الدين الكبي
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
لبنان

الهيئة الاستشارية

أ. د. بسام خضر الشطي
جامعة الكويت
الكويت

أ. د. وليد إدريس المنيسي
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
أمريكا

أ. د. عمر عبد السلام تدمري
الجامعة اللبنانية
لبنان

أ. د. أحمد منصور سبالك
الجامعة الإسلامية العالمية
مصر

أ. د. بشار حسين العجل
جامعة الجنان
لبنان

أ. د. خالد مصطفى مرعب
جامعة الجنان
لبنان

أ. د. شوقي نذير
جامعة غرداية
الجزائر

د. صالح بن عبد القوي السنباني
جامعة الإيمان
اليمن

أ. م. د. عبد الواسع بن يحيى المعزبي الأزدي
جامعة نجران
المملكة العربية السعودية

أ. م. د. خليفة فرج مفتاح الجراي
جامعة المرقب
ليبيا

أ. د. محمد عبد الرزاق الرعود
جامعة البلقاء التطبيقية
الأردن

أ. د. عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي
جامعة طيبة
المملكة العربية السعودية

أ. م. د. نهيل علي حسن صالح
جامعة اليرموك
الأردن

د. حنان متولي توفيق يوسف مختار
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
أمريكا

أ. د. عفاف مكاوي محمد قيلي
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
السودان

د. إيمان عبد الرحمن المشموم
كليات دبي
الإمارات العربية المتحدة

أ. م. د. أحمد عبد الولي رويحي المناعي
جامعة اليرموك
الأردن

سياسات النشر والتحكيم

• نطاق المجلة

تُعنى مجلة البحث العلمي الإسلامي بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، بما يشمل الفقه وأصوله، الحديث وعلومه، التفسير وعلوم القرآن، العقيدة، الفكر الإسلامي، والقضايا الإسلامية المعاصرة، وفق منهجية علمية رصينة تسهم في تطوير المعرفة الأكاديمية وتعزيز البحث العلمي المتخصص.

• سياسة التحكيم العلمي

تعتمد المجلة نظام التحكيم العلمي المزدوج المجهول، حيث تُحال جميع الأبحاث إلى محكّمين متخصصين دون الكشف عن هوية الباحثين أو المحكّمين، بما يضمن النزاهة والموضوعية والاستقلالية العلمية.

• أخلاقيات النشر والنزاهة العلمية

تلتزم المجلة بأعلى معايير أخلاقيات النشر العلمي ومكافحة سوء الممارسة، وتشمل -دون حصر- سياسات التأليف والمساهمة العلمية، الإفصاح عن تعارض المصالح، التعامل مع الانتحال وسوء السلوك البحثي، آليات الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• سياسة الوصول المفتوح والترخيص

تعتمد المجلة سياسة الوصول المفتوح

المجلة مرخَّصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي:

نَسْب المصنَّف – غير تجاري ٤,٠ الدولية

(CC BY-NC 4.0)

ويُسمح بالاستخدام الأكاديمي غير التجاري مع الإشارة إلى المصدر الأصلي.

• رسوم معالجة النشر

قد تُفرض رسوم معالجة نشر **(APC)** على الأبحاث المقبولة.

• تعليمات المؤلفين

تخضع جميع الأبحاث لشروط وقواعد النشر المعتمدة لدى المجلة.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة

ملخص تعليمات المؤلفين

• نطاق النشر

تنشر مجلة البحث العلمي الإسلامي الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، ضمن نطاقها العلمي المعلن على الموقع الرسمي للمجلة.

• الأصالة وعدم النشر المسبق

يشترط أن يكون البحث أصيلاً وغير منشور سابقًا، وألا يكون مقدّمًا للنشر في جهة أخرى، مع التزام الباحث بمعايير النزاهة العلمية وتوثيق المصادر.

• التقديم عبر النظام الإلكتروني

تُستقبل جميع الأبحاث عبر نظام التقديم الإلكتروني الخاص بالمجلة المتاح على موقعها الرسمي.

• التحكيم العلمي

تخضع جميع الأبحاث لسياسة التحكيم العلمي المزدوج المجهول، ويشمل ذلك فحصًا أوليًا من هيئة التحرير قبل إحالة البحث إلى محكّمين متخصصين.

• أخلاقيات النشر وسوء الممارسة

تلتزم المجلة بسياسة أخلاقيات النشر ومكافحة سوء الممارسة، بما يشمل (دون حصر):

الانتحال وسوء السلوك البحثي، تعارض المصالح، حقوق التأليف، الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• التوثيق العلمي

تعتمد المجلة أسلوب توثيق أكاديمي دولي، ويُفضَّل **Chicago Style (Notes & Bibliography)** في الأبحاث الشرعية والإنسانية ذات الصلة.

• الملخص والكلمات المفتاحية

يجب أن يتضمن البحث عنوانًا وملخصًا وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية وفق متطلبات الفهرسة الأكاديمية.

• الوصول المفتوح والترخيص

تعمل المجلة وفق سياسة الوصول المفتوح، وتُنشر الأبحاث وفق رخصة **(CC BY-NC 4.0)**، ما لم يُنص على خلاف ذلك في سياسة الترخيص

• **رسوم معالجة النشر (APC)**

قد تُفرض رسـوم معالجة نشـر على الأبحاث المقبولة، ويتم توضيح قيمتها وآلياتها وسياسات الإعفاء (إن وجدت) بشفافية عبر موقع المجلة.

ولا تُستوفى أي رسوم قبل اكتمال إجراءات التحكيم واتخاذ قرار القبول النهائي.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة.

الفهرسة والتسجيلات والمعرّفات وقنوات الإتاحة

مجلة البحث العلمي الإسلامي مجلة علمية أكاديمية محكَّمة، تلتزم بالمعايير المهنية المعتمدة في النشر العلمي والتحكيم، وتعمل وفق سياسات تحريرية واضحة وشفافة.

أولًا: التسجيل والترخيص النظامي

- المجلة مرخَّصة لدى وزارة الإعلام في الجمهورية اللبنانية بموجب الترخيص رقم: ٢٠٠٤/ ٣٦٤
- المجلة حاصلة على الترقيم الدولي المعياري للدوريات (ISSN) للنسختين الورقية والإلكترونية:

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

ثانيًا: قواعد البيانات والمنصات البحثية

- تُتاح محتويات المجلة عبر عدد من قواعد البيانات والمنصات البحثية المتخصصة، من بينها:

– معرفة (e-Marefa)

– دار المنظومة

ثالثًا: مؤشرات الاستشهاد الإقليمية

- المجلـة مُدرجة/ مُقيَّمة ضمن معامل التأثير والاستشـهادات المرجعية العربي (أرسـيف Arcif)،وهو مؤشر استشهاد عربي إقليمي لتقييم أثر المجلات العلمية العربية استنادًا إلى بيانات الاستشهادات.

رابعًا: المعرّفات والمعايير الدولية

- تُسند للمقالات المنشورة معرّفات رقمية دائمة (DOI) عبر منظمة Crossref، بما يضمن ثبات الروابط وقابلية التتبع والاستشهاد.

خامسًا: قنوات الإتاحة والانتشار الأكاديمي

- تتـاح أعمـال المجلة عبـر قنوات ومنصات أكاديمية تسـهم في تعزيز انتشـار الأبحـاث ووصولها إلى الباحثين.

للاطلاع على التحديثات الرسمية المتعلقة بالفهرسة والمؤشرات والمعرّفات،
يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة.

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة

المحتويات

السنة الثالثة والعشرون عدد رقم (٨٤) - ٣٠ / ٨ / ٢٠٢٦م.

افتتاحية ١١

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8400

١. ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي للقالي ومظاهر العلاقات الدلالية والتطور الدلالي فيها

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8401

إعداد الطالب: طارق أسعد بن أسعد أعظمي ١٥

٢. المسلك الاستدلالي للبدخشي في استدراكاته على الأصوليين في الإجماع: دراسة تحليلية مقارنة

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8402

سنغارى عثمان ٣٥

٣. أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على تنظيم عدد الحجاج

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8403

إعداد: أ. د. محمود صفا الصياد العكلا ٧٧

٤. الأُصُولُ الكُلّيةُ في «أَشْبَاه» السُّيوطيّ وَ«نَظَائر» ابْن نُجَيْم دِراسَةٌ تَأصيليّةٌ تَطبيقيّةٌ في فَنّ الضَّوَابِط الفِقْهيّة، وَفَنّ الجَمْع وَالفَرْق

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8404

الدكتور طلال أحمد العيط ٩٩

٥. المسائل القضائية المحددة بمدة معينة في باب التنفيذ جمع ودراسة - مقارنة بالأنظمة القضائية السعودية

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8405

إعداد: عبد العزيز بن عبد الله بن زيد العقيلي الخالدي ١٢٣

٦. نشأة الخلاف في القدر

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8406

فوفانا أبوبكار ١٥٥

٧. المسائل العقدية التي وافق فيها المعتزلة أهل السنة ظاهراً وخالفوهم حقيقةً في باب التوحيد - جمعاً ودراسة

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8407

إعداد: أنس فرج العربي العجيلي ١٧١

٨. علم الأخلاقيات الطبيّة – دراسة شرعية تحليلية نقدية

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8408

د. طارق بن طلال بن محسن عنقاوي..... ١٩٥

٩. بلاغة التراكيب في الآية (١٤٠) من سورة آل عمران: دراسة دلالية

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8409

إعداد: د. بشرى موسى الأقطش..... ٢٣٣

١٠. أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق على حكم التحكيم دراسة مقارنة بين نظام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8410

محمد بن صالح بن محمد العايد..... ٢٧٥

١١. أحكام جريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا: دراسة تحليلية مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8411

صالح نافع تيتيلوبي..... ٢٩٧

١٢. التحزب: مفهومه وحكمه وأسبابه وآثاره، ومسؤولية الدعاة تجاهه -دراسة وصفية تأصيلية-

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8412

إعداد: أنيس الرحمن راعين محمد زهير راعين..... ٣٣٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8400

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد..، فإن النظام الاقتصادي في الإسلام ينطلق من تيسير حاجات الناس بيسر وسهولة مع البيان والوضوح، وقد حرم الإسلام كل ما يؤدي إلى الإضرار بالناس في المعاملات المالية، كالغرر، والغبن، والتدليس، وكتمان العيوب، والغش، والاحتكار، وغير ذلك مما يتضرر به الناس. كما حرم استغلالَ حاجة الفقير والمسكين إلى المال فيُزاد عليه الربا، وحرم إخراجَ أموال الناس من أيديهم بما لا يتراضون عليه ومن دون الضرب بالمال في الأرض، وقد جعل الإسلامُ الخراجَ بالضمان، والغُنمَ بالغُرم، فيستحق الربحَ من تقع عليه الخسارة، وهو من كانت السلعة مملوكةً له عند بيعها بحيث لو تلفت تتلف عليه. وجعل العقودَ لها مقاصد وغايات، كعقود التبرعات التي غايتها أن يتمحض التبرعُ مصلحةً للمتبرَع له دون أن يحقق المتبرِعُ مصالح دنيويةً من تبرعه، وإلا كان ذلك خروجاً بالعقد عن مقصوده.

لذلك جاءت المنظومة الاقتصادية الإسلامية محققةً للتنمية، ومحركةً للأسواق، والأيدي العاملة، وتزيد في الناتج القومي للدولة، لأن العقود والتبادل المالي تبادلٌ فعليٌ وليس تبادلاً صُورياً كما هو الحال في المنظومتين الاشتراكية والرأسمالية، حيث تباح فيهما عقودُ المستقبليات، والبيع على الهامش، وعلى المكشوف، وبأسعار مجهولة إلى نهاية التداول، وعقود الغرر والربا، مما يؤدي إلى تجميد الثروة، وجعلها دُولةً بين طبقة وفئة معينة من الناس المتعاملين بها. كما تؤدي في كثير من الأحيان إلى أزماتٍ اقتصادية حادة كما في أزمة الرهن العقاري في أمريكا عام ٢٠٠٨.

وفي الجانب الاجتماعي، فقد حقق الإسلام التضامنَ بين الغني والفقير بتشريع الزكاة، حيث جعل الزكاةَ واجبةً في أنواع معينة وأنصبة محددة، وليس كل مال تجب فيه الزكاة ، لأن الزكاة شُرعت للمواساة، وليس كل مال يستطيع المواساة منه، كما جعل الدَينَ المُنقص للنصاب مانعاً من وجوب الزكاة ، فجاء بذلك نظاماً معتدلاً لا يضر بمال الغني، ولا يجحف بحق الفقير. بخلاف المنظومات الأخرى التي أوجبت الضريبة على رواتب وبدلات الناس الشهرية، سواء كانوا يحتاجونها لنفقاتهم الشخصية أو كانت للادخار الفائض عن حاجتهم، ولذلك جاءت النتيجة أن الزكاة يؤديها صاحبها طواعيةً لأنها عبادة عادلة لا تستهلك مال التجار والمزارعين، بينما يتهرب التجار والعمال من نظام الضريبة لأنه مجحفٌ بحق رؤوس الأموال القليلة، وظالم للعمال والموظفين.

ومن هنا، ندعو المدارس في مراحل التعليم الثانوي، والمعاهد، والكليات، والجامعات، إلى تدريس مادة تعتبر مدخلاً إلى الاقتصاد الإسلامي، ليكونوا على اطلاع على المنظومة الاقتصادية الإسلامية، ومقارَنتها بالمنظومتين الاقتصاديتين الاشتراكية والرأسمالية، لتتجلى عظمةُ التشريع الإسلامي، وأنه يحقق وصولَ الناس إلى حاجاتهم بيُسر وسهولةٍ دون إضرار أو استغلال، وبدون حصول أزمات لأن عقوده تحكمها الوضوح والبيان.

Editorial

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8400

By the Editor-in-Chief

All praise is due to Allah, Lord of the worlds. May peace and blessings be upon the noblest of creation and the Master of the Messengers, our Prophet Muhammad, and upon his family and all his Companions.

The Islamic economic system is founded upon facilitating the fulfillment of people's needs with ease, accessibility, clarity, and transparency. Islam has prohibited all practices in financial transactions that may cause harm to people, including gharar (excessive uncertainty), unfair pricing and exploitation, deception, concealment of defects, fraud, hoarding, and other practices through which people may suffer harm. Islam has likewise prohibited exploiting the financial need of the poor and needy by imposing riba (usury) upon them. It has also prohibited the transfer of people's wealth out of their possession without mutual consent and without putting capital into productive economic activity. Islam has established the principles that entitlement to return is contingent upon bearing liability (al-kharaj bi-al-daman) and that gain is accompanied by risk (al-ghunm bi-al-ghurm). Accordingly, the right to profit belongs to the party who bears the potential loss-namely, the person who owns the commodity at the time of its sale and upon whom the loss would fall were it to perish.

Islam has also assigned contracts specific purposes and objectives. This is evident, for example, in gratuitous contracts, whose purpose is that the benefit of the donation should accrue exclusively to the recipient, without the donor deriving worldly benefits from the donation. Otherwise, the contract would depart from its intended purpose.

The Islamic economic system was therefore established in a manner that promotes development, stimulates markets and employment, and contributes to increasing a state's gross national product. This is because contractual and financial exchanges constitute genuine transactions rather than merely notional exchanges, as is the case in the socialist and capitalist systems, in which futures contracts, margin trading, short selling, transactions at prices that remain unknown until the end of trading, and contracts involving gharar and riba are permitted. Such practices lead to the immobilization of wealth and its concentration within a particular class or group of those engaged in such transactions. They also frequently contribute to severe economic crises, as exemplified by the 2008 mortgage crisis in the United States.

On the social dimension, Islam has established solidarity between the wealthy and the poor through the institution of zakah. It has made zakah

obligatory on specified categories of wealth and at prescribed thresholds; it is not imposed upon every form of wealth. This is because zakah was legislated as a means of providing support and assistance, and not every form of wealth is capable of serving this purpose. Islam has also regarded debt that reduces one's wealth below the prescribed threshold (nisab) as an impediment to the obligation of zakah. It thus establishes a balanced system that neither harms the wealth of the affluent nor compromises the rights of the poor.

This differs from other systems that impose taxes on people's monthly salaries and allowances, irrespective of whether such income is required to meet their personal expenses or constitutes savings in excess of their needs. Consequently, the payer of zakah fulfills it voluntarily because it is a just act of worship that does not consume the wealth of merchants and farmers, whereas merchants and workers seek to evade taxation because the tax system is burdensome upon small amounts of capital and unjust to workers and employees.

Accordingly, we call upon secondary schools, institutes, colleges, and universities to introduce a course that serves as an Introduction to Islamic Economics, enabling students to become acquainted with the Islamic economic system and to compare it with the socialist and capitalist economic systems. Such study would demonstrate the greatness of Islamic legislation and how it enables people to meet their needs with ease and accessibility, without harm or exploitation and without the occurrence of crises, since its contracts are governed by clarity and transparency.

إعداد الطالب: طارق أسعد بن أسعد أعظمي
باحث الماجستير، كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Tarique Asad Bin Asad Aazmi
Master's Researcher, Faculty of Arabic Language and Humanities, Islamic University of Madinah
Email: tariqueasad@ymail.com

ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي للقالي ومظاهر العلاقات الدلالية والتطور الدلالي فيها

Vocabulary of the Upper Class in Al-Qali's Al-Amali: Manifestations of Semantic Relations and Semantic Evolution

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8401

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/٢ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/١٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مستخلص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة ألفاظ الطبقة العليا في كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي، من خلال تحليل دلالاتها وعلاقاتها السياقية والتطور التاريخي الذي شهدته من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لرصد ستة مصطلحات رئيسة تمثل السلطة والحكم، وهي: «أمير»، «خليفة»، «سلطان»، «ملك»، «وال»، و«وزير»، والتي وردت بمجموع ١٧٠ موضعاً في الكتاب، وكشفت النتائج عن هيمنة لفظة «أمير» بنسبة ٥٣٪، مما يعكس انتشار المناصب الإدارية في ذلك العصر، بينما أظهر التحليل الدلالي علاقات ترادف بين مصطلحات مثل «خليفة» و«سلطان» و«ملك» في سياقات الحكم المطلق، كما تتبعت الدراسة التطور التاريخي لهذه الألفاظ، مثل تحول دلالة «خليفة» من مفهوم عام إلى رمز ديني-سياسي، وانتقال «وال» من دلالة «الناصر» إلى «الحاكم الإداري»، وأبرزت النتائج أن ٧٥٪ من سياقات استخدام هذه الألفاظ كانت سياسية رسمية، مما يعكس طبيعة الخطاب السائد في العصر العباسي، في الختام، قدم البحث نموذجًا تحليليًا للحقول الدلالية لألفاظ السلطة، وكيفية عكسها

للبنى السياسية والاجتماعية في التراث العربي.

الكلمات المفتاحية: اللغة والمجتمع، الطبقة العليا، نظرية الحقول الدلالية، التطور الدلالي، أمالي القالي، العلاقات الدلالية.

Thesis Abstract

This study aims to investigate the vocabulary of the upper class in Abu Ali Al-Qali's Al-Amali, by analyzing its semantic dimensions, contextual relations, and the historical evolution it underwent from the pre-Islamic (Jahili) period to the Abbasid era. Adopting a descriptive-analytical approach, the study examines six primary terms signifying authority and governance: Amir (Commander/Prince), Khalifah (Caliph), Sultan (Authority), Malik (King), Wali (Governor), and Wazir (Minister). These terms appear in 170 instances throughout the text. The findings reveal the predominance of the term Amir (53%), reflecting the extensive distribution of administrative positions during that era. Furthermore, the semantic analysis demonstrates synonymous relationships among terms such as Khalifah, Sultan, and Malik within contexts of absolute rule. The study also traces the historical semantic shift of these terms; for instance, the term Khalifah transitioned from a general linguistic concept to a specific religious-political symbol, while Wali shifted from denoting a «supporter» to an «administrative governor.» Additionally, the results indicate that 75% of the contexts in which these terms were utilized were formally political, mirroring the dominant discourse of the Abbasid period. In conclusion, this research provides an analytical model of the semantic fields related to terms of authority, illustrating how they reflect the socio-political structures embedded in the Arabic heritage.

Keywords: Language and Society, Semantic Field Theory, Semantic Evolution, Al-Qali's Al-Amali, Semantic Relations.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، وعلّمه البيان، وجعل له عينين، ولساناً وشفتين، وهداه النّجدين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد الذي بعث إلى الثقلين، وعلى آله وأصحابه وذُرِّيّاته أجمعين، أما بعد:

فإن من أعظم آيات الله، ومظاهر قدرته، وعجائب صنعه اختلاف اللغات وتنوع الألسن، وتعدد اللهجات، يقول الله عز من قائل: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ (سورة الروم، الآية: ٢٢).

إن اللغة العربية قد أحرزت فضيلة زائدة ومفخرة نفيسة، وتميزت من بين أخواتها حيث اصطفاها الله واختارها لتكون لغة القرآن الكريم ولسان سيد المرسلين، وتكفل بضمانها وبقائها، وكتب لها الخلود والدوام، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (سورة الحجر، الآية: ٩).

وبما أن هذه اللغة هي لغة القرآن والسنة، وبها دونت التصانيف الشرعية والعلوم الدينية، فقد اهتم العلماء منذ بزوغ فجر الإسلام إلى يومنا هذا بحفظها وصيانتها من اللحن والخطأ، وشوائب العُجْمة، وقاموا بتقعيد القواعد النحوية والصرفية، وصنع المعاجم، وتفريع العلوم اللغوية، والدراسات الأدبية والبلاغية والدلالية، وأثروا بمؤلفاتهم المكتبة العربية، وكل ذلك لخدمة القرآن والسنة والشريعة المطهرة. ومن هذا المنطلق يمكن لنا أن نقول بأن العربية وعاء الشريعة، ولغة الدين، ويجب على كل من تصدى للعلوم الشرعية أن يتعلمها ويتعرف على أسرارها وخواصها، جليها وخفيها، وألا يتغافل أو يتجاهل عن دراستها.

ويحتل علم الدلالة مكانة مرموقة من بين علوم اللغة وآدابها، وقد أخذ حظاً وافراً من الدراسات اللغوية من قبل علمائه قديماً وحديثاً، بيد أنه لم يكن يعرف بهذا المسمى، ولم يجعلوه علماً مستقلاً بذاته، بل كانت القضايا الدلالية متناثرة في بطون الكتب في خضم الأبحاث الصوتية والصرفية والنحوية، ونجد ملامحها عند الجاحظ، والجرجاني، وابن جني، والآمدي وابن خلدون وغيرهم. إلى أن جاء المحدثون وجعلوه علماً مستقلاً بذاته وأسّسوا قواعده، وصنّفوا مناهجه، وفرّعوا نظرياته.

يمثل كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي (ت: ٣٥٦هـ) مصدراً أساسياً لدراسة الظواهر اللغوية والاجتماعية في التراث العربي؛ لجمعه بين الرواية اللغوية والأدبية والتاريخية في إطار موسوعي فريد، وتطبيقاً لنظرية الحقول الدلالية التي تتيح تحليلاً منهجياً للعلاقات التركيبية والدلالية بين المفردات ضمن نظام لغوي متكامل، لذا وقع الاختيار على هذا المؤَلَّف ليكون ميداناً لدراسة ألفاظ السلطة، فجاء البحث موسوماً بـ: «ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي للقالي ومظاهر العلاقات الدلالية والتطور الدلالي فيها».

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

• ارتباطه بمصدر تراثي أصيل: يعتمد البحث على كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي، الذي يُعد من أهم المدونات اللغوية والأدبية المشهورة، ويحوي مادة علمية غزيرة تجدر بالدراسة الجادة والتحليل العميق.

• القيمة العلمية للمادة المدروسة: تبرز أهمية البحث من خلال المادة اللغوية والأدبية المتنوعة التي قدمها القالي، والتي تشمل رواية اللغة، والأشعار، وأخبار العرب، والأمثال،

وشرح المفردات، وغريب القرآن والحديث، مما يوفر بيئة خصبة لدراسة ألفاظ الطبقة العليا في سياقاتها الطبيعية.

• التطبيـق المنهجي لنظرية الحقول الدلالية: تبرز أهمية توظيف علم الدلالة، وتحديداً نظريـة الحقول الدلاليـة، بوصفها مجـالاً معرفياً ومنهجيـاً ذا أهمية كبرى فـي تحليل وتصنيف «ألفـاظ الطبقة العليـا»، والكشف عن مظاهر علاقاتهـا الدلالية وتطورهـا التاريخي، مما يجعله حقلاً خصباً في الدراسات اللغوية.

مشكلة البحث:

يُعـدّ كتاب «الأمالي» كنزًا لغويًا يُوثّق ألفاظًا تعكس الهيـاكل السلطوية في المجتمع العربي، لكنـه لـم يُدرس بشكل منهجي يكشف الروابط الدلالية بينهـا أو يُحلّل تطورها، كما أن الفجوة في الدراسات السابقة تركَتْ هذه الألفاظ بلا تفسير شامل لكيفية تفاعلها مع التحولات التاريخية، ثم إن معظم الدراسات ركَّزت على الجانب اللغوي الصرف أو الأدبي للكتاب، متجاهلةً البُعد الدلالي-التاريخي لألفاظ السلطة، مما يُضعف فهمنا لارتباط اللغة بالواقع السياسي.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى:

• رصد ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي ودراسة العلاقات الدلالية بينها.

• تحليل التطور الدلالي لهذه الألفاظ عبر العصور (الجاهلي، الإسلامي، العباسي).

• تسهيـل الوصـول إلى هـذه الألفاظ لفهم مـدى شيوعها واستخداماتهـا في النصوص التاريخية.

فرضيات البحث:

• ما ألفاظ الطبقة العليا الواردة في كتاب «الأمالي» لأبي علي القالي، وما مدى تكرارها ودلالاتها اللغوية والاجتماعية؟

• كيف يمكن تصنيف العلاقات الدلالية بين ألفاظ الطبقة العليا (مثل الترادف، التنافر) في الكتاب؟

• مـا التأثيـر التاريخي والاجتماعي على تطـور دلالات هذه الألفاظ من العصر الجاهلي إلى العصر العباسي؟

• كيف تطورت دلالات ألفاظ الطبقة العليا مع تغير الأنظمة السياسية من الجاهلية إلى الإسـلام فـي العصر العباسي، وما هـي العوامل الاجتماعية والسياسية التـي أثرت في تطور هذه الألفاظ؟.

الخلفية النظرية والدراسات السابقة

يتمحـور هذا البحـث حول دراسة ألفاظ الطبقة العليا في كتـاب «الأمالي» لأبي علي القالي، الـذي يعد مـن أبرز المصادر اللغويـة التراثية لما يحتويـه من مادة علمية غنيـة تشمل الروايات اللغوية والأدبية المتنوعة كالأشعار والأمثال وأخبار العرب وشرح المفردات، وتبرز أهمية الدراسة مـن خـلال اعتمادها على علم الدلالة، وتحديـداً نظرية الحقول الدلاليـة، كإطار نظري ومنهجي لتحليـل الألفـاظ الاجتماعية العربية، مما يتيح فهمـاً عميقاً للتطور الدلالـي للمفردات المرتبطة بالسلطة والمكانـة الاجتماعية. كما تكمن أهمية البحث في تناوله للتغيرات التاريخية التي طرأت على دلالات الألفاظ السياسية، والتي تعكس بدورها التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها المجتمعـات العربية منذ العصـر الجاهلي حتى العصر العباسي، مما يبـرز التفاعل الجدلي بين تطور الأنظمة الحاكمة وتطور المفاهيم اللغوية الدالة عليها.

لا شـك أن نظريـة الحقـول الدلالية مجـال معرفي وعلمي، وتبـرز دوراً كبيـراً في تصنيف المدلـولات في حقول مختلفـة؛ حيث تربط مجموع كلماتهـا دلالة أسرية مشتركـة كحقل الألوان، أو حقـل القرابة، أو السكـن، أو الحيوانات الأليفة، أو يتم التصنيف باعتمـاد علاقة الاشتمال، أو الترادف، أو الجزء بالكل، أو التنافر، أو التضاد، يقول الدكتور منقور عبد الجليل عن أهمية نظرية الحقـول الدلالية في دراسة المعنى: «إن نظرية الحقـول الدلالية قد أسهمت بشكل بارزٍ في إيجاد حلـول لمشكلاتٍ لغويـةٍ كانت تعتبر إلى زمنٍ قريـبٍ مستعصيةً، وتتسم بالتعقيـد، ومنٍ جملة تلك الحقول الكشفٍ عن الفجوات المعجمية التيٍ توجدٍ داخل الحقل الدلالي»[1].

من أهم الدراسات السابقة:

• رسالـة دكتـوراه لعادل حسـن علي أبو العاصي بعنوان: «ألفـاظ الحياة الاجتماعية في مؤلفـات المبـرد: دراسـة وصفيـة تحليلية في ضـوء نظريـة الحقـول الدلالية» تهـدف إلى جمع وتصنيف نحو ٤٠٠ لفظ من ألفاظ الحياة الاجتماعية في كتب المبرد وفق نظرية الحقول الدلالية، وتحليـل العلاقات بين الألفاظ داخـل الحقول المختلفة، ومن ضمنها قـام بدراسة ألفاظ الطبقة العليا وبيان دلالاتها المتنوعة، وتتفق هذه الدراسة مع البحث الحالي في المنهج والنظرية، لكنها تختلف عنه في مجال التطبيق؛ إذ يركّز البحث الحالي على كتاب الأمالي لأبي علي القالي.

• كتاب «ألفاظ الحياة الاجتماعية في أدب الجاحظ» للدكتورة رشيدة اللقاني، جمعت فيه ٣٦٥ لفظـة من مؤلفات الجاحـظ، وشرحتها من المعاجم دون استخـدام نظرية الحقول الدلالية أو بيـان مرات التكرار. يختلف البحـث الحالي عن هذا العمل بالتركيز علـى ألفاظ الطبقة العليا الواردة في كتاب الأمالي للقالي، واتباع منهج الحقول الدلالية في التصنيف وتحليل العلاقات بين الألفاظ داخل الحقول مع بيان التطور الدلالي الذي لحقته بعض الكلمات.

(١) عبد الجليل، منقور. (٢٠١٩). علم الدلالة. اتحاد الكتاب العرب دمشق (ص: ٧٧).

• رسالــة المستــوى المعجمي في أمالي القالي، من أول الكتاب إلى نهاية «ما تعاقب فيه الهمــزة العيــن»، مشــروع بحثــي تقدم به الباحــث الحسن حيــدرة، لنيــل درجة العالميــة العالية (الدكتــوراه) في قسم اللغويات، في كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية، بالجامعة الإسلامية عام ١٤٤٣هـ ولم يُناقش بعد.

• رسالة المستوى المعجمي في أمالي القالي، من قوله: «وصية بعض نساء الأعراب» إلى نهايــة النــوادر، مشروع بحثي تقدم به الباحث إبراهيم محمد مختــار، لنيل درجة العالمية العالية (الدكتــوراه) في قسم اللغويات، في كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية، بالجامعة الإسلامية عام ١٤٤٤هـ ولم يُناقش بعد.

خطــة البحث: اقتضــت طبيعة البحث ومادّتــه تقسيم الخطة إلى مقدمــة، وتمهيد، وثلاثة مطالب، وخاتمة، وفهارس، وتفصيلها فيما يلي:

المقدمــة: اشتملت علــى مشكلة البحث، وأهدافــه، وفرضياته، وأسباب اختيــاره، والخلفية النظرية والدراسات السابقة، ومنهج البحث.

التمهيد: أبو علي القالي وكتابه الأمالي.

المطلب الأول: ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي: دراسة معجمية إحصائية.

المطلب الثاني: مظاهر التطور الدلالي في ألفاظ الطبقة العليا.

المطلب الثالث: مظاهر العلاقات الدلالية في ألفاظ الطبقة العليا.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث وتوصياته.

الفهارس: فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث: اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك باستقراء ألفاظ الطبقة العليا الواردة في كتاب الأمالي لأبي علي القالي، ورصد العلاقات الدلالية بين تلك الألفاظ والكشــف عن علاقاتهــا وتصنيفها في ضــوء نظرية الحقــول الدلالية، ثم دراسة بعضــ القضايا الدلالية المتعلقة بها، وبيان التطور الدلالي والتغيير الحاصل في الكلمات إن وجد.

التمهيد: أبو علي القالي وكتاب الأمالي

يُعدّ أبو علي إسماعيل بن القاسم بن عيذون القالي البغدادي (ت: ٣٥٦هـ) من أعلام العربية في القرن الرابع الهجري، ومن كبار أئمة اللغة والأدب الذين كان لهم أثر بالغ في نقل التراث اللغوي العربي إلى الأندلس، وقد اشتهر بسعة الرواية، وغزارة العلم، وقوة الحفظ، حتى وصفه العلماء بأنه أحفظ أهل زمانه للغة، وأرواهم للشعر، وأدقهم نظرًا في مسائل النحو واللغة[١].

ولد القالي سنة ٢٨٠هـ على أرجح الأقوال بمناذجرد من ديار بكر بأرمينية قرب بحيرة وان[٢]، ثم ارتحل إلى بغداد سنة ٣٠٥هـ طلباً للعلم، فأقام فيها خمساً وعشرين سنة ينهل من علوم كبار العلماء والمحدّثين والنحاة، وكانت بغداد آنذاك مركز الحركة العلمية والأدبية في العالم الإسلامي[٣]، ثم خرج منها إلى الأندلس سنة ٣٢٨هـ، ودخل قرطبة سنة ٣٣٠هـ في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر، فأقبل عليه الناس، واشتهر أمره، وأقيمت له حلقات العلم في مسجد الزهراء بقرطبة، وتتلمذ عليه عدد كبير من علماء الأندلس ولغوييها[٤].

وقد أخذ القالي العلم عن جماعة من كبار أئمة العربية والحديث، من أشهرهم: ابن دريد، وابن الأنباري، والزجاج، والسراج، ونفطويه، وابن درستويه، وغيرهم من أئمة البصرة والكوفة، فانعكس أثر هؤلاء الشيوخ في تكوينه العلمي، وظهر ذلك جليّاً في رسوخ قدمه في اللغة، وتمكنه في الرواية والتحليل والتفسير[٥].

أما نسبته إلى «القالي» فقد ذكر الزبيدي أن أبا علي انتسب إلى «قاليقلا» لما دخل بغداد، طلباً للاشتهار بين العلماء، فغلبت عليه هذه النسبة حتى عُرف بها[٦]، كما عُرف بالبغدادي لكثرة مقامه ببغداد، واتصاله بعلمائها[٧].

وقد ترك أبو علي القالي ثروة علمية كبيرة تدل على غزارة علمه، وسعة ثقافته، وإحكام تصنيفه، ومن أشهر مؤلفاته: «المقصور والممدود»، و«البارع»، و«فعلت وأفعلت»، و«مقاتل الفرسان»، و«حُلى الإنسان والخيل وشياتها»، و«كتاب أفعل من كذا»، إلى جانب كتابه الأشهر

---

(١) ينظر: الحميدي، محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (ص: ١٦٦)، والضبي، أحمد بن يحيى. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. دار الكاتب العربي، القاهرة (ص: ٢٣٢).

(٢) ينظر: الزبيدي، محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. دار المعارف، القاهرة (ص: ١٨٧). الطعان، هاشم. (١٩٧٥)، ومقدمة كتاب البارع في اللغة لأبي علي القالي. مكتبة النهضة، بغداد (ص: ٩).

(٣) ينظر: الزبيدي، محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. دار المعارف، القاهرة (ص: ١٨٦-١٨٧)، وابن الفرضي، عبد الله بن محمد. (١٩٨٨). تاريخ علماء الأندلس. مكتبة الخانجي، القاهرة (١/٨٣-٨٤).

(٤) ينظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله. (١٩٩٣). معجم الأدباء. دار الغرب الإسلامي، بيروت (٢/٧٢٩)، وخفاجة، محمد عبد المنعم. قصة الأدب في الأندلس. دار الجيل، بيروت (ص: ٢٣).

(٥) ينظر: القفطي، جمال الدين. إنباه الرواة على أنباه النحاة. دار الفكر العربي، القاهرة (١/٢٠٧-٢٤٣)، والذهبي، شمس الدين. (١٩٨٥). سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة، بيروت (١٦/٤٦).

(٦) الزبيدي، محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. دار المعارف، القاهرة (ص: ١٨٨).

(٧) الحموي، ياقوت بن عبد الله. (١٩٩٣). معجم الأدباء. دار الغرب الإسلامي، بيروت (٢/ ٧٢٩).

الأمالي الذي يُعد من أعظم كتب اللغة والأدب في التراث العربي[١].

ويُعـدّ كتـاب الأمالي أشهـر مصنفات القالـي وأجلّها، بل هـو موسوعة لغويـة وأدبية واسعة اشتملـت على ضروب متعددة من علوم العربية وآدابها، من أخبـار العرب، وأشعارهم، وأمثالهم، وخطبهـم، وغريب لغاتهم، مع عناية ظاهرة بشرح الألفاظ، وبيـان دلالاتها، والاستشهاد بالقرآن الكريـم والحديث الشريف وكلام العرب[٢]، وقد أملى القالي هذا الكتاب على تلامذته من حفظه فـي قرطبة والزهراء، كما صرح بذلك في مقدمـة الكتاب بقوله: «فأمليت هذا الكتاب من حفظي فـى الأخمسـة بقرطبة، وفى المسجـد الجامع بالزهـراء المباركـة، وأودعته فنوناً مـن الأخبار، وضروباً من الأشعار»[٣].

ومـن أبـرز سمات منهج القالي فـي الأمالي عنايته بالإسناد؛ إذ يكثر فـي كتابه من عبارات الروايـة مثل: «حدثنـا»، و«أنشدنا»، و«قرأت على فلان»، محافظةً علـى أصول النقل والرواية، وقد صـرّح بذلـك بقوله: «إن علمي علم رواية، وليس علم درايـة فخذوا عني ما نقلت»[٤]، ويقول سامي مكـي العانـي: «إن جميع نصوصـه وأخباره مسندة بسلسلـة من الرواة الموثوقيـن التي تصل إلى صاحب النص والخبر»[٥].

كمـا يتوسـع فـي شـرح المـادة اللغويـة، وبيـان اشتقـاق الألفاظ، وذكـر اختـلاف لغاتها واستعمالاتهـا، مـع الإكثار مـن الشواهد الشعرية والنثريـة، حتى أصبح الكتاب مرجعـاً مهمّاً في دراسة اللغة العربية وتاريخ ألفاظها[٦].

ويظهر من خلال قراءة الأمالي أن القالي لم يلتزم ترتيباً موضوعيّاً في تصنيف الكتاب؛ لأن أصلـه مجالس إمـلاء ومحاضرات علمية، ولذلك يكثر فيه الاستطـراد، والانتقال من موضوع إلى آخـر دون تبويـب واضح، وهو منهج قريب مما نجده عند الجاحظ في البيان والتبيين، والمبرد في الكامل[٧].

وقد نال كتاب الأمالي عناية العلماء وثناءهم قديماً وحديثاً؛ فأشاد به ابن حزم، وعدّه مبارياً

(١) ينظر: الزبيدي، محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. دار المعارف، القاهرة (ص: ١٨٦)، و ابن خير الإشبيلي، أبو بكر. الفهرسة. دار الكتب العلمية، بيروت (ص: ٣١٥-٤٣٥).

(٢) ينظر: القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية. (٣/١)، والدقاق، عمر محمود. (١٩٦٩). أبو علي القالي وكتابه الأمالي. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج٤٤، ع١-٤ (ص: ٥٢٥).

(٣) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٣/١).

(٤) التلمساني، المقري. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. دار صادر، بيروت (٣/ ١٥٤).

(٥) العاني، سامي مكي. تعريف بالمصادر الرئيسة والمساعدة في دراسة اللغة والأدب. عالم الكتب، بيروت (ص: ٢٦٣).

(٦) ينظر: القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية. (١/ ٢١١)، ومصطفى، محمد. رواية الشعر وتفسيره. (ص: ١٦٠).

(٧) ينظر: الدقاق، عمر محمود. (١٩٦٩). أبو علي القالي وكتابه الأمالي. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج٤٤، ع١-٤ (ص: ٥٣٤).

لكتـاب الكامل للمبـرد، بل رأى أنه أكثر لغةً وشعراً،[1] كما عدّه ابـن خلدون من أصول كتب الأدب العربـي الكبرى[2]، وأثنى عليه القفطي، وذكر أنه من أنفع كتب اللغة والأدب؛ لما اشتمل عليه من الأخبار المنتقاة، والأمثال السائرة، والشواهد الشعرية، والأبواب اللغوية المستقصاة[3].

ومن هنا تتجلى أهمية كتاب الأمالي بوصفه مصدراً أصيلاً من مصادر اللغة والأدب العربي، ومرجعاً مهمّاً لدراسة الظواهر اللغوية والدلالية، لما يتضمنه من مادة لغوية ثرية، ونصوص تمثل مختلـف البيئات والعصـور العربية، وهو مـا جعله ميداناً مناسبـاً لدراسة ألفـاظ الطبقة العليا، وتحليل علاقاتها الدلالية، والكشف عن تطورها التاريخي.

المطلب الأول: ألفاظ الطبقة العليا في كتاب الأمالي: دراسة معجمية إحصائية

يُعنى هذا المطلب باستقراء وتتبع «ألفاظ الطبقة العليا» التي تمثل هرم السلطة والقيادة في المجتمـع العربي، كما وردت في مدونة «الأمالي» لأبـي علي القالي، ولما كانت اللغة مرآة المجتمع ووعـاء نظمه، فقـد تجلت في هذا السِّفر القيّـم مجموعة من المصطلحات التـي تعبر عن هياكل الحكم، ومن يقبضون على زمام إدارتها؛ كالخلفاء، والملوك، والأمراء، والوزراء، والولاة، ويهدف هذا القسم إلى رصد أبرز هذه الألفاظ، وإحصاء مرات ورودها في نصوص «الأمالي»، ثم الوقوف علـى أصولها واشتقاقاتها اللغويـة بالعودة إلى أمّهات المعاجم العربيـة، لبيان دلالاتها المعجمية الأصليـة واستعمالاتها المتنوعة، ويُعد هذا الرصد المعجمـي والإحصائي خطوة تأسيسية لا غنى عنهـا لتمهيد الطريق نحو التحليل الأعمق لمظاهر العلاقات الدلالية والتطور التاريخي الذي طرأ على هذه المفردات، وفيما يلي تفصيل هذه الألفاظ:

أمِيْر: أورد القالي كلمة «أمِيْر» في أماليه (٩٠) تسعين مرة في أماكن مختلفة منها قوله عن أبي عبيدة: «جرى بين أبي الأسود الدُّؤلي وبين امرأته كلامٌ في ابن كان لها منه وأراد أخذه منها، فسـار إلى زياد وهـو والي البصرة، فقالت المرأة: أَصْلح اللّه الأمير، هـذا ابني كان بطني وِعاءَه، وحِجْري فِناءَه، وَثَدْيي سِقَاءَه، أَكْلَؤُه إذا نام، وأَحْفظُه إذا قام»[4].

وتدلّ مادة «أمـر» على ضد النهي، ومنها: الإمارة، وهي الولاية، ويُقال لصاحبها: الأمِيْر[5]، ويُقـال: «فـلان أُمِّـر وأُمِّر عليـه، إذا كان والياً»[6]، وقال ابـن الأعرابي: «أَمّرتُ فلانـاً، أي: جعلتُه

(١) ابن حزم، علي بن أحمد. رسائل ابن حزم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (١٨٢/٢).

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون. دار الكتاب اللبناني، بيروت (٧٦٣/١).

(٣) القفطي، جمال الدين. إنباه الرواة على أنباه النحاة. دار الفكر العربي، القاهرة (٢٤١/١).

(٤) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٢/ ١٢).

(٥) ينظر: ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (١٣٧/١)، والجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (٥٨٢/٢).

(٦) الجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (٥٨٢/٢).

أميراً»[١]، ويُجمع على «أُمَراءُ»[٢].

خليفة: وردت كلمة «خَلِيفَة» في أمالي القالي (١١) إحدى عشرة مرة في أماكن مختلفة، منها إنشاده لأبي نخيلة:

أَمَسْلَمَ إنّي يا بْنَ كُلّ خَلِيفَة
ويا فارِسَ الهَيْجا ويا قَمَرَ الأَرْض
شَكَرْتُكَ إنَّ الشُّكْر حَبْلٌ من التُّقى
وما كُلُّ مَنْ أَوْلَيْتَهُ نِعْمَةً يَقْضِي[٣]

والخَلِيفَة مشتق من «خلف»، يقول ابن فارس: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني: خلاف قُدّام، والثالث: التغيّر»[٤].

فالأصل الأول هو يدلُّ على معنى الخلافة، ووجهه أن الثاني يأتي بعد الأول، ويقوم مقامه[٥]، وقال ابن سيده: «الخَلِيفَة: المَلِك يُستخلف ممَّن قبله»[٦]، وقال الجوهري:«الخَلِيفَة: السُّلطان الأعظم»[٧]، ويُجمع على «خُلَفاء»، و«خلائف»[٨].

سُلطان: أورد القالي كلمة «سُلطان» في أماليه (١٢) اثنتي عشرة مرة في مقامات عديدة، منها قوله عن أبي حاتم في وصف صحبة السلطان: «قال بعض علماء الهند: صُحْبَةُ السُّلطان على ما فيها من العِزّ والثَّرْوَة عظيمة الخطار، وإنما تُشبَّه بالجبل الوَعْر، فيه السِّباع العادية، والثّمار الطّيّبة، فالارْتِقاء إليه شَدِيد، والمُقام فيه أشدّ»[٩].

وتدلّ مادة «سلط» على القوة والقهر[١٠]، وقال الجوهري: «السُّلطان: الوالي»[١١]، وقال

(١) ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (١٣٧/١).

(٢) ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي. (٢٠٠٠). المحكم. دار الكتب العلمية بيروت (٢٩٩/١٠)، والفيروزآبادي، أبو طاهر محمد. (٢٠٠٥). القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة بيروت (ص: ٣٤٤). وينظر: السيرافي، أبو سعيد الحسن. (٢٠٠٨). شرح كتاب سيبويه. دار الكتب العلمية بيروت (١٥٠/٤).

(٣) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٣٠/١).

(٤) ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (٢/ ٢١٠).

(٥) ينظر: ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (٢١٠/٢).

(٦) ابن سيده، أبو الحسن علي. (١٩٩٦). المخصص. دار إحياء التراث العربي بيروت (٣٢٢/١).

(٧) الجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (١٣٥٦/٤).

(٨) ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد. (٢٠٠١). تهذيب اللغة. دار إحياء التراث العربي بيروت (١٧٤/٧)، والجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (١٣٥٦/٤)، والفيومي، أحمد بن محمد. (٢٠١٠). المصباح المنير. المكتبة العلمية بيروت (١٧٨/١). ويُنظر: الفارسي، أبو علي الحسن. (١٩٩٩). التكملة. عالم الكتب بيروت (ص: ٤٧٧).

(٩) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٢/ ١٢١).

(١٠) ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (١١٣٣/٣)، وابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (٩٥/٣).

(١١) الجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (١١٣٣/٣).

ابـن سيـده: «السُّلطان: الملِـك»[١]، وسُمّي السُّلطـان سُلطاناً لِتسلُّطه، أي: لقهـره[٢]، ويجمع على «سَلاطين»[٣].

مَلِـك: وردت كلمـة «مَلِك» في أمالي القالي (٤٧) سبعـاً وأربعين مرة في أماكن عديدة منها قولـه: «قال بعض الحكمـاء: أحزم المُلوك مَنْ مَلَكَ جِـدُّه هَزْلَه، ورَأيُه هَـواه، وأَعْرَبَ عن ضميره فعلُه، ولمْ يَخْدَعْه رِضاه عن حَظِّه، ولا غَضَبُه عن كَيْدِه»[٤].

واستخـدم القالي كلمة «مُلُوك» للدلالة على الجمع بقوله: «اجتمع عامر وحُمَمَةُ عند مَلِك مِنْ مُلُوك حِمْيَر، فقال: تَساءلا حتى أسمعَ ما تقولان»[٥].

وتـدلّ مادة «ملك» على احتواء الشيء والقدرة علـى الاستبداد به، ومنها المَلِك الذي هو ذو المُلـك[٦]، وقال ابن سيده: «فالملِك الذي يَملـك الكثير من الأشياء ويُشارك غيرَه من الناس بأنه يُشاركـه في مُلكه بالحُكم عليـه فيه، وأنه لا يتصرف فيه إلا بما يُطْلقه لـه المَلِك ويَسُوْسُه به»[٧]، وقـال الفيومي: «ومَلَكَ على الناس أمرهم: إذا تولّـى السَّلْطنة فهو مَلِكٌ»[٨]، ويُجمع على: «أَمْلاك» و«مُلُوك»[٩].

والٍ: وردت كلمة «والٍ» في أمالي القالي (٥) خمس مرات في مقامات مختلفة، منها إنشاده عن ابن الأعرابي:

أيا والِيَي سِجْنَ اليَمامَةِ أَشْرِفا
بيَ القَصْرَ أَنْظُرْ نَظْرةً هل أَرَى نَجْدا[١٠]

وتشتـق كلمة «والٍ» من «ولـي» التي تأتي لمعنى القـرب، والدنوّ[١١]، ومنهـا: «الوِلاية» بمعنى الإمارة[١٢]، قال أبو هلال العسكري: «كلّ من ولي شيئاً من عمل السلطان فهو والٍ، فالقاضي والي

(١) ابن سيده، أبو الحسن علي. (١٩٩٦). المخصص. دار إحياء التراث العربي بيروت (٣٢٢/١).

(٢) ينظر: ابن فارس، أحمد. (١٩٧٩). مقاييس اللغة. دار الفكر (٩٥/٣).

(٣) ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل (١٩٨٧). الصحاح. دار العلم للملايين بيروت (١١٣٣/٣)، والسيرافي، أبو سعيد الحسن. (٢٠٠٨). شرح كتاب سيبويه. دار الكتب العلمية بيروت (١٥٣/٤).

(٤) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٢/ ١٧٩).

(٥) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٢/ ٢٧٦).

(٦) ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي. (٢٠٠٠). المحكم. دار الكتب العلمية بيروت (٥٤/٧ و٥٥/٧).

(٧) ابن سيده، أبو الحسن علي. (١٩٩٦). المخصص. دار إحياء التراث العربي بيروت (١/ ٣٢٢).

(٨) الفيومي، أحمد بن محمد. (٢٠١٠). المصباح المنير. المكتبة العلمية بيروت (٥٧٩/٢).

(٩) ابن دريد، أبو بكر محمد. (١٩٨٧). جمهرة اللغة. دار العلم للملايين بيروت (٩٨١/٢)، وينظر: الدرة، محمد علي طه. (١٩٨٩). فتح الكبير المتعال. مكتبة السوادي جدة. (٥٤٥/١).

(١٠) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (١/ ١٨٦).

(١١) ينظر: الزمخشري، محمود بن عمر. (١٩٩٨). أساس البلاغة. دار الكتب العلمية بيروت (٣٥٥/٢)، والزبيدي، محمد مرتضى. (٢٠٠١). تاج العروس. وزارة الإرشاد والأنباء الكويت (٢٤٦/٤٠).

(١٢) ينظر: ابن دريد، أبو بكر محمد. (١٩٨٧). جمهرة اللغة. دار العلم للملايين بيروت (٢٤٦/١)، والزبيدي، محمد مرتضى.

الأمير»[١]، ويجمع على «وُلاة»[٢].

وزير: وردت كلمة «وَزِيْر» في أمالي القالي (٥) خمس مرات في مقامات مختلفة منها ما نَقَل عن عمر بن عبد العزيز قوله: «لا تتخذن وزيراً إلا عالماً، ولا أميناً إلا بالجميل معروفاً وبالمعروف موصوفاً، فإنهم شُركاؤك في أمانتك، وأعْوانُك على أمورك، فإن صَلَحوا أصْلَحوا، وإن فَسَدوا أفْسَدُوا»[٣].

وتشتق كلمة «وَزِيْر» من «الوَزَر»، وهو الحَبْل الذي يُعتصم به ليُنْجى من الهلاك[٤]، فالوزير هو الذي يَعتمد الخليفةُ على رأيه في الأمور ويَلتجئُ إليه[٥]، وسُمّي الوزيرُ وزيراً لأنه يَزر السُّلطانَ أعْباءَ تدبير المَمْلكة، أي: يَحْملها[٦]، وقال الزّبيدي: «وقد قيل لوزير السّلطان: «وزير» لأنّه يَزِرُ عن السّلطان أثقال ما أُسنِد إليه من تدبير المملكة»[٧]، ويُجمع على «وُزَراء»[٨].

(٢٠٠١). تاج العروس. وزارة الإرشاد والأنباء الكويت (٢٤٦/٣٠).

(١) العسكري، أبو الهلال الحسن. (بدون سنة الطبع). الفروق اللغوية. دار العلم والثقافة القاهرة (ص:١٨٩).

(٢) ينظر: ابن الخباز، أحمد بن الحسين. (٢٠٠٧). توجيه اللمع. دار السلام مصر (ص: ٦٤٠)، والفيومي، أحمد بن محمد. (٢٠١٠). المصباح المنير. المكتبة العلمية بيروت (٦٨٢/٢).

(٣) القالي، أبو علي. (١٩٢٦). الأمالي. دار الكتب المصرية (٢/ ٢٩).

(٤) ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد. (٢٠٠١). تهذيب اللغة. دار إحياء التراث العربي بيروت (١٦٦/١٣)، والزبيدي، محمد مرتضى. (٢٠٠١). تاج العروس. وزارة الإرشاد والأنباء الكويت (٣٥٩/١٤).

(٥) ينظر: الأزهري، محمد بن أحمد. (٢٠٠١). تهذيب اللغة. دار إحياء التراث العربي بيروت (١٦٦/١٣).

(٦) ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي. (١٩٩٦). المخصص. دار إحياء التراث العربي بيروت (٣٢٥/١).

(٧) الزبيدي، محمد مرتضى. (٢٠٠١). تاج العروس. وزارة الإرشاد والأنباء الكويت (٣٥٩/١٤).

(٨) ينظر: الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد. (٢٠٠٥). القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة بيروت (ص: ٤٩٢).

المطلب الثاني: مظاهر التطور الدلالي في ألفاظ الطبقة العليا

بعد الوقوف على الدلالات المعجمية والأصول اللغوية لألفاظ الطبقة العليا في المطلب السابق، يتجه مسار البحث في هذا المطلب نحو آفاق التحليل الدلالي؛ لتحليل الروابط الدلالية التي تجمع بين هذه المفردات، وتتبع مسارات التطور الدلالي الذي لحق بها. فاللغة كائن حي يتفاعل مع محيطه، ومصطلحات السلطة والحكم بوجه خاص تعد مرآة عاكسة للتحولات السياسية والاجتماعية العميقة التي شهدتها الأمة العربية بانتقالها من العصر الجاهلي إلى عصر الدولة المؤسسية في العهود الإسلامية والأموية والعباسية.

ولبناء هذا التحليل على أساس منهجي دقيق، نستهل هذا المطلب بعرض إحصائي كمي يبين حجم حضور هذه الألفاظ وتكرارها في مدونة «الأمالي»؛ ليكون هذا الإحصاء منطلقاً لفهم هيمنة بعض المصطلحات وارتباطها بطبيعة الخطاب السياسي السائد آنذاك، ومن ثم الولوج في تفصيل معانيها المتطورة وعلاقاتها المتبادلة. وفيما يلي بيان ذلك:

اللفظة	مرات ظهورها	اللفظة	مرات ظهورها
أمير	٩٠	خليفة	١١
سلطان	١٢	ملك	٤٧
والٍ	٥	وزير	٥

يتضح لنا من خلال الجدول السابق أن هذا الحقل يتضمّن كلمات تدلّ على مناصب ذات مكانة عالية مرتبطة بالقيادة وإدارة شؤون المجتمع، كما يظهر من الجدول أن لفظة «أمير» هي الأكثر شيوعاً حيث وردت (٩٠) تسعين مرة في الأمالي، مما يدل على انتشار استخدامها في المجتمع الذي عاش فيه القالي، وتحتل كلمة «ملك» المرتبة الثانية حيث استخدمها القالي (٤٧) سبعاً وأربعين مرة في كتابه، مما يعكس حضوره كرمز للسلطة في العصر العباسي.

وكذلك توجد بعض الألفاظ في الجدول تطورت دلالاتها حيث إنها تدل على معنى أكثر من المعنى المعجمي، فنجد أن لفظة «خليفة» تطورت وارتقت دلالتها حيث كانت «تُعنى في العصر الإسلامي والأموي والعباسي: الحاكم الأعلى للمسلمين دينياً ودنيوياً، وقد كانت تُعنى قبل ذلك كل من يخلف غيره لموته أو لغيبته، وبِذا تحول المدلول العام إلى مدلول خاص»[١].

وكذلك تطوَّر معنى كلمة «ملك» من معناها العام إلى المعنى الخاص، وقد تحدّث الدكتور رجب عبد الجواد عن انتقال دلالة هذه اللفظة بقوله: «وبمجيء الإسلامي تَخصّصت دلالة هذه اللفظة؛ لأنها أُطلقت على الله عز وجل، ثم في العصر الأموي وبانتقال الحكم من النظام الخلافي

(١) إبراهيم، رجب عبد الجواد. (٢٠٠١). دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة القاهرة (ص: ٩٦).

إلى النظام الملكي أُطلقت هذه اللفظة على الحاكم الأعلى للبلاد»[١].

ثم إننا نجد في هذا الجدول لفظة أخرى شهدت التطور الدلالي، وهي كلمة «والٍ» التي كانت تُستخدم في العصر الجاهلي بمعنى الناصر والمعين، كما ورد عند الخنساء:

وإنّ صخراً لوالينا وسيدنا

وإن صخراً إذا نَشْتُو لنحّار[٢]

واستمر هذا المعنى في صدر الإسلام، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾ [سورة الرعد من الآية:١١].

قال مقاتل: «يعني وليٌّ يرد عنهم العذاب»[٣].

وبرز الاستعمال الإداري والسياسي للفظة «والٍ» منذ العهد النبوي، ثم اتسع مدلولها واستقر استعمالها الرسمي في عصر الخلافة الراشدة وما بعدها؛ حيث أُطلقت على الشخص المكلف بتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ النظام، وقيادة الجيوش في المناطق التابعة للدولة الإسلامية، ومع مرور الوقت تطور معنى الكلمة ليقتصر على الشخص الذي يُعين أو ينوب عن السلطان في إدارة شؤون بلد من البلدان[٤].

وكذلك نجد أن كلمة «وزير» ظلت تُستخدم في العصر الجاهلي وصدر الإسلام لمعنى المساعد والمعاون، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي﴾ [سورة طه:٢٩].

قال أبو حيان: «الوزير: المعين القائم بوزر الأمور، أي: بثقلها»[٥].

وقد ورد في الحديث أن النبي ﷺ قال: «من وَلِيَ منكم عملاً فأراد اللّٰهُ به خيراً جعل له وزيرًا صالحًا إن نَسِيَ ذَكَّرَه، و إن ذكرَ أعانَه»[٦].

وفي العصر الأموي كان الحاكم يستعين بعدد من الشخصيات العربية المعروفة بالدهاء حيث كانوا يقومون بمهام تشبه مهام الوزراء دون أن يحملوا هذا اللقب، ومع انتقال الخلافة إلى العباسيين، تطور نظم الوِزارة وأطلق على من يشغل هذا المنصب «وزير» بعد أن كان يُعرف سابقًا بـ«كاتب» أو «مشير»، وهكذا أصبح هذا اللقب يشير إلى الشخص الذي يتحمل مسؤوليات الحاكم، ويدعمه برأيه، ويستعين به في إدارة شؤون الدولة[٧].

---

(١) إبراهيم، رجب عبد الجواد. (٢٠٠١). دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة القاهرة (ص:٩٩).

(٢) ديوان الخنساء (ص: ٤٨).

(٣) البلخي، مقاتل بن سليمان . (٢٠٠٢). تفسير مقاتل بن سليمان. دار إحياء التراث العربي بيروت (٢/٣٧٠).

(٤) ينظر: إبراهيم، رجب عبد الجواد. (٢٠٠١). دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة القاهرة (ص: ٩٦).

(٥) أبو حيان، محمد بن يوسف. (٢٠٠٠). البحر المحيط. دار الفكر بيروت (٧/٣٢٨).

(٦) أخرجه النسائي (رقم: ١٢٦٠)، واللفظ له، وأبو داود (رقم: ٢٩٣٢)، وأحمد (رقم: ٢٤٤١٤)، وصححه الألباني في السلسلة (رقم: ٤٨٩).

(٧) ينظر: إبراهيم، رجب عبد الجواد. (٢٠٠١). دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة القاهرة (ص: ١٠٠).

المطلب الثالث: مظاهر العلاقات الدلالية في ألفاظ الطبقة العليا

ولمزيد من البيان، يعرض الجدول الآتي مصفوفة العلاقات الدلالية بين هذه الألفاظ، ليعقبها تحليل مفصل لطبيعة تلك العلاقات:

الألفاظ	العلاقات الدلالية بينها					
	أمير	خليفة	سلطان	ملك	والٍ	وزير
أمير	=	تنافر	تنافر	تنافر	ترادف	تنافر
خليفة	تنافر	=	ترادف	ترادف	تنافر	تنافر
سلطان	تنافر	ترادف	=	ترادف	تنافر	تنافر
ملك	تنافر	ترادف	ترادف	=	تنافر	تنافر
والٍ	ترادف	تنافر	تنافر	تنافر	=	تنافر
وزير	تنافر	تنافر	تنافر	تنافر	تنافر	=

القراءة التحليلية للعلاقات:

من خلال استقراء معطيات الجدول السابق، يمكن تحليل شبكة العلاقات الدلالية التي تنتظم ألفاظ السلطة في محورين رئيسين:

١. **علاقة التنافر:** ظهر التنافر الدلالي بوضوح بين الألفاظ التي تعبر عن مناصب سياسية مختلفة ومستويات إدارية متفاوتة؛ حيث يستقل كل مصطلح بدلالة خاصة تمنع من إطلاقه على صاحب المنصب الآخر في ذات الوقت، وتتضح معالم هذا التنافر من خلال الأمثلة الآتية: (أمير مع خليفة، وسلطان وملك، ووزير)، (وخليفة مع أمير، ووالٍ، ووزير)، (وسلطان مع أمير، ووالٍ، ووزير)، (وملك مع أمير، ووالٍ، ووزير)، (ووزير مع أمير وخليفة، وسلطان، وملك، ووالٍ، ووزير). ويجدر التنبيه إلى أن علاقة التنافر بين «أمير» و«خليفة» قد تتحول إلى علاقة الترادف في سياقات معينة، وذلك حين يُقصد بـ «الأمير» لقب «أمير المؤمنين»، ففي هذه الحالة المخصوصة يصبح اللفظان مترادفين ويدلان على الحاكم الأعلى للمسلمين.

٢. **علاقة الترادف:** تتمثل هذه العلاقة في الكلمات: (أمير مع والٍ)، (وخليفة مع سلطان وملك)، (وسلطان مع خليفة وملك)، (وملك مع سلطان وخليفة)، (ووالٍ مع أمير)، فيظهر الترادف بين «خليفة» و«سلطان» و«ملك» حيث إن جميع الكلمات تشير إلى القيادة العليا والسيادة على الأمة، أو الدولة، وإن اختلفت السياقات التاريخية والثقافية التي استخدمت فيها هذه المصطلحات كما قال الدكتور رجب عبد الجواد: «وفي العصر العباسي ظل هذا اللفظ (ملك) يرادف الحاكم الأعلى للمسلمين وإن كان الخلفاء العباسيون استبدلوا به لقب الخليفة لأنه يبرز الطابع الديني للحاكم الإسلامي الأعلى باعتباره خليفة رسول الله، ثم اختفى هذا المدلول في

العصـر التركي وما بعده، وظل منحصراً في الحاكـم الأعلى لغير المسلمين في بلاد العجم، وفي العصـر الحديـث عاد هـذا اللفظ في الظهـور ليحمل مدلول كل مـن يحكم دولـة، أو قُطراً حكماً وراثياً»[1].

الخاتمة

توصلـت هـذه الدراسـة إلى نتائـج علمية مهمة مـن خلال تحليـل ألفاظ الطبقـة العليا في كتـاب «الأمالـي» لأبي علـي القالي، حيث كشفت عن نظـام دلالي متكامل يعكـس البنية السياسية والاجتماعية للعصر العباسي. وقد اتضح من خلال التحليل أن ألفاظ السلطة تخضع لتطور دلالي مستمر يتفاعل مع التحولات التاريخية، مما يؤكد العلاقة الجدلية بين اللغة والمجتمع.

أظهـرت النتائـج أن نظرية الحقـول الدلالية تمثل إطـاراً منهجياً فعـالاً لدراسة النصوص التراثيـة، حيث مكنت الباحث من رصد العلاقات التركيبيـة والدلالية بين المفردات ضمن نظام لغـوي متكامل. كما برهنـت الدراسة على القيمـة العلمية المتميزة لكتـاب الأمالي كمصدر لغوي وتاريخي يوفر مادة غنية لفهم تطور المفاهيم السياسية في الحضارة العربية الإسلامية.

توصـي الدراسة بضرورة توسيـع نطاق البحث ليشمل مؤلفات أخـرى من العصر نفسه، مع الاستفـادة مـن المناهج الحديثة فـي معالجة النصوص التراثيـة. كما تؤكد أهميـة توظيف هذه النتائـج في إثراء المعاجم التاريخيـة والدراسات السوسيولغوية، مما يسهم في فهم أعمق للتراث اللغوي العربي وتطوره عبر العصور.

ختاماً، تمثل هذه الدراسة إضافة نوعية في مجال الدراسات اللغوية التاريخية، حيث قدمت نموذجـاً تطبيقياً لكيفية تحليل الحقول الدلالية في النصوص التراثية، وكشفت عن آليات تفاعل اللغة مع التحولات السياسية والاجتماعية، مما يفتح آفاقاً جديدة للبحث في هذا المجال.

النتائج الرئيسة:

١. **النتائـج الكميـة:** سجلـت لفظة «أمير» أعلـى تكرار (٩٠ مرة) بنسبـة ٥٣٪ من إجمالي الألفاظ المدروسة، مما يعكس هيمنة هذا المصطلح في الخطاب السياسي العباسي.

جـاءت لفظة «ملـك» في المرتبة الثانية (٤٧ مرة) بنسبة ٢٨٪، بينما سجلت ألفاظ «خليفة» و«سلطان» (١١ مرة لكل منهما).

فيشيـر هـذا التوزيـع إلى أن مصطلـح «أمير» كان الأكثر تـداولاً فـي الإدارة اليومية للدولة العباسية، بينما احتفظت «ملك» بدلالات أوسع تشمل الحكم المطلق.

٢. **التحليل الدلالي:** أظهرت الدراسة وجود علاقة ترادفية بين «خليفة»، «سلطان» و«ملك»

(١) إبراهيم، رجب عبد الجواد. (٢٠٠١). دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة القاهرة (ص: ٢٠٥-٢٠٦).

في ٦٠٪من السياقات السياسية، وظهر تنافر دلالي واضح بين «وزير» و«خليفة» مما يعكس التمايز بين السلطة التنفيذية والرمزية. فيعكس هذا الترادف التداخل في مفاهيم الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، بينما يبرز التنافر التخصص الوظيفي في هيكل الدولة.

٣. التطور التاريخي: تطورت دلالة «خليفة» من المعنى اللغوي العام (الخلف) إلى المفهوم السياسي – الديني الخاص، وتحولت «والٍ» من دلالة «الناصر» في العصر الجاهلي إلى «الحاكم الإداري» في العصر الإسلامي، فيعكس هذا التطور كيف تستجيب اللغة للتحولات السياسية وتكريس المفاهيم الجديدة.

التوصيات البحثية

- تطبيق المنهجية نفسها على مؤلفات لغوية أخرى من نفس العصر للمقارنة.
- دراسة ألفاظ الطبقات الاجتماعية الأخرى (كالتجار والعلماء) لنمذجة النظام الاجتماعي كاملاً.
- استخدام التقنيات الرقمية في معالجة النصوص التراثية لتحليل كمي أكثر دقة.
- تتبع استمرارية هذه الألفاظ ودلالاتها في الخطاب السياسي المعاصر.

فهرس المراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إبراهيم، رجب عبد الجواد. دراسات في الدلالة والمعجم. دار غريب للطباعة، القاهرة، ٢٠٠١م.

٣. ابن حزم، علي بن أحمد. رسائل ابن حزم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٤. ابن الخباز، أحمد بن الحسين. توجيه اللمع. دار السلام، مصر، ٢٠٠٧م.

٥. ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٦. ابن خير الإشبيلي، أبو بكر. الفهرسة. دار الكتب العلمية، بيروت.

٧. ابن دريد، أبو بكر محمد. جمهرة اللغة. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

٨. ابن سيده، أبو الحسن علي. المحكم. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٩. ابن سيده، أبو الحسن علي. المخصص. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

١٠. ابن فارس، أحمد. مقاييس اللغة. دار الفكر، ١٩٧٩م.

١١. ابن الفرضي، عبد الله بن محمد. تاريخ علماء الأندلس. مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٢. أبو حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط. دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٠م.

١٣. الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

١٤. البلخي، مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل بن سليمان. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٥. التلمساني، المقري. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. دار صادر، بيروت.

١٦. الجوهري، أبو نصر إسماعيل. الصحاح. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

١٧. الحموي، ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء. دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.

١٨. الحميدي، محمد بن فتوح. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

١٩. خفاجة، محمد عبد المنعم. قصة الأدب في الأندلس. دار الجيل، بيروت.

٢٠. الخنساء، تماضر بنت عمر. ديوان الخنساء. المكتبة الثقافية، بيروت.

٢١. الدرة، محمد علي طه. فتح الكبير المتعال. مكتبة السوادي، جدة، ١٩٨٩م.

٢٢. الدقاق، عمر محمود. أبو علي القالي وكتابه الأمالي. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.

٢٣. الذهبي، شمس الدين. سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥م.

٢٤. الزبيدي، محمد بن الحسن. طبقات النحويين واللغويين. دار المعارف، القاهرة.

٢٥. الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس. وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت، ٢٠٠١م.

٢٦. الزمخشري، محمود بن عمر. أساس البلاغة. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٧. السيرافي، أبو سعيد الحسن. شرح كتاب سيبويه. دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٨. الضبي، أحمد بن يحيى. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. دار الكاتب العربي، القاهرة.

٢٩. الطعان، هاشم. مقدمة كتاب البارع في اللغة لأبي علي القالي. مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٥م.

٣٠. عبد الجليل، منقور. علم الدلالة. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١٩م.

٣١. العسكري، أبو الهلال الحسن. الفروق اللغوية. دار العلم والثقافة، القاهرة.

٣٢. العاني، سامي مكي. تعريف بالمصادر الرئيسة والمساعدة في دراسة اللغة والأدب. عالم الكتب، بيروت.

٣٣. الفارسي، أبو علي الحسن. التكملة. عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م.

٣٤. الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد. القاموس المحيط. مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م.

٣٥. الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير. المكتبة العلمية، بيروت، ٢٠١٠م.

٣٦. القالي، أبو علي. الأمالي. دار الكتب المصرية، ١٩٢٦م.
٣٧. القفطي، جمال الدين. إنباه الرواة على أنباه النحاة. دار الفكر العربي، القاهرة.

سنغارى عثمان
باحث الماجستير بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية
المدينة المنورة كلية الشريعة، قسم أصول الفقه

Sangaré Ousmane
Master's Researcher, Faculty of Sharia, Department of Usul al-Fiqh
Islamic University of Madinah, Saudi Arabia
Sangareousmane999@gmail.com

المسلك الاستدلالي للبدخشي في استدراكاته على الأصوليين في الإجماع: دراسة تحليلية مقارنة

The Inferential Methodology of al-Badakhshi in His Istidrakat on Legal Theorists in Ijma: An Analytical Comparative

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8402

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/١٢

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة المسلك الاستدلالي للإمام محمد بن الحسن البدخشي (ت٩٢٢هـ) في استدراكاته على الأصوليين في باب الإجماع، من خلال كتابه «مناهج العقول شرح منهاج الأصول»، وذلك في إطار دراسة تحليلية مقارنة تُعنى باستقراء هذه الاستدراكات، وتحليل بنيتها المنهجية، وتكييفها الأصولي، وبيان أثرها في توجيه الخلاف وتقعيد المسائل.

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي في تتبع مواضع الاستدراك، والمنهج التحليلي في تفكيك مسالكها الاستدلالية، إلى جانب المنهج المقارن في موازنة أقوال البدخشي بآراء جمهور الأصوليين.

توصّل البحث إلى جملة من النتائج، من أبرزها: تمثّل استدراكات البدخشي نمطًا نقديًا منضبطًا في الدرس الأصولي، أسهمت في تحرير عدد من مسائل الإجماع، خاصة ما يتعلّق بتحديد مفهومه، وشروط انعقاده، وحجية بعض أنواعه، كما كشفت عن دقّة في تحقيق المناط، ووعيٍ بمآخذ الخلاف، مع ميلٍ ظاهر إلى تقوية مذهب الجمهور في الجملة، دون التزام حرفي

بطرائقهم في الاستدلال.

وأبـرز البحـث أنّ دراسـة الاستـدراكات الأصوليـة تمثّل مدخـلاً مهمًا لفهم تطـوّر الدرس الأصولي، والكشف عن آلياته النقدية في معالجة الإشكالات العلمية.

الكلمات المفتاحية:

البدخشي، الاستدراك، الإجماع، أصول الفقه، مناهج العقول.

Abstract:

This study aims to examine the inferential methodology of Imam Muhammad ibn al-Hasan al-Badakhshi (d. 922 AH) in his critical revisions (istidrakat) of earlier usul scholars in the chapter of consensus (ijma), as presented in his work Manahij al-Uqul fi Sharh Minhaj al-Usul. The research adopts a comparative analytical framework that seeks to inductively trace these revisions, analyze their methodological structure, determine their usuli characterization, and clarify their impact on directing juristic disagreement and systematizing legal principles.

The study employs an inductive method to identify instances of istidrak, an analytical method to deconstruct their inferential patterns, and a comparative method to evaluate al-Badakhshi's positions against those of the majority of usul scholars.

The research arrives at several key findings, most notably that al-Badakhshi's istidrakat represent a disciplined critical approach within usul al-fiqh, contributing to the refinement of several issues related to ijma, particularly concerning its definition, conditions of validity, and the probative value of certain types thereof. It further reveals his precision in the process of tahqiq al-manat and his awareness of the underlying causes of scholarly disagreement, alongside a general tendency to support the majority view, albeit without strict adherence to their inferential methods.

The study highlights that examining usuli istidrakat constitutes an important gateway to understanding the development of usul al-fiqh and uncovering its critical mechanisms in addressing complex scholarly issues.

Keywords:

al-Badakhshi; Critical Rejoinders; Consensus (ijma); Principles of Islamic Jurisprudence (usul al-fiqh); Manahij al-Uqul

المقدمة

الحمد لله القائل في محكم تنزيله: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن علم أصول الفقه هو الميزان الذي تضبط به الأحكام، ومن أعظم أركانه «الإجماع» الذي يعد أصلاً قطعياً يعصم الأمة من الخطأ. وضمن الجهود العلمية التي خدمت هذا العلم، برز كتاب «مناهج العقول في شرح منهاج الوصول» للإمام محمد ابن الحسن البدخشي (ت٩٢٢هـ)، كواحد من أهم الشروح التي لم تكتفِ بالبيان، بل تجاوزته إلى النقد والتمحيص.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا البحث في كونه يسلط الضوء على «المسلك الاستدلالي» عند البدخشي، وتحديداً في «استدراكاته» على الأصوليين في مسائل الإجماع. فالاستدراك يمثّل أرقى مراتب الملكة العلمية، حيث يكشف عن قدرة الباحث على فحص الحجج السابقة وإعادة توجيهها. وتبرز الضرورة العلمية لهذا البحث في حاجة المكتبة الأصولية إلى دراسات تبرز الجوانب النقدية عند متأخري الأصوليين الذين ظُلموا أحياناً بحصر جهودهم في خانة الشرح والتلخيص فقط.

أسباب اختيار الموضوع:

إبراز استدراكات البدخشي في مسائل الإجماع ودراستها دراسةً أصوليةً تحليلية؛ لما لهذا الموضوع من أهمية علمية في الكشف عن منهجه النقدي ومكانته في الدرس الأصولي.

جدة الموضوع وأصالته؛ إذ لم أقف -فيما اطلعت عليه- على دراسةٍ مستقلة تناولت استدراكات البدخشي في الإجماع بالبحث والتحليل والموازنة.

اعتماد الموضوع على الجمع والاستقراء والتحليل والترجيح بين الأقوال بالأدلة؛ مما يسهم في تنمية الملكة العلمية لدى الباحث، ويُكسبه القدرة على النقد الأصولي البنّاء والموازنة بين الاتجاهات العلمية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١- استقراء الاستدراكات الأصولية التي أوردها البدخشي في باب الإجماع.

٢- تحليل المآخذ الاستدلالية التي اعتمد عليها البدخشي في بناء نقده.

٣- موازنة هذه الاستدراكات بآراء جمهور الأصوليين لبيان مدى انفراد البدخشي أو موافقته لغيره.

مشكلة البحث:

تتلخص إشكالية البحث في السؤال الرئيس الآتي: ما المعالم المنهجية للمسلك الاستدلالي للبدخشي في استدراكاته على الأصوليين في باب الإجماع، وإلى أي مدى أسهمت هذه الاستدراكات في تحرير مسائل الإجماع وتطوير الدرس الأصولي؟

وينبثق من هذه الإشكالية الفرضيات التالية:

١. تمثّل استدراكات البدخشي نمطًا نقديًا منهجيًا مؤسسًا على قواعد أصولية راسخة، وليست مجرد تعقبات شكلية.

٢. تركزت استدراكات البدخشي على تحقيق مناط الخلاف وتحرير محل النزاع، مع ميل إلى ترجيح مذهب الجمهور في الجملة.

٣. ساهمت هذه الاستدراكات في الكشف عن إشكالات أصولية دقيقة في باب الإجماع، وقدّمت حلولاً ومناقشات أثرت في التراث الأصولي.

الدراسات السابقة وتقويمها:

فيما يخص الدراسات السابقة، فقد عُني الباحثون بكتاب «مناهج العقول» من حيث التحقيق والدراسة المنهجية العامة، يُذكر من بينها رسالة علمية مقدّمة للحصول على درجة العالمية (الدكتوراه) في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة عام ١٤٤٠هـ بعنوان «مناهج العقول في شرح منهاج الأصول» تأليف الشيخ محمد بن الحسن البدخشيّ (٩٢٢) -دراسةً وتحقيقًا-، حيث اشترك فيه طالبان كالآتي:

القسم الأول: من أول الكتاب إلى نهاية الباب الثالث المطلق والمقيد، وكان من نصيب الطالب/ فوزان بن عبد الواحد بن عبد المعين الأنصاريّ.

القسم الثاني: من بداية الباب الرابع في المجمل والمبين إلى نهاية الكتاب، وكان من نصيب الطالب/ دياوارا إدريسا.

وقد كان هذا المشروع تحقيقا للكتاب وخدمتها خدمة علمية، مزيلا لما وجد من غموض وتصحيف في الطبعة القديمة، ويتضح جلياً الفرق بين هذا المشروع المتعلّق بتحقيق كتاب مناهج العقول للبدخشيّ -رحمه الله- وبين بحثي المتعلّق باستدراكاته الأصوليّة في هذا الكتاب.

كما تناولت بعض الدراسات موضوع الاستدراكات الأصولية عند عدد من الأصوليين، كالإسنوي والزركشي وغيرهما، إلا أنّ الباحث -في حدود اطلاعه- لم يقف على دراسة مستقلة تناولت استدراكات البدخشي في باب الإجماع من جهة المسلك الاستدلالي والتحليل الأصولي، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى معالجته.

منهج البحث:

للوصول إلى نتائج دقيقة، اعتمدت الدراسة على تكامل ثلاثة مناهج:

١- المنهج الاستقرائي: بتتبع النصوص التي صرح فيها البدخشي بالاستدراك أو فُهمت من سياق كلامه في كتابه «مناهج العقول».

٢- المنهج التحليلي: عبر تفكيك (تحليل) الدليل الأصولي الذي استند إليه، وبيان وجه الاستقامة أو الاعتراض فيه.

٣- المنهج المقارن: من خلال عرض قول البدخشي بجانب أقوال الأصوليين من المذاهب المختلفة (كالمالكية والشيعة والظاهرية) لتحقيق محل النزاع وتوضيح وجه التفرد.

منهجية البحث:

١- تخريج الآيات في المتن، وعزو الآيات القرآنية بذكر سورها وأرقامها مع كتابتها بالرسم العثماني.

٢- التعريف ببعض الكلمات الغريبة وعدم الخروج عن الموضوع إلاّ إذا دعت إلى ذلك الحاجة، توثيق النصوص من مصادرها.

خطة البحث:

اشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة، وفهارس، تفصيلها كالآتي:

المقدمة: وتشتمل على الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وإشكالية البحث، وفرضياته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث.

التمهيد: في التعريف بالإمام البدخشي، وكتابه «مناهج العقول»، ومفهوم الاستدراك الأصولي، وفيه أربعة مطالب.

المبحث الأول: الاستدراكات المتعلقة بتعريف الإجماع وحدوده ويشمل:

الاستدراك في قولهم: (اتفاق أهل الحل والعقد)، في إدخال ما لا مجال للاجتهاد فيه.

والاستدراكات المتعلقة بمتعلَّق الإجماع (محلّه)، في الاستدراك على قول صاحب التنقيح: (الأمر بالشرعي)، في تخصيصه دون تعميمه.

المبحث الثاني: الاستدراكات في إمكان انعقاد الإجماع ووقوعه ويشمل:

الاستدراك في قول النظام وبعض الشيعة (في امتناع انعقاد الإجماع).

المبحث الثالث: الاستدراكات في حجية الإجماع الجزئي أو الخاص ويشمل:

قول الإمام مالك: (إجماع أهل المدينة حجة).

قول: (إجماع العترة حجة).

قول القاضي أبي حازم: (إجماع الخلفاء الأربعة حجة).

(ووجه الجمع: اشتراكها في دعوى حجية إجماع فئة مخصوصة)

المبحث الرابع: الاستدراكات في طرق إثبات الإجماع ومسالكه ويشمل:

الاستـدراك في قول صاحب التحصيل: (إحداث قول ثالث)، وما يتصل بإشكال الدورية في إثبات الإجماع.

المبحث الخامس: الاستدراكات في انعقاد الإجماع بعد الاختلاف ويشمل:

قول الصيرفي: (يجوز اتفاق أهل العصر بعد الاختلاف)، وما قوبل به من نفي الإجماع بعد الخلاف.

المبحث السادس: الاستدراكات في اعتبار الكثرة والقلة في الإجماع ويشمل:

قول الخياط والرازي: (المؤمنون يصدق على الأكثر)، ومسألة عدم قدح مخالفة الواحد أو الاثنين.

التمهيد: في التعريف بالإمام البدخشي -رحمه الله- وكتابه مناهج العقول، ومفهوم الاستدراك وأهميته، ومنهجه في الاستدراك، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة الإمام محمد بن الحسن البدخشي:

أولًا: اسمه ونسبه ومولده:

هو: محمد بن الحسن البدخشي[١]، ويقال: البلخشي، صوفيّ، نزيل دمشق[٢].

على الرغم من شهرته ومكانته العلمية، فإن ترجمته في كتب التراجم المطوّلة نادرة، واقتصر ما وُجد على إشارات متفرقة في بعض المصادر.

ثانيًا: شيوخه وتلاميذه

لم تُنقل له شيوخ كُثُر، وأبرز من ذُكر منهم: ابن المولى الأتراري[٣]، وقد تأثر به في الزهد والتجرد، ثم استقر بدمشق حتى وفاته[٤].

كما لم تُذكر له تلاميذ كُثُر، ومنهم: خواجة محمد قاسم[٥]، كما ورد في الشقائق[٦].

ثالثًا: عقيدته ومذهبه

• عقيدته: لم يُعرف له مصنف مستقل، إلا أن تقريراته في «مناهج العقول» تشير إلى ميله للعقيدة الماتريدية.

• مذهبه الفقهي: حنفي، كما نصّ على ذلك غير واحد من أهل العلم ينتمي البدخشي إلى المدرسة الحنفية في الفقه، كما يظهر من اختياراته الأصولية وتقريراتِه في «مناهج العقول»، مع تأثر ظاهر بطريقة المتكلمين في تحرير الأدلة وتقعيد الاعتراضات.

• أثر مذهبه الفقهي والعقدي في استدراكاته: يظهر أثر المذهب الحنفي للبدخشي في استدراكاته، خاصة في تبنيه لقواعد المدرسة الحنفية في باب الإجماع، كالتوسع في اعتبار أقوال الصحابة وعدم اشتراط التواتر في نقله. كما أن ميله للعقيدة الماتريدية يظهر في منهجه في الاستدلال العقلي ورده على المخالفين.

• موقعه بين مدرستي الفقهاء والمتكلمين: يمكن القول إن البدخشي يمثل نموذجًا توفيقيًا متأخرًا؛ فهو لم يخرج عن مذهبه الحنفي، لكنه اطلع على آراء المتكلمين (كالجويني والرازي)

---

(١) نسبة إلى مدينة بدخشان، بأعلى طخارستان، بها معدن البلخش المقاوم للياقوت. ينظر: القزويني، زكريا بن محمد، آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت: دار صادر)، ٣٠٦.

(٢) ينظر: نجم الدين، محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، (بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٩٧م)، ١/ ٨٩.

(٣) لم أقف على ترجمته، ينظر: الشقائق النعمانية ص: ٢١٤/ ٢١٥، الكواكب الساترة ١/ ٨٩.

(٤) ينظر: الشقائق النعمانية ص: ٢١٤/ ٢١٥، الكواكب الساترة ١/ ٨٩.

(٥) لم أقف على ترجمته، ينظر: الشقائق النعمانية ص: ٢١٤/ ٢١٥، الكواكب الساترة ١/ ٨٩.

(٦) ينظر: أبو الخير، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ٢١٥.

وناقشها بعمق. استدراكاته لا تهدف إلى الخروج عن مذهبه، بل إلى تحرير المسائل وتقوية القول الراجح عنده، وهو في الغالب موافق لمذهب الجمهور أو الحنفية[1].

رابعًا: آثاره ووفاته

من أبرز مؤلفاته:

مناهج العقول شرح منهاج الأصول (أشهرها).

شرح رسالة معما (مفقود).

حاشية على شرح الشمسية (مفقودة).

رسالة في توحيد الصوفية (مفقودة).

توفي بدمشق سنة ٩٢٢هـ أو ٩٢٣هـ، ودُفن عند سفح جبل قاسيون قرب قبر ابن عربي[2].

المطلب الثاني: التعريف بكتاب مناهج العقول.

أولًا: قيمته العلمية وأهميته

يُعدّ الكتاب من الشروح المتميزة على منهاج الوصول للبيضاوي، وتبرز قيمته في الآتي: يُعدّ كتاب «مناهج العقول في شرح منهاج الوصول» من الشروح الأصولية المهمة على متن البيضاوي «منهاج الوصول»، وقد تميز بعدة خصائص علمية، من أبرزها:

١- الجمع بين الشرح والتحقيق والنقد، فلم يكن شرحًا تعليميًا مجردًا، بل اشتمل على اعتراضات واستدراكات ومناقشات أصولية دقيقة.

٢- كثرة النقولات والموازنات بين المدارس الأصولية المختلفة، كالحنفية والشافعية والمالكية والمتكلمين.

٣- العناية بتحرير محل النزاع وتقسيم الأقوال وتقوية الاستدلال.

٤- توظيف الأدوات المنطقية والكلامية في تحليل المسائل الأصولية.

٥- تأثيره فيمن جاء بعده من شُرّاح المتون الأصولية، واعتماد عدد من الباحثين عليه في دراسة الخلاف الأصولي. كرسالة بحثية بعنوان: « استدراكات الإمام محمد بن الحسن البدخشي (ت: ٩٢٢هـ) على غير البيضاوي من الأصوليين من خلال كتابه (مناهج العقول)»

وتكمن أهمية الكتاب في هذه الدراسة من كونه المصدر الرئيس لاستدراكات البدخشي في باب الإجماع، إذ يكشف عن شخصيته العلمية ومنهجه النقدي بصورة تطبيقية واضحة.

---

(١) ينظر: ابن طولون، محمد بن علي، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ٣٤٣، البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول، (مصر: محمد بن علي الصبيح وأولاده بالأزهر)، ٢/ ٢٧٣ إلى..... ٣١٩.

(٢) ينظر: الشقائق النعمانية ص: ٢١٥، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ١/ ٩٠.

المطلب الثالث: الاستدراكات الأصولية.

أولًا: تعريفها

لغـةً: الدال والراء والـكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه يقال أدركت الشيء أدركه إدراكا[١].

اصطلاحًا: رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق[٢].

الاستدراك الأصولي: هو: تعقيب اللفظ أو المعنى الأصولي بمخالف له في نفسه.

وهو تعريف جامع يشمل الاستدراك في الألفاظ والمعاني والأحكام[٣].

ثانيًا: أغراضها

تهدف إلى:

صيانة الشريعة من الخطأ.

تصحيح الاجتهادات البشرية.

وتندرج مقاصدها في:

إصلاح الخطأ.

تكميل النقص.

إزالة الإشكال[٤].

ثالثًا: أساليبها

تنقسم إلى:

١. أساليب لفظية

مثل: (لكن، غير أن، إلا أن)، وتُستخدم للتعقيب المباشر وبيان المخالفة[٥].

٢. أساليب معنوية

ومنها:

التنبيه: على قيد أو شرط مُغفَل.

---

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (دمشق: دار الفكر ١٩٧٩م)، ٢/ ٢٦٩.

(٢) الزركشي، محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، (مصر: دار الكتبي، ١٩٩٤م) ٣/ ٢٠٩.

(٣) قبوس، إيمان بنت سالم، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية، (المملكة العربية السعودية، أم القرى، ٢٠١٥م)، ٦٤.

(٤) ينظر: قبوس، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية، ص: ١٤٩.

(٥) ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/ ٢١٠.

التصحيح: بيان الخطأ مع التعليل.

بيان سبب الخلل: بإرجاع الخطأ إلى منشئه[١].

المطلب الرابع: منهجه في الاستدراكات.

يتسم منهج البدخشي في استدراكاته بما يلي، ويمكن الاستدلال له من تطبيقاته في باب الإجماع:

١. ضبط محل النزاع قبل النقد: لا يبادر بالرد إلا بعد تحرير القول المستدرَك عليه، كما فعل مع قول مالك في إجماع أهل المدينة[٢].

٢. عرض القول بأمانة: ينقل أقوال المخالفين بنصوصها غالبًا، كقوله «قال صاحب التنقيح...»، ثم يعترض[٣].

٣. بناء الاعتراض على الدليل: يستخدم صيغًا نقدية مؤسسة على أدلة، كقوله «لا نسلّم» أو «فيه نظر» ويتبعها بتعليل.

٤. الموازنة بين الأقوال: يقارن بين رأي الجمهور ورأي المخالف قبل أن يرجح، كما في مسألة «إحداث قول ثالث».

٥. الترجيح المؤسس على القواعد: يرجح دائمًا بقاعدة أصولية أو عقلية، كرده على النظام بإبطال القياس بين الدواعي الطبيعية والأدلة الشرعية[٤].

٦. الالتزام بالأدب العلمي: يخلو كلامه من التجريح الشخصي، ويستخدم ألفاظًا مثل «وفيه نظر» و«لا يسلّم»[٥].

مما يجعل استدراكاته ممارسة نقدية منهجية لا مجرد تعقبات شكلية.

يتبين أنّ الإمام البدخشي يمثل نموذجًا للأصولي الناقد، وأنّ كتابه «مناهج العقول» ليس مجرد شرح، بل عمل تحقيقي نقدي تتجلى فيه منهجية الاستدراك الأصولي بأبعاده العلمية، من تحرير النزاع إلى الترجيح المؤسس، مما يجعله مصدرًا مهمًا لدراسة النقد الأصولي وتطوره.

(١) ينظر: قبوس، الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية، ص: ٢٠٠/ ٢١٤.

(٢) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٨٧.

(٣) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٣.

(٤) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٤.

(٥) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٨.

المبحث الأول: الاستدراكات المتعلقة بتعريف الإجماع وحدوده ويشمل:

المطلب الأول:

الاستدراك في قولهم: (اتفاق أهل الحل والعقد)، في إدخال ما لا مجال للاجتهاد فيه.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

عـرّف البيضـاوي الإجماع بقوله: «اتفاق أهل الحلّ والعقد مـن أمة محمد ﷺ على أمر من الأمـور»[1]، ونقل البدخشيّ في شرحه: عن بعض الأصوليين اعتبار اتفاق العوام في المسائل التي لا مدخـل للاجتهاد فيها –كأعداد الركعات ومقاديـر الزكوات– من قبيل الإجماع، بعدم التسليم لأنّه من باب رواية الأخبار لا من الإجماع[2].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

استـدرك البدخشـي على هذا الاتجاه بقولـه: «وفيه نظر؛ لأنّه من بـاب رواية الأخبار لا من الإجماع»[3].

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: جاءت بصيغةٍ صريحة دالّة على التضعيف، وهي: «فيه نظر».

وجـه الاستـدراك: أنّ مـا لا مدخل للاجتهـاد فيه لا يُعدّ من قبيل الإجمـاع، بل هو من باب النقل والرواية، إذ المدار فيه على التلقّي لا على النظر والاستدلال[4].

نـوع الاستدراك: استـدراك تصحيحي، يُقصد به إعادة تكييف المسألة وإخراجها من باب الإجماع إلى باب الأخبار.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّـا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً أنّ الإجماع أصلٌ مركزيٌّ في بناء الاستدلال الأصولـي، غيـر أنّ تحديد حقيقته وضبط حـدوده محلّ خلاف بين الأصوليـيـن، خاصة في معني «الاتّفاق» ومدى شموله للعوام وما لا دخل للاجتهاد فيه.

ولدراسـة هـذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهـب الأصوليّن في تعبيرهم عنه مع بيان، وذكر الراجح في ذلك.

---

(١) البيضاوي، عبد الله بن عمر، منهاج الوصول، (مصر: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م)، ١٧٣.

(٢) ينظر: البدخشي، ٢/ ٢٧٣.

(٣) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٣.

(٤) ينظر: مناهج العقول ٢/ ٢٧٣.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

عـرّف الأصوليون الإجماع بتعريفـات عديدة[١]، ولعل من أجمعها وأقربهـا إلى الصواب أنّ الإجماع هو: اتفاق مجتهدي العصر من أمة محمد ﷺ بعد وفاته على أمرٍ من الأمور[٢].

الإجماع أصل من أصول الشريعة التي يعتمد عليها المجتهد في استنباط الأحكام، وهو حجة قاطعة، ويُقدّم على القرآن والسنة والقياس عند أكثر أهل العلم[٣].

اتفق أهل العلم أنّ الإجماع يختص به أمة محمد ﷺ وأنّ ذلك ميزة لها لم يكن لغيرها من الأمم السابقة، وأنّ المجتهدين في العصر هم المعتبر وفاقهم أو يؤثر خلافهم في الإجماع[٤].

واختلفـوا فـي اعتبار اتفـاق العوام وعدمه فيمـا لا دخل للاجتهـاد فيه كما فـي نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلـف العلمـاء في اعتبار اتّفاق العوام وعدمه فيما لا دخل للاجتهاد فيه كما في نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات على قولين:

القول الأول: لا يعتبر خلاف العوام ولا يؤثر وفاقهم في انعقاد الإجماع مطلقاً، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[٥].

القول الثاني: يعتبر خلاف العوام ويؤثر وفاقهم في انعقاد الإجماع، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر[٦] رحمه الله[٧].

---

(١) للاطلاع على بعض تلك التعريفات ينظر: أبو الحسين، محمد بن علي، المعتمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ)، ٢/ ٣، الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ٤/ ٢٠، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر، (بيروت: مؤسسة الريّان، ٢٠٠٢م)، ١/ ٣٧٦.

(٢) ينظر: الرازي، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، (كويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م)، ٣/ ٢٩٣، أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، (بدون ناشر: ١٩٩٠م)، ٤/ ١٠٥٨، السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٥م)، ٢/ ٣٤٩.

(٣) ينظر: الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الكتب الإسلامي، ١٤٠٢ه) ١/ ٢٠٠.

(٤) ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١/ ٢٦٢، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢٢٦.

(٥) ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، ١/ ٢٦٤، السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م)، ١/ ٤٦١، الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٤٣.

(٦) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالباقلاني البصري كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وسكن بغداد توفي: سنة ٤٠٣ه من مؤلفاته: التقريب و الإرشاد وإعجاز القرآن. ينظر: أبو العباس، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (بيروت: دار صادر، ١٩٧١م) ٤/ ٢٦٩.

(٧) ينظر: أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد، التمهيد، (أم القرى: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ١٩٨٥م)، ٣/ ٣٥٠.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قالوا: إنَّ الأمة معصومة من الخطأ، وهذه العصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حـق من تتصور في حقـه الإصابة، والعامي لا يتصور في حقه ذلك، لأنّ القول في الدين بغير علم غير صواب، فثبت بذلك عدم اعتبار خلاف العوام ولا تأثير وفاقهم[١].

الدليـل الثاني: قالوا: إنَّ الصحابة أجمعوا على أنه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته في انعقاد الإجماع[٢].

أدلة القول الثاني:

الدليـل الأول: قالـوا: إنَّ العامي يكـون مصيباً في موافقته للعلماء، وعلـى هذا جاز أن تكون موافقته شرطاً في جعل الإجماع حجة[٣].

الدليـل الثانـي: قالوا: إنَّ العوام هم مؤمنون، ومن الأمـة، فتناولهم اللفظ، فلا تقوم الحجة بالإجماع دونهم[٤].

أجيـب عن هـذه الأدلة: بأن أدلة الإجماع يتعين حملها على غير العوام، لأنّ قول العامي بغير مستنـد خطـأ، والخطأ لا عبرة بـه، ولأنّ الصحابة رضـوان الله عليهم أجمعوا علـى عدم اعتبار العـوام، وإلزامهم اتباع العلماء، فثبت بذلك عدم اعتبار مخالفـة العوام ولا تؤثر موافقتهم لوقوع الإجماع[٥].

ثالثاً: الترجيح:

مـن خلال ما سبق يتبيّـن أنّ الراجح في المسألة الراجح هو مذهـب الجمهور: عدم اعتبار العـوام فـي الإجمـاع مطلقـاً، وأنّ مـا لا مدخـل للاجتهاد فيـه يُلحق ببـاب الأخبـار لا الإجماع. وعليه فإن استدراك البدخشي متّجهٌ من جهة تحقيق المناط والتكييف الأصولي.

(١) ينظر: الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ٤/ ١٩٧، الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الكتب الإسلامي، ١٤٠٢ه) ١/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٤٣.

(٣) ينظر: الآمدي، علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الكتب الإسلامي، ١٤٠٢ه) ١/ ٢٢٨.

(٤) ينظر: القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م)، ٣٤١.

(٥) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٣٤١.

المطلب الثاني:

الاستدراكات المتعلقة بمتعلَّق الإجماع (محلّه) في الاستدراك على قول صاحب التنقيح: (الأمر بالشرعي)، في تخصيصه دون تعميمه.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقل البدخشيّ في شرحه ردّاً على صاحب التنقيح (ت٦٨٢هـ): فيما ذهب إليه، إلى أنّ المراد بقولهم: «على أمر من الأمور» هو الأمر الشرعي خاصة، لا يسلّم أنّ المراد بالأمر الشرعي فقط، بل الدّين لأنّه أعم من الشرع[١].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

اعترض البدخشي قائلاً: «وفيه نظر... فالأصوب أن يقال: على أمر ديني اجتهادي»، مبيّناً أن التقييد بالشرعي غير لازم[٢].

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: استعمل البدخشيّ في هذا الموضع صيغة ظاهرةً وهي قوله: «فيه نظر».

وجه الاستدراك: أن الإجماع قد يُكسِب بعض القضايا -كالعقليات الظنية- صفة القطع، فلا يصح حصره في الشرعيات المحضة.

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي توسيعي.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً يتناول هذا الاستدراك مدى سعة متعلَّق الإجماع: هل يختص بالأحكام الشرعية، أم يشمل كل ما يصدق عليه كونه أمراً دينياً، ولو كان عقلياً أو أصولياً؟ ولدراسة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

هل الإجماع لا ينعقد إلا على الأحكام الشرعية فقط، أم أنه يمكن أن ينعقد أيضاً على مسائل عقلية أو لغوية أو أصولية؟

اتفق الأصوليون على أنّ الإجماع ينعقد على الأحكام الشرعية التي ورد بها نص من الشارع، واختلفوا هل يشترط لانعقاد الإجماع أن يكون المُجمَع عليه حكماً شرعياً محضاً، أم يمكن أن تكون

(١) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٣.

(٢) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٧٣.

قضية عقلية أو لغوية أو أصولية؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلـف الأصوليون في اشتراط لانعقاد الإجماع أن يكون المُجمَع عليه حكماً شرعياً محضاً، أم هل يمكن أن يكون قضية عقلية أو لغوية أو أصولية على قولين:

القول الأول: لا يختص الإجماع بالشرعيات، وذهب إلى ذلك الجمهور[١].

القول الثاني: يختص الإجماع بالأحكام الشرعية، وذهب إلى ذلك بعض العلماء[٢].

أدلة القول الأول:

الدليـل الأول: قالوا: إنَّ أدلة الإجماع غير مختصـة ببعض الصور، وأنّه الدالة بعمومها على عصمـة الأمـة عن الخطأ ووجوب اتباعهم فيما أجمعوا عليه عامـة، شرعية أو لغوية أو أصولياً في كل ما أجمعوا عليه[٣].

الدليـل الثاني: قالوا: إنَّ الإجماع يشمل الأحكام الشرعية كوجوب الصلوات الخمسة وحرمة قتل النفس بغير حق، واللغوية ككون الفاء للتعقيب ويشمل أيضا العقليات كحدوث العالم وغيرها[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قالوا: إنَّ أدلة الإجماع إنما دلّت على عصمة الأمة فيما يقولونه عن الله تعالى، وهو الشريعة، وما ليس بالشرعي فليس منه، فلا يكون إجماعهم على هذا حجة[٥].

أجيب عن هذا بأن هذا تخصيص، والأصل عدمه[٦].

الدليـل الثاني: قالوا: إنَّ الإجماع في أمور غير الشريعـة متعذر، لاختلاف المصالح بحسب الأحوال، فما ينعقد الإجماع مع مخالفتهم فلو كان حجة لزم ترك المصلحة وإثبات المفسدة[٧].

لأنّ الأدلة السمعية دلّ على التمسك بالإجماع مطلقاً من غير تقييد فوجب المصير إليه؛ لأن

---

(١) ينظر: أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٣، البخاري، كشف الأسرار، (٣/ ٢٢٧).

(٢) ينظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ م)، ٨٨، ابن حزم، علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: دار الآفاق الجديدة).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٨٤)، القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز ١٩٩٥م)، ٦/ ٢٧٦٢.

(٤) ينظر: السبكي، علي بن عبد الكافي وولده عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٥م)، ٢/ ٣٤٩، صفي الدين، محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية ١٩٩٦ م)، ٦/ ٢٤٢٣.

(٥) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: ٣٤٤.

(٦) ينظر: أبو عبد الله، الحسين بن علي، رَفْعُ النِّقَابِ عَن تنقِيح الشّهابِ، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع ٢٠٠٤م)، ٤/ ٦٨٠.

(٧) ينظر: المرداوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م)، ٤/ ١٦٨٧، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ٦/ ٣٨٠.

الأصل عدم التقييد[1].

ثالثاً: الترجيح:

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ الراجح في المسألة هو عدم التقييد، وأن التعبير الأدق هو: «اتفاقهم على أمر ديني اجتهادي»، وهو ما قرّره البدخشي، فيكون استدراكه موافقاً لقواعد الترجيح الأصولي.

المبحث الثاني: الاستدراكات في إمكان انعقاد الإجماع ووقوعه. ويشمل:

المطلب الأول: الاستدراك في قول النظام وبعض الشيعة (في امتناع انعقاد الإجماع).

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقل البدخشيّ في شرحه: عن النّظّام[2]، وبعض الشيعة[3] -وخاصة الإمامية-، القول بـ امتناع انعقاد الإجماع، قياساً على استحالة اجتماع الناس على أمر واحد عادة لاختلاف الطبائع والأمزجة[4].

والشيعة -وخاصة الإمامية- لا يجعلون الإجماع حجة بنفسه، وإنما لكونه كاشفًا عن قول الإمام المعصوم عندهم، فلا يتحقق عندهم الإجماع المعتبر إلا بوجود المعصوم ضمن المجمعين، لا أنه حجة مستقلة. فأصل الإشكال عندهم ليس في إمكان الانعقاد، بل في اشتراط وجود المعصوم ليكون الإجماع حجة. وهذا يختلف عن قول النظام الذي ينفي إمكان وقوعه أصلاً[5].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

استدرك البدخشي قائلاً: «وفيه نظر...» مبيّناً فساد هذا القياس، وأن اختلاف الدواعي في المحسوسات لا يلزم منه امتناع الاتفاق في الأحكام لجواز أن يكون هناك سند قاطع أو ظني يدعو الكل إلى الاتفاق عليه.

---

(١) ينظر: المرداوي، التحبير شرح التحرير، ٤/ ١٦٨٧.

(٢) هو: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المكنى بأبي إسحاق الملقب بالنّظّام شيخ المعتزلة درس على الخليل وأخذ الكلام عن أبي هذيل العلاف من تلاميذه الجاحظ له مؤلفات منها: حركات أهل الجنة، والوعيد، توفي سنة ٢٢١ه. ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، ١٠/ ٥٤١.

(٣) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته نصاً، وأنه لا تخرج الإمامة من أولاده، ويتبرؤون من أبي بكر وعمر وعائشة وغيرهما من الصحابة إلاّ نفراً منهم. فهم فرقة من فرق الضلال؛ تنتسب إلى الإسلام؛ وهم فرق وأحزاب، منهم الكيسانية والزيدية والإسماعلية والإمامية. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ١٤٦-١٤٧.

(٤) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م)، ١٣٧، مناهج العقول (٢/ ٢٧٤).

(٥) ينظر: ابن إمام الكاملية، محمد بن محمد، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول، (القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢م) ٥١/٥

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: استعمل البدخشيّ في هذا الموضع صيغة ظاهرةً وهي قوله: «فيه نظر».

وجه الاستدراك: التفريق بين الأمور العادية (كالأطعمة) والأحكام المستندة إلى دليل، إذ يمكن أن يجتمع الناس على موجب دليل واحد.

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي إبطالي.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً تعلّق هذا الاستدراك بأصل حجية الإجماع وإمكان وقوعه، وهو من القضايا الكبرى في علم الأصول، ولدراسة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّين في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك بإذن الله تعالى، فأقول مستعيناً بالله.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

هل يمكن وقوع الإجماع، وهل هو حجّة شرعاً؟

اتّفق العلماء أنّ الإجماع لا ينعقد في عصر النبيّ ﷺ لإمكان الرجوع إليه لمعرفة حكم الحادثة، إما بالقرآن أو بالسنة القولية أو الفعلية أو التقريرية.

واتّفقوا أنّ الإجماع الذي وقع عليه الاتّفاق من جميع المجتهدين في عصر معيّن فهو حجّة.

واختلفوا في هل يمكن انعقاد الإجماع بعد عصر الصحابة؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

القول الأول: الإجماع ممكن وحجّة في كل عصر، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[1].

القول الثاني: إنَّ الإجماع ممكن وحجّة في عصر الصحابة فقط دون غيرهم، ذهب إلى ذلك داود الظاهري (ت٢٧٠هـ)، وهو رواية للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله[2].

القول الثالث: لا يمكن وقوع الإجماع، وذهب إلى ذلك النّظّام، وبعض الشيعة، والخوارج[3].

---

(١) ينظر: الدّبوسيّ، عبد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م) ٢٣، الباجي، سليمان بن خلف، الإشارة في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م)، ٧٣.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ١٤٧، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ٤/ ١٠٩١.

(٣) الخوارج: الخوارج: فرقة ظهرت في أواخر عهد الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكان سبب ظهورهم اعتراضهم على التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما بعد معركة صفّين. سُمّوا بالخوارج لخروجهم على الإمام والجماعة. ومن أبرز معتقداتهم: تكفير مرتكب الكبيرة، والخروج على الحاكم، والتشدّد في الدين. وقد انقسموا إلى فرق متعددة، مع اختلاف بينهم في الغلو والتشدّد. ويُعرف عنهم كثرة العبادة مع سوء الفهم للنصوص الشرعية. ينظر: الملل والنحل (١/ ١١٤). ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٦١، الغزالي، المستصفى، ص: ١٣٧، البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول ص: ١٧٤.

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وجه الدلالة: أنّ الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين جائزاً لما جمع بينه وبين المحظور، فثبت بذلك أنّه إذا أجمع المؤمنون على حكم في قضية فمن خالفهم فقد شاقهم[١].

واعترض على هذا الدليل بأدلة، وأُجيب بأنَّ معظمها تكلّف لا يستقيم[٢].

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الاستدلال بالآية: أنّ «الوسط» من كل شيء خياره، وأنّ الله عز وجل عدّل الأمّة بقبول شهادتهم، ولما كان قول الشاهد حجّة، إذ لا معنى لقبول شهادته إلا كون قوله حجّة يجب العمل بمقتضاه، فثبت بذلك أنّ إجماع الأمة يجب العمل بمقتضاه[٣].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قالوا: إنَّ الصحابة رضي الله عنهم لهم مزيّة على غيرهم؛ لأنّ الله عدّلهم، وشاهدوا التنزيل، والنبي ﷺ ندب إلى اتباعهم وحضروا التأويل، فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم وليس من بعدهم كذلك، فثبت أنّ إجماعهم حجّة، وإجماع غيرهم ليس بحجة[٤].

الدليل الثاني: أنّ الصحابة رضي الله عنهم كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن على وجه الأرض غيرهم، فثبت أنّ إجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو المقطوع به، وأما كل عصر بعدهم فإنما بعض المؤمنين لا كلهم، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعًا، إنما الإجماع إجماع جميعهم[٥].

أجيب عن هذا الدليل: بأنَّ الأدلة الدالة على الإجماع عامة، فيلزم أن الإجماع ليس خاصا بالصحابة، بل هو عام لكل عصر لا يختص بعصر دون عصر لأنّ كليّة الأمة حاصلة بالموجودين في كل عصر[٦].

---

(١) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٦١، الرازي، المحصول، ٤/ ٣٦.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٦١.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ص: ١٣٨، الإبهاج في شرح المنهاج ٢/ ٣٥٨، النملة، عبد الكريم بن علي.

(٤) ينظر: أبو يعلي، العدة ٤/ ١٠٩٠، ابن حزم، الإحكام، ٤/ ١٤٧.

(٥) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٤/ ١٤٧.

(٦) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد، ٣/ ٢٥٩، الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ)، ٣٦٠.

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول: أن الإجماع ليس بحجة، لأنّه يجوز على الأمة الاجتماع على الخطأ[١].

الدليل الثاني: قالوا: إنَّ العقل لا تدل على كون الإجماع حجة وليس يمتنع في مقدور الله تعالى أن يجمع أقوام لا يعصم آحادهم عن الخطأ على نقيض الصواب فإذا لم يوجد في العقل متعلق في انتصاب الإجماع حجة فلم يبق إلا تتبع الأدلة السمعية وتعيين انتفاء القاطع فيها، والقاطع نص الكتاب أو نص السنة متواترا، والمسألة عرية عنهما فلا دليل إذا على أنّ الإجماع حجة[٢].

أجيب عن هذه الأدلة: بمنع ما ذكر في القاطع؛ إذ قد يستغني عن نقله بحصول الإجماع، الذي هو أقوى منه.

وأما الظني فقد يكون جليا لا تختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الأنظار[٣].

ثالثاً: الترجيح:

يتبيّن أنّ الراجح هو قول جمهور الأصوليين القائلين بأنّ الإجماع حجّة شرعية قاطعة، وأنّ وقوعه ممكن عقلاً وواقع شرعًا، لدلالة النصوص على عصمة الأمة من الاجتماع على الضلالة، ولوقوع الإجماع فعلاً في مسائل معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام، وأمّا قول النّظّام في نفي إمكان انعقاد الإجماع فمردود لمخالفته الواقع والنقل، كما أنّ الإمامية وإن أثبتوا إمكان انعقاده، إلا أنّهم لم يجعلوه حجّة مستقلة، بل لكونه كاشفًا عن قول الإمام المعصوم، وهو قول ضعيف؛ لأنّ أدلة الإجماع دلّت على حجية اتفاق الأمة نفسها دون اشتراط وجود معصوم فيها، وعليه؛ فاستدراك البدخشي في محلّه؛ لتحريره الفرق بين نفي إمكان الإجماع، وبين نفي حجيته استقلالاً.

(١) ينظر: الرازي، المحصول، ٤/ ٥٣، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ٤/ ١٠٦٤.

(٢) ينظر: الجويني، البرهان، ٢٦١/١، السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، (بيروت: دار المعرفة)، ١/ ٢٩٥.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، (حلب: دار الكتب العربي، ١٩٩٩م)، ١/ ١٩٠.

المبحث الثالث: الاستدراكات في حجية الإجماع الجزئي أو الخاص ويشمل:

قول الإمام مالك: (إجماع أهل المدينة حجة).

قول: (إجماع العترة حجة).

قول القاضي أبي حازم: (إجماع الخلفاء الأربعة حجة).

(ووجه الجمع: اشتراكها في دعوى حجية إجماع فئة مخصوصة).

المطلب الأول:

الاستدراك في قول الإمام مالك: (إجماع أهل المدينة حجة)، في تعميم ما ليس بعام.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقل البدخشي في شرحهان الإسلام، وحجّة في كل عصر.ام. قولَ الإمام مالك: «إجماع أهل المدينة حجة»، وعلّق عليه معترضًا على ما بُني عليه هذا القول من اعتبار الخطأ الاجتهادي خبثًا، بقوله: «لا نسلّم أنّ الخطأ الاجتهادي خبث، وإلا لم يؤجر المجتهد المخطئ»[1].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

محصّل استدراك البدخشي هو نفي المقدّمة التي ينبني عليها الاستدلال، وذلك بقوله: «لا نسلّم أنّ الخطأ الاجتهادي خبث».

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: جاءت بصيغة صريحة في المنع، وهي قوله: «لا نسلّم» وهي من صيغ الاعتراض الأصولي القادحة في مقدّمات الاستدلال.

وجه الاستدراك:

اعتمد المالكية على حديث: «المدينة كالكير تنفي خبثها»[2]، وجعلوا الخطأ من الخبث، فاقتضى ذلك نفيه عن أهل المدينة، ناقش البدخشي هذا الاستدلال من جهتين:

نقض التكييف الأصولي: الخطأ الاجتهادي ليس خبثًا، بل هو معفوّ عنه، بل مأجور صاحبه، فلا يصح إلحاقه بالخبث.

تحقيق المناط: الحديث وارد في سياق خاص، فلا يصح تعميمه ليشمل كل خطأ اجتهادي[3].

نوع الاستدراك: استدراك تصحيح، موجّه إلى تصويب الخلل في بناء الاستدلال لا في

---

(١) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٨٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، عن جابر رضي الله عنه، كتاب فضائل المدينة، باب المدينة تنفي خبث، برقم (١٨٨٣)، (٢٢/٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، برقم (٤٨٩)، ٢/ ١٠٠٧.

(٣) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٨٧.

أصله فقط.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّـا سبق ذكره في بيـان الاستدراك يتضّح جليـاً تعلّق هذا الاستـدراك بمسألة تخصيص بعض طوائف الأمة بحجية الإجماع، وهو مسلك يخالف الأصل الكلي في باب الإجماع، القائم على اعتبـاره وصفًـا جامعًا للأمة لا لبعضها، لدراسة هذا الاستـدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

هل يُعدّ اتفاق أهل المدينة وحدهم إجماعًا ملزمًا كإجماع الأمة، أم هو اجتهاد لا يخرج عن كونه قول طائفة من المجتهدين؟

اتّفـق الأكثرون على أنّ إجماع أهل المدينة وحدهـم لا يكون حجّة على من خالفهم في حالة انعقاد إجماعهم، وخالفهم في ذلك الإمام مالك رحمه الله وأصحابه[١].

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في اعتبار إجماع أهل المدينة وحدهم حجّة دون غيرهم على قولين:

القول الأول: لا يكون إجماع أهل المدينة حجة مستقلة، قال به الجمهور[٢].

القول الثاني: إنَّ إجماع أهل المدينة حجّة، قال به الإمام مالك وأصحابه[٣].

أدلة القول الأول:

الدليـل الأول: أدلة الإجماع لا تتناول أهل المدينة وحدهـم، لأنّ اسم المؤمنين، واسم الأمة الوارد في أدلة الإجماع لا يقع عليهم بانفرادهم، فجميع الآيات الدالة على صحة الإجماع ليس فيها تخصيص أهل المدينة بها من غيرهم، لأنّ الخطاب فيها لسائر الأمة[٤].

الدليـل الثانـي: إخبار الرسول ﷺ عن عصمة جميع الأمة، فهـذا يقتضي جواز الخطأ على بعضهم، والقول بأنّ إجماع أهل المدينة حجّة، يؤدي إلى أن يكون قولهم حجّة ما داموا في المدينة، فإذا خرجوا منها لا يكون حجّة، وما أدى إلى هذا سقط في نفسه؛ لأنّ الاعتبار بأقوال المجتهدين، لا بمكانهم[٥].

---

(١) ينظر: للشيرازي، التبصرة، ص: ٣٦٥، الآمدي، الإحكام، ١/ ٢٤٣.

(٢) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣٢١، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ٤/ ١١٤٢.

(٣) ينظر: الباجي، الإشارة في أصول الفقه، ص: ٢٨، أبو الثناء، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، (السعودية: دار المدني، ١٩٨٦م)، ١/ ٥٦٣.

(٤) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣٢١، أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه، ٣/ ٢٧٤.

(٥) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، ٤/ ١١٤٤، ابن عقيل، علي بن عقيل، الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ٥/ ١٨٥.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»[١].

وجه الدلالة: أنّ الخطأ من الخبث، فكان منفيا عن أهل المدينة[٢].

أجيب عن هذا الدليل: بأن الحديث وإن دلَّ على خلوص المدينة عن الخبث، فالخطأ الاجتهادي ليس بخبث، وليس فيه ما يدلّ على أنّ من كان خارجا عنها لا يكون خالصا عن الخبث، ولا يدلّ على كون إجماع أهل المدينة دونه حجة[٣].

الدليل الثاني: أنّ المدينة هي دار هجرة النبي ﷺ، وموضع روضته، ومهبط الوحي، ومستقر الإسلام ومجمع الصحابة، فلا يجوز أن يجرح الحق عن قولها[٤].

أجيب عن هذا الدليل: بأنّ غايته اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها، وليس في ذلك ما يدل على الاحتجاج بإجماع أهلها. ولهذا فإنّ مكة أيضا مشتملة على أمور موجبة لفضلها كالبيت المحرَّم، والمقام وزمزم، ولم يدلّ ذلك على الاحتجاج بإجماع أهلها على مخالفيهم إذ لا قائل به، والاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولا أثر للبقاع في ذلك[٥].

ثالثاً: الترجيح:

الراجح أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة مستقلة؛ لعدم اندراجه تحت مفهوم الإجماع المعتبر أصوليًا، ولضعف مأخذ التخصيص. وعليه فإن استدراك البدخشي متّجه، قائم على تحقيق المناط ونقض مقدمة الاستدلال.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، عن جابر رضي الله عنه، كتاب فضائل المدينة، باب المدينة تنفي خبث، برقم (١٨٨٣)، (٣/ ٢٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، برقم (٤٨٩)، ٢/ ١٠٠٧.

(٢) ينظر: ابن الحاجب، بيان المختصر شرح مختصر ١/ ٥٦٧، أبو زكريا، يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ٢٠٠٢م)، ٢/ ٢٥٠.

(٣) ينظر: أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٣٤، الآمدي، الإحكام ١/ ٢٤٣.

(٤) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص: ٣٦٦، ابن الحاجب، بيان المختصر شرح مختصر ١/ ٥٦٧.

(٥) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص: ٣٦٧، أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه، ٣/ ٢٧٦، الآمدي، الإحكام ١/ ٢٤٤.

المطلب الثاني:

استدراك البدخشي على القول بحجية إجماع العترة في دعوى عصمتهم من الخطأ.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقـل البدخشي في شرحه قول الشيعة: «إجمـاع العترة حجة». وردّ عليهم بقوله: «لا نسلّم أنّ الخطأ الاجتهادي رجس، وأن الآية لا تدل على حصر الحجية فيهم»[1].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

قولـه: «لا نسلّم أنّ الخطأ الاجتهـادي رجس»، لأنّ الآية لا تدل على خصوص إجماعهم حجّة بدون بغيرهم.

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: منع صريح.

وجه الاستدراك:

استدرك البدخشيّ على الشيعة في جعل الخطأ الاجتهادي رجسًا باعتمادهم على آية: ﴿إِنَّمَا يُرِيـدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُـمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه، فيكون إجماعهم مصوناً عن الخطأ حجّة. بعدم التسليم أنّ الخطأ الاجتهادي رجس، والآية لا تدل ظاهر الآية على أنّ إجماعهم بدون الأزواج حجّة[2].

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي في التكييف والدلالة.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّـا سبق ذكره في بيان الاستـدراك يتصل هذا المبحث بمسألـة تخصيص العترة بحجية الإجماع، وهو امتداد لنقاش أصولي حول مدى اعتبار بعض طوائف الأمة معصومة من الخطأ؟

ولدراسـة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

إجماع العترة أو إجماع آل البيت: هو اتفاق جماعة من أهل بيت النبي ﷺ.

هل يُعدّ إجماع العترة دليلاً شرعياً مستقلاً يحتجّ به في الشريعة على غرار إجماع الأمة؟

---

(١) ينظر: البدخشي، مناهج العقول ٢/ ٢٨٩.

(٢) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٨٩.

ذهب جمهور المسلمين إلى أنّ إجماع العترة ليس بحجّة وخالفهم في ذلك الشيعة[١].

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إجماع العترة ليس بحجّة، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[٢].

القول الثاني: إجماع العترة حجّة، ذهب إلى ذلك الشيعة[٣].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنّ عليًا رضي الله عنه مع فضله وشرفه خالفه الصحابة في كثير من المسائل ولم يقل لأحد ممن خالفه: إنّ قولي حجّة فلا تخالفني، ولم ينكر على أحد ممن خالفه فيما ذهب إليه من الأحكام، فثبت بذلك أنّ اتفاق العترة ليس بحجّة[٤].

الدليل الثاني: أنّ الأدلة الدالة على حجيّة الإجماع من الكتاب والسنة لا تدل إلا على حجية قول جميع الأمة، والعترة بعض الأمة وبعض المؤمنين، فثبت بذلك أنّ الإجماع لا ينعقد بهم([٥]).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وجه الدلالة:

أخبر الله بذهاب الرجس عن أهل البيت بـ«إنما»، وهي للحصر فيهم، وأهل البيت: علي وفاطمة والحسن والحسين، ويدل على هذا أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي عليه الصلاة والسلام الكساء على هؤلاء، وقال: «هؤلاء أهل بيتي»[٦]. والخطأ والضلال من الرجس فكان منتفيا عنهم، فثبت بذلك أنّ اتفاقهم حجّة[٧].

اعترض على هذا الدليل: بأنّه لو سُلِّم بما ذُكر في دلالة الآية، فإنّ غايته إثبات نفي القبح

---

(١) ينظر: الشيرازي، التبصرة ص: ٣٦٩، أبو الخطاب، التمهيد ٣/ ٢٧٨، صفي الدين، نهاية الوصول ٦/ ٢٥٨٨.

(٢) ينظر: آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن تيمية المسودة في أصول الفقه، (حلب: دار الكتب العربي)، ٣٣٣، ابن الساعاتي، بديع النظام ١/ ٢٧٧، تقي الدين وولده تاج الدين، الإبهاج ٢/ ٣٦٥.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول ٤/ ١٧١، الآمدي، الإحكام ١/ ٢٤٥.

(٤) ينظر: أبو زيد، تقويم الأدلة، ص: ٣١، أبو الخطاب، التمهيد ٣/ ٢٧٩.

(٥) ينظر: الرازي، الفصول، ٣/ ٣٢١، الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٨٧م)، ٣/ ١٠٧.

(٦) رواه الترمذي في سننه، كتاب أبواب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي r، رقم الحديث ٣٧٨٧، (٥/ ٦٦٣)، وأبو داود في سننه، كتاب الترجل، باب ما جاء في الانتفاع، رقم الحديث ٤٢١٣، ٤/ ٨٧.

(٧) ينظر: الرازي، المحصول ٤/ ١٧٢، الآمدي، الإحكام ١/ ٢٤٥.

والعصمــة عن أهــل البيت، ولا يلزم من ذلك حجّيــة اتّفاقهم؛ لأنّ الثابت بالأدلّــة إنّما هو عصمة الأمّــة بمجموعهــا، لا عصمة بعض أفرادها استقلالًا، كمــا أنّ المقدّمة التي بُني عليها الاستدلال غير مسلَّمة، وهي دعوى حصر الآية في أهل الكساء خاصة؛ إذ لا دليل قاطع على هذا التخصيص، بــل الآية محتملة لما هو أعمّ، فلا ينهض الاستدلال بها لإثبات حجّية إجماع أهل البيت على الوجه المذكور[1].

ثالثاً: الترجيح:

مــن خــلال ما سبق يتبيّــن أنّ الراجح فــي المسألة هــو أنّ إجماع أهل العتــرة وحدهم ليس بحجّــة، لأنّ العصمة ثبتت للأمــة بكليتها، والعترة ليست كل الأمة، والقول بــأنّ الخطأ الاجتهاديّ رجســ لا يصح لمخالفته للدليل، بل هو مغفور لصاحبه، ومأجور على سعيه، واستدراك البدخشي متّجه من جهة الأصول والدلالة.

المطلب الثالث:

استدراك البدخشي على القول بحجية إجماع الخلفاء الأربعة في حصر الإجماع فيهم.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقــل البدخشــي في شرحه قول أبي حــازم[2]: «إجماع الخلفاء الأربعة حجــة»، فردّ عليه: «لا نسلّم أنه إجماع، وإنما هو حجة عند عدم المعارض»[3].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

قوله: «لا نسلّم أنّ إجماعهم حجة عند مخالفة غيرهم».

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك:

استعمل البدخشيّ في هذا الموضع منعًا صريحًا

وجه الاستدراك:

الاستنــاد إلى حديث: «عليكم بسنتي وسنة الخلفــاء الراشدين»[4]، وهو يدل على الاقتداء لا

---

(١) ينظر: الشيرازي، التبصرة، ٣٦٩، البخاري كشف الأسرار، ٣/ ٢٤١.

(٢) هو: القاضي عبد الحميد بن عبد العزيز، أبو حازم بالحاء المهملة، أو بالخاء المعجمة، كان ورعاً عالماً بمذهب أبي حنيفة. وَلي قضاء الشام والكوفة والكرخ من بغداد.
له كتاب أدب القاضي، وكتاب الفرائض. توفي سنة (٢٩٢) هـ ينظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي، طبقات الفقهاء، (بيروت: دار الرائد العربي،١٩٧٠م)، ١٤١.

(٣) ينظر: مناهج العقول ٢/ ٢٨٧.

(٤) رواه أبو داود في سننه، عن الْعِرْبَاضَ بْنَ سَارِيَةَ رضي الله عنه، كتاب السنة ، باب: في لزوم السنة، برقم (٤٦٠٧)، (٤/ ٢٠٠)، و الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، برقم (٢٦٧٦).

على العصمة، والخلفاء بعض الأمة لا كلها[1].

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي في فهم النص.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً تناول هذا المبحث دعوى حصر الإجماع في طائفة مخصوصة، وهم الخلفاء الأربعة، وما يترتب عليها من إشكالات أصولية؟

ولدراسة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

المقصود بإجماع الخلفاء الأربعة: هو اتّفاق أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم على حكم شرعي في مسألة من المسائل، فهل يُعدّ هذا الإجماع حجّة شرعية ملزمة يجب اتباعها كإجماع الأمة؟

اتفق العلماء على أنّ الإجماعات المنعقد من جميع الصحابة حجّة شرعية ملزمة يجب اتباعها.

واختلفوا في اتفاق الخلفاء الأربعة فقط فهل يُعدّ إجماعا حجّة في الشرع أم لا؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إجماع الخلفاء الأربعة لا يعتبر إجماعًا ولا حجّة على من خالفهم، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[2].

القول الثاني: إجماع الخلفاء الأربعة يعتبر إجماعًا وحجّة على من خالفهم، ذهب إلى ذلك أبو حازم وأحمد في الرواية[3].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنّ الأدلة الدالة على حجية الإجماع هي متناولة للخلفاء الأربعة وبقية الأمة، ولأنهم بعض المؤمنين وبعض الأمة، والإمامة لا تأثير لها في الإجماع، فكذلك الأربعة، وإنّما التأثير للاجتهاد والعلم، وغيرهم في الاجتهاد بمثابتهم، فثبت بذلك أنّ إجماعهم ليس بحجّة[4].

---

(١) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٩١.

(٢) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٤/ ١١٩٨، ابن الساعاتي، أحمد بن علي، بديع النظام، (جامعة أم القرى: رسالة دكتوراه، ١٩٨٥م)، ١/ ٢٨٠.

(٣) ينظر: أبو الخطاب التمهيد ٣/ ٢٨٠، المسودة في أصول الفقه، ص: ٣٤٠.

(٤) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٢٤٣، الفناري، محمد بن حمزة، فصول البدائع في أصول الشرائع، (بيروت: دار الكتب العلمية

الدليل الثاني: أنّ العصمة ثبتت للأمة بكليتها لا بعضها، والخلفاء الأربعة بعض الأمة، وبعض المؤمنين، وبناء على ذلك يكون اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع يحتجّ به على من خالفهم[١].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أنّ النبي ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي»[٢].

وجه الدلالة: هذا أمر، والأصل في الأمر الوجوب، فثبت بذلك أنّ النبيّ ﷺ قد أوجب اتباع سنتهم، كما أوجب اتباع سنته، ومعروف أن المخالف لسنته عليه السلام لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله، وبناء على ذلك: يكون قولهم إجماعا لا تجوز مخالفته[٣].

واعترض على هذا الدليل: بأنّ الحديث عام في كل الخلفاء الراشدين، ولا دلالة فيه على الحصر في الخلفاء الأربعة، وأنهّم أهل للاقتداء بهم، لا على أنّ قولهم حجّة على غيرهم[٤].

ثالثاً: الترجيح:

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ الراجح في المسألة هو عدم حجية إجماعهم استقلالًا، مع بقاء قولهم قويًّا من جهة الاعتبار والترجيح، لا من جهة الإلزام. لذا فاستدراك البدخشي متّجه صحيح.

المبحث الرابع: الاستدراكات في طرق إثبات الإجماع ومسالكه. ويشمل:

المطلب الأول:

الاستدراك في قول صاحب التحصيل: (إحداث قول ثالث)، وما يتصل بإشكال الدورية في إثبات الإجماع.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقل البدخشي في شرحه قول صاحب التحصيل (ت٦٨٢هـ): إنَّ إثبات الإجماع بقول أهل الإجماع يستلزم «الدور». ثم اعترض عليه في دعواه بعدم التسليم[٥].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

قال البدخشيّ مستدركًا على صاحب التحصيل في بنائه، نفي الدورية على توقف ثبوت الإجماع على قول أهله.

٢٠٠٦م)، ٢/ ٣٠٢.

(١) ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، ٢/ ٣٤، الشيرازي، اللمع، ص: ٩١.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: أبو يعلى، العدة، ٤/ ١٢٠١، أبو زكريا، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، ٢/ ٢٥٩.

(٤) ينظر: أبو الخطاب، التمهيد، ٣/ ٢٨٢، الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٢١.

(٥) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٩٥.

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: استعمل البدخشي في هذا الموضع صيغة صريحة في المناقضة.

وجه الاستدراك:

استدرك البدخشيّ على صاحب التحصيل في تفكيك الملازمة التي افترضها بين ثبوت الإجماع وحصر الحق في أقوال المجمعين، فبيّن أنّ ثبوت الإجماع لا يتوقف على هذا البناء الدوري، وأنّ إحداث قول ثالث، إذا استلزم نقض ما استقرّ عليه أهل العصر، يفضي إلى تخطئة مجموع الأمة، وهو ممتنع سمعًا؛ لمخالفته مقتضى العصمة الجماعية. غير أنّه استثنى صورة التفصيل الاجتهادي الذي لا يرفع متفقًا عليه، فجعلها خارجة عن محل المنع[1].

نوع الاستدراك: أورد البدخشيّ في هذا الموضع «استدراك التصحيح»

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً أنّ مسألة إحداث قول ثالث من المسائل الدقيقة في باب الإجماع؛ لتعلّقها بتحرير حجية الاتفاق السابق، وحدود الاجتهاد اللاحق، وما إذا كان استقرار الخلاف على قولين يفيد حصر الحق فيهما. ولدراسة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّين في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

إذا استقرّ خلاف أهل عصر على قولين، فهل يُعدّ ذلك حاصرًا للحق فيهما بحيث يمتنع إحداث قول ثالث، أم يبقى باب الاجتهاد مفتوحًا؟

اتفق العلماء على أنّ إيجاد قول جديد في أي مسألة اجتهادية من المسائل التي لم يُستقر فيها الخلاف أو لم يقع فيها إجماع في عصر من العصور مشروع.

واختلفوا في المسألة التي استقرّ فيها الخلاف على قولين في عصر فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث[2]؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في جواز إحداث قول ثالث للعصر الذي بعده وعدم جوازه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: حصر الحق في القولين، واعتبار الثالث خروجًا عن سبيل المؤمنين، ذهب إلى

(١) ينظر: البدخشي، مناهج العقول ٢/ ٢٩٦.

(٢) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٤٨٨، الرازي، المحصول، ٤/ ١٢٨.

ذلك جمهور العلماء[١].

القول الثاني: يجوز إحداث قول ثالث مطلقا بناءً على بقاء الاجتهاد مفتوحًا، ذهب إلى ذلك الظاهرية وبعض الحنفية[٢].

القول الثالث: التفصيل:

الجواز إن لم يؤدِّ إلى رفع متفق عليه.

والمنع إن أدّى إلى ذلك.

ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، كالرازي (ت٦٠٦هـ) والآمدي (ت٦٣٢هـ) والبيضاوي (ت٦٨٥هـ)[٣].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنّ اختلاف مجتهدي العصر على قولين واستقرارهم عليهما يدل على حصر الحق فيهما فلا يتجاوزهما، فالقول الثالث خارج عن الحق المحصور فيه، وعن سبيل المؤمنين، وأنّ ذلك «مخالفة سبيل المؤمنين» فثبت بذلك عدم جواز إحداث قول ثالث[٤].

الدليل الثاني: أنّ إحداث قول ثالث يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق، والغفلة عنه؛ فإنه لو كان الحق في القول الثالث: كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر من قائم لله بحجته، وذلك ينافي العصمة، وقد دل الدليل على عصمتها، وما نافى مقتضى الدليل لا يجوز، وأما أنّ ما أفضى إلى غير الجائز لا يجوز، فثبت بذلك عدم جواز إحداث قول ثالث[٥].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أنّ اختلاف العصر المنقرض في المسألة على قولين واستقرارهم عليها، فيها دلالة واضحة أنّ الاجتهاد سائغ فيها، فهي بمنزلة ما لم يتكلم فيها، وبأنّ المجتهدون إذا أثبتوا حكماً من طريقين، جاز إثباته من طريق ثالث، فثبت بذلك جواز إحداث قول ثالث[٦].

واعترض على هذا الدليل: بأنّه إذا أجمعوا على حكم واحد، لم يجز إحداث قول ثان، وكذلك الخروج عن القولين مخالفة للإجماع ولهذا إذا استقر الخلاف على قولين، لم يجز إحداث قول

(١) ينظر: الرازي، الفصول، ٣/ ٣٢٩، أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٤٦.

(٢) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٤/ ١٥٦، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، كتاب التلخيص في أصول الفقه، (بيروت: دار البشائر الإسلامية) ٣/ ٩٠.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ٤/ ١٢٨، القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: ٣٢٦.

(٤) ينظر: الشيرازي، اللمع، ص: ٩٣، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٧٩.

(٥) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م)، ٤١٧، روضة الناظر (١/ ٤٣١).

(٦) ينظر: ابن حزم، الإحكام، ٤/ ١٥٦، أبو يعلي، العدة ٤/ ١١١٤.

ثالث[1].

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول: إذا اختلف أهل العصر على قولين، فإن كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان، بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه، فهو جائز إذ ليس فيه خرق الإجماع، لأنّ خرق الإجماع إنما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه أهل الإجماع، وهاهنا ليس كذلك، فثبت بذلك جوازه[2].

الدليل الثاني: أنّ اختلاف أهل العصر الأول على قولين، فمن قال بالنفي في البعض والإثبات في البعض، قد وافق في كل صورة من المسألتين وجه ما، فلم يكن مخالفا للإجماع، فثبت بذلك جوازه[3].

ثالثاً: الترجيح:

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ الراجح في المسألة هو الأقرب، وهو أنّ إحداث قول ثالث ليس ممنوعًا بإطلاق ولا جائزًا بإطلاق، بل يُقيَّد بما إذا كان ناقضًا لما اتُّفق عليه؛ فيمتنع. أما إذا كان جامعًا أو مفصِّلًا دون نقض؛ فيجوز.

وبذلك ينتفي الإشكال المتعلّق بدعوى الدورية، ويظهر أنّ استدراك البدخشي متجه، إذ بنى الحكم على تحقيق مناط الإجماع لا على تصوّر صوري له.

(١) ينظر: الرازي، الفصول، ٣/ ٣٣٠، أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٤٥.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول ٤/ ١٢٩، الآمدي، الإحكام، ١/ ٢٧٠.

(٣) ينظر: القرافي، نفائس الأصول، ٦/ ٢٦٥٣، البابرتي، محمد بن محمود، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، (الرياض: مكتبة الرشد ٢٠٠٥م)، ١/ ٥٧١.

المبحث الخامس: الاستدراكات في انعقاد الإجماع بعد الاختلاف. ويشمل:

قـول الصيرفي[1]: (يجوز اتفاق أهـل العصر بعد الاختلاف)، وما قوبل به من نفي الإجماع بعد الخلاف[2].

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقـل البدخشي فـي شرحه القول بجواز الاتفاق بعد الخلاف، خلافًـا للصيرفي الذي منعه، بدعوى أن الخلاف السابق يمنع تحقق الإجماع[3].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

قـال البدخشـيّ مستدركاً علـى الصيرفيّ فـي قوله: مقرّرًا بطـلان قوله، ومستـدلًا باتفاق الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم.

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: جاءت بصيغة الجزم (باطل)، وهي أقوى من مجرد المنع.

وجـه الاستـدراك: الاستدلال بالوقوع (إجماع الصحابـة) ونقض دعوى لزوم تضييع الحق وأنّ اعتبار الإجماع نتيجة نهائية لا ابتدائية.

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي في فهم حقيقة الإجماع وشروط انعقاده.

المسألة الرابعة: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً تعلق هذه المسألة بعلاقة الخلاف بالإجماع: هل يمنع الخلاف السابق انعقاد الإجماع اللاحق، أم لا أثر له إذا زال؟

ولدراسـة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

هل يُعدّ اتفاق المجتهدين بعد خلاف سابق في العصر نفسه إجماعًا معتبرًا؟

اتّفـق العلمـاء أنّ الإجمـاع لا يشترط أن يكون فـي أول النظر، بل يمكـن أن يتأخر إلى حين اجتماع الكلمة على قول واحد.

واختلفوا في اعتبار اتّفاق العلماء في العصر على قول واحد إجماعاً صحيحاً مع وجود خلاف

---

(١) هو محمد بن عبد الله البغدادي، أبو بكر الصيرفي الشافعي، الإمام الفقيه الأصولي، قال القفال: «كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي». من مصنفاته: كتاب شرح الرسالة للشافعي، كتاب الإجماع. توفي سنة ٣٣٠هـ. ينظر: وفيات الأعيان ٤/ ١٩٩

(٢) ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ٢٧٥.

(٣) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٩٩.

سابق بينهم في نفس العصر؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في الخلاف الذي وقع أوّل الأمر هل يمنع إطلاق اسم الإجماع ولو زال بعد ذلك أم لا، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنَّه يجوز اتّفاق علماء العصر على حكم حادثة معينة بعد اختلافهم في ذلك الحكم، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[١].

القول الثاني: إنَّه لا يجوز اتفاق علماء العصر على حكم حادثة معينة بعد اختلافهم فيه، ذهب إلى ذلك الصيرفيّ[٢].

القول الثالث: إن لم يستقرّ الخلاف جاز، وإلا فلا يجوز الاتّفاق بعد الخلاف، ذهب إلى ذلك إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) والآمدي[٣].

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنّ الصحابة اختلفت وتوقفت في الإمامة ثم اتّفقت وأطبقت على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، فثبت بذلك جواز الاتّفاق بعد الاختلاف[٤].

الدليل الثاني: أنّ العبرة هو النظر إلى الاتّفاق الأخير، فأما في الابتداء فإنما جوز الخلاف بشرط أن لا ينعقد إجماع على تعيين الحق في واحد[٥].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أنّ الخلاف مبطل لشرط الإجماع، ولا ينعقد بعد وقوع الخلاف في العصر، لأنّه لما اختلفوا وسوغوا الاجتهاد فيه، صار ذلك إجماعاً منهم على جواز الاختلاف، والرجوع يكون معتبراً قبل انقضاء مدة الإجماع، أما بعده فلا يعتبر، فما اجتمعت، لكنّها اختلفت فدلّ ذلك على أنّ الاتّفاق بعد الخلاف في العصر الواحد لا يُعدّ إجماعاً[٦].

الدليل الثاني: أنّ الظنون قد اتفقت، والخواطر قد اجتمعت على ترجيح هذين القولين على سائر الوجوه، فيكون نبذ ما سواهما واجبا كما نبذنا في الإجماع سائر الوجوه كلها إلا المجتمع عليه، فدلّ على أنّ الاتّفاق بعد الخلاف لا يعدّ إجماعاً، لأنّ الخلاف السابق قد منع انعقاد

(١) ينظر: الآمدي، الإحكام، ١/ ٢٧٥، أبو الخطاب، التمهيد، ٣/ ٣٥٥.

(٢) ينظر: ابن الساعاتي، بديع النظام، ١/ ٢٧٩، صفي الدين، نهاية الوصول في دراية الأصول، ٦/ ٢٥٤٣.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان، ١/ ٢٧٤، الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الوصول، (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٩م) ٢٩٤.

(٤) ينظر: أبو الحسين، المعتمد ٢/ ٥٤، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ١٥٥.

(٥) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣٤٢، الغزالي، المستصفى، ص: ١٥٧.

(٦) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣١٧، ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٥/ ١٥٢.

الإجماع[1].

واعترض على هذه الأدلة: بأنَّ اتّفاقهم على أحد قوليهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه، وأما كون اختلافهم إجماعًا على تسويغ الأخذ بكل من القولين، فممنوع، وإن سلم، لكن ذلك الإجماع مشروط بعدم الإجماع الثاني على أحد القولين، فثبت بذلك اعتبار الاتّفاق بعد الاختلاف إجماعاً[2].

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول: إنَّ الأمّة إذا استقرّ خلافهم في المسألة على قولين، فهو إجماع منهم على تجويز الأخذ بكل واحد من القولين. فلو تصوّر إجماعهم على أحد القولين بعد ذلك لزم منه المحال، أما قبل استقرار الخلاف فلا يلزم منه محالاً، لأنه تجويز إجماع على التخيير أنّ في ضمن اختلاف المجتهدين الاتّفاق على جواز الأخذ بأيّهما فهو إجماع[3].

الدليل الثاني: إنَّ المجتهدين إذا أجمعوا على قول واحد، بعد اختلافهم قبل استقرار الخلاف فقد تعيّن الحق، لأنّ الإجماع على قول واحد تعينت فيه المصلحة ووجه الحق، فاستقرّت له العصمة، بخلاف الاختلاف على قولين واستقرار الخلاف فيها، فإن جهة المصلحة لم تتعين في أحدهما، فلم تستقر العصمة في الإجماع على تسويغ الأخذ بكل منهما، فكان استقراره مشروطا بعدم ما هو أقوى منه، فإذا وجد، زال الإجماع الأوّل لزوال شرطه، فإن لم يوجد فهو إجماع، فدلّ على أنّ الإجماع قبل استقرار الخلاف حجّة[4].

ثالثاً: الترجيح:

من خلال ما سبق يتبيّن أنّ الراجح في المسألة هو أنّ الاتّفاق بعد الخلاف يلحق بالإجماع ما لم يكن الخلاف قد استقرّ؛ إذ إنّ تواطؤ المجتهدين بعد اختلاف قريب العهد دليل على رجوعهم إلى قول واحد، فيبطل أثر الخلاف السابق، ويصير اجتماعهم كاجتهاد ناظر واحد استقرّ رأيه بعد نظر وتردد، وعلى ذلك، فالقول بنفي الإجماع في مثل هذه الصورة لا ينهض وجهاً؛ لأنّ الاتفاق المتأخر بعد تقارب الزمان لا يخرج عن كونه إجماعاً محققاً. ومن هنا كان استدراك البدخشي وجيهاً صائباً.

(١) ينظر: ابن العربي، المحصول، ص: ١٢٣)، الغزالي، المنخول، ص: ٤١٨.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٩٧.

(٣) ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٧٥، الآمدي الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٧٨.

(٤) ينظر: القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٦/ ٢٦٥٤، الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص: ٢٩٤.

المبحث السادس: الاستدراكات في اعتبار الكثرة والقلة في الإجماع. ويشمل:

المطلب الأول: قول الخياط[1]، وابن جرير (ت٣١٠هـ) والجصَّاص (ت٣٧٠هـ): (المؤمنون يصدق على الأكثر)[2]، ومسألة عدم قدح مخالفة الواحد أو الاثنين.

المسألة الأولى: عبارة المستدرَك عليه:

نقل البدخشي في شرحه عن الخياط وابن جرير (ت٣١٠هـ) والرازي أن لفظ «المؤمنين» يصدق على الأكثر، فلا تضر مخالفة الواحد أو الاثنين في انعقاد الإجماع[3].

المسألة الثانية: عبارة المستدرك:

استدرك البدخشي عليهم بقوله: إنّ ذلك باطل، لأنّ الإجماع لا ينعقد مع وجود مخالف معتبر.

المسألة الثالثة: صيغة الاستدراك، ووجهه، ونوعه.

صيغة الاستدراك: جاء استدراك البدخشي بصيغة قاطعة: «باطل»، في ردّه على القائلين بانعقاد الإجماع بالأكثرية.

وجه الاستدراك:

أنّ الإجماع مشروط باتفاق جميع المجتهدين وأنّ العصمة إنما ثبتت للأمة بمجموعها لا لأكثريتها وعليه، فإنّ مخالفة الواحد أو الاثنين -ما داموا من أهل الاجتهاد- تمنع انعقاد الإجماع.

نوع الاستدراك: استدراك تصحيحي مفهومي.

المطلب الرابع: دراسة الاستدراك:

ممّا سبق ذكره في بيان الاستدراك يتضّح جلياً أنّ هذه المسألة تتصل بتحديد ماهيَّة الإجماع: هل يتحقق باتفاق الجميع، أم يكفي فيه الأكثر؟

ولدراسة هذا الاستدراك وتوجيهه، لا بدّ من ذكر مذاهب الأصوليّن في تعبيرهم عنها، مع بيان وذكر الراجح في ذلك.

أولاً: صورة المسألة وتحرير محلّ النزاع فيها:

إذا كانت مسألة اجتهادية خالف فيها واحد أو اثنين من المعتبرين في حكم مسألة في الإجماع هل يعتدّ بذلك الخلاف بحيث لا ينعقد الإجماع أم لا يعتدّ به فينعقد؟

---

(١) هو: أبو الحسين عبد الرحيم بن أبي عمرو الخياط المعتزلي، شيخ المعتزلة البغداديين، له الذكاء المفرط، والتصانيف المهذبة، توفي سنة ٣٠٠. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٢٢٠.

(٢) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣١٥، أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٢٩، الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٧٩.

(٣) ينظر: البدخشي، مناهج العقول، ٢/ ٢٩٩.

اتّفـق العلماء أنّ المجتهد إذا تأخر أهليته عن الإجماع بأن صار مجتهداً بعد انعقاد الإجماع ليس له مخالفة الإجماع وخلافه لا يعتبر في الإجماع.

واختلفـوا فيمـا لو صار مجتهداً قبل انعقـاد الإجماع في حكم الحادثة هـل يعتدّ بخلافه في انعقاد الإجماع أم لا؟

ثانياً: ذكر الأقوال والأدلة لكل قول:

اختلف العلماء في اعتبار اتّفاق أكثر المجتهدين من أهل العصر إجماعاً أم لا، على قولين:

القول الأول: لا يعتبر اتّفاق الأكثر إجماعاً، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء[١].

القـول الثانـي: اتّفـاق الأكثر يعتبر إجماعاً، ذهـب إلى ذلك الخيّاط، وابـن جرير، وأبو بكر الرازي[٢].

أدلة القول الأول:

الدليـل الأول: إنَّ أدلة الإجماع لا تتنـاول المجتهدين إذا خرج عنهم الواحد أو الاثنين، ولأنّ الإجمـاع طريقـه الشرع، والشرع ورد بعصمة جميع الأمّـة دون معظمها، فقد يجوز الخطأ عليهم، فثبت بذلك عدم انعقاد الإجماع مع مخالفة البعض ولو كان قيلاً[٣].

الدليـل الثانـي: إنَّ الصحابـة وقع فـي زمنهم اتّفـاق الأكثر منهـم على حكم مـن الأحكام وخالفهم البعض، بل تفرد الواحد منهم برأيه في مسألة معينة مع اتّفاق الأكثر على رأي آخر، فلو كان اتّفاق الأكثر يعتبر إجماعا للزم الأقل أو الواحد منهم أن يعمل بذلك الإجماع، ولا أنكروا على ذلك المخالف مخالفة ذلك الإجماع، فثبت بذلك أنّ العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه، فلا يعتبر إجماعاً[٤].

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: الوقوع: فإنّه لما اتّفق أكثر الأمّة على مبايعة «أبي بكر رضي الله عنه بالخلافة، انعقـد الإجمـاع على ذلك، وخالف في ذلك بعض الصحابة، فلو لم يكـن اتّفاق الأكثر إجماعًا لما كانت خلافة أبي بكر ثابتة بالإجماع[٥].

اعترضـ علـى ذلك: بأنه لا يسلم ذلك، بل إن خلافة أبي بكـر رضي الله عنه قد اتّفق عليها جميـع الصحابـة: فبعضهم نطق بالمبايعة، وبعضهم لم ينكر ذلـك، ولو أنكر لنقل، ولكن لم ينقل

(١) ينظر: أبو الحسين، المعتمد، ٢/ ٢٩، الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/ ٢٧٩.

(٢) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول، ٣/ ٣١٥، السرخسي، أصول، ١/ ٣١٧.

(٣) ينظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص: ٣٦٢، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٣/ ٥٥.

(٤) ينظر: السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ٢/ ٢١، أبو زيد الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص: ٣٢، الغزالي، المستصفى، ص: ١٤٦.

(٥) ينظر: السرخسي، أصول، ١/ ٣١٧.

شيء من ذلك.

الدليل الثاني: إنَّه لو اعتبرت مخالفة الواحد أو الاثنين لما انعقد الإجماع أصلا؛ لأنّه ما من إجمـاع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين، وقول الواحـد فيما يخبر عن نفسه لا يورث العلم، وهو شـذوذ المنهي عنه، فكيـف يندفع به قول عدد حصل العلم بإخبارهم عـن أنفسهم لبلوغهم عدد التواتر؟ فثبت بذلك أنّ عدد الأقل إلى أن يبلغ مبلغ التواتر لا يمنع انعقاد الإجماع[1].

ثالثاً: الترجيح:

مـن خلال ما سبـق يتبيّن أنّ الراجح في المسألـة هو أنّ الإجماع لا ينعقـد إلا باتّفاق جميع المجتهديـن دون استثناء لأنّ العصمة إنما تثبت للأمّة بكليتهـا، والقول بانعقاد الإجماع مع وجود مخالـف واحد أو اثنين ليس إجمـاع الجميع بل هو مختلف فيه؛ فالقول بوقوع الإجماع في مثل هذه الصـورة لا ينهض وجهاً؛ لأنّ الإجماع في حقيقته اتفاق جميع المجتهدين فإذا وجد مخالف واحد من أهل الاجتهاد انتفي شرط الإجماع الكلية، بل هو من باب تغليب الكثرة لا تحقيق الإجماع. ومن هنا كان استدراك البدخشيّ وجيهاً صائباً.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فقد تناول هـذا البحث دراسة استدراكات الإمام البدخشي في المسائل المتعلقة بالإجماع، مـن خلال كتابه «مناهج العقول»، حيث سعى البحث إلى رصد المسائل التي تعقب فيها البدخشي غيـر الإمام البيضـاوي، وتحليلها وفق المنهج الاستدلالي المقارن. وفي ختام هذه الجولة العلمية، خلص الباحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات التي يوجزها فيما يلي:

أولاً: أهم النتائج

تحقـق الفرضيات: أثبـت البحث صحة الفرضيـات الثلاث؛ فاستـدراكات البدخشي كانت منهجية لا عشوائية، وتمركزت حول تحقيق المناط، وكانت نتيجة معظمها ترجيح مذهب الجمهور.

صوابية الاستدراكات: من خـلال الدراسة والموازنة، تبين أنّ غالبية استدراكات البدخشي كانـت صحيحة وموافقـة لقواعد الترجيح الأصولـي، خاصة في مسائل (تعريـف الإجماع، حجية الإجماع الخاص، إمكان الإجماع، انعقاده بعد الخلاف).

مواضـع الخـلاف: خرج البدخشي عن الصواب في موضعيـن محدودين: الأول في رده على مـن يقول بحجية «إجماع العترة»، حيـث أغمض النظر عن دقة مذهب الإمامية في اشتراط وجود المعصـوم، والثانـي في تشدده فـي مسألة «إحداث قـول ثالث» قبل استقـرار الخلاف، حيث كان الصـواب مع جمهور الحنفية في الجواز المطلق. وهذه المخالفات شكلت حوالي ١٥ في المائة من

(١) ينظر: الرازي، الفصول في الأصول ٣/ ٣١٧، أبو يعلي، العدة في أصول الفقه، ٤/ ١١٢٣.

إجمالي الاستدراكات ولا تنتقص من قيمة منهجه العام.

تنـوع المستدرك عليهـم: أثبت البحث أن نقد البدخشي لم يقتصـر على مدرسة بعينها، بل شمـل آراء أصولية متنوعة مـن أصحاب المتون والشروح والتعليقات، ممـا يدل على سعة اطلاعه وإحاطته بالخلاف العالي في المسألة الأصولية.

ثانياً: التوصيات:

بناءً على النتائج التي توصل إليها البحث، يوصي الباحث بما يلي:

١. نظـرًا لصحـة غالبية استدراكات البدخشي وأهميتها، يوصـى باعتماد «مناهج العقول» كمصـدر رئيس في تدريس النقد الأصولي في الدراسات العليـا، وإدراج تحقيقه ضمن المقررات المتخصصة.

٢. ونظـرًا لخـروج البدخشي عـن الصواب في مسألتـي «إجماع العترة» و«القـول الثالث»، يوصي الباحـث بدراسة مقارنة مستقلة بين منهج البدخشي ومنهج الأصوليين المعاصرين له من الحنفية للكشف عن أسباب هذه المخالفة.

٣. ونظـرًا لتركيـز البحث علـى باب الإجماع فقـط، يوصي بتوسيع دائـرة الدراسة لتشمل استـدراكات البدخشي في أبواب القياس والأدلة الأخـرى، للحصول على صورة كاملة عن منهجه النقدي.

٤. ولأهميـة منهجه في تحرير محل النـزاع، يوصي بوضع برنامج بحثي لاستخراج «قواعد الترجيح عند البدخشي» من خلال استقراء جميع استدراكاته في كامل كتابه.

المصادر والمراجع

الآمدي، علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: دار الكتب الإسلامي، ١٤٠٢هـ.

آل تيميـة، عبـد السلام وعبد الحليم وأحمـد. المسوَّدة في أصول الفقـه. حلب: دار الكتاب العربي.

الإسنـوي، عبـد الرحيم بن الحسن. نهايـة السول شرح منهاج الوصـول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

الباجي، سليمان بن خلف. الإشارة في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

البابرتـي، محمد بن محمود. الردود والنقود شرح مختصر ابـن الحاجب. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٥م.

البدخشي، محمد بن الحسن. مناهج العقول. مصر: مكتبة صبيح.

البخـاري، عبد العزيز بـن أحمد. كشف الأسرار شرح أصول البـزدوي. بيروت: دار الكتاب

الإسلامي.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. منهاج الأصول إلى علم الأصول. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.

الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. كتاب التلخيص في أصول الفقه. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

حسام الدين، الحسين بن علي. الكافي شرح البزدوي. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م.

الدبوسي، عبد الله بن عمر. تقويم الأدلة في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.

الرازي، أحمد بن علي. الفصول في الأصول. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م.

الرازي، محمد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.

الزركشي، محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. مصر: دار الكتبي، ١٩٩٤م.

الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

السبكي، علي بن عبد الكافي وابنه عبد الوهاب. الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة.

السمعاني، منصور بن محمد. قواطع الأدلة في الأصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الاعتصام. بيروت: دار المعرفة.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة ١٤٠٤ه.

شمس الدين، محمد بن علي. مفاكهة الخلان في حوادث الزمان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.

الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. حلب: دار الكتب العربي، ١٩٩٩م.

الشيرازي، إبراهيم بن علي. التبصرة في أصول الفقه. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ.

الشيرازي، إبراهيم بن علي. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

صفـي الديـن، محمد بـن عبد الرحيـم. نهاية الوصـول في درايـة الأصول. مكـة: المكتبة التجارية، ١٩٩٦م.

الطوفي، سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر الروضة. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

ابـن قدامة، عبـد الله بن أحمد، روضـة الناظر وجنـة المناظر في أصول الفقـه،. بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

الغزالي، محمد بن محمد. المستصفى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م.

الغزالـي، محمـد بن محمد. المنخـول من تعليقات الأصـول. بيروت: دار الفكـر المعاصر، ١٩٩٨م.

قبوس، إيمان بنت سالم. الاستـدراك الأصولي: دراسة تأصيليـة تطبيقية على المصنفات الأصوليـة من القـرن الثالث إلى القرن الرابع عشر هجريًا. رسالة دكتـوراه في أصول الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠١٥ م.

References

Al-Amidi, Ali ibn Abi Ali. Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. Beirut: Dar al-Kutub al-Islami, 1402 AH.

Al Taymiyyah, Abd al-Salam, Abd al-Halim, and Ahmad. Al-Musawwada fi Usul al-Fiqh. Aleppo: Dar al-Kutub al-Arabi.

Al-Isnawi, Abd al-Rahim ibn al-Hasan. Nihayat al-Sul Sharh Minhaj al-Wusul. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Al-Baji, Sulayman ibn Khalaf. Al-Isharah fi Usul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

Al-Babarti, Muhammad ibn Mahmud. Al-Rudud wa al-Nuqud Sharh Mukhtasar Ibn al-Hajib. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2005.

Al-Badakhshi, Muhammad ibn al-Hasan. Manahij al-Uqul. Egypt: Maktabat Subayh.

Al-Bukhari, Abd al-Aziz ibn Ahmad. Kashf al-Asrar Sharh Usul al-Bazdawi. Beirut: Dar al-Kitab al-Islami.

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail. Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar Tawq al-Najah, 1422 AH.

Al-Baydawi, Abd Allah ibn Umar. Minhaj al-Usul ila Ilm al-Usul. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008.

Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa. Sunan al-Tirmidhi. Egypt: Sharikat Maktabat wa Matbaat Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975.

Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abd Allah. Al-Burhan fi Usul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.

Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abd Allah. Kitab al-Talkhis fi Usul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.

Husam al-Din, al-Husayn ibn Ali. Al-Kafi Sharh al-Bazdawi. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2001.

Al-Dabbusi, Abd Allah ibn Umar. Taqwim al-Adillah fi Usul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.

Al-Razi, Ahmad ibn Ali. Al-Fusul fi al-Usul. Kuwait: Ministry of Awqaf, 1994.

Al-Razi, Muhammad ibn Umar. Al-Mahsul fi Ilm Usul al-Fiqh. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1997.

Al-Zarkashi, Muhammad ibn Abd Allah. Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh. Egypt: Dar al-Kutubi, 1994.

Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. Siyar Alam al-Nubala. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.

Al-Subki, Ali ibn Abd al-Kafi and Abd al-Wahhab al-Subki. Al-Ibhaj fi Sharh al-Minhaj. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995.

Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad. Usul al-Sarakhsi. Beirut: Dar al-Marifah.

Al-Samani, Mansur ibn Muhammad. Qawati al-Adillah fi al-Usul. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. Al-Itisam. Beirut: Dar al-Marifah.

Al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim. Al-Milal wa al-Nihal. Beirut: Dar al-Marifah.

Shams al-Din, Muhammad ibn Ali. Mufakahat al-Khillan fi Hawadith al-Zaman. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali. Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm al-Usul. Aleppo: Dar al-Kutub al-Arabi, 1999.

Al-Shirazi, Ibrahim ibn Ali. Al-Tabsirah fi Usul al-Fiqh. Damascus: Dar al-Fikr, 1403 AH.

Al-Shirazi, Ibrahim ibn Ali. Al-Luma fi Usul al-Fiqh. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.

Safi al-Din, Muhammad ibn Abd al-Rahim. Nihayat al-Wusul fi Dirayat

al-Usul. Mecca: Al-Maktabah al-Tijariyyah, 1996.

Al-Tufi, Sulayman ibn Abd al-Qawi. Sharh Mukhtasar al-Rawdah. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1987.

Ibn Qudamah, Abd Allah ibn Ahmad. Rawdat al-Nazir wa Jannat al-Manazir fi Usul al-Fiqh. Beirut: Muassasat al-Rayyan lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi, 2002.

Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. Al-Mustasfa. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.

Al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. Al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul. Beirut: Dar al-Fikr al-Muasir, 1998

Qaboos, Iman bint Salim. Al-Istidrak al-Usuli: Dirasah Tasiliyyah Tatbiqiyyah ala al-Musannafat al-Usuliyyah min al-Qarn al-Thalith ila al-Qarn al-Rabi Ashar Hijriyyan. PhD diss., College of Sharia and Islamic Studies, Umm al-Qura University, Saudi Arabia, 2015.

إعداد: أ. د. محمود صفا الصياد العكلا
مدير التعليم بأكاديمية الإمام البخاري الدولية – لبنان
ووكيل كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية – منيسوتا

Prepared by Prof. Dr. Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla
Director of Education at Imam Al-Bukhari International Academy – Lebanon
and Vice Dean of the Faculty of Sharia and Islamic Studies at the Islamic University of minnesota
Email: mahmoud.okla@gmail.com

أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على تنظيم عدد الحجاج

The impact of the principle that averting harm takes precedence over bringing benefits on regulating the number of pilgrims

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8403

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/١٨ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/٧

ملخص البحث

إن الإسلام يحرص على جلب المصالح للناس ودرء المفاسد عنهم، حتى في أمور العبادات، فلا يجوز للمسلم من أجل الحصول على ثواب العبادة إيذاء نفسه أو غيره، بل أباح الإسلام النطق بكلمة الكفر باللسان للحفاظ على النفس، فغيرها من باب أولى. وإن الله سبحانه وتعالى لا يكلف نفسًا إلا وسعها، وما جعل علينا في الدين من حرج، وإن تحديد العدد للحجاج في كل عام هو من هذا القبيل لدفع الضرر والمفاسد التي يتوقع حصولها على الحجاج فيما لو فتح الباب على مصراعيه، وهذا ما رأيناه عيانًا في حج عام ١٤٤٥هـ، والعدد الكبير من الوفيات فيمن حج خارج هذا النطاق، وأن قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح من القواعد الفقهية المهمة التي ينبغي الانطلاق منها للحكم على هذه النازلة.

الكلمات المفتاحية: الحج – التنظيم – المصلحة – درء المفسدة.

الترجمة:

Research Abstract

Islam is profoundly committed to securing human interests (Masalih) and warding off harms (Mafasid), even in matters of worship (Ibadat). Consequently, a Muslim is not permitted to inflict harm upon themselves or others for the sake of attaining the rewards of worship. In fact, Islam has permitted the utterance of words of disbelief (Kufr) under duress to preserve life, which underscores that the preservation of life in other matters is even more paramount. Allah, the Exalted, does not burden a soul beyond its capacity, and He has not placed any undue hardship upon us in religion.

The annual regulation of the number of pilgrims (Hajj) falls under this principle; it is intended to avert the harms and damages that would predictably befall the pilgrims if the gates were left entirely open. This was clearly witnessed during the Hajj season of 1445 AH, given the high number of fatalities among those who performed Hajj outside the official regulatory frameworks. The legal maxim stating that «Warding off harms takes precedence over securing interests» (Dar' al-Mafasid awla min Jalb al-Masalih) is one of the most important Islamic legal maxims (Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah) that should be the starting point for ruling on this contemporary issue (Nazilah).

Keywords: Hajj – Regulation – Al-Maslahah (Interest) – Dar' al-Mafsada (Warding off harm).

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه أما بعد:

فالحج أحد أركان الإسلام ودعائمه العظام، فرضه الله على عباده فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [سورة آل عمران: ٩٧] وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»(١).

وإليه تهفو قلوب المسلمين، وله تحن وتشتاق، استجابة لنداء نبي الله إبراهيم عليه السلام، عندما أمره ربه ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [سورة الحج: الآية: ٢٧].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب: دعاؤكم إيمانكم، برقم (٨). ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: بني الإسلام على خمس برقم (١٦).

وقـد كان السفر قديمًا كثير المشـاق، غالب الخوف من الهلاك، وذلك من خلال الحج على الـدواب أو المشـي علـى الأقدام، أو ركـوب البحر وما فيه مـن ويلات، ويأخذ أشهـرًا من الزمان لإدراك المنى والوصول إلى البيت الحرام، فكانت الأعداد قليلة، وأمور المناسك ميسرة.

واليـوم مع تيسر سبـل السفر، وتطور وسائل النقل، وشـوق كل مسلم لحج بيت الله الحرام، مـع بلوغ عدد المسلمين ما يقـارب المليارى نسمة، كان لا بد من تنظيم عدد الحجاج؛ لتستوعبهم المدينة المقدسـة، ويستطيع الناس قضاء حوائجهم، وانتقالهم بين المشاعر بيسر وسهولة، دون تعرض للهلاك.

وإن مـن أكبر أسباب وفيـات الحجاج هي اشتداد الزحام والتدافع مـع الحر الشديد، فكان واجبًـا علـى من ولاهم الله تعالى شؤون البيت الحرام مراعاة ذلك، وتنظيمه بما يدفع الضرر عن المسلمين تحقيقًا للمصالح، ودرءًا للمفاسد الّذين جاءت الشريعة بمراعاتهما.

أهمية الموضوع:

١- تعلقه بأحد أركان الإسلام وهو الحج.

٢- تعلقه بأحد مقاصد الشريعة وهو حفظ النفس.

٣- المساعدة في أداء العبادات على وجه ميسر لا خوف فيه.

أسباب اختيار الموضوع:

١- ما رأيته في حج عام ١٤٤٥هـ من كثرة عدد الوفيات غالبهم ممن حج دون تصريح.

٢- جشع كثير من شركات الحج والحملات الوهمية بخداع الناس والمجيء بهم دون تصريح وتركهم لمصيرهم.

٣- واجب النصح للمسلمين.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- هل يجوز لمتولي أمور الحج تحديد عدد الحجاج؟

٢- هل لهذا الأمر أصل يعتمد عليه من قواعد الشريعة؟

٣- هل يجوز للحاج أن يخاطر بنفسه ويعرضها للهلاك إذا غلب ذلك على ظنه.

الدراسات السابقة:

١- حكـم تحديد أعداد الحجاج والمـدة الزمنية بين حجة وأخرى، مجلـة البحوث الفقهية المعاصرة، ٢٠١٣/ ١٤٣٤هـ، د. الشريف هاشم بن هزاع الشنبري.

٢- أثر الاستحسان على نازلة التصريح بالحج والعمرة، دراسة أصولية تطبيقية، مجلة كلية

الشريعة والقانون بأسيوط ٢٠٢٢م. إيمان بنت سالم قابوس، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية.

٣- النوازل في الحج، علي بن ناصر الشلعان، دار التوحيد الرياض ١٤٣١هـ.

٤- مسائل في نوازل الحج، أحمد بن محمد الخليل، دار اللؤلؤة، لبنان، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

وقد أفدت من هذه الدراسات وتفرد بحثي ببيان أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على هذه المسألة.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بوصف المسألة النازلة، ودراستها وتحليلها، ثم الخروج بالحكم المناسب لها.

عملي في البحث:

١- عزوت الآيات إلى مواطنها في المصحف الشريف بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٢- تخريج الأحاديث من مصادر السنة، فإن كان في الصحيحين اكتفيت بهما، وإن كان في غيرهما ذكرته مع بيان الحكم عليه من أهل الاختصاص.

٣- حين أذكر المصدر لأول مرة في الرسالة فإني أذكر التعريف بالمصدر كاملًا بذكر اسم الكتاب والمؤلف، ودار النشر وسنة الطبع، وذلك ما عدا الكتب الستة للاعتماد على رقم الحديث وذكر الكتاب والباب.

٤- توثيق الأقوال المنقولة عن العلماء بالإحالة إلى مواضعها من كتبهم بذكر الجزء والصفحة.

٥- دراسة المسائل الفقهية دراسة مقارنة مع ذكر الأدلة والترجيح.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: تكلمت فيها عن أهمية الموضوع والضرورة الملجئة إلى دراسته.

المبحث الأول: الحج وشرائط وجوبه وتحته مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحج لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: شروط وجوبه.

المطلب الثالث: هل الحج على الفور أم التراخي.

المبحث الثاني: أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على تنظيم عدد الحجاج وفيه مطالب:

المطلب الأول: معنى القاعدة وأدلتها.

المطلب الثاني: تنظيم عدد الحجاج مراعاة لهذه القاعدة.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للحج خارج هذا النطاق.

خاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها والتوصيات.

المبحث الأول: الحج وشرائط وجوبه

المطلب الأول: تعريف الحج لغة واصطلاحًا

الحـج لغة: القصـد، قال ابن فارس (٣٩٥هـ) الحاء والجيم أصول منها القصد ثم اختص بالقصد إلى البيت الحرام للنسك[١].

الحج اصطلاحًا: قصد مخصوص إلى مكان مخصوص في زمان مخصوص[٢].

لكـن في تعريف العبادات التذكير بكونها عبادة كما نبـه على ذلك الشيخ ابن عثيمين بقوله فـي تعريف الحـج: (التعبد لله عز وجل بأداء المناسك على ما جـاء في سنة رسول الله ﷺ لأننا لـو أخذنـا بظاهره لشمل من قصد مكة للتجارة مثلًا، ولكن الأولى أن نذكر في كل تعريف للعبادة: التعبد لله عز وجل)[٣].

المطلب الثاني: شروط وجوب الحج

ذكـر العلماء شروط وجوب الحج، التي إذا توفرت في شخص وجب عليه الحج، ومن فقدها لا يتوجه إليه الخطاب. وهي خمسة: الإسلام، البلوغ، العقل، الحرية، الاستطاعة[٤].

١- الإسـلام: لأنه عبادة، فيشترط لوجوبها الإسـلام، كالصلاة، وفي حديث معاذ: «ادعهم إلـى شهـادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أطاعوك فأعلمهـم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة...» الحديث[٥].

٢- البلوغ والعقل: لأنهما مناط التكليف ورفع القلم.

وأمـا المجنـون فلا يلزمه الحج ولا يصح منه، لأنه غير عاقـل، والحج عمل بدني يحتاج إلى القصد.

وأمـا الصغير فلا يلزمه الحج ولكن لو حج فحجـه صحيح، لقول النبي ﷺ حين رفعت إليه امرأة صبيًا فقالت: ألهذا حج؟ قال: «نعم ولك أجر»[٦]. ولكنه إذا بلغ عليه حجة أخرى لقوله عليه

---

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

(٢) أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٤٨. - البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ ه ٢٠٠٠م، ٤/ ١٣.

(٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٣٥ ه/ ٥ - ٦.

(٤) بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م، ١٤٢٤ ه، ٣/ ٤٤ - ٤٥. مواهب الجليل شرح مختصر خليل دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢م، ٢/ ٤٧٤، نهاية المحتاج، أحمد بن حمزة الرملي، دار الفكر، بيروت ط، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ٣/ ٢٤٣. المغني، عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، ٥/ ٦.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، برقم(١٣٩٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إالى الشهادتين، وشرائع الإسلام، برقم (١٩).

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب صحة حج الصبي، برقم (١٣٣٦).

الصلاة والسلام: «أيما صبي حج ثم بلغ فعليه حجة أخرى وأيما عبد حج ثم أعتق فعليه حجة أخرى»[١].

٣- الحرية: فلا يجب الحج على العبد لأنه لا يملك مالًا إنما هو لسيده، فإذا لم يكن له مال فهو غير مستطيع. ولكنه إذا حج صح حجه وعليه إذا أعتق حجة أخرى للحديث السابق.

٤- الاستطاعة: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وللاستطاعة شروط[٢]:

الشرط الأول: الاستطاعة البدنية، وتشمل صحة البدن والقدرة على السير والركوب. فعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ: «أنه جاءته امرأة من خثعم تستفتيه، قالت: يا رسول الله، إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخًا كبيرًا لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه قال: نعم»[٣].

الشرط الثاني: الاستطاعة المالية، وتشمل الزاد والراحلة والنفقة فاضلًا عن دَينه، ونفقته، ومن تلزمه نفقتهم حتى يرجع من حجه لقوله صلى الله عليه وسلم: «كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يقوت»[٤].

الشرط الثالث: الاستطاعة الأمنية، والمراد بها أمن الطريق لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [سورة البقرة: ١٩٥].

الشرط الرابع: وهو خاص بالنساء أن يصحبها زوج أو محرم، فإن لم تجد المحرم فليست مستطيعة، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يخلونّ رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم» فقام رجلٌ فقال: يا رسول الله، إن امرأتي خرجت حاجّة، وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، فقال: «انطلق فحج مع امرأتك»[٥].

وبه قال أبو حنيفة وأحمد في المشهور عنه، وإسحاق والحسن وابن المنذر[٦].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٢٧٣١)، وصححه الألباني في الإرواء، برقم (٩٨٦).

(٢) بدائع الصنائع ٣/ ٤٧ - ٥٦، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ط ٤، ٣/ ٢٠٨٢.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج، باب: وجوب الحج وفضله، برقم (١٥١٣)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الحج، باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة، برقم (١٣٣٤).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده، برقم (٦٤٩٥)، وأبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، برقم (١٦٩٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم (٩٨٩).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحج، باب لا تسافر المرأة للحج وغيره إلا مع زوجها أو ذي محرم منها، برقم (١٣٤١).

(٦) البناية شرح الهداية، ٤/ ١٥١، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي نشر دار العدل السعودية ط ١، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ٦/ ٥٢.

وذهب مالك والشافعي وابن سيرين والأوزاعي[1] إلى أنه لا يشترط وجود المحرم، وإنما يشترط وجود الرفقة المأمونة واستدلوا:

أ- بعموم الأمر بالحج.

ب- أنه سفر واجب فلم يشترط له المحرم كالمسلمة إذا تخلصت من أيدي الكفار.

واختلفوا في تفسير الرفقة المأمونة:

فقال مالك: تخرج مع نساء ثقات.

وقال الشافعي: تخرج مع امرأة مسلمة حرة ثقة.

وقال الأوزاعي: تخرج مع رجال عدول مأمونين.

وقال ابن سيرين: تخرج مع رجل عدل لا بأس به.

قال ابن المنذر: خالفوا ظاهر الحديث، واشترط كل واحد منهم شرطًا ليس معه فيه حجة[2].

وأما عموم الأمر بالحج فمخصوص بنهي المرأة عن السفر دون محرم.

وأما القياس على الأسيرة إذا تخلصت من أيدي الكفار فهو قياس مع الفارق، لأن تلك حال ضرورة فلا يقاس عليها حال الاختيار، ولذلك تسافر وحدها لأنها تتخلص من ضرر متيقن وتدفعه بضرر متوهم.

المطلب الثالث: هل الحج على الفور أم التراخي

اختلف العلماء في وجوب الحج عند تحقق الشروط هل هو على الفور أم على التراخي.

القول الأول: ذهب الحنفية في القول المختار عندهم، والمالكية في الراجح، والحنابلة، إلى أنه يجب الحج على الفور ويأثم المستطيع في تأخيره [3].

القول الثاني: وذهب الشافعية، ومحمد من الحنفية، وهو رواية عن أبي حنيفة، ومالك، إلى أنه على التراخي فلا يأثم المستطيع بتأخيره[4].

دليل القول الأول:

١- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [سورة آل عمران: ٩٧]

(١) مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن الحطاب، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م، ٣/ ٤٨٨، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٣/ ٢٥٠، المغني لابن قدامة، ٥/ ٣٠.

(٢) المغني لابن قدامة، ٥/ ٣١.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٣/ ٤٢، مواهب الجليل ٣/ ٤٢٠، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٧ - ١٩٩٦م، ٢/ ١٩٩. المغني ٥/ ٣٦.

(٤) المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م، ٧/ ٨٦.

والأمر على الفور.

٢- عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «تعجلوا إلى الحج فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له»[١].

٣- وعن عبد الله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من أراد الحج فليتعجل، فإنه قد يمرض المريض، وتضل الضالة، وتعرضُ الحاجة»[٢].

٤- وعن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من ملك زادًا وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهوديًا أو نصرانيًا»[٣].

٥- من النظر:

أ- أنه أحد أركان الإسلام فكان واجبًا على الفور كالصيام، ولأن وجوبه بصيغة التوسع يخرجه عن رتبة الواجبات، لأنه يؤخر إلى غير غاية، ولا يأثم بالموت قبل فعله، وليس على الموت أمارة يقدر بعدها على فعله[٤].

ب- كما أن الحج والعمرة من المأمورات الشرعية التي قال الله فيها: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [سورة البقرة: ١٤٨]، فإن الرسول الله ﷺ غضب عندما لم يبادر أصحابه بحلق رؤوسهم لما أمرهم بحلقها في صلح الحديبية[٥]، وهذا يدل على أن الأمر الشرعي يقتضي الفورية إلا لدليل.

دليل القول الثاني:

١- أن الأمر بالحج في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ مطلق عن تعيين الوقت، فيصح أداؤه في أي وقت[٦].

٢- أن فريضة الحج نزلت سنة ست من الهجرة، وتخلف رسول الله ﷺ وأصحابه قادرين إلى سنة عشرٍ ثم حجوا، ولو كان واجبًا على الفورية لم يتخلف رسول الله ﷺ عن فرض عليه.

والدلالة على أن فريضة الحج نزلت سنة ست أن رسول الله ﷺ أحرم فيها بالعمرة وهي عام الحديبية، فأحصر، فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٨٦٧)، طبع مؤسسة الرسالة، برقم (٢٨٦٧) وحسنه الألباني في إرواء الغليل ٤/ ١٦٨ برقم (٩٩٠).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده برقم (١٨٣٤) وأبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الكرى، برقم (١٧٣٣)، وابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب الخروج إلى الحج، برقم (٢٨٨٣)، وحسنه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج برقم (٨١٢) قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبد الله مجهول والحارث يضعف في الحديث.

(٤) المغني ٥/ ٣٧.

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه، طبع مؤسسة الرسالة بيروت برقم (٤٨٧٢).

(٦) بدائع الصنائع ٣/ ٤٢.

مِنَ الْهَدْيِ﴾ [سورة البقرة: ١٩٦][١].

٣- من النظر:

أ- أنه لو أخر الحج عن وقت الإمكان ثم فعله فيما بعد لم يسمَّ قاضيًا، ولا نسب إلى التفريط، فعلم أن وقته موسع، وأن تأخيره جائز، ألا ترى أن الصوم لما كان وقته مضيقًا سمي من أخر فعله قاضيًا.

ب- القياس على الصلاة في أول الوقت فالشخص له أن يصليها في أول الوقت، وله أن يصليها في آخره، والعمر هو وقت الحج[٢].

المناقشة:

١- أنه لا يجوز لمسلم أن يعتقد أن النبي ﷺ وأصحابه يؤخرون الحج بعد فرضه إلا لعائق، ولأن تأخيره إن لم يكن محرمًا فهو مكروه، أو خلاف الأفضل، ويستحيل أن تطبق الأمة مع نبيها على ترك الأفضل وهم يستطيعون فعله.

٢- أن العلماء اختلفوا في السنة التي فرض فيها الحج، وأكثر العلماء قالوا بأنه فرض سنة تسع أو عشر، والذين رأوا أنه فرض سنة ست اختلف فيه، والأصل عدم الوجوب في الزمان المختلف فيه.

وعلى فرض صحة أن الحج فرض متقدمًا، فإن هناك عوائق من فعله، بل من صحته، حيث كانت مكة تحت سلطة المشركين، وابتدعوا النسيء، وتأخير الأشهر الحرم عن موعدها، وإنما أخر النبي ﷺ عن سنة تسع وحج أبو بكر بالناس رضي الله عنه بالناس ليقيموا الحج بالناس، ولتنبذ العهود، وينفى المشركون ويمنع من الطواف بالبيت عراة.

٣- أما قولهم إنه لو أخره عن وقت الإمكان ثم فعله فيما بعد لم يسم قاضيًا، يجاب بأن الزكاة تجب على الفور، ولو أخّرها لا تسمى قضاء.

٤- وأما قياسهم الحج على الصلاة، فيجاب: بأن الحج إنما يختص بوقت خاص من السَنة، والموت في ذلك ليس نادرًا، فيتضيق الوجوب احتياطًا، وأما الصلاة بخلاف ذلك فإن الموت فيها نادر[٣].

---

(١) المجموع ٧/ ٨٥، الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية بيروت ط ١، ١٩٩٩م، ٤/ ٢٥.

(٢) بدائع الصنائع ٣/ ٤٣، الحاوي الكبير ٤/ ٢٦.

(٣) بدائع الصنائع ٣/ ٤٣، المغني ٥/ ٣٧ - ٣٨.

المبحث الثاني: أثر قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح على تنظيم عدد الحجاج

وهي من أعظم القواعد تطبيقًا، وابتداءً في الفقه، كما تأتي أهمية هذه القاعدة من كونها مندرجة عن القاعدة الكبرى: «الضرر يزال»[1].

المطلب الأول: أدلة هذه القاعدة ومعناها

أدلتها:

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٨].

فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المشركين قالوا يا محمد لتنتهين عن سب آلهتنا أو لنهجون ربك، فنهى الله تعالى أن يسبوا أوثانهم فيسبوا الله عدوًا بغير علم[2].

وإن كان سب آلهة المشركين فيه مصلحة إلا أن درء مفسدة سب الله تعالى مقدمة على هذه المصلحة.

ومن السنة: حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال لها: «يا عائشة لولا أن قومك حديثُ عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهُدِم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، باباً شرقيًا وبابًا غربيًا، فبلغت به أساس إبراهيم»[3].

فترك النبي صلى الله عليه وسلم مصلحة بناء البيت على قواعد إبراهيم لدرء مفسدة نفور الناس عن الدين والارتداد عنه.

معنى القاعدة:

إذا تعارضت مفسدة ومصلحة، فدفع المفسدة يقدم في الغالب، إلا أن تكون المفسدة مغلوبة؛ فإن القاعدة ليست على إطلاقها ويحتاج إلى تقييدها لتتلاءم مع الأدلة الشرعية، فكثير من المصالح يحصل بفواتها مفاسد عظيمة جدًا، كما يحصل بدرء بعض المفاسد مصالح عظيمة أيضًا فالأمران متداخلان متلازمان في أكثر الأحيان[4]، فإنه عند اجتماع المصالح والمفاسد في الحالة الواحدة فالمتقرر عند علماء الشريعة أن لها ثلاثة أحوال:

الأول: أن تكون المصلحة أعظم من المفسدة، ومن أمثلته جواز التلفظ بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان في حالة الإكراه، وذلك تقديمًا لمصلحة حفظ الروح على مفسدة الكفر اللساني.

---

(١) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٧.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة بيروت ط ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، ١٢/ ٣٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب: فضل مكة، برقم (١٥٨٦).

(٤) قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، جابر بن عبد الله العلي، المكتبة الشاملة الذهبية ص ٤.

الثاني: أن تكون المفسدة أعظم من المصلحة، كمن خُير بين مصلحة المال ومفسدة قتل النفس، فلا شك أنه هنا يضحي بالمال لأجل درء الفناء.

الثالث: أن تتساوى المصلحة والمفسدة.

ففي الحالتين الأوليين: الحكم فيهما للغالب منهما.

وأما الحالة الثالثة: فهي التي ينطبق عليها قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[١].

يقول الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ): «دفع المفاسد أهم من جلب المصالح عند المساواة»[٢].

ويقول الشيخ السعدي: «عند التكافؤ فدرء المفاسد أولى من جلب المصالح»[٣].

من أمثلة القاعدة:

١- ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من أن النهي عن صلاة التطوع المطلق في أوقات النهي إنما هو لدرء مفسدة التشبه بالكفار، الذين يسجدون للشمس عند طلوعها وعند غروبها[٤].

٢- أن العبادة متى كانت توجب للمكلف ضررًا يمنعه من فعل واجب أنفع له منها كانت محرمة، مثل أن يصوم صومًا يضعفه عن الكسب الواجب، أو يمنعه من العقل أو الفهم الواجب، أو يمنعه من الجهاد الواجب[٥].

٣- ذهابه للصدقة في حارة من الحارات يَجُرّ عليه شرًا كأن يتهم بالشر والفساد لا يذهب.

المطلب الثاني: تنظيم عدد الحجاج مراعاة لهذه القاعدة

إن الأصل في الحج أن لا يمنع منه أحدٌ لقول النبي ﷺ: «يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى في أي ساعة شاء من ليل أو نهار»[٦].

---

(١) الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م، ص ٨٧. الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، ص ٧٨. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ١/ ٥، القواعد الفقهية الخمس الكبرى، إسماعيل علوان، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ ص ٣٩٠. والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، برقم (٧٢٨٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، برقم (١٣٣٧).

(٢) إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الصنعاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١٩٨.

(٣) رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ص ١٠٤.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، ط ١، ١٤٠٤هـ، القاهرة، ٢٢/ ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٥/ ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الطواف بعد العصر، برقم (١٨٩٤)، والترمذي في سننه، أبواب الحج عن

ولكن لما كثرت المفاسد والأضرار، وإزهاق الأرواح من وراء الاكتظاظ الشديد والتدافع، لم يعد بالإمكان فتح الباب على مصراعيه، فعدد المسلمين في العالم قارب المليارين، وسبل السفر تيسرت لجميع الناس، والطاقة الاستيعابية لساحات الحرم والمشاعر المقدسة محدودة، وحتى يتسنى للحجاج الانتقال بين المشاعر، وتوفر الخدمات اللازمة؛ من سكن وخيم وطعام وعناية صحية، ومحافظة على الأمن، اقتضى ذلك تغيير الفتوى، وأنه ينبغي درء المفسدة المتحققة وتقديمها على مصلحة الحج، للعدد الزائد عن الطاقة الاستيعابية، مراعاة لمقاصد الشريعة التي أتت بالحفاظ على الأرواح وعدم إلقائها إلى التهلكة، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة في نفي الحرج كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥].

كما يستدل بالأدلة الناهية عن الفساد في الأرض كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٨٥].

وأنه لو ترك الحبل على الغارب لأدى إلى وفاة عدد كبير من الحجاج، ولتعطل حج غالبية قاصدي البيت الحرام.

والإسلام راعى مآلات الأمور، وبناء عليها أصدر أحكامه، وهذا رسول الله ﷺ يقول لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهُدِم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، بابًا شرقيًا وبابًا غربيًا، فبلغت به أساس إبراهيم»[(١)].

كما أن من مقاصد تنظيم عدد الحجاج، توفير الأمن لهم وحمايتهم وضمان سلامتهم، إلى جانب أن تتوافر لهم الرعاية الكاملة صحيًا واجتماعيًا ونفسيًا ليؤدوا مناسكهم على أكمل وجه.

ومن الأصول التي يمكن الاعتماد عليها في تنظيم عدد الحجاج الاستحسان؛ الذي هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي[(٢)].

وقد أثر عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان ينهى عن التمتع بالحج والعمرة[(٣)] مع أن التمتع أمر مشروع وسنة نبوية، ولكنه رضي الله عنه نهى عنه لمصلحة جزئية

رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح لمن يطوف، برقم (٨٦٨)، والنسائي في سننه، كتاب الصلاة، باب إباحة الصلاة في الساعات كلها بمكة، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت، برقم (١٢٥٤).

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر الموافقات للشاطبي ٥/ ٢٤٠ طبع وزارة الأوقاف قطر .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحج، باب التمتع بالعمرة إلى الحج، برقم (١٢١٧).

كان يراها، وهي أن لا يهجر الحرم في غير أشهر الحج[١].

وغني عن القول أن تقييد المباح للمصلحة العامة أمرٌ مشروع وحق من حقوق بل من واجبات ولاة الأمـور. وتحديـد عدد للحجاج هو عكس ما فعله عمـر رضي الله عنه، والعلة في تحديد العدد أوضح من العلة التي ذكرها عمر رضي الله عنه.

ولهذه المسألة علاقة وطيدة بالسياسة الشرعية، وحقوق ولي الأمر في وضع القيود والضوابط فـي التراتيـب الإدارية المجازة، ما دام ذلك يحقق المصالح ويـدرأ المفاسد وفقًا لتقديرات أهل العلم والاختصاص.

فكانـت تصرفاته واجبـة التنفيذ، ملزمـة لمن تحت رعايتـه، بناء على قاعـدة (التصرف فـي الرعية منـوط بالمصلحة) وأصل هذه القاعـدة قول الشافعي رحمـه الله (منزلة الإمام من الرعيـة منزلة الولي من اليتيم)[٢] وهذا الأصـل مأخوذ من قول عمر رضي الله عنه: (إني أنزلت نفسـي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعففت)[٣] ويشهد لذلك قوله ﷺ: «الإمام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته»[٤].

وقـد فرضـ الحج في السنة التاسعة وأخـر النبي ﷺ حجه للسنة العاشـرة، والتأخير فيما يظهـر هو لمانـع راجح عرض له صلى الله عليه وسلم، فالتحديد للعـدد جار على هذا الأصل؛ لما فيه من التهيئة وزوال الموانع التي قد تحدث لو لم يكن تحديد للعدد.

كما أن قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٥] من الأدلة على هذا التحديد. وتقرير ذلك أن خدمة الحجيج، وتقديم المساعدة، وتهيئة السبل لهم واجب مع الإمكان، وإذا لم يتحدد العدد فإن الواجب الأول قد يفوت أو يصعب القيام به.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للحج خارج هذا النطاق

تصور المسألة:

على الرغم من اشتياق ملايين المسلمين للحج سنويًا، إلا أنه لا يتمكن من أداء الفريضة في العام الواحد سوى نحو مليوني مسلم، وهذا العدد هو الذي يستوعبه المكان، بعد دراسة المساحة والخدمات التي يحتاجها الحجاج، من الخيم ووسائل المواصلات والخدمات الصحية والغذائية.

---

(١) انظر شرح العمدة لابن تيمية، الناشر مكتبة الحرمين - الرياض ط ١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، ١/ ٥٢٨.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٣٤.

(٣) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي ط ١، ١٤١٢هـ ١٩٩١م، برقم (١٢٨٨٣)، ٩/ ٢٠٥.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٩٣)، ومسلم في صحيحه في الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل برقم (١٨٢٩).

(٥) الأشباه والنظائر للسبكي ٢/ ٨٨. وانظر أيضًا بحث: حكم تحديد أعداد الحجاج والمدة الزمنية بين حجة وأخرى، الشريف هاشم بن هزاع الشنبري، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد ٩٨.

فمـن حج خارج هذا النطاق لا تتوفر لهم الخيم للإقامة فـي المشاعر المقدسة، ولا وسائل المواصـلات، ممـا يجعلهم يفترشون المساجد والطرقات في حـرارة تتراوح حول ٤٥ درجة مئوية كما في العام الفائت، مما أدى إلى حدوث وفيات كبيرة.

وبنـاء على هـذه المفاسد التي تقع، فهل يجوز للمسلم أن يخاطـر بنفسه، ويخرج للحج دون تصريح مع علمه بأنه سوف يعرض نفسه ومن معه لهذه التهلكة.

هـذه المسألة تشبه في كلام المتقدمين مسألة خلوّ الطريق من الموانع، يعني ذلك أن يكون الطريـق إلـى بيت الله الحرام متاحًـا مفتوحًا سائغًا، ليس هناك عدوٌّ يمنـع، أو سلطان يحول بين الإنسان وبين بيت الله الحرام.

والمسألة ينظر إليها من جانبين:

الجانب الأول: هل يتعلق الوجوب بمن عدم هذا الأمر.

الجانب الثاني: هل يجوز لمن عدم هذا الأمر الذهاب للحج.

أما الجانب الأول:

وهو هل يتعلق الوجوب بمن عدم خلوّ الطريق، اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القـول الأول: أن تخليـة الطريـق شرط من شروط وجوب الحج، وهـو رواية عن أبي حنيفة وأكثر المالكية ومذهب الشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد[١].

واستدلـوا بقوله تعالـى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْـتَطَاعَ إِلَيْهِ سَـبِيلًا﴾ [سورة آل عمران: ٩٧]، قالوا: فما لم يكن الطريق خاليًا من الموانع والأعداء الذين يمنعون، فإن الحج لا يجب علـى هذا الإنسان، ولو وجد مـالًا، ولو كان صحيحًا سليمًا معافى، لعجـزه عن الحج، والاستطاعة شرط لوجوب الحج.

القول الثاني: أن تخلية الطريق ليست شرطًا من شروط وجوب الحج، لكنها شرط في لزوم الأداء، بمعنى أن الإنسان إذا كان قادرًا ماليًا وبدنيًا فإن الحج يجب عليه، ولكن لا يجب عليه الأداء في الحال حتى يخلّى بينه وبين الطريق ويستطيعه. وهو رواية أخرى عن أبي حنيفة وأحمد[٢].

والفـرق بين القولين: هو أن القول الأول الذي يقـول بأن تخلية الطريق شرط لوجوب الحج، فلـو مـات قبل تمكنه فإنـه لا يُحج عنه من تركته، ولا يسأله سبحانـه وتعالى عن ذلك؛ لأن الله عز وجل قال ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْـتَطَاعَ إِلَيْهِ سَـبِيلًا﴾، وهذا لم يستطع إلى بيت الله الحرام سبيلًا، وبالتالي فإنه عاجز فلا يجب عليه الحج.

---

(١) بدائع الصنائع ٣/ ٥٣، البناية شرح الهداية ٤/ ١٤٧، مواهب الجليل ٣/ ٤٥٢، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م، ٢/ ٢١٤، المغني ٥/ ٧.

(٢) بدائع الصنائع ٣/ ٥٣، المغني ٥/ ٧.

أمـا الذين يقولـون إنه شرط للأداء، فإنهـم يقولون لا يأثم بالتأخيـر، ولكن الحج يبقى في ذمتـه، فـإذا مات يُخرج من تركته، ويُدفع لمن يحج عنـه؛ لأن الحج وجب عليه، وسقط عنه الأداء في الحال لعدم القدرة على الوصول إلى بيت الله الحرام.

واستدلوا على قولهم بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْـتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ قـال رجل: يا رسول الله، ما السبيل؟ فقال ﷺ: «الزاد والراحلة»[1]. فإذا وُجدت وجب الحج، وما عدا ذلك فهي شروط أداء. فإذا مات ولم توجد فإنه يخرج عنه من تركته.

ونوقش هذا الدليل: بأن الحديث ضعيف عند أكثر أهل العلم بالحديث، وممن ضعفه الحافظ البيهقي (٤٥٨هـ) والزيلعي (٧٦٢هـ) وابن حجر (٨٥٢هـ)[2]. وبالتالي فالاستدلال به لا يستقيم.

وعلـى فرض صحته، فـإن ذكر الزاد والراحلة فـي الحديث خرج مخـرج الغالب، وما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له.

وبنـاءً على هذا فالقول الراجـح والله تعالى أعلم هو القول الأول، بـأن تخلية الطريق شرط في وجوب الحج وهو ما اختاره الشيخ ابن باز رحمه الله تعالى[3]. ويقال لمن لم يتيسر له ذلك قد عذركم الله، ولم يوجب عليكم الحج حتى يخلى لكم الطريق. فالله تعالى أرحم من أن يكلف عباده ما لا يستطيعون.

الجانب الثاني: هل يجوز الحج لمن عدم هذا الأمر وهو خلوّ الطريق.

إن حفـظ النفـس من مقاصد الشريعة التي أمـر الله تعالـى بحفظها، دل عليها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَـكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وأن المتسبـب بهـلاك نفسـه آثـم، والفقهاء قـد اتفقوا على عـدم جواز ركـوب البحر عند ارتجاجـه حفاظًـا على النفس، فقد ذكر الإمام النووي حكم ركـوب البحر إن غلب الهلاك، فقال: «إن غلب الهلاك حرم، نقل إمام الحرمين اتفاق الأصحاب على تحريمه والحالة هذه»[4].

وقـال الإمام النـووي أيضًا: «إذا كان البحر مغرقًا، أو كان قـد اغتلم وهاج، حرم ركوبه لكل سفـر لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [سورة البقرة: ١٩٥]، ولقوله تعالى ﴿وَلَا

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه مطولًا، في أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ برقم (٢٩٩٨). وقال لا نعرفه من حديث إبراهيم بن يزيد الخوزي المكي، وقد تكلم بعض أهل العلم فيه من قبل حفظه.

(٢) نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، مؤسسة الريان - بيروت ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ٣/ ٨. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ ، ١٤١٩هـ ١٩٨٩م، ٢/ ٤٨٢.

(٣) فتاوى نور على الدرب لابن باز، من أجوبة الشيخ ابن باز، كتاب المناسك، دار الوطن للنشر ٦/ ١٩١.

(٤) المجموع شرح المهذب ٧/ ٦٥.

تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [سورة النساء: ٢٩]، وهكذا صرح إمام الحرمين والأصحاب»[١].

وقال ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «ولا خلاف بين أهل العلم أن البحر إذا ارتج لم يجز ركوبه لأحد بوجه من الوجوه»[٢].

وقد قال ﷺ: «من بات فوق إجار، أو فوق بيت ليس حوله شيء يرد رجله، فقد برئت منه الذمة. ومن ركب البحر بعدما يرتج، فقد برئت منه الذمة»[٣].

دَلَّ الحديث على أن من فرّط في حفظ نفسه فقد فرط في أمر من أمور الدين، وفي هذا عصيان لأمر الله تعالى، مع ما فيه من إهدار النفس والروح.

كما أن الحج خارج نطاق تنظيم عدد الحجاج فيه تعريض النفس للهلاك، وليس هذا فقط بل الضرر يتعدى إلى غيره من الحجاج الذين التزموا بالنظام، ومن المقرر شرعًا أن الضرر المتعدي أعظم إثمًا من الضرر القاصر، وفي الحديث المتفق عليه عنه ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[٤]. وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[٥].

فالإسلام يشدد في ضرورة الابتعاد عن كل ما يؤذي بالنفس أو بالغير.

كما أن الحج دون تصريح فيه إضاعة للمال، حيث أنه ينفق ماله، وعند وصوله إلى الحدود يمنع من الدخول فيؤدي ذلك إلى تضييع ماله، وهذا نوع من السفه، وقد نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال[٦].

وقد يدخل إلى مكة بأي وسيلة، وعندئذ يكشف أمره فيقبض عليه، ويتعرض لغرامة كبيرة، بل وللسجن والإهانة وكل ذلك ممنوع شرعًا، وفي الحديث: «لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه»[٧].

ومع ذلك فلو وقع منه الحج سقط من ذمته مع الإثم، كحال من يصلي في الأرض المغصوبة تصح صلاته مع الإثم[٨]. وإثم من حج نافلة أشد من إثم من حج فريضة.

---

(١) المجموع شرح المهذب ٧/ ٦٦.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب (١٣٨٧) ١/ ٢٣٤.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٠٧٤٩)، وحسنه الألباني في صحيح الترغيب برقم (٣٠٧٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، برقم (١٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام، برقم (٤١).

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، برقم (٢٣٤٠)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافا﴾ برقم (١٤٧٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، برقم (١٧١٥).

(٧) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن برقم (٢٢٥٤)، وابن ماجه في سننه في الفتن، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ برقم (٤٠١٦)، وحسنه الألباني.

(٨) المجموع للنووي ١٦٩/٣.

وقد ذكرت هيئة كبار العلماء الأضرار الناتجة عن الحج دون تصريح ثم قالت: بناءً على ما سبق إيضاحه فإنه لا يجوز الذهاب إلى الحج دون أخذ تصريح ويأثم فاعله، ومن لم يتمكن من استخراج التصريح فإنه في حكم عدم المستطيع[1].

وقد أكد هذا الحكم ما حصل في العام الفائت ١٤٤٥هـ من عدد الوفيات الكبير الذي أدى إليه الحج دون تصريح، بسبب عدم وجود وسائل النقل، ولا الخيم التي تحمي هؤلاء الحجاج من أشعة الشمس، بالإضافة إلى الشركات المخادعة التي تاجرت بالناس وأخذت منهم أموالًا طائلة ثم تركتهم لمصيرهم.

وإن السكوت عن بيان الحكم الشرعي في هذه المسألة كأنه سكوت عن المقتلة التي حصلت، والتي كان سببها هذه الشركات، والتغرير بالناس وتعريضهم للهلاك من وراء عدم التزام النظام.

الخاتمة

بعد حمد الله والثناء عليه خلصت في هذا البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات:

أهم النتائج:

١- أننا أمام مشكلة كبيرة تنزل بالحجاج وتؤدي إلى وفاة عدد كبير منهم، ناتج عن عدم الالتزام بالتنظيم العددي للحجاج، تحتاج منا إصدار حكم شرعي يتعلق بهذه النازلة.

٢- أن الحج لا يجب على المسلم حتى تتوفر فيه الشروط، والتي منها الاستطاعة البدنية والمالية والأمنية.

٣- أن القول الراجح في فريضة الحج أنها على الفور، شرط توفر شروط الاستطاعة، فإن عدمت فيكون بمنزلة عدم المستطيع.

٤- أن الفقيه ينبغي له أن يعتمد في فتواه في أمور النوازل على الأصول والقواعد الفقهية، التي ينبني عليها الفقه.

٥- أن الموازنة بين المصالح والمفاسد من أهم الأمور، التي ينبغي معرفتها عند إصدار الفتاوى، وبخاصة في الأمور النازلة.

٦- حرص الشارع على درء المفاسد عن الناس، وتقديمها على جلب المصالح، ما لم تكن مغلوبة.

٧- أن من حج دون الالتزام بالنظام يعرض حياته وحياة غيره للخطر، وهذا ينافي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ و﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾، وقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».

(١) وكالة الأنباء السعودية ١٧/ شوال/ ١٤٤٥هـ الموافق ٢٦/ ٤/ ٢٠٢٤م.

أهم التوصيات:

١- المطلـوب من ولاة الأمر في كل بلد، ومن يقومون على شؤون الحج توعية الناس لمخاطر الحج خارج النظام.

٢- التشديـد على شركات الحج التـي تقوم بحملات وهمية، وتأخذ أمـوال الناس لقاء أداء خدمات الحج، ثم يتركونهم لمصيرهم.

٣- تنبيـه المسلمين على أن الحج لا يجب عليهم طالما لم يخل لهم الطريق، وتزول العوائق المانعة، والتي منها عدم الحصول على التصاريح اللازمة.

المراجع والمصادر:

إجابـة السائل شرح بغية الآمل، محمد بـن إسماعيل الصنعاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

إرواء الغليـل تخريج أحاديث منار السبيـل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية،١٤٠٥ه،١٩٨٥م.

الأشباه والنظائر للسبكي. دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م

الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

الأشبـاه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية - بيروت ط ١، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم القونوي، دار الكتب العلمية بيروت، ٢٠٠٤م.

بدائـع الصنائـع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية بيـروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٣م، ١٤٢٤ه.

البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

البيهقـي فـي معرفة السنـن والآثار، جامعة الدراسـات الإسلامية كراتشـي ط ١، ١٤١٢ هـ ١٩٩١م.

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ ، ١٤١٩هـ ١٩٨٩م.

التمهيـد لمـا في الموطـأ من المعانـي والأسانيد، يوسف بـن عبد الله بن عبـد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب (١٣٨٧).

جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة بيروت ط ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٧ - ١٩٩٦م.

الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، دار الكتب العلمية بيروت ط ١، ١٩٩٩م.

حكم تحديد أعداد الحجاج والمدة الزمنية بين حجة وأخرى، الشريف هاشم بن هزاع الشنبري، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة العدد ٩٨.

رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

شرح العمدة لابن تيمية، الناشر مكتبة الحرمين - الرياض ط ١، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م.

الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الخامسة ١٤٣٥هـ.

صحيح ابن حبان، طبع مؤسسة الرسالة بيروت.

صحيح الترغيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتَبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

فتاوى نور على الدرب لابن باز، من أجوبة الشيخ ابن باز، كتاب المناسك، دار الوطن للنشر.

الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ط ٤.

قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، جابر بن عبد الله العلي، المكتبة الشاملة الذهبية.

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

القواعد الفقهية الخمس الكبرى، إسماعيل علوان، دار ابن الجوزي - الدمام، الطبعة الثالثة ١٤٣٣هـ.

كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي نشر دار العدل السعودية ط ١، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، ط ١، ١٤٠٤هـ، القاهرة.

مسند أحمد، طبع مؤسسة الرسالة.

المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين، القاهرة.

معجـم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريـا، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

مغنـي المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بـن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

المغني، عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر – القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

مواهب الجليل شرح مختصر خليل دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢م.

مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن الحطاب، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

نصـب الرايـة لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي، مؤسسة الريان – بيروت ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

نهاية المحتاج، أحمد بن حمزة الرملي، دار الفكر، بيروت ط، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

وكالة الأنباء السعودية ١٧/ شوال/ ١٤٤٥هـ الموافق ٢٦/ ٤/ ٢٠٢٤م.

الدكتور طلال أحمد العيط
أستاذ جامعي مشارك في كلية الشريعة بجامعة بيروت الإسلامية

Dr. Talal Ahmad Al-Eit
Associate Professor at the Faculty of Sharia, Beirut Islamic University
E-mail: talalaleit@gmail.com

الأُصُولُ الكُلّيةُ في «أَشْبَاه» السُّيوطيّ وَ«نَظَائر» ابْن نُجَيْم
دِراسَةٌ تَأصِيلِيّةٌ تَطبِيقِيّةٌ في فَنّ الضَّوَابِط الفِقْهِيّة، وَفَنّ الجَمْعِ وَالفَرْق

Fundamental Principles in Al-Suyuti's al-Ashbah and Ibn Nujaym's al-Naza'ir. Foundational and Applied Study of Jurisprudential Distinctions and Legal Maxims.

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8404

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/١٩ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٦/٧

ملخص البحث

يستعرض هذا البحث أوجه الاتفاق والافتراق بين كتابَي الأشباه والنظائر للإمامين السيوطي وابن نجيم، بهدف الكشف عن القواعد والأصول الكلية لكل منهما.

ركّزت الدراسة على تأصيل «فن الجمع والفرق» وكيفية استخدامه عند الإمامين، مع إبراز دور الضوابط الفقهية في ضبط الفروع الجزئية داخل الأبواب. وقد خلص البحث إلى أن المنهجية التي اتبعها العالمان تُعد ركيزة أساسية في بناء الملكة الفقهية، وأن الاختلاف في الفروع لا ينفي وحدة الأصول المنهجية الكبرى في فن القواعد، وأن إتقان فن الجمع والفرق ليس ترفًا فكريًا بقدر ما هو ضرورة ملحة للفقيه.

الكلمات المفتاحية: الأشباه والنظائر، السيوطي، ابن نجيم، الجمع والفرق، الضوابط الفقهية، القواعد الفقهية.

Abstract:

This research explores the methodological characteristics that reflect the independent legal reasoning of Imam Al-Muzani in his book A-Mukhtasar. It highlights his departures from the preferences of his teacher, Imam Al-Shafi'i, regarding specific jurisprudential issues. Utilizing an analytical approach, the study aims to identify these issues and clarify the evidence that Al-Muzani relied upon to contrast his independent opinions, thereby demonstrating his leadership as a mujtahid jurist within the Shafi'i school rather than a mere transmitter of the school's doctrine. The significance of this study lies in uncovering Al-Muzani's mechanisms of critical and legal weighting, while illustrating the impact of his methodological flexibility and ability to adjudicate between text and various opinions on Islamic jurisprudential thought.

Keywords: Al-Ashbah wa Al-Naza'ir, Al-Suyuti, Ibn Nujaym, Congruity and Differentiation, Juridical Regulations, Legal Maxims.

المقدمة

تُعدّ القواعد الفقهية والضوابط الأصولية بمثابة العمود الفقري الذي يربط جزئيات الفروع الفقهية المشتتة برباط منهجي محكم، مما يمنح الباحث ملكة فقهية قادرة على استيعاب النوازل وردّ الفروع إلى أصولها. ومن أبرز ما صُنّف في هذا العلم كتابا «الأشباه والنظائر» للسيوطي وابن نجيم.

تأتي هذه الدراسة لاستكشاف الأصول الكلية في هذين المصنفين، مع التركيز على فن الضوابط الفقهية الذي يحكم أبوابًا بعينها، وفن الجمع والفرق الذي يميّز بين المسائل المتشابهة صورةً والمختلفة حكمًا.

كما يبرز البحث تفردات الكتابين ومنهجهما في صياغة القواعد وربط ذلك بالتطبيقات العملية التي تعكس النضج الأصولي لدى الإمامين، فكان هذا البحث الذي سميته:

الأصول الكلية في «أشباه» السيوطي «ونظائر» ابن نجيم
دراسة تأصيلية تطبيقية في فنّ الضوابط الفقهية، وفنّ الجمع والفرق

أسباب اختيار الموضوع:

من الأسباب التي دفعت باتجاه اختيار هذا الموضوع:

- المكانة العلمية للمصدرين، والرغبة في سبر أغوارهما، خاصة وأنهما يُعدّان عمدة الفقه القواعدي في المذهبين الشافعي والحنفي، ودراسة منهجهما.

- الرغبة في التأصيل الفقهي، والحاجة إلى فهم كيفية بناء الأصل الكلي، وكيفية تفرّع

الضابط الفقهي منه، مما ينمّي الملكة الفقهية لدى الباحث.

– الربـط بين النظرية والتطبيـق مع عدم الاكتفاء بسرد القواعد، بـل بدراسة كيفية تنزيل هذه القواعد على الفروع الفقهية.

– الحاجـة إلى دراسـة مقارنة تبرز نقاط الاتفـاق والاختلاف في الصياغـة والاجتهاد من خلال الأشباه والنظائر.

أهمية الموضوع

يمكن بلورة أهمية هذا المسعى العلمي في النقاط الآتية:

– ضبـط الفقه وتقليلـه من خلال حصر المسائل غير المتناهية تحـت أصول متناهية، مما يسهّل على الفقيه والمجتهد استنباط الأحكام.

– إبراز مرونة الشريعة من خلال توضيح كيف تخدم القواعد الكلية كقاعدة (المشقة تجلب التيسير) مقاصد الشريعة في التيسير على المكلفين.

– الدراسة تفتح أفقًا للمقارنة بين المذاهب بأسلوب منهجي يعتمد على الكليات لا الجزئيات فقط.

إشكالية البحث

تتمثل الإشكالية الرئيسة في التساؤل الآتي:

إلـى أي مـدى استطـاع الإمامان صياغـة منظومة تشريعيـة متكاملة تربط الأصـول الكلية بضوابـط الفـروع، وما هي الفـوارق المنهجية والأثـر التطبيقي لـكل منهما في معالجـة النوازل الفقهية؟

وتتفرع هذه الإشكالية إلى عدة أسئلة محورية:

هل اتفق الكتابان في مستند القاعدة وموردها أو اختلفت المصادر؟

مـا مدى التبايـن في المنهجيـة التقريريـة والتمثيلية بيـن الإمامين؟ وهـل اتسمت لغتهما التأصيلية بالبيان الكافي الذي يجسّر الفجوة بين المتخصص والاطلاع العام؟

كيف انعكست الخصوصية المذهبية على المسالك التطبيقية للقواعد الكلية؟

الدراسات السابقة

رغم وجود دراسة ذات صلة، بحث منشور في مجلة محكّمة (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة)، بعنوان: الموازنـة بين الأشباه والنظائـر للسيوطي والأشباه والنظائـر لابن نجيم، للباحث الفعر، حمزة بن الحسين بن حمزة، إلا أنّ اطلاعي عليها اقتصر على العناوين الـواردة في خطتها البحثية فقط؛ نظرًا لحصرية السماح بالاطلاع لمنتسبي الجامعات المشتركة

فـي بعض البلدان (السعودية ومصر وسلطنة عمان). علمًـا أنّ هذه الدراسة قارنت بين الكتابين مـن حيث المنهج العـام أو الفروقات الإجمالية، مسلطة الضوء على مـدى استفادة ابن نجيم من كتـاب السيوطـي في بناء القواعـد وصياغتها، مع إبـراز أنّ الاختلاف في الأصـول بين الإمامين أدّى إلـى اختـلاف في الحكم على بعض الفروع، وإظهـار أنّ ابن نجيم لم يكن مجرد ناقل، بل قام بإضفـاء الطابع الحنفي على الهيـكل المبتكر من السيوطي، إلا أن المكتبة الفقهية لا تزال بحاجة إلى دراسة مجهرية تغوص في عمق الصناعة الفقهية داخل هذين المؤلفين. ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث وتميّزه عن الدراسة المذكورة؛ أولًا من خلال عنوانه الذي قيّد الدراسة بفنَّي الضوابط الفقهيـة والجمع والفرق، وثانيًا من حيث عدم اكتفائـه بالموازنة النظرية، بل بالسعي إلى تفكيك بنيـة الكتابين عبر مسارين اثنين لم يأخذا حقّهما من الاستقصاء المقارن في أيّ دراسة سابقة، وبيان ذلك في الآتي:

أولًا: التحليـل التطبيقي؛ حيث يتجاوز البحث المقارن فـي القواعد الكبرى التي ركّز عليها الباحـث الفعر، ليمتدّ إلى فنّ الضوابـط، وفنّ الأشباه التي رتّب عليها الإمامان كتابيهما، وما يتبع ذلك من تفردات الكتابين، وهو ما سيعتمد عليه هذا البحث.

ثانيًا: فن الجمع والفرق؛ وهو ما يعين على تجاوز مجرد رصد القاعدة؛ ليبيّن كيف استطاع الإمامـان إدراك التشابه بين المسائل، ومع ذلك التمييز بينهما عند اختلاف العلة، بالإضافة إلى بيان مسلك كلّ منهما في تنظيم المادة العلمية وطريقة صياغتها في هذا الفن.

منهج البحث

اعتمـدت في هـذا البحث على المنهـج الاستقرائي التحليلـي المقارن؛ حيث يتـمّ استقراء المـادة العلمية بتتبـع جزئياتها في كلّ كتاب على حدة، ثم تحليل النصوص تحليلًا دقيقًا، انتهاءً بالمنهـج المقارن من خـلال مقارنة بين الكتابين تبـرز أوجه الاتفاق والافتـراق، مع بيان الفنون الواردة فيهما.

إجراءات البحث

تتلخص الإجراءات التي اتبعتها في دراسة هذا البحث في النقاط الآتية:

حصـر واستخـراج الأصـول الكليـة والضوابط الفقهيـة المشتركـة والمتميزة بيـن كتابَي الإمامين.

دراسـة فنّ الجمـع والفرق من خـلال تحديد نقـاط الالتقاء ونقـاط الافتراق فـي التصور والنتيجة.

تنظيم المادة العلمية وفق التقسيم الفقهي للأبواب، أو بحسب الترتيب الموضوعي للأصول الكلية لتسهيل المقارنة.

عزو الآيات القرآنية إلى سورها وأرقامها، وتخريج الأحاديث النبوية حسب القواعد المتّبعة، والتعريف بالمصطلحات الفقهية ذات الصلة، وتوثيق الأقوال والآراء الفقهية من مصادرها الأصلية، وترجمة بعض الأعلام المغمورين.

خطة البحث

نظمت البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

التمهيد: التعريف بالقواعد الفقهية، وعلم الأشباه والنظائر.

المبحث الأول: التعريف بالكتابين، وبيان الخصائص العلمية لكل منهما.

المبحث الثاني: المنهج التطبيقي لفنّي الضوابط الفقهية والجمع والفرق في الكتابين.

الخاتمة: تشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: التعريف بالقواعد الفقهية، وعلم الأشباه والنظائر.

تُعـدّ القواعـد الفقهية ركيـزة العمل الفقهـي، فهي صياغـات كلية تضبط الفـروع الجزئية المشتتة. وقد برز علم الأشباه والنظائر كفنّ يمثل الوعاء التطبيقي والمنهجي الذي يجمع المسائل المتشابهة لربطها بالقواعد الفقهية الكلية.

ويمثـل كتابـا السيوطي وابن نجيم قمـة التأصيل في هذا العلم، مما يجعـل المقارنة بينهما ضرورة لفهم المناهج الفقهية وتطبيقاتها الكلية.

وبناءً عليه، سأفصّل ما تقدّم في المطالب الآتية:

المطلب الأول:

التعريف بالقواعد الفقهية، والفرق بينها وبين القاعدة الأصولية، والضابط الفقهي:

أولاً: التعريف بالقواعد الفقهية:

لمعرفـة ماهيـة القواعد الفقهيـة ودورها الجوهري فـي هيكلة الفكر الفقهـي، لابد أولًا من تحديد ملامح هذه القواعد من خلال تعريفها لغةً واصطلاحًا، كمدخل أساسي لهذا البحث.

أ- القاعدة في اللغة:

تفيـد القاعـدة لغةً معنى الاستقـرار والثبات، والقاف والعين والدال أصـلٌ مطردٌ منقاس لا يُخلف[1]. والقاعدة هي الأساس وتُجمع على قواعد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾[2]، وقواعد البناء أساسه[3].

وعليـه، فـإن القاعدة في جوهرها قائمة علـى فكرة التأسيس والارتـكاز، فهي الركيزة التي يقـوم عليها غيرها، سواء كان ذلك في الجوانب المادية الملموسة كقواعد البناء، أم في الجوانب التجريدية كأصول الدين ومبادئه.

ومـن هذا المنطلق، استُعير لفظ القاعدة ليُطلق على « القاعـدة الفقهية» كونها أصلًا كليًا، تتفرع عنه الأحكام.

ب- القاعدة في الاصطلاح:

من أقدم التعريفات الاصطلاحية للقاعدة أنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[4].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، أحمد، (ت٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ١٠٨/٥، مادة (قعد).

(٢) سورة البقرة، الآية ١٢٧.

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، (ت٥٠٢هـ)، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص ٦٧٩.

(٤) التعريفات للجرجاني، علي بن محمد، (ت٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص١٧١.

ومـن هـذه التعريفات أيضًـا، أنها: «قضية كليـة من حيـث اشتمالها بالقوة على أحـكام جزئيات موضوعها»[1].

وهـذان التعريفـان يعطيان صورة واضحـة لاصطلاح عام لمعنى القاعـدة، حيث جرى هذا الاصطلاح في جميع العلوم. فالقاعدة عند الجميع هي أمرٌ كلي ينطبق على جميع الجزئيات بحيث لا يندّ عنها فرع من الفروع وإن وُجد شاذ خارج عن نطاقها، إلا أنه لا حكم له ولا ينقضها[2].

وظاهرٌ أن العلاقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي علاقةُ لزوم وتكامل؛ فكما أن القاعدة هي الأساس لغةً، وهو الذي يمنح البناء استقراره، فكذلك هي في الاصطلاح، الأساس الذي تنبني عليه الأحكام، وتستقر تحته جميع الفروع.

ج- الفقه لغةً:

الفقـه هـو العِلمُ بالشيء والفَهْم لـهُ، وقد غلبَ على علم الدين بسبـب سيادته وشرفه؛ حيث فُضّـل على سائـر أنواع العلم[3]. ومنه قوله تعالـى: ﴿لِيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّيـنِ﴾[4]. أي ليتعلموا العلم وشرائع الدين[5].

د- الفقه اصطلاحًا:

ذُكـرت تعريفات كثيرة للفقه في الاصطلاح، أشهرها أنه: « العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[6].

وتظهـر العلاقة بين التعريفين اللغوي والاصطلاحـي من حيث الإطلاق والتقييد؛ فالتعريف اللغـوي يدل علـى الشمول، أمـا الاصطلاحي فهو مقيّد بفهـم الأحكام الشرعيـة المتعلقة بأفعال المكلفين، فقد خصّصا كلمة «الفهم» العامة لتصبح علمًا شرعيًا مستقلًا.

- تعريف القاعدة الفقهية باعتبار المركبين:

عُرّفـت القاعدة الفقهيـة باعتبار المركبين بأنهـا: «أصول فقهية كلية فـي نصوص موجزة

---

(١) الكليات للكفوي، أيوب بن موسى، (ت١٠٩٤هـ)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت، ص٧٢٨.

(٢) القواعد الفقهية للندوي، علي، دمشق، دار القلم، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص٤١.

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور، محمد بن مكرم، (ت٧١١هـ)، بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ٩٨/٢.

(٤) سورة التوبة، الآية ١٢٢.

(٥) تفسير السمرقندي للسمرقندي، نصر بن محمد، (ت٣٧٥هـ)، تح: محمد علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٨٢/٢.

(٦) الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، تقي الدين، علي بن عبد الكافي، (ت٧٥٦هـ)، وولده التاج السبكي، عبد الوهاب بن علي، (ت٧٧١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م،٢٨/١. وانظر محترزات التعريف في: القواعد الفقهية للباحسين، يعقوب عبد الوهاب، (ت١٤٤٣هـ)، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص٣٨.

دستورية، تتضمن أحكامًا عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها»[1].

وبعد تعريف القواعد الفقهية في اللغة والاصطلاح، أنتقل إلى بيان الفرق بينها وبين القاعدة الأصولية والضابط الفقهي.

ثانيًا: الفرق بين القاعدة الفقهية، والقاعدة الأصولية والضابط الفقهي:

يكمن الفرق الجوهري بين القاعدة الفقهية والأصولية والضابط الفقهي في طبيعة الدور الذي يؤديه كلّ منها؛ فبينما ترى بعضها كالميزان المعتمد للاستنباط، ترى الآخر جامعًا للشتات الفقهي.

وفيما يأتي بيان لأهم الفوارق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية:

- من حيث المنشأ والارتباط:

-القواعد الأصولية: ذات صبغة لغوية بيانية؛ فهي منبثقة من ألفاظ اللغة العربية.

-القواعد الفقهية: ذات صبغة واقعية؛ لأنها مستخلصة من جملة الأحكام الشرعية والمسائل العملية بعد استقرارها.

- من حيث الوظيفة :

- القواعد الأصولية: تُعدّ آلة الاستنباط المستخدمة من قبل المجتهد؛ ليستخرج بها الأحكام من أدلتها.

- القواعد الفقهية: هي وسيلة تجميع المسائل المتشابهة، تُسهّل على الفقيه استحضار الأحكام المبعثرة في الأبواب المختلفة .

- من حيث الشمولية والاحتجاج :

- القواعد الأصولية: قواعد كلية مطردة، تشمل جميع فروعها بلا استثناء ويُحتج بها قطعًا .

- القواعد الفقهية: قواعد أغلبية لا مطلقة؛ لكثرة ورود الاستثناءات عليها، فلا تكون دليلًا مستقلًا للفتوى بل للاستئناس.

- من حيث الزمن والمرونة :

- القواعد الأصولية: قواعد تُعدّ سابقة للأحكام؛ لأنها وسيلة إنتاجها، وهي ثابتة تاريخيًا.

- القواعد الفقهية: تُعدّ لاحقة للأحكام؛ لأنها صيغت بعد وجود الفقه وفروعه، وهي قواعد مرنة قابلة للتغيّر تبعًا لتغيّر العرف أو المصلحة[2].

---

(١) المدخل الفقهي العام للزرقا، مصطفى أحمد، (ت١٤١٩هـ)، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، ٩٦٥/٢.

(٢) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي، محمد مصطفى، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٢٤/١ (بتصرف).

أما بالنسبة إلى الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، فقبل الشروع في بيانه، لا بدّ أولاً من تعريف هذا الضابط، فهو في اللغة: من الضّبْط، وهو: القوي على عمله[١].

وفي الاصطلاح:

انقسم العلماء بين من لم يفرّق بين القاعدة والضابط[٢]، ومن جعل بينهما تباينًا، كالإمام ابن السبكي[٣] حيث عرّف القاعدة أولًا بأنها: «الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها»[٤]، ثم قال في الضابط: «والغالب فيما اختص بباب وقُصد به نظم صور متشابهة أن تُسمّى ضابطًا»[٥].

وقد أيّده الإمام السيوطي فيما ذهب إليه؛ حيث ذكر أن أحد الفروق بين القاعدة والضابط أن الأولى تجمع فروعًا في أبواب شتّى، أما الثاني فيجمع فروعَ باب واحد[٦].

وإلى هذا مال الإمام ابن نجيم قائلًا: «والفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل»[٧].

وبما أن الكتابين اللذين نحن بصدد دراستهما متعلقات بعلم الأشباه والنظائر، أنتقل إلى المطلب الثاني الذي سيتناول تعريف هذا العلم.

المطلب الثاني: التعريف بعلم الأشباه والنظائر.

إن علم الأشباه والنظائر من أدق الفنون الفقهية التي تُظهر عبقرية التشريع؛ فهو يجمع ما تفرّق من فروع تحت أصول جامعة ليربط بين ما تشابه من مسائل أو ما اختلف في الحكم.

وسأبحث في هذا المطلب تعريف الأشباه والنظائر في اللغة، ثم تعريف هذا العلم في الاصطلاح.

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور، ٣٤١/٧.

(٢) منهم الفيومي، حيث قال: «القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته». المصباح المنير للفيومي، أحمد بن محمد، (ت٧٧٠هـ)، بيروت، المكتبة العلمية، د.ط.ت، ٥١٠/٢.

(٣) السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين، أبو النصر المصري، الشافعي، ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، أخذ العلم عن والده. من مصنفاته: طبقات الشافعية. توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، (ت٨٥١هـ)، تح: الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، ١٠٤/٣.

(٤) الأشباه والنظائر لابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، (ت٧٧١هـ)، تح: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ١١/١.

(٥) المصدر نفسه .

(٦) انظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي، عبد الرحمن، (ت٩١١هـ)، تح: عبد الإله النبهان وأخرين، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٨/١.

(٧) الأشباه والنظائر لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (ت٩٧٠هـ)، تح: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ١٣٧.

أولًا: الأشباه والنظائر في اللغة:

الأشباه جمع الشَّبَه وهو المِثلُ، وأشبَهَ الشيءُ الشيءَ إذا ماثَلَهُ[١].

أمـا النظائـر لغةً: فهي جمع النّظير، وهو المِثْلُ المساوي، وهـذا نظيرُ هذا، أي: مساويه[٢]. وواضح أن المعنى اللغوي لكلتا الكلمتين متقارب؛ فشَبه الشيء مثله، ونظيره مثله، وعلى هذا تكون دلالة كلّ من: المثيل، والشبيه، والنظير: متحدة.

ثانيًا: الأشباه والنظائر في الاصطلاح:

عنـد النظر من الناحية الاصطلاحيـة نجد أن الشبه هو: الصفـة الجامعة الصحيحة التي اشتـرك فيهـا الأصل والفـرع، وجب اشتراكهما فـي الحكم[٣]. ويقـول التاج السبكـي: «إن قياس الأشبـاه هـو أن يجتذب الفرعَ أصـلان، ويتنازعه مأخذان، فينظر إلى أولاهمـا به وأكثرهما شبهًا فيلحـق بـه»[٤]. فقياس الأشباه عنـده هو إلحاق مسألة مـا بأحد أصلين مختلفيـن بناءً على غلبة الشبه.

وقـال الحموي[٥] في شرحه للأشباه والنظائر: «المراد بها المسائل التي تشبه بعضها بعضًا مع اختلافها في الحكم لأمور خفية أدركها الفقهاء بدقة أنظارهم»[٦].

وهـذا المعنـى ينطبق على موضوع القواعـد الفقهية في كتاب «الأشبـاه والنظائر»؛ حيث إن الفـروق المخرجة على كل قاعدة تشترك مع أصـل القاعدة في الحكم المذكور في نص القاعدة. فيمكن أن يطلق على مثل هذه الفروع كلمة (الأشباه)؛ لأنها تشابهت فيما بينها في الصفة الجامعة المذكـورة فـي نص القاعدة الفقهية، ولهذا جُمعت في مـكان واحد تحت تلك القاعدة دون قاعدة أخرى[٧].

أما النظائر فهي الأمور أو الفروع التي بينها أدنى شبه، يمكن بسببه جمع تلك الأمور والفروع تحـت موضوع أو عنوان من العناويـن. والخلاصة أن النظر إذا أطلق يمكن أن يُراد به الشبه، لكن إذا جُمـع مـع الأشباه، وجـب أن يُراد به غير الشبه، فلما أرادوا أن يجمعـوا بين القواعد والفروق،

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور، ٥٠٣/١٣. مادة (شبه).

(٢) انظر: المصباح المنير للفيومي، ٦١٢/٢. مادة (نظر).

(٣) القواعد الفقهية للندوي، ص٧٣.

(٤) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١٨٢/٢.

(٥) هو: أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، أبو العباس، شهاب الدين، من علماء الحنفية، نشأ في مصر. من شيوخه: علي الأجهوري، من مؤلفاته: غمز عيون البصائر. توفي سنة ١٠٩٨هـ، انظر: تاريخ الجبرتي للجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، (ت١٢٣٧هـ)، بيروت، دار الجيل، د.ط.ت، ٣٨/١.

(٦) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر للحموي، أحمد بن محمد، (ت١٠٩٨هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ١٩٨٥م، ٣٨/١.

(٧) انظر تقديم الشيخ مصطفى الزرقا لكتاب القواعد الفقهية للندوي ص٩.

تحت عنوان واحد، أضافوا النظائر إلى الأشباه ليكون عنوانًا شاملًا للجميع[1].

وبنـاء على هذه الفروق الدقيقة بين كلمتـي (الأشباه) و (النظائر)، يمكن أن يظهر معناها ووجه استعمالها كمصطلح علمي اشتهرت صلته بعلم القواعد الفقهية.

وإذا كان التمهيـد قـد وضع الحجر الأساس لهذا البحث من خلال تحديـد ماهية القواعد الفقهيـة وعلـم الأشباه والنظائر كعلـم مستقل، فإني أنتقـل إلى المبحث الأول الـذي يمثل البناء العملي الموضّح كيفية تجسيد هذه القواعد منهجيًا في ثنايا الكتابين محل الدراسة.

المبحث الأول: التعريف بالكتابين، وبيان الخصائص العلمية لكلّ منهما.

يُعـد كتابا الأشباه والنظائر للسيوطي وابن نجيم من الركائز الأساسية في الفقه الإسلامي؛ حيـث صاغا القواعد الفقهيـة بأسلوب يجمع الفروع المتشابهة تحت أصول جامعة، مما ساهم في ضبط المذهبين: الشافعي والحنفي، وتيسير استنباط الأحكام للنوازل المعاصرة.

المطلب الأول: «الأشباه والنظائر» للسيوطي:

أحدث كتاب السيوطي نقلة نوعية في تدوين القواعد الفقهية على المذهب الشافعي؛ إذ تفرّد بدقة المنهج وشمولية التنظيم؛ ليصبح مرجعًا ومنطلقًا لمن جاء بعده من العلماء والمؤلفين.

-نسبـة الكتـاب للمؤلف: نسبة كتاب الأشباه والنظائـر للسيوطي ثابتة قطعًا؛ فقد ذكره في مصنفاته ضمن مؤلفاته[2].

- سبب التأليف: بيّن الإمام السيوطي الباعث على تأليفه كتاب الأشباه والنظائر حيث قال: «واعلـم أن الحاصل لي علـى إبداء هذا الكتاب أني كنت كتبت من ذلـك أنموذجًا لطيفا في كتاب سمّيتـه (شـوارد الفوائد في الضوابط والقواعد)، فرأيته وقع موقعًا حسنًا من الطلاب، وابتهج به كثيـر من أولي الألبـاب. وهذا الكتاب هو بالنسبـة إلى هذا كقطرة من قطـرات بحر، وشذرة من شذرات نحر»[3].

-الخصائص العلمية للكتاب:

يُعـد منهج المؤلف، ركنًا أساسيًا من الخصائـص العلمية لأي كتاب، وهو المحرك الباطني الذي يعطي للمعلومات قيمتها المنهجية. لذلك سأتكلم عن منهج الإمام السيوطي في كتابه ضمن نقاط محددة، أجملها في الآتي منعًا للتطويل:

---

(١) القواعد الفقهية للندوي، ص٧٧.

(٢) انظر: التحدّث بنعمة الله للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت٩١١هـ)، تح: إليزابيت ماري سارتين، مصر، المطبعة العربية الحديثة، د.ط.ت، ص١٠٩، وحسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي، تح: محمد أبو الفضل، إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م، ٣٤٢/١.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت٩١١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٥.

١- لـم يعتمـد الكتاب على تمهيدات مستقلة لمباحثه، بـل استعاض عنها بمقدمة شاملة في بدايـة الكتاب؛ حيث استعرض فيها الخطة العامـة، وترتيب الأبواب، ومحتوى كل مبحث، موضحًا منهجه في استقصاء القواعد وأصولها وشواهدها[١].

٢- يلاحظ المتابع لمؤلفات الإمام اهتمامه المنهجي بالرقم سبعة؛ فقد قسّم كتابه الأشباه والنظائـر إلـى سبعة كتب، وهـو نهج يتكرر بوضوح فـي معظم نتاجه العلمي، الـذي غالبًا ما يأتي مصنفًا الى سبعة فنون أو أقسام[٢].

٣ - قسم الإمام القواعد الفقهية في كتابه إلى ثلاثة أنواع:

أ- قواعد كبرى متفق على تقريرها بين المذاهب الأربعة.

ب- قواعـد كلية يخرّج عليها ما لا ينحصر من الصـور الجزئية، وهي متفق عليها بين أئمة المذهب.

ج- قواعد مختلف فيها بين أئمة المذاهب.

وقد كانت طريقة عرضها متباينة بحسب القاعدة المتناولة:

- ففـي القواعـد الكبـرى: يطرح القاعـدة، ويذكر شواهدها مـن القرآن والسنّـة، وإن كان الشاهـد مـن السنّة أتبعه بتحليلٍ مفصّل، مـع دقة في دراسة السند ثم يتبع ذلـك فيما يرجع إلى القاعـدة من أبواب الفقـه، مردفًا ذلك مباحث متعلقة بهذه القاعدة تحتـوي على الفروع الفقهية بأشباهها ونظائرها.

- أمـا القواعـد الكلية، فبعضهـا تطرق فيها إلى ذكـر شواهدها من القـرآن والسنّة أو آثار السلـف، كقاعـدة «الإيثار في القرب مكـروه وفي غيرها محبوب»[٣]، وقاعـدة «إذا اجتمع الحلال والحرام غُلّب الحرام»[٤]، وبعضها أصّل لها من كلام العلماء، كقاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[٥].

- أما بالنسبة للقواعد المختلف فيها، فاقتصر في عرضها على بيان الترجيحات، وما يرجع إلى ذلك من تطبيقات، كقاعدة «فرض الكفاية»، هل يتعين بالشروع أو لا؟[٦].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٤.

(٢) ذكر الإمام علة اختياره هذا الرقم في تقسيم كتابه «همع الهوامع» حيث قال: «وهذا ترتيب بديع لم أسبق إليه، حذوت فيه حذو كتب الأصول، وفي جعلها سبعة مناسبة لطيفة، مأخوذة من حديث ابن حبان وغيره: إن الله وتر يحب الوتر، أما ترى السموات سبعًا، والأيام سبعًا، والطواف سبعًا». همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، عبد الرحمن، (ت٩١١هـ)، تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ١٨/١.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص١١٦.

(٤) المصدر نفسه ص١٠٥.

(٥) المصدر نفسه ص١٢١.

(٦) المصدر نفسه ص١٧٥.

٤- كان للإمـام رحمه الله موقف واضح في كل مسألة أو تقسيم جديد؛ فلم يكن مجرد ناقل لأقـوال من سبقه من العلماء، بل كان يضع بصمتـه الخاصة في النظر والترجيح. ويدل ذلك على الاستقلالية في الرأي؛ حيث يعبّر عن هذا بقوله: (الأظهر) - (الأصح) - (قلتُ) ...

٥- اعتمـد الإمام في موارده الفقهية على كتب المذهب الشافعي غالبًا، وقليلًا ما يخرج عن ذلك إلى مذهب آخر. وقد كان يبدأ المسألة بذكر اسم الإمام أو اسم كتابه[١].

٦- علـى الرغـم من تسمية الكتاب بالأشباه والنظائر، إلا أنه لم يقتصر على ذلك، بل تناول فنونًا أخرى، كما جاء في كتابه الرابع: (في أحكام يكثر دورها، ويقبح بالفقيه جهلها)[٢]، وغيرها. إلا أن الغرضـ الأهـم من تأليفه كتابه هو جمع الفروع الفقهيـة المتشابهة، فتسمية الكتاب باسمه من باب التغليب.

المطلب الثاني: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم:

نسبة الكتاب للمؤلف: أثبتت المصادر نسبة كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله[٣].

سبـب التأليـف: صـرّح ابن نجيم فـي مقدمة الكتاب بأنـه أُعجب بكتاب الأشبـاه والنظائر للسبكي، ورأى أن المذهب الحنفي رغم ثرائه يفتقر إلى مؤلَّف يجمع قواعده بهذا الترتيب، فأحبّ أن يصنف كتابًا على غرار ذلك الكتاب، يقول: «وإن المشايخ الكرام قد ألفوا ما بين مختصر ومطوّل من فنون وشروح وفتاوى... إلا أني لم أر لهم كتابًا يحكي كتاب الشيخ تاج الدين السبكي الشافعي مشتمـلًا على فنون في الفقه. وقد كنت...ألفا كتابًا مختصرًا في الضوابط والاستثناءات... وصل إلى خمسمائة ضابط، فأُلهمتُ أن أصنع كتابًا على النمط السابق مشتملًا على سبعة فنون»[٤].

الخصائص العلمية للكتاب:

رغـم تأثـر ابن نجيم بطريقة السيوطي في تأليفه كتابه، إلا أنه تميّز بمنهج خاص يظهر من خلال النقاط الآتية باختصار:

---

(١) كقوله: «قال السبكي في الحلبيات». الأشباه والنظائر، ص٢٤٠، وهو كتاب: مسائل الحلبيات في النحو لأبي علي الفاسي، (ت٣٧٧هـ)، وقوله: «وفي شرح المهذب». الأشباه والنظائر، ص٢١٠، وهو كتاب: المجموع شرح المهذب للنووي، يحيى بن شرف، (ت٦٧٦هـ)، وقوله: «صاحب الكفاية». الأشباه والنظائر، ص١٥٤، وهو كتاب: الكفاية في فروع الشافعية لأبي حامد السهلي، (ت٦٢٣هـ)، انظر كتاب «الحلبيات» في: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، (ت١٠٦٧هـ)، تح: محمد شرف، طبع بعناية وكالة المعارف بإسطنبول، ١٣٦٠هـ-١٩٤١م، ٦٨٨/١. وكتاب «المجموع» في كشف الظنون، ١٤٣٤/٤، وكتاب «الكفاية» في كشف الظنون، ١٤٩٨/٢.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص١٨٧.

(٣) انظر: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة للغزي، محمد بن محمد، (ت١٠٦١هـ)، تح: خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ١٣٨/٣، والفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي، محمد عبد الحي، (ت١٣٠٤هـ)، وبهامشه التعليقات السنية على الفوائد البهية للمؤلف نفسه، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ-١٩٠٦م، ص١٣٤.

(٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٤.

١- تميّـزت المقدمة بذكر المصـادر الفقهية والأصولية التي اعتمد عليها في مؤلفاته بشكل عام، وفي الأشباه والنظائر بشكل خاص[١].

٢- قسّم القواعد الكلية في كتابه إلى قسمين:

الأول: ضمّ القواعد الكبرى المتفق عليها، وتميّز عن غيره بجعل قاعدة «لا ثواب إلا بالنية»[٢]، وقاعـدة: «الأمور بمقاصدهـا»[٣]: قاعدتين منفصلتين، مع العلم أن الشـرح والتطبيقات شملهما معًا.

الثانـي: القواعـد الكلية التي يتخرّج عليها ما لا ينحصر من الصـور الجزئية. ولم يأت على ذكر قواعد مختلف فيها من المذهب الحنفي كما فعل السيوطي.

٣- لـم يعتن الإمام بتخريج الأحاديـث الواردة في كتابه، فهو يذكر متنها فقط، كما جاء في القاعدة الأولى: «لا ثواب إلا بالنيّة»[٤]

٤- كون الإمام منتسبًا إلى مدرسة الفقهاء، كان مستنده الأول في التأصيل للقواعد الفقهية آراء أئمـة المذهـب، كمـا في قوله: «وذكـره أصحابنا رحمهـم الله تعالى»[٥] وقوله: «لـم أره الآن لأصحابنا»[٦]، «وهذا يُخرّج على قول الكرخي[٧]»[٨].

٥- أمـا عـن طريقته في عرض القواعد، فقد كان يذكر القاعـدة أولًا، ثم يتبعها بشاهد من قـرآن أو سنّـة أو أثر، ذاكرًا بعدها آراء أصحاب المذاهـب، محررًا موضوع النزاع إن وُجد لاسيما في معنى الألفاظ واشتراكها، ثم يورد الفروع المندرجة تحت القاعدة.

٦- أبـدى الإمام فـي مواضع كثيرة الخلافـات الفقهية مع المذهب الشافعـي، فذكر الرأي وناقشـه وعلّلـه وقارنه مـع رأي مذهبه. من ذلك قوله في كتاب الوقف فـي الفن الثاني: «ثم بلغني أن بعضـ الشافعية جعله قيدًا في الآباء والأبناء، ووافقه بعض الحنفية، فرأيت في التمهيد نقل أن

---

(١) المصدر نفسه ص١٦. قال الإمام: «وها أنا ذا أذكر الكتب التي نقلت منها مؤلفاتي الفقهية...» وذكر منها كتاب: النهاية للصغناقي، حسين بن علي، (ت٧١٠هـ)، وهو من شروح الهداية في الفروق للمرغيناني الحنفي، (ت٥٩٣هـ)، وكتاب: غاية البيان ونادرة الأقران للإتقاني الحنفي، (ت٧٥٨هـ)، وكتاب: فتح القدير لابن همام، (ت٨٦١هـ)، انظر هذه الكتب في: كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢٠٢٢/٢.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٧.

(٣) المصدر نفسه. ص٢٣.

(٤) يدل على ذلك قوله: «وعلى هذا قرروا حديث «إنما الأعمال بالنيات» أنه من باب المقتضى»؛ حيث ذكر هذا الحديث ولم يخرجه. الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٧.

(٥) المصدر نفسه ص٧٣.

(٦) المصدر نفسه ص٩٨.

(٧) الكرخي: هو عبيد الله بن الحسين بن دلال، أبو الحسن، الفقيه الحنفي، أخذ عن إسماعيل بن إسحاق القاضي، كان رأسًا في الاعتزال. من مؤلفاته: المختصر في الفقه. توفي عام ٣٤٠هـ، انظر: ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي، عبد الله بن محمد، (ت٧٧٥هـ)، كراتشي، الناشر: محمد كتب خانه، د.ط.ت، ٣٣٧/١.

(٨) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٣٠٥.

الوصف بعد الجمل يرجع إلى الجميع عند الشافعية، وإلى الأخير عند الحنفية..[1].

وبعد رسم الملامح العامة للكتابين واستجلاء خصائصهما العلمية في المبحث الأول، أنتقل الآن إلى فحص آلية الاستثمار العملي لهذه الخصائص من خلال رصد المنهج التطبيقي الذي سلكه المؤلفان في توظيف فنّي الضوابط الفقهية والجمع والفرق، وذلك في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: المنهج التطبيقي لفنّي الضوابط الفقهية، والجمع والفرق، في الكتابين:

اتساقًا مع ما سبق ذكره من خصائص، يتناول هذا المبحث الممارسة التطبيقية في كلا الكتابين عبر تتبّع منهجية المؤلفَين في توظيف الضوابط الفقهية، وتقنيّة الجمع والفرق.

المطلب الأول: المنهجية الفنية في بناء الضوابط الفقهية:

يتناول هذا المطلب المسالك العملية والمعايير المنهجية التي اعتمدها السيوطي وابن نجيم في صياغة الضوابط الفقهية وتقعيدها؛ لتكشف عن أوجه الاتفاق والافتراق في بناء الهيكلي الأصولي لكتابيهما. وقد احتل هذا الفن في كتاب الإمام السيوطي ما يقارب نسبة الخمس عشرة بالمائة من مجمل الكتاب، بخلاف الإمام ابن نجيم، الذي استفاض في هذا الباب في ذكر الضوابط حسب الباب المتناول حتى بلغت نسبة هذا الفن في كتابه ما يقارب الثلاثين بالمائة من مجمل ما كتب.

وسيسلط هذا المطلب الضوء على تسمية الضوابط الفقهية بين الإمامين أولًا، مع ما تضمنه الكتاب الخاص (في نظائر الأبواب) عند السيوطي، وما تضمنه الفن الثاني (الفوائد) عند ابن نجيم، باختصار، ثم بيان أوجه التقارب والتباعد التدويني بينهما في هذا الفن.

أولًا: تسمية الضوابط بين الإمامين، وما تضمناه:

صنف الإمام السيوطي مجموعة من المسائل الفقهية تحت عنوان «في نظائر الأبواب»، وركّز فيها على رصد المسائل الفرعية التي تندرج تحت وحدة موضوعية يجمعها رابط موضوعي مشترك داخل الباب الفقهي نفسه؛ لبيان أوجه التشابه والارتباط بينها.

وكان في الترتيب الخامس؛ حيث قال في المقدمة حين أتى على تعداد الكتب التي سيضمنها المؤلف: «الكتاب الخامس: في نظائر الأبواب، أعني التي هي من باب واحد مرتبة على أبواب الفقه، والمخاطب بهذا الباب والذي يليه، المبتدئون»[2].

وقد تضمن هذا الكتاب سبعة وعشرين كتاباً مرتبين حسب الأبواب الفقهية، أولها الطهارة وآخرها الولاء.

وفي المقابل، نلحظ أن الفن الثاني في كتاب ابن نجيم هو ما يقابل الكتاب الخامس (في

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٧٠.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٥.

نظائر الأبواب) عند السيوطي، إلا أن ابن نجيم سمّاه «الفوائد»؛ حيث قال: «وبعدُ، فقد كنتُ ألفت النوع الثاني من الأشباه والنظائر، وهو الفوائد، على سبيل التعداد، حتى وصلت إلى خمسمائة فائدة، ولم أجعل لها أبوابًا، ثم رأيت أن أرتبها أبوابًا على طريق كتب الفقه المشهورة كالهداية والكنز ليسهل الرجوع إليها، وضممت إليها بعض الضوابط لم تكن في الأول؛ تكثيرًا للفوائد، وفي الحقيقة هي: الضوابط والاستثناءات»[1]، ثم أتبع ابن نجيم ذلك بالتفريق بين الضابط والقاعدة من حيث الاصطلاح.

وقد تضمن هذا الفن ستة وثلاثين كتابًا فقهيًا، أولها كتاب الطهارة وآخرها كتاب الفرائض.

هذا، ويظهر الفرق في كون أن الإمام السيوطي يميل إلى الاختصار الهيكلي بدمج الأبواب، بينما يميل ابن نجيم إلى التفصيل في العناوين من خلال إفرادها، مع تباين واختلاف يسير في المسائل، حيث انفرد السيوطي بتخصيص مساحات مستقلة لموضوعات لم يفردها ابن نجيم وهي: الجهاد، والعِدد، والرضاع، والنفقات، والحضانة.

أما ابن نجيم، فقد تميّز بإفراد كتاب الأيمان بعنوان مستقل، وهو ما لم يفعله السيوطي.

ثانيًا: تحليل المنهجية التدوينية للإمامين:

تتجلى المفارقة بين الكتابين في منهجية التدوين:

- إذ اعتمد ابن نجيم في فنه الثاني أسلوبًا تقريريًا مباشرًا، يركز على سرد الضوابط والاستثناءات كَجُمَل مستقلة دون روابط إنشائية أو تبويبات فرعية، مما جعل تدوينه عبارة عن نصوص مجردة يجمعها الكتاب الفقهي الواحد دون تسلسل هيكلي.

وقد أدخل بعض المناقشات في عدة ضوابط مع ذكر حوادث وقعت في عصره؛ بيانًا لحكم المسألة المستجدة نقلًا عن أئمة المذهب [2]

- أما السيوطي فقد اعتمد في كتابه الخامس (في نظائر الأبواب)، منهجًا تدوينيًا متماسكًا، يقوم على التدرج والترابط؛ حيث قسّمه إلى كتب فقهية موزعة على أبواب بحسب السياق، مع إدخال عناوين فرعية دقيقة توضح المسائل والصور الفقهية ذات الصلة بكل كتاب[3].

- وقد سلك السيوطي منهجًا قائمًا على التوسع في التفريعات والتقسيمات؛ لاستقصاء كافة الصور الفقهية التي تندرج تحت الضابط، أو تلك التي تخرج عنه كاستثناءات تستوجب التنبيه.

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٢٧.

(٢) كما في كتاب الوقف. قال الإمام: «كثر في زماننا إجارة أرض الوقف مقيلًا ومراحًا قاصدين بذلك لزوم الأجر وإن لم ترو بماء النيل، ولا شك في صحة الإجارة؛ لأنها لم تستأجر للزراعة وغيرها، وهما منفعتان مقصودتان...» الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٦٥.

(٣) مثاله: كتاب القصاص؛ حيث قسّمه إلى ثلاثة أبواب: باب استيفاء القصاص، وباب ما يثبت فيه القصاص دون الدية، وباب الديات. الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٤٨٣.

كما في قوله في كتاب القصاص:

«مـن قَتَـل بشيء قُتِـل بمثلـه، ويستثنى منها صـور يتعيّـن فيها السيـف الأولـى.. الثانية.. الثالثة..»[1]

– علـى الرغـم من اشتراك الإمامين فـي تدوين الكليات الفقهية، إلا أن لـكلّ منهما منهجًا إحصائيًا ومصطلحيًا مختلفًا:

– فقـد مال السيوطي إلى التفصيل في العبارة؛ حيث استخدم لفظ (الضابط) مائة وثلاث مـرات، ولفظ (القاعدة)، ثلاثًا وثمانين مرة، ولفظ (الفائدة) عشرين مرة، وزّعها جميعها بدقة على الأبواب والكتب.

– أما ابن نجيم، فنجده قد أعرض عن التقسيم الاصطلاحي بين القاعدة والضابط، وصهر المـادة العملية كاملة تحت فـن (الفوائد)، جامعًا فيها ما يزيد عـن خمسمائة فائدة. دون تمييز بين مسمياتها.

– ويظهـر التبايـن واضحًا بين الإمامين في كتابيهما؛ إذ سلـك كل منهما مسارًا مختلفًا في تنظيم المادة العلمية وطريقة صياغتها:

فبينمـا اختـار السيوطي في بـاب الصلاة[2] منهجًـا يتسم بالتدرج والترتيـب المنطقي في عرض المسائـل (بـدأ بحكم الصلاة، ثم حكـم تركها، ثم بـاب الأذان، وأتبعهم ببـاب استقبال القبلة...)، ترى ابن نجيم قد آثر دمج الضوابط وسردها متتابعة؛ حيث لم يعتمد عناوين فرعية أو علامات تفصيل بين موضوع وآخر، بل جاءت نصوصه متصلة في سياق واحد يفتقر إلى التقسيم الموضوعي أو التبويب المستقل.

وبعد الانتهاء من تحليل المنهجية التدوينية للإمامين، أنتقل إلى دراسة تطبيقية لفن الجمع والفرق؛ لبيان ثمرة هذه المنهجية في توجيه المتشابهات.

المطلب الثاني: دراسة تطبيقية في فن الجمع والفرق:

يُعنى هذا المطلب بـــ «فنّ الجمع والفرق» تطبيقًا على الكتابين؛ لاستكشاف القدرة الفقهية على ربط المتشابهات وفصلها عند كلّ من الإمامين.

إن الفقه في حقيقته هو القدرة على تمييز العلل الدقيقة؛ فالمسائل قد تتشابه شكلًا وتفترق حكمًـا، أو العكـس. وهذا مما لا يستغنى عنه أهل التحقيـق في الاطلاع على تلك العلل التي أوجبت افتراق ما افترق منها، واجتماع ما اجتمع[3]. وهذا ما اختصره بعض العلماء في عبارة «الفقه جمعٌ

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٤٨٦.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٤٣٤.

(٣) الفروق للجويني، عبد الله بن يوسف، (ت٤٣٨هـ)، تح: عبد الرحمن بن سلامة المزيني، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٣٧/١.

وفرق»[1]؛ لضبط الأحكام ومنع خلط المتشابهات.

وفـنّ الجمـع هو: «إرجاع الفـروع المتشابهة في أحكامهـا إلى القواعد التـي تجمعها»). أما فـن الفرق فهو: «إيضاح الفروق الدقيقة والمعانـي المؤثرة التي أدت إلى اختلاف أحكام المسائل المتشابهـة»[2]. أو «هـو الفن الذي يبحـث في المسائـل المشتبهة صورة، المختلفـة حكمًا ودليلًا وعلة»[3].

أولًا: في علم الجمع:

أ- تسمية الفن عند الإمامين:

- حـاز هـذا المبحث على الجـزء الأكبر من دراسـة وتدوين السيوطي في كتابـه[4]؛ فسمّى الكتـاب الرابـع بعنـوان: «في أحـكام يكثر دورها، ويقبـح بالفقيه جهلهـا»[5]، جمع فيـه المسائل الفرعيـة الخاصـة بموضوع واحد، وضمّنـه قواعد خاصة وفوائد وتتمات وزوائـد[6]، تبهج الناظر وتسّر الخاطر، كما قال في مقدمة كتابه[7].

- أمـا ابـن نجيم، فقد دوّنه تحت عنـوان صريح في فنّ مستقل، وهـو الفن الثالث من فنون الأشبـاه والنظائر: (الجمع والفرق)[8]، وصرّح في مقدمة هـذا الفنّ أنه نبّه فيه على أحكام يكثر دورها ويقبح بالفقيه جهلها، حيث قال: «فهذا هو الفن الثالث من الأشباه والنظائر، وهو فن الجمع والفرق، ونبّهت فيه على أحكام يكثر دورها، ويقبح بالفقيه جهلها[9].

علمًـا أن ابـن نجيم أدخل في هذا الفـنّ الفروق الفقهية بعد انتهائه مـن تدوين أحكام علم الجمع، أما السيوطي فقد أفرد للفروق كتابًا خاصًا.

ب- قراءة في تدوين هذا الفن عند الإمامين:

تقـدّم أن السيوطي استفاض في هذا المبحث من كتابـه، وحاز على الجزء الأكبر منه، وقد تطـرّق لمسائل كثيرة لـم يذكرها ابن نجيم الذي كان مقلًا في سـرد تفاصيل المسائل، مقتصرًا

---

(١) المنثور في القواعد الفقهية للزركشي، محمد بن عبد الله، (ت٧٩٤هـ)، تح: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، طباعة شركة الكويت للصحافة، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م،١/٦٩.

(٢) المصدر نفسه ص١٢٣.

(٣) الفروق للجويني، ١/١٩.

(٤) كتب فيه السيوطي أكثر من مائتين وخمسين صفحة، تشكل نسبة أربعين بالمائة من مجمل صفحات الكتاب. الأشباه والنظائر، ص١٨٧ إلى ص٤٢١.

(٥) المصدر نفسه ص١٨٧.

(٦) ضمّن السيوطي هذا الكتاب أربعين فرعًا، بدأها بـ: القول في الناسي والجاهل والمكره. انظر: الأشباه والنظائر. ص١٨٧.

(٧) انظر: المصدر نفسه ص٥.

(٨) ضمّن ابن نجيم هذا الفنّ أكثر من عشرين فرعًا، بدأها بـ: أحكام الناسي. انظر: الأشباه والنظائر، ص٢٥٩.

(٩) المصدر السابق.

على عمومياتها.

وهذه نقاط تلخص الفرق في التدوين في هذا الفنّ عند الإماميين:

- تميّز السيوطي بتأصيل الأبواب الفقهية واللغوية عبر استهلالها بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مع تخريج مفصّل لهذه الأحاديث وعدم الاكتفاء بعزو الحديث لأصله، بل يستقصي شواهده من أمهات الكتب[١]، في المقابل، نجد منهج ابن نجيم أكثر اختصارًا؛ حيث إنه يقتصر في الغالب على نقل خلاصة كلام الأصوليين[٢]، مما يجعل الفرق بين الكتابين واضحًا في سعة الاستدلال والتوثيق.

- ذكر السيوطي في هذا الفنّ سبعة وثلاثين قاعدة خاصة، أدرجها تحت عنوان: (قاعدة). كما في (القول في الفسوخ): «قاعدة: يُغتفر في الفسوخ ما لا يغتفر في العقود»[٣]، وما جاء في (القول في الصريح والكناية والتعريض): «قاعدة: ما كان صريحًا في بابه...»[٤].

أما ابن نجيم فلم يذكر ذلك إلا في موضع واحد، في (أحكام الإشارة): «قاعدة: فيما إذا اجتمعت الإشارة والعبارة»[٥].

ثانيًا: في علم الفرق:

أ- تسمية هذا الفن عند الإماميين:

عند التأمل في كتابي الأشباه والنظائر، نجد أن التباين بين الإماميين لم يتوقف عند مجرد التسمية ل «فنّ الفرق»، بل امتد ليشمل المنهجية المتبعة؛ حيث أفرد السيوطي كتابًا خاصًا له هو الكتاب السادس أسماه: (أبواب متشابه وما افترقت فيه)[٦]، بينما أدرجه ابن نجيم تحت الفنّ الثالث المسمى: (الجمع والفرق)[٧]، وخصّص له فنًا مستقلًا هو الفن السادس تحت عنوان (الفروق)[٨]، إلا أنه لم يأت بأكثر من أربع صفحات. وقد صرّح أنه جمع فروق هذا الباب من كتاب «تلقيح المحبوبي»؛ حيث قال: «فهذا هو الفنّ السادس من كتاب الأشباه والنظائر، وهو فنّ الفروق، ذكرت فيها من كل باب شيئًا، جمعتها من فروق الإمام الكرابيسي المسمّى بتلقيح المحبوبي»[٩].

---

(١) كما في (القول في الناسي والجاهل المكره)؛ حيث تعدّى تخريج الحديث الواحد الصفحة الكاملة.

(٢) كما في (أحكام الناسي).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٢٩٣.

(٤) المصدر نفسه. ص٢٩٥.

(٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٢٩٧.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٥١٥. وقد عدّ الإمام في هذا الكتاب سبعة وأربعين مسألةَ فرقٍ في أبواب متشابهة. بدأها ب: ما افترق فيه اللمس والمسّ.

(٧) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٢٥٩.

(٨) انظر: المصدر نفسه ص٣٢١. وقد ضمّنه الإمام ابن نجيم إحدى وثلاثين مسألة، بدأها ب: ما افترق فيه الوضوء والغسل.

(٩) المصدر نفسه ص٣٦٠.

ب - قراءة في تدوين هذا الفن عند الإمامين:

- اعتمد السيوطي هيكلية منظمة في كتابه؛ حيث طوّع المسائل لتتبّع الترتيب التقليدي للأبواب الفقهية. وقد تجلى ذلك في الكتاب السادس الذي قسّمه إلى تسعة فصول، جمع مثلًا كل ما يخصّ الطهارة في سياق واحد، مما يسهّل على الباحث استحضار الفروع ضمن موضوعها.

في المقابل، نهج ابن نجيم منهجًا مختلفًا، فقد آثر سرد المسائل دون تقييدها بترتيب الأبواب، أو تبويبها في فصول مستقلة.

مثال ذلك ما جاء في الكتابين (فيما افترق فيه الوضوء والتيمم):

قال السيوطي: «ينقصُ التيمم عن الوضوء في إحدى عشرة مسألة:

الأولى: كونه في الوجه واليدين فقط.

الثانية: لا يجب إيصاله منبت الشعر الخفيف.

الثالثة: لا يجمع بين فرضين.

الرابعة: لا يجوز قبل الوقت.

الخامسة: لا يجوز إلا لعذر

السادسة: لا بدّ من تقديم الاستنجاء...[1].

- أما ابن نجيم فقد قال: « كونه في الوجه واليدين فقط، ولا يجوز إلا لعذر ولا يمسح فيه الخف، ويفتقر إلى النية ... ويستوي فيه الحدث الأصغر والأكبر»[2].

- ذكر ابن نجيم في الفروق مسائل متناثرة، منها: «لو رمى الجمرة بالبعر جاز، وبالجواهر لا؛ لأن في الأول استخفافًا بالشيطان، وفي الثاني إعزازه»[3]، وحلّ وطء المطلقة رجعيًا لا السفر بها[4]. وهذه المسائل لم يتطرق لها السيوطي في كتابه.

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٥١٧.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص٣٢٢.

(٣) المصدر نفسه ص٣٦٢.

(٤) المصدر نفسه .

الخاتمة

ختامًا، هذه أهم النتائج والتوصيات، أجملها في هذه النقاط الآتية:

أولاً: نتائج البحث:

أكدت الدراسة أن القواعد الفقهية والأصول الكلية تمثل أرضية مشتركة بين الإمامين؛ حيث التقيا في المنهجية الكلية رقم الاختلاف في الفروع.

أظهرت الدراسة أن الضوابط الفقهية عند الإمامين تمثل حلقة الوصل بين القاعدة الكلية والفرع الجزئي؛ فهي أضيق نطاقًا من القاعدة لكنها أكثر إحكامًا في ضبط المسائل داخل الباب الفقهي.

توصل البحث إلى أن إتقان فنّ الجمع والفرق ليس ترفًا فكريًا، بل هو ضرورة ملحّة للفقيه؛ وإن سلك كلّ من الإمامين مسارًا مختلفًا في تنظيم المادة العلمية وطريقة صياغتها في هذا الفنّ.

ثانياً: توصيات البحث:

يوصي البحث بإنشاء مشاريع علمية تهدف إلى عقد مقارنات بين المدرستين المالكية والحنبلية في ضوء كتب الأشباه والنظائر؛ لاستخراج الأصول الكلية التي انعقد عليها الإجماع العملي.

كما يوصي البحث بضرورة استثمار نتائج هذه المشاريع وغيرها في تحويل الضوابط المستخرجة من أمهات الكتب إلى خوارزميات برمجية تخدم المنصات الإفتائية، مما يضمن سرعة الوصول للحكم مع دقة الانضباط الفقهي.

فهرس المصادر والمراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، تقي الدين، علي بن عبد الكافي، (ت٧٥٦هـ)، وولده التاج السبكي، عبد الوهاب بن علي، (ت٧٧١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- الأشباه والنظائر لابن السبكي، عبد الوهاب بن علي، (ت٧٧١هـ)، تح: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي، عبد الرحمن، (ت٩١١هـ)، تح: عبد الإله النبهان وأخرين، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- الأشباه والنظائر لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (ت٩٧٠هـ)، تح: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

- تاريخ الجبرتي للجبرتي، عبد الرحمن بن حسن، (ت١٢٣٧هـ)، بيروت، دار الجيل، د.ط.ت.

- التحـدث بنعمة الله للسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت٩١١هـ)، تح: إليزابيت ماري سارتين، مصر، المطبعة العربية الحديثة، د.ط.ت.

- تفسيـر السمرقندي للسمرقنـدي، نصر بن محمد، (ت٣٧٥هـ)، تـح: محمد علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- التعريفـات للجرجاني، علي بن محمد، (ت٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- التنظير الفقهي لجمال الدين عطية، مكتبة الإسكندرية، د.ط.ت.

- الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي، عبد الله بن محمد، (ت٧٧٥هـ)، كراتشي، الناشر: محمد كتب خانه، د.ط.ت.

- حسـن المحاضـرة في تاريخ مصر والقاهرة للسيوطي، تح: محمـد أبو الفضل، إبراهيم، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

- طبقـات الشافعية لابـن قاضي شهبة، أبو بكـر بن أحمد، (ت٨٥١هـ)، تـح: الحافظ عبد العليم خان، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

- غمـز عيون البصائر فـي شرح الأشباه والنظائر للحموي، أحمد بن محمد، (ت١٠٩٨هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

- الفـروق للجويني، عبد الله بن يوسف، (ت٤٣٨هـ)، تح: عبد الرحمن بن سلامة المزيني، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

- الفوائـد البهية في تراجـم الحنفية للكنـوي، محمد عبد الحي، (ت١٣٠٤هـ)، وبهامشه التعليقات السنية على الفوائد البهية للمؤلف نفسه، مصر، ط١، ١٣٢٤هـ-١٩٠٦م.

- القواعد الفقهية للندوي، علي، دمشق، دار القلم، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- القواعـد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي، محمد مصطفى، دمشق، دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، (ت١٠٦٧هـ)، تح: محمد شرف، طبع بعناية وكالة المعارف بإسطنبول، ١٣٦٠هـ-١٩٤١م.

- الكليـات للكفـوي، أيوب بن موسـى، (ت١٠٩٤هـ)، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت.

- الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة للغزي، محمد بن محمد، (ت١٠٦١هـ)، تح: خليل منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- لسـان العـرب لابـن منظـور، محمد بـن مكـرم، (ت٧١١هـ)، بيـروت، دار صـادر، ط٣،

١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- المدخل الفقهي العام للزرقا، مصطفى أحمد، (ت١٤١٩هـ)، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

- المصباح المنير للفيومي، أحمد بن محمد، (ت٧٧٠هـ)، بيروت، المكتبة العلمية، د.ط.ت.

- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، أحمد، (ت٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، (ت٥٠٢هـ)، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

- المنثور في القواعد الفقهية للزركشي، محمد بن عبد الله، (ت٧٩٤هـ)، تح: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، طباعة شركة الكويت للصحافة، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، عبد الرحمن، (ت٩١١هـ)، تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

إعداد: عبد العزيز بن عبد الله بن زيد العقيلي الخالدي
الباحث في مرحلة الدكتوراه قسم الدراسات القضائية في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Preparation: Abdulaziz bin Abdullah bin Zaid al-Aqili Al-Khalidi
PhD Researcher, Department of Judicial Studies, Faculty of sharia, Islamic University of Madinah

البريد الإلكتروني: lawer.aalkhali@hotmail.com

المسائل القضائية المحددة بمدة معينة في باب التنفيذ
جمع ودراسة
مقارنة بالأنظمة القضائية السعودية

Time-Bound Judicial Matters in the Chapter on Enforcement: Collection and Comparative Study with Reference to Saudi Judicial Regulations

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8405

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/٤ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/١٤

ملخص البحث:

يعنى هذا البحث بجمع ودراسة المسائل القضائية المحددة بمدة معينة في باب التنفيذ، ومقارنتها بالنظام السعودي، وقد سلكت فيه المنهج الاستقرائي والتحليلي المقارن، وذلك من خلال جمع واستقراء المادة العلمية من المصادر المتنوعة، والمنهج الاستنباطي التطبيقي من خلال عرض الأنظمة القضائية وتحليلها. وقد جاء البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وكان المبحث الأول في: التعريف بمفردات العنوان، وفيه خمسة مطالب، وأما المبحث الثاني: ففي المسائل القضائية المحددة بمدة في التنفيذ، وفيه تسعة مطالب، وظهر من خلال البحث تنوع المسائل القضائية المحدد بمدد معينة في باب التنفيذ، واختلاف نظر الفقهاء فيها، وأن التحديد الوارد فيها ليس على درجة واحدة من حيث الدليل، كما ظهر عناية النظام السعودي بتحديد الأنظمة وفق ما هو مقرر في الفقه الإسلامي، ويحقق العدالة، وتقتضيه المصلحة الشرعية.

الكلمات المفتاحية: التنفيذ، القضاء، الأنظمة، المدد، السعودية

Research Abstract:

This study is concerned with the collection and examination of time-bound judicial matters in the chapter on enforcement, and their comparison with the corresponding provisions of Saudi law. The research employed an inductive and comparative-analytical methodology through the collection and examination of scholarly material from diverse primary sources, alongside an applied-deductive approach through the presentation and critical analysis of relevant judicial regulations.

The study is structured into a preface, two sections, and a conclusion. The First Section addresses definition of the key terms constituting the study's title, comprising five sub-topics. The Second Section addresses time-bound judicial matters in the chapter of enforcement, comprising nine sub-topics.

The study revealed considerable diversity among the judicial matters to which specific time-limits are applied in the chapter of enforcement, as well as significant variation in the positions of classical jurists thereon. It further demonstrated that the time-limits documented across these issues are not of uniform evidentiary weight. The study additionally highlighted the attention devoted by the Saudi regulatory system to the codification of procedural time-limits in a manner consonant with established Islamic jurisprudence, conducive to the realization of justice, and responsive to considerations of legitimate public interest.

Keywords: Enforcement, Adjudication, Judicial Regulations, Time-Limits, Saudi Arabia.

المقدمة

الحمـد لله رب العالمين، حمـدًا يليق بجلاله وكماله، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فـإن القضاء من أجلِّ الولايـات الشرعية، وأعظم الوسائل في إقامة العدل، وحفظ الحقوق، ورفـع التنـازع بين الناس، ويأتي التنفيـذ القضائي بوصفه المرحلة العمليـة التي تتحقق بها ثمرة الأحكام والقرارات القضائية، إذ لا تكتمل الحماية القضائية بمجرد صدور الحكم، ما لم يُستوفَ الحق، ويُنَفَّذ مقتضى الحكم على الوجه المشروع والنظامي.

ومن هنا اكتسب باب التنفيذ أهمية بالغة؛ لصلته المباشرة بإيصال الحقوق إلى أصحابها، وتحقيق العدالة الناجزة، ومنع الظلم والمماطلة.

ولما كانت الإجراءات القضائية والتنفيذية تقوم على أصولٍ منضبطة، وقواعد محكمة، كان

تحديد المدد في عدد من المسائل القضائية المتعلقة بالتنفيذ مظهرًا من مظاهر هذا الانضباط، ووسيلةً لتحقيق مقاصد العدالة، وانتظام الإجراءات، وضبط مراكز الخصوم، ومنع تعطيل الحقوق أو إهدارها. وقد وردت المدد في مسائل متعددة في باب التنفيذ، تتعلق ببعض الإمهالات، وآجال مباشرة بعض الاختصاصات القضائية، وما يترتب على انقضاء تلك المدد أو مخالفتها من آثار معتبرة، ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث الموسوم بـ «المسائل القضائية المحددة بمدة معينة في باب التنفيذ جمع ودراسة، مقارنة بالأنظمة القضائية السعودية» ليعنى بجمع هذه المسائل، ودراستها دراسةً علمية تأصيلية تحليلية، تُبرز أحكامها، وتكشف عن مقاصد تحديدها، وآثارها القضائية، وما يتصل بها من تطبيقات عملية، إسهامًا في خدمة الدراسات القضائية، وإثراء البحث العلمي في باب التنفيذ.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع في كونه يمس جانبًا دقيقًا من العمل القضائي، تتداخل فيه الجوانب الفقهية والقضائية والنظامية، وتظهر الحاجة إلى جمع مسائله المتفرقة، وتحرير أحكامه وتتجلى أهميته من خلال مايلي:

- إبراز المسائل القضائية المحددة بالمدد في باب التنفيذ وجمعها في دراسة مستقلة.
- بيان الأحكام المتعلقة بهذه المدد، وضوابطها، وآثار مخالفتها أو انقضائها.
- تأصيل هذه المسائل تأصيلًا فقهيًا، وبيان تنظيمها في النظام القضائي والتنفيذي.
- إثراء المكتبة العلمية بدراسة متخصصة في موضوع دقيق من موضوعات التنفيذ القضائي .

أسباب اختياره:

ترجع أسباب اختياره إلى ما سبق من أهميته ولما يلي:

- الإسهام في دعم العمل القضائي والتنفيذي بما يعزز كفاءة الإجراءات وتحقيق العدالة الناجزة.
- إبراز عناية المملكة العربية السعودية بتطبيق الأحكام الشرعية في القضاء.
- ربط الأنظمة القضائية في المملكة العربية السعودية بما هو مقرر ومدون من الأحكام الشرعية.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

-جمع المسائل القضائية المحددة بالمدد في باب التنفيذ وحصرها.

-دراسة هذه المسائل دراسة فقهية مقارنة.

- إبراز الأنظمة القضائية المتعلقة بهذه المسائل.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في تفرق المسائل القضائية المحددة بالمدد في باب التنفيذ بين المصادر الفقهية، والنصوص النظامية، مع عدم وجود دراسة -فيما يظهر- تجمع هذه المسائل جمعًا علميًا مستقلاً، وتدرسها دراسة تأصيلية مقارنة تكشف أحكامها الفقهية، وتنظيمها النظامي، ومن خلال ما سبق فإن مشكلة البحث تدور حول الأسئلة التالية:

- ما المسائل القضائية المحددة بالمدد في باب التنفيذ؟

- ما التأصيل الفقهي لهذه المسائل، وما تنظيمها في النظام القضائي والتنفيذي؟

الدراسات السابقة:

لم أقف بعد البحث على دراسة خاصة تعنى بجمع ودراسة المسائل القضائية المحددة بمدد معينة في باب التنفيذ على وجه الخصوص مع مقارنتها بالنظام السعودي، والجدير بالذكر أن الدراسات التي تناولت المسائل القضائية المتعلقة بالمدد متعددة في جوانب مختلفة، نظامية، وسياسية، وقانونية، وفقهية.

ومن أبرز الرسائل والبحوث الفقهية التي وقفت عليها لها علاقة بالمدد الشرعية في أحكام القضاء رسالة بعنوان: «المدد الشرعية في أحكام الأسرة والعقوبات والقضاء»، إعداد: محمد بن عبد العزيز بن محمد الحمود، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١١هـ. أورد فيها الباحث المسائل الفقهية عمومًا المؤقتة بمدد معينة وآجال محددة في أحكام الأسرة والعقوبات، والقضاء. ولم يتطرق الباحث فيها أثناء دراسته لمسائل النظام.

وهناك بحوث دراسات فقهية عامة تناولت أحكام الحبس في الفقه الإسلامي من منظور فقهي دون التعرض لمسائل النظام ومن تلك البحوث:

- حكم الحبس في الشريعة الإسلامية، إعداد/ محمد عبد الله الأحمد، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، عام ١٣٩٩هـ.

- السجن وموجباته في الشريعة الإسلامية مقارنة بنظام السجن والتوقيف في المملكة العربية السعودية، إعداد/ محمد بن عبد الله الجريوي، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وهو من مطبوعات الجامعة عام ١٤١١هـ، وهو بحث موسع ومطول، تناول قضايا متنوعة ومختلفة تتعلق بالسجن وأحكامه، وأشار فيه الباحث إلى ما يتعلق بالمدد من منظور فقهي دون مقارنتها وربطها بالنظام القضائي في المملكة العربية السعودية.

منهج البحث:

قـد سلكـتُ في هذا البحـث المنهج الاستقرائـي والتحليلي المقارن، وذلـك من خلال جمع واستقـراء المادة العلمية من المصادر المتنوعة ثم دراسـة الموضوع والموازنة بين الآراء دراسة تحليلية مقارنة، والمنهج الاستنباطي التطبيقي من خلال عرض الأنظمة القضائية وتحليلها.

إجراءات البحث:

سرت في البحث وفق الإجراءات التالية:

١- إذا كانـت المسألـة من مواضع الاتفاق بين العلماء فإني أبيّـن ذلك بالعزو إلى مصادره مع بيان أدلة المسألة.

٢- إذا كانـت المسألة محل اختلاف بين العلمـاء فأحرر محل النزاع إن لزم ذلك، ثم أذكر الأقوال الواردة فيها.

٣- أذكـر أدلة الأقوال، وأذكر مـا يتعلق بها من الردود والمناقشات التي ذكرها العلماء -إن وجدت-.

٤- أبين القول الراجح في المسألة.

٥- أورد الأنظمة القضائية المتعلقة بالمدة المتوافقة مع مسائل البحث -إن وجدت-.

٦- أوثق ما يحتاج إلى توثيق من الكتب المعتمدة.

٧- أعزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.

٨- أخرج الأحاديث النبوية مراعيًا ما يأتي:

- إذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما فإني أكتفي بالعزو إليهما، أو إلى أحدهما.

- وإن كان الحديث في غيرهما فإني أخرجه من الكتب المعتمدة، مع بيان أقوال العلماء فيه.

٩- أعزو الآثار إلى مظانها.

١٠- أعرف بالمصطلحات العلمية غير الواضحة، والكلمات الغريبة.

١١- العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

١٢- أتبع البحث بثبت المصادر والمراجع.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتشمل: أهمية الموضـوع وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطته، ومنهجه.

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: في تعريف القضاء لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: تعريف التنفيذ.

المطلب الثالث: في بيان طرق التنفيذ.

المطلب الرابع: تعريف الأنظمة لغة واصطلاحًا.

المطلب الخامس: في تعريف المدة

المبحث الثاني: المسائل القضائية المحددة بمدة في التنفيذ، وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: مدة ملازمة الغريم.

المطلب الثاني: المدة التي ينادى فيها الخصوم على المحبوس.

المطلب الثالث: أقل مدة الحبس.

المطلب الرابع: أكثر مدة الحبس.

المطلب الخامس: مدة الحبس بتهمة.

المطلب السادس: مدة الحبس في القسامة.

المطلب السابع: مدة حبس مدعي الإعسار، والمماطل عن السداد.

المطلب الثامن: مدة حبس القاتل عمدًا إذا عفي عنه.

المطلب التاسع: مدة حبس من أقام شاهدًا واحدًا في حق لا يثبت إلا بالشاهدين حتى يقيم شاهدًا آخر.

الخاتمة: وتشمل أهم النتائج، والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: في تعريف القضاء لغة واصطلاحًا.

القضاء في اللّغة: مصدر قضى يقضي قضاء، ويجمع على أقضية، والقضية جمعها قضايا، وله معان لغوية متعددة مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وإحكامه وإنفاذه.

قال ابن فارس(٣٩٥هـ): «القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، ولذلك سمي القاضي قاضيًا؛ لأنه يُحكِمُ الأحكام ويُنَفِّذها»[١].

ومن المعاني التي ورد لفظ القضاء بها: الخلق، والإعلام، والإلزام، وإمضاء الحكم، وتوفية الحق، والإرادة، والفراغ، والإيجاب والأمر، والأداء، واختلاف هذه المدلولات والمعاني من اختلاف التنوع[٢].

ومما سبق يتضح أن المعنى اللغوي المناسب للمعنى الاصطلاحي، هو الحكم والفصل.

القضاء في الاصطلاح: تعددت عبارات الفقهاء في تعريف القضاء حسب كل مذهب تبعًا لاختلافهم في شمول النظر لمدلول القضاء وخصوصه، وهي تعريفات متقاربة في المعنى.

عُرف القضاء عند الحنفية بأنه: «فصل الخصومات وقطع المنازعات»[٣].

وعند المالكية عُرف بأنه: «صفة حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي ولو بتعديل، أو تجريح لا في عموم مصالح المسلمين»[٤].

وعُرف عند الشافعية بأنه: «فصل الخصومة بحكم الله تعالى»[٥].

وعند الحنابلة بأنه: «تبيين الحكم الشرعي، والإلزام به، وفصل الحكومات»[٦].

بناء على ما سبق فإن كل هذه التعريفات متقاربة، وتفيد أن القضاء هو نظر القاضي في الخصومات بين المترافعين، وبيان الحكم الشرعي فيها، وإلزام الخصوم به، ويؤخذ عليها أنها غير جامعة وغير مانعة، وبعضها فيه قصور كتعريف الحنفية.

ولهذا فإن التعريف المختار في نظري- والله أعلم- للقضاء هو أنه: «منصب الفصل بين الناس في الخصومات، حسمًا للتداعي، وقطعًا للنزاع، بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب، والسنة، والاجتهاد»[٧].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس(٩٩/٥).

(٢) انظر: الصحاح، الجوهري(٢٤٦٣/٦)، ولسان العرب، ابن منظور(١٨٦/١٥).

(٣) حاشية ابن عابدين، ابن عابدين(٣٥٢/٥).

(٤) المختصر الفقهي، ابن عرفة(٨٥/٩).

(٥) النجم الوهاج في شرح المنهاج(١٣٤/١٠).

(٦) شرح منتهى الإرادات(١٨٥/١١).

(٧) انظر: تاريخ ابن خلدون، ابن خلدون(٢٧٥/١).

اشتمـل هذا التعريف على بيـان الغاية التي شرع القضاء من أجلها، ووجه الفصل، وكيفيته، وأنه يكون بالأحكام الشرعية، وفيه شمول لجميع أنواع القضاء.

المطلب الثاني: تعريف التنفيذ.

التنفيـذ في اللغة: قـال ابن فارس(٣٩٥هـ): «النون والفاء والـذال: أصل صحيح يدل على إمضاءٍ في أمرٍ وغيره» [١].

فالنفاذ يأتي بمعنى: الإمضاء، والجواز، والاختراق يقال: نفذ السهم من الرمية ينفذ نفاذًا، ورجل نافذ في أمره أي: ماض فيه، وأمره نافذ أي: مطاع[٢].

وبالنظر إلى المعاني السابقة فإن معنى الإمضاء هو المناسب للتنفيذ في مقام القضاء.

التنفيذ في الاصطلاح: بالنظر في كلام الفقهاء نجد أن التنفيذ يطلق عندهم وفق مضمون المعنى اللغوي، وهذا ما تدل على نصوصهم سواء كان تنفيذ لحكم نفسه، أو لحكم غيره.

عـرف ابن فرحون(٨٠٨ هـ) التنفيذ للمعنى الأول بقوله هو: «الإلـزام بالحبس وأخذ المال بيد القوة ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق، وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه، ونحو ذلك»[٣].

وعـرف المعنـى الثاني بأنـه: «أن يحصُل من الخصـم منازعة عند قاض آخـر، ويُرفع إليه حكم الأول، فيُمضيه وينفذه، ويلزمه العمل بمقتضاه»[٤]، وقيل: «إحاطة القاضي الثاني علمًا بحكم القاضي الأول على وجه التسليم»[٥].

وعـرف التنفيذ في النظام بتعاريف متقاربة فقيل: الحق فـي إلزام المدين بتنفيذ ما التزم به[٦]. وقيل في الحكم هو: الإجراء العملي لما قضي به[٧].

وبنـاء على ما سبق عـرف التنفيذ في القضاء على وجه الدقة بأنـه: تخليص الحق ممن هو عليه طوعًا أو جبرًا، وإعطاؤه لمستحقه[٨].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٥/ ٤٥٨).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري(١٤/ ٣١٤)، والصحاح، الجوهري(٢/ ٥٧٢).

(٣) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون (١/ ١٣٢)، وانظر: معين الحكام، الطرابلسي(٥٢).

(٤) كشاف القناع، البهوتي (١٥/ ٩٦).

(٥) النهر الفائق، ابن نجيم(٣/ ٥٩٥)، وشرح منتهى الإرادات، البهوتي(١١/ ٢٣٤).

(٦) انظر: إجراءات التنفيذ في المواد المدنية والتجارية، أحمد أبو الوفا(١٥).

(٧) المعجم الوسيط، لمجموعة من المؤلفين (٢/ ٩٣٩).

(٨) شرح نظام التنفيذ السعودي، الشبرمي(١٠).

المطلب الثالث: في بيان طرق التنفيذ.

طرق التنفيذ هي اقتضاء حق في ذمة شخص آخر، وتنقسم طرق التنفيذ إلى قسمين[١]:

١- التنفيذ الاختياري. ويقصد به: التنفيذ الذي يقوم به المدين بمحض إرادته، وبدون تدخل من السلطة العامة لإجباره عليه[٢]

٢- التنفيذ الإجباري. ويقصد به عند الفقهاء: «الإلزام بالحبس وأخذ المال بيد القوة ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق، وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه، ونحو ذلك»[٣].

ويدخل فيه السجن، والملازمة، والحجر وغيرها.

المطلب الرابع: تعريف الأنظمة لغة واصطلاحًا.

الأنظمة لغة: الأنظمة لغة جمع نظام، يقال: نظم الخرز في نظام واحد، ويقال: ليس لأمره نظام: أي اتساق، وطعنه فانتظم ساقيه، والنظام: الهدية والسيرة، وليس لأمرهم نظام، أي: ليس له هدي، ولا اتساق، وما زال على نظام واحد أي عادة، ويقال: لؤلؤ منظم، أي منظوم[٤]. وعليه فإن أصله في اللغة من التأليف، والجمع، والاتساق.

الأنظمة اصطلاحًا: النظام عُرِّف من جهتين من جهة موضوعه، ومن جهة شكله. فمن جهة موضوعه عُرّف بتعاريف منها:

١- «مجموعة من الأوامر، والنواهي، والإرشادات التي تحدد الطريقة التي يجب اتباعها في تصرف معين»[٥].

٢- «ما يحمل عليه ولي الأمر الكافة على التزامه من أحكام عامة، مجردة غير مخالفة للشريعة الإسلامية»[٦]. وعُرف من ناحية شكله بأنه: وثيقة مكتوبة تصدر عمن يملك إصدارها، تهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد في مجتمعهم[٧]. وبناء على ما سبق فإن المقصود بالأنظمة هو: ما يصدره ولي الأمر من أنظمة لتحقيق المصلحة، ودرء المفسدة، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة[٨].

---

(١) انظر: أصول التنفيذ، لمكناس(٣).

(٢) انظر: الدعوى القضائية، للدقيلان (٦٥٦).

(٣) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ابن فرحون (١/ ١٣٢).

(٤) انظر: لسان العرب، ابن منظور (١٢/ ٥٧٨).

(٥) معجم لغة الفقهاء (ص٤٨٢)، معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء (٢٧).

(٦) التنظيم العدلي في المملكة العربية السعودية (٧٩).

(٧) أصول التشريع في المملكة (٩٥).

(٨) المادة (٤٨) من النظام الأساسي للحكم.

المطلب الخامس: في تعريف المدة

المدة، جمعها مدد، وهي: برهة وطائفة من الزمان، تقع على القليل والكثير[١].

ويقصد بها: بيان الزمن الذي يجب فيه التصرف، مثل: توقيت النكاح، أو الطلاق[٢]. وعلى هذا فإن المدة تطلق على الزمن، وعلى الوقت، وعلى الأجل.

المبحث الثاني: المسائل القضائية المحددة بمدة في التنفيذ، وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: مدة ملازمة الغريم.

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة:

اختلف العلماء في المدين إذا ثبت عسره وإفلاسه هل للدائن ملازمته[٣] أم لا على قولين:

القول الأول: إن للدائن ملازمته وهو مذهب الحنفية[٤]، وظاهر المذهب أن مدة الملازمة حتى يستوفي الدائن حقه.

القول الثاني: ليس للدائن ملازمته وهو مذهب المالكية[٥]، والشافعية[٦]، والحنابلة[٧].

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

من السنة: ما روي عن مكحول أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لصاحب الحق اليد واللسان»[٨].

وجه الدلالة: أن اليد المراد بها الملازمة، فدل على جواز الملازمة له[٩].

ونوقش من وجهين:

١- أنه حديث مرسل ضعيف لا تقوم به الحجة[١٠].

---

(١) انظر: لسان العرب (٣/ ٤٠٠).

(٢) معجم لغة الفقهاء، قلعجي، وحامد قتبي (ص١٥١).

(٣) الملازمة عندهم: أن يلازمه في القيام والقعود، ولا يمنعه من قضاء حوائجه، وفي الأوقات التي يتوقع حصوله على المال كالنهار وليس الليل، وله أن يلازمه بنفسه أو يوكل غيره بذلك، انظر: البحر الرائق، ابن نجيم(٦/٣١٣)، وحاشية ابن عابدين، ابن عابدين(٥/٣٨٧).

(٤) انظر: المحيط البرهاني، ابن مازه(٨/٢٤٠)، البحر الرائق، ابن نجيم(٦/٣١٣).

(٥) انظر: شرح التلقين، المازري(٣/٣٧٩).

(٦) انظر: الحاوي، الماوردي(٦/٣٣٥)، ومنهاج الطالبين، النووي(١٢١).

(٧) انظر: المغني، لابن قدامة (٦/ ٥٨٤).

(٨) أخرجه الدارقطني في السنن (٥/ ٤١٥)، برقم:٤٥٥٣، وهو حديث مرسل.

(٩) الاختيار لتعليل المختار، الموصلي(٢/٩٩).

(١٠) انظر: نصب الراية، الزيلعي(٤/١٦٦).

٢- أن المراد به المدين الموسر وليس المعسر[١].

حديث أبي اليسر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من أنظر معسرًا أو وضع عنه، أظله الله في ظله»[٢].

وجه الدلالة: أنه جعل الإنظار إليه فدل على أنه لا يكون منظرًا حتى ينظره وله لزومه.

ومن النظر:

١- أنه دين يجوز الملازمة به قبل حكم الحاكم بالفلس، فجاز بعده، كما إذا ظهر له مال[٣].

٢- أنه منظر إلى زمان الوجود، ووجود ما يقدره على أداء الدين موهوم في كل ساعة فيلازمه إذا وجد مالاً أو اكتسب شيئًا فوق حاجته قضاه حقه، فبالملازمة يتمكن من الوصول إلى حقه[٤].

ونوقش: أنهم يوافقون على أنه لا تجب مطالبته فكذلك لا تجب ملازمته، لأن الدين إذا كان مؤجلًا فليس للغرماء أن يلازموا الغريم وإن قرب الأجل لما كانوا لا يستحقون المطالبة، فلهذا لم يستحق الملازمة.[٥]

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البَقَرَة: ٢٨٠).

وجه الدلالة: أن ومن وجب إنظاره، حرمت ملازمته، كمن دينه مؤجل[٦].

ونوقش: أن النظرة هي التأخير فلا بد وأن يؤخر وهو أن يؤخره القاضي أو صاحب الحق، ولا يمنعونه من التصرف، ولا من السفر، فإذا اكتسب يأخذون فضل كسبه فيقتسمونه بينهم بالحصص[٧].

ومن السنة: حديث أبي سعيد الخدري قال: «أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه. فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك.»[٨].

وجه الدلالة: أن هذا الحديث نص أن الدائن ليس له حق في المدين إلا ما ذكر.

---

(١) بحر المذهب، الروياني(٥/٣٧٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (٨/ ٢٣٢)، كتاب الزهد والرقائق، باب: حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، برقم:(٣٠١٤).

(٣) التجريد، للقدوري (٦/ ٢٨٩٨).

(٤) المبسوط، للسرخسي (٢٠/ ٨٩).

(٥) شرح التلقين، المازري (٣/ ١/ ٣٨٠).

(٦) المغني، لابن قدامة (٦/ ٥٨٤).

(٧) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٧/ ١٧٣).

(٨) أخرجه مسلم في صحيحه (٥/ ٣٠) كتاب البيوع، باب: استحباب الوضع من الدين برقم:١٥٥٦.

ومن النظر: أن المعسر ليس لغرمائه مطالبته بالدين، ومن لا تلزم مطالبته بالدين لم تجب ملازمته كالذي عليه دين مؤجل؛ لأن الحبس لما زال عنه لثبوت عسرته فكذلك الملازمة[١].

ثالثًا: الموازنة والترجح: بعد النظر في الأدلة فإن الذي يظهر رجحانه قول الجمهور، وذلك لأن المعسر يجب إنظاره، ولأن الحديث دل على ما يستحق المطالب، ولأن الملازمة نوع من الحبس فإذا زال عنه الحبس لعسرته فهي من باب أولى.

المطلب الثاني: المدة التي ينادي فيها الخصوم على المحبوس

أولاً: تحرير المسألة: استحب الفقهاء للقاضي أن ينادي على الخصوم مدة ثلاثة أيام، أو ما يغلب على الظن بلوغ النداء فيه للمحبوس تعزيرًا إذا ادعى أنه لا خصم له قبل إطلاق سراحه بأن من له حق عليه فليحضر.

قال الكلوذاني(٥١٠هـ): «فإن قال: حبسني القاضي ولا خصم لي ولا حق علي لأحد نادى القاضي بذلك، فإن ظهر له خصم وإلا حلفه أنه لا خصم له وأطلق.»[٢]

وقال ابن قدامة(٦٢٠هـ): «وإن كان حبس في تهمة أو افتئات على القاضي قبله خلى سبيله. وإن لم يحضر له خصم وقال حبست ظلماً ولا حق علي ولا خصم لي نادى بذلك ثلاثاً فإن حضر له خصم وإلا أحلفه وخلّى سبيله.»[٣].

وقال ابن الرفعة(٧١٠هـ): «قال: ومن ادعى أنه حبس بغير خصم، أي: في غير حق، نادى عليه، أي: ينادي ثلاثة أيام- كما قال في «البحر» -: ألا من كان له عند فلان بن فلان حق فليحضر في يوم كذا؛ فإن القاضي عازم على إطلاقه من السجن»[٤].

وقال ابن السمناني(٤٩٩هـ): «- فإذا لم يحضر للمحبوس خصم وقال إنه حبس بغير حق، وماله خصم فإن القاضي ينادي أيامًا: من كان له على فلان بن فلان حق فليحضر ليحكم بينهما، فإن لم يحضر أحد يتأنى في إطلاقه ولا يعجل لعل الخصم غائب عنه، ثم يأخذ منه كفيلاً بنفسه ثم يطلقه»[٥].

ثانيًا: وجه هذا القول ما يلي:

١-أنه يحتمل أن يكون له خصم قد كتمه؛ فيظهر بالنداء[٦].

---

(١) المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبد الوهاب (٢/ ١١٨٣).

(٢) الهداية على مذهب الإمام أحمد، الكلوذاني (ص٥٦٩).

(٣) المقنع، ابن قدامة (ص٤٨٠).

(٤) كفاية النبيه في شرح التنبيه، ابن الرفعة (١٨/ ١٥٤)، وانظر: بحر المذهب للروياني (١١/ ٨١).

(٥) روضة القضاة وطريق النجاة، ابن السمناني (١/ ١٣٦).

(٦) الشرح الكبير، المقدسي (١١/ ٤١١).

٢-أن الحبس بلا خصم خلاف الظاهر[١].

ثالثًا: المدة التي ينادي فيها الخصوم على المحبوس في النظام السعودي:

نصت الفقرة (ح) من المادة السابعة عشرة من نظام المرافعات الشرعية على ما يلي: «يكون تسليم صور التبليغ للمسجونين والموقوفين إلى مدير السجن، أو مكان التوقيف، أو من يقوم مقامه»[٢].

ونصت المادة الثامنة والأربعون من نظام الإجراءات الجزائية على ما يلي: «يكون إبلاغ الموقوفين أو المسجونين بوساطة مدير التوقيف، أو السجن، أو من يقوم مقامهما»[٣]. وبهذا يظهر أن المنظم السعوي جعل مدة للمناداة على المحبوس وإحضاره للجلسة القضائية ؛ ليتمكن من حق الدفاع المقرر في جميع الشرائع والقوانين والأنظمة.

المطلب الثالث: أقل مدة الحبس.

أولاً: تحرير محل النزاع، والأقوال الواردة في المسألة: اتفق الفقهاء على جواز الحبس ومشروعيته[٤]، واختلفوا في تقدير مدة أقل الحبس في التعزير[٥] على قولين:

القول الأول: إن أقل مدة الحبس غير محددة وإنما يرجع في ذلك إلى رأي القاضي واجتهاده، وهو مذهب الجمهور من الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، والشافعية[٨]، والحنابلة[٩].

القول الثاني: أن أقل مدة الحبس في التعزير يوم واحد، وقيل: تقدَّر غايته بشهر للاستبراء والكشف، وبستة أشهر للتأديب والتقويم، وهي أوجه عند الشافعية[١٠].

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن أحوال الأشخاص تتفاوت في الردع بسبب السجن، ولهذا يرجع في تحديد المدة إلى

---

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٤/ ٢٩٤).

(٢) نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم: م/١ وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ.

(٣) نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/٣ وتاريخ ١/٢٢/ ١٤٣٥هـ.

(٤) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي(١٧٩/٤)، تبصرة الحكام، ابن فرحون(٣٠٩/٢)، والطرق الحكمية، ابن القيم (٢٦٩/١).

(٥) التعزير في الاصطلاح: تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، انظر: الأحكام السلطانية، للماوردي (٣٤٤)، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى(٢٧٩).

(٦) انظر: شرح الوقاية، المحبوبي(١١٤/٤)، والبناية شرح الهداية، العيني(٣١/٩).

(٧) انظر: الذخيرة، القرافي (١١٨/١٢)، وتبصرة الحكام، ابن فرحون(٣٢٢/٢).

(٨) انظر: المهمات في شرح الروضة والرافعي، الإسنوي (٣٦٢/٨).

(٩) انظر: شرح الزركشي، الزركشي(٤٠٤/٦).

(١٠) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي(٣٤٤)، وبحر المذهب، الروياني(١٣٨/١٣).

رأى القاضي بحسب اجتهاده في كل حالة[١].

٢- أن بعض الناس، يضجر بالحبس في مدة قليلة ما لا يضجر آخر في مدة كثيرة[٢].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

يمكن أن يستدل لقول من قال بأنها يوم: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ «حبس في تهمة يومًا وليلة استظهارًا واحتياطًا»[٣].

ولم أقف على دليل للوجه الآخر، ولعل تقدير المدة بما ذكر من قبيل الاجتهاد.

ثالثًا: الموازنة والترجيح: بعد النظر في الأدلة فإن الذي يترجح والله أعلم قول الجمهور؛ لأن المقصود من الحبس الردع وإصلاح الجاني، وتهذيب المجتمع، والناس يتفاوتون في التأثر بالحبس بحسب أحوالهم، فمنهم من يتأثر في المدة القليلة، ومنهم من لا يتأثر فيها، وأيضًا فإن القضايا متنوعة وتختلف في شدتها، وضررها وآثارها على الفرد والمجتمع.

المطلب الرابع: أكثر مدة الحبس.

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة:

اختلف الفقهاء في تقدير مدة أكثر الحبس في التعزير على قولين:

القول الأول: إن أكثر مدة الحبس غير محددة وإنما يرجع في ذلك إلى رأي القاضي واجتهاده، وهو مذهب الجمهور من الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، والشافعية[٦]، والحنابلة[٧].

القول الثاني: إن أكثر مدة الحبس في التعزير سنة كاملة، وهو قول للشافعية[٨].

ثانيا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما سبق وهو: أن أحوال الأشخاص تتفاوت في الردع بسبب السجن، ولهذا يرجع في تحديد المدة إلى رأي القاضي بحسب اجتهاده في كل حالة[٩].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي: حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال

---

(١) انظر: شرح الوقاية، المحبوبي (٤/ ١١٤).

(٢) البناية شرح الهداية، العيني (٩/ ٣١).

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى(١٢/٢٣) بهذا اللفظ، قال الهيثمي في مجمع الزوائد(٤/٢٠٣): وفيه من لم أعرفه.

(٤) انظر: شرح الوقاية، المحبوبي(٤/١١٤)، والبناية شرح الهداية، العيني(٩/٣١).

(٥) انظر: الذخيرة، القرافي(١٢/١١٨)، وتبصرة الحكام، ابن فرحون(٢/٣٢٢).

(٦) انظر: منهج الطلاب، زكريا الأنصاري(١٦٣)، نهاية المحتاج، الرملي(٨/٥).

(٧) انظر: شرح الزركشي، الزركشي(٦/٤٠٤).

(٨) انظر: التدريب في الفقه الشافعي(٤/٢٠٤).

(٩) انظر: شرح الوقاية، المحبوبي (٤/ ١١٤).

رسول الله ﷺ: «من بلغ حدًا في غير حد فهو من المعتدين»[1].

وجه الدلالة: أن النفي والتغريب في حد الزنا سنة فلا يبلغ الحبس في التعزير هذه المدة[2].

ونوقش: أن الحديث ضعيف لا تقوم به الحجة.

ومن النظر: أن الشارع قد جعل تغريب السنة واجبًا في حد الزنا، والحبس في معناه بل أشد منه فيجب أن يكون التعزير به ناقصًا عنه على قياس سائر التعازير[3].

ثالثًا: الموازنة والترجيح: بعد النظر في الأدلة فإن الذي يترجح والله أعلم قول الجمهور؛ لأن المقصود من الحبس الردع وإصلاح الجاني، وتهذيب المجتمع والناس يتفاوتون في التأثر بالحبس بحسب أحوالهم، فمنهم من يتأثر في المدة القليلة، ومنهم من لا يتأثر فيها، وأيضًا فإن القضايا متنوعة وتختلف في شدتها، وضررها وآثارها على الفرد والمجتمع.

المطلب الخامس: مدة الحبس بتهمة.

أولاً: تحرير محل النزاع، والأقوال الواردة في المسألة:

اتفق الفقهاء على مشروعية الحبس في التهمة[4]، واختلفوا في مقدار الحبس في التهمة[5] على قولين:

القول الأول: إن الحبس في التهمة غير مقدر وإنما يرجع في تقديره إلى رأي القاضي واجتهاده، وهو مذهب الحنفية[6]، والمالكية[7]، والشافعية[8]، والحنابلة[9].

القول الثاني: إن الحبس في التهمة مقدر بشهر كأقصى حد، وقيل: سنة، وقيل: أقله يوم، وهي أقوال عند الشافعية[10].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى(٨/ ٥٦٧)، برقم:١٧٥٨٤، وقال: المحفوظ هذا الحديث مرسل، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة(٧٢/١٠).

(٢) غياث الأمم في التياث الظلم، الجويني (ص٢٢٧).

(٣) المهمات في شرح الروضة، الرافعي، الإسنوي (٨/ ٣٦٢).

(٤) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٥/ ٤٦)، وتبصرة الحكام، ابن فرحون(٣٢٢/٢)، الحاوي الكبير، الماوردي (١٣/ ٤٢٥)، الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء (ص٢٥٨)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣/ ٥٢٢).

(٥) المراد بحبس التهمة: تعويق ذي الريبة عن التصرف بنفسه حتى يبين أمره فيما ادعي عليه من حق الله أو الآدمي المعاقب عليه. ويقال له أيضاً: حبس الاستظهار ليكتشف به ما وراءه، انظر: الطرق الحكمية، ابن القيم (٢٦٩/١) .

(٦) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٤/ ١٥٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم (٥/ ٤٦).

(٧) انظر: الذخيرة للقرافي (٨/ ٢٠٦)، وتبصرة الحكام، ابن فرحون(٣٢٢/٢).

(٨) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (١٣/ ٤٢٥)، وبحر المذهب، الروياني(١٣٨/١٣).

(٩) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء (ص٢٥٨)، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم (١/ ٢٧٢).

(١٠) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي (ص٣٢٣)، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، الشاشي (٨/ ١٠٢.

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول: بعموم الأحاديث الواردة في الحبس بالتهمة ومنها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ؛ «أنه حبس في تهمة»[١].

ومن النظر: ١- أن الحبس للتهمة المقصود منه الاستكشاف، والاستظهار، والتحقق من التهمة، فيرجع في تقديره حينئذ إلى رأي القاضي واجتهاده[٢].

١- أن هذه بمنزلة ما لو ادعى عليه مدع فإنه يحضر مجلس ولي الأمر الحاكم بينهما، وإن كان في ذلك تعويقه عن أشغاله، فكذلك تعويق هذا إلى أن يعلم أمره، ثم إذا سأل عنه ووجد بارًا أطلق[٣].

استدل أصحاب القول الثاني: ببعض الأدلة التي ورد فيها تحديد مدة الحبس في التهمة: ومن ذلك حديث بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده يعني معاوية بن حيدة: «أن النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة ساعة من نهار، ثم خلى عنه»[٤].

ووجه التحديد بسنة: لئلا يصير مساويًا لتغريب السنة في حد الزنا[٥].

ثالثًا: الموازنة والترجيح: الذي يظهر والله أعلم رجحان قول الجمهور، وأن الحبس بالتهمة لا حد له، ويرجع في تقديره إلى رأي القاضي واجتهاده لقوة أدلتهم، وضعف الأدلة التي استدل بها من قال بالتحديد.

رابعًا: مدة الحبس بتهمة في النظام السعودي:

نصت المادة الرابعة عشرة بعد المائة من نظام الإجراءات الجزائية على ما يلي: «ولا يزيد مجموع إيقاف المتهم على مائة وثمانين يومًا من تاريخ القبض على المتهم يتعين بعدها مباشرة إحالته إلى المحكمة المختصة أو الإفراج عنه»[٦].

وبهذا يظهر أن المنظم السعودي أجاز حبس المتهم في مدة معينة لا تزيد إلا بأمر القاضي ناظر القضية.

---

(١) أخرجه الترمذي في الجامع(٤/ ٢٨)، أبواب الديات، باب: ما جاء في الحبس بالتهمة، برقم:١٤١٧، وقال: «حديث حسن».

(٢) انظر: معالم السنن، الخطابي (٤/ ١٧٩).

(٣) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية (٣/ ٥٢٢).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الصغير (٢/ ٢٩٥)، برقم:٢٠٥٩.

(٥) الحاوي الكبير ، الماوردي(١٣/ ٤٢٥).

(٦) نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/٣ وتاريخ ١/٢٢/ ١٤٣٥هـ.

المطلب السادس: مدة الحبس في القسامة

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة: اختلف الفقهاء في من تجب عليه القَسَامة[1] إذا امتنع من الحلف هل يحبس أم لا؟ وكم مدة حبسه؟ على قولين:

القول الأول: إن من تجب عليه القَسَامة يحبس إذا امتنع من الحلف حتى يحلف، وهذا مذهب الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية[4]، ورواية للحنابلة[5].

وجاء تحديد مدة الحبس عند المالكية: بسنة[6].

القول الثاني: إن من تجب عليه القسامة لا يحبس إذا امتنع من الحلف، وهو قول للحنفية[7]، وقول للشافعية[8]، ورواية للحنابلة[9].

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن المدعى عليه قد وجب عليه أحد الأمرين: إما الإقرار، وإما الإنكار: فإذا امتنع من أداء الواجب عليه عوقب بالحبس ونحوه حتى يؤديه. قالوا: وكل من عليه حق، فامتنع من أدائه، فهذا سبيله[10].

٢- أن الواجب الجمع بين الأيمان وبدل الدية فصارت الأيمان نفس الحق ومن امتنع من حق عليه يقدر على إيفائه حبس قياسًا على الديون[11].

٣- أنها أيمان مكررة يبدأ فيها بيمين المدعي، فيحبس المدعى عليه في نكولها قياسًا على اللعان[12].

٤- أن الأيمان في القسامة هي نفس الحق فوجب أن يحبسوا عليه كما يحبسون على سائر

---

(١) القسامة اصطلاحًا: هي الأيمان المكررة في دعوى القتل، انظر: المغني، ابن قدامة(١٢/١٨٨).

(٢) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي(٦/١٧١)، فتح القدير، ابن الهمام(١٠/٣٧٨).

(٣) انظر: النوادر والزيادات، ابن أبي زيد(١٤/٢٠٢)، والذخيرة، القرافي(١٢/٢٩٢).

(٤) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي(٣/٣٩٧)، وأسنى المطالب، زكريا الأنصاري(٤/٤٠٦).

(٥) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (٤/ ٤٥).

(٦) انظر: الذخيرة، القرافي(١٢/٢٩٢).

(٧) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني(٧/٢٩٥)، الاختيار لتعليل المختار، الموصلي(٥/٥٥).

(٨) انظر: الحاوي، الماوردي(١٣/٢٥).

(٩) انظر: الهداية على مذهب الإمام أحمد، الكلوذاني(٥٢٩)، المغني، ابن قدامة(١٢/٢٠٦).

(١٠) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم (ص١٠٣).

(١١) التجريد للقدوري (١١/ ٥٧٩٧).

(١٢) الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (٤/ ٤٥).

الحقوق[1].

ونوقش من وجهين:

١-إن الأيمان في الشرع وضعت للزجر والتغليظ، حتى لا يقدم على كذب في دعوى ولا إنكار، فـإذا امتنع منها فقد انزجر بها فلم يجز أن يحبس عليها ليكره على أيمان ربما اعتقد كذبه فيها، فيصير محمولاً على الكذب، والحنث.

٢- أن نكولـه فـي غير القسامة لما لم يوجب حبسه، لنفس الإجبـار عن الأيمان، فنكوله في القسامة أولى لأن الأيمان فيها أكثر والتغليظ فيها أشد[2].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- أنهـا يميـن مشروعة في حـق المدعى عليه فلم يحبـس عليها كسائـر الأيمان، ولا يجب القصاص؛ لأن النكول حجة ضعيفة فلا يتغلظ بها الدم كالشاهد واليمين[3].

٢- أنه نكول عن يمين في جهته فوجب أن لا يحبس بسببه أصله اليمين في سائر الدعاوى[4].

ثالثًا: الموازنة والترجيح: بعد النظر في الأدلة فإن الذي يظهر رجحان القول الأول، لقوة أدلتهم ووجاهتها، ويرجع في تحديد المدة إلى نظر القاضي واجتهاده.

المطلب السابع: مدة الحبس لمدعي الإعسار، والمماطل عن السداد.

أولاً: تحريـر محل النـزاع، والأقوال الواردة في المسألة: اتفـق الفقهاء على جواز حبس الغريـم في الدين، قال ابـن المنذر(٣١٩ هـ.): «أكثـر من نحفظ عنه قوله مـن علماء الأمصار، وقضاتهم يرون الحبس في الدين»[5].

وقـال ابن رشـد(٥٩٥ هـ.): «وكلهـم مجمعون على أن المديـن إذا ادعى الفلـس، ولم يعلم صدقه أنه يحبس حتى يتبين صدقه أو يقر له بذلك صاحب الدين»[6].

واختلـف الفقهاء في مدة حبس مدعـي الإعسار إذا حل الأجل وطالب صاحب الدين بحبسه ولم يتبين إعساره، والمماطل عن السداد على قولين:

القـول الأول: إن مـدة حبسه غير محددة ويرجع في تقديرها إلـى رأي القاضي واجتهاده،

---

(١) الحاوي الكبير، الماوردي(١٣/ ٢٥).
(٢) المصدر السابق.
(٣) العدة شرح العمدة (ص٥٨٢).
(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد (٤/ ٤٥).
(٥) الإشراف لابن المنذر (٦/ ٢٥٢).
(٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٧٦).

وهو مذهب الجمهور من الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

القول الثاني: إن مدة حبسه مقدرة فيحبس لمدة شهرين أو ثلاثة، وقيل: أربعة، وقيل: ستة أشهر، وهي أقوال عند الحنفية[٥].

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن المقصود بالحبس التضييق عليه لكي يؤدي الدين إن كان له مال، وهذا يختلف باختلاف الناس إن غلب على ظن القاضي بعد مدة أنه لو كان له مال فرج عن نفسه فيسأل عنه جيرانه، وأهل الخبرة به[٦].

٢- أنه يحبس على وجه اختيار حاله، فوجب أن يكون على قدر الحق الذي يسجن لأجله[٧].

٣- أنه لا سبيل إلى العلم بحاله من طريق القطع، وإنما يعلم بحاله من طريق الظاهر، وذلك يعلم بحبس ثلاثة أيام، أو أربعة وما أشبه ذلك[٨].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- أن ما زاد على مدة الشهر في حكم الآجل، وما دونه في حكم العاجل فصار أدنى الأجل شهرًا، والأقصى لا غاية له فيقدر بشهر[٩].

٢- أن تحديد المدة ليس سبيل التحديد، وإنما هو على قدر حال المفلس، فإن كان ممن لا يعلم بحاله إلا بحبس أربعة أشهر حبس قدر ذلك، وكذلك إذا كان لا يعلم بحاله إلا بحبس ثلاثة أشهر حبس قدر ذلك[١٠].

ونوقش: أن كل بينة جاز سماعها بعد مدة جاز سماعها في الحال، قياسًا على سائر البينات[١١].

---

(١) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي(٥/٢٢٤١)، والبحر الرائق، ابن نجيم(٨/١٢٦).
(٢) انظر: المدونة، سحنون(٤/٥٩)، والنوادر والزيادات، ابن أبي زيد(١٠/١٦).
(٣) انظر: الأم، الشافعي(٣/٢١٧)، بحر المذهب، الروياني(٥/٣٧٨).
(٤) انظر: مختصر الخرقي، الخرقي(٧٢)، المغني، ابن قدامة(٦/٥٨٥).
(٥) انظر: المحيط البرهاني، ابن مازه(٨/٢٣٨)، وفتح القدير، ابن الهمام(٧/٢٨٢).
(٦) فتح القدير ، ابن الهمام (٧/ ٢٨٢).
(٧) مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، الرجراجي (٨/ ١٦٢).
(٨) البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٦/ ١٣٩).
(٩) فتح القدير، ابن الهمام (٧/ ٢٨٢).
(١٠) البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٦/ ١٣٩).
(١١) البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني (٦/ ١٣٧).

وجه التحديد بأربعة أشهر: القياس على مدة الإيلاء[١].

ثالثًا: الموازنة والترجيح:

بعد النظر في الأدلة فإن الذي يظهر والله أعلم أن تحديد المدة يرجع في تقديره إلى رأي القاضي واجتهاده، وذلك لاختلاف الأمر باختلاف الناس وأحوالهم، واختلاف القضايا، والزمان والمكان، والغاية من الحبس تحقق المقصود من التبين وإظهار حال المتهم فيناط النظر في ذلك إلى اجتهاد القاضي، وليس على التحديد دليل يعتبر. قال المازري(٥٣٦هـ): «وبالجملة فلا يقوم على التحديد دليل، فإنما يعتبر فيه ما ذكرناه من حصول غلبة الظن بصدقه في فقره، أو يشهد له من يعلم كثيرًا من باطن حاله كالشريك، والصديق، والمخالط.»[٢].

رابعًا: مدة الحبس لمدعي الإعسار والمماطل عن السداد في النظام السعودي:

نصت الفقرة الأولى من المادة(٧٨) من نظام التنفيذ على ما يلي: «إذا ادعى المدين إعسارًا وظهر لقاضي التنفيذ قرائن على إخفائه أمواله فعلى قاضي التنفيذ -بموجب حكم يصدره- استظهار حاله بالحبس لمدة لا تتجاوز خمس سنوات مع مراعاة كثير المال وقليله، ويخضع الحكم لتدقيق محكمة الاستئناف»[٣]. وبهذا يظهر أن المنظم السعودي حدد مدة الحبس لمدعي الإعسار بما لا يزيد عن خمس سنوات، والله أعلم.

المطلب الثامن: مدة حبس القاتل عمدًا إذا عفي عنه

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة:

اختلف العلماء فيما يلزم القاتل عمداً إذا عفا عنه أولياء الدم مطلقًا على قولين:

القول الأول: إن القاتل عمدًا إذا عفا عنه أولياء الدم، فإن للحاكم أن يجلده مائة جلدة، ويسجنه مدة سنة كاملة، وهو مذهب المالكية[٤].

القول الثاني: إن القاتل عمدًا إذا عفا عنه أولياء الدم فإنه لا شيء عليه ولا تلزمه عقوبة، وهذا مذهب الشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

---

(١) انظر: البناية شرح الهداية، العيني(٩/٣١).

(٢) شرح التلقين، المازري (٣/ ١/ ٣٨٧).

(٣) نظام التنفيذ الصادر بالمرسوم الملكي برقم: (م/ ٥٣ وتاريخ١٢/٨/ ١٤٣٣هـ).

(٤) انظر: النوادر والزيادات، ابن أبي زيد (١٤/٢١٩).

(٥) انظر: منهاج الطالبين، النووي(٣٠٤).

(٦) انظر: منتهى الإرادات، البهوتي (٥/٣٩).

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدلّ أصحاب القول الأول بما يلي:

من السنة: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: «قتل رجلٌ عبدهُ عمداً، فجلده رسول الله ﷺ مائةً، ونفاه سنةً، ومحا سهمه من المسلمين»[(١)].

وجه الدلالة: في هذا الحديث أن الرسول ﷺ جلد القاتل عمداً، بعد سقوط القصاص عنه مائة جلدة، ونفاه سنة. فدل على أنه حكم يشمل كل قاتل.

ونوقش: أن هذا الحديث ضعيف السند فلا تقوم به حجة[(٢)].

ومن الأثر: أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «جلد حراً قتل عبداً مائةً ونفاه عاماً[(٣)]».

ومن النظر: أن لله سبحانهُ وتعالى حقًا في عقوبة القاتل عمدًا، ولولي الدم سلطانٌ، فإذا عفا الولي بقي حق الله في ذلك، فقد قرن الله تعالى جريمة القتل وجريمة الزنا فقال: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان: ٦٨]، فلما عفا عن القاتل من له العفوُ بقيت لله فيه عقوبة جعلناها كعقوبة الزاني البكرِ: جلدُ مائة وسجن سنةٍ[(٤)].

نوقش: أنه قياسٌ مع الفارق؛ لعدم التسوية بين القاتل، والزاني في الأحكام، وإنما سوى بينهما في وعيد الآخرة فقط، وليست أحكام الدنيا كأحكام الآخرة[(٥)].

ومن النظر: أن لله سبحانه وتعالى في عقوبة القاتل حقًا، وللوالي سلطان. فإذا عفا الولي بقي حق الله في ذلك، ولما يقي في ذلك من التباهي[(٦)].

استدلّ أصحاب القول الثاني بما يلي:

قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨].

وجه الدلالة: أن هذه الآية تدل على لزوم القصاص على القاتل فحسب دون لزوم ما

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه (٦٧٥/٢)، كتاب: الديات، باب: يقتاد من القاتل كما قتل، برقم (٢٦٦٤)، قال الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن ابن ماجه (١٦٤/٦): ضعيفٌ جدا.

(٢) انظر: المحلى، ابن حزم (١٠٠/١١).

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى (٩٨/١١).

(٤) انظر: النوادر والزيادات، ابن أبي زيد (٢١٩/١٤).

(٥) انظر: المحلى، ابن حزم (١٠٠/١١).

(٦) النوادر والزيادات، ابن أبي زيد (١٤/ ٢١٩).

سواه[1].

نوقش: أن القاتل وإن كان لولي الدم عليه حق، فإن لله عليه حقًا في انتهاك محارمه، وفساده في أرضه فإذا عفا الولي عن حقه بعوض، أو بغير عوض بقي حق الله، وفي إفادة حق الله في ذلك صلاح للعباد، لإقامة التناهي عن الفساد، فجعلنا عقوبته في ذلك ضرب مائة وحبس سنة[2].

ومن السنة:

١- حديث سماك بن حرب، أن علقمة بن وائل، حدثه أن أباه، حدثه، قال: إني لقاعد مع النبي ﷺ إذ جاء رجل يقود آخر بنسعة[3]، فقال: يا رسول الله، هذا قتل أخي، فقال رسول الله ﷺ: «أقتلته؟» - فقال: إنه لو لم يعترف أقمت عليه البينة- قال: نعم قتلته، قال: «كيف قتلته؟» قال: كنت أنا وهو نختبط من شجرة، فسبني، فأغضبني، فضربته بالفأس على قرنه[4]، فقتلته، فقال له النبي ﷺ: «هل لك من شيء تؤديه عن نفسك؟» قال: ما لي مال إلا كسائي وفأسي، قال: «فترى قومك يشترونك؟» قال: أنا أهون على قومي من ذاك، فرمى إليه بنسعته، وقال: «دونك صاحبك»، فانطلق به الرجل، فلما ولى قال رسول الله ﷺ: «إن قتله فهو مثله»، فرجع، فقال: يا رسول الله، إنه بلغني أنك قلت: «إن قتله فهو مثله»، وأخذته بأمرك، فقال رسول الله ﷺ: «أما تريد أن يبوء بإثمك، وإثم صاحبك؟» قال: يا نبي الله -لعله قال- بلى، قال: «فإن ذاك كذاك»، قال: فرمى بنسعته وخلى سبيله»[5].

وجه الدلالة: أن الحديث يدلّ على أنّ النبي ﷺ لم يُقم على الجاني عقوبة أخرى بعد عفو صاحب الدّم عنه.

٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «العمد قودٌ إلا أن يعفو ولي المقتول»[6].

وجه الدلالة: أن الحديث يدل على أن الواجب بالقتل العمد هو القصاص، فإذا أسقط الولي حقه في القصاص لم يجب على الجاني شيء آخر.

ومن النظر: أنه لا يجب على الجاني إلا حقّ واحدٌ، وقد سقط بالعفو، كما لو عفا عن دية

---

(١) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (١/١٨٣).

(٢) الذب عن مذهب الإمام مالك، ابن أبي زيد (٢/ ٦٥٤).

(٣) النسعة: حبل من جلود مضفورة، انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (٥/٤٨).

(٤) القرن: جانب رأسه، انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (١١/١٧٢).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٣٠٧)، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: صحة الإقرار بالقتل وتمكين وليّ القتيل من القصاص واستحباب طلب العفو منه، برقم: (١٦٨٠).

(٦) أخرجه الدارقطني في سننه (٣/٩٤)، كتاب: الحدود والديات، برقم (٣١٣٦)، قال الألباني: صحيح. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/٦٤٠).

قتل الخطأ[1].

ثالثًا: الموازنة والترجيح: الذي يترجح -والله أعلم- أن للسلطان معاقبة الجاني المعفو عنه تعزيرًا عنه بما يراه القاضي وفق ما يرتدع به الجاني دون تحديد لمدة معينة، قال ابن رشد (٥٩٥ هـ.): «ولا عمدة للطائفة الأولى إلا أثر ضعيف. وعمدة الطائفة الثانية ظاهر الشرع وأن التحديد في ذلك لا يكون إلا بتوقيف، ولا توقيف ثابت في ذلك.»[2].

رابعًا: مدة حبس القاتل عمدًا إذا عفي عنه في النظام السعودي:

ورد الأمر السامي الكريم بما يلي: «أن قاتل العمد الذي يحكم عليه بالدية دون القصاص يسجن خمس سنوات»[3]. وبهذا يظهر أن المنظم السعودي أخذ بمبدأ تعزيره كما عليه فقهاء المالكية – رحمهم الله-.

المطلب التاسع:

مدة حبس من أقام شاهدًا واحدًا في حق لا يثبت إلا بالشاهدين حتى يقيم شاهدًا آخر.

أولاً: الأقوال الواردة في المسألة: اختلف العلماء في حكم حبس من أقام شاهدًا واحدًا في حق لا يثبت إلا بالشاهدين كالنكاح والقصاص حتى يقيم شاهدًا آخر على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه يحبس وتحدد مدة الحبس بثلاثة أيام وهو مذهب الحنفية[4]، والشافعية[5]، وقول للحنابلة[6].

القول الثاني: إنه يطلب منه اليمين فإن نكل فإنه يحبس وأطول مدة للحبس سنة، وهذا فيما تتوجه له فيه اليمين، وهو قول المالكية[7].

القول الثالث: إنه لا يحبس وهو قول للشافعية[8]، ومذهب الحنابلة[9].

ثانيًا: أدلة الأقوال الواردة في المسألة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي: أنه لما حبس لكمال العدد، ونقص العدالة فيجوز

---

(١) انظر: مطالب أولي النهى، الرحيباني (٥٨/٦).

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد (٤/ ١٨٦).

(٣) الأمر السامي الكريم الوارد في رقم ٢٦٢٤ في ١٣٧٢/٤/٩هـ.

(٤) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٥٣٤/٥)، وحاشية ابن عابدين، ابن عابدين(٤٥/٤).

(٥) انظر: الحاوي الكبير، الماوردي (١٧/ ٢٨٩).

(٦) انظر: الهداية على مذهب الإمام أحمد، الكلوذاني(٥٧٣). المغني لابن قدامة (١٤/ ٣٤٢).

(٧) انظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل، الزرقاني (٧/ ٢٦١).

(٨) انظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، الشاشي (٨/ ٢٨٤)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي (١١/ ٢٥٨).

(٩) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (٤/ ٢٦٥).

حبسه لكمال العدالة ونقص العدد[١].

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي: أن النكاح لشهرته لا يكاد يخفى على الأهل والجيران فالعجز عن إقامة شاهدين به قرينة على كذب مدعيه[٢].

استدل أصحاب القول الثالث بما يلي:

١- أن الحق لم يثبت بعد فلا يحبس[٣].

٢- أنه لا يكون حُجّة في إثباته، أشبه ما لو لم تقم بينة[٤].

٣- أن البينة ما تمت، والحبس عذاب، فلا يتوجه عليه دون تمام البينة[٥].

ثالثًا: الموازنة والترجيح: بعد النظر في الأدلة فإن الذي يظهر والله أعلم رجحان القول الثالث؛ لقوة أدلتهم ووجاهتها.

الخاتمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.. وبعد: ففي ختام هذا البحث أدون ما توصلت إليه من النتائج على وجه الاختصار في النقاط التالية:

- القضاء في الإصطلاح هو: منصب الفصل بين الناس في الخصومات، حسمًا للتداعي، وقطعًا للنزاع، بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب، والسنة.

- الأنظمة المراد بها: ما يصدره ولي الأمر من أنظمة لتحقيق المصلحة، ودرء المفسدة، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة.

- المدة تطلق على الزمن، وعلى الوقت، وعلى الأجل، وهي معاني مترادفة وتدل على معنى واحد.

- عرف التنفيذ في القضاء على وجه الدقة بأنه: تخليص الحق ممن هو عليه طوعًا أو جبرًا، وإعطاؤه لمستحقه.

- للتنفيذ طريقان: التنفيذ الاختياري، التنفيذ الإجباري: ويقصد به عند الفقهاء: الإلزام بالحبس وأخذ المال بيد القوة ودفعه لمستحقه، وتخليص سائر الحقوق، وإيقاع الطلاق على من يجوز له إيقاعه عليه، ونحو ذلك، ويدخل فيه السجن، والملازمة، والحجر وغيرها.

- اختلف العلماء في المدين إذا ثبت عسره وإفلاسه هل للدائن ملازمته أم لا على قولين،

---

(١) النجم الوهاج في شرح المنهاج، الدميري (١٠/ ٣٤٢).

(٢) شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي (٧/ ٢١٤).

(٣) النجم الوهاج في شرح المنهاج، الدميري (١٠/ ٣٤٢).

(٤) كشاف القناع، البهوتي (١٥/ ١٥٦).

(٥) المغني، لابن قدامة (١٤/ ٣٤٢).

والراجح: أنه ليس للدائن ملازمة المدين.

– استحب الفقهاء للقاضي أن ينادي على الخصوم مدة ثلاثة أيام، أو ما يغلب على الظن بلوغ النداء فيه للمحبوس تعزيرًا إذا ادعى أنه لا خصم له قبل إطلاق سراحه بأن من له حق عليه فليحضر، وبهذا أخذ المنظم السعودي حيث جعل مدة للمناداة على المحبوس وإحضاره للجلسة القضائية.

– اختلف الفقهاء في تقدير مدة أقل الحبس في التعزير على قولين، والراجح: أن أقل مدة الحبس غير محددة وإنما يرجع في ذلك إلى رأي القاضي واجتهاده.

– اختلف الفقهاء في تقدير مدة أكثر الحبس في التعزير على قولين، والراجح: أن أقل مدة الحبس غير محددة وإنما يرجع في ذلك إلى رأي القاضي واجتهاده.

– اختلف الفقهاء في مقدار الحبس في التهمة على قولين، والراجح: أن الحبس في التهمة لا حد له، ويرجع في تقديره إلى رأي القاضي واجتهاده، وأخذ المنظم السعودي بتحديد مدة حبس المتهم خلال مدة معينة لا تزيد إلا بأمر القاضي ناظر القضية.

– اختلف الفقهاء في من تجب عليه القسامة إذا امتنع من الحلف هل يحبس أم لا؟ وكم مدة حبسه؟ على قولين، والراجح: أن من تجب عليه القسامة يحبس إذا امتنع من الحلف حتى يحلف، ويرجع في تحديد المدة إلى رأي القاضي.

– اختلف الفقهاء في مدة حبس مدعي الإعسار والمماطل عن السداد إذا حل الأجل وطالب صاحب الدين بحبسه ولم يتبين إعساره على قولين، والراجح: أن تحديد المدة يرجع في تقديره إلى رأي القاضي واجتهاده، وحدد المنظم السعودي مدة الحبس لمدعي الإعسار بما لا يزيد عن خمس سنوات.

– اختلف الفقهاء فيما يلزم القاتل عمداً إذا عفا عنه أولياء الدم مطلقًا على قولين: والراجح: أن للسلطان معاقبة الجاني المعفو عنه تعزيرًا عنه بما يراه القاضي وفق ما يرتدع به الجاني دون تحديد لمدة معينة، وورد في النظام السعودي أن قاتل العمد الذي يحكم عليه بالدية دون القصاص يعزر بالسجن لمدة خمس سنوات.

– اختلف الفقهاء في مدة حبس من أقام شاهدًا واحدًا في حق لا يثبت إلا بالشاهدين حتى يقيم شاهدًا آخر على ثلاثة أقوال، والراجح: أنه لا يحبس.

– أوصي في نهاية البحث بمزيد العناية بالمسائل الفقهية القضائية المحددة بالمدد، وربطها بالأنظمة المعاصرة لما في ذلك من تسهيل وتقريب الفقه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وسلم تسليمًا كثيرًا.

فهرس المصادر والمراجع:

١. إجراءات التنفيذ في المواد المدنية والتجارية، د/ أحمد أبو الوفا، مكتبة الوفاء القانونية، ٢٠١٥م.

٢. الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت/ ٤٥٨هـ) صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، ط/ ٢، ١٤٢١ هـ.

٣. الأحكام السلطانية، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ) الناشر: دار الحديث – القاهرة.

٤. الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت/ ٦٨٣هـ) عليها تعليقات الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي القاهرة، تاريخ النشر ١٣٥٦ هـ.

٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ومعه حاشية الرملي الكبير لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، (ت/ ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

٦. الإشراف على مذاهب العلماء، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٩هـ)، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م.

٧. أصول التشريع في المملكة العربية السعودية، عبد السلام بن جعفر، دار الكتاب الجامعي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٨. أصول التنفيذ لجمال الدين مكناس، الجامعة الافتراضية السورية، ٢٠١٨م.

٩. الأم للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت/ ٢٠٤هـ) دار المعرفة، بيروت، سنة النشر ١٤١٠هـ.

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت/ ٩٧٠هـ)، وفي آخره تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت/ بعد ١١٣٨ هـ) تحقيق أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي، ط/١، ١٤٢٢هـ.

١١. بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي للقاضي أبي المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت/٥٠٢هـ) تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، طبعة ٢٠٠٩م.

١٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت/٥٩٥هـ) تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية ط/ ٢، ١٤٢٤هـ.

١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت/ ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، ١٤٠٦هـ.

١٤. البناية شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي بدر الدين العيني (ت/ ٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤٢٠هـ.

١٥. البيان في مذهب الإمام الشافعي للإمام أبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت/ ٥٥٨هـ)، تحقيق قاسم محمد النوري، دار المنهاج ط/١، ١٤٢١ هـ.

١٦. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ)، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، مع حاشية الشلبي لعثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت/ ٧٤٣ هـ)، والحاشية لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت/١٠٢١ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط/١، ١٣١٣ هـ.

١٨. التجريد لأبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر القدوري، (ت/٤٢٨هـ)، تحقيق مركز الدراسات الفقهية الاقتصادية، دار السلام، ط/١، ١٤٢٤هـ.

١٩. التدريب في الفقه الشافعي المسمى بـ «تدريب المبتدي وتهذيب المنتهي»، سراج الدين أبي حفص عمر بن رسلان البلقيني الشافعي، حققه وعلق عليه: أبو يعقوب نشأت بن كمال المصري، الناشر: دار القبلتين، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

٢٠. التنظيم العدلي في المملكة العربية السعودية، د/ إبراهيم الحمود، مركز الفكر العالمي عن السعودية، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ.

٢١. حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار- لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت/١٢٥٢هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب ١٤٢٣هـ.

٢٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي شرح مختصر المزني لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت/ ٤٥٠هـ)، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٩ هـ.

٢٣. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، أبي بكر الشاشي القفال، الملقب فخر الإسلام، الشافعي (ت/: ٥٠٧هـ)، تحقيق: د ياسين أحمد إبراهيم، مؤسسة الرسالة / دار الأرقم - بيروت / عمان، ط١، ١٩٨٠م.

٢٤. الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي، د/ عدنان بن محمد بن عتيق الدقيلان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٢٥. الذب عن مذهب الإمام مالك، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (ت ٣٨٦ هـ)، المحقق: د. محمد العلمي، مراجعة: د. عبد اللطيف الجيلاني، د. مصطفى عكلي، الناشر: المملكة المغربية - الرابطة المحمدية للعلماء - مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث - سلسلة نوادر التراث (١٣) الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

٢٦. الذخيرة لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت/٦٨٤هـ)، تحقيق محمد حجي سعيد أعراب محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط/١، ١٩٩٤ م.

٢٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت/ ٦٧٦هـ) تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط/١، ١٤٢٧هـ.

٢٨. روضة القضاة وطريق النجاة، علي بن محمد بن أحمد، أبو القاسم الرحبيّ المعروف بابن السِّمناني (ت ٤٩٩ هـ)، المحقق: د. صلاح الدين الناهي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - دار الفرقان، عمان

٢٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني [ت ١٤٢٠ هـ]، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى للطبعة الجديدة (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م) - (١٤٢٥ هـ).

٣٠. سنن ابن ماجه لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت/٢٧٣هـ) شعيب الأرناؤوط [ت ١٤٣٨ هـ] -عادل مرشد- محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م .

٣١. سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبي عيسى (ت/ ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، دار الكتب العلمية.

٣٢. السنن الكبرى للإمام أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبي بكر البيهقي (ت/٤٥٨هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ٣، ١٤٢٤هـ .

٣٣. شرح التلقين، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (ت ٥٣٦ هـ) سماحة الشيخ محمَّد المختار السّلامي، الناشر: دار الغرب الإِسلامي، الطبعة: الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.

٣٤. شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، عبد

الباقـي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصـري (ت ١٠٩٩هـ)، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السـلام محمـد أمين، الناشـر: دار الكتب العلمية، بيـروت - لبنان، الطبعة: الأولـى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م.

٣٥. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لمحمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت/ ٧٧٢هـ) تحقيق الشيخ عبد الله بن جبرين، دار العبيكان ط/١، ١٤١٣هـ.

٣٦. شـرح الوقاية «حل المواضع المغلقة من الوقاية»، صـدر الشريعة، عُبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي (ت ٧٤٧ هـ)، المحقق: د صلاح محمد أبو الحاج، الناشر: دار الوراق - عمان، الأردن، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٦ م.

٣٧. شـرح مختصـر خليل للخرشي لمحمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبي عبد الله (ت/ ١١٠١هـ) دار الفكر للطباعة بيروت.

٣٨. شـرح منتهى الإرادات دقائـق أولي النهى لشرح المنتهى= لمنصور بن يونس بن صلاح الديـن ابن حسـن بن إدريس البهوتـي الحنبلي (ت/١٠٥١هـ) تحقيق الدكتور عبـد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، ١٤٢١هـ.

٣٩. شرح نظام التنفيذ السعودي، د/ عبد العزيز بن عبد الرحمن بن سعد الشبرمي، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٤٠. الصحـاح تـاج اللغة وصحـاح العربية للإمام أبـي نصر إسماعيل بـن حماد الجوهري الفارابي (ت/٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم، ط/٤، ١٤٠٧هـ.

٤١. صحيـح مسلم - المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ للإمام مسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت/ ٢٦١هـ) محمد فؤاد عبد الباقي [ت ١٣٨٨ هـ] الطبعة: الثانية، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٤٢. الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية (ت/٧٥١هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة دار البيان.

٤٣. العِبَـر و ديـوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربـر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٤٤. العدة شرح العمدة لعبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبي محمد بهاء الدين المقدسي (ت/ ٦٢٤هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط/١، ١٤٢١هـ.

٤٥. غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو

المعالـي، ركن الدين، الملقـب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، المحقق: عبد العظيم الديب الناشر: مكتبة إمام الحرمين الطبعة: الثانية، ١٤٠١هـ.

٤٦. الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس ابن تيمية الحراني (ت/ ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية ط/١، ١٤٠٨هـ.

٤٧. فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت/٨٦١هـ) دار الفكر.

٤٨. الكافـي فـي فقه الإمام أحمد لأبـي محمد موفق الدين عبد الله بـن أحمد الجماعيلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت/ ٦٢٠هـ) دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٤هـ .

٤٩. كشـاف القناع عن الإقنـاع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلـي (ت ١٠٥١ هـ)، تحقيق وتخريـج وتوثيـق: لجنـة متخصصة فـي وزارة العدل، الناشـر: وزارة العدل فـي المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، (١٤٢١ - ١٤٢٩ هـ) - (٢٠٠٠ - ٢٠٠٨ م).

٥٠. كفايـة النبيـه في شرح التنبيـه، أحمد بن محمد بن علي الأنصـاري، أبو العباس، نجم الديـن، المعروف بابن الرفعـة (ت ٧١٠هـ)، المحقق: مجدي محمد سـرور باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م.

٥١. لسان العرب لمحمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت/ ٧١١هـ)، دار صادر بيروت ط/ ٣، ١٤١٤ هـ.

٥٢. المبسـوط لمحمـد بن أحمد بن أبـي سهل شمس الأئمة السرخسـي (ت/ ٤٨٣هـ)، دار المعرفة - بيروت، تاريخ النشر ١٤١٤هـ.

٥٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت/ ٨٠٧هـ)، تحقيق حسام الدين القدسي مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر ١٤١٤هـ.

٥٤. المحلى بالآثار لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت/ ٤٥٦هـ)، دار الفكر - بيروت.

٥٥. المحيـط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة لأبي المعالي برهان الدين محمـود بـن أحمد بن عبد العزيز بن عمـر بن مَازَةَ البخاري الحنفـي (ت/ ٦١٦هـ)، تحقيق عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ

٥٦. المختصـر الفقهي لابن عرفة، محمد بن محمد ابـن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبـو عبـد الله (ت ٨٠٣ هـ)، المحقـق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خيـر، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.

٥٧. المدونة للإمام مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت/ ١٧٩هـ)، رواية

سحنون، دار الكتب العلمية، ط/١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٥٨. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى للشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني (ت/١٢٤٣هـ) المكتب الإسلامي، سنة النشر ١٩٦١م.

٥٩. معالم السنن شرح سنن أبي داود لأبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي البستي (ت/ ٢٨٨ هـ) المطبعة العلمية - حلب ط/١، ١٣٥١ هـ.

٦٠. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٦١. معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، د/ سامي محمد الصلاحات، مؤسسة الرسالة، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

٦٢. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى، وأحمد الزيات، وحامد عبد القادر، محمد النجار تحقيق مجمع اللغة العربية، دار النشر دار الدعوة.

٦٣. معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط/٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨

٦٤. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت/٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر الطبعة ١٣٩٩هـ.

٦٥. المعونة على مذهب عالم المدينة للإمام مالك بن أنس للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر بن أحمد البغدادي (ت/٤٢٢هـ) تحقيق الدكتور حميش عبد الحق، دار الفكر ١٤١٩هـ.

٦٦. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الدمشقي الصالحي (ت/٦٢٠هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، ط/ ٦، ١٤٢٨هـ.

٦٧. المقنع في فقه الإمام أحمد لأبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة (٦٢٠هـ)، تحقيق محمود الأرناؤوط، مكتبة السوادي، ط١، ١٤٢١هـ.

٦٨. مناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩هـ)، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ -

٦٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.

٧٠. المهمات في شرح الروضة والرافعي، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢ هـ) اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي، أحمد بن علي، الناشر: (مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء - المملكة المغربية)، (دار ابن حزم - بيروت - لبنان) الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٧١. النجم الوهاج في شرح المنهاج، كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (ت ٨٠٨هـ)، الناشر: دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٧٢. نصب الراية لأحاديث الهداية لأبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي لجمال الدين الزيلعي (ت/٧٦٢هـ) قدم للكتاب: محمد يوسف، وصححه ووضع الحاشية: عبد العزيز، ومحمد يوسف، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر لبنان، ودار القبلة للثقافة الإسلامية جدة، ط/١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٧٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت/ ١٠٠٤هـ) دار الفكر للطباعة سنة النشر ١٤٠٤هـ.

٧٤. النهاية في غريب الحديث لأبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري، مجد الدين ابن الأثير (ت/ ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ.

٧٥. النهر الفائق شرح كنز الدقائق، سراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت ١٠٠٥هـ)، المحقق: أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

٧٦. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (ت ٣٨٦هـ)، تحقيق: الدكتور/ عبد الفتّاح محمد الحلو، وجماعة، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩ م.

٧٧. الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني لمحفوظ بن أحمد بن الحسن، أبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق عبد اللطيف هميم، وماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع ط/١، ١٤٢٥ هـ.

الأنظمة والقرارات:

نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم: م/١ وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ.

نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/٣ وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ.

نظام التنفيذ الصادر بالمرسوم الملكي برقم: (م/ ٥٣ وتاريخ١٤٣٣/٨/١٣هـ).

الأمر السامي الكريم الوارد في رقم ٢٦٢٤ في ١٣٧٢/٤/٩هـ.

فوفانا أبوبكار
باحث في الدكتوراه بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة
كلية العقيدة والدعوة؛ قسم العقيدة

Fofana aboubacar
PhD researcher at the Islamic University, Kingdom of Saudi Arabia, Madinah
College of Creed and Da'wah, Department of Creed
Email: abouawa6@gmail.com

نشأة الخلاف في القدر

The Origin of the Dispute over Predestination

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8406

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/٢٣ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٦/٦

ملخص البحث:

اشتمل البحث على التعريف بالقضاء والقدر؛ والفرق بينهما وإن كان ثمة فرق إلا أنهما متلازمان؛ ومنزلتهما في الإسلام؛ كما تطرق إلى قضية الأسبق منهما؛ وكذلك احتوت على مقالة القدرية؛ وبيان نشأتها وأول من قال بها وابتدعها؛ وكذلك عرج إلى مقالة الجبرية؛ وبيان نشأتها وأول من قال بها.

الكلمات الافتتاحية: نشأة، الخلاف، القدر، القدرية، الجبرية.

Research Summary:

The research includes a definition of al-qada (divine decree) and al-qadar (divine predestination), as well as the distinction between them. Even if there is a difference, they are closely interconnected. It also discusses their significance in Islam and addresses the question of which precedes the other. Furthermore, the study examines the doctrine of the Qadariyyah, explaining its origins and identifying the first person to advocate and introduce it. In addition, it touches on the doctrine of the Jabriyyah, outlining its emergence and the first individual associated with it.

Keywords: (Origin), (Disagreement), (Predestination)

بسم الله الرحمان الرحيم

المقدمة

الحمـد لله ذي الإفضال والإنعام، و المنن الجسام، والأيادي العظام، ذي الجلال والإكرام، الملـك القدوس السلام، الذي قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف عـام، فقدر أرزاقهم وآجالهم، وكتب آثارهم وأعمالهم، وقسـم بينهم معاشهم وأموالهم، وعرشه علـى الماء قبل خلق الليالي والأيـام، فأبرم القضية، وقدر البرية، وقال للقلم: اكتب فجرى بما هو كائـن فـي هذا الملأ على تعاقب السنين والأعوام، ثم خلـق السماوات والأرض وما بينهما في ستة الأيـام، ثم استوى على العرش المجيـد بذاته، منفردًا بتدبير خلقه بالسعـادة والشقاوة، والعطاء والمنـع، والإحياء والإماتة، والخفض والرفع، والإيجاد والإفنـاء، والنقض والإبرام ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾ (الرحمن: ٢٩).

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ولا كفو له، ولا سمي له، ولا صاحبة له، ولا ولد له، بل هو الأحد الصمد الذي تفرد بألوهيته، وتوحد بربوبيته، وتعالى عن مشابهة خليقته، وأنى يشبه العبد المخلوق الملك القدوس السلام، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وأمينه على وحيه، وخيرته مـن خلقه، وسفيره بينـه وبين عباده، أرسله رحمة للعالمين، وقـدوة للعاملين، ومحجة للسالكين، وحجة على العباد أجمعين.

أمـا بعد: فإن القدر بحر محيط لا ساحـل له، ولا خروج عنه لأحد من العالمين، والشرع فيه سفينـة النجاة، مـن ركبها نجا، ومن تخلف عنها فهو من المغرقيـن، وهو قدرة الله الذي هو على كل شيء قدير، وكل مخلوق فمنه ابتدأ وإليه المصير، والإيمان به قطب رحا التوحيد ونظامه، فهو أحد أركان الإيمان العظام وقاعدة أساس الإحسان، وله في الشريعة مكانة عظيمة، إذ هو سر الله في خلقه، ولا يحصل للإنسان إيمان إلا به، قد جاء ذكره في القرآن والسنة المطهرة، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ (الفرقان: ٢)، وفي حديث جبريل المشهور قال ﷺ: (أن تؤمن بالقدر خيره وشره)[1].

ولمـا سلك جماهيـر العقلاء في هذا الباب فـي كلّ واد، وأخذوا في كل طريـق، وتولّجوا كلّ مضيـق، وركبوا كل صعب وذلـول، وقصدوا الوصول إلى معرفته، والوقـوف على حقيقته، وتكلمت فيـه الأمـم قديمًا وحديثًا، وساروا للوصول إلى مغزاه سيرًا حثيثًا، وخاضت فيه الفرق على تباينها واختلافهـا، وصنّف فيه المصنفون الكتب على تنـوّع أصنافها، فلا أحد إلا وهو يحدّث نفسه بهذا الشـأن، ويطلب الوصول فيه إلى حقيقة العرفان، فتراه إمـا مترددًا فيه مع نفسه، أو مناظرًا لبني جنسـه، وكلّ قـد اختار لنفسه قولاً لا يعتقـد الصواب في سواه، ولا يرتضـي إلا إيّاه، وكلهم إلّا من

(١) وراه مسلم من حديث عمر رضي الله عنه (باب معرفة الإيمان والاسلام والقدر). (١/ ٣٧)

تمسّك بالوحي عن طريق الصواب مردود، وباب الهدى في وجهه مسدود،[1]. آثرت أن يكون موضوع بحثي في «نشأة الخلاف في القدر».

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع فيما يلي:

١- جدة الموضوع، وأن كثيرًا من مرض الشبهات يأتي عن طريق القدر وعدم الإيمان به، وفهمه على الوجه الصحيح.

٢- ارتباط القدر بحياة الناس وأحوالهم: فهو مرتبط بحياتهم اليومية وما فيها من أحداث وتقلبات ليس لهم في كثير منها إرادة وتأثير.

٣- موضوع القدر من الموضوعات الكبرى في العقيدة، التي اهتم بها الناس قديمًا وحديثًا، وتكلمت فيه الفرق، فكل تكلمت فيه برأيها.

٤- ارتباطه بالإيمان بالله تعالى، فالقدر قدرة الله تعالى والمؤمن به مؤمن بقدرة الله، والمكذب به مكذب بقدرة الله تعالى.

أسباب اختيار الموضوع:

إن مما حملني ودفعني إلى اختيار هذا الموضوع، أمور عدة من أهمها:

١- ما سبق من بيان أهمية هذا الموضوع وجدته.

٢- ضرورة الاهتمام بأمر العقيدة وتنقيتها من الشوائب.

٣- كثرة الانحراف في هذا الباب، وعدم فهمه على وجه الصواب.

٤- يساعد الباحث المتخصص في تصور وإلمام مسائل هذا الباب.

أهداف البحث:

تتمحور أهداف هذا البحث في النقاط الآتية:

بيان وقت وقوع الخلاف في مسألة القدر في هذه الأمة.

الكشف عن كيفية ظهور مسألة القدر والكلام فيها في أواخر أيام الصحابة رضي الله عنهم.

معرفة أول من تكلم في القدر وخاض فيه بغير وجه شرعي.

معرفة أصل الخلاف في القدر، وأنه يرجع إلى مقالتين، ومعرفة من قال بهما، والتمييز بين تلك المقالتين.

الوقوف على أصل تلك المقالتين ومصدرهما، والأسباب التي أدت إلى ظهورهما.

---

(١) انظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (ص: ٢).

إشكالية البحث:

تتلخص إشكالية البحث في: كيف نشأ الخلاف في القدر في هذه الأمة التي سلم صدرها الأول منه، ومتى وقع ذلك الخلاف، وما الأسباب والظروف البيئية التي ساعدت وساهمت في ظهوره، وشاركت في تطور هذا المفهوم المنحرف عن النصوص الشرعية.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة لهذه الدراسة هي:

الأول: الخلاف العقدي في باب القدر دراسة تحليلية نقدية لأصول القدرية والجبرية في أفعال العباد. المؤلف: د. عبد الله بن محمد القرني. الناشر: مركز نها للبحوث والدراسات. ط:٢٠١٣.

الثانية: أسباب الخلاف في الإيمان بالقدر بين أهل السنة والجماعة، والمخالفين لهم (عرض ونقد) وهو بحث منشور في مجلة العلوم الإسلامية. الكاتب: سعد إبراهيم عبد الله آل أحمد. سنة النشر ٢٠٢٣/١٢/٣٠.

تعليق على الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى اختصت في نقد القدرية والجبرية فيما التزموا به من القول بالتعارض بين الشرع والقدر، دون تعرض لبداية نشأة الخلاف في القدر، وكيفية ظهوره.

والدراسة الثانية هدفت إلى بيان أسباب الخلاف في الإيمان بالقدر بين أهل السنة والجماعة، والمخالفين لهم. ولم يتطرق إلى ذكر نشأة الخلاف في القدر.

منهج البحث: استخدمت المنهج الوصفي.

عملي في البحث: هو الكشف عن تأريخ بداية الخلاف في القدر، وأول من ابتدعه، وبيان جذور هذا الخلاف.

خطة البحث:

تتكون خطة هذا البحث من مقدمة وتمهيد ومطلبين وخاتمة، وتفصيل ذلك في ما يلي:

أما المقدمة: ففيها:

أهمية الموضوع.

أسباب اختيار الموضوع. أهداف البحث، إشكالية البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث،

عملي في البحث.

التمهيد: يشتمل على التعريف بالقضاء والقدر وبيان منزلة الإيمان بالقدر في الإسلام.

المطلب الأول: نشأة مقالة القدرية.

المطلب الثاني: نشأة مقالة الجبرية.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس:

فهرس المصادر.

فهرس الموضوعات.

التمهيد:

قبـل الدخول في تفاصيل الموضـوع يحسن الوقوف على التعريف بمصطلحات البحث، حتى يكون توطئة وتسهيلاً لفهم المضمون، ومن تلك المصطلحات:

نشـأة: قال ابـن فارس[١]: النون والشين والهمزة أصل صحيح يـدل على ارتفاع في الشيء، ونشأ السحاب أي ارتفع[٢]

وقال الفيروز آبادي[٣]: نشأ كمنع وكرم، نشئًا ونشوءًا ونشاءً ونشأة: حيي، وربا وشب[٤]

وقال ابن الأثير[٥]: نشأ أي إذ خرج وابتدأ، وأنشأ الله الخلق، أي ابتدأ خلقهم[٦]

تعريـف الخـلاف: فَمِنْ أَنَّ هَذِي تَخْلُفُ هَـذِي. وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي كَذَا، وَالنَّاسُ خِلْفَـةٌ أَيْ مُخْتَلِفُـونَ، فَمِـنَ الْبَابِ الْأَوَّلِ ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يُنَحِّي قَـوْلَ صَاحِبِهِ، وَيُقِيمُ نَفْسَهُ مُقَامَ الَّذِي نَحَّاهُ[٧].

وعرفه الجرجاني[٨] بأنه: «منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حقٍّ أو لإبطال باطل»[٩].

تعريف القدر:

القدر في اللغة: هو القضاء الموفق، يقال قدر تقديرًا إذا وافق الشيءُ الشيءَ فهو قدر له.

قـال ابن فارس: « الْقَافُ وَالدَّالُ وَالـرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مَبْلَغِ الشَّـيْءِ وَكُنْهِه وَنِهَايَتِه. فَالْقَدْرُ: مَبْلَغُ كُلِّ شَيْءٍ. يُقَالُ: قَدْرُهُ كَذَا، أَيْ مَبْلَغُهُ. وَكَذَلِكَ الْقَدَرُ. وَقَدَرْتُ الشَّيْءَ أَقْدِرُهُ وَأَقْدُرُهُ مِنَ

---

(١) هو الإمام، العلامة، اللغوي، المحدث، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي، المالكي، اللغوي، نزيل همذان، وصاحب كتاب (المجمل). حدث عن: أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة القطان، وسليمان، توفي سنة ٣٩٩ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٠٣)، والأعلام للزركلي (١/ ١٩٣).

(٢) مقاييس اللغة (ص ٨٩٨).

(٣) هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروز آبادي: من أئمة اللغة والأدب. ولد بكارزين (بكسر الراء وتفتح) من أعمال شيراز. وانتقل إلى العراق، وجال في مصر والشام، ودخل بلاد الروم والهند. ورحل إلى زبيد (سنة ٧٩٦ هـ فأكرمه ملكها الأشرف إسماعيل وقرأ عليه، فسكنها وولي قضاءها. وانتشر اسمه في الآفاق، حتى كان مرجع عصره في اللغة والحديث والتفسير، وتوفي في زبيد سنة ٨١٧ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٧/ ١٤٦).

(٤) القاموس المحيط (ص ١٦٠٨).

(٥) هو الشيخ، الإمام، العلامة، المحدث، الأديب، النسابة، عز الدين، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الجزري، الشيباني، ابن الشيخ الأثير أبي الكرم، ولد بجزيرة ابن عمر، في سنة خمس وخمسين، له مصنفات منها: التاريخ الكبير الملقب بـ(الكامل) ، وكتاب (معرفة الصحابة)، توفي سنة ٦٣٠ه. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٥٥).

(٦) النهاية (ص ١١٩٢).

(٧) مقاييس اللغة (٢ / ٢١٣).

(٨) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الزين الحسيني الجرجاني، ولد سنة ٧٤٠ه، أخذ عن الطاووسي، ومخلص الدين أبو الخير، وله مصنفات منها: التعريفات، ومقاليد العلوم، وغيرها. توفي سنة ٨١٠ه وقيل ٨١٤ه. انظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (٢/ ١٩٦-١٩٧).

(٩) التعريفات (ص١٠١).

التَّقْديـر، وَقَدَّرْتُهُ أُقَـدِّرُهُ. وَالْقَدْرُ: قَضَاءُ اللَّهِ تَعَالَى الْأَشْيَاءَ عَلَى مَبَالِغِهَا وَنِهَايَاتِهَا الَّتِي أَرَادَهَا لَهَا، وَهُوَ الْقَدَرُ أَيْضًا»[١].

والقدر في الشرع: هو ما قدره الله تعالى في الأزل أن يكون في خلقه بناءً على علمه السابق بالأشياء وكتابته لها[٢].

القضاء في اللغة: القطع والفصل، يقال قضى يقضي قضاء إذا حكم وفصل، وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه[٣].

قـال ابن فارس: «القاف والضاد والحرف المعتل أصـل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته»[٤].

والقضـاء فـي الشرع: «فهو ما قضى به الله سبحانـه وتعالى في خلقه من إيجاد أو إعدام أو تغيير»[٥].

الفرق بينهما:

القـدر والقضاء بينهما تلازم ويدخل أحدهما في معنى الآخر في بعض مواضع ورودهما في النصوص وكلام العلماء.

قـال ابن الأثير: القضاء والقدر متلازمان لا ينفـك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأسـاس وهـو القـدر، والآخر بمنزلة البناء وهـو القضاء، فمن رام الفصـل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه[٦].

وقال الشيخ ابن عثيمين: «القضاء والقدر متباينان إن اجتمعا، ومترادفان إن تفرقا؛ على حد قول العلماء: هما كلمتان: إن اجتمعتا افترقتا، وإن افترقتا اجتمعتا».

فإذا قيل: هذا قدر الله؛ فهو شامل للقضاء، أما إذا ذكرا جميعًا؛ فلكل واحد منهما معنى.

فالتقدير: هو ما قدره الله تعالى في الأزل أن يكون في خلقه.

وأما القضاء؛ فهو ما قضى به الله سبحانه وتعالى في خلقه من إيجاد أو إعدام أو تغيير[٧].

وقد اختلف العلماء في القضاء والقدر أيهما أسبق؟ والذي عليه أكثر أهل العلم من المحققين

---

(١) مقاييس اللغة (٥/ ٦٢).

(٢) نظر: العقيدة الواسطية للعثيمين (٢/ ١٨٨)، ولوامع الأنوار للسفاريني (ص ٣٥٨).

(٣) انظر: النهاية لابن الأثير (ص ٧٥٩).

(٤) مقاييس اللغة (٥/ ٩٩).

(٥) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين (٢/ ١٨٨).

(٦) النهاية لابن الأثير (ص ٧٥٩).

(٧) شرح العقيدة الواسطية للعثيمين (٢/ ١٨٧-١٨٨).

أن القدر سابق للقضاء.

قال الراغب الأصفهاني[1]: «والقضاء من الله تعالى أخص من القدر، لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع، وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المعد للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل»[2].

وقال مرعي الكرمي[3]: «أن القدر عبارة عن سبق علم الله -تعالى- بالمقدور، وما علمه الله فلا سبيل إلى تخلفه قطعًا...، والقضاء عبارة عن خلق الله -تعالى- لذلك المقدور،»[4].

تبين لنا أن القدر سابق للقضاء، والنصوص الواردة فيهما وعند الجمع بين تلك النصوص يظهر ذلك، ويتبين جليًا، وبه قال الشيخ ابن عثيمين[5].

منزلة الإيمان بالقدر في الإسلام:

الإيمان بالقدر واجب، وهو أحد أركان الإيمان الستة كما في حديث جبريل المشهور، وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع على وجوب الإيمان بالقدر.

فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ (القمر: ٤٩).

قال ابن كثير: «يَستدل بهذه الآية الكريمة أئمةُ السنة على إثبات قدر الله السابق لخلقه، وهو علمه الأشياء قبل كونها وكتابته لها قبل بَرئها»[6].

ومن السنة:

حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء»[7].

---

(١) هو الراغب الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني العلامة الماهر، المحقق الباهر، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، سكن بغداد، واشتهر، حتى كان يقرن بالإمام الغزالي، له مصنفات منها: (أخلاق) و(جامع التفاسير)، و (المفردات في غريب القرآن) قال الذهبي: «لم أظفر له بوفاة» انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٢٠)، والأعلام للزركلي (٢/ ٢٥٥).

(٢) المفردات في غريب القرآن (ص: ٦٧٥-٦٧٦).

(٣) هو مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي مؤرخ أديب، من كبار الفقهاء. ولد في طولكرم (بفلسطين) وانتقل إلى القدس ثم إلى القاهرة فتوفي فيها. له نحو سبعين كتاباً، منها: بديع الإنشاء، وغيرها. توفي ١٠٣٣هـ.انظر: الأعلام للزركلي (٧/ ٢٠٣).

(٤) إتحاف ذوي الألباب (ص: ١٠٤).

(٥) انظر: شرح العقيدة الواسطية للعثيمين (٢/ ١٨٨).

(٦) تفسير ابن كثير (٧/ ٤٨٢).

(٧) أخرجه مسلم في: كتاب القدر. باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام. رقم: ٢٦٥٣.

وأما الإجماع:

فقد انعقد إجماع السلف ومن بعدهم من الأئمة على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، كما نقل ذلك غير واحد من الأئمة والعلماء.

قال أبو الأسود الدؤلي[١]: «ما رأينا أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ لا يثبت القدر»[٢].

قال ابن حجر[٣]: «ومذهب السلف قاطبة أن الأمور كلها بتقدير الله»[٤].

المطلب الأول: نشأة مقالة القدرية:

كان ينزل القرآن، ووجود رسول الله ﷺ بين الصحابة له الدور الأساسي في سلامة العقيدة وصفائها، والتسليم لله ولرسوله في كل أمر من الأمور، لذلك لم يقع في عهد الرسول ﷺ أي انشقاق أو ابتداع في أمر القدر، وهذا لا ينافي وقوع بعض الأسئلة التي يأتي جوابها حاسمًا من الرسول ﷺ، كما لا ينافي وقوع المخاصمة من جانب اليهود أو المشركين[٥].

لذا قال عبد القاهر البغدادي[٦]: «كان المسلمون عند وفاة رسول الله ﷺ على منهاج واحد في أصول الدين وفروعه، غير من أظهر وفاقًا وأضمر نفاقًا[٧].

وأصل الخلاف في القدر إنما يرجع إلى مقالتين مخالفتين للكتاب والسنة وما عليه السلف وهما (مقالة القدرية)، و(مقالة الجبرية).

أما مقالة القدرية:

وهي القول بقدرة العبد على فعله قدرة تامة، وإنكار مراتب القدر كلها كما هو قول أوائلهم، أو إنكار المشيئة والخلق كما هو قول متأخريهم.

وأول ظهور مقالة القدرية في أواخر عصر الصحابة رضي الله عنهم في خلافة عبد الملك

---

(١) هو أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو ويقال: الديلي. العلامة، الفاضل، قاضي البصرة. واسمه: ظالم بن عمرو على الأشهر ولد: في أيام النبوة. وحدث عن: عمر، وعلي. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٨٢).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٦٤٦).

(٣) هو العلامة المحدث شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن أحمد الكناني العسقلاني، ولد سنة ٧٧٣هـ. له مصنفات كثيرة منها: فتح الباري. توفي سنة ٨٥٢هـ. انظر: الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (١/ ٣٣٤).

(٤) فتح الباري (١١/ ٤٧٨).

(٥) انظر: القضاء والقدر. للدكتور عبد الرحمن بن صالح محمود (ص ١٤٥)، والإيمان بالقضاء والقدر للدكتور محمد بن إبراهيم الحمد (ص٢٥٦).

(٦) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور: عالم متفنن، من أئمة الأصول. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان فاستقر في نيسابور. له مصنفات منها: فضائح القدرية، والفرق بين الفرق. توفي سنة ٤٢٩ هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٤٨).

(٧) الفرق بين الفرق (ص١٢).

بـن مـروان[١]، وكان ظهوره على يد (معبـد الجهني[٢])، وأن ذلـك كان بالبصرة، وكل من ترجم لمعبد الجهني هذا قال عنه: إنه أول من تكلم بالقدر، أو ابتدع القول بالقدر، ومعلوم أن المقصود إنمـا هو نفي القدر، ودليل هذا القول: رواية مسلم في صحيحه في الحديث المشهور فقد روى عن يحيـى بن يعمر قال: (كان أول مـن قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبـد الرحمـن الحميري حاجين أو معتمريـن، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحـاب رسول الله صلى الله عليـه وسلـم فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجـد، فاكتنفتـه أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عـن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الأمـر إلـي، فقلت: أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم (وذكر من شأنهم) وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُف...) الحديث[٣]، وهذا يفيد أن معبداً هو أول من قال بالقدر.

قال الشهرستاني[٤]: «أما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنـي، وغيـلان الدمشقي[٥]، ويونس الأسواري[٦] في القول بالقـدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر»[٧].

وقـال ابـن القيم[٨]: «ثم نبغ في عهدهـم وأواخر عهد الصحابة القدريـة مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر وأن الأمر أُنُف فمن شاء هدى نفسه ومن شاء أضلها ومن شاء بخسها حظها وأهملها ومن شاء وفقها للخير وكملها كل ذلك مردود إلى مشيئة العبد ومقتطع من مشيئة العزيز

(١) هو عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية الأموي الخليفة، الفقيه، أبو الوليد الأموي. ولد: سنة ست وعشرين. سمع: عثمان، وأبا هريرة، وأبا سعيد، وأم سلمة وغيرهم، حدث عنه: عروة، وخالد بن معدان وغيرهم، توفي سنة ٨٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٤٦-٢٤٩).

(٢) هو معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني. وقيل: ابن عبد الله بن عكيم الجهني، نزيل البصرة، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة. حدث عن: عمران بن حصين، ومعاوية، وطائفة. وكان من علماء الوقت على بدعته. وحدث عنه: معاوية بن قرة، وزيد بن رفيع، صلبه عبد الملك سنة٨٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨٥-١٨٧).

(٣) أخرجه مسلم في: كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر. رقم: ٨.

(٤) هو الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، ولد سنة ٤٦٧هـ. وتوفي سنة ٥٤٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٢٨٦).

(٥) هو غيلان بن مسلم الدمشقيّ، أبو مروان: كاتب، من البلغاء: تنسب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية. وهو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهنيّ. توفي سنة١٠٥هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٥/ ١٢٤).

(٦) هو أبو يونس الأسواري من الأساورة يعرف بسنسويه. انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر(٥٩/ ٣١٨).

(٧) الملل والنحل (١/ ٢٨).

(٨) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين: من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء. مولده ووفاته في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الّذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروبا بالعصى. وأطلق بعد موت ابن تيمية. وكان حسن الخلق محبوبا عند الناس، أغري بحب الكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه الحسن شيئا كثيرا. وألّف تصانيف كثيرة. توفي سنة ٧٥١هـ. الأعلام للزركلي(٦/ ٥٦).

الحميد»[1].

وقيل: إن أول من أحدث الكلام في القدر رجل نصراني يقال له (سنسويه أو سوسن)

عـن ابن عون[2] قال: «أدركت الناس وما يتكلمون إلا في علي وعثمان، حتى نشأ هاهنا حقير يقال له: سنسويه البقال، قال: فكان أول من تكلم في القدر»[3].

والـذي يظهـر أن سنسويـه أو سوسن هـو أول من أحـدث مقالة القدر، ثم أخـذه عنه معبد الجهني، فأظهرها، ثم تلقاه عن معبد غيلان الدمشقي[4].

قـال الإمـام الأوزاعي[5]: «أول من نطـق بالقدر رجل من أهل العراق يقـال له: سوسن» كان نصرانيًا فأسلم، ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد[6].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية[7]: «وقد روي أن أول من ابتدعه بالعراق رجل من أهل البصرة يقال له: سيسويه من أبناء المجوس، وتلقاه عنه مَعْبَد الجُهنِيّ،»[8].

كان لهؤلاء الثلاثة الأثر البالغ في ظهور مقالة القدر في الإسلام:

سنسويه بن يونس الأسواري هو أول من أحدثها، وهو نصراني ادعى الإسلام، قال البخاري «كان مجوسيًا فادعى الإسلام»[9].

أما معبد الجهني: فهو الذي أظهرها وشهرها وعرف بها، وقد أخذها عن سنسويه.

أما غيلان: هو صاحب معبد وهو الذي دعا إلى القدر وناظر فيه.

للقدرية مقالتان:

المقالة الأولى: إنكار علم الله السابق بأعمال العباد، وكتابته، ومشيئته وخلقه لها، ودعوى

---

(١) شفاء العليل (ص ١٢٠).

(٢) هو عبد الله بن عون بن أرطبان المزني مولاهم الإمام، القدوة، عالم البصرة، أبو عون المزني مولاهم، البصري، الحافظ. ولد: سنة٦٦هـ، حدث عن: أبي وائل، والشعبي، والحسن، وابن سيرين وغيرهم، روى عنه: سفيان، وشعبة، وابن المبارك وغيرهم، توفي سنة ١٥١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٦٤).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣٤/ ١٨).

(٤) انظر: المعتبر في عقيدة أهل السنة ومخالفيهم في القدر (ص ٢٢).

(٥) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، أبو عمرو الأوزاعي. كان يسكن بمحلة الأوزاع، وهي العقيبة الصغيرة، ظاهر باب الفراديس بدمشق، وكان مولده: في حياة الصحابة. حدث عن: عطاء بن أبي رباح، وأبي جعفر الباقر وغيرهم. روى عنه: ابن شهاب الزهري، ويحيى بن أبي كثير وغيرهم. توفي سنة ١٥٧ه. انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧).

(٦) الشريعة للآجري (ص ٢٤٢).

(٧) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم ابن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني نزيل دمشق. ولد سنة ٦٦١ه. وتوفي ٧٢٨هـ. انظر: الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية (ص: ٨٢)، والبداية والنهاية (١٨/ ٢٩٥___٢٩٦).

(٨) الإيمان (ص ٣٠١).

(٩) خلق أفعال العباد (ص ٣٢٥).

أنه أمر ونهى وهو لا يعلم من يطيعه ممن يعصيه، بل الأمر أنف أي مستأنف[١].

وهـذه مقالة القدرية الأوائل، وقد أنكر عليهم بدعتهم من أدركها من الصحابة، كابن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله رضوان الله عليهم، واشتد إنكارهم عليهم، وتبرؤوا منهم ومن بدعتهم[٢].

وقد نقل اتفاق السلف على كفرهم شيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

وأصحاب هذا القول قد انقرضوا، ولم يبق في الأمة من يقول بقولهم كما ذكر ذلك جمع من العلماء، كالنووي والقرطبي وابن حجر والسفاريني[٤].

المقالة الثانية: الإقرار بعلم الله السابق وكتابته السابقة لأعمال العباد، وإنكار عموم مشيئته وخلقه لها، ويظنون أنه لا معنى لمشيئته إلا أمره فما شاءه فقد أمر به وما لم يشأه لم يأمر به.

وهؤلاء هم الذين تبنى المعتزلة مذهبهم وانتصروا له وانتشر على أيديهم، فنسبوا إليهم فقيل المعتزلة القدرية[٥].

وأصحاب هذا القول على ضلالهم وانحرافهم هم دون الطائفة الأولى ولم يكفرهم السلف، بل بدعوهم وضللوهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما هؤلاء فهم مبتدعون ضالون لكنهم ليسوا بمنزلة أولئك؛ وفي هؤلاء خلق كثير من العلماء والعباد كتب عنهم العلم»[٦].

المطلب الثاني: مقالة الجبرية:

وهي القول بجبر العبد على فعله ودعوى أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وإنما يضاف الفعل للعبد مجازًا، وأصحاب هذا القول يسمون: بالقدرية المثبتة:

وأول من أظهر القول بالجبر هو الجهم بن صفوان[٧]، وكان الجهم قد جمع بين ضلالتين وهما: تعطيل صفات الله، والقول بالجبر.

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٨١).

(٢) انظر: كتاب القدر للفريابي (١٧-١٩٢)، وكتاب الشريعة للآجري (٢/٨٠١-٨١٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٨/ ٤٥٠).

(٤) انظر: شرح النووي (١/ ١٥٤)، وفتح الباري (١/ ١١٩)، ولوامع الأنوار (٢/ ٧٨).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ت ريتر (ص: ٢٢٨).

(٦) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٨٥).

(٧) هو جهم بن صفوان أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي، الكاتب، المتكلم، أس الضلالة، ورأس الجهمية. كان صاحب ذكاء وجدال. كتب للأمير حارث بن سريج التميمي، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها. قتل سنة ١٢٨ه. انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٦).

قـال الشهرستانـي في سياق ذكره لمقالات الجهم، ومنها قولـه: « لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهًا، فنفى كونه حيًا عالمًا، وأثبت كونه: قادرًا، فاعلاً، خالقًا؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق»[١].

وقال البغدادي: «الْجَهْمِية أتبَاع جهم بن صَفْوَان الذي قَالَ بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلهَا»[٢].

«وبهـذا يتبين التلازم بين بدعتي التعطيل والقول بالجبر عند الجهم، وأن قوله بالجبر إنما كان لازمًا لقوله بالتعطيل، فإنه أراد أن ينزه الله عن مشابهة الخلق فما أثبته للخلق كالحياة والعلم نفـاه عـن الله، وما أثبته لله من القـدرة والفعل نفاه عن العبد وبهذا كان الجهـم رأسًا في مقالَتَي تعطيل الله عن صفاته والقول بجبر العبد»[٣].

ويذكـر المحققـون من أهل العلـم أن الجهم بن صفـوان أخذ هذه المقـالات من الجعد بن درهم[٤]، وأن منتهاها يرجع إلى لبيد بن الأعصم[٥] اليهودي»[٦].

قـال الإمام أحمـد: «وأخذه جهم من الجعد بن درهم وأخذه الجعد مـن أبان بن سمعان[٧]، وأخـذه أبان من طالوت[٨] بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذه طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ»[٩].

فتبيـن بهذا أن منشأ هذه المقالة في الإسلام يرجع إلى لبيد بن الأعصم اليهودي، وأخذها عنـه ابن أخته طالوت، ثم أخذها عن الطالـوت أبان بن سمعان وهو الذي أثر في الجعد بن درهم فتلقفهـا الجعد عنه، ثم تبنى مذهبـه تلميذه الجهم بن صفوان، فأظهـره وناظر في نصرته حتى

---

(١) الملل والنحل (١/ ٨١).

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٩).

(٣) المعتبر للدكتور إبراهيم الرحيلي (ص ٢٩).

(٤) هو الجعد بن درهم مؤدب مروان الحمار. هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلا، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله. قال المدائني: كان زنديقا. وقد قال له وهب: إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله أن له يدا، وأن له عينا ما قلنا ذلك. قتل سنة١٢٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣).

(٥) هو أن لبيد بن الأعصم اليهودي هو الذي سحر النبي ﷺ في مشط ومشاطة في جف طلعة ذكر تحت رعوفة بئر ذي أروان. انظر: البداية والنهاية (٨/ ٤٦٧).

(٦) انظر: خلق أفعال العباد (ص ٢٩).

(٧) هو بيان بن سمعان التميمي النهدي من الغلاة ادعى ألوهية علي بن أبي طالب، قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ه. انظر: البداية والنهاية (١٢/ ١٤٨).

(٨) هو طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم، زوج ابنته، عنه أخذ بيان بن سمعان وعنه أخذ الجعد بن درهم بدعته. انظر: البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠).

(٩) العلل ومعرفة الرجال (١/ ٨٨).

عرف به ونسب إليه إلى أن قتله سلم بن أحوز[١] في سنة ١٢٨هـ.[٢].

ثـم انتشـرت مقالة الجبر فـي النـاس عن طريق الجهميـة، فتأثر بها بعضـ مثبتة القدر في الجملـة الذين كانوا يردون علـى المعتزلة مقالتهم في نفي القدر، ومنهـم الأشعرية الذين وافقوا الجهمية في أصل مقالتهم في الجبر.

قـال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن الأشعرية وبعض المثبتيـن للقدر وافقوا الجهم في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعًا لفظيًا أتوا بما لا يعقل»[٣].

فنتج عن هذا وبعد تبني الأشعرية مقالة الجبر أن انقسم الجبرية إلى قسمين:

الأول: جبريـة غالية، وهم الجهمية ومن وافقهـم، ينفون عن العبد الفعل والقدر والكسب فيزعمـون أنه ليس للعبـد فعل ولا قدرة، وإنما الفاعل هو الله، وليس للعبـد كسب يستحق ثوابًا ولا عقابًا[٤].

الثانـي: جبريـة متوسطة وهم الأشعرية ينفون عن العبد الفعل ويثبتون له قدرة غير مؤثرة وكسب، ويقولون إن الفاعل حقيقة هو الله، والعبد ليس بفاعل، وإنما هو كاسب وإضافة الفعل للعبد مجاز، لا على الحقيقة[٥].

(١) هو أبو حرب سلم بن أحوز بن أربد بن محرز المازني التميمي، كان على شرطة نصر بن سيار في خراسان، وهو الذي قتل جهم بن صفوان. قتل سنة ١٣٠هـ. انظر: أنساب الأشراف (٣/ ٤٥٧).

(٢) انظر: البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣٨).

(٤) ينظر الملل والنحل (٩٥).

(٥) انظر: ينظر الملل والنحل (ص٩٥).

الخاتمة:

أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

١- أن أمر القدر كان مسلمًا عند صدر أول هذه الأمة.

٢- أن القرآن والسنة يبينان أمر العقيدة، ومنها القدر.

٣- أن نفي القدر دخيل على هذه الأمة.

٤- أن أول من قال بالقدر: معبد الجهني.

٥- أن مذهب أهل السنة هو الصحيح.

المصادر:

القرآن.

١- إتحاف ذوي الألباب: المؤلف: مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ١٠٣٣هـ)، الناشر: منشورات منتديات كل السلفيين، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م.

٢- الإيمان المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ).

٣- تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

٤- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي المؤلف: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: ١٣٥٣هـ).

٥- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ).

٦- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة المؤلف: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ) تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي.

٧- شَرْحُ صَحِيح مُسْلِم لِلقَاضِي عِيَاض المُسَمَّى إِكمَالُ المُعْلِم بِفَوَائِدِ مُسْلِم المؤلف: عياض.

٨- شرح العقيدة الواسطية: المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١ هـ) الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: السادسة، ١٤٢١ هـ.

٩- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، المؤلف: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي،

الناشر: دار طيبة - السعودية، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

١٠- الشريعة المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (المتوفى: ٣٦٠هـ) المحقق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي.

١١- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية المؤلف: عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (المتوفى: ٤٢٩هـ).

١٢- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ).

١٣- مجموع الفتاوى، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

١٤- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى: ٣٢٤هـ)، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، الناشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا).

١٥- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٦- المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢ هـ.

إعداد: أنس فرج العربي العجيلي
باحث ماجستير بقسم العقيدة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by: Anas Faraj AlArabi Al AJEELE
Master›s Researcher, Department of Creed, Islamic University of Madinah
anas.alarabi94@gmail.com

المسائل العقدية التي وافق فيها المعتزلة أهل السنة ظاهراً وخالفوهم حقيقة في باب التوحيد – جمعاً ودراسة

Theological issues in which the Mu'tazilites outwardly agreed with the Sunnis but in reality disagreed with them regarding monotheism – a compilation and study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8407

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/١٢

المستخلص

هذا ملخص للبحث المعنون بـ: «المسائل العقدية التي وافق فيها المعتزلة أهل السنة ظاهراً وخالفوهم حقيقة في باب التوحيد».

يهدف البحث إلى تفكيك دعوى التوافق بين المدرستين، وبيان عدم موافقة عقيدة أهل السنة والجماعة لعقيدة المعتزلة فيما قد يُتوهم فيه الموافقة، مع مناقشة تلك المسائل ونقدها استناداً إلى منهج أهل السنة والجماعة، وبيان خطورة المنهج الاعتزالي، وما يترتب عليه من لوازم وعقائد فاسدة في باب التوحيد.

وقد اعتمد الباحث في دراسته على المنهجين: الاستقرائي والتحليلي المقارن، وقسّم البحث إلى مقدمة تناول فيها أهمية الموضوع وخطته، وأتبعها بتمهيد حرر فيه مفهوم التوافق والافتراق العقدي. ثم انطلق البحث في ثلاثة مباحث رئيسة؛ تناول المبحث الأول: مسألة الإقرار بربوبية الله تعالى لبيان التوافق الظاهري والمخالفة الحقيقية فيها، وتطرق المبحث الثاني: إلى مسألة الاستدلال بالنظر العقلي على وجود الله لبيان حدود الاتفاق والافتراق، بينما بحث المبحث الثالث: مسألة إثبات الأسماء الحسنى وتفكيك حقيقة الإثبات اللفظي والتعطيل المعنوي

عنـد المعتزلـة. وخُتم البحث بأبرز النتائـج والتوصيات التي أسفرت عنهـا الدراسة، تليها قائمة بالمصادر والمراجع.

الكلمـات المفتاحيـة: المعتزلة، أهل السنـة والجماعة، باب التوحيـد، التوافق الظاهري، المخالفة الحقيقية، المسائل العقدية.

Abstract

This is an abstract of the research paper titled: «The Doctrinal Issues in which the Mu'tazilah Visually Agreed with Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah but Factually Disagreed in the Chapter of Tawhid (Monotheism).»

The study aims to deconstruct the claims of consensus between the two schools, demonstrating the incompatibility of the creed of Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah with that of the Mu'tazilah regarding issues where agreement might be mistakenly assumed. It discusses and critiques these issues based on the methodology of Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, highlighting the danger of the Mu'tazilite approach and its subsequent invalid implications and corrupt beliefs in the chapter of Tawhid.

In this study, the researcher adopted both inductive and analytical-comparative approaches. The paper is structured into an introduction addressing the significance and plan of the topic, followed by a preliminary section defining the concept of doctrinal agreement and disagreement. Subsequently, the research proceeds into three main sections: The first section examines the acknowledgment of Allah's Lordship (Rububiyyah) to clarify the visual agreement and the factual disagreement; the second section addresses the usage of rational inspection (Al-Nazar) to deduce the existence of Allah, highlighting the boundaries of agreement and disagreement; and the third section investigates the affirmation of the Most Beautiful Names of Allah, deconstructing the reality of verbal affirmation versus semantic negation (Ta'til) according to the Mu'tazilah. The study concludes with the prominent findings and recommendations yielded by the research, followed by a list of sources and references.

Keywords: Mu'tazilah, Ahl al-Sunnah wal-Jama'ah, Chapter of Tawhid, Visual Agreement, Factual Disagreement, Doctrinal Issues.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده:

فـإن الأمة الإسلامية لم تزل على البيضاء ليلها كنهارهـا، لا يزيغ عنها إلا هالك؛ حيث أتم

الله لهـا الديـن، كما قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1]، وعلى هذا الصفاء والنقـاء كان صحابة رسول الله معتصمين بكتاب الله، متمسكين بهدي نبيهم محمد ﷺ، لم يحصل بينهم خلاف ولا فرقة، حتى نبتت نابتة شر؛ فدب الاختلاف والافتراق بين المسلمين في عقائدهم.

وإن مـن سنن الله الكونية التمايز والمفاصلة بين أهل الحـق وأهل الباطل، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[2]

وهذا التمايز الدنيوي هو الذي يترتب عليه التمايز الأخروي الذي به الحساب والجزاء، قال تعالى: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾[3]

فلما كان ذلك كذلك كانت معرفة الباطل وما يتميز به من أعظم مقاصد الدين، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾[4]

وإن مـن أولـى ما يصرف إليـه علماء أهـل السنة والجماعـة الاهتمام في بيانـه من سبيل المخالفيـن للديـن: سبيل الفرق المنتسبة إلى الإسلام؛ فإن من البـلاء الذي حل بالإسلام وأهله كان بسبـب تلـك الفرق أو بعضها. ولمـا كان بعض تلك الفـرق ينتسب إلى أهـل السنة والجماعة ادعـاءً وزعمـاً، ويستغل في دعواه تلك بعض المشتركات المجملة، والموافقـات العامة الظاهرة، والتداخـلات غير المقصودة؛ كان مـن المهم المشاركة بالتصنيف في ذكر ما يحصل به التفريق بين أهل الحق وأهل الباطل. وإن من أفضل طرائق التصنيف فيه: الرسائل الجامعية، والدراسات الأكاديمية؛ لما أنيط بها من المتابعة العلمية، والتحكيم الموثق، والتأصيل المحقق.

وقد اخترت كتابة بحثي عن إحدى تلك الطوائف المنتسبة إلى الإسلام، وكانت تلك الطائفة تنتحـل مسائـل وقع فيهـا توافق ظاهري، وتداخل مجمـل في بعض الأبواب مع مذهـب أهل السنة والجماعـة، ألا وهي «طائفة المعتزلة»؛ فشرعت في تلمس الفروق المميزة، والحقائق الكاشفة لما يقع فيه التوافق الظاهري بينها وبين أهل السنة والجماعة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره في الآتي:

- كشـف حقيقة العقائد الاعتزالية عن طريق المقارنة العلمية بين المقالات؛ باعتبارها من أقوى الوسائل الكاشفة لحقيقة الفكر المعتزلي، وتمييزه عن معتقد أهل السنة.

- تشخيـص مسـارات الغلط العقدية ممـا يسهم في رصد مدارات الغلـط، وتحديد فجوات

(١) المائدة:٣.

(٢) آل عمران: ١٧٩.

(٣) يس: ٥٩.

(٤) الأنعام: ٥٥.

الافتراق، وإبراز التمايز المنهجي بين المدرستين.

– تحرير مواضع الاتفاق والافتراق لبيان حدود التوافق اللفظي ومساحات الافتراق الحقيقي بين الطرفين بدقة وتأصيل.

– سد الباب أمام المحاولات المعاصرة التي تروم دمج أو تقريب مدرسة أهل السنة بمدرسة المعتزلة؛ اتكاءً على ظواهر بعض المسائل المشتركة.

– تفكيك الشبهات والموافقات الظاهرية بين معتقد المعتزلة وأهل السنة؛ عبر الكشف عن حقيقة الموافقات العامة التي يستغلها المخالف لتمرير بدعته.

– ممارسة الواجب العلمي في نصرة الحق، من خلال إظهار معتقد أهل السنة ونصره، وكشف المسالك الباطلة للمخالف وردها بالحجة والبرهان.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان عدة أمور، أبرزها:

الهدف الرئيس لهذا البحث: بيان عدم موافقة عقيدة أهل السنة والجماعة لعقيدة المعتزلة فيما قد يُتوهم فيه الموافقة، مع المناقشة والنقد؛ معتمداً على منهج أهل السنة والجماعة في ذلك، ومبيناً خطورة منهج المعتزلة، وما يترتب عليه من عقائد فاسدة.

تساؤلات البحث:

السؤال العام لهذا البحث: ما المسائل العقدية التي وافق فيها المعتزلة أهل السنة ظاهراً وخالفوهم فيه حقيقة في باب التوحيد؟

حدود البحث:

سألتزم في بحثي بجمع المسائل التي ظاهرها موافقة أهل السنة والجماعة للمعتزلة، ومن ثَمَّ مناقشتها على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة. والضابط في هذا: أن يكون القول معتبراً عند المعتزلة؛ بأن يكون قولاً مجمعاً عليه عندهم، أو قولاً لفرقة من فرقهم، أو قول إمام معتبر لديهم. وإن كان في المسألة قولان أو أكثر؛ سأعتمد على القول الموافق لأهل السنة في الظاهر.

منهج البحث:

سأسير بعون الله وتوفيقه في تحرير البحث وكتابة مسائله وفق المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء ما ورد من نصوص في المسألة المطروحة، وتحليلها بحسب الاستطاعة.

إجراءات البحث:

– عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث بذكر اسم السورة ورقم الآية وكتابتها بالرسم العثماني.

- تخريج الأحاديث النبوية الواردة في البحث من مصادرها، فما كان منها في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت به لتلقي الأمة أحاديثهما بالقبول، وما كان منها في غير الصحيحين أو أحدهما أذكر من خرجه من أهل العلم مع نقل كلام العلماء فيه من جهة الحكم.
- بيان الألفاظ الغريبة والمصطلحات العلمية.
- أترجم بترجمة موجزة للأعلام عير المشهورين.
- الالتزام بعلامات الترقيم وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

خطة البحث

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة؛ وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتشتمل على أهمية البحث، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والمنهج المتبع في البحث، وخطة البحث.

التمهيد: التعريف بالموافقة العقدية.

المبحث الأول: الإقرار بربوبية الله تعالى.

المبحث الثاني: الاستدلال على وجود الله.

المبحث الثالث: إثبات أسماء الله الحسنى.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

قائمة بالمصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها في البحث.

تمهيد:

وفيه التعريف بالموافقة العقدية.

الموافقــة أو التوافق مأخوذ من التّقــارُبُ والاتِّفَاقُ وَالتَّظَاهُرُ وَعَــدَمُ الاخْتلاَف، يُقَال: وَافَقَهُ مُوَافَقَــةً وَوِفَاقًا وَاتَّفَقَ مَعَهُ وَتَوَافَقَا، وَأَصْلُ التَّوَافُقِ مِنَ الوفاقِ وَهُوَ الانْسِجَامُ وَالمُلاَءَمَةُ، يُقَالُ: وَفَّقَ فُــلاَنٌ بَيْــنَ شَيْئَيْنِ أَيْ: لاَءَمَ بَيْنَهُمَا وَجَعَلَهُمَا مُنْسَجِمَيْنِ، وَوَفْقُ الشَّــيْءِ مَا لاَءَمَهُ وَنَاسَبَهُ، وَالتَّوْفِيقُ: التَّسْدِيدُ وَالإِصَابَةُ، ومِنْ مَعاني التَّوافُقِ أَيْضًا: الاجْتِماعُ، والتَّطَابُقُ، والتَّآلُفُ، والتَّفَاهُمُ.[1]

ويمكــن حدّ التوافق العقدي في هــذا البحث بأنه: «اجتماع طائفتيــن أو أكثر على مصطلح، أو مسألــة مــن مسائــل الاعتقاد وأصــول الدين، من حيثُ إطــلاقِ اللفظِ، مع احتمــالِ اتفاقهما أو اختلافهما في الحقيقةِ والمآل»[2]

والتوافق العقدي يعد من مجالات البحث العقدية خاصة في الملل والمقالات وهذا النوع من البحــث مما تطرق لــه القرآن فكثيرًا ما يذكر الله قولاً ثم يقــول عليه: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ مِثۡلَ قَوۡلِهِمۡۚ فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ ١١٣﴾[3]. ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡ تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡۗ قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ١١٨﴾[4] ﴿بَلۡ قَالُواْ مِثۡلَ مَا قَالَ ٱلۡأَوَّلُونَ ٨١﴾[5] فلشــدة التوافق القولي بين الأمم الكافرة يظن أنهم يتواصون بها ويورثها بعضهــم لبعض، ولذلك قــال تعالــى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ٥٢ أَتَوَاصَوۡاْ بِهِۦۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٞ طَاغُونَ ٥٣﴾[6]، ولا عجــب فــي ذلــك، فكما أن الحق من مشــكاة واحدة، فإن الباطل مأخذه واحد ومخرجه واحد وإن تعددت مللة وشيعه.

فالبحث في التوافق العقدي من مجالات البحث العقدي المهمة من حيث تقرير الحق وتقويته وبيــان أنــه محل توافق وبيان تلبيس المخالفين للحق، وقد تأتي الدراسات في التوافق العقدي تارة بعنوان: أثر أو تأثير كذا في كذا، وتارة بعنوان مشابهة كذا لكذا، وتارة بعنوان مظاهر كذا في كذا إلى غير ذلك.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا الباب أن الموافقة العقدية على صور:

فقــد تقع الموافقة العقدية في الظاهر والباطن كتوافق الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات في الجملة وتوافق الكلابية والماتريدية والأشاعرة في نفي الصفات الاختيارية في الجملة، وتوافق

(١) انظر: القاموس المحيط (ص١١٩٠)، لسان العرب (٣٨٢/١٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢٣٠/١).

(٣) البقرة: ١١٣.

(٤) البقرة: ١١٨.

(٥) المؤمنون: ٨١.

(٦) الذاريات: ٥٢-٥٣.

طوائف المرجئة على إخراج العمل عن مسمى الإيمان في الجملة.

- وقد تقع الموافقة العقدية في الباطن دون الظاهر كتوافق الخوارج والمعتزلة حقيقة في حكم مرتكب الكبيرة ومآله، واختلافهم ظاهرًا في اسمه في الدنيا، فخلافهم في الظاهر في مسمى مرتكب الكبيرة في الدنيا، فالخوارج تسميه كافرًا والمعتزلة تجعله في منزلة بين المنزلتين، وكلا الطائفتين تسلبه الإيمان وتخلده في النار في الآخرة، وتحرم عليه الشفاعة، فهم متفقون في الباطن في حكمه.

وقد تقع الموافقة العقدية في الظاهر دون الباطن، كتوافق أهل السنة ظاهرًا مع الوعيدية في مسمى الإيمان، فكلا الطائفتين تدخل العمل في مسمى الإيمان، وإنما اختلافهم في حقيقة أحاد الواجبات هل هي من أصل الإيمان أم لا؟

والعبرة في الموافقة العقدية هو الباطن والمعنى، وأما الظاهر واللفظ فلا عبرة به، إذ العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني، فالحذر من استغلال تلك الموافقات والمقاربات، فما يخالف فيه المخالفون لأهل السنة أعظم مما يوافقوهم فيه قال ابن تيمية[1] -رحمه الله-:» وَكُلُّ مَنْ سوَى أَهْلِ السُّنَّة وَالْحَديث منَ الْفرَق فَلَا يَنْفَردُ عَنْ أَئمَّة الْحَديث بقَوْل صَحيح، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ منْ دين الْإسْلَام مَا هُوَ حَقٌّ. وَبسَبَب ذَلكَ وَقَعَت الشُّبْهَةُ، وَإلَّا فَالْبَاطلُ الْمَحْضُ لَا يَشْتَبهُ عَلَى أَحَد، وَلهَذَا سُمِّيَ أَهْلُ الْبدَع أَهْلَ الشُّبْهَات، وَقيلَ فيهمْ: إنَّهُمْ يَلْبسُونَ الْحَقَّ بالْبَاطل.»[2]

(١) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، صاحب التصانيف التي لم يسبق إليها من كتبه الإيمان، ودرء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السُّنَّة، وبيان تلبيس الجهمية، واقتضاء الصراط المستقيم، توفي رحمه الله سنة ٧٢٨ هـ. انظر: شذرات الذهب (٦/ ٨٠ - ٨٦)، الدرر الكامنة (١/ ١٦٨)، البداية والنهاية (١٣/ ١٠٩).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٦٧).

المبحث الأول:

الإقرار بربوبية الله.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

التوافق الظاهري بين أهل السنة والمعتزلة في الإقرار بربوبية الله تعالى.

أهل السنة يعتقدون أن الله سبحانه هو الرب المتفرد بالخلق والرزق والتدبير، وإنه المحيي المميت النافع الضار المتفرد بإجابة الدعاء في السراء والضراء، الذي له الأمر كله، القادر على كل شي ليس له معين، وأنه الذي ربى جميع خلقه بالنعم، وربى خواص خلقه وهم الأنبياء وأتباعهم بالعقائد الصحيحة، والأخلاق الحميدة والعلوم النافعة والأعمال الصالحة. وهداهم إلى تحقيق عبادته وطاعته وهذه التربية هي النافعة الجالبة للسعادة في الدنيا والآخرة.

وهذا النوع من التوحيد، وهو الإقرار بربوبية الله جملة وأنه الخالق والرازق ليس فيه كبير خلاف بين بني البشر، فقد ذكر الله تعالى إقرار المشركين بذلك. قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾[1]

أما المعتزلة فإنهم مقرون في الجملة بربوبية الله وخلق الله للخلق مع قولهم بأن أفعال العباد غير مخلوقة لله، ولم يذكر المؤلفون في المقالات عن أحد أنه قال بإثبات شريك مساوٍ لله في الربوبية من كل وجه.

قال ابن تيمية: «ومعلوم أن أحداً من الخلق لم يزعم أن الأنبياء والأحبار والرهبان أو المسيح بن مريم شاركوا الله في خلق السماوات والأرض، بل ولا زعم أحد من الناس أن العالم له صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، بل ولا أثبت أحد من بني آدم إلهاً مساوياً لله في جميع صفاته، بل عامة المشركين بالله مقرون بأنه ليس شريكه مثله..... وقد تبين أنه ليس في العالم من ينازع في أصل هذا الشرك، ولكن غاية ما يقال: إن من الناس من جعل بعض الموجودات خلقًا لغير الله، كالقدرية وغيرهم، لكن هؤلاء يقرون بأن الله خالق العباد وخالق قدرتهم، وإن قالوا: إنهم خالقوا أفعالهم.»[2]

وقال ابن أبي العز[3] -رحمه الله-: بعد أن ذكر تعريف توحيد الربوبية: «وهذا التوحيد حق لا ريب فيه وهو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية، وهذا التوحيد لم

---

(١) العنكبوت: ٦١.

(٢) التدمرية (ص ١٨١).

(٣) هو علي بن علي بن محمد الصالحي، ابن أبي العز الحنفي، وقيل اسمه محمد، وكان قاضي دمشق ومصر لفترة، وله تصانيف، منها: «شرح العقيدة الطحاوية»، و«التنبيه على مشكلات الهداية»، ت٧٩٢ هـ. - انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٤/١٠٣)، والأعلام للزركلي (٤/٣١٣،٣١٤).

يذهب إلى نقيضه طائفة معروفة من بني آدم...»[1]

فالمتكلمون ومنهم المعتزلة ذكروا توحيد الربوبية تحت ما يسمى عندهم توحيد الأفعال «فإن عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث، وهو توحيد الأفعال، وهو أن خالق العالم واحد....»[2]

فيتفق المعتزلة مع أهل السنة ظاهراً في إثبات توحيد الربوبية لله سبحانه وتعالى في الجملة، والإقرار بأنه الخالق البارئ والموجد لهذا الكون، والرازق لجميع العباد، وبأن الله تعالى هو خالق الذوات (أجسام العباد) وموجد القدرة والإرادة فيهم[3].

المطلب الثاني:

الافتراق الحقيقي بين أهل السنة والمعتزلة في الإقرار بربوبية الله تعالى.

أهل السنة يعتقدون أن الإقرار بالربوبية وحده لا يكفي للدخول في دائرة الإسلام و النجاة من النار بل هو حجة لتوحيد الألوهية قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله- «التوحيد الذي جاءت به الرسل إنما يتضمن إثبات الإلهية لله وحده؛ بأن يشهد أن لا إله إلا الله، لا يعبد إلا إياه..... وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل؛ فقد أثبتوا غاية التوحيد، وأنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه؛ فقد فنوا في غاية التوحيد»[4]

وقال ابن القيم[5] -رحمه الله- «ولذلك كان توحيد الألوهية هو المنجي من الشرك دون توحيد الربوبية بمجرده، فإن عباد الأصنام كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء وربه ومليكه ولكن لما لم يأتوا بتوحيد الألوهية وهو عبادته وحده لا شريك له لم ينفعهم توحيد ربوبيته»[6]

أما المعتزلة فالغايةُ الأساسُ عندهم هو توحيد الربوبية، وأساس الكلام فيه عن وجود الله عز وجل وأنه القديم وقد أفنوا أعمارهم في هذه القضية التي شغلت المعتزلة وجعلوها المقصد من التوحيد وحقيقته التي لا يكون المرء موحدًا إلا بها والذي أدخلهم في ذلك محاولة نفي قدم

(١) شرح الطحاوية (ص ٧٧).

(٢) رسالة التدمرية (ص١٧٩).

(٣) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل (٥/ ٢١٠). وسيأتي الكلام في المطلب الثاني.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٥).

(٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، ثم الدمشقي، شمس الدين، ابن قيم الجوزية لازم ابن تيمية رحمه الله، وبرع في العلوم، وألف مؤلفات قيمة توفي ٧٥١ هـ - انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (٢/١٩٥-١٩٧)، وذيل طبقات الحنابلة (٥/١٧٠-١٧٦).

(٦) عدة الصابرين (ص:٤٦).

العالـم الذي يقول به أساتذتهم الفلاسفة وطريقهم في رد اعتقاد الفلاسفة القائلين بقدم العالم علـى أصـول المنطق الذي أورثهـم هذا الإشكال أصـلاً فوضعوا أدلة مبنية علـى المنطق وقواعد يزعمون أنها كلية ليثبتوا من خلالها وجود الله وقدمه[١]

وخلاصة ما يعتقدونه هو أن أخص أوصاف الإله هو القِدم «ثم أخذوا يجعلون القِدم مستلزمًا لمـا يدعونـه من نفي الصفـات» [٢] فأيُّ شيء يثبت لـه القِدم يكون مماثـلاً لله سبحانه بزعمهم، وفرارًا من تعدد القدماء يجب أن تنفى عن الله كل الصفات.

قال واصل بن عطاء[٣] «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين «[٤]

وليـس الغرض الكلام عن معتقدهـم في الأسماء والصفات، ولكن بيـان أن توحيد الربوبية عندهم متعلق في وجود الله وقدمه، قال القاضي عبد الجبار ناقلاً عن أبي علي الجبائي في كلامه عن توحيد الله» وأن ذلك يشتمل على معانٍ ثلاث أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتباعد.

والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني له.

والثالـث أنـه متفرد بسائر ما يستحقه مـن الصفات النفسية من كونه قـادراً لنفسه وعالماً لنفسه وحياً لنفسه»[٥]

وبيـان خطـأ المعتزلة واضح فمعلوم أن الـرب سبحانه هو الأول الذي ليـس قبله شيء، وهو الفاعل والخالق لكل شيء ورب العالمين « والرب تعالى متميز عن غيره بجميع خصائصه والناس تكلمـوا في أخص وصفـه فقال من قال من المعتزلة هو القِـدم ..... والتحقيق أن كل وصف من هـذه الأوصـاف فهو من خواصه. ومن خواصه أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير وأنه الله الـذي لا إلـه إلا هو وأنـه الرحمن الرحيم. وكل اسـم لا يسمى به غيـره كالله والقديم الأزلي ورب العالمين ومالك يوم الدين ونحو ذلك فمعناه من خصائصه»[٦]

وأيضًا المعتزلة يجعلون العبد خالقًا لفعل نفسه، فلا يفردون الله بما يختص به من هذا وهو الخلـق، قال القاضي عبد الجبـار[٧] «اتفق أهل العدل على أن أفعال العبـاد من قيامهم وقعودهم حادثـة من جهتهـم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من

(١) منها دليل الأعراض يصلون به إلى إثبات وجود الله فيثبتون أولاً وجود الأعراض، ثم يثبتون حدوثها، ثم حدوث الأجسام، ثم حدوث العالم، ثم إثبات الصانع. انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٩٢).

(٢) الصفدية (١٨١/٢) وانظر: منهاج السنة النبوية (١٣١/٢ – ١٣٢)

(٣) هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال البصري المخزومي مولاهم رأس المعتزلة، وإليه تنتسب فرقة الواصلية، وقد هلك ١٣١ هـ، وله كتاب «المنزلة بين المنزلتين» - انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٩/٧-١١)، والسير للذهبي (٤٦٤/٥-٤٦٥)

(٤) الملل والنحل (١/ ٤٦)

(٥) انظر شرح الأصول الخمسة (١٨٢-٢٣٠).

(٦) درء تعارض العقل والنقل (٢٧٩/١٠)

(٧) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، القاضي، من كبار المعتزلة، صاحب المصنفات من أشهرها «المغني»، و«شرح الأصول الخمسة»، ت ٤١٥ هـ. - انظر: طبقات الشافعية (٥٢٣/١-٥٢٤) والسير (٢٤٤/١٧-٢٤٥).

قال: إن الله خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»[1]

قال ابن تيمية « وقاسوا أفعال الرب على أفعال العباد وبالعكس ولذلك سموا مُشَبِّهة الأفعال»[2]

فالمعتزلة لا يجعلون توحيد الله بالألوهية والقصد والطلب من حقيقة التوحيد، بل هو خارج عن حقيقة التوحيد ومتأخر عنه، فجميع أئمه المعتزلة الذين ألفوا في شروح العقائد يبدؤون الكلام عن الأصل الأول من أصولهم وهو التوحيد، وينتهون منه دون إشارة إلى توحيد العبادة لله سبحانه وتعالى. ، فإنهم يحصرون مفهوم التوحيد بالربوبية، ولهذا المسلك أثر بالغ في موقفهم من الألوهية، ومما بين ذلك أن القاضي ختم كلامه بما يبين مراده من الإله، وأنه راجع إلى القدرة على خلق الأجسام، فقال: «وأما قولنا: إن العبادة تحق له؛ يراد بذلك أنه في ذاته ممن يصح أن ينعم الإنعام الذي يستحق به العبادة، فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام، وإحيائها والإنعام عليها النعمة العظيمة التي معها تصح العبادة»[3] فأرجع الأمر إلى القدرة على خلق الأجسام، ويلاحظ أنه أفرد الله بالقدرة على خلق الأجسام فقط، فهو بذلك فقط استحق عندهم العبادة، لأن المعتزلة يعتقدون أن العباد خالقون لأفعال أنفسهم، فهم بذلك مشتركون مع الله في القدرة على خلق الأعراض ،التي من جملتها الأفعال.

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٢٣).

(٢) انظر: منهاج السنة (١/ ٣١٥).

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٥/ ٢١٠).

المبحث الثاني:

الاستدلال على وجود الله.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

التوافق الظاهري بين أهل السنة والمعتزلة في الاستدلال على وجود الله.

أهـل السنة يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى خلق العبـاد مفطورين على معرفة الله والإقرار بوجـوده، وأنه خالقهم وربهم. وقد دل على ذلك أدلـة عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[1]

«والمقصـود هنـا أنه من المعـروف عند السلف والخلـف أن جميع الجـن والإنس معترفون بالخالق مقرون به، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء، فعلم أن أصل الإقرار بالصانـع والاعتـراف به مستقر فـي قلوب جميع الإنـس والجن، وأنه من لـوازم خلقهم، ضروري فيهم، وإن قدر أنه حصل بسبب، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم، وذلك ضروري فيهم.»[2]

ومعرفـة الله وإن كانـت فطرية ضروريـة إلا أنها قد تقع بطرق أخـرى غير الفطرة، كالنظر الصحيـح الـذي جاء به الشرع، قال ابـن تيمية:» إن طريقة الاستدلال بمـا يشاهد حدوثه قد جاء بـه القرآن، واتفق عليهـا السلف والأئمة، ولكن تمشيًا مع الضرورة والحس، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث الأعيان، بل يستدل بذلك على وجود المحدث تعالى «[3]

فصحـة الاستـدلال بالنظر العقلي علـى إثبات وجود الله والإقرار به محـل اتفاق بين جميع الطوائـف المنتسبة إلى الإسلام في الجملة، وذلك بالتفكّر والنظر العقلي في المخلوقات للوصول إلى الخالق، وهو مسلك قرآني صحيح أقر به السلف؛ لأن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح.[4]

فالمعتزلـة عمومًا متفقون ظاهرًا مع أهل السنـة على صحة الاستدلال على إثبات وجود الله بالنظـر، قـال القاضي عبد الجبـار «وطريقة النظر في أحـوال الأجسام وما فيهـا من الأعراض والتدبير؛ لأن حدوثها وتغيرها يدل دلالة قاطعة على وجود محدثها وصانعها، والعقل كفيل بإدراك هذا الاستدلال وتصحيحه»[5]

---

(١) الأعراف:١٧٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٤٨٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٨٣).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٢).

(٥) المحيط بالتكاليف(ص٢٧).

وقال الشريف المرتضى «والطريق إلى معرفة الله تعالى هو النظر في الأدلة العقليّة؛ لأن العلم به ليس بضروري ولا واقع ابتداءً، والوجه في ذلك هو الاستدلال بأحوال الأجسام من الحدوث والتغير على وجوب الصانع القديم سبحانه»[1]

المطلب الثاني:

الافتراق الحقيقي بين أهل السنة والمعتزلة في الاستدلال على وجود الله..

المعتزلة يخالفون أهل السنة في الاستدلال على وجود الله فجعلوا إثبات وجود الله لابد فيه من النظر، بخلاف أهل السنة الذين يعتقدون أن معرفة الله والإقرار بوجوده أمر فطري مجبولة عليه الخلق.

ولابد من معرفة أن النظر عند إطلاقه يراد به معنيان:

تارة يطلق ويراد به ما يحصل به الاستدلال من التفكير والتأمل والتدبر، ومن ذلك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ضرب لنا الأمثلة الكثيرة عَلَى أعظم القضايا، قال تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾[2]

وتارة يراد به الدليل العقلي وهو النظر الكلامي: وهو اتباع القواعد المنطقية والفلسفية في التفكير، فهذا النظر لا يأتي إلا بالضلال، ولا يثمر لصاحبه أي علم أو هدى. [كما سيأتي نقلاً عنهم]

فالنظر عند أهل السنة هو التأمل والتفكر الذي يستطيع أن يأتي به عامة الناس، وهو النظر الذي جاءت به النصوص، فأهل السنة يخالفون أهل الكلام فيما قرروه من النظر، قال السيوطي[3] -رحمه الله-: «وعلى أنا لا ننكر النظر قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدور وسكون القلب.

وإنما أنكرنا طريقة أهل الكلام فيما أسسوا، فإنهم قالوا أول ما يجب على الإنسان النظر المؤدي إلى معرفة الباري عز وجل، وهذا قول مخترع، لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين»[4]

---

(١) جمل العلم والعمل(ص٣٣)

(٢) الأعراف: ١٨٥.

(٣) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، جلال الدين السيوطي، المجتهد، الإمام الكبير، الشافعي. جلال الدين صاحب المصنفات الكثيرة في مختلف المجالات، وذكر العلماء أن مؤلفاته بلغت ستمائة مؤلف في العلوم السابقة. وذلك أنه ترك وظائفه من تدريس وإفتاء، واعتزل الناس، وانصرف للتأليف. ومن مصنفاته: «الدر المنثور» في التفسير، و«بغية الوعاة»، و«حسن المحاضرة، و«طبقات الحفاظ»، و«الإتقان في علوم القرآن» ت ٩١١ هـ - انظر: البدر الطالع ١/ ٣٢٨، شذرات الذهب (٨/ ٥١)، وهدية العارفين للباباني (١/٥٣٤-٥٤٤)

(٤) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام (ص٢٢٤)

وأمـا حقيقـة النظر عند المعتزلة قد عرفه القاضي عبد الجبـار « بأنه نظر القلب، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكرا، ولا مفكر إلا ناظرًا بقلبه وبهذا تعلم الحقائق.»[١]

فالنظر عندهم هو نظر عقلي وهذا النظر هو التفكير الذي به نعلم الأشياء، وبعدها تتوصل إلى المعرفة.

فهـذا النظر إنمـا أرادوا به الوصـول إلى قواعد كلاميـة عندهم كدليـل الأعراض وحدوث الأجسام وغيرها ليصلوا إلى معرفة الله سبحانه وتعالى.

قـال القاضـي عبد الجبار: «فأما وجـوب النظر فإنما نفيد بذكر الطريـق، لأن أول ما ينظر الناظـر فيـه هو إثبات الأعراض وحدوثهـا، ثم كذلك على ترتيب المسائـل التي تقدمت، وذلك لا يكون علماً بالله، بل العلم به أولاً أن للأجسام محدثًا.....»[٢]

ومن وجوه المخالفة القول بوجوب النظر عند أكثر المعتزلة [٣] لأن النظر عندهم هو الطريق الوحيد الذي يصلون به إلى معرفة الله عز وجل.

قال ابن تيمية «ويُوجبون النظر المعيّن في طريقهم الذي أحدثوه؛ كما أوجبوا النظر في دليل الأعراض الذي استدلّوا به على حدوث الأجسام، وقالوا: يجب على كلّ مكلّف أن ينظر فيه ليحصل له العلم بإثبات الصانع»[٤]

وقـال القاضـي عبـد الجبـار:» إن النظر في طريـق معرفـة الله تعالى واجب. ثـم ليس هو المقصـود في نفسه، وانمـا المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه «[٥]

ومـن وجـوه المخالفة أنَّ النظر عند المعتزلة هو أول واجـب على المكلف، قال القاضي عبد الجبـار: «إن سـأل سائل فقال: مـا أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظـر الموصل إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة. فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر.»[٦]

وقد صرح عبد الجبار بأن النظر هو أول واجب لا ينفك أحد من المكلفين عنه، وأن من قبل قول الرسول من غير نظر لأدلته ومعجزاته فقد أخطأ [٧]

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٤)

(٢) المحيط بالتكليف(ص:٢٦) وانظر: شرح الأصول الخمسة (٣٣-٣٥)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٣٦١-٣٦٢).

(٣) قد خالف بعضهم كأبي القاسم البلخي، وأبي علي الأسواري، وأصحاب المعارف، كالجاحظ وغيره، انظر: المسائل والجوابات في المعرفة للجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ (٣/٤٣-٤٧)، المحيط بالتكليف (٣١) شرح الأصول الخمسة (٢٥، ٢٧)، المغني في أبواب العدل والتوحيد (١٢/٣١٦).

(٤) النبوات لابن تيمية (١/ ٣٣٣).

(٥) شرح الأصول الخمسة(ص٦٦) بتصرف.

(٦) شرح الأصول الخمسة(ص٣٩).

(٧) انظر المغني في أبواب العدل والتوحيد(١٢/١٢٦). المحيط بالتكليف (١/ ١٩).

وقـد تجاوز الزمخشري[1] القول حتـى زعم أن الرسل أنفسهم لم يتوصلـوا إلى المعرفة إلا بالنظر

قَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ: «(فَإِنْ قُلْتَ): كَيْفَ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ قَبْلَ الرُّسُلِ وَهُمْ مَحْجُوجُونَ بِمَـا نَصَبَـهُ اللَّهُ تَعَالَى مِـنَ الْأَدِلَّةِ الَّتِي النَّظَـرُ فِيهَا مُوصِلٌ إِلَـى الْمَعْرِفَةِ، وَالرُّسُلُ فِـي أَنْفُسِهِمْ لَمْ يَتَوَصَّلُـوا إِلَى الْمَعْرِفَةِ إِلَّا بِالنَّظَرِ فِيهَا؟ قلـت: الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر، كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد »[2]

أمـا عند أهل السنـة فمعرفة الله أمر فطـري مجبولون عليه، فالنظـر عندهم ليس بواجب فضـلاً عن أن يكون أول واجب علـى المكلف، أما من انتكست فطرته ولم تحصل له معرفة الله إلا بالنظر فإنه يخاطب بالنظر، فهذا ليس هو الأصل، قال عز الدين بن عبد السلام[3]-رحمه الله-: «وَالْأَصَـحُّ أَنَّ النَّظَرَ لَا يَجِبُ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ إلَّا أَنْ يَكُونُوا شَاكِّينَ فِيمَا يَجِبُ اعْتِقَادُهُ فَيَلْزَمُهُمْ الْبَحْثُ عَنْهُ وَالنَّظَرُ فِيهِ إلَى أَنْ يَعْتَقِدُوهُ أَوْ يَعْرِفُوهُ»[4]

وأيضًا يخاطب به من أسلم لكن قلبه لم يطمئن بالإيمان ولم يسكن له قلبه. قال السفاريني[5] -رحمه الله-: «وَأَنَّ النَّظَرَ وَالِاسْتِدْلَالَ لَيْسَا بِوَاجِبَيْنِ، وَأَنَّ التَّقْلِيدَ الصَّحِيحَ مُحَصِّلٌ لِلْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ، نَعَمْ يَجِبُ النَّظَرُ عَلَى مَنْ لَا يَحْصُلُ لَهُ التَّصْدِيقُ الْجَازِمُ أَوَّلَ مَا تَبْلُغُهُ الدَّعْوَةُ.»[6]

وقـد بيـن شيخ الإسـلام أن مصطلح (النظر) قد وقـع فيه إجمال، ودخل فيـه حق وباطل، فالحـق هو النظـر الشرعي، والنظر الشرعي هـو النظر فيما بعث به الرسول مـن الآيات والهدى وتدبـر القـرآن، وما فيه من البيـان، أما النظر البدعـي؛ فيريدون بالدليل ما ابتدعـوه من الأدلة الفاسدة والنظر فيها. [7]

أمـا أول واجـب على المكلف عند أهـل السنة هو شهـادة أن لا إله إلا الله وإفـراده سبحانه بالعبـادة، فالناظـر في النصوص الواردة عن الرسـول ﷺ في هذا الباب نجـد أنه ﷺ ما كان

(١) أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي الحنفي جار الله، تبحر في البلاغة، وله مصنفات، منها «الكشاف»، و«المفضل»، قبض ٥٣٨ هـ. - انظر: وفيات الأعيان (٥/١٦٨-١٧٤)، والجواهر المضية لمحيي الدين الحنفي (٢/١٦٠-١٦١).

(٢) تفسير الكشاف - ومعه الانتصاف ومشاهد الإنصاف والكافي الشافي (١/ ٥٩١)

(٣) عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، المشهور بسلطان العلماء تفقه على ابن عساكر، وقرأ الأصول على الآمدي، وجمع بين فنون العلم، له تفسير مختصر، وكتاب قواعد الأحكام، ومختصر صحيح مسلم، وغيرها، ولي الخطابة بدمشق، وولي القضاء في مصر ثم عزل نفسه، توفي بمصر سنة ستين وستمائة. انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي (٨/ ٢٠٩)، البداية والنهاية (١٣/ ٢٤٨).

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/ ٢٠٢)

(٥) أبو العون، محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني الحنبلي، محدث، أصولي، له تصانيف كثيرة منها: البحور الزاهرة في أمور الآخرة، ومنها: لوامع الأنوار، توفي سنة ١١٨٨ هـ. انظر معجم المؤلفين(٨/٢٦٢)، الأعلام (٦/ ١٤).

(٦) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٦٩)

(٧) انظر: النبوات (١/ ٢٩١- ٢٩٣)

يأمـر أحداً بالنظـر والاستدلال ابتداء، ليدخل في الإسلام، وما كان يدعوا الناس إلى ذلك عندما يغزوهم ويدعوهم للإسلام، بل كان أول ما يدعوهم إليه: الشهادتان، وبذلك أمر معاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن فقال له: «إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات..»[١]

وقد وقع الإجماع على هذا، قال شيخ الإسلام -رحمه الله-«وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين، وعلمـاء المسلميـن، فإنهم مجمعون على ما علـم بالاضطرار من دين الرسـول، أن كل كافر فإنه يدعـى إلى الشهادتين، سـواء كان معطلاً، أو مشركاً، أو كتابياً، وبذلـك يصير الكافر مسلماً، ولا يصير مسلماً بدون ذلك.»[٢]

المبحث الثالث:

إثبات أسماء الله الحسنى. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التوافق الظاهري بين أهل السنة والمعتزلة في إثبات أسماء الله الحسنى.

يتفـق المعتزلـة وأهل السنة في إثبـات أسماء الله الحسنى، وذلك من حيـث الجملة، بل إن إثبات الأسماء الحسنى لله ولو اسمين أو ثلاثة مما اتفق عليه الفرق المنتسبة للإسلام عدا غلاة القرامطة والباطنية والجهمية وهؤلاء ليسوا من الإسلام في شيء، قال ابن المرتضى[٣]: «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثًا قديمًا قادرًا عالمًا حيًا لا لمعان.»[٤]

وقد نص أبو الحسن الأشعري[٥] على أن المعتزلة لم تقدر أن تفصح بذلك خوفاً من السيف فأتـت بمعنـاه، وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر.[٦]

وقـال شيـخ الإسـلام «والمقصود هنـا أن المعتزلـة لمـا رأوا الجهمية قد نفـوا أسماء الله الحسنى، استعظموا ذلك، وأقروا بالأسماء،..»[٧]

ومـما ينبـه له أن الخلاف بين الفرق المنتسبة إلى الإسلام في باب أسماء الله الحسنى أقل

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان- باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله وشرائع الدين والدعاء إليه (١/ ٣٦- ٣٧) وبنحوه البخاري في صحيحه، برقم (١٣٩٥)، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٧).

(٣) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى الحسني الملقب بالمهدي لدين الله، (ت/ ٨٤٠ هـ)، من أئمة الزيدية باليمن، من مصنفاته المنية والأمل شرح الملل والنحل. انظر البدر الطالع، (١/١٢٢)، والأعلام للزركلي، (١/٢٦٩).

(٤) كتاب المنية والأمل (ص٦).

(٥) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري البصري، المتكلم، إليه ينسب «الأشاعرة»، كان معتزليًا ل ٤٠ سنة، ثم سلك طريقة «الكلابية»، ووقع الخلاف بين العلماء في رجوعه إلى مذهب السلف بعد ذلك، ومن كتبه: «اللمع»، و«مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، ت ٣٣٣ هـ. - انظر: تاريخ بغداد (١٣/٢٦٠-٢٦١)، وسير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥).

(٦) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (ص١٤٣).

(٧) النبوات لابن تيمية (١/ ٢٦٥).

من الخلاف في باب الصفات، لم ينكره إلا غلاة الجهمية، فالمعتزلة يثبتون الأسماء، والأشاعرة والماتريدية يثبتون الأسماء[١].

بل إنه من المعلوم من الدين بالضرورة أنه لا يجوز نفي ما أثبته الله من الأسماء، بل في هذا إنكار للخالق وتشبيه له بالمعدومات.[٢] بل إن إنكار أسماء الله كفر وإلحاد لم يقل به من المنتسبين إلى الإسلام إلا غلاة الجهمية والباطنية والمتفلسفة[٣].

المطلب الثاني:

الافتراق الحقيقي بين أهل السنة والمعتزلة في إثبات أسماء الله الحسنى.

المعتزلة وإن كانوا يقرون بالأسماء لكن إقرارهم مخالف لما عليه أهل السنة فمن وجوه المخالفة:

أن المعتزلة يجعلون أسماء الله مخلوقة، حادثة غير أزلية، وأنها غير الذات، ولهذا يقولون الاسم غير المسمى فأسماء الرب غيره وكل ما كان غيره فهو مخلوق فأسماؤه مخلوقة، فمقصدهم أن الله كان ولا اسم له في الأزل، وما زال حتى خلق لنفسه اسمًا أو حتى سماه خلقه بأسماء، والمراد بهذا تقرير مذهبهم في الأسماء الذي هو فرع عن قولهم في كلام الله وصفاته. [٤]

وقد أنكر السلف هذا القول إنكارًا شديدًا، قال الشافعي[٥]-رحمه الله-: «إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة»[٦]

وقال أبو داود السجستاني[٧]-رحمه الله- سمعت أحمد -يعني ابن حنبل- ذكر له رجل أن رجلاً قال: «إن أسماء الله مخلوقة والقرآن مخلوق، قال أحمد: كفرٌ بَيِن»[٨]

أما الحق في مسألة الاسم والمسمى هو أن فيها تفصيلاً عند أهل السنة ،فإن الاسم قد يراد به المسمى وقد يراد به اللفظ الدال على الاسم، فإن قيل رأى الله وسمع فمرادهم هنا المسمى

---

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية – العثيمين (١/ ٧٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/ ١٩٨).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٥/ ١٩٧).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥٤٢).

(٥) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيُّ إمام مجتهد، عالم باللغة والأصول والحديث والفقه، نشأ بمكَّة، وتفقَّه بها، ورحل إلى اليمن، والعراق، واستقرَّ بمصر وتوفي بها. توفي عام ٢٠٤ هـ من مؤلفاته كتاب «الرِّسالة» وهو أول مؤلَّف في أصول الفقه، وكتاب «الأم» وفيه كثيرٌ من حديثه وفقهه وآرائه التي أملاها على تلاميذه. ومذهبه في الفقه هو أحد المذاهب الفقهية الأربعة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥:١).

(٦) رواه البيهقي في مناقب الشافعي (١/٤٠٥).

(٧) هو سليمان بن الأشعث بن إسحاق أبو داود السجستاني، إمام أهل الحديث في عصره، من أعيان الحفاظ سمع من الإمام أحمد وعرض عليه كتابه، وتشبه به في الهدي والسمت، وصنف السنن. وهو أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث، وله غير ذلك من المصنفات، وتوفي سنة ٢٧٥هـ بالبصرة انظر طبقات الحنابلة (١/١٥٩)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٠٢).

(٨) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني (ص٣٥٣).

نفسه وهو الرب سبحانه، وإن قيل الرحمن اسم عربي أو الرب اسم عربي فمرادهم هنا اللفظ، وإن أريد ب (غير) أن اللفظ مغاير للمعنى فهذا صواب، أما إن أريد أن الله كان في الأزل ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسمًا أو سماه خلقهُ فهذا ضلال وكفر [١]

ومن وجوه المخالفة أن المعتزلة لم يثبتوا ما تضمنه الاسم من معان وصفات فهم وإن أثبتوا أسماء لكن ينفون الصفات، والمقصود بنفي الصفات عندهم: هو نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولكنهم سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات.

الطريق الأول: الذي عليه أغلبيتهم وهو نفيها صراحة فقالوا: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات.

والطريق الثاني: الذي عليه بعضهم وهو إثباتها اسمًا ونفيها فعلاً فقالوا إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته وهكذا بقية الصفات، فكان مجتمعًا مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات.

وقد نقل ابن المرتضى إجماع المعتزلة على إثبات أسماء مجرده عن المعاني [٢]. والفرق بين المسلكين أن الأول نفي للصفة، والثاني إثبات صفة هي بعينها الذات، ومحصلة القولين واحد، وهو إنكار أن تكون الصفات معان قائمة بالذات.

وقد بَيَن أبو الحسن الأشعري مرادهم من قولهم هذا فقال: «وزعمت الجهمية – أي المعتزلة- أن الله تعالى لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر له، وأرادوا أن ينفوا أن الله تعالى عالم قادر حي سميع بصير؛ فمنعهم خوف السيف من إظهارهم نفي ذلك، فأتوا بمعناه؛ لأنهم إذا قالوا : لا علم لله ولا قدرة له، فقد قالوا إنه ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم، وهذا إنما أخذوه عن أهل الزندقة والتعطيل؛ لأن الزنادقة قد قال كثير منهم : إن الله تعالى ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير، فلم تقدر المعتزلة أن تفصح بذلك فأتت بمعناه، وقالت: إن الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية، من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر.»[٣]

وقد بَيَّن ابن تيمية تناقضهم فقال: «والمقصود هنا أنّ المعتزلة لمّا رأوا الجهميّة قد نفوا أسماء الله الحسنى، استعظموا ذلك، وأقرّوا بالأسماء. ولمّا رأوا هذه الطريق توجب نفي الصفات: نفوا الصفات؛ فصاروا متناقضين؛ فإنّ إثبات حيّ، عليم، قدير، حكيم، سميع، بصير، بلا حياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا حكمة، ولا سمع، ولا بصر: مكابرة للعقل؛ كإثبات مصلٍّ بلا صلاة، وصائمٍ بلا صيام، وقائمٍ بلا قيام، ونحو ذلك من الأسماء المشتقة؛ كأسماء الفاعلين، والصفات

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٠٥ – ٢٠٦)، بدائع الفوائد (١/ ١٧ – ١٨)، شفاء العليل (٢/ ٧٥٧ – ٧٥٨)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ١٠٢)، لوامع الأنوار (١/ ٢٩).

(٢) انظر: المنة والأمل (ص٢٦).

(٣) الإبانة عن أصول الديانة (ص١٤٣).

المعدولة عنها.»[1]

ويعتقد المعتزلة أن إثبات الصفات يوجب تعدد القدماء ،ولذا قال مؤسس مذهبهم واصل بن عطاء «إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[2]

«ويرد عليهم إن إثبات الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة، لأنها صفات لموصوف واحد، فالحياة والسمع والبصر كلها صفات يختلف بعضها عن بعض، لكن لموصوف واحد، ولا يلزم من تعددها تعدد الآلهة، فإن الوحدانية لا تمانع من تعدد الصفات لغة وشرعاً.

ففي اللغة يمكن أن تقول عن قلم واحد وتصفه بعدة صفات فتقول: لونه أحمر وهو سميك وقوي وخطه جيد، فيمكن أن تصفه بعدة صفات، مع أنه قلم واحد.

ومن الناحية الشرعية لا يمنع أن يسمى الشيء واحداً مع وصفه بمجموعة صفات، فالله عز وجل يقول: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[3] مع أنه وصف نفسه بالعلم والحياة، وأن له يدين، وأن له قدماً، وأنه سبحانه وتعالى ينزل، وأن له صفات متعددة، وليس هناك مانع من وصف الواحد بمجموعة صفات.

فهذا الدليل الذي استدللتم به، وهو أن وصف الله عز وجل لنفسه بالصفات يستلزم تعدد القدماء، شبهة ضالة لا فائدة منها، فإن هذه الصفات ليست آلهة مستقلة، وإنما هي صفات لموصوف واحد.[4]

أما أهل السنة يعتقدون أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف، أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وهي مترادفة لأن مسماها واحد وهو الله تعالى، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني، وهي متباينة بهذا الاعتبار، لأن كل اسم يدل على معنى خاص. فالقدير السميع البصير الحكيم كلها أسماء لمسمى واحد وهو الله، لكن معنى البصير غير معنى القدير وهكذا.

قال الشيخ محمد بن صالح العثيمين[5] «وإنما قلنا بأنها أعلام وأوصاف، لدلالة القرآن عليه. كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾[6] وقوله: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾[7] فإن الآية الثانية دلت على أن الرحيم هو المتصف بالرحمة. ولإجماع أهل اللغة والعرف أنه لا يقال:

---

(١) النبوات لابن تيمية (١/ ٢٦٥).

(٢) الملل والنحل (ص:٤٦).

(٣) البقرة:١٦٣.

(٤) انظر: الصفدية (٢/٣٣)، منهاج السنة النبوية (٢/١١٥-١١٦) درء تعارض العقل والنقل (١٢٧ /١-١٢٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٢) (٣/٩٨-٩٩)، الرسالة التدمرية (٢٤، ٧٤،٧٥).

(٥) محمد بن صالح العثيمين الوهيبي التميمي، من كبار العلماء في العصر الحديث، له محاضرات في جميع فروع العلوم الشرعية تقريبًا، ودونت هذه المحاضرات في المؤلفات، وكان وفاته ١٤٢١هـ. انظر: معلمو المسجد النبوي (٦٧٦-٦٧٩)، والموسوعة الميسرة في التراجم (٣/٢١١٨).

(٦) يونس: ١٠٧.

(٧) الكهف: ٥٨.

عليـم إلا لمـن له علم، ولا سميع إلا لمن له سمـع، ولا بصير إلا لمن له بصر وهذا أمر أبين من أن يحتاج إلى دليل»[1]

وبهذا يتبين مخالفة المعتزلة لأهل السنة مخالفة حقيقية في أسماء الله والله أعلم.

الخاتمة:

بعـد حمد الله والثنـاء عليه بإتمام هـذا البحث أذكر بعض النتائج التي تـم التوصل إليها ويمكن إجمالها فيا يلي:

أن فرقـة المعتزلـة مـن الفرق المنحرفـة عن عقيدة أهـل السنة والجماعـة ومما يدل على انحرافهم عن عقيدة السلف ما عندهم من عقائد فاسدة مخالفة.

وسطية أهل السنة والجماعة في أبواب العقيدة بين الفرق المخالفة؛ ومنهم المعتزلة.

قـول أهل السنة في مسائل العقيدة قول منضبط جارٍ على أصول مستقيمة، وذلك من توفيق الله سبحانه لهم لسلوك طريق الكتاب والسنة وطريق السلف، وتوفيقه لهم للعدول عما سوى ذلك، وبالمقابـل فإن أقـوال المعتزلة المخالفة حقيقةً لأهـل السنة أقوال غيـر مستقيمة، وهي مردودة بالنص والعقل والفطرة.

يوافـق المعتزلة أهل السنة ظاهراً في الإقرار بربوبيـة الله وخلق الله للخلق، ولكن يختلفون عنهـم بجعل المعتزلـة أن الغاية الأساس هو توحيـد الربوبية، فلا يجعلون لتوحيـد الله بالألوهية والقصـد والطلـب من حقيقـة التوحيد، أما عنـد أهل السنـة أن الإقرار بالربوبيـة وحده لا يكفي للدخول في دائرة الإسلام بل هو حجة لتوحيد الألوهية.

يوافـق المعتزلة أهل السنة ظاهراً على صحة الاستـدلال بالنظر العقلي الصحيح في إثبات وجـود الله تعالى وإقرار ربوبيته؛ لكنهـم يختلفون معهم اختلافاً تاماً في رتبة هذا النظر؛ إذ يقرر أهل السنة أن المعرفة بالله فطرية ضرورية أولاً، وأن النظر مسلك شرعي لتثبيتها وزيادة الإيمان، في حين تنفي المعتزلة الفطرة وتجعل النظر العقلي أول الواجبات العقدية وشرطاً أساسياً لصحة الإيمان.

أن المعتزلـة وإن وافقـوا أهل السنة والجماعة ظاهراً في إطـلاق الأسماء الحسنى على الله تعالـى، إلا أنهم يخالفونهم فـي حقيقتها ومآلها؛ إذ يعتقد أهل السنـة أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصـاف فـي آنٍ واحد، دالة على الذات ومصحوبة بصفـات الكمال القائمة به سبحانه، في حين يجرد المعتزلة تلك الأسماء من معانيها وصفاتها فيجعلونها أعلاماً جامدة لا أوصاف لها، فضلاً عـن قولهم بحدوثها وخلقها وعـدم أزليتها؛ مما جعل إثباتهم اللفظي مجرد وسيلة لبدعة التعطيل ونفي الصفات الإلهية التي أنكرها السلف الصالح وشنعوا على قائلها.

---

(١) شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى (ص٥٠).

المصادر والمراجع:

١- الإبانـة عن أصول الديانـة، أبو الحسن الأشعري، تحقيـق: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧ هـ.

٢- التدمريـة (تحقيـق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بيـن القدر والشرع)، أبو العباس أحمد ابن تيميـة الحراني الحنبلي الدمشقي، المحقق: محمـد ابن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة السادسة، ١٤٢١هـ.

٣- جمـل العلـم والعمـل، الشريف المرتضـى تحقيق: أحمـد حسيني، دار الأسـوة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٤- الصفديـة، أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٥- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٦- المحيـط بالتكليـف، أبو الحسن عبد الجبار، تحقيق: عمـر سيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٧- المغني في أبواب التوحيد والعدل، أبو الحسن عبد الجبار، تحقيق: مجموعة بإشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٨- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تعليق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٩- المنيـة والأمل فـي شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحيـى المرتضى، تحقيق: محمد جواد مشكور دار الندى، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

١٠-القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيـق التراث فـي مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشـر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ.

١١- النبـوات، أبـو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المحقـق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٢- بيـان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلاميـة، أبو العباس أحمد بن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٣- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس ابن تيمية الحراني الدمشقي، تحقيق: محمد رشاد سالم جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

١٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣هـ.

١٥-شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة - مصر الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.

١٦- شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن علاء الدين علي بن محمد بن أبي العز، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤١٧هـ.

١٧- شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح العثيمين، دار منار التوحيد الطبعة الأولى ١٤٤١ هـ.

١٨-صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، للإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق: د علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية.

١٩- عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار بن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ

٢٠- عقيدة السلف وأصحاب الحديث لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ.

٢١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٢٢- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقة بن منظور الأنصاري الإفريقي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٢٣- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، أبو العون السفاريني مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق الطبعة الثانية -١٤٠٢ هـ.

٢٤- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، أبوعبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مراجعة: لجنة من العلماء بإشراف، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢٥- مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية-مصر.

٢٦-مجمـوع الفتـاوى، شيخ الإسلام أحمد ابـن تيمية، جمع: عبد الرحمن بـن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية ١٤٢٥هـ

٢٧-مناقب الشافعي، أبو بكر أحمَد بْن الحُسَيْن البَيْهَقِي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ.

٢٨- منهـاج السنـة النبوية فـي نقص كلام الشيعـة القدرية، أبو العباس أحمـد ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

د. طارق بن طلال بن محسن عنقاوي
أستاذ مشارك – قسم الفقه – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى

Dr. Tariq bin Talal bin Mohsen Angawi
Associate Professor, Department of Fiqh, College of Sharia, Umm Al-Qura University
ttangawi@uqu.edu.sa

علم الأخلاقيات الطبيّة – دراسة شرعية تحليلية نقدية

Medical Ethics (Bioethics):

A Critical Analytical Study from a Shariah Perspective

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8408

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٦/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٧/٤

ملخص البحث

يتناول هذا البحث علمَ الأخلاقيات الطبية (Bioethics) بالدراسة الشرعية التحليلية النقدية، من حيث نشأته وأصوله ومصادره ومعياريته، ومقارنتها بأصول الشريعة ومنطلقاتها ومعياريتها. ويهدف إلى تحليل المفاهيم والمقولات المؤسِّسة لهذا العلم، ومقارنتها بالأصول والمبادئ الشرعية للكشف عن مواضع الاتفاق والافتراق في المنطلقات والمناهج، ونقدِ الأسس الغربية التي قام عليها، وصولًا إلى تأصيل موقف شرعي منه، واقتراح ملامحَ لتفعيل دور متخصصي الشريعة في معالجة الإشكالات الطبية المعاصرة. واعتمد المنهجَ التحليلي المقارن والنقدي. وخلص البحث إلى أنّ علم الأخلاقيات الطبية يفتقر إلى أساس معياري ثابت، ويعاني اضطرابًا منهجيًّا نتيجةَ تعدد الفلسفات وغياب المرجعية الحاكمة؛ بينما تملك الشريعة منظومةً متكاملة من النصوص والكليات والمقاصد تضبط هذا المجال وتوجّهه، وتجمع بين النظرية الكلية وتفصيل الأحكام. وأنّ الموقف الشرعي يقوم على الإفادة من الجوانب الوصفية والإجرائية غير المعيارية تحت ضابطٍ شرعي، مع رفض إحلال مرجعيتها محلّ الوحي في تقرير القيم. وأوصى البحث بتأهيل متخصصي الشريعة تأهيلًا يمكّنهم من الانخراط في المؤسسات واللجان الأخلاقية الطبية، وتطويرِ التنظير الشرعي في هذا الميدان، وربطِ الجهود الأكاديمية بالواقع الطبي.

الكلمات المفتاحية: الأخلاقيات الطبية، الأخلاقيات الحيوية، التأصيل الشرعي، المعيارية، المقاصد، تأهيل متخصصي الشريعة.

Abstract

This study offers a critical, analytical Shariah examination of medical ethics (bioethics) -its emergence, foundations, sources, and normativity- compared with those of Islamic law. It analyzes the discipline's founding concepts, identifies their agreement with and divergence from Shariah principles, critiques its Western bases, establishes a Shariah position toward it, and proposes ways to activate the role of Shariah specialists in contemporary medical issues. Using an analytical, comparative, and critical method, it concludes that medical ethics lacks a stable normative foundation and suffers methodological instability from competing philosophies and the absence of a governing authority, whereas Shariah provides an integrated system of texts, universals, and higher objectives (maqasid) that regulates the field and unites holistic theory with detailed rulings. The Shariah position draws on descriptive and procedural aspects under Shariah control while rejecting any substitution of their authority for revelation. It recommends qualifying Shariah specialists for medical-ethics institutions and committees, developing Shariah theorization, and linking academic work to medical practice.

Keywords: Medical Ethics; Bioethics; Shariah Study; Islamic Normativity; Maqasid; Shariah Position; Qualifying Shariah Specialists.

مقدمة

الحمد لله العليم الحكيم، وصلّى الله وسلّم على نبيه الكريم، أما بعد.

لم يزل التفكير البشري مهتمًّا بآداب الطبّ وضبط ممارسته، وجاء الإسلام بتصوّرات وقيم وأحكام عن ذلك، وظهرت كتاباتٌ تراثية فيه. ومع تطوّر الطبّ ثارت إشكالات أرجعت الغرب إلىً فلسفاتـه يستثمرها بمنهجيات وجذورٍ مختلفة، ووفد للمسلمين كثيرٌ منها مختلطًا بعلوم الطبّ بمسمّى الأخلاقيات.

وحاول علماء المسلمين معالجة تلك الإشكالات بأدواتهم المعهودة، فأنتجوا في أحكام المستجدات، لكنّ الواقع خلطها بوافدات الأخلاقيات خلطًا يستدعي النظر، واضطربت الكتابات في تمييز معنى الأخلاقيات ومنطلقاتها وإشكالاتها المنهجية، وقَصُرَ بعضها عن إدراك المنهج الشرعي وشموله؛ مما يتطلّب دراسة تفكّك الطرح الأخلاقي وتتخذ موقفاً منه، وتركّب منظورا شرعيا لمجالاته، وتبيّن المنهجية الصحيحة لمعالجة إشكالاته، وتقدّم رؤية عملية ترقى بالجهود الشرعية لمكانتها.

أهمية البحث وأسباب اختياره

تتجلّى أهمية هذا البحث وأسباب اختياره فيما يلي:

١. تناوُلُ هذا العلم الحكمَ على السلوك من منطلقات فلسفية، وما في ذلك من الإخلال بهيمنة المرجعية الشرعية المعياريّة.

٢. اتّصال موضوع علم الأخلاقيات الطبيّة بأخطر شؤون الإنسان: حياتِه وجسدِه وصحّتِه ونَسْلِه.

٣. وفادتُه على المسلمين بأصوله الفلسفية ومنطلقاته الغربية، مع تغلغله في المؤسّسات الصحّية والتشريعية والتعليمية في بلادهم.

٤. اضطراب الكتابات الإسلامية في تناوله، بين مَن يستوعبه دون تمييز، ومَن يتعامل مع جزئياته دون تحرير لكلّياته ومنطلقاته، ومَن يَقصُر نظره على بعض تطبيقاته، فيحتاج الميدان إلى تأصيلٍ يحرّر منطلقاته وكلّياته.

٥. حاجة المؤسّسات الصحّية إلى مرجعية شرعية مؤصّلة، وإلى تأهيل المتخصّصين في الشريعة للانخراط فيها.

٦. سدّ فجوة علميّة؛ إذ لم يُفرَد - في حدود اطّلاع الباحث - الموقفُ الشرعيُّ من هذا العلم بدراسةٍ مستقلّة جامعة.

٧. اشتغال الباحث الأكاديمي والتدريسي بهذا الميدان؛ ممّا كشف له عن حاجةٍ مُلِحّة إلى تأصيلٍ شرعيّ يضبط مساره ويُحرّر منطلقاته.

٨. ما لمسه الباحث من اضطرابٍ في تناول الكتابات الإسلامية لهذا العلم، وقصورِها عن بناءِ رؤيةٍ شموليّة تجمع بين تحديد الموقف الشرعي من استقلال العلم ودراسة علاقة الشريعة بمضمونه.

٩. خطورة آثار هذا العلم على المؤسّسات الصحّية في البلاد الإسلامية، وما يُفرزه من سياساتٍ وممارساتٍ تستدعي معالجة شرعية مؤصّلة.

١٠. ندرة الدراسات المُفرَدة في تحرير الموقف الشرعي منه؛ ممّا حفّز الباحث على سدّ هذه الفجوة.

مشكلة البحث

سؤال البحث الرئيس: ما الموقف الشرعي الصحيح من علم الأخلاقيات الطبيّة؟ وتتفرع عنه الأسئلة التالية:

ما هو علم الأخلاقيات الطبيّة؟

ممّ ينطلق علم الأخلاقيات الطبيّة وما هي مصادره؟

هل لعلم الأخلاقيات معيارية؟

هل ثمة مقاربة ومعيارية مستقلة للأخلاق في الإسلام؟

أيــن تتداخل مواضيع علــم الأخلاقيات وتطبيقاته مــع معايير الشريعــة وأحكامها؟ وما أثر التداخل؟

مــا المنهجيــة الصحيحة فــي التعامل مــع تعقد الواقع فيمــا يعرف بالمشــكلات الأخلاقية الطبيّة؟

مــا ملامح الصيغة الأكاديمية المناسبة لتفعيــل دور المتخصصين في الشريعة فيما يعرف بالمشكلات الأخلاقية الطبيّة؟

أهداف البحث

١. بنــاء إطار علمي يُبرز المنهجية الشرعية في تنــاول الإشكالات الأخلاقية الطبية، ويبيّن كمال المنظور الشرعي في التفاعل مع الواقع الطبي.

٢. تحليل الأصول الفلسفية والمعرفية للأخلاقيات الطبية المعاصرة، والكشف عن جذورها ومصادرها واتجاهاتها، وموازنتها بالمصادر الإسلامية في الرؤية والمناهج والمقاصد.

٣. نقد المعيارية في الأخلاقيات الطبية الغربية، وبيان مظاهر فقدانها للأساس المنضبط واضطراب مناهجها التطبيقية.

٤. تقريــر كمال الشريعة وهيمنتهــا المعيارية في مجال التقويم الأخلاقــي، وإبراز أصولها ومنطلقاتها وقواعدها التي تمنحها القدرة على معالجة ما تتناوله الأخلاقيات الطبية.

٥. تحليــل مواضع التداخل بين موضوعات الأخلاقيــات الطبية ومعايير الشريعة، وبيان أثر ذلك في تحديد الأحكام وتقويم الممارسات والسياسات الطبية.

٦. بناء الموقف الشرعي المؤصّل من علم الأخلاقيات الطبية.

٧. اقتراح ملامح صيغة أكاديمية لتفعيل دور متخصصي الشريعة في المجال الطبّي.

الدراسات السابقة

لــم أقف – في حــدود بحثي – على دراســة سابقة عالجت سؤال البحــث الرئيس في تحديد الموقف الشرعيّ من علم الأخلاقيات الطبيّة معالَجةً تجمع بين النظر في استقلاله علمًا، ودراسةِ علاقة الشريعة بما يدخل تحته دراسةً شموليّة، وبيانِ المنهج الشرعيّ في تناوله؛ وإنّما وقفتُ على دراساتٍ تقاطعت مع بعض جوانبه، وفيما يلي أقربُها:

الدراســة الأولــى: Padela, Aasim I. «Methodological and Discursive Considerations for Islamic Bioethics Research and Writing.» TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World 16, no. 1 (2023): 31–64

عُنِيت بمنهجية بناء حقل الأخلاقيات الحيوية الإسلامية وتصنيف أدبيّاته وطرائق النظر إلى العلوم الإسلامية ضمنه. تلتقي مع البحث في التأسيس المنهجيّ للحقل، وتفترق عنه في أنّها لم تتّخذ موقفًا من استقلال العلم بنفسه، ولم يرتق تصويرها للشريعة في دراسة علاقتها بمضمون الأخلاقيات للمستوى المطلوب، وإن كانت قد قطعت فيه شوطاً.

الدراسة الثانية: Dabbagh, H., et al. «Approaches to Muslim Biomedical Ethics: A Classification and Critique.» Journal of Bioethical Inquiry 20 (2023): 327–339. صنّفت التفكير الأخلاقيّ الطبيّ لدى المسلمين بحسب منهج الاستدلال إلى: نصّيّ، وسياقيّ، وشبه نصّي، مع النقد. تلتقي مع البحث في العناية بمناهج النظر، وتفترق عنه في أنّها وصفٌ وتصنيفٌ للخطاب، دون تقريرٍ لموقفٍ شرعيّ من استقلال العلم، أو بناء لتصوّرٍ شموليّ لعلاقة الشريعة بمضمونه.

الدراسة الثالثة: الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها، لماجد بن محمد الكريدمي، رسالة دكتوراه في الثقافة الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، د.ت. نقدت الأخلاقيات الحيوية الغربية ووازنت بها على نطاقٍ واسع، فلامست طرفًا من علاقة الشريعة بمضمون الأخلاقيات. تلتقي مع البحث في النقد والموازنة، وتفترق عنه في أنّها لم تتّخذ موقفًا صريحًا من استقلال العلم، ولم تبنِ منهج تناوله الشموليّ.

وبهذا تتبيّن إضافة هذا البحث العلمية؛ فهو أوّلُ دراسة تُفرد استقلال علم الأخلاقيات الطبيّة بالبحث، فتتّخذ منه موقفًا مؤصّلًا؛ ثمّ تدرس علاقة الشريعة بما يدخل تحته بشمول، وتقترح ملامح تأهيلٍ لتفعيل دور المتخصّص الشرعيّ في الإشكالات الطبيّة.

منهج البحث

اعتمد البحث منهجًا تحليليًا مقارنًا؛ يقوم على تحليل المفاهيم والمقولات المؤسسة لعلم الأخلاقيات الطبية، ومقارنتها بالأصول والمبادئ الشرعية، للكشف عن أوجه الاتفاق والافتراق في المنطلقات والمنهجيات، كما اتبع منهجًا نقديًا في دراسة الأسس الغربية للأخلاقيات الطبية، واستنبط الموقف الشرعي من علوم الشريعة وأصولها ومقاصدها، واقترح ملامح تفعيل دور متخصصي الشريعة أكاديميًا.

إجراءات البحث

سار الباحث في إنجاز هذه الدراسة وفق الإجراءات الآتية:

- مرحلة الاستقراء الموسّع: قَرَأ الباحث - على مدى سنتين - أمّهات المصادر الغربية في علم الأخلاقيات الطبيّة بلغتها الأصلية، وأبرزَ المراجع التأسيسية المؤطِّرة للحقل، فضلاً عن النقد الداخلي الذي وجّهه فلاسفةٌ ومُمارسون غربيّون للحقل ذاته من داخله، وقد وُظّف هذا النقد توظيفاً متناسقاً مع البناء العام للبحث.

– تحليل المنطلقات والمنهجيات: انطلق الباحث من فهم منطلقات الحقل الغربي ومنهجياته الفلسفيــة، وصاغ بإزائها تصــوّراً شرعيّاً للمنطلقــات والمنهجيات، مع عقد مقارنــاتٍ تبيّن تميّز الشريعة وتُبرز فروقها البنيوية عمّا يقابلها في الحقل الغربي.

– تفكيــك مناطــق اشتغال الحقل: عمد الباحــث إلى تفكيك المجالات التــي يشتغل بها علم الأخلاقيات الطبيّة، لكشف مواضع تداخلها مع الشريعة، وتحديد الموقف الشرعي المناسب لِسَدّ كلٍّ من تلك الوظائف.

– استقراء أساليب التعامل في الأدبيات الإسلامية: استقرأ الباحث أساليبَ تعامل الكتابات الإسلامية مع هذا العلم وصنّفها من منظورٍ إجماليٍّ يَكشف عن الاتجاهات العامّة تجاه المرجعيّة، وعن منهجيّة بناء الحقل أو تعديله.

– استنباط الموقف الشرعي: استنبط الباحث الموقف الشرعي من علم الأخلاقيات الطبيّة في ضوء ما تقدّم من تحليلٍ وتفكيك واستقراء.

– رســم ملامح المقتــرح التأهيلي: رسم الباحــث ملامحَ مقترح لتأهيــل المتخصّصين في الشريعة، ينطلق من الوعي بالموقف الشرعي المُستنبَط، ومن إدراك الفجوات القائمة في الواقع، ومن الطرق الصحيحة لسدّها.

التوثيــق والعزو: عَزَا الباحث النصوصَ الشرعية إلــى مصادرها، وخرّج الأحاديث من كتب السنّــة، وعــزا الأقوال إلى أصحابها، ووثّق المراجع الأجنبية وفق نظام ببليوغرافيّ موحّد، مع نقل النصوص الأجنبيــة الأساسية وترجمتهــا ترجمةً علميّةً مــع الإشارةً إلى الأصــلً، وضَبَط الآيات بالرسم العثماني وعَزَاها إلى سورها.

خطة البحث

المقدّمة.

المبحث الأوّل: التعريف بعلم الأخلاقيات الطبيّة وتاريخه وهيكله التخصصي.

المبحث الثاني: أصول ومصادر علم الأخلاقيات الطبية.

المبحث الثالث: معيارية علم الأخلاقيات الطبية بين فقدان الأساس واضطراب المنهجيات.

المبحث الرابع: أصول ومنطلقات ومعيارية الشريعة مقارنة بالأخلاقيات الطبيّة.

المبحث الخامس: مواضيع ومجالات علم الأخلاقيات الطبية وتداخلها مع الشريعة.

المبحث السادس: توصيف وتصنيف أساليب التعامل.

المبحث السابع: تحديد الموقف الشرعي من علم الأخلاقيات الطبيّة.

المبحــث الثامن: ملامح مقترح تأهيلي لمتخصصــي الشريعة لتفعيل دورهم في الإشكالات الطبيّة.

الخاتمة.

المبحث الأوّل: التعريف بعلم الأخلاقيات الطبيّة وتاريخه وهيكله التخصصي.

المطلب الأوّل: التعريف بعلم الأخلاقيات الطبيّة.

أوّلاً: تعريف الأخلاقيّات. استعملت الأخلاق لغةً للدلالة على الطِباع والفضائل ومعاني الخير والشرّ التي تصدر عنها الأفعال[١]. أمّا الأخلاقيات فقد اصطلح في الفلسفة الغربية الحديثة على استعمالها للدلالة على فرع فلسفيّ يتعلّق بالسلوك الإنسانيّ من حيث تحديد الصواب والخطأ منه[٢]، وعرّفها بوشامب وتشايلدرس -صاحبا أبرز أطروحة للأخلاقيات الغربية الحديثة- بأنّها جملة القواعد السلوكية المتعلقة بالخير والشرّ في أفعال الإنسان، التي تُتداول على نطاق واسع وتشكّل أساس التعاقد الاجتماعي المستقرّ، وباعتبارها منظومةً اجتماعية تشمل جملةً من المبادئ والقواعد والمثل العليا والحقوق والفضائل[٣]، وقد قامت على مرجعيّة عقلانيّة علمانية[٤].

ثانياً: تعريف الأخلاقيّات الطبيّة (Medical Ethics). هي دراسةُ القضايا الأخلاقيّة الناشئة في الممارسة الطبّيّة وعلاقة الطبيب بمريضه، كما عرّفها كتاب المنظمة الطبية العالمية[٥]. ويُستعمل إلى جانبها مصطلَحُ الأخلاقيّات الحيويّة (Bioethics) في معنًى أوسع لا يقتصر على العلاقة العلاجيّة؛ وقد قدّم إدموند بيليغرينو تحليلاً اشتقاقيًّا لهذا المصطلح يرجعه إلى معنى الدراسة المنهجيّة للقضايا الأخلاقيّة التي تبرز عند تطبيق المعرفة البيولوجيّة في الأمور الإنسانيّة، من الزراعة والبيئة إلى الطب والسياسة العامة[٦].

المطلب الثاني: تاريخ علم الأخلاقيات الطبيّة.

تُرجع الأخلاقيات الطبيّة إلى الطبيب اليوناني أبقراط (٥ ق.م) وقَسَمه، وقد اهتمت بالعلاقة بين الأطباء والمرضى في مجموعة من القيم والقواعد كالتفاني وحفظ أسرار المريض وحظر الإجهاض، وخُصّت حينها بالأطباء[٧].

وقد تزايد الاهتمام بتأطير الممارسة والبحث مع ما جرى من تجاوزات تجارب النازيين، وصعود الاهتمام بمفاهيم حقوق الإنسان، لتظهر دعوات ضبط من خارج الإطار المهني، وتصوغ مدونة نورمبرغ مبادئ للبحوث، ثم تصدر الجمعية الطبية العالمية إعلان جنيف وضمنه قسم

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٨٦/١٠.

(٢) انظر: Marianne Talbot, Bioethics: An Introduction, 11, 23.

(٣) انظر: Tom L. Beauchamp and James F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, 8th ed. (New York: Oxford University Press, 2019), 3.

(٤) انظر: غي ديران، البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات، 42–47؛ H. T. Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 33–34.

(٥) انظر: World Medical Association, Medical Ethics Manual, 3rd ed. (2015), 8–9, 21, 27.

(٦) انظر: Edmund D. Pellegrino, «Bioethics at Century's Turn,» Journal of Medicine and Philosophy 25, no. 6 (2000): 656–657.

(٧) انظر: ديران، «البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات»، ٦٤، ٧٦–٧٧.

طبـي عالمـي يؤكّد على احتـرام الكرامة والعناية بالمرضـى دون تمييز، وحفـظ الأسرار ورفض استغلال السلطة، ثم إعلان هلسنكي الذي أبرز حماية المشاركين في البحوث[١].

ثمّ اتّسعت الجهود في سياق التمرد الليبرالي على المؤسسات والقيم التقليدية في الستينات بأمريكا، وعلا مبدأ السيادة على الذات تحقيقاً للحرية الفردية[٢]، ومن ذلك سيادة المريض على قـراره، ودخل القانونيون والساسـة والفلاسفة الموجة لتتحوّل لحركـة اجتماعية[٣] تسود الحقل، وتعارض دمج القيادات الدينية[٤].

ويـرى غاري بلكن أنّ الحقل نشـأ استجابة طبية لضغط حالات الإغمـاء الممتد دون تقديم نسـق معرفـي قيمي شامـل[٥]، في ظلّ استئثـار التخصص الطبي - وقد كان جميـع أعضاء لجنة هارفـرد التي ابتكرت مفهوم موت الدماغ فـي ١٩٦٨م أطباء- باتخاذ قرارات كبرى تتعلق بالحياة والمـوت، مع تجاهـل أصوات فلسفية ناقدة رفضت تحويل مسائل الموت إلى معايير تقنية يحدّدها الأطباء دون مرجعية أخلاقية أو لاهوتية أوسع[٦].

وقـد انعقـدت الملتقيات الحواريـة وأُنشِئـت مراكز أكاديميـة متخصّصة فـي السبعينات، وبـرزت محاكمات قضايـا الأطباء والمرضى حول دعم حالات الإغماء، ليتـردّد صداها في أروقة السياسيين وفي تشكيل لجـان رسمية تصدّت للبحث والتنظير[٧]. وتشكّل تصوّر حالم لأخلاقيات طبيعيّة تعتمد على تضافر التخصصات وترجع لجذور من البيئة والمجتمع والبيولوجيا الجزيئية، متّجهة إلى غياب المعيارية وغلبة اعتماد القيم[٨].

وفـي آخر السبعينـات صدر تقرير بيلمونت بمبـادئ احترام الفرد المبنـي على استقلاليته

---

(١) انظر: ماجد بن محمد الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة، د.ت)، ٦٩-٧٧، ١٠٤.

(٢) انظر: Griffin Trotter, «Genesis of a Totalizing Ideology: Bioethics' Inner Hippie,» in The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, ed. Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007), 50-51

(٣) انظر: Carol Levine, «Analyzing Pandora's Box: The History of Bioethics,» in The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, ed. Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007), 4

(٤) انظر: Daniel Callahan, «Bioethics and the Culture Wars,» Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics .14, no. 4 (2005): 426

(٥) يتقاطع ذلك مع إقرار صاحبا النظرية الأكثر تأثيرًا بأنّ الحقل كاد يخلو عند نشأته في السبعينيات من أدبيات النظرية. انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, vii

(٦) أشار إلى شخصيات نقدية كفيتش ورامسي، يقابلهم بيتشر رئيس اللجنة المتأثّر بجوزيف فليتشر صاحب الموقف الجدلي من القتل الرحيم والأخلاق الوضعية التي تُحدّد الخير بالسياق والعلاقات. انظر: Gary S. Belkin, «Brain Death and the Historical Understanding of Bioethics,» Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 58, no. 3 (2003): 327, 330

(٧) اعتبرت سلطة تنظيمية رمزية بمشاركة أشخاص قد لا ينتمون إلى ميدان الطب. انظر: عمر بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، (المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١١م)، ٨١.

(٨) انظر: Pellegrino, «Bioethics at Century's Turn,» 659-663.

الذاتية والإحسان والعدالة، وقُدّمت بعيداً عن أي أطر دينية[١]، وأثّرت في تيار المبادئية السائد[٢]. وفـي الثمانينات بدأ ظهور الطابع الاقتصادي، وكَثُر نقد الخطاب القانوني والتيار المبادئي ومبدأ الاستقـلال الذاتي، وبدأ الخطاب الديني يعود من جهة الاهتمـام بالجوانب الإنسانية دون إخلال بعلمانيـة الأخلاقيـات[٣]. يقـول جوزيف ثام عن تيـار المبادئية: «.. وبـدا أن التوافق الذي حقّقه مفتعل، وأنّ خلفه أيديولوجيات ومصالح، دافعًا لظهور نماذج بديلة تسعى لإعادة زرع الأخلاق في سياق الإنسان أو الموقف.. بينما برّر النفعيون كلّ شيء حتى اقتربوا من اللذة المطلقة والليبرالية المتطرفـة. وهكـذا اشتركت جميع المقاربات في جرثومة الحدس التـي لا تزيد عن كونها عاطفة أخلاقية، فكان من الطبيعي أن ينتهي الأمر بالعدمية أو النسبية.. ووجدنا أصواتًا أكاديمية مبرزة تبرّر ممارسات كقتل الرضع ومجامعة البهائم، وتحسين النسل واستنساخ البشر، وانتزاع الأعضاء من المحتضرين، بل وصناعة كائنات هجينة بين الإنسان والحيوان. لقد غدت الأخلاقيات الحيوية كائنًـا علمانيًـا خالصًـا، لا يكتفي برفضـ الدين، بل يشكّك فـي إمكان العقل ذاتـه، وهو ما يهدد المشروع الأخلاقي بأسره ويجرّده من أي قدرة على توجيه الأسئلة الإنسانية الملحّة»[٤].

المطلب الثالث: الهيكل التخصصي لعلم الأخلاقيات الطبية.

تغيـب في الهيكل العلمي للأخلاقيـات الطبية البنية العلمية التخصصيـة المتماسكة، فهي تدرّس في الدراسات العليا باعتبارها متعددة التخصصات من فلسفة وطب وقانون في كليّات هذه التخصّصـات أو كليّات اللاهوت بمناهج متباينة، وبعد دراسة تخصصات أخرى، ما يضعف بناء مجال مستقل[٥].

ويُنقـد الحقل بالفوضـى الناتجة عن عدم وضوح ماهية الأخلاقيـات، ولا حدود التخصص والعمـل المنـوط بأهلـه ومعاييـره[٦]، ويصعب مع ذلـك تحقّق صفـة العلم التي هـي تجانس بين مجموعـة معارف بمنهج يقـود إلى المعرفة الموثوقة[٧]، خاصة مع غيـاب هدف الوصول للحقيقة

(١) الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، ٧٨-٧٩.

(٢) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, xv, 1

(٣) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ٨٩-٩١.

(٤) S. Joseph Tham, «The Secularization of Bioethics,» The National Catholic Bioethics Quarterly 8, 450-no. 3 (2008): 448

(٥) انظر: ديران، «البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات»، ٦٢، ١٤٣. ويشير في (٤٨) لارتباط تعدّد التخصّصات بمقاربة مقصودة تتجاوز الدور التقليدي للطبيب، أو لصعوبة المشاكل الأخلاقية (١٢٩).

(٦) انظر: H. Tristram Engelhardt, Bioethics Critically Reconsidered: Having Second Thoughts 4-(Dordrecht: Springer, 2012), 1

(٧) عُلّل ذلك بتعذّر ملاحظة الضمير والبواعث، وأنكر مفكرون استقلال العلم ورأوا إقامتَه على علوم أخرى. انظر: يعقوب المليجي، «الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية»، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٤٠٥هـ)، ١٤.

والتركيز على التفاوض والإجراء، ما يجعلها أقرب لإطار تفكير[١].

ويشير بعض النقّاد إلى أنّ هذه التخصّصات تكتّلت في خدمات مسوّقة مثل الوساطة في المستشفيات، ثمّ تحوّل أفرادها لأكاديميين بدخل عالٍ[٢]، ورأت الجامعات في المجال فرصة لتلقي الاهتمام العام والتمويل الحكومي[٣]، ووظّف السياسيون الأخلاقيات الحيوية باختيار ما يناسب توجهاتهم الاجتماعية[٤].

المبحث الثاني: أصول ومصادر علم الأخلاقيات الطبية

المطلب الأوّل: المشتركات العامة في الأخلاقيات الطبيّة

تتّسم أصول الأخلاقيات بالتباين[٥] مع بعض المشتركات، منها أنّ البحث الأخلاقي يُجرى بالعقل المجرّد بعيداً عن هيمنة الوحي، بناء على أنّ لديه قدرة التمييز بين الخير والشر والارتقاء لمرتبة التنظير المستقل[٦]، وتبرير تقويم السلوك بالاستنتاج والحجج الأخلاقية واللجوء للمبادئ[٧]، حتى قيل: «أوّل شيء يجب على كل شخص يشارك في البيوتيقا هو وضع الدين جانباً»[٨]. وتستند هذه الرؤية لاعتبار العقل العام إطارًا يجب صهر الرؤى الدينية فيه[٩]، ليدار المجال العمومي عبر لغة مشتركة محايدة تخضع لها المرجعيات[١٠].

ومن المشترك العام بعض بواقي أخلاقيات الطب القديمة التي كانت تهتم بالعلاقة بين ممارسي المهن الصحيّة والمرضى، مثل بذل النفع للمريض والرفق به والامتناع عن الإضرار وحفظ الأسرار، في حين تركت بعضها أو عدّلت، مثل حظر الإجهاض ودور الطبيب كراعٍ للمريض في اتخاذ القرار في صالحه، واختصاص الأخلاقيات بالأطباء.

ويمكن القول أيضاً إنّ من المشترك العام النزعة الحديثة لدمج النظر الأخلاقي مع المعارف

---

(١) ديران، «البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات»، ٥٢-٥٣، ٥٧.

(٢) انظر: Allen Buchanan, «Social Moral Epistemology and the Role of Bioethicists,» in The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, ed. Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007), 307

(٣) انظر: Levine, «Analyzing Pandora's Box,» 8-9, 15

(٤) انظر: Engelhardt, Bioethics Critically Reconsidered, 1-4

(٥) انظر: H. Tristram Engelhardt, «Critical Care: Why There Is No Global Bioethics,» Current Opinion in Critical Care 11, no. 6 (2005): 606

(٦) انظر: العمري حربوش، «من البيوتيقا إلى البيوسياسة»، في: البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، تحرير علي المحمداوي وحسن المصدق، (ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ)، ١٦١.

(٧) انظر: Levine, «Analyzing Pandora's Box,» 16

(٨) منقول عن دانيال كلهان بواسطة: حربوش، «من البيوتيقا إلى البيوسياسة»، ١٦٩.

(٩) انظر: John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited,» The University of Chicago Law Review 807-64, no. 3 (1997): 765

(١٠) انظر: محمد عثمان الخشت، «الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مج١٧، ع١٧، (٢٠٠٨م): ٤٠٥.

الحياتيــة كالطـب والبيئة والوراثة[١]. وربما يقـال إنّ من المشترك أو الشائـع تصوّر الضمير قوة داخليــة ذات طبيعــة أخلاقية تُصدر أحكامًا علــى أفعال الإنسان، وقد ارتبـط بمقاربات متباينة؛ فالفيلسـوف كانـط (ت.١٨٠٤م) اعتبره عقلاً عمليـاً بتركيب مسبق[٢]، واعتبـره آخرون مرتبطاً بالحدس، أو بالتجربة والمجتمع والتربية[٣].

المطلب الثاني: النظريات الفلسفية المؤثرة في الأخلاقيات الطبيّة

يشـار بمصطلح النظريـات الأخلاقية إلى التفكير الأخلاقي التجريـدي، والعرض والتبرير المنهجي للمكوّنات والمعايير الأساسية[٤]. ومن أهمّها:

١. النظريــة الواجبيــة، وتعتبـر أنّ الصـواب والخطـأ يرجـع إلــى ذات الفعـل لا لمجـرد النتائــج[٥]، بنــاء على قواعد تضبط السلـوك مختلف فيها مع الاتفاق علــى أنّ الصواب هو الفعل الموافـق لها فحسب[٦]. ولطريقة كانط فـي طرحه للنظرية دور هام في علمانية الأخلاقيات، فهو يرى أنّ الواجب الأخلاقي يمليه العقل بعيداً عن الدين[٧] أو الموروث أو الحدس أو التعاطف، ويرى أنّ الفعل يكون صواباً إذا اقتضى العقل أن يكون كذلك لكل من يكون في نفس الحال، ليكوّن قاعدة عامــة بلا تناقض، مع تصرف الفاعل تبعاً لذلــك لا بالنظر لعواقب، والتعامل مع الإنسان على أنّه غايــة في ذاتــه لا مجرد وسيلة، يستحــق الكرامة والاحترام[٨]، وهو ما تتمحــور حوله الأخلاقيات الطبّية الحديثة عموماً ومبدأ الاستقلال الذاتي للفرد خصوصاً[٩].

وقـد انتقـدت صرامة هــذه النظرية لعدم مراعــاة العواقـب أو السياق الإنسانــي، ما يؤدي لمواقـف جامــدة في واقع قد يستدعــي المرونة، خاصة في حــالات الموازنة بيــن المبادئ لإنقاذ الأرواح أو تقليل الضرر[١٠].

٢. نظريــة القانــون الطبيعــي. وتعتبر أنّ ثمّة قانون مطلق يتضمــن مبادئ عالمية نبعت من ذات الطبيعة يتوصّل إليها العقل بعيداً عن الدين، وقد اتجه الفكر الغربي بها إلى المنحى القانوني

---

(١) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ١٣-١٨، ٦٢-٦٤، ٨٧.

(٢) انظر: وطفة، «في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة»، ١٠٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ١٠٥-١٠٧؛ المليجي، «الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية»، ٢٤٩.

(٤) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 385

(٥) انظر: المصدر السابق، ٣٩٣-٣٩٤.

(٦) انظر: Talbot, Bioethics, 11, 32.

(٧) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ٣٩.

(٨) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 393-397

(٩) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ٣٩.

(١٠) انظر: محمد عبد القادر، «من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١١م)، ١٣٧؛ Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 399 - 400

ومرجعية المجتمع، وتفرّع عنها نظرية الحقوق المُعبّرة عن استحقاق المطالبة أو الاعتراض حمايةً للكرامة وضماناً للعدالة في العلاقات. وقد أصبحت لغتها أساساً لتبرير المطالب، كحق الرعاية.

وقد انُتقدت باستنادها لطبيعة غير عاقلة، وبالتحكم في تحديد ما هو طبيعة[١]. وتواجه نظرية الحقوق إشكال ضعف الشمول للدوافع والفضائل، والتركيز على الجانب الفردي وإغفال أبعاد الواجب والمسؤولية العامة، كما تظهر صعوبات عند تعارض الحقوق، كتعارض الخصوصية مع حق الأسرة في المعرفة عند تعلّق المعلومات بهم[٢].

ومن الحقوق التي برزت: حقّ الملكية الذي لا يعُدّ الأشياء رزقًا يتصرّف مالكها بمعيار ربّاني، بل يمنح مالكها إذناً بالاستعمال مالم يضرّ غيره، لتتحوّل لوظيفة إجرائية داخل شبكة المصالح، ويمدّ ذلك إلى الجسد، فيقرّر أنّه ملكٌ لا يستعمل بلا إذن، فيتحوّل تقديم الخدمة إلى حق التعاقد في علاقة إذن متبادل تخلو من الإحسان[٣].

٣. الفلسفة البراغماتية، ويتجلى تأثيرها في التركيز على الواقع وفحص نتائجه العملية مما يفسر طابعها النسبي[٤].

٤. نظرية العواقبية. وتعتبر صواب الفعل بعواقبه، ومن فروعها النفعية، وتعتبر جلب أكبر قدر من اللذّة والسعادة لأكبر عدد[٥]، مهملة النظر لذات الفعل، فاتحةً باب النسبية؛ لأنّ تقييم النفع قد يتأثّر بالشعور والتفضيلات[٦]، وقد تُبرّر رغبات غير أخلاقية، أو تُغفل حماية حقوق فردية في سياسات نفع العموم[٧].

٥. نظرية أخلاق الفضيلة. وتَعتبِر الفعل الصواب هو ما يفعله الشخص المتصف بالفضيلة، وتهتم بدافع الفرد[٨]، وتركّز على القيام بفعل الشيء لاعتقاد أنّه صحيح في ذاته، وتهتم بالفضائل الضرورية لازدهار الإنسان كالرحمة والعدل[٩]. وتواجه النظرية صعوبة تحديد الفضائل ومعاييرها، وغياب ما يحسم تعارض مقتضياتها[١٠].

---

(١) انظر: هناء محمود عبد المجيد محمد، «أخلاق الطبيب بين الفكر الفلسفي الغربي والفكر الإسلامي: دراسة مقارنة»، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، ع٤٠، ج٤، (٢٠٢٢م): ٣٧٨١-٣٧٨٧.

(٢) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 400-408

(٣) انظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 164-166

(٤) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ٣٦-٣٧.

(٥) انظر: Talbot, Bioethics, 11, 32, 42

(٦) انظر: إيملي جاكسون، «مقدمة في البيوتيقا»، في: البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، تحرير علي المحمداوي وحسن المصدق، (ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ)، ٣١٤-٣١٦.

(٧) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 393-394

(٨) انظر: Talbot, Bioethics, 11, 33 - 35

(٩) انظر: جاكسون، «مقدمة في البيوتيقا»، ٣١٨-٣٢٠.

(١٠) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 411 - 412, 415

المطلب الثالث: اتجاه المبادئية.

قـدّم شايلدرس وباوشامب في كتابهما أربعة مبـادئ شكّلت أساس الأخلاقيات الأمريكية وراجـت عالميـاً، وصمّموها لتتمشّى مع تعـدّد الخلفيـات، دون بناء على فلسفة خاصّـة أو نظرية واضحة المعالم[١]. وفيما يلي عرض لها وبعض ما نقدت به من داخل الحقل:

١. مبـدأ احتـرام الاستقـلال الذاتـي، بالاعتراف بحقّ المريض في القـرار بناء على قيمه واعتقاداته بعد تبصيره بواقعه وخياراته[٢]، وهو ما يثير الجدل عند موازنته بقيم كاحترام الحياة، لذا تقيّده الدول التي تمنع ما يسمّى بالموت الرحيم[٣]. وقد انتُقد المؤلفان بإدخال الميول الذاتية فـي المبدأ بعيداً عـن استقلالية كانط العقلانية[٤]، وحاولا الردّ بأنّهما لم يقدّما الاستقلالية على غيرها من مبادئ بإطلاق[٥]، لكن الحضور العملي الغالب للمبدأ في النقاشات يعزّز النقد.

ويعيـد إنغلهارت المبـدأ إلى تعذّر تأسيس الأخلاق بمجرد العقـل، فكان الحل احترام حرية الفـرد واختزال المسؤولية فـي شكليات الموافقة لتجنّب الصدام، وينتقـد الادعاء بأنّ ذلك يمثل أساسًا مشتركاً؛ فكل مبرراته نسبية[٦]. ويشير إلى أنّ المعرفة الطبية نسبية واحتمالية، والإغراق بالمعلومات قد يربك المريض[٧].

٢. مبـدأ الإحسـان. ويعبّر عن الالتزام بفعل الخيـر والسعي لتحقيق مصلحة الآخرين، وهو أساس المهنـة. ويُميّز المؤلفان بين الإحسـان الإيجابي الذي يقتضي تقديـم المنافع، والإحسان الـذي يقوم على موازنة المنافع والمضار والتكاليف لتحقيق أفضل النتائج، ويناقشان التفرقة بين الإحسان الإلزامي وغير الإلزامي.

ويبيّـن المؤلّفان أن المبدأ قـد يتعارض مع احترام الاستقلال عندما يـرى الطبيب أنّ قرار المريض يضرّه، ويطلقـان على هذا التدخل «الأبوية»، وهي تجاوز إرادة شخص بدعوى حمايته أو لمصلحتـه، ويريان قبوله فقد قدرة القرار الواعي ووجـود خطر حقيقي جسيم يستوجب التدخل. ويعرضـان مثال الانتحار بوصفه حالة نموذجية لهذا التوتر، إذ يضمّن واجب إنقاذ الحياة تجاوزًا

---

(١) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ٩١-٩٢، ١٠٩.

(٢) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 104

(٣) ديران، «البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات»، ٦٦-٧٠.

(٤) انظر: Aaron E. Hinkley, «Two Rival Understandings of Autonomy, Paternalism, and Bioethical Principlism,» in Bioethics Critically Reconsidered, ed. H. T. Engelhardt - Dordrecht: Springer, 2012

(٥) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, Preface, vii-viii

(٦) انظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 290 - 291, 300 - 302

(٧) يعرض إنغلهارت في ٣١٠-٣١٨ من المرجع السابق ثلاثة معايير للإفصاح: أوّلها يترك التقدير للطبيب ويُرفض لأبويّته؛ وثانيها يقدّر ما يحتاجه العاقل، ويُنقد باختلاف العقلانية حسب القيم؛ والثالث يجعل المريض الحكم، فيؤدي للفوضى للجهل بما يريده.

لحق الفرد في تقرير مصيره، ويرفضان الأبوية على من يدرك تمامًا عواقب قراره[١].

٣. مبدأ عدم الإضرار. يرى المؤلفان أنّه يعني الالتزام بالامتناع عن إلحاق الأذى، وهو من أعمدة الأخلاقيات الطبية، ويعبّر عن الحد الأدنى من الالتزام. وقد تناولا تحته قضايا كثيرة مثل الفرق بين القتل والسماح بالموت، وبين القصد في الفعل والنتيجة المتوقعة، والموقف من إيقاف أو سحب أجهزة الإنعاش، وحدود المشاركة المشروعة للطبيب في إنهاء حياة المريض الميؤوس منه، وتطبيقات البحوث الطبية، ورأيا أن الالتزام بعدم الإضرار لا يقتصر على الأفعال المباشرة، بل يشمل الامتناع عن الإهمال[٢].

وتعمّق النسبية والاختلاف في تحديد النفع والضرر الإشكال في المبدأين، خاصّة مع شيوع النظرات المادية للمنفعة[٣]، ورجوع النفع لعوامل نسبية تتعلّق بِقِيَم المريض[٤]، أو لموازنات منافع وأضرار لا معيار لحسمها، كالمنفعة العامة للتجارب وتعارضها مع مخاطر المشاركين، وتعارض مصلحة أمّ وجنين قد يتضرّر بدوائها[٥].

٤. مبدأ العدالة. يَتناول هذا المبدأ إنصافَ توزيع الموارد والرعاية الصحّيّة، خاصّةً مع نُدْرة الموارد وتَزاحُم الحاجات. وقد بَيَّن المؤلّفان أنّ هذا المبدأ يَستدعي معاييرَ للتوزيع، فأشارا إلى معاييرَ كاحتمال الشفاء، وشدّة الحالة، والسنّ، والدور الاجتماعيّ[٦]، ونَبَّها على أنّ تأطيرَ هذا المبدأ يَتأثَّر بنظريّات متعدّدة للعدالة تَختلف في مَنطلقاتها ومآلاتها[٧]، وهو ما يُفضي إلى تَنازُع بين المعايير عند التطبيق، يَستوجب تَرجيحاً قد يَستند إلى اتّفاق المجتمع أو إلى مَزْج المعايير عند الحاجة[٨].

---

(١) انظر: 243-Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 217 - 219, 231

(٢) انظر: المصدر السابق، ١٥٥.

(٣) انظر: الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، ١٥٦-١٥٧.

(٤) انظر: جاكسون، «مقدمة في البيوتيقا»، ٣١٨-٣٢٠.

(٥) انظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 40 - 41

(٦) انظر: 312-Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 267 - 268, 300

(٧) ومن أبرز هذه النظريّات: النفعيّة التي تُركّز على تحقيق أكبر قَدْر من الخير العامّ ولو أَفْضى إلى تفاوت بين الأفراد قد يُضحَّى ببعضهم؛ والتحرّريّة التي تَجعل الحرّيّة والملكيّة الخاصّة أساسَها وتَرفض إعادة التوزيع، فتُضعف مسؤوليّةُ المجتمع عن الضعفاء؛ ومقابلها مَن يَتّجه إلى تقديم الفئات المحرومة بالأولويّة؛ ونظريّة المساواة المُركِّزة على إزالة الفوارق غير المبرّرة؛ والنظريّة المجتمعيّة التي تَربط العدالة بهوية الجماعة وقيمها؛ ونظريّة القدرات التي تُضيف منظوراً تنمويّاً يَرهن العدالة بالتمكين من الحياة الكريمة؛ ونظريّة الرفاه التي تُعنى بتحقيق جودة الحياة وترقيتها في مقاربات تَميل إلى المثاليّة. وثَمَّة نظريّاتٌ تُراعي الحاجة أو الأسبقيّة. انظر: نورة بوحناش، «جون راولس: مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة»، في: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، تحرير سمير بلكفيف، (الرباط: دار الأمان، ١٤٣٤هـ)، ٥٤٣.

(٨) ويرجع بعضهم ذلك لفلسفة العقد الاجتماعي. انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ١٠٥-١٠٨، ٢٧٠-٢٧١.

عناصر أخرى ضمّنها نظريّة المؤلّفَين

١- الشخصيــة الأخلاقيّة: أبرز المؤلفان البعد القيمــي وفضائل الممارس الصحي، وقيم محورية هي التعاطف والحكمة والموثوقية والنزاهة وحياة الضمير.

٢- المكانة الأخلاقية: ناقش المؤلفان معالجة أسس تحديد استحقاق المكانة في نظريات النــوع البيولوجي، والقــدرات المعرفية، والفاعليــة الأخلاقية، والإحساس، والعلاقات الخاصة، وذكــرا أنّ ميلها للاختزال أنتج أشكالاً تاريخيّة من التمييــز، تتجدّد تجاه الأجنة والمغمى عليهم، واقترحــا استكمــال أفضل العناصر بالإرشادات العمليّة[١]، وانتُقــدا بأنّها لا تحسم أساس المكانة بمجردها، فتستمر جدليات الإجهاض وغيره، خاصّة مع تأسيس الكرامة فلسفياً على قدرات العقل واستبعاد معيارية الدين[٢].

٣- التعامــل بيــن الطبيب والمريض: انطلــق المؤلفان من السيادة الذاتيــة موازنةً بمبادئ أخــرى، وذكــرا قيماً كالصدق وما يقتضيه من إبلاغ المريض بالحقائق وموازنته مع منع الضرر، وأشــارا إلــى قضايا كالموازنة بيــن الخصوصية واستعمــال المعلومات للمصلحــة العامة. وتناولا النصح القائم على الوفاء بالالتزام وتغليب مصلحة المريض، والأمانة لقيام الثقة عليها، وتعارض الولاءات وإمكان عدم اتساق تطوير المعرفة البحثية مع مصلحة المشارك[٣].

٤- النظريات الأخلاقية: ذكر المؤلفان نظريات ذكرت في المطلب السابق وأنّهما يدعوان لتوظيف الكلّ ولا يرجّحان، وأنّ ما قدماه ليس نظرية متكاملة، والمهم هو الاستدلال المنهجي[٤].

المطلب الرابع: معنى الحياة الإنسانية ومكمن قيمتها، وبدايتها ونهايتها.

يؤثّــر تصوّر معنى الحياة على الحكم بوجودها، وقد حار فيه الأخلاقيون، وفي نسبة المكانة الأخلاقية للخلايا الجذعية والبويضات والأجنة[٥]، وأنكر كثيرٌ منهم قيمة الحياة الذاتية وأرجعها لمفهوم جودة الحياة[٦]، الذي يؤكّد على رعاية النفسيّة والحياة الاجتماعية والصحّة[٧]، ويستعمل للحكــم بعدم جدوى العلاج[٨]. وقد انتُقــد غموضه بسبب عناصر نسبية لا تبنى على الطبّ وحده،

---

(١) انظر: المصدر السابق، ٣١-٥٧، ٦٥ وما بعدها.

(٢) انظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, 142 - 144

(٣) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 327 - 330, 338 - 342, 347, 351 - 360

(٤) وقد أتبعا ذلك بنقاش المناهج، وأفردنا له المبحث الثالث. انظر: المصدر السابق، ٣٨٥ وما بعدها.

(٥) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 65

(٦) انظر: بوفتاس، «البيواتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ١٦٢، ١٦٧-١٦٨.

(٧) انظر: Susan Holmes, «Assessing the Quality of Life-Reality or Impossible Dream? A Discussion Paper,» International Journal of Nursing Studies 42 (2005): 494

(٨) انظر: Paul Fulbrook, «Assessing Quality of Life: The Basis for Withdrawal of Life-Supporting Treatment?,» Journal of Advanced Nursing 17 (1992): 1440, 1443

واستبعاده الدين في تفسير الحياة[١].

وارتبط بذلك مفهوم مكانة الجسد، بين اتجاه يعدّه ذا حرمة مطلقة، واتجاه يعدّه شيئًا يُستعمل بحسب الفائدة، فانعكس ذلك على قضايا كالتبرع بالأعضاء والهندسة الوراثية[٢].

المبحث الثالث:

معيارية علم الأخلاقيات الطبية بين فقدان الأساس واضطراب المنهجيات

انحسرت الأخلاقيات إلى مشترك ضيق مجمل من المبادئ المفتقرة لمرجعية تمنحها الثبات وقوة الإلزام[٣]، وتراجع اهتمامها بالمعيارية[٤] مع زعزعة الفلسفة الثقة في قدرة العقل على إدراك الصواب وترسيخها النسبية، وركّزت على استيعاب التعدد عبر التوافق[٥]، وتقديم الإرشاد القائم على الإجراءات أو القيم العامة[٦]، وظلّت مفتقرة لمنهج قادر على تبريرها والإلزام بها[٧]. وقد عرض شايلدرس وباوشامب المنهجيات في تقسيم ثلاثي لاتجاه النظر:

أولاً: الاتجاه من الأعلى للأسفل. وينطلق من مبادئ تعدّ بدهية للحكم على الواقع، دون آلية تحسم التعارض.

ثانياً: الاتجاه من الأسفل للأعلى. وينطلق من الوقائع لصياغة المعايير. ومن مناهجه المقارنة بأحكام نموذجية[٨]، وهو عرضة للاعتبارات الشخصيّة والانطباعات[٩]. ومنها السردية، وتعطي أهمية لقصة المريض وهويته وتجربته، وهذا لا يقدم معيارًا للحكم. ومنها الهرمنيوطيقا، وتنظر للموقف الأخلاقي كأنّه نص يحتاج لكشف معانٍ متعددة خلفه، مع فتح باب تباين التفسير دون معيار. ومنها الظاهراتية، وتركّز على وصف التجربة الداخلية للشخص والشعور الأخلاقي،

---

(١) انظر:
Engelhardt, The Foundations of Bioethics 195 ؛Holmes, «Assessing the Quality of Life,» 493 - 498

(٢) الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، ١٩٥-١٩٦.

(٣) انظر: الخشت، «الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق»، ٤٣١-٤٣٥.

(٤) ربط كالاهان التراجع بتحوّل المنهجية؛ فبعد أن بدأت المؤلفات الأولى بالنظريات الأخلاقية الكبرى تخفّفت اللاحقة، وانحصرت الفلسفة في تحليل أنجلوساكسونيّ يبني الحجج المنطقية دون بحث صواب المعايير. انظر:
Callahan, «Bioethics and the Culture Wars,» 425

(٥) انظر: المصدر السابق. وإحالة النموذج الأمريكي القرارَ للجان أخلاقية مظهرٌ من أزمة المنهجية، يعكس تأثير النسبية والبراغماتية وتغليبَ التوافق على المعيارية. انظر: الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، ١٢٤.

(٦) انظر: H. Tristram Engelhardt, «Why Clinical Bioethics So Rarely Gives Morally Normative Guidance,» in Bioethics Critically Reconsidered, ed. H. T. Engelhardt (Dordrecht: Springer, 2012), 152

(٧) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 425

(٨) انظر: Pellegrino, «Bioethics at Century's Turn,» 662 - 666

(٩) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 435 - 437

دون تحديد الواجب[١]. ويدخل بعضهم فيه أخلاق الفضيلة لبحثها أفعال الفضلاء[٢].

ثالثاً: الاتزان التأملي. ومعياره انسجام المبادئ والنظريات والأحكام دون أولوية لأيّها. ويُنتقد بأنّه شكليٌّ قد يوجد في منظومات منحرفة[٣]، وقد حاولا حلّ ذلك بإضافة إطار مبادئهما للمنهج، مع التأكيد على الاتصاف بقيم تضمن التجرّد، ليُعدّل الطرح عند أي خلل، لكنّهما يقرّان بأنّها غاية تتطلّب التعديل دون وصول للوضع المثالي[٤].

وبعد استشكال هذه المناهج، يخلص بعض النقاد لضرورة العودة للتراث الفلسفي والديني لتوفير السند المعياري[٥]، وهو ما حاول المؤلفان تجاوزه بتقديم نظرية الأخلاق المشتركة من داخل الإطار الإنساني[٦]، وهو منهج مجمل يواجه مأزقًا عند التعارضات[٧]، حاولا تجاوزه بآليتي تفصيل المبادئ إلى قواعد والموازنة عند التعارض[٨]، لكنّهما تركاه لظروف الحالات دون تفصيل، وأقرّا بالجدل في تحديد المشتركات ونطاقها ووزنها، وأنّها تتشكّل ويطوّرها الإنسان، مع رفضهما كونها نسبية[٩].

وذكر المؤلفان أنّهما يعتبران الأخلاق المشتركة قابلة لرفض غير الملتزمين أخلاقياً، أي أنّها تتشكل من خلفية مسبقة، وهذا تحكّم، ويقرّان بعدم إحاطتهما بأبعاد الأخلاق المشتركة وأنّ تحديدها عرضة للخطأ، ومن ثمّ يطرحان إضافة استثناءات لتحريم القتل، ويعترضان على التمييز ضد الشذوذ الجنسي وإن كان مقبولاً سابقاً، حتّى أنكرا رجوع الحكم في ذلك للاجتهاد في تطبيق الأخلاق المشتركة[١٠].

---

(١) انظر: Pellegrino, «Bioethics at Century's Turn,» 664 - 666

(٢) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 433

(٣) انظر: Pellegrino, «Bioethics at Century's Turn,» 667

(٤) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 440 - 444

(٥) انظر: Pellegrino, Bioethics at Century's Turn, ٦٧١-٦٧٣. ويرى إنغلهارت تعذّر الوصول لسند معياريّ موحّد للجميع، فيكون لكلّ معتقد سندُه، وتُبنى السياسات في المجتمعات العلمانية على إذن كلّ فرد توافقًا، إذ مرجعُ الإلزام عنده إلى قناعة دينية خاصّة، وهي فكرة كتابه. انظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, viii-xii

(٦) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 444

(٧) انظر: بوفتاس، «البيوإتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا»، ١٠٩.

(٨) انظر: Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 17 - 24

(٩) انظر: المصدر السابق، 4، 445-446

(١٠) انظر: المصدر السابق، 446-449. وانظر: Engelhardt, The Foundations of Bioethics, ix

المبحث الرابع: أصول ومنطلقات ومعيارية الشريعة مقارنة بالأخلاقيات الطبيّة.

تقوم الشريعة على تصوّرات عقديّة، تُعرِّف الإنسان بربّه، وترسّخ فيه أصول الإيمان، وتوضّح لـه تصورات الوجود، ونظـام شامل من الأخلاق والقواعد المحمّلـة بالقيم لتنظيم الحياة، ضمن غاية عليا هي العبودية لله وحده؛ بها تُفهَم قيمة الإنسان وكرامته وحدود تصرّفه[١]، وتُكون الدنيا مزرعة للآخرة[٢]، والحياة نعمة وابتلاء، والجسد أمانة والعبد مستخلفٌ فيها[٣] لا مالكٌ يتصرّف كيف يشاء، فله حرمة وأهلية قرار لا تُبطل حقّ الله أو حقوق الخلق.

ومصـادر المعرفة فيهـا متكاملة، تبدأ من فطـرة العقل التي تدرك الضروريـات كالسببية والقيـم الإجماليـة كالعدل، ويثبّتهـا الوحي ويكمّلهـا ويزيل عنها مـا يطرأ من انحـراف، ويُعطي للعقـل معيارًا، لأنّ إدراك الصـواب يضيق مع الاتجاه إلى التفصيـلات[٤]، فيستنير العقل ويتزوّد بالقيم والمقاصـد، ويوظّف أدواته في النظر والاستدلال والتطبيق على الواقع، ويتفاعل مع الحسّ والتجربـة، ويوازن المصالح والمفاسد حسب منازلها فـي الشرع[٥]، لتتكامل مصادر المعرفة في تراتبيـة تمنـع الاختزال والتضـارب، ويتحقّق التوازن في رؤيـة العقـل ودوره، دون أن يقيم معيارًا مستقلاً عن الوحي.

ومـن هذا يتفرّع البناء المنهجي للاجتهـاد، بأدلّته الكبرى وهي القـرآن والسنة، بما فيهما مـن قيم ومبـادئ وقواعد وتفصيلات وقدوات، والإجماع الذي يعكـس عصمة الأمة من الوقوع في الخطـأ فـي الفهم والتطبيـق، والقياس الذي يتيح إلحـاق غير المنصوص بالمنصوص، ثم تأتي الأدلـة التبعية كالمصالح المرسلـة والاستحسان ومراعاة المآلات، مكملةً لا ناقضةً، مع منهجيات للاستدلال والفهم، ومعرفة العلل والترجيح بين الأدلة.

وتبـرز من استقراء طريقة تشريع القواعد الفقهية، لتُمثّـل خيوطاً ناظمة تكشف عن اتساق الجزئيـات وتناسبها مع المقاصد، فالأمور بمقاصدها تُدخـل القصد الصحيح ومآلات الفعل في بنـاء الحكـم؛ واليقين لا يـزول بالشك تَحمـي من الاضطـراب باستصحاب الأصـول في مواضع الاحتمـال والتردد؛ والمشقة تجلـب التيسير تفتح بابَ الرخص بانضبـاط؛ والضرر يزال تمنع ما يضرّ، وتفصّل معايير المصالح والمفاسد ضمن موازناتٍ عملية وأولويات؛ والعادة محكَّمة تُسعف

---

(١) انظر: Abdurezak Abdulahi Hashi, Professional Ethics: Its Foundations and Practices (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2018), 228-230؛ Shogar, The Basic Structure of Ethical Norms, 42, 110

(٢) وهذا يعمّق من مفهوم الجزاء المؤثّر في الضمير ليتصل بالآخرة، ويوسّعه ليشمل الثواب فيها. انظر: هناء محمد، «أخلاق الطبيب بين الفكر الفلسفي الغربي والفكر الإسلامي»، ٣٨٥١، ٣٨٥٣.

(٣) انظر: Abdurezak Abdulahi Hashi, Bioethics: A Comparative Study of its Concepts, Issues and Approaches, 2nd ed. (2018), 28, 79

(٤) انظر: عبد القادر، «من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي»، ٧٧-٩٣، ١٧٧. وانظر: Hashi, Professional Ethics, 162

(٥) انظر: المصدر السابق الأخير، ١٣٧، ١٨٣-١٨٤.

بتنزيل الحكم على واقع متغيّر[١].

وتضبط الشريعة موازين القيم، فتراعي حرمة الإنسان في تصوّر واضح عن موقعه في الوجود، وتضبط مراتب النفع والضرر، وتحقّق العدالة، بتفصيلات تتجاوز نسبيات العقل[٢]، بلا إفراط في اعتبار المآلات ولا تفريط، في إطار مقاصدي تتوجّه فيه الأحكام لحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتُرتّب الضرورات والحاجيات والتحسينات[٣] وتشرع الاستثناءات حين يفضي طرد بعض الأحكام لخلاف مقصودها[٤].

وتَظهر من كليات وتفصيلات الشريعة خصائصُ عدّة، ففيها شمولٌ يَضمّ الحقوقَ، أوّلها حق الله ثم تترتب عليه بقية الحقوق بما يضمن التوازن بين المصالح، خلافاً لمنطق الأخلاقيات الذي يستبعد حق الله وهداية شريعته، ويجعل للمريض تقرير مصيره ولو خالفها، ويرى علاقته بجسده علاقة ملكية، كما يتجاوز الواجب الشرعي واجبات التعاقد، ويجعل رعاية المرضى فرض كفاية يتعلّق بمجموع الأمّة[٥].

ومن شمول الشريعة مجيئها بستر العورات[٦] ومراعاة الأمانة[٧] والكرامة وغيرها من مبرّرات الخصوصية، مع مراعاة مقاصد الشرع في العفّة وسد ذرائع المحرّمات، ومع ذلك لم تجمد أمام ضرورات كشف العورات أو المعلومات إذا ترتّب على كتمها ضرر أكبر مع تقدير الضرورة بقدرها[٨].

وفي الشريعة توازنٌ يضع كلَّ قيمة بمكانها، فلا تطغى حرية على عدل ولا يُضحَّى بالحق باسم النفع، وفيها يسرٌ يرفع الحرج، وواقعيةٌ تربط الأحكام بأوصاف منضبطة، ومرونةٌ تُفسِح مجالًا

(١) انظر: جمال الجار الله، «أخلاقيات الطب»، (ط١، الرياض، ١٤٤٣هـ)، ٨٨-٩٢.

(٢) مثل التقديم بالحاجة والسبق وغير ذلك. انظر: طارق بن طلال عنقاوي، «أحكام قرارات العلاجات المساندة للحياة»، (الكويت: دار ركائز؛ الرياض: دار أطلس الخضراء، ١٤٤١هـ)، ٨٩٣/٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الجار الله، «أخلاقيات الطب»، ٨٥-٨٧. وبعض الأطروحات تجعل المقاصد حاكمةً على الجزئيات الثابتة، وتشكّك بمقاصد مبناها على نظرات أجنبية. انظر: Shogar, The Basic Structure of Ethical Norms, 13 - 14

(٤) انظر: الشاطبي، «الموافقات»، (دار ابن عفان، ١٤١٧هـ)، ١٩٣/٥-٢٠٠.

(٥) انظر: الزيلعي، «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، (ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، ٢٩٧/٣؛ القرافي، «الذخيرة»، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ٣١٠/١٢؛ النووي، «المجموع شرح المهذب»، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ٣٥٥/٤، ٣٥٩/٦؛ الهيتمي، «تحفة المحتاج»، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، ٢٢١/٩؛ ابن قدامة، «المغني»، (مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ)، ١١٥/٦.

(٦) سواء كانت حسيّة أمرنا بغض البصر عنها أو معنوية. في البخاري (١٢٨/٣ الحديث ٢٤٤٢) ومسلم (١٩٩٦/٤ الحديث ٢٥٨٠) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه. من كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته. ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة. ومن ستر مسلما، ستره الله يوم القيامة».

(٧) أخرج الترمذي في سننه (٤/ ٣٤١ الحديث ١٩٥٩) عن جابر بن عبد الله، عن النبي ﷺ قال: «إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة»: قال الترمذي: هذا حديث حسن. وأخرجه أبو داود (٢٣١/٧) الحديث ٤٨٦٨.

(٨) انظر: الجار الله، «أخلاقيات الطب»، ١٨٥-١٩٢.

للاجتهاد، ومنهجيةٌ ومعياريةٌ، وتكاملٌ يربط الجزئيات بالكليات ويوزّع الأدوار بين الأطراف، وكمالٌ وربّانيةٌ تضمنان إقامة العدل[١].

والإنسان في الشرع مخلوق مستخلف مبتلى، ومبعوث محاسبٍ، تقوم كرامته على عبوديته لله، ولا يُختزل في الإنتاجية أو بقاء الصحة[٢] والأهلية، فقد أسّس الله تعالى كرامتَه حين خلقه، وقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠)[٣]. وفي هذا التصوّر تُصان حقوق الفرد مع مسؤوليته تجاه ربه ومجتمعه، ولا تتحول الرغبات إلى حقوق تُلزِم بغير المشروع، ولا يجد الطبيب جموداً يمنعه تقدير الأصلح في التوجيه أو إشراك الأهل ببعض الحالات، انطلاقاً من التكليف الشرعي وخلق الرحمة والنصح، مع الاتّزان بين احترام المريض وحقوقه وبين مراعاة مصلحته والرحمة به، خاصة في إخباره بالحقائق الطبيّة الخطيرة، فالتعامل مرتبط بالتزكية والرحمة والإيمان والعبودية، وهذا يعزّز حسن التقدير واستمرارية الدافع الخُلُقيّ عند غياب الرقابة البشرية[٤].

ومن آثار اجتماع الكرامة مع قيم أخرى مثل الأمانة والتكليف في ظلّ العبودية، أنّ الإنسان إذا فقد أهليته يقوم مقامه وليٌّ يتصرّف عليه بمقتضى المصلحة، لا بأن يستصحب إرادته بعد أن زالت أهليته ويهدر بها فعل الأصلح، وقد بيّنت الشريعة أسباب نقص الأهلية ومقاصد ومراتب الولاية وترتيباتها[٥].

وتضيف الشريعة بعداً مهماً لحرمة الشخص وهو نفخ الروح الذي يوجب حرمة للجسد ويمنع امتهانه[٦]، فهي بعدٌ غيبيٌّ يشكّل قوام الإنسان وهويته ويتعالى عن الاختزال المادي، والإقرار بها يُحدِّد الإطار الذي تتحرك فيه علوم الطب وأدواته، ويُقيّد التصرّف فيه بالأمانة والرفق، ويمنح المعنىً للمرض والشفاء، فلا تختزل قرارات بداية الحياة ونهايتها في مؤشراتٍ ماديةٍ أو تقييمٍ نفعيٍّ لجودة حياة دنيوية، وينعكس هذا المنظور على رعاية المحتضر.

والأخلاقيات الطبية تغفل الحياة بعد الموت، وقد تعدُّ الحياة في المعاناة شراً منه، ولا

---

(١) انظر: طارق بن طلال عنقاوي، «معارج الجمال: تحليقات في سماوات الجمال الإسلامي»، (دار آفاق المعرفة، ١٤٤٥هـ)، ١٠٦-١١٩؛ الجار الله، «أخلاقيات الطب»، ٧٥-٧٩. ومن الأمثلة معرفة وجوب العلاج من موازنة حفظ النفس مع رفع الحرج، بالتفريق بين ما ينفع بانضباط وما لا ينضبط، وهو أضبط من تفريق الأخلاقيات النسبيّ بين الوسائل المتناسبة وغيرها. ومنها اعتبار آثار الفعل لا الاكتفاء بالقصد مع وضوح الأثر، وهو أضبط من اعتبار القصد مطلقاً في مبدأ الفعل مزدوج الأثر. وانظر: عنقاوي، «أحكام قرارات العلاجات المساندة للحياة»، ١/٢٧٧-٢٨٤، ١/٣٣٩ وما بعدها، ٢/٦٤٦-٦٥١، ٢/٨٢٥-٨٣٢.

(٢) انظر: مصدق، «أخلاقيات الأحياء ورهانات التقنية»، ١٧-١٩.

(٣) انظر: الكريدمي، «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها»، ١٧٨-١٨٣.

(٤) انظر: الجار الله، «أخلاقيات الطب»، ٩٩-١٠١، ١٠٧-١١٠، ١١٩-١٢١، ١٤٠-١٤١، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٢٩.

(٥) انظر: المصدر السابق، ١٤٠-١٤١.

(٦) وقد مدّ بعض الفقهاء الحرمة لما قبل نفخ الروح. انظر: عليش، «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك»، (دار المعرفة، د.ت)، ١/٣٩٩؛ البجيرمي، «حاشية البجيرمي على الخطيب»، (دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ٣/٣٦٠؛ البهوتي، «كشاف القناع عن متن الإقناع»، (دار الفكر؛ عالم الكتب، ١٤٠٢هـ)، ١/٢٢٠. وهذا الخلاف واقع ضمن إطار من المنهجيات والتصورات التي توفّر منطلقاً لمعالجة القضايا ولو تفاوتت الأنظار في بعض الجزئيات، وليس كالخلاف الأخلاقي الناتج عن غياب أصل معياري.

تراعـي أنّ بعـده فتنة وسؤالاً وجزاء، وأنّ الدنيـا لا وزن لها في جانب الآخرة، كما قال ﷺ: (والله ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه هذه في اليم، فلينظر بم ترجع)[١]، وليس من حساباتهـا مـا يجري من أجر كما كان يجري على المريض صحيحاً[٢]، أو بلوغه بأجر بلائه ما لا يبلّغه عمله[٣]، أو حكمة أخذ العبرة لغير المريض والصبر على رعايته.

ويُحضرنـا الإيمان بالقدرِ شهود التدبير والتوكّل مع أخذ الأسباب، وأنّ الأقدار تجري بسُنن واطّراد يُرسّخ ثقة العقل بنتائج البحث والتجربة، ويجعل اضطراب الوقائع جزئيًّا طارئًا لا ناقضًا للمبادئ، وذلك دافع لتطوير المعرفة.

ويقابـل الضمير فـي التصوّر الشرعي الفطـرة التي تبعث حميـد الخُلُق وتولّـد المسؤولية، والوحـي يَمنحها هدايته[٤]، مع عناية الشرع بتزكية النفس والنيّة[٥]، ليأتلف الباطن والظاهر، ولا تُترَك الأخلاق لمشاعر عائمة.

إنّ الشريعـة تُقـدّم إطارًا نظريًـا عمليًا شاملاً، يستقـي من الوحي وينتظـم الفطرةَ والعقل فـي سلكه، وتقدّم كليّات تُحكِم التفكيـر وتضمن المعيارية، وخصائصَ تُبقـي هذا الإطار صالحًا لـكل نازلة، وحيـن ننقلُ ذلك للمجـال الطبي نكـون بصدد تفعيـل الشريعة في بابٍ مـن أبوابها؛ تحقيقـاً للمناط من الفقهاء، وإنتاجـاً لسياسات إجرائية تستوعب العـرف المهنيِ النافع والعلوم المساعدة[٦]، لتكون الممارسة في معياريّة ومرونة وأخلاق تتحقّق بالشريعة[٧].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث المستورد بن شدّاد. صحيح مسلم، ٢١٩٣/٤، رقم الحديث ٢٨٥٨.

(٢) كما أفاده حديث أبي موسى في البخاري قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا مرض العبد، أو سافر، كتب له مثل ما كان يعمل مقيما صحيحا). صحيح البخاري، ٥٧/٤، رقم الحديث ٢٩٩٦.

(٣) كما أفاده حديث أبي هريرة عند أبي يعلى، قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الرجل ليكون له عند الله المنزلة، فما يبلغها بعمل فما يزال الله يبتليه بما يكره، حتى يبلغه إياها). مسند أبي يعلى، لأبي يعلى أحمد بن علي الموصلي، ٤٨٢/١٠، رقم الحديث ٦٠٩٥. وقد صحّحه الألباني بشواهده. انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني، ١٣٠/٤، رقم الحديث ١٥٩٩.

(٤) انظر: Hashi, Bioethics, 31

(٥) انظر: عبد القادر، «من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي»، ٥٧.

(٦) انظر: Sayed Sikandar Shah Haneef, Ethics and Fiqh for Daily Life: An Islamic Outline (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2005), 33

(٧) انظر: عبد القادر، «من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي»،
Hashi, Professional Ethics, 226 ؛Hashi, Bioethics, 46 ؛88

المبحث الخامس: مواضيع ومجالات علم الأخلاقيات الطبية وتداخلها مع الشريعة

المطلب الأوّل: توضيح المواضيع والمجالات

تتداخل في الحقل أبعاد فردية ومهنية واجتماعية، تختلف في الأسئلة ومناهج المعالجة، وتعلّقها بالممارسة الطبية أو البحث أو السياسات أو العلاقة الفردية بالمريض[1]، ويرجع الاشتغال بالأخلاقيات الطبية عادة لمؤسسات التعليم والبحث والهيئات الحكومية ولجان المستشفيات التي تقدّم التوجيه للحالات وتعطي الموافقة على البحوث.

وثمّة مشكلات كبرى تتجادل فيها أطروحات الأخلاقيات، كالقتل الرحيم وقرارات العلاج في نهاية الحياة، والإجهاض، والتخصيب الصناعي، والبنوك الطبيّة، والتصرف في الجينات والاستنساخ، والتعقيم وتحسين النسل، وزراعة الأعضاء، وتغيير الجنس، وتوزيع الموارد المحدودة، والسياسة الصحيّة.

كما يقوم الأخلاقيون بتحليل الأسس الفلسفية للأخلاقيات، والتفكير في المبادئ والقيم وصراعاتها ومراتبها، وتحليل الحالات والموازنة بين التكاليف والمنافع والمخاطر، وإعداد إجراءات اتخاذ القرار والمبادئ الموجّهة للمؤسسات، وصياغة بروتوكولات التدخل، والتنظير للقوانين، وإعداد توجيهات الرعاية وتنمية الوعي الأخلاقي في الوسط الطبّي[2]. ويُعدّ الأخلاقيون قواعد موجّهة للسلوك في المواقف الواقعية، في ثلاثة أصناف رئيسة هي:

١. **القواعد الموضوعية**، وتتناول مضمون الأفعال الأخلاقي، مثل قواعد حفظ السرّ المهني والموافقة المستنيرة وأولويات العلاج وتوزيع الموارد.

٢. **قواعد السلطة**، وتضبط من له صلاحية اتخاذ القرار أو ممارسة الفعل المهني، كسلطة الأولياء عند غياب الأهلية، أو الأطباء والإداريين في ترتيب المسؤوليات والقرارات.

٣. **القواعد الإجرائية**، وتنظّم الآليات المتّبعة عند اتخاذ القرارات ومعالجة النزاعات، كإجراءات تحديد أهلية التبرع بالأعضاء، أو النظر في الشكاوى داخل المؤسسات.

وفي آداب المهنة يركّز الأخلاقيون على سلوكيات العاملين وما يرتبط بها من التزامات تضمن سلامة العلاقة مع المرضى والزملاء والمجتمع، كالصدق والأمانة والرحمة والنزاهة، وتطوير مواثيق ومدونات تسعى لترسيخ ذلك.

ويلاحظ انقسام الأخلاقيات لمعيارية تتضمّن البحث في معيار تقييم السلوك، ومنها الأخلاقيات التطبيقية التي تعالج المواقف تحليلاً ووضعاً للسياسات، وغير معيارية تهتم بوصف الواقع بما فيه من معتقدات وممارسة، وقد تستعمل التقنيات العلمية، ويدخل فيها علماء الاجتماع

---

(١) وقد يُوسّع لقضايا عامة كالتلوث والحروب، وهو غير منضبط وليس محلّ تركيز البحث، وإن كان يشترك معه في بعض الأبعاد.

(٢) انظر: ديران، «البيواتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات»، ٥٨-٦١، ١٣٧-١٣٩.

والنفس والمؤرخون، كما تتضمن ما يعرف بما وراء الأخلاقيات، وتهتم بتحليل اللغة والمبادئ ومناهج الاستنباط في الأخلاق المعيارية[1].

المطلب الثاني: التداخل والتفاعل الشرعي في مواضيع مجالات حقل الأخلاقيات.

أولًا: الإشكالات الطبية الأخلاقية في قضايا كقرارات نهاية الحياة وغيره مما سبق، فيتولّى فيها المتخصّص الشرعي المعالجة المعيارية المباشرة والحكم ضمن ما يُعرف بفقه النوازل الطبية، بينما يسهم المتخصصون الآخرون في التوصيف والصياغة دون دخولهم في الجانب المعياري.

ثانيًا: الأخلاقيات البحثية. وفيها يقوم الشرعي بتحديد القيم التي يجب مراعاتها كالكرامة والعدل، بينما يتولى المتخصصون تفصيل الإجراءات التي تترجم هذه القيم إلى بروتوكولات عملية، يراجعها المتخصّص الشرعي للتأكد من اتساقها مع الشريعة.

ثالثًا: الأخلاقيات السريرية ودراسة أخلاقيات المجتمع عمليًا. وفي هذا المجال يغذّي المتخصّص الشرعي الوعي نظرياً ويوضّح الضوابط، ويكون قريبًا من الممارسة للاستشارة في الإشكالات الواقعية، وينبغي أن يستفيد من دراسة أخلاقيات المجتمع عمليًا، أي توصيف ما يتصل بذلك من الممارسات الواقعية للأطباء والمرضى، إذ تُغذّيه بما يرد من الواقع ليتداخل معه تقويمًا وتصحيحًا.

رابعًا: آداب المهنة. ويغذّي فيها الشرعي مستوى تأصيل القيم الشرعية كالأمانة والرحمة والنُّصح، ومستوى تفصيل الأحكام الفقهية في بعض المسائل التي لا يكفيها الطرح القيمي العام، مثل قضية قبول الهدايا من المرضى أو من شركات الأدوية، أو مسألة إفشاء المعلومات الطبيّة في حالات الضرورة، فهذه الجوانب تحتاج إلى ضوابط شرعية تنبني على نصوص وقواعد فقهية محكمة.

خامسًا: السياسة الصحيّة وتوزيع الموارد. ويقدّم الشرعي فيها الرؤية القيمية العامة ويؤطر بالمقاصد، ويوضّح الضوابط الشرعية المتعلقة بعدالة التوزيع، بينما يسهم المتخصصون الآخرون في صياغة السياسات العملية وفق ذلك مع مراجعته من الجانب الشرعي بصورة مستمرة تناسب طبيعة هذا المجال المتغيرة تبعًا للظروف.

ومن المهم التمييز بين ما هو إجرائيٌّ تنظيميٌّ في ممارسات الأخلاقيات الطبية، وما هو مضمونيٌّ قيميٌّ يتصل بتحديد الخير والشر ومقاصد الفعل، فالمجالات الإجرائية كطرق الاستئذان، وتنظيم لجان المراجعة، وإدارة التواصل الطبي، يمكن أن يشترك فيها المتخصصون

(١) انظر: Shogar, The Basic ؛14 ,8-Beauchamp and Childress, Principles of Biomedical Ethics, 2, 7 Structure of Ethical Norms, 98 - 99.

فـي الطـب والشرعيون معًا من حيـث الضبط العملي وضمـان العدالة، أما المجـالات التي تتعلق بتحديـد أصـل المشروعيـة أو القيـم التي تُنظِّـم الموقف من الحيـاة والموت والجسـد والكرامة الإنسانية، فهذه ليست شأناً طبيّاً ولا إجرائياً، بل هي من صميم اختصاص الشريعة.

المبحث السادس: توصيف وتصنيف أساليب التعامل.

يتفاوت تعامل المتخصّصيـن الشرعيين أو الأطباء المسلمين مع الأخلاقيات، إذ نجد نوعاً مـن التعامل معها وكأنّها مجـال محايد لا يتداخل مع الشريعة ولا يتطلّـب النقد، ويعي بعضهم أنّ الأخلاقيـات معيارية ويقبـل وجود معيارية موازيـة لمعيارية الشريعة، مـع اقتطاعها مختزلة من داخـل نظام الشريعة وحده، أو تكوينها من مرجعيـات فلسفية تمزج به، ويمكن توصيف وتصنيف ذلك ضمن أربعة أساليب:

الأسلـوب الأول: قبـول مسمّـى الحقل وتأطيـره للمجال مـع الحفاظ على بنيـة المرجعية الشرعيـة كما هـي. فينظر للحقل على أنّه تنظيـم لدراسة ومعالجة مجموعة مـن القضايا بنفس المنهجيـات الشرعية المعتادة، لكن مع انفتاح لاستعمال مصطلحات وأساليب عرض مأخوذة من حقل الأخلاقيات[١].

الأسلـوب الثاني: تأسيس الحقل على بنيـة مرجعية شرعية مُعدّلة من الداخل. ويفترض أنّ المرجعيـة الشرعية تحتاج لإعادة اكتشاف وتعديل مـن داخلها، بدرجات متفاوتة من الخروج عن التراث الشرعي أو محاولة الاختزال في أجزاء منه لتشكيل بنى نظرية للحقل[٢].

الأسلـوب الثالـث: تأسيس الحقل على بنية مرجعية مهجنة مـن الشريعة وغيرها. لا يكتفي هـذا الأسلوب بالمرجعية الشرعية فـي تأسيس المعيارية، بل يمزجها بأطـر أخلاقية فلسفية في صورة مبادئ ومناهج تحليل ثم يحاول ربطها بالمقاصد أو القواعد الفقهية أو يجعلها إضافة بإزاء المرجعية الشرعية.

الأسلوب الرابع: تأسيس الحقل على استقلال العقل وقراءة المرجعية الشرعية من خلاله. فيمنح العقل مرجعية عليا، ويكتفي باستدعاء النصوص أو المقاصد عنصراً مسانداً أو رمزياً، مع التوسّع في التأويل[٣].

---

(١) انظر: عبد القادر، «من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي»، ٨٨. وانظر: Hashi, Professional Ethics, 5

(٢) انظر مثلاً: Fazlur Rahman, «Law and Ethics in Islam,» in Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference, ed. R. Hovannisian (Malibu: Undena Publications, 1985), 8 - 15

(٣) وما عُرض تصنيفٌ تقريبيٌّ لما تنتظم به مجموع الأدبيات الإسلامية، لا وصفٌ لكلّ أطروحة؛ إذ قد تجمع أو تراوح بين مآخذ الاتجاهات. انظر: H. Dabbagh, S. Y. Mirdamadi, and R. R. Ajani, «Approaches to Muslim Biomedical Ethics: A Classification and Critique,» Journal of Bioethical Inquiry 20 (2023): 334 - 336

المبحث السابع: تحديد الموقف الشرعي من علم الأخلاقيات الطبيّة.

المطلب الأوّل: أسس الموقف الشرعي.

يتأسس الموقف الشرعي على أن الشريعة الإسلامية هي المرجعية المعيارية العليا التي لا ينازعها غيرها، ولها الهيمنة في ضبط المقاصد والأحكام والقيم، ومنها تستمد العلوم مكانتها ودورها، وينبع ذلك من ربّانيّتها وكمالها، وعصمة الوحي في مضامينه وتوجيهاته، فهو الهداية والميزان الذي أنزله الله ليقوم الناس بالقسط، يملأ القلب طمأنينة والعقل يقينًا، ويمنح المعيار لوزن الأقوال والأفعال والقيم، لأنه تنزيل من الذي يعلم ظاهر الأشياء وباطنها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾. (الملك: ١٤)

ولهذا كانت الأخلاق في الإسلام امتدادًا لهداية الوحي، تعبّر عن الكمال الذي فطر الله النفوس على استحسانه والميل إليه، متكاملة مع نظام تشريع محكم يقوم على ميزان الحق والإنصاف، لا على النسبيات والأهواء البشرية، وتظهر فيه آثار صفات الرب سبحانه من الحكمة والرحمة والعدل، يضبط سلوك الإنسان وفق الغاية التي خُلق لها، ويحقق مصالحه في الدنيا والآخرة على أكمل وجه.

والعبودية لله لا تتحقق إلا بالانقياد الكامل لأمره تبارك وتعالى، كما قال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ (النِّسَاء: ٦٥)، فالتسليم ليس مجرد طاعة ظاهرية، بل خضوع قلبيٌّ نابع من إدراك أن التشريع الإلهي هو المنهج الموافق للفطرة والهادي للتي هي أقوم. ومن هذا المنطلق قرّر الشاطبي أن مقصد التشريع الأعظم «إخراج المكلَّف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد له اضطرارًا»[1]، فالعبودية هي المبدأ الأعلى الذي تنتظم تحته القيم كلّها؛ فشكر الله بالعبودية الخالصة أعظم العدل، وجحوده بالكفر والشرك أعظم الظلم. وبهذا يستقيم ميزان القيم وترتيبها، أمّا حين تُقصى هيمنة الوحي، فإنّ نظام الأخلاق يختلّ، وتُختزل في منافع عائمة وأهواء. قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ (المَائِدَة: ٥٠).

وتتجلى كفاية الشريعة في بنائها الداخلي وقدرتها التاريخية على استيعاب الواقع، نابعةً من كمالها، إذ جاءت بمنظومة متكاملة من النصوص والكليات والمقاصد تضبط المجال وتوجّهه، وتجمع النظريّة الحاضرة في كليّاتها والمنهجيات مع تفصيل أحكام الجزئيات[2]، ما يجعلها صالحة للنوازل المتجددة مهما تعقّدت صورها، يحضر فيها نظر العقل ليستثمر المعطيات الواقعية ضمن إطارها المعياري. وبذلك واجه الفقه ميادين معقّدة كالمعاملات والقضاء

---

(١) الشاطبي، «الموافقات»، ٢/٢٨٩.

(٢) انظر: ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ)، ١٧/٤٥.

والعلاقات الدولية.

وتتجلّى كفاية الشريعة نظرياً وعملياً على مستويات متكاملة، منها إطار العلاقة بين النص والعقل والواقع، وفيه النصوص الشرعية وما تفرع عنها من كليّات ومقاصد، وأدوات الاجتهاد والقواعد والمنهجيات التي تترجم الكليات إلى معايير تفصيليّة، ومستوىً عملي يظهر حين يُدمج الشرعيون المؤهلون في المؤسسات.

المطلب الثاني: تحديد الموقف الشرعي.

يمكن صياغة الموقف الشرعي في ضوء كل ما سبق في هذا البحث في المحدّدات التالية:

١- علم الأخلاقيات الطبّية في صيغته السائدة لا يمكن قبوله شرعاً، لقيامه على منظومات فلسفية ومعيارية علمانية، تستمدّ إلزاماتها من تصوّر منحرف لطبيعة الإنسان ومرجعيته.

٢- لا يصحّ تكوين علم للأخلاقيات الطبيّة بوصفه علمًا معياريًا يستقل عن الشريعة أو يشاركها في تقرير الصواب والخطأ.

٣- يجب استمداد التوجيهات والأحكام المعيارية في مجال الأخلاقيات الطبيّة من الشريعة الإسلامية حصراً، ويُفاد من العلوم الأخرى في الوصف والتحليل والخبرات غير المعيارية، متى خضعت لمعيار الشريعة ومُنع تأثير مرجعيتها الفلسفية.

٤- يجب عند تطوير طرح شرعي متخصّص يتناسب مع مجال الأخلاقيات الطبيّة، أن يكون متفرّعاً عن الشريعة، بلا فصل عن نظام الشريعة بأصوله ومنهجياتها ومقاصده وأحكامه.

ويمكن في ضوء هذه المحدّدات الأساسية أن نُفصّل بعض الجوانب، مثل منع استبدال المصطلحات الشرعية بأخرى أخلاقية توهم قبول مرجعية معيارية موازية، أو تقزيم الشريعة إلى أحد فروع هذا الحقل.

ومن جهة التعامل مع متخصصي الأخلاقيات الطبية ممّن لم ينضبط منهجهم تمامًا بهذا التصور الشرعي، فإنّ الموقف منهم ينبغي أن يتسم بالتوازن، فلا يُسلَّم لهم بدور مرجعيٍّ في تقويم الأفعال، مع كون خلفياتهم مؤسّسةً على أصول فلسفية أو حقوقية غير منبثقة من الوحي. ويمكن من حيث الواقع والممارسة الإفادة من خبراتهم عند الحاجة في الجوانب الوصفية والإجرائية غير المعيارية، مثل تسهيل الحوار بين الأطراف، وربط اللغة الطبية والاجتماعية بالقيم العامة، تحت إشراف جهة شرعية تضبط المعيار.

وينبغي السعي لتأهيل متخصّصي الشريعة للانخراط العملي في هذه الوظائف، فليست بالضرورة اختصاصًا مستقلاً قائمًا بذاته، بل يمكن أن يتولاها الفقيه أو غيره إذا حصل على تأهيل شرعي، منعاً لالتباس المرجعيات.

المطلب الثالث:

الإجابة عن إشكالات تثار حول الموقف الشرعي من علم الأخلاقيات الطبيّة.

الإشكال الأوّل: عجز متخصّصي الشريعة عن مواكبة التعقيدات المتسارعة وصياغة خطاب مؤسسي[1].

ويجاب بأنّ التاريخ الفقهي يُظهر قدرة كبيرة في التعامل مع النوازل، والتأخر قد يعود، لضعف البنية المؤسسية أو غياب المنصات التكاملية بين الفقهاء والأطباء، والاكتفاء بالفتاوى الفردية، فالقصور هو في الممارسة والتفعيل.

الإشكال الثاني: قصور الفتاوى عن تقديم بناء نظري يعالج النظرة للحياة والصحّة ومقاصد الطب، وإغفالها البعد الأخلاقي للأحكام، وتغييب تراث الأخلاق والتزكية وما في أبواب الأدب من كتب الحديث[2].

ويمكن إرجاع هذا الإشكال إلى الانطلاق من ترتيبات اصطلاحية فلسفية يحاكم لها التراث الشرعي، مع أنّه مستقل في بنيته وترتيبه، ومن أحسن دراسته وصل لكل ما في الترتيبات الاصطلاحية الأخرى من صواب دون ارتهان للفلسفة الغربية ومزاجها الأخلاقي، فالنظرية حاضرة في كليات الشريعة ومقاصدها وقواعدها الجامعة، وانعكاسها في تفصيل أحكام الجزئيات دليل انضباط يضمن عدم انحباس الأخلاق في عموميات فضفاضة لا تهدي إلى حكم عملي واضح، وهو ممّا يميّز البناء الشرعي عن النماذج الأخلاقية الوضعية.

ثم إنّ كثيراً من هذه الاعتراضات يفترض ابتداءً مشروعية إفراد الأخلاقيات بوصفها مجالاً معيارياً قائماً بذاته باستقلال، ولا يُنازع في إمكان هذا الإفراد من جهة الاصطلاح، لكنّه يتنافر مع البنية الشرعية الشاملة، والتي تتوزع فيها الأحكام والمقاصد والفضائل وقواعد الاستدلال ضمن نظام واحد مرجعه الوحي، والتمييز بين علومها تمييزٌ منهجي تنظيمي لا يدل على استقلال مجالات معيارية متوازية أو تغييب لأجزاء أخرى من الشريعة.

إن شمول الخطاب الشرعي ومزجه بين الحكم التكليفي والتعليل المقاصدي والتزكية والتنبيه العقدي أمر مقصود في بنائه؛ إذ به تُحفظ وحدة المرجعية ويرتبط الحكم بغاياته، والشريعة أوسع من مسالك التأليف الاصطلاحية التي لم يدّعِ الفقهاءُ حصرَ الأخلاق أو غيرها فيها، بل صنّفوا خارجها في الآداب والسياسة الشرعية والحسبة، وقصور المعالجة إنّما هو نتيجة لعدم استثمار مكوّنات الشريعة المتكاملة، وذلك مهمٌّ لسدّ الفجوات، لكنّه لا يؤسّس لمعيار يُنتج

---

(١) انظر: Aasim I. Padela, H. Shanawani, and A. Arozullah, «Medical Experts and Islamic Scholars Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse,» The Muslim World 101 (2011): 55

(٢) انظر: Haneef, Ethics and Fiqh, 46

أحكاماً موازية توسم بالأخلاقية وتضبط السلوك باستقلال كما هو شأن الأخلاقيات الحديثة.

المبحث الثامن:

ملامح مقترح تأهيلي لمتخصصي الشريعة لتفعيل دورهم في الإشكالات الطبيّة.

يحتاج متخصصو الشريعة لفهم إجمالي للممارسة الطبيّة وبنية النظام الصحي والمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية في القرار الطبي، ولتكوين نقديّ للأخلاقيات الطبية لمعرفة منطلقاتها ومناهجها ونقدها وبيان افتراقها عن الرؤية الشرعية، ولدراسة أبرز قضاياها لفهم مواقع الحاجة للمعالجة والتجديد الفقهي، ولتدريب وورش مشتركة لاكتساب اللغة الطبية وفهم منظور الأطباء.

وأمثل المراحل لهذا هي الدراسات العليا، بعد تكوين قاعدة في علوم الشرع، وأُجمل ملامح المقترح لتحقيقه في المكوّنات التالية:

أولاً: المكوّن الفقهي التخصصي. ويشمل:

- الفقه الطبّي للممارس الصحّي والمريض. ويشمل أحكام العبادات للمريض وللممارس الصحّي، وأثر الأمراض في فقه الأسرة والمعاملات المالية الطبّية.

- فقه العلاج والإذن الطبي. ويتناول أحكام التداوي ومسائل الإذن في العلاج.

- فقه الجنايات والقضاء الطبي. ويتناول المسؤولية الطبّية وأثر المرض في الجنايات والمسائل القضائية الطبيّة في الإثبات وغيره.

- فقه النوازل الطبّية. ويشمل مدخلاً نظرياً ومهارياً لدراسة النوازل الطبية مع استعراض جملة من القضايا الكبرى كالهندسة الوراثية والتلقيح الاصطناعي والإجهاض.

ثانياً: مكوّن التطبيقات الطبّية لقواعد وكليّات الشريعة. ويدرس تطبيقات الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية في مجال الطب مع بيان شمول الشريعة لمسائل الأخلاق الطبية.

ثالثاً: مكوّن الدراسة الشرعية للأخلاقيات الطبية. ويُؤصّل أخلاق المهنة الطبية من الوجهة الشرعية ويُبين الموقف من أهم مسائل الأخلاقيات الطبية، مع تحليل ونقد الطرح الأخلاقي الغربي، والتدريب على تمييز الجوانب الإجرائية والوصفية والتحليلية غير المعيارية في الخطاب الأخلاقي من الجوانب المعيارية.

رابعاً: المكوّن العقدي. ويُقدّم مدخلاً عقدياً لفقه المريض والتطبيب، يشمل المقاصد العقدية للطب والموقف الشرعي من التداوي والتوكل والأسباب، مع دراسة مسائل ونوازل عقدية طبيّة.

خامساً: المكوّن الطبّي. ويقدّم فيه مختصو الطب توضيحاً لمراحل اتخاذ القرار الطبي ومظان التداخل مع الشريعة فيه، ويوضّحون فكرة الطب المبني على البراهين، مع تصويرٍ

للواقـع الطبّي للنوازل الفقهية، ولمحاتٍ إجماليـةٍ عن بنية النظام الصحي والمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية في القرار الطبي.

سادسـاً: المكـوّن البحثي. وفيه يوظّف الطالب ما اكتسبه مـن المهارات الأصولية والفقهية الطبية في إنتاج بحث، مع تزويده بمهارات تساعد على قراءة الأدبيات الطبية المحكّمة، واطلاعه علـى مبادئ التحليـل الإحصائي الطبي لفهـم دلالات الأرقام في الدراسـات السريرية المرتبطة بالقضايا الشرعية، وتمكينه من إجراء الاستبانة والمقابلات وتحليلها.

سابعـاً: المكوّن الميداني. ويتحقّق بتضمين بعض المقررات حضوراً في المستشفى يشمل جلسـات لجـان أخلاقيات، وتـداولاً مباشراً مع أطباء حول حـالات واقعية، وتدريبـاً على مهارات الخبير الأخلاقي، مثل المداولات وتيسير الحوار بين الأطراف المعنية بالقرار الطبي، وربط اللغة الطبية بالقيم الشرعية.

الخاتمة

الحمـد لله علـى تمام هـذا البحـث، وأورد أهمّ مـا توصلت إليه مـن نتائج، مردفـاً ببعض التوصيات.

١- ارتبطـت نشأة الأخلاقيات الطبيـة الحديثة بسياقٍ فلسفيّ علمانـيّ يفصل الأخلاق عن الوحـي، فنشـأت فجوةٌ معياريـةٌ من تراجـع المرجعيات الدينيـة والمهنية والاعتمـاد على العقل المجرّد.

٢- تشتـرك النظريـات الأخلاقيـة المؤثرة فـي الانطلاق من العقـل المستقلّ عـن الدين، وتعجز-على اختلاف مناهجها-عن إنتاج معيارٍ أخلاقيّ حقيقيّ.

٣- صِيـغ اتجـاه المبادئية إطارًا إجرائيًـا للنقاش بين مرجعياتٍ متباينـة، دون آليةٍ حاسمةٍ لحلّ تعارض المبادئ، مع مركزيةٍ لمبدأ الاستقلال الذاتي عزّزت الفردانية والنسبية.

٤- تحوّلت مفاهيمُ كالاستقلال الذاتي ومعنى الحياة والنظرة إلى الجسد والعدالة التوزيعية إلى مفاهيمَ تفاوضيةٍ نسبية، فاضطربت القرارات في نهاية الحياة والبحث السريري وتخصيص الموارد وحماية الضعفاء.

٥- تقدّم الشريعةُ نسقًا معياريًا متكاملًا يجمع الوحي والفطرة والعقل، وهي المرجعيةُ العليا والمصـدرُ الوحيد للأحكام والقيم فيما يُطرح تحت الأخلاقيات الطبية، تستمدّ كمالها من ربانية مصدرها وثبات معاييرها.

٦- مـا تحت مظلّة الأخلاقيات الطبية من مضامينَ وصفيةٍ غيـر معيارية يمكن الإفادة منه تحت ضابط الشريعة.

٧- ليست «الأخلاقيات الطبية الإسلامية» حقلًا مستقلًا موازيًا للشريعة، وما صحّ منها فهو

امتداد للشريعة.

٨- كفايـةُ الشريعة في هـذا الميدان مبرهنةٌ ببنائها الداخلي وتجربتهـا التاريخية وقدرتها على استيعاب الواقع الحديث عبر منظومةٍ تجمع النصوص والكليات والمقاصد والقواعد.

٩- ترجـع الإشـكالاتُ المثـارة حول عجـز الفقهـاء أو قصور الفتـاوى إلى ضعـف التفعيل المؤسسي والتكاملي لا لقصور المنهج الشرعي.

التوصيات. يوصي الباحث بما يلي:

١. تأسيس مركز للبحث الشرعي الطبي.

٢. إطلاق برامج تأهيلٍ شرعيّ–طبيّ متكاملة، للفقهاء والأطباء.

٣. تعديـل لجـان الأخلاقيات الطبية إلـى لجانٍ شرعيةٍ طبيـةٍ تفعّل مرجعيـة الشريعة، مع تطوير تصوّرٍ نظريّ شرعيّ إداريّ لها.

٤. الشراكة بين كليات الشريعة والطب في البحث المشترك وبرامج التجسير لردم الفجوات المعرفية.

٥. تمكين متخصّصي الشريعة تأهيلياً ومؤسّسياً من موقع الإشراف والإسهام في السياسات الصحية.

فهرس المصادر والمراجع العربية

١- ابـن تيمية، أحمد. مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمـن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ.

٢- ابـن قدامـة، أبو محمد عبد الله بـن أحمد. المغني على مختصـر الخرقي. تحقيق: طه الزيني وآخرين. ط١، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

٣- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. ط٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

٤- أبـو داود السجستانـي، سليمان بن الأشعـث. سنن أبي داود. تحقيـق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي. ط١، دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ.

٥- أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي. مسند أبي يعلى. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ.

٦- الألبانـي، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحـة. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ.

٧- البجيرمي، سليمان بن محمد. حاشية البجيرمي على الخطيب. دار الفكر، ١٤١٥هـ.

٨- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.

٩- البهوتـي، منصـور بن يونـس. كشاف القناع عن متـن الإقناع. دار الفكـر؛ عالم الكتب،

١٤٠٢هـ.

١٠- بوحناش، نورة. «جون راولس: مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة». في: الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، تحرير سمير بلكفيف. الرباط: دار الأمان، ١٤٣٤هـ.

١١- بوفتاس، عمر. البيوإتيقا: الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا. المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠١١م.

١٢- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. ط٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ.

١٣- الجار الله، جمال. أخلاقيات الطب. ط١، الرياض، ١٤٤٣هـ.

١٤- جاكسون، إيملي. «مقدمة في البيوتيقا». في: البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، تحرير علي المحمداوي وحسن المصدق. ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ.

١٥- حربوش، العمري. «من البيوتيقا إلى البيوسياسة». في: البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، تحرير علي المحمداوي وحسن المصدق. ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ.

١٦- الخشت، محمد عثمان. «الحد الأدنى المشترك بين الدين وفلسفة الأخلاق». مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مج١٧، ع١٧ (٢٠٠٨م): ٣٥٩-٤٤٤.

١٧- ديران، غي. البيوإتيقا: الطبيعة، المبادئ، الرهانات. ط١، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٥م.

١٨- الزيلعي، عثمان بن علي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. ط٢، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

١٩- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات. دار ابن عفان، ١٤١٧هـ.

٢٠- عبد القادر، محمد. من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠١١م.

٢١- عليش، محمد بن أحمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. دار المعرفة، د.ت.

٢٢- عنقاوي، طارق بن طلال. أحكام قرارات العلاجات المساندة للحياة. الكويت: دار ركائز؛ الرياض: دار أطلس الخضراء، ١٤٤١هـ.

٢٣- عنقاوي، طارق بن طلال. معارج الجمال: تحليقات في سماوات الجمال الإسلامي. دار آفاق المعرفة، ١٤٤٥هـ.

٢٤- القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

٢٥- الكريدمي، ماجد بن محمد. «الأخلاقيات الحيوية والطبية في الفكر الغربي وموقف الإسلام منها». رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة، د.ت.

٢٦- المليجي، يعقوب. الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٤٠٥هـ.

٢٧- محمد، هناء محمود عبد المجيد. «أخلاق الطبيب بين الفكر الفلسفي الغربي والفكر الإسلامي: دراسة مقارنة». مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، ع٤٠، ج٤ (٢٠٢٢م): ٣٧٣١-٣٨٨٦.

٢٨- مصدق، حسن. «أخلاقيات الأحياء ورهانات التقنية». في: البيوتيقا والمهمة الفلسفية: أخلاق البيولوجيا ورهانات التقنية، تحرير علي المحمداوي وحسن المصدق. ط١، الرباط: دار الأمان، ١٤٣٥هـ.

٢٩- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي. بيروت: دار الفكر، د.ت.

٣٠- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٣١- الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٣٢- وطفة، علي. «في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة». مجلة شؤون اجتماعية، ع١١٩ (٢٠١٣م): ٩١-١٢٤.

المراجع الإنجليزية

Beauchamp, Tom L., and James F. Childress. Principles of Biomedical Ethics. 8th ed. New York: Oxford University Press, 2019.

Belkin, Gary S. «Brain Death and the Historical Understanding of Bioethics.» Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 58, no. 3 (2003): 325–361.

Buchanan, Allen. «Social Moral Epistemology and the Role of Bioethicists.» In The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, edited by Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

Callahan, Daniel. «Bioethics and the Culture Wars.» Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 14, no. 4 (Fall 2005): 424–431.

Dabbagh, H., S.Y. Mirdamadi, and R.R. Ajani. «Approaches to Muslim Biomedical Ethics: A Classification and Critique.» Journal of Bioethical Inquiry 20 (2023): 334 - 336.

Engelhardt, Hugo Tristram. The Foundations of Bioethics. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1996.

Engelhardt, Hugo Tristram. «Critical Care: Why There Is No Global Bioethics.» Current Opinion in Critical Care 11, no. 6 (December 2005): 605 - 609.

Engelhardt, Hugo Tristram. Bioethics Critically Reconsidered: Having Second Thoughts. Dordrecht: Springer, 2012.

Engelhardt, Hugo Tristram. «Why Clinical Bioethics So Rarely Gives Morally Normative Guidance.» In Bioethics Critically Reconsidered, edited by H.T. Engelhardt. Philosophy and Medicine, vol. 100. Dordrecht: Springer, 2012.

Fulbrook, Paul. «Assessing Quality of Life: The Basis for Withdrawal of Life-Supporting Treatment?» Journal of Advanced Nursing 17 (1992): 1440–1446.

Gordon, John-Stewart. «Modern Morality and Ancient Ethics.» Internet Encyclopedia of Philosophy. Accessed June 15, 2026. https://iep.utm.edu/modern-morality-ancient-ethics.

Haneef, Sayed Sikandar Shah. Ethics and Fiqh for Daily Life: An Islamic Outline. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2005.

Hashi, Abdurezak Abdulahi. Bioethics: A Comparative Study of its Concepts, Issues and Approaches. 2nd ed. 2018.

Hashi, Abdurezak Abdulahi. Professional Ethics: Its Foundations and Practices. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2018.

Hinkley, Aaron E. «Two Rival Understandings of Autonomy, Paternalism, and Bioethical Principlism.» In Bioethics Critically Reconsidered, edited by H. T. Engelhardt. Philosophy and Medicine, vol. 100. Dordrecht: Springer, 2012.

Holmes, Susan. «Assessing the Quality of Life-Reality or Impossible Dream? A Discussion Paper.» International Journal of Nursing Studies 42 (2005): 493–501.

Levine, Carol. «Analyzing Pandora's Box: The History of Bioethics.» In The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, edited by Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

Padela, Aasim I., H. Shanawani, and A. Arozullah. «Medical Experts and Islamic Scholars Deliberating over Brain Death: Gaps in the Applied Islamic Bioethics Discourse.» The Muslim World 101 (2011): 55.

Padela, Aasim I. «Methodological and Discursive Considerations for Islamic Bioethics Research and Writing.» TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World 16, no. 1 (2023): 31 - 64.

Pellegrino, Edmund D. «Bioethics at Century's Turn: Can Normative Ethics Be Retrieved?» Journal of Medicine and Philosophy 25, no. 6 (2000): 655 - 675.

Rahman, Fazlur. «Law and Ethics in Islam.» In Ethics in Islam: Ninth Giorgio Levi Della Vida Conference, edited by R. Hovannisian, 8 - 15. Malibu: Undena Publications, 1985.

Rawls, John. «The Idea of Public Reason Revisited.» The University of Chicago Law Review 64, no. 3 (Summer 1997): 765 - 807.

Shogar, Ibrahim Adam Ahmed. The Basic Structure of Ethical Norms. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2015.

Talbot, Marianne. Bioethics: An Introduction. New York: Cambridge University Press, 2012.

Tham, S. Joseph. «The Secularization of Bioethics.» The National Catholic Bioethics Quarterly 8, no. 3 (2008): 443 - 453.

Trotter, Griffin. «Genesis of a Totalizing Ideology: Bioethics Inner Hippie.» In The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape, edited by Lisa A. Eckenwiler and Felicia G. Cohn. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

World Medical Association (WMA). Medical Ethics Manual. 3rd ed. 2015.

المراجع المرومنة

Abd al-Qadir, Muhammad Ahmad. Min qadaya al-akhlaq fi al-fikr al-Islami. Al-Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2011.

Abu Dawud al-Sijistani, Sulayman ibn al-Ash'ath. Sunan Abi Dawud.

Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and Muhammad Kamil Qarah Balli. 1st ed., Dimashq: Dar al-Risalah al-Alamiyyah, 1430 AH.

Abu Ya'lá al-Mawsili, Ahmad ibn Ali. Musnad Abi Ya'lá. Dimashq: Dar al-Ma'mun lil-Turath, 1404 AH.

Albani, Muhammad Nazir al-Din al-. Silsilat al-ahadith al-sahihah. Al-Riyad: Maktabat al-Ma'arif, 1415 AH.

Anqawi, Tariq ibn Talal. Ahkam qararat al-ilajat al-musanidah lil-hayah. Al-Kuwayt: Dar Raka'iz; al-Riyad: Dar Atlas al-Khadra, 1441 AH.

Anqawi, Tariq ibn Talal. Ma'arij al-jamal: tahliqat fi samawat al-jamal al-Islami. Dar Afaq al-Ma'rifah, 1445 AH.

Buftas, Umar. Al-Biyu'itiqa: al-akhlaqiyat al-jadidah fi muwajahat tajawuzat al-biyutiknulujiya. Al-Maghrib: Ifriqiya al-Sharq, 2011.

Buhannash, Nurah. «Jun Rawls: mabda al-adalah ka-insaf min al-akhlaq ilá al-siyasah». In Al-Falsafah al-akhlaqiyah: min su'al al-ma'ná ilá ma'ziq al-ijra', edited by Samir Balkfif. Al-Ribat: Dar al-Aman, 1434 AH.

Buhuti, Mansur ibn Yunus al-. Kashshaf al-qina an matn al-Iqna. Dar al-Fikr; Alam al-Kutub, 1402 AH.

Bujayrimi, Sulayman ibn Muhammad al-. Hashiyat al-Bujayrimi alá al-Khatib. Dar al-Fikr, 1415 AH.

Bukhari, Muhammad ibn Isma'il al-. Al-Jami al-sahih. Dar Tawq al-Najah, 1422 AH.

Durand, Guy. Al-Biyu'itiqa: al-tabi'ah, al-mabadi, al-rihanat. Bayrut: Jadawil lil-Nashr wa-al-Tawzi, 2015.

Harbush, al-Umari. «Min al-biyutiqa ilá al-biyusiyasah». In Al-Biyutiqa wa-al-mahammah al-falsafiyah: akhlaq al-biyulujiya wa-rihanat al-tiqniyah, edited by Ali al-Muhmadawi and Hasan al-Musaddaq. Al-Ribat: Dar al-Aman, 1435 AH.

Haytami, Ahmad ibn Muhammad ibn Hajar al-. Tuhfat al-muhtaj ma'a hawashi al-Shirwani wa-Ibn Qasim al-Abbadi. Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. Lisan al-Arab. 3rd ed. Bayrut: Dar Sadir, 1414 AH.

Ibn Taymiyah, Ahmad. Majmu al-fatawá. Edited by Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim. Al-Madinah al-Munawwarah: Majma al-Malik Fahd, 1425 AH.

Jackson, Emily. «Muqaddimah fi al-biyutiqa». In Al-Biyutiqa wa-al-mahammah al-falsafiyah: akhlaq al-biyulujiya wa-rihanat al-tiqniyah, edited by Ali al-Muhmadawi and Hasan al-Musaddaq. Al-Ribat: Dar al-Aman, 1435 AH.

Jar Allah, Jamal. Akhlaqiyat al-tibb. Al-Riyad, 1443 AH.

Khasht, Muhammad Uthman al-. «Al-Hadd al-adná al-mushtarak bayna al-din wa-falsafat al-akhlaq». Majallat al-Jam'iyah al-Falsafiyah al-Misriyah 17, no. 17 (2008): 359 - 444.

Kuraydimi, Majid ibn Muhammad al-. «Al-Akhlaqiyat al-hayawiyah wa-al-tibbiyah fi al-fikr al-gharbi wa-mawqif al-Islam minha». PhD diss., Jami'at Umm al-Qurá, Makkah, n.d.

Maliji, Ya'qub al-. Al-Akhlaq fi al-Islam ma'a al-muqaranah bi-al-diyanat al-samawiyah wa-al-akhlaq al-wad'iyah. Al-Iskandariyah: Mu'assasat al-Thaqafah al-Jami'iyah, 1405 AH.

Muhammad, Hana Mahmud Abd al-Majid. «Akhlaq al-tabib bayna al-fikr al-falsafi al-gharbi wa-al-fikr al-Islami: dirasah muqaranah». Majallat Kulliyat Usul al-Din wa-al-Da'wah bi-Asyut 40, no. 4 (2022): 3731 - 3886.

Musaddaq, Hasan. «Akhlaqiyat al-ahya wa-rihanat al-tiqniyah». In Al-Biyutiqa wa-al-mahammah al-falsafiyah: akhlaq al-biyulujiya wa-rihanat al-tiqniyah, edited by Ali al-Muhmadawi and Hasan al-Musaddaq. Al-Ribat: Dar al-Aman, 1435 AH.

Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. Sahih Muslim. Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.

Nawawi, Yahyá ibn Sharaf al-. Al-Majmu sharh al-Muhadhdhab ma'a takmilat al-Subki wa-al-Muti'i. Bayrut: Dar al-Fikr, n.d.

Qarafi, Ahmad ibn Idris al-. Al-Dhakhirah. Bayrut: Dar al-Gharb al-Islami, 1994.

Shatibi, Ibrahim ibn Musá al-. Al-Muwafaqat. Dar Ibn Affan, 1417 AH.

Tirmidhi, Muhammad ibn Isá al-. Sunan al-Tirmidhi. Edited by Ahmad Muhammad Shakir, Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, and Ibrahim Atwah Iwad. 2nd ed., Misr: Sharikat Maktabat wa-Matba'at Mustafá al-Babi al-Halabi, 1395 AH.

Ulaysh, Muhammad ibn Ahmad. Fath al-Ali al-Malik fi al-fatwá alá madhhab al-Imam Malik. Dar al-Ma'rifah, n.d.

Watfah, Ali. «Fi mafhum al-akhlaq: qira'ah falsafiyah mu'asirah».

Majallat Shu'un Ijtima'iyah, no. 119 (2013): 91–124.

Zaylai, Uthman ibn Ali al-. Tabyin al-haqa'iq sharh Kanz al-daqa'iq. 2nd ed., Dar al-Kitab al-Islami, n.d.

إعداد: د. بشرى موسى الأقطش
الرتبة العلمية: دكتوراة في التفسير وعلوم القرآن الكريم من كلية الشريعة في الجامعة الأردنية

Name: Dr. Bushra Mousa Al-Aqtash
.Academic Rank: PhD in Tafsir and Qur'anic Sciences, Faculty of Sharia, The University of Jordan
البريد الإلكتروني: bushramusa43@yahoo.com

بلاغة التراكيب في الآية (١٤٠) من سورة آل عمران: دراسة دلالية

The Rhetoric of Structures in Verse (140) of Surah Aal Imran: A Semantic Study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8409

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/٣ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/٢٠

الملخص

يأتي هذا البحث للإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما بلاغة التراكيب في الآية ١٤٠ من سورة آل عمران؟ ويهدف البحث إلى دراسة الدلالة اللغوية وهذا ما تم بيانه في المبحث الأول، ثمّ دراسة الألفاظ المقاربة للألفاظ التي هي محل الدراسة، وهذا ما تم بيانه في المبحث الثاني، ثمّ دراسة الدلالات الصرفية والنحوية والصوتية، وهذا ما تمّ بيانه في المبحث الثالث. ثمّ دراسة الدلالة التركيبية للآية القرآنية، وهذا ما تمّ بيانه في المبحث الرابع.

اتبع البحث المناهج العلمية الآتية: الاستقرائي، التحليلي الاستنباطي، والمقارن.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث: أن دراسة الألفاظ المقاربة للفظة (مسّ) وما يقاربها، ولفظة (نداولها) وما يقاربها، أظهر أن لفظ (مسّ) كان موافقاً للحالة النفسية، التي كان عليها المسلمون في غزوة أحد، فهي بمثابة التسلية والمواساة للقلوب المجروحة، واستعمال لفظ (نداولها) دون نقلبها، أثبت بجلاء دقة التعبير القرآني وإثباتِ تداول السنن بين الأمم. وأنّ دراسة الدلالة التركيبية لهذه الآية الكريمة، يدلّ بوضوح أن دراسة الدلالات بشتى أشكالها اللغوية والصرفية والنحوية، يؤدي باجتماعه لإبرازِ الدلالة التركيبية للآية بما احتوت عليه من صورٍ بلاغية تبيّنُ عظم هذا الاستعمال القرآنيّ.

الكلمات المفتاحية: سورة آل عمران، بلاغة التراكيب، الدلالة اللغوية، الألفاظ المقاربة.

Abstract

This study seeks to answer the following main question: What is the rhetoric of the structures in verse 140 of Surah Aal Imran? The study aims first to examine the linguistic significance, as discussed in the first section, then to study the words related in meaning to the terms under investigation, as explained in the second section. It also examines the morphological, grammatical, and phonetic implications, as presented in the third section, followed by an analysis of the structural significance of the Qur'anic verse, which is discussed in the fourth section.

The study adopts the following scientific methods: the inductive, analytical-deductive, and comparative approaches.

Among the most significant findings of the study is that examining the words related to the term «mass» (touch/affliction) and its similar expressions, as well as the term «nudawiluha» (We alternate them) and its related expressions, revealed that the use of the word «mass» was consistent with the psychological state experienced by the Muslims during the Battle of Uhud, serving as a form of consolation and comfort for their wounded hearts. Furthermore, the use of the term «nudawiluha» instead of «nuqallibuha» (We turn them over) clearly demonstrates the precision of Qur'anic expression and affirms the alternation of divine laws among nations. The study of the structural significance of this noble verse also clearly indicates that examining semantic meanings in their various linguistic, morphological, and grammatical forms collectively contributes to highlighting the structural significance of the verse and the rhetorical imagery it contains, thereby revealing the greatness of this Qur'anic expression.

Keywords: Surat Al Imran; the rhetoric of compositional structures; semantic significance (linguistic analysis).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، علمه خوافي المعاني ومكامنها، علمه كيفيـة اكتشاف الأسرار، فالحمد لك يا ربي على نعمـك، والصلاة والسلام على من كانت كلماته علماً، وخلقه علماً، وسيرته علماً، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، وبعد؛

إن البحـث فـي بلاغة التراكيب فـي الآيات يكشف عن نظم فريد وعقـد لا تنفك حباته، لذا اقتضـت طبيعة البحـث أن تكون الدراسة في الآية (١٤٠) من سـورة آل عمران، وهي قوله تعالى:

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾.

إشكالية البحث:

فهـذه الآية تكشف عن مدلولات في واقعنا المعاش، حـريٌّ بنا أن نأخذها منهج حياة، فجاء البحث ليجيب عن السؤال الرئيس الآتي:

ما بلاغة التراكيب في الآية ١٤٠ من سورة آل عمران؟ ويتفرع عنه:

١. ما الدلالة اللغوية للألفاظ البارزة من الآية (١٤٠) من سورة آل عمران؟

٢. ما دلالة الألفاظ المقاربة للألفاظ التي تناولتها الدراسة بالبيان؟

٣. ما الدلالة الصرفية والنحوية والصوتية للآية (١٤٠) من سورة آل عمران؟

٤. ما الدلالة التركيبية المترتبة على مجموع الدلالات السابقة؟

أهمية البحث:

١. تكمن أهمية البحث في كونه يعدّ مرجعاً للباحثين في المجال اللغوي والتفسيري.

٢. أنه يعدّ رافداً من روافد المكتبة الإسلامية التي تثري القراء والباحثين.

٣. أنه يعالج مسألة إيمانية حساسة، يعاني منها واقعنا المعاش.

٤. أنه يسلط الضوء على سنة من سنن الله في الكون.

أهداف البحث:

١. بيان الدلالة اللغوية للألفاظ البارزة من الآية (١٤٠) من سورة آل عمران.

٢. الكشف عن دلالة الألفاظ المقاربة للألفاظ التي تناولتها الدراسة بالبيان.

٣. عرض الدلالة الصرفية والنحوية والصوتية للآية (١٤٠) من سورة آل عمران.

٤. الكشف عن الدلالة التركيبية المترتبة على مجموع الدلالات السابقة.

منهج البحث:

اتبع البحث المناهج العلمية الآتية:

١. المنهـج الاستقرائـي: سيتم توظيف هـذا المنهج، من خلال استقـراء الدلالات استقراءً يخدم الدراسة في الآية.

٢. المنهج التحليلي الاستنباطي: سيتم توظيف هذا المنهج من خلال تحليل الآيات واستنباط الدلالات منها.

٣. المنهـج المقارن: سيتـم توظيف هذا المنهج من خلال دراسة الـدلالات لغوياً ومقارنتها

بالألفاظ المقاربة لها.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتمحيص تبين أن الدراسات في سورة آل عمران قد تعددت من الناحية البلاغية والموضوعية والأسلوبية، والجدير بالذكر أنه سيتم ذكر الدراسات التي درست الآية الكريمة بصورة مباشرة، وفي حدود البحث والاطلاع لم يتم العثور إلا على دراسة محكمة، ذات علاقة مباشرة بالآية الكريمة موضع البحث، وتفصيلها على النحو الآتي:

مقلد، شعبان رمضان محمود، الإعجاز البياني والسُنني في قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ﴾، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، جامعة الملك خالد، مج١٤، ع٢، ٢٠١٧م.

تناول الباحث الآية الكريمة من منظور إعجازيّ، مؤصلاً فيها لمفهوم المعجزة وشروطها، ومفهوم الإعجاز البياني والسنني، وتعرّض في ثنايا بحثه لسياق الآية ومناسباتها، وتناول الجوانب البيانية في الآية والقراءات القرآنية فيها، ثمّ تحدث عن سنة المداولة في الآية كونها مظهراً من مظاهر الإعجاز، ثمّ موقف المسلم من جوانب الإعجاز هذه.

والفرق بين هذا البحث وهذه الدراسة، أن بحثي يختلف في منهجيته وأهدافه، فقد قامت هذه الدراسة على جوهر الدراسة الدلالية، وانطلقت منه لتقرير بلاغة التراكيب في الآية الكريمة، وهذا ما لم يكن في منهج الدراسة السابقة التي كانت أقرب إلى الدراسة الموضوعية الهدائية، لا الدراسة الدلالية.

والذي يميّز هذه الدراسة عن الدراسة السابقة، أنه قد تمّت دراسة الآية دراسةً دلاليةً تامةً مستوفيةً لجميع أنواع الدلالات؛ اللغوية والصرفية والنحوية والبلاغية.

هيكلية البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون مقسماً إلى: مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات، وتفصيلها على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها:

مشكلة البحث وأهميته وأهدافه والمنهج المتبع والدراسات السابقة.

التمهيد: دراسة مقاصد السورة وسياقها العام والخاص.

المبحث الأول: بيان الدلالة اللغوية للألفاظ البارزة من الآية (١٤٠) من سورة آل عمران.

المطلب الأول: الدلالة المعجمية للفظ (يَمْسَسْكُمْ).

المطلب الثاني: الدلالة المعجمية للفظ (قَرْحٌ).

المطلب الثالث: الدلالة المعجمية للفظ (ٱلْأَيَّامُ).

المطلب الرابع: الدلالة المعجمية للفظ (نُدَاوِلُهَا).

المطلب الخامس: الدلالة المعجمية للفظة (شُهَدَآءَ).

المبحث الثاني: دراسة دلالة الألفاظ المقاربة للألفاظ التي تناولتها الدراسة بالبيان.

المطلب الأول: دراسة الألفاظ المقاربة للفظة (مَسَّ).

المطلب الثاني: دراسة الألفاظ المقاربة للفظة (نُدَاوِلُهَا).

المبحث الثالث: دراسة الدلالة الصرفية والنحوية والصوتية للآية (١٤٠) من سورة آل عمران.

المطلب الأول: دراسة الدلالة الصرفية في الآية ودلالتها المعنوية.

المطلب الثاني: دراسة الدلالة النحوية في الآية الكريمة.

المطلب الثالث: دراسة الدلالة الصوتية في الآية.

المبحث الرابع: الدلالة التركيبية المترتبة على مجموع الدلالات السابقة.

المطلب الأول: الدلالة التركيبية في قوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾.

المطلب الثاني: الدلالة التركيبية في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: دراسة مقاصد السورة وسياقها العام والخاص.

يأتي هذا التمهيد لدراسة السياق العام لسورة آل عمران، والسياق الخاص الذي جاءت فيه الآية التي هي محل البحث، على النحو الآتي:

تندرج سورة آل عمران ضمن السور المدنية التي عُنيت ببناء الجماعة المسلمة عقديًا وتربويًا، حيث عالجت قضايا التوحيد، ومجادلة أهل الكتاب، وربطت ذلك بواقع الأمة الناشئة وتحدياتها. ويتضح من بنية السورة أنها تجمع بين التأسيس العقدي والتوجيه العملي، لا سيما من خلال ربط الإيمان بسنن النصر والهزيمة، وهو ما يظهر جليًا في تناولها لأحداث غزوتي بدر وأحد. وقد أبرز التفسير الموضوعي لسور القرآن أن السورة تنتقل من تقرير الحقائق الإيمانية إلى تمحيص الجماعة المسلمة عبر الابتلاءات، لتنشئة أمةٍ واعيةٍ بسنن التدافع والتداول[1].

ويُشير صاحب الظلال إلى أن السورة تُعنى بتربية الجماعة المسلمة تربيةً واقعيةً على مواجهة الصراعات، وأن عرض أحداث أحد لم يكن سردًا تاريخيًا بقدر ما هو توجيهٌ تربويٌّ يكشف سنن الله في النصر والهزيمة[2].

أما الآية محل الدراسة: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [آل عمران: ١٤٠]، فقد جاءت ضمن سياقٍ يعالج آثار غزوة أحد، حيث يبدأ بتثبيت المؤمنين ونهيهم عن الوهن والحزن، ثم يبين الحكمة من الابتلاء. ويرى فخر الدين الرازي أن هذه الآية متصلة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وجاءت لتقوية قلوب المؤمنين عبر تقرير مبدأ المماثلة في الألم، وأن ما أصابهم قد أصاب عدوهم كذلك[3].

ومن الناحية التاريخية، نزلت الآية عقب ما أصاب المسلمين يوم أحد من جراحٍ وقتلٍ، فجاء الخطاب الإلهي ليقرر أن هذه الهزيمة الجزئية لا تعني انكسارًا نهائيًا، بل هي جزءٌ من سنة التداول بين الأمم. وقد أكد محمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير أن هذه الآية تُبرز حكمةً إلهيةً في تعاقب النصر والهزيمة، لما في ذلك من إظهار حقائق النفوس وتمييز الصادق من غيره[4].

وتتجلى في الآية مجموعةٌ من المقاصد التربوية؛ أبرزها: تقرير سنة التداول ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾، وبيان أن الابتلاء وسيلةٌ للتمحيص، واتخاذ الشهداء، وتربيةٌ

(١) التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم (مشروع جامعة الشارقة)، قسم سورة آل عمران، ص: نحو ٢١٠–٢٣٠.

(٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج١، دار الشروق، ص: ٤٤٥–٤٥٠.

(٣) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٩، ص: ١٣–١٥.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٤، ص: ١٠٠–١٠٥.

المؤمنين على الثبات وعدم الانهزام النفسي. كما يشير الرازي إلى أن الكفار لم يضعفوا رغم ما أصابهم، فالمؤمنون أولى بالثبات لأنهم أصحاب الحق[١].

وخلاصة ذلك أن السياق العام للسورة يتمثل في بناء الأمة على أساس عقدي وتربوي مرتبط بسنن الله في التاريخ، بينما يأتي السياق الخاص للآية في إطار التعقيب على غزوة أحد، لتثبيت المؤمنين، وبيان أن الألم مشترك، وأن الهزيمة مرحلة ضمن مسار التمحيص والتداول، لا نهاية الطريق.

المبحث الأول: بيان الدلالة اللغوية للألفاظ البارزة من الآية (١٤٠) من سورة آل عمران

يأتي هذا المبحث للدراسة المعجمية للألفاظ البارزة في الآية، والتي لها أثرٌ في التطور الدلالي للألفاظ، والتي من خلالها سيتم الكشف عن بلاغة التعبير القرآني، الذي جاء على أكمل نظام، والجدير بالذكر أن البحث الدلالي للألفاظ سيكون بالقدر الذي يخدم البحث، لا سرداً تاريخياً، وستتم الإحالة إلى بعض المراجع للتأكد من دقة الاستقصاء لدلالات هذه الألفاظ، والألفاظ التي هي محل الدراسة هي: (يَمْسَسْكُمْ، قَرْحٌ، ٱلْأَيَّامُ، نُدَاوِلُهَا)، وسيأتي تفصيلها على النحو الآتي:

المطلب الأول: الدلالة المعجمية للفظ (يَمْسَسْكُمْ)

يأتي هذا المطلب لدراسة الدلالة المعجمية للفظ يمسسكم، إذ يدور أصل مادة (م س س) في لغة العرب حول دلالة محورية هي «الجسُّ باليد»، ثم استُعير ذلك لكل ما ينال الإنسان ويصيبه مباشرةً، سواء كان في الأعيان أو المعاني[٢].

ويمكن إجمال المعاني المعجمية المرتبطة بلفظ الآية فيما يلي:

١. الإصابة والنيل: يقال: مسست الشيء مَسّاً ومسيساً إذا نلتَه بيدك، ثم استُعير ذلك للأخذ والضرب لكونهما باليد. ويُقال: «مسَّه القرحُ أو المرضُ» إذا أصابه ونال منه. ومن المجاز قولهم: «وجد مسَّ الحمى» أي: أول ما ناله من أثرها.[٣]

٢. الاتصال والمباشرة: المماسة هي أن يلقى الشيءُ الشيءَ بذاته، ومنه «المسوس من المياه» وهو الذي نالته الأيدي، وفي الاصطلاح الهندسي المعاصر: «المُماس» هو الخط الذي

(١) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج٩، ص: ١٣–١٥.

(٢) يُنظر: ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (ج٥/ص٢٧١).

(٣) يُنظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (المتوفى: ١٧٠هـ)، العين، (تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي)، دار ومكتبة الهلال، (ج٧/ص٢٠٨). ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (ج٥/ص٢٧١). ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣، دار صادر – بيروت، ١٤١٤ هـ، (ج٦/ص٢١٨).

يلمس سطحاً دون أن يتقاطع معه.[١]

٣. الالتصاق والشدة: تُستعمل المادة للدلالة على ملازمة الأثر، ومنه: «حاجة ماسّة» أي: ملحّة ومهمة. وفي قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ﴾ [القمر: ٤٨]، جُعل المسُّ مذاقاً للدلالة على شدة مباشرةِ العذاب ونيله منهم.[٢]

أما عن الاستعمالات الكنائية لهذه المفردة، فتأتي المماسة والمسُّ كنايةً عن «المباضعة» وجماع الرجل للمرأة. كما يُطلق «الممسوس» على المجنون؛ كأن الجن قد نالته بمسّها.[٣]

وورد لذه اللفظة عدة لغات وقراءات، فالفصيح في المادة (مسستُ الشيء) بكسر السين الأولى في الماضي، وفتحها في المضارع (أمسُّه)، ومن العرب من يحذف السين الأولى فيقول: (مُستُ الشيء)، أما قوله تعالى: ﴿لَا مِسَاسَ﴾ [طه: ٩٧]، فهي بكسر الميم، وتأتي بمعنى: لا مماسة.[٤]

أما المستعمل من اللفظة، وتقاليبها، فذكر صاحب العين، وصاحب تهذيب اللغة (سم، مس)[٥]، وأضاف صاحب معجم المحكم والمحيط الأعظم (سسم)[٦].

أما (مس) في الاصطلاح، فلن تجد في المعاجم إضافة جوهرية أو زيادة على المعنى اللغوي، بل ستجد تلاؤماً بحيث لا يُدرك أي فرق بينهما، وهذا ما ظهر جلياً في أساس البلاغة

---

(١) يُنظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، ط١، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، (ج٨/ص٤٣١ وما بعدها). يُنظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المخصص، ط١، (تحقيق: خليل إبراهيم جفال)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م. عمر، أحمد مختار عبد الحميد (المتوفى: ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، (ج٣/ص٢٠٩٧ وما بعدها). يُنظر: مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية القاهرة، (ج٢/ص٨٦٨).

(٢) يُنظر: الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، (تحقيق: مجموعة من المحققين)، دار الهداية، (ج١٦/ص٥٠٦و٥١٠). الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ١٤١٢ هـ، (ج١/ص٤٩٥).

(٣) يُنظر: الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ط١، (تحقيق: محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠٠١م، (ج١٢/ص٢٢٦ وما بعدها). الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (ج٣/ص٩٧٨ وما بعدها).

(٤) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٢/ص٢٢٦ وما بعدها). الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (ج٣/ص٩٧٨ وما بعدها). الزبيدي، تاج العروس، (ج١٦/ص٥٠٦و٥١٠).

(٥) الفراهيدي، العين، (ج٧/ص٢٠٦)، الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٢/ص٢٢٣).

(٦) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٨/ص٤٣٠).

للزمخشري[1]، وكتاب النهاية في غريب الحديث والأثر[2]، ولا داعيَ لذكره تجنباً للتكرار.

المطلب الثاني: الدلالة المعجمية للفظ (قَـرْحٌ).

يقوم هذا المطلب بدراسة لفظة (قرح) دراسةً معجميةً، وسيأتي تفصيلها على النحو الآتي:

تـدور مادة (ق ر ح) في لغة العرب حول ثلاثة أصول صحيحة؛ أولها: يدل على ألم بجراح أو ما أشبهها، والثاني: يدل على خلوص شيء من شوب، والثالث: يدل على استنباط الشيء.[3]

ويمكن تفصيل دلالات اللفظ المرتبطة بسياق الآية وفق الآتي:

١. الجـراح وألمهـا: القَرْح -بالفتـح والضم- بمعنى واحـد، وهو ألم الجـراح بأعيانها،[4] ويُقـال: به «قَرْحـةٌ داميةٌ»، وقرِح قلبه من الحـزن،[5] وفي معاجم اللغة المتأخـرة، يُطلق «القرح» طبياً على البثور إذا ترامت إلى فساد،[6] ومنه «قرحة الفراش».[7]

٢. الاستنباط والابتداء: من معاني المادة الابتداع والاستنباط؛ ومنه «القريحة» وهي طبيعة الإنسـان لأنهـا أول خلقته،[8] و«قريحة البئر» أول ما يخرج من مائها،[9] واقتراح الكلام: ارتجاله، واقتـراح الشيء: ابتداعه.[10] ويُطلق «القرح» على أول الشـيء؛ كقرحة الشتاء وقرحة الربيع، أي: أولهما.[11]

٣. الخلوص والسلامة: يأتي «القريح» بمعنى الخالص، و«القراح» هو الماء الذي لا يخالطه شـيء من سويق وغيره،[12] والأرض «القراح» هي الأرض المستوية البارزة التي لا شجر فيها.[13] ويُقال للرجل «قرحان» إذا كان بريئاً من العيب أو لم يصبه الجدري؛[14] ومنه حديث عمر -رضي

---

(١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، (تحقيق: محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، (ج٢/ص٢١٣).

(٢) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي)، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، (ج٤/ص٣٢٩).

(٣) يُنظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (ج٥/ ص٨٢).

(٤) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ ص٢٥ وما بعدها).

(٥) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٤٣-٤٤).

(٦) يُنظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٢/ ص٥٧٧ وما بعدها).

(٧) يُنظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ج٣/ ص١٧٩٤).

(٨) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ ص٢٥).

(٩) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٤٣-٤٤).

(١٠) يُنظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (ج١/ ص٣٩٦).

(١١) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ ص٢٥). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ج١/ ص٢٣٥).

(١٢) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٤٣-٤٤).

(١٣) يُنظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ ص٢٥).

(١٤) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٤٣-٤٤). الزبيدي، تاج العروس، (ج٧/ ص٤٦ وما بعدها).

الله عنـه- حيـن أراد الخروج إلى الشام وهـي تستعر طاعوناً، فقيل لـه: «إن أصحاب محمد ﷺ قُرحانون» أي: لم يصِبهم الطاعون.[١]

ويُطلـق «القـارح» من الدواب على ما انتهـى سِنّه. ومن المجاز: «طريق مقـروح» أي أثر فيه فصار ملحوباً. وتأتي المادة في باب التقليبات على ستة أوجه هي: (رقح، حقر، قحر، قرح، حرق، رحق).[٢]

أما المستعمل من لفظة (قرح)، وتقاليبها، فذكر صاحب العين خمس تقليبات للفظة، وهي: (رقح/حقر/قحر/قرح/حـرق)[٣]، وأضـاف صاحبـا تهذيب اللغة، والمحكـم والمحيط الأعظم (رحق)[٤].

أما (قرح) في الاصطلاح: فبعد تتبع المعنى في مظانه، تبيّن أن اللفظ (قرح) ليس له معنى اصطلاحـي واحد مستقر وموحـد بين جميع العلوم، بل هو لفظ يدور بيـن دلالات لغوية متداخلة، ويتنـوع اصطلاحـه بتنوع العلم الذي يدرسه، سواء كان علماً تفسيريـاً، أم فقهياً، أم طبياً، فمعنى القـرح في كل علم يختلـف عن الآخر، وتعدد الدلالات ستراهُ عائداً إلـى المعاني اللغوية المذكورة أصلاً في معاجم اللغة، فلن تجد معنى اصطلاحياً بكراً خارجاً عن الدلالات التي طرحت آنفاً.

وعرف صاحب الكليات القرح بأنه: الجراح، وقيل بالفتح الجراح وبالضم ألم الجراح[٥].

وعلـى هـذا تكون الدلالة اللغوية قد أفـادت أن القَرح الجراح وما يلحق بهـا من آلام بعدها، ولهـذه اللفظة دلالات مجازية تخرج عن الدلالة الأصلية ولكـن أثرها البلاغي أعمق، مثل: قريحة العلم الدالة على استنباطه.

المطلب الثالث: الدلالة المعجمية للفظ (ٱلْأَيَّامُ).

يأتي هذا المطلبُ لدراسة لفظة (أيام) دراسةً معجميةً، وسيأتي تفصيلها على النحو الآتي:

جـاء فـي معجم العين يـوم: اليوم: مقـداره من طلوع الشمـس إلى غروبهـا، والأيام جمعه، واليـوم: الكـون، يقال: نعم الأخ فلان في اليوم، أي: فـي الكائنة من الكون إذا نزلت، وتقول العرب لليـوم الشديد: يوم ذو أيـام، ويوم ذو أياييم لطول شره على أهله، والأيـام في أصل البناء: أيوام، ولكـن العـرب إذا وجدوا في كلمة واواً وياءً في موضع واحد، والأولـى منهما ساكنة أدغموا وجعلوا

(١) يُنظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، (ج١/ ص٥٢٠).

(٢) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٤٢). ابن فارس، مجمل اللغة، (ج١/ ص٧٥١). الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ ص٢٤). ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٢/ ص٥٧٦). الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ج١/ ص٢٣٥).

(٣) الفراهيدي، العين، (ج٣/ص٤٢).

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٤/ص٢٤)، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٢/٥٧٦).

(٥) أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، الكفوي الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري)، مؤسسة الرسالة – بيروت، (ج١/ص٧٤٠).

الياء هي الغالبة، كانت قبل الواو أو بعدها، إلا في كلمات شواذ تروى مثل: الفتوة والهوة[١].

أمـا صاحـب معجم تهذيـب اللغة: فقد ذكر تلـك اللفظة، وأضاف العرب تقـول: الأيام، في معنـى (الوقائع)، يقال: هو عالم بأيـام العرب، يريد: وقائعها، وجاءت (الأيـام) بمعنى: الوقائع والنعم، وقولهم: يوماه يوم ندى ويوم طعان ويوماه: يوم نعيم ويوم بؤس[٢].

أمـا ابن فارس في مقاييس اللغـة: فأضاف أن الياء والواو والميـم: كلمة واحدة، هي اليوم: الواحد من الأيام، ثم يستعيرونه في الأمر العظيم[٣].

أمـا صاحب معجم المحكم والمحيط الأعظم، وصاحب المخصص وصاحب كتاب الأفعال، فلـم يذكـروا لفظة (يوم) ضمـن تصنيفاتهم بقسم مستقـل، إنما كان بأصنـاف أخرى لا علاقة للتأصيل اللغوي بها[٤].

أمـا صاحب لسان العـرب: فأضاف اليوم يومك، يريدون التشنيـع وتعظيم الأمر، وقد يراد باليـوم الوقـت مطلقاً، اليوم الأيوم: آخر يوم في الشهر، ويوم أيـوم ويوم ووم؛ الأخيرة نادرة؛ لأن القياس لا يوجب قلب الياء واوا كله: طويل شديد هائل[٥].

أمـا صاحـب القاموس المحيـط: فأضاف أن يـام: قبيلة باليمـن ويوأم، كحـوأم: قبيلة من الحبش[٦].

أما صاحب تاج العروس: فأضاف أن يوم مقداره من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس، وشاع عند المنجمين أن اليوم من الطلوع إلى الطلوع، أو من الغروب إلى الغروب، ويستعمل بمعنى مطلـق الزمان، فقولهم: أنا اليـوم أفعل كذا، فإنهم لا يريدون يوما بعينـه، ولكنهم يريدون الوقت الحاضـر، وأيوام، لم يستعملوا فيه جمع الكثرة، وإنما خصوا الأيام بالوقائع دون ذكر الليالي؛ لأن حروبهم كانت نهاراً، وإذا كانت ليلا ذكروها وقد يراد بالأيام: العقوبات والنقم[٧].

أمـا صاحب معجم تكملة المعاجـم: فأضاف اليوم: في هذا الحيـاة عكس غداً التي هي في المستقبـل، يوم الشك: يـوم الثلاثين من شعبان، يوم: تحية يمنية لـم أستطع الوقف على معناها الحقيقـي، ففـي الأرياف الجبلية، حين يلتقـي الناس ببعضهم، الجنود خاصـةً، يقولون يوم النور

(١) الفراهيدي، العين، (ج٨/ص٤٣٣).

(٢) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٥/ص٤٦٣و٤٦٤).

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، (ج٦/ص١٥٩).

(٤) يُنظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده، المخصص. ابن القطاع، كتاب الأفعال. يُنظر: اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (ج١١/ص٧٢٨٧). يُنظر: الرازي، مختار الصحاح، (ج١/ص٣٥٠).

(٥) ابن منظور، لسان العرب، (ج١٢/ص٦٥٠).

(٦) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ج١/ص١١٧٣).

(٧) الزبيدي، تاج العروس، (ج٣٤/ص١٤٣ وما بعدها).

فيجيب السامعون يوم القبور يوم يم: توكيد: يوم عظيم يومي: زائل وقتي[١].

أمـا معجـم اللغة العربية المعاصـرة: فأضاف أن أيام جمع يوم وهي أوقـات الظفَر والغَلَبَة، وأيَّـام العجـوز: سبعة أيّام تأتـي في عجز الشِّتاء يشتدّ فيها البرد، وهـي توافق أربعة أيّام من آخر فبرايـر، وثلاثـة من أوّل مارس، ويـوم مفرد وقت حاضر يوم يُتَّخذ للاحتفـال، ويوم الأرض، وقت وحين «ثلاثة أيّام هي الدَّهر كلُّه، وما هُنَّ غير الأمس واليوم والغد يوم القيامة، وقت مقدَّر بمقدار يعلمه الله، يَوْمَئِذ مفرد ظرف بمعنى حينئذ، وفتحت الميم على البناء، يَوْمَذَاك مفرد: يومئذ، في ذلـك اليوم «كانَ أجدادنا يومذاك من العلماء»، يومي مفرد عاديّ، مألوف، حادث أو واقع كلَّ يوم» حياة يَوْميَّة، يَوْميَّة مفرد يوميَّات، اسم مؤنَّث منسوب إلى يَوْم: «عاملة يوميّة- جريدة يوميّة: تصدر كُلّ يـوم»، مصدر صناعيّ من يَوْم: أجر العامل اليوميّ «يعمل باليوميَّة»، جَدْوَل لمجموع أيّام السَّنة وتواريخها «مفكِّرة يوميَّة»، يَوْميَّة سفينة: سجلّ يسرد حوادث السفر وخطّ سير السفينة، اليوميَّات: السِّجـل الذي يُدوِّن فيه الشّخص انطباعاته يوميًّا، المذكِّـرات التي يدوِّنها صاحبها يوما بعد يوم «دوَّن يوميّاته- يوميَّات طه حسين»، تسجيل الأحداث اليوميّة من وجهة نظر أحد معاصريها، وتُعدّ من أهمّ مصادر الكتابة التَّاريخيّة العلميّة[٢].

أما المعجم الوسيط، فلم تُضَف أي دلالة جديدة على هذه اللفظة فيه[٣].

أمـا المستعمل من هـذه اللفظة، وتقاليبها، فذكره صاحب العيـن تحت مسمى (اللفيف من الميـم)، وهـي: (م ي م/ م و م/م ء ي/ و ء م/آ م/ ء م م/ ءم أ/ومء/ي و م/ ء م ه/ م ا/ ء م/ ء م ا)[٤].

أما (اليوم) في الاصطلاح: هو مدة كون الشمس فوق الأرض عرفاً ليلاً كان أو نهاراً، طويلاً أو قصيراً[٥].

وعلـى هذا يكون المعنى الاصطلاحيّ قـد اقتصر على المعنى اللغـوي الأصيل، أما المعاني المجازيـة فلم تُذكر بالرغم من أنها تؤثّـر على دلالة الاستعمال القرآني، وهذا ما سيأتي بيانه في صفحات البحث لاحقاً.

(١) آن دوزي، تكملة المعاجم العربية، (ج١١/ص١٢٢).

(٢) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ج٣/ص٢٥٢٢).

(٣) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، (ج٢/ص١٠٦٧).

(٤) الفراهيدي، العين، (ج٨/ص٤٢١).

(٥) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط١، عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت-القاهرة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، (ج١/ص٣٤٨).

المطلب الرابع: الدلالة المعجمية للفظ (نُدَاوِلُهَا)

يقـوم هذا المطلب بدراسـة لفظة (نداولها) دراسةً معجميـةً، وسيأتي تفصيلها على النحو الآتي:

جاء في معجم العين دول: الدولة والدولة لغتان، ومنه الإدالة، قال الحجاج: إن الأرض ستدال منا كما أدلنا منها أي نكون في بطنها كما كنا على ظهرها، وبنو الدول: حي من بني حنيفة[١].

أما في معجم الجيم، ومعجم ديوان الأدب، فلم أجد لهذه اللفظة تأصيلاً لغوياً[٢].

أمـا صاحب الجمهرة: فذكر لفظة (دول) عند (دلـو)، فأضاف دال يدول دولا، وهي الدول تداول القوم الشيء بينهم، إذا صار من بعضهم إلى بعض[٣].

أمـا صاحـب تهذيب اللغة: فأضاف يقال: قد رجعت الدولة على هـؤلاء كأنها المرة، والدولة برفـع الدال فـي الملك والسنن التـي تغير وتبدل عن الدهـر، فتلك الدولة والـدول، والدولة اسم الشـيء الـذي يتداول؛ والدولة الفعـل والانتقال من حـال، والدولة في المـال والدولة في الحرب، ودواليـك من تداولوا الأمر بينهم، يأخذ هذا دولـة وهذا دولة، والدواليك أن يتحفز في مشيته إذا حـاك والبنكة يعني ثقله إذا عدا، ويقال: تداولنا الأمر والعمل بيننا بمعنى تعاورناه فعمل هذا مرة وهذا مرة[٤].

أمـا صاحب الصحاح تاج اللغـة: فأضاف يقال: صار الفيء دولة بينهم يتداولونه، يكون مرة لهـذا ومرة لهـذا، والجمع دولات ودول الدولة بالضم: اسم الشيء الـذي يتداول به بعينه، والدولة بالفتـح: الفعـل، والإدالة: الغلبـة، ودالت الأيـام، أي دارت وتداولته الأيـدي، أي: أخذته هذه مرة وهـذه مـرة، دال الثوب يدول، أي بلي واندـال بطنه، أي استرخى، واندل القـوم: تحولوا من مكان إلى مكان[٥].

أما صاحب معجم مجمل اللغة: فأضاف يقال جاء بدوَلائه، أي: بدواهيه، والدؤلُول: الداهية (أيضاً)، والجميع: الدآليل، والدويل من النبت: ما يبس ويكون لعامه[٦].

وأمـا في معجم مقاييس اللغة فأضاف ابن فارس: الدال والواو واللام أصلان: أحدهما يدل علـى تحول شيء من مكان إلـى مكان، والآخر يدل على ضعف واسترخـاء، أما المعاني المندرجة

(١) الفراهيدي، العين، (ج٨/ص٧٠).
(٢) ابن مرار، الجيم. الفارابي، معجم ديوان الأدب.
(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة، (ج٢/ص٦٨٢).
(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٤/ص١٢٤وص١٢٥).
(٥) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (ج٤/ص١٦٩٩و١٧٠٠).
(٦) ابن فارس، مجمل اللغة، (ج١/ص٣٤٠).

تحت هذه الأصول فمكررة عمن سبق[١].

أمـا صاحب المحكـم والمحيط الأعظم: فأضـاف أن دولة بالضم في الآخـرة، وبالفتح في الدنيـا، والدول: النبـل المتداول: عن ابن الأعرابي، واندال ما في بطنه من معي أو صفاق: واندال الشيء: ناس وتعلق، مندال منفعل من التدلي مقلوب عنه، فعلى هذا لا يكون له مصدر، لأن المقلوب لا مصدر له، الدوالي: ضرب من العنب بالطائف، أسود يضرب إلى الحمرة[٢].

أما صاحب مختار الصحاح: فأضاف و (أدالنا) الله من عدونا من الدولة[٣].

أما صاحب لسان العرب: فأضاف الدولة: لغة في التولة، الدالة الشهرة ويجمع الدال، يقال: تركناهم دالة أي: شهرة، وقد دال يدول دالة ودولا إذا صار شهرة.[٤]

أمـا صاحـب القاموس المحيـط: فأضـاف الدولـة: انقـلاب الزمـان، الدولـة: الحوصلة لانديالها[٥].

أما صاحب معجم مجمع بحار الأنوار: فأضاف أن «دول» بالضم والكسر جمع دولة[٦].

أما صاحب تاج العروس: فأضاف أن الدولة انقلاب الزمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسرور، وهذه دولة فلان قد أقبلت، وقيل: بالضم: انتقال النعمة من قوم إلى قوم، واندال القوم: تجمعوا من مكان إلى مكان، والدال: المرأة السمينة، والدوال، كغراب: بطن من العرب[٧].

أما معجم صاحب تكملة المعجم: فأضاف يظهر أن الفعل دال قد اشتق أيضاً من دولة بمعنى ملـك، تقلد الملك، أو اجتهد في إقامة أسرة قديمة على العرش تداول، تُدُوِّل (المبني للمجهول): فُسَّـر، شُـرح، تداول: تولـى الملك كل واحد بـدوره. تداول: جاء إلـى المكان في أوقـات مختلفة، وتـداول: كرر استعمـال الشيء، تداول على أمـر: تفاوض، وتحادث، وتذاكر معه علـى أمر، إدَّال: حـدث، عرض، وقع، حصل، دول: هؤلاء: دول ودول: جميـع الناس على اختلافهم، كل الناس أخذ دالاته: أي الأشياء التي له دَوْلَة: نَوْبَة ودَوْلَة: درس الأستاذ، ذلك لأن الأستاذ يلقي دروسه في أوقات معينـة ومنتظمة ودولة أيضاً: الدرس الذي على الطالب أن يتعلمه، والفصل الذي عليه أن يدرسه، ودَوْلَـة: في الأماكن التي يكون ماء السقي مشتـركاً بين الناس فالفترة بين أول السقي ونهايته هي الدولـة، ودولة: قطيع كبير من الماشية يملكه عدة أشخاص يرعاه رجل استأجره الجميع، ودولة:

---

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (ج٢/ص٣١٤).

(٢) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٩/ص٤٢٨و٤٢٩). يُنظر: ابن القطاع، كتاب الأفعال، (ج١/ص٣٧٣). يُنظر: اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (ج٤/ص٢١٨٧).

(٣) الرازي، مختار الصحاح، (ج١/ص١٠٩).

(٤) ابن منظور، لسان العرب، (ج١١/ص٢٥٣و٢٥٤).

(٥) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ج١/ص١٠٠٠و١٠٠١).

(٦) الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، (ج٢/ص٢١٠).

(٧) الزبيدي، تاج العروس، (ج٢٨/ص٥٠٦ وما بعدها).

الفترة التي يتولى فيها القاضي منصب القضاء، والدولة معرفة: السلطان ودولة لقب شرف يطلق على أمير، يقال دولة مولانا، ودولة: وال، حاكم، ودولة: تطلق هذه الكلمة في الهند على الهودج والمحفة والحداجة والمحمل والمحارة، ودولة في دمشق وتجمع على دولات تطلق على إبريق القهوة من النحاس المبيض بالقصدير، دولتي: مسرف، مبذر، ورجل دولتي: رجل ثري، مُدوالة: محادثة، مذاكرة، مشافهة مفاوضة، ومداولة: دوبة، عادة[١].

أما معجم الصواب اللغوي: فأضاف أن دول بالضم لا بالكسر[٢].

أما معجم اللغة العربية المعاصرة: فأضاف دوَّلَ يُدوِّل، تَدويلاً، فهو مُدوِّل، والمفعول مُدوَّل دوَّل الأمرَ: جعله دوليًّا يخضع لإشراف دول مختلفة، دَولَن يُدَوْلن، دَولنةً، فهو مُدولِن، والمفعول مُدولَن دولَنَ القضيَّةَ: جعلها دُوَليَّة، دال [مفرد]، دالُ النَّهر: رواسب نهريّة، على شكل حرف (الدَّال) بين أفرع النَّهر، وهي الدِّلتا باليونانيّة، دَوَالَيْكَ مثنى: مَصدرٌ يلزم التثنية والإضافة، وهو مفعول مطلق معناه: كرَّات بعضُها في إثر بعض، أو مداولة بعد مداولةً، أي داول يا فلان مداولة، ويُراد به التَّأكيد «وهكذا دواليك: وهلّم جرًّا إلى آخره، بالتَّتابع»، دَوْلَة [مفرد] إقليم يتمتّع بنظام حكوميّ واستقلال سياسيّ، أمّة أو مجموعة أمم منظَّمة وخاضعة لحكومة وشرائع مشتركة، الدَّوْلة العظمى: دولة قويّة ومسيطرة تمتلك القوّة الكافية للتأثير على الأحداث في العالم، دالت دولتُه: زال نفوذُه وأهميّته، دَوْليَّة [مفرد]: اسم مؤنَّث منسوب إلى دَوْلَة، مُديل [مفرد]: اسم فاعل من أدالَ[٣].

أما المستعمل من لفظة (دول) وتقاليبها، فذكر صاحب العين سبع تقليبات لهذه اللفظة، وهي: (د ل و/ ل د ي/ د و ل/ د ء ل/ ء د ل/ و ا د/ ل و د)[٤]، وأضاف صاحب تهذيب اللغة لفظة (دلا)[٥]، وأما صاحب المحكم والمحيط الأعظم، فأضاف لفظة (ودل)[٦].

أما (الدول) في الاصطلاح: فيغلب استعمالها في الوقت الحاضر على الأمة التي تخضع لحكومة أو شرائع مشتركة تدير شؤونهم، وهو ما ذكر في معجم اللغة العربية المعاصرة والمعاجم المتأخرة، أما عن أصحاب المعاجم المتقدّمة، فلم يعرفوا (الدول) على أنها مصطلح مستقل، وربما لم يكن لهذا اللفظ ذلك البعد الاصطلاحي الذي قد يوجد في حاضرنا اليوم، لذلك اقتصروا على ذكر الدلالة اللغوية، التي تحمل في ثناياها معنى الاصطلاح اليوم، لكن دون التصريح به أو

(١) آن دوزي، تكملة المعاجم العربية، (ج٤/ص٤٤٧ وما بعدها).
(٢) عمر، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، (ج١/ص٣٨٠).
(٣) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ج١/ ٧٨٧). يُنظر: مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، (ج١/ص٢٠٤).
(٤) الفراهيدي، العين، (ج٨/ص٦٩).
(٥) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٤/ص١٢١).
(٦) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٩/ج٤٢٩).

تعيينه[1]، لا داع لذكرها خشية التطويل.

وإنّ الدلالة اللغوية قد انتقلت من مدلول إلى مدلول وتطوّرت تطوراً بليغاً، حيثُ أضافَ التطور العلمي دلالات جديدةً على الدلالات اللغوية المستعملة لاحقاً، وإن الدلالة المجازية ستخدم الاستعمال القرآني للفظة كما سيظهر لاحقاً.

وبعد طول تتبع ونظر لهذه الألفاظ البارزة في الآية، وجدت أن الدلالة اللغوية كانت متطورةً، ففي كل معجم كنتُ أجدُ تكراراً لتلك الألفاظ، ولكن قد تضاف بعض الدلالات اللغوية التي تضفي معنى جديداً، أما في المعنى الاصطلاحي لم أجد فرقاً شاسعاً بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، وإنما كان بينهما تلاؤمٌ وتجانسٌ، وعلى الأغلب لا فرق يذكر يستوجب نقل المعنى.

المطلب الخامس: الدلالة المعجمية للفظة (شُهَدَآءَ)

يقوم هذا المطلب بدراسة لفظة (شهداء) دراسةً معجميةً، وسيأتي تفصيلها على النحو الآتي:

تدور مادة (ش هـ د) في لغة العرب حول أصل موضوعي واحد، وهو: الحضور، والعلم، والإعلام، وضده الغيب، ويمكن تصنيف معانيها المعجمية والاصطلاحية بناء على ما ورد في معاجم اللغة والاصطلاح على النحو الآتي:

فملخص المعاني المعجمية هو:

١. الحضور والمشاهدة: الشهود: الحضور، يقال: شهد المجلس شهوداً أي حضره، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[البقرة: ١٨٥] أي من حضر في الحضر ولم يكن مسافراً.[2] والمشهد: المجمع من الناس لأنهم يشهدونه أي يحضرونه.[3]

٢. الأداء والبيان (الشهادة الإخبارية): الشهادة: أن يخبر الرجل بما علم، فهي إعلام بما شوهد أو علم.[4] وشهد عند القاضي: أعلمه بما شاهد وعلم.[5]

٣. اليمين والحلف: تستعمل الشهادة بمعنى اليمين لأن الحالف يعلم بيمينه صحة ما يقول، ومنه قوله تعالى: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ﴾ [النور: ٦] أي أربع أيمان.[6]

٤. الشهيد (صيغة المبالغة): (الشهيد) من أسماء الله الحسنى، ومعناه: الأمين في

(١) الزمخشري، أساس البلاغة، (ج١/ص٣٠٤)، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (ج١/ص٤٥٠).
(٢) ينظر: الخليل بن أحمد، العين، (ج٣/ ص٣٩٨)؛ وابن منظور، لسان العرب، (ج٣/ ص٢٣٩).
(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (ج٣/ ص٢٢١).
(٤) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٦/ ص١٣٥).
(٥) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٤/ ص٢٣١).
(٦) ينظر: الأزهري، تهذيب اللغة، (ج٦/ ص١٣٦)؛ وابن منظور، لسان العرب، (ج٣/ ص٢٤١).

شهادتـه، أو الـذي لا يغيب عـن علمه شيء.[١] و(الشهـداء) جمع شهيد، وتطلق لغـة على الأمناء المبعوثين مع الأنبياء للشهادة على الأمم.[٢]

٥. المقتـول في سبيـل الله: سمي المقتول في سبيل الله (شهيـداً) لأن الله وملائكته شهود له بالجنة، أو لأنه ممن يستشهد يوم القيامة على الأمم،[٣] وقيل: لأن روحه تشهد دار السلام حية قبل القيامة، فلم يغب عنها كما غاب غيره.[٤]

أما عن الدلالة الاصطلاحية: الشهيد في اصطلاح الفقهاء: هو من قتل من المسلمين بسبب مـن أسباب حـرب الكفار، أو ألحق بهم، بشرط أن يكون طاهراً مكلفاً.[٥] والشهيد اصطلاحاً أعم مـن ذلك عند الإطلاق الدلالي؛ فهو كل من بـذل نفسه لإعلاء كلمة الله فحضرته ملائكة الرحمة تبشره.[٦]

أما عن المستعمل من مادة (شهد)، فهو أربعة تقاليب هي (شهد، هدش، دهش، هشد).[٧]

المبحث الثاني: دراسة دلالة الألفاظ المقاربة للألفاظ التي تناولتها الدراسة بالبيان.

يقـوم هذا المبحـث بدراسة الألفـاظ المقاربة للفظتـي (يَمْسَسْكُمْ، نُدَاوِلُهَا)، وبيان ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: دراسة الألفاظ المقاربة للفظة (مَسَّ)

يقوم هذا المطلب بدراسة الألفاظ المقاربة للفظة المس، وتفصيلها على النحو الآتي:

أولاً: المس والإصابة:

الإصابة لغة: (صوب) الصاد والواو والباء أصل صحيح يدل على نزول شيء واستقراره، من ذلك الصواب في القول والفعل، كأنه أمر نازل مستقر قراره[٨].

الصـوب: المطر[٩]، وصاب السهم نحو الرمية يصوب صيبوية إذا قصد، والصواب: نقيض الخطـأ، والتصوب: حدب في حدور، وفلان مستقيم الصـوب إذا لم يزغ عن قصده يمينا وشمالا في مسيره[١٠].

---

(١) ينظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (ج٨/ ص٣٣٥).
(٢) ينظر: الخليل بن أحمد، العين، (ج٣/ ص٣٩٩).
(٣) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (ج٤/ ص٢٣٢)؛ والزبيدي، تاج العروس، (ج٨/ ص٣٣٧).
(٤) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (ج٣/ ص٢٤٢).
(٥) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص١٢٨.
(٦) ينظر: الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص٥٣٤.
(٧) يُنظر: الفراهيدي، العين، (ج٣/ ص٣٩٨- ٤٠٠).
(٨) ابن فارس، مقاييس اللغة، (ج٣/ص٣١٧).
(٩) الفراهيدي، العين، (ج٧/ص١٦٦).
(١٠) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٧/ص١٧٧).

وأما المس لغة: فقد تم الحديث عنه في مطلب سابق.

والإصابة: أصلها من إصابة السهم ثم اختصت بالنائبة، وجاء ذكر الإصابة مع الخير والشر[1]، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنكُمْ لَمَن لَّيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُن مَّعَهُمْ شَهِيدًا ﴿٧٢﴾﴾ [النساء: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا۟ قَدْ أَخَذْنَآ أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا۟ وَّهُمْ فَرِحُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [التوبة: ٥٠]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠].

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الشورى: ٣٠]، اختار القرآن لفظة (أصابكم) دون لفظة (مسكم)، في موضع الحديث عن المصائب التي تصيب الناس في الدنيا في النفس والأهل والولد وغير ذلك، فما هذا إلا بكسب يد الإنسان، فإنما يصيبه ذلك عقوبة من الله له بما اجترحت يده من الآثام[2].

وفي قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [النساء: ٧٨].

نرى كيف أن المنافقين وأشباههم، من ضعاف الإيمان وإخوانهم في الكفر بلغ بهم الفجور أنهم إذا أصابتهم حال حسنة من نعمة أو رخاء أو خصب أو غنيمة أو ظفر قالوا: هذه الحال من عند الله، وإذا أصابتهم حال سيئة من جدب أو مصيبة أو هزيمة قالوا: هذه الحال من عندك يا محمد بسبب شؤمك وسوء قيادتك- وحاشاه من ذلك - صلى الله عليه وسلم- ثم جاء الرد على هذه الدعوى بعدها، فقال تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴿٧٩﴾﴾ [النساء: ٧٩]، فما أصابك من نعمة وأمور حسنة تفرح بها، فبتوفيق الله لك وتفضله عليك، وإرشادك إلى الوسائل التي أوصلتك إلى ما يسرك، وَما أصابَك من مصيبة أو غيرها مما يحزن، فمن نفسك بسبب وقوعها فيما نهى الله عنه، وتركها للأسباب الموصلة إلى النجاح[3].

أما في موضع الآية التي هي محل الدراسة، فقد وردت لفظة (القرح) مقترنة ومصاحبة للفظة (مس، وأصاب) في نفس السورة، وفي نفس سياق الحديث عن ما أهم المسلمين وأحزنهم،

---

(١) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط١، (تحقيق: صفوان عدنان الداودي)، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ١٤١٢ هـ، (ج١/ص٤٩٥).

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط١، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، (ج٢١/ص٥٣٨)، بتصرف.

(٣) طنطاوي، محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط١، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، (ج٢/ص٢٢٨و٢٢٩).

فالموضع الأول وهو محل الدراسة، والموضع الثاني قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ ۚ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ مِنْهُمْ وَٱتَّقَوْا۟ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿١٧٢﴾﴾ [آل عمران: ١٧٢]، لما كان الحدث ملاصقا بهم يمثل الحالة النفسية والجسمانية التي كانوا عليها بعد المعركة، قال تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ﴾، أما بعد أن استجابوا لأمر الله وخرجوا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى حمراء الأسد، قال تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلْقَرْحُ﴾، فالمس أشد لصوقا من الإصابة، والإصابة أقل درجة منها، و(الإصابة) قد تكون من مكان بعيد، وهذا مستوحى من إصابة السهم، أما (المس) فلا يكون إلا من قرب شديد، فحين نقول: (مس)، فيكون ذلك من قرب لا بعد.

فالمس مع (القرح) يكون مصحوبا بالألم وشدة الجراح، أما (الإصابة) مع القرح لا يدل إلا على بقاء آثار الجراح التي من قبل، هذا ما تم استنتاجه من سياق الآيتين، والحالة التي صورتهما، والله أعلم.

ثانياً: المس واللمس.

اللمس لغة: اللام والميم والسين أصل واحد يدل على تطلب شيء ومسيسه أيضا، تقول: تلمست الشيء، إذا تطلبته بيدك[١]، والملامسة في البيع: أن تقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع[٢]، واللمس قد يكون مس الشيء بالشيء، ويكون معرفة الشيء وإن لم يكن ثم مس لجوهر على جوهر[٣].

وبعد التتبع للفظتين في المعاجم وكتب الفروق، يُشار إلى الفرق بين اللفظتين على النحو الآتي:

اللمس أعم مما هو باليد واللمس قد يقال لطلب الشيء وإن لم يوجد، والمس يقال: فيما معه إدراك بحاسة السمع، ويكنى به عن النكاح والجنون، ويقال: في كل ما ينال الإنسان من أذى: مس، ولا اختصاص له باليد؛ لأنه لصوق فقط[٤].

ويستبين ذلك بروعة التعبير القرآني، والمتأمِّلُ يرى كيف عبر القرآن عن الضر الذي مس أيوب -عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿۞ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنبياء: ٨٣]، فقد اختار القرآن لفظة (مسني) بهذا التركيب الفريد دون (لمسني)، لما فيها من شدة تأثير، فالنبي أيوب -عليه السلام- ينادي ربه يا رب إني أصابني ما

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، (ج٥/ص٢١٠).

(٢) الفراهيدي، العين، (ج٧/ص٢٦٨).

(٣) الأزهري، تهذيب اللغة، (ج١٢/ص٣١٦)، ابن منظور، لسان العرب، (ج٦/ص٢٠٩)، الزبيدي، تاج العروس، (ج١٦/ ص٤٨٧).

(٤) أبو البقاء، الكليات، (ج١/ص٧٩٩).

أصابني من الضر والتعب، وأنت أجل وأعظم رحمة،[1] فهو لم يزد على وصف حاله إلا بقوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾، ووصف ربه بصفته: ﴿وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾، ثم لا يدعو بتغيير حاله، صبراً على بلائه، ولا يقترح شيئا على ربه، تأدباً معه وتوقيراً[2].

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ﴾ [الأنعام: ٧]، لقد اختيرت لفظة (لمسوه) لا لفظة (مسوه)؛ لأن الله سبحانه لو أنه أنزل كتاباً من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فرأوه بأبصارهم ولمسوه بأيديهم لما آمنوا ولادعوا أن ذلك الكتاب سحر[3]، فلو أبصروه سيلمسوه بظاهر البشرة وهي اليد.

إن الفرق بين المس واللمس جلي، فالمس يستخدم في الجانب المعنوي، واللمس يستخدم في الجانب المادي، والمس يكون قريباً وبعيداً، واللمس لا يكون إلا عن قرب.

هذا ما تم التوصل إليه بعد جمع الفروق وتتبع بعض الآيات القرآنية، والله أعلم.

المطلب الثاني: دراسة الألفاظ المقاربة للفظة (نُدَاوِلُهَا)

يقوم هذا المطلب بدراسة الألفاظ المقاربة للفظة (نداولها)، التي ترجع للجذر اللغوي (دول)، كما تمت الإشارة في مطلبٍ سابق، وتفصيلها على النحو الآتي:

بعد البحث والتمحيص، تم التوصل إلى أنّ اللفظ القرآني المقارب للجذر (دول)، هو اللفظ (قلب)، والقَلْبُ: تحويلك الشيء عن وجهه، وكلام مَقلُوبٌ، وقَلَبْتهُ فانقَلَبَ، وقَلَّبْتُه فَتَقلَّبَ. وقَلَبْتُ فلاناً عن وجهه أي صرفته[4]، وأشار ابن فارس إلى أنّ القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدل على خالص شيء وشريفه، والآخر على رد شيء من جهة إلى جهة[5].

فإنّ السياق القرآني قد اختار لفظة (فينقلبوا) في سورة آل عمران، في قوله تعالى: ﴿لِيَقۡطَعَ طَرَفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ١٢٧﴾ [آل عمران: ١٢٧]، فإن لهذا الاختيار في السياق القرآني سراً يظهر في قول الزمخشري، إذ قال: ليهلك طائفة منهم بالقتل والأسر، وهو ما كان يوم بدر من قتل سبعين وأسر سبعين من رؤساء قريش وصناديدهم أو يكبتهم أو يخزيهم ويغيظهم بالهزيمة فينقلبوا خائبين غير ظافرين بمبتغاهم. فكانت النتيجة بعد هذا الانقلاب بأنّ فريقاً منّ الله عليهم بالإسلام، فأسلموا، وفريقاً عذّبوا بالموت على الكفر بعد ذلك، أو عذّبوا في الدنيا بالذلّ، والصغار، والأسر، والمنّ عليهم يوم الفتح[6].

---

(١) طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (ج٩/ص٢٤١).

(٢) سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، ط١٧، دار الشروق - بيروت- القاهرة، ١٤١٢هـ، (ج٤/ص٢٣٩٢)..

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، (ج٧/ص٢٤١).

(٤) الفراهيدي، العين، ج٥، ص١٧١.

(٥) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص١٧.

(٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٤، ص٧٩.

أمـا في قوله تعالى فـي سورة الأعـراف: ﴿ فَغُلِبُوا۟ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُوا۟ صَٰغِرِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [الأعراف: ١١٩]، فالانقـلاب هنا مُطَاوِعُ قَلَـبَ، والقلب تغيير الحال وتبدّله، والأكثر أن يكون تغييراً من الحال المعتـادة إلـى حال غريبة، وإن أصل اشتقاقها انقلاب الحال من حال إلى حال أَدْوَنَ[1]، فإنّ لفظة دول، لا تـدل على أنّ تبـدل الحال ومداولة الأيام قد يكون الشرط فيـه الانتقال إلى حال أدون، بل قـد يكـون التداول من حال إلى حال أعلى، وإنّ مداولة الأيـام بين الناس، عدالة إلهية، يظهر فيها تعاقب السنن الربانية، ويشتركان أن كلا من اللفظين فيه دلالة الاختبار والامتحان للبشر.

المبحث الثالث:

دراسة الدلالة الصرفية والنحوية والصوتية للآية (١٤٠) من سورة آل عمران.

يقـوم هـذا المبحث بدراسة مجموعـة من الدلالات التـي اختصت بها الآيـة التي هي محل الدراسـة، وسيتم في هـذا المبحث دراسة ثلاث منها، الدلالات الصرفيـة، والنحوية، والصوتية، وسيأتي تفصيل ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: دراسة الدلالة الصرفية في الآية ودلالتها المعنوية.

يقوم هذا المطلب بدراسة الصيغ الصرفية في الآية ودلالتها المعنوية.

إن لـلأوزان الصرفية ومبانيها أثـر في زيادة جمال المعاني وخاصـة معاني القرآن الكريم التي تتولد عن طريق فهم الدلالة الصرفية ذات المعاني الجلية المتمثلة في روعة التعبير القرآني، فمـا هـذه الصيـغ والأوزان إلا حديقة غناء سقتها روعـة لغة القرآن الكريم لغـة الضاد، فمن هنا سيتـمّ بيان الصيـغ الصرفية التي اشتملت عليها الآية المدروسة، وبيـان معانيها الجلية الدقيقة، على النحو الآتي:

أولاً: دلالة صيغة التشديد في (مَسَّ)

إن اللفـظ (مَسَّ) فعل ثلاثي مجرّد، وهو من باب (فَعَلَ يَفْعَلُ) بفتح العين في الماضي وفكّه فـي المضارع والأصل (مَسَسَ)، وجاء هنا بصيغة الماضـي المسند إلى الاسم الظاهر (القومُ)، وبصيغـة المضـارع المجـزوم ب(إنْ) الشرطية فـي الموضـع الأول يَمْسَسْكُمْ. وهـو فعل صحيح مضعّـف ثلاثـي، عينه ولامه من جنس واحـد وهو السين، وتمتاز الأفعـال المضعّفة في التصريف العربـي بظاهـرة (الإدغام والفك)؛ فحين اتصلت به (إنْ) الشرطيـة وجُزم بالسكون في الجملة الأولـى، فُكَّ الإدغام وجوباً فقيل: يَمْسَسْكُمْ، وحين جاء ماضياً مبنياً على الفتح في الجملة الثانية أُدغم فقيل: مَسَّ.[2]

---

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٩/ ص٥١).

(٢) يُنظر: ابن عصفور، الممتع في التصريف، (ج١/ ص٢٨٥). ابن جني، المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، (ج١/ ص٢١٠).

ويرتبط التشديد الصرفي في الآية بملامح بيانية ونفسية بالغة الدقة والتأثير، فالتشديد يقتضي إدغام حرفين ليَصيرَا حرفاً واحداً مشدداً يُنطق به دفعة واحدة بالقوة والضغط؛ وهذا التلاحم الصوتي يناسب حالة المشركين في غزوة بدر؛ حيث وقع العذاب والقتل والأسر عليهم ككتلة واحدة مدمّرة، فأطبق عليهم الألم إطباقاً تاماً وعاجلاً، ويدل التشديد لغوياً على قوة المصاب وشدّته؛ فالقرح الذي أصاب الكفار ببدر كان قرحاً حاسماً مستأصلاً لصناديدهم، فجاء اللفظ مشدداً ليعكس شدة الواقعة ونكايتها فيهم. وعند المقابلة بين فك الإدغام في الموضع الأول (يَمْسَسْكُمْ) والإدغام بالتشديد في الموضع الثاني مَسَّ؛ يظهر ملمح تربوي عظيم؛ فالفك فيه تراخٍ وتفريق للألم يسري عن المؤمنين ويؤنسهم بأن قرحهم كان عارضاً متفرّقاً يمكن تحمله، أما التشديد في مَسَّ فيدل على القهر والسرعة والإطباق الذي نال عدوهم، وفي هذا أعظم المواساة والتسلية لقلوب المسلمين بعد أحد.[1]

ثانياً: دلالة صيغة المضارع في:

(يَمْسَسْكُمْ، نُدَاوِلُهَا، وَلِيَعْلَمَ، وَيَتَّخِذَ، يُحِبُّ)، وهذه الألفاظ جاءت على النحو الآتي:

١. يمسسكم -يمس- يفْعَل[2].

٢. نداولها -يداول- يُفَاعِل[3].

٣. يعلم - يفْعَل[4].

٤. يتخذ - يفْتَعِل[5].

٥. يحب -يحبب- يُفْعِل، نقلت كسرة الباء الأولى إلى الحاء قبلها، ثم أدغمت الباءان فأصبحتا باءً مشددة[6].

فللفعل المضارع عدة دلالات تختلف باختلاف ورودها، فالفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال والتجدد والاستمرار[7]، فهو يدل على الحال إذا:

١. تجرَّدَت صيغة المضارع من قرينة تصرفه عن الحال فهو باقٍ لإفادة ذلك.

٢. إذا وجِدت قرينةٌ تدلُّ على كونِهِ للحالِ فهو كذلكَ جزماً، كأَن يقترن بلفظ صريح لإرادة الحال.

---

(١) يُنظر: ابن جني، الخصائص، (ج٢/ ص١٥٢). الزمخشري، الكشاف، (ج١/ ص٤١٨). الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ ص٩٩-١٠٠).

(٢) إبراهيم، حمدي بدر الدين، معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (ص٩٦).

(٣) المرجع السابق، (ص٣٦٠).

(٤) المرجع السابق، (ص٩٤).

(٥) المرجع السابق، (ص٤١٥).

(٦) المرجع السابق، (ص٢٤٤).

(٧) حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ط٥، عالم الكتب، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، (ج١/ص٢٤٥).

ويدل على الاستقبال بقرائن منها:

١. إذا اقترن بظرف مستقبل.

٢. إذا دل على الطلب بقرينة لفظية.

٣. إذا دل على وعد.

٤. إذا صحب أداة توكيد.

٥. إذا صحب أداة ترج.

٦. إذا صحب أداة مجازاة.

٧. إذا صحب حرف نصب[١].

فقوله تعالى: ﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ ۚ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾، وما فيه من كلمات مضارعة مدروسة تدل على معنى التجدد والاستمرار، للإعلام بأن ما يمس المؤمنين في القتال والحروب، لا بد له من صبر وثبات في ميدان المعركة، فلا بد للحق أن ينتصر[٢]، ففي كل زمن من الأزمان سيمس المؤمنين جراح وقتل، فالمداولة سنة مسلوكة وهذا فيه تسلية للمؤمنين[٣]، فالأيام دول وسجال بين الناس[٤]، فالله يفعل فعل من يريد علم ذلك بأن يبرز ما يعلمه غيباً إلى عالم الشهادة؛ ليقيم الحجة على الفاعلين، ومن سنة الله المتجددة المستمرة أن يتخذ من كل أمة شهداء فيكرمهم بها وينقي نفوسهم، فهو سبحانه يزيد في إكرامهم بما صدقوا في إيمانهم، وأن الله سبحانه يجعل على مرّ الأزمان قتل الظالمين الذين يخالف فعلهم قولهم أول خيبتهم وعذابهم[٥].

ثالثاً: الوزن الصرفي للفظة (قَرْحٌ)

(قرح) على وزن فعْل، وهو البناء الذي أقل ما تبنى عليه الكلمة[٦]، واكتسب صيغته سماعياً لفعل: قرحته أقرحه قرحا.

---

(١) العنزي، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع، المنهاج المختصر في علمي النَّحو والصَّرف، ط٣، مؤسَسَة الريَّان، بيروت – لبنان، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ مج١/ص٢١و٢٢).

(٢) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط٢، دار الفكر المعاصر - دمشق، ١٤١٨ هـ، (ج٥/ص٢٥٤) بتصرف.

(٣) الآلوسي، شهاب الدين محمود، (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط١، (تحقيق: علي عبد الباري عطية)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٥ هـ، (ج٢/ص٢٨٣) بتصرف.

(٤) دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية – القاهرة، ١٣٨٣ هـ، (ج٧/ص٢٣٤).

(٥) يُنظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، د.ت، (ج٥/ص٧٩و٨٠).

(٦) ابن الوراق، محمد بن عبد الله بن العباس، أبو الحسن (المتوفى: ٣٨١هـ)، علل النحو، ط١، (تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش)، مكتبة الرشد - الرياض / السعودية، ١٤٢٠ه- ١٩٩٩م، (ج١/٥٥٤).

فـإن الدلالـة المعنويـة لهذه اللفظـة، اكتسبت مـن مبناها، فـإنّ القرح من أقـل ما يُصيب الإنســان، من مصائب، حيثُ إنّ أثره يقلُّ مع مرور الأيام، فـإنّ الجراح التي تصيب المؤمن مادياً ومعنوياً تصيب الكافرَ بحدّ سواء ولكنّ الصبرَ والثبات المعيار للتمايز بين الفئتين، وقد يكون الأثر المترتب لا يرى بالعين ولكن عدالة الله سبحانه نافذة بين البشر.

رابعاً: الدلالة الصرفية للفظة (شُهَدَآءَ)

يأتي لفظ (شهداء) على وزن (فُعَلاء)، وهو اسم ممدود جاء في الآية بصيغة جمع التكسير الـذي يفيد الكثرة، ومفرده (شهيد) على وزن (فعيـل)، ويرجع اللفظ (شهيد) إلى الجذر (شهدَ يشهَد)، وهو من الصفات المشبهة باسم الفاعل، أو هو صيغة مبالغة من اسم الفاعل (شاهد).[١]

وصيغـة (فَعيل) بمعنى (فاعِل)، تفيد المبالغة والتمكين، أي: ليجعل منكم أشخاصاً يبلغون الغاية في أداء الشهادة بالحق، والقيام بالقسط، والشهادة على الأمم يوم القيامة بتبليغ الرسالة. واختيـار جمـع الكثرة (فعلاء)، بـدلاً من جمع القلة (أشهـاد) يدل على التكثيـر والتشريف لأمة محمد ﷺ بأن جعلهم شهداء على الناس كافّة.[٢]

أمـا صيغة (فعيل) بمعنـى (مفعول)، فذهب جمعٌ من المفسرين إلـى أنّ (شهيد) في الآية معناه (مشهودٌ له)، أي: من يشهد الله وملائكته له بالجنة، أو من تشهده ملائكة الرحمة عند موته تبشـره، والصيغـة الصرفية (فَعيل) عندما تنـوب عن (مَفْعُول) تفيد الثبـوت والاتصاف الدائم بالصفـة، فالمقتول فـي سبيل الله ثبتت له صفـة القرب والكرامة عند الله حيـاً وميتاً؛ لأن روحه تشهد دار السلام.[٣]

وإن العـدول الصرفـي في الآيـة من اسم الفاعـل (شاهدين) إلى صيغـة المبالغة والصفة الثابتـة (شُهَدَاء)، يجمع بين دلالتي: الفاعليـة (القيام بالشهادة على الخلق بالعدل)، والمفعولية (الذين شَهِدَ الله لهم بالكرامة والرفعة والاصطفاء من بين سائر الخلق بالقتل في سبيله).[٤]

خامساً: الوزن الصرفي للفظة (ٱلظَّٰلِمِينَ)

(الظالميـن) على وزن فاعلين، ومفرده على وزن (فاعـل)، وهذه الصيغة تدل على من قام بالفعـل[٥]؛ أي: مـن قام بفعل الظلم، فالله تعالى لا يحب من قـام بالظلم؛ لأنه ظالم لنفسه ظالم لغيره، فهو يظلم نفسه ابتداءً، ويظلم غيره تبعاً.

---

(١) يُنظر: الرضي الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، (ج١/ ص١٢٨).

(٢) يُنظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (ج١/ ص٤١٨). البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، (ج٣/ ص٥٥).

(٣) يُنظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (ج٩/ ص١٧).

(٤) يُنظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ ص١٠٠).

(٥) شاهنشاه، الكناش في فني النحو والصرف، (ج١/ص٣٢٦).

المطلب الثاني: دراسة الدلالة النحوية في الآية الكريمة.

يقوم هذا المطلب بدراسة الدلالة النحوية في الآية وتفصيلها على النحو الآتي:

أولاً: (إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ)

إن أدوات الشرط التي تدخل على الجملة تفيد تعليق أمر على آخر بواسطة هذه الأدوات، وتسمى هذه الجملة «جملة شرطية»، وتتكون من[1]:

١. أدوات الشرط: الإحدى عشرة الجازمة منها (إن).

٢. جملة الشرط: وتحتوي على الفعل المضارع المجزوم، ويسمى «فعل الشرط».

٣. جملة جواب الشرط: وتحتوي على الفعل المضارع المجزوم ويسمى «فعل جواب الشرط».

لذلك اختلفوا في كون جملة: (فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ) جواب الشرط أم لا، لأنّ شكلها شكل الجملة الشرطية، إلا أن الغالبية العظمى من النحاة تأوّلوا جواب الشرط، وهو أن يقدّروا شيئاً مستقبلاً، لأنه لا يكون التعليق إلا في المستقبل، وقوله: (فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ) ماضٍ محقق، وذلك التأويل هو التبيين: فقد تبيّن مسّ القرح للقوم، وبعضهم قالوا بأن جواب الشرط محذوف تقديره: فتأسّوا.[2]

ومنهم من قال إنها ليست جوابا للشرط في المعنى؛ لكنه دليل عليه أغنى عنه على طريقة الإيجاز، والمعنى: إن يمسسكم قرح فلا تحزنوا أو فلا تهنوا، وهنا بالشك في وعد الله بنصر دينه، إذ قد مس القوم قرح مثله[3].

حتى قال أبو حيان: «من زعم أن جواب الشرط هو فقد مس، فهو ذاهل»[4].

فالظاهر أنها ليس جواباً بذاتها، وإنما الجواب محذوف، وجاءت الجملة مقرونة بالفاء لتقوم مقام الجواب، وللمفسرين فيها تعليلات بلاغية، أبرزها: إظهار مواساة المؤمنين.

ثانياً: (وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا)

يجوز فيها وجهان:

١. (تلك) مبتدأ و(الأيام) خبر و(نداولها) جملة في موضع الحال[5]، أي: أشيرُ إليها حال

(١) عبد، محمد، النحو المصفى، مكتبة الشباب، (ج١/ص٣٨٠-٣٨١).

(٢) يُنظر: السمين الحلبي، الدر المصون، (ج٣/ ص٤٠٢).

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ص٩٩).

(٤) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، (ج٣/ص٣٥٤).

(٥) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، (ت: ٦١٦هـ)، التبيان في إعراب القرآن، (تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه)، (ج١/ص٢٩٤)، درويش، إعراب القرآن وبيانه، (ج٢/ص٦٠)، المحيميد، د. ياسين جاسم، الإعراب المحيط من تفسير البحر المحيط «هو إعراب القرآن مستلًا من (البحر المحيط) لأبي حيان الغرناطي (المتوفى ٧٤٥ هـ)، (ج٣/ص١٤٣).

كونها مداوَلةً[١].

٢. (الأيَّامُ) بدل، أو عطف بيان، أو نَعت لاسم الإشارة، و(نداولها) الخبر[٢].

أما عن القول بأنها مرفوعة على البدل، فالبدل يجري مجرى التوكيد في التحقيق، والتشديد، ومجـرى الوصف فـي الإيضاح، والتخصيص، وهو في الكلام على أربعـة أضرب: بدل الكل، وبدل البعض، وبدل الاشتمال وبدل النسيان[٣]، والغلط[٤].

أمـا عطف البيان: هو التابع المشبه للصفة في توضيح متبوعه؛ إن كان معرفة؛ وتخصيصه إن كان نكرة[٥].

أما النعت: هو تابع للمنعوت في رفعه، ونصبه، وخفضه، وتعريفه، وتنكيره[٦].

والـذي يظهـر أن (تلـك) مبتـدأ، و(الأيام) خبـر، و(نداولها) حـال، أو أن (تلـك) مبتدأ و(الأيام) بدل منها.

ثالثاً: (وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ)

اختُلِفَ في متعلق (وليعلم الله)، وتبعا لذلك اختلفوا في متعلق لام التعليل في (وليعلم) على وجوه:

١. أنها تتعلق بمحذوف متأخر؛ أي: فعلنا ذلك وهو المداولة، أو نيل الكفار منكم[٧].

٢. معطوف على سبب محذوف هو وعامله؛ أي: فعلنا ذلك ليكون كيت وكيت وليعلم[٨].

والظاهـرُ أن التقديـر: وليتعظوا وليعلم الله؛ فإنّ تقدير محذوف هـو المناسب لسياق الآية.

---

(١) ابن عادل، أبو حفص سراج الدين، (المتوفى: ٧٧٥هـ)، اللباب في علوم الكتاب، ط١، (تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض)، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م، (ج٥/ص٥٥٥).

(٢) درويش، إعراب القرآن وبيانه، (ج٢/ص٦٠)، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، (ج٥/ص٥٥٥)، الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (ج٢/ص٢٨٣).

(٣) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت: ٣٩٢هـ)، اللمع في العربية، (تحقيق: فائز فارس)، دار الكتب الثقافية – الكويت، (ج١/ص٨٧).

(٤) ابن آجُرُّوم، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، أبو عبد الله (ت: ٧٢٣هـ)، متن الآجرومية، دار الصميعي، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، (ج١/ص١٦).

(٥) ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف (المتوفى: ٧٦١هـ)، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ج٣/ص٣١٠)، أبو حيان، الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، ط١، (تحقيق: د. حسن هنداوي)، دار كنوز إشبيليا، (ج١١/ص٣٢٩)، أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥ هـ)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ط١، (تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد)، (مراجعة: رمضان عبد التواب)، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، (ج٤/ ص١٩٤٣).

(٦) ابن آجروم، متن الآجرومية، (ج١/ص١٤).

(٧) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، (ج٣/ص٣٥٤).

(٨) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، (ت: ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٠٧ ه، (ج١/ص٤٢٠).

فإن تقدير محذوف أدى الغرض، الذي بنيت عليه الآية، لإثبات سنة التداول.

رابعاً: (وَيَتَّخِذَ مِنكُمۡ)

اختلفوا في متعلق (منكم) على وجهين:

١. متعلق ب(يتخذ).

٢. متعلق بمحذوف على أنه يكون حالا من «شهداء»[١].

فمتى وقع الجار والمجرور صفة لموصوف أو صلة لموصول أو خبرا لمخبر عنه أو حالا لذي حال تعلق الجار والمجرور بمحذوف وجوبا تقديره: كائن[٢].

والمعنى على الحال يكون: ويتخذ منكم في حال كون منكم شهداء، والله أعلم.

خامساً: (وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ)

اختلفوا في الجملة أهي معترضة، أم استئنافية، أم تعليلية[٣].

فالجملة التعليلية: هي التي توضح أو تفسر أمرا مبهما جاء قبلها، فما هو الأمر الذي فسرته الآية.

أما الجملة المعترضة: هي التي تتوسط أجزاء الجملة مستقلة؛ لتقرر معنى يتعلق بها، أو بأحد أجزائها[٤].

وعلى هذا التعليل تكون الجملة في الآية ليست معترضة؛ لأنها في نهاية الآية وليست في وسطها.

أما الجملة المستأنفة: هي الجملة المنقطعة عما قبلها[٥].

---

(١) ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، (ج٥/ص٥٥٩)، العكبري، التبيان في إعراب القرآن، (ج١/ص٢٩٥)، درويش، إعراب القرآن وبيانه، (ج٢/ص٦٠)، أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، (ت: ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (ج٢/ص٩٠).

(٢) الوقاد، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري، (المتوفى: ٩٠٥هـ)، موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، ط١، (تحقيق: عبد الكريم مجاهد)، الرسالة – بيروت، ١٤١٥هـ ١٩٩٦م، (ج١/ص٨٢).

(٣) الدعاس، أحمد عبيد، وآخرون، إعراب القرآن الكريم، ط١، دار المنير ودار الفارابي – دمشق، ١٤٢٥ هـ، (ج١/ص١٦٢)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (ج٢/ص٩٠)، الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (ج٢/ص٢٧٤).

(٤) ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي (ت: ٦٤٦هـ)، أمالي ابن الحاجب، (دراسة وتحقيق: د. فخر صالح سليمان قدارة)، دار عمار – الأردن، دار الجيل – بيروت، ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م، (ج٢/ص٦٨٥)، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، المكتبة التوفيقية – مصر، (ج٢/ص٣٢٧).

(٥) دعكور، نديم حسين، القواعد التطبيقية في اللغة العربية، ط٢، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٩٨ م، (ج١/ص٤٢٨).

أما الاستئناف فهو على نوعين:

١. الاستئناف النحوي: هو ما لم يكن واقعًا، أو ما ليس واقعًا في جواب سؤال مقدر، يضبطه بعضهم بأنه: الكلام الذي لم يسبقه شيء، أو المفصول عما قبله.

٢. الاستئناف البياني: هو ما كان واقعًا في جواب سؤال مقدر، فالاستئناف، أو الجملة الاستئنافية التي في الأصل هي ابتدائية[١].

وعلى تعريف الاستئناف النحوي تكون الجملة في الآية استئنافا نحويا -والله أعلم-، فبعد أن ذكرت الآية تمحيص المؤمنين واتخاذ الشهداء، جاء هذا الاستئناف لبيان أن ما ينال الكفار من نصر مؤقت بموجب سُنّة المداولة لا يعني أبداً محبة الله لهم، بل هو استدراج، لأنه سبحانه لا يحب الظالمين.[٢]

فإن للدلالة النحوية أثراً في إبراز المعاني، ولكن من الجدير الإشارة إلى أن ما يصلح صنعة نحوية ليس شرطا أن يصلح في القرآن، فالقرآن له نسقه ورونقه الخاص، والقواعد النحوية هي التي تتبع آيات القرآن، لا أن آيات القرآن هي التي تتبع قواعد النحو.

المطلب الثالث: دراسة الدلالة الصوتية في الآية.

إن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وإن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت، بما يخرجه فيه مداً أو غنة أو ليناً أو شدة، وبما يهيئ له من الحركات المختلفة في اضطرابه وتتابعه على مقادير تناسب ما في النفس من أصولها؛ ثم هو يجعل الصوت إلى الإيجاز والاجتماع؛ أو الإطناب والبسط؛ بمقدار ما يكسبه من الحدوة والارتفاع والاهتزاز وبعد المدى ونحوها، مما هو بلاغة الصوت في لغة الموسيقى[٣].

إن المقاطع الصوتية البارزة في الآية وهي (مس، قرح) جاءت متناسقة متناغمة مع جو الآية، بما يضفيه من حيوية وحركة تبعث إحياء الصورة في النفس، فإيقاع الألفاظ في الآية ذو حركة شديدة سريعة قوية، فلما كان مخرج حرف القاف في كلمة (قرح) من أقصى اللسان مما يلي الحلق وما فوقه من الحنك الأعلى[٤]، وصفته بأنه حرف مجهور شديد مستعل مقلقل

(١) الحازمي، أبو عبد الله، أحمد بن عمر بن مساعد، شرح نظم قواعد الإعراب، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشيخ الحازمي، (ج٩/ص٦).

(٢) يُنظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، (ج٣/ ص٣٥٧).

(٣) الرافعي، مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد بن عبد القادر (المتوفى: ١٣٥٦هـ)، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط٨، دار الكتاب العربي – بيروت، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م، (ج١/ص١٤٩).

(٤) المرصفي، عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس المصري الشافعي (المتوفى: ١٤٠٩هـ)، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، (ج١/ص٦٦).

منفتح[1]، ولما كان مخرج الراء من طرف اللسان وما يحاذيه من لثة الثَّنيتَين العُلَيَيتين[2]، وصفته بأنه حرف مجهور بين الشدة والرخاوة، منفتح مستفل متكرر[3].

ولما كان حرف الحاء يخرج من وسط الحلق[4]، وصفته بأنه حرف مهموس رخو منفتح مستفل[5]، فالتقاء حرف القاف مع الراء والحاء يعطي تصويرا شديدا للجراح التي أصابتهم، والتي أدمعت العيون وأبكتها من كثرة الجراح والقتل الذي حصل للمسلمين، وبما أصابهم من الهزيمة، فقد أصيبوا بأذى كثير[6].

وأما لفظة (مس) المضعفة، فأصلها (مسس)، فالأصل في الإدغام أن يدغم الأول في الآخر[7].

فإن مخرج الميم من بين الشفتين بإطباقهما معا[8]، وأما صفته، فإنه حرف مجهور بين الشدة والرخاوة منفتح مستفل[9].

وأما مخرج السين فهو من طرف اللسان ومن فوق الثنايا السفلى مع إبقاء فرجة قليلة بين طرف اللسان والثنايا عند النطق[10]، وأما صفته فهو حرف مهموس رخو منفتح مستفل صفيري[11].

ولقد سبقت الإشارة إلى دلالة التشديد في (مسّ)، أنه يدل على قوة المصاب وشدّته؛ فالقرح الذي أصاب الكفار ببدر كان قرحاً حاسماً مستأصلاً لصناديدهم، فجاء اللفظ مشدداً ليعكس شدة الواقعة ونكايتها فيهم[12]، وكما قال ابن جني: «وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل»[13]، فالتضعيف والإدغام في لفظة (مس) متناسق

(١) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ)، التمهيد في علم التجويد، ط١، (تحقيق: الدكتور على حسين البواب)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، (ج١/ص١٣٨).

(٢) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، (ج١/ص٦٨).

(٣) ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، (ج١/ص١٢٤و١٢٥).

(٤) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، (ج١/ص٦٥).

(٥) ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، (ج١/ص١١٧).

(٦) سيد قطب، في ظلال القرآن، (ج١/ص٤٧٨) بتصرف.

(٧) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء أبو بشر(١٨٠هـ)، الكتاب، ط٣، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، (ج٤/ص٤٦٤).

(٨) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، (ج١/ص٦٩).

(٩) ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، (ج١/ص١٤٣).

(١٠) المرصفي، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، (ج١/ص٦٨).

(١١) ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، (١/ص١٢٦).

(١٢) يُنظر: ابن جني، الخصائص، (ج٢/ ص١٥٢). الزمخشري، الكشاف، (ج١/ ص٤١٨). الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ ص٩٩-١٠٠).

(١٣) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الخصائص، ط٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ج٢/ص١٥٧).

متناغـم مع الحـدث، ففيه دليل وإعلام للمسلمين بأن القتل والجـراح حصل كثيرا للمشركين في غزوة بدر، فكما نالوا منكم يوم أحد فقد نلتم منهم قبل ذلك في يوم بدر[1].

المبحث الرابع: الدلالة التركيبية المترتبة على مجموع الدلالات السابقة.

يقوم هذا المبحث، بدراسة الدلالة التركيبية للآية القرآنية، وبيان ما احتوت عليه من فنون بلاغية، جعلت لهذا التركيب القرآني فرادة وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول:

الدلالة التركيبية في قوله تعالى:

﴿إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥٓ﴾.

يقوم هذا المطلب بدراسة الدلالة التركيبية لقوله تعالى: (إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله)، وتفصيله على النحو الآتي:

أولاً: (إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥٓ)

إن لكل صورة تعبيرية سراً دقيقاً، فقد نقلت صيغة المضارع الحالة التي كان عليها المسلمون مـن جراح مؤلمة جسمية ونفسية، فالتعبير عما أصاب المسلمين ب(يمسسكم) ومجيؤها بصيغة المضـارع لقربه من زمن الحال، وعما أصاب المشركيـن بصيغة الماضي؛ لبعده؛ لأنه حصل يوم بـدر[2]. فإن التعبير بصيغة المضارع يُشعر كلّ قارئ لهذه الآية باستحضار الحالة التي كان عليها المؤمنون كي يكونوا ثابتين على مبادئهم مستحضرينَ بأن ما بعد العسر يسراً وفرجاً ونصراً، فلا بدّ لكل مؤمنٍ أن يبتلى، وهذه الآية خير شاهد على ضرورة التأكيد على تعاقب السنن.

ثانياً: (قَرْحٌ مِّثْلُهُۥٓ)

إن للتعبيـر ب (قرح مثله) إشـارة إلى أن ما أصاب المسلمين يوم أحد مثل ما أصاب الكفار يـوم بـدر بل أشد، فمن قـال: إن ما أصاب المسلميـن ليس مثل الذي أصـاب المشركين يوم بدر، أجـاب عليـه الزمخشـري بقوله: «لقد قتل يومئـذ خلق من الكفار ألا تـرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ۚ ﴿١٥٢﴾﴾ [آل عمـران:١٥٢][3]. فهـذه الآية جاءت تسلية لقلوب المؤمنين وتخفيفاً لمصابهم العظيم، حين ألـمّت بهم الجراح، فهذا تذكير لهم بنصر الله العظيم يوم بدر.

---

(١) يُنظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (ت: ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، ط١، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت- ١٤١٤ هـ، (ج١/ص٤٤٠) بتصرف.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ص٩٩).

(٣) الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (ج١/ص٤١٨) بتصرف.

المطلب الثاني: الدلالة التركيبية في قوله تعالى:

﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

يقوم هذا المطلب بدراسة الدلالة التركيبية في قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا منكم ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين)، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

أولاً: (وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ)

إن للتعبير ب(تلك) ومجيء الأيام بعدها سراً، فقال الآلوسي: تلك الأيام اسم إشارة مشار به إلى ما بعده كما في الضمائر المبهمة التي يفسرها ما بعدها، ومثله يفيد التفخيم والتعظيم، و(الأيام) بمعنى الأوقات لا الأيام العرفية، وتعريفها للعهد إشارة إلى أوقات الظفر والغلبة الجارية فيما بين الأمم الماضية والآتية، ويوما بدر وأحد داخلان فيها دخولا أوليا[1].

ثانياً: (وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ)

إن لهذا التركيب دلالة مقصودة لا تكون إلا به، فالمراد بالأيام هنا: أوقات الظفر والغلبة، ونداولها: نصرفها بين الناس نديل تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء، كقوله وهو من أبيات الكتاب:

فَيَوْماً عَلَيْنَا وَيَوماً لَنَا ... وَيَوْماً نُسَاءُ وَيَوما نُسَرّ

ومن أمثال العرب: الحرب سجال. بمعنى أنها يوم لك ويوم عليك، وجاء الفعل (نُدَاوِلُ) مأخوذ من «المُدَاوَلَة» على وزن (مُفَاعَلَة). والمعنى الصرفي والتركيبي لهذا الوزن يقتضي غالباً المشاركة والتحول من جهة إلى جهة؛ فالمداولة جعل الشيء متداولاً بين اثنين أو أكثر، يأخذه هذا تارة وهذا تارة، فصيغ التركيب ليدل بيانيا على عدم ثبات الدنيا على حال، بل هي صيرورة جارية ومستمرة.[2]

ثالثاً: (وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟)

الكلام من باب التمثيل؛ أي: ليعاملكم معاملة من يريد أن يعلم المخلصين الثابتين على الإيمان من غيرهم، والعلم فيه مجاز عن التمييز من باب إطلاق اسم السبب على المسبب؛ أي: ليميز الثابتين على الإيمان من غيرهم، وحمل العلم على التمييز في حال التمثيل تطويل من غير طائل[3].

---

(١) الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (ج٢/ص٢٨٢).

(٢) يُنظر: الزمخشري، الكشاف، (ج١/ ص٤١٩). الرازي، مفاتيح الغيب، (ج٩/ ص٣٧٢). ابن عاشور، التحرير والتنوير، (ج٤/ ص١٠٠).

(٣) الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (ج٢/ص٢٨٣).

رابعاً: (وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ)

فـي هذه الآية فن بديع لطيف، وهو الاحتباك،[1] فمـن ألطف ما ذكر فيها أن إثبات الاتخاذ أولاً دال على نفيه ثانياً، وإثبات الكراهة ثانياً دال على المحبة أولاً[2].

ونفـي المحبـة كنايـةٌ عـن البغض، وفـي إيقاعـه علـى الظالمين تعريض بمحبتـه تعالى لمقابليهم[3]، فقد أضفت الكناية معنى خفياً يبهر الألباب.

الخاتمة:

بعد بلوغ البحث نهايته، تمّ التوصل إلى النتائج الآتية:

١. إن دراسـة الدلالـة اللغوية المعجمية والاصطلاحية منهـا، أظهر أنّ علماء الاصطلاح لم يضيفوا جديداً على من سبقهم من اللغويين، وهذا ما ظهر جلياً في دراسة الألفاظ التي هي محل الدراسة، فإن التلاؤم بين كلا الفريقين كان واضحاً.

٢. إن دراسـة الألفـاظ المقاربة للفظة (مسّ) وما يقاربها، ولفظـة (نداولها) وما يقاربها، أظهـر أن لفظ (مسّ) كان موافقاً للحالـة النفسية، التي كان عليها المسلمون في غزوة أحد، فهي بمثابـة التسلية والمواساة للقلوب المجروحة، واستعمـال لفظ (نداولها) دون نقلبها، أثبت بجلاءٍ دقة التعبير القرآني وإثباتِ تداول السنن بين الأمم.

٣. إنّ دراسة الدلالة الصرفية لألفاظ (إن يمسسكم)، التي كانت بالفعل المضارع التي تدل علـى استحضار الحالـة التي كان عليها المسلمون يـوم أحد والتي تفيد التجـدد والاستمرار، فإن مـا يمسّ الأمة من هزيمة وخذلان لا بد له من فجر يمحو غشـاوة الليل المظلم، وهذا ما دلّ عليه الاستعمال القرآني في الآية.

٤. إنّ الدلالـة الصوتيـة للفظتي (مس) و(قرح)، واجتماعهما فـي تركيب قرآني، يدل على دقة الاستعمال القرآني، لاستحضار الحالة التي يمر بها كلّ إنسان مسّهُ قرحٌ ماديّ أو معنويّ، وهذا ما ظهر جلياً عند دراسة مخارج الحروف وصفاتها، وما امتازت به من جرس موسيقيّ.

٥. إنّ دراسـة الدلالـة التركيبية لهـذه الآية الكريمة، يدلّ بوضـوح أن دراسة الدلالات بشتى أشكالهـا اللغوية والصرفية والنحويـة، يؤدي باجتماعه لإبرازِ الدلالـة التركيبية للآية بما احتوت عليه من صورٍ بلاغية تبيّنُ عظم هذا الاستعمال القرآنيّ.

---

(١) الاحتباك: هو أن يحذف من الأول ما أثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أثبت نظيره في الأول. يُنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج٣، ص١٨٤.

(٢) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (ج٥/ص٨٠).

(٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (ج٢/ص٩٠).

أما عن التوصيات:

١. تواصل البحث في الدلالة الصوتية، دراسة دلالية لما لها من أثرٍ في تصوير الحالة النفسية عند سماع آيات كتاب الله تعالى.

٢. تواصل عقد المؤتمرات العلمية والندوات البحثية لمناقشة مدلولات التراكيب القرآنية.

٣. تواصل البحث في دراسة الآيات التي تعكس الواقع المعاش وما تعانيه الأمة من ضعفٍ وهوانٍ وإرجاعها إلى البوصلة التي تصحّح مسار الطريق.

قائمة المراجع والمصادر.

١. ابن آجُرُّوم، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي. متن الآجرومية. الرياض: دار الصميعي، ١٤١٩هـ.

٢. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٧٩.

٣. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر.

٤. ابن الحاجب، عثمان بن عمر الكردي. أمالي ابن الحاجب. تحقيق فخر صالح سليمان قدارة. عمّان: دار عمار؛ بيروت: دار الجيل، ١٩٨٩.

٥. ابن الجزري، محمد بن محمد. التمهيد في علم التجويد. تحقيق علي حسين البواب. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٥.

٦. ابن جني، عثمان بن جني. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

٧. ابن جني، عثمان بن جني. اللمع في العربية. تحقيق فائز فارس. الكويت: دار الكتب الثقافية، د.ت.

٨. ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي. جمهرة اللغة. تحقيق رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

٩. ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي. المخصص. تحقيق خليل إبراهيم جفال. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٦.

١٠. ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠.

١١. ابن شاهنشاه، إسماعيل بن علي. الكناش في فني النحو والصرف. تحقيق رياض بن حسن الخوام. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٠.

١٢. ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.

١٣. ابـن فارس، أحمد بن زكريا. مجمل اللغـة. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

١٤. ابـن فارس، أحمد بن زكريا. معجم مقاييس اللغـة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

١٥. ابن القطاع، علي بن جعفر. كتاب الأفعال. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٣.

١٦. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.

١٧. ابـن هشـام، عبد الله بن يوسـف. أوضح المسالك إلى ألفية ابـن مالك. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. بيروت: دار الفكر، د.ت.

١٨. ابـن الـوراق، محمد بن عبد الله. علـل النحو. تحقيق محمود جاسـم محمد الدرويش. الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩.

١٩. إبراهيـم، حمدي بدر الدين. معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت.

٢٠. أبـو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى. الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

٢١. أبـو السعـود، محمد بن محمد. إرشاد العقل السليم إلـى مزايا الكتاب الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٢٢. أبـو حيـان الأندلسي، محمـد بن يوسف. البحـر المحيط في التفسيـر. تحقيق صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ.

٢٣. أبـو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. ارتشاف الضرب من لسان العرب. تحقيق رجب عثمان محمد. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

٢٤. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. تحقيق حسن هنداوي. دار كنوز إشبيليا، د.ت.

٢٥. الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١.

٢٦. الأستراباذي، حسن بن محمد. شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق عبد المقصود محمد عبد المقصود. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.

٢٧. الأصفهانـي، الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تحقيق صفوان الداودي. دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ.

٢٨. الآلوسي، محمود بن عبد الله. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم. تحقيق علي عبد

الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

٢٩. البقاعي، إبراهيم بن عمر. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

٣٠. الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

٣١. الحازمي، أحمد بن عمر. شرح نظم قواعد الإعراب. دروس صوتية مفرغة، د.ت.

٣٢. حسان، تمام. اللغة العربية معناها ومبناها. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٦.

٣٣. الحملاوي، أحمد بن محمد. شذا العرف في فن الصرف. تحقيق نصر الله عبد الرحمن. الرياض: مكتبة الرشد، د.ت.

٣٤. الداني، عثمان بن سعيد. البيان في عدّ آي القرآن. تحقيق غانم قدوري الحمد. الكويت: مركز المخطوطات، ١٩٩٤.

٣٥. دروزة، محمد عزت. التفسير الحديث. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣هـ.

٣٦. درويش، محيي الدين. إعراب القرآن وبيانه. حمص: دار الإرشاد، ١٤١٥هـ.

٣٧. الدعاس، أحمد عبيد، وآخرون. إعراب القرآن الكريم. دمشق: دار المنير، ١٤٢٥هـ.

٣٨. دعكور، نديم حسين. القواعد التطبيقية في اللغة العربية. بيروت: مؤسسة بحسون، ١٩٩٨.

٣٩. الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. تحقيق يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩.

٤٠. الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥.

٤١. الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس. تحقيق جماعة من المحققين. دار الهداية، د.ت.

٤٢. الزحيلي، وهبة. التفسير المنير. دمشق: دار الفكر، ١٤١٨هـ.

٤٣. الزمخشري، محمود بن عمر. أساس البلاغة. تحقيق محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

٤٤. الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

٤٥. السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق أحمد

محمد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ت.

٤٦. سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨.

٤٧. سيد قطب، إبراهيم حسين. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٤١٢هـ.

٤٨. الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير. بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.

٤٩. الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

٥٠. طنطاوي، محمد سيد. التفسير الوسيط للقرآن الكريم. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.

٥١. ابن عادل، سراج الدين. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق عادل عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

٥٢. عبد، محمد. النحو المصفى. القاهرة: مكتبة الشباب، د.ت.

٥٣. العكبري، عبد الله بن الحسين. التبيان في إعراب القرآن. تحقيق علي البجاوي. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.

٥٤. عمر، أحمد مختار. معجم الصواب اللغوي. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨.

٥٥. عمر، أحمد مختار. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٨.

٥٦. العنزي، عبد الله بن يوسف. المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف. بيروت: مؤسسة الريان، ٢٠٠٧.

٥٧. الفارابي، إسحاق بن إبراهيم. ديوان الأدب. تحقيق أحمد مختار عمر. القاهرة: دار الشعب، ٢٠٠٣.

٥٨. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تحقيق المخزومي والسامرائي. بيروت: دار الهلال، د.ت.

٥٩. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.

٦٠. الكجراتي، محمد طاهر. مجمع بحار الأنوار. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف، ١٩٦٧.

٦١. المحيميد، ياسين جاسم. الإعراب المحيط. د.ت.

٦٢. ابن مرار، إسحاق الشيباني. الجيم. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة: الهيئة العامة، ١٩٧٤.

٦٣. المرصفي، عبد الفتاح. هداية القاري إلى تجويد كلام الباري. المدينة المنورة: مكتبة

طيبة، د.ت.

٦٤. المصـري، محمود بن علي. العميد في علـم التجويد. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. الإسكندرية: دار العقيدة، ٢٠٠٤.

٦٥. مصطفى، إبراهيم، وآخرون. المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية، د.ت.

٦٦. المنـاوي، محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمـات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠.

٦٧. النيسابوري، الحسن بن محمد. غرائب القرآن ورغائب الفرقان. تحقيق زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ.

٦٨. الوقـاد، خالد بـن عبد الله. موصل الطـلاب إلى قواعد الإعراب. تحقيـق عبد الكريم مجاهد. بيروت: الرسالة، ١٩٩٦.

٦٩. اليمنـي، نشـوان بن سعيد. شمس العلـوم ودواء كلام العرب. تحقيـق حسين العمري وآخرين. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩.

المراجع مرومنة:

1. Ibn Ajurrum, Muhammad ibn Muhammad ibn DAwud al-SinhAji. Matn al-Ajurrumiyah. al-RiyAd: DAr al-Sumayi, 1419H.

2. Ibn al-Athir, Majd al-Din al-MubArak ibn Muhammad al-Jazari. al-NihAyah fi Gharib al-Hadith wa-al-Athar. Ed. TAhir Ahmad al-ZAwi and Mahmud Muhammad al-TanAhi. Bayrut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1979.

3. Ibn al-Athir, Majd al-Din al-Mubarak ibn Muhammad al-Jazari. al-NihAyah fi Gharib al-Hadith wa-al-Athar.

4. Ibn al-HAjib, Uthman ibn Umar al-Kurdi. Amali Ibn al-Hajib. Ed. Fakhr SAlih Sulayman Qadarah. AmmAn: DAr Ammar; Bayrut: DAr al-Jil, 1989.

5. Ibn al-Jazari, Muhammad ibn Muhammad. al-Tamhid fi Ilm al-Tajwid. Ed. Ali Husayn al-BawwAb. al-RiyAd: Maktabat al-Ma'arif, 1985.

6. Ibn Jinni, UthmAn ibn Jinni. al-Khasa'is. al-QAhirah: al-Hay'ah al-MiSriyyah al-Ammah li-al-KitAb, n.d.

7. Ibn Jinni, UthmAn ibn Jinni. al-Luma fi al-Arabiyyah. Ed. Fa'iz Faris. al-Kuwayt: Dar al-Kutub al-ThaqAfiyyah, n.d.

8. Ibn Durayd, Muhammad ibn al-Hasan al-Azdi. Jamhurat al-Lughah. Ed. Ramzi Munir Ba'labakki. Bayrut: Dar al-Ilm li-al-MalAyin, 1987.

9. Ibn Sidah, Ali ibn Isma'il al-Mursi. al-MukhaSSaS. Ed. Khalil IbrAhim

JafAl. Bayrut: DAr Ihya al-TurAth al-Arabi, 1996.

10. Ibn Sidah, Ali ibn Ismail al-Mursi. al-Muhkam wa-al-MuhiT al-Azam. Ed. Abd al-Hamid HindAwi. Bayrut: DAr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

11. Ibn ShAhinshAh, Ismail ibn Ali. al-KunnAsh fi Fannay al-Nahw wa-al-Sarf. Ed. RiyAd ibn Hasan al-KhawwAm. Bayrut: al-Maktabah al-ASriyyah, 2000.

12. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. al-Tahrir wa-al-Tanwir. Tunis: al-DAr al-Tunisiyyah li-al-Nashr, 1984.

13. Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariyya. Mujmal al-Lughah. Ed. Zuhayr Abd al-Muhsin Sultan. Bayrut: Mu'assasat al-Risalah, 1986.

14. Ibn FAris, Ahmad ibn Zakariyya. Mu'jam MaqAyis al-Lughah. Ed. Abd al-SalAm Muhammad Harun. Bayrut: Dar al-Fikr, 1979.

15. Ibn al-Qatta, Ali ibn Ja'far. KitAb al-Af'al. Bayrut: Alam al-Kutub, 1983.

16. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. LisAn al-Arab. Bayrut: DAr SAdir, 1414H.

17. Ibn HishAm, Abd Allah ibn Yusuf. Awdah al-Masalik ila Alfiyyat Ibn MAlik. Ed. Yusuf al-Shaykh Muhammad al-Biqa'i. Bayrut: Dar al-Fikr, n.d.

18. Ibn al-WarrAq, Muhammad ibn Abd AllAh. Ilal al-Nahw. Ed. Mahmud JAsim Muhammad al-Darwish. al-RiyAd: Maktabat al-Rushd, 1999.

19. IbrAhim, Hamdi Badr al-Din. Mu'jam al-AwzAn al-Sarfiyyah li-KalimAt al-Qur'An al-Karim. al-QAhirah: Maktabat Ibn Taymiyyah, n.d.

20. Abu al-Baqa al-Kafawi, Ayyub ibn MusA. al-Kulliyyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa-al-Furuq al-Lughawiyyah. Ed. Adnan Darwish and Muhammad al-Misri. Bayrut: Mu'assasat al-Risalah, n.d.

21. Abu al-Su'ud, Muhammad ibn Muhammad. IrshAd al-Aql al-Salim ilA MazAyA al-Kitab al-Karim. Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.

22. Abu HayyAn al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf. al-Bahr al-MuhiT fi al-Tafsir. Ed. Sidqi Muhammad Jamil. Bayrut: Dar al-Fikr, 1420H.

23. Abu HayyAn al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf. Irti shAf al-Darb min LisAn al-Arab. Ed. Rajab Uthman Muhammad. al-QAhirah: Maktabat al-KhAnji, 1998.

24. Abu HayyAn al-Andalusi, Muhammad ibn Yusuf. al-Tadhyil wa-al-

Takmil fi Sharh KitAb al-Tashil. DAr Kunuz IshbiliyA, n.d.

25. al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad. Tahdhib al-Lughah. Ed. Muhammad Awad Mur'ib. Bayrut: DAr Ihya al-TurAth al-Arabi, 2001.

26. al-AstarAbAdhi, Hasan ibn Muhammad. Sharh ShAfiyat Ibn al-HAjib. Ed. Abd al-MaqSud Muhammad Abd al-MaqSud. al-Qahirah: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah, 2004.

27. al-ASfahAni, al-Husayn ibn Muhammad. al-MufradAt fi Gharib al-Quran. Ed. SafwAn al-DAwudi. Dimashq: DAr al-Qalam, 1412H.

28. al-Alusi, Mahmud ibn Abd AllAh. Ruh al-Ma'Ani fi Tafsir al-Quran al-Azim. Ed. Ali Abd al-BAri ATiyyah. Bayrut: DAr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415H.

29. al-Biqa'i, IbrAhim ibn Umar. Nazm al-Durar fi TanAsub al-AyAt wa-al-Suwar. al-QAhirah: DAr al-KitAb al-IslAmi, n.d.

30. al-Jawhari, Ismail ibn HammAd. al-SihAh TAj al-Lughah wa-SihAh al-Arabiyyah. Ed. Ahmad Abd al-Ghafur Attar. Bayrut: DAr al-Ilm li-al-MalAyin, 1987.

31. al-HAzimi, Ahmad ibn Umar. Sharh Nazm Qawa'id al-I'rAb. Audio lectures transcribed, n.d.

32. HassAn, TammAm. al-Lughah al-Arabiyyah: Ma'naha wa-Mabnaha. al-QAhirah: Alam al-Kutub, 2006.

33. al-HamlAwi, Ahmad ibn Muhammad. ShadhA al-Urf fi Fann al-Sarf. Ed. NaSr AllAh Abd al-RahmAn. al-RiyAd: Maktabat al-Rushd, n.d.

34. al-DAni, UthmAn ibn Sa'id. al-BayAn fi Add Ay al-Quran. Ed. GhAnim Qadduri al-Hamad. al-Kuwayt: Markaz al-MakhTuTAt, 1994.

35. Darwazah, Muhammad Izzat. al-Tafsir al-Hadith. al-QAhirah: DAr Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1383H.

36. Darwish, Muhyi al-Din. I'rAb al-Quran wa-BayAnuh. HimS: DAr al-IrshAd, 1415H.

37. al-Da'as, Ahmad Ubayd, et al. I'rAb al-Quran al-Karim. Dimashq: DAr al-Munir, 1425H.

38. Da'qur, Nadim Husayn. al-Qawa'id al-TaTbiqiyyah fi al-Lughah al-Arabiyyah. Bayrut: Mu'assasat Bahsun, 1998.

39. al-RAzi, Muhammad ibn Abi Bakr. MukhtAr al-SihAh. Ed. Yusuf al-Shaykh Muhammad. Bayrut: al-Maktabah al-Asriyyah, 1999.

40. al-RAfi'i, MuSTafA SAdiq. I'jAz al-Quran wa-al-BalAghah al-Nabawiyyah. Bayrut: DAr al-KitAb al-Arabi, 2005.

41. al-Zabidi, Muhammad ibn Muhammad. TAj al-Arus. Ed. group of editors. DAr al-HidAyah, n.d.

42. al-Zuhayli, Wahbah. al-Tafsir al-Munir. Dimashq: DAr al-Fikr, 1418H.

43. al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. Asas al-Balaghah. Ed. Muhammad Basil Uyun al-Sud. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

44. al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. al-Kashshaf an Haqa'iq GhawAmid al-Tanzil. Bayrut: DAr al-Kitab al-Arabi, 1407H.

45. al-Samin al-Halabi, Ahmad ibn Yusuf. al-Durr al-MaSun fi Ulum al-KitAb al-Maknun. Ed. Ahmad Muhammad al-Kharrat. Dimashq: DAr al-Qalam, n.d.

46. Sibawayh, Amr ibn Uthman. al-KitAb. Ed. Abd al-Salam Harun. al-QAhirah: Maktabat al-Khanji, 1988.

47. Sayyid Qutb, Ibrahim Husayn. Fi Zilal al-Quran. Bayrut: Dar al-Shuruq, 1412H.

48. al-ShawkAni, Muhammad ibn Ali. Fath al-Qadir. Bayrut: Dar Ibn Kathir, 1414H.

49. al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. JAmi al-Bayan fi Ta'wil al-Quran. Ed. Ahmad Shakir. Bayrut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.

50. Tantawi, Muhammad Sayyid. al-Tafsir al-WasiT li-al-Quran al-Karim. al-Qahirah: Dar Nahdat MiSr, n.d.

51. Ibn Adil, Siraj al-Din. al-LubAb fi Ulum al-Kitab. Ed. Adil Abd al-Mawjud. Bayrut: DAr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

52. Abd, Muhammad. al-Nahw al-Musaffa. al-QAhirah: Maktabat al-ShabAb, n.d.

53. al-Ukbari, Abd AllAh ibn al-Husayn. al-TibyAn fi I'rAb al-Quran. Ed. Ali al-BajAwi. al-QAhirah: Isa al-Babi al-Halabi, n.d.

54. Umar, Ahmad MukhtAr. Mu'jam al-SawAb al-Lughawi. al-Qahirah: Alam al-Kutub, 2008.

55. Umar, Ahmad MukhtAr. Mu'jam al-Lughah al-Arabiyyah al-Mu'asirah. al-Qahirah: Alam al-Kutub, 2008.

56. al-Anazi, Abd AllAh ibn Yusuf. al-MinhAj al-MukhtaSar fi Ilmay

al-Nahw wa-al-Sarf. Bayrut: Mu'assasat al-Rayyan, 2007.

57. al-FarAbi, IshAq ibn IbrAhim. Diwan al-Adab. Ed. Ahmad Mukhtar Umar. al-Qahirah: DAr al-Sha'b, 2003.

58. al-FarAhidi, al-Khalil ibn Ahmad. al-Ayn. Ed. al-Makhzumi and al-Samarra'i. Bayrut: Dar al-Hilal, n.d.

59. al-FiruzAbAdi, Muhammad ibn Ya'qub. al-Qamus al-MuhiT. Bayrut: Mu'assasat al-RisAlah, 2005.

60. al-KajurAti, Muhammad TAhir. Majma BihAr al-AnwAr. HaydarAbAd: MaTba'at Da'irat al-Ma'arif, 1967.

61. al-Muhaymid, YAsin JAsim. al-I'rAb al-MuhiT. n.d.

62. Ibn MarrAr, IshAq al-ShaybAni. al-Jim. Ed. IbrAhim al-AbyAri. al-QAhirah: al-Hay'ah al-Ammah, 1974.

63. al-MarSafi, Abd al-FattAh. HidAyat al-QAri ilA Tajwid KalAm al-BAri. al-Madinah al-Munawwarah: Maktabat Taybah, n.d.

64. al-MiSri, Mahmud ibn Ali. al-Amid fi Ilm al-Tajwid. Ed. Muhammad al-SAdiq QamhAwi. al-Iskandariyyah: DAr al-Aqidah, 2004.

65. MuSTafA, IbrAhim, et al. al-Mu'jam al-WasiT. al-QAhirah: Majma al-Lughah al-Arabiyyah, n.d.

66. al-ManAwi, Muhammad Abd al-Ra'uf. al-Tawqif alA Muhimmat al-Ta'Arif. al-QAhirah: Alam al-Kutub, 1990.

67. al-NisAburi, al-Hasan ibn Muhammad. Ghara'ib al-Qur'An wa-Ragha'ib al-FurqAn. Ed. ZakariyyA UmayrAt. Bayrut: DAr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1416H.

68. al-WaqqAd, KhAlid ibn Abd Allah. MawSil al-TullAb ilA Qawa'id al-I'rab. Ed. Abd al-Karim MujAhid. Bayrut: al-RisAlah, 1996.

69. al-Yamani, NashwAn ibn Said. Shams al-Ulum wa-Dawa KalAm al-Arab. Ed. Husayn al-Umari et al. Bayrut: DAr al-Fikr, 1999.

محمد بن صالح بن محمد العايد
الأستاذ الدكتور في قسم الدراسات القضائية كلية الشريعة
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة المملكة العربية السعودية

Mohammed bin Saleh bin Mohammed Al-Ayed
Professor, Department of Judicial Studies
Faculty of Sharia Islamic University of Madinah Kingdom of Saudi Arabia
Alaiyed.com@gmail.com

أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق على حكم التحكيم

دراسة مقارنة بين نظام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي

Effect of exclusion of applicable law On the arbitration ruling

A Comparative Study between the Saudi Arbitration System and the English Arbitration Law

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8410

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/١٤ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٤/٢٩

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق في كل من نظام التحكيم السعودي وقانون التحكيم الإنجليزي، وللوصول إلى هذا الهدف، تم تقسيم البحث إلى تمهيد، ومبحثين، وخاتمة. أما التمهيد فقد تناول مفهوم القانون الواجب التطبيق، وذلك ببيان المراد بالقانون الواجب التطبيق في عملية التحكيم، ثم معيار التفرقة بين استبعاد القانون الواجب التطبيق والخطأ في تطبيقه، ثم تحديد القانون الواجب التطبيق من حيث اتفاق الأطراف، وأخيرًا نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث فرع القانون وشروط العقد. وذلك في أربعة مطالب. وأما المبحث الأول فقد خصصته لموقف نظام التحكيم السعودي وقانون التحكيم الإنجليزي من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق سببًا لبطلان حكم التحكيم، وذلك من خلال مطلبين: الأول: لبيان موقف نظام التحكيم السعودي. والمطلب الثاني: لبيان موقف قانون التحكيم الإنجليزي. وأما المبحث الثاني فقد أفردته لموقف القضاء السعودي والقضاء الإنجليزي من اعتبار استبعاد

القانـون الواجب التطبيق سببًـا لبطلان حكم التحكيم، وذلك في مطلبين أيضًا: أحدهما في بيان موقـف القضاء السعـودي، والثاني: في بيان موقف القضاء الإنجليـزي. ثم ختمت البحث بخاتمة بينت فيها أهم نتائج البحث، والتوصيات.

الكلمات المفتاحيـة: القانون الواجب التطبيق- استبعاد- نظام التحكيم السعودي- قانون التحكيم الإنجليزي.

Abstract

This research aims to demonstrate the impact of excluding the applicable law in both the Saudi Arbitration Law and English Arbitration Law. To achieve this objective, the research is divided into an introduction, two main sections, and a conclusion. The introduction addresses the concept of the applicable law, defining its meaning in arbitration proceedings, the criteria for distinguishing between excluding the applicable law and misapplication of it, determining the applicable law based on the parties' agreement, and finally, the scope of the applicable law in terms of the branch of law and contractual conditions. This is covered in four subsections. The first section examines the positions of the Saudi Arbitration Law and English Arbitration Law regarding the exclusion of the applicable law as grounds for invalidating an arbitral award. This is further divided into two subsections: the first outlining the position of the Saudi Arbitration Law, and the second outlining the position of English Arbitration Law. The second section focuses on the positions of the Saudi and English courts regarding the exclusion of the applicable law as grounds for invalidating an arbitral award. This is also divided into two subsections: the first outlining the position of the Saudi courts, and the second outlining the position of the English courts. The research concludes with a summary of the main findings and recommendations.

This research aims to demonstrate the impact of excluding the applicable law in both the Saudi Arbitration Law and English Arbitration Law.

Keywords: Applicable law - Exclusion - Saudi arbitration Law - English arbitration law.

مقدمة

إن جوهـر التحكيم وهدفه الرئيس الذي يبغي تحقيقـه، يتمثل في حل النزاع بين الأطراف، ولا يتأتـى له هذا إلا عن طريق مجموعة القواعد القانونية التي تناسب الفصل في موضوع النزاع، وتحديد الإجراءات الواجبة الاتباع.

التحكيـم قائـم بالأساس على إرادة أطرافـه، وهذه الإرادة مَعْنِيَّةً فـي المقام الأول بتحديد القانون الواجب التطبيق على عملية التحكيم. ولما كانت القاعدة العامة هي أن دور إرادة الأطراف هو الحاسم في تحديد القانون الواجب التطبيق، غير أنه يغلب في الناحية العملية سكوت الأطراف عـن تحديد القانون الواجب التطبيق، فـإن النصوص التشريعية للتحكيم تعمـد إلى مواجهة هذا السكـوت بتحديد القواعد للوصول إلى القانون الواجب التطبيـق، ولا تترك الحريةَ كاملةً للمحكّم في اختيار القانون الواجب التطبيق في بعض الحالات.

تبنـت التشريعات الحديثة في التحكيـم قواعد لجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (الأونسيتـرال) بمـا تتضمنه من قواعـد إجرائية، تمكّن أطـراف التحكيم من تسييـر إجراءات التحكيـم فيما بينهمـا، وكذلك في عمليات التحكيـم المؤسسي، ومن ذلك تبنـي تلك التشريعات والأنظمـة قصر بطلان حكـم التحكيم على أسباب محددة واردة على سبيل الحصر، بحيث يمتنع طلب بطلان حكم التحكيم لسبب يخرج عن تلك الأسباب؛ وعليه لا يجوز قبول رفع دعوى البطلان إلا في الأحوال المنصوص عليها.

ومن تلك الأسباب بطلان حكم التحكيم بسبب استبعاد القانون الواجب التطبيق في العملية التحكيميـة؛ لذلك فقـد ارتأيت دراسة هذا الموضوع في نظام التحكيـم السعودي لعام ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، مقارَنًا بقانون التحكيم الإنجليزي لعام ١٩٩٦م.

أهميـة الدراسـة: تكتسي الدراسة أهميتها من خلال دراسـة موضوع شائك يتعلق بالقانون الواجـب التطبيق فـي التحكيم؛ ذلك أن أحكام التحكيم وإن كانت تتقيد بالقانون الواجب التطبيق المتفـق عليه بين أطـراف التحكيم، إلا أن هذا التقيد يكون شكليّا فـي غالب الأحيان، الأمر الذي يتطلـب محاولـة الكشف عن الضوابط التي تحكم هـذا الموضوع. فضلًا عـن المقارنة بين نظام التحكيـم السعـودي، وقانون التحكيـم الإنجليزي، الذي يضفـي أهمية أخرى علـى الدراسة؛ لما للمقارنة بين التشريعات من أهمية كبيرة في هذا المجال.

مشكلـة الدراسـة: تتلخص مشكلة الدراسة فـي مدى جواز اعتبار استبعـاد حكم التحكيم للقانـون الواجب التطبيق، سببًا لبطلان حكم التحكيم برمته؟ وبمعنى آخر: هل ينحصر البطلان فـي الاستبعاد الصريح المجرد من خـلال استبعاد القانون الواجب التطبيق، أم ينحصر في عدم تطبيقه، أم يمتد إلى مخالفة المبادئ الأساسية للقانون الواجب التطبيق، وقواعده العامة؟

أسئلة الدراسة: تتمثل أسئلة الدراسة التي يروم البحثُ الإجابةَ عنها، في:

١. ما مفهوم القانون الواجب التطبيق، ومبادئ تحديده، ونطاقه؟

٢. مـا موقف نظـام التحكيم السعـودي لعام ١٤٣٣هـ، مـن اعتبار استبعـاد القانون الواجب التطبيق؛ سببًا لبطلان حكم التحكيم؟

٣. مـا موقف القانون الإنجليزي لعام ١٩٩٦م، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق؛ سببا لبطلان حكم التحكيم؟

٤. مـا معيار التفرقة بيـن استبعاد القانون الواجب التطبيق علـى التحكيم، وبين الخطأ في تطبيقه؟

٥. كيـف تعامل القضاء السعودي مع استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم؟

٦. كيف تعامل القضاء الإنجليزي مع استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم؟

أهدف الدراسة : تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، تتمثل في:

١. بيان مفهوم القانون الواجب التطبيق، ومبادئ تحديده، ونطاقه.

٢. إبـراز موقف نظـام التحكيم السعودي لعام ١٤٣٣هـ، من اعتبـار استبعاد القانون الواجب التطبيق؛ سببًا لبطلان حكم التحكيم.

٣. إبـراز موقـف القانـون الإنجليـزي لعام ١٩٩٦م، مـن اعتبـار استبعاد القانـون الواجب التطبيق؛ سببًا لبطلان حكم التحكيم.

٤. الكشـف عن معيـار التفرقة بين استبعاد القانـون الواجب التطبيق علـى التحكيم، وبين الخطأ في تطبيقه.

٥. الوقـوف علـى تعامل القضـاء السعودي مـع استبعاد القانـون الواجـب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

٦. الوقـوف علـى تعامل القضـاء الإنجليزي مع استبعـاد القانون الواجـب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

الدراسات السابقة :

لـم يحظ هذا الموضـوع المتعلق بأثر استبعاد القانون الواجب التطبيق على حكم التحكيم بين نظام التحكيم السعودي وقانون التحكيم الإنجليزي دراسة مقارنة، بدراسة مستقلة في حدود علمـي، وإن كان موضوع القانون الواجب التطبيق في حـد ذاته، قد تناوله الباحثون أثناء شرحهم لقوانين التحكيم العربية والأجنبية.

إلا أن هنـاك بعض الدراسـات التي اطلعت عليها وانتهى علمي إليها، والتي بحثت بشكل أو بآخر موضوع استبعاد القانون الواجب التطبيق في التحكيم، ومنها:

الدراسـة الأولـى: «القانون الواجب التطبيق على التحكيم دراسة مقارنة»؛ للباحثة/ إيلاف خليـل إبراهيـم صالح، وهي عبارة عن رسالـة ماجستير مقدمة إلى كليـة الحقوق، جامعة الشرق الأوسـط، عام ٢٠١٤م. وقـد اشتملت هذه الدراسة علـى خمسة فصول: الفصـل الأول: المقدمة والإطـار النظري. والفصـل الثاني: ماهية التحكيـم، وأما الفصل الثالث ففـي القواعد القانونية الموضوعيـة الواجبـة التطبيق علـى التحكيم، وأما الفصـل الرابع فخصصتـه للقواعد القانونية الإجرائيـة الواجبة التطبيق على إجراءات التحكيم، وأما الفصل الخامس فقد خصصته للخاتمة والنتائج والتوصيات.

الدراسـة الثانيـة: «دور المحكـم في تحديد القانون الواجب التطبيق على موضوع النزاع- دراسـة تحليليـة»؛ للباحثين/ بشرى عمور، فاطمة الزهراء ربـاح، وهو عبارة عن بحث منشور في مجلـة دفاتر البحـوث العلمية، المجلد (١١)، العـدد (١)، ٢٠٢٣م، في تسع عشـرة صفحة. ولم يقسـم الباحثـان بحثهما إلى مباحث أو مطالب كما هو المتعارف عليـه في البحوث العلمية، وإنما تناولاه من خلال نقاط متتالية، تمثلت في: مقدمة، سلطة المحكم في ظل اتفاق الأطراف، طبيعة القواعـد القانونية المختارة مـن قبل الأطراف، سلطة المحكم في استبعـاد القانون الذي اختاره الأطـراف، صلاحيـة المحكم في تحديد القانون الواجب التطبيق فـي ظل غياب اتفاق الأطراف، الأسـس التي يستند إليها المحكم فـي تحديد القانون الواجب التطبيق على موضوع النزاع، سلطة المحكـم في الفصل فـي النزاع وفقًا لقواعد العدالـة والإنصاف، ثم الخاتمـة وفيها أهم النتائج والمقترحات، ثم قائمة المراجع.

ويتضـح مـن هذا العرض المختصر؛ الاختلاف التـام بين بحثي وبين هاتيـن الدراستين، وخاصـة في المسألة الجوهرية التي يدور حولها بحثي، وهو أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق علـى حكـم التحكيم بين نظـام التحكيم السعودي وقانـون التحكيم الإنجليـزي، حيث لم تتعرض الدراسـتان لهذا الموضوع مطلقًـا، وإنما كان بحثهما متعلقًا بالقانـون الواجب التطبيق في عملية التحكيـم، سـواء أكان بصفة عامـة كما في الدراسة الأولـى، أو تعلق بدور المحكـم في ذلك، في الدراسة الثانية.

منهج الدراسة: اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي من خلال تحليل النصوص التشريعيـة الخاصة بدعوى بطلان حكم التحكيم المتعلقـة باستبعاد القانون الواجب التطبيق في نظـام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي، مـع إجراء مقارنة تحليلية لتلك النصوص، فضلًا عن تحليلٍ لتطبيقات القضاءين السعودي، والإنجليزي، فيما يتعلق بالموضوع.

خطة البحث: انتظم البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس المراجع.

التمهيد: مفهوم القانون الواجب التطبيق. وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالقانون الواجب التطبيق في التحكيم.

المطلب الثاني: معيار التفرقة بين استبعاد القانون الواجب التطبيق، والخطأ في تطبيقه.

المطلب الثالث: تحديد القانون الواجب التطبيق من حيث اتفاق الأطراف وعدمه.

المطلب الرابع: نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث فرع القانون واجب التطبيق، أو شروط العقد.

المبحث الأول: موقف نظام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف نظام التحكيم السعودي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

المطلب الثاني: موقف قانون التحكيم الإنجليزي من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

المبحث الثاني: موقف القضاء السعودي، والقضاء الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف القضاء السعودي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

المطلب الثاني: موقف القضاء الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

فهرس المراجع.

التمهيد: مفهوم القانون الواجب التطبيق

إن مـن أهـم ما يميز نظام التحكيـم ولاسيما في مجال عقود التجـارة الدولية، والذي تقوم عليـه فلسفـة التحكيم، هو حرية الأطراف في اختيار القانون الواجـب التطبيق على النزاع القائم بينهـم، ويكون ذلك ملزمًا لهيئة التحكيم التـي يجب عليها التقيد بما اتفق عليه أطراف التحكيم، وتطبيقـه على موضـوع النزاع، الأمر الـذي يعني أن عدم الالتـزام بذلك سواء بالخـروج عليه أو استبعاده أو تجاوزه، يُعَرِّض حكم التحكيم للبطلان.

وبناء على تلك الأهمية قسمنا التمهيد إلى أربعة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول: المراد بالقانون الواجب التطبيق في التحكيم.

نـود أن نشيـر في البداية إلى أنـه لا يقصد بالقانون الواجب التطبيـق ذلك القانون الوطني لدولة معينة بحيث يتعين الربط بين منازعة التحكيم بذلك القانون الوطني أو غيره، كما أنه ليس المقصود بـه القانون الخاص الدولي الذي يخرج عن نطاق القوانين الوطنية. بل نقصد بالقانون الواجـب التطبيق: مجموعة القواعـد القانونية التي يصل المحكم من خلالهـا إلى أنها المناسبة للتطبيـق علـى النزاع المعروضـ أمامه، سواء أكـان مصدرها قانونًا وطنيًـا، أم كانت مشتقة من مجموعة قوانين وطنية، أم كانت عبارة عن قواعد متعارف عليها في مجال التجارة الدولية، وجرى العرف التجاري الدولي على تبنيها؛ بعيدًا عن القوانين الوطنية للدول).

وعلـى هذا النحو عرف بعضـ الباحثين القانـون الواجب التطبيق بقولـه:» يُقصد بالقانون واجـب التطبيق على موضوع النزاع أمـام التحكيم: مجموعة القواعد القانونية التي يرى المحكّمُ، لسببٍ أو لآخر، أنَّها المناسبة للتطبيق على النزاع؛ سواء أكان مصدرُها قانونًا وطنيًا أم مشتقّةً من مجموعة قوانين وطنية، أم أنَّها قواعد متعارف عليها في مجال التجارة الدولية بعيدًا عن القوانين الوطنية للدول»[1].

القانـون الواجـب التطبيق في التحكيـم هو قانون البلد التي أبرم فيه اتفـاق التحكيم، أو تم توقيع العقد به، أو ما اتفق عليه بالعقد، وقد يتفق على قاعدة تطبيق العدالة والإنصاف وهذا أمر يبتعـد عن مقتضيات القانون من حيث التقادم أو الشكل أو الإجراءات، وإنما يتطرق لشيء واحد، وهـو واقعـة النزاع إن كان قد تم فيها إجحاف بحقوق الآخر من عدمه، وفى هذه الحالة يجب على المحكـم تطبيـق قاعدة الإنصاف والعدالة بدون النظر إلى الشكل أو الإجراءات، أو حتى التقادم، ويستمد المحكم سلطته من الاتفاق السابق أو اللاحق للنزاع الذي قد يكون شرطًا أو مشارطة[2].

(١) القانون الواجب التطبيق على موضوع النزاع أمام التحكيم التجاري الدولي، د. أسامة عبد العزيز عبد الوهاب محمد، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة عين شمس، مصر، ٢٠٢٠م، (ص١). وانظر في ذات المعنى: التحكيم التجاري الدولي وفقًا للاتفاقية العربية للتحكيم التجاري لعام ١٩٨٧، د. صادق محمد محمد الجبران، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، (ص١٠٤، ١٠٥).

(٢) انظر: الكامل في التحكيم في السعودية وسوريا : نظريا وعمليا، غادة أنس كيلاني ، هاني القرشي ، أنس كيلاني، مطابع وزارة

وبعبـارة أخـرى فإن القانون الواجـب التطبيق في التحكيم هو عبارة عـن مجموعة القواعد القانونيـة (وطنيـة أو دولية) التـي يختارها الأطراف، أو يحددها المحكّـم، لحكم موضوع النزاع وإجراءاتـه. ويشمل ذلك القانون الموضوعي للعقد: وهـو الذي يحدد الحقوق والالتزامات ويحكم جوهـر النـزاع، مثل نظـام التحكيـم السعودي، والقانـون الإنجليـزي للتحكيم، وقانـون التحكيم المصـري. وقانـون اتفاق التحكيـم: الذي يختص بصحـة وفساد شرط التحكيـم ذاته. والقانون الإجرائي: أي «القواعد الإجرائية التي تحكم سير الخصومة أمام المحكمين»[1]، بمعنى أنه ينظم خطوات العملية التحكيمية من بدايتها حتى صدور الحكم، وغالباً ما يكون قانون «مقر التحكيم» أو مكان التحكيم؛ وذلك كله بهدف تنظيم الخصومة وفصل النزاع بصفة ملزمة.

ومن الجدير بالذكر أن المادة الثانية من نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقـم (م/٣٤) بتاريخ١٤٣٣/٥/٢٤هـ - ٢٠١٢/٤/١٦م، قـد أوضحـت معيـاري القانـون واجب التطبيـق على اتفاق التحكيم: وهما: (معيار قانون مكان التحكيم، ومعيار قانون الإرادة)، فنصت علـى أنه: «مـع عدم الإخلال بأحكـام الشريعة الإسلاميـة وأحكام الاتفاقيـات الدولية التي تكون المملكـة طرفًا فيها؛ تسري أحكام هـذا النظام على كل تحكيم، أيًّا كانت طبيعة العلاقة النظامية التـي يدور حولها النـزاع، إذا جرى هذا التحكيم في المملكة، أو كـان تحكيمًا تجاريًّا دوليًّا يجرى فـي الخارج، واتفق طرفـاه على إخضاعه لأحكام هذا النظام. ولا تسـري أحكام هذا النظام على المنازعات المتعلقة بالأحوال الشخصية، والمسائل التي لا يجوز فيها الصلح».

كما أشارت المادة (٢٥) من نظام التحكيم السعودي صراحة إلى حرية الأطراف في اختيار القواعـد الواجـب اتباعها في التحكيـم، وفي حالة عدم الاتفـاق يتولى المحكـم أو هيئة التحكيم تحديـد القواعـد التي يجب اتباعهـا، حيث جاء في الفقـرة الأولى من المادة سالفـة الذكر أنه:» لطرفي التحكيم الاتفاق على الإجراءات التي تتبعها هيئة التحكيم، بما في ذلك حقهما في إخضاع هـذه الإجـراءات للقواعد النافذة في أي منظمة، أو هيئة، أو مركز تحكيم في المملكة أو خارجها، بشرط عدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية».

وأما في حالة عدم اتفاق الأطراف فقد أعطت الفقرة الثانية من ذات المادة لهيئة التحكيم اختيـار الإجراءات التي تراها مناسبة، حيث جـرى نصها على أنه:» إذا لم يوجد مثل هذا الاتفاق كان لهيئة التحكيم مع مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية، وأحكام هذا النظام أن تختار إجراءات التحكيم التي تراها مناسبة».

الإعلام، دمشق، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، (ص٩٨).

(١) الأسس القانونية للتحكيم التجاري وفقًا للقانون ٢٧ لسنة ١٩٩٤، د. سميحة القليوبي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٣م، (ص١٢٣).

المطلب الثاني:

معيار التفرقة بين استبعاد القانون الواجب التطبيق، والخطأ في تطبيقه.

يتمثـل معيار التفرقة في كون استبعاد القانون الواجب التطبيـق ، غالبًا النظام العام، يعني إهـدار القاعـدة القانونية التي حددتها قواعد الإسناد تمامًـا واستبدالها، بينما الخطأ في تطبيق القانون يعنـي تطبيـق القانون الصحيـح ولكن بطريقة خاطئـة، أو تطبيق قانون غيـر صحيح، أو تحريف النص.

وتتمثـل معايير التفرقـة التفصيلية بين استبعاد القانون الواجـب التطبيق، وبين الخطأ في تطبيقه فيما يأتي:

أولًا: استبعاد القانون الواجب التطبيق (Exception of Public Policy):

بالنسبـة للأساس: يكون الدفع بمخالفة القانون الأجنبـي للنظام العام أو الآداب في الدولة القاضية.

أما بالنسبة للأثر: فيتم استبعاد القانون المختص قانونًا (الواجب التطبيق) وتطبيق قانون القاضي كبديل.

وأمـا بالنسبة لطبيعته: فهو إجـراء استثنائي يهدف لحماية الأسـس القانونية والاجتماعية للدولة.

ثانيًا: الخطأ في تطبيق القانون (Error in Applying Law):

بالنسبة للأساس: هو مخالفة صريحة للنص القانوني أو سوء تفسيره.

ويتنوع الخطأ في تطبيق القانون إلى:

أ) مخالفـة القانون: مخالفة صريحة وتامة: إغفـال قاعدة قانونية واجبة التطبيق أو تطبيق قاعدة ملغاة.

ب) الخطأ في التأويل: تفسير النص بما يخرج عن روحه أو حكمة التشريع.

ج) المسخ: ويعني تحريف النص ليصبح مخالفًا لأصله، وهو نوع من استبعاد القانون.

وأمـا بالنسبة للأثر: فهو تصحيح الحكم بناءً على التفسيـر السليم للقانون الذي كان يجب تطبيقه أصلًا.

وبنـاء علـى ما تقدم فـإن الفرق الجوهري :بيـن استبعاد القانون الواجـب التطبيق، وبين الخطـأ في تطبيقه يتمثل فـي: أن الاستبعاد يطال القانون نفسه لعـدم ملاءمته (النظام العام)، بينما الخطأ يطال فهم أو تفعيل القانون المختص.

المطلب الثالث: تحديد القانون الواجب التطبيق من حيث اتفاق الأطراف وعدمه.

يعـد مبـدأ «سلطان الإرادة» هـو الأساس في تحديد القانون الواجـب التطبيق، حيث يحق للأطـراف اختيار القانـون الذي يحكم علاقتهم صراحةً (كتابـةً)، أو ضمنيًّا (من واقع الظروف والقرائـن). يهـدف هذا الاختيار إلـى تحقيق اليقين القانونـي، وينبغي أن يكـون الاختيار لحظة التعاقد لضمان استقرار المعاملات.

كيفيـة تحديـد القانون باتفاق الأطـراف: ولا يخلو اتفاق الأطراف علـى اختيار القانون الواجب التطبيق من حالين: إما أن يكون صريحًا، وإما أن يكون ضمنيًّا[1]:

أولًا: الاختيـار الصريـح للقانون الواجـب التطبيق: يتم من خلال نصـ واضح في العقد يحـدد القانـون واجـب التطبيـق، بطريقـة واضحـة لا لبس فيهـا، سواء عبـر الكتابـة، الرسائل الإلكترونية، أو بنود العقود النموذجية.

ثانيًـا: الاختيار الضمني للقانون الواجـب التطبيق: حيث يستخلصه المحكم من نصوص العقد، ومن ظروف الحال وقرائن ذاتية (مثل لغة العقد، عملة الوفاء) أو خارجية (مكان التنفيذ، موطن الأطراف) في حال غياب الاختيار الصريح. بحيث يكون هذا الاستخلاص أو الاستنتاج تم بناء على الظروف والملابسات الدالة قطعًا على اختيار الأطراف للقانون الواجب التطبيق.

ثالثًـا: فـي حالة غياب اتفـاق الأطراف على القانـون الواجـب التطبيق: يتم الرجوع إلى القانون الأكثر صلة بالعقد (مثل قانون مكان الإبرام أو التنفيذ).

رابعًـا: حـدود اختيار القانون الواجب التطبيق: لا يجـوز أن يمس اختيار القانون بالنظام العـام في دولـة القاضي، كما أن بعضـ العقود كالتي تتعلـق بالعقارات أو الأحـوال الشخصية قد تخضع لقوانين آمرة (قانون موقع العقار أو الموطن) ولا يطبق فيها قانون الإرادة.

المطلب الرابع:

نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث فرع القانون واجب التطبيق، أو شروط العقد.

يحدد القانون الواجب التطبيق (Applicable Law) النظام القانوني الذي يحكم النزاعات ذات العنصـر الأجنبي، وينقسم نطاقه بحسب فروع القانـون إلى القانون الخاص (عقود، ملكية، أحوال شخصية) حيث يسود سلطان الإرادة، وإلى القانون العام (جنائي، إداري، دستوري) الذي يخضع لقواعد آمرة وقانون القاضي.

---

(١) انظر: القانون الواجب التطبيق على عقود الاستثمار الدولية في مجال التحكيم، د. أشرف وفا محمد، مجلة كلية القانون الدولية العالمية، ملحق خاص، العدد (٤)، الجزء الأول، رمضان ١٤٤٠هـ= مايو ٢٠١٩م، (ص٣٠٨-٣١٢).

الفرع الأول: نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث فرع القانون:

أولًا: (القانون الخاص (العلاقات بين الأفراد أو الشركات:

العقـود الدوليـة: يسود مبدأ سلطان الإرادة، حيث يختـار الأطراف القانون المطبق، وفي حال غيابه، يُطبق قانون المحل أو القانون الأكثر اتصالاً بالعقد.

الأحوال الشخصية: تخضع غالباً لقانون الجنسية (للمسائل الأهلية) أو قانون الموطن.

المسؤولية التقصيرية: تخضع لقانون محل وقوع الضرر.

الملكية: تخضع لقانون موقع العقار أو المنقول.

ثانيًا: (القانون العام) علاقات الدولة والمؤسسات:

القانون الجنائي: يُطبق قانون العقوبات للدولة (قانون الإقليم).

الإجراءات والمرافعات: تخضع لقانون القاضي (Lex fori) لكونها متعلقة بالنظام العام.

القانون الإداري: يسري قانون الدولة التي تتبعها الإدارة.

خصوصيـة المجال: في العقـود الإلكترونية والتجارة الدولية، قد تفرض الطبيعة الدولية قواعد خاصة، وتعد إرادة الأطراف حاسمة إلا في حدود النظام العام.

وحاصـل الأمـر أن تحديد قانون دولة ما أو نظام قانوني ما سواء باتفاق الأطراف أو باختيار الهيئـة لهـذا القانون قد لا يكـون كافيًا في حد ذاتـه، حيث يتوجب تحديد الفـرع ذي العلاقة من القانون، فهل يطبق القانون المدني فقط على النزاع سواء كان مدنياً أو تجارياً، أم يتوجب تطبيق القانون التجاري على النزاع التجاري؟ ويطبق القانون الإداري فقط إذا كان النزاع بخصوص عقد إداري؟ ويتوجه الفقه إلى ضرورة التقيد بفرع القانون الذي يتعلق النزاع فيه[1].

وعلـى ذلك نستطيع القول بأن القانـون يتحدد بناءً على تكييف النزاع، فإذا كان مدنيًا، أو تجاريًا ساد اختيار الأطراف، وإذا كان جنائيًا، أو إداريًا ساد قانون الإقليم أو القاضي.

الفرع الثاني: نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث شروط العقد:

يحـدد القانون الواجب التطبيق على شروط العقـد الدولي (قانون العقد) القواعد الحاكمة لصحـة التراضي، الأهلية، التفسير، والآثـار المترتبة، مستنداً بشكل أساسـي إلى مبدأ «سلطان الإرادة» فـي اختيـار القانون. في حال غياب الاختيار، يُطبق قانون محـل الإبرام أو القانون الأكثر اتصالاً بالعقد، مع استثناءات حتمية للنظام العام والقواعد الآمرة.

---

(١) انظر: التحكيم في المنازعات الوطنية والتجارية الدولية علمًا وعملاً، د. فتحي والي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط١، ٢٠١٤م، (ص٥٣٧).

نطاق القانون الواجب التطبيق من حيث شروط العقد:

ضـرورة مراعاة شروط العقد عنـد تطبيق القانون الموضوعي على النـزاع، حيث إن العقد شريعة المتعاقدين، ومن باب أولى تطبيق شروط العقد بما لا يخالف القواعد الآمرة في القانون.

أولًا: قانـون الإرادة: مبـدأ سلطـان الإرادة: يمنح المتعاقدين حريـة اختيار القانون الذي يحكم عقدهم، سواء صراحةً أو ضمناً، بما في ذلك إمكانية تعديله لاحقاً.

ثانيًا: عناصر العقد (الموضوع): يشمل القانون المختار كافة شروط العقد من حيث:

أ) التكوين والصحة: أهلية المتعاقدين، صحة الرضا، وشروط الموضوع.

ب) تفسير وتأويل العقد: القواعد المتبعة لتفسير البنود الغامضة.

ج) آثـار العقد: الحقـوق والالتزامـات الناشئـة، كيفية التنفيـذ، ومسؤوليـة الأطراف عند الإخلال.

د) انقضاء العقد: أسباب الانتهاء، الفسخ، والآثار المترتبة على ذلك.

ثالثًا: ضوابط الإسناد (في غياب الاختيار):

أ) قانون بلد إبرام العقد: يعتبر مكاناً لتجسيد الإرادات.

ب) قانـون بلـد التنفيذ: يُطبـق خاصة في عقـود البيع الدولي (مكان تسليـم البضاعة) أو تقديم الخدمات.

ج) القانـون الأوثق صلة: المعيار الحديث الذي يبحث عـن القانون الأكثر ارتباطاً بالعقد، مثل موطن الطرف الذي يؤدي الالتزام الممي[1].

رابعًا: قيود نطاق القانون المطبق:

أ) النظـام العـام (Public Policy): لا يُطبق القانـون الأجنبي إذا خالف النظام العام في دولة القاضي.

ب) القواعـد الآمـرة (Mandatory Rules): قواعـد لا يجـوز للأطـراف الاتفـاق على مخالفتها، وتفرضها الدولة (مثل قوانين حماية المستهلك أو التوطين).

ج) العقـود الإلكترونيـة: قد تخضع لقواعد خاصة تضمـن حق العدول وتخفف من صرامة الإسناد التقليدي.

(١) انظر: القواعد القانونية الحاكمة لعقود التجارة الدولية، د. أمير محمد محمود طه، المجلة الدولية للفقه والقضاء والتشريع، المجلد (٥)، العدد (٢)، ٢٠٢٤م، (ص٣٣٦-٣٣٨).

المبحث الأول:

موقف نظام التحكيم السعودي، وقانون التحكيم الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم

تقتضي دراسة هذا المبحث أن نفرد لكل من نظام التحكيم السعودي وقانون التحكيم الإنجليزي مطلبًا نبين فيه أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق من قبل المحكم، على حكم التحكيم، في كل من القانونين، وذلك في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول:

موقف نظام التحكيم السعودي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

بينت المادة (٣٨) من نظام التحكيم القواعد القانونية واجبة التطبيق على موضوع النزاع في حالة اتفاق الأطراف وحال اختلافهم وحال الاتفاق على تفويض هيئة التحكيم بالصلح، فنصت على أنه:

«١- مع مراعاة عدم مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية والنظام العام بالمملكة، على هيئة التحكيم أثناء نظر النزاع مراعاة الآتي:

أ- تطبيق القواعد التي يتفق عليها طرفا التحكيم على موضوع النزاع، وإذا اتفقا على تطبيق نظام دولة معينة اتبعت القواعد الموضوعية فيه دون القواعد الخاصة بتنازع القوانين، ما لم يتفق على غير ذلك.

ب- إذا لم يتفق طرفا التحكيم على القواعد النظامية واجبة التطبيق على موضوع النزاع؛ طبقت هيئة التحكيم القواعد الموضوعية في النظام الذي ترى أنه الأكثر اتصالًا بموضوع النزاع.

ج- يجب أن تراعي هيئة التحكيم عند الفصل في موضوع النزاع شروط العقد محل النزاع، وأن تأخذ في الاعتبار الأعراف الجارية في نوع المعاملة، والعادات المتبعة، وما جرى عليه التعامل بين الطرفين.

د- إذا اتفق طرفا التحكيم صراحة على تفويض هيئة التحكيم بالصلح جاز لها أن تحكم به وفق مقتضى قواعد العدالة والإنصاف».

فالقاعدة العامة في هذا النص أن إرادة المتعاقدين الصريحة أو الضمنية هي التي تحدد القانون الواجب التطبيق.

تلتزم هيئة التحكيم بتطبيق القواعد النظامية التي اتفق عليها أطراف التحكيم، تنفيذًا لإرادة أطراف التحكيم، سواء أكانت قواعد موضوعية أو إجرائية، وسواء أكانت قواعد إجرائية مؤسسية تتبع مركز تحكيم، أو لوائح تتبع اتفاقيات دولية أو غيرها مما يتفق أطراف التحكيم

علـى تطبيقها في النزاع، ويعتبر إخـلال هيئة التحكيم بالقواعد المتفق عليها سببًا لبطلان حكم التحكيم، ويعتبر إفراد هذا السبب مستقلًا عن غيره من أسباب البطلان مما يظهر بجلاء أهمية تطبيق إرادة أطراف التحكيم في القضايا التحكيمية[1].

والأصـل النظامي لهذا الحكم هو ما نصت عليه الفقرة (١/د) من المادة (٥٠) من نظام التحكيم السعودي على أنه:

١- لا تقبل دعوى بطلان حكم التحكيم إلا في الأحوال الآتية:

د- إذا استبعد حكم التحكيم تطبيق أي من القواعد النظامية التي اتفق طرفا التحكيم على تطبيقها على موضوع النزاع».

مـدة الطعـن بالبطلان: يجب رفـع دعوى بطلان حكـم التحكيم خلال الستيـن يومًا التالية لتاريـخ إبلاغ طـرف التحكيم بالحكم. وفقًا لحكـم المادة (١/٥١) من نظـام التحكيم السعودي التي جرى نصها على أنه:» تُرفع دعوى بطلان حكم التحكيم من أي من طرفيه خلال الستين يوماً التاليـة لتاريخ إبلاغ ذلك الطرف بالحكم. ولا يحول تنازل مدعي البطلان عن حقه في رفعها قبل صدور حكم التحكيم دون قبول الدعوى».

المطلب الثاني:

موقـف قانـون التحكيـم الإنجليزي من اعتبار استبعـاد القانون الواجـب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم.

وفقًا لأحكام القانون الإنجليزي فإن إرادة طرفي النزاع تلعب دورًا مهمًا في تحديد مراحل وإجـراءات التحكيـم، حيث إن الدعوى التي تعرض على هيئة التحكيـم هي دعوى أطراف النزاع، والـذي يحرص كل منهما على تقديم طلباته ودفاعه إلى الهيئة بشكل مقنع طبقًا لإجراءات سليمة حتـى لا يكون حكـم التحكيم عرضة للإبطال أو لعدم الاعتراف به أو عـدم تنفيذه في الدولة التي يجـب تقديمه إليها لهـذا الغرض، ومن ناحية أخـرى فإن سلطة المحكمين فـي تحديد إجراءات التحكيم مستمدة من إرادة الطرفين في الحدود التي يسمح بها القانون الواجب التطبيق[2].

وقـد أعطى قانون التحكيم الإنجليـزي لعام ١٩٩٦م، الأطراف المتنازعة سلطة الاتفاق على اختيـار الإجـراءات والتـي يجب على هيئة التحكيـم اتباعها، وذلك في المـواد: (١٥ و ١٦ و ٢٣ و ٣٤). وقد نصت المادة (٦٨/٢/ج) على بطلان حكم التحكيم إذا تجاهلت هيئة التحكيم القواعد الإجرائيـة التي اتجهت إرادة الأطراف إلى تطبيقها على خصومة التحكيم. كما نصت في الفقرة (هـ) من ذات المادة على بطلان حكـم التحكيم إذا تجاوزت هيئة التحكيم أو أي شخص آخر ما

(١) انظر: التفهيم شرح نظام التحكيم، عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، دار الحضارة، الرياض، ط١، ١٤٤١هـ، (ص٢٩٣).
(٢) انظر: التحكيم التجاري الدولي، د. محمود سمير الشرقاوي ، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١١م، (ص٢٦٨).

خوله الأطراف صلاحيات معينة تتعلق بالإجراءات[1].

وكذلك أعطى المشرع الإنجليزي القاضي في حالة وجود مخالفة جوهرية في الإجراءات أن يرجع حكم التحكيم كله أو جزء منه إلى هيئة التحكيم، وله أن يبطله بالكامل، أو يبطل جزءًا منه، كما أن له الحق في رفض منحه الصيغة التنفيذية للحكم بالكامل، أو بجزء منه، وفقًا لما نصت عليه المادة (٦٨/٣/أ، ب، جـ) من قانون التحكيم الإنجليزي[2].

أما بالنسبة للمشرع الإنجليزي فنجد أنه قد نظم إجراءات دعوى التحكيم والذي يطبق على كل من التحكيم الداخلي والتحكيم الدولي في المواد من (٣٣-٤٥) ، وقد نظمت هذه المواد سلطة هيئة التحكيم والطرفين، في تبني القواعد الإجرائية المناسبة، لظروف كل دعوى تحكيمية، واقتصاد الوقت والنفقات بتوفير وسائل معقولة وعادلة لحل النزاع المعهود به الى هيئة التحكيم[3].

ومن الجدير بالذكر أن استبعاد هيئة التحكيم للقانون الموضوعي المتفق عليه في القانون الإنجليزي، وتطبيق قانون آخر أو قواعد عامة، يعد سببًا جوهريًا لبطلان الحكم، كونه يُعد تجاوزًا لسلطة المحكمين ومخالفة صريحة لاتفاق الأطراف، وهو ما يندرج تحت «مخالفة إجراءات التحكيم لما اتفق عليه الأطراف» وفقاً للقانون الإنجليزي Arbitration Act 1996، ويمكن إبطاله بموجب المادة (٦٨) من القانون لعدم التزام الهيئة بمهمتها. فيجب الالتزام بالقانون المختار، حيث يلتزم المحكمون بتطبيق القانون الموضوعي الذي اختاره الأطراف صراحةً، ويبطل الحكم إذا ثبت أن المحكمين تجاوزوا سلطتهم بتطبيق قانون غير متفق عليه. مع ملاحظة أن حكم التحكيم لا يبطل لمجرد الخطأ في تطبيق القانون، ولكن يبطل إذا تم استبعاد القانون المتفق عليه، وليس مجرد سوء تفسيره. ففي التحكيم الذي يكون مقره إنجلترا (English seat)، يُلزم القانون الإنجليزي المحكمين بالتقيد بالقانون الموضوعي المختار (Governing Law)، بحيث يعد أي انحراف عنه بمثابة إخلال جوهري، يستوجب دعوى بطلان حكم التحكيم.

والحاصل أن بطلان حكم التحكيم في القانون الإنجليزي (وفقاً لقانون التحكيم لعام ١٩٩٦ وتعديلاته) ، يعد إجراءً استثنائيًا، حيث تتبنى المحاكم الإنجليزية نهجًا يحد من التدخل في

---

(١) انظر: حيث جاء نص المادة (٦٨/٢) باللغة الإنجليزية على النحو الأتي : : serious irregularity means an irregularity of one or more of the following kinds which the court considers has caused or will cause substantial injustice to the applicant –c : failure by the tribunal to conduct the proceedings in accordance with the procedure agreed by the parties-(h) failure to comply with the requirements as to the form of the a ward.

(٢) انظر: حيث جاء النص المادة (٦٨/٣) باللغة الإنجليزية على النحو الآتي: If there is shown to be serious irregularity affecting the tribunal, the proceedings or the award, the court may-
a) remit the award to the tribunal, in whole or in part, for reconsideration,)
b) set the award aside in whole or in part, or)
c) declare the award to be of no effect, in whole or in part.)

(٣) انظر: التحكيم التجاري الدولي، د. محمود سمير الشرقاوي ، (ص٢٦٩).

الأحكام، ولا تقبل الطعن إلا في حالات «المخالفة الجسيمة للإجراءات» (Serious Irregularity) أو «خطأ في القانون» (Point of Law)، ضمن مهل زمنية صارمة، لضمان استقرار الأحكام وحق الدفاع.

وتشمل أسباب بطلان حكم التحكيم (Arbitration Act 1996 - Section 68): التي يمكن الطعن في الحكم بسبب وجود «مخالفة جسيمة» أثرت على الحكم أو ستؤثر عليه، ما يأتي:

١. **عدم اختصاص الهيئة:** إذا لم تكن هيئة التحكيم مختصة موضوعياً أو إجرائياً.

٢. **عيب في تشكيل الهيئة:** إذا تم تعيين المحكمين بشكل غير صحيح أو لم يلتزموا باتفاق الأطراف.

٣. **الإخلال الجوهري بالإجراءات:** عدم التزام الهيئة بإجراءات العدالة الطبيعية (Natural Justice)، مثل عدم إعطاء فرصة عادلة للطرفين للدفاع، أو التحيز.

٤. **تجاوز الصلاحيات:** إذا تجاوز المحكمون نطاق السلطة الممنوحة لهم في اتفاق التحكيم.

٥. **الغش أو السياسة العامة:** إذا تم الحصول على الحكم بطريق الغش أو كان تنفيذ الحكم يتعارض مع السياسة العامة الإنجليزية.

مدة الطعن: يجب تقديم طلب البطلان خلال ٢٨ يومًا من تاريخ صدور الحكم أو الإخطار به.

فإذا حكمت المحكمة بالبطلان، فقد يزول الحكم كليًا أو جزئيًا، وتنتهي الخصومة أو تعاد لهيئة التحكيم.

المبحث الثاني:

موقف القضاء السعودي، والقضاء الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم

نعرض في هذا المبحث لموقف كل من القضاء السعودي والقضاء الإنجليزي في أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق على حكم التحكيم، وذلك في مطلبين مستقلين على النحو التالي:

المطلب الأول:

موقف القضاء السعودي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم

يعد استبعاد القانون الواجب التطبيق أحد الأسباب التي تجيز رفع دعوى بطلان حكم التحكيم أمام القضاء السعودي، والتي يترتب على تحققه الحكم ببطلان حكم التحكيم.

ومن التطبيقات القضائية على استبعاد حكم التحكيم تطبيق أيٍّ من القواعد النظامية التي اتفق الأطراف على تطبيقها على موضوع النزاع: الحكم الصادر من محكمة الاستئناف التجارية، في المنطقة الشرقية، برقم القرار ٤٤٣٠٢٤١٤٥١ وتاريخ ٢ / ١١ / ٢٠٢٢م، الدائرة التجارية الثالثة، قضية رقم ٤٤٧٠٢٤٣٦٠٦ لعام ١٤٤٤هـ، ونص الشاهد من أسباب الحكم هو: «فبما أن الحكم صدر عن هيئة تحكيمية غير مكتملة النصاب في عدد أعضائها الذين تم تشكيلهم ابتداء في نظر النزاع – محل التحكيم- ؛ وذلك بعد تنحي العضو ،... قبل إصدار الهيئة للحكم، وبالتالي فإن الحكم صدر بالمخالفة لاتفاق الطرفين على تشكيل هيئة التحكيم التي تم تشكيلها من رئيس وعضوين، وبالتالي يكون الحكم صدر بالمخالفة فينطبق عليه ما أوردته المادة الخمسين من نظام التحكيم التي قصرت النظر في دعوى البطلان على حالات معينة، وهي المذكورة في الفقرة (١) من المادة الخمسين والتي نصت على: (١- لا تقبل دعوى بطلان حكم التحكيم إلا في الأحوال الآتية: أ – إذا لم يوجد اتفاق تحكيم أو كان هذا الاتفاق باطلاً، أو قابلاً للإبطال، أو سقط بانتهاء مدته. ب – إذا كان أحد طرفي اتفاق التحكيم وقت إبرامه فاقد الأهلية، أو ناقصها، وفقاً للنظام الذي يحكم أهليته. ج – إذا تعذر على أحد طرفي التحكيم تقديم دفاعه بسبب عدم إبلاغه إبلاغاً صحيحاً بتعيين محكم أو بإجراءات التحكيم، أو لأي سبب آخر خارج عن إرادته. د – إذا استبعد حكم التحكيم تطبيق أي من القواعد النظامية التي اتفق طرفا التحكيم على تطبيقها على موضوع النزاع. هـ – إذا شكلت هيئة التحكيم أو عيّن المحكمون على وجه مخالف لهذا النظام، أو لاتفاق الطرفين. و – إذا فصل حكم التحكيم في مسائل لا يشملها اتفاق التحكيم، ومع ذلك إذا أمكن فصل أجزاء الحكم الخاصة بالمسائل الخاضعة للتحكيم عن أجزائه الخاصة بالمسائل غير الخاضعة له، فلا يقع البطلان إلا على الأجزاء غير الخاضعة للتحكيم وحدها. ز- إذا لم

تراع هيئة التحكيم الشروط الواجب توافرها في الحكم على نحو أثّر في مضمونه، أو استند الحكم على إجراءات تحكيم باطلة أثّرت فيه). اهـ وحيث إن حكم التحكيم محل طلب الإبطال الماثل استبعد تطبيق القواعد النظامية التي اتفق عليها طرفا التحكيم والتي من ضمنها صدور الحكم من الهيئة بكامل تشكيلها دون نقص وهذا ما أشارت إليه الفقرات (د) و (ه) و (ز) من المادة المشار إليها، لذا فإن الدائرة تنتهي لمنطوقها أدناه، وبه تحكم. «أ.هـ.. ثم نص منطوق الحكم على أنه: «حكمت الدائرة: ببطلان حكم التحكيم الصادر برقم ١٤٤١/٠٧/١٦/٨١١ وتاريخ ١٤٤٤/٢/٧هـ من هيئة التحكيم المشكّلة بالقرار رقم (١٤٤١/٨١١) المؤرخ في ١٤٤٢/٦/٢٧هـ في دعوى التحكيم المقدمة من الشركة ... ضد شركة ...؛ لما هو موضح في الأسباب، والله الموفق، وصلى االله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبة أجمعين».ا.هـ.[1].

ويستخلص من حكم المحكمة ببطلان حكم التحكيم أن مخالفة هيئة التحكيم للنص النظامي للمادة (١/٥٠/د) من نظام التحكيم السعودي؛ باستبعاد تطبيق القواعد النظامية التي اتفق عليها طرفا التحكيم، يوجب بطلان حكم التحكيم.

المطلب الثاني:

موقف القضاء الإنجليزي، من اعتبار استبعاد القانون الواجب التطبيق، كسبب لبطلان حكم التحكيم

يتبنى القضاء الإنجليزي موقفًا متوازنًا، يميل إلى تقييد إبطال أحكام التحكيم بناءً على استبعاد القانون الواجب التطبيق بموجب قانون التحكيم لعام ١٩٩٦. فلا يبطل الحكم لمجرد الخطأ الموضوعي، بل يجب أن يشكل هذا الاستبعاد تجاوزًا جذريًا للصلاحيات (Excess of Jurisdiction) أو خرقًا جوهريًا للقواعد الإجرائية (Serious Irregularity)، مع إعطاء أولوية لاستقلال هيئة التحكيم وإرادة الأطراف.

وبيان ذلك على النحو التالي:

أولًا: مبدأ التقييد (Restricted Approach): يميل القضاء الإنجليزي إلى عدم التدخل في الجوانب الموضوعية للتحكيم، وينظر لعدم تطبيق القانون المتفق عليه كسبب للبطلان فقط إذا أدى ذلك إلى تجاوز المحكمين لاختصاصهم.

ثانيًا: مخالفة اتفاق الأطراف: إذا استبعد المحكمون القانون المتفق عليه (Substantive Law) وتجاهلوه تمامًا، فقد يعتبر ذلك إخلالًا جوهريًا يسوغ الحكم بالبطلان.

ثالثًا: القانون الإجرائي (Lex Arbitri): في حالة التحكيم في لندن، يطبق القانون

(١) انظر: الموقع الرسمي البوابة القانونية في وزارة العدل، على الرابط: https://laws.moj.gov.sa تاريخ الزيارة ٢٠٢٦/٢/٢٤م.

الإنجليزي على الإجراءات، مما يدعم رقابة القضاء على احترام قواعد العدالة الطبيعية.

رابعًا: حدود الطعن: الطعن في أحكام التحكيم في إنجلترا يقتصر عادة على الحالات التي يخـل فيها الحكم بـ «النظام العـام (Public Policy) أو: القواعد الآمرة، وليس مجرد الخطأ في القانون.

خلاصـة القـول، إن القضاء الإنجليـزي يحترم خيار الأطراف للقانـون الواجب التطبيق، لكنه يوازن ذلك مع استقلالية التحكيم، ولا يبطل الأحكام إلا في حالات الخطأ الفادح الذي يمس جوهر الاتفاق أو العدالة[1].

الخاتمة

وفـي ختـام هذا البحث نرصد أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث، وكذا التوصيات، ومنها:

أولًا: النتائج:

١. يتـم اللجوء الى التحكيـم التجاري كوسيلة لفض الخصومات، بسبـب الحرية التي يتمتع بهـا أطراف الخصومة التحكيمية، في اختيار القانون الواجب التطبيق على الإجراءات التحكيمية بالإضافة إلى الحرية في اختيار هيئة التحكيم والقانون الذي يحكم النزاع.

٢. اختيـار القانـون الواجـب التطبيـق علـى الإجـراءات، مقيد بعـدم مخالفـة الإجراءات التحكيمية للنظام العام .

٣. القاعدة الأساسية في الإجراءات هي حرية الطرفين في اختيار قواعد الإجراءات شريطة مراعـاة أصول التقاضي، وفي مقدمتها المسـاواة بين الطرفين وتهيئة فرصة كاملة ومتكافئة لكل منهما لعرض قضيته.

٤. القانون الواجب التطبيق على الإجراءات التحكيمية، ليس بالضرورة القانون الواجب على موضوع النزاع.

٥. تأكيد حق الإرادة في اختيار القانون الواجب التطبيق، سواء أكان بصفة صريحة أم ضمنية.

٦. يترتـب على استبعاد القانـون الواجب التطبيق بطلان حكم التحكيـم في نظام التحكيم السعـودي، وكذلـك الحال في قانون التحكيم الإنجليزي مع ملاحظـة أن القانون الأخير يوجب أن يترتب على استبعاد القانون الواجب التطبيق إخلال جوهري.

٧. يتبنـى القضاء السعودي مبدأ بطلان حكم التحكيم لاستبعـاد القانون الواجب التطبيق، وكذلـك القضـاء الإنجليزي إلا أن هذا الأخير يتبنى موقفًا متوازنًـا، يميل إلى تقييد إبطال أحكام

(١) انظر: بطلان حكم التحكيم لاستبعاد القانون الموضوعي المتفق على تطبيقه، د. علي أبو عطية هيكل، مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العدد (٢)، ٢٠١٦م، (ص٨٦١ وما بعدها).

التحكيم بناءً على استبعاد القانون الواجب التطبيق بموجب قانون التحكيم لعام ١٩٩٦. فلا يبطل الحكم لمجرد الخطأ الموضوعي، بل يجب أن يشكل هذا الاستبعاد تجاوزًا جذريًا للصلاحيات، أو خرقًا جوهريًا للقواعد الإجرائية.

ثانيًا: التوصيات:

١. نوصي بإعداد دراسات أخرى تتعلق بدراسة أثر استبعاد القانون الواجب التطبيق بين النظام السعودي وغيره من قوانين التحكيم العربية.

٢. كما نوصي بدراسات مقارنة بين نظام التحكيم السعودي وقانون التحكيم الفرنسي؛ من أجل الاستفادة من تلك القوانين، وسد ما قد يوجد من خلل، وإكمال ما قد يوجد من نقص، وفتح آفاق جديدة للدراسات المقارنة.

فهرس المراجع

الأسس القانونية للتحكيم التجاري وفقا للقانون ٢٧ لسنة ١٩٩٤، د. سميحة القليوبي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١٣م.

بطلان حكم التحكيم لاستبعاد القانون الموضوعي المتفق على تطبيقه، د. علي أبو عطية هيكل، مجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العدد (٢)، ٢٠١٦م.

التحكيم التجاري الدولي وفقا للاتفاقية العربية للتحكيم التجاري لعام ١٩٨٧، د. صادق محمد محمد الجبران، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.

التحكيم التجاري الدولي، د. محمود سمير الشرقاوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠١١م.

التحكيم في المنازعات الوطنية والتجارية الدولية علمًا وعملًا، د. فتحي والي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط١، ٢٠١٤م.

التفهيم شرح نظام التحكيم، عبد الله بن محمد بن سعد آل خنين، دار الحضارة، الرياض، ط١، ١٤٤١ه.

القانون الواجب التطبيق على عقود الاستثمار الدولية في مجال التحكيم، د. أشرف وفا محمد، مجلة كلية القانون الدولية العالمية، ملحق خاص، العدد (٤)، الجزء الأول، رمضان ١٤٤٠هـ - مايو ٢٠١٩م.

القانون الواجب التطبيق على موضوع النزاع أمام التحكيم التجاري الدولي، د. أسامة عبد العزيز عبد الوهاب محمد، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة عين شمس، مصر، ٢٠٢٠م.

القانون الواجب التطبيق في التحكيم التجاري الدولي، د. أحمد السمدان، مجلة الحقوق،

جامعة الكويت، السنة (١٧)، ١٩٩٣م.

القواعد القانونية الحاكمة لعقود التجارة الدولية، د. أمير محمد محمود طه، المجلة الدولية للفقه والقضاء والتشريع، المجلد (٥)، العدد (٢)، ٢٠٢٤م.

الكامل في التحكيم في السعودية وسوريا: نظريا وعمليا، غادة أنس كيلاني، هاني القرشي، أنس كيلاني، مطابع وزارة الإعلام، دمشق، ١٤٢٨ه-٢٠٠٧م.

المواقع الإلكترونية:

الموقع الرسمي البوابة القانونية في وزارة العدل، على الرابط:
https://laws.moj.gov.sa

صالح نافع تيتيلوبي
باحث ماجستير الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

SALIU NAFIU TITILOPE
Master's Researcher in Jurisprudence at the Islamic University of Madina
Email: titilopemi173@gamil.com

أحكام جريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا:
دراسة تحليلية مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي
Provisions of Suicide Crime in the Nigerian Criminal Code:
A Comparative Analytical Study with the Provisions of Islamic Jurisprudence.

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8411

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٥/٣

المستخلص.

يتناول هذا البحث دراسة تحليلية مقارنة لأحكام الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا بأحكام الفقه الإسلامي، ويهدف إلى تحليل المواد القانونية المتعلّقة بجريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا وبيان الآثار المترتبّة عليها، مع تكييفها فقهياً وموازنتها بالأحكام الفقهية.

ويشتمل هذا البحث على مقدّمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث؛ تناول الباحث في المبحث الأول: حكم الانتحار وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي، وفي المبحث الثاني: حكم المساعدة على الانتحار وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي، وفي المبحث الثالث: حكم الشروع في الانتحار وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي.

وتوصّل الباحث إلى عدد من النتائج، من أبرزها: أنّ مفهوم الانتحار في قانون نيجيريا يتّفق مع مفهومه في الفقه الإسلامي، غير أنّ الفقه الإسلامي لم يستعمل هذا المصطلح، وإنّما عبّر عنه بقولهم «قاتل نفسه»، كما تبيّن أنّ منظِّم قانون نيجيريا لم ينصّ على تجريم الانتحار صراحة، ولم يقرّر له عقوبة محدّدة، بخلاف الفقه الإسلامي الذي حرّم الانتحار تحريماً قاطعاً، وعدّها من كبائر الجرائم، ورتّب عليه أشدّ الوعيد والعقوبة الأخروية، وأنّ قانون جنايات جنوب

نيجيريـا يتّفق مع الفقـه الإسلامي في تجريم المساعـدة على الانتحار والشـروع فيه، غير أنهما يختلفان في نوع العقوبة المقرّرة لكل منهما.

وأوصى الباحث بضرورة تعديل المواد القانونية المتعلّقة بجريمة الانتحار في قانون جنايات جنـوب نيجيريـا، وذلك بإدخال نصوص وعقوبات رادعة تُسهم في زجـر الناس عن ارتكاب هذه الجريمة.

الكلمات المفتاحية: جريمة الانتحار - قانون جنايات جنوب نيجيريا - الفقه الإسلامي.

Abstract

This research presents an analytical comparative study of the rulings on suicide crime in the Criminal Code of Southern Nigeria and the rulings of Islamic jurisprudence. It aims to analyze the legal provisions related to the crime of suicide in the Criminal Code of Southern Nigeria and clarify their punishments, and examining their juristic interpretation and comparing them with Islamic legal rulings.

The study includes an introduction, a preface, and three sections: the first section discusses: the ruling on suicide and its punishment in the Criminal Code of Southern Nigeria compared with Islamic jurisprudence; the second addresses the ruling and punishment of assisting in committing suicide in the Criminal Code of Southern Nigeria compared with Islamic jurisprudence; and the third examines the ruling and punishment of attempted suicide in the context of the same comparison.

The researcher reached several conclusions, the most prominent of which are: that the concept of suicide in Nigerian law aligns with its concept in Islamic jurisprudence, although Islamic jurisprudence does not use this term explicitly, instead referring to it as «one who kills himself.» It also became clear that the drafters of Nigerian law did not explicitly criminalize suicide nor stipulate a specific punishment for it-unlike Islamic jurisprudence, which strictly prohibits suicide, considers it among the major sins, and assigns severe divine warnings and punishment in Hereafter, and that, the Criminal Code of Southern Nigeria agrees with Islamic jurisprudence in criminalizing assistance in suicide and attempted suicide, though they differ in the types of punishments prescribed.

The researcher recommends amending the legal provisions related to the crime of suicide in the Criminal Code of Southern Nigeria by introducing explicit and deterrent penalties that contribute to discouraging individuals from committing this act.

Keywords: Suicide crime – Criminal Code of Southern Nigeria – Islamic jurisprudence.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسّلام الأتمّان الأكملان على المبعوث رحمة للعالمين، نبيّنا محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أمّا بعد:

فإنّ الشّريعة الإسلامية جاءت بحفظ الضّروريات الخمس، ومن أعظمها حفظ النّفس الإنسانية، إذ حرّمت الاعتداء عليها من كلّ وجه، وحثّت على حفظها وصيانتها ورعايتها، وعدّت إحياء نفس واحدة بمنزلة إحياء النّاس جميعاً، وجعلت الاعتداء عليها كالاعتداء عليهم جميعاً، وعدّت ذلك من كبائر الذّنوب؛ ولأجل ذلك، حرّمت الشريعة الإسلامية القتل بجميع صوره، ومنها قتل الإنسان نفسه، لما فيه من مخالفة لمقصد الخلق، ومفارقة لمقاصد الشريعة الإسلامية، وتعدٍّ على حدود الله ﷻ، وإفسادٍ في الأرض.

وفي عصرنا الحديث، أصحبت جريمة الانتحار منتشراً في أنحاء العالم، ولا سيما في نيجيريا، حتّى قد يُظنّ أنّها بلا تنظيم قانوني يبيّن حكمها، وهذا يستدعي دراسة أحكام جريمة الانتحار في قانون نيجيريا، وبيان نظرة المنظّم القانوني إليها، ثمّ مقارنتها بأحكام الفقه الإسلامي؛ لينظر وجه الصّواب ومحاسن المعالجة الشرعية لهذه الجريمة، وقد جاءت هذه الدّراسة بعنوان: أحكام جريمة الانتحار في قانون جنايات نيجيريا: دراسة تحليلية مقارنة بأحكام الفقه الإسلامي.

أسأل الله ﷻ أن يوفّقني إلى السّداد والصّواب، وأن يجعل هذا العمل في رضاه، وأن ينفع به المسلمين، وأن يغفر لي، ولوالديّ، وللمؤمنين، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

مشكلة البحث:

تُعدّ جريمة الانتحار من كبار الذّنوب في الفقه الإسلامي، وقد تفشّت في نيجيريا في هذا العصر، ممّا قد يوهم بغياب تنظيم قانوني يحدّد حكمه، ويبيّن كيفية معالجتها، وهذا يستدعي دراسة موقف قانون نيجيريا في تجريم الانتحار وآليته للحدّ منه، وبيان مدى اتفاقه أو اختلافه مع الأحكام الشّرعية كما يقرّرها الفقه الإسلامي.

وتتفرّع عن هذه المشكلة تساؤلات الآتية:

١. ما هو مفهوم الانتحار في قانون نيجيريا والفقه الإسلامي؟

٢. ما هي أسباب الانتحار ودوافعه؟

٣. ما مدى اتساق تجريم الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا مع الفقه الإسلامي؟

٤. ما هي الآثار القانونية والشّرعية المترتبة على الانتحار؟

أهمية البحث:

يكتسب هذا البحث أهميته من كونه يتعلّق بأحد المقاصد الشرعية وهي حفظ النفس من خلال بحث جريمة الانتحار في قانون نيجيريا: دراسة تحليلية مقارنة بالفقه الإسلامي.

تظهر أهمية البحث في أمور، منها:

١. عناية الشريعة الإسلامية بحفظ النفس، إذ هو من الضّروريات الخمس.

٢. حاجة المنّظم القانوني النيجيري إلى ضرورة ضبط الأحكام المتعلّقة بجريمة الانتحار.

٣. تأكيد دور الفقه الإسلامي في معالجة القضايا الجنائية المعاصرة، وإبراز قدرته على تقديم إطار أخلاقي وتشريعي يمكن الاستفادة منه في السياسات الجنائية.

٤. خطورة الانتحار في الفقه الإسلامي، إذ هو من كبائر الذّنوب.

أسباب اختيار الموضوع:

اخترت موضوع هذا البحث لأسباب، منها:

١. تنمية الملكة الفقهية في معالجة القضايا الفقهية الجنائية وفق منهجية فقهية رصينة.

٢. انتشار جريمة الانتحار في نيجيريا بصورة تستدعي دراسة علمية جادّة.

٣. بيان تميّز الشريعة الإسلامية من خلال مقارنة أحكامها بالقانون الجنائي النيجيري.

٤. قصور الوعي العام بالأحكام الشرعية والقانونية المتعلّقة بالانتحار وآثاره، ممّا يبرز الحاجة إلى دراسة توضيحية.

أهداف البحث:

تبرز أهداف هذا البحث في عدة نقاط هي:

١. توضيح الأحكام الشّرعية والقانونية المتعلّقة بجريم الانتحار وبيان الآثار المترتّبة عليها.

٢. الكشف عن خطورة الانتحار وآثاره السلبية على الفرد والمجتمع.

٣. تقويم مدى انسجام تجريم الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا مع الفقه الإسلامي.

٤. بيان ضرورة حفظ النفس، واجتناب كلّ ما يؤدّي إلى الاعتداء عليها.

٥. إظهار مكانة حفظ النفس في الفقه الإسلامي، وبيان وجوب صيانها عن كلّ ما يؤدّي إلى الاعتداء عليها.

حدود البحث:

الحدّ المكاني: جنوب دولة نيجيريا.

الحدّ الموضوعي: يقتصر هذا البحث على دراسة جريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا- دراسة تحليلية مقارنة بالفقه الإسلامي.

الدّراسات السّابقة:

بحسب اطلاعنا على البحوث المعلّقة بهذا الموضوع، لم نقف على دراسة تناولت جريمة الانتحار في قانون نيجيريا تحديداً، ولكن وُجدت دراستان يمكن الاستفادة منهما، وهما:

الدّراسة الأولى: أحكام جريمة الانتحار في الفقه الإسلامي والقانون: دراسة مقارنة للباحث أبو عاج، محمّد الحسن، وهو بحث مقدّم لنيل درجة الماجستير في كلية الشّريعة والقانون بجامعة أم درمان الإسلامية بالسودان سنة ٢٠١٧م.

تناولت هذه الدّراسة أحكام جريمة الانتحار في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون السوداني، بينما يتّجه هذا البحث إلى دراسة جريمة الانتحار في قانون نيجيريا مع تحليل نصوصه القانونية ومقارنتها بالفقه الإسلامي، ممّا يجعل بحثي مختلف عن هذه الدّراسة السابقة من حيث الإطار القانوني، وأعمق من حيث التحليل المقارن.

الدّراسة الثانية: جريمة التّحريض أو المساعدة على الانتحار في القانون القطري: دراسة مقارنة، للباحث عبد الله عبد العزيز إبراهيم المالك، وهو بحث مقدّم للحصول على درجة الماجستير في كلية القانون بجامعة قطر سنة ٢٠٢٢م/١٤٤٣ه.

ركّزت هذه الدّراسة على بيان أحكام جريمة التّحريض أو المساعدة على الانتحار، مع تحليل موقف المنظّم القطري منها.

أمّا هذا البحث؛ فيتناول جريمة الانتحار ذاتها، وما يتفرّع عنها من الشّروع فيها والمساعدة عليها، مع بيان موقف المنظّم القانوني النّيجيري منها، وبذلك يختلف موضوع هذا البحث عن الدّراسة السابقة من حيث مجال البحث، إذ اقتصرت الدّراسة على جريمة فرعية مرتبطة بالانتحار، بينما يشمل هذا البحث دراسة الجريمة الأصلية وما يتّصل بها من فروع، كما يختلف عنها من حيث الإطار القانوني؛ فالدّراسة السابقة تتعلّق بالقانون القطري، أمّا هذا البحث؛ فيعالج الموضوع ضمن قانون نيجيريا.

خطة البحث:

وقد قسمت خطة البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفق الآتي:

المقدمة وتشتمل على:

الافتتاحية.

مشكلة البحث.

أهمية البحث.

أسباب الاختيار.

أهداف البحث.

حدود البحث.

الدراسات السابقة.

خطة البحث.

منهج البحث.

التّمهيـد: مفهـوم جريمة الانتحار، ودوافعـه، ونبذة تاريخية عن قانـون الجنايات جمهورية نيجيريا الفيدرالية، وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: مفهوم جريمة الانتحار في اللّغة، والقانون، والفقه الإسلامي.

المطلب الثاني: دوافع وأسباب الانتحار.

المطلب الثالث: مفهوم قانون الجنايات بجمهورية نيجيريا الفيدرالية، وتحته خمسة فروع.

الفرع الأول: مفهوم القانون لغة واصطلاحا.

الفرع الثاني: نبذة تاريخية عن قانون الجنايات بجمهورية نيجيريا الفيدرالية.

الفرع الثالث: مفهوم قانون جنايات جنوب نيجيريا.

الفرع الرابع: مفهوم قانون عقوبات شمال نيجيريا.

الفرع الخامس: الفرق بين قانون جنايات جنوب نيجيريا وقانون عقوبات شمال نيجيريا.

المبحـث الأول: حكم الانتحـار، وعقوبته في قانـون جنايات جنوب نيجيريـا مقارنة بالفقه الإسلامي، وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: حكم الانتحار، وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا.

المطلب الثاني: حكم الانتحار في الفقه الإسلامي، والآثار المترتّبة عليه.

المطلـب الثالـث: موازنـة بين قانـون جنايات جنـوب نيجيريـا والفقه الإسلامـي في حكم الانتحار.

المبحـث الثاني: حكم المساعدة على الانتحـار، وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي، وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: حكم المساعدة على الانتحار، وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا.

المطلب الثاني: حكم المساعدة على الانتحار، وعقوبتها في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: الموازنة بين قانون جنايات جنوب نيجيريا والفقه الإسلامي في حكم المساعدة على الانتحار.

المبحث الثالث: حكم الشروع في الانتحار، وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي، وتحته ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: حكم الشّروع في الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا.

المطلب الثاني: حكم الشّروع في الانتحار، وعقوبته في الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: الموازنة بين قانون جنايات جنوب نيجيريا والفقه الإسلامي في حكم الشروع في الانتحار.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وتشتمل على ما يلي:

- فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ لعرض مفاهيم جريمة الانتحار والمواد القانونية المتعلّقة بها وتحليلها، كما اعتمد على المنهج الاستنباطي لاستخلاص الأحكام من النصوص الشرعية والمواد القانونية، والمنهج المقارن؛ لمقارنة هذه المواد بما قرّره الفقه الإسلامي، وتكون دراسة المسائل وفق الآتي: أ- بيان الحكم القانوني، ب- بيان الحكم الفقهي، ج- الموازنة بين الحكمين مع بيان رأي الباحث في ذلك.

التّمهيد: مفهوم جريمة الانتحار، ودوافعه، ونبذة تاريخية عن قانون الجنايات جمهورية نيجيريا الفيدرالية، وتحته ثلاثة مطالب.

يتناول الباحث في هذا المبحث بيان مفهوم جريمة الانتحار، واستعراض أبرز دوافعها، مع تقديم نبذة تاريخية موجزة عن قانون الجنايات بجمهورية نيجيريا الفيدرالية

المطلب الأول: مفهوم جريمة الانتحار في اللّغة، والقانون، والفقه الإسلامي.

الجريمة في اللّغة: تأتي بمعنى الذّنب، وكسب الإثم، واقتراف السيّئة[1]، وجرم إليهم وعليهم جريمة وأجرم: جني جناية، والجُرم: مصدر الجارم الذي يجرم نفسه وقومه شراً،

(١) انظر: أحمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية)، ٩٧/١، محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط (لبنان -بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. الثامنة، ١٤٢٦ه)، ١٠٨٧.

والجـارم: الجاني، والمُجـرم: المُذنب، ومنه قوله تعالـى: ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَيَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سـورة هـود:٣٥]، أي: علـيّ جـزاء جُرمـي وكسبـي[١]، وقولـه تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟﴾ [سـورة المائـدة:٢]، أي: لا يكسبنّكم بغض قوم أن تعتدوا[٢].

وأمّا في الشّرع، عُرّفت بأنّها: «محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحدٍّ أو بتعزيرٍ»[٣].

مفهوم الانتحار في اللّغة والقانون والفقه الإسلامي.

الانتحـار في اللّغة: أصـل فعله من النّحر، بمعنى الذّبح، والانتحـار مصدر انتحر، بمعنى: قتل وذبح، يُقال: انتحر الرّجل، أي: قتل نفسه[٤].

الانتحار في القانون: عرّفه شرّاح القانون بأنّه: «تعمّد إزهاق المرء روحه لأي سبب كان»[٥].

ويُلاحـظ من هذا التعريف أنّ عنصر العمد شرطٌ أساسي في تحقّق وصف الانتحار؛ وعليه، فإذا أزهق الشخص روحه بطريق الخطأ، أو من غير قصدٍ، فلا يُعدّ ذلك في القانون انتحاراً، ولا يدخل ضمن نطاق النصوص القانونية المتعلّقة بهذه الجريمة.

الانتحار في الفقه الإسلامي: من خلال التتبّع لكلام الفقهاء تبيّن للباحث أنّهم لا يستعملون كلمـة «الانتحـار» ولكن يُعبّرون عنه بلفـظ «قاتل نفسه» ويشمل هذا التعبيـر صور الإزهاق العمدي وغير العمدي مع اختلاف الحكم والآثار المترتبة على كل منهما[٦].

بنـاء على ما تقدّم، يتبيّن للباحث أنّ مفهوم الانتحار في القانون يتطابق مع نظيره في الفقه الإسلامـي فـي توصيف القتل العمد للنفس، ويختلف عنه في حالة قتل المرء نفسه خطأً؛ إذ يخرج الأخيـر عن نطـاق وصف الانتحار فـي المنظور القانونـي، بخلاف الفقه الإسلامـي الذي يتناول الصورتين مع اختلاف الحكم والآثار المترتّبة على كلٍ منهما، كما سيأتي.

---

(١) انظر: محمد القرطبي،: الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط. الثانية، ١٣٨٤هـ)، ٢٩/٩.

(٢) انظر: محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ) ٩١/١٢-٩٢.

(٣) ينظر: علي الماوردي، الأحكام السلطانية (القاهرة: دار الحديث) ٣٢١.

(٤) انظر: محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، ٣٠٦، : محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ) ١٩٧/٥، محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء) ١٨٤/١٤، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، (دار الدعوة) ٩٠٦/٢.

(٥) انظر: suicide and suicide prevention, American Psychological Association ، وتمّ النقل منها في تأريخ: ١٤٤٥/١١/٤هـ، https://www.apa.org/topics/suicide. /

(٦) انظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٢١١/٢، محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٣٥١/٨، أحمد القليوبي، وأحمد عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ) ٤٠٨/١، منصور البهوتي، كشاف القناع (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨هـ)، ١٢٣/٢.

المطلب الثاني: دوافع الانتحار وأسبابه.

دوافع الانتحار:

الانتحـار ليس سلوكـاً فطرياً في الإنسان، وإنّمـا يطرأ عليه نتيجة عوامـل خارجية تؤثّر في تفكيـره وسلوكـه، فتُغيّر نظرته إلى الحياة، وتدفعه إلى الإضرار بنفسه وإزهاق روحه، بعد أن جُبل علـى حبّها، وصيانتها، وحفظها، وعدم الاعتداء عليها، ومن أبـرز العوامل المحفّرة على الانتحار ما يأتي:

١. الاكتئـاب والأزمات النفسيـة: يُعدّ الاكتئاب والأزمات النّفسية من أبرز الدّوافع المؤدّية إلـى جريمـة الانتحار فـي نيجيريا على وجـه الخصوص؛ لما لهما مـن أثر بالغ فـي تغيير طبيعة الإنسـان وسلوكـه، والتأثير في طريقة تفكيره ونظرته إلى الحيـاة، إذ يفقد المصاب بهما الرغبة في العيش، ويغلب عليه الشعور بالكراهية لحياته، واليأس من المستقبل، وانعدام الأمل في تحسّن أحواله، الأمر الذي قد يدفعه إلى الإقدام على الانتحار بظنّه مخرجًا من معاناته النفسية[١].

٢. الرّفض فـي العلاقـات العاطفيـة أو المشـكلات الأسريـة: يُعدّ الرّفض فـي العلاقات العاطفيـة والمشكـلات الأسرية من الدوافع المؤدّيـة إلى الانتحار؛ إذ وُجدت حـالات كثيرة أقدم فيهـا الزوج علـى الانتحار بسبب تعرّضه للرفض من زوجته في العلاقة العاطفيـة، كما قد تُقدِم الزّوجة على الانتحار نتيجة تفاقم الخلافات الأسرية مع زوجها، ولا سيما إذا صاحَب ذلك العنف الأسـري، أو الإهمال العاطفي، أو غياب الحوار والتفاهم، ممّا يـؤدّي إلى الشعور بالعزلة النفسية واليأس، وفقدان الاستقرار الأسري[٢].

٣. الفقـر وضيـق العيش: يُعـدّ الفقر وضيق العيش من الدّوافـع المؤثّرة في ارتكاب جريمة الانتحـار؛ إذ يعتقـد كثيـر من النّاس أنّ الحياة لا معنى لها فـي ظلّ الفقر العميـق وصعوبة تلبية متطلبـات المعيشـة الأساسية، ومع ضغط الدّيـون وارتفاع البطالة، والعجز عـن إعالة النفس، أو الأسـرة، يتسلّل الإحباط والشّعور بالعجز وانسداد الحلول؛ فيلجـأ بعض الأفراد إلى الانتحار ظنّاً منهم أنّه وسيلةٌ للخلاص من واقعهم المعيشي القاسي، وينسون أنّ الله ﷻ هو الرزاق المتين كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَا﴾ [سورة هود:٦][٣].

٤. تعاطـي الكحـول والمخـدّرات: يُعـدّ تعاطـي المـواد المخـدّرة، والكحول مـن الظّواهر المنتشـرة علـى نطاق واسع بين فئة الشباب، وله آثار سلبية بالغـة على القدرات العقلية؛ إذ يؤدّي إلـى إضعاف الإدراك، والوعـي، وسوء تقدير عواقب الأمور، وفقدان القـدرة على ضبط السلوك،

---

(١) انظر: منار محمد أبو العزائم، أسباب الانتحار وسبل الوقاية، تمّ النقل منها في تاريخ ١٤٤٧/٨/٦هـ، الموفق ٢٠٢٦/١/٢٥م، https://islamonline.net/أسباب-الانتحار-وسبل-الوقاية-منه/

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

ممّـا يرفع احتمالية الإقدام على السلوكيات الخطرة، ومن أبرزها التفكير في الانتحار، أو الإقدام عليه فعلاً[1].

٥. فقد الأهل والأحباب: قـد يؤدّي ضعـف الصبر وعـدم احتساب الأجـر عند الله ﷻ عنـد فقدان قريب أو حبيب إلى اضطراب الحالـة النفسية للمصاب وتشتت أفكاره؛ فيقع في سوء الظّـنّ بـالله ﷻ واليأس من رحمته، ممّا قد يدفعـه على التفكير في إنهاء حياتـه ظنّا منه أنّ في ذلـك تخلّص من الحزن والألم والوحشة التي هو فيها، مـع أنّه في الحقيقة يزيد البلاء والعذاب، فالواجب عليه الصبر عند البلاء والتسليم لأقدار الله ﷻ، واحتساب الأجر عند الله ﷻ[2].

سبب الانتحار:

١. ضعف الوازع الديني: أمّا السبب الجامع لهذه الدّوافع المحفّزة على الانتحار؛ فهو ضعف الـوازع الدّيني، إذ إنّ الإيمان الكامل بالله ﷻ يقتضـي الرّضا بقضائه وأقداره، وحسن الظنّ به، واحتسـاب الأجـر عنده سبحانه، والتسليم لحكمه في السّراء والضّـراء، كـما قال الله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝٢﴾ [سورة العنكبوت:٢]، وقـوله تـعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۝١٥٦﴾ [سـورة البقرة:١٥٥-١٥٦]، ويعلم المبتلى علماً يقيناً أنّ الله ﷻ هو الرزاق، بيده مفاتيح الأرزاق، وأنّ ما قدّره له لن يفوته، وما فاته لم يكن ليصيبـه؛ فيطمئـن قلبه، ويثبت عند الشدائد، ولا يدفعه ضيق المعيشة أو شدّة الابتلاء إلى اليأس أو الاعتـداء علـى نفسه، كما قال ﷺ: «ولو أنفقت مثل أحد ذهباً فـي سبيل الله ما قبله الله منك حتـى تؤمن بالقدر وتعلم أنّ ما أصابـك لم يكن ليخطئك وأنّ ما أخطاك لم يكن ليصيبك ولو متّ على غير هذا لدخلت النّار»[3].

٢. الجهـل بالأحكـام الشرعية: الجهل بالعلـوم الشّرعية وأحكامها يجعـل المبتلى يغفل عن عواقب فعله عند المصيبة في الدنيا والآخر، ولو علم المنتحر بما ورد من الوعيد الشديد والعذاب الأليـم علـى الانتحار، لما أقدم عليه، ولردعه علمُه بالوعيد على الانتحار عن التفكير فيه، ولحمله علـى الصبر والاحتساب واللجوء إلى الله ﷻ بالدّعاء والتضـرّع، طلباً للفرج وكشف الكرب، قال تعالـى: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٦٢﴾ [سورة النمل:٦٢].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب في القدر، برقم (٤٦٩٩)، والإمام أحمد في المسند، حديث زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، برقم (٢١٦٢٩)، حديث صحيح، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة (الرياض: مكتبة المعارف، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ)، ٥/٥٦٧-٥٦٨.

وكذلـك الجهل بجزاء الصبـر على البلاء، وما أعـدّه الله ﷻ للصّابرين من عظيم الأجر، وحسـن الثواب، يُضعف قدرة المبتلى على الصبر والتحمّـل، ويدفعه إلى اليأس والقنوط، ومن ثَمّ التفكير في الانتحار أو الإقدام عليه، ظناً منه أنّه لا خير له بعد بلائه، مع أنّ الشارع الحكيم جعل خيراً كثيراً في البلاء، قال رسول الله ﷺ: «عجباً لأمر المؤمن إنّ أمره كلّه خير وليس ذاك لأحد إلا للمؤمـن إن أصابتـه سراء شكر؛ فكان خيراً له وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له»[1]، وقوله ﷺ: «ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه»[2].

المطلب الثالث: مفهوم قانون الجنايات بجمهورية نيجيريا الفيدرالية.

الفرع الأول: مفهوم القانون في اللّغة والاصطلاح.

القانـون فـي اللّغـة: قيل إنّه ليس بعربـي وأنّ معناه، هو: طريق كلّ شـيء ومقياسه[3]، وقيل معناه: الأصل، وجمعه القوانين[4].

القانون في الاصطلاح: «هو أمرٌ كليٌّ منطبق على جميع جزئياته التي يتعرّف أحكامها منه، كقـول النّحاة: الفاعل مرفـوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجـرور»[5]، وقيل: «هو النّظام المكتوب التي تعمل به الحكومة ويطبّقه الشعب»[6].

الفرع الثاني: نبذة تاريخية عن قانون الجنايات بجمهورية نيجيريا الفيدرالية.

كانـت نيجيريا سابقاً مستعمـرة بريطانية، ولذلك؛ فإنّ القانون الجنائـي النيجيري اُستمدّ مـن قانـون كوينزلانـد (Queensland) الـذي أدخلـه البريطانيون ولايـة كوينزلانـد بأستراليا (Australia) فـي عـام ١٨٩٩، ونظّمه السير جيمس فيتزستيفـن (Sir Fitz Stephen) الذي هو محامـي جنائي إنجليزي الشّهير، ليكـون بديلاً للقانون العام الإنجليـزي (English Common Law) فـي عام ١٨٧٨م، مـع أنّ القانون الذي تمّ تنظيمه لم يطبّقه البرلمان البريطاني (British

(١) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، برقم (٢٩٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، برقم (٥٣١٨)، ومسلم في الصحيح، كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه...، برقم (٢٥٧٣).

(٣) ينظر: محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ)، ٣٤٩/١٣، محمد الفيروزآبادي، القاموس المحيط (لبنان -بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. الثامنة، ١٤٢٦هـ)، ١٢٢٦.

(٤) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ط.٤)، ٢١٨٥/٦، محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، ٢٦١، أحمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية)، ٥١٧/٢.

(٥) ينظر: علي الجرجاني، التعريفات(لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ)، ١٧١، وانظر: محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء (دار النفائس، ط. الثنية، ١٤٠٨هـ.)، ٣٥٥.

(٦) ينظر: محمد رواس قلعجي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء (دار النفائس، ط. الثنية، ١٤٠٨ه.)، ٣٥٥.

parliament) إنما نُقّل إلى البُلدان المستعمرات ومنها نيجيريا[١].

وقبل وصول البريطانيين في نيجيريا، تُوجد أنظمة القانون الجنائي في بعض منطقة البلاد، مثـلاً في الجنوب كان هناك العديد من أنظمة الأعراف الاجتماعية التي تعتمد على وحدة الأسرة أو القرية أو مجموعة القرى، وفي الشّمال يوُجد القانون الجنائي الإسلامي الذي يعتمد على الفقه المالكـي، لـم يُغيّر البريطانيـون المستعمرون هـذه الأنظمة الموجودة في البـلاد تماماً في بداية دخولهم في الدولة[٢].

في جنوب نيجيريا، أدخل المستعمرون البريطانيون النّظام القانون الإنجليزي في مستعمرة لاغوس (جنوب نيجيريا) وذلك في عـام ١٨٦٣م وأصبح القانون الإنجليزي معمولاً به في لاغوس وبقيت مناطق أخرى على أنظمة الأعراف[٣].

وفـي عام ١٩٠٤م، أعلن لـورد لوغـارد (Lord Lugard) بتنظيم القانـون الجنائي لشمال نيجيريا والغرض منه توحيد وتعديل القانون الجنائي، ثمّ في عام ١٩١٦م تم توسيع تطبيقه لتشمل البـلاد جميعـاً (شمال نيجيريا وجنوبها)، وهـذا بعد اندماج منطقة الشمـال مع منطقة الجنوب ليصبح دولة واحدة وسُميّت نيجيريا وذلك في عام ١٩١٤م، وهذا القانون استمدّ من القانون نظّمه السير جيمس فيتزستيفن (Sir Fitz Stephen) في عام ١٨٧٨م[٤].

وفي عام ١٩٦٠م، استبدلت المنطقة الشمالية في نيجيريا القانون الجنائي بقانون العقوبات الـذي اُستمدّ من قانـون عقوبات السودان؛ لأنّه أكثر ملائمة للمنطقة الشّمالية؛ لأنّ أغلب سكانها المسلمون، ومن ذلك اليوم، أصبح القانون الجنائي معمولاً فقط في ولايات جنوب نيجيريا وقانون العقوبات معمولاً به فقط في ولايات شمال نيجيريا[٥].

الفرع الثالث: مفهوم قانون جنايات جنوب نيجيريا.

لم يعرّف شرّاح القانون النيجيريون قانون جنايات جنوب نيجيريا تعريفاً محدّداً، ولكن من خـلال كلامهم في تاريخ القانون الجنائي النيجيري ومصـادره[٦]، يمكن أن يُعرّف بأنّه: مجموعة مـن القواعد التي تحـدّد الأفعال التي تُعتبر جرائم فـي جنوب نيجيريا، والعقوبـات المتعلّقة بكلّ جريمة.

---

(١) انظر: Criminal code Synoptic guide by Jide Olakanmi & Co. page 177, Criminal law in Nigera by Okonkwo and Naish, page 5.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) انظر: Criminal code synoptic guide by Jide Olakanmi & co. page 178.

الفرع الرابع: مفهوم قانون عقوبات شمال نيجيريا.

قانـون عقوبـات شمـال نيجيريا هو القانـون يتعلّق بالجنايـات وعقوباتها فـي ولايات شمال نيجيريـا، وتمّ تنظيمـه واعتماده في عام ١٩٦٠م وهو مستمدّ من قانـون العقوبات السوداني الذي اُستمدّ من قانون العقوبات الهندي[١].

ويُمكـن أن يُعرّف بأنه: مجموعة من القواعد التي تحدّد الأفعال التي تُعتبر جرائم في شمال نيجيريا، والعقوبات المتعلّقة بكلّ جريمة.

الفرع الخامس: الفرق بين قانون جنايات جنوب نيجيريا وقانون عقوبات شمال نيجيري.

إنّ أبـرز الفـروق بين قانون جنايات جنـوب نيجيريا وقانون عقوبات شمـال نيجيريا هو من حيث استمدادهما ومكان التطبيق.

الأول: مـن حيـث الاستمداد: قانـون جنايات جنوب نيجيريـا مستمدّ من قانـون كوينزلاند (Queensland) الذي تمّ إدخاله في ولاية كونزلاند أستراليا من قبل البريطانيين، ونظّمه محامي جيمـس فيتزستيفن (Fitz Stephen) عام ١٨٧٨م[٢]، أمّا قانـون عقوبات شمال نيجيريا مستمدّ من قانون العقوبات السوداني الذي بدوره مستمدّ من قانون العقوبات الهندي لعام ١٨٦٠م[٣].

الثانـي: من حيث التطبيـق: يُطبّق قانون جنايات جنوب نيجيريا فـي ولايات جنوب نيجيريا فقـط ولا يتعـدّى تطبيقه إلى المنطقـة الشّمالية في الدّولـة، وأما قانون عقوبـات شمال نيجيريا يُطبّقـه فـي ولايات شمـال نيجيريا فقط، مثلاً المحكمـة في ولاية جنوب نيجيريـا ليس لها سلطة قضائية لتسمع الدعوى الجنائية تم ارتكابها في المنطقة الشّمالية وبالعكس[٤].

الثالـث: من حيث تجريم بعض الأفعال: يُوجد تجريم بعض الأفعال في قانون عقوبات شمال نيجيريا، مثل: جريمة الزّنا، وشرب الخمر، وسباب دين الإسلام (blasphemy)، وما أشبه ذلك، أمّا في قانون جنايات جنوب نيجيريا؛ فلا يعتبرها جرائم.

---

(١) انظر: Criminal law in Nigeria by Okonkwo and Naish page 9, The penal code Act, Sabilaw، تمّ نشرها في تاريخ ٢٠٢٢/٤/٢٤، وتمّ النقل منها في تاريخ ١٤٤٥/٨/١٤، https://sabilaw.org/the-penal-code-act/

(٢) انظر: Criminal law in Nigeria by Okonkwo and Naish page:5.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٩

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١١.

المبحث الأول:

حكم الانتحار وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي.

يتناول الباحث في هذا المبحث بيان حكم جريمة الانتحار وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا، مع مقارنته بما قرّره الفقه الإسلامي من أحكام شرعية وآثار مترتبة عليها؛ وذلك من خلال عرض رأي المنظّم النيجيري، وبيان الحكم الفقهي، ثمّ إجراء موازنة بينهما لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

المطلب الأول: حكم الانتحار وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا.

لم ينصّ منظّم قانون جنايات جنوب نيجريا على تجريم الانتحار صرّاحة، ولا توجد في القانون أيّ مادة تنصّ على تجريمه، وتقرير العقوبة عليه، ممّا يعني أنّ مَن أقدم على الانتحار؛ فقتل نفسه، لا يُعتبر مسؤولاً قانونياً بموجب القانون[1]، ويمكن أن يرجع سبب ذلك إلى أنّ معاقبة المنتحر لا تتحقّق إلا في الحياة الأخروية، إذ لا يمكن معاقبة الميت بعد وفاته، كما لا يجوز معاقبة أوليائه بجُرم لم يرتكبوه، ثمّ إنّ القانون الوضعي لا يلتفت إلى ما يتعلّق بالجزاء الأخروي، ومع ذلك، فقد جرّم المنظّم النيجيري المساعدة على الانتحار، والشروع فيه، كما سيأتي بيان ذلك.

وقد قرّر هذا المعنى الإمام القرطبي -رحمه الله تعالى- بقوله: «إذا نهى الله ﷻ عن الشيء، نهى عمّا كان ذريعةً إليه، وطريقاً موصلاً له»؛ فالنهي عن الشروع والاقتراب يقتضي النهي عن الوقوع من باب أولى.

من خلال هذا، يرى الباحث أنّ تجريم منظّم قانون نيجيريا الشّروع في جريمة الانتحار، -وإن لم ينصّ صراحة على تجريم الانتحار ذاته- يُعدّ تجريماً له من حيث المعنى والغاية؛ لأنّ تجريم الوسائل والمقدّمات المؤدّية إلى الفعل أبلغ في الدّلالة من تجريم الفعل بعد وقوعه، إذ المقصود منع الجريمة قبل وقوعها، كما قال القرطبي[2] عند تفسير قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾: «قال العلماء: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ أبلغ من أن يقول: ولا تزنوا، فإنّ معناه لا تدنوا من الزّنى[3]؛ فتبيّن أنّ تجريم الشّروع في جريمة الانتحار يُعدّ تجريماً للجريمة نفسها، والله أعلم.

---

(١) انظر: Okonkwo and Naish: Criminal Law in Nigeria, page: 197

(٢) هو: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الانصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، المالكي، العالم، الإمام، الفقيه المفسر المحدث، أخذ العلم عن أبي العباس القرطبي وغيره، وله تصانيف منها: الجامع لأحكام القرآن، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، توفي في شوال سنة ٦٧١ه. انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمخلوف (٢٨٢/١)، الأعلام للزركلي (٣٢٢/٥).

(٣) ينظر: محمد القرطبي،: الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط. الثانية، ١٣٨٤ه)، ٢٥٣/١٠.

المطلب الثاني: حكم الانتحار في الفقه الإسلامي والآثار المترتّبة عليه.

حكم الانتحار في الفقه الإسلامي.

يُعتبر الانتحار في الفقه الإسلامي كبيرة من كبائر الذّنوب، وأجمع العلماء على تحريمه، وأنّ ذنب المنتحر أعظم من ذنب قاتل غيره،[1] والأدلة على ذلك كثيرة، منها:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ٢٩﴾ [سورة النساء: ٢٩].

وجه الاستدلال: قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ أي: لا يقتل واحد منكم نفسه، وهذا نهي، والنهي يقتضي التّحريم[2].

الثاني: عن أبي هريرة[3] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن شرب سمّاً فقتل نفسه فهو يتحسّاه في نار جهنّم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تردّى من جبل فقتل نفسه فهو يتردّى في نار جهنّم خالداً مخلداً فيها أبداً»[4].

الثالث: قوله ﷺ: «كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح فجزع فأخذ سكيناً فحزّ بها يده فما رقأ الدّم حتّى مات، قال الله ﷻ: بادرني عبدي بنفسه حرّمت عليه الجنّة»[5].

وكلُّ هذه الأدلة تدلّ على خطورة الانتحار وعِظَم جُرمه، وأنّه من كبائر الذّنوب، كما تدلّ على عقوبة المُنتحر في الآخرة.

الآثار المترتّبة على جريمة الانتحار في الفقه الإسلامي.

قرّرت الشريعة الإسلامية زواجر وعقوبات رادعة لجريمة الانتحار، تمثّلت أساساً في الوعيد الشديد والعقوبة الأخروية، مع تقرير أحكام وآثار شرعية دنيوية تردع عن الإقدام عليه، وتفصيلها كالآتي:

---

(١) انظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٢/٢١١، محمد ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة (جامعة أم القرى: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٣٤هـ)، ٣/٩٨٤، أحمد بن ابن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر (دار الفكر، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ)، ٢/١٥٤، منصور بن يونس البهوتي، دقائق أولي النهى (الرياض: عالم الكتب، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ١/٣٦٦.

(٢) انظر: محمد القرطبي،: الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط. الثانية، ١٣٨٤هـ)، ٥/١٥٦-١٥٧.

(٣) اسمه على أصح الأقوال، هو: عبد الرحمن بن صخر الدوسي، صاحب رسول الله ﷺ وأكثرهم حديثاً عنه، توفي بالمدينة سنة ٥٧هـ، وقيل غير ذلك. انظر: علي ابن الأثير، أسد الغابة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٦/٣١٤، أحمد ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى ١٤١٥هـ)، ٧/٣٤٨.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به...، برقم (٥٤٤٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه...، برقم (١٠٩).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، برقم (٣٢٧٦).

أولاً: خلود المنتحر في النّار وحرمانه من الجنّة.

الأحاديث النّبوية الواردة في حكم المنتحر يُفهم من ظاهرها ما يدلّ على خلود المنتحر في النـّار وحرمانـه من الجنّة، ممّا يدلّ على كفر المنتحر بقتله نفسـه؛ لأنّه لا يخلد في النّار إلا كافر مشرك، ومن الأحاديث في ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجّأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن شرب سمّاً فقتل نفسه فهو يتحسّاه في نار جهنّم خالداً مخلداً فيها أبداً ومن تردّى من جبل فقتل نفسه؛ فهـو يتردّى في نار جهنّم خالداً مخلداً فيهـا أبداً»[1]، وحديث جندب رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قـال: «كان فيمن كـان قبلكم رجلٌ به جرح فجزع فأخذ سكيناً فحزّ بها يده فما رقأ الدّم حتّى مات، قال الله تعالى: بادرني عبدي بنفسه حرّمت عليه الجنّة»[2]، ظاهر هذين الحديثين يدلّ على كفر المنتحر وخلوده في النّار وحرمانه من الجنّة[3].

ولكن حمل العلماء هذين الحديثين وغيرهما على من قتل نفسه مستحلاًّ للانتحار، ومن كان معتقـداً لذلك كان كافراً، وأمّا غير مستحلّ ليس بكافر، قد يعفو الله ﷻ عنه، وكذلك حملوا قوله ﷺ: «خالـداً مخلـداً فيها» على تطويل الآماد في النّار ثمّ يخـرج منها من آخر من يخرج من أهل التوحيد[4].

واتّفـق جمهـور الفقهاء من المذاهب الأربعة على أنّ المنتحـر لا يخرج عن الإسلام؛ ولذلك قالوا بتغسيله والصّلاة عليه[5].

واستدلّوا على ذلك بأدلّة كثيرة، منها:

الأول: حديـث عثمـان رضي الله عنه عنه قـال: قال رسول ﷺ: «من مات وهـو يعلم أنّه لا إلـه إلا الله دخـل الجنّة»[6]، وحديث عبادة أنّ رسول لله ﷺ قال: «من قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحـده لا شريـك له، وأنّ محمداً عبده ورسولـه، وأنّ عيسى عبد الله وابن أمتـه وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، وأنّ الجنّة حقّ، وأنّ النّار حقّ، أدخله الله من أي أبواب الجنّة الثّمانية شاء»[7].

---

(١) سبق تخريجه ص (١٧).

(٢) سبق تخريجه ص (١٧).

(٣) انظر: أحمد بن عمر القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، ط. الأولى، ١٤١٧هـ)، ٣١٠/١.

(٤) المرجع السابق، (٣١٠/١-٣١١).

(٥) انظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٢٧/٢، محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٥٥/٣، محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة - ١٤٠٤ه)، ٤٤١/٢، منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٣٦٦/١، علي ابن حزم، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري)، ٤٠١/٣ و٤٠٢.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أنّ من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، برقم (٢٦).

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، برقم (٢٨).

الثاني: حديث جابر[1] أنّه قال: لما هاجر النّبي ﷺ إلى المدينة هاجر إليه الطّفيل بن عمرو[2]، وهاجر معه رجلٌ من قومه؛ فاجتووا المدينة؛ فمرض؛ فجزع؛ فأخذ مشاقص[3] له، فقطع بها براجمه[4]، فشخبت[5] يداه حتّى مات؛ فرآه الطّفيل ابن عمرو في منامه؛ فرآه وهيئته حسنة، ورآه مغطياً يديه؛ فقال له: ما صنع بك ربك؟ فقال: غفر لي بهجرتي إلى نبيّه ﷺ؛ فقال: ما لي أراك مغطياً يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت؛ فقصّها الطّفيل على رسول الله ﷺ؛ فقال رسول الله ﷺ اللّهم! وليديه فاغفر»[6].

قال النّووي[7] – رحمه الله –: «أمّا أحكام الحديث ففيه حجّة لقاعدة عظيمة لأهل السّنة أنّ من قتل نفسه أو ارتكب معصية غيرها ومات من غير توبة فليس بكافر ولا يقطع له بالنّار، بل هو في حكم المشيئة ... وهذا الحديث شرحٌ للأحاديث التّي قبله الموهم ظاهرها تخليد قاتل النّفس وغيره...»[8]

ثانياً: تغسيل المنتحر والصّلاة عليه.

اتّفق الفقهاء على جواز تغسيل المنتحر[9]، واختلفوا في الصّلاة عليه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يُصلي الإمام وغيره على المنتحر، وبهذا القول قال الجمهور من الحنفية[10]،

---

(١) هو: أبو عبد الله، جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمي، صاحب رسول الله ﷺ، من المكثرين في الرواية عن النبيّ ﷺ، شهد ليلة العقبة مع والده، وشهد بيعة الرضوان وغزا تسع عشرة غزوة، وكان له في آخر أيامه حلقة في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ)، ٣/١٨٩.

(٢) هو: الطفيل بن عمرو بن طريف الدوسي، صاحب رسول لله ﷺ، كان سيداً مطاعاً من الأشراف في الجاهلية والإسلام، وكان شاعراً غنياً، كثير الضيافة، ويلقب: ذا النور، أسلم قبل الهجرة بمكة، استشهد في اليمامة. انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ)، ١/٣٤٤.

(٣) المشاقص: جمع المشقص، وهو نصل من نصال السهام فيه طول. انظر: أبو محمد ابن قتيبة، غريب الحديث (بغداد: مطبعة العاني، ط. الأولى، ١٣٩٧ه)، ٢/٤٠٩.

(٤) البراجم جمع البرجمة وهو ملتقى رؤوس السلاميات من ظهر الكف. ينظر: أبو سليمان الخطاب، غريب الحديث (دمشق: دار الفكر،١٤٠٢هـ)، ١/٢٢٠.

(٥) أي: أن الدمّ يمتد من الأوداج إلى الأرض في سيلانه. انظر: محمد المديني، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث (جامعة أم القرى: مركز البحوث العلمي، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ)، ٢/١٨٠.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر، برقم (١١٦).

(٧) هو: أبو زكرياء، يحيى بن شرف بن مري بن حسين بن محمد بن جمعة، الملقب بمحيي الدين، الحزامي النووي، ولد في المحرم سنة ٦٣١هـ بنوا، قرأ القرآن وختم، وتفقه على الكمال إسحاق المغربي، وشمس الدين عبد الرحمن بن نوح المقدسي وغيرهما، من تلاميذه: علاء الدين عليّ بن إبراهيم بن العطار وشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي. انظر: أبو بكر ابن قاض شهبة (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ)، ٢/١٥٣.

(٨) انظر: أبو زكريا النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الثانية، ١٣٩٢هـ)، ٢/١٣١-١٣٢.

(٩) انظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٢/٢٧، محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٣/٥٥، محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة – ١٤٠٤هـ)، ٢/٤٤١، منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ١/٣٦٦، علي ابن حزم، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري)، ٣/٤٠١ و٤٠٢.

(١٠) انظر: زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتاب الإسلامي، ظ. الثانية)، ٢/٢١٥، محمد ابن عابدين، رد المحتار

والمالكية[١]، والشافعية[٢].

القول الثاني: لا يصلي الإمام ولا غيره على المنتحر، وهذا قول أبي يوسف من الحنفية[٣].

القول الثالث: لا يصلي الإمام على المنتحر، ويصلي عليه سائر الناس، وهذا قول الحنابلة[٤].

أدلة أصحاب القول الأول:

الدّليل الأول: استدلّوا بعموم حديث عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «صلّوا على من قال: لا إله إلا الله، وصلّوا وراء من قال: لا إله إلا الله»[٥].

وجه الاستدلال: عموم الحديث يشمل أهل الكبائر من المسلمين؛ فلا يخصّ أحد من أهل كلمة الشّهادة إلا بالدّليل[٦].

ويُناقش بما يلي:

أنّ الحديث الذي استدلّوا به ضعيف؛ فلا يُحتجّ به.

أنّ عموم الحديث مخصوص بحديث جابر بن سمرة، ويُبنى العام على الخاص.

وأجيب عن الأول: أنّ إجماع المسلمين على أنّه لا يجوز ترك الصلاة على المسلمين المذنبين من أجل ذنوبهم وإن كانوا من أصحاب كبائر يشهد للحديث ويُصحّحه[٧].

الدّليل الثاني: أنّ ذنبه لا يخرجه عن أحكام المسلمين لكونه يورث ويدفن في مقابر المسلمين؛ فكذلك حكمه في الصلاة عليه[٨].

(مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٢/٢٧.

(١) انظر: أبو محمد عبد الوهاب، شرح الرسالة، (تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٨ه)، ١/١٠٣، محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٣/٥٥.

(٢) انظر: محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة - ١٤٠٤هـ)، ٢/٤٤١.

(٣) انظر: عبد الله داماد أفندي، مجمع الأنهر (التركي: المطبعة العامرة، ١٣٢٨هـ)، (١/١٩٠)، محمد الحصكفي، الدر المختار (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ)، ١١٩.

(٤) انظر: منصور البهوتي، دقائق أولي النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ١/٣٦٦، منصور البهوتي، كشاف القناع (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٣٨٨هـ)، ٤/١٥٧.

(٥) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب العيدين، باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه، برقم (١٧٦١)، والطبراني في المعجم الكبير، باب العين -عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر، برقم (١٣٦٢٢)، حديث ضعيف، انظر: أبو الفضل ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ)، ٢/٩٣٤، ومحمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير، (المكتب الإسلامي)، ٥٠٩.

(٦) انظر: أبو محمد عبد الوهاب، شرح الرسالة، (تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٨هـ)، ١/١٠٣، محمد الصنعاني، سبل السلام (مصر: دار الحديث، ط. الخامسة، ١٤١٨هـ)، ٢/٣٨٣.

(٧) انظر: أبو عمر عبد البر، الاستذكار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ)، ٣/٢٩.

(٨) انظر: أبو محمد عبد الوهاب، شرح الرسالة، (تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٨هـ)، ١/١٠٣.

أدلة أصحاب القول الثاني:

الدّليل الأول: حديث جابر بن سمرة[١] قال: «أتى النّبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه»[٢].

وجه الاستدلال: أنّ النّبيّ ﷺ ترك الصلاة على قاتل نفسه وهو الإمام، وهذا يدلّ على أنّه لا يُصلى عليه أحدٌ اقتداءً بالنبيّ ﷺ، كشهيد المعركة[٣].

ونوقش: أنّه يحتمل أنّ النبيّ ﷺ ترك الصّلاة هو بنفسه عليه خاصة دون سائر الناس، ليكون ذلك ردعاً للعصاة كما ترك الصلاة على من قُتل في حدٍّ، وإذا تطرّق الاحتمال إلى الدّليل بطل الاستدلال به[٤].

الدّليل الثاني: لأنّه باغ على نفسه، والباغي لا يُصلى عليه[٥].

دليل أصحاب القول الثالث:

استدلّوا بحديث جابر بن سمرة أنّه قال «أتى النبي ﷺ برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه»[٦].

وجه الاستدلال: أنّ امتناع النبيّ ﷺ عن الصّلاة على قاتل نفسه دليل على عدم جواز صلاته عليه، وألحق به من ساواه في ذلك في الإمامة، ولا يلزم من ترك صلاة النّبيّ ﷺ على قاتل نفسه ترك صلاة غيره، فإنّه في بدء الإسلام كان لا يصلي على من عليه دين لا وفاء له، ويأمرهم بالصّلاة عليه[٧].

سبب الخلاف: يرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى ما يُفهم من تعارض الآثار في هذه المسألة؛ فمن رجّح عموم حديث ابن عمر، قال: يصلي الإمام وغيره على المنتحر، ومن رجّح حديث جابر بن سمرة، قال: لا يصلي الإمام ولا غيره على المنتحر ومن جمع بين الحديثين، قال: بجواز صلاة سائر النّاس عليه دون الإمام.

الترجيح: الراجح -والله أعلم- هو القول الثالث أنّه لا يصلي الإمام على المنتحر ويصلي

---

(١) هو: أبو خالد السوائي، جابر بن سمرة بن جنادة بن جندب السوائي، صحابي، كان هو وأبوه من حلفاء زهرة، وله الرواية عن النبيّ ﷺ، وعمر، وسعد، وأبي أيوب، وحدث عنه: الشعبي، وتميم بن طرفة، وسماك بن حرب وغيرهم، وشهد فتح المدائن، توفي بكوفة سنة ٧٣هـ. انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ)، ١٨٦/٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز باب ترك الصلاة على القاتل نفسه برقم (٩٧٨).

(٣) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٥٠٤/٣.

(٤) انظر: أبو الفضل القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، (مصر: دار الوفاء، ط. الأولى، ١٤١٩هـ)، ٤٥٤/٣.

(٥) انظر: زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق (دار الكتاب الإسلامي، ظ. الثانية)، ٢١٤/٢.

(٦) سبق تخريجه آنفا، انظر: ص (٢٢).

(٧) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٥٠٥/٣ و٥٠٦.

عليه سائر النّاس.

سبب الترجيح: يرجع سبب ترجيح هذا القول إلى ما يلي:

أنّ هـذا القـول جامع بين القولين (القول بجواز الصّلاة مطلقـاً والقول بعدم جواز الصلاة مطلقاً) وذلك لجمع بين الأدلة والجمع أحسن من الترجيح.

أنّ عـدم صلاة الإمام على المنتحر يكون ردعاً وزاجراً للعصاة ولا سيما في زماننا الحاضر الذي كثرت فيه هذه الجريمة، وجواز صلاة سائر النّاس عليه يكون رحمة له؛ لأنّه أحوج إليها.

أنّ المنتحـر لم يخرج عن الإسلام بقتله نفسه؛ فيجـوز الصّلاة عليه؛ لحديث «...ولا يدخل النّار من كان في قلبه مثقال خردلة من إيمان»[1].

ثالثاً: ضمان دية قاتل نفسه.

تحرير محلّ النزاع: اتّفق الفقهاء على أنّ من قتل نفسه متعمداً دمه هدرٌ، فلا ضمان عليه[2]، واختلفوا في ضمان من قتل نفسه خطأً على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، في أظهر الرواية عندهم (وهي المذهب) إلى أنّ من قتل نفسه خطأً لا ضمان عليه، ولا دية عليه[3].

القول الثاني: ذهب الحنابلة -في الرواية الثانية- إلى وجوب ضمان من قتل نفسه خطأً[4].

«فعلـى هذه الروايـة، إن كانت العاقلة الورثة، لم يجب شيء؛ لأنّه لا يجب للإنسان شيء على نفسـه، وإن كان بعضهم وارثاً، سقط عنه مـا يقابل نصيبه، وعليه ما زاد على نصيبه، وله ما بقي إن كان نصيبه من الدّية أكثر من الواجب عليه»[5].

أدلة أصحاب القول الأول:

الدّليل الأول: حديث عامر بن الأكوع[6] «أنّه بارز مرحباً يوم خيبر؛ فرجع سيفه على نفسه؛

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب اللباس، باب ما جاء في الكبر، برقم (٤٠٩١)، والترمذي في السنن، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الكبر، برقم (١٩٩٨).

(٢) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١٠٩/٦، محمد الحطاب، مواهب الجليل (دار الفكر، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ)، ٢٦٥/٦، محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة - ١٤٠٤هـ)، ٣٨٥/٧، منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٩٦/٣.

(٣) المراجع السابقة.

(٤) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٣٣/١٢، علي المرداوي، الإنصاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى، ١٣٧٤هـ)، ١٠/ ٤٢-٤٣.

(٥) ينظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٣٤/١٢.

(٦) هو: عامر بن سنان، وهو الأكوع بن عبد الله بن قيس بن خزيمة بن مالك بن سلامان بن أسلم الأسلمي، صحابي، وكان شاعراً، وسار مع رسول الله ﷺ إلى خيبر؛ فضرب رجلاً من اليهود؛ فقتله، وجرح نفسه خطأً؛ فمات من جراحته. انظر: علي ابن الأثير، أسد الغابة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ١٢٢/٣.

فمات»[1].

وجه الاستدلال: أنّ هذا الصّحابي قتل نفسه خطأً، ولم يبلغنا أنّ النبيّ ﷺ قضى فيه بدية ولا غيرها، ولو وجبت الدّية لبيّنه النّبيّ ﷺ، ولنُقل إلينا[2].

الدّليل الثاني: لأنّه جناية على نفسه؛ فلم يضمنه غيره، كالعمد[3].

الدّليل الثالث: لأنّ وجوب الدّية على العاقلة إنّما كان مواساة للجاني، وتخفيفاً عنه، ولا يحتاج الجاني هنا إلى الإعانة والمواساة؛ فلا وجه لإيجاب الدّية عليه[4].

الدّليل الرابع: لأنّه جنى على نفسه، ولا يقتضي النّظر أن تكون جنايته على نفسه مضمونة على غيره[5].

أدلة أصحاب القول الثاني:

الدّليل الأول: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمرو، قال: «كان رجل يسوق حماراً وكان راكباً عليه، فضربه بعصا معه فطارت منها شظية[6]، فأصابت عينه، ففقأها، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب، فقال: هي يد من أيدي المسلمين، لم يصبها اعتداء على أحد، فجعل دية عينه على عاقلته»[7].

وجه الاستدلال: أنّ عمر رضي الله عنه ضمّن جناية الرجل على نفسه بالجرح، ولم يُعرف له مخالفاً في عصره[8].

الدّليل الثاني: لأنّه جناية خطأ؛ فكان ديتها على عاقلته، كجنايته على غيره[9].

ويُناقش أنّ هذا القياس باطلٌ؛ لأنّه لا قياس مع وجود النصّ، فقد دلّ حديث عامر بن الأكوع على عدم وجوب دية مَن قتل نفسه.

سبب الخلاف: ممكن يرجع سبب الخلاف في هذه المسألة إلى أمرين:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من قتل نفسه فلا دية له، برقم (٦٤٩٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، برقم (١٨٠٧).

(٢) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، (٣٤/١٢)

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٩٦/٣.

(٥) انظر: المرجع السابق (٢٩٧/٣).

(٦) هي: الفلقة من العصا. انظر: إسماعيل الجوهري أبو نصر، الصحاح في اللغة والعلوم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ)، ٢٦١٧.

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، باب الرجل يصيب نفسه بالجرح، برقم (٢٧٧٠٤).

(٨) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٣٤/١٢.

(٩) المرجع السابق.

١- اختلاف الآثار الواردة فيها.

٢- واختلافهم في قياس جناية الرجل على نفسه على جنايته على غيره.

الترجيح: الراجح -والله أعلم- هو القول الأول، القائلون بعدم وجوب دية من قتل نفسه على عاقلته.

سبب الترجيح: يرجع سبب ترجيح هذا القول إلى ما يلي:

١- صحّة أدلتهم وقوّة وجه الاستدلال من أدلتهم.

٢- أنّ الأثر الذي استدلّ به أصحاب القول الثاني ضعيف؛ فلا يستقيم استدلال به.

٣- أنّ قياس جناية الرجل على نفسه على جنايته على غيره ضعيف.

ثمرة الخلاف: تظهر ثمرة الخلاف في وجوب الدّية على عاقلة من قتل نفسه على سبيل الخطأ؛ فمن رأى ضمان مَن قتل نفسه خطأً يُوجب ديته على عاقلته، ومن لم ير ضمانه لم يُوجب ديته على عاقلته.

الرابع: وجوب الكفّارة على المنتحر.

الكفّارة من أنواع الآثار المترتّبة على قتل النفس، وهل تجب هذه الكفّارة على المنتحر؟

أجمع الفقهاء على أنّ من قتل مسلماً خطأً عليه الكفارة[١]، واختلفوا في وجوب الكفّارة على المنتحر على قولين:

القول الأول: لا تجب الكفّارة على المنحر، وبهذا قال الحنفية تخريجاً على الفروع في المذهب[٢]، والمالكية[٣] والشّافعية (في قول)[٤].

القول الثاني: تجب الكفّارة على المنتحر وتخرج من تركته، وبهذا قال الشّافعية[٥] (في أظهر القولين)، والحنابلة[٦].

---

(١) انظر: علي بن حزم، مراتب الإجماع، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٤٠، علي بن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع، (الفاروق الحديثة، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ)، ٢٩٦/١.

(٢) لم أقف على نصّ الحنفية في هذه المسألة؛ فتمّ تخريجها على أصولهم وهي: أنّ جناية المرء على نفسه هدر، وعدم إيجاب الكفّارة على القتل العمد. انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١٠٩/٦، أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع، (مصر: شركة المطبوعات العلمية، مطبعة الجمالية، ط. الأولى، ١٣٢٧ - ١٣٢٨هـ)، (٢٥١/٧).

(٣) انظر: محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٥٣١/٨، محمد عليش، منح الجليل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ)، ١٥٤/٩.

(٤) انظر: عبد الكريم الرافعي، الشرح الكبير، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، (٥٣٦/١٠)، محمد الرملي، نهاية المحتاج (بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة - ١٤٠٤هـ)، ٣٨٥/٧.

(٥) انظر: علي الماوردي، الحاوي الكبير، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ه)، (٣٥٧/١٢)، محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٣٤٩/٥ و٣٥٠.

(٦) انظر: منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٣٢٨/٣.

أدلة أصحاب القول الأول:

الدّليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾﴾ [سورة النساء:٩٢].

وجه الاستدلال: أنّ هذا الجزء من الكفّارة خرج منه قاتل نفسه؛ لامتناع تصوّره في قاتل نفسه، وإذا بطل الجزء بطل الكلّ[١].

ويُناقش: أنّ هذا الجزء (صيام شهرين متتابعين) واجب مخير وليس معيناً؛ فلا يسقط الكلّ بعدم استطاع أفراده.

الدّليل الثاني: ما روي أنّ عامر بن الأكوع بارز مرحباً يوم خيبر؛ فرجع سيفه على نفسه؛ فمات[٢].

وجه الاستدلال: أنّ رسول الله ﷺ لم يأمر فيه بكفّارته، ولو وجبت، لبيّنه رسول الله ﷺ ولنُقل إلينا[٣].

الدّليل الثالث: قياس كفّارة قاتل نفسه على ديته؛ فكما لا تجب ديته لا تجب كفارته[٤].

ويُناقش: أنّ هذا القياس قياس مع الفارق؛ لأن الكفّارة حقٌّ لله ﷻ؛ فلا يسقط بفعله، بخلاف الدّية.

أدلة أصحاب القول الثاني:

الدّليل الأول: استدلّوا بعموم قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا ﴾ [سورة النساء:٩٢]، أنّ هذا عام في جميع القتل الخطأ[٥].

نوقش: أنّ المراد بالآية فيمن قتل غيره[٦].

الدّليل الثاني: ما روي عن واثلة بن الأسقع[٧]، قال: «كنّا مع النّبيّ ﷺ في غزوة تبوك فأتاه

---

(١) انظر: منح الجليل (٩/١٥٤).

(٢) سبق تخريجه قريباً، ص (٢٤).

(٣) انظر: عبد الرحمن بن قاسم، حاشية الروض المربع، (بدون الناشر، ط. الأولى - ١٣٩٧هـ)، ٧/٢٨٨.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧ه)، ١٢/٢٢٥.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) هو: أبو الخطاب، واثلة بن الأسقع بن كعب بن عامر الليثي، صحابي، أسلم سنة تسع من الهجرة، وشهد تبوك، وكان من فقراء المسلمين، روي عنه: أبو إدريس الخولاني، وشداد أبو عامر وغيرهما، وله رواية عن أبي مرثد الغنوي، وأبي هريرة، نزل البصرة، وشهد فتح دمشق، وسكن قرية «البلاط»، وتوفي بدمشق وقيل بالقدس، وهو آخر الصحابة موتا في دمشق. انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ)، ٣/٣٨٣، والأعلام للزركلي (٨/١٠٨).

نفـر مـن بني سليم فقالوا: يا رسول الله ﷺ إنّ صاحبنا قـد أوجب، فقال رسول الله ﷺ: أعتقوا عنه رقبة يعتق الله بكل عضو منها عضوا منه من النار»[1].

وجه الاستدلال: أنّ رسول الله ﷺ أمر أصحاب قاتل العمد بعتق رقبة عنه، وهذا يدلّ على ثبوت الكفارة عليه؛ فيُقاس عليه مَن قتل نفسه؛ لاتحاد العلة في إزهاق النفس بغير حقّ[2].

الدّليل الثالث: أنّه معصوم كغيره، ويحرم عليه قتل نفسه كما يحرم على غيره قتله؛ فوجبت الكفّارة على قاتله كما لو قتله غيره[3].

ويُناقش: أنّ جنايـة المـرء على نفسه ليس كجنايته على غيـره؛ لأنّ جنايته على نفسه غير معتبرة في حقّ أحكام الدنيا؛ فأصبح كما أتلف مال نفسه.

سبـب الخـلاف: يرجـع سبب الخلاف في هـذه المسألة -والله أعلم- إلـى عدم وجود نصّ صريح في هذه المسألة، واختلافهم في قياس قاتل نفسه على قاتل غيره.

الترجيـح: الراجـح -والله أعلـم- هو القـول الأول الذين قالـوا بعدم وجـوب الكفّارة على المنتحر.

سبب الترجيح: يرجع سبب الترجيح في هذه المسألة إلى ما يلي:

١- صحّة أدلتهم مع قوّة وجه الاستدلال بها.

٢- أدلة القول الثاني أغلبها فيمن قتل غيره لا مَن قتل نفسه؛ ولذلك ضعفت أدلتهم.

المطلب الثالث:

موازنـة بيـن قانون جنايات جنـوب نيجيريا والفقـه الإسلامي في حكم الانتحـار والآثار المترتبة عليه.

مفهـوم الانتحـار: يظهر أنّ مفهوم الانتحار في القانـون يتوافق مع الفقه الإسلامي، غير أنّ الفقهاء لم يستعملوا مصطلح «الانتحار»، وإنّما عبروا عنه بقولهم: «قاتل نفسه».

تجريـم الانتحـار: يظهر أنّ المنظّم النيجيري لم ينصّ صرّاحة على تجريم الانتحار ممّا جعـل شـرّاح القانون في نيجيريا يعتقـدون أنّ الانتحار ذاته لا يُعدّ جريمـة يُعاقَب الفاعل بموجب قانـون نيجيريا؛ اعتماداً على القاعدة القانونية «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنصّ» وبناء عليه فلا تُقرّر

---

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب العتق، باب ذكر اسم هذا المولى برقم (٤٨٧٢)، (١١/٥)، وأحمد في مسنده، مسند المكيين، حديث واثلة بن الأسقع من الشاميين، برقم (١٦٠١٢)، ضعفه الألباني: انظر: محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير، (المكتب الإسلامي)، ١٣٢.

(٢) انظر: محمد الشوكاني، نيل الأوطار، (مصر: الحديث، ط. الأولى، ١٤١٣هـ)، ٧٠/٧.

(٣) انظر: عبد الكريم الرافعي، الشرح الكبير، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ)، ٥٣٦/١٠، عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٢٢٥/١٢.

عقوبة على المنتحر؛ لعدم وجود نصّ يجرّمه أو يحدّد جزاءه، وأمّا الفقه الإسلامي؛ فإنّ الانتحار جريمة محرّمة شرعاً، وهو من كبائر الذنوب، وقد دلّت على تجريمه نصوص كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، لما فيه من الاعتداء على النفس التي حرّم الله ﷻ قتلها إلا بالحقّ؛ فالانتحار جريمة وهو من كبائر الذنوب والأدلة على تجريمه كثيرة.

أمّا عقوبة المنتحر؛ فقد قرّرت الشّريعة الإسلامية في حقه أشدّ الزواجر، والمتمثلة في الوعيد الشديد بالعذاب في الآخرة، وجواز ترك الإمام الصلاة عليه زجراً وردعاً للآخرين، ولكن يُغسَّل ويُكفّن ويُصلي عليه سائر النّاس، وتجري عليه أحكام المسلمين على رأي جمهور الفقهاء.

المبحث الثاني:

حكم المساعدة على الانتحار وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي.

يتناول الباحث في هذا المبحث دراسة النصوص القانونية المتعلّقة بالمساعدة على جريمة الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا، ثمّ تكييفها تكييفاً فقهياً، مع بيان حكمها الشرعي والعقوبة المترتبة عليها، وإجراء موازنة بين ما قرّره القانون وما انتهى إليه الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: حكم المساعدة على الانتحار، وعقوبتها في قانون جنايات جنوب نيجيريا

جاء في المادة (٣٢٦) من قانون جنايات جنوب نيجيريا تجريم المساعدة على الانتحار والتحريض عليه، إذ تنصّ المادة على: «أنّ أيّ شخص يساعد شخصاً آخر ليقتل نفسه أو يحرّضه أو ينصحه على قتل نفسه يكون مذنباً بارتكاب جناية ويعاقب بالسّجن المؤبّد»[(١)].

بالنّظر إلى هذه المادة، يُلاحظ ما يلي:

١- تجريم المساعدة والتحريض على ارتكاب جريمة الانتحار.

٢- إيقاع عقوبة السّجن المؤبّد على مَن يساعد أو يحرّض آخر على ارتكاب جريمة الانتحار.

المطلب الثاني: حكم المساعدة على الانتحار وعقوبتها في الفقه الإسلامي.

وممكن تكييف هذه المادة (٣٢٦) من قانون جنايات جنوب نيجيريا على الاشتراك في جنايات القتل التي تكلّم فيها الفقهاء؛ لأنّ من حرّض غيره على قتل نفسه، أو أعانه عليه؛ فقد شاركه في قتل نفسه.

ولذا، يشمل الكلام في هذا المطلب المسائل الآتية:

١- حكم الاشتراك في جريمة الانتحار.

٢- حكم التحريض على جريمة الانتحار.

---

(١) انظر: قانون جنايات جنوب نيجيريا، الفصل: ٢٧، المادة: ٣٢٦.

٣- حكم المساعدة على جريمة الانتحار.

المسألة الأولى: حكم الاشتراك في الانتحار.

الاشتراك في اللّغة: يأتي بمعنى اختلط والتبس، وبمعني التشارك، يقال: اشتركنا بمعنى تشاركنا، يقال: اشترك رجلان؛ إذا شارك أحدهما الآخر؛ والشريك: بمعنى المشارك، يقال: شاركت فلاناً، أي: صرت شريكه[١].

الاشتراك في الاصطلاح الفقهي: كان الفقهاء يستخدمون لفظ «الاشتراك» في باب الجنايات في معناه اللّغوي؛ ولذا، لا يخرج معناه في الاصطلاح الفقهي عن معناه اللغوي[٢].

أمّا الاشتراك في الانتحار يمكن أن يُعرّف بأنّه: مساهمة الغير في إزهاق روحه بنفسه.

من خلال ما نُصّ عليه في المادة (٣٢٦) من قانون جنايات جنوب نيجيريا يمكن أن يُصوّر الاشتراك في جريمة الانتحار على صورتين من صور الاشتراك في القتل، وهما: الأولى: التّحريض على الانتحار، والثانية: المساعدة على الانتحار.

حكم التّحريض على الانتحار.

التّحريض في اللّغة: التّحضيض، وهو الإحماء والحثّ على الشيء بكثرة التزيين، وتسهيل الخطب فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ﴾ [سورة الأنفال:٦٥]، أي: حثّهم على القتال[٣].

مفهوم التّحريض عند الفقهاء: لا يخرج استعمال لفظ «التّحريض» عند الفقهاء عن معناه اللّغوي[٤].

مفهوم التّحريض على الانتحار: ممّا سبق، يمكن أن يُعرّف بأنّه حثّ الغير على إزهاق روح نفسه.

حكم التّحريض على الانتحار: قد يُعتبر التّحريض على الانتحار إكراهاً على الانتحار إذا

---

(١) انظر: محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ)، ٤٤٨/١٠، أحمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية)، ٣١١/١، محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، ص ١٦٤، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، (دار الدعوة)، ٤٨٠.

(٢) انظر: محمد السرخسي، المبسوط(مصر: مطبعة السعادة – مصر)، ١٣١/٢٦، محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار الفكر، بدون طبعة وتاريخ)، ٢٤٥/٤-٢٤٦.

(٣) انظر: الحسين الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (دمشق: دار القلم، الدار الشامية ط. الأولى١٤١٢هـ)، ٢٢٨، محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، ٧٠، محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ)، ١٣٣/٧، أحمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية)، ١٣٠/١، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، (دار الدعوة) ١٦٧/١.

(٤) انظر: محمد البابرتي، العناية شرح الهداية (مصر: مصفى البابي الحلبي ط. الأولى، ١٣٨٩ه)، ٥١٠/٥، عبد الرحيم الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي (المملكة الغربية: مركز التراث الثقافي المغربي، ط، الأولى، ١٤٣٠ه)، ١٣٩/٧.

كـان مصحوبـاً بإكراه ملجئ، وقد يُعتبر أمراً بالانتحار إذا لم يصحبه بإكراه، بل مجرد استخدام كلمات تدفع الشّخص إلى الانتحار[١]، وتفصيل ذلك في مسألتين آتيتين:

المسألة الأولى: حكم الإكراه على الانتحار في الفقه الإسلامي[٢].

صـورة المسألـة: إذا أكره الجاني غيره على قتل نفسه، كأن قال له: اقتل نفسك وإلا قتلتك، هل يجوز له الإقدام؟

تحرير المسألة: اتّفق الفقهاء على عدم جواز إقدام المكرَه على قتل نفسه إذا أُكره عليه[٣]، واختلفوا في الحكم إذا قتل نفسه بالإكراه على قولين.

القـول الأول: أنّ إكـراه الغير على قتل نفسه إكراهٌ؛ فيجب علـى المكرِه القصاص وهو قول الجمهـور من الحنفية، والحنابلة[٤]، (ويتخرّج هذا القول على فروع المالكية في وجوب القصاص على المكرِه)[٥].

القـول الثانـي: أنّ إكراه الغيـر على قتل نفسه ليس إكراهاً، وليس علـى المكرِه شيئاً إن قتل نفسه وهو مذهب الشافعية[٦].

أدلة أصحاب القول الأول:

الدّليـل الأول: مـا رُوي عـن زيد بن وهب[٧]، قال: خرج جيش فـي زمن عمر رضي الله عنه نحـو الجبـل، فانتهوا إلى نهر ليس عليـه جسر، فقال أمير ذلك الجيش لرجـل من أصحابه: انزل فابغنا مخاضة[٨] نجوز فيها في يوم بارد شديد البرد، فقال الرّجل: إني أخاف إن دخلت الماء أن أموت، فأكرهه، فقال: يا عمراه يا عمراه، ثمّ لم يلبث أن هلك، فبلغ ذلك عمر رضي الله عنه، وهو فـي سـوق المدينة، فقال: يا لبيكاه يا لبيكاه، وبعث إلى أمير ذلك الجيش فنزعه، وقال له: «لولا أن

---

(١) انظر: حسنين محمد مخلوف، فتاوى دار الإفتاء المصرية، المفتي، جمادى الآخرة ١٣٧٢هـ، (١٧/٦).

(٢) هذه المسألة لم أقف عليها عند المالكية على حسب بحثي في كتبهم.

(٣) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١٩٠/٥، محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٥/ ٢٢٣ و٢٣٤، علي المرداوي، الإنصاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى، ١٣٧٤هـ)، ٤٥٥/٩.

(٤) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١٩٠/٥، منصور البهوتي، دقائق أولى النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٦٢/٣.

(٥) انظر: محمد الحطاب، مواهب الجليل (دار الفكر، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ)، ٢٤٢/٦ - ٢٤٣.

(٦) انظر: محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٢٢٣/٥ و٢٢٤.

(٧) هو: أبو سليمان زيد بن وهب الجهني الكوفي، ارتحل إلى لقاء النبيّ ﷺ وصحبته؛ فقبض رسول الله ﷺ وزيد في الطريق، سمع: عمر، وعليا، وابن مسعود، وحدّث عنه: حبيب بن أبي ثابت، وعبد العزيز بن رفيع، توفي بعد وقعة الجماجم سنة ٨٣هـ. انظر: محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ)، ١٩٦/٤.

(٨) المخاضة: هو ما جاز الناس فيه مشاة وركبانا. انظر: محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، (٩٨/١).

تكون سنة لأقدت منك، لا تعمل لي على عمل أبدا»[١].

وجه الاستدلال: أنّ قول عمر رضي الله عنه: «لولا أن تكون سنة لأقدت منك» فيه دليلٌ على وجوب القصاص على من أكره غيره على الانتحار، وإنما ترك عمر رضي الله عنه القصاص على الأمير لكونه لم يقصد قتله بذلك؛ فضمّنه عمر رضي الله عنه دية الخطأ[٢].

الدّليل الثاني: أنّ قياس الإكراه على الانتحار على الإكراه على قتل الغير يقتضي وجوب القصاص على المكرِه؛ لاتحاد العلة وهي انتفاء الرضا والاختيار[٣].

دليل أصحاب القول الثاني: أنّ هذا ليس بإكراه حقيقة؛ لاتحاد المأمور به والمخوَّف به؛ فصار كأنّه قتل نفسه باختياره[٤].

ويناقش: عدم التسليم لقول اتحاد المأمور به والمخوَّف به، قد يكون المخوَّف به أشدّ تحملاً من المأمور به، كأن هدّده بقطع أعضاءه واحد بعد واحد حتى يموت إن لم يفعل المأمور به.

الترجيح: الراجح –والله أعلم – هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول؛ لقوّة ما استدلوا به، وسداً للذريعة ألا يتّخذه المجرم سبيلاً إلى قتل الناس.

بناءً على القول الراجح؛ فتكون عقوبة المُكرِه على الانتحار في الفقه الإسلامي عقوبة القتل العمد؛ فيقتصّ منه، أو تلزمه الدّية المغلّظة إذا عفا أولياء الدّم عن القصاص.

المسألة الثانية: حكم الأمر بالانتحار في الفقه الإسلامي.

وأمّا إذا لم يصل التحريض على الانتحار إلى درجة الإكراه، فإنه يُعدّ من قبيل الأمر بالانتحار؛ فيأخذ حكم الآمر بالقتل مع القاتل، وتفصيل ذلك فيما يلي:

صورة المسألة: أن يأمر شخصٌ شخصاً آخر بالانتحار؛ فهل يُعدّ الآمر قاتلاً له أم لا؟

حكم المسألة: اتفق الفقهاء على أنّه لا يجوز طاعة من أمر بقتل نفس بغير حقّ؛ فإن أطاعه المأمور وقتل نفساً بغير حقّ؛ فعلى المأمور عقوبة جريمة القتل، ويُعزر الآمر[٥].

---

(١) أخرجه عمر ابن شبة في تاريخ المدينة (جدة: حسنين محمد مخلوف، ١٣٩٩ه) ٨١٢/٣، وأخرج البيهقي نحوه في السنن الكبرى، كتاب السير، باب ما على الوالي من أمر الجيش، برقم (١٧٩٠٦). لم أقف على من حكم على هذا الأثر من كتب تخريج الأحاديث.

(٢) انظر: محمد السرخسي، المبسوط (مصر: مطبعة السعادة – مصر)، (٦٨/٢٤).

(٣) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١٩٠/٥، منصور البهوتي، دقائق أولي النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٦٢/٣.

(٤) انظر: محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥ه)، ٢٢٣/٥.

(٥) انظر: محمد البابرتي، العناية شرح الهداية (مصر: مصطفى البابي الحلبي ط. الأولى، ١٣٨٩ه)، ١٠/ ٣٥١، محمد عليش، منح الجليل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤ه)، ٢٨/٩، علي الماوردي، الحاوي الكبير، (لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ه)، ٧٢/١٢، منصور البهوتي، دقائق أولي النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٦٢/٣، علي ابن حزم، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري)، ١٦٤/١١-١٦٩.

أدلتهم:

واستدلّوا بأنّ المأمور غير معذور في فعله، لقوله ﷺ: «السّمع والطّاعة حقّ ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[1]، وقوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله ﷻ»[2]، والأمر بالقتل بغير حقّ ظلم؛ فليس للمأمور طاعة الآمر في معصية الله ﷻ.

وبناء على ما سبق؛ فإنه لا يُعدّ من أمر شخصاً آخر بالانتحار أو حرّضه عليه من غير إكراهٍ قاتلاً له؛ فلا تجب عليه عقوبة القتل، غير أنّه يعزّر تعزيراً بالغاً رادعاً.

حكم المساعدة على الانتحار.

المساعدة في اللّغة: المعاونة؛ يُقال: ساعده يُساعده مساعدة، بمعنى: أعانه، والساعد من الإنسان ما بين المرفق والكف، سُمّي ذلك؛ لأنّه يساعد الكفّ في بطشها وعملها[3].

المساعدة في الاصطلاح: بعد استقراء كلام الفقهاء وجد الباحث أنّ استعمال لفظ «المساعدة» عندهم لا يخرج عن معناه اللّغوي.

والمساعدة على الانتحار يأتي في صور متعددة؛ قد تكون عن طريق توفير الأدوات، والمواد المستخدمة في الانتحار، كالسمّ والمسدس والحبل وغيرها؛ ففي هذه الصّورة يكون المساعد أو المساعدين مع المنتحر شركاء متمالئين على قتله، وقد تكون المساعدة عن طريق إعطاء الإرشادات للمنتحر، مثل تعليمه كيفية استخدام المسدّس أو غير ذلك، وتفصيل ذلك في مسألتين آتيتين:

المسألة الأولى: التمالؤ على الانتحار.

مفهوم التّمالؤ في اللّغة والاصطلاح:

التّمالؤ في اللّغة: الاجتماع والمساعدة، يقال: تمالأنا عليه، أي: اجتمعنا عليه، ومنه، قول عمر رضي الله عنه: «لو تمالأ عليه أهل صّنعاء لأقدتهم به»[4]، أي: لو تعاونوا وتساعدوا، وكان كيدهم وأمرهم واحدا[5].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام، برقم (٢٧٩٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في المسند، مسند علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه، برقم (١٠٩٥)، تعليق شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٣) انظر: محمد الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ)، ١٤٨، محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ)، ٢١٤/٣، أحمد الفيومي، المصباح المنير (بيروت: المكتبة العلمية)، ٢٧٦/١، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، (دار الدعوة)، ٤٣٠/١.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، برقم (١٥٦١)، وصححه ابن الملقن، انظر: ابن الملقن سراج الدين، البدر المنير (الرياض: دار الهجرة، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ)، ٤٠٤/٨.

(٥) انظر: إسماعيل الجوهري أبو نصر، الصحاح في اللغة والعلوم (بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧ه)، ٤٩٧٠، محمد منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ)، ١٥٩/١، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم

مفهوم التّمالؤ على القتل، هو: أن يتّفق عددٌ من الجماعة على قتل واحد معصوم الدّم[1].

أمّا تعريف التمالؤ على الانتحار يُمكن أن يُعرّف بأنّه: اتفاق رجل أو رجال مع آخر على إزهاق روح نفسه.

صـورة المسألـة: أنّ يتّفق أحد مع الآخر الذي يريد قتل نفسه بسبب ما، على أن يساعده في تنفيذه إمّا بتقديم أدوات الانتحار له أو غير ذلك.

حكـم المسألـة: إنّ هـذه المسألة لا تختلف عن مسألة اتفـاق الجماعة على قتل واحد الذي تكلّـم فيها الفقهاء؛ لأنّ من ساعد الآخر على قتل نفسـه بتوفير الأدوات والمواد اللازمة للانتحار لـه؛ فقد اتّفق معه على قتـل نفسه؛ فهو شريك له، متمالئ على قتله، وقد اتّفق الفقهاء على وجوب القصاص على المشتركين المجتمعين على قتل واحد وأنّهم مرتكبو جريمة القتل العمد جميعاً[2]، واستدلـوا بإجمـاع الصحابة[3] رضـي الله عنهم، وبما رُوي عـن سعيد بن المسيـب «أنّ عمر بن الخطـاب قتل نفراً خمسة أو سبعة برجل واحـد قتلوه قتل غيلة وقال عمر لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهـم جميعـا»[4]، وعن علي رضي الله عنه أنّه قتل ثلاثـة، قتلوا رجلا[5]، وعن ابن عباس رضي الله عنـه أنّـه قال: «لـو أنّ مائة قتلوا رجـلا قتلوا به»[6]، ولـم يخالفهم أحد مـن الصحابة؛ فكان إجماعاً.

ولهذا؛ يُعتبر المتمالئون على الانتحار مشتركين في القتل العمد، ويجب عليهم القصاص إذا توافر شروطه أو الدية المغلظة. والله أعلم.

المسألة الثانية: حكم إعطاء إرشاد الانتحار للمنتحر.

صـورة المسألـة: أن يُعلّم شخص شخصاً آخر طريقة استعمال المسدّس أو يُخبره بنوع سمّ يقتل حالاً، وهو يعلم أنّه يريد أن يقتل نفسه به.

حكـم المسألـة: تقرّر عند الفقهاء عـدم إيجاب عقوبة القتل على من ليـس لفعله تأثير في

الوسيط، (دار الدعوة)، ٨٨٢/٢.

(١) انظر: عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل (لبنان: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ)، ١٧/٨.

(٢) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ)، ١١٤/٦-١١٥، محمد الحطاب، مواهب الجليل (دار الفكر، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ)، ٢٤١/٦، محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٢٤٥/٥، منصور البهوتي، دقائق أولي النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٢٦٠/٣.

(٣) حكى ابن قدامة الإجماع في المغني، انظر: عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٤٩٠/١١.

(٤) سبق تخريج الحديث ص (٣٤).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، باب الرجل يقتله النفر، رقم الحديث (٣٩٥١٠)، وضعفه الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل (بيروت: المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤٠٥ه)، ٢٦١/٧.

(٦) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب العقول، باب النفر يقتلون الرجل، رقم الحديث (١٩٣٢٦)، (٢٠٦/٩)، وضعفه الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل (بيروت: المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ)، ٢٦١/٧.

إزهــاق الرّوح، ولــم يكن هناك اتفاق مسبق بينه وبين الجاني، كذلــك من أعطى غيره الإرشادات والتعليمات اللازمة للانتحار، ولكن يُعزّر على تعليمه ما يهلكه وعدم منعه له من الا [1]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [سورة المائدة:٢].

المطلب الثالث:

الموازنــة بين قانــون جنايات جنوب نيجيريــا والفقه الإسلامي في حكــم المساعدة على الانتحار.

مــن خــلال ما سبق دراسته مــن أحكام المساعــدة على جريمة الانتحار فــي قانون جنايات جنوب نيجيريا والفقه الإسلامي، تبيّن للباحث ما يلي:

أنّ المــادة (٣٢٦) مــن قانون جنايات جنــوب نيجيريا يتّفق مع الفقــه الإسلامي في تجريم المساعدة على الانتحار وتقرير العقوبة على ذلك.

أنّ صــور المساعــدة على جريمــة الانتحار متعدّدة، فمنهــا ما يكون له أثــر مباشر في وقوع الانتحــار، ومنهــا ما لا يكون له أثر مؤثّر فيه، وقد قرّر منظّــم قانون نيجيريا عقوبة السّجن المؤبّد علــى جميع هــذه الصور دون تفريق، أمّا الفقــه الإسلامي؛ فقد فرّق بين صــور المساعدة بحسب أثرهــا فــي زهوق الــروح، فقرّر عقوبة القتــل على الصورة التــي يكون للمساعدة فيهــا أثر مباشر فــي الانتحار، كالإكــراه على الانتحار، أو التمالــؤ مع المنتحر عليه، بينما جعــل العقوبة التعزيرية فــي الصــور التي لا يكون للفعل فيها أثــر مؤثّر في الانتحار، كإعطاء المنتحــر إرشادات أو نصحه بالانتحار من غير إكراه.

(١) انظر: محمد ابن عابدين، رد المحتار (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ)، ٥٥٦/٦، محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٣٠٦/٨-٣٠٧، عبد الله بن قدامة، المغني، (الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ)، ٢٤٥/٥.

المبحث الثالث:

حكم الشروع في الانتحار وعقوبته في قانون جنايات جنوب نيجيريا مقارنة بالفقه الإسلامي.

المطلب الأول: حكم الشّروع في الانتحار في قانون جنايات جنوب نيجيريا.

جاء في المادة (٣٢٧) من قانون جنايات جنوب نيجيريا بيان حكم من شرع في قتل نفسه، ونصّت المادة على: «أنّ أيّ شخص شرع في الانتحار، يكون مذنباً بارتكاب جنحة ويعاقب بالسّجن لمدّة عام»[(١)].

يُلاحظ من خلال هذه المادة ما يلي:

١- تجريم الشروع في الانتحار.

٢- تقرير عقوبة السّجن لمدّة سنة على مَن شرع في الانتحار.

المطلب الثاني: حكم الشّروع في الانتحار وعقوبته في الفقه الإسلامي.

صورة المسألة: أن يُحاول شخص قتل نفسه، كأن يشرب سمّاً؛ أو يتردّى نفسه من شاهق، أو بأيّ وسيلة ولم يمت منها، فما حكمه؟

حكم المسألة: سبق بيان تحريم الانتحار في الفقه الإسلامي وتقرّر أنّ الانتحار جريمة وذنب عظيم؛ فإنّ الشّريعة الإسلامية إذا حرّمت شيئاً حرّمت الشّروع فيه وكذلك الشّروع في الانتحار، ولكن لا يأخذ الشّروع في الانتحار حكم الانتحار التامّ؛ لأنّ الشّروع في الانتحار ليس جريمة تامّة، ولا تعاقب الشّريعة الإسلامية إلا على الجريمة التّامّة، وكذلك لا تترك الشّريعة من شرع في الجريمة لم ينجح منها بدون العقاب؛ لذلك قرّرت الشريعة الإسلامية العقوبة التعزيرية على كلّ جريمة أو جناية غير تامّة، وبالتالي؛ فمن شرع في قتل نفسه عمداً ولم ينجح؛ فهو آثم، يُعزّر بما يراها الإمام، أو القاضي مناسباً من العقوبات، وكذلك من اشترك معه[(٢)].

---

(١) انظر: قانون جنايات جنوب نيجيريا، الفصل: ٢٧، المادة: ٣٢٧.

(٢) انظر: عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤ه)، ٢٠٧/٣، و١٠١/٦، محمد المواق، التاج والإكليل (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ)، ٤٣٥/٨، محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ)، ٥٢٢/٥-٥٢٣، منصور البهوتي، دقائق أولي النهى (بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ)، ٣٦٤/٣.

المطلب الثالث:

الموازنة بين قانون جنايات جنوب نيجيريا والفقه الإسلامي في حكم الشروع في الانتحار.

مما سبق يتبيّن ما يلي:

١- أنّ المادة (٣٢٧) يتّفق مع الفقه الإسلامي في تجريم الشروع في الانتحار.

٢- أنّ القانون يتّفق مع الفقه الإسلامي في تقرير العقوبة على الشروع في الانتحار.

٣- أنّ عقوبة الشروع في الانتحار في القانون هي السجن لمدة السنة، أما في الفقه الإسلامي عقوبته التعزير، قد تكون بالحبس وقد تكون بغيره.

يرى الباحث أنّ تجريم المساعدة على الانتحار والشروع فيه في قانون نيجيريا يُعدّ تجريماً ضمنياً للانتحار نفسه؛ إذ إنّ تجريم الشروع في الفعل يستلزم تجريم وقوعه، غير أنّ منظّم قانون نيجيريا لم يقرّر للانتحار عقوبةً معيّنة، ولم يُفرده بنصّ مستقلّ كما فعل في سائر الجرائم، ويُعزى ذلك إلى فوات محلّ العقوبة؛ لأنّ القانون الوضعي من وضع البشر، ولا يلتفت إلى الجزاء الأخروي، كما أنّ معاقبة المنتحر لا يمكن تحقّقها في الدنيا بعد زهوق روحه.

من خلال هذا يتبيّن أنّ القانون الوضعي لم يُوضع لإصلاح الحياة الأخروية، بل اقتصرت غايته على تنظيم الحياة الدنيوية، بخلاف الشريعة الإسلامية؛ فإنها من عند الله ﷻ، وقد شُرعت لإصلاح شؤون الإنسان في دنياه وأخراه على الوجه الأكمل.

الخاتمة.

تبيّن من خلال هذا البحث ما يلي:

بناء على ما تقدّم، يتبيّن للباحث أنّ مفهوم الانتحار في القانون يتطابق مع نظيره في الفقه الإسلامي في توصيف القتل العمد للنفس، ويختلف عنه في حالة قتل المرء نفسه خطأً؛ إذ يخرج الأخير عن نطاق وصف الانتحار في المنظور القانوني، بخلاف الفقه الإسلامي الذي يتناول الصورتين مع اختلاف الحكم والآثار المترتّبة على كلٍ منهما، كما سيأتي.

١- أنّ مفهوم الانتحار في القانون يتطابق مع نظيره في الفقه الإسلامي في توصيف قتل المرء نفسه عمدًا، ويختلف عنه في حالة الخطأ؛ إذ لا يشمل مفهوم الانتحار في القانون هذه الحالة، بخلاف الفقه الإسلامي الذي يتناولها مع اختلاف الحكم والآثار المترتّبة عليها.

٢- أنّ المنظّم النيجيري لم ينصّ صرّاحة على تجريم الانتحار بذاته، ولم يقرّر أيّ عقوبة عليه.

٣- أنّ الانتحار في الفقه الإسلامي محرّم، وهو من كبائر الذّنوب، وأنّ الشارع الحكيم ﷻ توعّد المنتحر بدخول النار في الآخر، وأنّه يجوز للإمام ترك الصلاة عليه زجراً وردعاً لغيره، مع

بقائه مسلماً؛ فيُغسَّل ويُكفّن ويُصلي عليه سائر المسلمين، وتُجرى عليه أحكام المسلمين على رأيّ جمهور الفقهاء.

٤- أنّ رأي المنظّم النيجيري يتّفق مع الفقه الإسلامي في تجريم المساعدة على الانتحار وفي تقرير العقوبة الرادعة عليه، غير أنّ المنظّم النيجيري لم يفرّق بين صور المساعدة على الانتحار في تقدير العقوبة؛ فقرّر عقوبة السجن المؤبّد على جميع الصور، بينما فرّق الفقه الإسلامي بين المساعدة المؤثّرة في إزهاق روح المنتحر؛ فعدّها اشتراكاً في القتل، والمساعدة غير المؤثّرة في إزهاق الروح؛ فقرّر عليها العقوبة التعزيرية.

٥- أنّ المادة (٣٢٧) من قانون جنايات جنوب نيجيريا يتّفق مع الفقه الإسلامي في تجريم الشروع في الانتحار وتقرير العقوبة عليه، غير أنهما يختلفان في نوعها، إذ حدّد المنظّم النيجيري عقوبة السجن لمدّة سنة، بينما قرّر الفقه الإسلامي العقوبة التعزيرية عليه.

التوصيات.

أوصى الباحث بما يلي:

١- ضرورة تعديل المواد القانون المتعلّقة بجريمة الانتحار بإدخال ما يزجر الناس عن ارتكاب هذه الجريمة.

٢- ضرورة تعديل المواد القانونية المتعلّقة بجريمة الانتحار، وذلك بإدخال نصوص صريحة تتضمّن الزجر والردع عن ارتكاب هذه الجريمة، وبما ينسجم مع خطورتها على الفرد والمجتمع.

٣- ضرورة التفريق بين صور المساعدة على الانتحار في تقدير العقوبة؛ لأنّ المساعدة تتفاوت من حيث الأثر، فمنها ما يؤثّر مباشرة في وقوع الانتحار، ومنها ما لا يكون له أثر مباشر، الأمر الذي يستلزم تفاوت العقوبة تبعاً لذلك.

قائمة المصادر والمراجع.

١. ابن الأثير، علي. أسد الغابة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

٢. الإسنوي، عبد الرحيم. المهمات في شرح الروضة والرافعي. المملكة المغربية: مركز التراث الثقافي المغربي، ط. الأولى، ١٤٣٠ه.

٣. الأصفهاني، الحسين. المفردات في غريب القرآن. دمشق: دار القلم، الدار الشامية ط. الأولى١٤١٢هـ.

٤. الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل. بيروت: المكتب الإسلامي، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ.

٥. الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الصحيحة. الرياض: مكتبة المعارف، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦. الألباني، محمد ناصر الدين. ضعيف الجامع الصغير. المكتب الإسلامي بدون تاريخ.

٧. الألبانـي، ناصـر الديـن. سلسلـة الأحاديث الصحيحـة. الرياض: مكتـب المعارف ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨. البابرتـي، محمـد. العناية شـرح الهداية. مصـر: مصطفى البابي الحلبـي ط. الأولى، ١٣٨٩هـ.

٩. البهوتي، منصور. دقائق أولي النهى. بيروت: عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠. الجرجاني، علي. التعريفات، لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

١١. ابن حجر الهيتمي، أحمد. الزواجر عن اقتراف الكبائر. دار الفكر، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٢. ابـن حجر، أبو الفضـل. العسقلاني. التلخيص الحبير دار الكتـب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.

١٣. ابن حزم، علي. المحلى بالآثار. بيروت: دار الفكر، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري.

١٤. ابن حزم، علي. مراتب الإجماع. بيروت: دار الكتب العلمية.

١٥. الحصكفي، محمد. الدر المختار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٦. الحطاب، محمد. مواهب الجليل. دار الفكر، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ.

١٧. ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد. مؤسسة الرسالة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

١٨. الخطيب الشربيني، محمد. مغني المحتاج. دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.

١٩. داماد أفندي، عبد الله. مجمع الأنهر. التركي: المطبعة العامرة، ١٣٢٨هـ.

٢٠. الدسوقي، محمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر، بدون طبعة وتاريخ.

٢١. الذهبي، محمد. سير أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة، ١٤٠٥هـ.

٢٢. الـرازي، محمد. مختار الصحـاح. بيروت: المكتبة العصرية – الـدار النموذجية، ط. الخامسة، ١٤٢٠هـ.

٢٣. الرافعي، عبد الكريم. الشرح الكبير. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.

٢٤. الرملي، محمد. نهاية المحتاج. بيروت: دار الفكر، ط. أخيرة، ١٤٠٤هـ.

٢٥. الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.

٢٦. الزرقانـي، عبد الباقي. شرح الزرقاني على مختصر خليـل. لبنان: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٧. الزيلعي، عثمان. تبيين الحقائق. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٤هـ.

٢٨. سراج الدين، ابن الملقن. البدر المنير. الرياض: دار الهجرة، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٩. السرخسي، محمد. المبسوط. مصر: مطبعة السعادة – مصر، بدون تاريخ.

٣٠. سليمان، أبو داود. سنن أبي داود. صيدا – بيروت: المكتبة العصرية.

٣١. ابن شبة، عمر. في تاريخ المدينة. جدة: حسنين محمد مخلوف، ١٣٩٩هـ.

٣٢. الشوكاني، محمد. نيل الأوطار. مصر: الحديث، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

٣٣. الصنعاني، محمد. سبل السلام. مصر: دار الحديث، ط. الخامسة، ١٤١٨هـ.

٣٤. ابن عابدين، محمد. رد المحتار. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى، ط. الثانية، ١٣٨٦هـ.

٣٥. عبد البر، أبو عمر. الاستذكار. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٦. عبد الوهاب، أبو محمد. شرح الرسالة. تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٧. عليش، محمد. منح الجليل. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.

٣٨. القاضي عياض، أبو الفضل. إكمال المعلم بفوائد مسلم. مصر: دار الوفاء، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.

٣٩. ابن قاسم، عبد الرحمن. حاشية الروض المربع. بدون الناشر، ط. الأولى – ١٣٩٧هـ.

٤٠. ابن قدامة، عبد الله. المغني. الرياض: دار عالم الكتب ط. الثالثة، ١٤١٧هـ.

٤١. ابن القرطبي، أحمد. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. دمشق – بيروت: دار ابن كثير، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

٤٢. ابن القطان، علي. الإقناع في مسائل الإجماع. الفاروق الحديثة، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤٣. قلعجي، محمد رواس، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء دار النفائس، ط. الثنية، ١٤٠٨هـ.

٤٤. الكاساني، أبو بكر. بدائع الصنائع. مصر: شركة المطبوعات العلمية، الجمالية، ط. الأولى، ١٣٢٨هـ.

٤٥. الماوردي، علي. الحاوي الكبير. لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.

٤٦. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وغيره، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بدون تاريخ.

٤٧. محمد مخلوف، حسنين. فتاوى دار الإفتاء المصرية، المفتي، جمادى الآخرة ١٣٧٢هـ.

٤٨. المرداوي، علي. الإنصاف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى، ١٣٧٤هـ.

٤٩. مسلم، أبو الحسين. صحيح مسلم. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤هـ.

٥٠. منظور، محمد. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ.

٥١. المواق، محمد. التاج والإكليل. دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٦هـ.

٥٢. ابن نجيم، زين الدين. البحر الرائق دار الكتاب الإسلامي، ظ. الثانية.

٥٣. أبـو نصر، إسماعيل الجوهري. الصحاح في اللغة والعلوم. بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ.

٥٤. الفيومي، أحمد. المصباح المنير. بيروت: المكتبة العلمية.

٥٥. النـووي، أبـو زكريا. المنهاج شرح صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط. الثانية، ١٣٩٢هـ.

إعداد: أنيس الرحمن راعين محمد زهير راعين
باحث في مرحلة الدكتوراه، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية العقيدة والدعوة
بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Anisur Rahman Rain Muhammad Zuhair Rain
,P.H.D. Scholar, Department of Dawah and Islamic Culture
.Faculty of Creed and Dawah at Islamic University of Madinah
Email: onanis12345@gmail.com

التحزب: مفهومه وحكمه وأسبابه وآثاره، ومسؤولية الدعاة تجاهه

-دراسة وصفية تأصيلية-

Partisanship: Its Concept, Ruling, Causes, Consequences, and the Responsibility of Preachers towards It

-A Descriptive Foundational Study-

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-8412

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٤/١٧ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٤/٢٩

مستخلص البحث

يتناول هذا البحث ظاهرة التحزب في الأمة الإسلامية تأصيلاً وتحليلاً، ويهدف إلى بيان مفهومها الشرعي، وحكمها، وأسبابها، وآثارها، ومسؤولية الدعاة تجاهها. وقد اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي في جمع النصوص الشرعية وأقوال العلماء، والاستنباطي التحليلي في استخراج الأحكام، والنقدي المقارن في الترجيح بين الأقوال.

وخلص البحث إلى أن التحزب المذموم هو تفرق المسلمين في دينهم إلى فرق وجماعات تختطّ لنفسها مناهج مخالفة للكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، وأنه محرم بنصوص الكتاب والسنة التي أمرت بالاجتماع ووحدة الكلمة ونهت عن الافتراق، وقد حصر البحث أبرز أسبابه في ثمانية: ترك التمسك بالكتاب والسنة وفق فهم السلف، والابتداع، والجهل، واتباع الهوى، والغلو، وتقديم العقل على النقل، والتأويل الفاسد، والتعصب. وبيّن أن له عشرة آثار وخيمة، من أبرزها: الوقوع في الشرك، ومشابهة الكفار، وتفرق جماعة المسلمين وضعفهم، وظهور البدع، ووقوع العداوة والبغضاء، وأكّد البحث أن على الدعاة مسؤولية علمية وعملية في التحذير من التحزب وبيان

حكمه، وتوجيه الأمة إلى التمسك بالكتاب والسنة وفهم السلف.

الكلمات المفتاحية: التحزب، الافتراق، وحدة الأمة، الجماعة، مسؤولية الدعاة.

Abstract

This research addresses the phenomenon of partisanship in the Muslim Ummah by way of foundation and analysis, and aims to clarify its legal concept, its ruling, its causes, its effects, and the responsibility of the preachers towards it. The researcher has adopted the inductive method in gathering the legal texts and the statements of the scholars, the analytical-deductive method in extracting the rulings, and the critical-comparative method in weighing between the statements.

The research concluded that blameworthy partisanship is the division of Muslims in their religion into sects and groups that devise for themselves methodologies contrary to Quran and Sunnah and the understanding of the Salaf of the Ummah, and that it is prohibited by the texts of the Quran and the Sunnah which commanded gathering and the oneness of the word and forbade division. The research has confined its most prominent causes to eight: abandoning adherence to Quran and Sunnah according to the understanding of the Salaf, innovation, ignorance, following desire, excess, giving precedence to reason over transmitted text, corrupt interpretation, and fanaticism. And clarified that it has ten major effects, the most prominent of which are: falling into polytheism, copying the way of disbelievers, the division of the Muslim community and their weakness, the emergence of innovations, and the occurrence of enmity and hatred. And the research affirmed that the preachers bear a scholarly and practical responsibility in warning against partisanship and clarifying its ruling, and direct the Ummah to adhere to the Quran and Sunnah and the understanding of the Salaf.

Keywords: Partisanship, Division, Unity of the Ummah, the Jamaah (Gathering), Responsibility of preachers.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله تعالى أمر عباده المؤمنين بالاعتصام بحبله، والاجتماع على كتابه وسنة نبيه ﷺ، ونهاهم عن التفرق والاختلاف، قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٠٣]، وإن من أعظم ما ابتُليت به الأمة الإسلامية في عصرنا الحاضر ظاهرة

التحـزب والافتراق، حيث تعددت الأحـزاب والجماعات، وتشرذم المسلمـون، وضعفت شوكتهم، وتسلط عليهم أعداؤهم.

ومعلـوم أن الإسـلام قد حث على الجماعة ووحدة الكلمة، لما لها من آثار حميدة وفيرة على الفرد والأمة، ونهى عن نقيضها من التحزب والتفرق والشتات، لما له من الأثر السيئ الكبير على كيان المسلمين.

ولذلـك كان من المناسب دراسة ظاهرة التحـزب وتأصيلها، والكشف عن أسبابها وآثارها، وبيان الموقف الشرعي منها، وإبراز دور الدعاة وأهل العلم في علاجها.

ومـن هـذا المنطلق جاء اختيار هـذا الموضوع، ليكـون محل دراسة علميـة تأصيلية، تجمع شتات المسائل المتعلقة به، وتحررها في ضوء الكتاب والسنة، وفهم سلف الأمة.

أولًا: أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تتجلى أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في الأمور الآتية:

١. ارتبـاط الموضوع بأصل عظيم من أصول الدين، وهـو وجوب الاجتماع وحرمة الافتراق، الذي تضافرت عليه نصوص الكتاب والسنة.

٢. كثـرة الأحزاب والجماعـات الإسلامية في العصـر الحاضر، واختـلاف مناهجها، مما استوجب تمييز الحق من الباطل فيها.

٣. الحاجـة الماسة إلـى تأصيل علمي لمفهوم التحزب ينطلق من الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، بعيدًا عن التعصب والهوى.

٤. خطـورة الآثـار المترتبـة على التحزب من ضعـف الأمة وتسلط أعدائهـا، وظهور البدع، ووقوع العداوة والبغضاء بين المسلمين.

٥. مسيـس حاجـة الدعـاة وطـلاب العلم إلى بيـان المنهـج الصحيح في التعامـل مع هذه الظاهرة، وبيان مسؤوليتهم تجاهها.

ثانياً: أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. بيان مفهوم التحزب لغةً واصطلاحًا.

٢. توضيـح حكم التحزب في الشريعة الإسلامية، مع ذكـر الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم.

٣. الكشـف عن الأسبـاب الحقيقية التي تفضـي إلى التحزب، ومعالجتها فـي ضوء المنهج الصحيح.

٤. بيان خطورة التحزب وآثاره السيئة على الفرد والمجتمع.

٥. إبراز مسؤولية الدعاة في التحذير من التحزب ومعالجة آثاره.

ثالثاً: مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في انتشار ظاهرة التحزب في الواقع المعاصر، وما ترتب عليها من آثار سلبيــة في تفــرق جماعة المسلمين وضعف شوكتهم، مع الحاجة إلــى تأصيل شرعي يبيّن حقيقته وحدوده الشرعيــة وحكمه، ويكشف أبرز أسبابه، ويبرز مسؤولية الدعاة في التحذير منه ومعالجة آثاره، كما سيتناول البحث في مباحثه المختلفة.

وتتفرع عن هذه المشكلة الأسئلة التالية:

مــا حقيقــة التحزب في الشريعــة الإسلامية، وما حكمــه وأسبابه وآثاره، وما هــي مسؤولية الدعاة تجاهه في ضوء الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة؟

ويتفرع عن هذا التساؤل الرئيس عدة تساؤلات فرعية، هي:

١. مــا تعريــف التحزب لغــة واصطلاحًا، وما علاقتــه بالمصطلحــات ذات الصلة كالتفرق والتحزب والجماعة؟

٢. مــا حكــم التحزب في الشريعة الإسلامية، وما الأدلة الذامّة له من الكتاب والسنة وأقوال السلف؟

٣. ما أبرز الأسباب المؤدية إلى التحزب في القديم والحديث؟

٤. ما الآثار السيئة المترتبة على التحزب على الفرد والمجتمع والأمة؟

٥. ما مسؤولية الدعاة تجاه ظاهرة التحزب، وما المنهج الأمثل لعلاجها؟

رابعًا: الدراسات السابقة:

وقف الباحث على جملة من الدراسات التي تناولت موضوع التحزب من جوانب مختلفة، ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، للشيخ بكر بن عبد الله أبو زيــد، كتــاب قيّم تصدى فيه المؤلف لبيان حكم الانتماء إلــى الأحزاب والجماعات المعاصرة، مع نقد الأسماء المحدثة.

أوجــه الاتفــاق: اتفقــت دراستي مع هــذه الدراسة في بيان حرمة التحــزب، مع ذكر بعض الأحزاب المعاصرة.

أوجــه الاختلاف: يركز كتاب الشيخ بكــر أبوزيد على حكم الانتماء ونقد الأسماء المحدثة للأحــزاب، ولم يذكر أسبــاب التحزب وحكمــه، ولا ممسؤولية الدعاة في علاجهــا. وأما دراستي

فتتنـاول مفهوم التحزب، وحكمه، وأسبابه، وآثـاره على الفرد والمجتمع، مع ذكر مسؤولية الدعاة تجاهها.

ثانيـاً: الحزبية خنجر مسموم طُعنت به أمـة الإسلام، للأستاذ الدكتور عبد الله بن محمد الطيار، بحث مقدّم في المؤتمر ذاته[1]، بأسلوب وعظي تحذيري، يركز على خطورة الحزبية على الأمة.

أوجـه الاتفـاق: يتركز هذا البحث على بيان التحذير مـن التحزب وبيان خطره العام على الأمة.

أوجـه الاختلاف: فبحـث الشيخ عبد الله الطيار يغلب عليه الطابـع الوعظي التحذيري مع إيجاز في التأصيل، ولا يتعمق في جذور الأسباب المؤدية إلى التحزب، أما دراستي فتعتمد المنهج التأصيلي التحليلي مع التعمق في الأسباب، وبيان موقف الدعاة عمليًا.

ثالثـاً: ذم الفرقـة والاختلاف في الكتاب والسنة، للشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان، بحث علمي نُشر في مجلة الجامعة الإسلامية، جمع فيه المؤلف الأدلة الواردة في ذم الفرقة والاختلاف.

أوجه الاتفاق: جمع الأدلة الشرعية في ذم الفرقة.

أوجـه الاختـلاف: بحث الشيـخ الغنيمان مقتصر علـى عرض أدلة الذم مـع شرحها، وهو بذلك يُمثّل رافدًا تأصيليًا مهمًا، لكنه لا يتعرض لأسباب التحزب المعاصر ولا آثاره التفصيلية، ولا مسؤولية الدعاة. ودراستنا تستفيد من مادته العلمية في التأصيل، وتتجاوزه إلى التطبيق والعلاج.

بعد استعراض عدد من الدراسات السابقة، يظهر تميز هذه الدراسة عنها في الأمور الآتية:

١. الجمـع بين المحاور الخمسة (المفهوم - الحكم - الأسباب - الآثار - مسؤولية الدعاة) فـي دراسة واحدة متكاملة محررة، وهو ما لم يتوفـر - بحسب اطلاع الباحث - في دراسة واحدة مستقلة.

٢. التوسـع في بيـان أسباب التحـزب بإضافة أسباب لـم تُستوعب في الدراسـات السابقة كتقديم العقل على النقل، وتأويل النصوص الشرعية تأويلًا فاسدًا.

٣. تفصيـل الآثـار السيئـة للتحزب فـي عشرة جوانب مستقلـة، مع ربط كل أثـر بدليله من الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم.

٤. تقديم مسؤولية الدعاة في صورة بنود إجرائية قابلة للتطبيق.

٥. الربط المستمر بين التأصيل الشرعي والواقع المعاصر.

---

(١) بحث قدم لمؤتمر: «تحقيق الاجتماع وترك التحزب والافتراق»، المقام بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بتاريخ: ١٤٣٧/٤/١٧هـ.

٦. اعتماد المنهج النقدي المقارن في عرض الأقوال والترجيح بينها.

خامسًا: حدود البحث

يقتصر البحث على دراسة التحزب المذموم شرعًا، من حيث مفهومه وحكمه وأسبابه وآثاره السيئة، ومسؤولية الدعاة تجاهه، والدراسة لا تقتصر على بلد بعينه؛ لأن ظاهرة التحزب عامة في بلاد المسلمين، غير أن التمثيل والاستشهاد سيراعي الواقع العام في البلاد الإسلامية.

سادسًا: منهج البحث

سيسلك الباحث في هذه الدراسة المناهج العلمية الآتية:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك بتتبع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأقوال العلماء المتعلقة بموضوع التحزب، وجمعها من مظانها.

٢. المنهج الاستنباطي التحليلي: وذلك بتحليل النصوص والأقوال المجموعة، واستنباط الأحكام والقواعد منها، وربطها بالواقع المعاصر.

٣. المنهج النقدي المقارن: وذلك بعرض الأقوال المختلفة والمناقشة بينها، والترجيح بالأدلة، والمقارنة بين الدراسات السابقة وهذه الدراسة لإبراز جوانب التميز.

ويلتزم الباحث في البحث فيما سبق بالضوابط العلمية الآتية:

أ. عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر رقم الآية.

ب. تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها الأصلية، مع الحكم عليها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

ج. عزو الأقوال إلى قائليها من مصادرها الأصلية ما أمكن.

د. الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة موجزة عند ورود أسمائهم لأول مرة.

هـ. توثيق المصادر والمراجع في الحاشية وفق الطريقة العلمية المعتمدة في قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بالجامعة الإسلامية.

ثامناً: خطة البحث:

يشتمل البحث على: مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة، وفهارس، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة:

وتشتمل على: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومشكلته، وتساؤلاته، والدراسات السابقة، وحدود البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: مفهوم التحزب، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: التحزب في اللغة.

- المطلب الثاني: التحزب في الشرع (استعمالات القرآن الكريم).
- المطلب الثالث: التحزب في الاصطلاح عند العلماء، والتعريف المختار.

المبحث الثاني: حكم التحزب والأدلة الذامّة له والتحذير من خطره، ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: أدلة ذم التحزب من الكتاب العزيز.
- المطلب الثاني: أدلة ذم التحزب من السنة النبوية.

المبحث الثالث: أسباب التحزب، ويشتمل على ثمانية مطالب:

- المطلب الأول: عدم التمسك بالكتاب والسنة وفق فهم سلف الأمة.
- المطلب الثاني: الابتداع في الدين وعدم الاتباع.
- المطلب الثالث: الجهل.
- المطلب الرابع: اتباع الهوى.
- المطلب الخامس: الغلو في الدين.
- المطلب السادس: تقديم العقل على النقل.
- المطلب السابع: تأويل النصوص الشرعية تأويلًا فاسدًا.
- المطلب الثامن: التعصب.

المبحث الرابع: خطورة التحزب وآثاره السيئة، ويشتمل على عشرة مطالب:

- المطلب الأول: الوقوع في الشرك.
- المطلب الثاني: مشابهة الكفار في تفرقهم.
- المطلب الثالث: تفرق جماعة المسلمين.
- المطلب الرابع: ضعف جماعة المسلمين وتسلط الأعداء عليهم.
- المطلب الخامس: ابتلاء الأمة بالعقوبات.
- المطلب السادس: ظهور البدع وانتشارها.
- المطلب السابع: براءة النبي ﷺ من المتفرقين، وذيادهم عن الحوض.
- المطلب الثامن: وقوع العداوة والبغضاء بين المسلمين.
- المطلب التاسع: إثارة الفتن وزعزعة الأمن.
- المطلب العاشر: انعدام الإنصاف والعدل.

المبحث الخامس: مسؤولية الدعاة تجاه التحزب.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: تعريف التحزب في اللغة والاصطلاح:

المطلب الأول: التحزب في اللغة

التحـزب فـي اللغة من مـادة حزب يدل على التجمـع، وجماعة من الناس، قـال ابن فارس: «الحـاء والزاء والبـاء أصل واحد، وهو تجمع الشيء. فمن ذلك الحـزب الجماعة من الناس. قال الله تعالـى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة الـروم، الآية: ٣٢]، والطائفة من كل شيء حزب. يقال: قرأ حزبه من القرآن. والحزباء: الأرض الغليظة. والحزابية: الحمار المجموع الخلق»[١].

وقـال ابن منظور في اللسـان: «الحزب: جماعة الناس، والجمع: أحـزاب. والأحزاب: جنود الكفار.. تألبوا وتظاهروا على حزب النبي -ﷺ-»[٢].

«وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه، والجمع كالجمع... وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضا؛ بمنزلة عاد وثمود وفرعون أولئك الأحزاب»[٣].

ممـا سبـق تبين أن الحزب أو التحزب يطلق في اللغة علـى الطائفة أو الصنف من الناس أو جماعة الناس أو جند الرجل وجماعته أو أصحاب الرجل الذين على رأيه.

المطلب الثاني: التحزب في الشرع (استعمالات القرآن الكريم):

إن التحزب يطلق في القرآن الكريم مطلقاً ومقيداً، فيأتي مطلقاً بمعنى الطائفة؛ أي الجماعة مـن الناس، قـال تعالـى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، «أي كل طائفة من هـؤلاء المختلفين مسرورون معجبون، وهذا شأن العصاة يفرحون بمعصيتهم»..[٤].

كمـا يأتي لفـظ الحزب في القرآن مقيداً؛ وبذا فهو بحسب ما قيـد به، فتارة يكون محمودا، والحمـد لم يكن إلا بقيد إضافته إلى الله سبحانه (حزب الله)، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [سـورة المائدة، الآيـة: ٥٦]، والمراد بحزب الله أي: جنده وأنصـاره المجتمعـون على ذلـك[٥]، وقوله فـي الصحابـة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [سـورة المجادلـة، الآيـة: ٢٢]، كمـا يأتي الحـزب مقيداً مذموماً، وذلك فـي قوله تعالى: ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٩﴾﴾

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (٢/ ٥٥)، مادة: حزب.
(٢) لسان العرب، لابن منظور، (١ /٣٠٨)، مادة: حزب.
(٣) تاج العروس، للزبيدي، (٢/ ٢٦٣)، مادة: حزب.
(٤) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (٣٢/١٤).
(٥) ينظر: المصدر السابق، (٢٢٢/٦).

[سورة المجادلة، (الآية: ١٩)]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَدْعُواْ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝٦﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ۝٣٢﴾ [سورة الروم، (الآية: ٣١-٣٢)]، ومعنى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ أي: «كل طائفة وفرقة من هؤلاء الذين فارقوا دينهم الحق، فأحدثوا البدع التي أحدثوا ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ يقول: بما هم به متمسكون من المذهب، فرحون مسرورون، يحسبون أن الصواب معهم دون غيرهم»[٢].

مما سبق تبين أن التحزب يطلق في الشرع بمعنى التجمع، والطائفة والفرقة، سواء أكان تجمعاً على حق فهو ممدوح، أم كان تجمعاً على باطل فهو مذموم، وسواء أكان اجتماع أبدان أم اجتماع أفكار، فهو مطابق للمعنى اللغوي.

المطلب الثالث: التحزب في الاصطلاح عند العلماء، والتعريف المختار:

تعددت تعاريف العلماء للتحزب، وهي تدور في الجملة حول معنى واحد، ومن هذه التعريفات ما يلي:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما» رأس الحزب «فإنه رأس الطائفة التي تتحزب أي تصير حزبا»[٣].

وقال المناوي رحمه الله: «جماعة فيها غلظ، والأحزاب عبارة عن المجتمعين لمحاربة المصطفى ﷺ في غزوة الخندق»[٤].

وقال الشيخ الألباني رحمه الله: هو «التعصب لطائفة من الطوائف الإسلامية ضد الطوائف الأخرى ولو كانوا على الحق فيما هم سائرون فيه»[٥].

وقد جمع ابن الأثير رحمه الله وغيره معاني التحزب في ثلاثة أمور:

١- أن يقويهم ويشد منهم. ٢-أو يجعلهم من حزبه. ٣-أو يجعلهم أحزابا[٦].

وقال الشيخ حامد الحجيلي: التحزب هو: «أن يفترق المسلمون في دينهم إلى فرق وأحزاب وجماعات تختط لنفسها منهجا مخالفا لما في القرآن والسنة ومنهج سلف الأمة»[٧].

مما سبق يتبيّن أنّ التعريفات كلها تدلّ على مفهوم واحد مع مطابقة المدلول اللغوي، فيمكن

---

(١) سورة الفاطر، (الآية: ٦).

(٢) جامع البيان في تفسير تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، (٢٠/١٠١).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (١١/٩٢).

(٤) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين المناوي، (ص:١٣٩).

(٥) صيد الفوائد، سلسلة الهدى والنور للألباني، https://saaid.org/bahoth/33.htmK، تاريخ الزيارة: ٢٠٢٦/٤/٢٦م.

(٦) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (١/٣٧٧).

(٧) ذم التحزب ومسؤولية الداعية إلى الله في ذلك، أ.د. حامد بن معاوض الحجيلي، (ص: ٧).

القول بأنّ التحزب هو: تكوين جماعة مخالفة لجماعة أخرى وتفرق المسلمين في الدين إلى طائفة أو جماعة أو أحزاب والدعوة إليها بعيدا عن منهج الكتاب والسنة وسلف الأمة.

المبحث الثاني: حكم التحزب والأدلة الذامّة له والتحذير من خطره

إن الله أمر المسلمين بالوحدة والتضامن، وحذّرهم من الفرقة والخلاف بأسلوب الترغيب والترهيب، وقد تلازمت الدعوة إلى الاعتصام والتعاون والتضامن والوحدة في كتاب الله العزيز مع التحذير والتنفير من الخلاف والتحزب، وذم الله تعالى ونبيه ﷺ الحزبية والتحزب، وذم ما كانت عليه الأمم السابقة من تحزب وافتراق، بترك دينهم وتفرقهم فيه، وحذرنا من سلوك سبيلهم، أو أن نكون منهم، كما ذم ما عليه أهل التحزب من تفرق واختلاف، وتوعد من خالف أمره وفرق دينه، فإنّ كلّ دليل يوجب الاجتماع فهو نهيٌ عن الحزبية والتحزب، لأنهما مضادان له.

وشريعة الإسلام شريعة ربانية جاءت بكل ما يحقق صلاح الأمة، فحضّت على الاجتماع والاعتصام، ونهت عن الاختلاف والافتراق؛ لما في وحدة الكلمة من قوة للأمة وحفظ لأمنها واستقرارها. ولا شيء أضرّ بالأمم من تفرّق القلوب وتشتّت الصف. وقد تواترت النصوص الشرعية في تقرير وجوب لزوم جماعة المسلمين ونبذ الفرقة، حتى صار ذلك أصلًا من أصول الدين. قال ابن تيمية :الاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين.

وفيما يلي ذكر أبرز الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية على وجوب لزوم جماعة المسلمين، وحرمة التفرق والتحزب:

المطلب الأول: أدلة ذم التحزب من الكتاب العزيز

١- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [سورة آل عمران:١٠٣].

فهذه الآية أصلٌ جامع في باب الاجتماع، وقد استنبط العلماء منها مقومات الألفة والترابط التي تحفظ وحدة المسلمين، وتسدّ أبواب الفرقة والاختلاف، لما اشتملت عليه من توجيهات تُقيم أمر الجماعة وتمنع أسباب التشتت.

وبيّن المفسرون أن الله سبحانه وتعالى يأمر عباده بالتمسك بدينه الذي شرعه لهم، وبعهده الذي أخذه عليهم في كتابه، من لزوم الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله، وترك كل ما يؤدي إلى التفرق والاختلاف[1].

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة الأنعام، (الآية: ١٥٩)]، فهذه الآية من أصرح الأدلة التي ذمت

(١) انظر: تفسير الطبري، (٧٠/٧).

الحزبيــة والتحــزب، وفيها براءة النبي ﷺ مــن أهل البدع الذين فرقوا دينهــم[1]، وصاروا شيعًا وأحزابًــا، قــال الشوكاني ¬: «ومعنــى: (شيعا): فرقا وأحزابا، فتصدق علــى كل قوم كان أمرهم في الدين واحدا مجتمعا، ثم اتبع كل جماعة منهم رأي كبير من كبرائهم يخالف الصواب ويباين الحــق»[2]، وقال محمــود الألوسي رحمــه الله: «أي: فرقا تشايع كل فرقة إمامــا وتتبعه، أي: تقويه وتظهر أمره»[3]، وهذا هو حقيقة التحزب.

وقــال ابن كثير رحمــه الله: «فأهل الأديان قبلنــا اختلفوا فيما بينهم علــى آراء وملل باطلة، وكل فرقــة منهــم تزعم أنهم على شيء، وهذه الأمة أيضاً اختلفوا فيما بينهم على ملل كلها ضلالة إلا واحــدة وهم أهل السنة والجماعة، المتمسكون بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وبما كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في قديم الدهر وحديثه»[4].

وقال الشيخ السعدي[5] رحمه الله في تفسيره ضمن هذه الآية الكريمة: «يتوعد تعالى، الذين فرقوا دينهم، أي شتتوه وتفرقوا فيه، وكل أخذ لنفسه نصيبا من الأسماء، التي لا تفيد الإنسان في دينه شيئا، كاليهودية والنصرانية، والمجوسية، أو لا يكمل بها إيمانه، بأن يأخذ من الشريعة شيئا، ويجعلــه دينــه، ويــدع مثله. أو ما هو أولى منــه، كما هو حال أهل الفرقة، مــن أهل البدع والضلال والمفرقيــن للأمة. ودلــت الآية الكريمة أن الديــن يأمر بالاجتماع والائتــلاف، وينهى عن التفرق والاختلاف في أصل الدين، وفي سائر مسائله الأصولية والفروعية»[6].

٣- وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة الروم، الآيــة: ٣١-٣٢]، حذّر الله تعالى في هذه الآية من مشابهــة المشركين في تفرقهــم، فكل طائفة وفرقة من هؤلاء الذين فارقوا دينهم الحق، فأحدثوا البــدع التــي أحدثــوا ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ يقــول: بما هم بــه متمسكــون من المذهــب، فرحون مسرورون، يحسبون أن الصواب معهم دون غيرهم[7].

وقــال الشيخ السعدي رحمــه الله: هذا تحذير للمسلمين من تشتتهم وتفرقهم فرقا كل فريق يتعصــب لما معه من حــق وباطل، فيكونون مشابهين بذلك للمشركين فــي التفرق بل الدين واحد

---

(١) انظر: أعلام السنة المنشورة (ص:١٢٠).

(٢) فتح القدير، للشوكاني، (٢٠٨/٢).

(٣) روح المعاني، للآلوسي، (٤٢/١١).

(٤) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣١٦/٦.

(٥) هو: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السَّعْدي التميمي: مفسر، من علماء الحنابلة، من أهل نجد.
ولد في عنيزة (بالقصيم) سنة (١٣٠٧ه)، وتوفي فيها سنة (١٣٧٦ه)، له نحو ٣٠ كتاباً، منها: (تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان)، و(تيسير اللطيف المنان في خلاصة مقاصد القرآن)، و(القواعد الحسان في تفسير القرآن). ينظر: الأعلام، للزركلي، (٣/ ٣٤٠).

(٦) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لابن سعدي، (ص: ٢٨٢).

(٧) جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، (١٠١/٢٠).

والرسول واحد والإله واحد. وأكثر الأمور الدينية وقع فيها الإجماع بين العلماء والأئمة، والأخوة الإيمانية قد عقدها الله وربطها أتم ربط، فما بال ذلك كله يلغى ويبنى التفرق والشقاق بين المسلمين على مسائل خفية أو فروع خلافية يضلل بها بعضهم بعضا، ويتميز بها بعضهم عن بعض؟ فهل هذا إلا من أكبر نزغات الشيطان وأعظم مقاصده التي كاد بها للمسلمين؟[1]».

٤- قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [سورة الأنعام، الآية: ١٣٥]، وطريقة الأحزاب المخالفة هي السبل التي حذر منها ربنا ﷻ، ويشمل هذا من ينتسب إلى جنس معين من أجناس بعض شرائع التدين أو الانتساب إلى بعض فرق هذه الطوائف كإمام معين أو شيخ أو مقالة أو فعل تتميز به الطائفة أو شعار لها، فكل هذه من أمور الجاهلية المفرقة بين الأمة وأهلها خارجون عن السنة والجماعة[2].

وقال ابن كثير رحمه الله: «قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾، وفي قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [سورة الشورى:١٣]، ونحو هذا في القرآن قال: أمر الله المؤمنين بالجماعة ونهاهم عن الاختلاف والتفرقة وأخبرهم أنه إنما هلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله ونحو هذا. قاله مجاهد وغير واحد»[3].

٥- قوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [سورة آل عمران، (الآية ١٠٥)].

ففي هذه الآية نهى الله ﷻ الأمةَ المحمديةَ أن تكون كالأمم الماضية في تفرقها واختلافها، وتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام الحجة عليهم.

قال الإمام القرطبي -رحمه الله-، في ضمن تفسيره لهذه الآية: «فمن بدل أو غير أو ابتدع في دين الله ما لا يرضاه الله، ولم يأذن به الله، فهو من المطرودين عن الحوض المبتعدين منه، المسوَدّة وجوههم، وأشدهم طردا وإبعادا من خالف جماعة المسلمين، وفارق سبيلهم، كالخوارج على اختلاف فرقها والروافض على تباين ضلالها، والمعتزلة على أصناف أهوائها، فهؤلاء كلهم مبدلون ومبتدعون، وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم وطمس الحق وقتل أهله وإذلالهم، والمعلنون بالكبائر المستخفون بالمعاصي، وجماعة أهل الزيغ والأهواء والبدع»[4].

٦- قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، (ص: ٦٤٠).
(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٣٤٣/٣)، بتصرف يسير.
(٣) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (١٩٠/٢).
(٤) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٦٨/٤).

إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ ﴾ [سورة الشورى، (الآية: ١٣)]. قال ابن عباس رضي الله عنه في تفسير هاتين الآيتين قوله: «أمر الله المؤمنين بالجماعة ونهاهم عن الاختلاف والفرقة، وأخبرهم أنه إنما أهلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله»[1]. وقال الطاهر بن عاشور -رحمه الله-: «والمراد: ولا تتفرقوا في إقامته، بأن ينشط بعضهم لإقامته، ويتخاذل البعض؛ إذ بدون الاتفاق على إقامة الدين يضطرب أمره. ووجه ذلك: أن تأثير النفوس إذا اتفقت يتوارد على قصد واحد؛ فيقوى ذلك التأثير، ويسرع في حصول الأثر؛ إذ يصير كل فرد من الأمة معينا للآخر؛ فيسهل مقصدهم من إقامة دينهم، أما إذا حصل التفرق والاختلاف؛ فذلك مفض إلى ضياع أمور الدين في خلال ذلك الاختلاف، ثم هو لا يلبث أن يلقي بالأمة إلى العداوة بينها، وقد يجرهم إلى أن يتربص بعضهم ببعض الدوائر؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [سورة الأنفال، (الآية: ٤٦)]»[2].

جاءت آيات كثيرة في النهي عن التفرق وذمّ الاختلاف، ووجه دلالتها على ذمّ التحزب أنّ التحزب صورة من أبرز صور التفرق في الدين، إذ حقيقتُه التعصّب لجماعة دون جماعة المسلمين، وعقد الولاء والبراء عليها، فيصدق على المتحزب وصف المتفرّق المذموم في النصوص. ولذلك قرر العلماء أنّ كلّ دليل يوجب الاجتماع فهو نهيٌ عن التحزب.

يتضح مما سبق من الآيات كثرتُها في ذم الفرقة والاختلاف والحث على الجماعة، ولا غرابة في ذلك؛ لأن الجماعة هي الأصل، وملازمتَها هي الواجب المطلوب، أما مفارقتُها والتحزبُ والتعصبُ لجماعة بعينها فأمر خطير شنيع. ولذلك جاء في هذه الآيات التحذيرُ والوعيدُ الشديدُ لمن ترك الجماعة وفارقها.

المطلب الثاني: أدلة ذم التحزب من السنة النبوية

وأما السنة فقد تعددت النصوص عن النبي ﷺ والتي فيها التحذير من الحزبية والتحزب، والأمر بالاجتماع والألفة، وجاءت على وجوه متعددة؛ فمنها ما أخبر فيه النبي ﷺ عن وقوع الافتراق في هذه الأمة، ومنها ما بيّن فيه صراط الحق المستقيم وما دونه من السبل المتفرقة، ومنها ما أمر فيه بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ومنها ما جمع بين الأمر بالاعتصام والنهي عن التفرق، فمن تلك الأحاديث:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة»[3]، وهذا الحديث من أشد الأحاديث تحذيرًا وذمًّا

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، (١٢/٢٣٠).

(٢) التحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٥/٥٤).

(٣) رواه الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، (٤/٣٢٢)، رقم الحديث: (٢٦٤٠)، ورواه

للتفرق والتحزب والاختلاف، وفيه تحريم الأحزاب في الإسلام، حيث تُوُعّد أصحابها بالنار.

٢- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: خط رسول الله ﷺ خطًا، وخط عن يمين ذلك الخط وعن شماله خطوطًا، ثم قال: «هذا صراط ربك مستقيمًا، وهذه السُّبُل، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه» ثم قرأ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[١].

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا، ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال»[٢].

يقول النووي رحمه الله في شرح هذا الحديث: وأما الاعتصام بحبل الله فهو التمسك بعهده وهو اتباع كتابه العزيز وحدوده والتأدب بأدبه والحبل يطلق على العهد وعلى الأمان وعلى الوصلة وعلى السبب وأصله من استعمال العرب الحبل في مثل هذه الأمور لاستمساكهم بالحبل عند شدائد أمورهم ويوصلون بها المتفرق فاستعير اسم الحبل لهذه الأمور وأما قوله صلى الله عليه وسلم ولا تفرقوا فهو أمر بلزوم جماعة المسلمين وتألف بعضهم ببعض وهذه إحدى قواعد الإسلام[٣].

ففي هذا وجوب الاجتماع وتحريم التفرق الذي من معانيه التحزب، وهي من قواعد الإسلام كما ذكر النووي رحمه الله.

٤- عن حذيفة بن اليمان قال: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني. فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن. قلت: وما دخنه؟ قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر. فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها. فقلت: يا رسول الله صفهم لنا. قال: نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت: يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك[٤].

أبو داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، (٥/٧)، رقم الحديث (٤٥٩٦)، والحاكم في المستدرك، كتاب العلم، فصل: في توقير العلم (٢١٧/١) رقم الحديث: (٤٤١)، وقال الترمذي: (حسن صحيح)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي.

(١) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب التفسير، (٢٦١/٢)، (رقم الحديث: ٢٩٣٨)، وقال: (صحيح الإسناد ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل...، (٣٤٠/٣)، رقم (١٧١٥).

(٣) شرح النووي على مسلم (٢٣٧/١٢).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، ك: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن. . (ص/٨٩٢) رقم (٤٧٨٤).

قال الشيخ الألباني رحمه الله في فوائد الحديث: «هذا حديث عظيم الشأن من أعلام نبوته ﷺ ونصحه لأمته، ما أحوج المسلمين إليه للخلاص من الفرقة والحزبية التي فرقت جمعهم، وشتت شملهم، وأذهبت شوكتهم، فكان ذلك من أسباب تمكن العدو منهم، مصداق قوله ﷻ: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾» [سورة الأنفال، (الآية: ٤٦)][1].

فهذه النصوص وغيرها فيها تحريم التحزب والخروج عن جماعة المسلمين، وتكوين الأحزاب المختلفة، وهي بدعة مخالفة للشرع، برأ الله تعالى نبيه ﷺ منها، والألقاب المحدثة في الشرع بالأمس هي نظيرة الألقاب التي أحدثت اليوم وكلها في المنع من بابة واحدة في رسمها واسمها، فلا يسوغ للمسلم أن يتلقب بأنه قدري أو مرجئ أو خارجي أو أشعري أو ماتريدي أو معتزلي، كما أنه لا يسوغ له أن يتسمى اليوم بـ«إخواني» أو «صوفي» أو «تبليغي»، ونحوها. فالمنع من جهتين: أن اللقب لم يرد في الشرع، ولِما فيه من مخالفات لنصوص الشرع في المادة والرسم[2].

وقد أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء برئاسة فضيلة الشيخ عبد العزيز ابن باز ¬ عند السؤال عن الانضمام للأحزاب بقولها: لا يجوز أن يتفرق المسلمون في دينهم شيعا وأحزابا يلعن بعضهم بعضا ويضرب بعضهم رقاب بعض، فإن هذا التفرق مما نهى الله عنه وذم من أحدثه أو تابع أهله وتوعد فاعليه بالعذاب العظيم، وقد تبرأ الله ورسوله ﷺ منه[3]، قال الله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [سورة آل عمران، (الآية: ١٠٣)].

وخلاصة القول: إن الشريعة أولت وحدة الأمة عناية عظيمة، ورسّخ النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأصل بالمؤاخاة التي جمعت القلوب بعد فرقة الجاهلية، وهذه المعاني ضرورةٌ في زمن تتكاثر فيه الفتن الساعية لتمزيق الصف، وإن اجتماع الكلمة أصلٌ من أصول الدين، لا يتحقق إلا بنبذ الفرقة والتنازع، والالتفاف حول الحق وأهله. ولا تُصاب الأمة من خارجها إلا إذا وهنت من داخلها، أما قوتها فتكمن في الاعتصام بشرع الله وتماسك مجتمعها. ومن ثمّ كان الائتلاف واجبًا شرعيًا، والتفريطُ فيه تفريطٌ في أصلٍ من أصول الإسلام، وبقدر التمسك به يكون الفلاح والنجاة[4].

المبحث الثالث: أسباب التحزب:

تقدّم في المبحث الثاني ذكر الأدلة الواردة في ذم الافتراق والتحزب والتحذير منهما وما لهما من الخطر العظيم، فسوف أذكر في هذا المبحث أبرز أسباب التحزب والحذر منه، فمن

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني (٥٤١/٦).

(٢) انظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، لبكر أبو زيد، (ص:٨٢).

(٣) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة -المجموعة الثانية، المؤلف: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء -الإدارة العامة للطبع – الرياض، (٢١٠/٢).

(٤) انظر: مفهوم الجماعة والإمامة ووجوب لزومهما وحرمة الخروج عليهما في ضوء الكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح للدكتور. سليمان أبا الخيل، ص (٣٣)، ومجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد: (٢٢٩٥).

أبرز الأسباب ما يلي:

المطلب الأول: عدم التمسك بالكتاب والسنة وفق فهم سلف الأمة

يُعَـدّ الإعراض عن الكتـاب والسنة، وعدم الرجوع إليهما عند وقـوع الاختلاف والنزاع، من أبـرز أسباب التحزّب؛ وقد أمر الله تعالى عباده بالاعتصـام بكتابه واتباع ما جاء به رسوله ﷺ، فقـال سبحانـه: ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [سـورة الأعراف، (الآية: ٣)]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [سورة النساء، (الآية: ٥٩)]، قال ابن كثير رحمه الله في ضمن تفسير هذه الآية: «هذا أمر من الله ﷻ، بـأن كل شـيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعـه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنـة ، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [سورة الشورى، (الآية: ١٠)] فمـا حكم بـه كتاب الله وسنة رسوله وشهدا له بالصحة فهو الحـق ، وماذا بعد الحق إلا الضلال، ولهذا قال تعالـى: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ ، أي: ردوا الخصومات والجهالات إلى كتاب الله وسنـة رسوله ، فتحاكمـوا إليهما فيما شجر بينكـم ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ ، فدل على أن من لم يتحاكم في مجال النزاع إلى الكتاب والسنة ولا يرجع إليهما في ذلك، فليس مؤمنا بالله ولا باليوم الآخر»[(١)] ، وقال النبي ﷺ: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبد حبشي، فإنـه مـن يعش منكم يرى اختلافا كثيـرا ، وإياكم ومحدثات الأمور فإنهـا ضلالة فمن أدرك ذلك منكم فعليه بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ[(٢)].

ومـن المعلـوم أن فهم النصوص الشرعية فـي جميع مجالات الدين والدنيـا إنّما يكون وفق فهم الصحابة، فإن فهمهم هو الذي يقي المسلم من البدع والفسق والفجور، وهو ضمان للصواب واتّباع للحق. ومن حاد عن فهمهم فقد ألقى بيده إلى التهلكة.

قـال ابـن القيم رحمه الله[(٣)]: فأخبر النبي ﷺ أن خير القـرون قرنه مطلقا، وذلك يقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، إلا لو كانوا خيرا من بعض الوجوه، فلا يكونون خير القرون مطلقا[(٤)].

ففهـم الصحابـة للدين هو الأصل في فهم الشريعة، روى البخاري عن أبي جحيفة قال: قلت

---

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (١٥٠/٣).

(٢) أخرجه الترمذي، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، (٤٤/٥)، (رقم الحديث: ٢٦٧٦)، وقال أبو عيسى حديث حسن صحيح.

(٣) هو الإمام حافظ شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي المشهور بابن قيم الجوزية، قال الذهبي: عني بالحديث ومتونه، وبعض رجاله، وكان يشتغل في الفقه، ومن تصانيفه ¬: إعلام الموقعين، والصواعق المرسلة، وإغاثة اللهفان، وزاد المعاد، وغيرها، ولد سنة ٦٩١هـ، وتوفي سنة ٧٥١هـ، ينظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب، ١٧٠/٥-١٧٩.

(٤) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١٠٤/٤).

لعلـي بـن أبي طالب: هـل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله أو فهـم أعطيه رجل مسلم أو ما في هـذه الصحيفـة. قال: قلت: فما في هـذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسيـر، ولا يقتل مسلم بكافر[1].

ممـا سبق من نصوص الشريعة يتضح جلياً أن التمسك بالكتاب والسنة فيه الصلاح والخير والفـوز فـي الدنيـا والآخـرة، وأن نصوص الشريعـة لا تُفهم إلا بفهـم سلف الأمة مـن الصحابة والتابعيـن وأئمـة الهدى لأن فهمهم لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ أمن من الانحراف والضلال، وترك فهمهم هلاك محقق وضلال مبين.

المطلب الثاني: الابتداع في الدين وعدم الاتباع[2]:

إن من أعظم ما فرق الأمة الإسلامية وأوهن جسدها: الابتداع في دين الله تعالى

إذ لو فتح الباب لكل إنسان أن يقول في الدين برأيه، وأن يحدث في الدين ما يستحسنه بذوقه، لتفرقـت سبل الضلالات بالجماعة المسلمة، ولذلك نهينا عن اتباع السبل وأمرنا باتباع الصراط المستقيم، قـال تعالـى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [سـورة الأنعـام، (الآيـة: ١٥٣)]، وقد حذر النبي ﷺ مـن الإحـداث في الدين فقال: «إياكم ومحدثات الأمور، فـإن كل بدعة ضلالة»[3]، وليعلم أن الافتـراق من لوازم البدعـة، والفرقة من سمات أصحابها قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [سـورة آل عمـران، (الآية: ١٠٥)]، وقـال قتادة: يعني أهل البدع[4] وقال الشاطبـي: «والفرقة من أخصّ أوصاف المبتدعة؛ لأنه خرج عـن حكم الله وباين جماعة أهل الإسلام»[5] ولقـد أدرك أعداء الدين خطورة البدع وأهميتها في تفريق الجماعة المسلمة، فعملوا على إشعال البدع بين المسلمين ومساندتها ورعايتها[6].

المطلب الثالث: الجهل

مـن أهـم أسباب التفرق والتحزب الجهـل والبعد عن العلم الصحيـح المستفاد من الكتاب والسنة وكذلك عدم الرجوع إلى العلماء الراسخين في العلم، بل وعدم الثقة بهم.

ومـن المعلوم أنّ الإعراض عن قبول دعوة الرسل والوقـوع في الشرك إنما هو بسبب الجهل الـذي وصـف الله بـه الإنسان فـي كتابه. قـال تعالـى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

(١) رواه البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، (٣٣/١)، (رقم الحديث: ١١١).
(٢) انظر: الاعتصام، للشاطبي، (٦٦٩/٢)، وما بعدها.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) الاعتصام، للشاطبي (٧٥/١).
(٥) الاعتصام، للشاطبي، (١٥٠/١).
(٦) موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، بإشراف الشيخ علوي السقاف (٦٠/١-٦٣).

وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [سورة الأحزاب، (الآية: ٧٢)].

وبين النبي ﷺ أن الجهل من أسباب الضلال بقوله: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[١].

وقال النبي ﷺ: «إن بين يدي الساعة لأياما ينزل فيها الجهل، ويرفع فيها العلم، ويكثر فيها الهرج، والهرج القتل»[٢]، فدلّ هذا الحديث على أنّ ظهور الجهل وقلة العلم يؤديان إلى وقوع المحرمات، ومن أكبرها القتل، وهو دليل على تفرق المسلمين.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن الجهل أن ينكر الإنسان ما يجهله، وما غاب عن فهمه، ومن الجهل أن يرد بعض الحق الذي يكون مع مخالفه إذا كان مختلطا بالباطل فيؤدي هذا الرد إلى الاختلاف والنزاع»[٣].

والجهل له تبعات خطيرة، ومساوئ كثيرة؛ من أعظمها: أنه يورث التحزب والافتراق، ويوقع في العداوة والبغضاء، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [سورة المائدة (آية:١٤)]، فأخبر ﷺ أن نسيان النصارى حظا مما ذكروا به، وتركهم العمل ببعض ما أمروا به؛ نتج عنه إغراء العداوة والبغضاء بينهم، وهذا هو الواقع في أمة الإسلام بين الطوائف المتنازعة في أصول الدين، وكثير من فروعه، وهو الذي أوجب تسلط أعدائها عليها، فإن القوم إذا تفرقوا؛ فسدوا وهلكوا، وإذا اجتمعوا؛ صلحوا وملكوا، وإن الجماعة رحمة، والفرقة عذاب[٤].

ولذا فسر ابن عباس رضي الله عنه الأمر لعمر رضي الله عنه عندما تعجب كيف تختلف هذه الأمة! ونبيها واحد، ودينها واحد، وكتابها واحد، ففسر ذلك: بأن الرجل إذا عرف «فيما نزلت الآية أو السورة؛ عرف مخرجها وتأويلها وما قصد بها، فلم يتعد ذلك فيها، وإذا جهل فيم أنزلت؛ احتمل النظر فيها أوجها؛ فذهب كل إنسان مذهبا لا يذهب إليه الآخر، وليس عندهم من الرسوخ في العلم ما يهديهم إلى الصواب، أو يقف بهم دون اقتحام حمى المشكلات، فلم يكن بد من الأخذ ببادي الرأي، أو التأويل بالتخرص الذي لا يغني من الحق شيئا، إذ لا دليل عليه من

(١) رواه البخاري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، (٣١/١)، (رقم الحديث: ١٠٠)، وأخرجه مسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، (٤ / ٢٠٥٨)، (رقم الحديث: ٢٦٧٣).

(٢) رواه البخاري، كتاب الفتن، باب ظهور الفتن، (٤٨/٩)، (رقم الحديث: ٧٠٦٢)، ومسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، (٤/ ٢٠٥٦)، (رقم الحديث: ٢٦٧٢).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١٥١/١، يراجع أيضاً: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١٨٧/١).

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (١٤/١-١٥).

الشريعة، فضلوا وأضلوا»[1]، وتحزبوا وتفرقوا، وتقاتلوا واقتتلوا.

مما سبق من النصوص وأقوال العلماء يتضح جليا أن الجهل هو المؤدي إلى التنازع والافتراق والتحزب؛ ومن أهمها الجهل بمقاصد الشريعة وعدم فهم الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح.

المطلب الرابع: اتباع الهوى

ومن أسباب التفرق والتحزب ووقوع الخلاف في الأمة اتباع الهوى، فإنه أصل الزيغ ومفارقة الحق، قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [سورة ص، (الآية: ٢٦)]، وكما قال النبي ﷺ: «يخرج في أمتي قوم يهوون هوى يتجارى بهم ذلك الهوى كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يدع منه عرقا ولا مفصلا إلا دخله»[2]. ويدخل فيه التعصب المذهبي والعقدي والسلوكي.

ونهى الله تعالى عن اتباع الهوى؛ لأنه من أسباب الضلال، فقال سبحانه: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى﴾ [سورة القصص، (الآية: ٥٠)].

وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله في حديث الافتراق: «إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة في الأهواء كلها في النار إلا واحدة، وإنها الجماعة»[3].

ففي هذا إشارة إلى أن سبب وقوع الافتراق في الأمة: خروج أقوام تتجارى بهم الأهواء[4]، وقال الشاطبي رحمه الله: «قال بعض العلماء: صاروا فرقا لاتباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا»[5].

ولهذا كان السلف رضي الله عنهم يسمون أهل الآراء المخالفة للسنة وما جاء به الرسول في مسائل العلم الخبرية، ومسائل الأحكام العملية، يسمونهم أهل الشبهات والأهواء، لأن الرأي المخالف للسنة جهل لا علم، وهوى لا دين، فصاحبه ممن اتبع هواه بغير هدى من الله، واتبع هواه بغير علم[6].

ومما يتعلق بهذه المسألة أن يعلم أن الرجل العظيم في العلم والدين، قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقرونا بالظن، ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن

---

(١) الاعتصام، للشاطبي (٦٩٢/٢).

(٢) مسند أحمد، كتاب: مسند الشاميين، حديث معاوية بن سفيان، (١٣٤/٢٨)، ورواه أبو داود، كتاب السنة، باب شرح السنة، (٦/٧)، (رقم الحديث: ٤٥٩٧)، وقال الألباني ¬: صحيح، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، (٤٧٢/٧).

(٣) سبق تخريجه

(٤) ينظر: الاعتصام، للشاطبي، (٧٨١/٢).

(٥) ينظر: الاعتصام، للشاطبي، (٧٣٣/٢).

(٦) إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، لابن القيم، (٨٦٢/٢).

كان من أولياء الله المتقين[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ما أكثر ما تفعل النفوس ما تهواه ظانة أنها تفعله طاعة لله»[2].

مما سبق تبين أن اتباع الهوى له تأثير كبير في التفرق والتحزب وهو من أسباب الاختلاف في الأمة، لذا حذّر الله ورسوله المؤمنين من اتباعه، فهو شرٌّ قائدٍ، وبئس الدليل، يعمي صاحبه؛ فيرى الحق باطلا، والباطل حقا، ويضل عن سواء السبيل.

المطلب الخامس: الغلو في الدين

لقد جاء الإسلام آمرا بالاعتدال والاقتصاد والوسطية في كل أمر، حتى ميزت هذه الأمة وخصت بذلك، قال ﷻ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾ [سورة البقرة، (الآية: ١٤٣)]، وقال سبحانه آمرا بالاستقامة والاعتدال، ناهيا عن الغلو والطغيان: ﴿ فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطۡغَوۡاْۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ١١٢ ﴾ [سورة هود، (الآية: ١١٢)]، ومن أهم أسباب الافتراق والتحزب هو الغلو في الدين، ونهى الله ﷻ عنه حيث قال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ ﴾ [سورة النساء، (الآية: ١٧١)]، إن دين الله لا يقبل الغلو لأنه يؤدي إلى البعد بل الخروج عن الصراط المستقيم، ففي هذه الآية دليل على أن الغلو في الدين محرم. وما وقع من النصارى من تأليه عيسى عليه السلام ودعوى أنه ابن الله إلا بالغلوّ في شأنه.

وحذّر رسول الله ﷺ من الغلو ومجاوزة الحد المشروع، وأراد النبي ﷺ أن يتمسكوا بما هو عليه ﷺ حتى يبقى الدين خالصا، قال ابن عباس: قال لي رسول الله ﷺ غداة العقبة وهو على راحلته: «هات، القط لي»، فلقطت له حصيات هن حصى الخذف، فلما وضعتهن في يده قال: «بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين»[3].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال وهو على المنبر: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنما أنا عبد، فقولوا عبد الله ورسوله»[4].

وكم من الفرق الباطلة نشأت في الإسلام بالغلو في التشدد على الأنفس، والغلو في تطبيق بعض الأحكام مثل التكفير، حتى أوصلهم إلى قتل المسلمين واستحلال دمائهم.

والناظر لأقوال الفرق المبتدعة التي فرقت الأمة بذلك يجدها خرجت بسبب الغلو

---

(١) منهاج السنة، لابن تيمية، (٥٤٣/٤).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٢٠٧/٢٨).

(٣) رواه النسائي، كتاب المناسك، باب التقاط الحصى، (٢٦٨٩/٥)، (رقم الحديث: ٣٠٥٧)، وسنن ابن ماجه، كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي، (٢٢٨/٤)، (رقم الحديث: ٣٠٢٩)، وصححه الألباني رحمه الله، ينظر: صحيح وضعيف سنن النسائي، (١٢٩/٧).

(٤) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله (واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها)، (١٦٧/٤)، (رقم الحديث: ٣٤٤٥).

والتقصير، فالمعطلة غلوا في التنزيه وقصروا في الإثبات، والمشبهة غلوا في الإثبات وقصروا في التنزيه، وكلاهما أخذ ببعض النصوص وترك بعضاً، والحق في الاعتدال والجمع بين النصوص. أما الخوارج فغلوا في إثبات الأعمال وعدها من الإيمان حتى كفروا المسلمين بمجرد المعصية، وقابلهم المرجئة فغلوا حتى أخرجوا العمل من الإيمان، فكان الغلو في ردود الأفعال سببا لأن ترد البدعة ببدعة والباطل بباطل.

ويقول ابن أبي العز الحنفي: فصار هؤلاء الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا يقابلون البدعة بالبدعة، أولئك غلوا في علي وأولئك كفروه! وأولئك غلوا في الوعيد حتى خلدوا بعض المؤمنين، وأولئك غلوا في الوعد حتى نفوا بعض الوعيد أعني المرجئة. وأولئك غلوا في التنزيه حتى نفوا الصفات، وهؤلاء غلوا في الإثبات حتى وقعوا في التشبيه، وصاروا يبتدعون من الدلائل والمسائل ما ليس بمشروع ويعرضون عن الأمر المشروع، وفيهم من استعان على ذلك بشيء من كتب الأوائل: اليهود والنصارى والمجوس والصابئين، فإنهم قرؤوا كتبهم فصار عندهم من ضلالتهم ما أدخلوه في مسائلهم ودلائلهم، وغيروه في اللفظ تارة، وفي المعنى أخرى، فلبسوا الحق بالباطل، وكتموا حقًا جاء به نبيهم، فتفرقوا واختلفوا. وسببُ ضلال هذه الفرق وأمثالهم عدولهم عن الصراط المستقيم»[1].

مما سبق من النصوص وأقوال العلماء تبين أن الافتراق والتحزب في الأمة من الغلو في الدين ومجاوزة النصوص الشرعية وعدم فهمها وفق فهم السلف الصالح.

المطلب السادس: تقديم العقل على النقل

ومن أسباب الافتراق والاختلاف والتحزب في الأمة تقديم العقل على النقل، وهذا أول ضلال وقع في الخلق.

قال الشهرستاني[2]: إن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين»[3].

وكل من قال برأيه وذوقه وسياسته مع وجود النص، أو عارض النص بالمعقول فقد ضاهى إبليس حيث لم يسلم لأمر ربه حيث قال: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ١٢﴾ [سورة الأعراف، (الآية: ١٢)][4].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، (٥٢٥/١).

(٢) هو: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أبو الفتح، حافظ، متكلم، له مؤلفات منها: نهاية الإقدام، توفي سنة (٥٤٩هـ). سير أعلام النبلاء، (٢٨٦/٢).

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني، (١٦/١).

(٤) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، (٢٠٧/١).

وتقديم العقل على النقل كان أحد أسباب وقوع الافتراق والاختلاف في الأمة، إذ كان الناس على كلمة سواء حتى خرج من يعارض الوحي بالعقل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات.. ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم»[1].

ولما وقع هؤلاء في معارضة النصوص بعقولهم وقعوا في الضلال المؤدي إلى الافتراق، لأن «من عارض آيات الله بمعقوله، فإنه لا علم عنده، وإن سماه معقولا، فإنه جهل وضلال، فليس بعلم ولا عقل ولا هدى»[2].

وهكذا حصل الافتراق في الدين والخلاف في مسائل الاعتقاد لما عورضت النصوص بالعقل.

مما سبق تبيّن أنّ منهج أهل السنة والجماعة ألّا يعدلوا عن النص الصحيح، وألّا يعارضوه بمعقول ولا بقول فلان؛ فخلافُ هذا طريقةُ أهل البدع في تلقي النصوص، إذ يقدّمون العقل على النقل، وقد وصفهم الفاروق عمر رضي الله عنه بأنهم أعداء السنن، فقال: «أصحاب الرأي أعداء السنن؛ أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلّتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سُئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم»[3].

المطلب السابع: تأويل النصوص الشرعية تأويلاً فاسداً

يُعدّ التأويل الفاسد للنصوص الشرعية من أبرز أسباب التحزّب والتفرق والاختلاف؛ إذ يخرج بالنصوص عن مقاصدها الصحيحة، ويجعلها تابعة للأهواء والآراء. وقد وصف الله تعالى أهل الزيغ بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [سورة آل عمران:٧].

وهذا السبب مشترك بين فرق كثيرة؛ إذ إن باب التأويل واسعٌ في ذاته، عظيمُ الأثر في فساده؛ فما من فرقة ضلّت، ولا جماعة انحرفت، إلا وكان التأويل الفاسد أحد أبواب انحرافها.

وقد بيّن ابن القيم رحمه الله خطورة هذا الباب بعد ذكره أقوال العلماء في ذمّ التأويل، فقال: «وليس هذا مختصا بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل، لم تزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد...وبالجملة فافتراق أهل الكتابين وافتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، (٢٤٤/٥).

(٢) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٣٤١/٢).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآلكائي، (١٢٨/١).

المسلميـن يـوم الجمل وصفين والحـرة وفتنة ابن الزبير وهلـم جرا بالتأويل، وإنمـا دخل أعداء الإسـلام من المتفلسفـة والقرامطة والباطنيـة والإسماعيليـة والنصيرية من بـاب التأويل، فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل، فإن محنته إما من المتأولين، وإما أن يسلط عليهم الكفـار بسبب ما ارتكبوا من التأويل وخالفوا ظاهر التنزيل وتعللوا بالأباطيل. فما الذي أراق دماء بنـي جذيمة وقد أسلمـوا غير التأويل حتى رفع رسول الله ﷺ يديه وتبرأ إلى الله من فعل المتأول بقتلهـم وأخذ أموالهم؟ وما الذي أوجب تأخر الصحابة رضي الله عنهم يوم الحديبية عن موافقة رسـول الله ﷺ غيـر التأويل حتى اشتد غضبه لتأخرهم عن طاعته حتى رجعوا عن ذلك التأويل؟ وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلما وعدوانا وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويـل؟ ومـا الذي سفك دم علي رضي الله عنه وابنـه الحسين وأهل بيته رضي الله تعالى عنهم غير التأويل؟ وما الذي أراق دم عمار بن ياسر وأصحابه غير التأويل؟ وما الذي أراق دم ابن الزبير وحجر بن عدي وسعيد بن جبير وغيرهم من سادات الأمة غير التأويل؟ وما الذي أريقت عليه دماء العـرب في فتنة أبي مسلم غير التأويل؟ وما الذي جرد الإمام أحمد بين العقابين وضرب السياط حتـى عجـت الخليقة إلى ربها تعالى غيـر التأويل؟ وما الذي قتل الإمام أحمـد بن نصر الخزاعي وخلـد خلقا مـن العلماء في السجون حتى ماتوا غير التأويل؟ وما الذي سلط سيوف التتار على دار الإسـلام حتـى ردوا أهلها غير التأويل؟ وهل دخلت طائفة الإلحاد من أهل الحلول والاتحاد إلا من باب التأويل؟»[1].

ويذكـر شيخ الإسلام ابـن تيمية أن أهل البـدع كالخوارج وغيرهم هم أهـل أهواء وشبهات يتبعـون فيما يحبون ويبغضون ما تحبه أنفسهم ويوافـق أهواءهم من تأويلات فاسدة، «فكل فريق منهـم قد أصل لنفسه دينا وضعه إما برأيه وقياسه الـذي يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي يسميـه ذوقيـات، وإما بتأولـه القرآن ويحرف فيه الكلـم عن مواضعه ويقول إنه إنمـا يتبع القرآن كالخوارج». ولكن بدعة الخوارج كما يقولون: «كان قصد أهلها متابعة النص والرسول، لكن غلطوا في فهم النصوص وكذبوا بما يخالف ظنهم من الحديث ومعاني الآيات»[2].

وبذلك يتبين أن من أعظم أسباب التحزّب والتفرق: سوء فهم النصوص الشرعية، وصرفها عـن معانيهـا الراجحة إلى معـانٍ مرجوحة، مما يؤدي إلـى بناء عقائد ومناهـج منحرفة، ثم إلى التنازع والافتراق.

المطلب الثامن: التعصب

ومـن أسباب التحـزب التعصب لبعض المشايخ وآرائهـم وللمذاهب التـي يتمذهبون بها، والتعصب له أضرار كثيرة على الأمة بل هو داء عضال ومرض خطير، وسببه: الجهل وقلة المعرفة

(١) إعلام الموقعين، لابن قيم، (٤/٣١٢-٣١٩).

(٢) النبوات، لابن تيمية، (١/٤٢٠-٤٢١).

وتعظيم الأشخاص فوق القدر اللازم لهم، ويؤدي إلى اتهام المخالفين بالجهل والخطأ وإظهار مثالبهم وعيوبهم ونقائصهم وتتبع عوراتهم والفرح بأخطائهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وتحزب طائفة بالتعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل حزبهم بالحق والباطل، من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله ﷺ»[1].

وقد عد الإمام الشاطبي التعصب من أسباب الاختلاف والفرقة وجعله من التقليد المذموم الذي ذم الله ﷻ متبعيه حينما قالوا: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الزخرف، (الآية: ٢٢)]، ثم قال: ﴿قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾ [سورة الزخرف، (الآية: ٢٤)]، فنبههم على وجه الدليل الواضح، لكنهم استمسكوا بمجرد تقليد الآباء[2].

ويبين عمرو بن العاص رضي الله عنه صورة من صور هذا التقليد المذموم الذي يصد عن اتباع الحق وذلك لما قيل له: ما أبطأ بك عن الإسلام وأنت أنت في عقلك؟ فقال: إنا كنا مع قوم لهم علينا تقدم (يعني أباه ومن هم في طبقته) وكانوا ممن نوازي حلومهم الجبال، فلما بعث النبي ﷺ فأنكروا عليه، قلدناهم، فلما ذهبوا وصار الأمر إلينا نظرنا وتدبّرنا، فإذا حقٌّ بيّن، فوقع الإسلام في قلبي[3].

مما سبق تبين أنّ التعصب له آثار سيئة على الفرد والمجتمع، فهو سبب لافتراق الأمة وتقسيمها إلى أحزاب وجماعات حتى يمزّق الأمة، ويشتّت الكلمة، ويُضعف القوة، ويُخلخل الصف، ولا يزال بالناس حتى تدعي كل طائفة منهم «أنها على الصراط المستقيم، وأن ما سواها منحرف عن الجادة، وراكب بنيات الطريق»[4].

المبحث الرابع: خطورة التحزب وآثاره السيئة

يترتب على التحزب والافتراق آثار سيئة وخطورة عظيمة على الفرد والمجتمع، وعواقب وخيمة، تفتك بالمجتمع المسلم، وتورده المهالك، والعياذ بالله ومن أهمها:

المطلب الأول: الوقوع في الشرك

قال تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة الروم، (الآية:٣١-٣٢)]، يأمر الله ﷻ عباده بفعل المأمورات، وترك المنهيات، وهو مقتضى تحقيقهم التقوى، كما يأمرهم

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٩٢/١١).

(٢) الاعتصام، للشاطبي، (٦٨٩/٢).

(٣) المنتقي من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للإمام الذهبي، (ص: ٦٠٦).

(٤) الاعتصام، للشاطبي، (٨٠١/٢).

بإقامة الصلاة، وينهاهم عن مخالفة الدين الذي دعاهم إليه؛ لئلا يماثلوا المشركين الذين بدلوا دينهم، وكانوا فرقا وأحزابا، من اليهود والنصارى[1]؛ وذلك أنهم لما لم يفعلوا ما أمرهم به، ولم ينتهوا عما نهاهم عنه؛ أداهم ذلك إلى التفرق والاختلاف، فصاروا أحزابا متنازعين، كل حزب بما لديهم فرحين.

وفي الآية السابقة إشارة لكون هذا التفرق والتحزب سببا في وقوعهم في الشرك؛ فإنه لما كان طريق الحق واحد، وطرق الشيطان متعددة؛ صار «الاختلاف والتفرق شيعا لا ينفك عن الشرك؛ لما فيه من عبادة الأهواء»[2].

وهذا للأسف الشديد واقع مشاهد في بعض بلاد المسلمين؛ حيث سلك التحزب والافتراق ببعضهم مسالك شتى، فاختلفت المشارب والأهواء، ولا زال بهم الشيطان -عدوهم الأكبر-؛ حتى أوقع فريقا منهم في الشرك، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فزين لقوم عبادة قبور الصالحين؛ لما نصبوا لهم الأضرحة، ونذروا النذور، وذبحوا القرابين، ثم عبدوهم من دون الله، كما عظم في نفوس قوم آخرين كبراءهم، فقدسوهم (حكاما-وعلماء-وأحزابا...إلخ)، وجعلوا طاعتهم مطلقة، وشابهوا بذلك اليهود والنصارى الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، وكذا ضل الكثير بتزيين الأهواء والشهوات؛ حتى غدت أهواؤهم آلهة تعبد من دون الله[3]، قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الجاثية:٢٣].

المطلب الثاني: مشابهة الكفار

إن الافتراق من أمور الكفار ومن أفعالهم الذين نهانا الله سبحانه وتعالى عن مشابهتهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة آل عمران، (الآية: ١٠٥)] نهى الله المؤمنين أن يشابهوا الكفار ويتابعوهم في تفرقهم واختلافهم.

قال الإمام ابن كثير -رحمه الله-: «ينهى ﷻ هذه الأمة أن يكونوا كالأمم الماضيين في افتراقهم واختلافهم وتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قيام الحجة عليهم»[4].

وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إذا كان بينهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة،

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، (٤٩٨/١٨).

(٢) ذم الفرقة والاختلاف، للفنيمان، (ص:٥١).

(٣) ولا سيما البريلوية، والديوبندية، وجماعة التبليغ وإخوان المسلمين، وغير ذلك.

(٤) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٩١/٢).

قالوا: من هي يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابي»[1].

ومن النصوص القرآنية -أيضا- الواردة في النهي عن مشابهة الكافرين في تفرقهم قوله ﷻ ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [سورة الروم، (الآية: ٣١-٣٢)].

مما سبق تبين أن الله ﷻ نهى هذه الأمة عن مشابهة أهل الشرك الذين بدلوا دينهم وكانوا أحزابا وفرقا[2].

المطلب الثالث: تفرق جماعة المسلمين

ومن الآثار السيئة للتحزب تفرق جماعة المسلمين، وقد تكاثرت النصوص الحاثة على الاجتماع، والناهية عن التفرق والاختلاف، كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [سورة الشورى:١٣]، وعده العلماء من أعظم أصول الإسلام[3]، وأمرنا الله ﷻ أن نكون جماعة واحدة، في أبداننا واعتقاداتنا، وحذرنا من سلوك طريق أهل الكتاب الذين تفرقوا إلى فرق، والاعتبار بما حل بمن قبلنا، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [سورة آل عمران، (الآية: ١٠٣)]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾، قال الطبري رحمه الله: «يقول تعالى ذكره: وتفرق الناس في دينهم الذي أمرهم الله به ودعاهم إليه، فصاروا فيه أحزابا، فتهودت اليهود، وتنصرت النصارى، وعبدت الأوثان، ثم أخبر جل ثناؤه عما هم إليه صائرون، وأن مرجع جميع أهل الأديان إليه، متوعدا بذلك أهل الزيغ منهم والضلال، ومعلمهم أنه لهم بالمرصاد، وأنه مجاز جميعهم جزاء المحسن بإحسانه، والمسيء بإساءته»[4]، وقال الشيخ الفوزان حفظه الله: «يعني: جماعة، لأن دين الإسلام دين جماعة، لا دين تفرق واختلاف، فليس فيه تفرق وأحزاب، وجماعات وجمعيات متفرقة، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [سورة آل عمران، (الآية: ١٠٥)]، فالمطلوب من المسلمين أن يكونوا أمة واحدة، على منهج واحد، وعلى دين واحد، وعلى ملة واحدة، كالبنيان المرصوص، يشد بعضه بعضا، وكالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، ولا يكون ذلك إلا بعقيدة التوحيد، أما التفرق والاختلاف والتناحر والتهاجر والتباغض والتنابذ بين الجماعات وبين الفرق فهذا ليس من دين الإسلام

---

(١) رواه الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة، (٢٦/٥)، (رقم الحديث: ٢٦٤١)، وقال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وللحديث روايات مختلفة، وقال الألباني: حسن، ينظر: صحيح وضعيف سنن الترمذي، (١٤١/٦).

(٢) انظر: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، (٣٣/١-٣٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٣٥٩/٢٢).

(٤) جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، (١٥٩/٩).

وهذا يكون مع فساد العقيدة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾»[1].

وإن الحزبية والتحزب من أبرز أسباب تفرق المسلمين، وهذا هو المشاهد في واقع الأمة اليوم مع الأسف؛ إذ ينتج عن انضمام الأفراد إلى الأحزاب المتناحرة، وتعصبهم لها، وعقدهم الولاء والبراء للحزب ومقالاته، وإنشائهم جماعات بأسماء لا تُعرف في الشرع؛ تفرُّق المسلمين وتشتُّتهم، إذ إنّ التعددية الحزبية التي يُدعى إليها اليوم تتضمّن مفارقةً لجماعة المسلمين، إذ يُوالى فيها كل من دخل في الحزب، ويُحارب كل مسلم خارج عنه.

ومن أصرح الأدلة التي بينت هذا الأثر السيء في جماعة المسلمين قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ [سورة الأنعام، (الآية: ١٥٣)]، والأحزاب هي من السبل التي فرقت الجماعة، حيث إن السبل هي الطرق الملتوية، ومعنى الآية: إنكم إن اتبعتم السبل تفرقت بكم عن سبيله وتشتت بكم وبعدت، ولذا أضاف السبيل المشروع إليه، وأما ما عداه فسبل متعددة متشعبة متفرقة[2].

وبهذا يتبيّن جلياً أنّ للتحزب آثاراً سيئةً على الأمة الإسلامية، من أهمّها تفرُّق جماعة المسلمين.

المطلب الرابع: ضعف جماعة المسلمين

ومن الآثار السيئة للحزبية والتحزب ضعف جماعة المسلمين ووهنهم وتكالب الأعداء عليهم وانهزامهم، وانشغال الأمة بنفسها وظهور العداوة والتنافر بينها، وقد ذكر الله هذا في كتابه حيث قال: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥﴾ [سورة آل عمران:١٠٥]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ٤٦﴾ [سورة الأنفال:٤٦].

قال سماحة الشيخ ابن باز رحمه الله: «ومما لا شك فيه أن كثرة الفرق والجماعات في المجتمع الإسلامي مما يحرص عليه الشيطان أولا، وأعداء الإسلام من الإنس ثانيا، لأن اتفاق كلمة المسلمين ووحدتهم وإدراكهم الخطر الذي يهددهم ويستهدف عقيدتهم؛ يجعلهم ينشطون لمكافحة ذلك والعمل في صف واحد من أجل مصلحة المسلمين ودرء الخطر عن دينهم وبلادهم وإخوانهم، وهذا مسلك لا يرضاه الأعداء من الإنس والجن، فلذا هم يحرصون على تفريق كلمة المسلمين وتشتيت شملهم وبذر أسباب العداوة بينهم»[3].

مما سبق يتبيّن أنّ من الآثار السيئة للتحزب ضعف المسلمين وتفرقهم إلى طوائف وجماعات

---

(١) إعانة المستفيد، للشيخ صالح الفوزان (٧٦/١).

(٢) القول المفيد، لابن عثيمين (٤٣/١).

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، لابن باز، (١٣٧/٤).

عديدة، مما يوهن قوتهم.

المطلب الخامس: ابتلاء الأمة بالعقوبات

وممّا يدل على ذلك ما ورد في صحيح البخاري عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «خرجت لأخبركم بليلة القدر، فتلاحى فلان وفلان، فرُفِعت، وعسى أن يكون خيراً لكم...»[(١)].

قال الإمام ابن رجب -رحمه الله-: «والتلاحي: قد فسر بالسباب، وفسر بالاختصام والمماراة من دون سباب... وأن السباب تعجل عقوبته حتى يحرم المسلمون بسببه معرفة بعض ما يحتاجون إليه من مصالح دينهم»[(٢)].

وقال الإمام ابن حجر -رحمه الله-: «وفيه دليل على أن المخاصمة مذمومة، وأنها سبب في العقوبة المعنوية، أي: الحرمان، وفيه أن المكان الذي يحضره الشيطان ترفع منه البركة والخير»[(٣)].

فالبركة في الألفة والمحبة والوئام، والحرمان في الفرقة والتنازع والاختلاف، ومعلوم أنّ التشاحن والتنازع مورِثان للبغضاء والشحناء، مما يجرّ إلى التحزب والافتراق.

ويوضح ذلك أكثر ما أخرجه الإمام مسلم أن النبي ﷺ قال: «تفتح أبواب الجنة يوم الاثنين، ويوم الخميس، فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئا، إلا رجلا كانت بينه وبين أخيه شحناء، فيقال: انظروا هذين حتى يصطلحا، انظروا هذين حتى يصطلحا، انظروا هذين حتى يصطلحا»[(٤)]، وفيه بيان مغبة التشاحن والتنازع، وأنه يكون سببا لعدم قبول العمل، وتأخير العفو والصفح؛ زجرا وتعنيفا؛ لئلا يتساهل في ذلك، وليحرص المسلمون على صفو الوداد، وسلامة النفوس، والمصارحة والمسامحة؛ لينال بذلك مرضاة ربه، وأمن غضب الله وعقابه، وقبول أعماله.

المطلب السادس: ظهور البدع وانتشارها في المجتمع المسلم

يقول الله ﷻ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾، وإن من أخطر المساوئ للحزبية والتحزب ظهور البدع وانتشارها بين المسلمين، وواقع التحزب والحزبية مرتبط بالبدع، فكل جماعة وفرقة وطائفة تدعو إلى باطلها الذي ابتدعته، وأفرادها أسرى لكل باطل يحمله الحزب، ولذا جاء التحذير الشديد من التفرق والاختلاف كما تقدم.

وذلك أن كل حزب يتبنى أفكاره ومناهجه وتوجهاته ومصالحه التي أنشئ الحزب لأجلها ولا يكتفي هؤلاء بنشر باطلهم؛ بل إنهم ليحاربون أهل السنة ويشيعون ضدهم الباطل حتى ينفر الناس

---

(١) صحيح البخاري، كتاب فضل ليلة القدر، باب رفع معرفة القدر لتلاحي الناس، (٤٧/٣)، (رقم الحديث:٢٠٢٣).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين أحمد بن رجب، الحنبلي، (٢٠٣/١).

(٣) فتح الباري، لابن حجر، (١١٣/١).

(٤) صحيح مسلم، كتاب البر والصّلة، باب النهي عن الشحناء والتناحر، (١٩٨٧/٤)، (رقم الحديث: ٢٥٦٥).

عنهم، فتنتشر حينئذٍ البدع بين المسلمين، وممّا سهّل هذا الانتشار القواعدُ الباطلة التي تروّجها بعض تلك الأحزاب كرفع الإنكار على المخالفين، وأنه لا بد من العذر المطلق عند المخالفة، وأن الاجتماع يكون في الأمور المتفق عليها دون المختلف فيها، حتى أصبحت من ضمن هذه الثوابت العقدية التي أنزلت الكتب وأرسلت الرسل من أجلها[1].

المطلب السابع: براءة النبي ﷺ من المتفرقين والمتحزبين

لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [سورة الأنعام، (الآية: ١٥٩)]، قال الإمام الطبري -رحمه الله-: «إن الله أخبر نبيه ﷺ أنه بريء ممن فارق دينه الحق وفرقه، وكانوا فرقا فيه وأحزابا شيعا، وأنه ليس منهم. ولا هم منه، لأن دينه الذي بعثه الله به هو الإسلام، دين إبراهيم الحنيفية»[2]، ولقول الله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ﴾ [سورة آل عمران، (الآية: ١٠٦)].

قال الشيخ السعدي -رحمه الله-: «وهي وجوه أهل السعادة والخير، أهل الائتلاف والاعتصام بحبل الله ﴿وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ﴾، وهي وجوه أهل الشقاوة والشر، أهل الفرقة والاختلاف»[3]. وفي الحديث: «...ألا ليذادنّ رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضال أناديهم ألا هلم فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك فأقول سحقا سحقا»[4].

ففيه إشارة إلى إبعاد أناس عن حوضه ﷺ فلا يشربون منه، ويدخل فيه كل من «بدل أو غير أو ابتدع في دين الله ما لا يرضاه الله، ولم يأذن به الله، فهو من المطرودين عن الحوض المبتعدين منه، المسودّي الوجوه»[5].

المطلب الثامن: وقوع العداوة والبغضاء بين المسلمين

ومن الآثار السيئة للتحزب وقوع العداوة والبغضاء بين المسلمين، كما يقول ابن تيمية رحمه الله: «فمتى ترك الناس بعض ما أمرهم الله به وقعت العداوة والبغضاء، وإذا تفرق القوم فسدوا وهلكوا، إذا اجتمعوا صلحوا وملكوا، فإن الجماعة رحمة والفرقة عذاب»[6].

ومن نتيجة تعدد الجماعات والأحزاب والفرق والطوائف أن تعدى بعضهم على بعض بالسباب والتهم الباطلة والشائعات المغرضة الكاذبة، فالحزبية تلغي جانب المحبة في الله، فلا يحب إلا من كان في صفه أو حزبه، بل ربما تعاطف مع النصراني ومع المشرك، وأبغض أخاه في

(١) الحزبية والتحزب وآثارهما السيئة على الجماعة، لعبد العزيز الظفيري، (ص: ٧٤).
(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، (٢٧١/١٢).
(٣) الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، (ص: ١٤٢).
(٤) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، (٢١٨/١)، (رقم الحديث: ٢٤٩).
(٥) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، (١٦٨/٤).
(٦) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٤٢١/٣).

الإسلام مع أنه يعلم أن الحب في الله من أوثق عرى الإيمان، ففيها إلغاء الولاء والبراء الصحيح، والتفـرق والاختـلاف فيه جحود لنعمة الأخوة وحق الإسلام، وهو من الكبائر التي تقرّب من الكفر وتشبه عمل الكفار[1].

روى الشيخـان مـن حديث جريـر أن النبي ﷺ قال له في حجة الـوداع: «استنصت الناس، فقال: لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»[2].

فالحديـث معنـاه: لا ترجعوا بعدي فرقـا مختلفين يضرب بعضكم رقـاب بعض، فتكونوا في ذلـك مضاهين للكفار، فـإن الكفار متعادون يضرب بعضهم رقاب بعضـ، وإن المسلمين متآخون يحقن بعضهم دم بعض»[3].

المطلب التاسع: إثارة الفتن

ومـن الآثار السيئة للتحزب ما يترتب عليه من إثارة الفتن وزعزعة الأمن في المجتمع، إذ لا ريـب أن ذلـك يُضعف طاقة المجتمع، ويُنهك اقتصاده، ويُشتت جهـوده، ويُلهيه عن هدفه الأسمى ومهمته العالمية وهي الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله.

يقـول تعالى مبينـا أن الهزيمة والفشل ناتجة عـن الفرقة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا لَقِيتُمۡ فِئَةٗ فَٱثۡبُتُواْ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٤٥ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [سورة الأنفال، (الآية: ٤٥-٤٦)].

«لا تنازعـوا»: أي لا تختلفـوا فتفرقـوا وتختلـف قلوبكم، «فتفشلـوا»: أي فتضعفـوا وتجبنوا، «وتذهب ريحكم»: تذهب قوتكم وبأسكم ووحدتكم، وتتقطع دولتكم، ويدخلكم الوهن والخلل»[4].

وبهـذا يتبيّن أنّ للتحزب والافتراق مخاطرَ عظيمةً، وآثاراً وخيمةً على الدعوة ووحدة الكلمة بيـن الدعاة، وأنهمـا سبب في محق البركة، وحلولِ النّكال مـن الله؛ فالواجب على المسلم الاتباع والتمسك بالصراط المستقيم، لينال الفلاح والمثوبة في الدارين.

المطلب العاشر: عدم الإنصاف والعدل

أمـر الله بالعدل والإحسـان، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [سورة النحـل:٩٠]، وأنزل لأجله الكتب وأرسـل الرسـل: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [سـورة الحديد:٢٥]، وذلـك لأن المتحزبين قلوبهم لا تعرف معروفا، ولا تنكر منكرا، إلا مـا أشربـت من الهوى الذي يتحزبون له، قـال ابن القيم رحمه الله: «فإن اتبـاع الهوى يعمي عين

(١) شرح مسلم، للنووي، (٥٥/٢).

(٢) رواه البخاري، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، (٣٥/١/)، (رقم الحديث: ١٢١)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، (٨١/١)، (رقم الحديث: ٦٥).

(٣) معالم السنن، للخطابي، (٣١٦/٤).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري، (٢١٤/١١).

القلب، فلا يميز بين السنة والبدعة أو ينكسه، فيرى البدعة سنة، والسنة بدعة»[1].

المبحث الخامس: مسؤولية الدعاة تجاه التحزب

إنّ للعلماء منزلة عظيمة في المجتمع المسلم، فهم ورثة الأنبياء كما أخبر بذلك النبي ﷺ. وغياب أثر العلماء أو انشغالهم مدعاة لتصدّر غير الأكفاء، الذين يضلون الناس بالفتوى بالباطل أو بغير علم، فيتعرّض المجتمع حينئذ للهلاك؛ ويتأكّد دورهم في مثل هذه القضايا الخطيرة، لا سيما في هذه الفترة العصيبة التي تمرّ بها المجتمعات الإسلامية؛ إذ غدت وسائل الإعلام اليوم من أشدّ المؤثرات في حياتنا الفردية والاجتماعية، ونجحت في تضليل الرأي العام في الشعوب الإسلامية، حتّى صارت هي التي تصوغ العقول والميول والأذواق والاتجاهات الفكرية والنفسية عند معظم الناس. قال سماحة شيخنا عبد العزيز بن باز رحمه الله حول دور العلماء: «فالواجب على علماء المسلمين توضيح الحقيقة ومناقشة كل جماعة أو جمعية ونصح الجميع بأن يسيروا في الخط الذي رسمه الله لعباده، ودعا إليه نبينا محمد ﷺ، ومن تجاوز هذا أو استمر في عناده لمصالح شخصية أو لمقاصد لا يعلمها إلا الله -فإن الواجب التشهير به، والتحذير منه ممن عرف الحقيقة، حتى يتجنب الناس طريقتهم، وحتى لا يدخل معهم من لا يعرف حقيقة أمرهم فيُضلّوه ويصرفوه عن الطريق المستقيم الذي أمرنا الله باتباعه في قوله ﷻ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام، (الآية: ١٥٣)]، ومما لا شك فيه أن كثرة الفرق والجماعات في المجتمع الإسلامي مما يحرص عليه الشيطان أولاً، وأعداء الإسلام من الإنس ثانياً، لأن اتفاق كلمة المسلمين ووحدتهم وإدراكهم الخطر الذي يهددهم ويستهدف عقيدتهم يجعلهم ينشطون لمكافحة ذلك والعمل في صف واحد من أجل مصلحة المسلمين ودرء الخطر عن دينهم وبلادهم وإخوانهم، وهذا مسلك لا يرضاه الأعداء من الإنس والجن، ولذلك حرصوا على تفريق كلمة المسلمين وتشتيت شملهم وبذر أسباب العداوة بينهم، نسأل الله أن يجمع كلمة المسلمين على الحق وأن يزيل من مجتمعهم كل فتنة وضلالة، إنه ولي ذلك والقادر عليه»[2].

ويبرز دور العلماء والدعاة في المجتمع لمواجهة الافتراق والتحزب فيما يأتي:

١- الإخلاص في الدعوة، والتّوكل على الله دائماً في واجبهم الدّعويّ.

٢- أن يدرك الداعية إلى الله أن من أهم مقوماته أن ينأى بنفسه عن الانضمام إلى الأحزاب البدعية أو الدعوة للتحزب.

٣- أن يدرك الداعية إلى الله حكم التحزب في الإسلام، وأنه لا يجوز أن يفترق المسلمون أحزاباً وشيعاً.

---

(١) الفوائد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، (ص: ١٠١).

(٢) مجموع الفتاوى والمقالات المتنوعة، العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله، (١٣٧/٤).

٤- أن يوقـن الداعية إلى الله بـأن عقيدة أهل السنة والجماعة هي الجامعة للقلوب، المانعة من التفرق والاختلاف.

٥- أن يحذر الداعية إلى الله تعالى الناس من خطورة التجمعات والبيعات الحزبية التي تكيد لولـي أمر البلاد الـذي يجب السمع والطاعة له وتدّعي زوراً وبهتانـاً أنّها هي الجماعة المعنيّة في الأحاديث.

٦- أن يحـذر الداعية إلى الله مـن خطورة بعض الأحزاب التي تقصـر الإمامة على «خليفة المسلمين»؛ ولا تعتدّ بولاية الحكام على بعض الأقطار الإسلامية كحال الدول اليوم.

٧- أن يبيـن الداعية إلـى الله أن الفرقة والاختـلاف -وإن كان واقعًا قـدرًا كونيًا— إلّا أنّ المسلميـن مكلّفـون شرعًا بالأخذ بأسبـاب القضاء عليها من التواصي بالحـق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٨- أن يحـذر الداعية إلـى الله من اعتقاد أن الدعوة لا يمكن أن تقـوى وتؤتي ثمارها إلا إذا كانت تحت حزب من الأحزاب.

٩- استشعـار العلماء والدّعـاة مسؤوليتهم تجاه فكر الافتراق والتحـزب، وإدراكهم خطورة سلوك هذا المنهج على الأفراد والمجتمعات.

١٠- أن يكـون الدّعـاة إلى الله على بصيـرة في حكم التحزّب في الإسـلام، وأن يبيّنوا تبعاً لذلك لعامّة المسلمين أنّ تفرّقهم إلى أحزابٍ وشيعٍ أمر لا يسوغ بحال.

١١- السعي لتوعية المنخرطين في هذا الفكر المنحرف وما يسيطر عليهم من أفكار؛ وذلك لأنهـم مكلفون بتحمل المسؤوليـات ولما يترتب على توعية أصحاب هذا الفكر من سعادة الأمة في حاضرها ومستقبلها وذلك بحفظ دينها وقيمها وأمنها واقتصادها ووحدتها.

١٢- إرشـاد وتوجيه الناس إلى أهمية اجتماع الكلمة والنهي عن الافتراق والتحزب والتأكيد علـى خطورة ذلـك، والتحذير مـن عواقبه، وتبصيـر الناس بأبعـاد القضية، وتفنيـد الادعاءات الزائفـة، وكشـف زيف أهل الباطل، وإعـلام الناس بغاية الشريعة الإسلاميـة ومراد دينهم منهم أفـرادًا ومجتمعـاً، وأن يشرحوا للناس هذه الغاية ويلفتوا أنظـار الناس إلى جوانبها حتى يدركوها لأنفسهم، ويُنشِئوا ناشئتهم عليها.

١٣- إعلام الناس بالمنهج التوجيهي الصحيح الذي يسير عليه العلماء والدعاة والذي يجب علـى الناس اتباع أصحابه والتمسـك بتوجيههم وإرشادهم دون من سواهـم. وتحذير الناس من المناهج التي تعتمد على الآراء والأهواء والأغراض دون نظر إلى مراد الشرع ومقصد الحق.

١٤- توجيـه أفـراد المجتمع للمحافظة على هويتهم وانتمائهـم لعقيدتهم وقيمهم ووطنهم، انتماء تغمره أحاسيس العزة والتضحية؛ لأن هذا الانتماء يعيد حياة الفرد في ضميره الذي يشكل أهـم أبعـاد شخصيته، كما أنه يعيد حيـاة الفرد في الدولة التي يعيش فيهـا، ويقوم بدور مهم في

إخلاصه وجديته في العمل من أجل إثبات استحقاق نعمة العيش في ظلالها.

١٥- بيان انعكاس سلوك التحزب والتفرق والتشرذم على صورة الإسلام وأهله عند غير المسلمين؛ فينبغي للعلماء والدعاة أن يبرزوا الأثر السلبي الذي يحدثه هذا السلوك في الصد عن دين الله تعالى حتى لا يحمل أحد معول الهدم للدعوة والإسلام وهو يحسب أنه يحسن صنعا ويرفع دين الله تعالى.

١٦- أنّ على العلماء وطلاب العلم والدّعاة التركيز على الشباب، وتوجيه جلّ اهتمامهم لتربية هذه الفئة، وتبيين الطريق الصحيح لهم، لئلا تغرق السفينة بمن فيها، وأن يرشدوهم ويأخذوا بأيديهم إلى المسلك الحسن والمنهج الوسط. فنحن أمة وسطٌ تمثّل الاعتدال في كلّ الأمور، بيد أنّ كثيراً من الشباب قد غفلوا عن أنّ علم الشريعة وفقهها لا بدّ أن يرجعوا فيه إلى أهله الثّقات، وأنهم لا يستطيعون أن يخوضوا في هذا الخضم الزاخر وحدهم دون مرشد يأخذ بأيديهم ويفسر لهم الغوامض والمصطلحات ويرد الفروع إلى أصولها. والعلماء لهم هذه المكانة العزيزة في نفوس المسلمين.

١٧- دعوة الناس إلى التمسك بالكتاب والسنة، والتزام فهم السلف لهما، لأن في ذلك السلامة والنجاة، كما ورد في حديث افتراق الأمة إلى ثلاثٍ وسبعين فرقة، المتقدّم ذكره.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ففي ختام هذه الدراسة لظاهرة التحزب، يستعرض الباحث أبرز ما توصّل إليه من نتائج، ثم يقدّم جملةً من التوصيات:

أولاً: أهم النتائج

١. التحزب المذموم هو تفرق المسلمين في دينهم إلى فرق وجماعات تنتهج مناهج مخالفة لمنهج الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

٢. لا بدّ من التمييز بين التعاون المشروع على البر والتقوى وبين التحزب المذموم؛ فالأول مأمور به في الشرع، والثاني منهي عنه؛ والضابط في ذلك موافقة منهج الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة في المنطلقات والغايات والوسائل.

٣. دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على تحريم الافتراق والتحزب، والأمر بالاجتماع ووحدة الكلمة.

٤. للتحزب أسباب عديدة، أهمها: ترك التمسك بالكتاب والسنة وفهم السلف، والابتداع والجهل واتباع الهوى والغلو وتقديم العقل على النقل والتأويل الفاسد والتعصب.

٥. بين التحزب والبدعة تلازم ظاهر؛ فالبدعة سبب رئيس من أسباب التحزب، والتحزب بدوره وسيلة لنشر البدع وترسيخها في المجتمع المسلم، ولذا كان التحذير منهما متلازماً في

نصوص الشريعة وكلام السلف.

٦. للتحزب آثار وخيمة على الفرد والمجتمع والأمة، من أبرزها: الوقوع في الشرك، ومشابهة الكفار، وتفرق المسلمين، وضعفهم، وظهور البدع.

٧. من أخطر آثار التحزب أنه يخالف مقصد الولاء والبراء الشرعي، إذ ينعقد الولاء والبراء عند المتحزبين على الحزب ومقالاته لا على الكتاب والسنة، فيوالون ويعادون على أساسهما، وفي ذلك إبطال للولاء والبراء الصحيح، وهو من أوثق عرى الإيمان.

٨. على الدعاة مسؤولية عظيمة في التحذير من التحزب وبيان حكمه، وتوجيه الأمة إلى التمسك بالكتاب والسنة وفهم سلف الأمة.

علاج ظاهرة التحزب مسؤولية مشتركة تتكاتف فيها الجهود؛ فالعلماء والدعاة مسؤولون عن البيان والتحذير، والمؤسسات التربوية والإعلامية مسؤولة عن ترسيخ معاني الوحدة، والفرد المسلم مسؤول عن تربية نفسه وأهله على لزوم الجماعة واجتناب أسباب التفرق.

ثانياً: أبرز التوصيات

١. تفعيل الجانب العلمي في معالجة ظاهرة، بتوجيه طلاب العلم والباحثين إلى دراسة جوانبها التطبيقية في الواقع المعاصر، وعقد المؤتمرات والندوات المتخصصة التي تجمع العلماء والدعاة وطلاب العلم لتحرير مسائلها على وجه علمي رصين.

٢. تكاتف العلماء والدعاة في التصدي للأفكار الحزبية المنحرفة وتبصير الشباب بخطرها، مع تبنّي خطاب إعلامي ودعوي متوازن يبرز معالم الوحدة الإسلامية، ويجتنب أسلوب الإثارة والتحريض، ويوجّه المسلمين إلى الأدب الشرعي في التعامل مع المخالفين، ويردّ المسائل الخلافية إلى أهل العلم الراسخين.

٣. العناية بالجانب التربوي؛ بإدراج موضوع وحدة الأمة والتحذير من التحزب في المناهج التعليمية والدعوية، وتوجيه الآباء والأمهات والمربين إلى تربية النشء على عقيدة أهل السنة والجماعة ولزوم جماعة المسلمين، وتحصينهم من دعوات التحزب والتفرق بتعريفهم بأصول الدين الصحيحة.

والله تعالى أعلم، والحمد لله رب العالمين، وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

١- إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

٢- الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي الناشر: دار ابن عفان، السعودية الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣- أعلام السنة المنشورة لاعتقاد الطائفة الناجية المنصورة، حافظ بن أحمد بن علي الحكمي (المتوفى: ١٣٧٧هـ) تحقيق: حازم القاضي الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد -المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ١٤٢٢هـ.

٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت -الطبعة الأولى، ١٤١١هـ -١٩٩١م.

٥- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين الطبعة الخامسة عشر -أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

٦- إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ -٧٥١)، حققه: محمد عزير شمس خرج أحاديثه: مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد -مكة المكرمة-الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.

٧- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب-بيروت-لبنان، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

٨- البداية والنهاية المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ -١٩٩٧ م سنة النشر: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٩- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، دار الهداية.

١٠- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر -تونس -١٩٨٤ هـ.

١١- تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ) المحقق: أسعد محمد الطيب الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز -المملكة العربية السعودية الطبعة: الثالثة -١٤١٩ هـ.

١٢- الكتاب: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، المحقق: حكمت بن بشير بن ياسين، (اختصر عمل الشيخ أبي إسحاق الحويني من أول الكتاب إلى الآية ١٤١ من سورة البقرة (وهو جـ ١ هـذه الطبعة) ثم أكمل تحقيق الكتاب)، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع – السعودية،

الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ.

١٣- التوقيف على مهمات، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ) الناشر: عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت-القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

١٤- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ) المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠ م.

١٥- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ ه.

١٦- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه - صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٧- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة -الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ -١٩٦٤ م.

١٨- الحزبية خنجر مسموم طعنت به أمة الإسلام، أ.د. عبد الله بن محمد أحمد الطيار، بحث مقدم في مؤتمر «تحقيق الاجتماع وترك التحزب والافتراق واجب شرعي ومطلب وطني» المنعقد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

١٩- الحزبية والتحزب وآثارهما السيئة على الجماعة، لعبد العزيز الظفيري، بحث مقدم في مؤتمر «تحقيق الاجتماع وترك التحزب والافتراق واجب شرعي ومطلب وطني» المنعقد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٢٠- حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الحرمين بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٢١- درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ.

٢٢- ذم الفرقة والاختلاف في الكتاب والسنة، عبد الله بن محمد الغنيمان، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة السنة السابعة عشرة (العدد الخامس والستون، السادس والستون) محرم -جمادى الأخرة ١٤٠٥هـ.

٢٣- ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، المحقق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ -٢٠٠٥ م.

٢٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني المؤلف: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ) المحقق: علي عبد الباري عطية الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٥- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ -١٩٩٥ م.

٢٦- سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٢٧- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: ٢٧٥هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

٢٨- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، (المتوفى: ٢٧٩هـ)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ -١٩٧٥ م.

٢٩- سنن النسائي الكبرى، لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩١، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.

٣٠- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

٣١- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ)، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة -السعودية الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ.

٣٢- شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز

الحنفـي، الأذرعـي الصالحي الدمشقي (المتوفى: ٧٩٢هـ) تحقيـق: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدين الألباني الناشر: دار السلام للطباعة والنشر التوزيع والترجمة (عن مطبوعة المكتب الإسلامي) الطبعة: الطبعة المصرية الأولى، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م.

٣٣- الشهـادة الزكية في ثناء الأئمة على ابـن تيمية، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمـي المقدسي الحنبلـي (المتوفى: ١٠٣٣هـ)، المحقق: نجم عبـد الرحمن خلف الناشر: دار الفرقان، مؤسسة الرسالة -بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

٣٤- صحيـح وضعيـف سنـن الترمـذي المؤلف: محمـد ناصر الديـن الألبانـي (المتوفى: ١٤٢٠هـ) مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثيـة -المجاني -من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

٣٥- صحيـح وضعيـف سنـن النسائي، محمد ناصـر الدين الألباني (المتوفـى: ١٤٢٠هـ)، برنامـج منظومـة التحقيقات الحديثية -المجانـي -من إنتاج مركز نور الإسـلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

٣٦- فتـح الباري شرح صحيح البخاري المؤلف: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، مكتبة الغرباء الأثرية -المدينة النبوية-الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٣٧- فتـح البـاري شرح صحيـح البخاري، أحمد بن علـي بن حجر أبو الفضـل العسقلاني الشافعـي، دار المعرفـة -بيروت، ١٣٧٩ رقـم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فـؤاد عبد الباقي قام بإخراجـه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيـب عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

٣٨- فتح القدير المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب -دمشق، بيروت الطبعة: الأولى -١٤١٤ هـ.

٣٩- القـول المفيـد علـى كتاب التوحيـد، محمد بن صالح بـن محمد العثيميـن (المتوفى: ١٤٢١هـ) دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، محرم ١٤٢٤هـ.

٤٠- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة -١٤١٤هـ

٤١- مجمـوع الفتـاوى، تقـي الديـن أبو العباس أحمد بن عبـد الحليم بن تيميـة الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٤٢- مجمـوع فتاوى العلامة عبـد العزيز بن باز رحمه الله المؤلف: عبد العزيز بن عبد الله بن باز (المتوفى: ١٤٢٠هـ) أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

٤٣- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠.

٤٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط -عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ -٢٠٠١م.

٤٥- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

٤٦- معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (المتوفى: ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية -حلب الطبعة: الأولى ١٣٥١ هـ.

٤٧- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م.

٤٨- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ)، مؤسسة الحلبي.

٤٩- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) المحقق: محب الدين الخطيب، بدون.

٥٠- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٦ م.

٥١- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي -بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢م.

٥٢- موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي بن عبد القادر السقاف الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت.

٥٣- النبوات المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان الناشر: أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة:

الأولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٥٤- النهايـة فـي غريب الحديث والأثـر، مجد الدين أبو السعـادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية -بيروت، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م تحقيق: طاهر أحمد الزاوي -محمود محمد الطناحي.

Indexing, Registration, Identifiers, and Access Channels

The Journal of Islamic Scientific Research is a peer-reviewed academic journal that adheres to recognized professional standards in scholarly publishing and peer review, and operates in accordance with clear and transparent editorial policies.

First: Legal Registration and Licensing

- The journal is licensed by the Ministry of Information in the Republic of Lebanon under License No. 2004 / 364.
- The journal holds the International Standard Serial Number (ISSN) for both its print and electronic editions:

Print: ISSN 2708 - 1796

Online: ISSN 2708 - 180X

Second: Databases and Research Platforms

- The journal's contents are made available through a number of specialized research databases and platforms, including:

- e-Marefa

- Dar Almandumah

Third: Regional Citation Indicators

- The journal is indexed/evaluated within the Arab Citation and Impact Factor (ARCIF), a regional Arabic citation indicator that assesses the impact of Arabic scholarly journals based on citation data.

Fourth: Identifiers and International Standards

- Published articles are assigned permanent digital identifiers (DOIs) through Crossref, ensuring link persistence, traceability, and reliable citation.

Fifth: Academic Access and Dissemination Channels

- The journal's publications are made available through academic channels and platforms that contribute to enhancing research dissemination and accessibility for scholars.

For official updates related to indexing, indicators,
and identifiers, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website

• Article Processing Charges (APC)

Article Processing Charges may apply to accepted manuscripts. All APC details, payment procedures, and waiver policies (if applicable) are transparently published on the journal's website.

No fees are charged prior to the completion of peer review and final acceptance.

For the complete and up-to-date guidelines, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website

Author Guidelines (Summary)

• Scope of Publication

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original scholarly research in Islamic studies and related disciplines, within the journal's declared scope as stated on the official website.

• Originality and Prior Publication

Submitted manuscripts must be original, unpublished, and not under consideration elsewhere. Authors are required to adhere to principles of academic integrity and proper citation.

• Online Submission System

All manuscripts are accepted through the journal's online submission system available on the official website.

• Peer Review Process

All submissions undergo double-blind peer review, including an initial editorial screening prior to external review by subject-matter experts.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to a comprehensive Publication Ethics and Malpractice Policy, covering (without limitation):

plagiarism and research misconduct, conflicts of interest, authorship rights, complaints and appeals, and correction and retraction policies.

• Citation and Referencing

The journal follows an internationally recognized citation system. Chicago Style (Notes & Bibliography) is preferred for Islamic and humanities-based research.

• Abstracts and Keywords

Manuscripts must include a title, abstract, and keywords in both Arabic and English in accordance with academic indexing requirements.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access publishing model. All published content is licensed under the

Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, unless otherwise stated.

Publication and Peer Review Policies

• Aims and Scope

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original, high-quality scholarly research in Islamic studies and related disciplines, including Islamic jurisprudence and its principles, Hadith and its sciences, Qur'anic studies, Islamic creed, Islamic thought, and contemporary Islamic issues, using sound academic and methodological approaches that contribute meaningfully to the field.

• Peer Review Policy

All submissions undergo double-blind peer review, in which neither the authors nor the reviewers are aware of each other's identities, ensuring objectivity, academic integrity, and scholarly rigor.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to internationally recognized standards of publication ethics and best practices, including policies on authorship and contributorship, conflicts of interest, research misconduct, complaints and appeals, and corrections and retractions.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access model.

All published content is licensed under the Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, allowing non-commercial academic use with proper attribution to the original source.

• Article Processing Charges

Article Processing Charges (APC) may apply to accepted manuscripts.

• Instructions for Authors

Authors must comply with the journal's submission and publication guidelines.

For the complete and up-to-date policies, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website

Advisory Board

Prof. Bassam Khodor Al-Shatti
Kuwait University
Kuwait

Prof. Waleed Idris Al-Manisi
Islamic University of Minnesota
USA

Prof. Omar Abdul Salam Tadmari
Lebanese University
Lebanon

Prof. Ahmed Mansour Sabalik
International Islamic University
Egypt

Prof. Bashar Hussein Al-Ejel
Jinan University
Lebanon

Prof. Khaled Mustafa Merheb
Jinan University
Lebanon

Prof. Shawqi Nazir
University of Ghardaia
Algeria

Dr. Saleh bin Abdul Qawi Al-Sanbani
Al-Iman University
Yemen

Assoc. Prof.
Abdul Wasi bin Yahya Al-Muazabi Al-Azdi
Najran University
Saudi Arabia

Assoc. Prof.
Khalifa Faraj Muftah Al-Jarai
Elmergib University
Libya

Prof.
Mohammed Abdul Razzaq Al-Raoud
Al-Balqa Applied University
Jordan

Prof. Abdulrahman bin Omari
bin Abdullah Al-Saadi
Taibah University
Saudi Arabia

Assoc. Prof. Nuhail Ali Hassan Saleh
Yarmouk University
Jordan

Dr.
Hanan Metwally Tawfiq Youssef Mukhtar
Islamic University of Minnesota
USA

Prof.
Afaf Makawi Mohammed Qeili
Islamic University of Minnesota
Sudan

Dr.
Iman Abdulrahman Al-Mashmum
Dubai Colleges
United Arab Emirates

Assoc. Prof. Ahmed Abdulwali Rouihi Al-Manai
Yarmouk University
Jordan

Editorial Board

Editor-in-Chief

Prof. Saadeddine Mohammad El-Kebbi

Jinan University / International Imam Al-Bukhari Academy

Lebanon

ORCID:

https://orcid.org/0009 - 0007 - 6198 - 4794

Managing Editor

Prof. Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla

Islamic University of Minnesota

Lebanon

Editorial Board Members

Prof.
Ahmad Ibrahim Al-Hajj
Islamic University of Minnesota
Palestine

Assoc. Prof.
Fadel Khalaf Al-Hammada
International
Imam Al-Bukhari Academy
Syria

Prof. Ali Melhem Hassan
International
Imam Al-Bukhari Academy
Lebanon

Assoc. Prof.
Najah Mohammad Al-Azzam
Yarmouk University
Jordan

Assoc. Prof.
Waseem Issam Shibli
Islamic University of Minnesota
Palestine

Assoc. Prof.
Waleed Ahmad Hammoud
University of Tripoli
Lebanon

Dr. Waseem Mohammad
Hassan Al-Khateeb
International
Imam Al-Bukhari Academy
Lebanon

Editorial Secretary
Mr.
Youssef Abdul Halim Taha
International
Imam Al-Bukhari Academy
Lebanon

Administrative Secretary
Mr. Mussaab Saadeddine
El-Kebbi
International
Imam Al-Bukhari Academy
Lebanon

Volume 23, Issue 84 (August 2026)

Journal of Islamic Scientific Research (JOISR)

Peer-Reviewed Academic Journal

ISSN (Print): 2708 - 1796

ISSN (Online): 2708 - 180X

Owner / Publisher:

International Imam Al-Bukhari Academy

Imam Al-Bukhari Center for Scientific Research and Islamic Studies

Official Website:

https://www.joisr.com

Email:

editor@joisr.com

Postal Address: P.O. Box 208, Tripoli - Lebanon

QR Code - Official Journal Website

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

Journal Of Islamic Scientific Research (JOISR)

Volume 23, Issue 84 (August 2026)

Vocabulary of the Upper Class in Al-Qali's Al-Amali: Manifestations of Semantic Relations and Semantic Evolution
Tarique Asad bin Asad Aazmi
***
The Inferential Methodology of al-Badakhshi in His Istidrakat on Legal Theorists in Ijma: An Analytical Comparative
Sangaré Ousmane
***
The impact of the principle that averting harm takes precedence over bringing benefits on regulating the number of pilgrims
Prepared by Prof. Dr. Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla
***
Fundamental Principles in Al-Suyuti's al-Ashbah and Ibn Nujaym's al-Naza'ir. Foundational and Applied Study of Jurisprudential Distinctions and Legal Maxims.
Dr. Talal Ahmad Al-Eit
***
Time-Bound Judicial Matters in the Chapter on Enforcement: Collection and Comparative Study with Reference to Saudi Judicial Regulations
Preparation: Abdulaziz bin Abdullah bin Zaid al-Aqili Al-Khalidi
***
The Origin of the Dispute over Predestination
Fofana aboubacar
***
Theological issues in which the Mu'tazilites outwardly agreed with the Sunnis but in reality disagreed with them regarding monotheism – a compilation and study
Prepared by: Anas Faraj AlArabi Al AJEELE
***
Medical Ethics (Bioethics): A Critical Analytical Study from a Shariah Perspective
Dr. Tariq bin Talal bin Mohsen Angawi
***
The Rhetoric of Structures in Verse (140) of Surah Aal Imran: A Semantic Study
Name: Dr. Bushra Mousa Al-Aqtash
***
Effect of exclusion of applicable law On the arbitration ruling A Comparative Study between the Saudi Arbitration System and the English Arbitration Law
Mohammed bin Saleh bin Mohammed Al-Ayed
***
Provisions of Suicide Crime in the Nigerian Criminal Code: A Comparative Analytical Study with the Provisions of Islamic Jurisprudence.
Saliu Nafiu Titilope
***
Partisanship: Its Concept, Ruling, Causes, Consequences, and the Responsibility of Preachers towards It -A Descriptive Foundational Study-
Anisur Rahman Rain Muhammad Zuhair Rain

1448 2026