

المجلد (٢٣)، العدد (٨٦)، أكتوبر ٢٠٢٦

آيات محنة يونس عليه السلام وحسن عاقبته - دراسة تحليلية بلاغية مقارنة -

إعداد: محمد رازق محمد فواز

الأحاديث الواردة في المنبر النبوي جمعاً ودراسة

أ.د. إياد بن عبد الله المحطوب

دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية (دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية)

مطلب خالق

تخريج نوازل مختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي: دراسة تطبيقية

عباس إبراهيم أحمد

أثر وطاء الشبهة والشبه في ثبوت النسب ونفيه دراسة فقهية مقارنة

إعداد: فارس بن لاية بن مطر التميمي

أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد وعلاقتها بسلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها دراسة حديثة

فقهية تطبيقية على المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات السعودي

د. عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل

ضوابط مسالك دفع ما يوهم التعارض عند الشيخ ابن عثيمين

سليم جبري

منهج ابن الحاجب في الاجتهاد الترجيحي بمختصره الفرعي - كتاب النكاح نموذجاً -

الدكتور طلال أحمد العيظ

التأصيل اللغوي والقرآني للخوف وعلاقته بخوف الأنبياء (عليهم السلام)

الباحثة: دعاء سلام راجي الكلابي

ملامح المشروع الحضاري الإسلامي (دولة المدينة المنورة نموذجاً)

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مربع

(استخدام التقنيات الذكية في مسائل العبادات) التيمم والقبلة ومسافة السفر - نموذجاً - دراسة فقهية

إعداد: كوني موري

الجريمة الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش وسبل مكافحتها في ضوء الشريعة الإسلامية

إعداد: د. أفاضون الكوثر



المجلد (٢٣)، العدد (٨٦)، أكتوبر ٢٠٢٦

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة علمية أكاديمية محكمة

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

معرف أوركيد:

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

مدير التحرير

أ. د. محمود صفا الصياد العكلا

الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
لبنان

أعضاء هيئة التحرير

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

أ. د. أحمد إبراهيم الحاج
الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
فلسطين

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

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

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

د. وسيم محمد حسن الخطيب
أكاديمية الإمام البخاري الدولية
لبنان

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

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

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

الهيئة الاستشارية

أ. د. وليد إدريس المنيسي
الجامعة الإسلامية بمينيسوتا
أمريكا

أ. د. بسام خضر الشطي
جامعة الكويت
الكويت

أ. د. أحمد منصور سبالك
الجامعة الإسلامية العالمية
مصر

أ. د. عمر عبد السلام تدمري
الجامعة اللبنانية
لبنان

أ. د. خالد مصطفى مرعب
جامعة الجنان
لبنان

أ. د. بشار حسين العجل
جامعة الجنان
لبنان

د. صالح بن عبد القوي السبناني
جامعة الإيوان
اليمن

أ. د. شوقي نذير
جامعة غرداية
الجزائر

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

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

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

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

د. حنان متولي توفيق يوسف مختار
الجامعة الإسلامية بمينيسوتا
أمريكا

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

د. إيمان عبد الرحمن المشموم
كليات دبي
الإمارات العربية المتحدة

أ. د. عفاف مكاوي محمد قبلي
الجامعة الإسلامية بمينيسوتا
السودان

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 محكمين متخصصين دون الكشف عن هوية الباحثين أو المحكمين، 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 مرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي:
نسب المصنف - غير تجاري ، ٤ 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 والمحدثة، 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 سابقاً، وألا يكون مقدماً 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 فحصاً أولياً من هيئة التحرير قبل إحالة البحث إلى محكمين 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، ويُفضّل (Notes & Bibliography) Chicago Style في الأبحاث الشرعية والإنسانية ذات الصلة.

• الملخص والكلمات المفتاحية

يجب أن يتضمن البحث عنواناً وملخصاً 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 رسوم معالجة نشر 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 والمحدّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

<https://www.joissr.com>

الموقع الرسمي للمجلة - رمز الاستجابة السريعة.



الفهرسة والتسجيلات والمعرفات وقنوات الإتاحة

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

أولاً: التسجيل والترخيص النظامي

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

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

ثانياً: قواعد البيانات والمنصات البحثية

- تُتاح محتويات المجلة عبر عدد من قواعد البيانات والمنصات البحثية المتخصصة، من بينها:
 - معرفة (e-Marefa)
 - دار المنظومة

ثالثاً: مؤشرات الاستشهاد الإقليمية

- المجلة مُدرجة/ مُقيّمة ضمن معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي (Arcif)، وهو مؤشر استشهاد عربي إقليمي لتقييم أثر المجالات العلمية العربية استناداً إلى بيانات الاستشهادات.

رابعاً: المعرفات والمعايير الدولية

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

خامساً: قنوات الإتاحة والانتشار الأكاديمي

- تتاح أعمال المجلة عبر قنوات ومنصات أكاديمية تساهم في تعزيز انتشار الأبحاث ووصولها إلى الباحثين.

للاطلاع على التحديثات الرسمية المتعلقة بالفهرسة والمؤشرات والمعرفات،

يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة.

الموقع الرسمي للمجلة - رمز الاستجابة السريعة



افتتاحية..... ١١

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8600>

١. آيات مجلة يونس عليه السلام وحسن عاقبته - دراسة تحليلية بلاغية مقارنة -

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8601>

إعداد: محمد رازق محمد فوز..... ١٥

٢. الأحاديث الواردة في المنبر النبوي جمعاً ودراسة

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8602>

أ.د. إياد بن عبد الله المحطب..... ٣٣

٣. دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية (دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8603>

مطلب خالق..... ٦٣

٤. تخرّيج نوازل مختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي: دراسة تطبيقية

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8604>

عباس إبراهيم أحمد..... ٩١

٥. أثر وطاء الشبهة والشبه في ثبوت النسب ونفيه دراسة فقهية مقارنة

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8605>

إعداد: فارس بن لافي بن مطر التميمي..... ١١٩

٦. أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد وعلاقتها بسلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها دراسة حديثية فقهية تطبيقية على المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات السعودي

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8606>

د. عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل..... ١٣٩

٧. ضوابط مسالك دفع ما يوهّم التعارض عند الشيخ ابن عثيمين

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8607>

سليم جبري..... ١٦٣

٨. مَنَهَجُ ابْنِ الْحَاجِبِ فِي الاجْتِهَادِ التَّرْجِيحِيِّ بِمُخْتَصَرِهِ الْفَرَعِيِّ
- كِتَابُ النِّكَاحِ نَمُودَجًا -

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8608>

الدكتور طلال أحمد العيط..... ١٨٣

٩. التَّأْصِيلُ اللُّغَوِيُّ وَالْقِرَآئِيُّ لِلْخَوْفِ وَعِلَاقَتُهُ بِخَوْفِ الْأَنْبِيَاءِ
(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8609>

الباحثة: دعاء سلام راجي الكلابي..... ٢٠٩

١٠. مَلَامِحُ الْمَشْرُوعِ الْحَضَارِيِّ الْإِسْلَامِيِّ (دَوْلَةُ الْمَدِينَةِ الْمُنُورَةِ
نَمُودَجًا)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8610>

الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب..... ٢٣٩

١١. (اِسْتِخْدَامُ التَّقْنِيَّاتِ الذَّكِيَّةِ فِي مَسَائِلِ الْعِبَادَاتِ) التَّيْمَمُ
وَالْقِبْلَةُ وَمَسَافَةُ السَّفَرِ - نَمُودَجًا - دَرَاةُ فُقْهِيَّة

<https://doi.org/10.55625/joisr-8611>

إعداد: كوني موري..... ٢٨١

١٢. الْجَرِيْمَةُ الْإِلِكْتُرُونِيَّةُ الشَّائِعَةُ فِي بَنَغْلَادِيْشِ وَسَبَلُ مَكَافَحَتِهَا
فِي ضَوْءِ الشَّرِيْعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8612>

إعداد: د. أفلاطون الكوثر..... ٣٠٩



الافتتاحية

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8600>

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين وإمام
المتقين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد...، فإن الأمن والاقتصاد والتنمية والازدهار عناوين مترابطة
ومتسلسلة بعضها أخذ بركب بعض، فالأمن مفتاح الحياة وسرها، وبوابة
الاقتصاد وعنوانها، فلا اقتصاد ولا ثراء بدون الأمن، فالرساميل تبحث عن
المكان الآمن وترحل إليه، وليس من فراغ امتنان الله علينا بنعمة الأمن في
قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ
مِنْ خَوْفٍ﴾ [قریش ٣-٤].

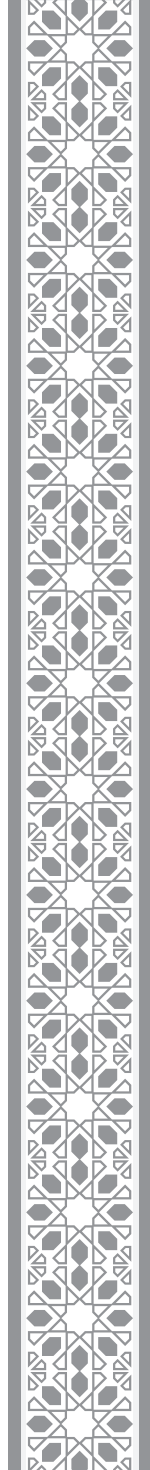
وكما أن الأمن مفتاح الاقتصاد، فإن الاقتصاد الآمن مفتاح التنمية
والازدهار، فلا تنمية ولا ازدهار بدون اقتصاد قوي وآمن، والاقتصاد الآمن
الذي هو نتيجة الأمن وسبب للتنمية والازدهار، لا أمان عليه ولا استقرار
له ما لم يقترن بالسلوك الحلال كما قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ
الْصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة ٢٧٦] والتنمية والازدهار لا يدومان إلا بمعرفة حق
المنعم بشكره وذكره، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفُتِحْنَا
عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٌ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [١٦].
[الأعراف/٩٦].

وإذا أرادت دولنا الإسلامية أن تحافظ على أمنها واستقرارها
فلتتمسك بدينها وتمنع من ظهور الفواحش والمنكرات التي هي سبب
عظيم من أسباب رفع الأمن وتخلي الله عن إنزال رحماته وإحاطته المجتمع
بعنايته. كما أن المحافظة على النتائج الاقتصادية يتطلب المحافظة على



الاستقامة، والبُعدَ عن المعاصي والمنكرات، وكف يد العابثين والمُخْلِين
بالآداب الإسلامية والقيم الدينية، ودون ذلك فلا أمن ولا اقتصاد وبالتالي
فلا تنمية ولا ازدهار.

أَسأل الله أن يحفظ على البلاد الإسلامية أمنها وأمانها، ويُديمَ عليها
اقتصادها وازدهارها، وأن يُوفِّقَ القائمينَ عليها للعودة إلى ما كان عليه الآباءُ
والأجدادُ من التمسك بالدين، والاعتزاز بالمبادئ الإسلامية، حتى يعودَ لنا
أمننا ونحفظَ اقتصادنا وازدهارنا، فإنه ولي ذلك والقادرُ عليه.





Editorial

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8600>

By the Editor-in-Chief

All praise is due to Allah, Lord of the worlds. May peace and blessings be upon the Seal of the Prophets and the Leader of the God-conscious, our Prophet Muhammad, and upon his family and all his Companions.

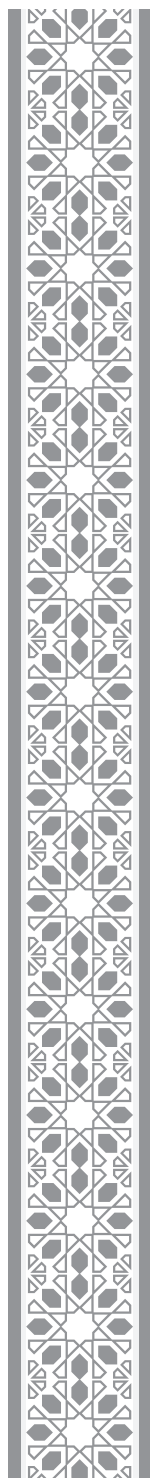
Security, economic stability, development, and prosperity are interconnected and sequentially interdependent concepts, each closely linked to the next. Security is the key to life and its essential foundation, as well as the gateway to economic activity and its defining prerequisite. Neither economic prosperity nor wealth can be attained without security, for capital seeks secure environments and gravitates toward them. It is therefore not without profound significance that Allah reminds us of the blessing of security in His words: «So let them worship the Lord of this House, Who has fed them against hunger and secured them against fear» (Qur'an, Quraysh: 3 – 4).

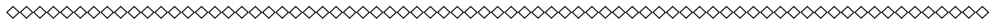
Just as security is the foundation of economic activity, a secure economy is the foundation of development and prosperity. Neither development nor prosperity can be achieved without a strong and secure economy. Yet an economy that enjoys security - as both a consequence of security and a prerequisite for development and prosperity - cannot itself remain secure or stable unless it is accompanied by adherence to what is lawful (halal). As Allah, the Exalted, states: «Allah destroys usury (riba) and gives increase to charitable contributions» (Qur'an, Al-Baqarah: 276). Furthermore, development and prosperity cannot be sustained without acknowledging the rights of the Bestower of blessings through gratitude and remembrance. Allah, the Exalted, states: «Had the people of the towns believed and feared Allah, We would certainly have opened upon them blessings from the heaven and the earth. But they denied, so We seized them for what they used

to earn» (Qur'an, Al-A'raf: 96).

If our Islamic countries wish to preserve their security and stability, they must adhere firmly to their religion and prevent the emergence and spread of immoral acts (fawahish) and reprehensible practices (munkarat), which constitute major causes of the withdrawal of security, the withholding of divine mercy, and the loss of Allah's encompassing care for society. Likewise, preserving economic achievements requires steadfast adherence to righteousness (istiqamah), abstention from sins and reprehensible conduct, and restraint of those who engage in misconduct and violate Islamic moral standards and religious values. Without these principles, there can be no security or sound economy and, consequently, no development or prosperity.

I ask Allah to preserve security and safety throughout the Islamic countries, to sustain their economic well-being and prosperity, and to guide those entrusted with their affairs to return to the path followed by their forefathers, characterized by steadfast adherence to religion and pride in Islamic principles, so that our security may be restored and our economic stability and prosperity preserved. Indeed, He alone is the One entrusted with this and fully capable of bringing it about.





إعداد: محمد رازق محمد فواز

باحث في مرحلة الدكتوراه، قسم الأدب والبلاغة
كلية اللغة العربية والدراسات الإنسانية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Mohamed Razik Mohamed Fawaz

Ph.D. Researcher, Department of Literature and Rhetoric
Faculty of Arabic Language and Human Sciences, Islamic University of Madinah

Email: mrmfawaz2008@gmail.com

آيات محنة يونس عليه السلام وحسن عاقبته

— دراسة تحليلية بلاغية مقارنة —

The Trial of Jonah (Peace Be Upon Him) and His Blessed End in the Quranic Verses

-An Analytical, Rhetorical, and Comparative Study-

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8601>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٧/١٥ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٨/٨

مستخلص الدراسة

تتناول هذه الدراسة آيات محنة يونس عليه السلام وحسن عاقبته بدراسة تحليلية بلاغية مقارنة في النظم القرآني، وتهدف إلى استجلاء الأسرار البلاغية والدلالية في عرض قصة نبي الله يونس عليه السلام في سور (الأنبياء، والصافات، والقلم)، وبيان وجه التناسب بين سياق كل سورة، وصياغة المحنة وصولاً إلى حسن العاقبة والنجاة، واعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي البلاغي المقارن لتتبع البنى الأسلوبية وموازنة الفروق الدقيقة بين صيغ الخطاب وألقاب الداعية في السور الثلاث.

خلصت الدراسة إلى أن التغاير الأسلوبي بين مواضع القصة خاضع لسبك بياني معجز؛ حيث ركزت سورة الأنبياء على الجانب النفسي (الندم والتوبة) لتناسب إجابة الدعاء، وركزت سورة الصافات على التفصيل الحركي والزمني وعناية اللطف الإلهي لتناسب مقام الاصطفاء والتسبيح، بينما التزمت سورة القلم بالإيجاز الشديد والوعظ لتنبيه النبي ﷺ وتحذيره من

الاستعجال. كما كشفت الموازنة بين لقبى (ذو النون) و (صاحب الحوت) أن الأول جاء في سياق التشريف والثناء والقدوة، بينما جاء الثاني في سياق العظة والتربية والتحذير من أثر العجلة.

الكلمات المفتاحية: حسن العاقبة، المحنة، يونس عليه السلام، دراسة بلاغية، ذو النون، صاحب الحوت.

Abstract

This study examines the verses depicting the trial of Jonah (peace be upon him) and his blessed end through an analytical, rhetorical, and comparative approach within the Quranic discourse. It aims to elucidate the rhetorical and semantic subtleties in presenting the narrative of Prophet Jonah across three chapters: Al-Anbiya, As-Saaffat, and Al-Qalam. Furthermore, it demonstrates the structural symmetry and contextual harmony between the thematic flow of each Surah and the phrasing of the ordeal, leading up to deliverance and a favorable outcome. The study employs a comparative rhetorical-analytical methodology to track stylistic structures and weigh the nuanced differences between textual formulations and the epithets attributed to the Prophet in the three chapters.

The study concludes that the stylistic variations across these textual contexts are governed by a miraculous, eloquent arrangement. Surah Al-Anbiya emphasizes the psychological dimension (remorse and repentance) to align with the theme of answered supplication. Surah As-Saffat focuses on kinetic and temporal details, alongside the manifestations of Divine Grace, fitting the context of election and glorification. Meanwhile, Surah Al-Qalam adheres to strict conciseness and admonition to counsel the Prophet Muhammad ﷺ and caution him against haste. Additionally, the comparative analysis between the titles Dhu al-Nun (The Companion of the Whale) and Sahib al-Hut (The Companion of the Fish) reveals that the former was employed in contexts of honor, praise, and emulation, whereas the latter appeared in contexts of moral lesson, discipline, and warning against the consequences of impatience.

Keywords: Blessed End, Jonah (peace be upon him), Rhetorical Study, Dhu al-Nun, Sahib al-Hut.

مقدمة

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

فإن تدبر آيات القرآن الكريم واستجلاء أسرارها البلاغية يُعد من أجلّ العلوم وأشرفها، ومن بين القصص القرآني المليء بالدروس والعبر، تأتي قصة نبي الله يونس عليه السلام كنموذج فذٍ يظهر بجلاء كيف يتحول الكرب والابتلاء إلى نجاة وتمكين بفعل الاستغفار والتسبيح والالتجاء الصادق إلى الله جل وعلا.

تتجلى البلاغة القرآنية في عرض هذه القصة من خلال تنوع الأساليب وتغاير الصياغات في مواضع ورودها، حيث أعيدت صياغة المحنة في سياقات متعددة لتخدم المقاصد الكلية لكل سورة، ويأتي هذا البحث ليسلط الضوء على «مراحل المحنة وحسن العاقبة» في قصة يونس -عليه السلام- من خلال دراسة بلاغية مقارنة بين السور التي احتضنت هذه التجربة الإيمانية (الأنبياء والصافات والقلم).

أولاً: أهمية الموضوع

تتبع أهمية هذه الدراسة من عدة اعتبارات علمية وبلاغية، أبرزها:

١. القيمة العلمية والبيانية: إبراز الإعجاز البلاغي والنظم القرآني في التنقل بين الألفاظ والصياغات التعبيرية؛ للتدليل على أنه لا يوجد تكرار محض في القرآن الكريم، بل كل لفظة تؤدي غرضاً مقامياً وسياقياً خادماً لمقاصد السورة.
٢. الربط بين البلاغة والهداية القرآنية: إظهار التلازم الوثيق بين الجمال البياني والأبعاد التربوية والروحية؛ حيث يستلهم القارئ قواعد التضرع وسنن الله في كشف الكروب وتحقيق حسن العاقبة عبر تحليل التراكيب القرآنية.
٣. الدقة الدلالية في الألقاب والنظائر: معالجة الفروق الأسلوبية بين ألقاب الداعية (ذي النون، صاحب الحوت)، وبيان التوجيه الصوتي والتركييب المقامي الذي يمنع التباس المعاني ويجلي دقة السبك القرآني.

ثانياً: الدراسات السابقة

تناول العديد من البحوث والدراسات قصة يونس عليه السلام في القرآن الكريم من زوايا مختلفة: تفسيرية ودعوية وبلاغية، ومن أبرز هذه الدراسات دراسات بلاغيتان وشيكتا الصلة بموضوع هذا البحث، هما:

١. مناسبة القصص القرآني لمقاصد السور: قصة يونس عليه السلام أنموذجاً، د. مريم نافل الدولية، جامعة القاهرة: مجلة الدراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، العدد:

ركزت هذه الدراسة - كما يظهر من عنوانها - على مناسبة قصة يونس عليه السلام لمقاصد السور الثلاث: الأنبياء والصافات والقلم، ولم تركز على مراحل المحنة وحسن العاقبة بدراسة بلاغية.

٢. قصة يونس عليه السلام في القرآن الكريم دراسة بيانية في المباني والمعاني،

د. أسامة عبد الوهاب حمد الحياي، ود. ماجد ياسين حميد الدليم، مجلة الجامعة الإسلامية - ملحق العدد ١٨٣ (الجزء الثالث).

هذه الدراسة أقرب إلى كونها دراسة في علم المعاني، حيث ركزت على مفردات آيات القصة بدراسة بلاغية.

ما تميزت به الدراسة الحالية عن الدراستين السابقتين:

تأتي هذه الدراسة لتستكمل النقص في المكتبة البلاغية من خلال:

١. أفراد موضوع «حسن العاقبة» بالتتبع التحليلي البلاغي المقارن في السور الثلاث.
٢. تقديم موازنة بيانية دقيقة بين ألقاب نبي الله يونس (ذو النون / صاحب الحوت) مدعومة بالتحليل المعجمي والصوتي والمقامي، مع بيان النكتة الصوتية المتعلقة بفاتحة سورة القلم.

ثالثاً: مشكلة البحث وأسئلته

تكمن مشكلة الدراسة في محاولة الإجابة عن التساؤلات البلاغية التالية:

١. كيف وظّف التعبير القرآني الأساليب البلاغية لتصوير مراحل محنة يونس عليه السلام؟
٢. ما وجه التناسب بين سياق كل سورة (الأنبياء، الصافات، القلم) وبين طريقة عرض القصة والغاية البلاغية منها؟
٣. ما الأسرار الدلالية الكامنة وراء اختلاف الألقاب والصفات الموجهة لنبي الله يونس في السور المختلفة؟

رابعاً: منهجية البحث

يعتمد البحث على المنهج التحليلي البلاغي المقارن، وذلك من خلال تتبع الآيات، واستخراج الصور الفنية والبيانية، ومقارنة الفروق الدقيقة بين السور الثلاث بناءً على سياقاتها التفسيرية ومقاصدها العامة.

خامساً: خطة البحث:

يشتمل البحث على: مقدمة، وستة مطالب، وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة:

وتشتمل على: أهمية الموضوع، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث وأسئلته، ومنهجه.

المطلب الأول: السياق العام للقصة والنصوص القرآنية الواردة فيها.

المطلب الثاني: التحليل البلاغي والبياني لآيات القصة في سورة الأنبياء.

المطلب الثالث: التحليل البلاغي والبياني لآيات القصة في سورة الصافات.

المطلب الرابع: التحليل البلاغي والبياني لآيات القصة في سورة القلم.

المطلب الخامس: دراسة مقارنة وموازنة بلاغية بين السور الثلاث.

المطلب السادس: موازنة بلاغية ودلالية بين لقبي: (ذو النون) و(صاحب الحوت)

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المطلب الأول: السياق العام للقصة والنصوص القرآنية الواردة فيها

وردت قصة يونس عليه السلام في ثلاث سور من القرآن الكريم: الأنبياء، والصافات، والقلم، وهي تحمل في طياتها العديد من الدروس والعبر لكل من يتأملها، مؤكدة على أن حسن العاقبة هو نصيب من يتوب ويستغفر، ويلتجئ إلى الله، وتتجلى البلاغة في آيات القصة في كيفية عرض وتصوير المراحل المختلفة من محنة يونس عليه السلام، بدءاً من خطئه واستغفاره إلى نجاته وحسن عاقبته، وذلك عبر أساليب بلاغية مختلفة مناسبة لسياق كل سورة وأهدافها ومقاصدها، ولتحقيق غرض الدراسة، نستعرض النصوص القرآنية الكريمة ومناسبة ورودها في كل سورة:

أولاً: آيات القصة:

سورة الأنبياء: ﴿وَذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَبَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧-٨٨].

سورة الصافات: ﴿وَإِنْ يُؤْخَذُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَالْقَمْعَةُ الْخَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَكَبَّ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾ فَبَدَّنْهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ ﴿١٤٦﴾ وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ ﴿١٤٨﴾﴾ [سورة الصافات: ١٣٩-١٤٨].

سورة القلم: ﴿تَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾﴾ [سورة القلم: ١].

﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخَوْتُ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴿٤٨﴾ لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُ نِعْمَةً مِّنْ رَبِّهِ لَئِيدٌ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ﴿٤٩﴾ فَاجْنِبْهُ رَبُّهُ فَعَمَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [سورة القلم: ٤٨-٥٠].

ثانياً: مناسبة ورود القصة و سياق السور:

عندما نتأمل السياق العام للسور التي وردت فيها القصة ومناسبة ورودها نجد أن:

١- **سورة الأنبياء:** تُعنى بقصص الأنبياء ودعوتهم لله، مع التأكيد على رحمة الله ونصره للمؤمنين في الشدائد، فقصة يونس تأتي كأنموذج حي لرحمة الله واستجابته لدعاء عباده المخلصين، وهو يتناسب مع ختام الآية: ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ فالغرض هو تعليم الأمة أن النجاة من الكرب تتحقق بالدعاء، الإخلاص، والرجوع إلى الله، كما فعل يونس في الظلمات.

٢- **سورة الصافات:** تركز على موضوع الاصطفاء الإلهي للأنبياء ودورهم في هداية البشر، وتأتي قصة يونس لتظهر أن الاصطفاء الإلهي للأنبياء لا يعني عصمتهم من الأخطاء، لكنهم يعودون سريعاً إلى الله بالتسبيح والاعتراف بالذنب، والتركيز على التسبيح كسبب للنجاة يتناسب مع غرض السورة في تعليم الأمة أهمية ذكر الله وطاعته، والسورة تسلط الضوء على عظمة الله

ورحمته، إذ يعود يونس إلى رسالته بعد محنته، مما يبرز قوة الله في الإصلاح والابتلاء.

٣- **سورة القلم:** تتحدث عن التحديات التي واجهها النبي محمد ﷺ في دعوته، مع أمره بالصبر والثبات أمام تكذيب المشركين، والإشارة إلى يونس (صاحب الحوت) تأتي كتذكير للنبي ﷺ من الاستعجال في ترك الدعوة أو الاستياء من قومه كما فعل يونس، والتركيز على «نعمة ربه» يُبرز أن النجاح في الدعوة يعتمد على عون الله ثم صبر الإنسان، والقصة هنا تتناسب مع غرض السورة في تعليم النبي ﷺ والمؤمنين التحلي بالصبر وعدم الاستعجال في مواجهة التحديات، فالقصة في كل سورة تخدم سياقها وتدعم الرسالة العامة للآيات التي وردت فيها، مما يعكس تناسق القرآن وإعجازه البلاغي.

المطلب الثاني: التحليل البلاغي والبياني لآيات القصة في سورة الأنبياء.

الإيجاز والرمزية في القلب: في قول الله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ﴾ [سورة الأنبياء: ٨٧]. أي واذكر ذا النون، وذو النون هو يونس عليه السلام، والنون هو السمكة^(١)، وجاء ذكر ذي النون عطفاً على أيوب ثم إسماعيل وإدريس وذو الكفل في جملة من خصوا بالذكر من الأنبياء في هذه السورة لأجل ما في قصته من الآيات التي فيها الالتجاء إلى الله والندم على ما صدر منه من الجزع واستجابة الله تعالى له، وفي وصف يونس عليه السلام بذو النون من الإيجاز والإشارة والرمزية ما فيه؛ إذ يختزل لنا القصة في كلمتين، ويحيلنا إلى تفاصيل القصة في مواضعها الأخرى.

صيغة المفاضبة: المفاضبة في قوله تعالى: ﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَضَّبًا﴾ مفاعلة أي حصول الغضب من الطرفين، وذلك أن يونس عليه السلام خرج غضبان من قومه أهل (نينوى) إذ أبوا أن يؤمنوا بما أرسل إليهم به وهم غاضبون من دعوته، فالمفاضبة هنا مفاعلة، وقيل: إنه أوحى إليه أن العذاب نازل بهم بعد مدة فلما أشرفت المدة على الانقضاء آمنوا فخرج غضبان من عدم تحقق ما أنذرهم به، فالمفاضبة حينئذ للمبالغة في الغضب لأنه غضب غريب^(٢).

دلالة «نقدر»: معنى قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ ظن أن لن نصيق عليه بحبسه في بطن الحوت، فنقدر هنا بمعنى ضيق كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ [سورة الرعد: ٢٦]، وقيل نقدر هنا بمعنى نحكم مأخوذ من القدر، أي ظن أن لن نؤاخذه بخروجه من بين قومه بدون إذن من الله^(٣)، وليس معناه عدم القدرة عليه كما أكد ابن عباس لمعاوية رضي الله

(١) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ)، ٢٢/١٧٨.

(٢) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور)، (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤م)، ١٧/ ١٣٠-١٣١ (بتصرف).

(٣) انظر: ابن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، (دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م، ٢٨٧، ومحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر،

عنهم هذا الفهم البلاغي موضحاً: «هذا من القدر لا من القدرة»، حين سألته معاوية مستغرباً: «أو يظن نبي الله ألا يقدر عليه؟»^(١) إذ لا يتصور لنبي أن يظن عجز الله عن القدرة عليه.

التصوير الفني للكرب (إيجاز الحذف): قوله: ﴿فَكَادَى فِي الظُّلُمَاتِ﴾ فيه إيجاز بالحذف، أي: فكان ما كان من المساهمة والتقام الحوت، فنادى... إلخ^(٢)، وهذا التعبير يصور المعاناة الشديدة التي عاشها يونس عليه السلام، إذ الظلمات هنا تشمل ظلمة بطن الحوت، وظلمة البحر، وظلمة الليل^(٣)، كناية عن تعدد أنواع الكرب، مما يوحي بشدة الكرب والضيق.

النداء والتوبة: استخدام الفعل «نادى» يوحي بحالة من اليأس الممزوج بالأمل، حيث يتضرع يونس لله رغم شدة الموقف، وجملة: ﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ﴾ تفسيرية مسبوقة بقوله: فنادى، وهذا الدعاء يعبر عن توحيد خالص ويعكس الإقرار بقدرة الله سبحانه وتعالى وحده على النجاة، ويعكس أيضاً تقويض الأمر كله إلى الله، وقوله: ﴿إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ مبالغة في اعترافه بظلم نفسه؛ حيث أسند إلى نفسه فعل الكون الدال على رسوخ الوصف، وجعل الخبر أنه واحد من فريق الظالمين، وهو أدل على أرسخية الوصف، وتقديمه الاعتراف بخطئته، وهو تعبير يحمل في طياته التذلل والانكسار أمام الله، مما يعد بداية لتحول الأحداث نحو النهاية الحسنة.

سرعة الاستجابة والعموم: في قول الله تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ، وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ «الفاء تفيد الترتيب والتعقيب، أي: إن الاستجابة جاءت مباشرة بعد دعاء يونس، والسين والتاء في «فاستجبنا له» تدلان على سرعة الإجابة، وهي إجابة توبته مما فرط منه، والإنجاء وقع حين الاستجابة إذ الصحيح أنه ما بقي في بطن الحوت إلا ساعة قليلة، وعطف بالواو هنا بخلاف عطف فكشفنا على فاستجبنا»^(٤)، ولفظ «الغم» في قوله تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ يعبر عن الحزن والضيق الشديد، مع إضفاء الطابع النفسي، مما يجعل النجاة أكثر تأثيراً وإحساساً بالفرج، وجملة ﴿وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾ تذييل، واستخدام «كذلك» يشير إلى أن نجاة يونس ليست حالة استثنائية، بل قاعدة عامة لكل المؤمنين الذين يتوجهون إلى الله بإخلاص، وفي هذا تعريض للمشركين من العرب بأن الله منجي المؤمنين من الغم والنكد الذي يلاقونه من

٢٠٠١م (٢٧٨/١٦)، والراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (دمشق: دار القلم، الدار ١٤١٢هـ)، ٦٥٩، ومحمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م)، ٨٥٣/٤.

(١) انظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (مع حاشية الطيبي، شرف الدين الحسين)، (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣م)، ٣٩٢/١٠.

(٢) أبو السعود، محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود) (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ٨٢/٦.

(٣) انظر: تفسير ابن عاشور (١٣٢/١٧)، والشنقيطي، أضواء البيان (٢٤٢/٤).

(٤) تفسير ابن عاشور (١٣٢/١٧).

سوء معاملة المشركين لهم في بلادهم.

المطلب الثالث: التحليل البلاغي والبياني لآيات القصة في سورة الصافات

التأكيد ومفهوم الإباق: جملة ﴿وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (١٣٩) مؤكدة بـ «إن» واللام؛ لأن إثبات الرسالة أمر ينكره كثير من الناس، والشيء الذي ينكر يجب أن يؤكد بما يدل على ثبوته^(١)، و(إِذْ) في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ (١٤٠) متعلقة بالمرسلين، أي لمن المرسلين في هذه الحال، أي: إن إباقه لم يسلبه الرسالة، ولما أثبت رسالته بين حالاً من حالاته وهو إباقه عليه الصلاة والسلام^(٢)، ومعنى «أبق»: هرب، وأصله الهرب من السيد لكن لما كان هربه من قومه بغير إذن ربه حسن إطلاق وصف الإباق عليه، ففعل أبق هنا استعارة تمثيلية، شبهت حالة خروجه من البلد الذي كلفه ربه فيه بالرسالة تباعداً من كلفة ربه بإباق العبد من سيده الذي كلفه عملاً، وقيل الإباق: الفرار من السيد بحيث لا يهتدي إليه طالب، ولما كان عليه السلام هرب من قومه بغير إذن ربه إلى حيث طلبوه فلم يجدوه استعير الإباق لهربه باعتبار هذا القيد^(٣).

وصف الفلك والقرعة: وصف السفينة بـ ﴿الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ (١٤٠) (المملوءة بالراكبين^(٤))، برر بلاغياً اللجوء للمقارنة لعدم وجود سعة، وقوله تعالى: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (١٤١) المساهمة: المقارنة، والمدحض: المغلوب المقروع، والدحض: المزلق عن مقام الظفر، وأصل الدَّحْضُ: الزلق في الماء والطين، فمعنى الآية: فقارع أهله فصار من المغلوبين بالقرعة^(٥)، و«من» هنا للتبويض، وهذا يدل على أن القرعة أصابته وأصابته غيره أيضاً^(٦)، وقال ابن عاشور: «تفريع «فساهم» يؤذن بجمل محذوفة تقديرها: فهاج البحر وخاف الراكبون الغرق فساهم، والإدحاض: جعل المرء داخضاً، أي زالقاً غير ثابت الرجلين وهو هنا استعارة للخسران والمغلوبية»^(٧)، وقال البقاعي في تفسير قوله: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (١٤١): لما آل وقوع القرعة عليه إلى رميه من السفينة من محل علو إلى أسفل، عبر عن ذلك بما يدل على الزلق الذي يكون من علو إلى سفلى فقال: ﴿فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (١٤١)^(٨)، هذا المشهد يعكس الحظ العاثر ليونس عليه السلام،

(١) محمد بن صالح العثيمين، تفسير القرآن الكريم: سورة الصافات، (الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٢م)، ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: ناصر الدين البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ) ١٨/٥، وشهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي) (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م) ١٢/١٣٧، وتفسير ابن عاشور ٢٣/١٧٢.

(٤) تفسير ابن عاشور ٢٣/١٧٢.

(٥) انظر: ابن قتيبة، غريب القرآن ٣٧٤، وتفسير الطبري ١٩/٦٢٥، والكشاف مع حاشية الطيبي ١٢/٢٠١، وتفسير أبي السعود ٢٠٥/٧.

(٦) انظر: تفسير العثيمين: الصافات ٢٩٨.

(٧) تفسير ابن عاشور ٢٣/١٧٢، ٢٣/١٧٢.

(٨) برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٨٤م)، ١٦/٢٩٢.

حيث صُوِّرت القرعة كحدث مصيري سريع، ويمهد للحدث التالي.

دقة اللفظ في «التقمة»: قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾^(١) فسر المفسرون الالتقام بالبلع والابتلاع، قال البقاعي: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ﴾ أي ابتلعه كما تبتلع اللقمة^(٢)، وقال ابن عاشور: «حوت عظيم يبتلع الأشياء ولا يعض بأسنانه»^(٣)، وذهب الدكتور محمد راتب النابلسي إلى أن «التقمة» ليس معناه ابتلعه، فكلمة التقم هنا لها دلالتها الخاصة، قال إن هذا الحوت الأزرق على ضخامته، بلعومه لا يبلغ إلا هذه الكائنات الدقيقة؛ فإذا دخل فمه أي شيء كبير لا يبتلع، ولذلك بقي سيدنا يونس عليه السلام في فمه كاللقمة، واستعرض النابلسي رأى علماء الحيوان في الحوت: أن لسان الحوت يستطيع أن يقف عليه أكثر من رجل والفم مغلق، مرتاحين بدون أي مضايقة؛ بمعنى: أن سيدنا يونس كان جالساً بما يشبه الغرفة الواسعة المكيفة، ولهذا قال الله عز وجل: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ﴾؛ يعني لا هو قادر على بلعه، ولا مضغه، لأنه (أهتم) أي: ليس له أسنان، والمعروف أن الحوت يتنفس بالأكسجين ولذا فهو يرتفع فوق سطح الماء مرة كل ١٥ دقيقة، فالتقمة غير فابتلعه، الدلالة القرآنية هنا دقيقة تماماً، بل في غاية الدقة، ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ﴾ تعني: بقي كلقمة في فم الحوت، لا يستطيع أن يبلعها، ولم يلفظها مباشرة^(٤)، وقد رجح غيره من العلماء المعاصرين تفسير الالتقام بالابتلاع استناداً إلى أقوال المفسرين والأحاديث الواردة في أن يونس عليه السلام استقر في بطن الحوت^(٥)، واستنباطاً من قوله تعالى: ﴿لَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^(٦).

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ داخل في الملامة على أن بناء أفعل للدخول في الشيء، نحو: أحرم إذا دخل الحرم، أو أت بما يلام عليه، على أن الهمزة فيه للصيرورة، نحو: أغد البعير أي صار ذا غدة، فهو هنا لما أتى بما يستحق اللوم عليه صار ذا لوم، أو ملیم نفسه على أن الهمزة فيه للتعدية نحو أقدمته والمفعول محذوف، وتفسيره بالمسيء والمذنب فبيان لحاصل المعنى^(٧)، وقال الطبري: ««ملیم» مكتسب اللوم، يقال: قد ألام الرجل، إذا أتى ما يلام عليه من الأمر وإن لم يُلَمَّ»^(٨)، قال ابن عثيمين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾: «ليس في حال لا يلام عليها حتى

(١) المصدر السابق.

(٢) تفسير ابن عاشور ٢٣ / ١٧

(٣) انظر: محمد راتب النابلسي، قصة سيدنا يونس والحوت تثبت دقة القرآن وعظمته (محاضرة في تفسير سورة الصافات).
(٤) منها حديث: «دَعَا ذِي النُّونِ، إِذْ دَعَا وَهُوَ فِي بَطْنِ الْحَوْتِ: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، فَإِنَّهُ لَمَّا يَدْعُ بِهَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ فِي شَيْءٍ قَطٍ إِلَّا اسْتَجَابَ اللَّهُ لَهُ». رواه الترمذي في سننه، في أبواب الدعوات، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م)، ٥٢٩ / ٥ (٣٥٠٥)، وأحمد في المسند، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥م)، ٢١٨ / ٢ (١٤٦٢)، وصحح الحديث أحمد شاكر في تحقيق المسند، والألباني في صحيح الترمذي (٣٥٠٥).

(٥) تفسير الألوسي (بتصرف) ١٢ / ١٣٧.

(٦) تفسير الطبري ١٩ / ٦٢٦

يقال: إن في هذا ظلماً له أو سفهاً في حقه! بل التقمه الحوت في حال هو مستحق فيها لذلك؛ ولهذا قال: ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾^(١).

الامتناع والوجود (الخلاص بالتسبيح): «لولا» في قول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾^(١٤٣) حرف امتناع لوجود، أي: امتنع بقاءه في بطن الحوت لوجود التسبيح، وهو يبرز الفرق بين حالتين: التسبيح الذي أدى إلى النجاة، وحالة أخرى كان يمكن أن تؤدي إلى الهلاك، ويشمل قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾^(١٤٣) كثرة عبادة يونس لربه، وتسبيحه، وتحميده في وقته السابق، وفي بطن الحوت حيث قال: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين. اللام في «اللبث» في قوله تعالى: ﴿لَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾^(١٤٤) واقعة في جواب لولا، وعبر بالجمع (يبعثون)؛ لإفادة عموم البعث، فهذه الآية تكشف عن أهمية التسبيح وذكر الله في الخلاص من الأزمات، ولولا تسبيح يونس لله، لما نجا من بطن الحوت، ولصار بطن الحوت قبراً له إلى يوم القيامة.

مشهد النجاة والطف الإلهي: الفاء في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ اللَّهُ إِلَهُهُ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾^(١٤٥) فصيحة؛ لأنها تفصح عن كلام مقدر دل عليه الآية السابقة، فالتقدير: فاستجاب الله له ونجاه بسبب تسبيحه كما في سورة الأنبياء، فلفظه الحوت وقاءه، وحمله الموج إلى الشاطئ، وأسند نبذه إلى الله؛ لأن الله هو الذي سخر الحوت لقتله من بطنه إلى شاطئ لا شجر فيه، وأتى بصيغة الجمع من باب التعظيم، وذلك لكثرة وكمال صفاته تعالى عظم نفسه، فجعله ﴿فَبَدَّلَ اللَّهُ إِلَهُهُ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾^(١٤٥) تعبر عن إخراجه بطريقة مباشرة وقوية من بطن الحوت وهو في حالة ضعف تام، و﴿بِالْعُرَاءِ﴾^(١٤٥) تصوير لمكان مكشوف لا حماية فيه، مما يعكس حالة يونس من الانكشاف والضعف بعد خروجه من بطن الحوت، واستخدام كلمة «سقيم» يبرز حالة الضعف البدني التي ألمت به بعد التجربة العصيبة، وحاجته الماسة للعناية الإلهية.

فبعد مشهد القوة (نبذ يونس)، تأتي مشاهد اللطف والرعاية الإلهية: ﴿وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ﴾^(١٤٦) وتعدية فعل (أنبتنا) بحرف (على)، أفاد أن شجرة اليقطين مستعيلة عليه فوقه مظلة له، كما يطلب البيت على الإنسان، إشارة إلى لطف الله وعنايته بيونس عليه السلام بعد نجاته، حيث أمدّه بالشجرة لتظله وتغذيه، وهذه الشجرة (شجرة اليقطين) هي -كما قاله ابن عباس رضي الله عنهما- شجرة القرع، وهي لعظم ورقها وبرد ظلها ونعومة ملمسها وأن الذباب لا يقربها تجمع بين الظل والطعام والدواء، مما يعكس رحمة الله بنبيه يونس عليه السلام^(٢).

بلاغة الأرقام وعودته للرسالة: ومما زاده الله فضلاً وكرامة أن أعاده الله إلى قومه ورزقه القبول والاستجابة منهم، قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ زَيْدٍ مِّنْهُمْ فَتَعَنَّاهُمْ﴾^(١٤٧)

(١) تفسير العثميين: الصافات ٣١٢

(٢) انظر: تفسير الطبري ١٩ / ٦٣٤، والباقعي، نظم الدرر ١٦ / ٢٩٥.

﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُمْ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُمْ مَذْمُومٌ﴾ (٤٩) ﴿فَاجْتَنِبْهُ رَبُّهُ، فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (٥٠) [سورة القلم: ٤٩-٥٠].

التدارك والاجتناء: في قوله: ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُمْ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ لولا حرف امتناع لوجود، و«التدارك: تفاعل من الدرك بالتحريك وهو اللحاق، أي أن يلحق بعض السائرين بعضا وهو يقتضي تسابقهم وهو هنا مستعمل في مبالغة إدراك نعمة الله إياه»^(١)، والتدخل السريع في الوقت المناسب لإنقاذه، وكلمة «نعمة» تشمل العفو والرحمة والتوبة^(٢)، «وتكثير نعمة للتعظيم لأنها نعمة مضاعفة مكررة»^(٣)، وجواب لولا قوله: ﴿لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُمْ مَذْمُومٌ﴾ أي: لكنه نبذه وهو غير مذموم، كما قال في الصافات ﴿فَبَدَّلْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ (١٤٥) [سورة الصافات: ١٤٥]، والمنفي هو الذم لا نبذه بالعراء، لأن المعتمد فيه على الحال لا على النبذ مطلقا، بل بقيد الحال^(٤)، واللام في ﴿لَنُبِذَ﴾ لام القسم للتحقيق لأنه خارق للعادة فتأكيده لرفع احتمال المجاز^(٥)، «ولما كان التقدير: ولكنه تداركه بالنعمة فلم يكن في نبذه ملوماً، سبب عنه قوله: ﴿فَاجْتَنِبْهُ رَبُّهُ، فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾»، وهذا الانتقال من حالة «الذم» إلى «الاجتناء» يمثل صورة تحول نفسي وروحي عظيم، حيث يعكس قدرة الله على تبديل الحال، وكلمة «اجتناء» تعني الاختيار بعناية، مما يبرز تكريم الله ليونس بعد محنته، و﴿فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ تصوير التحول إلى الصلاح يعكس عملية تطهير وترقية روحية نتيجة التوبة، هذا التعبير يُظهر أن المحنة كانت وسيلة لإعادة تشكيل يونس ليصبح من المصطفين الأخيار.

المطلب الخامس: دراسة مقارنة وموازنة بلاغية بين السور الثلاث.

من خلال استقراء الآيات في السور الثلاث، يمكن صياغة أوجه المفارقات والموازنات البلاغية على النحو التالي:

سورة الأنبياء: تركز على الموقف النفسي ليونس عليه السلام (الندم والتوبة) بآيات قصيرة ومركزة دون تفاصيل عن القصة، بما يناسب السياق العام للسورة الذي يبرز دعاء الأنبياء واستجابة الله لهم، وسورة الأنبياء تتميز بأسلوب التركيز والاختزال إذ استخدام وصف «ذو النون» بدلاً من اسم يونس يشير إلى لقبه المرتبط بالقصة، مما يثير الفضول لدى القارئ، ومن حيث التصوير الفني فقد رسمت سورة الأنبياء في تعبير «في الظلمات» صورة مركبة تشمل:

(١) تفسير ابن عاشور ٢٩ / ١٠٥.

(٢) انظر: الكشف مع حاشية الطيبي ١٥ / ٦٠٢، وتفسير البيضاوي ٥ / ٢٧٠.

(٣) تفسير ابن عاشور ٢٩ / ١٠٧.

(٤) انظر: ابن جزي، أبو القاسم، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ، ٢ / ٤٠٣، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط (في التفسير)، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠ م) ١٠ / ٢٤٩.

(٥) بتصرف من: تفسير ابن عاشور ٢٩ / ١٠٦.

(٦) البقاعي، نظم الدرر ٢٠ / ٣٢٣.



ظلمة: الليل، وبطن الحوت، والبحر، مما يعكس إحاطة الكرب بيونس من كل جانب، ومن حيث العلاقة بالزمان والمكان فهما مغيبان في سورة الأنبياء، فالتركيز فيها على استجابة الله لدعاء يونس، مما يعكس شمولية القصة لكل زمان ومكان. ومن حيث الغاية البلاغية فسورة الأنبياء تعنى بإبراز أهمية الدعاء والاستغفار، وتأكيد أن الله ينجي المؤمنين مهما كانت شدتهم، والقصة تخدم فكرة السورة العامة عن رحمة الله وعنايته بأنبيائه. ومن حيث التعبير عن النجاة فقد ركزت سورة الأنبياء في قوله تعالى ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ [الأنبياء: ٨٨] على سرعة استجابة الله للدعاء ورفع الكرب، بما يتناسب مع سياق السورة الذي يؤكد رحمة الله بالمؤمنين، واستخدمت كلمة «الغم» للإشارة إلى الكرب الشديد، مع إضفاء الطابع النفسي.

سورة الصافات: تعنى بأسلوب التسلسل والتفصيل، مع تصوير حركي للحظات المحنة، والآيات: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (١٤١) ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ (١٤٢) باستخدام الأفعال المتتابعة «ساهم»، «كان»، «التقمه الحوت» تصور الأحداث كأنها مشهد حي ومتحرك، وكلمة «المدحضين» (الخاسرين) تعكس بلاغة الهزيمة في القرعة، مما يمهد للابتلاء التالي، والتركيز على تفاصيل الحركة (الانتقام) والحالة النفسية ليونس ﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ يضيف عمقاً درامياً، ومن حيث العلاقة بالزمان والمكان فالزمن في سورة الصافات حاضر بقوة في ﴿إِلَى يَوْمٍ يُعْعَوْنَ﴾ مما يبرز خطورة الموقف، والمكان مُصور بتفصيل: البحر، بطن الحوت، العراء، مما يجعل القصة أكثر حيوية، ومن حيث الغاية البلاغية فترى في سورة الصافات التركيز على أهمية التسبيح في النجاة من الكرب، وإبراز عناية الله بأنبيائه حتى بعد وقوع الأخطاء، والقصة تتناغم مع غرض السورة في تسليط الضوء على عظمة الله وأفضاله، ومن حيث التعبير عن النجاة فالآيات: ﴿فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ﴾ (١٤٥) ﴿وَأَبْتَلْنَا عَلَيْهِ سَجَرَةً مِّنْ يَقْطِينٍ﴾ (١٤٦) [الصافات: ١٤٥-١٤٦]. تصور النجاة بحركة حية عبر فعل «نبذناه»، الذي يوحي بالقدرة الإلهية، مع إضافة التفاصيل عن حالة الضعف (سقيم) والعناية الإلهية عبر «شجرة من يقطين».

سورة القلم: اتبعت أسلوب التحذير والإيجاز، والآية: ﴿وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ [سورة القلم: ٤٨] تشير إلى القصة بإيجاز شديد في معرض تحذير النبي ﷺ من الوقوع فيما وقع فيه أخوه يونس، مع التركيز على مشهد الدعاء والحالة النفسية ليونس، ومن حيث التصوير الفني فسورة القلم تصور الحالة النفسية، حيث كلمة «مكظوم» غنية بالدلالات؛ تُختزل فيها معاناة يونس النفسية، وهي ترمز إلى الاختناق والضيق النفسي معاً ليشمل ضيقاً داخلياً وخارجياً، مما يعكس شدة البلاء، وغياب التصوير الحركي يركز على الموعظة المستفادة من القصة، مما يناسب سياق السورة، والزمان والمكان في سورة القلم مبهمان، حيث الهدف هو توجيه النبي ﷺ لتجنب استعجال النتائج مثلما حدث مع يونس، والغاية البلاغية في سورة القلم: هي تحذير النبي محمد ﷺ من الوقوع في استعجال النصر، وربطه بالصبر والثبات، والقصة

المطلب السادس: موازنة بلاغية ودلالية بين لقبي: (ذو النون) و(صاحب الحوت)

١. بلاغة الإيجاز والاختزال:

٢. الفرق اللغوي والبلاغي بين «ذو» و«صاحب»

(١) انظر (بتصرف): أبو القاسم السهيلي، التعريف والإعلام فيما أهتم في القرآن من الأسماء والأعلام، تحقيق: مروان العطية، الخزانة الأندلسية، ٣٢٤، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م)، ٤/٢٧٧، وأبو زيد الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ) ٤/٩٧، وأبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٤٦٠.

إلى توجيه النبي محمد ﷺ للصبر وعدم استعجال النصر كما استعجل يونس.

ففي وصف «ذو النون» تكريم وتشريف يبرز معجزة الحوت، ويوحي بعلاقة يونس بمعجزة رحمة الله ليناسب سياق سورة الأنبياء الذي يبرز استجابة الله للأنبياء، وفي وصف «صاحب الحوت» تذكير بالعبرة والتحذير من استعجال الأمور، ويوحي بالعلاقة مع الابتلاء ودلالاته النفسية ليناسب سياق سورة القلم الذي يدعو إلى الصبر والتحذير من العجلة، فوصف يونس بـ «ذو النون» و«صاحب الحوت» ليس تكراراً عادياً، بل يحمل تنوعاً بلاغياً دقيقاً يعكس إعجاز القرآن في اختيار اللفظ المناسب لأهداف السور وسياقاتها.

٣. التوجيه الصوتي والبياني لعدم الالتباس:

ثمة نكتة صوتية وبلاغية فائقة في اختيار «صاحب الحوت» في سورة القلم تحديداً؛ فالسورة تفتتح بحرف هجائي مقطوع هو النون: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [سورة القلم: ١] فلو قال النظم في أواخر السورة «ولا تكن كذي النون»، لربما توهم السامع وجود صلة مباشرة بين الحرف المقطوع في الفاتحة وبين لقب النبي يونس عليه السلام؛ لذا عدل النظم القرآني عن ذلك إلى «صاحب الحوت» لقطع أي لبس وتوجيه الذهن إلى جوهر العظة والابتلاء.

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذه الجولة التحليلية البلاغية في آيات محنة يونس عليه السلام وحسن عاقبته، خلص البحث إلى النتائج التالية:

١. أثبت البحث أن التغاير اللفظي والأسلوبي بين مواضع قصة يونس في القرآن الكريم ليس تكراراً عادياً، بل هو تنوع بلاغي دقيق خاضع للمقاصد العامة لكل سورة وسياقها.
٢. أبرزت سورة الأنبياء سرعة الاستجابة الإلهية للدعاء الخالص كقاعدة ممتدة للمؤمنين كافة، في حين صوّرت سورة الصافات الحركة التفصيلية للمحنة وعظمة الرعاية الإلهية باليقطين، بينما ركزت سورة القلم على البعد النفسي (الكظم) ليكون موعظة في الصبر.
٣. أظهرت الموازنة بين لقب «ذو النون» و«صاحب الحوت» دقة مذهلة؛ إذ استعمل الأول في موضع التشريف والثناء والقدوة، واستعمل الثاني في موضع التحذير والتربية التحذيرية من العجلة.

٤. تؤكد القصة بجميع سياقاتها على حقيقة ثابتة: أن الانكسار والاعتراف بالذنوب والتسبيح الخالص هو المفتاح الرباني لتحويل المحن إلى منج، وبلوغ حسن العاقبة في الدنيا والآخرة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن جزي، أبو القاسم (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل (تفسير ابن جزي)، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ١٤١٦هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور)، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، تفسير القرآن الكريم: سورة الصافات، الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٣م.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط (في التفسير)، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الأصفهاني، الراغب (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ.
- الألوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي)، ضبطه وصححه: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- البقاعي، برهان الدين (ت ٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٨٤م.
- البيضاوي، ناصر الدين (ت ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ.
- الثعالبي، أبو زيد (ت ٨٧٥هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي)، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ.
- درويش، محيي الدين (ت ١٤٠٣هـ)، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دمشق: دار الإرشاد، ١٤١٥هـ.
- الدينوري، ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.
- الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- الزركشي، بدر الدين (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل



إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (مع حاشية الطيبي، شرف الدين الحسين (ت ٧٤٣ هـ)، دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣ م. السهيلي، أبو القاسم، التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، تحقيق: مروان العطية، الخزنة الأندلسية.

الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الرياض: دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م.

الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ٢٠٠١ م.

الكفوي، أبو البقاء (ت ١٠٩٤ هـ)، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة.

النبلسي، محمد راتب، قصة سيدنا يونس والحوث تثبت دقة القرآن وعظمته (محاضرة في تفسير سورة الصافات)، الرابط: <https://share.google/9Nky7x4nOybGfpQjb>

أ.د. إياد بن عبد الله المحط

عضو هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

كلية الحديث فقه السنة

Prof. Dr. Eyad bin Abdullah Al-Muhtab

Faculty Member, Islamic University of Madinah

College of Hadith and Sunnah Studies

E: al-mahtab@hotmai.com

الأحاديث الواردة في المنبر النبوي جمعاً ودراسة

The Hadiths Reported Concerning the Prophetic Pulpit

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8602>

تاریخ الاستلام: ۲۰۲۶/۷/۲۰ / تاریخ القبول: ۲۰۲۶/۸/۱۷

ملخص البحث:

موضوع البحث: هو ما ورد من الأحاديث في المنبر النبوي في الفضائل والأحكام والتوجيهات،
وليس الدراسة تاريخية ولا ذكر الخطب التي قيلت على المنبر.

هدف البحث: معرفة ما أشكل من معانى الأحاديث وجمع المادة العلمية فى موضع واحد.

منهج البحث: استقرائي وصفي، وقسمت البحث إلى مقدمة وستة مباحث وبلغ عدد أحاديثه (٤٤) حديثاً بينت درجتها صحة وضعفاً وشرحت غريبه وشيئاً من الفوائد

وأهم النتائج: جمعت أحاديث حنين الجذع، ومعرفة ما أشكل، وأن المنبر النبوي تتعدد أماكنه في الحوض والحنة.

الكلمات المفتاحية: المنبر النبوي/ روضة من رياض الجنة / منبري على حوضي / حنين الحذع.

Abstract:

Research Topic:

This research examines the narrations (hadiths) reported concerning the Prophetic pulpit, focusing on virtues, rulings, and guidance. The study is

neither historical in nature nor concerned with listing the sermons delivered from the pulpit.

Research Objective:

To clarify ambiguous meanings found in the hadiths and to compile the relevant scholarly material in a single, organized work.

Research Methodology:

The study adopts an inductive and descriptive approach. The research is divided into an introduction and six chapters, comprising a total of forty-four (44) hadiths. Their authenticity—whether sound or weak—is clarified, unfamiliar terms are explained, and selected benefits are discussed.

Key Findings:

The research compiles the hadiths related to the weeping of the tree trunk, clarifies points of ambiguity, and concludes that the location of the Prophetic pulpit is described as being associated with both the Pond (al-Hawd) and Paradise.

Keywords:

The Prophetic Pulpit / A Garden from the Gardens of Paradise / My pulpit is upon my Pond

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وبعد:
إن بحث الأحاديث الواردة في المنبر النبويّ يتعلق بالسيرة النبوية وجانب من حياة النبي ﷺ وتعلقها بمنبره الشريف، حيث كان المنبر الأول في المسجد النبوي محل اهتمام النبي ﷺ، وما مر فيه المنبر من مراحل وما ورد فيه من الأحكام والفضائل والتوجيهات.
وقد جمعت فيه أربعة وأربعين حديثاً تتعلق بالفضائل والأحكام والتوجيهات.
وقسمت البحث الى: مقدمة، وستة مباحث، ونتائج البحث ثم ذكر المصادر والفهرس.
أما المقدمة: ذكرت فيها أسباب البحث والأهمية، والدراسات السابقة، ومنهج البحث

وأما المباحث:

الأول: اتخاذ المنبر وكيف خطب النبي ﷺ قبل ذلك وحنين الجذع.

الثاني: موضع المنبر من المسجد النبوي.

الثالث: المنبر حد في الروضة الشريفة وهو على حوض النبي ﷺ.

الرابع: قوائم المنبر في الجنة وعلى ترعة من ترع الجنة.

الخامس: الحلف على المنبر.

السادس: ما رآه النبي صلى الله عليه وسلم في منبره.

أسباب البحث:

١- تعدد ذكر المنبر في مواضع عدة كذكره على الحوض وفي الجنة

٢- معرفة حال المنبر وتطوره.

٣- عدم وجود بحث جامع لأحاديث المنبر النبوي

أهمية البحث:

١- تعلق البحث في الفضائل والأحكام المرتبطة به.

٢- أهميته في السنة النبوية والسيرة.

٣- مكانة المنبر في الإسلام وخاصة المنبر الأول في المدينة.

٤- اشتماله على أحاديث حنين الجذع الذي ذكر بعض أهل العلم أنه من المتواتر.

مشكلة البحث:

معرفة حال المنبر النبوي، ومن الذي صنعه؟ وهل المنبر الذي كان يخطب عليه رسول الله ﷺ هو بعينه سيكون على الحوض وعلى ترعة من ترع الجنة؟ وما معنى قوله ﷺ: بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة؟ وهل المراد ببيته بيت عائشة رضي الله عنها.

حدود البحث:

يتعلق حدود البحث بما ورد في الأحاديث عن رسول الله ﷺ بخصوص المنبر من فضائل وأحكام ولا يتعلق بما قاله ﷺ في خطبه ولا ما يتعلق بالمنبر بعد وفاته من أحداث وتاريخ إلا ما رآه ﷺ في منامه في المنبر حيث دخل في الأحاديث.

الدراسات السابقة:

١- عرف العنبر في وصف المنبر (مطبوع ضمن مجموع رسائل لابن ناصر الدين) ذكر فيه ما يقارب عشرة أحاديث أسهب في طرقها بلا تبويب وأكثرها في صنع المنبر، وقد استوعبتها في بحثي تقريباً.

٢- الأحاديث الواردة في فضائل المدينة رسالة دكتوراه للدكتور صالح الرفاعي حفظه الله حيث إن البحث عام وذكر ما يتعلق بالمنبر النبوي في عدة مباحث، مجموع الأحاديث تزيد على العشرين حديثاً قليلاً وقد بلغ عدد أحاديث بحثي أربعة وأربعين حديثاً.

ومن الفروق أن بحث الدكتور جمع وتخريج فقط. وذكرت في بحثي بيان الغريب وشيئاً من

الفوائد، واستوعبت أحاديث حنين الجذع.

٣- المنبر النبوي الشريف تاريخه وصفه فضائله، شعبان أحمد محمد من صفحة ٣٩٩
-٤٢٧ في أبحاث ملتقى العقيق الخامس: دراسات في شخصية المدينة المنورة. وغيرها من
البحوث التحكيمية قليلة الصفحات وليست دراسات متخصصة حديثة.

منهج العمل:

- جمعت الأحاديث الواردة في المنبر النبوي من كتب السنة المسندة.
- لم أذكر الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة جداً.
- خرجت الأحاديث من مصادرها وجمعت طرقها تخريجاً متوسطاً يفي بالغرض مع الحكم عليها بما يناسب ناقلاً أقوال العلماء في ذلك إن وجدت.
- أترجم للرواة إذا اقتضى المقام لذلك؛ فإن كان الراوي من رجال الكتب الستة اكتفيت من تقريب التهذيب ما لم يبد لي خلافه، وإن كان من غيره نقلت كلام علماء الجرح والتعديل بما يناسبه.
- أقدم في التخريج ذكر الكتب الستة وأما غيرها بحسب وفيات أصحابها.
- أذكر الحديث بما أراه أنسب للباب وقد يشترك في باب آخر ولا أعيد ذكره.
- أبين الغريب في الحديث وما يحتاج من بعض الفوائد المهمة.

المبحث الأول: اتخاذ المنبر وكيف خطب النبي ﷺ قبل ذلك وحينئذ الجذع

١- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ «كَانَ الْمَسْجِدُ مَسْقُوفًا عَلَى جُدُوعٍ مِنْ نَخْلٍ، فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَطَبَ يَقُومُ إِلَى جَذَعٍ مِنْهَا، فَلَمَّا صُنِعَ لَهُ الْمَنْبَرُ وَكَانَ عَلَيْهِ فَسَمِعْنَا لَذَلِكَ الْجَذَعِ صَوْتًا كَصَوْتِ الْعِشَارِ، حَتَّى جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا فَسَكَتَ»^(١)

الغريب:

جذع: أي من جذوع النخل.

العِشَار: جمع العِشراء وهي الناقة التي أتت عليها من يوم أرسل عليها الفحل عشرة أشهر^(٢).
قوله: فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَطَبَ يَقُومُ إِلَى جَذَعٍ مِنْهَا: أي إذا خطب يستند إلى جذع منها^(٣).
قال الحسن: «كان والله يحزن لما كان يسمع عنده من الذكر»^(٤).

قال القاضي عياض رحمه الله: (حَدِيثُ أَنَيْنِ الْجَذَعِ وَهُوَ فِي نَفْسِهِ مَشْهُورٌ مُنْتَشَرٌ وَالْخَبَرُ بِهِ مُتَوَاتِرٌ قَدْ خَرَجَهُ أَهْلُ الصَّحِيحِ وَرَوَاهُ مِنَ الصَّحَابَةِ بِضْعَةَ عَشَرَ مِنْهُمْ أَبِي بَنِي كَعْبٍ وَجَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَسَهْلُ بْنُ سَعْدٍ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخَدْرِيُّ وَبُرَيْدَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ وَالْمُطَلِّبُ بْنُ أَبِي وَدَاعَةَ كُلُّهُمْ يُحَدِّثُ بِمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ)^(٥).

٢- عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِلَى جَذَعٍ فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمَنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَيْهِ فَحَنَ الْجَذَعُ فَاتَاهُ فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَيْهِ»^(٦)

٣- عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ أَبِيهِ أَنْ نَفَرَا جَاؤُوا إِلَى سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَدْ تَمَارَوْا فِي الْمَنْبَرِ مِنْ أَيِّ عُودٍ هُوَ؟ فَقَالَ: أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْرِفُ مِنْ أَيِّ عُودٍ هُوَ وَمِنْ عَمَلِهِ. وَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوَّلَ يَوْمٍ جَلَسَ عَلَيْهِ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا أَبَا عَبَّاسٍ، فَحَدَّثَنَا قَالَ: أَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى امْرَأَةٍ - قَالَ أَبُو حَازِمٍ: إِنَّهُ لَيْسَ بِهَا يَوْمئِذٍ - أَنْظِرِي غُلَامَكَ النَّجَارَ يَعْمَلُ لِي أَعْوَادًا أَكَلِمَ النَّاسِ عَلَيْهَا، فَعَمِلَ هَذِهِ الثَّلَاثَ دَرَجَاتٍ. ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَوُضِعَتْ هَذِهِ الْمَوْضِعَ فَهِيَ مِنْ طَرَفَاءِ الْغَابَةِ. وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلَيْهِ فَكَبَّرَ وَكَبَّرَ النَّاسُ وَرَأَاهُ وَهُوَ عَلَى الْمَنْبَرِ، ثُمَّ رَفَعَ فَنَزَلَ الْفَهْقَرَى حَتَّى سَجَدَ فِي أَصْلِ الْمَنْبَرِ، ثُمَّ عَادَ حَتَّى فَرَعَ مِنْ آخِرِ صَلَاتِهِ. ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ:

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ١٩٥)، من طريق سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حَفْصُ بْنُ عُبِيدٍ اللَّهُ بْنُ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فذكر.

(٢) محمد بن يوسف الكرماني، «الكواكب الدراري»، تحقيق دار التراث (ط ٢ دار التراث، ١٤٠١هـ)، ١٦٠/١٤.

(٣) محمود بن أحمد العيني، «عمدة القاري»، (ط ١ دار إحياء التراث ١٤٢١هـ)، ١٢٩/١٦.

(٤) المبارك بن محمد بن الأثير، «جامع الأصول»، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط (ط الأولى ١٤٢٥هـ)، ٣٢٢/١١.

(٥) القاضي عياض بن موسى اليحصبي «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، تحقيق محمد أمين وآخرون (ط ٢ ١٤٠٧هـ دار الفیحاء)، ٣٠٣/١.

(٦) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٤/ ١٩٥ رقم ٣٥٨٣).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُوا بِي، وَلِتَعْلَمُوا صَلَاتِي»^(١).

طُرُقَاءُ الْغَابَةِ: الطُّرُقَاءُ مَمْدُودَةٌ وَفِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ وَغَيْرِهِ مِنْ أَثْلِ الْغَابَةِ بَفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَالْأَثْلُ الطُّرُقَاءُ وَالْغَابَةُ مَوْضِعٌ مَعْرُوفٌ مِنْ عَوَالِي الْمَدِينَةِ^(٢).

فَنَزَلَ الْقَهْقَرَى: والقهقري: الرجوع إلى خلف^(٣).

ونزوله عليه السلام القهقري لئلا يستدبر القبلة في الصلاة من غير ضرورة، وأما نزوله وصعوده - وإن كان عملاً في الصلاة - فإنه لمصلحة الصلاة فلم يكن له تأثير، وقد أجاز أهل العلم المشي لغسيل دم الرعاف وإن كان في الصلاة^(٤).

قوله: فَسَجَدَ فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ: أي في الدرجة الأولى، أو قرب المنبر.

قال النووي: قال العلماء كان المنبر الكريم ثلاث درجات كما صرح به مسلم في روايته فنزل النبي ﷺ بخطوتين إلى أصل المنبر ثم سجد في جنبه^(٥).

٤- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَخْطُبُ إِلَى جَذْعٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمِنْبَرَ ذَهَبَ إِلَى الْمِنْبَرِ فَحَنَّ الْجَذْعَ، فَأَتَاهُ فَاحْتَضَنَهُ فَسَكَنَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ أَحْتَضَنْهُ لَحَنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٦).

٥- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، كَانَ يَخْطُبُ إِلَى جَذْعٍ نَخْلَةٍ، فَلَمَّا اتَّخَذَ الْمِنْبَرَ تَحَوَّلَ إِلَى الْمِنْبَرِ، فَحَنَّ الْجَذْعَ حَتَّى أَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَاحْتَضَنَهُ فَسَكَنَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ لَمْ أَحْتَضَنْهُ، لَحَنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٧).

(١) متفق عليه: صحيح البخاري (٩/٢ رقم ٩١٧)، صحيح مسلم (٢٨٦/١ رقم ٥٤٤).
أبو حازم الأعرج: سلمة بن دينار الأجرع التمار المدني القاص القاضي مولى الأسود بن سفيان ثقة عابد من الخامسة مات في خلافة المنصور ع. التقريب (ص ٢٤٧).

(٢) محيي الدين يحيى بن شرف النووي، «المنهاج شرح صحيح مسلم». (ط ٢ ١٣٩٨هـ إحياء التراث العربي) ٣٥/٥.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية». (ط ٤ ١٤٠٧هـ تحقيق دار العلم للملايين) ٨٠١/٢.

(٤) عياض بن موسى اليحصبي، «إكمال المعلم بشرح مسلم» (ط ١ ١٤١٩هـ تحقيق يحيى إسماعيل دار الوفاء)، ٤٧٧/٢.

(٥) النووي، «المنهاج شرح صحيح مسلم»، ٣٤/٥.

(٦) حديث ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه ابن ماجه في سننه (١/٤٥٤) من طريق بهز بن أسد، وابن أبي شيبه في مصنفه (١٧/٤٥٨)، وأحمد في مسنده (٤/٢٢٧)، وابن سعد في الطبقات (١/٢١٧)، وعبد بن حميد في مسنده (٢/٢٩٧)، والدارمي في مسنده (١/١٨٢) من طريق حماد بن سلمة، كلاهما عن عمار بن أبي عمار، عن ابن عباس رضي الله عنهما به. والحديث حسن من أجل عمار بن أبي عمار: صدوق ربما أخطأ. التقريب (ص ٤٠٨)، والحديث صحيح لغيره له شواهد كما تقدم وسيأتي.

(٧) حديث أنس رضي الله عنه روي عنه من عدة طرق:

أولاً: طريق بهز بن أسد عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس به

أخرجها ابن ماجه في سننه (١/٤٥٤ رقم ١٤١٥)، وأحمد في مسنده (٤/٢٢٧)، وعبد بن حميد في مسنده (٢/٢٩٧)، وأبو يعلى في مسنده (٦/١١٤). وإسناده صحيح.

ثانياً: طريق عكرمة بن عمار، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس:

أخرجها الترمذي (٦/١٩ رقم ٣٦٢٧)، وقال: حديث أنس هذا حديث حسن صحيح، غريب.

ثالثاً: طريق، مبارك بن فضالة، قال: حدثنا الحسن، عن أنس بن مالك به.

أخرجها ابن حبان في صحيحه (١٤/٤٣٦)، وفي الإسناد مبارك بن فضالة صدوق يدلّس ويسوي. التقريب (ص ٥١٩).

٦- عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ: «يَخْطُبُ إِلَى جِذْعٍ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَمَّا صُنِعَ الْمَنْبَرُ حَنَّ الْجِذْعُ فَاعْتَنَقَهُ النَّبِيُّ ﷺ، فَسَكَنَ»^(١).

٧- عَنْ الطَّفِيلِ بْنِ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْرُبُ إِلَى جِذْعٍ إِذَا كَانَ الْمَسْجِدُ عَرِيشًا، وَكَانَ يَخْطُبُ إِلَى ذَلِكَ الْجِذْعِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ لَكَ أَنْ تَجْعَلَ لَكَ شَيْئًا تَقُومُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، حَتَّى يَرَاكَ النَّاسُ وَتَسْمِعَهُمْ خُطْبَتَكَ؟ قَالَ: «نَعَمْ» فَصْنَعَ لَهُ ثَلَاثَ دَرَجَاتٍ اللَّاتِي عَلَى الْمَنْبَرِ.

فَلَمَّا صُنِعَ الْمَنْبَرُ، وَوُضِعَ فِي مَوْضِعِهِ الَّذِي وَضَعَهُ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ الْمَنْبَرَ مَرَّ عَلَيْهِ، فَلَمَّا جَاوَزَهُ خَارَ الْجِذْعُ، حَتَّى تَصَدَّعَ وَأَنْشَقَ، فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَسَحَهُ بِيَدِهِ حَتَّى سَكَنَ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْمَنْبَرِ، وَكَانَ إِذَا صَلَّى، صَلَّى إِلَيْهِ فَلَمَّا هَدَمَ الْمَسْجِدَ وَغَيْرَ، أَخَذَ ذَلِكَ الْجِذْعَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، فَكَانَ عِنْدَهُ حَتَّى بَلَى وَآكَلَتْهُ الْأَرْضُ وَعَادَ رُفَاتًا^(٢).

٨- عن بريدة قال: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَطَبَ قَامَ فَاطَالَ الْقِيَامَ، فَكَانَ يَشُقُّ عَلَيْهِ قِيَامُهُ، فَاتَى بِجِذْعٍ نَخْلَةٍ فَحَفَرَ لَهُ، وَأَقِيمَ إِلَى جَنْبِهِ فَأَتَمَّ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا خَطَبَ فَطَالَ الْقِيَامَ عَلَيْهِ، اسْتَدَّ إِلَيْهِ، فَاتَكَأَ عَلَيْهِ، فَبَصُرَ بِهِ رَجُلٌ كَانَ وَرَدَ الْمَدِينَةَ فَرَأَاهُ قَائِمًا إِلَى جَنْبِ ذَلِكَ الْجِذْعِ، فَقَالَ لِمَنْ يَلِيهِ مِنَ النَّاسِ: لَوْ أَعْلَمُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَحْمَدُنِي فِي شَيْءٍ يَرْفُقُ بِهِ، لَصَنَعْتُ لَهُ مَجْلَسًا يَقُومُ عَلَيْهِ، فَإِنْ شَاءَ جَلَسَ مَا شَاءَ، وَإِنْ شَاءَ قَامَ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «أَنْتَوْنِي بِهِ» فَاتَوَّهُ بِهِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَصْنَعَ لَهُ هَذِهِ الْمَرَاقِي الثَّلَاثُ أَوْ الْأَرْبَعُ - هِيَ الْآنَ فِي مَنْبَرِ الْمَدِينَةِ -، فَوَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ فِي ذَلِكَ رَاحَةً فَلَمَّا فَارَقَ النَّبِيُّ ﷺ الْجِذْعَ وَعَمِدَ إِلَى هَذِهِ الَّتِي صُنِعَتْ لَهُ، «جَزَعَ الْجِذْعُ، فَحَنَّ كَمَا تَحْنِ النَّاقَةُ حِينَ فَارَقَهُ النَّبِيُّ ﷺ»^(٣).

(١) حديث أم سلمة رضي الله عنها أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٣/٢٥٥) من طريقين شريك وعمرو بن أبي قيس كلاهما عن عمار الدهني، عن أبي سلمة، عن أم سلمة به.

وشريك بن عبد الله النخعي الكوفي القاضي بواسط ثم الكوفة أبو عبد الله صدوق كثيرًا تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة. تقريب التهذيب (ص ٢٦٦). لكن تابعه عمرو بن أبي قيس الرازي الأزرق كوفي نزل الري صدوق له أوهام. التقريب (ص ٤٢٦) وعمار بن معاوية الدهني ثقة؛ وثقه أحمد وابن معين في رواية وأبو حاتم. انظر (العلل ومعرفة الرجال رواية عبد الله بن أحمد بن حنبل عن أبيه ١٢٢/٣، والجرج والتعديل لابن أبي حاتم ٦/٣٩٠).

وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ثقة. التقريب (ص ٦٤٥). والحديث صحيح. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير رجاله موثقون. مجمع الزوائد (١٨٢/٢).

(٢) حديث أبي بن كعب رضي الله عنه أخرجه ابن ماجه في سننه (١/٤٥٤)، وأحمد في مسنده (١٧١/٣٥) والدارمي في سننه (١٨٠/١)، والشافعي في مسنده (٢/٣٢٥)، والطحاوي في مشكل الآثار (١٠/٢٧٦)، من طريق عبيد الله بن عمرو الرقي، وأخرجه أحمد (٢٥/١٧٤)، أيضا من طريق سعيد بن سلمة بن أبي الحسام المديني، والشافعي في مسنده (٢/٢٩) من طريق إبراهيم بن محمد، ثلاثتهم عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن الطفيل بن أبي بن كعب، عن أبيه به.

وعبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب، فيه كلام كثير جرحًا وتعديلاً وقال ابن حجر: صدوق في حديثه لين. التقريب (ص ٢١٢)، والطفيل بن أبي بن كعب الأنصاري الخزرجي كان يقال له أبو بطن لعظم بطنه ثقة يقال ولد في عهد النبي ﷺ. التقريب (ص ٢٨٢). والحديث لا يقل عن درجة الحسن، وذلك لموافقة الروايات في الأحاديث الأخرى. قال البوصيري: هذا إسناد حسن. مصباح الزجاجة، (١٦/٢)، وحسنه الألباني في صحيح ابن ماجه (١/٢٣٨ رقم ١٤١٤). والله أعلم.

(٣) حديث بريدة رضي الله عنه؛ أخرجه الدارمي في مسنده (١/١٧٨)، من طريق شيخه محمد بن حميد، حدثنا تميم بن عبد

٩- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ إِلَى لَرْقٍ جَذَعٍ فَأَتَاهُ رَجُلٌ رُومِيٌّ فَقَالَ: أَصْنَعُ لَكَ مَنْبَرًا تَخْطُبُ عَلَيْهِ. فَصَنَعَ لَهُ مَنْبَرًا هَذَا الَّذِي تَرَوْنَ. قَالَ: «فَلَمَّا قَامَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ، حَنَّ الْجَذَعُ حَنِينَ النَّاقَةِ إِلَى وَلَدِهَا، فَنَزَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَضَمَّهُ إِلَيْهِ فَسَكَنَ، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُحْفَرَ لَهُ وَيُدْفَنَ»^(١).

١٠- عَنْ الصَّعْقِ، قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ، يَقُولُ: لَمَّا أَنْ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ جَعَلَ يُسْنِدُ ظَهْرَهُ إِلَى خَشَبَةٍ، وَيُحَدِّثُ النَّاسَ، فَيَكْثُرُوا حَوْلَهُ، فَأَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُسَمِعَهُمْ، فَقَالَ: «ابْنُوا لِي شَيْئًا أَرْتَفِعَ عَلَيْهِ»، قَالُوا: كَيْفَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ؟ قَالَ: «عَرِيشَ كَعْرِيشِ مُوسَى» فَلَمَّا أَنْ بَنَوْا لَهُ قَالَ: الْحَسَنُ: حَنَّتْ وَاللَّهُ الْخَشَبَةُ، قَالَ: الْحَسَنُ: سَبَّحَانَ اللَّهِ، هَلْ تَبْتَغِي قُلُوبَ قَوْمٍ سَمِعُوا؟ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: يَعْنِي هَذَا^(٢).

١١- عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي إِلَى جَذَعٍ يَتَسَانَدُ إِلَيْهِ، فَمَرَّ رُومِيٌّ، فَقَالَ: لَوْ دَعَانِي مُحَمَّدٌ فَجَعَلْتُ لَهُ مَا هُوَ أَرْفَقُ بِهِ مِنْ هَذَا، قَالَتْ: فَدَعَيْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَجَعَلَ لَهُ الْمَنْبَرَ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ، فَصَعِدَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَنْبَرَ فَخَطَبَ، فَحَنَّ الْجَذَعُ كَمَا تَحَنُّ النَّاقَةُ، فَنَزَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: «مَا شَأْنُكَ؟ إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللَّهَ فَرَدُّكَ إِلَى مُحِبَّتَيْكَ، وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللَّهَ فَأَدْخَلَكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ فَأَثْمَرْتُ فِيهَا، فَأَكُلْ مِنْ ثَمَرَتِكَ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ الْمُرْسَلُونَ، وَعِبَادُهُ الْمُتَّقُونَ» قَالَ: فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «نَعَمْ» فَغَارَ الْجَذَعُ، فَذَهَبَ^(٣).

١٢- عَنْ أَبِي جَابِرٍ الْبَيَاضِيِّ، عَنْ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَصَا، وَهُوَ

المؤمن، حدثنا صالح بن حيان، حدثني ابن بريده، عن أبيه.

تيمم بن عبد المؤمن أبو جازم التميمي روى عن صالح بن حيان وغيره. وذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٤٤٤/٢)، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً. وذكره ابن حبان في الثقات (١٥٦/٨)، وقال: يروي المقاطيع روى عنه أهل بلده. صالح بن حبان القرشي الكوفي ضعيف. التقريب (ص ٢٧١). وإن كان شيخ الدارمي محمد بن حميد الرازي فهو ضعيف أيضاً فالإسناد مسلسل بالضعفاء. وفي منته نكارة.

(١) حديث أبي سعيد رضي الله عنه: أخرجه ابن أبي شعبة في مصنفه (٣١٩/٦)، والدارمي في مسنده (١٨١/١) والطوسي في مستخرجه على سنن الترمذي (١٧/٢)، كلهم من طريق أبي أسامة، عن مجالد، عن أبي الوداك، عن أبي سعيد به. وفي سنده مجالد بن سعيد بن عمير الهمداني، قال البخاري: كان يحيى القطان يضعفه. وكان ابن مهدي لا يروي عنه. التاريخ الكبير (٢٢٥/٩)، وقال ابن حجر: ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره. التقريب (ص ٥٢٠) وأخرجه عبد بن حميد في مسنده (المطالب العالية ٤/٦٩٨)، من طريق علي بن عاصم، عن الجريري، عن أبي نضرة العبدى، حدثني أبو سعيد الخدري به.

وعلي بن عاصم بن صهيب الواسطي التيمي مولا هم صدوق يخطئ. التقريب (ص ٤٠٢). ولعل زيادة: فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يُحْفَرَ لَهُ وَيُدْفَنَ من زيادة علي بن عاصم، وهو مخالف لحديث أبي بن كعب المتقدم حيث أن المنبر النبوي بقي عنده حتى بلي. وجمع ابن حجر بينها فقال: وهذا لا ينافي ما تقدم من أنه دفن لاحتمال أن يكون ظهر بعد الهدم عند التظليل فأخذه أبي بن كعب. فتح الباري (٦٠٣/٦). ويشهد للأول ما في مصنف عبد الرزاق (٤١٦/٢)، عن معمر قال: سألت رجلاً من أهل المدينة ما فعل الجذع الذي كان النبي ﷺ يقوم إليه إذا خطب؟ قال: دفن في المسجد. وفيه الرجل لم يسم.

(٢) حديث الحسن البصري أخرجه الدارمي في مسنده (١٨١/١)، من طريق شيخه مسلم بن إبراهيم، حدثنا الصعق، قال سمعت الحسن فذكره مرسلًا. والصعق بن حزن البكري البصري، صدوق بهم. التقريب (ص ٢٧٦). فالمرسل حسن الإسناد.

(٣) حديث عائشة رضي الله عنها أخرجه الطبراني في الأوسط (٣٦٧/٢). قال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه صالح بن حيان وهو ضعيف. وقد تقدم الكلام عليه. وشق الحديث الأول تقدم معناه وهو صحيح.

يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذْ كَانَ يَخْطُبُ إِلَى الْجَذَعِ، فَلَمَّا صُنِعَ الْمَنْبَرُ قَامَ عَلَيْهِ، وَتَوَكَّأَ عَلَى الْعَصَا أَيْضًا^(١).

١٣- عن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ، يوم الجمعة يخطب إلى جذع في المسجد قائماً فقال: إِنَّ الْقِيَامَ قَدْ شَقَّ عَلَيَّ، فقال له تميم الداري: أَلَا أَعْمَلُ لَكَ مَنْبَرًا كَمَا رَأَيْتُ يُصْنَعُ بِالشَّامِ؟ فشاور رسول الله ﷺ، المسلمين في ذلك فرأوا أن يتخذوه، فقال العباس بن عبد المطلب: إن لي غلاماً يقال له كلابُ أَعْمَلُ النَّاسَ، فقال رسول الله، ﷺ: مَرُّهُ أَنْ يَعْمَلَهُ، فأرسله إلى أثلة بالغابة فقطعها، ثم عمل منها درجتين ومقعداً، ثم جاء به فوضعه في موضعه اليوم، فجاءه رسول الله، ﷺ، فقام عليه^(٢).

١٤- عن المطلب بن أبي وداعة قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْنُدُ ظَهْرَهُ إِلَى جَذَعٍ فِي الْمَسْجِدِ إِذَا خَطَبَ فَلَمَّا جَعَلَ لَهُ الْمَنْبَرُ وَجَلَسَ عَلَيْهِ خَارَ الْجَذَعِ خَوَارِ الثَّوْرِ فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ حَتَّى التَّرْمَهُ فَسَكَنَ وَقَالَ لَا تَلُومُوهُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يُفَارِقْ شَيْئًا إِلَّا وَجَدَ عَلَيْهِ^(٣).

المبحث الثاني: مَوْضِعُ الْمَنْبَرِ مِنَ الْمَسْجِدِ النَّبَوِيِّ:

١٥- عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنَّهُ كَانَ يَتَحَرَّى مَوْضِعَ مَكَانِ الْمُصْحَفِ يُسَبِّحُ فِيهِ. وَذَكَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَحَرَّى ذَلِكَ الْمَكَانَ. وَكَانَ بَيْنَ الْمَنْبَرِ وَالْقِبْلَةِ قَدْرُ مَمَرِ الشَّاةِ^(٤).
قوله: مَوْضِعَ مَكَانِ الْمُصْحَفِ يُسَبِّحُ فِيهِ: وفي رواية لمسلم: كَانَ سَلَمَةُ يَتَحَرَّى الصَّلَاةَ عِنْدَ الْأُسْطُوَانَةِ الَّتِي عِنْدَ الْمُصْحَفِ^(٥).

قال ابن حجر: والأسطوانة المذكورة حقق لنا بعض مشايخنا أنها المتوسطة في الروضة المكرمة وأنها تعرف بأسطوانة المهاجرين. قال: وروي عن عائشة أنها كانت تقول: لو عرفها الناس لاضطربوا عليها بالسهام، وأنها أسرتها إلى ابن الزبير فكان يكثر الصلاة عندها، قال: ثم

(١) حديث ابن المسيب أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٤٦٠/٣)، من طريق رجل من أسلم، عن أبي جابر البياضي، عن ابن المسيب به. وأبو جابر البياضي قال عنه ابن معين كان كذاباً. التاريخ رواية الدوري (١٩٠/٢)، وانظر كتاب الضعفاء للبخاري (ص١٢٢)، وكذلك في إسناده رجل مبهم.

(٢) حديث أبي هريرة أخرجه ابن سعد في الطبقات (٢١٥/١) من طريق محمد بن عمر الواقدي، أخبرنا محمد بن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن عبد المجيد بن سهيل عن أبي سلمة عن أبي هريرة به، وقال الواقدي وحدثني غير محمد بن عبد الرحمن أيضاً ببعض ذلك قالوا فذكره. في إسناده الواقدي، كذلك محمد بن عبد الرحمن قال الذهبي: ضعفه ابن معين. ووثقه ابن سعد، وأصلب في ذكره، قيل: لم يحدث عنه سوى الواقدي، ذكره ابن عدي مختصراً. ميزان الاعتدال (٦٢٥/٢). قال ابن رجب: وإسناده لا يعتمد عليه. فتح الباري (٣١٥/٢).

(٣) حديث المطلب بن أبي وداعة أخرجه الزبير بن بكار في أخبار المدينة كما ذكر ذلك السيوطي في الخصائص الكبرى (١٢٨/٢) ولم أجد له إسناداً لفقد كتاب الزبير بن بكار. ونقل ذلك صاحب كتاب الزبير بن بكار تجميع وهي نسخة في المكتبة الشاملة.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (١٠٦/١ رقم ٤٩٧) ومسلم (٣٦٤/١ رقم ٥٠٩)، واللفظ له.

(٥) (١/ ٣٦٤ رقم ٥٠٩).

وجدت ذلك في تاريخ المدينة لابن النجار^(١).

قوله: وَكَانَ بَيْنَ الْمَنْبَرِ وَالْقِبْلَةِ قَدْرُ مَمَرِ الشَّاةِ: المراد بالقبلة الجدار وإنما آخر المنبر عن الجدار لئلا ينقطع نظر أهل الصف الأول بعضهم عن بعض^(٢). ويؤيد ذلك رواية أبي داود في سننه بلفظ: «كَانَ بَيْنَ مَنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ الْحَائِطِ كَقَدْرِ مَمَرِ الشَّاةِ»^(٣).

المبحث الثالث: المنبرُ حدٌ في الروضة الشريفة وهو على حوض النبي ﷺ.

١٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمَنْبَرِي عَلَى حَوْضِي»^(٤).

١٧- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ الْمَازِنِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(٥).

١٨- عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، وَأَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(٦).

١٩- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(٧).

٢٠- عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمَنْبَرِي عَلَى تُرْعَةٍ مِنْ تُرَعِ الْجَنَّةِ»^(٨).

٢١- عَنْ يَزِيدَ بْنِ مَهَاجِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ الزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ:

(١) ابن حجر، «فتح الباري»، ١/٥٧٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٠٩/٢) برقم (١٠٨٢).

(٤) حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في صحيحه (٦١/٢ رقم ١١٩٦)، ومسلم في صحيحه (١٠١١/٢ رقم ١٢٩١).

(٥) حديث عبد الله بن زيد أخرجه البخاري في صحيحه (٦١/٢ رقم ١١٩٥) ومسلم في صحيحه (١٠١٠/٢ رقم ١٢٩٠) ورواه أحمد في مسنده (٢٨٣/٢٦)، من طريق فليح، عن عبد الله بن أبي بكر، عن عباد بن تميم، عن عمه عبد الله بن زيد الأنصاري أن رسول الله ﷺ به. بلفظ: «مَا بَيْنَ هَذِهِ الْبُيُوتِ - يَعْنِي: بُيُوتَهُ - إِلَى مَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَالْمَنْبَرُ عَلَى تُرْعَةٍ مِنْ تُرَعِ الْجَنَّةِ».

وفليح بن سليمان ابن أبي المغيرة الخزاعي أو الأسلمي أبو يحيى المدني، صدوق كثير الخطأ. التقريب (ص ٤٤٨). فلا يصلح تضرده بهذه الزيادة (مَا بَيْنَ هَذِهِ الْبُيُوتِ) وقد خالف من هو أوثق منه.

(٦) حديث عليّ وأبي هريرة رضي الله عنهما أخرجه الترمذي في سننه (٧١٨/٥)، والبخاري في مسنده (١٢٢/١٤) من طريق سلمة بن وردان، عن أبي سعيد بن المعلى عن علي بن أبي طالب، وأبي هريرة به. قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه. وصدق فإن سلمة بن وردان ضعيف. التقريب (ص ٢٤٨). وأما حديث أبي هريرة وحده تقدم.

(٧) حديث أم سلمة رضي الله عنها: أخرجه الحميدي (٣٠٥/١)، والنسائي في الكبرى (٢٦٣/٤)، والبخاري في فضائل المدينة (ص ٢٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٥٥/٢٣)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢١٥/٢) كلهم من طرق عن سفيان بن عيينة، عن عمار الدهني، عن أبي سلمة، عن أم سلمة رضي الله عنها به. وإسناده صحيح وتقدم بعض الإسناد في الحديث السادس.

(٨) حديث الصديق أخرجه أبو يعلى في مسنده (١٠٩/١)، والبخاري كما في كشف الأستار (٥٦/٢) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩/٤): رواه أبو يعلى، والبخاري، وفيه أبو بكر بن أبي سبرة، وهو وضع.

٢٣- عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَا بَيْنَ قَبْرِي، وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَمَنْبَرِي عَلَى حَوْضِي»^(٢)

قال ابن تيمية: «الثابت عنه عليه السلام أنه قال «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة» هذا هو الثابت في الصحيح ولكن بعضهم رواه بالمعنى فقال قبري. وهو عليه السلام حين قال هذا القول لم يكن قد قبر بعد صلوات الله وسلامه عليه ولهذا لم يحتج بهذا أحد من

٢٤- عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، قَالَ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي، أَوْ قَبْرِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(١).

٢٥- عن محمد بن المنكر قال رأيت جابرًا وهو يبكي عند قبر رسول الله ﷺ وهو يقول؟ ها هنا تسكب العبرات سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»^(٢).

قوله: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ» وهل هو حجرة عائشة رضي الله عنها أم جميع بيوتها فتتسع الروضة الشريفة بذلك؟

القول الأول: إنه بيت عائشة رضي الله عنها:

قال ابن حجر: المراد به حجرة عائشة رضي الله عنها أحد بيوتها لا كلها وهو بيت عائشة الذي صار فيه قبره، وقد ورد الحديث بلفظ ما بين المنبر وبيت عائشة روضة من رياض الجنة أخرجه الطبراني في الأوسط^(٣).

قال الآجري: تدل هذه السنن على أنه قد علم ﷺ أنه يدفن في بيت عائشة رضي الله عنها

الصحابة لما تنازعوا في موضع دفنه ولو كان هذا عندهم لكان نصًا في محل النزاع. ولكن دفن في حجرة عائشة في الموضع الذي مات فيه بأبي هو وأمي صلوات الله عليه وسلامه. مجموع الفتاوى (٢٣٦/١).

(١) حديث سعد رضي الله عنه، أخرجه البزار في مسنده (٤٤/٤)، من طريق عبيدة بنت نابل، عن عائشة بنت سعد، عن أبيها به هكذا بالشك: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي، أَوْ قَبْرِي...». قال البزار: وهذا الحديث قد روته عبيدة، ورواه جناح مولى ليلي، عن عائشة بنت سعد، عن أبيها. وطريق جناح مولى ليلي عن عائشة بنت سعد عن أبيها. أخرجه البخاري في تاريخه (٦٣/٢) بلفظ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي - أَوْ قَالَ: مُسْجِدِي - وَبَيْنَ مُصْلاي، رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ». وجناح لم أجد له ترجمة. وطريق البزار في إسناده إسحاق بن محمد الضروي، قال الآجري سألت أبا داود عنه «فوهاه جدا» وقال النسائي: ليس بثقة، وقال الدارقطني ضعيف. انظر (الضعفاء للنسائي ص ١٨، وسؤالات حمزة للدارقطني ص ١٧٢)، وتهذيب التهذيب (٢٤٨/١).

(٢) حديث جابر رضي الله عنه أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٥٣/٦)، من طريق حامد بن محمد بن عبد الله الهروي، حدثنا محمد بن يونس القرشي، حدثنا عبد الله بن يونس بن عبيد، حدثنا أبي، عن محمد ابن المنكر عن جابر به. وفيه: محمد بن يونس بن موسى بن سليمان الكديمي القرشي ضعيف. التقريب (ص ٥١٥). وكذلك عبد الله بن يونس بن عبيد. لم يوثق ذكره ابن حبان في الثقات وتقرّد بذلك. الثقات (٣٣٦/٨). فالإسناد ضعيف بهذا اللفظ.

(٣) ابن حجر، «فتح الباري»، ١٠٠/٤.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٦٩/٣)، عن شيخه بكر (بن سهل الدمياطي) قال: نا عبد الله بن يوسف قال: نا ابن لهيعة، عن محمد بن عبد الله بن مالك، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي سعيد الخدري، أن رسول الله ﷺ قال: «منبري على ترعة من ترع الجنة. وما بين المنبر وبين بيت عائشة روضة من رياض الجنة». وقال: لم يرو هذا الحديث عن عبيد الله بن عبد الله إلا محمد بن عبد الله، تفرد به ابن لهيعة.

قال أبو حاتم بعد ذكر هذا الحديث: عبيد الله هذا لم يدرك أبا سعيد هو مرسل (المراسيل لابن أبي حاتم ص ١١٩). وكذلك في إسناده ابن لهيعة وهو ضعيف في غير روايته عن أهل بلده الشام، وروايته عن محمد بن عبد الله بن مالك الدار مدني ذكر ذلك البخاري (١٢٧/١). قال ابن حجر: صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما. التقريب (ص ٣١٩). وكذلك شيخ الطبراني: بكر بن سهل الدمياطي، متكلم فيه. قال الذهبي: حمل الناس عنه، وهو مقارب الحال. قال النسائي: ضعيف. ميزان الاعتدال (٣٤٦/١).

وعليه فالحديث ضعيف مرسل ولا يصح بهذا اللفظ. وأخرجه البزار من حديث علي بن أبي طالب وأبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة». وفيه سلمة بن وردان قال ابن حجر ضعيف. مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد (٤٨٤/١).

وأن قبره بإزاء منبره، وبينهما روضة من رياض الجنة.^(١)

وبوب عليه البخاري في صحيحه: باب: فضل ما بين القبر والمنبر^(٢).

وبوب مسلم في صحيحه على الحديث بقوله: باب ما بين القبر والمنبر روضة من رياض الجنة^(٣).

وكذلك ابن حبان قال: ذكر رجاء نوال المرء المسلم بالطاعة روضة من رياض الجنة إذا أتى بها بين القبر والمنبر^(٤).

القول الثاني: مطلق بيوته:

قال: صاحب مطالع الأنوار على صحاح الآثار: وقد جاء ما يدل على أنه بيت السكنى.^(٥)
وقال الزين المراغي: «وينبغي اعتقاد كونها لا تختص بما العرف عليه، بل تتسع إلى حد بيوته ﷺ من ناحية الشام، وهو آخر المسجد في زمنه ﷺ. فيكون كله روضة». ويشهد له روايه لفظها «ما بين هذه البيوت إلى منبري روضة» والمنبر داخل فيها، والقبر الشريف^(٦).
قال الباحث: أكثر الشراح للحديث يرون أن حد الروضة هو بيت عائشة يستدلون بحديث (ما بين قبري ومنبري) وقد تقدم أنه لا يصح في ذلك حديث.

وفي حديث أبي هريرة (وما بين حجرتي ومنبري روضة من رياض الجنة)^(٧). يفهم منه أنه بيت عائشة رضي الله عنها لأنها تقابل المنبر ومنها يخرج رسول الله ﷺ للصلاة. وكذلك تبويب المحدثين على أنه المراد به القبر وهو بيت عائشة رضي الله عنها.

قوله: رَوْضَةٌ مِنْ رِيَّاضِ الْجَنَّةِ: ذكر العلماء أنها على معان عدة منها:

الأول: من لزم طاعة الله في هذه البقعة آلت به الطاعة إلى روضة من رياض الجنة^(٨).

الثاني: أن البقعة ترفع يوم القيامة فتجعل روضة في الجنة.

الثالث: هذا على المجاز.

الرابع: أنه لما كان جلوسه وجلوس الناس إليه يتعلمون القرآن والإيمان والدين هناك - شبه

(١) الأجرى محمد بن الحسين، «الشریعة»، (تحقیق الدكتور عبد الله عمر ط ٢ ١٤٢٠هـ دار الوطن)، ٢٣٥٦/٥.

(٢) البخاري محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري»، (تحقيق زهير الناصر ط ١٤٢٢هـ دار طوق النجاة)، ١/ ٣٩٩.

(٣) مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم»، (تحقيق محمد فواد عبد الباقي ١٣٧٤هـ مطبعة عيسى الحلبي)، ١/ ١٠١١.

(٤) محمد بن حبان، «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان» (تحقيق شعيب الأرناؤوط ط ١٤٢٧هـ)، ١/ ٢٧٢.

(٥) إبراهيم بن يوسف، «مطالع الأنوار على صحاح الآثار»، (تحقيق دار الفلاح ط ١٤٢٣هـ قطر)، ١/ ٥٥٧.

(٦) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، «التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة» (تحقيق مركز بحوث المدينة ط ١٤٣٠هـ)، ٢٤/١.

(٧) أخرجه أحمد في مسنده (٥٢٩/١٦) وإسناده صحيح.

(٨) الخطابي، «أعلام الحديث»، ١/ ٦٤٩.

ذلك الموضع بالروضة، لكریم ما یجتنب فیهِ^(١)

تقدم الكلام على شطر الحديث الأول.

قوله: وَمَنْبَرِي عَلَى حَوْضِي؛ قال ابن بطال: یحتمل معنيين: أحدهما: أن یكون الله تعالى یعيد المنبر بعینه، ويرفعه فیكون على حوضه كأنه قال علیه السلام: ولي أيضاً منبر على حوضي أدعو الناس إلى الحوض علیه^(٢).

واختار القاضي عیاض أن المنبر النبوي هو بعینه یكون على الحوض^(٣).

قال النووي: قال القاضي: قال أكثر العلماء المراد منبره بعینه الذي كان فی الدنيا، قال وهذا هو الأظهر قال: وأنكر كثير منهم غیره^(٤).

ومال ابن عبد البر إنه منبر آخر، قال: إن له منبراً يوم القيامة على حوضه ﷺ كأنه قال ولي أيضاً على حوضي أدعو الناس إلى الحوض علیه لأن منبره ذلك على حوضه. ونقل القول الآخر بأن منبره فی الدنيا ینتقل إلى الآخرة. ورجح الأول^(٥). والله أعلم.

ومنهم من تأول هذه الجملة كابن حبان حيث قال: خطاب هذين الخبرين مما نقول فی كتبنا بأن العرب تطلق فی لغتها اسم الشيء المقصود على سببه، فلما كان المسلم إذا تقرب إلى بارئه جل وعلا بالطاعة عند منبر النبي ﷺ، ورجي له قبولها، وثوابه علیها الجنة، أطلق اسم المقصود الذي هو الجنة على سببه الذي هو المنبر، وكذلك قوله ﷺ: «روضة من رياض الجنة»، وكذلك قوله ﷺ: «منبري على حوضي»، لرجاء المرء نوال الشرب من الحوض والتمكن من روضة من رياض الجنة بطاعته فی الدنيا فی ذلك الموضع^(٦).

وكذلك أبو الوليد الباجي قال: یحتمل أن یريد به أن إتيانه للصلاة والطاعات ولزومه بالأعمال الصالحة يؤدي إلى ورود حوضه ﷺ^(٧).

(١) أبو عمر ابن عبد البر النمري، «التمهيد لما فی الموطأ من أسانيد» (تحقیق بشار عواد وآخرون ط ١٤٣٩ هـ مؤسسة الرسالة)، ٣١٩/٢.

(٢) ابن بطال، «شرح البخاري» ١٨٥/٣.

(٣) القاضي عیاض، «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، ٩٢/٢.

(٤) النووي، «شرح مسلم» ١٦٢/٩.

(٥) أبو عمر ابن عبد البر النمري، «الاستذكار» تحقیق سالم محمد عطا ط ١٤٢١ هـ دار الكتب العلمية، ٤٦٥/٢.

(٦) ابن حبان ترتیب ابن بلیان، «الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان» ٢٧٣/١.

(٧) سليمان بن خلف الباجي، «المنتقى شرح الموطأ»، (ط ١٣٢٢ دار السعادة مصر) ٣٤٢/١.

المبحث الرابع: قوائم المنبر في الجنة وعلى ترعة من ترع الجنة:

- ٢٦- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ قَوَائِمَ مَنْبَرِي هَذَا رَوَاتِبُ فِي الْجَنَّةِ».^(١)
- ٢٧- عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا وَقْدٍ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ قَوَائِمَ مَنْبَرِي رَوَاتِبُ فِي الْجَنَّةِ».^(٢)

قوله: رَوَاتِبُ؛ قال في الفردوس: يقال رتب الشيء إذا استقر ودام.^(٣)

وقيل: معناه أن قصد منبره والحضور عنده لملازمة الأعمال الصالحة يورد صاحبه إلى الحوض ويقتضي شربه منه، والله أعلم.^(٤)

وقال السندي: أي إن الأرض التي هو فيها من الجنة فصارت القوائم مقرها الجنة، أو أنه سينقل إلى الجنة والله تعالى أعلم.^(٥)

قال الزرقاني: والأصح أن المراد منبره الذي كان يخطب عليه في الدنيا.^(٦)

- ٢٨- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَنْبَرِي هَذَا عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ».^(٧)
- ٢٩- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ مَا بَيْنَ مَنْبَرِي إِلَى حُجْرَتِي، رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ مَنْبَرِي عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ».^(٨)

(١) حديث أم سلمة رضي الله عنها: أخرجه النسائي (٣٥/٢)، وأحمد في مسنده (٣٠٠/٤٤)، وعبد الرزاق في مصنفه (٣/٤٥٦)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٧/٤٥٢)، والحميدي في مسنده (١/٣٠٥)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده (١٢/٤٠٩)، وابن حبان في صحيحه (١/٢٧٢)، والجندي في فضائل المدينة (ص ٣٩)، كلهم من طرق عن سفيان، عن عمار الدهني سمع أبا سلمة يخبر عن أم سلمة، عن النبي صلى الله عليه وسلم به. ورجاله ثقات رجال الشيخين إلا الدهني من رجال مسلم.

(٢) حديث أبي واقد الليثي رضي الله عنه أخرجه الطبراني في الكبير (٢/٢٤٥)، وأحمد في فضائل الصحابة (١/٢٤٧)، ومعجم الصحابة لابن قانع (١/١٧٢). والحاكم في المستدرک (٢/٦١٢) كلهم من طريق أبي يحيى الحماني، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن يامين، عن سعيد بن المسيب، عن أبي واقد الليثي به. قال الهيثمي: رواه الطبراني في الكبير، وفيه يحيى بن عبد الحميد الحماني، وهو ضعيف. مجمع الزوائد (٩/٤).

(٣) عبد الرؤوف المناوي، «فيض القدير شرح الجامع الصغير» المكتبة التجارية الكبرى - مصر (١٣٥٦)، ٥٢٨/٤.

(٤) ابن حجر العسقلاني، «فتح الباري» ١٠٠/٤.

(٥) محمد بن عبد الهادي السندي، «حاشية السندي على النسائي»، (المكتب الإسلامية حلب ١٤٠٦هـ)، ٣٦/٢.

(٦) محمد عبد الباقي الزرقاني، «شرح موطأ مالك» تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط ١٤٢٤، ١/١٠٧١.

(٧) حديث أبي هريرة، أخرجه أحمد في مسنده (١٤/٣٢٧)، والنسائي في الكبرى (٤/٢٦٢) من طريق عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

وأحمد في مسنده برقم (١٥/١١٨)، من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، وبرقم (١٥/١٩٥) من طريق حماد بن سلمة، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة.

والبزار في مسنده (١٤/٣٠٥) من طريق محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

والبيهقي في الكبرى (٥/٤٠٦) من طريق محمد بن عمرو يعني ابن عقمة، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

والخلاصة: أن الحديث روي من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن، والأعرج، وأبي صالح ذكوان السمان كلهم عن أبي هريرة رضي الله عنه. والحديث صحيح.

(٨) حديث جابر أخرجه أحمد في مسنده (٢٣/٣٦٧)، وأبو يعلى في مسنده (٣/٤٦٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (٧/٣٢١)، والبزار في مسنده (كشف الاستار ٢/٥٧)، وغيرهم كلهم من طرق عن علي بن زيد، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله

٣٠- عَنْ سَهْلٍ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ بَرِيَ عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ»^(١)
 ٣١- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ بَرِيَ عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ، وَمَا بَيْنَ الْمَنْبَرِ وَبَيْنَ بَيْتِ عَائِشَةَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(٢).

٣٢- وعن معاذ بن الحارث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «منبري على ترعة من ترع الجنة»^(٣).

٣٣- عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وُضِعَ مَنْبَرِي عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعَاتِ الْجَنَّةِ، وَمَا بَيْنَ مَنْبَرِي وَبَيْنِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ»^(٤).

٣٤- عَنْ شَيْخٍ مِنَ الْأَنْصَارِ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مَنْبَرِي عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ»^(٥).

٣٥- عَنْ آلِ أَبِي هِيَّاجٍ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْبَرِي هَذَا عَلَى تَرْعَةٍ مِنْ تَرْعِ الْجَنَّةِ... الحديث»^(٦).

به. وعلي بن زيد بن جدعان ضعيف. التقريب (ص ٤٠١). ويشهد له ما تقدم.
 (١) حديث سهل بن سعد رضي الله عنه، أخرجه أحمد في مسنده (٤٩٣/٢٧)، من طريق محمد بن مطرف، وابن الجعد في مسنده (ص ٤٢١) من طريق أبي غسان، وفيه: قال: قلت: يا أبا العباس ما التربة؟ قال: باب من أبواب الجنة. والطحاوي في مشكل الآثار (٢٢٢/٧)، من طريق يعقوب بن عبد الرحمن القاري، والطبراني في الكبير (١٩٢/٦) من طريق سفيان، والبيهقي في الكبرى (٤٠٥/٥) من طريق هشام بن سعد كلهم عن أبي حازم، عن سهل بن سعد رضي الله عنه به. والحديث صحيح.
 وأخرجه ابن بشار في أماليه (ص ١٩٥) ومن طريقه البيهقي في الكبرى (٤٠٦/٥) من طريق حمزة بن محمد بن العباس، حدثنا محمد بن بكر الحضرمي، حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد، عن النبي ﷺ، بلفظ: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة، وقوائم منبري رواتب في الجنة». وإسناده حسن.
 (٢) حديث أبي سعيد أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٦٩/٢) من طريق عبد الله بن يوسف قال: نا ابن لهيعة، عن محمد بن عبد الله بن مالك، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن أبي سعيد الخدري به. وقال: لم يرو هذا الحديث عن عبيد الله بن عبد الله إلا محمد بن عبد الله، تفرد به ابن لهيعة. وابن لهيعة صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما. التقريب (٢١٩).

(٣) حديث معاذ بن الحارث رضي الله عنه أخرجه البزار في مسنده (كشف الأستار ٥٧/٢) وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٥/٢٤٤٥)، كلاهما من طريق عمرو بن مالك، ثنا فضيل بن سليمان، ثنا ربيعة بن عثمان، حدثني عمران بن أبي أنس، قال: سمعت معاذ بن الحارث به. وفي سنده: عمرو بن مالك الراسي أبو عثمان البصري ضعيف. التقريب (ص ٤٢٦). ويحسن بما تقدم.
 (٤) حديث عمر رضي الله عنه أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (٣١٤/٧)، من طريق شيخه أبي أمية، وأخرجه أبو طاهر السلفي في الطيوريات (١٢٤/١)، من طريق عباد بن الوليد الغبري، وأبو نعيم في الحلية (٢٦٤/٣) من طريق محمد بن يونس الكديمي، ومن طريقه الضياء في المختارة (٣٠٣/١) كلهم عن محمد بن سليمان القرشي البصري، قال: حدثنا مالك بن أنس، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن سعيد بن المسيب، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: حدثني أبي به. وفي إسناده: محمد بن سليمان بن معاذ القرشي، عن مالك منكر الحديث. الضعفاء للعقيلي (٧٢/٤)، قال ابن عبد البر: ولم يتابعه أحد على هذا الإسناد، عن مالك، ومحمد بن سليمان هذا ضعيف. التمهيد (٢٦/١١).

(٥) حديث شيخ من الأنصار أخرجه الجندي في فضائل المدينة (ص ٤٠) عن شيخه سعيد، وابن أبي عمر قالوا: ثنا سفيان، عن مسعر، ثنا شيخ، من الأنصار من أهل المدينة أن النبي ﷺ قال فذكره.

وفيه الشيخ من الأنصار مبهم وليس فيه التصريح بالسماع من النبي ﷺ، ومسعر بن كدام لم يسمع أحدا من الصحابة.
 (٦) حديث آل أبي هياج أخرجه مسدد في مسنده (المطالع العالية ٧١٩/١٥) من طريق أبي عوانة، عن عبد الملك بن عمير، عن آل أبي هياج قال: إن رسول الله ﷺ فذكره. والإسناد ضعيف لعدم معرفة آل أبي هياج.

٣٦- عَنْ بَعْضِ وَلَدِ أَبِي الْمُعَلَّى، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَهُوَ عِنْدَ مَنْبَرِهِ: «إِنَّ قَدَمِي عَلَى تَرَعَةٍ مِنْ تَرَعِ الْجَنَّةِ»^(١).

٣٧- عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَقَوَائِمُ مَنْبَرِي عَلَى تَرَعَةٍ مِنْ تَرَعِ الْجَنَّةِ»^(٢).

اختلاف في تفسير الترة :

قال قوم الترة : الباب ، وممن قال بذلك :

- سهل بن سعد رضي الله عنه أحد رواة الحديث.

قال أبو حازم الراوي عن سهل بن سعد رضي الله عنه فقلت له: ما الترة يا أبا العباس؟ قال: الباب^(٣).

وقال الجوهري: والترة بالضم: الباب^(٤).

قال أبو عبيد: وقال غيره: الترة الباب كأنه قال: منبري هذا على باب من أبواب الجنة.

- وقال قوم الترة المكان المرتفع : وممن قال بذلك :

قيل لمحمد بن عمرو، الراوي عن أبي سلمة، عن أبي هريرة: ما الترة؟ قال المرتفع^(٥).

وقال ابن الجوزي: والترة: الروضة على المكان المرتفع^(٦).

قال أبو عبيد: الترة الروضة تكون على المكان المرتفع خاصة فإذا كانت في المكان المظتمن فهي روضة^(٧).

وقال ابن الأثير: الترة في الأصل: الروضة على المكان المرتفع خاصة^(٨).

(١) حديث أبي المعلى أخرجه أحمد في فضائل الصحابة (٢١١/١)، من طريق بشار بن موسى، والطبري في تاريخه (٥٩٠/١١)، من طريق الفضل بن سهل الأعرج، كلاهما عن عبيد الله بن عمرو، عن عبد الملك بن عمير، عن بعض ولد أبي المعلى، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ به. وفي إسناده من لم يسم ولد أبي المعلى.

(٢) حديث عائشة رضي الله عنها أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٢٧٢/١)، من طريق عبد الله بن جعفر فيما قرئ عليه وأذن لي فيه، قال: ثنا أبو سعيد أعين بن محمد الجرواءاني، ثنا موسى بن مسعود، ثنا محمد بن عبد الرحمن بن مجبر، عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عائشة به.

وفي سنده: موسى بن مسعود النهدي بفتح أبو حذيفة البصري صدوق سيء الحفظ، وكان يصحف. التقريب. (ص ٥٥٤)، وكذلك في السند: محمد بن عبد الرحمن بن المجبر، عن يحيى بن معين، قال: محمد بن عبد الرحمن بن مجبر ليس بشيء. حدثني آدم قال: سمعت البخاري قال: محمد بن عبد الرحمن بن مجبر سكتوا عنه. الضعفاء للقبلي (١٠٢/٤). فالإسناد ضعيف.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤٩٣/٣٧).

(٤) الجوهري، «الصحاح»، ١١٩١/٢.

(٥) أحمد بن يوسف النصب، «فوائد أبي بكر النصيب» (ط ١ ٢٠٠٤م نشر جوامع الكلم)، ص ٢١٤.

(٦) عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، «جامع المسانيد» (تحقيق د. علي البواب ط ١٤٢٦هـ مكتبة الرشد)، ١٠٢/٢.

(٧) القاسم بن سلام أبو عبيد، «غريب الحديث» (تحقيق د. حسين محمد ط ١٤٠٤هـ القاهرة)، ٥/١.

(٨) أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث تحقيق طاهر الزاوي المكتبة العلمية - بيروت،

٤١- عَنْ عَائِشَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ بِيَمِينٍ يَحْلِفُهَا عَلَى مَنْبَرِي بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(١).

٤٢- عَنْ أَبِي أَمَامَةَ بْنِ ثَعْلَبَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ تَوَلَّى غَيْرَ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَمَنْ حَلَفَ عِنْدَ مَنْبَرِي هَذَا بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ يَسْتَحِلُّ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ، وَلَا عَدْلٌ، وَمَنْ أَحْدَثَ فِي مَدِينَتِي هَذِهِ حَدَثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا، وَلَا عَدْلًا»^(٢).

الغريب: قوله: عَلَى مَنْبَرِي: أي عند منبري

قال الباجي: وإنما ذكر منبره في هذا الحديث على سبيل التعظيم له، والإعلام بتغليظ أمره على من حلف عليه آثمًا^(٣).

المبحث السادس ما رآه النبي ﷺ في منبره:

٤٣- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «لِيرَتَقَيْنَ جَبَّارٌ مِنْ جَبَابِرَةِ بَنِي أُمَيَّةَ عَلَى مَنْبَرِي هَذَا»^(٤).

(١) حديث عائشة: رضي الله عنها أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٧٥/٧)، من طريق محمد بن عمر الواقدي، نا كثير بن زيد، عن عمر بن عبد الله بن سراقه العدوي، عن عروة، عن عائشة به. وفي إسناده محمد بن عمر الواقدي المدني القاضي نزيل بغداد متروك مع سعة علمه. التقريب (ص ٤٩٨). فالحديث ضعيف جدا.

(٢) حديث أبي أمامة بن ثعلبة أخرجه الطبراني في الكبير (٢٧٣/١)، وفي الأوسط (٦٩/١ رقم ١٩٣)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٢٨٢٤/٥)، كلهم من طريق سعيد بن أبي مريم، ثنا عبد الله بن المنيب، حدثني أبي، عن عبد الله بن عطية بن عبد الله بن أنيس، أنه قال: أخبرنا أبو أمامة بن ثعلبة به. وأخرجه النسائي في الكبرى (٤٣٧/٥)، من طريق ابن أبي مريم، قال: أخبرنا عبد الله بن المنيب بن عبد الله بن أبي أمامة بن ثعلبة، قال: أخبرني أبي، عن عبد الله بن عطية، عن عبد الله بن أنيس، قال: أخبرنا أبو أمامة بن ثعلبة به. رواية الطبراني: عبد الله بن عطية بن عبد الله بن أنيس وكان (ابن عبد الله بن أنيس) تحرفت من (عن) كما في رواية النسائي، ولأنه لم يذكر عن عبد الله بن عطية أنه روى عن أبي أمامة بل روى عن عبد الله بن أنيس. قال ابن حجر بعد ذكر إخراج النسائي له: رجاله ثقات. فتح الباري (٢٨٥/٥).

وعبد الله بن عطية: قال الذهبي عنه: لا يعرف. ميزان الاعتدال (٤٦٢/٢)، وقال ابن حجر: مقبول. (ص ٣١٤). ولأنه لم يرو عنه إلا المنيب بن عبد الله بن أبي أمامة بن ثعلبة. تهذيب التهذيب (٢٢٣/٥). فهو مجهول. وما ورد من ألفاظ الحديث فقد صح من أحاديث آخر.

(٣) أبو الوليد الباجي، «المنتقى شرح الموطأ» ٢٢٢/٥.

(٤) حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أخرجه أحمد في مسنده (٥٤٧/١٤)، من طريق عفان، وأخرجه أيضا (٤٤٤/١٦)، من طريق عبد الصمد، والحاثر بن أسامة في مسنده (بغية الباحث ٦٤٣/٢)، من طريق داود بن المجبر ثلاثتهم عن حماد، حدثني علي بن زيد، أخبرني من سمع أبا هريرة. والإسناد فيه راو لم يسم، وكذلك علي بن زيد بن جعدان ضعيف تقدم.

وأخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٣٤٨/١١)، عن شيخه مصعب بن عبد الله قال: حدثني ابن أبي حازم، عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة. بلفظ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى فِي الْمَنَامِ كَأَنَّ بَنِي الْحَكَمِ يَبْزُونَ عَلَى مَنْبَرِهِ وَيَنْزِلُونَ، فَأَصْبَحَ كَالْمَتَغَيِّطِ وَقَالَ: «مَا لِي رَأَيْتُ بَنِي الْحَكَمِ يَبْزُونَ عَلَى مَنْبَرِي نَزْوُ الْقِرْدَةِ؟»، قَالَ: فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُسْتَجْمِعًا ضَاحِكًا بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى مَاتَ ﷺ. قال البوصيري: رواه أبو يعلى ورواته ثقات. إتحاف الخيرة (٨٤/٨).

قال الجورقاني: هذا حديث لا يرجع منه إلى صحة، وليس لهذا الحديث أصل من حديث عبد العزيز بن أبي حازم، عن العلاء بن عبد الرحمن، وإنما هو مشهور من حديث الزنجي، عن العلاء، سألت الإمام أبا الفضل المقدسي، عن أبي عمرو الحيري، فقال:

٤٤- عَنْ ثَوْبَانَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُرِيتُ بَنِي مَرْوَانَ يَتَعَاوَرُونَ مَنَبْرِي فَسَاءَنِي ذَلِكَ، وَرَأَيْتُ بَنِي الْعَبَّاسِ يَتَعَاوَرُونَ مَنَبْرِي، فَسَرَّنِي ذَلِكَ»^(١).

نتائج البحث:

- اشتمل البحث على أحاديث حنين الجذع وقد ذكر بعض العلماء أنه من المتواتر.
- تعدد مواضع وجود المنبر النبوي في الدنيا والحوض وترعة من ترع الجنة.
- الوعيد في الحلف كذباً عند المنبر وأنه من الكبائر وقد يراود الموضع الذي فيه المنبر فيبقى الحكم في ذلك.
- عدم معرفة المراد الراجح بقوله ﷺ: بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة. فهل هو على ظاهره أو يؤول إلى معنى آخر.
- عدم التكلف في صناعة المنبر.
- مكانة المنبر في الإسلام وخاصة المنبر النبوي.
- مكانة الروضة الشريفة في السنة النبوية والمسجد النبوي.
- دلائل النبوة بإخبار النبي ﷺ عن منبره ومن يعتليه من بعده.
- إكرام الله لنبيه ﷺ حيث بارك ما حوله وجعل بعض ما يحب في الآخرة معه.
- ضعف رواية حديث (ما بين قبري ومنبري).

المصادر:

- إبراهيم بن يوسف، «مطالع الأنوار على صحاح الآثار»، (تحقيق دار الفلاح ط ١٤٢٣ هـ قطر).
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم. «مسند ابن أبي شيبة» تحقيق عادل العزاوي. (ط ١ ١٩٧٩ م دار الوطن).
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم. «مصنف ابن أبي شيبة». تحقيق

كان يميل إلى التشيع. الأباطيل والماكرات والصحاح والمشاهير (٤١٢/١).
قال الذهبي في ترجمة الحكم بن أبي العاص بن أمية: وقد رويت أحاديث منكورة في لعنه لا يجوز الاحتجاج بها، وليس له في الجملة خصوص الصحبة بل عمومها. تاريخ الإسلام (١٩٩/٢).
تنبيه: هناك أحاديث أعرضت عنها في هذا الباب طلباً لاختصار المجلة المحكمة.
(١) حديث ثوبان رضي الله عنه أخرجه الطبراني في الكبير (٩٦/٢)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٤٠/٥٧) كلاهما من طريق إسحاق بن إبراهيم أبو النضر، ثنا يزيد بن ربيعة، ثنا أبو الأشعث، عن ثوبان به. وفي الإسناد يزيد بن ربيعة، قال ابن أبي حاتم: عبد الرحمن قال سألت أبي عن يزيد بن ربيعة فقال: ضعيف الحديث، منكر الحديث، واهي الحديث، وفي روايته عن أبي الأشعث عن ثوبان تخليط كثير. الجرح والتعديل (٢٦١/٩)، وقال النسائي: متروك الحديث. الضعفاء (ص ١١٠). فالحديث ضعيف جداً.



- سعد بن ناصر الشثري. (الطبعة: الأولى، ١٤٣٦ هـ كنوز اشبيليا).
- ابن الجعد علي بن الجعد بن عبيد، «مسند ابن الجعد». تحقيق: عامر أحمد. (الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ الناشر: مؤسسة نادر - بيروت).
- ابن بشران عبد الملك بن محمد بن عبد الله بن بشران. تحقيق عادل العزازي. (الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ الناشر: دار الوطن، الرياض).
- ابن بطلال علي بن خلف، «شرح صحيح البخاري». تحقيق ياسر إبراهيم. (ط ٢٠٢٢ هـ. مكتبة الرشد)
- ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، «المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية» تحقيق سعد بن ناصر الشثري. (ط ١٤١٩ هـ رسائل علمية لجامعة الإمام محمد بن سعود دار العاصمة، السعودية).
- ابن حجر أحمد بن علي بن حجر، «تقريب التهذيب». تحقيق محمد عوامة (ط ١٤٠٦ هـ دار الرشيد).
- ابن حجر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، «فتح الباري». تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (ط الأولى السلفية، ١٣٩٠ هـ).
- ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، «فتح الباري شرح صحيح البخاري» تحقيق: محمود بن شعبان وآخرين. (ط ١٤١٧ هـ مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية).
- ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله «تاريخ مدينة دمشق» تحقيق: عمر بن غرامة العمروي.
- ابن معين أبو زكريا يحيى بن معين، «كتاب التاريخ رواية الدوري». تحقيق: أحمد محمد نور سيف. (ط ١٣٩٩ هـ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة).
- الآجري محمد بن الحسين بن عبد الله. «الشريعة». المحقق: عبد الله الدميحي. (ط: الثانية، ١٤٢٠ هـ الناشر: دار الوطن - الرياض).
- أحمد بن حسين بن رسلان، «شرح سنن أبي داود». (ط ١٤٣٧ هـ دار الفلاح للبحث العلمي).
- أحمد بن يوسف النصيب، «فوائد أبي بكر النصيب» (ط ٢٠٠٤ م نشر جوامع الكلم).
- الأصبهاني عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان، «طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها» تحقيق عبد الغفور البلوشي. (الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ الناشر: مؤسسة الرسالة).
- الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، «تاريخ أصبهان» تحقيق سيد كسروي حسن. (الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ دار الكتب العلمية - بيروت).

- الخطابي حمد بن محمد الخطابي، «أعلام الحديث»، تحقيق د. محمد بن سعد آل سعود (ط ١ ١٤٠٩هـ أم القرى).

- الدارقطني علي بن عمر، «سؤالات حمزة بن يوسف السهمي للدارقطني»، المحقق: موفق بن عبد الله. (الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ الناصر: مكتبة المعارف - الرياض).

- الدارقطني علي بن عمر، «سنن الدارقطني». حققه شعيب الارناؤوط وآخرون. (ط ١ الطبعة: ١٤٢ هـ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت).

- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان. «تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام» حققه د. بشار عوَّاد معروف. (١ ط ١٤٢٤هـ دار الغرب الإسلامي - بيروت).

- الرازي أبو زرعة الرازي، «أجوبة أبي زرعة الرازي لأسئلة البرذعي» تحقيق: سعدي بن مهدي. (ط ١٤٠٢هـ أطروحة دكتوراه من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، ١٣٩٨ هـ.

- الرازي عبد الرحمن بن محمد. «كتاب المراسيل» المحقق: شكر الله نعمة الله قوجاني.
(الطبعة: الأولى، ١٣٩٧هـ الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت).

- السجستاني سليمان بن الأشعث أبو داود ، «سنن أبي داود». تحقيق محمد محيي الدين (ط ١ مؤسسة صيدا بيروت).

- السجستاناني سليمان بن الأشعث أبو داود، «سؤالات السجزي لأبي داود». تحقيق محمد العمري. (الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة).

- السَّافِي أحمد بن محمد بن سَلَفَه. «الطيوريات». تحقيق دسمان يحيى. (الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ مكتبة أضواء السلف، الرياض).

- الشاشي أبو سعيد الهيثم بن كليب، «مسند الشاشي». تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله (ط ١ ١٤١٠هـ: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة).

- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس ترتيب سنجر، تحقيق ماهر ياسين. (ط ١٤٢٥هـ: غراس للنشر والتوزيع، الكويت).

- الشيباني أحمد بن محمد بن حنبل. «فضائل الصحابة» تحقيق د. وصي الله محمد عباس. (الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت).

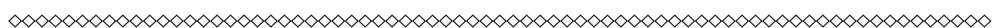
- الشيباني أحمد بن محمد بن حنبل، «العلل ومعرفة الرجال رواية عبد الله». تحقيق: وصي الله بن محمد عباس (ط ٢ ١٤٢٢ هـ الناشر: دار الخاني، الرياض).

- الشيباني أحمد بن محمد بن حنبل، «مسند الإمام أحمد». تحقيق شعيب الأرنؤوط (ط ١٤٢١هـ مؤسسة الرسالة).

الهيثمي نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، «كشف الأستار عن زوائد البزار». تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. (الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت).

References:

- Ahmad bin Husayn bin Raslan. «Sharh Sunan Abi Dawud». (1st edition. Dar Al-Falah for Scientific Research, 2016).
- Al-Ajurri, Muhammad bin al-Husayn. «Al-Shari'ah». Edited by Dr. Abdullah bin Umar. (2nd edition. Riyadh: Dar al-Watan, 1999).
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. «Zilal al-Jannah fi Takhrij al-Sunnah». (1st edition. Al-Maktab al-Islami, 1980).
- Al-Asbahani, Abu Muhammad Abdullah. «Tabaqat al-Muhaddithin bi-Asbahan». Edited by Abd al-Ghafur Abd al-Haqq al-Balushi. (2nd edition. Mu'assasat al-Risalah, 1992).
- Al-Asbahani, Abu Nuaym Ahmad bin Abdullah. «Ma'rifat al-Sahabah». Edited by Adil bin Yusuf. (1st edition. Riyadh: Dar al-Watan, 1998).
- Al-Asbahani, Abu Nu'aym Ahmad bin Abdullah. «Tarikh Asbahan». Edited by Sayyid Kasrawi Hasan. (1st edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990).
- Al-Ayni, Mahmud bin Ahmad. «Umdat al-Qari». (1st edition. Dar Ihya al-Turath, 2010).
- Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad. «Tahdhib al-Lughah». Edited by Muhammad Awad Mur'ib. (1st edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2001).
- Al-Baji, Sulayman bin Khalaf. «Al-Muntaqa Sharh al-Muwatta». (1st edition. Egypt: Dar al-Sa'adah, 1914).
- Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn. «Al-I'tiqad lil-Bayhaqi». Edited by Ahmad Isam. (Dar al-Afaq al-Jadidah, 1981).
- Al-Bayhaqi, Ahmad bin al-Husayn. «Al-Sunan al-Kubra». (1st edition. Cairo: Markaz Hajr, 2011).
- Al-Bazzar, Ahmad bin Amr. «Al-Bahr al-Zakhkhar: Musnad al-Bazzar». Edited by Mahfuz al-Rahman Zaynullah and others. (1st edition. Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam, 1988).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. «Sahih Al-Bukhari». Edited by Zuhayr al-Nasir. (1st edition. Dar Tawq al-Najah, 2001).
- Al-Busiri, Ahmad bin Abi Bakr bin Isma'il. «Ithaf al-Khiyarah al-



Maharah bi-Zawa'id al-Masanid al-Asharah». Edited by Dr. Ahmad Ma'bad. (1st edition. Riyadh: Dar al-Watan, 1999).

- Al-Busti, Muhammad bin Hibban. «Al-Thiqat li-Ibn Hibban». Edited by Dr. Muhammad 'Abd al-Mu'id. (1st edition. Hyderabad, India: Dairat al-Ma'arif al-Uthmaniyyah, 1973).

- Al-Daraqutni, Ali bin Umar bin Ahmad. «Kitab al-Ilal». Edited by Mahfuz al-Rahman. (1st edition. Riyadh: Dar Taybah, 1985).

- Al-Daraqutni, Ali bin 'Umar bin Ahmad. «Sunan al-Daraqutni». Edited by Shu'ayb al-Arna'ut and others. (1st edition. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004).

- Al-Darimi, Abdullah bin Abd al-Rahman. «Musnad al-Darimi». Edited by Husayn Salim Asad. (1st edition. Dar al-Mughni, 1991).

- Rijal. Edited by Ali Muhammad. (1st edition. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1963).

- Al-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad bin Uthman. «Tarikh al-Islam wa-Wafayat al-Mashahir wal-Alam». Edited by Dr. Bashir Awwad Ma'ruf. (1st edition. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2003).

- Al-Hakim al-Kabir, Muhammad bin Muhammad bin Ishaq. «Kitab al-Kuna». Edited by Abu Umar Muhammad bin Ali al-Azhari. (1st edition. Cairo: Dar al-Faruq, 2015).

- Al-Hakim, Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah. «Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn». Edited by 'Adil Murshid and others. (1st edition. Dar al-Risalah al-Alamiyyah, 2017).

- Al-Harith bin Abi Usamah. «Bughyat al-Bahith bi-Zawa'id Musnad al-Harith». Selected by Abu Bakr al-Haythami. Edited by Husayn al-Bakri. (1st edition. Medina: Markaz Khidmat al-Sunnah wal-Sirah al-Nabawiyyah, 1992).

- Al-Haythami, Nur al-Din Ali bin Abi Bakr. «Kashf al-Astar 'an Zawa'id al-Bazzar». Edited by Habib al-Rahman al-A'zami. (1st edition. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1979).

- Al-Haythami, Nur al-Din 'Ali bin Abi Bakr. «Majma al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id». Edited by Husayn Salim Asad al-Darani. (Dar al-Ma'mun lil-Turath, n.d.).

- Al-Humaydi, Abdullah bin al-Zubayr. «Musnad al-Humaydi». Edited by Hasan Salim Asad. (1st edition. Damascus: Dar al-Saqa, 1996).



- Al-Jawhari, Isma'il bin Hammad. «Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah». Edited by Dar al-'Ilm lil-Malayin. (4th edition. Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1987).

- Al-Jawraqani, al-Husayn bin Ibrahim. «Al-Abatil wal-Manakir wal-Sihah wal-Mashahir». Edited by Dr. Abd al-Rahman al-Fariwa'i. (4th edition. Riyadh: Dar al-Sumay'i, 2001).

- Al-Jundi, al-Mufaddal bin Muhammad. «Fada'il al-Madinah». Edited by Muhammad Muti al-Hafiz. (1st edition. Damascus: Dar al-Fikr, n.d.).

- Al-Khattabi, Hamad bin Muhammad. «Alam al-Hadith». Edited by Dr. Muhammad bin Sa'd Al Sa'ud. (1st edition. Umm al-Qura University, 1988).

- Al-Kirmani, Muhammad bin Youssef. «Al-Kawakib al-Darari». Edited by Dar al-Turath. (2nd edition. Dar al-Turath, 1981).

- Al-Mubarak bin Muhammad bin al-Athir. «Jami al-Usul». Edited by Abd al-Qadir al-Arna'ut. (1st edition. 2004).

- Al-Munawi, Abd al-Ra'uf. «Fayd al-Qadir Sharh al-Jami al-Saghir». (Egypt: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1937).

- Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb. «Al-Du'afa wal-Matrukun». Edited by Mahmud Ibrahim Zayid. (1st edition. Aleppo: Dar al-Wa'i, 1976).

- Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb. «Al-Sunan al-Kubra». Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. (1st edition. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2001).

- Al-Nasa'i, Ahmad bin Shu'ayb. «Sunan al-Nasa'i». Edited by Hasan Muhammad al-Mas'udi. (1st edition. Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1929).

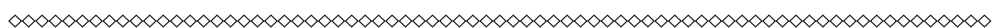
- Al-Nawawi, Muhyi al-Din Yahya bin Sharaf. «Al-Minhaj Sharh Sahih Muslim». (2nd edition. Ihya al-Turath al-'Arabi, 1978).

- Al-Qadi 'Iyad bin Musa al-Yahsubi. «Al-Shifa bi-Ta'rif Huquq al-Mustafa». Edited by Muhammad Amin and others. (2nd edition. Dar al-Fayha, 1987).

- Al-Qadi Iyad bin Musa. «Mashariq al-Anwar ala Sihah al-Athar». (Fez: Al-Matba'ah al-Mawlawiyyah, 1914).

- Al-Qazwini, Muhammad bin Yazid (Ibn Majah). «Sunan Ibn Majah». Edited by Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi. (1st edition. Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1968).

- Al-Qurtubi, Ahmad bin Umar. «Al-Mufhim Sharh Muslim». Edited by Muhyi al-Din Mistu. (1st edition. Dar Ibn Kathir, 1996).



- Al-Razi, 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris. «Kitab al-Marasil». Edited by Shukrullah Ni'matullah Qujani. (1st edition. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1977).

- Al-San'ani, Abu Bakr Abd al-Razzaq bin Hammam. «Musannaf Abd al-Razzaq». Edited by Center for Research and Information Technology. (2nd edition. Dar al-Asil, 2016).

- Al-Shafi'i, Abu Abdullah Muhammad bin Idris. «Musnad al-Shafi'i» (Arranged by Sanjar). Edited by Mahir Yasin. (1st edition. Kuwait: Ghiras Publishing, 2004).

- Al-Shashi, Abu Sa'id al-Haytham bin Kulayb. «Musnad al-Shashi». Edited by Dr. Mahfuz al-Rahman Zaynullah. (1st edition. Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam, 1990).

- Al-Shaybani, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. «Musnad al-Imam Ahmad». Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. (1st edition. Mu'assasat al-Risalah, 2000).

- Al-Sijistani, Sulayman bin al-Ash'ath (Abu Dawud). «Su'alat al-Sijzi li-Abi Dawud». Edited by Muhammad Ali Qasim al-Umari. (1st edition. Medina: Deanship of Scientific Research at the Islamic University, 1983).

- Al-Sijistani, Sulayman bin al-Ash'ath (Abu Dawud). «Sunan Abi Dawud». Edited by Muhammad Muhyi al-Din. (1st edition. Beirut: Mu'assasat Sayda, n.d.).

- Al-Silafi, Ahmad bin Muhammad bin Silafah. «Al-Tuyuriyyat». Edited by Dasman Yahya. (1st edition. Riyadh: Maktabat Adwa al-Salaf, 2004).

- Al-Tabarani, Sulayman bin Ahmad. «Al-Mu'jam al-Awsat». Edited by Tariq bin 'Awadullah. (Dar al-Haramayn, 1994).

- Al-Tahawi, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad. «Sharh Mushkil al-Athar». Edited by Shu'ayb al-Arna'ut. (1st edition. Mu'assasat al-Risalah, 1994).

- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. «Sunan Al-Tirmidhi». Edited by Ahmad Shakir and others. (2nd edition. Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1975).

- Al-Tusi, al-Hasan bin 'Ali. «Mustakhraj al-Tusi ala Jami al-Tirmidhi». (1st edition. Maktabat al-Ghuraba, 1994).

- Al-Uqayli, Abu Ja'far Muhammad bin Amr. «Al-Du'afa al-Kabir». Edited by Abd al-Mu'ti Qal'aji. (3rd edition. Beirut: Dar al-Maktabah al-



'Ilmiyyah, 1984).

- Diya al-Din Muhammad bin Abd al-Wahid al-Maqdisi. «Al-Ahadith al-Mukhtarah». Edited by Abd al-Malik bin Duhaysh. (3rd edition. Beirut: Dar Khadir, 1999).

- Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Muhammad. «Musnad Ibn Abi Shaybah». Edited by Adil bin Yusuf. (1st edition. Dar al-Watan, 1979).

- Ibn al-Ja'd, Ali bin al-Ja'd al-Jawhari. «Musnad Ibn al-Ja'd». Edited by 'Amir Ahmad. (1st edition. Beirut: Mu'assasat Nadir, 1990).

- Asakir, Abu al-Qasim Ali bin al-Hasan. «Tarikh Madinat Dimashq». Edited by Umar bin Gharamah al-'Amrawi. (Dar al-Fikr, n.d.).

- Ibn Battal, Ali bin Khalaf. «Sharh Sahih Al-Bukhari». Edited by Yasir Ibrahim. (2nd edition. Maktabat al-Rushd, 2011).

- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali. «Fath al-Bari». Edited by Muhammad Fuad. (1st Salafiyyah edition, 1970).

- Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali. «Taqrīb al-Tahdhib». Edited by Muhammad Awwamah. (1st edition. Dar al-Rashid, 1986).

- Ibn Taymiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Halim. «Majmu al-Fatawa». Collected and arranged by 'Abd al-Rahman bin Qasim. (King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an - Medina, 2004).

- Ibrahim bin Yusuf. «Matali' Al-Anwar ala Sihah Al-Athar». Edited by Dar Al-Falah. (1st edition. Qatar: Dar Al-Falah, 2012).

- Muhammad Abd al-Baqi al-Zurqani. «Sharh Muwatta Malik». Edited by Taha Abd al-Ra'uf Sa'd. (1st edition. 2003).

- Muhammad bin Durayd. «Jamharat al-Lughah». Edited by Ramzi Munir. (1st edition. Dar al-Ilm, 1987).

- Muhammad bin Sa'd bin Mani' al-Zuhri. «Al-Tabaqat al-Kubra li-Ibn Sa'd». Edited by Dr. Ali Muhammad Umar. (1st edition. Cairo: Maktabat al-Khanji, 2001).



مطلب خالق

باحث دكتوراه بقسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الأعمال بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة

Mutailipu Halike

Doctoral researcher in Islamic Economics, Department of Islamic Economics
College of Business, at the Islamic University of Madinah

Email: erfany8712@gmail.com.

دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية

(دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية)

The role of Zakat in reducing poverty and achieving social justice

(An analytical study in light of the objectives of Islamic Sharia)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8603>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/١٦ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٧/١

المستخلص

يتناول هذا البحث دور الزكاة في معالجة مشكلة الفقر وتحقيق التكافل الاجتماعي والتنمية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي، من خلال دراسة علمية تحليلية تستند إلى النصوص الشرعية والمبادئ الاقتصادية في الإسلام، ويهدف البحث إلى إبراز أهمية الزكاة باعتبارها نظاماً مالياً واجتماعياً متكاملًا يساهم في تحقيق العدالة الاجتماعية، وإعادة توزيع الثروة، وتقوية الروابط الإنسانية بين أفراد المجتمع، بما يحد من ظاهرة الفقر والتفاوت الطبقي، كما يناقش البحث الأسس الشرعية للزكاة، ومقاصدها الاقتصادية والاجتماعية، وأثرها في توفير الاحتياجات الأساسية للفقراء والمساكين، وتحقيق الاستقرار الاقتصادي، وتنشيط الحركة الاقتصادية من خلال تدوير الأموال ومنع احتكار الثروة.

وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي والتحليلي، وذلك من خلال دراسة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعلقة بالزكاة، إضافة إلى الاستفادة من الدراسات الاقتصادية المعاصرة التي تناولت أثر الزكاة في التنمية ومحاربة الفقر، كما تطرق البحث إلى بيان دور مؤسسات الزكاة في العصر الحديث، والتحديات التي تواجه تطبيق نظام الزكاة بصورة فعالة، مع تقديم

بعض المقترحات التي تسهم في تطوير إدارة أموال الزكاة وتحقيق أهدافها بصورة أفضل.

وتوصل البحث إلى أن الزكاة تمثل أحد أهم الأدوات الاقتصادية في الإسلام لمعالجة الفقر وتحقيق التنمية المستدامة، وأن التطبيق الصحيح لنظام الزكاة يسهم في تقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وتحقيق الأمن الاجتماعي، وتعزيز قيم التعاون والتراحم داخل المجتمع، الأمر الذي يجعل الزكاة نظاماً اقتصادياً واجتماعياً ذا أثر حضاري وإنساني كبير.

الكلمات المفتاحية: الزكاة، الفقر، العدالة الاجتماعية، مقاصد الشريعة الإسلامية، التنمية الاقتصادية، التكافل الاجتماعي.

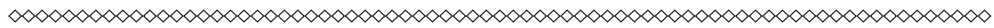
This research examines the role of Zakat in addressing poverty, promoting social solidarity, and achieving economic development within the Islamic society through a scientific and analytical study based on Islamic texts and economic principles in Islam. The study aims to highlight the importance of Zakat as an integrated financial and social system that contributes to social justice, wealth redistribution, and the strengthening of social relations among members of society, thereby reducing poverty and economic inequality. The research also discusses the legal foundations and socio-economic objectives of Zakat, as well as its role in providing basic needs for the poor and needy, maintaining economic stability, stimulating economic activity through the circulation of wealth, and preventing wealth concentration and monopoly.

The study adopts descriptive and analytical methodologies by examining Qur'anic verses and Prophetic traditions related to Zakat, in addition to benefiting from contemporary economic studies addressing the impact of Zakat on development and poverty alleviation. The research further explores the role of modern Zakat institutions and the challenges facing the effective implementation of the Zakat system, while presenting several recommendations for improving the management and distribution of Zakat funds to achieve their intended objectives more efficiently.

The study concludes that Zakat represents one of the most significant economic instruments in Islam for combating poverty and achieving sustainable development. Proper implementation of the Zakat system contributes to narrowing the gap between the rich and the poor, strengthening social security, and promoting the values of cooperation, compassion, and social solidarity within society. Therefore, Zakat constitutes a comprehensive economic and social system with profound humanitarian and civilizational dimensions.

المقدمة

65



العدالة الاجتماعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال بيان مفهوم الزكاة وأهميتها، وتحليل آثارها الاقتصادية والاجتماعية، وبيان دورها في تحقيق التنمية والتكافل داخل المجتمع الإسلامي.

أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في الجوانب الآتية:

١. أهمية الزكاة باعتبارها ركناً من أركان الإسلام.
٢. ارتباط موضوع الزكاة بقضية الفقر التي تُعد من أهم القضايا العالمية المعاصرة.
٣. إبراز قدرة الاقتصاد الإسلامي على تحقيق العدالة الاجتماعية.
٤. الحاجة إلى تفعيل دور مؤسسات الزكاة في المجتمعات الإسلامية.
٥. المساهمة في إثراء الدراسات المتعلقة بالاقتصاد الإسلامي ومقاصد الشريعة.

أسباب اختيار الموضوع:

تتجلى أسباب اختيار الموضوع من خلال النقاط التالية:

١. أهمية الزكاة ودورها في تحقيق التكافل الاجتماعي.
٢. انتشار مشكلة الفقر والحاجة إلى حلول فعالة لمعالجتها.
٣. بيان دور الشريعة الإسلامية في تحقيق العدالة الاجتماعية.
٤. إبراز أثر الزكاة في تقليل الفوارق الاقتصادية بين أفراد المجتمع.
٥. أهمية ربط الزكاة بمقاصد الشريعة والتنمية الاجتماعية.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في أن كثيراً من المجتمعات الإسلامية تعاني من ارتفاع معدلات الفقر والتفاوت الاجتماعي، رغم وجود نظام الزكاة الذي شرعه الإسلام لمعالجة هذه المشكلات، ويرجع ذلك إلى ضعف تطبيق الزكاة بصورة مؤسسية فعالة، وغياب الرؤية التنموية في إدارة أموال الزكاة.

ومن هنا يطرح البحث التساؤل الرئيس الآتي:

ما دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالزكاة والفقر والعدالة الاجتماعية؟

٢. ما العلاقة بين الزكاة ومقاصد الشريعة الإسلامية؟

٣. كيف تسهم الزكاة في معالجة الفقر؟

٤. ما أثر الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية؟

٥. ما أبرز التحديات التي تواجه تطبيق الزكاة في العصر الحديث؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

١. بيان مفهوم الزكاة وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية.

٢. توضيح العلاقة بين الزكاة ومقاصد الشريعة الإسلامية.

٣. إبراز دور الزكاة في معالجة الفقر.

٤. تحليل أثر الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية.

٥. تقديم مقترحات عملية لتنفيذ دور الزكاة في التنمية الاجتماعية.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المناهج الآتية:

١. المنهج الوصفي: لوصف النصوص الشرعية والآراء الفقهية المتعلقة بالزكاة، وبيان

دورها في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

٢. المنهج الاستقرائي: من خلال تتبع الأدلة الشرعية المتعلقة بموضوع البحث.

الدراسات السابقة:

تناولت العديد من الدراسات والبحوث موضوع الزكاة ودورها في الحد من الفقر وتحقيق

العدالة الاجتماعية، ومن أبرز هذه الدراسات ما يأتي:

١. دراسة بعنوان: «دور الزكاة في الحد من الفقر في العالم الإسلامي»، للباحث: علي عبد

الفتاح، منشورة في مجلة الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تركيا، المجلد (٨)، العدد (٢)،

سنة ٢٠٢١م. ص (٤٥٨-٤٧٨)، هدفت الدراسة إلى بيان دور الزكاة في معالجة مشكلة الفقر في

المجتمعات الإسلامية، وأوضحت أن الزكاة تمثل أداة شرعية واقتصادية فعالة في إعادة توزيع

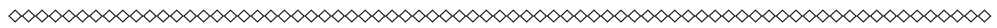
الثروة وتحقيق التكافل الاجتماعي، كما أكدت أهمية توجيه أموال الزكاة نحو التمكين الاقتصادي

للفئات المحتاجة بصورة عادلة.

٢. دراسة بعنوان: «الزكاة كآلية لتوفير حد الكفاية وأثرها على إعادة توزيع الدخل: دراسة

حالة المملكة الأردنية الهاشمية»، للباحثين: أسامة عبد المجيد العاني، أمين البشير، محمود

سليم الشويات، منشورة في مجلة العلوم الاقتصادية والإدارية، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة



بغداد، العراق، المجلد (٢٣)، العدد (١٠١)، سنة ٢٠١٧م، الصفحات (٢٣٦-٢٥٣)، هدفت الدراسة إلى بيان دور الزكاة في تحقيق حد الكفاية والحد من الفقر، وتحليل أثرها في إعادة توزيع الدخل، وتوصلت الدراسة إلى أن تطبيق الزكاة يساهم في تقليل الفجوة الاقتصادية وتحسين عدالة توزيع الدخل، مما يعزز دورها في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية.

٣. دراسة بعنوان: «دور الزكاة في تحسين المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية في الدول الإسلامية»، للباحثين: عبد المجيد عبيد حسن صالح، وتهاني علي حكيم، منشورة في مجلة الدراسات الإسلامية في الثروة والتمويل الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد (٥)، العدد (١)، سنة ٢٠٢٢م، الصفحات (٩٦-٧٧)، هدفت الدراسة إلى قياس أثر أموال الزكاة في تحسين المؤشرات الاقتصادية والاجتماعية في عدد من الدول الإسلامية، وأكدت أهمية كفاءة التطبيق المؤسسي للزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية المستدامة.

٤. دراسة بعنوان: «دور الزكاة في محاربة الفقر من خلال تجارب بعض الدول»، للباحثين: فيصل فهد الغانمي، وعبد المجيد عبيد حسن صالح، منشورة في مجلة الرشد للتمويل الإسلامي، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، المجلد (٢)، العدد (١)، سنة ٢٠٢٢م، هدفت الدراسة إلى بيان أثر الزكاة في الحد من الفقر من خلال دراسة تجارب بعض الدول الإسلامية في إدارة أموال الزكاة. وتوصلت إلى أن التطبيق المؤسسي للزكاة يساهم في تعزيز العدالة الاجتماعية وتحقيق التنمية المستدامة وتقليل معدلات الفقر.

ومن خلال عرض الدراسات السابقة يتضح أن معظم الدراسات ركزت على الجانب الاقتصادي والتطبيقي للزكاة، بينما يتميز هذا البحث بربط دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية بمقاصد الشريعة الإسلامية، مع التركيز على البعد المقاصدي والاجتماعي بصورة تحليلية.

خطة البحث

اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتشتمل على:

- ١- الافتتاحية.
- ٢- أهمية الموضوع.
- ٣- أسباب اختيار البحث.
- ٤- مشكلة البحث.
- ٥- أهداف البحث.
- ٦- منهج البحث.

٧- الدراسات السابقة.

٨- خطة البحث.

التمهيد: الزكاة ومكانتها في النظام الاقتصادي الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الزكاة ومشروعيتها

المطلب الثاني: مفهوم الفقر والعدالة الاجتماعية

المطلب الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالزكاة

المبحث الأول: دور الزكاة في الحد من الفقر، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الزكاة كوسيلة لإعادة توزيع الثروة

المطلب الثاني: أثر الزكاة في تحقيق الكفاية للفقراء

المطلب الثالث: دور الزكاة في التنمية الاقتصادية

المبحث الثاني: دور الزكاة في تحقيق العدالة الاجتماعية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعزيز التكافل الاجتماعي

المطلب الثاني: الزكاة وتقليل الفوارق الاجتماعية

المطلب الثالث: أثر الزكاة في الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي

المبحث الثالث: التطبيقات المعاصرة للزكاة والتحديات التي تواجهها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المؤسسات الزكوية المعاصرة

المطلب الثاني: التحديات التي تواجه نظام الزكاة

المطلب الثالث: سبل تطوير نظام الزكاة

الخاتمة، وفيها:

١. أهم النتائج

٢. أهم التوصيات

الفهارس:

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: الزكاة ومكانتها في النظام الاقتصادي الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب

تُعد الزكاة من أهم الأسس التي يقوم عليها النظام الاقتصادي الإسلامي، فهي ليست مجرد عبادة مالية ذات بُعد تعبدية فحسب، بل تُعد نظاماً اقتصادياً واجتماعياً متكاملًا يهدف إلى تحقيق التوازن بين أفراد المجتمع، وتقوية روح التكافل والتعاون، ومعالجة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، وفي مقدمتها الفقر والتفاوت الطبقي، وقد جاء الإسلام بمنهج اقتصادي يقوم على تحقيق العدالة الاجتماعية وربط النشاط الاقتصادي بالقيم الأخلاقية والإنسانية، فجعل الزكاة وسيلة لإعادة توزيع الثروة وتحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي.

وقد اهتم القرآن الكريم والسنة النبوية ببيان أهمية الزكاة ومكانتها، حيث قرنت بالصلاة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، مما يدل على عظم شأنها في الإسلام، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

ويرى يوسف القرضاوي^(١) أن الزكاة تُعد «أداة رئيسة لتحقيق التكافل الاجتماعي وإعادة توزيع الدخل والثروة داخل المجتمع الإسلامي»^(٢).

ومن هنا تظهر أهمية دراسة الزكاة ومكانتها في النظام الاقتصادي الإسلامي من خلال بيان مفهوميها ومشروعيتها، وبيان مفهوم الفقر والعدالة الاجتماعية، وعلاقة الزكاة بمقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: تعريف الزكاة ومشروعيتها

أولاً: تعريف الزكاة لغة: الزكاة في اللغة تدل على النماء والطهارة والزيادة والبركة، قال ابن منظور: الزكاة: النماء والزيادة والطهارة^(٣).

وقال ابن فارس^(٤): الزاي والكاف والحرف المعتل أصل يدل على النماء والزيادة^(٥).
ويظهر من المعنى اللغوي أن الزكاة تؤدي إلى نماء المال وبركته، كما تطهر النفس من البخل والشح.

(١) يوسف القرضاوي: هو عالم شريعة وفقه وداعية إسلامي مصري، وُلد عام ١٩٢٦م في محافظة الغربية بمصر، وتوفي عام ٢٠٢٢م، يُعد من أبرز الشخصيات المعاصرة في مجال الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي، واشتهر باهتمامه بقضايا الفقه المعاصر وفقه الأقليات المسلمة والاقتصاد الإسلامي.

(٢) يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، عام: ١٩٩٥، ج: ٢، ص: ٩٢٧.

(٣) محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٣، عام: ١٩٩٢، ج: ٤، ص: ٣٥٨.

(٤) أحمد بن فارس: هو عالم لغوي وأديب عربي من علماء القرن الرابع الهجري، وُلد نحو سنة ٢٢٩هـ وتوفي سنة ٣٩٥هـ، اشتهر بإسهاماته الكبيرة في اللغة العربية وفقه اللغة، ويُعد من أبرز علماء اللغة الذين اهتموا بأصول الكلمات ومعانيها.

(٥) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط١، عام: ١٩٧٩، ج: ٢، ص: ١٧.

ثانيًا: تعريف الزكاة اصطلاحًا:

عرف الفقهاء الزكاة بأنها: حق واجب في مال مخصوص لطائفة مخصوصة في وقت مخصوص^(١).

كما عرفها وهبة الزحيلي^(٢) بأنها: مقدار مخصوص من المال فرضه الله تعالى للمستحقين بشروط معينة^(٣).

ومن خلال هذه التعريفات يتضح أن الزكاة:

١. عبادة مالية مفروضة.
٢. تؤخذ من أموال محددة.
٣. تُعطى لفئات محددة.
٤. تؤدي وفق شروط وأحكام معينة.

ثالثًا: مشروعية الزكاة

ثبتت مشروعية الزكاة بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع.

١ - من القرآن الكريم

ورد الأمر بالزكاة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، منها قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣].
وتدل هذه الآيات على أن الزكاة فريضة شرعية تهدف إلى تطهير النفس والمال وتحقيق التكافل الاجتماعي.

٢ - من السنة النبوية

أ- قال النبي ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ...»^(٤).

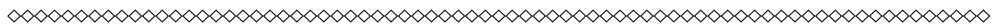
ويستفاد من الحديث أن الزكاة ركن من أركان الإسلام، أي أنها فريضة أساسية لا يكتمل

(١) يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، بيروت، دار الفكر، ط١، عام: ١٩٩٧، ج: ٥، ص: ٣٢٥.

(٢) وهبة الزحيلي: هو عالم وفقيه ومفسر سوري، وُلد سنة ١٩٣٢م في سوريا وتوفي سنة ٢٠١٥م، ويُعد من أبرز علماء الشريعة الإسلامية المعاصرين، واشتهر بتخصصه في الفقه الإسلامي وأصول الفقه والتفسير، وامتاز بمنهجه الذي يجمع بين التأصيل الفقهي ومراعاة القضايا المعاصرة.

(٣) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط٤، عام: ٢٠٠٢، ج: ٣، ص: ١٧٩٥.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: دعاؤكم إيمانكم، حديث رقم: ٨، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، حديث رقم: ١٦.



بناء الإسلام إلا بالإيمان بوجوبها وأدائها لمن وجبت عليه، وعدم الإقرار بها يعني: إنكار أنها فريضة فرضها الله، أو الاعتقاد بأنها ليست واجبة، وهذا يُعد تكذيباً لما ثبت في القرآن والسنة وإجماع المسلمين.

لذلك قال العلماء: من أنكر وجوب الزكاة وهو يعلم أنها من فرائض الإسلام، فإنه يكفر؛ لأنه أنكر أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، أما من اعترف بأن الزكاة واجبة لكنه لم يخرجها بخلاً أو تهاوناً، فهذا لا يكون منكراً لفرضيتها، وإنما يكون مرتكباً لكبيرة من الكبائر، ويستحق الإثم والعقوبة، مع بقاء وجوب الزكاة عليه.

كما بعث النبي ﷺ معاذاً إلى اليمن وقال له: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»^(١).

ويستفاد من الحديث أن الزكاة تؤدي دوراً مهماً في إعادة توزيع الثروة داخل المجتمع.

٣- الإجماع

أجمع المسلمون على فرضية الزكاة، وأنها ركن من أركان الإسلام، وقد قاتل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكاة، مما يدل على عظم مكانتها في الإسلام.

رابعاً: الحكمة من مشروعية الزكاة

شرعت الزكاة لتحقيق مجموعة من المقاصد، من أهمها:

١. تحقيق التكافل الاجتماعي.
 ٢. الحد من الفقر.
 ٣. تطهير النفس من البخل.
 ٤. تنمية المال وتحريك الاقتصاد.
 ٥. تحقيق العدالة الاجتماعية.
- ويرى أبو زهرة^(٢) أن الزكاة تمثل صورة عملية للتعاون والتكافل بين أفراد المجتمع^(٣).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، حديث رقم: ١٣٩٥، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم: ١٩.

(٢) محمد أبو زهرة: هو عالم وفقه ومفكر إسلامي مصري، وُلد سنة ١٨٩٨م وتوفي سنة ١٩٧٤م، ويُعد من أبرز علماء الشريعة في العصر الحديث، اشتهر بتخصصه في الفقه الإسلامي وأصول الفقه ومقارنة المذاهب.

(٣) محمد أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، عام: ١٩٩١، ص: ٨١.

المطلب الثاني: مفهوم الفقر والعدالة الاجتماعية

أولاً: مفهوم الفقر: يُعد الفقر من أبرز المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه المجتمعات، ويقصد به عدم قدرة الفرد على توفير احتياجاته الأساسية من الغذاء والمسكن، والملبس، والعلاج، والتعليم.

وقد عرف يوسف القرضاوي الفقر بأنه: العجز عن تحقيق الكفاية اللازمة للفرد أو الأسرة^(١).

ويُقسم الفقر إلى:

١. فقر مطلق: وهو عدم القدرة على توفير الضروريات الأساسية.
٢. فقر نسبي: وهو انخفاض مستوى المعيشة مقارنة ببقية أفراد المجتمع.

ثانياً: أسباب الفقر: تتعدد أسباب الفقر، ومن أبرزها:

١. سوء توزيع الثروة.
 ٢. البطالة.
 ٣. الاحتكار والاستغلال الاقتصادي.
 ٤. ضعف التنمية الاقتصادية.
 ٥. الحروب والأزمات الاقتصادية.
- وقد أشار محمد عمر شابرا^(٢) إلى أن غياب العدالة في توزيع الموارد يؤدي إلى اتساع دائرة الفقر داخل المجتمع^(٣).

ثالثاً: آثار الفقر: للفقر آثار خطيرة على الفرد والمجتمع، منها:

١. انتشار الجرائم والانحرافات.
 ٢. ضعف الاستقرار الاجتماعي.
 ٣. انتشار البطالة.
 ٤. تراجع التنمية الاقتصادية.
- كما يؤدي الفقر إلى شعور الفئات الفقيرة بالتهميش والحرمان، مما يهدد استقرار المجتمع.

(١) يوسف القرضاوي، مرجع سبق ذكره، ص: ٥٢.

(٢) محمد عمر شابرا: هو اقتصادي وباحث بارز في مجال الاقتصاد الإسلامي والتمويل الإسلامي، وُلد سنة ١٩٢٣م، ويُعد من أكثر الشخصيات تأثيراً في تطوير الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر، واشتهر بجهوده في الربط بين الاقتصاد الحديث ومقاصد الشريعة الإسلامية، وركز في كتاباته على العدالة الاجتماعية، والتنمية، والإصلاح المالي والنقدي من منظور إسلامي.

(٣) محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدى الاقتصادي، ترجمة: عبد الله العربي، الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، عام: ١٩٩٦، ص: ٢٥٥.

رابعاً: مفهوم العدالة الاجتماعية؛ العدالة الاجتماعية تعني تحقيق التوازن بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات والفرص الاقتصادية والاجتماعية، بما يضمن حياة كريمة لجميع الأفراد.

ويرى محمد الغزالي أن العدالة الاجتماعية في الإسلام تقوم على «تحقيق التوازن بين حق الفرد ومصلحة المجتمع»^(١).

وقد حرص الإسلام على تحقيق العدالة الاجتماعية من خلال:

١. فرض الزكاة.

٢. تحريم الربا والاحتكار.

٣. الدعوة إلى التكافل والتعاون.

٤. ضمان الحقوق الاقتصادية للفقراء والمحتاجين.

المطلب الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالزكاة

أولاً: مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية؛ مقاصد الشريعة هي الغايات والمعاني التي شرعت الأحكام لتحقيقها لمصلحة العباد في الدنيا والآخرة.

وقد عرفها الشاطبي^(٢) بأنها: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها^(٣).

وتنقسم المقاصد إلى:

١. الضروريات.

٢. الحاجيات.

٣. التحسينيات.

ومن أهم الضروريات:

١. حفظ الدين.

٢. حفظ النفس.

٣. حفظ العقل.

(١) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط١، عام: ٢٠٠٥، ص: ٩٧.

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي: هو فقيه وأصولي مالكي من كبار علماء الأندلس، ويُعرف بلقبه أبو إسحاق الشاطبي، عاش في القرن الثامن الهجري وتوفي سنة ٧٩٠ هـ (١٣٨٨ م تقريباً)، واشتهر بإسهاماته الكبيرة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، ويُعد من أبرز من أسس التأصيل العلمي لفكرة المقاصد ويبين أن التشريع الإسلامي قائم على تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم.

(٣) - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، ط١، عام: ١٩٩٧، ج: ٢، ص: ٨.

٤. حفظ النسل.

٥. حفظ المال.

ثانيًا: علاقة الزكاة بمقاصد الشريعة

ترتبط الزكاة ارتباطًا وثيقًا بمقاصد الشريعة الإسلامية، حيث تحقق عددًا من المقاصد المهمة، منها:

١ - **حفظ المال**: تسهم الزكاة في حماية المال وتمميته ومنع اكتنازه وتعطيله، إذ تدفع أصحاب الأموال إلى استثمارها وتمييتها.

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤].

ويرى ابن عاشور^(١) أن الزكاة تؤدي إلى دوران المال داخل المجتمع وتحقيق المصلحة العامة^(٢).

٢ - **تحقيق التكافل الاجتماعي**: تؤدي الزكاة إلى تقوية العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، من خلال مساعدة الفقراء والمحتاجين وتحقيق التعاون بينهم.

٣ - **تحقيق العدالة الاجتماعية**: تعمل الزكاة على تقليل الفوارق الاقتصادية بين الأغنياء والفقراء، مما يؤدي إلى تحقيق التوازن والاستقرار الاجتماعي.

وقد أكد القرضاوي أن الزكاة تمنع تركيز الثروة في يد فئة محدودة، وتسهم في إعادة توزيع الدخل بصورة عادلة^(٣).

٤ - **حفظ كرامة الإنسان**: تحقق الزكاة الكفاية للفقراء وتحفظ كرامتهم الإنسانية، حيث تمنحهم حقًا مشروعًا في أموال الأغنياء دون امتهان أو إذلال.

ومن هنا يتضح أن الزكاة ليست مجرد عبادة مالية، بل هي نظام متكامل يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، ويسهم في بناء مجتمع قائم على العدالة، والتكافل، والاستقرار الاقتصادي، والاجتماعي.

(١) محمد الطاهر بن عاشور: هو عالم وفقيه ومفسر تونسي من أبرز علماء العصر الحديث، وُلد سنة ١٨٧٩م وتوفي سنة ١٩٧٣م، وتولى مناصب علمية وقضائية مهمة، وكان شيخًا لجامع الزيتونة ورئيسًا للمفتين المالكيين في تونس، واشتهر بإسهاماته الكبيرة في التفسير وأصول الفقه ومقاصد الشريعة، ويُعد من أبرز من جدد البحث المقاصدي في العصر الحديث، مع اهتمامه بالإصلاح العلمي والتربوي.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الأردن، دار النفائس، ط٢، عام: ٢٠٠١، ص: ٤١٢.

(٣) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢٤، عام: ٢٠٠٠، ج: ٢، ص: ٩٤٤.

المبحث الأول: دور الزكاة في الحد من الفقر، وفيه ثلاثة مطالب

تُعد الزكاة في النظام الاقتصادي الإسلامي إحدى أهم الأدوات التشريعية التي تستهدف معالجة الفقر معالجة جذرية لا تقتصر على الإغاثة المؤقتة، بل تمتد إلى إعادة بناء التوازن الاقتصادي داخل المجتمع، فهي فريضة مالية ذات بعد تعبدي وتتموي في الوقت نفسه، تهدف إلى إعادة توزيع الثروة، وتحقيق الكفاية للفقراء، ودفع عجلة التنمية الاقتصادية بما يضمن استقرار المجتمع ورفع مستوى معيشة أفراده.

وقد جاء التشريع الإسلامي للزكاة منسجماً مع رؤية شاملة للعدالة الاجتماعية، تقوم على منع تكس الثروة في فئة معينة، وإشراك الفقراء في حقهم المشروع في المال العام، قال تعالى: ﴿كَى لَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

المطلب الأول: الزكاة كوسيلة لإعادة توزيع الثروة

تُعد إعادة توزيع الثروة من أهم الوظائف الاقتصادية للزكاة، حيث تعمل على نقل جزء محدد من أموال الأغنياء إلى الفقراء وفق نظام شرعي دقيق يضمن العدالة والاستمرارية، فالأموال في الإسلام

ليست ملكية مطلقة، بل هي أمانة استخلاف، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٢٢].

ويؤكد أبو عبيد القاسم بن سلام^(١) أن الزكاة ليست تبرعاً اختيارياً، بل حق واجب في المال جعله الله للفقراء والمحتاجين، مما يعني أن الفقير شريك في المال العام وليس مجرد متلقٍ للإحسان^(٢).

كما يرى يوسف القرضاوي أن الزكاة تمثل نظاماً اقتصادياً لإعادة توزيع الدخل والثروة بصورة تحقق التوازن الاجتماعي وتمنع الاحتكار الاقتصادي^(٣).

وتتجلى آثار إعادة التوزيع في عدة جوانب:

١. تقليل الفجوة بين الطبقات الغنية والفقيرة.
٢. منع تراكم الثروات في أيدي فئة محدودة.
٣. تعزيز العدالة الاقتصادية داخل المجتمع.

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام: هو عالم مسلم بارز من علماء القرن الثاني والثالث الهجري، وُلد في هراة بخراسان وتوفي سنة ٢٢٤هـ (٨٣٨م). ويُعد من كبار العلماء في الفقه والحديث واللغة والقراءات وعلوم القرآن، واشتهر بسعة علمه وتنوع مؤلفاته، وكان له أثر كبير في خدمة العلوم الإسلامية، خاصة في جمع المسائل الفقهية واللغوية وتوثيقها، كما عُرف بعنايته بغريب الحديث ولغة العرب.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، بيروت، دار الفكر، ١، عام: ١٩٨٨، ص: ٥٣٧.

(٣) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سبق ذكره، ص: ٩٣٧.

٤. تحقيق الاستقرار الاجتماعي وتقليل التوترات الطبقية.

كما أن هذا النظام لا يعتمد على الصدقة العاطفية، بل على إلزام شرعي يجعل عملية إعادة التوزيع مستمرة ومنظمة، مما يضمن استقراراً اقتصادياً طويل الأمد.

المطلب الثاني: أثر الزكاة في تحقيق الكفاية للفقراء

لا تهدف الزكاة في الإسلام إلى مجرد سد الحاجة اللحظية، بل تسعى إلى تحقيق «حد الكفاية»، أي تمكين الفقير من حياة كريمة مستقرة تخرجه من دائرة الحاجة الدائمة.

وقد أشار ابن قدامة^(١) إلى أن الفقير يجوز إعطاؤه من الزكاة ما يغنيه عن السؤال بشكل دائم إذا دعت الحاجة، وهو ما يدل على البعد التنموي في فلسفة الزكاة^(٢).

ومن التطبيقات المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم التي استدل بها الفقهاء على جواز إعطاء الفقير من الزكاة ما يخرجه من دائرة الحاجة ويغنيه عن السؤال بصورة دائمة أو طويلة الأمد ما يأتي:

١- أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رُوي عنه أنه قال: «إذا أعطيتم فأغنوا»، وفي رواية: «أعطوهم وإن راح على أحدهم مائة من الإبل».

وجه الدلالة: أن المقصود من الزكاة عند عمر ليس مجرد سد حاجة يوم أو شهر، بل تحقيق الغنى والكفاية للمستحق حتى لا يعود للسؤال.

٢- تطبيق عمر رضي الله عنه مع أهل الحاجة: نُقل عنه أنه كان ينظر إلى حاجة الفقير وما يكفيه ويكفي عياله، فيعطيه ما يحقق له الاستغناء، ولم يكن يلتزم بمقدار موحد لكل فقير. وجه الدلالة: اعتبار تحقيق الكفاية هو المعيار لا مجرد إعطاء قدر يسير.

٣- عمل الصحابة في العطاء من بيت المال: كان من سياستهم إعطاء المحتاج ما يقيم معيشته ويمنعه من الافتقار المتكرر، وهو أصل استتبط منه عدد من الفقهاء جواز تملك الفقير رأس مال أو وسيلة كسب من مال الزكاة إذا كان ذلك يحقق الاستغناء^(٣).

ولهذا قرر كثير من الفقهاء -خاصة عند المالكية والشافعية والحنابلة في الجملة- أن الفقير يُعطى من الزكاة ما يحصل به غناه المعتاد بحسب حاله وحال من يعول، ولو كان المبلغ كبيراً إذا اقتضت الحاجة ذلك، ك شراء آلة حرفة أو رأس مال تجارة أو توفير مورد دائم.

(١) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة: هو فقيه ومحدث وأصولي من كبار علماء المذهب الحنبلي، وُلد سنة ٥٤١ هـ وتوفي سنة ٦٢٠ هـ. ويُعد من أبرز علماء الفقه الإسلامي في القرن السادس الهجري، واشتهر بسعة علمه في الفقه وأصول الفقه، وكان له أثر كبير في تحرير مسائل المذهب الحنبلي وعرض الخلاف الفقهي بأسلوب علمي، كما عُرف بالجمع بين التأصيل الشرعي والاعتدال في الطرح.

(٢) عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، عام ١٩٦٨، ط ١، ج ٢، ص: ٥٠٩.

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام، مرجع سبق ذكره، ص: ٥٥٧-٥٦٣.

وتشمل الكفاية في المفهوم الإسلامي عدة عناصر أساسية:

١. توفير الغذاء الكافي.
 ٢. ضمان السكن الملائم.
 ٣. توفير الرعاية الصحية.
 ٤. إتاحة فرص التعليم والتأهيل المهني.
 ٥. تلبية الاحتياجات الأساسية للأسرة.
- ويرى يوسف القرضاوي أن هدف الزكاة هو: رفع الفقير إلى مستوى الكفاية الذي يحقق له الاستغناء عن الحاجة ويصون كرامته الإنسانية^(١).

وتظهر أهمية تحقيق الكفاية في كونها تؤدي إلى:

١. تقليل الاعتماد على المساعدات المستمرة.
 ٢. تعزيز الاستقلال الاقتصادي للأفراد.
 ٣. تحويل الفقير من مستهلك إلى منتج.
 ٤. رفع مستوى الإنتاجية داخل المجتمع.
- كما أن تحقيق الكفاية ينسجم مع مقصد الشريعة في حفظ النفس وصيانة الكرامة الإنسانية، حيث لا يُترك الفرد فريسة للعوز أو الحاجة.

المطلب الثالث: دور الزكاة في التنمية الاقتصادية

تتجاوز الزكاة كونها وسيلة دعم اجتماعي لتصبح أداة فعالة في تحقيق التنمية الاقتصادية الشاملة، حيث تسهم في تحريك الأموال داخل السوق، وزيادة الطلب الفعلي، وتشجيع الاستثمار بدل الاكتناز.

ويرى محمد عمر شابرا أن الزكاة تمثل آلية اقتصادية تعمل على إعادة ضخ الأموال في الدورة الاقتصادية بما يحقق النمو المتوازن والاستقرار الاجتماعي.

ومن أبرز أبعاد الدور التنموي للزكاة:

- ١- **دعم المشروعات الصغيرة والمتوسطة**: يمكن توجيه أموال الزكاة لتمويل مشاريع إنتاجية للفقراء، مما يساعدهم على تحقيق دخل مستدام بدلاً من الاعتماد على الإعانات.
- ٢- **مكافحة البطالة**: تسهم الزكاة في توفير فرص عمل من خلال التدريب المهني أو دعم المشاريع الذاتية، مما يقلل من معدلات البطالة.

(١) يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص: ٥٢.

توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(١).

أبعاد التكافل الاجتماعي عبر الزكاة:

١. **البعد الاقتصادي:** حيث تسهم الزكاة في تحويل جزء من الثروة إلى الفئات الأقل دخلاً، مما يخفف من حدة الفقر.

٢. **البعد النفسي:** إذ يشعر الفقير بأنه ليس مهمشاً، بل له حق ثابت في المجتمع، مما يعزز ثقته وانتماءه.

٣. **البعد الأخلاقي:** إذ تربي الزكاة في الغني قيم الرحمة والتواضع والشعور بالمسؤولية تجاه الآخرين.

ويرى محمد أبوزهرة أن الزكاة تمثل أقوى صور التكافل الاجتماعي في الإسلام، لأنها تربط بين طبقات المجتمع بروابط قانونية وأخلاقية في آن واحد^(٢).

كما يؤكد القرضاوي أن الزكاة ليست مجرد عبادة مالية، بل نظام اجتماعي متكامل يحقق التضامن بين أفراد الأمة ويحد من الفوارق الطبقيّة^(٣).

المطلب الثاني: الزكاة وتقليل الفوارق الاجتماعية

تُعد الفجوة بين الأغنياء والفقراء من أخطر التحديات الاجتماعية والاقتصادية في أي مجتمع، إذ تؤدي إلى اضطرابات اجتماعية وشعور بالظلم والحرمان، وقد عالج الإسلام هذه المشكلة من خلال نظام الزكاة الذي يعمل على إعادة توزيع الثروة بشكل دوري ومنظم.

فالزكاة تُفرض بنسبة محددة على الأموال النامية، مما يعني أن جزءاً من الثروة ينتقل سنوياً من الفئات الغنية إلى الفئات المحتاجة، وهذا يضمن عدم تراكم الثروة في جهة واحدة.

قال الله تعالى: ﴿كَئِنْ لَمْ يَكُنْ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

آثار تقليل الفوارق الاجتماعي:

١. **تحقيق التوازن الطبقي:** حيث تقل الفجوة بين مستويات الدخل المختلفة.

٢. **منع الاحتكار الاقتصادي:** إذ تمنع الزكاة تجميد الأموال في فئة معينة.

٣. **تعزيز العدالة الاقتصادية:** من خلال تمكين الفقراء من نصيبهم في الثروة العامة.

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، حديث رقم: ٦٠١١، وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم: ٢٥٨٦.

(٢) محمد أبوزهرة، مرجع سبق ذكره، ص: ٨١.

(٣) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سبق ذكره، ص: ٩٤٤.

٤. رفع الاستقرار الاجتماعي؛ عبر تقليل مشاعر الحقد الطبقى.

ويرى أبو عبيد القاسم بن سلام أن الزكاة ليست منة من الغني، بل حق واجب للفقراء في مال الأغنياء، وهو ما يؤسس لمفهوم العدالة في الملكية^(١). كما يوضح يوسف القرضاوي أن الزكاة تمنع تركز الثروة في يد فئة محدودة وتحقق توزيعاً عادلاً للدخل^(٢).

ويضيف محمد الغزالي^(٣) أن العدالة الاجتماعية في الإسلام لا تتحقق بالشعارات، بل عبر أدوات عملية من أهمها الزكاة التي تمنع الاستغلال وتعيد التوازن الاقتصادي^(٤).

المطلب الثالث: أثر الزكاة في الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي

يمثل الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي أحد أهم النتائج المباشرة لتطبيق نظام الزكاة، إذ إن معالجة الفقر وتقليل الفوارق الاجتماعية يؤديان بشكل طبيعي إلى تقليل الاضطرابات الاجتماعية وتعزيز الأمن والاستقرار.

فالزكاة لا تقتصر على نقل المال من الغني إلى الفقير، بل تؤدي إلى تحريك الدورة الاقتصادية بأكملها، لأن المال عندما يصل إلى الفقراء يتحول إلى طلب على السلع والخدمات، مما يزيد الإنتاج ويعزز النمو الاقتصادي.

أولاً: الأثر الاقتصادي للزكاة:

١. زيادة القوة الشرائية للفقراء.
 ٢. تنشيط الأسواق المحلية.
 ٣. تشجيع الاستثمار بدل الاكتناز.
 ٤. دعم المشاريع الصغيرة والمتوسطة.
- ويرى محمد عمر شابرا أن الزكاة تمثل أداة اقتصادية فعالة لتحقيق الاستقرار عبر إعادة توزيع الدخل وتنشيط الطلب الكلي في الاقتصاد^(٥).

(١) أبو عبيد القاسم بن سلام، مرجع سبق ذكره، ص: ٥٣٧.

(٢) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مرجع سبق ذكره، ص: ٩٣٧.

(٣) محمد الغزالي هو عالم وداعية ومفكر إسلامي مصري، وُلد سنة ١٩١٧م وتوفي سنة ١٩٩٦م، ويُعد من أبرز المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث، واشتهر باهتمامه بالفكر الإسلامي والتربية والدعوة وتجديد الخطاب الإسلامي، وتميز بأسلوبه الأدبي والتحليلي في معالجة القضايا الدينية والاجتماعية، مع التركيز على فهم مقاصد الشريعة وربطها بواقع الحياة.

(٤) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط ١، عام: ٢٠٠٥، ص: ١١٢.

(٥) - محمد عمر شابرا، مرجع سبق ذكره، ص: ٢١٧.

ثانيًا: الأثر الاجتماعي للزكاة:

١. تقليل معدلات الجريمة المرتبطة بالفقر.
٢. تعزيز الأمن الاجتماعي.
٣. تقوية الروابط بين طبقات المجتمع.
٤. الحد من الشعور بالحرمان والتهميش.

ثالثًا: الأثر النفسي:

تسهم الزكاة في بناء شعور نفسي إيجابي لدى الفقير بأنه عضو فاعل في المجتمع له حق ثابت، وليس مجرد متلقٍ للمساعدة، مما يعزز الاستقرار النفسي ويقلل من مشاعر الإحباط. ويؤكد وهبة الزحيلي أن الزكاة تسهم في تحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي بما يؤدي إلى استقرار المجتمع وتماسكه^(١).

خلاصة المبحث: يتضح أن الزكاة تمثل نظامًا متكاملًا لتحقيق العدالة الاجتماعية في الإسلام، فهي تعمل على تعزيز التكافل الاجتماعي، وتقليل الفوارق الاقتصادية، وتحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، وبذلك فهي ليست مجرد عبادة مالية، بل مؤسسة اجتماعية اقتصادية شاملة تسهم في بناء مجتمع متوازن ومستقر.

المبحث الثالث:

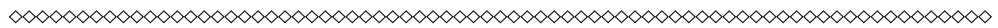
التطبيقات المعاصرة للزكاة والتحديات التي تواجهها، وفيه ثلاثة مطالب:

شهد نظام الزكاة في العصر الحديث تطورًا مهمًا في بنيته المؤسسية وآليات تطبيقه، نتيجة للتحويلات الاقتصادية والاجتماعية وتعقد حاجات المجتمعات المعاصرة، فقد انتقلت الزكاة في عدد من الدول الإسلامية من كونها ممارسة فردية تعتمد على اجتهاد الأفراد إلى نظام مؤسسي منظم تديره هيئات رسمية أو شبه رسمية، بهدف رفع كفاءة التحصيل، وضمان عدالة التوزيع، وتعظيم الأثر التنموي للزكاة في مكافحة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية.

ومع هذا التطور، برزت مجموعة من التحديات التي تؤثر في فاعلية الزكاة، كما ظهرت اتجاهات حديثة لتطويرها وربطها بالتنمية المستدامة والحوكمة الرشيدة.

يمثل هذا المبحث امتدادًا تطبيقيًا لفكرة الزكاة في الفكر الاقتصادي الإسلامي، حيث ينتقل من الجانب النظري إلى واقع الممارسة المعاصرة، مع تحليل دور المؤسسات الزكوية الحديثة، وبيان أبرز التحديات التي تحد من فاعلية الزكاة، ثم تقديم رؤى تطويرية تجعلها أكثر قدرة على تحقيق أهدافها في الحد من الفقر وتعزيز العدالة الاجتماعية.

(١) وهبة الزحيلي، مرجع سبق ذكره، ج: ٢، ص: ١٨٠٢.



وفي ظل التحولات الاقتصادية العالمية وتعدد أنظمة الحماية الاجتماعية، أصبحت الزكاة بحاجة إلى إعادة توظيف مؤسسي ينسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية، بحيث تتحول من مجرد عبادة مالية فردية إلى أداة تنمية شاملة.

المطلب الأول: المؤسسات الزكوية المعاصرة

شهدت الزكاة في العصر الحديث تطوراً كبيراً في إطارها المؤسسي، حيث انتقلت من التطبيق الفردي التقليدي إلى التنظيم الرسمي عبر مؤسسات وهيئات متخصصة، تهدف إلى إدارة موارد الزكاة بشكل أكثر كفاءة وفاعلية: ومن أبرز هذه المؤسسات:

١. هيئة الزكاة والضريبة والجمارك في المملكة العربية السعودية.

٢. ديوان الزكاة في السودان.

٣. بيت الزكاة الكويتي.

٤. صندوق الزكاة في الأردن.

٥. مؤسسات الزكاة في ماليزيا واندونيسيا.

أولاً: التحول من الفردية إلى المؤسسية: كان التطبيق التقليدي للزكاة يعتمد على اجتهاد الفرد في إخراج الزكاة مباشرة للمستحقين، وهو ما كان مناسباً لظروف المجتمعات البسيطة، أما في العصر الحديث، فقد أصبحت الحاجة ملحة إلى مؤسسات منظمة بسبب:

١. اتساع حجم الاقتصاد وتعبده.

٢. زيادة عدد المستحقين وتنوع حاجاتهم.

٣. الحاجة إلى العدالة في التوزيع.

٤. ضرورة التخطيط التنموي طويل المدى.

وهذا التحول لم يكن مجرد تغيير إداري، بل هو تطور في فلسفة إدارة الزكاة نفسها، حيث أصبح الهدف لا يقتصر على جمع الأموال وتوزيعها، بل يمتد إلى:

أ. بناء برامج تنمية.

ب. تمكين الفقراء اقتصادياً.

ت. تحويل المستفيدين إلى منتجين.

ث. ربط الزكاة بالتخطيط الاقتصادي للدولة.

ويرى رفيق يونس المصري^(١) أن «تحويل الزكاة إلى مؤسسة اقتصادية منظمة يمثل نقلة

(١) رفيق يونس المصري هو اقتصادي وباحث متخصص في الاقتصاد الإسلامي والفقهاء الاقتصادي، وُلد سنة ١٩٤٢م في سوريا وتوفي سنة ٢٠٢١م، ويُعد من الأسماء البارزة في الدراسات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة، واشتهر بأبحاثه في الاقتصاد

نوعية في الفكر الاقتصادي الإسلامي، لأنه يتيح استثمارها بشكل أكثر فاعلية في التنمية»^(١).

ثانيًا : وظائف المؤسسات الزكوية :

تؤدي المؤسسات الزكوية المعاصرة عدة وظائف متكاملة :

١ - الوظيفة التنظيمية :

أ. حصر الأموال الخاضعة للزكاة.

ب. تحديد النصاب بدقة وفق المعايير الاقتصادية الحديثة.

ت. ضبط عمليات التحصيل.

٢ - الوظيفة التوزيعية :

أ. إيصال الزكاة إلى الفئات الثمانية المستحقة.

ب. مراعاة الأولويات الاجتماعية (الأشد فقرًا أولاً).

ت. تحقيق العدالة في التوزيع الجغرافي.

٣ - الوظيفة التنموية :

أ. تمويل المشاريع الإنتاجية.

ب. دعم المشاريع الصغيرة والمتوسطة.

ت. تحويل المستفيد من مستهلك إلى منتج.

٤ - الوظيفة الاجتماعية :

أ. تعزيز التكافل بين أفراد المجتمع.

ب. تقليل الفقر متعدد الأبعاد (الفقر الغذائي، التعليمي، الصحي).

ت. ضمان الشفافية ومنع الفساد المالي.

ويرى يوسف القرضاوي أن المؤسسة الزكوية إذا أُحسن تنظيمها يمكن أن تصبح أداة فعالة لإعادة توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومن ثم القضاء على الفقر أو تقليله إلى أدنى حد^(٢).

ثالثًا : الأثر التنموي للمؤسسات الزكوية : من أبرز آثار هذه المؤسسات :

١ . تقليل العشوائية في توزيع الزكاة.

الإسلامي، والمعاملات المالية، والفقهاء المالي المعاصر، وشارك في أعمال علمية وهيئات بحثية متخصصة، وكان له إسهام في تطوير الدراسات المتعلقة بالتمويل والاقتصاد الإسلامي.

(١) رفيق يونس المصري، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، دمشق، دار المكتبي، ط١، عام: ٢٠٠٩، ص: ١٤٥.

(٢) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، ج: ٢، مرجع سبق ذكره، ص: ١٠٢٣.

٢. رفع كفاءة الاستهداف للفقراء الحقيقيين.

٣. دعم الاستقرار الاجتماعي.

٤. المساهمة في التنمية الاقتصادية.

كما أصبحت بعض المؤسسات الزكوية تستخدم أدوات حديثة مثل:

١. التحول الرقمي في الدفع والتحويل.

٢. قواعد البيانات الوطنية للفقراء.

٣. برامج التمويل الأصغر.

المطلب الثاني: التحديات التي تواجه نظام الزكاة

رغم التطور المؤسسي، إلا أن نظام الزكاة يواجه مجموعة من التحديات التي تحد من فعاليته في تحقيق أهدافه التنموية والاجتماعية.

أولاً: التحديات الفكرية والثقافية، وتشمل:

١. ضعف الوعي الفقهي بأحكام الزكاة.

٢. الخلط بين الزكاة والصدقة التطوعية.

٣. عدم إدراك البعد التنموي للزكاة.

وينتج عن ذلك:

١. عدم الالتزام الكامل بأداء الزكاة.

٢. إخراجها بشكل غير دقيق أو غير منتظم.

٣. ضعف الثقة في المؤسسات الزكوية أحياناً.

ثانياً: التحديات المؤسسية والإدارية، ومن أبرزها:

١. ضعف التخطيط الاستراتيجي.

٢. نقص الكفاءات المتخصصة في الاقتصاد الإسلامي.

٣. البيروقراطية في بعض المؤسسات.

٤. ضعف التنسيق بين الجهات المختلفة.

ثالثاً: التحديات التشريعية، في بعض الدول:

١. عدم إلزامية دفع الزكاة عبر المؤسسات الرسمية.

٢. تعدد الجهات التي تجمع الزكاة دون تنسيق.

٣. ضعف القوانين المنظمة للشفافية والرقابة.

رابعاً: التحديات التقنية، ومن أبرزها:

١. ضعف الرقمنة في إدارة الزكاة.
 ٢. عدم وجود قواعد بيانات دقيقة للفقراء.
 ٣. صعوبة قياس أثر الزكاة التنموي بدقة.
 ٤. ضعف الربط بين المؤسسات الحكومية والزكوية.
- #### خامساً: التحديات الاقتصادية والتنموية، ومن أهمها:

١. التركيز على الإغاثة بدل التنمية.
 ٢. ضعف الاستثمار في المشاريع الإنتاجية.
 ٣. عدم استغلال الزكاة في تمويل ريادة الأعمال.
- ويرى محمد عمر شابرا أن ضعف التخطيط التنموي في إدارة الزكاة يقلل من قدرتها على إحداث أثر اقتصادي مستدام^(١).

المطلب الثالث: سبل تطوير نظام الزكاة

تطوير نظام الزكاة أصبح ضرورة شرعية واقتصادية، بهدف تعظيم أثرها في مكافحة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية، ويمكن تحقيق ذلك عبر مجموعة من المسارات المتكاملة.

أولاً: التحول الرقمي والذكاء المؤسسي، ويشمل:

١. إنشاء منصات إلكترونية متكاملة لجمع الزكاة.
٢. استخدام الذكاء الاصطناعي في تحديد المستحقين.
٣. ربط قواعد البيانات الحكومية بالمؤسسات الزكوية.
٤. تعزيز الدفع الإلكتروني الآمن، وتسهيله.

وهذا التحول يعزز:

١. الشفافية.
٢. السرعة في التوزيع.
٣. دقة الاستهداف.

(١) شابرا، محمد عمر، مرجع سبق ذكره، ص: ٢٦٠.

ثانيًا: التحول من الإغاثة إلى التمكين الاقتصادي

ينبغي إعادة توجيه جزء من أموال الزكاة نحو:

١. تمويل المشاريع الصغيرة.
 ٢. دعم رواد الأعمال من الفقراء.
 ٣. التدريب المهني والتأهيل.
 ٤. تمكين الأسر بدل إعالتها فقط، بخلق فرص عمل مستدامة.
- وهذا ينسجم مع مقصد «تحقيق الكفاية» وليس مجرد سد الحاجة.

ثالثًا: تعزيز الحوكمة والشفافية من خلال:

١. نشر تقارير مالية دورية.
٢. تطبيق معايير المحاسبة الدولية.
٣. وجود رقابة شرعية مستقلة.
٤. تقييم دوري للأثر التنموي للزكاة.
٥. تطبيق معايير المحاسبة الحديثة.

رابعًا: التكامل بين المؤسسات، ويشمل:

١. التنسيق بين مؤسسات الزكاة الحكومية والأهلية.
٢. التعاون مع وزارات التنمية الاجتماعي، والمؤسسات الخيرية.
٣. ربط الزكاة بالسياسات الاقتصادية الوطنية.
٤. التكامل مع السياسات الحكومية التنموية.

خامسًا: نشر الثقافة الزكوية

١. إدراج فقه الزكاة في المناهج التعليمية.
٢. حملات إعلامية توعوية.
٣. خطب الجمعة والدروس الشرعية.
٤. برامج تعريفية بأهمية الزكاة التنموية.

سادسًا: قياس الأثر التنموي للزكاة، ومن المهم تطوير مؤشرات لقياس:

١. انخفاض معدلات الفقر.
٢. تحسن مستوى الدخل.
٣. عدد المشاريع الممولة.

٤. نسبة التحول من مستفيد إلى منتج.

ويرى وهبة الزحيلي أن تنظيم الزكاة وفق أسس مؤسسية حديثة يجعلها أداة فعالة لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي^(١).

خلاصة المبحث: يتبين من خلال هذا المبحث أن الزكاة في العصر الحديث تمتلك إمكانات كبيرة تؤهلها لتكون أداة فعالة في تحقيق التنمية الاقتصادية وتعزيز العدالة الاجتماعية، إذا ما أحسن تنظيمها وتفعيلها وفق أسس مؤسسية حديثة تتسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية، فقد أثبتت التطبيقات المعاصرة للزكاة أن المؤسسات الزكوية يمكن أن تؤدي دوراً مهماً في مكافحة الفقر، ودعم الفئات المحتاجة، وتحقيق التكافل الاجتماعي، خاصة عند توجيه أموال الزكاة نحو المشاريع التنموية والإنتاجية.

كما أظهر البحث أن نظام الزكاة يواجه عدداً من التحديات الفكرية والإدارية والتقنية، مثل ضعف الوعي الزكوي، وقصور التخطيط المؤسسي، وضعف التحول الرقمي، وعدم وجود قواعد بيانات دقيقة للمستحقين، مما يحد من كفاءته في تحقيق أهدافه الاقتصادية والاجتماعية بصورة شاملة.

ومن هنا تبرز أهمية تطوير نظام الزكاة من خلال تعزيز الحوكمة والشفافية، وتوظيف التقنيات الحديثة، وربط الزكاة ببرامج التنمية المستدامة، والانتقال من النمط الإغاثي المؤقت إلى نمط التمكين الاقتصادي الذي يساهم في تحويل الفقير من مستهلك للمساعدات إلى عنصر منتج وفاعل في المجتمع. وبذلك تصبح الزكاة أداة استراتيجية قادرة على الإسهام في تحقيق الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي وبناء مجتمع أكثر توازناً وعدالة.

الخاتمة

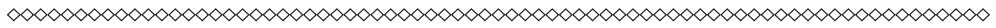
أولاً: النتائج؛

فقد تناول هذا البحث دور الزكاة في الحد من الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتبين أن الزكاة ليست مجرد عبادة مالية، بل نظام اقتصادي واجتماعي متكامل يساهم في إعادة توزيع الثروة، وتحقيق التكافل الاجتماعي، وتعزيز الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي، كما أظهر البحث أن للزكاة دوراً مهماً في تحقيق الكفاية للفقراء ودعم التنمية الاقتصادية إذا أحسن تنظيمها وتفعيلها عبر مؤسسات زكوية فعالة.

ومن خلال جمع البيانات وتحليلها على ضوء ما قام به الباحث فقد توصل البحث إلى النتائج التالية:

١. أن الزكاة تمثل ركناً أساسياً في النظام الاقتصادي الإسلامي، ولها دور محوري في

(١) وهبة الزحيلي، مرجع سبق ذكره، ج: ٢، ص: ١٨١٥.



معالجة الفقر وتحقيق العدالة الاجتماعية.

٢. أن الزكاة تسهم في إعادة توزيع الثروة داخل المجتمع، مما يؤدي إلى تقليل الفوارق الاقتصادية بين الأغنياء والفقراء.

٣. أن الزكاة لا تقتصر على الإعانة المؤقتة، بل تهدف إلى تحقيق الكفاية والتمكين الاقتصادي للفقراء.

٤. أن نظام الزكاة يسهم في تعزيز التكافل الاجتماعي والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي.

٥. أن المؤسسات الزكوية المعاصرة تمثل تطوراً مهماً في إدارة الزكاة، وتسهم في رفع كفاءة التحصيل والتوزيع.

٦. أن ضعف الوعي الزكوي، وقصور الإدارة المؤسسية، وضعف التحول الرقمي، من أبرز التحديات التي تواجه نظام الزكاة في العصر الحديث.

٧. أن توجيه الزكاة نحو المشاريع التنموية والإنتاجية يحقق أثراً أكبر في مكافحة الفقر مقارنة بالاعتماد على المساعدات الاستهلاكية فقط.

ثانياً: التوصيات:

بناء على النتائج السابقة فقد توصل البحث إلى التوصيات التالية:

١. ضرورة تطوير المؤسسات الزكوية وفق أسس إدارية وتقنية حديثة تعزز الكفاءة والشفافية والحوكمة.

٢. تعزيز التحول الرقمي في إدارة الزكاة من خلال إنشاء منصات إلكترونية وقواعد بيانات دقيقة للمستحقين.

٣. توجيه جزء أكبر من أموال الزكاة نحو المشاريع التنموية والتمويل الإنتاجي لتحقيق التمكين الاقتصادي للفقراء.

٤. نشر الوعي بأحكام الزكاة وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية من خلال المناهج التعليمية ووسائل الإعلام والخطاب الديني.

٥. تعزيز التعاون والتنسيق بين المؤسسات الزكوية والجهات الحكومية والمؤسسات الخيرية لتحقيق التكامل في معالجة الفقر.

٦. إجراء مزيد من الدراسات العلمية المعاصرة حول أثر الزكاة في التنمية المستدامة وربطها بالسياسات الاقتصادية الحديثة.

٧. الاستفادة من التجارب الناجحة للمؤسسات الزكوية في بعض الدول الإسلامية وتطويرها بما يتناسب مع احتياجات المجتمعات المعاصرة.

وبذلك يتضح أن الزكاة، إذا أحسن تنظيمها وتفعيلها وفق مقاصد الشريعة الإسلامية، يمكن أن تكون أداة فعالة في تحقيق التنمية المستدامة، والحد من الفقر، وبناء مجتمع تسوده العدالة والتكافل والاستقرار.

المراجع والمصادر

١. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، ط١، عام: ١٩٩٧.
٢. أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ط١، عام: ١٩٧٩.
٣. أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، بيروت، دار الفكر، ط١، عام: ١٩٨٨.
٤. رفيق يونس المصري، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، دمشق، دار المكتبي، ط١، عام: ٢٠٠٩.
٥. عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، ط١، عام: ١٩٦٨.
٦. محمد أبوزهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، عام: ١٩٩١.
٧. محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الأردن، دار النفائس، ط٢، عام: ٢٠٠١.
٨. محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط٢، عام: ١٩٩٣.
٩. محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ط١، عام: ٢٠٠٥.
١٠. محمد عمر شابرا، الإسلام والتحديات الاقتصادية، ترجمة: عبد الله العربي، الولايات المتحدة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، عام: ٢٠٠٥.
١١. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار الفكر، ط٤، عام: ٢٠٠٢.
١٢. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، بيروت، دار الفكر، ط١، عام: ١٩٩٧.
١٣. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢٤، عام: ٢٠٠٠.
١٤. يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٦، عام: ١٩٩٥.

Email: qunut0420@gmail.com

Abstract

Title: Takhrij of Selected Contemporary Hajj Issues Based on Juristic Branches in the Shafi'i School: An Applied Study.

This study examines the impact of takhrij based on juristic branches in deriving rulings for selected contemporary Hajj issues within the Shafi'i school. It seeks to demonstrate the applicability of established juristic branches to newly emerging cases and to highlight the relationship between the classical juristic heritage and contemporary legal reasoning. The study employs the inductive and analytical methods, while drawing on the comparative method in presenting and discussing the opinions of contemporary jurists. It investigates five selected contemporary Hajj issues-tawaf, sa'y, standing at Arafah, stoning the Jamarat, and ihram-by relating each issue to its corresponding juristic branches in the authoritative Shafi'i legal tradition and comparing the resulting takhrij with the views of contemporary jurists. The study concludes that takhrij based on juristic branches constitutes an established juristic methodology for addressing contemporary legal issues. It further finds that most of the issues examined can be validly derived from recognized Shafi'i juristic branches and that the outcomes of such takhrij are, in most cases, consistent with the opinions of the majority of contemporary jurists. The study also concludes that accurate tahqiq al-manat (verification of the effective legal cause) and distinguishing legally relevant differences constitute the foundation of sound takhrij and the correct application of juristic branches to contemporary issues.

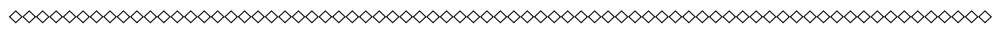
Keywords: Takhrij based on juristic branches; Contemporary fiqh issues; Shafi'i school; Contemporary Hajj issues.

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، أكمل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، وجعل شريعته صالحة لكل زمان ومكان، بما اشتملت عليه من أصول راسخة وقواعد محكمة تهدي إلى معرفة أحكام النوازل والوقائع المستجدة، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الفقه الإسلامي يتميز بقدرته على استيعاب الحوادث المستجدة من خلال أصوله وقواعده ومناهجه الاجتهادية، ومن أبرزها تخريج الفروع على الفروع؛ إذ يعد من المسالك العلمية التي تربط بين الفروع الفقهية المقررة والوقائع المعاصرة، بإلحاق النوازل بما يناسبها من الفروع المذهبية.

وتبرز أهمية هذا المنهج في نوازل الحج؛ لما يشهده هذا الركن العظيم من تطورات في الوسائل والتنظيم والظروف المحيطة بأداء المناسك، مما يستدعي بيان حكمها في ضوء



أصول المذاهب الفقهية، ولا سيما المذهب الشافعي الذي تميز بغزارة فروعه الفقهية، ودقة تحريراته، وتنوع مسالك التخرير فيه؛ مما يجعله مجالاً خصباً لتطبيق منهج تخرير النوازل على الفروع الفقهية، ومن ذلك دراسة النوازل المتعلقة بالطواف، والسعي، والوقوف بعرفة، والرمي، والإحرام، ومن هنا جاء هذا البحث الموسوم بـ «تخرير نوازل مختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي: دراسة تطبيقية».

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- ١- إبراز منهج تخرير الفروع على الفروع في المذهب الشافعي، وبيان أثره في معالجة النوازل الفقهية.
- ٢- الحاجة إلى دراسة تطبيقية لنماذج من نوازل الحج في ضوء الفروع الفقهية في المذهب الشافعي.
- ٣- قلة الدراسات التطبيقية التي تناولت تخرير نوازل الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي.
- ٤- بيان قدرة الفقه الشافعي على استيعاب النوازل المعاصرة من خلال ربط الوقائع المستجدة بالفروع.

أهداف البحث:

- ١- تخرير نوازل مختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي.
- ٢- بيان أثر التخرير على الفروع في تنزيل أحكام النوازل المعاصرة.
- ٣- إبراز صلاحية الفروع الفقهية في المذهب الشافعي لمعالجة المستجدات الفقهية.

حدود البحث:

يقتصر هذا البحث على دراسة وتخرير نماذج مختارة من نوازل الحج المعاصرة على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي، وتشمل: الطواف في الأدوار العليا، والطواف بالعربة الكهربائية، والسعي في الأدوار العليا، والوقوف بعرفة بركوب الطائرة في هوائها، والرمي من الأدوار العليا، والإزار المخيط من طرفيه.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في بيان مدى إمكانية تخرير نوازل الحج المعاصرة على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي، والكشف عن الضوابط والمعايير التي يقوم عليها هذا التخرير، ومدى اتساق نتائجه مع المعتمد في المذهب واجتهادات الفقهاء المعاصرين، ويتفرع عن ذلك الأسئلة الآتية: ما الضوابط التي يقوم عليها التخرير على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي؟ كيف يمكن تخرير النوازل المختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي؟ ما مدى

موافقة نتائج التخرّيج للأقوال الفقهية المعاصرة؟

الدراسات السابقة :

بعد الاطلاع على الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث، لم يقف الباحث -في حدود ما اطلع عليه- على دراسة تناولت تخرّيج نوازل مختارة في الحج على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي دراسة تطبيقية مستقلة، وإنما وجد بعض الدراسات القريبة من الموضوع، ومن أبرزها:

١- دراسة: «نظرية التخرّيج عند الشافعية وتطبيقاتها في القضايا الفقهية المعاصرة»، ديني محرم داني (٢٠١٧م)، تناولت التأصيل لمنهج التخرّيج عند الشافعية مع بعض التطبيقات المعاصرة، ولم تتناول نوازل الحج محل البحث.

٢- دراسة: «تخرّيج الفروع على الفروع في فتاوى دار الإفتاء الكويتية»، نصار فقعان العازمي (٢٠٢١م)، تناولت تطبيقات التخرّيج على الفروع من خلال الفتاوى، ولم تختص بالمذهب الشافعي أو نوازل الحج.

٣- دراسة: «أثر القواعد الفقهية في تخرّيج أحكام النوازل: دراسة تأصيلية تطبيقية على نوازل المرأة»، عفاف بنت محمد بارحمة (١٤٣٦هـ)، تناولت تخرّيج النوازل في ضوء القواعد الفقهية، ولم تتناول التخرّيج على الفروع الفقهية في نوازل الحج.

ويتميز هذا البحث عن الدراسات السابقة بكونه يعالج تخرّيج نماذج مختارة من نوازل الحج المعاصرة على الفروع الفقهية في المذهب الشافعي دراسة تطبيقية.

منهج البحث:

اعتمد الباحث المنهج الاستقرائي في جمع الفروع الفقهية المتعلقة بالنوازل محل الدراسة، والمنهج التحليلي في دراسة تلك الفروع وبيان وجوه التخرّيج عليها، مع الاستفادة من المنهج المقارن عند عرض اتجاهات الفقهاء المعاصرين ومناقشتها عند الحاجة.

إجراءات البحث:

التزم الباحث في دراسة البحث بالإجراءات الآتية:

- ١- تصوير النازلة تصويراً فقهياً يحرر محل التخرّيج.
- ٢- استقراء الفروع الفقهية المناسبة في المذهب الشافعي، وبيان حكمها والمعتمد فيها.
- ٣- بيان وجه التخرّيج بين الفرع الفقهي والنازلة، وتقويمه في ضوء أصول المذهب.
- ٤- عرض اتجاهات المعاصرين على سبيل الاختصار، ومناقشتها، وبيان خلاصة التخرّيج.
- ٥- الالتزام بقواعد البحث العلمي في النقل والعزو والتوثيق.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على: مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

المقدمة: وتشتمل على عناصر البحث المنهجية.

التمهيد: المفاهيم والضوابط المتعلقة بالبحث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المفاهيم الأساسية للبحث، ويشتمل على: تعريف التخريج على الفروع الفقهية، وتعريف النوازل الفقهية، والمقصود بالحج في هذا البحث.

المطلب الثاني: ضوابط التخريج على الفروع في النوازل الفقهية، ويشتمل على: أهمية التخريج على الفروع، وأبرز ضوابطه، وأهم المعوقات المؤثرة في صحته.

المبحث الأول: تخريج نوازل الطواف على الفروع الفقهية.

المطلب الأول: الطواف في الأدوار العليا.

المطلب الثاني: الطواف بالعربة الكهربائية.

المبحث الثاني: تخريج نوازل السعي على الفروع الفقهية.

المطلب: السعي في الأدوار العليا.

المبحث الثالث: تخريج نوازل الوقوف بعرفة على الفروع الفقهية.

المطلب: الوقوف بعرفة لمن كان على متن طائرة أثناء مرورها في هواء عرفة.

المبحث الرابع: تخريج نوازل الرمي على الفروع الفقهية.

المطلب: الرمي من الأدوار العليا.

المبحث الخامس: تخريج نوازل الإحرام على الفروع الفقهية.

المطلب: الإزار المخيط من طرفيه.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: المفاهيم والضوابط المتعلقة بالبحث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المفاهيم الأساسية للبحث، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف التخريج على الفروع الفقهية.

أولاً: تعريف التخريج لغةً واصطلاحاً.

التخريج لغةً: مصدر للفعل خرَجَ، وتدور مادة (خرج) في اللغة حول معنى الظهور والبروز والنفاز من الشيء، فيقال: خرج الشيء إذا ظهر وبان بعد خفاء^(١)، ومن هذا المعنى اللغوي نشأ المعنى الاصطلاحي؛ إذ يشتمل التخريج على إظهار الحكم وإبرازه من أصوله وفروعه.

واصطلاحاً: يطلق التخريج في اصطلاح الفقهاء على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أصول المذهب وقواعده وفروعه، وفق الضوابط الاجتهادية المعتبرة عند أئمة المذهب^(٢).

ثانياً: تعريف الفروع لغةً واصطلاحاً.

الفروع لغةً: جمع فرع، وأصل مادته يدل على العلو والامتداد والتشعب، ومنه فرع الشجرة؛ لما يتفرع عنها وينبني عليها، ويطلق على ما كان ناشئاً عن غيره ومتولداً منه^(٣).

واصطلاحاً: يطلق الفرع في الاصطلاح على ما ثبت حكمه بناءً على غيره^(٤)، والمراد به في هذا البحث: الأحكام الفقهية الجزئية العملية التي قررها فقهاء المذهب في كتبهم، والتي يمكن إلحاق النوازل المستجدة بها عند وجود وجه معتبر للتخريج.

ثالثاً: تعريف تخريج الفروع على الفروع.

يعد تخريج الفروع على الفروع من المسالك الفقهية التي اعتمدها علماء المذاهب في معرفة أحكام المسائل المستجدة، وقد عرفه بعض العلماء بأنه: «العلم الذي يتوصل به إلى التعرف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يرد عنهم فيها نص، بإلحاقها بما يشبهها في الحكم، أو بإدخالها في عموماً نصوصهم، وفق الأصول المعتبرة عندهم»^(٥)، كما عرفه بعض متأخري فقهاء الشافعية بأنه: «استنباط الأحكام الشرعية العملية من فروع المذهب، استنباطاً مقيداً بأصول وقواعد المذهب»^(٦)، وبناءً على ما سبق، يقصد بتخريج النوازل على الفروع في هذا

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (١٧٥/٢).

(٢) ينظر: محمود حلمي علي، التخريج الفقهي في مذهب الإمام الشافعي (ص ٤٩)، محمد جمعة عيسوي، الأقوال المخرجة في الفقه الشافعي وأثرها (ص ٢٣).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (٢٤٦/٨)، الزبيدي، تاج العروس (٢٣٦/١١).

(٤) ينظر: أبو يعلى، العدة في أصول الفقه (١٥٧/١).

(٥) ينظر: الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين (ص ٦).

(٦) ينظر: التخريج الفقهي في مذهب الإمام الشافعي (ص ٦٧).

البحث: إلحاق النازلة المستجدة بفرع فقهي مقرر في المذهب الشافعي، بناءً على وجه معتبر يجمع بين النازلة والفرع المخرّج عليه، وفق أصول المذهب.

الفرع الثاني: تعريف النوازل الفقهية.

أولاً: تعريف النوازل لغةً.

النوازل جمع نازلة، وأصلها من مادة (ن ز ل)، وهي تدل في اللغة على الهبوط والوقوع، يقال: نزل الشيء نزولاً إذا هبط، ونزل به الأمر إذا حلّ به ووقع عليه^(١)، وتطلق النازلة في الاستعمال اللغوي على الأمر الشديد الذي يصيب الناس ويحل بهم، ومنه قولهم: نوازل الدهر، أي شدائده وحوادثه^(٢).

ثانياً: تعريف النوازل اصطلاحاً.

لم يضع الفقهاء المتقدمون تعريفاً اصطلاحياً مستقلاً للنوازل بالصيغة المتداولة في الدراسات المعاصرة، وإنما عبروا عنها بألفاظ متعددة؛ كالوقائع والحوادث والفتاوى، وهي ألفاظ تدور حول ما يستجد من مسائل تحتاج إلى بيان حكمها الشرعي^(٣)، أما عند المعاصرين فقد تعددت تعريفاتهم، ومن أشهرها أنها: الوقائع المستجدة التي لم تعرف من قبل بصورتها الحاضرة، وتحتاج إلى اجتهاد لمعرفة حكمها الشرعي^(٤)، كما عرّفها بعض الباحثين بأنها: الوقائع الجديدة التي تستدعي بيان حكم شرعي، لعدم وجود نص خاص أو حكم سابق مطابق لصورتها المستجدة^(٥)، وبالنظر في هذه التعريفات يظهر أن حقيقة النازلة الفقهية تقوم على عناصر ثلاثة: أن تكون واقعة مستجدة، أن تكون متعلقة بحكم شرعي عملي، أن تحتاج إلى نظر فقهي لمعرفة حكمها^(٦).

ثالثاً: معنى الفقه لغةً واصطلاحاً.

الفقهية نسبة إلى الفقه، والفقه في اللغة: الفهم^(٧).

وأما في الاصطلاح فهو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية^(٨)، وعليه فإن وصف النوازل بالفقهية يخرجها عن مجرد الحوادث العامة، لتدل على الوقائع التي

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة (١٧/٥).

(٢) ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١٨٢٩/٥)، الفيومي، المصباح المنير (٢/٦٠٠).

(٣) ينظر: ابن عابدين، عقود رسم المفتي (ص ٥٣).

(٤) ينظر: المدجي، أحكام النوازل في الإنجاب (١/٥٠).

(٥) ينظر: مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة (ص ٩٠).

(٦) ينظر: محمد الجيزاني، فقه النوازل (١/٢٤).

(٧) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة (٥/٢٦٣)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٦/٢٢٤٣).

(٨) ينظر: الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص ٥٠)، السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (٢/٧٢).

ثانيًا: ضبط الاجتهاد في النوازل وفق المنهجية الفقهية التي قررها أئمة المذهب، بما يكفل سلامة التخرير، ويحد من التوسع غير المنضبط في إلحاق الوقائع المستجدة بالفروع الفقهية.

ثالثًا: تحقيق الصلة بين الفقه الموروث والوقائع المعاصرة، من خلال بناء أحكام النوازل على الفروع الفقهية المقررة، بما يظهر تماسك البناء الفقهي، واتساقه في معالجة المستجدات. رابعًا: إبراز مرونة الفقه الإسلامي، واستمرار عطاء المذاهب الفقهية، وقدرتها على استيعاب الوقائع المتجددة، بما يؤكد صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان في إطار أصولها وقواعدها المعتمدة.

الفرع الثاني: ضوابط صحة التخرير على الفروع.

يقوم التخرير على الفروع الفقهية على جملة من الضوابط العلمية التي تكفل سلامة إلحاق النوازل بالفروع الفقهية، وتحول دون التوسع غير المنضبط في التخرير، ومن أبرزها^(١):

الضابط الأول: أن يكون التخرير في محل الاجتهاد، فلا يصار إلى التخرير مع وجود نص من كتاب الله تعالى، أو سنة رسوله ﷺ، أو إجماع يبين حكم الواقعة؛ لأن التخرير إنما يعمل في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع، ويحتاج حكمها إلى الاجتهاد في ضوء أصول المذهب وفروعه.

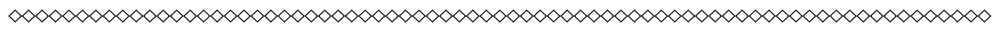
الضابط الثاني: صحة نسبة الفرع المخرَّج عليه إلى المذهب، فلا يصح بناء التخرير على فرع لم تثبت نسبته إلى المذهب أو إلى أئمة؛ لأن صحة الفرع المخرَّج عليه أساس لصحة التخرير، وما بني على غير الثابت لا يكون ثابتاً، ولذلك كان التثبت من مصادر المذهب المعتمدة أصلاً في هذا الباب.

الضابط الثالث: أن يكون التخرير جارياً على أصول المذهب وقواعده، وذلك بأن يبنى التخرير على الفروع والقواعد المعتمدة في المذهب، وألا يؤدي إلى نتيجة تخالف أصوله الكلية أو منهجه في الاستنباط؛ إذ المقصود هو تنزيل النوازل وفق البناء الفقهي الذي استقر عليه المذهب.

الضابط الرابع: تحقيق المناط، وانتفاء الفارق المؤثر بين الأصل والفرع، وهو من أهم ضوابط التخرير؛ إذ لا يكفي مجرد التشابه الظاهر بين النازلة والفرع، بل لا بد من التحقق من اتحاد مناط الحكم أو علته المؤثرة، مع انتفاء الفارق الذي يمنع الإلحاق.

الضابط الخامس: مراعاة مقاصد الشريعة وكلياتها، فينبغي أن يكون التخرير منسجماً مع

(١) ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي (ص ٩٧)، التخرير الفقهي في مذهب الإمام الشافعي (ص ٣٦٤).



مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، وألا يفضي إلى حكم يصادم مقصداً شرعياً معتبراً أو يهدم أصلاً من أصول التشريع؛ لأن التخريج الصحيح فرع عن سلامة النظر في الأدلة ومقاصدها.

الفرع الثالث: المعوقات المؤثرة في صحة التخريج على الفروع.

قد يعترض عملية التخريج على الفروع عدد من المعوقات التي تضعف نتيجته أو تخرجه عن مساره الصحيح، ومن أبرزها^(١):

- عدم أهلية المخرّج، وذلك بفقد أدوات الاجتهاد والإلمام بأصول المذهب وفروعه.
- إغفال مقاصد الشريعة وكلياتها، بما يؤدي إلى تخريج يصادم أصول التشريع وغاياته.
- وجود فارق مؤثر بين الأصل والفرع يمنع صحة الإلحاق.
- بناء التخريج على قول شاذ أو وجه ضعيف مع وجود المعتمد في المذهب.
- التخريج على فرع لم تثبت نسبته إلى المذهب أو إلى أئمنه.
- وبعد استكمال هذه المفاهيم والضوابط، يحسن الشروع في دراسة التطبيقات المختارة؛ إذ بها يظهر الأثر العملي لمنهج التخريج على الفروع الفقهية في معالجة نوازل الحج.

المبحث الأول: تخريج نوازل الطواف على الفروع الفقهية

المطلب الأول: الطواف في الأدوار العليا

الفرع الأول: تصوير النازلة

شهد المسجد الحرام في العصر الحديث توسعات متتابة؛ لاستيعاب الأعداد المتزايدة من الحجاج والمعتمرين، ومن أبرزها إنشاء أدوار علوية وسطح مخصص للطواف؛ تخفيفاً للزحام، وتيسيراً لأداء النسك، وقد أفرز هذا التطور نازلة فقهية، تتمثل في حكم الطواف في الأدوار العليا المحيطة بالكعبة المشرفة، وهل يجزئ الطواف فيها مع ارتفاعها عن مستوى صحن المطاف، أو يشترط لصحة الطواف أن يكون في المستوى المحيط بالكعبة؟

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرّج عليها وحكمها في المذهب

تُخرّج مسألة الطواف في الأدوار العليا على فرع فقهي في المذهب الشافعي، وهو: حكم الطواف على سطح المسجد الحرام.

وقد نص فقهاء الشافعية على صحة الطواف على سطح المسجد الحرام إذا كانت الكعبة أعلى بناءً من سطح المسجد، قال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦ هـ): «ويجوز الطواف على سطوح المسجد إذا كان البيت أرفع بناءً من المسجد كما هو اليوم»^(٢)، واختلفوا فيما إذا كان سطح

(١) ينظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص ٩٧)، التخريج الفقهي في مذهب الإمام الشافعي (ص ٢٦٤).

(٢) ينظر: النووي، المجموع شرح المذهب (٣٩/٨).

المسجد أعلى من بناء الكعبة على قولين:

القول الأول: صحة الطواف على سطح المسجد، وهو المعتمد عند الشافعية؛ لأن الطائف يصدق عليه أنه طائف بالبيت، كما تصح الصلاة في المواضع المرتفعة مع استقبال الكعبة^(١)، قال الخطيب الشربيني رحمه الله (ت ٩٧٧هـ): «ويصح على سطح المسجد وإن كان سقف المسجد أعلى من البيت.. وهذا هو المعتمد»^(٢).

القول الثاني: عدم صحة الطواف إذا كان سطح المسجد أعلى من الكعبة؛ لأن المقصود في الطواف هو الطواف ببناء الكعبة، فإذا ارتفع الطائف عنها لم يتحقق معنى الطواف بها^(٣). وقد نوقش هذا القول بأنه يلزم عليه عدم صحة الطواف حول موضع الكعبة لوزال بناؤها -والعياذ بالله-، وهو لازم بعيد، ولذلك ضعفه أكثر فقهاء المذهب، واعتمدوا صحة الطواف على سطح المسجد الحرام^(٤)، وعليه؛ فالمعتمد في المذهب الشافعي صحة الطواف على سطح المسجد الحرام، وهو الأصل الفقهي الذي تُخرَج عليه هذه النازلة، ويؤيد هذا الأصل ما قرره فقهاء الشافعية في باب استقبال القبلة من أن أحكام الاستقبال لا تختص ببناء الكعبة المحسوس فحسب، بل تتعلق بجهتها ولو كان المصلي في موضع مرتفع عنها^(٥)، قال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦هـ): «لو وقف على أبي قبيس^(٦) أو غيره من المواضع العالية على الكعبة بقربها؛ صحت صلاته بلا خلاف؛ لأنه يُعد مستقبلاً»^(٧).

الفرع الثالث: وجه التخريج وتقويمه.

أولاً: وجه التخريج: تُخرَج مسألة الطواف في الأدوار العليا على مسألة الطواف على سطح المسجد الحرام؛ لاشتراكهما في المعنى المؤثر، وهو وقوع الطواف حول الكعبة مع وجود الارتفاع عن مستوى بنائها، فكما أن الارتفاع لا يمنع من صحة الطواف على سطح المسجد الحرام، فكذا لا يؤثر ارتفاع الطائف في الأدوار العليا ما دام الطواف واقعاً حول البيت على الصفة المعتمدة شرعاً.

(١) ينظر: المجموع (٣٩/٨)، زكريا الأنصاري، أسنى المطالب (٤٧٨/١).

(٢) ينظر: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٤٦/٢).

(٣) وهو اختيار الماوردي والرويانى. ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٤٩/٤)، الرويانى، بحر المذهب (٤٨٤/٢).

(٤) ينظر: الرافعي، فتح العزيز (٣٩٥/٢)، ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٨٢/٤).

(٥) ينظر: الغزالي، الوسيط في المذهب (٧٢/٢).

(٦) أبو قُبَيْسٍ: هو اسم جبل بمكة، قيل سَمِيَ باسم رجل من مذحج، كان يَكْنَى أبا قُبَيْسٍ. ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (٨٠/١).

(٧) ينظر: المجموع شرح المذهب (١٩٨/٣).

ثانياً: مناقشة وجه التخريج وتقويمه

قد يُعترض على هذا التخريج بأن الطواف عبادة مخصوصة شرعت حول بناء الكعبة المشرفة، وأن ارتفاع الطائف عن مستوى بنائها قد يمنع تحقق معنى الطواف بالبيت على الوجه المعتاد.

ويجاب عن ذلك بأن اعتبار البناء المحسوس وحده لا يتفق مع ما قرره فقهاء الشافعية من صحة الطواف على سطح المسجد الحرام، فإنهم لم يجعلوا الارتفاع مانعاً من صحة الطواف متى تحقق الدوران حول الكعبة على الصفة المعتبرة، كما أن اعتبار جهة الكعبة وما يتصل بها من هوائها في بعض الأحكام يؤكد أن أحكامها لا تقتصر على ظاهر البناء فقط، وبذلك يتجه تخريج الطواف في الأدوار العليا على مسألة الطواف على سطح المسجد الحرام؛ لاتحاد المعنى المؤثر بين الأصل والفرع، وهو تحقق الطواف حول الكعبة مع وجود الارتفاع.

الفرع الرابع: اتجاهات الفقهاء المعاصرين والترجيح.

وبعد أن تبين اتجاه تخريج هذه النازلة على الفرع الفقهي المتقدم، يحسن النظر في مدى موافقة ذلك لما انتهى إليه الفقهاء المعاصرون؛ إذ إن موافقة التخريج لاجتهاداتهم أو مخالفته لها تعين على تقويمه واختبار سلامته، وقد اختلفوا في هذه النازلة على قولين:

القول الأول: صحة الطواف في الأدوار العليا، وهو قول أكثر الفقهاء المعاصرين، واستندوا إلى أن الأدوار العليا داخلية في نطاق المسجد الحرام، وأن مجرد الارتفاع لا يمنع صدق الطواف بالبيت ما دام الطائف يدور حول الكعبة على الوجه المشروع، ولأن هواء الكعبة تابع لها^(١).

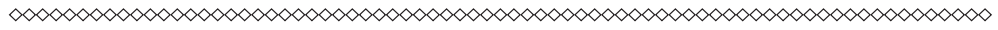
القول الثاني: عدم صحة الطواف في الأدوار العليا، واستند أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الطواف عبادة مخصوصة شرعت حول بناء الكعبة المشرفة، وأن ارتفاع الطائف عنها يمنع تحقق معنى الطواف بالبيت على الصورة المعهودة^(٢).

ويناقش هذا الاتجاه بأن تعليق صحة الطواف بالبناء المحسوس وحده لا يتفق مع ما قرره الفقهاء من عدم اعتبار مساواة الطائف للكعبة في الارتفاع، كما أن تصحيحهم للطواف على سطح المسجد الحرام يدل على أن مجرد الارتفاع لا يعد مانعاً مؤثراً، متى تحقق الطواف حول البيت على الوجه المعتبر شرعاً.

الترجيح: والذي يظهر -والله أعلم- رجحان القول الأول، وهو ما يوافق نتيجة التخريج المتقدمة، كما أنه قول أكثر الفقهاء المعاصرين؛ لموافقته لما قرره فقهاء الشافعية في الفرع المخرج عليه، وبذلك يتأكد سلامة تخريج الطواف في الأدوار العليا على الطواف على سطح

(١) ينظر: عبد الله الطيار وآخرون، الفقه الميسر (١٥٥/٩)، الحربي، إتحاف البرية فيما جدد من المسائل الفقهية (ص ١٠٢).

(٢) ينظر: أحمد الخليلي، الفتاوى الكتاب الأول (ص ٤١٣)، ماجد الكندي، نوازل الحج دراسة فقهية مقارنة (ص ٢٥٣).



المسجد الحرام؛ لاتحاد الأصل والفرع في المعنى المؤثر، وهو تحقق الطواف حول الكعبة مع وجود الارتفاع، فلا يؤثر ارتفاع الطائف ما دام الطواف واقعاً على الوجه المشروع.

المطلب الثاني: الطواف بالعربة الكهربائية.

الفرع الأول: تصوير النازلة.

شهد المسجد الحرام في السنوات الأخيرة إدخال العربات الكهربائية ضمن الوسائل المخصصة لخدمة الطائفين، تيسيراً لأداء النسك، ولا سيما مع تزايد أعداد الحجاج والمعتمرين، وقد أفرز ذلك نازلة فقهية تتمثل في حكم الطواف بالعربة الكهربائية، وهل يجزئ الطواف بها، أو يشترط مباشرة الطواف مشياً؟

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرّج عليها وحكمها في المذهب.

تُخرّج مسألة الطواف بالعربة الكهربائية على فرعين في المذهب الشافعي، بحسب كيفية استعمالها:

أولاً: الطواف راكباً.

إذا كان الطائف هو الذي يقود العربة الكهربائية ويتحكم في حركتها، فإن هذه الصورة تُخرّج على مسألة الطواف راكباً؛ لأن حركة الطواف منسوبة إليه، بل أولى من الدابة لأن الدابة لها نوع اختيار بخلاف العربة، وقد نص فقهاء الشافعية على صحة الطواف راكباً، سواء كان لعذر أو لغيره^(١).

ثانياً: الطواف مع كون الحركة بفعل غير الطائف.

إذا كان غير الطائف هو الذي يقود العربة أو يدفعها، فإن هذه الصورة تُخرّج على ما ذكره فقهاء الشافعية فيمن جُذب وهو على خشبة أو سفينة، حيث قرروا أن طواف الجاذب لا يتعلق بطواف المجذوب، وأن لكل واحد منهما طوافه المستقل؛ لانفصال فعل أحدهما عن الآخر^(٢)، قال ابن حجر الهيتمي رحمه الله (ت ٩٧٤هـ): «لو جذب ما هو عليه كخشبة أو سفينة، فإنه لا تعلق «لطواف كل منهما» بطواف الآخر»^(٣).

الفرع الثالث: وجه التخرّج وتقويمه.

أولاً: وجه التخرّج: تُخرّج مسألة الطواف بالعربة الكهربائية على ما قرره فقهاء الشافعية في الطواف راكباً، وفيمن يُجذب وهو على خشبة أو سفينة؛ لاشتراك هذه الصور في أداء الطواف

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٥١/٤)، العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٢٨١/٤).

(٢) ينظر: أسنى المطالب (٤٧٩/١)، مغني المحتاج (٢٥٤/٢).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٩٦/٤).

شرعاً، سواء كانت الحركة من فعل الطائف أو بفعل غيره، مع استقلال كل واحد بفعله حيث يكون ذلك معتبراً.

الترجيح: والذي يظهر - والله أعلم - رجحان القول الأول؛ لأنه الموافق للتخريج على الفروع المقررة في المذهب الشافعي، إذ تخرج هذه النازلة على أصليين معتبرين: جواز الطواف راكباً إذا كانت الحركة منسوبة إلى الطائف، واستقلال طواف المجذوب عن الجاذب إذا كانت الحركة بفعل غيره، فيتحقق في الصورتين معنى الطواف المعتبر شرعاً، ولا يظهر أن اختلاف وسيلة الحركة مؤثر في الحكم، وإنما يبقى المشي هو الأكمل في حق القادر دون أن يكون شرطاً في صحة الطواف.

المبحث الثاني: تخريج نوازل السعي على الفروع الفقهية.

المطلب: السعي في الأدوار العليا.

الفرع الأول: تصوير النازلة.

شهد المسجد الحرام في العصر الحديث توسعات متتابعة في مرفق السعي بين الصفا والمروة؛ لاستيعاب الأعداد المتزايدة من الحجاج والمعتمرين، ومن أبرز تلك التوسعات إنشاء أدوار علوية مخصصة للسعي، فأصبح السعي لا يقتصر على المستوى الأرضي للمسعى، بل يؤدي كذلك في الأدوار العلوية المنشأة فوقه، وقد أفرز هذا التطور نازلة فقهية تتمثل في حكم السعي في الأدوار العليا، وهل يجزئ السعي فيها مع ارتفاعها عن المستوى الأصلي للمسعى، أو يشترط لصحة السعي وقوعه في الموضع الأرضي؟

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرج عليها وحكمها في المذهب.

تُخرج مسألة السعي في الأدوار العليا على أصل فقهي في المذهب الشافعي، وهو: تبعية الهواء للقرار.

قرر فقهاء الشافعية أن الهواء تابع للقرار في الأحكام، فما علا الأرض يعد تابعاً لها، كما أن ما تحتها تابع لها، قال النووي رحمه الله (ت ٦٧٦هـ): «فمن ملك شيئاً من هذه الأرض ملكه وما تحته من الطباق»^(١)، وإن كان كلام الفقهاء وارداً في باب الملك، إلا أنه يدل على أصل فقهي عام، وهو أن الهواء تابع للقرار، وقد بنيت عليه أحكام فقهية متعددة، فيستفاد منه في هذه النازلة أن الارتفاع عن المستوى الأصلي للمسعى لا يخرج به عن تبعيته للمسعى المشروع، ما دام السعي واقعاً بين الصفا والمروة وفي مسارهما.

(١) ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (٤٨/١١).

الفرع الثالث: وجه التخريج وتقويمه.

أولاً: وجه التخريج: تُخَرَّج مسألة السعي في الأدوار العليا على أصل تبعية الهواء للقرار؛ لأن الأدوار العليا المقامة فوق المسعى تعد امتداداً له، فلا يخرج الارتفاع المكان عن كونه واقعاً بين الصفا والمروة، فيتحقق به معنى السعي المعتبر شرعاً، ويؤيد هذا التخريج ما قرره فقهاء الشافعية من جواز السعي راكباً^(١)، مع أن الركوب يغيّر هيئة الأداء، ولم يجعله مؤثراً في صحة السعي، وإنما اعتبروا تحقق السعي بين الصفا والمروة، فدل أن العبرة بتحقيق السعي في موضعه المشروع، لا بكيفية الأداء أو مستوى الارتفاع.

ثانياً: مناقشة وجه التخريج وتقويمه.

قد يعترض على هذا التخريج بأن السعي عبادة محددة بمكان مخصوص، وأن الارتفاع عن المستوى الأصلي للمسعى يخرج به عن الموضع الذي ورد به الشرع. ويجب أن هذا الاعتراض إنما يتجه لو خرج السعي عن امتداد المسعى بين الصفا والمروة، أما مع بقاء الأدوار العليا ضمن حدودهما، فإن الارتفاع وحده لا يوجب اختلاف الحكم؛ لأن الهواء تابع للقرار، كما أن ما قرره فقهاء الشافعية من جواز السعي راكباً يؤكد أن اختلاف هيئة الأداء لا يؤثر في صحة السعي متى تحقق في موضعه المشروع، وبناءً على ذلك يظهر صحة تخريج السعي في الأدوار العليا على أصل تبعية الهواء للقرار، لاتحاد المعنى المؤثر، وهو تحقق السعي بين الصفا والمروة في موضعه المعتبر شرعاً.

الفرع الرابع: اتجاهات الفقهاء المعاصرين والترجيح.

بعد بيان وجه التخريج، يحسن النظر في مدى موافقة الفقهاء المعاصرين له؛ إذ إن موافقة نتائج التخريج لاجتهاداتهم، أو مخالفتها لها، تعين على تقويمه واختبار سلامته، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم السعي في الأدوار العليا على قولين:

القول الأول: جواز السعي في الأدوار العليا وإجازة، وهو قول أكثر المعاصرين، واستدلوا بأن الأدوار العليا داخلة في نطاق المسعى، وأن الهواء تابع للقرار، كما أن الشريعة أجازت السعي راكباً، مما يدل على أن مباشرة أرض المسعى ليست مقصودة لذاتها^(٢).

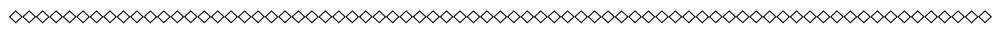
القول الثاني: عدم جواز السعي في الأدوار العليا، واستدل أصحابه بأن مواضع العبادات توقيفية، فلا يتجاوز فيها الوارد شرعاً^(٣).

ويناقش هذا القول بأن السعي في الأدوار العليا ليس إنشاءً لموضع جديد للسعي، وإنما هو

(١) ينظر: المجموع (٧٥/٨)، ابن الرفعة، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٤٢٣/٧).

(٢) ينظر: هيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٠/١)، إتحاف البرية فيما جدد من المسائل الفقهية (ص ١٠٢)،

(٣) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٠/١).



أداء للسعي في امتداد المسعى التابع له حكمًا، وهو ما ينسجم مع ما قرره فقهاء الشافعية في تبعية الهواء للقرار، ويؤيده ما نصوا عليه من جواز السعي راكبًا.

الترجيح: والذي يظهر -والله أعلم- رجحان القول الأول، وهو ما يوافق نتيجة التخرير المتقدمة، كما أنه قول أكثر الفقهاء المعاصرين؛ لموافقته لما قرره فقهاء الشافعية في الفرع المخرّج عليه، وبذلك يتأكد سلامة تخرير السعي في الأدوار العليا على أصل تبعية الهواء للقرار، ويؤيده ما قرره فقهاء المذهب من جواز السعي راكبًا؛ لاتحاد الأصل والفرع في المعنى المؤثر، وهو تحقق السعي بين الصفا والمروة في موضعه المعتبر شرعًا، فلا يؤثر اختلاف مستوى الأداء ما دام السعي واقعًا بين الصفا والمروة على الوجه المشروع.

المبحث الثالث: تخرير نوازل الوقوف بعرفة على الفروع الفقهية.

المطلب: الوقوف بعرفة لمن كان على متن طائرة أثناء مرورها في هواء عرفة.

الفرع الأول: تصوير النازلة.

من النوازل المعاصرة في الحج حكم الوقوف بعرفة لمن كان على متن طائرة أثناء مرورها في هواء عرفة زمن الوقوف، وذلك مع تطور وسائل النقل الجوي، وما قد يقتضيه من وجود بعض الحجاج على متن الطائرة لعذر أو حاجة، وصورة النازلة: أن يكون الحاج محرّمًا بالحج، ثم تمر الطائرة التي يستقلها فوق حدود عرفة في زمن الوقوف المعتبر شرعًا، من غير أن يتمكن من النزول إلى أرضها، فيثور التساؤل: هل يتحقق ركن الوقوف بمجرد وجوده في هواء عرفة، أم يشترط تحقق الوقوف على أرضها؟

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرّج عليها وحكمها في المذهب.

يُخرّج حكم الوقوف بعرفة لمن يمر بالطائرة في هواء عرفة على ما قرره فقهاء الشافعية في ضابط الوقوف بعرفة؛ إذ نصوا على أن صحة الوقوف إنما تتحقق بالوجود في أرض عرفة، أو على ما اتصل بها اتصالاً معتبرًا، ولا يكفي مجرد الوجود في هوائها دون اتصال بالمحل^(١)، قال البجيرمي رحمه الله (ت ١٢٢١ هـ): «الوقوف بعرفة: أي بأي جزء منها، بأرضها أو على متصل بها في هوائها؛ كأن وقف على غصن في هوائها وأصله في أرضها، فلا يكفي كونه طائرًا في هوائها، أو على غصن شجرة أصلها فيه دون الغصن أو عكسه»^(٢)، ويتضح هذا الضابط من خلال جملة من الفروع التي ذكرها فقهاء الشافعية، ومن أبرزها:

الأول: صحة الوقوف في الأبنية والأدوار المقامة داخل عرفة؛ لاتصالها بأرضها، فهي في

(١) ينظر: البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٤٤١/٢)، إبراهيم الخليلي، نعمة الأريب من فتح القريب المجيب (٧٣٥/١).

(٢) ينظر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٤٤١/٣).

الفرع الرابع: اتجاهات الفقهاء المعاصرين والترجيح.

بعد بيان وجه التخريج، يحسن النظر في مدى موافقة الفقهاء المعاصرين له؛ وقد اختلف المعاصرون في هذه النازلة على قولين:

القول الأول: عدم صحة الوقوف في الطائرة بمجرد المرور في هواء عرفة، وهو قول جماعة من المعاصرين، واستدلوا بأن الوقوف بعرفة عبادة مؤقتة بمكان مخصوص، والمعتبر فيها الحضور في نفس البقعة، وأن الطائرة منفصلة عن الأرض لا يتحقق معها معنى الاستقرار في عرفة^(١).

القول الثاني: صحة الوقوف إذا مرت الطائرة في هواء عرفة زمن الوقوف، وهو قول لبعض المعاصرين، واستدلوا بأن العبرة بتحقيق الكون في حدود عرفة، وأن الهواء تابع للقرار، كما أن اختلاف وسيلة الانتقال لا يؤثر في أصل الوقوف^(٢).

ويناقش هذا الاتجاه بأن محل النزاع ليس في وسيلة الانتقال، وإنما في تحقق الاتصال بالمحل، وهو الوصف الذي اعتبره فقهاء الشافعية في صحة الوقوف، ولا يتحقق في الطائرة المنفصلة عن الأرض.

الترجيح: والذي يظهر - والله أعلم - رجحان القول الأول، وهو ما يوافق نتيجة التخريج المتقدمة؛ لأن الفروع المذهبية تدور على اعتبار الاتصال بأرض عرفة أو بما هو متصل بها اتصالاً معتبراً، والطائرة لا يتحقق فيها هذا الوصف، فهي أقرب إلى صورة الطيران في هواء عرفة التي نص فقهاء الشافعية على عدم صحتها، لا إلى الصور التي صححوا فيها الوقوف لاتصالها بالمحل.

المبحث الرابع: تخريج نوازل الرمي على الفروع الفقهية.

المطلب: الرمي من الأدوار العليا.

الفرع الأول: تصوير النازلة.

من النوازل المعاصرة في مناسك الحج: الرمي من الأدوار العليا لمنشأة الجمرات، وذلك بعد التوسعات الحديثة التي أنشئت لاستيعاب الأعداد المتزايدة من الحجاج، والتخفيف من شدة الزحام، فأصبح الرمي يؤدى من مستويات متعددة تملأ موضع الجمرات، وصورة النازلة: أن يقوم الحاج برمي الجمرات من أحد الأدوار العليا لمنشأة الجمرات، بحيث يكون الرامي مرتفعاً عن موضع الجمرة، فيثور التساؤل: هل يجزئ الرمي من الأدوار العليا، أم يشترط أن يكون الرمي من

(١) ينظر: عبد الله ذيبان، نيل الأماني من فتاوى القاضي محمد بن إسماعيل العمراني (١/ ٥٨٠).

(٢) ينظر: علي الشعلان، النوازل في الحج (ص ٢٨٠)، مركز التميز البحثي، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (١/ ٥٥٧).

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرّج عليها وحكمها في المذهب.

تُخرّج مسألة الرمي من الأدوار العليا عند الشافعية على أصل فقهي يتعلق بحكم الرمي من موضع مرتفع متصل بالمرمى، ويؤيده ما قرره الفقهاء في جواز الرمي راكبًا.

أولاً: الرمي من موضع مرتفع متصل بالمرمى.

قرر فقهاء الشافعية أن العبرة في الرمي بإصابة المرمى المشروع، وأن ما أنشئ فوقه من بناء أو سطح ثابت يأخذ حكمه تبعاً له؛ إذ العبرة بتحقيق إصابة المحل، ولا يؤثر اختلاف الارتفاع ما دام الرمي واقعاً في موضعه المعتبر؛ ولأن الهواء تابع للقرار^(١)، وقد نص الشرواني رحمه الله (ت ١٢٠١هـ) على أن ما أقيم على موضع الرمي من بناء أو سطح لا يغيّر حكمه، وأن اختلاف ارتفاع المرمى أو انخفاضه لا يقدح في صحة الرمي متى تحققت إصابة المحل^(٢).

ثانياً: الرمي راكبًا.

كما نص الشافعية على جواز الرمي راكبًا، وإن كان المشي أفضل في بعض الأحوال، قال الإمام الشافعي رحمه الله (ت ٢٠٤هـ): «ولا يرمي يوم النحر إلا جمرة العقبة وحدها، ويرميها راكبًا... وإن ركب فلا شيء عليه»^(٣)، ويدل ذلك على أن مباشرة الأرض أو هيئة الرامي ليست مقصودة لذاتها، وإنما المقصود تحقق الرمي على الوجه المشروع.

وعليه؛ فإن الأصل المعتمد في تخريج هذه النازلة هو اعتبار إصابة المرمى مع بقاء الرمي في محله، ويؤيده ما قرره الفقهاء من جواز اختلاف هيئة الأداء كالرمي راكبًا.

الفرع الثالث: وجه التخريج وتقويمه.

أولاً: وجه التخريج: تُخرّج مسألة الرمي من الأدوار العليا على ما قرره فقهاء الشافعية من صحة الرمي من الموضع المرتفع المتصل بالمرمى؛ لاتحاد الأصل والفرع في المعنى المؤثر، وهو أن المعتبر إصابة المرمى المشروع، لا كون الرامي في مستوى الأرض، ويؤيد ذلك ما قرره الفقهاء من جواز الرمي راكبًا، مما يدل على أن هيئة الرامي ووسيلة أدائه ليست مقصودة لذاتها، وإنما المقصود تحقق الرمي في محله المعتبر شرعاً.

ثانياً: مناقشة وجه التخريج وتقويمه.

قد يُعترض بأن الرمي عبادة متعلقة بموضع مخصوص، وأن الارتفاع عن مستوى الجمرات قد يؤثر في تحقق الرمي.

(١) ينظر: العبادي، حاشية ابن قاسم العبادي (١٣٤/٤).

(٢) ينظر: الشرواني، حاشية الإمام عبد الحميد الشرواني (١٣٤/٤).

(٣) ينظر: الشافعي، الأم (٥٥٦/٣).

ويجاء بأن المعتبر في صحة الرمي هو إصابة المرمى المشروع، وقد دلت فروع المذهب على عدم تأثير اختلاف الارتفاع متى تحقق وقوع الحصة في محلها.

الفرع الرابع: اتجاهات الفقهاء المعاصرين والترحيج.

بعد بيان وجه التخريج، يظهر موافقة اجتهادات الفقهاء المعاصرين لما انتهى إليه التخريج في هذه النازلة؛ إذ اتفقوا على صحة الرمي من الأدوار العليا وإجزائه^(١)، وصدر بذلك قرار هيئة كبار العلماء، وجرى عليه العمل في مواسم الحج، واستندوا في ذلك إلى أن الهواء تابع للقرار، وأن المعتبر هو إصابة المرمى المشروع، لا مستوى الرامي، وأن الارتفاع لا يؤثر في صحة الرمي ما دام واقعاً في محله، مع ما يحققه ذلك من التيسير ورفع الحرج دون تغيير لحقيقة النسك^(٢). وعليه؛ فإن هذا الاتفاق يؤكد صحة تخريج الرمي من الأدوار العليا على الفروع المقررة عند الشافعية؛ لاتحاد الأصل والفرع في المعنى المؤثر، وهو تحقق إصابة المرمى المشروع، فيكون الرمي من الأدوار العليا مجزئاً موافقاً لأصول المذهب.

المبحث الخامس: تخريج نوازل الإحرام على الفروع الفقهية.

المطلب: الإزار المخيط من طرفيه.

الفرع الأول: تصوير النازلة.

من النوازل المعاصرة المتعلقة بمحظورات الإحرام ما استحدث من أنواع الأزر التي يلبسها المحرم، والتي تختلف عن الإزار المعروف عند الفقهاء؛ إذ أضيف إلى بعضها خياطة جزئية، أو حزام مطاطي، أو وسائل تثبيت حديثة، مع بقائه ساتراً لأسفل البدن على هيئة الإزار، ويمكن رد هذه الصور إلى نوعين:

الأول: إزار مفتوح الأصل، يثبت ببعض اللواصق أو وسائل الإغلاق الحديثة، من غير أن يحيط بالبدن.

الثاني: إزار خيط بعض أجزائه، أو جعل في أعلاه مطاط أو رباط ثابت، بحيث يلبس مباشرة دون حاجة إلى عقد أو حزام.

وتشور هذه النازلة في بيان أثر هذه الإضافات في حكم الإزار، وهل تخرجه عن كونه الإزار المباح للمحرم إلى اللباس المخيط الممنوع، أو تبقى هذه الأوصاف غير مؤثرة في الحكم.

(١) ينظر: أحمد العبيد، النوازل الفقهية التي لم يختلف الفقهاء المعاصرون في حكمها (ص ٢٠١)، الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة (٦٠٤/١)، فقه النوازل للجزايني (٣٥٦/٢).

(٢) ينظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٢٨٥/٣)، فتاوى وسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (١٥٥/٥).

الفرع الثاني: الفروع الفقهية المخرَّج عليها وحكمها في المذهب.

تُخرَّج مسألة الإزار المخطط من طرفيه، أو المثبت بوسائل الإغلاق الحديثة على الضابط المقرر عند الشافعية في لباس المحرم، وهو أن كل ملبوس صُنِعَ على قدر البدن، أو على قدر عضومنه، بحيث يحيط به ويستمسك عليه، فإنه يحرم على المحرم لبسه، سواء كانت الإحاطة بالخيطة أو بغيرها من وسائل التثبيت^(١)، وقد قرر الإمام النووي رحمه الله هذا الضابط بقوله: «ولا يتوقف التحريم والفدية على المخطط، بل سواء المخطط وما في معناه، وضابطه: أنه يحرم كل ملبوس معمول على قدر البدن، أو قدر عضومنه؛ بحيث يحيط به بخيطة أو غيرها... ولا خلاف في هذا كله»^(٢)، ويتفرع على هذا الضابط أن المحرم إذا زَرَّ طرفي إزاره، أو خاطهما، أو وصلهما بما يجعله مستمسكاً بنفسه، لم يجز له ذلك، ولزمته الفدية^(٣)، قال النووي رحمه الله: «وإن زَرَّ الإزار أو شوَّكه أو خاطه؛ لم يجز... فإن خالف؛ لزمته الفدية»^(٤)، وعلى هذا الضابط تُبنى هذه النازلة، وسيأتي بيان وجه التخريج في الفرع الآتي.

الفرع الثالث: وجه التخريج وتقويمه.

أولاً: وجه التخريج: تُخرَّج مسألة الإزار المخطط من طرفيه، أو المثبت بوسائل الإغلاق الحديثة، على ما قرره فقهاء الشافعية من تحريم كل ملبوس يحيط بالبدن أو بعضه ويستمسك عليه على الهيئة المعتادة؛ لاتحاد الأصل والفرع في المعنى المؤثر، وهو تحقق الإحاطة والاستمسك المخرجين للإزار عن هيئته المعتادة إلى هيئة اللباس المفصل، أما إذا كانت وسائل التثبيت لا تغير حقيقة الإزار، وإنما تعين على تثبيته مع بقاءه مفتوحاً على هيئته المعروفة، فلا يظهر إلحاقه بالملبوس الممنوع.

ثانياً: مناقشة وجه التخريج وتقويمه.

قد يُناقش هذا التخريج بأن الخيطة أو وسائل الإغلاق الحديثة لا تؤثر في حقيقة الإزار، وإنما أضيفت إليه للتيسير ومنع انكشافه، فلا يخرج بذلك عن كونه إزاراً مشروعاً للمحرم. ويجب أن مناط التخريج ليس مجرد وجود الخيطة أو وسيلة التثبيت، وإنما أثرها في هيئة الإزار؛ فإن أخرجته إلى ملبوس يحيط بالبدن ويستمسك بنفسه ألحق بالألبسة الممنوعة، وإن بقي على هيئة الإزار المعتادة لم يتحقق فيه هذا الوصف، فلا يصح إلحاقه بها.

(١) ينظر: النووي، الإيضاح في مناسك الحج والعمرة (ص ١٤٨)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (١٧٥/٧)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٥٧٨/٣).

(٢) ينظر: المجموع (٢٥٥/٧).

(٣) ينظر: الشيرازي، المذهب (٢٨١/١)، بحر المذهب (٤٣٧/٣)، مغني المحتاج (٢٩٢/٢).

(٤) ينظر: المجموع (٢٥٧/٧).

الفرع الرابع: اتجاهات الفقهاء المعاصرين والترجيح.

بعد بيان وجه التخريج، يحسن النظر في مدى موافقة الفقهاء المعاصرين له؛ إذ إن اختلافهم في هذه النازلة يدور على تحقيق مناط التخريج، فقد اختلف العلماء المعاصرون في حكم الإحرام بالإزار المخيط أو المثبت بوسائل الإغلاق الحديثة على قولين:

القول الأول: عدم جواز لبسه إذا أخرجه عن هيئة الإزار المعتاد وجعله مستمسكاً بنفسه، وهو قول أكثر المعاصرين، بناءً على الضابط الذي قرره الفقهاء في الألبسة المحيطة^(١).

القول الثاني: جواز لبسه؛ لأنه لا يزال يصدق عليه اسم الإزار، ولم يرد نص خاص يمنع هذه الصورة، وهو اختيار الشيخ ابن عثيمين رحمه الله (ت ١٤٢١هـ)^(٢).

ومدار الخلاف بين القولين يرجع إلى تحقيق المناط: هل أخرجت وسائل التثبيت الإزار عن هيئته المعتادة إلى هيئة اللباس المحيط، أم أبقتة على وصف الإزار المأذون للمحرم في لبسه؟

الترجيح: والذي يظهر - والله أعلم - أن تخريج هذه النازلة على الضابط المقرر عند الشافعية تخريج صحيح ومتجه؛ لأن مناط الحكم عندهم هو تحقق الإحاطة والاستمسك على هيئة اللباس المعتاد، لا مجرد وجود الخياطة أو وسيلة التثبيت، وعليه؛ فما أخرج الإزار عن هيئته المعتادة، وجعله مستمسكاً بنفسه، ألحق بالألبسة الممنوعة، وما بقي على حقيقة الإزار، وكانت وسائل التثبيت فيه تابعة لا تغير هيئته، بقي على أصل الإباحة. ويؤيد ذلك أن أكثر الفقهاء المعاصرين انتهوا إلى هذا التفصيل، وهو الموافق لمقتضى التخريج على أصول المذهب.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج، وأعقبها بعدد من التوصيات، وفيما يأتي بيانها.

أولاً: نتائج البحث.

انتهى البحث إلى أن التخريج على الفروع الفقهية مسلك اجتهادي معتبر في المذهب الشافعي، يقوم على إلحاق النوازل بالفروع لاتحاد المعنى المؤثر وفق أصول المذهب.

تبين أن التخريج على الفروع يربط الفقه الموروث بالنوازل المعاصرة، ويبرز مرونة المذهب الشافعي في استيعاب المستجدات.

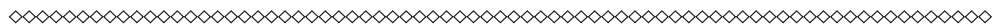
ظهر أن صحة التخريج تقوم على تحقيق المناط، وانتفاء الفارق المؤثر، وموافقته لأصول المذهب.

أظهرت الدراسة أن من أبرز أسباب ضعف التخريج: البناء على غير المعتمد، وإغفال

(١) ينظر: أحمد الخليل، مسائل في نوازل الحج (ص ٢٥)، الفقه الميسر (٩/١٥٢).

(٢) ينظر: ابن عثيمين، الشرح الممتع (٦٧/٦)، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٢٣/٢٢).

الفروق المؤثرة، وضعف التأهيل العلمي للمخرج.



أحكام النوازل في الإنجاب، محمد بن هائل المدجحي، الرياض، دار كنوز إشبيلية، ط ١، ١٤٣٢هـ.

أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٢٣هـ.

أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٢هـ.

إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر عثمان بن محمد الدمياطي، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٨هـ.

الأقوال المخرجة في الفقه الشافعي وأثرها، دراسة تأصيلية تحليلية تطبيقية، محمد جمعة أحمد عيسوي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٩م.

الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء للطباعة، ط ١، ٢٠٠١م.

الإيضاح في مناسك الحج والعمرة، يحيى بن شرف النووي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، الثانية، ١٤١٤هـ.

بحر المذهب، عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، تحقيق: طارق فتحي السيد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.

البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة، دار المنهاج، ط ١، ١٤٢١هـ.

تاج العروس، محمد بن محمد الزبيدي، تحقيق: علي شيري، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٢، ١٤٢٤هـ.

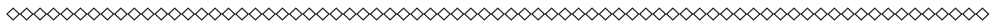
تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧هـ.

تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحقيق: لجنة من العلماء، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ.

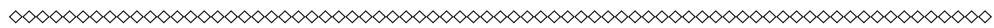
التخريج الفقهي في مذهب الإمام الشافعي، محمود حلمي علي، مصر، دار الفتح، ط ١، ١٤٤٤هـ.

التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين، الناشر، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤١٤هـ.

التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي السنوي، تحقيق:



- محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ط ١، ٢٠٠١م.
- حاشيتي ابن قاسم والشرواني على تحفة المحتاج، أحمد بن قاسم العبادي، عبد الحميد الشرواني، لجنة من العلماء، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٧هـ.
- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الماوردي تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ.
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، القاهرة، دار الطلائع، ط ١، ١٤١٥هـ.
- الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، تحقيق: د أحمد بن علي بن سير المباركي، بدون ناشر، ط ٢، ١٤١٠هـ.
- عقود رسم المفتي، محمد أمين بن عمر بن عابدين، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، الأردن، مركز أنوار العلماء، ط ١، ١٤٤١هـ.
- الفتاوى الكتاب الأول، أحمد بن محمد الخليلي، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف بسلطنة عمان، ١٤٣٥هـ.
- فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة، مطبعة الحكومة، ط ١، ١٣٩٩هـ.
- فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الراجحي، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٧هـ.
- الفقه الميسر، عبد الله بن محمد الطيار وعبد الله بن محمد المطلق ومحمد بن إبراهيم الموسى، الرياض، مَدَارُ الْوَطْنِ للنشر، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- فقه النوازل، دراسة تأصيلية تطبيقية، محمد بن حسين الجيزاني، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
- كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد ابن الرفعة، تحقيق: مجدي محمد باسلوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٩م.



- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- المجموع شرح المذهب محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
- مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: المملكة العربية السعودية، دار الوطن، ١٤١٣هـ.
- مسائل في نوازل الحج، أحمد بن محمد الخليل، مصر، شركة دار اللؤلؤة، ط ١، ١٤٤٠هـ.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، بيروت، المكتبة العلمية.
- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ.
- مناسك الحج والعمرة في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، المملكة العربية السعودية، مركز الدعوة والإرشاد، ط ٢، ١٤٢١هـ.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، دراسة تأصيلية تطبيقية، مسعر بن علي القحطاني، جدة، دار الأندلس الخضراء، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- المذهب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الموسوعة الميسرة في فقه القضايا المعاصرة، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الرياض - جامعة الإمام، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- النجم الوهاج في شرح المنهاج، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدُميري، تحقيق لجنة علمية، جدة، دار المنهاج، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- نهمة الأريب من فتح القريب المجيب، إبراهيم بن محمد الخليلي، القاهرة، الرواق الرملي، ط ١، ١٤٤٦هـ.
- نوازل الحج دراسة فقهية مقارنة، ماجد بن محمد الكندي، سلطنة عمان، الصندوق الخيري للوقف العلمي بسلطنة عمان، ط ١، ١٤٤٠هـ.
- النوازل الفقهية التي لم يختلف الفقهاء المعاصرون في حكمها، دراسة تأصيلية تطبيقية



من خلال قرارات المجامع الفقهية والهيئات الشرعية، أحمد بن سليمان العبيد، الرياض، المجلة
الفقهية السعودية، العدد السابع والخمسون، ١٤٤٣هـ.

النوازل في الحج، علي بن ناصر الشعلان، الرياض، دار التوحيد للنشر، ط١، ١٤٣١هـ.
نيل الأمان من فتاوى القاضي محمد بن إسماعيل العمراني، جمع وترتيب: عبد الله بن
قاسم ذبيان، صنعاء، مكتبة الإرشاد، ط١، ١٤٣٠هـ.
الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم محمد تامر،
القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤١٧هـ.

إعداد: فارس بن لافي بن مطر التميمي

باحث في مرحلة الماجستير في قسم الفقه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة

Prepared by: Faris bin Lafi bin Matar Al-Tamimi

Master's Student in the Department of Fiqh at the Islamic University of Madinah

عنوان البريد الالكتروني: Taleb3lm@gmail.com

أثر وطء الشبهة والشبهة في ثبوت النسب ونفيه

دراسة فقهية مقارنة

The Effect of Intercourse under a Mistaken Belief and Physical Resemblance on the Establishment and Denial of Lineage

A Comparative Juristic Study

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8605>

تاریخ الاستلام: ۲۰۲۶/۷/۲۸ / تاریخ القبول: ۲۰۲۶/۸/۱۱

المستخلص

عنوان البحث: أثر وطاء الشبهة والشبه في ثبوت النسب ونفيه: دراسة فقهية مقارنة.

موضوع البحث: دراسة فقهية لثلاث مسائل متصلة بثبوت النسب ونفيه؛ وهي: لحوق نسب ولد وطء الشبهة بواطئه، وحكم اجتماع فراش الزوج مع وطء الشبهة، وأثر اختلاف لون الولد أو شَبْهه عن أبيه في جواز نفي النسب، مع عرض أقوال الفقهاء وأدلّتهم ومناقشتها والترجيح بينها.

منهج البحث: استقراي تحليلي مقارن.

الأقسام الرئيسة للبحث: ينقسم هذا البحث إلى مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة. تناولت المقدمة مشكلة البحث وأهميته وأسباب اختياره وأهدافه وحدوده ودراساته السابقة وخطة ومنهجه. وبحث المطلب الأول حكم لحوق نسب الولد بمن وطئ شبيهة، وتناول المطلب الثاني حكم اشتراك الزوج والواطئ بشبهة في وطء المرأة، ودرس المطلب الثالث حكم نفي النسب إذا خالف الولد شبه أبيه أو لونه، ثم ختم البحث بأبرز النتائج والتوصيات.

أبرز نتائج البحث: توصل الباحث إلى النتائج التالية:

ثبوت نسب ولد وطء الشبهة من الواطئ متى كانت الشبهة معتبرة وأمكن كون الولد منه؛ وإلى تقديم فراش الزوج عند اجتماعه بوطء الشبهة؛ وإلى عدم جواز نفي النسب لمجرد اختلاف اللون أو الشبه، مع إمكان اعتبار الشبه قرينة تابعة بعد قيام سبب شرعي معتبر للنفي.

الكلمات المفتاحية: النسب - وطء الشبهة - الفراش - القافة - الشبه.

Abstract

Title of the Research: The Effect of Intercourse under a Mistaken Belief and Physical Resemblance on the Establishment and Denial of Lineage: A Comparative Juristic Study.

Research Topic: This study examines three issues: attributing a child born of wat' al-shubha; its concurrence with the husband's marital presumption; and denying lineage because of differences in complexion or resemblance. It presents and weighs the jurists' views and evidence.

Research Methodology: Inductive, analytical, and comparative.

Main Sections: The research consists of an introduction, three sections addressing the above issues, and a conclusion presenting the main findings and recommendations.

Key Findings: A child born of wat' al-shubha is attributed to the man when the mistaken belief is legally recognized and paternity is possible. The husband's marital presumption takes precedence when both concur. Differences in complexion or resemblance alone do not justify denying lineage, although resemblance may support a valid legal ground for denial.

Keywords: Lineage – Wat' al-Shubha – Marital Presumption (Firash) – Qafah – Resemblance.

المقدمة:

الحمد لله الذي حفظ الأنساب وصانها، ورَّبَّ عليها من الحقوق والأحكام ما يحفظ كيان الأسرة، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين؛ أما بعد:

فإن النسب من أوثق الروابط الإنسانية، وتترتب على ثبوته آثار شرعية تتصل بالولاية والمحرمية والإرث والنفقة وغيرها. وتزداد الحاجة إلى تحرير أحكامه حين يقع وطء لا يقصد به الزنا، وإنما نشأ عن شبهة اعتقد معها الواطئ حلَّ الفعل، أو حين تتعارض دلالة الفراش مع وطء الشبهة، أو يستند طلب نفي النسب إلى اختلاف لون الولد أو شَبْهه.

وتلتقي هذه المسائل عند أصل جامع هو صيانة الأنساب من الإهدار، مع مراعاة الأسباب

حكم لحوق نسب الولد بمن وطئ شبهة

صورة المسألة :

أن يوطئ رجل امرأة لا تحل له في نفس الأمر، معتقداً حلَّ وطئها لشبهة، فتحمل منه بولد يمكن كونه من ذلك الوطاء، فهل يلحق نسبه به؟

تحرير محل النزاع:

محل البحث في وطء الشبهة الذي لا يستند إلى نكاح صحيح أو فاسد؛ لأن ثبوت النسب بالنكاح الفاسد محل إجماع^(١). كما يخرج الزنا المحض؛ فلا يثبت به النسب.

وهذا فيما إذا لم يكن للمرأة فراش قائم يعارض نسبة الولد إلى واطئ الشبهة؛ فإن كانت ذات زوج، فسيأتي بحثها في المسألة القادمة بإذن الله عَزَّوَجَلَّ، وهي: حكم اشتراك الزوج والواطئ بشبهة في وطء المرأة.

اختلف الفقهاء في المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التفصيل بحسب نوع الشبهة

وهو مذهب الحنفية؛ فإن كانت الشبهة قائمة في المحل ثبت النسب عند الدعوى، وإن كانت راجعة إلى الفعل لم يثبت النسب في الأصل، ولو ادعاه الواطئ.^(٢)

فشبهة المحل ما قام فيها معنى الملك أو الحق في عين الموطوءة؛ فلا يكون الوطاء معها زنا محضاً، فيثبت به النسب.

وأما شبهة الفعل فترجع إلى ظن الواطئ حلَّ الفعل، من غير قيام شبهة ملك في المحل ولا عقد؛ وإنما نشأ الاشتباه من صلة أو أثر توهم معه إباحة الوطاء، فلا يثبت به النسب؛ لأن سقوط الحد راجع إلى ظن الواطئ، لا إلى شبهة قائمة في نفس المحل.^(٣)

واستثنوا من ذلك من زُفَّت إليه امرأة، وقيل له: هي زوجتك، فوطئها معتمداً على الخبر، ثم ظهر أنها أجنبية؛ فإن نسب ولدها يثبت منه.^(٤)

(١) انظر: المبسوط (٣٠٣/٣٠-٣٠٤)، الفواكه الدواني (٣٩٩/٣)، روضة الطالبين (٤٢٩/٦)، المغني (٤٣١/١٠)، مجموع الفتاوى (١٤-١٥)، وانظر للاستزادة: موسوعة الإجماع (٨٤١/٨).

(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار (٩٠/٤)، رد المحتار (٢٢/٤).

(٣) من صور شبهة المحل: وطء جارية الإبن، والجارية المشتركة، وبعض صور المبيع بيعاً فاسداً. ومن صور شبهة الفعل: وطء جارية الأب أو الأم أو الزوجة، والمطلقة ثلاثاً أو على مال في العدة، إذا ظن الواطئ حلَّ الفعل. ولا تثبت شبهة الفعل إذا أقر بعلمه بالتحريم. انظر: الاختيار لتعليل المختار (٩٠/٤)، رد المحتار (٢٢/٤).

(٤) ذكر الكمال أولاً أن الأوجه كون صورة المزفوفة شبهة محل؛ لأن إخبار النساء بأنها زوجته دليل شرعي مبيح للوطء، ثم رجع فرجح أنها شبهة فعل، مع ثبوت النسب فيها استثناءً. انظر: الجوهرة النيرة (١٥٥/٢)، الفروق (٢٩١/١)، رد المحتار (٢٢/٤).

وأما شبهة العقد فيثبت بها النسب، وهي محل إجماع - كما تقدم -^(١).

وعللوا بما يأتي؛

- أن قيام معنى الملك أو الحق في عين الموطوءة يخرج الوطاء عن الزنا المحض، فيثبت به النسب عند الدعوى.^(٢)
- أن شبهة الفعل لا تقوم في المحل، وإنما ترجع إلى اشتباه الحكم على الواطئ؛ فكان سقوط الحد فيها لظنه، ولم يلزم من ذلك ثبوت النسب.^(٣)
- أن مجرد الظن لا يثبت النسب، وإنما المعتبر قيام سبب للشبهة يتعلق بالمحل أو العقد.^(٤)
- أن المرأة المزفوفة سُلِّمَتْ إليه على حكم عقد النكاح، والتسليم على حكم العقد يوجب حقاً في العين، فلم يكن وطؤها زناً محضاً.^(٥)

ونوقش بأن من وجد امرأة على فراشه فوطئها يظنها زوجته قد وطئ من اعتقد حلها، فكان كمن زُفَّت إليه غير امرأته.^(٦)

- وأجيب بأن من زُفَّت إليه المرأة لا يتمكن غالباً من معرفتها إلا بخبر من سلَّمها إليه، وقد أخبر أنها زوجته، فلم يقع منه تفريط؛ بخلاف من وجد امرأة على فراشه، فإنه قادر على التثبت بالمشاهدة أو السؤال أو سماع الكلام، فلا يعتد بظنه مع إمكان الاستعلام.^(٧)

(١) وقد وقع خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في بعض العقود المحرمة، كنكاح المجوسية، والخامسة، والجمع بين الأختين، ونكاح المحارم؛ فلا حد عند أبي حنيفة بمجرد وجود صورة العقد ولو علم بالتحريم، وعند صاحبيه يحد في بعض هذه الصور إذا كان عالماً بالتحريم. انظر: الاختيار لتعليل المختار (٩٠/٤)، رد المحتار (٢٢/٤).

(٢) انظر: الفروق (٢٩١/١)، الاختيار لتعليل المختار (٩٠/٤).

(٣) انظر: الاختيار لتعليل المختار (٩٠/٤)، رد المحتار (٢٢/٤).

(٤) انظر: التجريد (٥٨٩٩/١١).

(٥) انظر: الفروق (٢٩١/١).

(٦) انظر: بحر المذهب (٢٢/١٣)، الشرح الكبير (٢٨٥/٢٦).

(٧) انظر: التجريد (٥٨٩٩/١١)، فتح باب العناية (٢١٥/٣).

القول الثاني؛

إن النسب لا يلحق بمجرد وطء الشبهة غير المستند إلى عقد أو ملك، مطلقاً بلا تفصيل.

وهو قول أبي بكر من الحنابلة.^(١)

وعلى بما يأتي؛

- أن النسب لا يلحق إلا بنكاح صحيح أو فاسد، أو ملك يمين، أو شبهة ملك، ولم يوجد شيء من ذلك في مجرد وطء الشبهة.

- أنه وطء لا يستند إلى عقد، فلا يلحق به النسب، كالزنا.^(٢)

- وأجيب بأن وطء الشبهة يفارق الزنا؛ لأن واطئ الشبهة يعتقد حل الوطء، بخلاف الزاني، فأشبهه الوطء في النكاح الفاسد.^(٣)

القول الثالث؛ إن الولد يلحق بواطئ الشبهة متى أمكن كونه من وطنه.

وهو قول الجمهور، والصحيح من مذهب الحنابلة.^(٤)

وعلّلوا بما يأتي؛

- أنه وطء اعتقد الواطئ حله، فيلحق به النسب، كالوطء في النكاح الفاسد؛ ولهذا قال مالك: «إذا درأ الحد ثبت النسب»، وقال أحمد: «كل من درأت عنه الحد ألحقت به الولد».^(٥)

- أن وطء الشبهة يفارق الزنا؛ لأن الزاني يعلم تحريم الوطء، أما واطئ الشبهة فيعتقد إباحته، فلم يصح إلحاق أحدهما بالآخر.^(٦)

(١) انظر: المغني (١١/١٧١). وأبو بكر هو: عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد البغوي، أبو بكر، المشهور بغلام الخلال. ولد سنة خمس وثمانين ومئتين للهجرة. كان مفسراً، محدثاً ثقة، من أعيان الحنابلة. قال ابن أبي يعلى: «كان أحد أهل الفهم، موثقاً به في العلم، متسع الرواية». من مصنفاته: الشافي، والمقنع، والخلاف مع الشافعي، وكتاب القولين، وزاد المسافر. وتوفي سنة ثلاث وستين وثلاثمائة للهجرة. انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١١٩/٢-١٢٧).

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: الجامع لمسائل المدونة (٨/١٠٢٧)، حاشية الشرقاوي (٢/٢١٩)، بحر المذهب (١٣/٢٢)، المغني (١١/١٧١)، كشف القناع (١٢/٥٥٢).

(٥) انظر: الجامع لمسائل المدونة (٨/١٠٢٧)، المغني (١١/١٧١)، كشف القناع (١٢/٥٥٢). ومالك بن أنس بن مالك الأصبغي الأنصاري، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. ولد بالمدينة سنة ثلاث وتسعين للهجرة. أخذ العلم عن نافع مولى ابن عمر، والزهرى، وربيعة الرأي، ونظرأئهم. وكان مشهوراً بالثبوت والتحري؛ يتحرى فيمن يأخذ عنه، وفيما يرويه من الأحاديث، وفي الفتيا، ولا يبالي أن يقول: «لا أدري». وروي عنه أنه قال: «ما أفتيت حتى شهد سبعون شيخاً أنني موضع لذلك». واشتهر في فقهه باتباع الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة. وكان مهيباً؛ وجه إليه الرشيد ليأتيه فيحدثه، فأبى وقال: «العلم يؤتى»، فأناه الرشيد وجلس بين يديه. وامتنح قبل ذلك، فضربه أمير المدينة؛ لأنه أبى إلا أن يفتي بعدم وقوع طلاق المكره. من تصانيفه: الموطأ، وتفسير غريب القرآن، والرد على القدرية، والرسالة إلى الليث بن سعد، وجمع فقهه في المدونة. وتوفي بالمدينة سنة تسع وسبعين ومئة للهجرة. انظر: الديباج المذهب (١/٨٢).

(٦) انظر: المغني (١١/١٧١).

ونوقش بأن درء الحد لا يستلزم ثبوت النسب؛ فقد يدرأ الحد لاشتباه الأمر على الواطئ، مع خلو المحل من شبهة الملك والعقد.^(٢)

- وأجيب بأن لحوق النسب لا يُبنى على مجرد سقوط الحد، بل على كون الوطء قد وقع مع اعتقاد الحل، فخرج بذلك عن الزنا المحض، وأشبه الوطء في النكاح الفاسد.^(٣)

الراجح والله أعلم قول الجمهور بأن الولد يلحق بواطئ الشبهة متى كانت الشبهة معتبرة، وأمكن كونه من ذلك الوطاء؛ لأن الواطئ أقدم عليه معتقداً حله، ففارق الزنا المحض، وأشبهه الوطاء في النكاح الفاسد.

(٣) انظر: المفنى (١١/١٧١).

حكم اشتراك الزوج والوطأ بشبهة في وطء المرأة

صورة المسألة :

إذا وطئ الرجل زوجته، ثم وطئها أجنبي بشبهة في الطهر نفسه، من غير أن تفصل بين الوطأين حيضة، ثم أتت بولد يمكن أن يكون من كل واحد منهما؛ فبمن يلحق نسبه؟

تحرير محل النزاع :

محل الخلاف فيما إذا اشترك الزوج والوطأ بشبهة في وطء المرأة في طهر واحد، ولم تفصل بين الوطأين حيضة، وأمكن كون الولد من كل واحد منهما؛ فهل يقدم فراش الزوج، أو يزاحمه وطء الشبهة، فيعرض الولد على القافة؟

اختلاف الفقهاء في ذلك على قولين :

القول الأول: يلحق الولد بالزوج، ولا يزاحمه الوطأ بشبهة.

وهو مقتضى مذهب الحنفية،^(١) وقول المالكية،^(٢) والحنابلة،^(٣) ووجهه عند الشافعية.^(٤)

واستدلوا بما يأتي :

أولاً: من السنة :

قول النبي ﷺ : «الولد للفراش، وللعاهر الحجر».^(٥)

(١) قال ابن عابدين: «الوطأ إن ادعى النسب يثبت في الأولى شبهة المحل، لا في الثانية، أي شبهة الفعل؛ لتمحضه زناً... وإلا في وطء امرأة زفت إليه وقال النساء: هي زوجتك، ولم تكن كذلك... فيثبت نسبه». ثم قال في تصنيف صورة المزفوفة إليه: «الاستثناء في هذه مبني على أنها من شبهة الاشتباه، أي شبهة الفعل، وعليه مشى الزليعي، وكذا صاحب البحر أولاً، وقيل: إنها شبهة محل، وذكر في الفتح أولاً أنه الأوجه؛ لأن قولهم: هي زوجتك، دليل شرعي مبيح للوطء، لقبول قول الواحد في المعاملات... ثم قال: والحق أنه شبهة اشتباه؛ لأن الدليل المعتبر فيها ما يقتضي ثبوت الملك، لا ما يطلق شرعاً مجرد الوطء». رد المحتار (٤/ ٢٢). ويفيد ذلك أن الحنفية لا يسمون بين صور الشبهة في ثبوت النسب، بل يضيّقون ثبوته في شبهة الفعل، ويستثنون منها صوراً مخصوصة. وقد نقل ابن قدامة عن أبي حنيفة في وطء المزوجة بشبهة أن الولد يلحق بالزوج؛ لأن الولد للفراش. انظر: المغني (١١/ ١٧١-١٧٢).

(٢) نص المالكية على أن الرجلين إذا وطئا المرأة في طهر واحد بنكاحين، أحدهما صحيح والآخر فاسد، كان الولد للأول. قال في المدونة: «أما في النكاح فإذا اجتمعاً عليها في طهر واحد فالولد للأول». وقال أيضاً: «كان يراه مالك للأول، ويقول: الولد للفراش؛ لأن الثاني لا فراش له إلا فراشاً فاسداً». وعلل أبو عمران عدم الرجوع إلى القافة في الزوجات بقوله: «إنما خصت القافة بالإماء دون الزوجات؛ لأن القافة إنما يحكم بها مع تساوي الفراش، وهذا إنما يوجد في الإماء، ولا كذلك الزوجة؛ فإنها لا تكون لاثنتين في حال واحد، ولا يصح فيها فراشان متساويان». انظر: المدونة (٢/ ٢٦، ٥٥١)؛ لوامع الدرر (١٠/ ٣٢٥-٣٢٦).

(٣) قال ابن قدامة: «وإن اشتركا في وطئها في طهر، فأنت بولد يمكن أن يكون منهما، لحق الزوج؛ لأن الولد للفراش، وقد أمكن كونه منه». وإذا ادعى الزوج أن الولد من الوطأ، قال بعض الحنابلة بعرضه على القافة؛ فإن ألحقته بالوطأ لحق به وانتفى عن الزوج بغير لعان، وإن ألحقته بالزوج لحق به. فإن لم توجد قافة، أو أنكر الوطأ الوطء، أو اشتبه عليها، لحق الزوج. واحتمل عندهم أن يلحق الزوج في جميع الأحوال: «لأن دلالة قول القافة ضعيفة، ودلالة الفراش قوية، فلا يجوز ترك دلالاته لمعارضة دلالة ضعيفة». انظر: المغني (١١/ ١٧٢). وانظر: كشف القناع (١٢/ ٥٥٢).

(٤) انظر: حاشيتي قليوبي وعميرة (٤/ ٣٥١).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٤/ ٣) برقم: (٢٠٥٣) كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، ومسلم في صحيحه (٤/ ١٧١).

وجه الدلالة : أن المرأة فراش لزوجها، وقد أمكن كون الولد منه، فكان إلحاقه به مقتضى حكم الفراش، ولم يجز العدول عنه إلى غيره مع قيام سببه.^(١)

ثانياً : من النظر :

- أن فراش الزوج صحيح، وليس للواطئ بشبهة فراش يساويه، والرجوع إلى القافة إنما يكون عند تساوي الفراشين، والزوجة لا يصح أن تكون فراشاً لرجلين في حال واحدة.^(٢)
- أن دلالة الفراش قوية، ودلالة القافة ضعيفة، فلا تترك دلالة الفراش لمعارضة دلالة أضعف منها.^(٣)

ونوقش بأن الزوج والواطئ بشبهة لو انفرد كل واحد منهما بوطئها، لكان الولد لاحقاً به، فوجب إذا اجتماعاً أن يستويا في استلحاقه، وأن يرجع إلى القافة في تعيين من يلحق به.^(٤)

- وأجيب بأن لحقوق الولد بكل واحد منهما عند الانفراد لا يقتضي استواء سببهما عند الاجتماع؛ لأن الزوج قد اختص بفراش صحيح قائم، بخلاف الواطئ بشبهة، فلا يصح إلغاء مزية الفراش لمجرد إمكان كون الولد من غير صاحبه.^(٥)

القول الثاني : يعرض الولد على القافة، فيلحق بمن ألحقته به من الزوج أو الواطئ بشبهة. وهو الأصح عند الشافعية.^(٦)

وعللوا بما يأتي :

- أن كل واحد من الزوج والواطئ بشبهة لو انفرد بالوطء لكان الولد لاحقاً به، فإذا اجتماعاً استويا في استلحاقه، فرجع إلى القافة في تعيين من خلق من مائه.^(٧)
- أن اختصاص الزوج بإباحة الوطء لا يوجب اختصاصه بلحوق الولد؛ لأن النسب قد يثبت من وطء غير مباح، كوطء الشبهة والنكاح الفاسد.^(٨)

برقم: (١٤٥٧) (كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوفي الشبهات).

(١) انظر: المدونة (٥٥١ / ٢)؛ المغني (١٧٢ / ١١)؛ كشاف القناع (٥٥٢ / ١٢).

(٢) انظر: لوامع الدرر (٣٢٥ / ١٠).

(٣) انظر: المغني (١٧٢ / ١١).

(٤) انظر: الحاوي الكبير (٤٢٠-٤١٩ / ٢١).

(٥) انظر: المدونة (٥٥١ / ٢)؛ لوامع الدرر (٣٢٥ / ١٠).

(٦) إذا ثبت وطء الشبهة، عرض الولد عند الشافعية على القافة في الأصح، فإن ألحقته بالواطئ انتفى عن الزوج بغير لعان، وإن ألحقته بالزوج لحق به. أما مجرد دعوى الواطئ فلا تكفي في مزاحمة الفراش، وقد اختلفوا في طريق ثبوت وطئه؛ فقيل: لا بد من بينة، أو تصديق الولد بعد بلوغه، وقيل: يكفي تصديق الزوج. انظر: حاشيتي قليوبي وعميرة (٣٥١ / ٤)؛ أسنى المطالب (٤ / ٤٣٠-٤٣٢)؛ البيان (٤٢٥ / ١٠)، والقافة: «قاف الرجل الأثر قَوْفاً مِنْ بَابِ قَالَ تَبِعَهُ وَأَقْتَفَاهُ كَذَلِكَ فَهُوَ قَائِفٌ وَالْجَمْعُ قَافَةٌ مِثْلُ كَافِرٍ وَكَفَرَةٍ وَمَقْتَأَفٌ»، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٥١٩ / ٢).

(٧) انظر: الحاوي الكبير (٤٢٠-٤١٩ / ٢١).

(٨) انظر: المصدر السابق (٤٢٠ / ٢١).

— أن من وطئ أمته ثم باعها، فوطئها المشتري قبل الاستبراء، وأتت بولد يمكن أن يكون من كل واحد منهما، عرض الولد على القافة، ولم يقدم الأول لمجرد كون وطئه مباحاً؛ فكذاك الزوج والوطئ بشبهة.^(١)

ونوقش بأن القياس على وطء البائع والمشتري لا يستقيم؛ لأن سبب كل واحد منهما مستند إلى ملك، فجاز أن يتساويا، أما في محل النزاع فأحد السببين فراش نكاح صحيح قائم، والآخر وطء عارض بشبهة، فلا يستويان.^(٢)

ويمكن أن يجاب بأن الشافعية لم يعتبروا استواء الوطأين في الإباحة، وإنما اعتبروا صلاحية كل واحد منهما للحقوق النسب، فإذا أمكن كون الولد من كل واحد، وتعذر تعيين أبيه، رجع إلى القافة.

الترجيح:

الراجح والله أعلم قول المالكية والحنابلة، ومقتضى مذهب الحنفية، القائلين بلحوق الولد بالزوج؛ لأن فراش النكاح الصحيح قائم، وقد أمكن كون الولد من صاحبه، فلا يترك حكمه لوطء عارض بشبهة.

ولا يلزم من ثبوت النسب بوطء الشبهة في بعض الصور عند الانفراد مساواته بفراش الزوجية عند الاجتماع؛ لأن المرأة لا يصح أن تكون فراشاً لرجلين في حال واحدة، ولأن دلالة الفراش أقوى من دلالة القافة، فكان إلحاق الولد بالزوج أولى.

حكم نفي النسب إذا خالف الولد شبه أبيه أو لونه

صورة المسألة:

أن تلد المرأة ولداً على فراش زوجها، فيخالف أباه في لونه أو صفاته الظاهرة، أو يشبه رجلاً تتهم به أمه؛ فهل يجوز للزوج أن يعتمد على ذلك في نفي نسبه واللعان عليه؟

تحرير محل النزاع:

محل البحث فيما إذا ثبت فراش الزوجية، وأمكن كون الولد من الزوج، ولم يوجد سبب مستقل يبيح نفيه سوى اختلاف اللون أو انتفاء الشبه أو شبهه بغير أبيه.

أما إذا علم الزوج انتفاء إمكان كون الولد منه، أو قام سبب آخر معتبر للنفي، فليس داخلاً في محل البحث.

(١) انظر: المصدر السابق (٢١ / ٤٢٠).

(٢) انظر: المدونة (٢ / ٥٥١)؛ لوامع الدرر (١٠ / ٣٣٥).

وقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: لا يجوز نفي الولد اعتماداً على مخالفة اللون أو الشبه.

وهو مذهب المالكية والشافعية، والصحيح عند الحنابلة.^(١)

واستدلوا بما يأتي:

أولاً: من السنة:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه^(٢) أن رجلاً من بني فزارة قال للنبي ﷺ: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟» قال: نعم، قال: «فَمَا الْوَأْنَهَا؟» قال: حمر، قال: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْزُقٍ؟»^(٣) قال: نعم، قال: «فَأَنْتَى أَتَاهَا ذَلِكَ؟» قال: عسى أن يكون نزع عرق، قال: «فَلَعَلَّ هَذَا نَزَعَهُ عَرَقٌ»^(٤).

وجهه: أن النبي ﷺ لم يجعل اختلاف لون الولد عن لون أبيه مسوغاً لنفيه، بل يبين أن الولد قد يخالف أبويه في اللون بسبب عرق نزع، ولم يرخص للرجل في الانتفاء منه.^(٥)

- أن النبي ﷺ رأى شَبْهًا بَيْنًا في ولد أمة زمعة^(٦) بعتبة^(٧)، ومع ذلك ألحق الولد بالفراش، ولم يترك حكم الفراش لأجل الشبه.^(٨)

(١) ولم أقف على نص صريح للحنفية في عين المسألة، غير أن مقتضى أصلهم في عدم الاعتماد على القياقة والنشبه في الأنساب عدم جواز النفي بهما. انظر: بدائع الصنائع (٢٤٤/٦). وانظر في بقية المذاهب: المدونة (٣٦١/٢)، التهذيب في اختصار المدونة (٢٣٨/٢)، تحفة المحتاج وحواشي الشرواني والعبادي (٢١٥/٨)، المغني (١٥٨/١١).

(٢) الإمام، الفقيه، المجتهد، الحافظ، صاحب رسول الله ﷺ أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر الدوسي، اليماني، وقيل في اسمه غير ذلك. سيد الحفاظ الأثبات. ولد سنة إحدى وعشرين قبل الهجرة. كان صحابياً، ورواية الإسلام، وأكثر الصحابة رواية. أسلم سنة سبع للهجرة، وهاجر إلى المدينة، ولزم النبي ﷺ، فروى عنه أكثر من خمسة آلاف حديث. ولاء أمير المؤمنين عمر البحرين، ثم عزله لئلين عريكته، وولي المدينة سنوات في خلافة بني أمية. وتوفي سنة تسع وخمسين وقيل غيرها للهجرة. انظر: سير أعلام النبلاء (٥٧٨/٢)، الأعلام (٨٠/٤).

(٣) «الْأَوْزُقُ: الْأَسْمَرُ. وَالْوَزْفَةُ: السُّمْرَةُ. يُقَالُ: جَمَلٌ أَوْزُقٌ، وَنَاقَةٌ وَرَقَاءٌ». النهاية في غريب الحديث والأثر (١٧٥/٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٣/٧) برقم: (٥٣٠٥) (كتاب الطلاق، باب إذا عرض بنفي الولد)، ومسلم في صحيحه (٢١١/٤) برقم: (١٥٠٠) (كتاب اللعان).

(٥) انظر: المدونة (٣٦١/٢)، إحكام الأحكام (٢٠٣/٢)، المغني (١٥٨/١١).

(٦) قال ابن حجر: «لم أقف على اسمها، لكن ذكر مصعب الزبيري وابن أخيه الزبير في نسب قريش أنها كانت أمة يمانية، والوليدة فعيلة من الولادة بمعنى مفعولة، قال الجوهري: هي الصبية والأمة والجمع ولائد، وقيل: إنها اسم لغير أم الولد. وزمعة بفتح الزاي وسكون الميم وقد تحرك، قال النووي: التسكين أشهر، وقال أبو الوليد اللؤلؤي: التحريك هو الصواب. قلت: والجاري على ألسنة المحدثين التسكين في الاسم والتحريك في النسبة، وهو ابن قيس بن عبد شمس القرشي العامري والد سودة زوج النبي ﷺ، وعبد بن زمعة بغير إضافة، فتح الباري لابن حجر (٣٢/١٢).

(٧) عتبة بن أبي وقاص بن أهيب الزهري، أخو سعد بن أبي وقاص. ذكره ابن منده في الصحابة اعتماداً على وصيته لسعد في قصة ابن أمة زمعة، وليس في ذلك ما يدل على إسلامه. وقد اشتهر إنكار أبي نعيم عليه، وذكر أنه هو الذي كسر رباعية النبي ﷺ يوم أحد، وأنه مات كافراً. وقد وردت في خبره آثار مضطربة، وبعضها لا يصح. وفي الجملة، ليس في شيء من الآثار ما يدل على إسلامه، بل فيها ما يصرح بموته على الكفر، فلا معنى لإيراده في الصحابة. مختصرة من الإصابة في تمييز الصحابة (١٩٧/٥).

(٨) وهو الحديث الذي رواه الشيخان: عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ عُبَيْةُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ، عَهْدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي

ووجهه: أنه جعل شبه الولد بالرجل المتهم قرينة على صدق الزوج في نفيه.^(١)

الترجيح:

أما الشبه فقد يكون قرينة تابعة بعد قيام سبب معتبر للنفي، لكنه لا يستقل بإباحة الانتفاء من الولد.

أولاً: النتائج:

٢. الراجع لحوق نسب الولد بواطئ الشبهة متى كانت الشبهة معتبرة، وأمكن كون الولد من ذلك الوطاء.

٣. عند اجتماع فراش الزوج ووطء الشبهة في طهر واحد يقدم فراش الزوج؛ لقوة دلالته وقيامه سبباً أصلياً للحقوق النسب.

٤. لا يجوز نفي النسب لمجرد اختلاف لون الولد أو شَبْهه عن أبيه؛ لأن دلالة الفراش أقوى من دلالة الشبه.

٥. قد يكون الشبه قرينة تابعة بعد قيام سبب شرعي معتبر للنفي، لكنه لا يستقل بإنشاء نفي النسب مع بقاء الفراش.

القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة النور)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٣٩/٧) برقم: (٨١٦٩) (كتاب المناقب، سعد بن عباد سيد الخزرج رضي الله عنه)، وابن ماجه في سننه (٢١٧/٣) برقم: (٢٠٦٧) (أبواب الطلاق، باب اللعان)، وأحمد في مسنده (٥٢٨/٢) برقم: (٢١٦٣) (مسند بني هاشم رضي الله عنهم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم).

(١) انظر: المغنى (١١/١٥٨).

(٢) انظر: المصدر السابق.

ثانيًا: التوصيات:

١. دراسة التطبيقات القضائية المعاصرة لمسائل وطء الشبهة وتعارض الفراش مع القرائن الطبية الحديثة.
 ٢. العناية بجمع ضوابط إثبات النسب ونفيه وصياغتها في دراسات مقارنة تجمع بين التأصيل الفقهي والتطبيق القضائي.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع

- إحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)، طبعة أسفار، الطبعة الأولى.
- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت ٦٨٣ هـ)، عليه تعليقات: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، وصورتها دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م.
- أسنى المطالب شرح روض الطالب، أبو يحيى زكريا الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦ هـ)، ومعه حاشية: أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير (ت ٩٥٧ هـ)، ضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د محمد محمد تامر، (كلية دار العلوم قسم الشريعة)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٥ هـ.
- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشرة، مايو ٢٠٠٢ م.
- بحر المذهب في فروع المذهب، الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (ت ٥٠٢ هـ)، المحقق: طارق فتح السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩ م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. (ت ٥٨٧ هـ)، الطبعة: الأولى ١٣٢٧ ١٣٢٨ هـ، مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، ومطبعة الجمالية بمصر. وصورتها كاملة: دار الكتب العلمية وغيرها.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت ٥٥٨ هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة: الأولى،

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

التجريد، أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القُدوري (٣٦٢-٤٢٨ هـ)، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٤٢٧ هـ = ٢٠٠٦ م.

تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤ هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، عام النشر: ١٣٥٧ ق ١٩٨٣ م.

التهذيب في اختصار المدونة، خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي (ت ٢٧٢ هـ)، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م.

جامع السنن سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد يزيد ابن ماجه الربيعي مولا هم القزويني (٢٠٩ ق ٢٧٢ هـ)، تحقيق عصام موسى هادي، طبعة دار الصديق، الطبعة الثانية.

الجامع الكبير سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ ق ٢٧٩ هـ)، تحقيق: عصام موسى هادي، طبعة دار الصديق، الطبعة الأولى.

الجامع لمسائل المدونة، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (ت ٤٥١ هـ)، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، توزيع دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠١٣ م.

الجوهرة النيرة، أبو بكر بن علي بن محمد الحداي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي (ت ٨٠٠ هـ)، المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢ هـ.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠ هـ)، المحققان: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي (ت ١٠٦٩ هـ)، وأحمد البرلسي عميرة (ت ٩٥٧ هـ)، دار الفكر، بيروت، دون رقم طبعة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب لزكريا الأنصاري، عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الشافعي الأزهرى، وبهامشها، الشرح المذكور وتقرير مصطفى الذهبي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه.

حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، محمد أمين، الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة:

الثانية ١٢٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، وصورتها: دار الفكر بيروت.

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت ٧٩٩ هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة.

سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق: عصام موسى هادي، طبعة دار الصديق، الطبعة الثانية.

السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

سير أعلام النبلاء، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة.

الشرح الكبير، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، الرسالة ناشرون، الطبعة الثالثة.

صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الرسالة ناشرون، الطبعة الثانية، ذات المجلد الواحد.

طبقات الحنابلة، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي (ت ١٣٧٨ هـ)، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م، وصورتها دار المعرفة، بيروت.

فتح الباري بشرح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢ ٧٧٣ هـ)، قام بإخراجه وتصحيح تجاربه: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٩٠/١٣٨٠ هـ، ثم صورتها: عدة دور مثل دار المعرفة، وغيرها.

فتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي القاري (٩٣٠-١٠١٤ هـ)، المحققان: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، تقديم: خليل الميس، دار الأرقم



بن أبي الأرقم، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، دار السلام، الطبعة الأولى.

الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت ١٢٦هـ)، دار الفكر، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

كشاف القناع عن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، (١٤٢١هـ) - (١٤٢٩هـ) - (٢٠٠٨م) - (٢٠٠٠م).

لوامع الدرر في هتك أستار المختصر، محمد بن محمد سالم المجلسي الشنقيطي (١٢٠٦هـ) ١٣٠٢هـ)، تصحيح وتحقيق: دار الرضوان، الناشر: دار الرضوان، نواكشوط، موريتانيا، الطبعة: الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، مطبعة السعادة، وصورتها: دار المعرفة بيروت، لبنان.

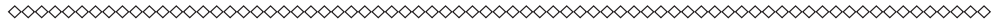
مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، السعودية، عام النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، أبو العباس (ت نحو ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.

المفني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٦٢٠ ٥٤١هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.



موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مجموعة من الباحثين، وأصلها رسائل علمية من
جامعة الملك سعود، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة:
الأولى، ١٤٣٣-١٤٤٣هـ - ٢٠١٢-٢٠٢١م.

النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني
الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة
العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.





الباحث الدكتور: عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل

الأستاذ المساعد بكلية الحديث الشريف في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية

Researcher: Dr. Abdullah bin Abdulrahman bin Abdulaziz Al-Shibl

Academic Position: Assistant Professor, College of Hadith and Islamic Studies,

Islamic University of Madinah, Saudi Arabia.

البريد الجامعي: Aalshibl@iu.edu.sa

أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد وعلاقتها بسلطة المحكمة

في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها

دراسة حديثة فقهية تطبيقية على المادة (٣/٧٢)

من نظام الإثبات السعودي

Hadiths on Testimony Given Before Being Requested and Their Relationship to the Court's Authority to Summon a Witness on Its Own Motion

A Hadith-Based, Jurisprudential, and Applied Study of Article 72(3)
of the Saudi Law of Evidence

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8606>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٨/٩ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٨/٢٥

الملخص

يتناول هذا البحث أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد، وفي مقدمتها حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه مرفوعاً: «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها»، وما يقابله في الظاهر من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه في ذم قوم «يشهدون ولا يُستشهدون». ويهدف إلى تحرير أسانيد أحاديث الباب وألفاظها، وبيان مسالك المحدثين والفقهاء في الجمع بينها، ثم تحرير الحكم الفقهي للمبادرة بالشهادة قبل طلبها، وموازنته بما قرره الفقرة الثالثة من المادة

الحديث وفقه القضاء وفقه النظام في مسألة جزئية يمكن تحريرها دون التوسع الذي يُضعف البحوث القصيرة. وتظهر أهمية خاصة في بيان الفرق بين مبادرة الشاهد ومبادرة المحكمة؛ لأنَّ عدم التمييز بينهما قد يؤدي إلى تنزيل الأحكام الفقهية المتعلقة بتهمة المتبرع بالشهادة على صورة نظامية تختلف عنها في حقيقة الإجراء ومصدره.

حدود البحث

يقتصر البحث على أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد، وفي مقدمتها حديث زيد بن خالد وحديث عمران بن حصين رضي الله عنهما، وما تدعو الحاجة إليه من الروايات المفسرة لهما؛ وعلى الحكم الفقهي للمبادرة بأداء الشهادة قبل طلبها، ثم المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات وما يلزم لفهمها من أحكام نظامية وإجرائية ذات صلة. ولا يتناول البحث أحكام أهلية الشاهد، ونصاب الشهادة، والشهادة المكتوبة، والشهادة الإلكترونية، وشهادة الأقارب، وغيرها من أحكام الباب إلا بقدر ما يلزم لتحرير المسألة محل الدراسة.

منهج البحث

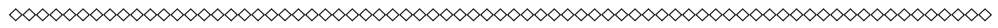
يعتمد البحث المنهج الاستقرائي في جمع روايات الباب، وأقوال العلماء المتعلقة بمحل النزاع، والمنهج الحديثي النقدي في تخريج الأحاديث ودراسة اختلاف ألفاظها وطرقها بالقدر المؤثر في الحكم، والمنهج التحليلي في الكشف عن وجوه دلالة النصوص ومآخذ الفقهاء، والمنهج المقارن في موازنة الحكم الفقهي بالتنظيم الوارد في المادة (٣/٧٢) وما يتصل بها من الأدلة الاجرائية والأنظمة القضائية ذات الصلة.

الدراسات السابقة

بعد تتبع الدراسات القريبة من موضوع البحث، ظَهَرَ أَنَّ أكثرها يتناول الشهادة من أحد جوانبها العامة أو الفقهية أو النظامية، دون الجمع بين المشكل الحديثي في أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد وبين تطبيقه على المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات السعودي. ومن أهم ما وقف عليه الباحث ما يأتي:

- **الدراسة الأولى:** فيصل بن محمد بن عبد العزيز آل عتيق، «أحكام الإثبات بالشهادة وفق نظام الإثبات السعودي: دراسة مقارنة»، وهي دراسة عامة تناولت حقيقة الشهادة ومشروعيتها وشروطها وأحكامها وإجراءاتها وموانعها في نظام الإثبات. ووجه اختلاف البحث عنها: أنَّ تلك الدراسة تبحث باب الشهادة في النظام على وجه عام، أما هذا البحث فيتخذ من أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد أصلاً للدراسة، ويعالج التعارض الظاهري بينها، ثم يقتصر نظامياً على المادة (٣/٧٢) ومسألة استدعاء المحكمة للشاهد من تلقاء نفسها.^(١)

(١) فيصل بن محمد بن عبد العزيز آل عتيق، «أحكام الاثبات بالشهادة وفق نظام الاثبات السعودي: دراسة مقارنة»، المجلة



المبحث الأول: أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد: تخريجها ودراستها وبيان معناها والجمع بينها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تخريج أحاديث الباب ودراستها

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للأحاديث ومسالك العلماء في الجمع بينها.

المبحث الثاني: فقه الشهادة قبل الاستشهاد وتطبيقه على المادة (٢/٧٢) من نظام الإثبات السعودي وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحكم الفقهي للمبادرة بالشهادة قبل طلبها

المطلب الثاني: سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها وفق المادة: (٢/٧٢)

المطلب الثالث: الموازنة بين فقه الشهادة قبل الاستشهاد والمادة (٢/٧٢) من نظام الإثبات.

الخاتمة: وتشتمل على أبرز النتائج والتوصيات.

ثم ثبت المصادر والمراجع.

المبحث الأول: أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد: تخريجها ودراساتها وبيان معناها
والجمع بينها وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تخريج أحاديث الباب ودراساتها

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للأحاديث ومسالك العلماء في الجمع بينها

المطلب الأول: تخريج أحاديث الباب ودراساتها

أولاً: حديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه في خير الشهداء:

عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها».

الحديث أخرجه مالك في الموطأ من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو بن عثمان، عن أبي عمرة الأنصاري، عن زيد بن خالد رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ألا أخبركم بخير الشهداء: الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها، أو يخبر بشهادته قبل أن يسألها» وفي روايته الشك في اللفظ: «يأتي بشهادته» أو «يخبر بشهادته». (١)

وأخرجه مسلم من طريق يحيى بن يحيى، عن مالك بالإسناد نفسه، إلا أنه قال: «عن ابن أبي عمرة الأنصاري»، ولفظ: «يأتي بشهادته قبل أن يسألها» (٢). بلا شك.

وأخرجه الترمذي من طريق معن عن مالك بلفظ «أبي عمرة»، ثم أتبعه بطريق عبد الله بن مسلمة، عن مالك بلفظ «ابن أبي عمرة»، ونص على أن هذا الوجه أصح عنده؛ لأن الحديث روي من غير طريق مالك مُصرِّحاً فيه بعبد الرحمن بن أبي عمرة، ثم ساق له طريقاً آخر عن عبد الرحمن بن أبي عمرة عن زيد بن خالد (٣). قال ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): «وكذلك قال ابن وهب وعبد الرزاق عن مالك، وسميَاه فقالا: عن عبد الرحمن بن أبي عمرة، فرفعاً الإشكال جوداً في ذلك وأصاباً، وبعيداً أن يروي أبو عمرة الأنصاري - مع كبر سنّه - عن زيد بن خالد الجهني، وأما رواية ابنه عبد الرحمن بن أبي عمرة عنه فغير بعيدة ولا مرفوعة» اهـ. (٤)

(١) مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي/دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ٢٧٠/٢؛ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، ط٢ (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ٥٤٤-٥٤٥. الأحاديث ٢٢٩٥-٢٢٩٧. ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١ - ٢٠٠٠، (٧/ ١٠٠). وقوله: (ولا مرفوعة) هكذا في المطبوع، والظاهر أنه تصحيف، وصوابه: «ولا مدفوعة» أي: غير مردودة، وهو الموافق للسياق، وبه نقله بعض المتأخرين عن ابن عبد البر.

(٢) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة عام النشر: ١٣٧٤ هـ، رقم: ١٧١٩، ٣/ ١٣٤٤.

(٣) محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، ط٢ (مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/ ٤: ٥٤٤-٥٤٥. الأحاديث ٢٢٩٥-٢٢٩٧.

(٤) الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١، ٧/

وليس هذا اللفظ مطابقاً لمسألتنا من كل وجه؛ لأنه يتناول اقتران الشهادة باليمين والتسارع إليهما، ولذلك ينبغي أن يُجعل شاهداً على سياق الذم وقلة التحري، لا أن يُجعل هو الأصل في مسألة أداء الشهادة قبل طلبها. وهذا التفريق أدق من جمع جميع روايات الباب تحت حكم واحد دون مراعاة خصوص ألفاظها.^(١)

المطلب الثاني:

بدأ النبي ﷺ الحديث بقوله: «ألا أخبركم»، وهو تنبيه للمخاطب إلى ما سيذكر بعده، ثم جعل الخيرية متعلقة بشاهد يأتي بشهادته قبل أن تطلب منه. غير أن هذه الخيرية لا يصح فصلها عن بقية نصوص الباب، وإلا آل ذلك إلى أن تكون المبادرة بالشهادة محمودة مطلقاً، وهو ما يناقض ظاهر حديث عمران. ومن هنا كان فقه الحديث متوقفاً على معرفة الحال التي نال فيها الشاهد وصف الخبرة.

ويزيد هذا المعنى وضوحاً أنَّ ابن عبد البر روى عن ابن وهب تفسير مالك للحديث، ثم أورد عن يحيى بن سعيد التفريق بين مَنْ دُعي إلى أداء شهادة يعلم بها صاحبها، وبين مَنْ كانت عنده شهادة لا يعلم بها صاحب الحق؛ ففي الثانية تكون المبادرة بإعلامه بها متجهة حتى لا يضيع الحق. ومن هنا يظهر أن مناط المدح ليس مجرد التقدم الزمني، بل ما وراء ذلك من حفظ حق خفى على صاحبه وإيصاله إليه.

(٢) يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٢ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ)، ١٧:١٢.

ثانيًا: المعنى الإجمالي لقوله ﷺ: «يشهدون ولا يستشهدون»

حديث عمران وارد في سياق ذكر أحوال تتغير بعد القرون المفضلة؛ فقرن الشهادة بغير استشهاد بالخيانة وعدم الوفاء بالندب وظهور السمن. وهذا السياق يمنع من حمل الذم على كل شهادة تقع من غير طلب بإطلاق؛ إذ لو كان مجرد السبق هو المذموم لعارض ذلك حديث زيد معارضة لا مخرج منها.

وقد وقف ابن حجر: (ت ٨٥٢هـ) على هذا الإشكال صراحة فقال: إن قوله: «يشهدون ولا يستشهدون» يحتمل التحمل من غير تحميل، ويحتمل أداء الشهادة من غير طلب، ورأى أن الثاني أقرب.^(١)

ثالثًا: تحرير وجه التعارض الظاهري:

ليس بين الحديثين تعارض في الدلالة، وإنما ينشأ التعارض إذا جُعِلَتْ كل شهادة قبل الطلب صورة واحدة. وهذا هو موضع الغلط؛ فإنَّ الشاهد قد يبادر؛ لأنَّ صاحب الحق يجهل وجود الشهادة، وقد يبادر مع علم صاحب الحق بها؛ وقد يترتب على سكوته ضياع الحق، وقد لا يترتب؛ وقد يتعلق الأمر بحق خاص يملك صاحبه المطالبة به وتركه، وقد يتعلق بحق لا يتوقف على إرادة شخص بعينه.

فإذا تباينت هذه الأحوال امتنع أن يجعل مجرد «عدم سبق الطلب» مناط الحكم وحده. وقد صرح النووي في شرحه لحديث «خير الشهداء» بأنَّ الجمع الذي عليه الشافعية ومالك وجماهير العلماء: هو التفريق بين المبادرة في حق آدمي يعلم صاحبه بالشهادة، وبين من كانت عنده شهادة لا يعلم بها صاحبها؛ وألحق بالصورة المحمودة شهادة الحسبة، وحكم بأنَّ هذا الجمع هو الصواب. وهذا من أحسن مسالك الجمع؛ لأنه يعمل بالنصين جميعًا، ولا يهدر واحدًا منهما، ويحفظ لكل منهما محلًا يليق بسياقه.^(٢)

رابعًا: خلاصة مسالك العلماء في الجمع بين الأحاديث:

بعد استقراء ما ذكره الشراح، يمكن رد أبرز مسالك الجمع إلى ثلاثة أصول:

المسلك الأول: التفريق بحسب علم صاحب الحق بالشهادة، فإذا كان صاحب الحق لا يعلم أنَّ عند فلان شهادة له، كانت مبادرة الشاهد إلى إخباره بها من الشهادة المحمودة؛ أما إذا كان عالمًا بها، ثم تقدم الشاهد إلى أدائها من غير طلب ولا حاجة، فهذه هي الصورة التي يمكن حمل الذم عليها. وهذا هو الوجه المنقول عن مالك، والذي قرَّره النووي وجعله مذهب جماهير العلماء،

(١) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ٥، ٢٦٠-٢٦١.

(٢) النووي، المنهاج، ١٢: ١٧؛ ابن حجر، فتح الباري، ٥، ٢٦٠-٢٦١؛ ابن عبد البر، التمهيد، ١٧، ٢٩٥-٢٩٦.

وعدّه ابن حجر من أجود أجوبة الجمع^(١).

المسلك الثاني: حمل المدح على شهادة الحسبة، وذلك في غير حقوق الأدمين المختصة بهم؛ كالطلاق والعتق والوقف والوصايا العامة والحدود ونحو ذلك، فمن علم شيئاً من هذا النوع؛ وجب عليه رفعه إلى القاضي وإعلامه به، فيشرع للشاهد أن يبادر إلى إظهار ما علمه إذ اقتضت قرائن الحال الحاجة إلى بيانه. وقد ذكر النووي هذا الوجه عند تفسير حديث زيد، وألحق شهادة الحسبة بالمبادرة المحمودة عند جمعه بين الحديثين^(٢).

المسلك الثالث: حمل بعض صور الذم على التهاون والتسارع المذموم في أمر الشهادة، وقد ذكر ابن حجر -ضمن الأوجه التي حكيت في حديث عمران رضي الله عنه- شهادة الزور، وانتصاب من ليس أهلاً للشهادة، والتسارع إليها مع علم صاحب الحق بها؛ كما قرّر عند حديث ابن مسعود رضي الله عنه أن من معاني «تسبق شهادة أحدهم يمينه»: قلة التورع والاستهانة بأمر الشهادة واليمين. وهذا المسلك لا يلزم أن يكون بديلاً عن المسلك الأول، بل قد يكون بياناً لبعض الصور الداخلة في الحديث المذموم كما ذكر رحمه الله صوراً أخرى آثرت تركها خشية الإطالة^(٣).

خامساً: الترجيح:

والذي يظهر أن التفريق بحسب الحال والحاجة وعلم صاحب الحق هو أجمع الأوجه للنصوص وأقربها إلى ألفاظها؛ لأنه يثبت المدح والذم معاً دون تكلف؛ فالمبادرة التي تحفظ حقاً خفياً أو تدفع عنه الضياع ليست كالمبادرة التي لا موجب لها إلا التسارع إلى الخصومة.

وليس معنى ذلك أن علم صاحب الحق هو الوصف الوحيد المؤثر في جميع الصور، بل هو أظهر الأوصاف التي نبّه إليها الشراح في الجمع، ويلتحق به ما كان في معنى حفظ الحق وإظهاره من شهادة الحسبة أو ما يخشى فواته. وبذلك لا يصبح «قبل السؤال» وحده مناط المدح، ولا «عدم الاستشهاد» وحده مناط الذم؛ وإنما ينظر إلى سبب المبادرة، ومحل الشهادة وما يترتب على السكوت أو الأداء.

وهذا التحرير له أثر مباشر في الجانب التطبيقي من البحث؛ لأن المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات لا تتحدث عن شاهد تطوع بالدخول في خصومة من تلقاء نفسه، وإنما عن محكمة تستدعي من ترى لزوم سماع شهادته إظهاراً للحقيقة. ومن ثم فلا يصح قبل الدراسة أن تجعل الصورة النظامية عين الصورة الواردة في حديث «خير الشهداء»، كما لا يصح إخراجها من معاني الباب ابتداءً؛ بل يتعين بحث الجامع والفارق بينهما، وهو محل المبحث التالي.

(١) المصادر السابقة.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

المبحث الثاني:

فقه الشهادة قبل الاستشهاد وتطبيقه على المادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات السعودي وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحكم الفقهي للمبادرة بالشهادة قبل طلبها

المطلب الثاني: سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها وفق المادة: (٣/٧٢)
المطلب الثالث: الموازنة بين فقه الشهادة قبل الاستشهاد والمادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات.

المطلب الأول: الحكم الفقهي للمبادرة بالشهادة قبل طلبها

الأصل أن إقامة الشهادة ليست مجرد تبرع أخلاقي يملك الشاهد فعله أو تركه كيف شاء؛ فقد نهى الله تعالى عن كتمانها، وأمر بإقامتها، وربط أدائها بصيانة الحقوق من التعطيل، ولهذا قرر الشافعي عند كلامه على قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ (البقرة: ٢٨٢) أن القيام بالشهادة وما يتصل بتوثيق الحقوق من فروض الكفايات التي المقصود منها ألا تبقى حقوق الناس معطلة لا يوجد من يقوم بكفائها، فليست الشهادة ملكاً للشاهد حتى يحبسها متى شاء، كما أنها ليست تقويضاً له في الخصومة عن صاحب الحق متى شاء. وهذا الفرق هو مفتاح المسألة.^(١)

أولاً: المبادرة بالشهادة في حقوق الأدميين مع علم صاحب الحق بها

إذا كانت الشهادة متعلقة بحق خالص لآدمي، وكان صاحب الحق عالماً بالشهادة وبمن يحملها، ولم توجد خشية من ضياع الحق؛ فقد ظهر في كلام الفقهاء اعتبار طلب صاحب الحق قبل الأداء.

فابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ) قرّر أن أداء الشهادة يلزم بطلب المدعي في حقوق العباد، ثم استثنى ما كان الطلب فيه متحققاً حكماً كما سيأتي، وهذا يدل على أن الطلب ليس مجرد إجراء شكلي، وإنما وراءه معنى معتبر؛ لأن الحق لصاحبه، وقد يختار المطالبة به أو تركه، أو الصلح عليه، أو تأخير الخصومة فيه.^(٢)

وأصرح من ذلك ما قرّره ابن قدامة (ت ٦٢٠)؛ إذ قسّم من كانت عنده شهادة لآدمي بحسب علم صاحب الحق بها فقال: إن كان صاحب الحق عالماً بالشهادة لم يجز للشاهد أدائها حتى يسأله. وعلل ذلك بأن أداءها متعلق بحق المشهود له فلا يستوفي بغير رضاه. ثم حمل حديث الذم فيمن «يشهدون ولا يستشهدون» على هذه الصورة. وهذا التعليل أدق من جعل النهي متعلقاً

(١) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط٢ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ)، ٧: ٩٨.

(٢) زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٢ (د.م.: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، ٧: ٥٧.

بمجرد سبق الأداء إلى الطلب؛ لأنَّ التَّقدم هنا إنما يذم لما وراءه من الافتتات على صاحب الحق والدخول في خصومته دون حاجة.^(١)

ويظهر هذا المعنى بوضوح في المذهب المالكي؛ فقد عقد القرافي (ت ٦٨٤هـ) في الذخيرة مانعاً سماه: «تهمة الحرص على منصب الشهادة بالابتداء بها حيث لا تجب»، ونقل عن ابن القاسم (ت ١٩١هـ) في حق الآدمي أنَّ الشاهد لا يبتدئ بالأداء، فإن كان صاحب الحق لا يعلم بما عنده أعلمه، فإن بادر بالأداء قبل الطلب ترتب على ذلك عنده أثر في قبول الشهادة. فالعلة عندهم ليست مجرد ترتيب زمني بين الطلب والأداء، وإنما التهمة التي قد تنشأ من اندفاع الشاهد إلى إقامة شهادة خاصة لم يطلب صاحبها إقامتها.^(٢)

وهذا أصل مهم في موضوع البحث؛ لأنَّ من لم يلحظ هذه العلة ربما ظن أنَّ الفقهاء ذموا كل شهادة لم يسبقها طلب وليس الأمر كذلك، وإنما مورد الاحتياط أن يجعل الإنسان نفسه متبرعاً بالدخول في خصومة خاصة مع قيام صاحب الحق عليها وعلمه بحجته، وعدم طلبه أداءها، وهنا يثور السؤال عن باعث الشاهد، وتظهر مظنة الحرص والمحاباة.

ثانياً: إذا كان صاحب الحق غير عالم بالشهادة:

تختلف الصورة اختلافاً بيناً إذا كان صاحب الحق لا يعلم أنَّ له عند هذا الشخص شهادة؛ إذ لا يمكن أن يجعل عدم طلبه دليلاً على عدم إرادته إقامتها؛ لأنه لا يطلب ما لا يعلم بوجوده.

ولهذا صرح ابن قدامة بأنه إذا كان المشهود له غير عالم بالشهادة جاز للشاهد أدائها قبل الطلب، وجعل حديث «خير الشهداء» محمولاً على هذه الصورة، ثم قال: إن حمل الحديثين على هذين الحالين متعين للجمع بينهما فالسكوت هنا لا يدل على الرضا بترك الحق؛ لأنَّ شرط الدلالة -وهو العلم- مفقود.^(٣)

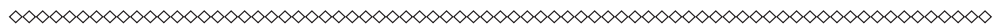
وفي المذهب الحنفي تفصيل قريب من هذا، فقد ذكر ابن نجيم أنَّ طلب المدعي شرطاً في حقوق العباد حقيقة أو حكماً، ثم أدخل في الطلب الحكمي صورة مَنْ كانت عنده شهادة لا يعلم بها صاحب الحق، وخاف فوات الحق؛ فيجب عليه الأداء من غير طلب صريح، لأنَّ صاحب الحق يعد طالباً للأداء حكماً. وليس المقصود بهذا الافتراض صناعة حيلة لفظية، وإنما تقرير معنى ظاهر: أنَّ رضا صاحب الحق بحفظ حقه هو المتيقن غالباً، وإنما تعذر الطلب لعدم علمه بالشهادة.

أما المالكية، فإنَّ النَّص المنقول عن ابن القاسم في الذخيرة يتجه أولاً إلى إعلام صاحب

(١) موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط١ (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٠٦هـ)، ١٤: ٢١٠.

(٢) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، ط١ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ١٠: ٢٨٧.

(٣) ابن قدامة، المغني، ١٤: ٢١٠.



الحق بما لدى الشاهد، ثم يكون الأداء بناءً على طلبه. وهذا أضبط في الحقوق الخاصة حيث يمكن الإعلام ولا يخشى الفوات؛ لأنه يجمع بين واجب النصيحة لصاحب الحق، وبين عدم اقتحام الشاهد خصومته من تلقاء نفسه.

وتلتقي هذه الصياغات في المعنى المقصود هنا؛ على أن جهل صاحب الحق بالشهادة يغير الحكم الذي ينبني على عدم طلبه، فلا يجوز جعل سكوته -مع جهله- بمنزلة إعراض العالم عن إقامة شهادته.

ثالثاً: المبادرة عند خشية ضياع الحق أو فواته:

وترداد المسألة وضوحاً إذا انضم إلى جهل صاحب الحق، أو حتى إلى تأخر طلبه، خوف حقيقي من ضياع الحق أو فوات محل الشهادة؛ فإن مقصود الشهادة نفسه ينقلب على صاحبه لو قيل للشاهد: لا تؤد حتى تطلب، مع علمه أن الانتظار سيفضي إلى زوال الحق الذي شرعت الشهادة لحفظه.

وقد نص القرطبي (ت ٦٧١هـ) على أن الصحيح وجوب الأداء ولو لم يسأل صاحب الحق إذا خيف على الحق الضياع أو الفوات، وضرب لذلك صوراً يترتب على السكوت فيها استمرار تصرف غير مشروع، أو زوال إمكان استدراك الحق. وهذا النص يبين أن الطلب وسيلة لضبط حق الأدمي، وليس غاية تعطل لأجلها وظيفة الشهادة؛ فحيث صار انتظار الطلب طريقاً إلى إبطال الحق، لم يعد الانتظار هو المحقق لمقصود الشرع.^(١)

ويشهد لهذا المعنى ما تقدم عند الحنفية من اعتبار صاحب الحق طالباً حكماً إذا كان جاهلاً بالشهادة وخيف فوات حقه. وهنا يظهر من فقه المذاهب معنى جامع: أن حق صاحب الحق في إدارة خصومته معتبر ما دام عالمًا بحقه قادراً على الاختيار، أما إذا صار انتظار الطلب سبباً في إضاعة حق لا يعلم صاحبه بدليله، فإن مقتضى حفظ الحق يقتضي حكماً آخر بحسب الصورة.

رابعاً: شهادة الحسبة وما لا يتوقف على طلب أدمي معين

وأصل شهادة الحسبة مقرر عند المذاهب الأربعة -على اختلاف في بعض صورها وأحكامها- وهي فيما لا يكون حقاً محضاً لأدمي معين، أو يغلب فيه حق الله تعالى، أو معنى عام لا يستقل فرد بإسقاطه.

ومن صورته كما ذكره الفقهاء: الطلاق والعق والرضاع والوقف ونحوها، وقرر الفقهاء مشروعية المبادرة فيما كان محض حق لله إذا كان التأخير يستديم محرماً.

(١) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ)، ٢: ٣٩٨-٣٩٩.

ووجه إدخال الفقهاء صور الطلاق والعق والرضاع ونحوها في باب الحسبة رغم تعلقها بآدمي إذ المقصود أنه لا يكون حقاً خاصاً محضاً لشخص معين يملك وحده إسقاطه وترك المطالبة به.

والتحقيق: أن حكم المبادرة بالشهادة يدور على أربعة أوصاف: طبيعة الحق، وعلم صاحبه بالشهادة، وخشية فوات الحق، وما يعرض للشاهد من تهمة بسبب مبادرته فإذا كان الحق خاصاً، وصاحبه عالماً بحجته، ولا يخشى فواته، اعتبر طلبه ولم تقتحم خصومته؛ وإذا جهل بالشهادة، أو خيف ضياع الحق، أو كانت الشهادة من باب الحسبة، تغير الحكم بحسب الحال. وبهذا تجتمع نصوص الباب: فلا يُكتم الحق باسم انتظار الطلب، ولا تقتحم خصومة صاحب الحق باسم إظهار الحقيقة؛ وإنما يُعطى كل حال حكمه، وهذا هو القدر الذي يتصل بالنظر في سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها.

المطلب الثاني:

سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد من تلقاء نفسها وفق المادة (٣/٧٢)

صدر نظام الإثبات السعودي بالمرسوم الملكي رقم (م/٤٢) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦هـ، وجاء الباب الخامس منه منظماً لأحكام الشهادة من حيث محلها وشروطها وإجراءاتها، وفي الفقرة الثالثة من المادة الثانية والسبعين ورد النص الآتي: «للمحكمة - من تلقاء نفسها أو بناءً على طلب أحد الخصوم - أن تستدعي للشهادة من ترى لزوماً لسماع شهادته؛ إظهاراً للحقيقة»^(١). وهذه الفقرة قصيرة المبنى، لكنها عميقة المعنى؛ إذ حددت صاحب السلطة، وطريق مباشرتها، ومحلها، والغاية منها. فصاحب السلطة هو المحكمة، ولها أن تباشرها من تلقاء نفسها أو بناءً على طلب أحد الخصوم، ومحلها من ترى لزوم سماع شهادته، وغايتها المصرح بها «إظهار الحقيقة». وليس في العبارة ما يجعل طلب الخصوم الطريق الوحيد لاستدعاء الشهود؛ بل أثبتت للمحكمة سلطة مستقلة في استدعاء شاهد لم يطلب أحد الخصوم سماعه.

دراسة النص النظامي:

أولاً: طبيعة سلطة المحكمة في المادة (٣/٧٢):

يدل التعبير بـ«للمحكمة» و«من ترى لزوماً» على أن الأمر سلطة تقديرية قضائية، لا التزاماً آلياً باستدعاء كل من يظهر اسمه في أوراق الدَّعوى، فالمناط هو لزوم سماع الشهادة لإظهار الحقيقة، ومن ثم لا يكفي مجرد إمكان سماع الشخص، بل لا بد أن يظهر للمحكمة وجه صلة شهادته بالواقعة محل الإثبات وفائدتها فيها.

(١) المملكة العربية السعودية، نظام الإثبات، المادة ٧٢، الفقرة ٢.

ويؤكد هذا أن المادة الثانية من النظام اشترطت في الوقائع المراد إثباتها أن تكون «متعلقة بالدعوى، ومنتهجة فيها، وجائزاً قبولها». فالمادة (٣/٧٢) لا تنشئ باباً خارج قواعد الإثبات، وإنما تمنح المحكمة سلطة التحرك داخل دائرة الدليل المقبول نظاماً.^(١)

ولهذا لا يصح فهم «إظهار الحقيقة» فهمًا مطلقاً يجعل للمحكمة أن تتجاوز قواعد الإثبات كلما رأت أن وسيلة ما أقرب إلى الحقيقة الواقعية؛ فإن النظام قيّد الإثبات بالشهادة في بعض التصرفات التي أوجب إثباتها بالكتابة، وبيّن الحالات التي يجوز فيها العدول عن هذا الأصل، كما قررت الأدلة الإجرائية أن المحكمة لا تقبل من تلقاء نفسها الإثبات بالشهادة في المواضع التي منع النظام الإثبات فيها بهذه الوسيلة إلا في حدود الاستثناءات المقررة. وهنا يظهر ضابط مهم للنص: سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد أوسع من إرادة الخصوم، لكنها ليست أوسع من النظام.

ثانياً : «إظهار الحقيقة» :

تكشف العبارة النظامية عن دور إجرائي إيجابي للمحكمة في إدارة الإثبات ضمن الحدود التي رسمها النظام، فالقاضي لا ينشئ وقائع الدعوى من عنده، ولا يحكم بعلمه الشخصي، ولا يخرج عن قواعد قبول الأدلة، لكنه لا يقتصر في الصورة التي أجازها النظام على تلقي ما يقدمه الخصوم، بل يجوز له استدعاء من يرى لزوم سماع شهادته إظهاراً للحقيقة.

فالمُنظَّم لم ينقل عبء الإثبات من الخصوم إلى المحكمة، وإنما منحها أداة لإدارة إجراء الإثبات واستكمالها حين يظهر لها أثناء نظر الدعوى أن سماع شخص بعينه لازم لإيضاح الحقيقة. فالفرق بين الأمرين بيّن: عبء الإثبات شيء، وسلطة المحكمة في إدارة إجراء الإثبات شيء آخر.

ثالثاً : الضمانات المحيطة باستدعاء المحكمة للشاهد

لم يترك النظام هذه السلطة عارية من الضوابط؛ فقد أوجب على الشاهد قبل أداء الشهادة الإفصاح عن علاقته بأطراف الدعوى أو مصلحته فيها، وقرّر أن تؤدي الشهادة بحضور الخصوم في الأصل، وأجاز لهم توجيه الأسئلة إلى الشاهد والطعن فيه أو في شهادته. ولهذا فإن استدعاء المحكمة للشاهد لا يجعل شهادته فوق المناقشة أو الطعن؛ وإنما يختلف طريق حضوره إلى مجلس القضاء، أما شهادته فتبقى خاضعة لسائر شروط الشهادة وموانعها وإجراءات مناقشتها وتقديرها.^(٢)

وهذا له أثر مباشر في المسألة الفقهية؛ لأن كون المحكمة هي التي استدعت الشاهد لا يمنع احتمال وجود مصلحة له أو ميل إلى أحد الخصوم، ولذلك أبقى النظام وسائل كشف التهمة

(١) نظام الإثبات، المادة ٢، الفقرة ٢، والمواد من ٦٥ إلى ٦٩؛ المملكة العربية السعودية، وزارة العدل، الأدلة الإجرائية لنظام الإثبات، الصادرة بقرار وزير العدل رقم (٩٢١) وتاريخ ١٦/٣/١٤٤٤هـ، المادة ٦٩، الفقرة ٢.

(٢) نظام الإثبات، المواد ٧١، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٧٩.

والطعن. لكنه في الوقت ذاته يضعف نوعاً مخصوصاً من التهمة التي ذكرها القرافي، وهي تهمة «الحرص على منصب الشهادة بالابتداء بها»؛ لأنَّ الشاهد في هذه الصورة لم يقتحم الدعوى مختاراً، بل استدعته الجهة القضائية المختصة لما ظهر لها من لزوم سماعه.

رابعاً: التظير في نظام الإجراءات الجزائية

ويزداد هذا المعنى وضوحاً بالنظر في بناء الأنظمة السعودية ذات الصلة؛ فقد نصَّ نظام الإجراءات الجزائية على سلطة المحكمة في استدعاء الشاهد الذي ترى حاجة إلى سماع أقواله أو إعادة سؤاله، وأجاز لها سماع من يحضر من تلقاء نفسه إذا وجدت في ذلك فائدة لكشف الحقيقة، كما أوجب على من دُعِيَ لأداء الشهادة بأمر القاضي الحضور في الموعد والمكان المحددين.^(١)

وهذان النصان ذوا دلالة خاصة في بحثنا؛ لأنهما يجمعان من حيث البناء الإجرائي بين استدعاء المحكمة للشاهد، وبين حضور الشخص من تلقاء نفسه، ويجعلان تقدير سماعه للمحكمة بحسب فائدته في كشف الحقيقة. فلا يلزم سماع كل من تقدم من نفسه، ولا المحكمة مقيدة بمن اختاره الخصوم. وهذا أقرب إلى التوازن الذي ظهر في الفقه: لا إطلاق للمبادرة، ولا إغلاق لباب الحقيقة بسبب غياب الطلب.

المطلب الثالث:

الموازنة بين فقه الشهادة قبل الاستشهاد والمادة (٣/٧٢) من نظام الإثبات

بعد تحرير الحكم الفقهي وتحليل النص النظامي، يتبين أنَّ الصواب وسط بين طرفين: فلا المادة (٣/٧٢) تطبيق مطابق لحديث «خير الشهاء»؛ لاختلاف جهة المبادرة، ولا هي أجنبية عنه من كل وجه؛ لاتحادهما في مقصد إظهار الحق ومنع ضياعه. فالموافقة في المقصد، والمفارقة في الصورة والإجراء.

أولاً: اتفاق الصورتين في مقصد إظهار الحق ومنع ضياعه

دلَّ كلام الفقهاء على أنَّ أداء الشهادة لا يتوقف في كل حال على طلب صاحب الحق، بل قد تشرع المبادرة بها أو تجب إذا جهلها صاحب الحق، أو خيفَ فواته، أو تعلق بها حق لا يختص بآدمي معين. والعلة أنَّ انتظار الطلب إذا أفضى إلى ضياع الحق ناقض مقصود الشهادة.

وهذا المعنى حاضر في المادة (٣/٧٢)، إذ لم تجعل عدم طلب الخصوم للشاهد مانعاً مطلقاً من سماعه، بل أجازت للمحكمة استدعاءه إذا لزم ذلك «لإظهار الحقيقة». فالجامع بينهما: أنَّ تخلف الطلب لا يمنع إظهار الدليل متى قام موجب معتبر لذلك.

(١) المملكة العربية السعودية، نظام الإجراءات الجزائية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٢) وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ، المادتان ١٦٤ و ١٦٥.

ثانيًا: اختلاف جهة المبادرة

غير أنَّ جهة المبادرة مختلفة؛ ففي الحديث وكلام الفقهاء البحث في مبادرة الشاهد بنفسه قبل أن يُستشهد، ولذلك اعتبروا علم صاحب الحق، وطبيعة الحق، وما يعرض من تهمة الحرص. أما المادة (٢/٧٢)، فالمبادرة فيها من المحكمة بعد قيام الخصومة بين يديها، والشاهد إنما يحضر باستدعائها. وهذا فرق مؤثر؛ فإنَّ منع الشاهد من التقدم في بعض حقوق الأدميين مبناه أن الحق لصاحبه، وأنَّ اندفاع الشاهد قد يورث التهمة، أما المحكمة فلا تنشئ حقًا لم يطلبه صاحبه، ولا تقيم دعوى لم يرفعها، وإنما تستكمل دليلًا في خصومة قائمة بالفعل. ومن ثم لا يصح نقل التعليل الوارد في منع الشاهد من اقتحام حق صاحبه إلى منع القاضي من استكمال ما يراه لازمًا لإظهار الحقيقة.

ثالثًا: أثر استدعاء المحكمة في تهمة المبادرة

ومن أدق الفروق أنَّ التهمة التي ذكرها بعض الفقهاء فيمن يبتدئ بالشهادة إنما تنشأ من سعي الشاهد بنفسه إلى إدخال شهادته في الخصومة. أما شاهد المادة (٢/٧٢) فإنه لم يبتدئ، وإنما استدعته المحكمة؛ فتضعف في حقه تهمة الحرص الناشئة عن مجرد التطوع بالشهادة. والتعبير بتضعيف التهمة أدقُّ عندي من التعبير باستحالة التهمة أو امتناعها. لاحتمال أن يكون له قرابة أو مصلحة أو ميل، وهذه تبقى محلًّا للإفصاح والطعن. وإنما الفرق بين تهمة تتعلق بذات الشاهد، وتهمة تنشأ من كيفية دخوله في الخصومة؛ وهذه الأخيرة يغيّرها الاستدعاء القضائي من أصلها.

رابعًا: استدعاء المحكمة للشاهد وحيادها

ولا يلزم من استدعاء المحكمة شاهدًا لم يطلبه الخصمان خروجها عن الحياد؛ لأنَّ مناط الاستدعاء في النصِّ ليس نُصرة أحد الخصمين، وإنما «إظهار الحقيقة». ثم إنَّ الخصم الآخر يبقى متمكنًا من مناقشة الشاهد والطعن فيه، ولا تنقيد المحكمة بشهادته إلا بمقدار ما يثبت لديها من قوتها وفق أحكام النظام.

خامسًا: مدى انطباق أحاديث الشهادة قبل الاستشهاد على المادة (٣/٧٢)

وبهذا يظهر أنَّ المادة (٢/٧٢) ليست تنزيلاً مباشرًا لحديث «خير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها»؛ لأنَّ الحديث يتعلق -في الصورة التي دار عليها كلام الفقهاء- بفعل الشاهد، والمادة تتعلق بفعل المحكمة.

لكن بينهما صلة ظاهرة في المعنى؛ إذ دلَّ فقه الحديث على أنَّ عدم طلب الشهادة ليس مانعًا مطلقًا من ظهورها متى اقتضى حفظ الحق ذلك، كما أنَّ النظام لم يجعل غياب طلب الخصمين حاجزًا مطلقًا دون سماع شاهد ترى المحكمة لزوم شهادته لإظهار الحقيقة.



الألفاظ أو المقاصد لا يقتضي اتحاد الصور والأحكام، ومبادرة الشاهد بنفسه غير استدعاء المحكمة له.

٣. رد أحكام المبادرة بالشهادة إلى عللها المؤثرة، لا إلى مجرد صورتها الظاهرة؛ فينظر إلى حفظ الحق، وخشية فواته، وعلم صاحبه أو جهله، ومظنة التهمة، ولا يجعل سبق الشهادة إلى الطلب سبباً مستقلاً للمدح أو الذم.

٤. العناية بالفروق بين أنواع التهمة في باب الشهادة؛ فالتهمة المتعلقة بشخص الشاهد من قرابة أو مصلحة غير التهمة الناشئة عن مبادرته بنفسه، واختلاف منشأ التهمة يقتضي اختلاف أثرها في الحكم.

٥. اعتماد السبر والتقسيم في دراسة مسائل الإثبات والنوازل القضائية؛ بحصر الصور المختلفة، وتمييز حقوق الأدمين عن الحقوق العامة، وحال علم صاحب الحق عن جهله، وحال خشية الفوات عن عدمها، ثم تنزيل الحكم على كل صورة بحسب علتها ومناطقها.

ثبت المصادر والمراجع

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ١٣ ج. بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

الأحمري، إسماعيل بن محمد بن جابر. «سماع الشهادة في حق آدمي معين قبل الدعوى». العدل، ٨٩٤ (٢٠١٩): ٦٥-٩٣.

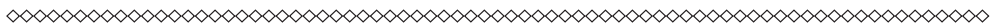
القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. تحقيق محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بوخيزة. ١٤ ج. ط١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط٢. د.م.: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

آل عتيق، فيصل بن محمد بن عبد العزيز. «أحكام الإثبات بالشهادة وفق نظام الإثبات السعودي: دراسة مقارنة». المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية ٧، ٢٣٤ (٢٠٢٣): ٢٤١-٢٨٦.

البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. ٩ ج. ط١. بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. ١٥ ج. ط١. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

البهوتي، منصور بن يونس. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى



- الإرادات. ٣ ج. ١. ط ١. بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. ٥ ج. ط ٢. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
- الجبور، محمد. «سلطة المحكمة الجزائية في استدعاء الشهود من تلقاء نفسها: دراسة مقارنة». مجلة البلقاء للبحوث والدراسات ١٣، ع ٢ (٢٠١٠): ١٥-٥٦.
- العايد، محمد بن صالح بن محمد. «موانع إعمال الشهادة في ضوء نظام الإثبات السعودي: دراسة تطبيقية». مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية ٥٩، ع ٢١٤ (٢٠٢٥): ١٨١-٢٥٨.
- جمهورية مصر العربية. قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية، القانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٦٨.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. ٨ ج. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط ٢. ٢٠ ج. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
- مالك بن أنس. الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ٢ ج. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي/دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
- المملكة العربية السعودية. نظام الإجراءات الجزائية. صادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٢) وتاريخ ١٤٢٥/١/٢٢هـ.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ ج. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م.
- المملكة العربية السعودية. نظام الإثبات. صادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٤٣) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦هـ، وقرار مجلس الوزراء رقم (٢٨٣) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٤هـ.
- المملكة العربية السعودية. نظام المرافعات أمام ديوان المظالم. صادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣) وتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ، مع تعديل المادة (٦٠) بالمرسوم الملكي رقم (م/٤٣) وتاريخ ١٤٤٣/٥/٢٦هـ.
- نمر، نمر محمد. «المسوغات الشرعية لكتمان الشهادة». المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية ٣، ع ٢ (٢٠٠٧): ١٩٩-٢١٥.
- المملكة العربية السعودية، وزارة العدل. الأدلة الإجرائية لنظام الإثبات. صادرة بقرار وزير العدل رقم (٩٢١) وتاريخ ١٤٤٤/٣/١٦هـ.



ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وسعيد أحمد أعراب، ومحمد بوخبزة. ٢٤ ج. المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ وما بعدها.

النووي، يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ١٨ جزءاً في ٩ مجلدات. ط٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.



findings and recommendations.

Keywords: Principles, Methods of Resolving Apparent Contradictions, Ibn Uthaymee.

المقدمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فإن للسنة النبوية مكانة عظيمة في دين الإسلام؛ فهي المصدر الثاني للتشريع والأحكام، والمبينة لما في القرآن، والمفصلة لما فيه من إجمال، والمخصصة لما فيه من عموم. ولذلك تسارع المسلمون إلى حفظها وتبليغها وتدوينها، ثم ظهرت الفتن في الأمة، وتفرق الناس، واتخذ بعضهم السنة مطيةً لنصرة مآربهم، تارةً بدس الأكاذيب والافتراءات، وتارةً بالتشكيك وإثارة الشبهات.

فانبرى لذلك علماء الأمة، فذبوا عن السنة، ونفوا عنها انتحال المبطلين وتحريف الغالين، وألّفوا في ذلك علومًا شتى، ومن أبرزها علم مشكل الحديث، الذي عني بدفع ما يتوهم فيه من إشكال أو تعارض، وبيان وجوهه وإزالة الشبهات عنه.

ومن هؤلاء العلماء: العلامة محمد بن صالح بن عثيمين رحمه الله، الذي عني بمسائل مشكل الحديث، وذكر جملةً من قواعده وضوابطه، وحث على تعلمه، فقال رحمه الله: «فإن من المهم لطالب العلم خاصة أن يعرف الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض؛ ليطمئن على الجمع بين الأدلة، ويتبين له عدم المعارضة؛ لأن شريعة الله لا تتعارض؛ فإنها من وحي الله ... وكلام الله، وما صح عن رسوله ﷺ لا يتعارض»^(١)

ومن هنا جاء هذا البحث لدراسة ضوابط مسالك دفع ما يوهم التعارض عند الشيخ ابن عثيمين، للكشف عن الضوابط الحاكمة لهذه المسالك.

مشكلة البحث

للشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- عناية بجوانب متعددة من علوم الحديث، وقد تمت دراسة جهوده في كثير من تلك الجوانب في عدد من الدراسات والأبحاث، إلا أن عنايته بمشكل الحديث لم تحظ بعناية كافية، رغم تميزه في هذا الجانب، وتحريره لكثير من مسأله، وكثرة كتاباته فيه من خلال كتبه المطبوعة، مما يستدعي جمع ذلك ودراسته.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

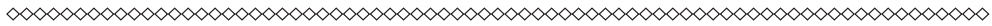
١. مكانة علم مشكل الحديث لارتباطه بأكثر العلوم الشرعية.

(١) مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين (١٢٣/١٢).

٢. الدفاع عن السنة النبوية، ورد الطعون الواردة عليها.

أسئلة البحث

أهداف البحث



- ٣- عزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع التزام الرسم العثماني.
- ٤- تخريج الأحاديث المشككة الواردة على حسب الترتيب المشهور) أبي داود، الترمذي، النسائي، ابن ماجه (، ثم ترتيب غيرهم حسب وفياتهم، والاقتصار على الصحيحين إذا كان الحديث فيهما، أو في أحدهما إلا إن كان للحديث زيادة يترتب على ثبوتها أو ضعفها فائدة تستدعي التوسع من بقية الكتب.
- ٥- إذا كان الحديث خارج الصحيحين فإني أخرج من بقية الكتب الستة، ومن التسعة إذا لم يكن في الستة، والتوسع إذا دعت الحاجة، مع عدم النزول في التخريج إلا لفائدة في الإسناد أو المتن، والحكم على الحديث.

خطبة البحث:

- المطلب الأول: ضوابط عند الشيخ في مسلك الجمع.
- المطلب الثاني: ضوابط عند الشيخ في مسلك النسخ.
- المطلب الثالث: ضوابط عند الشيخ في مسلك الترجيح.
- الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: ضوابط عند الشيخ في مسلك الجمع:

يتناول هذا المطلب أبرز الضوابط التي اعتمدها الشيخ في سلوكه مسلك الجمع بين الأحاديث التي يوهم ظاهرها التعارض، وذلك من خلال استقراء تطبيقاته في المسائل محل الدراسة.

١ - تقديم مسلك الجمع على سائر المسالك ما أمكن:

نصّ الشيخ على تقديم الجمع عند إمكانه، وجعله مقدماً على غيره من المسالك، فقال: (إذا اتفقت الأدلة السابقة «الكتاب والسنة والإجماع والقياس» على حكم أو انفرد أحدها من غير معارض وجب إثباته، وإن تعارضت، وأمكن الجمع وجب الجمع، وإن لم يمكن الجمع عمل بالنسخ إن تمت شروطه، وإن لم يمكن النسخ وجب الترجيح)^(١).

وبيّن الشيخ علة تقديم الجمع، فقال: (فإن أمكن الجمع بين الدليلين عمل به، لأن الجمع بين الدليلين أعمال لهما جميعاً وهو واجب متى أمكن، وإن لم يمكن الجمع ولم نعلم التاريخ رجعنا إلى المرجح وإن لم يوجد مرجح وجب التوقف حتى يتبين الأمر)^(٢).

وأكد هذا المعنى، مبيناً أثر العدول عن الجمع إلى الترجيح، فقال: (فإذا أمكن الجمع بينهما وجب الجمع؛ لأن الجمع بينهما يقتضي إعمال الدليلين جميعاً، وتقديم أحدهما يقتضي إبطال الآخر، ومتى أمكن العمل بالدليل كان هو الواجب؛ لأن إسقاط الآخر وطرحه مع أنه من الأدلة أمر ليس بالهين)^(٣).

والشيخ في ذلك متبّع لما عليه جمهور المحدثين والفقهاء والأصوليين، ومنهم المالكية والشافعية والحنابلة، من ترتيب مسالك دفع التعارض في الجملة على النحو الآتي: تقديم الجمع، ثم النسخ، ثم الترجيح، ثم التوقف.^(٤)

- والشيخ في تطبيقاته في أحاديث الجنائز والزكاة يحرص على تقديم مسلك الجمع ما أمكن، ومن تطبيقاته في أحاديث الجنائز، دفعه الإشكال بين حديث عامر بن ربيعة رضي الله عنه قال: قال: رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا لَهَا، حَتَّى تُخَلَّفَكُمْ، أَوْ تُوَضَّعَ»^(٥)، وبين حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أَنَّهُ قَالَ: «فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا لَهَا، حَتَّى تُخَلَّفَكُمْ، أَوْ تُوَضَّعَ»^(٦)، وقد دفع الشيخ ما

(١) الأصول من علم الأصول ص ٨٢.

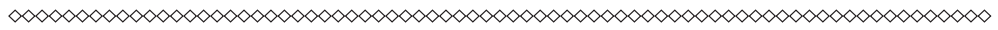
(٢) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٧٢/١٣).

(٣) شرح الأصول من علم الأصول ص ٥٨٧.

(٤) ينظر: الاعتبار للحازمي ص ٩، مقدمة ابن الصلاح ص ٢٨٤-٢٨٦، نزهة النظر لابن حجر ص ٧٦-٧٩، فتح المغيب للسخاوي (٦٦/٤-٧٠)، الإشارة في أصول الفقه للباجي ص ١٩٨، الأم للشافعي (٢٠٦/٧)، قواعد الأدلة للسمعاني (٤٠٤/١)، روضة الناظر لابن قدامة (٢٩١/٢).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، رقم ١٢٤٥، ومسلم: كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، رقم ٩٥٨.

(٦) أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب نسخ القيام للجنائز، رقم ٩٦٢.



يوهم التعارض بين الحديثين بتقديم الجمع بقوله: (الحكم عندي ليس فيه إشكال: أن من مرت به فليقم، وليس على سبيل الوجوب، وترك النبي ﷺ القيام في ثاني الحال إنما هو لنفي الوجوب فقط، ولا يمكن أن ندعي فيه النسخ لإمكان الجمع، وقد قرر العلماء رحمهم الله أنه متى أمكن الجمع فلا نسخ، بل يحرم القول بالنسخ).^(١)

٢- التحقق من ثبوت الأحاديث وصلاحتها للاحتجاج

من ضوابط الجمع بين الأحاديث عند الشيخ: التحقق من ثبوت الأحاديث التي يُراد الجمع بينها وصلاحتها للاحتجاج؛ إذ لا يُعتمد في هذا المسلك حديث لم يثبت عن النبي ﷺ. وقد نص الشيخ على أن النظر في ثبوت السنة يسبق النظر في دلالتها، فقال: (والمستدل بالسنة يحتاج إلى نظرين: أولها: النظر في ثبوتها عن النبي ﷺ؛ إذ ليس كل ما نسب إليه صحيحاً، ثانيهما: النظر في دلالة النص على الحكم)^(٢)

ويظهر أثر هذا الضابط في حكم الشيخ على بعض الأحاديث التي لا تثبت، إذ لا يجعلها في مقام المعارضة للأحاديث الصحيحة، كما قال: (هذا الحديث)^(٣) لا يصح، وإذا لم يصح فلا يمكن أن يعارض الأحاديث الصحيحة).^(٤)

وأما ما ورد في بعض تطبيقات الشيخ من الجمع بين حديثين، مع كون أحدهما ضعيفاً، فلا يدل ذلك على اعتماده الحديث الضعيف في مسلك الجمع؛ وإنما يورده على سبيل التنزّل مع المخالف، أو الفرض والاحتمال، وقد يورده كذلك من باب الاحتياط في المناقشة، لا سيما إذا كان الحديث قد صححه بعض أهل العلم واستدلوا به، فيناقشه الشيخ على تقدير صحته، كقوله: (لو صح هذا الحديث، فإنه يمكن أن يجمع بينه وبين الأحاديث الموجبة للزكاة، بأن يقال ليس في الحلّي الذي لا يبلغ النصاب زكاة، وهذا صحيح، فالحلّي الذي لا يبلغ النصاب ليس فيه زكاة)^(٥)

٣- التحقق من صحة وجه الجمع وسلامته :

من ضوابط الجمع بين الأحاديث عند الشيخ أن يكون وجه الجمع صحيحاً سليماً؛ فلا يكفي مجرد إمكان التوفيق بين الحديثين، بل لا بد أن يكون الوجه الذي حُمِلت عليه دلالتها قائماً على معنى سائغ تحتمله النصوص، بعيداً عن التكلف والتأويل المستكره وصرف النصوص عن دلالاتها بغير موجب ولا دليل معتبر، وأن يسلم هذا الوجه من الفساد والاعتراضات المؤثرة التي تقدح في صحته وتُضعف صلاحيته للجمع بين الحديثين.

(١) التعليق على صحيح مسلم (٧٨٦/٤).

(٢) مصطلح الحديث ص ٢.

(٣) أي حديث «ليس في الحلّي زكاة» وسيأتي تخريجه.

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٨/١٢٨).

(٥) المرجع نفسه.

وتظهر أهمية هذا الضابط في أن الجمع إذا لم يكن قائماً على وجه صحيح، تحول إلى مجرد محاولة للتخلص من التعارض الظاهر، ولو بحمل النصوص على معانٍ بعيدة لا يدل عليها السياق ولا تحتملها دلالتها. ومن ثمّ، فصحة وجه الجمع تضمن أن يكون التوفيق بين الأحاديث مبنياً على دلالاتها، لا على الرغبة في إبقاء رأي أو مذهب سبق اعتقاده.

ولذلك أكد الشيخ هذا الضابط بتحذيره من حمل النصوص على وجوه مستكرهة وبعيدة، فقال: (ولهذا تجد بعض العلماء رحمهم الله، وعفا عنهم- الذين ينتحلون لمذاهبهم يجعلون الأدلة تبعاً لمذاهبهم، ثم يحاولون أن يلووا أعناق النصوص إلى ما يقتضيه مذهبهم على وجه مستكره بعيد، وهذا من المصائب التي ابتلي بها بعض العلماء) ^(١)

وفصل الشيخ ذلك مبيناً أن اعتقاد القول قد يحمل صاحبه على تأويل النصوص بما لا تقبله دلالتها، فقال: (ولكن المشكلة، الإنسان مهما بلغ من العلم، أنه إذا اعتقد شيئاً حاول أن يؤول النصوص على وجه مستكره من أجل أن يوافق ما كان يراه، وهذه محنة ابتلي بها كثير من العلماء، تجدهم يرون قولاً من الأقوال، فتأتي السنة على خلافه، فيذهبون يؤولونه تأويلاً مستكرهاً لا يقبل، من أجل أن يبقوا على رأيهم، وهذا غلط كبير) ^(٢)

وقد ظهر هذا الأصل في تطبيقات الشيخ على أحاديث الجنائز والزكاة، حيث يحرص في اختياره لوجه الجمع على أن يكون واضحاً، قريباً، خالياً من التكلف، سالماً من الاعتراض والإشكال، وقد عبّر عن ذلك بأوصاف متعددة، من أبرزها:

أ- الوضوح وانتفاء التكلف والاعتراض: ومن ذلك قوله: «وهذا الجمع كما يظهر واضح ولا تكلف فيه، ولا اعتراض عليه، وقد ورد أن ذلك كان في آخر حياته ﷺ كالمودع لهم» ^(٣) وقال أيضاً: «وهذا والله أعلم أقرب الأقوال، أن الإنسان يقول: «إن شاء الله» أي متى شاء الله لحقنا بكم، وإذا لحقنا فإنما نلحق بمشيئة الله، وهذا لا يحتاج إلى تكلف ولا صعوبة الفهم أيضاً» ^(٤)

ب- الأوضح أو الواضح: ومن ذلك قوله: «وعلى هذا يكون الأوضح في الجواب أن هذا خاص بالنبي ﷺ مع أبي طالب نفسه» ^(٥)

وقال في موضع آخر: «التعليق هنا ليس على أصل الموت، ولكن على وقت الموت، كأنه قال: وإن شاء الله أي: متى ما شاء الله، لحقناكم، أي: سنلحق بكم في الوقت الذي يشاء الله أن

(١) شرح الأربعين النووية ص ٤٢٦.

(٢) الشرح المختصر على بلوغ المرام (٤٨٨/١)

(٣) التعليق على صحيح البخاري (٦٦٨/٤، ٦٦٩)

(٤) التعليق على الكافي (١٤٤/٣)

(٥) القول المفيد على كتاب التوحيد (٣٥٤/١)

نلحق، والتعليق بالمشيئة هنا واضح.)^(١)

ج- السلامة من الإشكال:

قال الشيخ: «وهذا التفسير للحديث ... لا يرد عليه إشكال».^(٢)

د- الأيسر:

وفي مسألة تمني الموت، وبعد أن ذكر بعض وجوه الجمع، قال الشيخ: (فقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تمني الموت إذا كان لضرر ديني أو خوف الفتنة فإنه لا بأس به، وحمل هذا الحديث الذي معنا على الضرر غير الديني، وهذا الجمع قد يكون مقبولا، ولكننا نقول: إن هناك جمعا أيسر منه....)^(٣).

هـ- الصراحة والوضوح:

وقال الشيخ في تفسير أحد الأحاديث: (وهذا التفسير للحديث تفسير واضح صريح...)^(٤).

المطلب الثاني: ضوابط عند الشيخ في مسلك النسخ:

ضبط الشيخ أعمال النسخ بجملة من القواعد والضوابط، ومن أهمها ما يأتي:

١ - النسخ هو المرتبة الثانية من مراتب دفع ما يوهم التعارض:

بعد أن تقدم أن الجمع هو المرتبة الأولى من مراتب دفع التعارض، فإن الشيخ قرر أن النسخ هو المرتبة الثانية، إذ لا يُصار إلى العمل بالنسخ إلا بعد تعذر الجمع، قال الشيخ: (من شروط النسخ تعذر الجمع، وإذا أمكن الجمع وجب الرجوع إليه)^(٥)، وهو في ذلك متبع لمذهب الجمهور كما تقدم.

وأوضح الشيخ العلة في تقديم الجمع على النسخ قائلاً: «لأن في الجمع أعمال الدليلين، وفي النسخ إبطال أحدهما، وإعمالهما أولى من إبطال أحدهما، لأننا اعتبرناهما وجعلناهما حجة»^(٦).

وبيّن الشيخ خطر مخالفة هذه القاعدة بالقول بالنسخ مع إمكان الجمع، فقال: «لا يجوز القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع، أمّا إذا أمكن فإنه لا يجوز القول بالنسخ؛ لأنه يكون الجمع عملاً بالنصين، والقول بالنسخ يتضمّن إبطال أحد النصين، فيزول بذلك شعيرة من شعائر الله»^(٧).

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٨٦/٥)

(٢) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٤٠٨، ٤٠٧/١٧)

(٣) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٥٠٢/٢)

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٤٠٨، ٤٠٧/١٧)

(٥) القول المفيد على كتاب التوحيد (٥٦٦/١)

(٦) المرجع السابق.

(٧) التعليق على صحيح البخاري (١٦٢/٣)

- ومن تطبيقات الشيخ لهذه القاعدة على أحاديث الجنائز والزكاة عند قوله: (قوله: «وإنه كَبُرَ خَمْسًا»^(١)) هذا يدل على جواز التكبيرة الخامسة.... قيل إن الخمس منسوخة، وإن النبي ﷺ استقر أمره على الأربع فقط، والصواب أنه لا نسخ فيها، إذ لا يجوز الحكم بالنسخ إلا بشرطين: الأول: العلم بالتاريخ. الثاني: وهو التعارض، وهو أن لا يمكن الجمع، فلو عرفنا التاريخ، والجمع ممكن، فلا يمكن أن نقول بالنفي، حتى لو علمنا أن الأربع هي المتأخرة، فإننا لا نرد بها الخمس، وذلك لإمكان الجمع^(٢)

٢- لا يعمل بالنسخ إلا بعد العلم بالتاريخ:

قرر الشيخ أنه بعد تعذر الجمع لا يمكن إعمال النسخ إلا بعد العلم بالتاريخ، قال: (فإذا تعذر الجمع نظرنا إلى التاريخ ولا بد من علم التاريخ فالمقدم منسوخ والمتأخر ناسخ)^(٢)، والمقصود بالعلم بالتاريخ « العلم بتأخر الناسخ، ويعلم ذلك إما بالنص أو بخبر الصحابي أو بالتاريخ »^(٣)، ولا يثبت التاريخ بمجرد الاحتمال أو بأمور لا تدل على تأخر النص، ومن ذلك تأخر إسلام راوي النص الناسخ أو تأخر تحمله له، قال: (التاريخ لا يعلم بتقدم إسلام الراوي، أو تقدم أخذه، لجواز أن يكون الراوي حدث به عن غيره، بمعنى: أنه إذا روى صحابيان حديثين ظاهرهما التعارض، وكان أحدهما متأخرًا عن الآخر في الإسلام، فلا نقول: إن الذي تأخر إسلامه حديثه يكون ناسخًا لمن تقدم إسلامه، لجواز أن يكون رواه عن غيره من الصحابة، أو أن النبي ﷺ حدث به بعد ذلك)^(٤)، وحذر الشيخ من إثبات النسخ بمجرد الاحتمال، فقال: « إن النسخ يحتاج إلى معرفة التاريخ، ولا يثبت ذلك بالاحتمال »^(٥)، ولذلك قرر الشيخ أنه: (إذا دار الأمر بين أن يكون الكلام « النص » منسوخًا أو محكمًا، فالأصل بقاءه وعدم النسخ)^(٦).

(١) وذلك في حديث عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: «كَانَ زَيْدٌ بْنُ أَرْقَمَ يَكْبُرُ عَلَى جَنَائِزِنَا أَرْبَعًا، وَإِنَّهُ كَبَّرَ خَمْسًا عَلَى جَنَازَةٍ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْبُرُهَا» أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، رقم ٩٥٧.

(٢) التعليق على المنتقى (١/٦٨٥، ٦٨٨).

(۳) فتاویٰ نور علی الدرب (۲/۱۰۶).

(٤) الأصول من علم الأصول ص ٥٣.

(٥) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٨٣/١).

(٦) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٧٨/٦)، رسالة في زكاة الحلي ص ١١.

(٧) شرح مختصر التحرير ص ٢٣١.

(٨) أخرجه أبو داود: كتاب الجنائز، باب في زيارة النساء القبور، رقم ٢٢٣٦، والترمذي، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في كراهية أن يتخذ على القبر مسجداً، رقم ٢٢٠، والنسائي: كتاب الجنائز، باب التخليط في اتخاذ السرج على القبور، رقم ٢٠٤٢، وأحمد (٢٦٦/٤)، رقم ٢٦٠٣، (٢٢٧/٥)، رقم ٢١١٨، وهو ضعيف، ففيه أبو صالح باذام: ضعيف، وهو لم يسمع من ابن عباس رضي الله عنهما، وقد ضعفه أحمد ومسلم (ينظر: الكامل في ضعفاء الرجال ٢/ ٢٥٦، المجروحين لابن حبان ١/ ٢١٠، فتح الباري لابن رجب ٣/ ٢٠١، تهذيب التهذيب: ١ / ٢١١، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: ٢ / ٤٣١، تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين

بن الحبيب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا»^(١)، حيث قال: «دعوى النسخ غير صحيحة؛ لأنها لا تقبل إلا بشرطين: تعذر الجمع بين النصين... والعلم بالتاريخ، وهنا لم نعلم التاريخ؛ لأن النبي ﷺ لم يقل: كنت لعنت من زار القبور، بل قال: «كنت نهيتكم»، والنهي دون اللعن...»^(٢)

٣- لا يعمل بالنسخ إلا إذا انتفت موانعه :

من خلال تتبع تطبيقات الشيخ في النسخ، يظهر بعض الموانع التي تحول دون القول به، ومن ذلك:

الأول. بقاء علة الحكم المنسوخ، وعدم إمكان زوالها :

يمنع بقاء علة الحكم المنسوخ وعدم إمكان زوالها من القول بالنسخ؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا؛ فبقاء العلة يقتضي بقاء الحكم، وزوالها يقتضي زواله. فإذا كانت العلة باقية لا يمكن زوالها، لم يصح القول بنسخ الحكم؛ لأن النسخ رفع للحكم، والحكم باق ببقاء علته، ومن تطبيقاته لها في أحاديث الجنائز والزكاة، قوله: (مما يمنع النسخ أن الرسول ﷺ قال: «إِنَّ الْمَوْتَ فَزَعٌ»^(٣)، وهذه علة ثابتة يمكن أن تتخلف... وهذا لا يمكن أن ينسخ عدم الوجوب، فيقال: إنه وجب بعد ذلك، وهذه مسألة ينبغي أن يتفطن لها: إذا كانت العلة ثابتة لا يمكن أن تزول فالحكم يتبعها)^(٤)

الثاني. ادعاء النسخ في جانب من حديث دون الآخر :

يتمتع القول بالنسخ إذا ادعى في جانب من الحديث دون آخر؛ لأن الحديث واحد، ولا يصح التفريق بين أجزائه في دعوى النسخ من غير دليل، وقد استعمل الشيخ ذلك في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة، عند دفعه الإشكال بين حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ»^(٥)، وحديث بريدة بن الحبيب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا»^(٦)، حيث قال: (وأيضاً مما يبطل النسخ قوله: «لعن رسول الله ﷺ زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج»^(٧) ومن المعلوم أن قوله: «والمتخذين

ص ٤٨، بيان الوهم والإيهام: ٥٤٤/٥، التمهيد ٢/٢٥٨).

(١) أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، رقم ٩٧٧.

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد (٤٢٢/١).

(٣) أخرجه مسلم: كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، رقم ٩٦٠.

(٤) التعليق على صحيح مسلم (٧٨٦/٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) تقدم تخريجه.

عليها المساجد والسرّج» لا أحد يدعي أنه منسوخ؛ والحديث واحد؛ فادعاء النسخ في جانب منه دون آخر غير مستقيم، وعلى هذا يكون الحديث محكمًا غير منسوخ.^(١)

الثالث. وجود فرق مؤثر بين الناسخ والمنسوخ:

يُمْتَنَع القول بالنسخ إذا وُجِدَ فرق مؤثر بين النصين؛ لأن هذا الفرق يدل على عدم اتحاد محل الحكم، فلا يصح حمل أحدهما على أنه ناسخ للآخر، وقد استعمل الشيخ ذلك في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة، عند دفعه الإشكال بين حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أنَّ رسول الله ﷺ لَعَنَ زَائِرَاتِ الْقُبُورِ»^(٢)، وحديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَرُزُّوْهَا»^(٣)، حيث قال: «ومن تدبر الحديثين عرف أنه ليس بينهما نسبة نسخ إطلاقاً؛ لأن الحديث الأول: «كنت نهيتكم» عام، والثاني خاص بالنساء، ثانياً: أن الأول فيه النهي دون اللعن، والثاني فيه اللعن، فبينهما فرق واضح»^(٤)، وقال: «النبي ﷺ لم يقل: كنت لعنت من زار القبور، بل قال: «كنت نهيتكم»، والنهي دون اللعن، وأيضاً فإن قوله: «كنت نهيتكم» خطاب للرجال، ولعن زائرات القبور خطاب للنساء فلا يمكن حمل خطاب الرجال على خطاب النساء، إذاً، فالحديث لا يصح فيه دعوى النسخ»^(٥).

المطلب الثالث: ضوابط عند الشيخ في مسلك الترجيح:

يتبين من استقراء كلام الشيخ وتطبيقاته في مسلك الترجيح على أحاديث الجنائز والزكاة أنه راعى جملة من الضوابط والقواعد في إعماله، تتعلق بمرتبه بين مسالك دفع ما يوهم التعارض، وبما لا يُعارض به النص، وبما يعتمد عليه في الترجيح بين الأدلة، ويمكن بيان أبرز هذه الضوابط والقواعد فيما يأتي:

١ - الترجيح هو المرتبة الثالثة من مراتب دفع ما يوهم التعارض:

سبق بيان أن الشيخ جعل الجمع المرتبة الأولى، والنسخ المرتبة الثانية من مراتب دفع ما يوهم التعارض، فلا يُصار إلى الترجيح إلا بعد تعذر الجمع وعدم إمكان النسخ المستوفي لشروطه.

قال الشيخ: «وإن تعارضت، وأمكن الجمع وجب الجمع، وإن لم يمكن الجمع عمل بالنسخ إن تمت شروطه، وإن لم يمكن النسخ وجب الترجيح»^(٦).

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد (٤٣٢/١).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٦١١/٢).

(٥) القول المفيد على كتاب التوحيد (٤٣٢/١).

(٦) الأصول من علم الأصول ص ٨٢، وأيضاً: ص ٧٥—٧٦.

ويبين الشيخ أن الترجيح هو الطريق الذي يُصار إليه بعد تعذر الجمع وعدم ثبوت النسخ، فقال: «لكن ماذا يكون موقفنا إذا لم يثبت النسخ، وتعذر الجمع؟ الجواب: نرجع إلى طريق آخر قبل التوقف وهو الترجيح، فننظر أيهما أرجح، وطرق الترجيح معروفة عند الأصوليين، وعند المحدثين»^(١)

كما بين وجه تقديم الجمع على الترجيح، فقال: «ولكن إذا أمكن الجمع فلا يجوز الترجيح لأن مقتضاه إلغاء أحد النصين»^(٢).

والشيخ في أحاديث الجنائز والزكاة لا يلجأ إلى الترجيح إلا بعد تعذر الجمع والنسخ.

٢- لا يعارض قول النبي ﷺ بقول غيره. :

ومفاد هذه القاعدة أن قول النبي ﷺ مقدم على قول غيره، فلا يجعل قول أحد من العلماء، ولو كان القائل صحابياً، في مقابل حديثه ﷺ؛ لأن قوله ﷺ هو الحجة، وقد صرح الشيخ بذلك في أحد تطبيقاته، فقال: «وأما ما روي عن الصحابة الخمسة، فهو لا يقاوم عمومات الأحاديث عن النبي ﷺ ولا سيما أن هناك دليلاً خاصاً في الموضوع، وهو حديث المرأة التي معها ابنتها، فإنه نص في الموضوع، ولا عبرة بقول أحد مع قول رسول الله ﷺ»^(٣).

ويبين الشيخ أن ذلك يشمل قول الصحابي ولو كان راوياً للحديث نفسه، فقال: (ونحن وإن كنا نقول: إن عائشة رضي الله عنها استدلت بلفظ العموم؛ فهي كغيرها من العلماء لا يعارض بقولها قول الرسول ﷺ على أنه روي عنها.... وإذا فهمت هي؛ فلا يعارض بقولها قول الرسول ﷺ)^(٤)، وقال أيضاً: «وأما قول أم عطية «ولم يعزم علينا»^(٥)، فهذا ظنّ منها وتفقه منها فلا يعارض نهى النبي عليه الصلاة والسلام...»^(٦)

وذكر الشيخ وجه ذلك فقال: «فلا يمكن أن يعارض لعن النبي ﷺ زائرات القبور بما فعلته عائشة رضي الله عنها: أولاً؛ لأنها معرضة للصواب والخطأ بخلاف قول المعصوم ﷺ....»^(٧)

٣- لا يعارض الحديث الضعيف بالحديث الصحيح؛

والمقصود بهذه القاعدة أن الحديث الضعيف لا يصلح لمعارضة الحديث الصحيح؛ إذ لا

(١) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٧٨/٦).

(٢) القول المفيد على كتاب التوحيد (٤٦٧/٢).

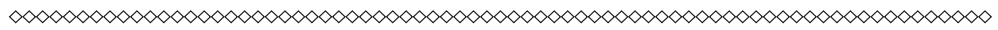
(٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٢٠/٦).

(٤) القول المفيد على كتاب التوحيد (٤٣٢/١).

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب: اتباع النساء الجنائز، رقم ١٢١٩، ومسلم: كتاب الجنائز، باب نهى النساء عن اتباع الجنائز، رقم ٩٢٨.

(٦) التعليق على الكافي (١١٠/٣).

(٧) اللقاءات الشهرية (٣٢٤/٤).



يثبت به حكم يعارض ما ثبت بدليل صحيح، ولذلك يُقدّم الحديث الصحيح ولا يُلتفت إلى الحديث الضعيف في مقابلة الصحيح. وقد صرح الشيخ بذلك في أحد تطبيقاته، فقال: «يُروى عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ»^(١)، فنقول: أولاً: هذا الحديث لا يصح، وإذا لم يصح فلا يمكن أن يعارض الأحاديث الصحيحة»^(٢).

٤- فساد اعتبار القياس في مقابلة النص:

ومقتضى هذه القاعدة أن القياس لا يُعتدّ به إذا أدّى إلى حكم يخالف نصّاً شرعياً؛ لأنّ القياس إنما يُصار إليه عند عدم النص، فلا يكون دليلاً معارضاً للنص أو موجباً للعدول عن مقتضاه. وقد قرر الشيخ ذلك صراحةً في تطبيقاته، فقال: «وأما القياس فهو باطل لوجوه: الأول: أنه في مقابلة النص، وكل قياس في مقابلة النص فإنه يكون فاسد الاعتبار...»^(٣)

فبيّن أن مجرد وقوع القياس في مقابلة النص كافٍ في إهداره وعدم اعتباره، فلا يجعل طريقاً لترجيح حكم مستفاد من القياس على ما دلّ عليه النص.

٥- إذا كان الدليل محتملاً بطل به الاستدلال:

وتقتضي هذه القاعدة أن الدليل إذا احتمل أكثر من معنى، وكان الاحتمالان متساويين أو لم يتعين أحدهما بمرجح، صار مجملاً، ولم يصح الاستدلال به على أحد المعنيين؛ لأنّ حملة على أحدهما دون مرجح تحكم.^(٤)

وقد قرر الشيخ هذه القاعدة في مسألة زيارة المرأة للقبور، فقال: (قلنا: إن كلمة «زوّار» تأتي للمبالغة، وتأتي للنسبة كبناء ونجّار ونحو ذلك، وإذا كان الدليل محتملاً فمع الاحتمال يبطل الاستدلال).^(٥)

٦- لا يُرجّح إلا بمرجح معتبر:

والمراد بهذه القاعدة أن الترجيح لا يكون بمجرد الاختيار أو دعوى قوة أحد الدليلين، وإنما لا بد أن يستند إلى قرينة أو مرجح أو دليل يقتضي زيادة قوة أحدهما على الآخر، وقد أشار الشيخ إلى ذلك بقوله: (فإن لم يعلم التاريخ عمل بالراجح إن كان هناك مرجح.... فإن لم يوجد مرجح

(١) أخرجه ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف (٤٢/٢) رقم ٩٨١، وهو ضعيف جداً، فقد تفرد به عبد الله بن محمد بن الأكناني، وإبراهيم بن أيوب الحوراني الدمشقي: ضعيفان، ولهذا لما ذكره البيهقي في قال: «رواه عافية بن أيوب، عن الليث، عن أبي الزبير، عن جابر، عن النبي ﷺ، وهذا لا أصل له مرفوعاً، والصحيح أنه موقوف على جابر». (ينظر: الجرح والتعديل ٨٨/٢، لسان الميزان ١/٢٤٦، ٣/٢٥٢، تاريخ بغداد ٣٧١/١١، الخلافيات ٤/٢٧٣).

(٢) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٢٨/١٨)

(٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٣٠/٦)

(٤) ينظر: الفروق للقرافي (١٥٩/٢).

(٥) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٦١١/٢)

وقد ظهر تطبيق الشيخ لهذه في أحاديث الجنائز والزكاة، حيث اعتمد في ترجيحاته على جملة من القرائن والمرجات، ومن القرائن والمرجات التي صرح باعتماده عليها ما يلي:

ويقوم هذا المرجح على أن الدليل الصريح في دلالته على الحكم يُقدّم على الدليل المحتمل؛ لأن الصريح يدل على المراد دلالة ظاهرة، بخلاف المحتمل الذي لا يتعين المراد منه.

فجعل الشيخ صراحة الدلالة مرجحًا، وقَدَّم الدليل الصريح على الدليل المحتمل، بناءً على تفاوت الدليلين في قوة الدلالة على المراد.

«يعني إذا وجد دليلان: أحدهما مابق على الأصل، والثاني ناقل، قدم الناقل عن الأصل؛ لأن الذي دل على الأصل بني على أصل وهو الوجود، وذلك دل على شيء ناقل عن الأصل؛ فمعه زيادة علم.»^(٥)

وقد اعتمد الشيخ على هذا المرجع في مسألة اتباع النساء للجنائز، فقال: «وإذا تعارض

(٥) شرح الأصول من علم الأصول ص ٦٣١.

حديثان فإنه يرجح ما كان ناقلاً عن الأصل؛ لأن الأول مبني عليه وهو الأصل، فإذا جاءنا ما ينقل عنه دل هذا على أنه حكم متجدد والأول على أصل البراءة^(١)

الثالث. ترجيح الأحوط:

هو تقديم القول أو الحكم الذي يكون الأخذ به أحوط لدين المكلف وأبعد عن الوقوع في المحذور، ولا سيما عند شدة التعارض؛ لأن الاحتياط يحقق السلامة من الوقوع فيما لا يجوز، ويؤدي إلى إبراء الذمة، وقد بين الشيخ وجه اعتبار الأخذ بالأحوط مرجحاً، فقال: (والإنسان مأمور بالاحتياط وإبراء الذمة... لقوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»^(٢) وبراءة الإنسان لدينه وعرضه أمر مطلوب....)^(٣)

وقد اعتمد الشيخ على هذا المرجح في زيارة المرأة للقبور، فقال: (والأحاديث التي استدل بها المجيزون ليست صريحة في الزيارة حتى تكون معارضة لأحاديث النهي، ولو فرض أنها: صريحة فإن أحاديث النهي أحوط؛ لأنها دالة على تحريم الزيارة وتلك دالة على جوازها، واجتناب المحرم أولى من فعل المباح)^(٤).

الخامس. ترجيح ما فيه زيادة علم:

وهو تقديم الدليل الذي يتضمن حكماً أو دلالة زائدة على ما تضمنه الدليل الآخر؛ لأن الأخذ به يحقق العمل بالدليلين، بخلاف الاختصار على الدليل الأقل دلالة، فقد يؤدي إلى إلغاء ما زاد فيه الدليل الآخر، وقد اعتمد الشيخ على هذا المرجح في مسألة زيارة النساء للقبور، فقال: (فالجواب: الحديث ورد بلفظين: «زائرات»، و«زائرات»، فإن كانت «زائرات» للنسبة فلا إشكال، وإن كانت للمبالغة فإن لفظ «زائرات» فيه زيادة علم، فيؤخذ به؛ لأن «زائرات» يصدق بزيارة واحدة، و«زائرات» في الكثير للمبالغة، ومعلوم أن الوعيد إذا جاء معلقاً بزيارة واحدة، ومعلقاً بزيارات متعددة؛ فإن مع المعلق بزيارة واحدة زيادة علم؛ لأنه يحق الوعيد على من زار مرة واحدة على لفظ «زائرات»، دون لفظ: «زائرات» ولو أخذنا «بزائرات» ألفتنا دلالة «زائرات».)^(٥)

السادس. الترجيح باستصحاب الحال:

والمقصود بترجيح ما وافق الأصل: تقديم الدليل الموافق للحكم الثابت؛ لأن الأصل بقاء

(١) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام (٥٨٧/٢)

(٢) أخرجه البخاري: كتاب البيوع، باب الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات، رقم ١٩٤٦، ومسلم: كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم ١٥٩٩.

(٣) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٢١/١٨)

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٣٢٧/١٧)

(٥) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٨٣/٥)

الحكم على ما هو عليه، ولا يُعدل عنه إلا بدليل يقتضي ذلك. وقد اعتمد الشيخ على هذا المرجح في مسألة اتباع النساء الجنائز، فقال: «وأما قول أم عطية «ولم يعزم علينا»، فهذا ظنٌّ منها وتفقهه منها فلا يعارض نهي النبي عليه الصلاة والسلام والأصل بقاء النهي على ما كان وهذا أقرب إلى الصواب...»^(١).

السابع. ترجيح الدليل السالم من المعارض:

وذلك بتقديم الدليل الذي لم يثبت ما يعارض دلالته على الدليل الذي قام في مقابله معارض؛ لأن سلامة الدليل من المعارض تقوّي دلالته وتقتضي العمل به، بخلاف الدليل الذي قام ما يعارضه.

وقد اعتمد الشيخ على هذا المرجح في مسألة زكاة الحلي، حيث قرر وجوب الزكاة فيه، مستنداً إلى الأحاديث الواردة في ذلك، ويبيّن أن هذه الأحاديث لم يثبت ما يعارضها، فقال: «وبناء عليه فإن أحاديث وجوب زكاة الحلي قائمة بلا معارض، وكلما جاء الدليل قائماً سالماً عن المعارض وجب الأخذ بمدلوله ومقتضاه..»^(٢)

الخلاصة:

بعد تتبع تطبيقات الشيخ في أحاديث الجناز والزكاة، خلص البحث إلى النتائج الآتية:

١- اعتمد الشيخ في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة في دفع ما يوهم التعارض ثلاثة مسالك، هي: الجمع، والنسخ، والترجيح.

٢- رتب الشيخ مسالك دفع ما يوهم التعارض ترتيباً متدرجاً؛ فبدأ بالجمع، فإن تعذر انتقل إلى النسخ، فإن تعذر سلك مسلك الترجيح.

٣- اعتمد الشيخ في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة ثلاثة ضوابط في مسلك الجمع، وهي: تقديم مسلك الجمع على سائر المسالك ما أمكن، التحقق من ثبوت الأحاديث وصلاحياتها للاحتجاج، التحقق من صحة وجه الجمع وسلامته.

٤- اعتمد الشيخ في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة ثلاثة ضوابط في مسلك النسخ، وهي: النسخ هو المرتبة الثانية من مراتب دفع ما يوهم التعارض، لا يعمل بالنسخ إلا بعد العلم بالتاريخ، لا يعمل بالنسخ إلا إذا انتفت موانعه.

٥- اعتمد الشيخ في تطبيقاته على أحاديث الجنائز والزكاة خمسة ضوابط في مسلك الترجيح، وهي: الترجيح هو المرتبة الثالثة من مراتب دفع ما يوهم التعارض، لا يُعارض قول النبي ﷺ بقوله غيره، فساد اعتبار القياس في مقابلة النص، إذا كان الدليل

(١) التعليق على الكافي (١١٠/٣)،

(٢) فتح ذی الجلال والإکرام بشرح بلوغ المرام (٧٦/٣)

محتماً بطل به الاستدلال، لا يُرَجَّح إلا بمرجح معتبر

التوصيات: تتبع ضوابط مسالك دفع ما يوهم التعارض عند الشيخ ابن عثيمين في كل الأبواب الفقهية.

المراجع:

الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل: سليمان بن خلف الباجي، دراسة وتحقيق وتعليق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية - دار البشائر الإسلامية، مكة المكرمة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

الأصول من علم الأصول: محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة: الرابعة، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار: أبو بكر محمد بن موسى الحازمي، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، الطبعة: الثانية، ١٣٥٩ هـ

الأم: محمد بن إدريس الشافعي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م
أنوار البروق في أنواء الفروق - وبهاشيته: إدرار الشروق على أنوار الفروق، وتهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية - أحمد بن إدريس القرافي - قاسم بن عبد الله بن الشاط، محمد بن علي بن حسين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام: ابن القطان الفاسي، دراسة وتحقيق: د الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

تاريخ أسماء الثقات: عمر بن أحمد بن شاهين تحقيق: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ هـ.

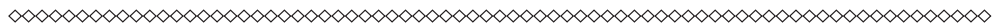
تاريخ بغداد: أبو بكر أحمد الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

التحقيق في أحاديث الخلاف: عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

التعليق على الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ.

التعليق على المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ.

التعليق على صحيح البخاري: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٩ هـ.



التعليق على صحيح مسلم: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية — مؤسسة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - لندن، الطبعة: الأولى، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٧م.

تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر، اعتنى به: إبراهيم الزبيق، عادل مرشد، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن - الهند، الطبعة: الأولى، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه: أبو بكر البيهقي، الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

رسالة في زكاة الحلي: محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن للنشر، ١٤٢٣هـ.

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد الله بن أحمد بن قدامة، قدم له ووضح غوامضه وخرج شواهد: شعبان محمد إسماعيل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٠م.

شرح الأربعين النووية: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية - دار الثريا للنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

الشرح الممتع على زاد المستقنع: محمد بن صالح العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.

شرح مختصر التحرير: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

فتاوى نور على الدرب: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: محمود بن شعبان، وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.

فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق وتعليق: صبحي بن محمد رمضان، أم إسراء بنت عرفة بيومي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

قواطع الأدلة في الأصول: منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٩ م.

القول المفيد على كتاب التوحيد: محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، محرم ١٤٢٤ هـ.

الكامل في ضعفاء الرجال: أبو أحمد بن عدي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - دار البشائر الإسلامية، حلب - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

اللقاءات الشهرية: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٣٧ هـ.

المجروحين من المحدثين: ابن حبان، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين: محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ - ١٤٢٨ هـ.

مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد وآخرون،



- د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- مصطلح الحديث: محمد بن صالح العثيمين، مكتبة العلم، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- معرفة أنواع علوم الحديث: عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: أحمد بن علي بن حجر، حققه وعلق عليه: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق - سوريا، الطبعة: الثالثة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

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

مَنْهَجُ ابْنِ الْحَاجِبِ فِي الاجْتِهَادِ التَّرْجِيحِيِّ بِمُخْتَصَرِهِ الْفَرَعِيِّ
- كِتَابُ النِّكَاحِ نَمُودَجًا -

Ibn al-Hajib's Methodology of Juristic Preference (Tarjih) in His

Mukhtasar al-Far'i:

The Book of Marriage as a Case Study

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8608>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٥/٢٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٦/١٤

ملخص البحث

يتناول هذا البحث دراسة المسالك الاجتهادية والترجيحية للإمام ابن الحاجب من خلال كتابه المختصر الفرعي، مع اتخاذ مسائل من كتاب النكاح نموذجاً تطبيقياً. وقد كشفت الدراسة عن ملامح منهجية دقيقة في ترجيحات الإمام، تجلت بموافقة مشهور المذهب، وتوظيفه للمقاصد الشرعية.

وخلص البحث إلى أن ابن الحاجب لم يكن مجرد ناقل للمذهب، بل كان مجتهداً تراجيحاً يوازن بين النص، والمقصد، ودفع الضرر.

الكلمات المفتاحية: ابن الحاجب - المختصر الفرعي - الاجتهاد الترجيحي - مقاصد الشريعة.

Abstract:

This study examines the jurisprudential and preferential reasoning approaches of Imam Ibn Al-Hajib, through his work *Al-Mukhtasar al Far'i*, using selected issues from the Book of Marriage as an applied model. The study

revealed precise methodological features in the Imam's legal preferences, reflected in his adherence to the well-known positions of the school, and his application of the objectives of Islamic law. The research concluded that Ibn Al-Hajib was not merely a transmitter of the school's doctrine, but rather a jurist engaged in evaluative reasoning, balancing textual evidence, legal objectives and the prevention of harm.

Keywords: Ibn Al-Hajib, Al-Mukhtasar al Far'i, Weighting-based Ijtihad, Objectives of Sharia.

المقدمة

يُعدّ الإمام ابن الحاجب من العلماء الأفاض الذين كان لهم الفضل في إرساء دعائم قواعد المذهب المالكي، كيف لا؟ وهو صاحب مختصره الفرعي الذي تميّز بوفرة المعاني وكثرة المسائل مع قلة الألفاظ.

ولاعتناء العلماء بهذا الكتاب، صار مرجعاً في المذهب، ولا شك أن المؤلف الذي صنّف في كثير من العلوم لم يكن مجرد ناقل، بل كان له آراء خاصة واختيارات رصينة اعتمدت أولاً على منهج منظم بُني على قواعد وسمات تظهر من خلال دراسة هذه الاختيارات، فكان هذا البحث الذي سمّيته:

منهج ابن الحاجب في الاجتهاد الترجيحي بمختصره الفرعي
- كتاب النكاح نموذجاً -

أسباب اختيار البحث

تضافرت دوافع موضوعية أدت إلى اختيار هذا البحث، منها:
- أن مختصر ابن الحاجب له مكانة فقهية خاصة؛ حيث يمثل مرحلة نضج فقهي في المذهب المالكي؛ فقد اعتنى بتهذيب الأقوال وتحرير الراجح منها.
- بيان آراء ابن الحاجب في المذهب من حيث القوة والضعف، ومقارنتها مع غيرها من الآراء في المذاهب الأخرى.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في إتاحة الدراسة الفرصة للباحثين للنظر في مسائل الخلاف الفقهي، وتأصيلها بالأدلة الشرعية، مما يساهم بشكل كبير في تنمية الملكة الفقهية، ومعرفة مناهج الفقهاء المتبعة في استخراج الأحكام وتحليل الأدلة. كما تبين كيفية ربط الاختيارات بالأصول والقواعد في المذهب.

إشكالية البحث

ينطلق البحث من إجابة عن سؤال رئيس: ما هي ملامح منهج ابن الحاجب في اجتهاده الترجيحي، وكيف تجلّت تطبيقياً في مسائل كتاب النكاح؟
ويتفرّع عن هذا السؤال سؤالان فرعيان:

- ما العبارات الفقهية التي وظّفها ابن الحاجب في هذه المسائل؟
- هل التزم ابن الحاجب بمشهور مذهبه وأصوله في اختياراته الفقهية؟

الفرضيات العلمية

- من الفرضيات العلمية المتعلقة بالبحث:
- أنّ ترجيحات ابن الحاجب في كتاب النكاح مالت إلى إعمال المقاصد الشرعية ومراعاة مصالح العباد.
 - أنّ توقفه في بعض المسائل عكس دقة فقهية وورعاً في مسائل الأبضاع.

أهداف البحث

- هدف البحث بشكل عام إلى تحقيق مجموعة من الأهداف العلمية والمنهجية، أبرزها:
- إبراز المنهج الفقهي والعلمي؛ من خلال الكشف عن أسلوبه في الاجتهاد والترجيح.
 - فهم أعمق لأصول الاستنباط ومقاصد الشريعة التي اعتمدها ابن الحاجب، مما يفتح آفاقاً أمام الفقيه المعاصر في التعامل مع المستجدات والنوازل، وبالتالي الإسهام في تجديد الفقه الإسلامي وتطويره ليتلاءم مع متطلبات العصر.

الدراسات السابقة

بعد اطلاعي على ما بُحث حول موضوع الدراسة، لم أقف على من تناول منهج ابن الحاجب الترجيحي في مختصره الفرعي في باب النكاح، باستثناء دراسة متعلقة بالاختيارات الفقهية له بعنوان: الاختيارات الفقهية لابن الحاجب في باب العبادات - جمعاً ودراسة، وهي للباحث يوسف حسين آدم، تقدّم بها لنيل درجة الماجستير من جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، إشراف الأستاذ الدكتور محمد قاسم المنسي، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ولم يتسنّ لي الاطلاع على مضمونها. وقد تناول فيها صاحبها - كما يظهر من عنوانها - الاختيارات الفقهية لابن الحاجب في باب العبادات حصراً. أما موضوع البحث الذي بين أيدينا، فقد تميّز ببيان اجتهاد ابن الحاجب الترجيحي من خلال فحص نماذج مختارة في باب النكاح.

منهج البحث

اعتمد البحث على:

- المنهج الاستقرائي؛ من خلال حصر نماذج معيّنة من كتاب النكاح من المختصر، وتتبع العبارات والصيغ التي استخدمها المؤلف للدلالة على منهجه.
- المنهج التحليلي؛ من خلال تفكيك العبارات المختصرة وبيان المستند في الترجيح.
- المنهج المقارن؛ بموازنة الترجمات مع الأقوال الأخرى لمعرفة المنهج في الاجتهاد الترجيحي، ثم عرض المسألة معدداً الأقوال فيها، مع ذكر دليل واحد لكل قول، ثم أذكر نص ابن الحاجب واجتهاده الترجيحي.

خطة البحث

- انتظم البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
- التمهيد: التعريف بالمؤلف وبكتابه، والتعريف بالاجتهاد الترجيحي.
- المبحث الأول: منهج ابن الحاجب في الاجتهاد الترجيحي.
- المبحث الثاني: التطبيقات الفقهية لمنهج الترجيح في كتاب النكاح.
- الخاتمة: تشمل على أهم النتائج والتوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد: التعريف بالمؤلف وبكتابه، والتعريف بالاجتهاد الترجيحي.

أولاً: التعريف بالمؤلف:

المطلب الأول: اسمه ولقبه وكنيته، ومولده، ونشأته العلمية.

اسمه ولقبه وكنيته: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، يلقب بجمال الدين، ويكنى بأبي عمرو، واشتهر بابن الحاجب؛ لأن أباه كان حاجباً لأحد الأمراء.^(١)
مولده: وُلد ابن الحاجب في آخر سنة ٥٧٠هـ، وقيل: ٥٧١هـ^(٢)، بـ«إسنا»^(٣)، من صعيد مصر.
نشأته العلمية: نشأ منذ صغره في بيئة متدينة، فحفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى دراسة الفقه، ونبغ حتى صار إمام المالكية في عصره، وعرج على العربية واعتنى بالقراءات، وروى الحديث عن المتخصصين، ورحل إلى دمشق^(٤)، ومن أشهر المدن التي درّس بها: القاهرة، في المدرسة الفاضلية، ودمشق، في الجامع الأموي، في الجانب الغربي منه، والمخصص لدراسة المذهب المالكي.

المطلب الثاني: شيوخه، تلاميذه، مؤلفاته، ووفاته.

شيوخه:

درس الإمام ابن الحاجب على شيوخ كثيرين، منهم:
أبو محمد القاسم الرُعَيْنِي، الشاطبي، الضرير، من علماء الحديث والقراءات، حفظ الصحيحين والموطأ وله قصيدة في القراءات قرأها عليه ابن الحاجب، توفي سنة ٥٩٠هـ^(٥)
أم عبد الكريم فاطمة بنت سعد الخير، من العلماء الرواة الذين أخذ عنهم ابن الحاجب، توفيت سنة ٦٠٠هـ.^(٦)

علي بن إسماعيل بن علي الأبياري، أبو الحسن، كان أحد الأئمة الأعلام في الفقه والأصول،

(١) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، محمد بن أحمد (ت٥٧٤هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت، ٢٢/٢٦٤.

(٢) انظر: غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، محمد بن محمد، (ت٨٢٢هـ)، تح: برجيتراسر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ١/٤٥١.

(٣) مدينة بأقصى الصعيد، على شاطئ النيل، من جانب الغربي. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي، (ت٥١٥هـ)، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ١/١٨٩.

(٤) انظر: الذيل على الروضتين لأبي شامة الدمشقي، (ت٦٦٥هـ)، بيروت، دار الجيل، د.ط.ت، ص١٨٢، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت٧٩٩هـ)، تح: محمد الأحمد، القاهرة، دار التراث، د.ط.ت، ٨٦/٢. وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف، (ت١٣٦٠هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ١/٢٤١.

(٥) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، إسماعيل بن عمر، (ت٧٧٤هـ)، بيروت، دار الفكر، د.ط.ت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م، ١٣/١٠.

(٦) انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (ت١٠٨٩هـ)، تح: محمود الأرنؤوط، بيروت، دمشق، دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٦/٥٦٤.

تفقّه به جماعة، منهم ابن الحاجب، توفي سنة ٦١٨هـ^(١).

- تلاميذه :

أخذ عن ابن الحاجب خلق كثير، في الفقه والأصول والحديث والنحو، من أبرزهم:
عبد المؤمن بن خلف التونسي الدميّاطي، الحافظ، سمع من ابن الحاجب، وجمع معجماً
لمشايعه الذين لقيهم، توفي سنة ٦٠٥هـ^(٢)
منصور بن سليم بن فتوح الهمذاني، الإسكندراني، الشافعي، رحل إلى الشام والعراق، وروى
عن ابن الحاجب، توفي سنة ٦٧٣هـ^(٣)
أبو بكر بن عمر بن سالم رضي الدين الشافعي، أخذ العربية عن ابن الحاجب توفي سنة
٦٩٥هـ^(٤).

- مؤلفاته :

ترك ابن الحاجب ثروة علمية كبيرة، دلت على غزارة علمه وتبحره في شتى العلوم، وقد
اعتنى الناس بشرحها ودراستها، ومن هذه المؤلفات:
- جامع الأمهات: وهو مختصره، ألفه في فروع الفقه المالكي، ويُعرف بـ «المختصر الفرعي»،
وقد طُبِعَ عدة طبعات، منها طبعة اليمامة للطباعة والنشر في دمشق وبيروت سنة ١٤١٩هـ -
١٩٩٨م، تحقيق أبي عبد الرحمن الأخضر. وهو موضوع هذه الدراسة، وسيأتي الحديث عنه في
(التعريف بكتاب المؤلف).
- القصيدة الموشحة بالأسماء المؤنثة: وهي منظومة في الأسماء المؤنثة بدون علامة
التأنيث، وقد طبعت في هران سنة ١٢٧٥هـ - ١٨٥٩م، وفي بيروت سنة ١٨٧٢م^(٥).
- الكافية في النحو: وهي مقدمة صغيرة، جامعة، مفيدة، طبعت عدة مرات مع شرحها، وقد
شرحها المؤلف نفسه، ومن طبعاتها طبعة بولاق سنة ١٢٤١هـ - ١٨٢٥م^(٦).
- منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: وهو كتاب في أصول الفقه، اختصر به
كتاب (الإحكام في أصول الفقه) للآمدي، وتوجد عدة نسخ مخطوطة منه، وقد طُبِعَ في إسطنبول

(١) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون، ١٢١/٢، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف. ٢٣٩/١.

(٢) انظر: البداية والنهاية لابن كثير، ٤٠/١٤.

(٣) انظر: كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت٧٩٩هـ). تح: حمزة أبي فارس،
وعبد السلام الشريف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ص١٤.

(٤) انظر: م.ن.

(٥) انظر: تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، (ت١٩٥٦م)، ترجمة: رمضان عبد التواب، مصر، دار المعارف، ط٢، د.ت،
٣٣٤/٥.

(٦) انظر: م.ن. ٣٠٩/٥.

سنة ١٢٢٦هـ - ١٩٠٨م^(١)

وفاته :

توفي ابن الحاجب ضحى يوم الخميس السادس والعشرين من شهر شوال^(٢) سنة ٦٤٦هـ في مدينة الإسكندرية، وقبره خارج باب البحر بتربة الشيخ ابن أبي شامة. رحم الله تعالى ابن الحاجب، وجزاه خيراً عن الأمة ونفع بعلمه.

ثانياً: التعريف بالكتاب (المختصر الفرعي) :

بعد أن تكلمت عن حياة ابن الحاجب وما يتعلّق بها، أردفت الكلام عن كتابه المختصر، وهو خلاصة لعدد من أمهات الفقه المالكي، كالعنبيه^(٣)، والمجموعة^(٤)، والتفريع^(٥)، والمقدمات^(٦). وأستعرض في النقاط الآتية قراءة تحليلية للكتاب، تبدأ من العنوان، وصولاً إلى الأهمية والمآخذ.

أ- عنوانه :

بعد الرجوع إلى كتب التراجم، نجدهم يجمعون على نسبة الكتاب إلى ابن الحاجب، ولكنهم يختلفون في ضبط عنوانه، فهو عندهم: «جامع الأمهات»^(٧)، «الجامع بين الأمهات»^(٨)، «والمختصر الفرعي»^(٩). ولعلّ سبب تسمية الكتاب بـ «المختصر» يرجع إلى منهجه في جمع المسائل والفروع من المصادر المالكية الكبرى، ثم إعادة صياغتها بإيجاز. أما وصفه بـ «الفرعي» فكان غرضه التمييز بينه وبين مؤلفه الأصولي «منتهي السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل» المعروف بالمختصر الأصلي.

ج - أهميته والمآخذ عليه :

أهميته: تتجلى أهمية المختصر في كونه ركيزة أساسية اعتمدت عليها المصنفات المالكية

(١) انظر: م.ن. ٣٢٤/٥.

(٢) انظر: الذيل على الروضتين لأبي شامة ص ١٨٢، والديباج المذهب لابن فرحون، ٨٩/٢.

(٣) للعتبي أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، (ت ٢٥٤هـ)، وهي أصل «البيان والتحصيل» لابن رشد، انظر: اصطلاح المذهب عند المالكية لإبراهيم محمد علي، دبي، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ٣١٤.

(٤) لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم القرشي، مات قبل أن يتّمها سنة (٢٦٠هـ)، وهي من تراث المالكية المفقود. انظر: دراسات في مصادر الفقه المالكي لميكولوش موراني، ترجمة: سعيد بحيري وآخرين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، ص ١٤٨.

(٥) لابن الجلاب، عبد الله بن الحسين، (ت ٣٧٨هـ)، انظر: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل بن محمد البغدادي، (ت ١٣٩٩هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، ٣٠١/١٠.

(٦) لابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد، (ت ٥٢٠هـ)، انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للباباني، إسماعيل بن محمد، (ت ١٣٩٩هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، ٨٥/٢.

(٧) انظر: كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون، ص ١٦١.

(٨) انظر: الديباج المذهب لابن فرحون، ٨٧/٢.

(٩) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للتلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، (ت ١٠٤١هـ)، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ٣٤٢/٥.

جزئية تُغتفر في نتاج البشر الذي لا يخلو من خطأ.

ثالثاً: التعريف بالاجتهاد الترجيحي:

الاجتهاد مصدر الفعل اجتهد، وهو: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي، بطريق الاستنباط»^(١). وأما الترجيح، فهو: «إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين، أو جعل الشيء راجحاً»^(٢).

فيكون معنى الاجتهاد الترجيحي هنا: قيام الفقيه بالنظر في الأقوال والمذاهب الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين في مسألة معينة، ثم اختيار القول الذي يراه أقوى دليلاً، أو أنسب لمقاصد الشريعة ومصالح الناس، ثم تفضيله على غيره من الأقوال.

وبعد استعراض شخصية ابن الحاجب وأهمية مختصره، والتعريف بالاجتهاد الترجيحي، أنتقل إلى بيان منهجه الذي صاغ به هذا المتن، وذلك في المبحث الأول.

المبحث الأول: منهج ابن الحاجب الفقهي والأصولي:

يُعد ابن الحاجب ظاهرة علمية فذة؛ حيث لم يكتف بنقل المذهب المالكي بل صاغه بقالب أصولي. لذلك ساقف في هذا المبحث على معالم منهجه الفقهي والأصولي.

المطلب الأول: الملامح المنهجية في مختصر ابن الحاجب:

لم يصدر الإمام رحمه الله تعالى كتابه ببيان منهجه، ولعل نزعة الاختصار التي غلبت عليه كانت وراء تجاوز هذه المقدمة التي تعنى بإظهار المنهج، «حتى إنه يختصر الخطبة التي تكون أول التصنيف، بأن يذكر البسملة ويشعر بذكر ذلك العلم الذي قصده»^(٣).

إلا أن المتأمل في مختصره يلحظ ملامح منهجية ميّزته عن غيره من فقهاء المالكية، وهي سمات تظهر بوضوح من خلال دراسة هذا المختصر.

ومن أهم هذه السمات:

يعتمد ابن الحاجب في مختصره بتقديم المدونة^(٤) كأصل على غيرها، وغالباً ما يرجح أقوالها. وقد جرى عرفه على استخدام لفظ «فيها» للإشارة إليها مباشرة دون تسميتها؛ لعلم

مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ٢٣٠/٤.

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، محمد بن علي، (ت ١٢٥٠هـ)، تح: أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩م-١٩٩٩م، ٢٠٥/٢.

(٢) المصدر نفسه، ٢٥٧/٢.

(٣) الوافي بالوفيات للصفدي، خليل بن أبيك، (ت ٧٦٤هـ)، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، د. ط، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ٣٢٤/١٩.

(٤) المدونة الكبرى لمالك بن أنس، (ت ١٧٩هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

المذهب.

ويتميّز أيضاً بنقل معتمد المذهب دون أن يسوق الأدلة أو تعليل الأحكام، التزاماً بمنهج الاختصار الذي سار عليه فقهاء المالكية.

كان نادراً ما يُشير إلى الخلاف مع المذاهب الأخرى، لاسيما الحنفية والشافعية، ويظهر ذلك من خلال استثناءات يسيرة أوضحها الشراح في مصنفاتهم، كقوله في كتاب الطهارة: «والمسخن بالنار، والمشمس، كغيره»^(١)، أي: «فلا كراهة فيه، وفيه تنبيه على خلاف الشافعية، فإنهم يكرهون المسخن في الشمس للطب»^(٢).

وقد يشير إلى الخلاف بين المذاهب نفسها، إلا أن هذا لا يكاد يُذكر، ومنه قوله في كتاب الصلاة: «فإن عجز عن كل أمر سوى نيّته فلا نص، وعن الشافعي رحمه الله إيجاب قصد وعن أبي حنيفة رحمه الله سقوطها»^(٣).

وبعد بيان بعض ملامح منهجه الفقهي، أستعرض في المطلب الثاني منهجه الأصولي.

المطلب الثاني: الملامح المنهجية في أصول ابن الحاجب؛

من الممكن استخلاص هذا المنهج الذي قامت عليه تفريعات ابن الحاجب الفقهية، عبر الاستقراء وتحليل بعض القواعد التي اعتمدها في بناء الأحكام. وفيما يأتي أبرز هذه الملامح:

- من تنوع ملامح منهجه، استدلاله بالإجماع^(٤): حيث إنه يرى أن الجماع قبل الوقوف بعرفة يفسد الحج، ويوجب القضاء والهدي؛ للإجماع، قال رحمه الله: «الجماع، وهو مفسد قبل الوقوف، موجب القضاء والهدي إجماعاً»^(٥).

- وأيضاً أخذه بعمل أهل المدينة من الصحابة والتابعين، وهو حجة عند مالك^(٦)؛ ولأن الصحابة والتابعين شهدوا التنزيل وأدركوا التأويل، مما جعل إخبارهم عن تفاصيل حياة النبي ﷺ حقيقة ثابتة^(٧). مثاله أنه يرى عدم وجوب قراءة البسمة في الفاتحة أثناء الصلاة، قال

(١) المختصر لابن الحاجب، ص ٢١.

(٢) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب لخليل، ٩/١.

(٣) المختصر لابن الحاجب، ص ٩٥-٩٦.

(٤) الإجماع: «هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أي أمر كان». تشنيف المسامع بجمع الجوامع للتاج السبكي، محمد بن عبد الله، (ت ٧٩٤هـ)، تج: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ٧٥/٣.

(٥) المختصر لابن الحاجب، ص ٢٠٢.

(٦) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي، محمد بن عبد الله، (ت ٧٩٤هـ)، تج: علي محمد معوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ١٩٣/٢.

(٧) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، علي بن عبد الكافي، (ت ٧٥٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م، ٣٦٥/٢.

رحمه الله: «وليس البسمة منها، فلا تجب؛ للأحاديث والعمل»^(١).

- كما أنه استدل بالاستصحاب^(٢)، ومنه أنه يشترط في المذهب في شهادة الملكية تأكيد الشهود في استمرار الملك وعدم خروجه عن يد المدعي، فإذا ثبت إقرار المدعي سابقاً بملكية غيره للشيء، استُصحب الإقرار. قال: «ويُشترط في بيّنة الملك بالأمس مثلاً أنه لم يخرج عن ملكه في علمهم، أما لو شهدت بالإقرار استُصحب»^(٣).

وكان يرى ضرورة منع الوسائل التي قد تؤدي إلى المفساد، التزاماً بقاعدة سد الذرائع، ومعناها: «حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها»^(٤). ومن ذلك: أنه يرى عدم جواز بيعه ثوباً بعشرة إلى شهر، ثم يشتريه بثمانية نقداً؛ لأنه ذريعة لسلف جر نفعاً؛ لأنه رجع إليه ثوبه، وأعطى ثمانية يأخذ عليها عشرة. قال ابن الحاجب: «بيع الآجال: الآجال لقب لما يفسد بعض صوره منها، لتطرق التهمة بأنها قصدًا إلى ظاهر جائز ليتوصلا به إلى باطل ممنوع، حسماً للذريعة»^(٥).

ويبرز جلياً في فكر الإمام إعمال مقصدَي رفع الحرج وتيسير الأحكام؛ حيث يرى أن زمن نية الصوم الليل كله، ولا يشترط مقارنتها للفجر الذي هو بداية الصوم، معللاً ذلك بالمشقة، قال: «النية في الليل، ولا يشترط مقارنتها للفجر؛ للمشقة»^(٦).

وبعد استعراض الأسس النظرية وبعض القواعد التي رسمها ابن الحاجب في منهجه، أنتقل إلى التطبيقات الفقهية في المبحث الثاني؛ من خلال رصد أثر هذا المنهج في اجتهاده الترجيحي في كتاب النكاح.

المبحث الثاني: التطبيقات الفقهية لمنهج الترجيح في كتاب النكاح:

يسعى هذا المبحث إلى بيان منهج ابن الحاجب من خلال فحص نماذج مختارة من مسائل النكاح؛ منعاً للإطالة.

وسأعرض أولاً المسألة معدداً الأقوال فيها، مع ذكر دليل واحد لكل قول، ثم أذكر نص ابن الحاجب واجتهاده الترجيحي، وذلك في المطالب الآتية:

(١) المختصر لابن الحاجب، ص ٩٤.

(٢) الاستصحاب: «ثبوت أمر في الثاني؛ لثبوته في الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير». تشنيف المسامع لجمع الجوامع للتاج السبكي، ٤٢٦/٣.

(٣) المختصر لابن الحاجب، ص ٤٨٧.

(٤) الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي، أحمد بن إدريس، (ت ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، د. ط. ٢، ٣٢/٢.

(٥) المختصر لابن الحاجب، ص ٣٥٢.

(٦) المختصر لابن الحاجب، ص ١٧١.

المطلب الأول: حكم نكاح السر.

أولاً: عرض المسألة: هل يدخل النكاح في حد السر إذا استكتم الزوج الشهود؟

ثانياً: الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء فيما إذا شهد شاهدان ووُصّيَا بالكتمان هل هو سر؟^(١)

- **القول الأول:** النكاح صحيح، ولا يعدّ نكاح سر، وهو قول الحنفية^(٢) والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)، واللخمي^(٥) من المالكية^(٦).

من أدلة هذا القول:

قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أتى بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة: «هذا نكاح السر، ولا أجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت»^(٧).

وجه الاستدلال: أنه لما شهد عليه رجل وامرأة قال عنه عمر إنه نكاح سر، أما بحضور الشاهدين فيحصل الإعلان، ويخرج عن كونه سرًا^(٨). وإنما يفسد نكاح السر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كملت فيه الشهادة فهو نكاح العلانية وإن كانوا أسرّوه.

- **القول الثاني:** إذا وُصّي الشهود بالكتمان وكان الموصي هو الزوج، انضم إليه غيره أو لا، فهو نكاح سر يُفسخ قبل الدخول، وبعده ما لم يطل، وهو مشهور المالكية^(٩).

من أدلته:

ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «أَعْلِنُوا هَذَا النِّكَاحَ

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (ت ٥٩٥هـ)، تح: فريد عبد العزيز الجندي، القاهرة، دار الحديث، د. ط، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ٤٤/٣.

(٢) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، أبو بكر بن مسعود، (ت ٥٨٧هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ٢٥٣/٢.

(٣) الحاوي الكبير للماوردي، علي بن محمد، (ت ٤٥٠هـ)، تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ٥٩/٩.

(٤) انظر: كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي، منصور بن يونس، (ت ١٠٥١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، ٦٦/٥.

(٥) اللخمي: هو علي أبو الحسن بن محمد الربيعي المعروف باللخمي، تفقه بآب من حُرُز وأبي الفضل، وظهر في أيامه وطارت فتاويه. كان فقيهاً فاضلاً، وحاز رئاسة إفريقية جملة. أخذ عنه أبو عبد الله المازري. من مصنفاته: التبصرة. توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: الديباج المذهب لابن فرحون، ١٠٤-١٠٥.

(٦) انظر: التبصرة للخمّي، علي بن محمد، (ت ٤٧٨هـ)، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ١٨٦٦-١٨٦٧.

(٧) الموطأ لمالك بن أنس، (ت ١٧٩هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، ٥٣٥/٢.

(٨) انظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، عثمان بن علي، (ت ٧٤٢هـ)، القاهرة، ط ١، ١٣١٤هـ-١٨٩٦م، ٩٨/٢.

(٩) انظر: البيان والتحصيل لابن رشد، محمد بن أحمد، (ت ٥٢٠هـ)، تح: محمد حجي وغيره، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٣٧٩/٤.

واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدُّفوف»^(١).

وجه الاستدلال: أنه أمر بالإعلان، والإعلان خلاف الإسرار، وهذا لا يتم مع الكتمان^(٢).

قول ابن الحاجب:

«ونكاح السر باطل، والمشهور أنه المتواصى بكتمه وإن أشهد فيه، فيُفسخ بعد البناء، وإن طال، على المشهور»^(٣).

اجتهاد ابن الحاجب الترجيحي في هذه المسألة:

إن ابن الحاجب وافق المشهور في تعريف نكاح السر، وهو المتواصى بكتمه وإن أشهد فيه^(٤)، وخالفه في صرامة الأثر؛ حيث ذهب إلى أن نكاح السر باطل، فيُفسخ بعد البناء وإن طال، فصّرّح بالبطلان متميزاً بالحسم، جامعاً بين قوة الاستدلال وغاية الاختصار.

المطلب الثاني: حكم جعل المنفعة صداقاً:

- **أولاً:** عرض المسألة: هل يصح أن يكون المهر منفعة مباحة كبناء دار، أو تعليم علم، أو تقديم خدمة معلومة، وغيرها من المنافع المباحة؟

- **ثانياً:** الأقوال في المسألة:

اختلف الفقهاء في جواز كون الصداق منافع على أقوال:

- **القول الأول:** الجواز، وهو رواية عن الإمام مالك^(٥)، والشافعي^(٦)، وأحمد في إحدى روايته^(٧)، ومتأخري الحنفية^(٨).

من أدلة هذا القول:

- أتت امرأة النبي ﷺ فقالت: إني وهبت منك نفسي، فقامت طويلاً، فقال رجل: زوجنيها

(١) سنن الترمذي للترمذي، محمد بن عيسى، (ت ٢٧٩هـ)، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، كتاب النكاح، باب ما جاء في إعلان النكاح، ح: ١٠٨٩، ٢/٣٨٤، وقال الترمذي: هذا حديث غريب حسن.

(٢) انظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، محمد بن إسماعيل، (ت ١١٨٢هـ)، تح: عصام الصبابطي وعماد السيد، القاهرة، دار الحديث، ط ٥، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ٣/١٧١.

(٣) المختصر لابن الحاجب، ص ٢٥٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بزيمة، عبد العزيز بن إبراهيم، (ت ٦٧٣هـ)، تح: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م، ١/٧٤٦.

(٦) انظر: الأم للشافعي، محمد بن إدريس، (ت ٢٠٤هـ)، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٥/٦٢.

(٧) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لابن الفراء، محمد بن الحسين، (ت ٥٨٤هـ)، تح: عبد الكريم اللاحم، الرياض، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٠٥م-١٩٨٥م، ٢/١١٦.

(٨) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (ت ٩٧٠هـ)، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، دت، ٣/١٦٨.

إن لم تكن لك بها حاجة، قال: «هل عندك من شيء تُصدقها؟»، قال: ما عندي إلا إزاري... فقال ﷺ: «رَوَّجْنَاكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ»^(١).

وجه الاستدلال: أنه ﷺ جعل صداقها تعليم القرآن.

- **القول الثاني:** المنع، وهو رأي الإمام أبي حنيفة إذا كان الزوج حرّاً^(٢)، ورواية عن ابن القاسم من المالكية^(٣)، والإمام أحمد في أظهر روايته^(٤).

من أدلتهم:

قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾^(٥).

وجه الاستدلال: لما أمر الله بالنكاح بالأموال، دلّ على عدم جواز بذل ما ليس بمال^(٦).

قول ابن الحاجب:

«وفي كونه منافع كخدمته مدة معينة، أو تعليمه قرآنًا، منعه مالك، وكرهه ابن القاسم، وأجازه أصبغ، وإن وقع مضى على المشهور»^(٧).

اجتهاد ابن الحاجب الترجيحي في المسألة:

نقل ابن الحاجب في هذه المسألة الأقوال؛ فبدأ أولاً بنقل التباين في المذهب المالكي مما يعكس أمانته في النقل.

ولعلّ في كلامه في هذه المسألة ما يمكن تسميته بـ«التوقف»؛ أي التوقف عن الجزم بأحد الأقوال الثلاثة؛ وهو ما يلجأ إليه الأئمة والمحققون عند استواء الدليل عندهم، أو لتمكين استمرارية الخلاف السائغ داخل المدرسة الفقهية الواحدة، وهذا من الورع الفقهي - إن صحّ التعبير - خاصة في مسائل الأبضاع التي يُحتاط فيها ما لا يحتاط في غيرها.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ)، تح: جماعة من العلماء، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٢١١هـ-١٨٩٣م، كتاب النكاح، باب الصداق، ح: ١٤٢٥، ١٠٤٠/٢.

(٢) انظر: المبسوط للرخسي، محمد بن أحمد، (ت ٤٨٣هـ)، تح: جمع من العلماء، مصر، مطبعة السعادة، د. ط. ١٠٦/٥.

(٣) انظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بزيّة، ٧٤٦/١.

(٤) انظر: كشف اللثام شرح عمدة الأحكام للسفاريني، محمد بن أحمد، (ت ١١٨٨هـ)، تح: نور الدين طالب، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م، ٤٠٢/٥.

(٥) سورة النساء، الآية (٢٤).

(٦) انظر: أحكام القرآن لابن العربي، محمد بن عبد الله، (ت ٥٤٢هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٤٩٧/١.

(٧) المختصر لابن الحاجب، ص ٢٧٧.

المطلب الثالث: حكم النكاح بلفظ الهبة:

- أولاً: عرض المسألة: هل يصح عقد الزواج إذا استخدم الولي لفظ الهبة كقوله: «وهبتك ابنتي»، مع توفر نيّة النكاح؟

- ثانياً: الأقوال في المسألة: اختلف الفقهاء في انعقاد النكاح بلفظ الهبة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا ينعقد بهذا اللفظ، وهو رواية عن الإمام مالك^(١)، وقول الشافعية^(٢) والحنابلة^(٣).

من أدلة هذا القول:

قول النبي ﷺ: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله»^(٤).

وجه الاستدلال: قوله «بكلمة الله»، وكلمة الله هي: القرآن، وليس في القرآن عقد النكاح بلفظ الهبة، وإنما بلفظ التزويج، والإنكاح^(٥).

فمن الأول قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا﴾^(٦)، ومن الثاني قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(٧).

- القول الثاني: يجوز عقد النكاح بلفظ الهبة. وهو مذهب الحنفية^(٨)، ورواية عن الإمام أحمد^(٩)، والقاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢هـ) من المالكية^(١٠).

من أدلتهم:

قوله ﷺ في حديث الواهبة نفسها- لمن زوّجه بها: «أذهب فقد ملكتها بما معك من

(١) انظر: التوضيح في شرح ابن الحاجب لخليل، ١٩٣/٤.

(٢) انظر: الأم للشافعي، ٤٠/٥.

(٣) انظر: الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٦٨٢هـ)، تج: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، دار حجر للطباعة، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٩٣/٢٠.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج، (ت ٢٦١هـ)، تج: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي، د. ط. ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ح: ١٢١٨، ٨٨٦/٢.

(٥) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (ت ٤٦٣هـ)، تج: مصطفى العلوي ومحمد البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط. ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م، ١١٢/٢١.

(٦) سورة الأحزاب، الآية (٢٧).

(٧) سورة النساء، الآية (٢٢).

(٨) انظر: المبسوط للرخسي، ٥٩/٥.

(٩) انظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، علي بن سليمان، (ت ٨٨٥هـ)، تج: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط ١، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، ٤٦/٨.

(١٠) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، (ت ٢٥٦هـ)، تج: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ٦٩٩/٢.

القرآن^(١).

وجه الاستدلال: دلالة الحديث على عدم طلب ألفاظ مخصوصة في عقد النكاح، وإنما يجزئ كل لفظ يدل على التفاهم بين العاقدین^(٢).

- القول الثالث: ينعقد بلفظ الهبة إذا سمّوا صداقاً، وإلا فلا، وهو رواية عن الإمام مالك، وابن القاسم، ومتأخري المالكية^(٣).

من أدلة هذا القول:

أن لفظ الهبة ظاهر في نفي العوض، فاحتاج إلى تسمية صداق^(٤).

قول ابن الحاجب:

«الصيغة: لفظ يدل على التأييد مدة الحياة، كأنكحتُ وزوجتُ، وملكتُ، وبعْتُ، وكذلك وهبتُ بتسمية صداق»^(٥).

وقال أيضاً: «ونكاح التفويض جائز، وهو إخلاء العقد من تسمية المهر، فإن صرح بإسقاطه، فسد كالخمر، ولفظ «وهبت» من غير ذكره الصداق مثله»^(٦).

اجتهاد الإمام الترجيحي في المسألة:

يُعدّ ابن الحاجب من أئمة المالكية الذين تميّزوا بالتدقيق الفقهي، والميل إلى تقييد الإطلاقات، وفي مسألة النكاح بلفظ «الهبة»، نجد أن اجتهاده الترجيحي جاء وسطاً بين المنع المطلق والإجازة المطلقة.

فقد أيد رحمه الله قول ابن القاسم ومتأخري المذهب الذين ذهبوا إلى أن النكاح ينعقد بهذا اللفظ إذا سُمّي الصداق؛ لأنه يرى أن ذكر الصداق يصرف اللفظ من الهبة المجردة إلى عقد المعاوضة، أما إذا لم يُذكر، فابن الحاجب يُلحق العقد بنكاح إسقاط المهر الذي يفسد العقد؛ بسبب اجتماع لفظ «الهبة» مع «عدم ذكر المهر». فهو يوازن بين اللفظ والمعنى؛ فلفظ «وهبت» وإن كان ظاهره التبرع، إلا أن ذكر الصداق معه يعدّ قرينة قوية تصرف هذا اللفظ عن ظاهره إلى معناه المجازي وهو النكاح.

وبهذا يكون ابن الحاجب قد وفق بين النص القرآني في الخصوصية في قوله تعالى:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر القلب، ح: ٥٠٣٠، ١٩٢/٦.

(٢) انظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني، محمد بن علي، (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، ط ١، د.ت، ص ٣٦٠.

(٣) انظر: الشامل في الفقه الإمام مالك، ليهرام بن عبد الله، (ت ٨٠٥هـ)، تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، القاهرة، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ٣١٩/١.

(٤) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب الرعيني، (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط ٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٤٢١/٣.

(٥) المختصر لابن الحاجب، ص ٢٥٥.

(٦) المصدر نفسه ص ٢٧٩.

﴿وَأَمْرًا مُؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١)، وبين حاجة الناس لاستخدام ألفاظ قد تتوسع لغوياً، مشترطاً العوض المالي لصحة العقد.

المطلب الرابع: حكم الطلاق قبل النكاح:

أولاً: عرض المسألة: هل يصح تعليق الطلاق على عقد الزواج مستقبلاً، كقول الرجل لأجنبية: «إن نكحتك فأنت طالق، أو كل امرأة أتزوجها فهي طالق»؟

ثانياً: الأقوال في المسألة:

اختلف العلماء في تعليق الطلاق بالنكاح على ثلاثة أقوال:

- **القول الأول:** لا يصح تعليق الطلاق قبل النكاح مطلقاً. وهو رواية عن الإمام مالك، وابن القاسم من المالكية^(٢)، ومذهب الإمام الشافعي^(٣)، ومشهور الحنابلة^(٤).

من أدلة هذا القول:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾^(٥).

وجه الاستدلال: ذكر النكاح قبل الطلاق، وقد أتى بـ «ثم» التي تفيد التراخي، فدل على أن الطلاق لا يقع إلا بعد نكاح^(٦).

- **القول الثاني:** ينعقد الطلاق قبل النكاح في العموم والخصوص، وهو مذهب أبي حنيفة^(٧)، ورواية عن أحمد^(٨).

من أدلته:

تعليق الطلاق لازم كتعليق العتق والنذر والوصية، فلا يشترط لصحته قيام الملك في الحال^(٩).

(١) سورة الأحزاب، الآية (٥٠).

(٢) انظر: التبصرة للخمّي، ٢٦٤٨/٦، وشرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني، محمد بن عبد الباقي، (ت ١١٢٢هـ)، تح: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٣/٢٢٥.

(٣) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، إبراهيم بن علي، (ت ٤٧٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٤١/٣.

(٤) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لابن الفراء، ١٣٩/٢.

(٥) سورة الأحزاب، الآية (٤٩).

(٦) انظر: مفاتيح الغيب للرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ٢٥/١٧٥.

(٧) انظر: المبسوط للرخسي، ٩٦/٦.

(٨) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (ت ٦٢٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ٣/١٠٩.

(٩) انظر: شرح فتح القدير على الهداية لابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، (ت ٨٦١هـ)، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ط ١،

الخاتمة

نستخلص من هذه القراءة السريعة جملة من النتائج والتوصيات، أخصها في النقاط الآتية:

أولاً: نتائج البحث:

من خلال دراسة المنهج الترجيحي لابن الحاجب في مختصره الفرعي، يمكن استخلاص النتائج الآتية:

أثبتت الدراسة أن ابن الحاجب لم يلتزم نمطاً ترجيحياً معيناً، بل تنوعت مسالكه بين الترجيح الصريح، والترجيح غير المباشر، وتقييد المطلقات الفقهية. برزت قوته الأصولية في استحضار المقاصد الشرعية عند الترجيح، خاصة بتعليه برفع الحرج ودفع الضرر عن المكلف، كما في مسألة الطلاق قبل النكاح. عكس توقفه في بعض المسائل كمسألة جعل المنفعة صداقاً، دقة فقهية وورعاً في مسائل الأبضاع.

ثانياً: توصيات البحث:

يوصي البحث بضرورة العناية بربط الترجيحات الفقهية عند المالكية بالعلل المقاصدية التي اعتمدها. يشجّع البحث الباحثين على العناية بشروح المختصر الفرعي لاستجلاء غوامض ترجيحات الإمام ابن الحاجب.

قائمة المصادر والمراجع

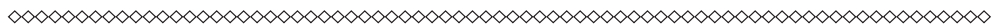
الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، علي بن عبد الكافي، (ت ٧٥٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

أحكام القرآن لابن العربي، محمد بن عبد الله، (ت ٥٤٣هـ)، تح: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، محمد بن علي، (ت ١٢٥٠هـ)، تح: أحمد عزو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩م - ١٩٩٩م.

الاستذكار الجامع لمذهب فقهاء الأمصار لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (ت ٤٦٣هـ)، تح: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، (ت ٢٥٦هـ)، تح: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.



اصطلاح المذهب عند المالكية لإبراهيم محمد علي، دبي، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

الأم للشافعي، محمد بن إدريس، (ت ٢٠٤هـ)، بيروت، دار الفكر، ط ٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، علي بن سليمان، (ت ٨٨٥هـ)، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط ١، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل بن محمد البغدادي، (ت ١٣٩٩هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط.ت.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (ت ٩٧٠هـ)، بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، د.ت.

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، أبو بكر بن مسعود، (ت ٥٨٧هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، (ت ٥٩٥هـ)، تح: فريد عبد العزيز الجندي، القاهرة، دار الحديث، د.ط، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

البداية والنهاية لابن كثير، إسماعيل بن عمر، (ت ٧٧٤هـ)، بيروت، دار الفكر، د.ط، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

البيان والتحصيل لابن رشد، محمد بن أحمد، (ت ٥٢٠هـ)، تح: محمد حجي وغيره، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان، (ت ١٩٥٦م)، ترجمة: رمضان عبد التواب، مصر، دار المعارف، ط ٢، د.ت.

تاريخ ابن خلدون لابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨هـ)، تح: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

التبصرة للخمّي، علي بن محمد، (ت ٤٧٨هـ)، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي، عثمان بن علي، (ت ٧٤٣هـ)، القاهرة، ط ١، ١٣١٤هـ-١٨٩٦م.

تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، عبد الرحمن بن عبد الرحيم، (ت ١٢٥٢هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط.ت.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع للتاج السبكي، محمد بن عبد الله، (ت ٧٩٤هـ)، تح: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (ت ٤٦٣هـ)، تح: مصطفى العلوي ومحمد البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب لخليل بن إسحاق، (ت ٧٧٦هـ)، تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م. جامع البيان في تأويل القرآن للطبري، محمد بن جرير، (ت ٣١٠هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

الحاوي الكبير للماوردي، علي بن محمد، (ت ٤٥٠هـ)، تح: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

دراسات في مصادر الفقه المالكي لميكلوش موراني، ترجمة: سعيد بحيري وآخرين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (ت ٨٥٢هـ)، تح: محمد سيد علي وغيره، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط ١، ١٣٩٢هـ-١٩٧٦م. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت ٧٩٩هـ)، تح: محمد الأحمد، القاهرة، دار التراث، د.ط.ت.

الذيل على الروضتين لأبي شامة الدمشقي، (ت ٦٦٥هـ)، بيروت، دار الجيل، د.ط.ت. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للتاج السبكي، محمد بن عبد الله، (ت ٧٩٤هـ)، تح: علي محمد معوض، وعادل عبد الموجود، بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

روضة المستبين في شرح كتاب التلقين لابن بزيطة، عبد العزيز بن إبراهيم، (ت ٦٧٣هـ)، تح: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م.

سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، محمد بن إسماعيل، (ت ١١٨٢هـ)، تح: عصام الصبابطي وعماد السيد، القاهرة، دار الحديث، ط ٥، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

سنن الترمذي للترمذي، محمد بن عيسى، (ت ٢٧٩هـ)، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

سير أعلام النبلاء للذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين،

بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت.

السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكانى، محمد بن علي، (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، ط ١، د.ت.

الشامل في الفقه الإمام مالك، لبهرام بن عبد الله، (ت ٨٠٥هـ)، تح: أحمد بن عبد الكريم نجيب، القاهرة، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف، (ت ١٣٦٠هـ)، علّق عليه: عبد المجيد خيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (ت ١٠٨٩هـ)، تح: محمود الأرناؤوط، بيروت، دمشق، دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك للزرقاني، محمد بن عبد الباقي، (ت ١١٢٢هـ)، تح: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

شرح فتح القدير على الهداية لابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، (ت ٨٦١هـ)، مصر، مطبعة مصطفى البابي، ط ١، ١٢٨٩هـ-١٩٧٠م.

الشرح الكبير على متن المقنع لابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٦٨٢هـ)، تح: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة، دار هجر للطباعة، ط ١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، لمحمد بن إسماعيل، (ت ٢٥٦هـ)، تح: جماعة من العلماء، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٢١١هـ-١٨٩٣م.

المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج، (ت ٢٦١هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي، د.ط. ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، محمد بن محمد، (ت ٨٢٣هـ)، تح: برجيتراسر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي، أحمد بن إدريس، (ت ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، د.ط.ت.

الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، وهبة بن مصطفى، (ت ١٤٣٦هـ)، دمشق، دار الفكر، ط ٤، د.ت.

الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (ت ٦٢٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١. ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

كشف القناع عن متن الإقناع للبهوتي، منصور بن يونس، (ت ١٠٥١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط. ت.

كشف اللثام شرح عمدة الأحكام للسفارييني، محمد بن أحمد، (ت ١١٨٨هـ)، تح: نور الدين طالب، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.

كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون، إبراهيم بن علي، (ت ٧٩٩هـ)، تح: حمزة أبي فارس، وعبد السلام الشريف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

المبسوط للسرخسي، محمد بن أحمد، (ت ٤٨٣هـ)، تح: جمع من العلماء، مصر، مطبعة السعادة، د. ط. ت.

معجم البلدان لياقوت الحموي، (ت ٥١٥هـ)، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
المختصر لابن الحاجب، عثمان بن عمر، (ت ٦٤٦هـ)، تح: أبي عبد الرحمن الأخصري، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

المدونة الكبرى لمالك بن أنس، (ت ١٧٩هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين لابن الفراء، محمد بن الحسين، (ت ٤٥٨هـ)، تح: عبد الكريم اللاحم، الرياض، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

مفاتيح الغيب للرازي، محمد بن عمر، (ت ٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأحمد بن عمر القرطبي، (ت ٦٥٦هـ)، تح: محي الدين ديب مستو وغيره، بيروت، دار ابن كثير، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد عlish، (ت ١٢٩٩هـ)، بيروت، دار الفكر، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي، إبراهيم بن علي، (ت ٤٧٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط. ت.

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب الرعيني، (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط ٣،

١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

الموطأ لمالك بن أنس، (ت١٧٩هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للتلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، (ت١٠٤١هـ)، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين للباباني، إسماعيل بن محمد، (ت١٣٩٩هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط.

الوافي بالوفيات للصفدي، خليل بن أيبك، (ت٧٦٤هـ)، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، د.ط، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.



الباحثة: دعاء سلام راجي الكلابي

مدرس مساعد

Researcher: Doaa Salam Raji Al-Kalabi

Assistant Lecturer

Email: salamdoaa07@gmail.com

التأصيل اللغوي والقرآني للخوف وعلاقته بخوف الأنبياء
(عليهم السلام)

The Linguistic and Qur'anic Foundations of Fear and Their Relationship to the Fear Experienced by the Prophets (Peace Be Upon Them)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8609>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٨/١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٨/١٤

المخلص

يعالج هذا البحث مفهوم الخوف في القرآن الكريم من خلال تأصيله اللغوي والاصطلاحي، وبيان أنماطه ودلالاته في السياق القرآني، مع دراسة نماذج من خوف الأنبياء عليهم السلام، ويركز على بيان كيفية عرض القرآن الكريم للخوف في حياتهم مع الحفاظ على تنزيههم وسلامة مقامهم، وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي مدعوماً بالمنهج الدلالي، وانتظم في مبحثين: الأول في التأصيل اللغوي والقرآني للخوف، والثاني في عرض نماذج من خوف الأنبياء (عليهم السلام)، لا سيما الأنبياء إبراهيم وزكريا وموسى (عليهم السلام)، إذ أظهرت النتائج أن الخوف في القرآن الكريم مفهوم متدرج الدلالة لا يتنافى مع مقام الأنبياء، بل بالعكس يُظهر بُعداً إنسانياً منضبطاً ويؤدي دوراً تربوياً في بناء الإيمان ويزر التوازن بين بشرية الأنبياء وكمال توكلهم ودائماً ما يُقرن بالأمن.

الكلمات المفتاحية: التأصيل اللغوي، التأصيل القرآني، الخوف في القرآن الكريم، خوف الأنبياء (عليهم السلام)، الدلالة القرآنية.

Abstract

This research addresses the concept of fear in the Qur'anic context by presenting its linguistic and terminological foundations, its patterns and

بيان دلالاته، وإزالة ما قد يثار حوله من إشكالات في فهم مقام النبوة.

أسباب اختيار الموضوع

جاء اختيار هذا الموضوع لما يحظى به مفهوم الخوف من حضور واضح في القرآن الكريم، وتعدد دلالاته تبعاً لاختلاف السياقات التي ورد فيها، لا سيما في الآيات المتعلقة بالأنبياء (عليهم السلام)، كما أن نسبة الخوف إليهم قد تُفهم على غير مرادها إذا لم تُدرس في ضوء الاستعمال القرآني ودلالاته اللغوية، الأمر الذي يقتضي تأصيل هذا المفهوم وبيان أنواعه ومراتبه، وبيان دلالاته في الاستعمال القرآني، بما يساهم في إزالة الإشكال في فهم خوف الأنبياء (عليهم السلام)، وبيان انسجامه مع مقام النبوة وكمال التوكل على الله تعالى.

إشكالية البحث

تتمثل إشكالية البحث في السؤال الرئيس الآتي:

كيف عرض القرآن الكريم مفهوم الخوف في حياة الأنبياء (عليهم السلام) بما يحفظ مقام النبوة وسلامة العقيدة؟

ويتفرّع عن هذا السؤال الرئيس عدد من الاسئلة الفرعية:

- ١- ما الدلالات التي يحملها مفهوم الخوف في السياق القرآني؟
- ٢- هل يمثل الخوف الوارد في حياة الأنبياء (عليهم السلام) حالة بشرية لا تتعارض مع العصمة، أم يحمل دلالات إيمانية وتربوية تتجاوز المعنى الانفعالي وحده؟
- ٣- ما أثر التأصيل اللغوي والقرآني لمفهوم الخوف في فهم هذه الدلالات وتحريرها بعيداً عن الإشكالات التي قد تنشأ من عدم التمييز بين استعمالات الخوف في القرآن الكريم؟

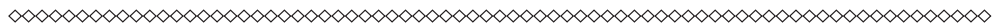
أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

- ١- بيان التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الخوف.
- ٢- بيان دلالات الخوف وأنماطه في القرآن الكريم.
- ٣- دراسة نماذج من خوف بعض أنبياء الله، كإبراهيم وذكريا وموسى (عليهم السلام) في ضوء السياق القرآني.
- ٤- بيان أن الخوف الوارد في حياة الأنبياء لا يتعارض مع مقام النبوة ولا ينافي العصمة.
- ٥- إبراز الأبعاد الإيمانية والتربوية التي عرضها القرآن الكريم لمفهوم الخوف.

الدراسات السابقة

من أبرز الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث دراسة خولة توفيق السكني الموسومة: (دوال



الخوف ومدلولاته في القرآن الكريم: دراسة أسلوبية) التي تناولت الألفاظ الدالة على الخوف في القرآن الكريم وبيان دلالاتها الأسلوبية والفروق بينها في ضوء السياق القرآني، وانتهت إلى أنَّ التعبير القرآني يختار ألفاظ الخوف بدقة تتناسب مع المقام والسياق، إلا أنَّ الدراسة اقتصرَت على الجانب الأسلوبي، ولم تتناول خوف الأنبياء (عليهم السلام) بوصفه مجالاً تطبيقياً مستقلاً.

كما تناولت دراسة عمر عبد الله نجم الدين الكيلاني ونور نظام الدين الكيلاني الموسومة: (أسباب الخوف في الدنيا: دراسة قرآنية تأصيلية) أسباب الخوف في القرآن الكريم وآثاره، مع بيان أبرز الألفاظ المرتبطة به، وانتهت الدراسة إلى أنَّ الخوف يرتبط بحكمة الابتلاء والتوجيه الإلهي، غير أنَّها ركَّزت على أسباب الخوف وآثاره العامة، ولم تتجه إلى نماذج خوف الأنبياء (عليهم السلام) وتحليل دلالاته في السياق القرآني.

أما دراسة هاجر تشيليك في دراستها الموسومة: (مفهوم الخوف والخشية في القرآن الكريم وأنواعه وتأثيره على الإنسان) فقد تناولت مفهوم الخوف والخشية، وبيان أنواعهما وآثارهما في ضوء القرآن الكريم، وانتهت إلى بيان أثرهما في تهذيب سلوك الإنسان وتقويمه، إلا أنَّ الدراسة اتجهت إلى الجانب المفاهيمي العام، ولم تجمع بين التأصيل اللغوي والقرآني لمفهوم الخوف، ولم تخصص جانباً لدراسة نماذج خوف الأنبياء (عليهم السلام).

أما البحث الحالي فيتميز عن هذه الدراسات السابقة بجمعه بين التأصيل اللغوي والقرآني لمفهوم الخوف وربط ذلك بدراسة نماذج من خوف الأنبياء (عليهم السلام) مع بيان دلالاتها في ضوء السياق القرآني، وبيان انسجامها مع مقام النبوة بما يحقق معالجة تجمع بين الجانب اللغوي والدلالي والتطبيقي.

منهج البحث

اعتمد البحث المنهجين الوصفي التحليلي والدلالي، في دراسة مفهوم الخوف من خلال تتبع مواضعه في القرآن الكريم، وتحليل دلالاته في ضوء السياق القرآني، وبيان الفروق بين ألفاظ الخوف والألفاظ المقاربة له، والكشف عن دلالاتها اللغوية والقرآنية، وتطبيق ذلك على نماذج من خوف بعض أنبياء الله (عليهم السلام)، وصولاً إلى بيان أبعادها العقديَّة و التربويَّة.

إجراءات البحث

اقتضت طبيعة البحث البدء بالتأصيل اللغوي والقرآني لمفهوم الخوف، ثم بيان دلالاته وأنماطه في القرآن الكريم، مع تتبع الألفاظ المقاربة له وبيان الفروق بينها، ثم دراسة نماذج من خوف الأنبياء (عليهم السلام) لا سيَّما إبراهيم وموسى (عليهما السلام) بالرجوع إلى كتب التفسير والمعاجم اللغوية وتحليل النصوص القرآنية في ضوء سياقاتها، للوصول إلى بيان الدلالات العقديَّة والتربويَّة التي عرضها القرآن الكريم لهذا المفهوم.



أما خطة البحث: فقد انتظمت في مبحثين رئيسيين، تسبقهما مقدمة، وتليهما خاتمة وتوصيات، فثبتُ بأهم المصادر والمراجع، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي للخوف، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الخوف في اللغة والألفاظ المقاربة له.

المطلب الثاني: الخوف وأنماطه في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: نماذج من خوف الأنبياء (عليهم السلام) في القرآن الكريم، ويشتمل على

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: خوف النبي إبراهيم (عليه السلام).

المطلب الثاني: خوف النبي زكريا (عليه السلام).

المطلب الثالث: خوف النبي موسى (عليه السلام).

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج

التوصيات

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: التأصيل اللغوي والاصطلاحي للخوف

المطلب الأول: الخوف في اللغة والألفاظ المقاربة له (الخشية- الرهبة - الوجل -
الأشفاق - الفزع - الفرق).

أولاً: الخوف في اللغة

يمثل التأصيل اللغوي لمفهوم الخوف منطلقاً منهجياً ضرورياً لفهم استعمالاته قرآنياً، خصوصاً في سياق إسناده إلى الأنبياء عليهم السلام، إذ تنشأ كثير من الإشكاليات التفسيرية نتيجة عدم التمييز بين الدلالات اللغوية المتقاربة، ظناً أنها مترادفة، مع أنها في الحقيقة تحمل فروقاً دقيقة في شدتها وأسبابها وآثارها.

وللوقوف على الجذر اللغوي لمفهوم الخوف، نصّ ابن فارس في معجمه على أن مادة (خوف) ترجع إلى أصل دلالي واحد فقال: «الخاء والواو والفاء أصل واحد يدل على الذعر والفزع، يقال: خفت الشيء خوفاً وخيفة»^(١)، كما جاء في القاموس المحيط «خاف يخاف خوفاً وخيفاً ومخافة وخيفة بالكسر، وأصلها خوفاً وجمعها خيف: فزع، وهم خوف وخيف»^(٢)، وقد حدد الراغب الأصفهاني المعنى الاستعمالي للخوف من زاوية دلالية أوسع، فبيّن أنه يقوم على «توقع مكروهٍ عن أمانةٍ مظنونةٍ أو معلومة»^(٣).

ويفهم الخوف في الاستعمال اللغوي العام، كما أورده ابن منظور بأنه يرتبط بحالة من «الفزع»^(٤) وهو توصيف يُحيل إلى انفعال نفسي يتولد من توقع المكروه أو استشعار خطر محتمل، ما يبعث على القلق أو الضرر.

وانطلاقاً من الدلالات اللغوية المتقدمة، يتبيّن أن مفهوم الخوف في أصله يرتبط بحالة وعي داخلي مبكر تتجلى في اضطراب النفس وخفوق القلب وانزعاجه عند توقع المكروه قبل وقوعه، الأمر الذي يكشف عن كونه استجابة إدراكية تسبق تحقق الحدث المتوقع، لا مجرد تأثر نفسي لاحق بوقوعه^(٥)، وقد وردت مادة (خوف) ومشتقاتها في القرآن الكريم مائة وأربعة وعشرين مرة^(٦)، منها جاءت بصيغة الفعل، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (المائدة: ٢٨)،

(١) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ج ٢، ص ٢٣٠.

(٢) محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، مادة (خوف)، ص ٨٠٩.

(٣) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط ١، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ، ص ٣٠٣.

(٤) محمد بن مكرم بن علي الأفرقي ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر بيروت، ط ٢، ١٤١٤هـ، مادة (خوف)، ج ٩، ص ٩٩.

(٥) زيادة من الباحث اقتضاها المعنى.

(٦) عبد الباقي، محمد فؤاد، عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط. دار الفكر، بيروت ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، مادة (خوف)، ص ٣١٣-٣١٥.

في القرآن الكريم.

ولتعدد الألفاظ العربية الدالة على معنى الخوف وتباين استخداماتها في الخطاب اللغوي والقرآني، فقد أشار الهمداني في كتابه الألفاظ الكتابية إلى كثرة أجناس الخوف وتفرع دلالاتها فذكر منها «الرعب، الذعر، الخيفة، المخافة، الروع، المهابة»^(١)، وغيرها، مما يدل على سعة الحقل الدلالي لهذا المفهوم وتعدد مراتبه الشعورية.

إلا أن البحث لا يستهدف استقصاء جميع هذه الألفاظ، وإنما يقتصر على الألفاظ الواردة في سياق قصة النبي موسى (عليه السلام) خاصة، كالخشية والرعبة والوجل والاشفاق والفرع والفرق، لما تحمله من فروق معنوية دقيقة تكشف عن تنوع درجات الخوف في التعبير القرآني، بوصفها تمثل الإطار التطبيقي للدراسة، تحقيقاً للانسجام المنهجي بين التأصيل النظري وموضوع البحث.

وعليه ينتقل البحث إلى بيان أبرز الألفاظ المقاربة للخوف في الاستعمال القرآني مع تعريفها وتحليلها مع بيان خصوصيتها الدلالية، وذلك على النحو الآتي:

١ - الخشية لغةً: قال ابن فارس، «الخاء والشين والحرف المعتل يدل على الخوف وذعر»^(٢)

وجاء في معجم لسان العرب لابن منظور «الخشية: هي الخوف، يقال: خشي الرجل يخشى خشية أي خاف»^(٣)، أي أن الخشية مرادفة لفظية للخوف في الاستعمال القرآني بدلالة معينة.

واصطلاحاً: عرفها الراغب الأصفهاني بأنها «خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه»^(٤)، وقد توسع أغلب المفسرون وبعض علماء اللغة في بيان مفهوم الخشية، فقالوا أنها: «تألم القلب بسبب توقع مكروه في المستقبل، يكون تارة بكثرة الجناية من العبد، وتارة بمعرفة جلال الله وهيبته وخشية الأنبياء من هذا القبيل»^(٥)، وأصل الخشية خوف ناشئ من تعظيم ولذلك أخص بها العلماء^(٦) في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (سورة فاطر: ٢٨)، وقد قال الزمخشري في تفسير الآية: «ومن ازداد به علماً ازداد منه خوفاً، ومن كان علمه أقل كان آمناً»^(٧).

وهو تفسير يبين أن الخشية ترتبط بالعلم والتفكير في عظمة الله ومقامه، لا مجرد

(١) عبد الرحمن بن عيسى الهمداني، الألفاظ الكتابية، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٨٨٥م، ص ٧١.

(٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (خشي)، ج ٢، ١٨٤.

(٣) ابن منظور، معجم لسان العرب، مادة (خاء) ج ٥، ص ٧٧.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (خشي)، ص ٢٨٣.

(٥) الشريف الجرجاني، التعريفات، ج ١، ص ٩٨.

(٦) ينظر: المفردات في غريب القرآن، ص ٢٨٣.

(٧) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ج ٣، ٣٠٧.

وقد أكد أغلب علماء اللغة هذا المعنى، إذ جاء في قول أحدهم عند تعريفه لها «أن الخشية أخص من الخوف المقرون بمعرفة»^(١)، ومن ثم تُعد الخشية بمعنى الخوف، لكنها أخص دلالة لأن تحققها متوقف على إدراك عظمة المخشي، بدليل قرآني، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي﴾ (البقرة: ١٥٠) وقوله: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي..﴾ (المائدة: ٤٤) خوف مقرون بالمعرفة، بخلاف الخوف الذي قد ينشأ عن مجرد الإحساس أو توقع الضرر دون علم تام به، ولذلك نفى القرآن الكريم الخشية عن غير الله في حق الأنبياء، في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَبْلِغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ (الأحزاب: ٣٩)، في حين أثبت لهم الخوف في مواضع أخرى، كما في قوله تعالى ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ (سورة طه: ٦٧)، وقد ورد لفظ الخشية ومشتقاتها في القرآن الكريم، نحو ثمانية وأربعين مرة^(٢)، وغالباً بصيغة الفعل، كما في قوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (سورة طه: ٤٤)، كما ورد بصيغة الاسم في مواضع أقل، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ (سورة الإسراء: ٣١)، وهو ما يؤكد كون الخشية أخص من مطلق الخوف لارتباطها بالعلم والإدراك.

٢- الرهبة لغة: الرهبة هي الخوف، يقال: رَهَبَهُ وَرُهَبًا، وَرَجُلٌ رَهْبُوتٌ، أي: مرهوب، ويقال: رَهْبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحْمُوتٍ، أي: أن تُرهبَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُرحمَ^(٣)

واصطلاحاً: عرّف ابن القيم الرهبة بأنها الإمعان في الهرب من المكروه، وهي ضد الرغبة التي هي سفر القلب في طلب المرغوب فيه^(٤) وقد عرّفها الراغب الأصفهاني بأنها مخافة مع تحرز واضطراب^(٥)، والصلة بين الخوف والرهبة، قال أبو الهلال العسكري «الرّهبة طول الخوف واستمراره، ومن ثم قيل للراهب راهب؛ لأنه يديم الخوف»^(٦)، وقد وردت مادة «رهب» ومشتقاتها في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة^(٧)، وقد جاءت على صيغ متعددة؛ منها ما ورد بصيغة الفعل، منها قوله تعالى ﴿.. هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٥٤)، وقد وردت هذه الصيغة في خمسة مواضع، ومنها ما جاء بصيغة الاسم، كقوله تعالى ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ج ٢، ص ٥٤٥.

(٢) ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٢٩٦-٢٩٧.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ج ١، ص ١٤٠.

(٤) محمد أبو بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ج ١، ص ٥٠٨.

(٥) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (رهب)، ج ١، ص ٣٦٦.

(٦) الحسن بن عبد الله العسكري أبي هلال، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، ط ١، دار العلم، القاهرة ٢٠١٤ م، ص ٢٤١.

(٧) ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس، مادة (رهب)، ص ٤١٣.

ينال الإنسان، ومن ثم يقال أشفقت الأم على ولدها، أي: رقت له، وهي ليست من جنس الخشية أو الخوف في شيء، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ..﴾ (سورة المؤمنون: ٥٧).

ولو كانت الخشية هي الشفقة لما حسن أن يقال ذلك، كما لا يحسن أن يقول يخشون من خشية ربهم^(١)، إذ يؤدي ذلك إلى التكرار غير المطلوب دلاليًا، ومن ثم الإشفاق أبلغ دلالة في سياق الخوف بل هو أعلى درجاته لما يقتزن به من رقة كبيرة وعناية ونصح للمشفق عليه، مع ما يرافقه من توقع وحذر.

٥- الفرع لغة: قال ابن فارس في مادة الفرع «الفاء والزاي والعين أصلان صحيحان أحدهما الذعر، والآخر الإغاثة»^(٢)، ويقال: «فرع منه وفرع فرعا وفرعا وفرعه: أخافه وروعه فهو فرع»^(٣)، وبين الراغب الأصفهاني معنى الفرع بقوله: «انقباض ونفاز يعتري الإنسان من الشيء المخيف، وهو من جنس الجزع»^(٤)، وقد وردت مادة (فرع) ومشتقاتها في القرآن الكريم ست مرات^(٥)، ويُفهم من هذا التعريف أن الفرع هو حالة خوف شديد يصيب الإنسان عند حدوث أمر مفاجئ ومخيف، فيؤثر في حالته النفسية، ويتسبب في اضطرابها ونفورها.

٦- الفرق: شدة في الخوف والفرع، يقال: فرق فلان إذا جزع واشتد خوفه، وقد وردت مادة (فرق) ومشتقاتها في القرآن الكريم واحداً وسبعين مرة^(٦)، منها جاءت بصيغة الفعل في قوله تعالى في وصف المنافقين ﴿وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرُقُونَ﴾ (سورة التوبة: ٥٦) والمقصود بالفرق هو الخوف الشديد، بمعنى أنهم قوم متصفون بصفة الجبن في مقابل المؤمنين الذين تتسم صفاتهم بالشجاعة والعزة، والذين يفرقون لا يكونون من صفات المؤمنين^(٧)، بل يُعدُّ ذلك سمةً من سمات ضعف النفس والجبن.

ومن خلال هذا النسق الدلالي الذي تشكّله الألفاظ السابقة، يتبين أن التعبير الأدبي، ومن ثم التعبير القرآني يأتي امتداداً لهذا النسق اللغوي، وليست الألفاظ في القرآن الكريم مستعملة على سبيل الترادف، بل توظف للدلالة على مراتب شعورية متدرّجة تختلف باختلاف السياق وطبيعة الحالة النفسية المقصودة.

فتدور الدلالة أولاً بالخشية القائمة على المعرفة وتعظيم الله، ثم الرهبة المصحوبة بالحدز

(١) ينظر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الفروق اللغوية، ص ٢٤١.

(٢) ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥٠١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٥١.

(٤) ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (فرع)، ص ٦٣٥.

(٥) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (فرع)، ص ٤٠٩.

(٦) ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (فرق)، ص ٦٥٥-٦٥٧.

(٧) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٠، ص ٢٣٠.

مظاهر الخوف الطبيعي في القرآن الكريم:

١- الخوف الطبيعي بوصفه ترقباً للشر أو المكروه: يظهر الخوف في هذا المظهر ترقب للخطر، قال تعالى ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ (سورة القصص: ٢١)، فعل خروج النبي موسى (عليه السلام) فالخوف بوصفه توتر النفس في مواجهة الخطر عندما وصل النبي موسى إلى شعيب عليهما السلام وقص عليه القصة، قال تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتُ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة القصص: ٢٥)، فسر ذلك بأن النبي موسى (عليه السلام) في بلد آمن لا سلطان لفرعون عليه، وقد نجاه الله من كيد المجرمين^(١)، فيُظهر أن الخوف في هذا الموضع ليس مجرد انفعال نفسي طارئ بل حالة وعي بالمخاطر المحيطة تتسم بالتأهب والنجاء إلى الله تعالى، وتتسجم مع طبيعة الإنسان الواقع في مواجهة الظلم، وفي مسار الرسالة في بيئة مخيفة.

٢- الخوف عند مواجهة المجهول أو الأمر الم هول: يُذكر أن النبي موسى عليه السلام عندما رأى حدثاً مهولاً، قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ (سورة طه: ٦٧) فكان خوفه خوفاً طبيعياً مما طبع عليه الإنسان من ضعف القلب، مع علمه بأن الله ناصر^(٢)، كان خوفه (عليه السلام) بمقتضى طبع الجبلة البشرية عند رؤية الأمر الم هول^(٣)، وكذلك في قصة النبي إبراهيم (عليه السلام) حين قرب الطعام لضيوفه من الملائكة ولم تمدد أيديهم إليه، قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بَعْلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (سورة الذاريات: ٢٨) وهذا النوع من الخوف طبيعياً ونشأ عن مفاجأة المجهول، وهو من مقتضيات الطبيعة البشرية يُرفع بسرعة بالطمأنينة الإلهية الواردة في السياق القرآني.

٣- الخوف من القتل أو أذى العدو: قال تعالى ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ (سورة الشعراء: ١٤) و﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ (سورة القصص: ٢٣) وفي قول موسى وهارون عليها السلام ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ (سورة طه: ٤٥)، أي: «يا ربنا إننا نخاف إن دعوانا إلى الإيمان أن يعجل علينا العقوبة أو يجاوز الحد في الاساءة لنا»^(٤)، وهذا يُظهر أن الخوف في مواجهة الطغيان خوف طبيعي مشروع يتبعه الخطاب الإلهي مباشرة ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (سورة طه: ٤٦)، «أي لا تخافا من سطوته إنني معكما بالنصرة والعون أسمع جوابه لكما وأرى ما يفعل بكما»^(٥)، فيُظهر

(١) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٤٢١.

(٢) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط ٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ٢٢، ص ٧٤.

(٣) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٢٣٩.

(٤) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٢٣٦.

(٥) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٢٣٦.

هذا الانتقال من الخوف إلى اليقين بالله وثبات الدعوة في مواجهة الظلم.

٤- الخوف من التكذيب لحمل الرسالة: خوف النبي موسى (عليه السلام) من تكذيب قومه، قال تعالى ﴿رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون﴾^(١) خوفه من التكذيب لأنهم لا يكادون يفقهون عنه^(١)، خوف مشروع مرتبط بمسؤولية الدعوة لا بالذات، ومرتبطة بالخوف من ردة فعل العامة، وغياب الفهم، وبيان ذلك يظهر الخوف في مسار الرسالة، لا في مسار الانسحاب.

٥- الخوف من أدراك العدو أو الهلاك: يظهر الخوف أيضاً في مواجهة التهديد المباشر بالهلاك، كما في قوله تعالى ﴿لَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لَّا تَخَافُ دَرْكاً وَلَا تَخْشَى﴾ (سورة طه: ٧٧) لا تخاف من لحاق فرعون وجنوده ولا تخشى الفرق في البحر^(٢).

٦- الخوف العام المرتبط بالابتلاء الإنساني: يظهر الخوف هنا كظاهرة وجودية عامة، قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ...﴾ (سورة البقرة: ١٥٥) فيبتلي الله عباده عند الأعمال السيئة بنقص الثمرات وحبس البركات^(٣) مما يدل على أن الخوف جزء من سنن الابتلاء في الحياة.

بهذا يتبين أن الخوف الطبيعي في القرآن الكريم حالة فطرية معتبرة، تؤدي وظيفة وقائية في الشخصية الإنسانية فلا يُعد نقصاً ولا رذيلة، بل ينطوي على أبعاد متعددة (جسدية، نفسية، رسالية، اجتماعية، كونية) ويُدَار هذا الخوف ضمن مسار التربية الإيمانية حتى يتحول من الحذر الأولي إلى الثقة بالله والإيمان بحكمته في الابتلاء والتدبير.

النمط الثاني: الخوف التعبدية: هو خوف خضوع له تعالى لأنه الله ذو الجلال والإكرام، لا الخوف من عقابه وحده ولا طمعا في ثوابه بل فيه إخلاص العمل لوجهه الكريم، وهونوع من الخوف الذي يُعد أرفع أنواع الخوف الذي وصف الله به المكرمين من ملائكته وهم معصومون آمنون من عقاب المخالفة وتبعة المعصية^(٤)، قال تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (سورة النحل: ٥١) ويدل هذا على أن الخوف المذكور في الآية ليس خوف من يُعاقب على التقصير، بل خوف من مقامه وجلالته وإكرامه، وفي وقوله تعالى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾ (سورة الرحمن: ٤٦) وفي هذا الوصف إشارة إلى أن الخوف المذكور في الآية خوف من مقامه تعالى لا خوفاً من العقاب وهو غير الخوف من مقام الله تعالى على عبده بما عمل أو بما يصدر عنه.

(١) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٤٣٣.

(٢) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٥١٤.

(٣) محمد بن المرتضى الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٠٦.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٦٢ هـ، ج ١٩، ص ١٢٣.

فإن الخوف من مقامه تعالى خوف خاص ليس له الصادر والخاطر وهو الخوف من عظمة الله تعالى على عبده لا يخافون الله تعالى لمجرد العقاب وإنما يخافون مقامه^(١)، وقد يذكر الله تعالى من خافه مقامه بين يديه يوم القيامة فقال ﴿وَلَنُنَسِّكَنَّهُمُ الْأَرْضَ ذَلِيلًا لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَشِيَ وَعِيدِي﴾ (سورة إبراهيم: ١٤) وقد فسر أغلب أهل العلم أن المراد بـ«من خاف مقامي» هو من خاف قيامي عليه ومراقبتي له ذلك لمن خاف عذابي وخاف وعيدي أي القرآن وزواجره^(٢)، له النصر والتمكين في الأرض ويُعطيه جنتين في الآخرة، مما يظهر أن الخوف من مقامه تعالى هو خوف تقوا بما أنه الله القائم بأمر عباده وحذرهم من مخالفة أمره بلسان أنبيائه ورسله حتى يعود مساره إلى التقوى^(٣)، ومن الخوف المذكور في القرآن الكريم أيضاً الخوف من العقاب، وهو ما يظهر في قوله تعالى ﴿..يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ (سورة الرعد: ٢١) وغيرها من الآيات التي تذكر فيها خوف عذاب وخوف سوء حساب، وقوله تعالى ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة الأنعام: ١٥) وهو خوف مشروع ينضبط بمقام الإيمان وينتهي بحسن التوبة و«أن الخوف من الله يُشكل المنهج الكامل للبشرية»^(٤) وقوله تعالى ﴿..فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾ (سورة البقرة: ٤٠)، «الرهبه» هي الخوف أما من عقاب الله وهو نصيب أهل الظاهر وأما من الإجلال وهو وظيفة أرباب القلوب والأول يزول والثاني لا يزول ومن كان خوفه في الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس، يروى أنه ينادي مناد يوم القيامة: وعزّتي وجلالي لا أجمع على عبدي خوفين ولا أمنين، من أمني في الدنيا أخفته يوم القيامة ومن خافني في الدنيا أمنت يوم القيامة^(٥)، ويبين القرآن الكريم أن الخوف من الله تعالى ينضبط بنوعيه، فيقول ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (سورة آل عمران: ١٧٥)، الإيمان بالله والخوف من غيره لا يجتمعان وهذا كقوله تعالى ﴿فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا﴾ (سورة الجن: ١٢) فيبين أن الخوف من غير الله دليل على نقصان إيمانية وتأثره بالوسواس الشيطانية لأننا نعلم لا ملجأ ولا مؤثر في هذا الكون العريض سوى الله وليس لأحد قدرة في مقابل قدرته^(٦).

بهذا يظهر أن الخوف من المولى بوصفه التقوى هو المنهج الكامل للبشرية، فإنه يُوجه الخوف إلى مطلق قدرته ورحمته، ويُزيل الخوف من المخلوق ويرفع المؤمن إلى مقام الرقابة

(١) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن ومحمد رضوان وخالد العواد ومحمد معتز كريم، مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م)، ج ١٢، ص ١١٦-١١٧.

(٣) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٢.

(٤) ينظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ط ١ (١٤٢٨ هـ - ٢٠١٣ م) مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، م ١، ص ١٢٧.

(٥) نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ج ١، ص ٢٧٢.

(٦) ناصر مكارم الشيرازي، الأمل في تفسير الله المنزل، م ٢، ص ٤٢١.

والوقار، فيبقى في حالة بين الوجل والرجاء، حتى ينال الأمن في الدارين.

التمط الثالث: الخوف العرضي الطارئ: بأنه خوف لا يتحقق إلا بانتظار مكروه، ينشأ عن توقع أمور مستقبلية كعدم قبول العمل أو سوء الخاتمة، وهو خوف قلبي باطني يختلف باختلاف درجات الإيمان، وقد يكون محموداً إن أدى إلى صلاح ومذموماً أن أدى إلى اليأس والقنوط^(١).

وقد ورد الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قوله: ﴿المؤمن بين مخافتين: ذنب قد مضى لا يدري ما صنع الله فيه وعمر قد بقي لا يدري ما يكتسب فيه من المهالك فهو لا يصبح إلا خائفاً ولا يصلحه إلا الخوف^(٢)، وهو نص يُظهر أنَّ هذا الخوف متجذر في ضمير المؤمن إذ يرتبط بمراجعة الذنب الماضي، ومراعاة المستقبل فيتحول إلى حالة ملازمة للإيمان ما دام منضبطاً ولم يتحول إلى حالة يأس أو قنوط.

وفي هذا السياق أشار الشوكاني إلى أنَّ القلوب خافت وحذرت لمخافته لأنهم إلى ربهم راجعون مبيناً أنَّ حصول الوجل دليل على كمال اليقين وقوة الإيمان، وإنه علامة على إتمام العبودية على أكمل وجه^(٣) كما ذهب الطبري في تفسير قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ (سورة المؤمنون: ٦٠) الذين يعملون الأعمال الصالحة من صلاة وصيام وصدقة وهم مع ذلك خائفون ألا تقبل منهم^(٤) وذهب الطبرسي إلى المعنى نفسه في تفسير قوله تعالى، أي أنهم يعطون الشيء ويشفقون ألا تقبل منهم أعمالهم يخافونه ويخافون لقاء الله^(٥).

وعليه، فإنَّ ما قرره الطبري والطبرسي من تفسير الآية، يدل على أنَّ هذا الخوف هو خوف المؤمنين الذين يعملون الصالحات وهم مع ذلك يخافون من عدم قبول عملهم، وهو ما يجعله من قبيل الخوف العرضي الطارئ لأنه لا ينشأ عن واقع حاضر بل عن تصور مستقبل محتمل.

كما يشير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (سورة الأنفال: ٢) إلى أنَّ قلوب المؤمنين إذا ذكر الله خافت وارتعشت من هيبتة كأنها بين يديه واقفة، ولجلاله وعظمته مشهودة فيصبرون في السراء والضراء على الأمراض والمصائب والمحن وسائر المكاره^(٦).

وبهذا يتبين أنَّ الخوف العرضي الطارئ هو خوف قلبي غير دائم، ينشأ عن توقع مكروه

(١) ينظر: محمد بن محمد الغزالي، ص ١٥٠٥-١٥٠٧.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي (باب الخوف والرجاء)، ط ١ (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م) منشورات الفجر، بيروت-لبنان، ج ٢، ص ٤٥.

(٣) ينظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٦٤١.

(٤) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، القاهرة، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ج ١٧، ص ٧١.

(٥) الفضل ابن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، دار المرتضى بيروت، ج ٧، ص ٢٧٢.

(٦) ينظر: محمد علي، صفوة التفاسير، ج ٢، ص ٢٨٩.

مستقبل، كالخوف من عدم قبول العمل أو سوء الخاتمة، محمودٌ إذا حمل على صلاح القلب ومراعاة العمل، ومذموم إذا أدى إلى يأس أو قنوط، وهو غير لازم لكل لحظة في حياة الإنسان، لكنه حالة مُمكنة ومتكررة في حياة المؤمن ترتبط بيقظة القلب ومراقبة العمل والحساب.

المبحث الثاني: نماذج من خوف الأنبياء في القرآن الكريم (إبراهيم، زكريا، موسى)

عليهم السلام

على الرغم من علو مقام الأنبياء عليهم السلام في التوكل والإيمان، يثبت القرآن الكريم لهم بعض مظاهر الخوف بوصفها مواقف بشرية طبيعية لا تنال من عصمتهم، بل تُظهر تفاعلهم مع أحداث الدعوة وظروفها وتتنوع هذه الصور في القصص القرآني، كما في خوف النبي إبراهيم، والنبي زكريا، ثم النبي موسى (عليهم السلام) بما يكشف عن البعد الإنساني في شخصيتهم، ويؤكد أن هذا الخوف لا يقدح في مقام النبوة، وإنما يندرج في إطار التربية الروحية والتوجيه العقدي، إذ يندرج تحته عدّة مطالب، وفق الآتي:

المطلب الاول نموذج خوف النبي إبراهيم عليه السلام

النبي إبراهيم عليه السلام أحد أولي العزم الذين آتاهم الكتاب والشرعية من الرسل وأبو الأنبياء، وقد ذكره القرآن الكريم في خمس وعشرين سورة^(١)، وسمى سورة كاملة باسمه، وتُعد قصته بمشاهدتها المختلفة ثاني أطول وأوسع قصة في القرآن الكريم بعد قصة النبي موسى عليه السلام.

لقد ذكر القرآن الكريم خوف إبراهيم عليه السلام في سياقين مختلفين: خوفه من ضيوفه الذين هم ملائكة وخوفه على نفسه من قومه الكافرين، ويظهر القرآن الكريم أن إبراهيم عليه السلام، رغم ثباته العميق في التوحيد، لم يخل من لحظات خوف نفسية، خصوصاً في مواجهة قوم عنيد يقاوم الدعوة، ويخشون أن يهدد ذلك مكنونهم الروحي والنفسي، ومن هنا يمكن فهم خوفه الذي تجلّى في قصة النبي إبراهيم عليه السلام في صور متعددة:

١ - خوف النبي إبراهيم عليه السلام من الضيوف (الملائكة)، قال تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ أَن يُدْيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ﴾ (سورة هود: ٧٠)، وقد بيّن الطباطبائي أن الإيجاس هو الإحساس الخفي الذي يقع في النفس، وقد نشأ هذا الخوف عند إبراهيم عليه السلام نتيجة أمر طارئ ولهذا آمنوه وطيبوا نفسه بقولهم ﴿لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطٍ﴾، كما يوضح أن هذا الاستشعار لا يتعارض مع مقام النبوة الملازم للعصمة الإلهية من المعصية، إذ إن مطلق الخوف هو تأثير النفس عند مشاهدة المكروه،

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٢٨.

وما يدفعها إلى الحذر منه والمبادرة إلى دفعة ليس من الرذائل الخلقية^(١)، بل هو من مقتضيات الجبلة التي فطر الله عليها الإنسان.

وقد أشار الطبرسي إلى أن قوله «نكرهم» يفيد أن إبراهيم عليه السلام استنكر أمر ضيوفه ولم يعرف حقيقتهم، ثم أعقب ذلك بإيجاس الخيفة.

وذكرت بعض التفاسير عدة أسباب لهذا الخوف، منها أنهم كانوا شبانا أقوياء متفرقين في أطراف البلد، وامتنعوا عن تناول الطعام، فأحاطه ريبه أن يكون ذلك بلاءً، إذ جرت عادة الناس في ذلك الزمان أن مشاركة الضيف في الطعام علامة على الأمان والاطمئنان، وقيل أيضاً إنه ظنهم لصوصاً يريدون به سوءاً، كما قيل إنه علم أنهم ملائكة فخاف أن يكون قومه مقصودين بالعذاب والهلاك^(٢).

إن هذا الخوف نشأ عن ظرف مفاجئ غير مألوف، ثم زال فور اتضاح الحقيقة وتطمين الملائكة له، بقولهم ﴿لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لَّوِطٍ﴾، وقد ورد في تفسير الفيض الكاشاني أن قول الملائكة «إنا ملائكة مرسله إليهم بالعذاب، وإنما لم نمد إليه أيدينا لأننا لا نأكل»^(٣)، جاء لبيان حقيقة امتناعهم عن الطعام، ورفع ما كان يوجب الريبة، كما أشار الزمخشري إلى أن قولهم ﴿إِنَّا أُرْسِلْنَا﴾، إنما يقال هذا لمن عرفهم ولم يعرف وجه إرسالهم، وقيل في تفسير ﴿فَأَوْجَسَ﴾، أي أضمر الخوف في نفسه، ثم أعقب ذلك تطمينهم له بقولهم ﴿لَا تَخَفْ﴾ وذلك لأنهم رأوا أثر الخوف والتغير في وجهه، أو عرفهم الله تعالى بحاله، أو لكونهم ملائكة موجبة للخوف، لا ينزلون إلا بعذاب^(٤)، وجاء في موضع آخر في قوله ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرُوهُ بَعْلَامٍ عَلِيمٍ﴾ (سورة الذاريات: ٢٨)، يذكر العلامة فضل الله نجد النبي إبراهيم (عليه السلام)، يخضع لعنصر المفأجة الغربية في طبيعة مضمونها الذاتي بطريقة عفوية من خلال الضعف البشري العادي ليعود في لحظة الوعي الشعوري إلى الانفتاح على القدرة الإلهية التي تجعل الأمل حياً حتى في المورد الذي يكون الشيء فيه مستحيلاً عادياً، فلا يستسلم لأي يأس لأن الذين يخضعون للقنوط هم الضالون لا المهتدون فإنهم يقفون مع الله في ما يقوله ويفعله في شؤون عبادته من دون أن يكون في ذلك أية منافاة للعصمة وللدرجة العالية في نبوته^(٥).

ومن خلال هذا النموذج يتبين أن الخوف الوارد في قصة النبي إبراهيم عليه السلام كان شعوراً طبيعياً لا يتعارض مع مقام النبوة بل تتسجم مع طبيعة الأحداث التي قد يتعرض لها الأنبياء في سياق الدعوة ويظهر كيف يعالج الخوف بالتربية الإلهية، فيتحول من إحساس مزعج إلى مقام

(١) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٢٢٣.

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٣٨.

(٣) ينظر: محمد بن المرتضى الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٥٧.

(٤) ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٢١٦.

(٥) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ط ٢، دار الملاك، بيروت - لبنان، ج ٥، ص ٣٦٢.

يقين واطمئنان بما يحقق التوازن بين البشرية والرسالية في مسار الأنبياء .

٢- خوف النبي إبراهيم (عليه السلام) من قومه محاولة إحراقه

يُعد خوف إبراهيم عليه السلام من قومه عند محاولتهم إحراقه بالنار نموذجاً بارزاً لخوف الأنبياء عليهم السلام من المصادمة وقوة السلطة العنيدة، فلما عارض قومه عبادته لله واحتج عليهم بالحجج والبراهين، تحول خطرهم من مجادلة لفظية إلى تهديد بالقتل، وقرروا قتله بإلقائه في النار، فكان خوفه طبيعياً من هذا التهديد بالموت، وليس جبناً أو ضعفاً في الإيمان.

وبين القرآن الكريم ذلك بقوله تعالى ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ * قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (سورة الأنبياء: ٦٨-٦٩)، فقال بعضهم لبعض أحرقوه بالنار وانصروا آلهتكم وعظموها وادفعوا عنها وعن عبادتها أن كنتم ناصرين لها، ولم تريدوا ترك عبادتها، والتحريق هو التقطيع بالنار، واحترق الشيء احتراقاً وقيل: الذي أشار بإحراق إبراهيم رجل من أكراد فارس، وفي الكلام حذف، تقديره: أوثقوا إبراهيم وطرحوه في النار، ثم قال الله تعالى عند ذلك للنار ﴿كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (سورة الأنبياء: ٦٩) وقيل في معنى جعل النار برداً وسلاماً قولان: الأول أنه تعالى أحدث في النار برداً بدلاً من شدة الحرارة التي فيها فلم تؤذ، والثاني: أنه حال بينها وبين جسمه فلم تصل إليه، ولو لم يقل سلاماً لأهلكه بردها، وليس في الأمر أمرٌ على الحقيقة بل هو من قبيل قوله تعالى ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (سورة البقرة: ٦٥)، أي: صيرهم كذلك من غير أن يأمرهم بذلك ونقله عن قتادة: ما أحرقت النار منه إلا وثاقه، وقيل: إن إبراهيم لما أوثقوه ليلقوه في النار قال لا إله إلا أنت سبحانك رب العالمين لك الحمد ولك الملك لا شريك لك، ثم أخبر تعالى أن الكفار أرادوا بإبراهيم كيداً وبلاء فجعلهم الله الأخسرين بتأييد إبراهيم وتوفيقه ومنع النار من إحراقه حتى خسروا وتبين كفرهم وضلالهم^(١)، وأضاف النيسابوري في تفسير الآية يراد بها اختيار أشد العقاب وهو الإحراق بدعوى نصرة الآلهة، وإلا لعدوا مقصرين في نصرها، ويحتمل أن يكون القائل بذلك بعضهم أو أن يكون إشارة إلى الفعل لا القول لأن النار جماد غير أنه لا يمتنع أن يخلق الله لها فهماً يصح به الخطاب أو يكون الخطاب متوجهاً إلى الملائكة ويرى أن قول ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ خطاب لتلك النار المخصوصة، لأن الغرض متعلق بها، مع بقاء منافع النار للخلائق، فلا يليق بإبطالها.

ثم يعرض لبيان كيفية برد النار، فيذكر وجوهاً: منها أن الله أزل عنها خاصية الإحراق مع إبقاء الإضاءة أو خلق في جسد إبراهيم عليه السلام كيفية مانعة من تأثيرها أو جعل بينه وبينها حائلاً، ويرجح نفس النار صارت باردة.

لظهور دلالة النص على ذلك، وإن الحرارة ليست جزءاً من حقيقتها بحيث يمتنع انفكاكها

(١) محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٧، ص٢٦٢-٢٦٣.

عنها، ويفسر قوله ﴿وَسَلَامًا﴾ بأنه برد غير ضار، لأن البرد قد يكون مؤذياً، فدفع ذلك بوصف السلام^(١). وأشار الصابوني أيضاً عندما قال لهم إبراهيم ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٥)، أي قبحاً لكم ولأصنام التي عبدتموها من دون الله، ثم قال أفلا تعقلون قبح صنيعكم؟ ثم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم فلما لزمتهم الحجة وعجزوا عن الجواب عدلوا إلى البطش والتكيل، ثم ذكر قول المفسرون، لما أرادوا أحراق النبي إبراهيم عليه السلام جمعوا له حطباً مدة شهر حتى كانت المرأة تمرض فتذرع إن عوفيت أن تحمل حطباً لحرق إبراهيم ثم جعلوه في حفرة من الأرض وأضرموها ناراً فكان لها لهب عظيم حتى أن الطائر ليمر من فوقها فيحترق من شدة وهجها وحرها ثم أوثقوا إبراهيم وجعلوه في منجنيق ورموه في النار فجاء إليه جبريل فقال: ألك حاجة؟ قال أما إليك فلا، فقال جبريل: فأسأل ربك، فقال «حسبي من سؤالي علمه بحالي» فقال الله: يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم، ولم تحرق النار منه سوى وثاقه، حيث كادوا للنبي الله فرد الله كيدهم في نحورهم^(٢).

وهذا يبين لنا أن خوف إبراهيم عليه السلام لم يكن من نتيجة ضعف يقينه بل كان خوفاً طبيعياً من التهديد بالقتل ثم تحول هذا الخوف إلى رحمة في نفسه وإلى توكل على الله عز وجل، فطرح في النار فسلم، كان ذلك من أعظم آيات إيمانه وثباته، ودليلاً على أن الخوف يُسخر لتقوية الإيمان لا لإذهابه.

٣- خوف النبي إبراهيم عليه السلام على دينه وذريته (الدعاء)

لم يكن خوف إبراهيم عليه السلام من قومه خوف ضعف بل كان حذراً على دعوته، وحرصاً على سلامة عقيدته وعقيدة ذريته، ولذلك لجأ إلى الدعاء طالباً الأمن والثبات، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ (سورة إبراهيم: ٣٥)، وقد فسرت الآية بأن معناها: اجعل مكة بلد آمن يأمن أهلها وساكنوه وقوله ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ أي: أحمني يارب وجنبنني وأولادي من الوقوع في عبادة الأصنام، والغرض من ذلك تنبيته على ملة التوحيد وطلب الهداية والإيمان^(٣)، ويذكر الكاشاني في الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام، أن إبراهيم عليه السلام دعا بذلك لما علم أن عهد الله الإمامة لا ينال الظالمين، والظلم هنا هو الشرك لقوله تعالى ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ فلما علم إبراهيم أن عهد الله لا ينال عابد الأصنام، قال ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾

(١) نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، مج ٥، ص ٣٢-٣٤.

(٢) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٣) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج ٢، ص ٩٩.

طلباً للسلامة من الشرك^(١).

وقال الشريف المرتضى: ويمكن في الآية وجه آخر، وهو أن المراد: أفعل بي وبهم من الألفاظ ما يباعدا عن عبادة الأصنام ويصرف دواعينا عنها، وقد يقال لمن حذر من الشيء ورغب في تركه وقويت صوارفه عنه أنه قد جنب ذلك، كما أجاب عن شبهة دعاء النبي: كيف يدعو إبراهيم عليه السلام بذلك وهو يعلم أن الله تعالى لا بد أن يفعل هذا اللطف المقوي لدواعي الإيمان؟ لأن النبي عليه السلام قد يدعو بما يعلم أن الله تعالى سيفعله على كل حال على سبيل الانقطاع إلى الله تعالى والتذلل له والتعبد^(٢).

يتبين هنا أن خوف النبي إبراهيم عليه السلام خوف محمود نابع من الوعي بالتوحيد والحرص عليه، وقد ظهر في دعائه طلب للأمن والثبات له ولذريته مع طلبه الحفاظ من الشرك والألفاظ الإلهية الموصلة للطاعة.

٤- **الخوف العقدي (المنفي):** ينفي النبي إبراهيم الخوف من آلهة قومه، قائلاً ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١) الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ^(٢) (سورة الأنعام: ٨١-٨٢)، وقد بين الطباطبائي أن الآية الأولى تقرر نفي الخوف العقدي من الأصنام وآلهة قوم إبراهيم لأنها لا دليل على كونها مستقلة بالضر والنفع، وخوفهم منها خوف وهمي قائم على الشرك، بينما هم أنفسهم لا يخافون من الله الذي أثبتوا له شركاء في الربوبية بغير برهان، فحالهم يكذب مقالهم وتناقضهم واضح في دعوى الأمن مع تعريضهم أنفسهم لذلك.

ويعتبر قولهم أن قوله ﴿مَا أَشْرَكْتُمْ﴾ مقيد بقوله ﴿بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ وهذا القيد ليس لإثبات مشروعية الشرك بل لنفي الشرعية عنه، ما أنزل الله على ذلك دليلاً فيقرر بذلك أن الخوف من غير الله بلا حجة لا يسوغه دليل عقلي ولا نقلي، ثم تأتي الآية الثانية ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ ويرى الطباطبائي أن هذه الآية في معرض كلام إبراهيم عليه السلام جواباً على سؤاله ﴿فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ لا من كلام قومه ولا من كلام الله في صورة قضاء مباشر بين الفريقين إذ لا يساعد السياق على ذلك. خاصة مع ما حكاه الله من اعترافهم في قصة كسر الأصنام^(٣)، بأنهم ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَفِقُونَ...﴾ (سورة الأنبياء: ٦٢)، فخلاصة تفسيره أن الآيتين معا ترسخان مبدأ عقدياً حاسماً بأن الخوف الحقيقي لا يكون إلا من الله وحده.

(١) ينظر: محمد بن المرتضى الكاشاني، الصافي في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٢٤٤.

(٢) ينظر: علي بن الحسن الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، تحقيق: دار الأضواء، بيروت، ط ٢ (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م)، ص ٥٨.

(٣) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٢٠٦-٢٠٨.

وأما الصابوني فيلخص المعنى بقول النبي إبراهيم عليه السلام كيف أخاف إلهتكم التي أشركتموها مع الله في العبادة ولا تخافون الله القادر على كل شيء الذي أشركتم به بدون حجة ولا برهان؟ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون؟ أي: أين الأحق بالأمن؟ نحن وقد عرفنا الله بأدلة وخصصناه بالعبادة، أم أنتم قد أشركتم معه بالأصنام وكفرتكم بالواحد الديان، ثم يقول في الآية الثانية بأنهم لم يخلطوا إيمانهم بالشرك فهؤلاء لهم الأمن من عذابهم وهم مهتدون على هداية ورشاد^(١)

الخوف الأبوي على إسماعيل عليه السلام في قصة الذبح

يتجلى خوف الأبوي عند إبراهيم عليه السلام في قصة الذبح، حيث يظهر البعد العاطفي والامتحاني في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿سورة الصافات: ١٠٢﴾، ويبين الطباطبائي أن قوله تعالى يتضمن فاء فيه فصيحة تدل على محذوف والتقدير: فلما ولد ونشأ وبلغ معه السعي، أي بلغ من العمر مبلغاً يسعى فيه حوائج الحياة عادة وهو سن المراهقة، كما يرى أن قوله ﴿إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ يدل على تكرار الرؤيا، وأن إبراهيم عليه السلام فهم من منامه أنه مأمور بالذبح فغبر عن ذلك في صورة أمر ثم طلب من ابنه بيدي رأيه فيه وهو يختبره، أما جواب إسماعيل عليه السلام ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ فيُظهر رضاه بما أمر به أبوه في صورة التسليم لأمر الله، فقال: أفعل ما تؤمر ولم يقل: اذبحني لأن أباه مأمور بأمر ليس له إلا امتثاله وطاعته، ويأتي قوله ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ تطيب لنفس أبيه، وإظهار لعدم الجزع، مع تعليق صفة الصبر بالمشيئة الإلهية، في إشارة إلى أن الصبر ليس صفة ذاتية مستقلة في الإنسان بل هي من مواهب الله تعالى إن شاء أبقاها فيه، وإن شاء نزعها عنه^(٢).

فأجابه أباه بأحسن جواب فقال ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، أي امض لما أمرك الله به من ذبحي فستجدني إن شاء الله صابراً وهو جواب من أوتي الحلم والصبر وامتنال الأمر والرضا بقضاء الله^(٣).

(١) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج ١، ص ٤٠٢-٤٠٣.

(٢) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ١٥٨-١٥٩.

(٣) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج ٣، ص ٤٠.

المطلب الثاني: خوف النبي زكريا (عليه السلام) من الموالى بعد وفاته ومن العقم ثم

دعاؤه للفرج

يُمثل موضع خوف النبي زكريا عليه السلام من الموالى بعد وفاته ومن حال العقم نموذجاً مميزاً في الخطاب القرآني، يبرز خوفاً يتعلق بمستقبل الدعوة، لا يرتبط بحادثة آنية بل بمشروع الرسالة وسلامة الدين من بعده.

ويُراد من هذا النموذج تذكير المؤمنين بموضع رحمة الله بعبده الصالح زكريا ليعلموا كيف يرحم الله عباده الصالحين الذين يبتهلون إليه في أمور دنياهم وآخرتهم وكان زكريا (عليه السلام) موضع رحمة الله في قصته المثيرة للتفكير وللإيمان^(١)، فقد عبر النبي زكريا عليه السلام عن خوفه من خلال نموذجين:

١ - خوفه على الدين من الموالى بعد وفاته: ظهر الخوف في دعائه فذكر الله تعالى حاله وقال ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۖ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ﴾ (سورة مريم: ٤-٥)، في هذا السياق يقدم النبي زكريا (عليه السلام) دعاءً مركباً يجتمع فيه ضعف السن وعقم المرأة وقلق على مستقبل الرسالة، فيطلب ولداً من صلبه يكون ولياً يرثه ويرث من آل يعقوب ويسير على خطه الرسالي، فسر الزمخشري الآية بأن موالى زكريا هم عصابة إخوته وبنو عمه شرار بني إسرائيل، فخافهم على الدين أن يغيروه ويبدلوه وألا يحسنوا خلافته على أمته فطلب عقباً صالحاً من صلبه يقتدي به في إحياء الدين وترسم مراسمه من بعده، أو بمعنى آخر: خاف أن يولي بعده موالى وقد قلوا وعجزوا عن إقامة أمر الدين، وكثر تبديلهم وسوء خلافتهم من ورائه، فسأل ربه أن يقويهم ويظهرهم بولي يرزقه، وقيل: بمعنى قدامي أنهم درجوا ولم يبق منهم من يؤثق به^(٢).

وقد ذهب الطباطبائي أن المقصود بالموالى هم عمومته وبنو عمه ومن في حكمهم من العصابة، وقيل: هم الكلالة أو الورثة، أي من يكون بعد الرجل من غير أولاده من صلبه، والمراد أنه (عليه السلام) خاف تولي الموالى بعده وكان خائفاً أن يرثوه وأن لا يكون له عقب^(٣) كما يذكر فضل الله بأن التعبير في الآية لا يسمح باستحالة الخوف من مجرد تركه أو عدم وجود الوارث، فإن الكلمة توحى بأن الخوف من أمر يتعلق بهم ويتصل بساحته ومستقبل دعوته وليس من الطبيعي أن يكون مصدر خوفه مجرد تركه وحده فذلك لا يتناسب مع ما يُعول عليه من الاستجابة لطلب الولد من صلبه في سنه المتقدمة الذي يجعل تحقيق ذلك عبر الوسائل الطبيعية أمراً

(١) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٥، ص ١١.

(٢) ينظر: محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٦.

(٣) ينظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٨.

يُصور في القرآن كنوع من الإعجاز وقدرته الإلهية، إذ يهب للنبي زكريا (عليه السلام) ولدٌ من نفس زوجته، فيستجيب الله لدعائه ويصلح فيها الحال للإنجاب، كما وقع لسارة زوجة إبراهيم (عليه السلام) فوهب له إسحاق، فيُصبح مثلاً حياً على أن قدرة الله تتجاوز السنن الطبيعية، وتبقي الفرج متاحاً أمام كل مؤمن، ما دام يقدم دعاءه بيقين ويقينه بالقدر وثقته في وعد الله.

المطلب الثالث: نموذج خوف النبي موسى عليه السلام

يتخذ الخوف في قصة النبي موسى عليه السلام طابعاً مغايراً لما ورد في النماذج السابقة، إذ يرتبط بسياق المواجهة الرسالية وما يكتنفها من تحديات، وظروف استثنائية تتصل خاصة في لحظة إظهار الحق في مقابل مظاهر التلبس والتخيل، قال تعالى ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ (سورة طه: ٦٧)، وقد يُذكر أن هذا الخوف ليس من قبيل الشك في ذات الأمر، ولا يعني أن موسى (عليه السلام) شك في صدق المعجزة، وإنما رأى من قوة التلبس والتخيل ما أشفق عنده من وقوع الشبهة على من لم يمعن النظر، فخاف أن يُخدع الناس، فأمنه الله تعالى من ذلك وبين له أن الحجة ستتضح للقوم^(١)، بقوله ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ (سورة طه: ٦٨)، فيرتبط الخوف بمقتضيات الطبيعة البشرية إذ رأى شيئاً هائلاً^(٢).

قيل خاف لما يعرض من الطباع البشرية عند رؤية ما يخشى منه وقيل إنه خافه أن يُفتتن الناس قبل أن يلقي عصاه أو أن سحرهم كان من جنس ما أراه في العصا، فخاف أن يلتبس الأمر على الناس فلا يؤمنوا فأذهب الله تعالى خوفه بما بشره بالظفر والغلبة^(٣).

وعلى هذا الأساس، فإن هذا اللون من الخوف يعكس بعداً رسالياً يرتبط بوظيفة التبليغ، ويكشف عن وعي النبي بمقتضيات الموقف وحسه بما قد يطرأ على الناس من شبهة، بما يجعله منسجماً مع مقام النبوة ومتقاضياً لاحترام حقيقة الإيمان وحرص النبي على أن يتبين للناس الفرق بين الحق والباطل، فيخرج الخوف من دائرة الخوف الجسدي ويدخل في حيز الخوف من إخفاق الدعوة، وضياح الحجة بما يجعله من أشكال الخوف المشروع، الذي يُعد من أسرار الهم بالدعوة لا نقصاً في العصمة.

ويلاحظ أن الخوف في قصة النبي موسى عليه السلام لم يرد على نسق واحد، بل تنوع بحسب طبيعة المواقف؛ فكان تارة مرتبطاً بطرف يقتضي الحذر، وتارة متصلاً بمتطلبات المواجهة، كما في مواجهة السحرة ورؤية العصي والحيال كأنها حيات تسعى، ثم ما يعقبه من تطمين رباني، وقول الله له ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ (سورة طه: ٦٨) يعكس البعد الإنساني في شخصية النبي وطبيعته البشرية لا تنفك عن الأنبياء، وإنما تنتقل في مسارها بتأثير التربية

(١) علي بن الحسين الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ص ١٠٦.

(٢) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج ٢، ص ٢٣٩.

(٣) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، ج ٢، ص ٥٢٠.

الإلهية، وتطمينات الوحي حتى ترفع إلى مقام الأمن والثبات.

ومن ثم فإن ما ورد من الخوف في قصته عليه السلام، إنما جاء في إطار طبيعة الدعوة وظروفها، وسيأتي في البحث المخصص للنبي موسى (عليه السلام) بيان ذلك، مع تقويم دلالاته في ضوء السياق القرآني، وتمييزه عن الخوف المذموم، وبيان قيمته في تقوية مقام الرسالة وتنمية البعد التربوي للإنسان المؤمن، وربطه بمسار النجاة وسطوة الحق وانتصاره على قوة السحر والخداع.

ويتضح من خلال هذه النماذج الثلاثة الخاصة بالأنبياء (إبراهيم، زكريا، موسى) عليهم السلام أن الخوف المذكور في السياق القرآني، لا يخرج عن كونه انفعالاً بشرياً طبيعياً اقتضته جبلة الإنسان التي فطره الله عليها وهو من مقتضيات الطبيعة الإنسانية التي لا تنفك عن الأنبياء بل يكشف عن تفاعلهم مع الأحداث والظروف التي مروا بها في مسيرة تبليغ الرسالة.

وقد تجلّى ذلك في مواقف عدة، منها: قصة النبي إبراهيم عليه السلام عند رؤية ضيوفه لا تصل أيديهم إلى الطعام، و دعاء النبي زكريا عليه السلام عند خوفه من الموالى بعده.

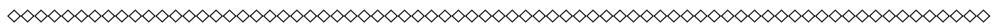
وكذلك المواقف التي مر بها النبي موسى عليه السلام في مراحل مختلفة من حياته، وخاصة في بداية بعثته ومواجهته للسحرة، ويؤكد السياق القرآني في هذه المواضع أن هذا الخوف كان مقروناً دائماً بعناية الله تعالى وتطمينه لأنبيائه، مما يكشف عن بعد تربوي إلهي يتدرج بالأنبياء من الشعور بالخوف إلى الطمأنينة والثبات، فيبقى مقام النبوة سليماً من كل نقص ومرتفعاً فوق كل خوف وملزماً للكمال في الرسالة مع احتفاظه الكامل بمقومات البشرية.

الخاتمة

يتبيّن من هذا التأسيس أن الخوف في القرآن الكريم مفهوم متعدد الأبعاد، تتداخل فيه الدلالات اللغوية مع المعاني العقدية والتربوية، كما يظهر أن الأنبياء (عليهم السلام) على الرغم من كمال توحيدهم وهم أقوى الخلق توحيداً، لم يسلموا من مشاعر الخوف الطبيعية والعرضية والتعبدية، بل عرضت هذه المشاعر ضمن سياق يبرز إنسانيتهم ويؤسس لفهم واقعي متوازن لطبيعة النفس البشرية، مما يجعل دراسة الخوف مدخلاً مهماً لفهم البنية النفسية والإيمانية في الخطاب القرآني؛ وقد أفضت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، يمكن إجمالها بالآتي:

١- إن الخوف في الخطاب القرآني ليس مفهوماً ثابتاً ذا مستوى دلالي ثابت، بل هو متدرج من حيث أسبابه وآثاره، ويتحدد تبعاً للسياق الذي يرد فيه؛ وقد كشفت الدراسة أن الدلالات اللغوية للألفاظ المرتبطة بالخوف (كالخشية والرهبه والوجل...) تحمل فروقاً دقيقة، وأن استعمالها القرآني جاء منسجماً معها، بما يعكس دقة التعبير القرآني وعمق بنائه الدلالي.

٢- يتنوع الخوف في القرآن الكريم إلى أنماط متعددة، منها: الخوف الطبيعي الفطري،



إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

ب- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، (ت٦٩١هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م،

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ.

الزبيدي، محمد مرتضى بن محمد (ت١٢٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: ضاحي عبد الباقي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

الشريف المرتضى، علي بن الحسن (ت٤٣٦هـ)، تنزيه الأنبياء، تحقيق: دار الأضواء، بيروت، ط٢ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م).

الشوكانى، محمد بن علي (ت١٢٥٥هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ط١ (١٤٢٨هـ - ٢٠١٣م) مؤسسة الأعلمي للطبوعات.

الصابوني، محمد علي هـ (ت١٤٤٢هـ)، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، بيروت، ط٤، ١٤٠٢هـ - ١٩٨١م.

الطباطبائي، محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٢هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، دار المرتضى بيروت.

- الطبري، محمد بن جرير (ت ٢١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، القاهرة، ط ١ (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- عبد الباقي، محمد فؤاد (ت ١٣٨٨هـ)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ط. دار الفكر، بيروت ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- العسكري، أبوهلال الحسن بن عبد الله (ت ٤٠٠هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم، ط ١، القاهرة ٢٠١٤.
- الغرناطي، محمد بن يوسف بن علي (٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر بيروت ١٤٢٠هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط ١ (١٤٢٦ - ٢٠٠٥م).
- فضل الله، محمد حسين (ت ٢٠١٠م)، تفسير من وحي القرآن، ط ٢، دار الملاك، بيروت - لبنان.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ): القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- القرطبي، محمد بن أحمد (٥٦٧هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن ومحمد رضوان وخالد العواد ومحمد معتز كريم، مؤسسة الرسالة، ط ١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- الكاشاني، محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١هـ)، الصافي في تفسير القرآن، تح: السيد محسن الحسيني الأميني، ط ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤١٩هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، أصول الكافي، ط ١ (١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م) منشورات الفجر، بيروت - لبنان.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد (٧٢٨هـ)، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- الهمذاني، عبد الرحمن بن عيسى (ت ٣٢٠هـ)، الألفاظ الكتابية، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٨٨٥م.





الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة الجنان

Prof. Dr Khaled Mustafa Merheb

Professor of Islamic History and Civilization at Al-Jinan University

Dr_merheb@hotmail.com

ملامح المشروع الحضاري الإسلامي

(دولة المدينة المنورة نموذجاً)

Features of the Islamic Civilizational Project

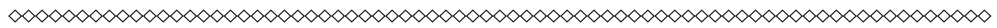
(The State of Medina as a Model)

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8610>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٦/١٥ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٧/٢٠

ملخص

أطلق الإسلام مشروعاً حضارياً مميزاً منذ نشأته في قلب الجزيرة العربية، بل إن أول كلمة فتحت آفاق الدعوة الإسلامية بالوحي هي: اقرأ، تعبيراً عن أهم أسس الحضارة، وهو: العلم، ومن ثم القلم، أداة العلم الأولى: «اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم». ليعلم الإنسان ما لم يعلم. فكان مشروع الحضارة الإسلامية العظيم إقامة المجتمع العالمي على أسس من التحضر والعلم لما فيه خير البرية جمعاء. وبالفعل، مع نجاح الدعوة الإسلامية وسيادة الإسلام على العرب في الجزيرة انطلاقاً من دولة المدينة المنورة. برز المشروع الحضاري الإسلامي كبديل حضاري لكل ما كان سائداً من حضارات سابقة، بلغت مرحلة العقم والانحلال والتشوه، بفعل بعدها عن منهج الله ولاستغراقها في المفاصد والمظالم. وكانت المدينة المنورة أول مركز حضاري إسلامي معتبر بعدما أصبحت موئل المسلمين وملاذهم. وفي هذه المدينة نشأت أول دولة إسلامية بقيادة زعيمها الرسول الكريم ﷺ. وفيها جرى تطبيق مفردات ومفاهيم الحضارة الإسلامية وتجربتها على الأرض. فكانت بذلك أول نموذج عملي للمشروع الحضاري الإسلامي الذي سيتطور ويتوسع ليشمل آفاق العالم أجمع في القرون التالية. لذلك ستنم معالجة هذا الموضوع انطلاقاً من دراسة الدين وعلاقته بالحضارة مع مناقشة تكوين الحضارات عامة، والحضارة العربية خصوصاً التي سبقت الحضارة الإسلامية، ومن ثم ظهرت إرهاصات الحضارة



الإسلامية انطلاقاً من النخبة المكية بصفتها الطليعة الحضارية الأولى، وما ظهر من منطلقات نظرية ومنظومة القيم التي استدعت البحث عن البيئة الملائمة وإطلاق مفهوم (الهجرة)، وفي دار الهجرة، تكونت ملامح المشروع الحضاري الإسلامي وظهرت بعض تفاصيله التطبيقية، في السياسة والإدارة والمجتمع والاقتصاد والفكر...إلخ. وكان إطلاق أول دستور لهذه الدولة الوليدة بما عرف بصحيفة المدينة. لتكون أعظم قانون يحفظ حقوق الإنسان ويحميه ويصلح أحواله. هذه الملامح التي ستكون فيما بعد أساس إبداع الحضارة الإسلامية وتألقها عبر العصور، لتصبح في العصر الوسيط الحضارة الأولى في العالم.

الكلمات المفتاحية: الحضارة - الإسلام - المشروع - المدينة المنورة.

Abstract

Islam launched a distinctive civilizational project from its inception in the heart of the Arabian Peninsula. Indeed, the very first word revealed in the Islamic call was «Read,» expressing one of the most important foundations of civilization: knowledge. This is further emphasized by the pen, the primary instrument of knowledge: «Read, and your Lord is the Most Generous, Who taught by the pen, taught man that which he did not know» (Al-Alaq, verses 3 - 5). Thus, humanity learned what it did not know. The great project of Islamic civilization was to establish a global society based on the principles of progress and knowledge, benefiting all of humanity. With the success of the Islamic call and the dominance of Islam among the Arabs of the Peninsula, beginning with the state of Medina, the Islamic civilizational project emerged as a civilizational alternative to all previous civilizations, which had reached a stage of stagnation, decay, and distortion due to their deviation from God's path and their immersion in corruption and injustice. Medina became the first significant Islamic center of civilization, a haven and refuge for Muslims. It was in this city that the first Islamic state was established, led by its leader, the noble Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him). In Medina, the vocabulary and concepts of Islamic civilization were applied and put into practice. It thus became the first practical model of the Islamic civilizational project, which would develop and expand to encompass the entire world in the following centuries. Therefore, this topic will be addressed by examining religion and its relationship to civilization, discussing the formation of civilizations in general, and Arab civilization in particular, which preceded Islamic civilization. The early signs of Islamic civilization then emerged from the Meccan elite, the first civilizational vanguard, and the theoretical foundations and value system that necessitated the search for a suitable

environment and the concept of migration (Hijra). In Medina, the features of the Islamic civilizational project took shape, and some of its practical details appeared in politics, administration, society, economics, thought, and so on. The first constitution of this nascent state was issued, known as the Constitution of Medina, which became the greatest law for preserving, protecting, and improving human rights. These features would later form the basis for the creativity and brilliance of Islamic civilization throughout the ages, making it the leading civilization in the world during the medieval period.

Keywords: Civilization - Islam - Project – Medina.

المقدمة

كان المشروع الحضاري الإسلامي موضع دراسة وبحث ونقاش على مدى التاريخ الإسلامي، لما كان له من تأثير على مسيرة البشرية منذ ظهور الإسلام إلى التاريخ الحاضر. وهناك العدد الذي لا يحصى من الدراسات والمؤلفات حول الحضارة، والحضارة الإسلامية خاصة تراوحت بين المؤيد والمعارض، والمدافع والمهاجم.. إلخ. لكن الوقائع تقول إن هذه الحضارة كانت ولفترة طويلة من الزمن هي السائدة في العالم الإسلامي الكبير، وحتى بقية أنحاء العالم بشكل أو بآخر. إلى ذلك كان لا بد من دراسة نشوء هذه الحضارة الإسلامية وملامحها الأساسية عند انطلاقتها، عندما كانت مشروعاً فحسب. هذا المشروع الذي وجد بيئته المناسبة في رحاب يثرب التي تحولت إلى المدينة المنورة بوصول النبي الكريم ﷺ إليها مهاجراً، عازماً على إقامة دولته الإسلامية الأولى. وفي المدينة المنورة انطلقت ورشة إقامة المشروع الحضاري الإسلامي بإعلان قيام الدولة الإسلامية الأولى برئاسة النبي الكريم ﷺ. الذي بدأ بتنظيم المجتمع الإسلامي المصغر وتأسيس قواعده التشريعية والقانونية وإقامة مؤسساته السياسية والإدارية والعسكرية والاقتصادية... إلخ. وطيلة إقامة النبي ﷺ في المدينة المنورة عمد إلى ترسيخ قواعد الدولة الإسلامية الأولى مستعيناً بالثلة المختارة من الصحابة الكرام، مهاجرين وأنصاراً. وكان الهم الأكبر أن تبني هذه الدولة على هدي الكتاب والسنة، وأن تحقق الهدف الأسمى لها، وهو: عبادة الله الواحد الأحد سبحانه، إذ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦). هذا الهدف الذي في تحقيقه سعادة البشرية كلها في الدنيا والآخرة. لذلك كان على المسلمين إثبات قدرتهم على تطبيق الإسلام وتحويله إلى أسلوب حياة يرقى بالبشرية نحو الكمال. هذه المهمة الجليلة التي استوجبت عملاً دؤوباً من الثلة الأولى في مختلف المجالات الدينية والدنيوية بغية إقامة الحياة الإسلامية وفق الرؤية الحضارية المناسبة والمعبرة عن تطلعات المسلمين وآمالهم في إقامة الحق والعدل والمساواة بين البشر.

أسباب اختيار الموضوع

هناك دراسات عديدة وغزيرة عن الحضارة الإسلامية، ولكن قليلة تلك التي تنبعت إلى أهمية المرحلة الأولى لانطلاق هذه الحضارة، وهي القاعدة الأساسية التي شكلت عناصر بناء الحضارة الإسلامية المتألفة فيما بعد، ولم تعط هذه المرحلة حقها من المعالجة والبحث. وربما ذكرت بشكل عرضي. لذلك كان لابد من إعطاء هذه المرحلة التأسيسية حقها من البحث والتدقيق لاستشفاف الخلفيات التي قامت عليها المعالجة المباشرة لمختلف القضايا التي شملتها البنية المجتمعية للمدينة المنورة باعتبارها الحاضنة الأولى للمشروع الحضاري الإسلامي. كما لا بد من النظر في مراجعة الخطوات التي قام بها مؤسس الدولة الإسلامية والتي أصبحت فيما بعد الأساس القانوني والتشريعي للتطور الحضاري الإسلامي ونبراساً لمختلف العهود الإسلامية اللاحقة. وبذلك يكون هذا البحث محاولة في بلورة التجربة الحضارية الأولى المحصنة بوجود النبي الكريم ﷺ والمعصوم والمؤيد من الله تعالى.

أهمية الموضوع

بنيت الحضارة الإسلامية أساساً على النموذج النبوي كتاباً وسنة ومسيرة، ومن ثم ما تراكم من خبرة وتجارب وتفاعل مع العالم. فتكون بذلك حياة النبي عليه الصلاة والسلام، هي المرجع الذي يؤسس لمختلف المظاهر الحضارية الإسلامية عبر التاريخ. وفي المرحلة المسماة (مدنية) نسبة إلى المدينة المنورة، اتخذت المسيرة الحضارية الإسلامية مناحي تطويرية متسارعة، وخاصة في جوانبها السياسية والإدارية والاجتماعية... إلخ. وهكذا تكون تجربة المدينة المنورة في العهد النبوي نبراساً ومنطلقاً لطرح البديل الحضاري الإسلامي على أمم الأرض. وهنا تكمن أهمية الملامح الحضارية التي ظهرت في إقامة دولة المدينة المنورة كإطار جيوسياسي لقيام الأمة الإسلامية العالمية التي استمرت عبر التاريخ إلى عصرنا الحاضر.

الإشكالية

١. تكمن الإشكالية الأساسية للموضوع في السؤال الرئيسي: ما هي أهم الملامح الحضارية التي نتجت عن تجربة دولة المدينة المنورة؟
٢. هل تعتبر دولة المدينة المنورة نموذجاً للحضارة الإسلامية؟
٣. ما هي إرهاصات المشروع الحضاري في المدينة المنورة؟
٤. ما دور ميثاق المدينة المنورة في تثبيت المشروع الحضاري الإسلامي؟
٥. كيف تمكن المسلمون من إقامة المجتمع المتحضر في بيئة جاهلية؟
٦. ما هي الآثار الحضارية التي نتجت عن تجربة دولة المدينة المنورة؟

الفرضيات

١. كانت تجربة دولة المدينة المنورة الإسلامية باكورة التطور الحضاري الإسلامي الناشئ.
٢. ظهرت العديد من المؤشرات التي تنم عن رؤى حضارية طموحة في تجربة المدينة المنورة.
٣. شكل ميثاق المدينة المنورة (الصحيفة) أول دستور إسلامي عالمي لدولة إسلامية ناشئة.
٤. نجحت تجربة دولة المدينة الحضارية بشكل لافت وأسست لانطلاق المشروع الحضاري الإسلامي نحو العالم.
٥. ما زالت تجربة المدينة المنورة الحضارية هي القاعدة الإسلامية الأساسية للأمة الإسلامية في مختلف أبعادها الإنسانية.

المناهج المتبعة

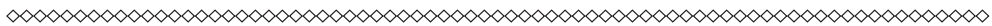
يحتاج مثل هذا الموضوع لعناية خاصة ولمناهج ملائمة كي تحقق أهدافه المرجاة. فكان لابد من اللجوء إلى المنهج الوصفي أولاً لاستطلاع مجريات التجربة المدنية، ثم لابد من استعمال المنهج التحليلي لسبر أغوار هذه التجربة الرائدة. إلى ضرورة الاستعانة بالمنهج النقدي لتمحيص مختلف النظريات التي تعاملت مع هذا الموضوع.

الدراسات السابقة

لقد كتب الكثير عن الحضارة الإسلامية ومشروعها وساهم الكثيرون في هذه الجهود الطيبة، على أن بعض الدراسات ركزت على القضايا الفكرية في الحضارة الإسلامية، وهي التي تلامس موضوعنا عن ملامح المشروع الحضاري الإسلامي. ومن هذه الدراسات:

- المشروع الحضاري الإسلامي، للدكتور محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر ٢٠٠٨. يعالج الكتاب النظريات الفكرية الحضارية التي انبثقت في إطار تفعيل النتاج الحضاري الإسلامي من وجهة نظر ثلاثة من كبار المفكرين محاولاً استجلاء صور متنوعة للمسيرة الحضارية الإسلامية من وجهات نظر مختلفة، سلفية، اجتهادية، مدنية، وعروبية إسلامية... إلخ. لكن الكتاب لا يركز على المنطلقات التي تكونت في التجربة النبوية الأولى في إقامة الدولة الإسلامية النموذجية التي تأسست في رحاب المدينة المنورة، وهذا ما سيعمل البحث على إنجازه.

- المشروع الحضاري العربي الإسلامي، د. برهان زريق، دار كنعان للدراسات والنشر، سوريا، ٢٠٠٧. يركز هذا الكتاب على الربط بين العروبة والإسلام وبالتالي إظهار القيم الحضارية لهذا المفهوم المزدوج. ويدعو إلى قيام مشروع حضاري مستقل يركز على



الدعائم الأساسية للمجتمع من خلال خصوصيته المميزة، هذه الخصوصية التي تعتمد على «العروبة» قاعدة مرتجاة وأملاً منشوداً. وبذلك كانت هذه الدراسة وفقاً للرؤية القومية المحدودة دون النظر إلى أصول التجربة الحضارية الإسلامية المتمثلة بدولة المدينة القائمة على نبذ العصبية.

- في المشروع الحضاري الإسلامي - التأسيسات... المعطيات... الاحتمالات، د. عماد الدين خليل، مفكرون، ٢٠١٩. وهو محاولة لإبراز الحضارة الإسلامية وفق إدراك أو تقدير أصيل لشخصانية هذه الحضارة. والمقصود هنا تميز هذه الحضارة وفراة مقوماتها من خلال النتائج التي ترتبت على ظهور الإسلام كدين يجمع بين الدنيا والآخرة، ويؤسس لقيام عالم متجانس متصالح مع نفسه ومع خالقه. فطرح الكتاب سياقات من التطور التاريخي عبر الزمن بدءاً من التأسيسات، إلى المعطيات وصولاً إلى الاحتمالات.

- المشروع الحضاري العربي الإسلامي، د. برهان زريق، دار كنعان، ٢٠٠٧، يتحدث الكتاب على أن النهضة الحقيقية للأمة العربية والإسلامية لا تقوم إلا على مشروع حضاري مستقل يركز على الدعائم الأساسية للمجتمع ويتصل بينايبعه وجذوره. ويركز الكتاب على القيم باعتبارها مناط مشروعه الحضاري. وعند غياب القيم تحدث إشكاليات الانحطاط والتراجع. ويدعو الكتاب إلى إعادة الثقة بقيمنا الحضارية وفقاً للتجربة التاريخية الناجحة. ويشدد على التميز الحضاري للأمة الإسلامية بناء على تجربتها الذاتية الخاصة.

- المشروع الحضاري الإسلامي للتغيير: سيرة ومسيرة، د. سيف عبد الفتاح، دار الحضارة للدراسات والبحوث، ٢٠١١. يتحدث الكتاب عن الحضارة الإسلامية من منطلق أزمة الأمة والطواهر المحيطة بها. والمشروع الحضاري الإسلامي الذي واجه الكثير من العقبات والتجارب والتحديات الحضارية. مما يستوجب الاستفادة في التجارب الحضارية الناجحة سيما الأصلية منها. وركز الكتاب على طرح مقارنات مع الوقائع المعاشة على الصعيد التنافس الحضاري. والتجارب المعاصرة على النظريات الحضارية. وأهمية الطروحات الإسلامية الحضارية البديلة بالاستناد إلى المشروع الحضاري الأم.

ملاح المشروع الحضاري الإسلامي

(دولة المدينة المنورة نموذجاً)

ملخص

المقدمة

تمهيد

المبحث الأول: الدين والحضارة

المطلب الأول: تعريفات ومصطلحات.

المطلب الثاني: نشوء الحضارات.

المطلب الثالث: حضارة العرب.

المبحث الثاني: إرهاصات الحضارة الإسلامية

المطلب الأول: النخبة المكية = الطليعة الحضارية.

المطلب الثاني: المنطلقات النظرية = منظومة القيم.

المطلب الثالث: الحاجة للبيئة الملائمة = الهجرة.

المبحث الثالث: الدولة الإسلامية الأولى

المطلب الأول: مجتمع المدينة المنورة.

المطلب الثاني: الإطار التنظيمي لمجتمع المدينة المنورة.

المطلب الثالث: دستور المدينة المنورة (الصحيفة).

المبحث الرابع: النموذج الحضاري الإسلامي الأول

المطلب الأول: الدولة الإسلامية الأولى = القيادة والإدارة.

المطلب الثاني: منطلقات الحضارة الإسلامية الأولى.

المطلب الثالث: المدينة المنورة عاصمة الأمة ونبراس حضاراتها.

الخاتمة

الملاحق

المكتبة

تمهيد

أقام الإسلام حضارة متميزة كان لها الأثر العميق في مسيرة البشرية خلال العصور الوسيطة حتى التاريخ المعاصر. بل إن هذه الحضارة تمكنت من تبوء قمة الحضارات بإبداعاتها وإنجازاتها خلال العصور الوسطى، باعتراف علماء الحضارات من الشرق والغرب. وكانت الانطلاقة المبكرة لهذه الحضارة تحمل في طياتها الأصول والقواعد الرئيسية التي بنيت عليها مسيرتها المتطورة عبر الزمن، من خلال سياقات تراكمية تفاعلية متجددة تمكنت من الاستفادة من تراث الحضارات القديمة وإنجازاتها في كافة الميادين والعلوم، بعدما عمدت إلى تمحيصها وتصويبها، ومن ثم أكملتها وزادت عليها، بل وصححت الكثير من أخطائها. فقد ازدهرت حركة الترجمة من اللغات القديمة إلى اللغة العربية، كما انتعشت المراكز العلمية التي عرفت (بدور الحكمة). إلى جانب المكتبات والمدارس... إلخ. لكن هذه المكانة العظيمة التي وصلت إليها الحضارة الإسلامية، ما كانت لتحصل لولا النجاحات التي حققتها التجربة الأولى في المدينة المنورة، عاصمة الإسلام الأولى. ففيها تأسست المنطلقات الأولى للمشروع الحضاري الإسلامي، وذلك من خلال إقامة كيان الدولة الإسلامية الأولى، ومن ثم القيام بخطوات تمهيدية لتكوين المجتمع المسلم، وأيضاً البدء بإنشاء المؤسسات المدنية والعسكرية والعلمية والاقتصادية... إلخ. وكان ذلك يجري تحت عين الرسول الكريم ﷺ بصفته قائداً للأمة الإسلامية الوليدة. وكانت توجيهاته وتعليماته نبراساً للمسلمين تقودهم نحو التقدم والتطور مستعيناً بفريق عمل مبارك مخلص ومنتور، هم النخبة الأولى من قادة الأمة الإسلامية رضي الله عنهم. فتشكلت بذلك صورة الأمة المنقذة للعالم آنذاك، الذي كان يتخبط في الجهالة والشرك والفساد والظلم. ومن ثم بقيت المدينة المنورة عاصمة للخلافة الإسلامية في العهد الراشدي المبارك، حيث استمرت في أداء دورها العظيم في إقامة صروح الحضارة الإسلامية وتحقيق رؤية الإسلام الحضارية في مختلف المجالات والشؤون، مستفيدة من دخول أعداد كبيرة من مختلف الشعوب والإثنيات في الإسلام حاملة معها الكثير من موروثها الحضاري النافع. وبالرغم من قصر المدة الزمنية للمرحلة المدنية، فإن ما شكلته من أهمية استراتيجية في مسيرة الحضارة الإسلامية، يجعلها النموذج الحقيقي لهذه الحضارة، بل هي المثال الأصل الذي يعبر عنها.

المبحث الأول: الدين والحضارة

المطلب الأول: تعريفات ومصطلحات.

المطلب الثاني: نشوء الحضارات.

المطلب الثالث: حضارة العرب

المطلب الأول: تعريفات ومصطلحات

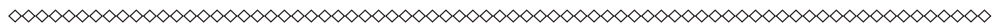
يرجع أصل الحضارة إلى الاستقرار الذي بدأ مع ظهور الزراعة حيث أن الاستقرار ساعد الإنسان على إنشاء المدن والأمصار، والتفنن في الإعمار واكتساب العلوم والفنون، وإيجاد القوانين التي تنظم سير الدولة. وهو الذي فتح للمجتمعات أبواب التطور والتقدم والازدهار. فالحضارة مرحلة متقدمة تأتي بعد حياة الترحال والتنقل والرعي والبحث عن الماء والكلاء، وترتبط بالاستقرار في المدن وما يصحب ذلك من ظهور قيم وقوانين وفنون وعلوم ونظم وأعراف وتقاليد وعادات وشرائع. وقيل أن الحضارة هي نوع من أنواع الحياة البشرية المتقدمة التي عمادها بصورة أساسية معيشة الحضر وما يتطلبه من تنظيم وما تسفره من نتائج في الكتابة والتشريع ونظم الحكم وأساليب التجارة والتدين^(١). ولأن كانت تعريفات مصطلح الحضارة قد تعددت تبعاً للمدارس الفكرية التي تصدر عنها، فإن التعريف الأوفى تعبيراً عن المعنى العام للفظ الحضارة، هو أنها تعبر عن منظومة العقائد والقيم والمبادئ، وجماع النشاط البشري في شتى حقول الفكر والعلوم والآداب والفنون جميعاً لا فرق بين فن وآخر. وما يتولد عن ذلك من ميول ومشارب وأذواق تصوغ نمطاً للسلوك، وأسلوباً للحياة، ومنهجاً للتفكير ومثالاً يقتدى به ويسعى إليه^(٢). والصورة الغائبة للحضارات تختلف باختلاف الزمان والمكان، واختلافها لا يمنع من اشتراكها في عناصر واحدة، وتتألف هذه العناصر في زماننا من التقدم العلمي والتقني، وانتشار الرفاهية، وشمول التعليم والتنظيم الاجتماعي، والميل إلى القيم الروحية والفضائل الأخلاقية، إن مولد الحضارة الحقيقية يبدأ مع وعي الضمير البشري، ويوم يتحقق وعي الضمير يبدأ التاريخ لانطلاقة الحضارة^(٣).

أما الدين فكان عبر العصور يشكل عصب الحياة بغض النظر عن قيمته ومشروعيته وأصوله، فيما كانت الديانات السماوية تحقق تصوراتها ورؤيتها الحضارية من خلال شرائعها ونظمها، ولا تكاد أمة أو شعب من الشعوب تخلو من دين يقوم بدوره في البنية الحضارية ويدفع باتجاه البناء الحضاري. ونرى أن أعظم الإمبراطوريات والحضارات الفاعلة كانت تقيم للدين والآلهة المكان

(١) ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، مقدمة ابن خلدون، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) الأيوبي، وفاء محمد حسن، الحضارة والعولمة إلى أين، دراسات في الحضارة المقارنة، ٢٠١٢، ص ١٢.

(٣) مرعب، خالد مصطفى، قراءة نقدية في تاريخ الحضارة الإسلامية = الأصول والمآلات، رسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٢٥، ص ٦٣.



الأسمى في عالمها. حتى أن بعض الحضارات دمجت ما بين الديني والديني. وشكل الحاكم رمزاً للآلهة التي تجمع القوى الغيبية والمادية في آن معاً^(١). إن الدين أو الفكرة الدينية ينبغي النظر إليها من أوجه عدة باعتبار الدور الذي تقوم به كعامل اجتماعي يؤثر في توجيه التاريخ من خلال تدخلها في صياغة إنسان الحضارة، وتوجيه القيم النفسية والاجتماعية، فالدين هو المركب الحقيقي لعناصر الحضارة والقيم الحضارية، وهو الذي يعطي شرارة الانطلاق لتدخل الحضارة في التاريخ، فللدين دوراً حضارياً فعالاً لا يمكن إنكاره^(٢).

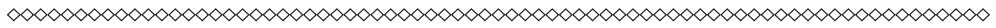
ينطلق الدين من قبول نماذج روحانية محددة لينتقل مباشرة بعدها إلى فرض نماذج أخلاقية وقيمية محددة، فيصبح بذلك شبكة متكاملة من النماذج الفكرية والمسلكية تؤثر حياة من ينضوي تحت لوائه ويفرض على المؤمنين الذين يعتبرهم رعية، سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني، يفترض بها أن تلعب دور الموجه بالنسبة إلى أعمال الفرد في الإطار الاجتماعي والإنساني. إنه ينطلق من فرضيات مسبقة، هي فرضيات الإيمان، وعلى من يقبل بها أن يعتمد إلى تبني سلسلة من الفرائض تقيد مسلكه الاجتماعي، إنه ثقافة ونمط فكري باعتباره نمطاً مغلقاً من القيم والعادات والطقوس والشعائر، أي طريقة ثابتة الملامح في ممارسة الحياة، في بناء الاجتماع وإعادة إنتاجه، وهو يمثل في الحالتين بنية عقلية ذهنية كاملة للمجتمع الإثنولوجي بالمعنى الكامل للكلمة، أي نمطاً من التفكير والسلوك يكتسب منطقاً ذاتياً خاصاً يمنع فهمه أو تعليقه بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به^(٣). ورأى جون ستيورات أن جوهر الدين هو الاتجاه القوي المتحمس للعواطف والرغبات نحو هدف مثالي يعتبر أسمى وأشرف من كل غرض أناني ورغبة ذاتية. أما وليم جيمس فيقول إنه الطريقة التي تظهر بها ردود أفعال الإنسان تجاه الحياة حينما تكون ردود الأفعال هذه منبعثة من سمو النفس، متأثراً بسحر قوة أعظم من الإنسان نفسه. وفي الفلسفة المثالية يعرف هيجل الدين بأنه معرفة تكتسبها النفس أو الروح المحدودة لجوهرها كروح مطلقة. ويرى هربرت سبنسر أن الدين هو الإحساس الذي نشعر به حينما نفوض في بحر الأسرار وقد توجد جماعات إنسانية من غير علوم ولا فنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بدون ديانة، على حد قول هنري برجسون^(٤). لذلك فإن الترابط العضوي بين مفهومي الدين والحضارة يعتبر أساساً في البناء الحضاري الإنساني، والأديان بقوة تأثيرها وهيمنتها على الشعوب تمكنت من إنتاج حضارات متعددة كان الدين في أساس بنائها وتطورها. وتبدو الحضارة الإسلامية مثلاً ساطعاً عن نموذج الحضارة الدينية المتكاملة، والتي ما زالت مستمرة

(١) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٢) بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦، ص ٥٠.

(٣) مرعب، خالد مصطفى، التاريخ الجديد = الذهنيات والثقافة الشعبية في لبنان والوطن العربي والشرق الأوسط، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٤، ص ٨٧.

(٤) السيد، إبراهيم، لغز الوجود، الجزيرة نت.



عبر الزمن، متماسكة، متأصلة ومنفتحة. وذلك يعود لثبات ورسوخ أصول هذه الحضارة الدينية، وتمسك المسلمين بهذه الأصول وإن بصورة نسبية. كما أن الحضارة المسيحية لا زالت قادرة على إثبات وجودها، بالرغم من الغطاء العلماني الذي يجري تسويقه، كبديل عنها، وتبين أن هذه العلمانية إنما هي في خدمة الحضارة المسيحية المستمرة بأشكال متنوعة، وهكذا يكون الدين قادراً على إنتاج حضارة، وأن العلاقة بينهما جدلية، مصيرية، و مترابطة، وأن تسمية الحضارات بأسماء الأديان التي برزت منها حقيقة واقعة.. فهناك حضارة إسلامية، وحضارة مسيحية، وحضارة بوذية، وحضارة هندوسية... إلخ. وأن الجغرافيا والديمغرافيا تعززان مفهوم الحضارة الدينية وترسخها^(١).

المطلب الثاني: نشوء الحضارات

يعتبر نشوء الحضارات من أهم المكتسبات الحضارية العالمية، ذلك أن عمليات تطور الإنسان وتقدمه وتمدنه وتحضره، أخذت حقبة زمنية طويلة، ومرت بمراحل عديدة شهدت فيها الكثير من المعاناة والعقبات والصعوبات، كلفت البشرية أثمناً غالياً وجهوداً مضنية. هذه الحضارات هي نتائج كفاح وصراع وجهاد الإنسان على الأرض في بقاع مختلفة من أجزائها.

بحيث تطور هذا الإنسان من حياة شبيهة بعيشة الحيوان، على الصيد وجمع الطعام، من حياة التوحش والبرية، إلى حياة التمدن والتقدم والتحضر، فحقق بذلك مكتسباته الحضارية التي جعلته سيداً على الأرض ومخلوقاتها لا منازع له^(٢). وهناك نظريات عديدة حول نشوء الحضارات وتطورها فالمدنية السومرية وهي أول النماذج للأنواع الإقليمية، لم تنفرد ببقائها النموذج الوحيد مدة طويلة، فالمدنية الفرعونية كانت قد ظهرت في مصر عند منقلب الألف الرابع إلى الألف الثالث ق. م. وظهرت كذلك مدنيات إقليمية أخرى في النصف الثاني من الألف الثالث في آسيا الصغرى، وكريت وحوض السند^(٣). ثم ظهرت حضارات متتالية في الشرق الأدنى القديم، فنشأت الحضارة البابلية الزاهرة التي كانت لها إنجازات في العديد من الجوانب الحضارية، ثم كانت الحضارة الآشورية ثم الحثية، وتطورت الحضارة المصرية، كذلك برزت الحضارة المينوية في حوض البحر الإيجي، وفي جوانب العالم القديم وبقاعه المختلفة كانت تنشأ حضارات متنوعة ومتفاوتة في مستوى التطور والتحضر، وكانت هذه الحضارات تسعى للتفاعل فيما بينها بمختلف الوسائل السلمية أو العنيفة. وبالإجمال فإن بداية التاريخ شهد بزوغ تمدن الإنسان وتحضره واتجاهه نحو الحياة الاجتماعية، التي كانت سبباً في ظهور أول المجتمعات البشرية، ومن ثم تكون أول المجتمعات الحضارية التي أسست لنشوء الحضارات وبروزها كأطر تنظيمية للتجمع

(١) مرعب، التاريخ الجديد - الذهنيات والثقافة الشعبية في لبنان والوطن العربي والشرق الأوسط، المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

(٣) توينبي، أرنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٢٨.



البشري عبرت عن مقدراته وذكائه وتفوقه على غيره من المخلوقات. وكانت كل حضارة تحدد الملكات الثقافية، وتتلقى من الأخرى في المقابل هذه الملكات^(١). ويعتقد إن أقدم المدن في العالم القديم يؤرخ بحوالي ٣٠٠٠ ق.م. وفي هذا الوقت بالذات كانت الحضارات الأميرية السابقة لكولومبس، والتي ازدهرت فيما بعد وأصبحت مدنات تضاهي مدنات العالم القديم... فحضارات العالم القديم وحضارات أميركا قبل كولومبس كانت تتطور وفق مسارات منفصلة، وفي حدود العالم القديم بالذات دشّن فجر المدنية عصرًا كان فيه التباين الإقليمي يتزايد^(٢). وفي هذه البيئات الاجتماعية كان التحضير لإطلاق أولى الحضارات البشرية بالعديد من العناصر المدنية. وهناك ثلاثة عوامل تضافرت وتفاعلت معاً فأدت إلى النجاح هي: الظروف الطبيعية المؤاتية في خدمة إدارة جماعية يشدها إلى الدين روابط وثيقة متينة^(٣).

وهكذا فقد ازدهرت في فجر التاريخ الحضارية المائية للعالم القديم على النهر الأصفر (الحضارة الصينية) والأندوس (الحضارة الهندية) ودجلة والفرات (سومر وبابل وأشور) والنيل (الحضارة المصرية)، كذلك ازدهرت الحضارات البحرية لحضارات بنات البحر (فينيقيا واليونان) وكذلك التجمع من الحضارات القوية البنية لأوروبا الشمالية والتمحور حول بحر البلطيق وبحر الشمال^(٤). وقد سادت حضارات ازدهرت وسادت ثم بادت. وعند ميلاد السيد المسيح كان العالم موزعاً بين حضارات ما زالت متطورة كالحضارة الصينية، والهندية، والفارسية، والرومانية، وحضارات أميركا، فيما كانت الحضارة العربية في حال من الركود بعد فترة من الازدهار في جنوب وشمال الجزيرة العربية، ومن هذه الحضارات اللامعة: مملكة سبأ، ومملكة معين، ومملكة حمير في الجنوب، وممالك الشمال كالحيرة والغساسنة والأنباط، وتدمر... إلخ. علماً أن العرب كانوا قد ساهموا ببناء حضارات عديدة بعد هجرتهم نحو الشمال، كالحضارة الأكادية والحضارة البابلية والدولة الكلدانية والدولة الآشورية والحضارة الكنعانية الفينيقية... إلخ. لكن العرب تأخروا نسبياً عن الركب الحضاري العالمي مع تفوق الحضارة الفارسية في الشرق، والحضارة الرومانية في الغرب، إلى أن ظهر الإسلام في قلب الجزيرة العربية، فأعاد للعرب اندفاعتهم الحضارية وانطلقت الحضارة الإسلامية ببعدها العالمي لتستوعب منجزات الحضارات السابقة وتصبح في وقت قياسي أعظم حضارة في العالم. وظلت كذلك سحابة العصر الوسيط إلى أن انطلقت نهضة أوروبية على مشارف العصر الحديث، حققت فيها الحضارة الغربية منجزات باهرة على كافة الصعد، وظهرت قوة التفوق العلمي عبر الاكتشافات والاختراعات، نقلت

(١) بروديل، فرنان، قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، بدعم من مؤسسة محمد راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٦٨.

(٢) توينبي، المرجع السابق، ص ٧٣.

(٣) كروزيه، موريس، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٦، ص ٣٦.

(٤) بروديل، المرجع السابق، ص ٦٤.

العالم الغربي إلى عصر السرعة والثورة العلمية.

وهكذا فإن العالم اليوم موزع بين عدة حضارات تتقارب وتتفاعل بما سمي «بالعولمة». في ثورة جديدة منذ بداية الألفية الميلادية الثالثة. وبالرغم من هيمنة الحضارة الغربية على «العولمة»، وامتلاكها فائضاً متزايداً من القوة والنفوذ. إلا أن التنافس الحضاري ما زال متجدداً بين الحضارة الغربية المعولمة، والحضارة الإسلامية خصوصاً، لاعتبارات تتعلق بالتدافع الحضاري وصراع القيم والثقافات. مما أوجد مزيداً من التحديات والتفاعلات الحضارية في عالمنا المعاصر. سيما وأن الحضارة الإسلامية وإن خبا وهجها، إلا أنها ما زالت كامنة وعصية على الفناء والاندثار. وهي الوحيدة القادرة على مواجهة انحرافات العولمة بسماتها الحضارية الغربية ومساوئها وعيوبها التي قد تؤدي بالبشرية إلى سوء المصير.

المطلب الثالث: حضارة العرب

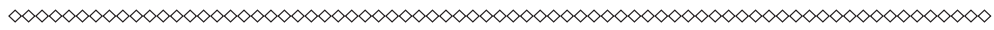
إن أقدم نص آشوري ورد فيه كلمة عرب، يعني بداوة وإمارة (مشيخة) كانت تحكم في البادية. وكان حكمها يتوسع ويتقلص في البادية تبعاً للظروف السياسية، ويسمى أميرها (جنديو) ^(١). وبلاد العرب تقع في الجزء الجنوبي من آسيا وهي بمجموعها صحراء، ولكنها ككل الصحارى التي لا زرع فيها ولا ماء ^(٢). وقد انساح العرب في هجرات متعددة ليستوطنوا أراضي جديدة خارج شبه الجزيرة العربية، وكان من تقاليد العرب الحفاظ على أنسابها وتاريخها.. وتمكن العرب من توسيع رقعة استيطانهم في مناطق شاسعة في محيط شبه الجزيرة العربية. وبذلك فإن كل المناطق التي سكنتها هذه القبائل العربية أصبحت أرض العرب وبلادهم. وهذا ما أعطى الوطن العربي صفته الحضارية وتماسكه الاجتماعي ضمن التنوع البيئي والجغرافي، الذي تشمله الجغرافيا العربية من الصحاري والقفار إلى السواحل والسهول والجبال ومجاري الأنهار. ويختزن الوطن العربي تاريخاً عريقاً وتراثاً ضخماً، يعتبر باكورة الحضارة الإنسانية، وأوائل مدنياتها، وفجر نهضتها، في كل من العراق وسوريا مهد الحضارات الأمورية والكنعانية والفينيقية والسومرية والأكدية والبابلية والآشورية... إلخ. كما الحضارة الفرعونية في مصر.

وكانت الحضارات العربية الأولى هذه منطلقاً للحضور العالمي للعرب على مساحة أرض العرب في الشرق الأدنى القديم وشمال إفريقيا. ففي جنوب الجزيرة العربية برزت حضارات عريقة كمملكة معين ومملكة سبأ ومملكة حمير، والصفيون.. وممالك الشمال: الحيرة وغسان والأنباط... إلخ.

ولقد حققت الحضارة العربية بالإجمال العديد من الإنجازات وساهمت في التطور الحضاري العالمي. فالشعوب المهاجرة من جزيرة العرب هي قبائل سامية ينسبون إلى جزييرتهم، فهم عرب

(١) علي، جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ أجزاء، دار الملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٦٩.

(٢) البكري، أبي عبيد، مقدمة معجم ما استعجم، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١.



نسبة إليها، وكان انسياحهم في شبه الجزيرة العربية وخارجها قد أكسبهم الكثير من المهارات والخصائص، فأقاموا الحضارات المتقدمة وأنشأوا الأمبراطوريات والدول والمراكز الحضارية، وبرعوا في الكثير من المجالات العمرانية والعسكرية، وتشهد على ذلك آلاف المعالم والآثار التي تركوها في مختلف البقاع التي استوطنتوها. وقد برزت معالم حضارات العرب في مواجهة حضارات عريقة أخرى في الشرق والغرب، كالحضارة الهندية والسندية، والصينية، والحضارة الإغريقية ثم الرومانية^(١). إذن فالعرب كانت لهم حضارة قديمة بدأت في جزيرة العرب منذ أكثر من عشرين ألف سنة، فقد عثر على أدوات حجرية من العصور الباليويثية والنيوليتية في مواضع تمتد من الإحساء إلى الحجاز، ومن مدائن صالح إلى نجران^(٢)، لكن انسياح العرب على مساحة واسعة من الجغرافيا شمالاً وشرقاً وغرباً، جعلهم مشتتين غير موحي الكلمة، إذ لم تتأسس دولة واحدة لهم، بالرغم من تأسيسهم عبر مراحل التاريخ القديم العديد من الممالك والإمبراطوريات وصل نفوذها إلى إفريقيا الشرقية والشواطئ الشرقية للخليج العربي. وكانت مساهمات هذه الحضارات العربية على جانب كبير من الأهمية، لكن الملاحظ أن وتيرة تطور المنجزات الحضارية العربية بدأت بالتباطؤ والتراجع لتتقدم حضارات أخرى، وذلك بعد دخول القرون الميلادية. ففي القرن السادس الميلادي كان العرب في حالة من التراجع الحضاري، جعلهم متخلفين نسبياً عن الركب الحضاري العالمي، لذلك سمي ذلك العصر (بالجاهلي). فالعرب كانوا خاضعين لقوى مهيمنة وحضارات متفوقة، كالحضارة الفارسية في الشرق، التي كان يتبعها عرب الشرق بالإجمال، ومنهم مملكة الحيرة، والحضارة الرومانية، التي كانت مهيمنة على عرب الغرب، ومنهم الفساسنة. فيما عرب الداخل، في الحجاز ونجد يعيشون بدوة مرتكزة على النظام القبلي. وبدأ أن معالم الحضارة العربية وسماتها في حالة اضطراب وجمود تمثل في تشتت العرب وصراعاتهم واستغراقهم في جاهليتهم. لكن الحواضر العربية في الجنوب والشمال والشرق كانت تتفاعل ذاتياً وتحاول لملمة تراثها ونتاجها الحضاري أمام طغيان الحضاراتان المهيمنتان على العالم آنذاك، الفارسية والرومانية، ناهيك عن الحضارتان العريقتان في أقصى الشرق: الصينية والهندية. وكان العرب في رchy الصراع المتجدد بين الفرس والرومان ووقوداً له في مناطقهم المتاخمة للأمبراطوريتان المتصارعتان. بلاد الشام وبلاد العراق خصوصاً. وفي المحصلة فالعرب كانوا منقسمين بين قبائل متفرقة ومتنقلة عبر الصحراء العربية، وآخرين حضر يمتنعون ببعض التحضر خصوصاً في الحواضر والمدن الكبرى، مثل مكة المقدسة عندهم دينياً لاحتوائها على أهم أصنامهم، ومن ثم يثرب والطائف... إلخ.

(١) مرعب، قراءة نقدية في تاريخ الحضارة الإسلامية= الأصول والمآلات، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) سوسه، أحمد، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، مكتبة المهتدين الإسلامية، ص ٦٩.

المبحث الثاني: إرهاصات الحضارة الإسلامية

المطلب الأول: النخبة المكية - الطليعة الحضارية.

المطلب الثاني: المنطلقات النظرية - منظومة القيم.

المطلب الثالث: الحاجة للبيئة الملائمة - الهجرة.

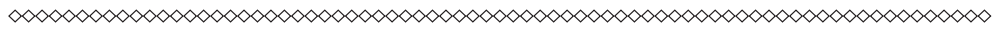
المطلب الأول: النخبة المكية - الطليعة الحضارية

كان العرب في القرن السادس الميلادي وهم يعيشون جاهليةً وتخلفاً عن الركب الحضاري، على موعد مع حدث عالمي خطير أدى إلى ثورة في التطور الحضاري العالمي على أيديهم جعلهم يتبوأون قمة التفوق الحضاري في العالم في وقت قياسي. إذ من جنابات مكة، عاصمة الشرك والجاهلية، ظهرت دعوة الإسلام لتغيير مسار التاريخ العالمي وتعيد البشرية إلى صوابها من خلال دين التوحيد ومحاربة كل أشكال الشرك والكفر والفساد والظلم السائدة في العالم آنذاك. وسرعان ما برزت النخبة القيادية المؤسسة التي تربت على يدي قائدها الرسول الكريم ﷺ. هذه الطليعة التي استتقت أوامرها من صاحب الدعوة ورمزها الحضاري، فنشأت وتطورت مشكلة رأس حربة الحضارة الإسلامية القادمة، إذ كانت الدعوة الإسلامية تمهد لانطلاقة حضارية إنسانية عالمية قائمة على منطلقات مناقضة للحضارة المادية الفاسدة السائدة في العالم آنذاك، فكان على الرعي الأول أن يمثل بوضوح قيام الحضارة الإسلامية الواعدة، وكانت مرحلة الإعداد على مستويات متعددة، بدأت بالسرية وانتقاء الأوائل في الإسلام من الرجال والنساء والأولاد، ليكونوا نماذج مناسبة لمن سيأتي بعدهم، كالمرأة الراشدة السيدة خديجة زوجة النبي ﷺ، وابن عمه الفتى اليافع الجسور علي، وزيد مولى الرسول الخادم الأمين المخلص للإسلام ونبيه، ثم كرت السبحة لتضم أعلاماً رجالات كبار، كأبي بكر وعثمان والزبير وعمر وحزمة... إلخ^(١).

وكان على النبي الكريم ﷺ صياغة نماذج عملية من الصحابة تكون بمثابة قدرات وأمثلة حية للرسالة الإسلامية التي كانت ذات أبعاد شاملة، عميقة جذرية، على المستويات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية... إلخ. وكانت إرهاصات هذا التغيير ومؤشراته تظهر في الشخصيات التي تفاعلت مع الدعوة الإسلامية، وانضمت إلى جماعة المسلمين الأولى.. واستحقت رتبة (الصحبة للرسول الكريم ﷺ)^(٢). وكان هم صاحب الدعوة يركز على تكوين الشخصية الإسلامية التي تمثل قولاً وفعلًا النموذج الإسلامي الصحيح القادر على حمل الرسالة بعزيمة وقوة وصلابة وفهم واقتناع. حيث سيكون على هذه النخبة إقامة الحضارة الإسلامية الإنسانية العالمية. هذه النخبة الأولية شكلت النواة النموذجية لجملة القيم الحضارية الإسلامية بتووعها واختلاف مستوياتها وتعدد منابعها. حتى تأسس أول مقر للدعوة الإسلامية في دار الأرقم، ليكون

(١) حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤، ص ٧٩.

(٢) مرعب، قراءة نقدية في تاريخ الحضارة الإسلامية = الأصول والمآلات، المرجع السابق، ص ٢٤٤.



المؤسسة الإسلامية الحضارية الأولى، حيث يجتمع الرهط الرباني ليخطط ويقرر مسيرة الدعوة الإسلامية، وليعمل على تأهيل المنتسبين الجدد وإعدادهم فكرياً وعقائدياً... فعلى كاهل هؤلاء ومن خلالهم، سيرى العالم النموذج الإسلامي الحضاري الحقيقي. وسرعان ما تزايدت أعداد المنتسبين للدين الجديد، إذ لم يقتصر الأمر على أقارب الرسول صلى الله عليه وسلم ومواليه، بل تعداهم إلى بعض رجالات قريش، ومن هؤلاء رجال أفذاذ، وتعد الفترة التي قضاها النبي صلى الله عليه وسلم في دار الأرقم فترة هامة في تاريخ الدعوة الإسلامية، حتى أن كثيراً من المسلمين يؤرخون دخولهم في الإسلام من تلك الأيام التي كان الرسول يبيت الدعوة بدار الأرقم^(١). وتلاهم قوم آخرون من بينهم طائفة من الموالى والفقراء، وسميت هذه الدعوة دعوة الأفراد، لأن الرسول كان يدعو كلا من هؤلاء على انفراد، وسموا السابقين الأولين^(٢).

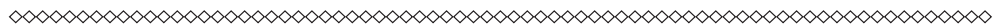
هذه النخبة المكية تعرضت للاضطهاد والتعذيب والملاحقة... وساعد هذا الاضطهاد على إزكاء الحماسة الدينية في نفوس المؤمنين. وكان النبي ﷺ يعتمد على موسم الحج لنشر دعوته، ومن ثم لاقت دعوته تجاوباً عند أهل يثرب، فكانت بيعتا العقبة التي أضافت إلى النخبة الصحابية عدداً من المنتسبين الجدد^(٣). وكان رهط من النخبة المكية قد اضطرت للهجرة إلى الحبشة بأمر من النبي ﷺ، فراراً بدينهم. إلى أن كان الإذن بالهجرة الكبرى إلى يثرب بعدما تهيأت الأجواء فيها لقيام المجتمع الإسلامي الجديد. وقد عرف أهل يثرب عندما رأوا محمداً ﷺ وتعاليمه مبلغ الشبه بينه وبين من توعدهم به اليهود، فبادروا إلى تصديقه حتى لا يسبقهم هؤلاء اليهود إلى أتباعه فيقتلوه قتل عاد وإرم^(٤). وكان على هذه النخبة الطليعية ترسيخ قيم الحضارة الإسلامية الجديدة والثورية، وتطبيقها على أنفسهم أولاً، وهذه القيم: الوحدة، والإيمان، والطاعة، والعلم والمعرفة. لذلك كانت مرحلة البناء والإعداد مليئة بالتجارب والتحديات والصعوبات شملت قضايا هامة مما قد تواجه النخبة المؤمنة المجاهدة طليعة الأمة المكلفة إنقاذ البشرية من براثن الحضارة المزيفة الظالمة الفاسدة التي هيمنت على شعوب الأرض، بعيداً عن منهج الله السوي والحضارة الإنسانية الحقة. وكان على كل مؤمن ملتحق بالدعوة الإسلامية أن يكون بنفسه مثلاً ونموذجاً صادقاً حياً عن الإنسان الحضاري السوي، شكلاً ومضموناً. فكانت بذلك المرحلة المكية مرحلة الإعداد والتحضير والتدريب والتأهيل، فامتازت الجماعة الإسلامية بخصائص وسمات مناقضة لما هو سائد في المجتمع الجاهلي العربي. وقد أثمرت مرحلة الإعداد هذه تشكيل النواة الأولى للمجتمع الإسلامي المتوقع بانتظار إقامة الكيان الإسلامي الجديد وفق قيم الرسالة الحضارية للدين الإسلامي الذي بدأ يفرض نفسه على المجتمع الجاهلي ويهدد أسس

(١) ابن هشام، ١٣٣٦، ج ١، ٢٦٥.

(٢) حسن، المرجع السابق، ص ٨٠.

(٣) ابن هشام، المرجع السابق، ج ٢، ٣٨.

(٤) Arnold, Horna, The Preaching Of Islam, 3d. Edition. Ed, Reynold A Niclson- London. 1936



الحضارة البشرية المتدهورة والغارقة في فسادها. لقد كانت المرحلة المكية حاجة ضرورية لإطلاق الدعوة الإسلامية كونها دعوة إنسانية اجتماعية شاملة، وخاصة في الجانب الحضاري من سلوكيات ومبادئ وقيم وأخلاق وممارسة حياتية يومية متكاملة تنقل الإنسان من حال الفوضى والتخلف والرجعية، إلى حالة التطور والتمدن والتحديث. لذلك شكلت النخبة الأولية من الصحابة الكرام، من مختلف الأعمار، رجالاً ونساءً، نماذج حية للإنسان المسلم الحضاري المتطور، فقد قال ﷺ: «خير أمتي قرني، والذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(١). و(إن الله اختار أصحابي على العالمين بعد النبيين والمرسلين)^(٢).

المطلب الثاني: المنطلقات النظرية - منظومة القيم

أسس الإسلام كدين سماوي منظومة قيم ومبادئ أساسية لحياة الإنسان وفق توجيهات وأوامر ونواهي القرآن الكريم، لا تتعلق فقط بالآخرة بل بالحياة الدنيا أيضاً، إذ أن الإسلام أطلق شريعة تعالج مختلف نواحي الحياة على هذه الأرض. فإذا كانت الديانات السماوية السابقة تركت (ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، فإن الإسلام قرر: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلرَّبِّ الْعَلِيِّنَ﴾^(٣). لذلك فقد أطلق الإسلام مساراً لتصحيح حياة البشرية بعد أن زاغت عن أمر الله، واستشرى فيها الفساد والظلم والجاهلية. وكان نزول الوحي في مكة المكرمة إيذاناً بإطلاق عملية إعادة بناء الحياة الإنسانية بما يحفظها من الذل والضعف ويعيدها إلى جوهر وجودها الذي أراده الله لها: «يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»^(٤). وبالفعل بدأت مفاعيل هذه التوجيهات الربانية تظهر تباعاً من وحي السماء على قلب النبي ﷺ، ومن ثم من خلال سنته وسيرته وقراراته. فتشكلت بذلك منظومة القيم الحضارية الإسلامية بكافة أبعادها وأصولها ومنطلقاتها بصورة متواترة وتدرجية ومتوالية. مرتكزة على أسس ثابتة راسخة، هي:

١. القرآن الكريم، وهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيه الأوامر والنواهي.

٢. السنة النبوية الشريفة، وهي ما يصدر عن النبي الكريم ﷺ، من توجيهات وتعليمات ومواقف، وهي تمثل التطبيق العملي للأوامر الإلهية وللنواهي أيضاً^(٥).

والمرحلة المكية تعتبر أخطر مرحلة من مراحل بناء الأمة الإسلامية، إذ من خلالها سيتشكل

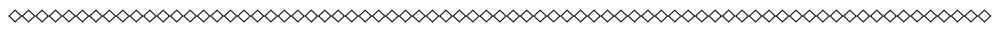
(١) البخاري، ٢٥٠٩، ٢٤٥٠.

(٢) مشعل، عبد الباري بن محمد علي مشعل، فضل الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم وبحث في تمحيص أحداث الفتنة وتبرئة الصحابة عامة، المقدمة، غراس، الكويت، ٢٠٠٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنعام، ص ١٦٢.

(٤) القرآن الكريم، سورة الحجرات، ص ١٣.

(٥) عويس، عبد الحليم، الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وأفاق المستقبل، الصحوة للنشر والتوزيع، ص ٢٥.



المجتمع الإسلامي المثالي والنموذج التطبيقي لنظريات وقيم ومبادئ الدين الجديد. وظهرت استراتيجية النبي ﷺ القائمة على: السرية، التدرج، وأخذ الحيطة والحذر، والتنوع والاختلاف وعالمية الدعوة، والحفاظ على النفس، والإعداد والبناء، والأخذ بالأسباب، والتخطيط والتنظيم، والشورى... إلخ^(١). وهذا هو عصر الإسلام المثالي، بلغ فيه الإسلام ذروة الكمال، ووصل فيه المسلمون إلى السمو الروحي، وسيطرت العقيدة على كل التصرفات لأهل هذه العصر، بحيث أصبح لهم من سيرتهم الشخصية، وصحبتهم لرسول الله، ما جعل الباحث يحس أن الإسلام صاغهم صياغة جديدة. حتى صار قارئ صفاتهم وتصرفاتهم لا يشعر أبداً، إنهم كانوا في يوم من أيامهم جاهلية، أو لهم صلة بها^(٢).

لقد ارتكزت الرؤية الحضارية الإسلامية على منظومة قيم وسلوكيات من مبادئ الإسلام الحنيف سعياً لتشكيل الشخصية الإسلامية المميزة، والتي تمثلت في جيل الصحابة الكرام وتابعيهم والتابعين بإحسان إلى يوم الدين. ولقد انطلق النبي الكريم ﷺ في رسالته الحضارية من أسس متينة تعتمد البناء الإيجابي للفرد عن طريق التكوين المتدرج للمجتمع المسلم. وقد استند هذا البناء على التوازن بين المادة والروح، وبين القيم والوقائع، معتمداً بالدرجة الأولى على تكريس الفهم العميق للرسالة الإسلامية، خلال المرحلة المكية، ومن ثم السعي إلى التطبيق العملي خلال المرحلة المدنية، وبذلك تشكلت الرؤية الشاملة للكون والحياة ورسالة الإنسان فيهما. وفي وصية الرسول ﷺ لمبعوثه إلى اليمن الصحابي الجليل معاذ بن جبل ما يوضح القيم الحضارية الإسلامية الراقية في نشر التعاليم والأسس والمبادئ التي يجب على المسلمين تبنيها ونشرها وتعميمها واعتماد السير على هداها، فورد عنه ﷺ «يا معاذ، علمهم كتاب الله وأحسن أدبهم على الأخلاق الصالحة، وأنزل الناس منازلهم خيرهم وشهرهم، وعليك بالرفق والعفو في غير ترك للحق، وليكن همك الصلاة، فإنها رأس الإسلام بعد الإقرار بالدين، وذكر الناس بالله واليوم الآخر، واتبع الموعظة فإنه أقوى لهم على العمل بما يحب الله، ثم بث فيهم المعلمين، ولا تخف في الله لومة لائم، وأوصيك بتقوى الله، وصدق الحديث، والوفاء بالعهد، وبترك الخيانة، ولين الكلام، وبذل السلام، وحفظ الجار، ورحمة البيع، وحسن العمل، وقصر الأمل، وحب الآخرة، والجذع من الحساب، وكظم الغيظ، وحفظ الجناح، وأحدث لكل ذنب توبة الشر بالسر، والعلانية بالعلانية»^(٣). وبذلك تظهر الحضارة الإسلامية ربانية إيمانية مرتبطة بالسماء، أخلاقية قيمية غيبية، ترتكز على قوة الربط بين الخالق والمخلوق. ويبدو ذلك واضحاً من خلال: التوحيد والشمول والتسامح والأصالة والإنسانية.

(١) مرعب، المرجع السابق، ٢٤٥.

(٢) شعوط، إبراهيم علي، أباطيل يجب أن يمحي من التاريخ، المكتب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ٢٤٤.

(٣) الأصفهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص ٢٤١.

المطلب الثالث: الحاجة للبيئة الملائمة - الهجرة

لم تتمكن النخبة الأولى من المسلمين من إقامة مجتمعها الإسلامي الحضاري المنشود في رحاب مكة لأسباب عديدة، أخطرها سياسة القمع، والعنف الذي مورس عليها من قبل عتاة قريش، فكان من الصعب تطبيق الشرع الإسلامي في هكذا بيئة معادية. فكان القرار بالبحث عن المكان الملائم الخاص للمشروع الحضاري الإسلامي. وهكذا كانت الهجرة والانتقال إلى يثرب، المدينة المرحية بالدعوة الإسلامية وقائدها. فقد كانت هذه الهجرة تعني نشأة أول دار إسلام آنذاك على الأرض. وقد كان ذلك إيذاناً بظهور الدولة الإسلامية بإشراف منشئها الأول محمد ﷺ. وكانت دعوة الرسول بيئة صالحة في أهل يثرب وقومها قوم أشداء أولو بأس، وكانوا بحكم مجاورتهم لليهود الأقدر على فهم دعوى نبوة النبي صلى الله عليه وسلم. ولعل حالة المجتمع في يثرب كانت تدعو إلى انتهاء مثل هذه الفرصة^(٢). وكان التمهيد لهذه الخطوة المباركة قد تم على مراحل في بيعتي العقبة الأولى والثانية^(٣). عندما بايع الأوس والخزرج النبي على النصر وهما جملة سكان يثرب وسادتها.

وهكذا فقد شكلت الهجرة النبوية من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة منعطفاً حاسماً في مسار التاريخ الإسلامي، ونظراً لما أسست له من تحولات عميقة وجذرية، سواء على المستويات السياسية والاجتماعية. والحضارية بصفة عامة. فقد بات من المتفق عليه بين المؤرخين أن حدث الهجرة كان إعلاناً لبزوغ مرحلة الدولة الإسلامية^(٤). وكان ذلك من نتائج تشريع الهجرة والعمل على الانتقال إلى أماكن آمنة لأصحاب الدعوة فيما هم في بلادهم يتعرضون للاستهداف والتتكيل. فكان الإذن بالهجرة للمسلمين الذين خرجوا هرباً بدينهم متخفين. ولقد كان مجتمع المدينة (يثرب) قد تهيأ لقبول الدعوة الإسلامية وأن الله عز وجل قد مهد حياة المدينة وبيئتها لهذا الدور العظيم. إذ كان سكانها خليطاً من سكانها الأصليين وهم العرب المشركين واليهود المهاجرين إليها من أطراف الجزيرة العربية. وكان أهل المدينة يتطلعون إلى هذا الدين وعلقت منهم آمالاً قوية به^(٥). وبذلك تكون (يثرب) بهذه المقومات البيئة الاجتماعية والجيوسياسية المناسبة لنضوج حضارة جديدة ذات طابع قيمي ثوري تغييرى، تكون سبيلاً لتحرير البشرية من ضلالاتها وجهالاتها. فكانت الهجرة نحو المدينة مقدمة لترجمة الإسلام عملياً من خلال شريعة هي القانون الحاكم للمجتمع المسلم الجديد. وصارت المدينة مقصد وموئل المؤمنين ومناطق

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة = دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه السلام وما تتطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ١٨٣.

(٢) حسن، مرجع سابق، ٩٣.

(٣) هارون، عبد السلام، تهذيب سيرة ابن هشام، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٩، ص ١٠٢.

(٤) مرعب، المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٥) البوطي، المرجع السابق، ص ١٦١.

وحدثهم. لذلك جاءها الناس من كل حذب وصوب. إما لاستيطان فيها، وإما للتزود بالمبادئ والقيم التي يحتاجها المسلم ليكون مسلماً. فبذلك تكون الهجرة سبيلاً للحفاظ على الدين وأهله، ومن ذلك هجرة بعض أصحاب النبي ابتداء من الحبشة فراراً بدينهم ومن ثم هجرته ﷺ شخصياً إلى الطائف على أمل إقامة الدين فيها. إلى أن كانت الهجرة العظمى نحو يثرب، المدينة التي كانت معقد آمال المسلمين لتحقيق أهداف شريعتهم وبناء حضارتهم.

لقد عرف أهل يثرب النبي رجلاً من أكرم بيوتات قريش وساداتها، ثم هو ابن أمنة من بني النجار أحد بطون الخزرج. ومع ذلك فهو نبي يستطيعون أن يطاولوا اليهود بما ينزل عليه من وحي فهو الذي يستطيع أن يجمع الأوس والخزرج تحت لوائه^(١). وقد أرسل الرسول مصعب بن عمير يقرئهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويؤمهم في المسجد وكان يسمى المقرئ^(٢).

كان الصراع القبلي بين الأوس والخزرج دافعاً لهم لقبول قيادة النبي ودينه على أمل أن يشكل ذلك سبيلاً للسلام. لذلك تسابق الطرفان لتبني الدعوة الإسلامية رغبة في تولي الأمر ابتداءً. ولما فشلت محاولات النبي مع أهل مكة حاول مع أهل الطائف لكنه جوبه بالرفض والاعتداء. وهذا ما جعل من بيعتا العقبة منطلقاً لإنشاء العصبة المساندة في مكان بعيد عن الأعداء والمتربصين. هذه العصبة التي حملت صفة جعلتهم من السابقين في الإسلام وسموا بـ (الأنصار). ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾^(٣). هؤلاء الأنصار الذين كانوا القوة المساندة لقيام المشروع الإسلامي بما تمكنوا من إعداده من مقومات النجاح في بيئة مناسبة مادية ومعنوية في مدينتهم يثرب التي سوف تسمى لاحقاً (المدينة المنورة). ومن هاذان الفريقان: المهاجرين والأنصار. تشكلت العصبة الإسلامية المبكرة. ومن خلال التأخي بينهما، ظهر المجتمع المسلم ككيان سياسي متماسك تبدو ملامحه بشكل تدريجي. وقد توفرت لهذه التجربة عوامل مساعدة وأخرى غير مساعدة. عمل النبي ﷺ على الاستفادة منها في تحقيق مشروعه الحضاري الجديد. إذ باتت المدينة عاصمة الإسلام الأولى ودولتهم في نفس الوقت.

إن الهجرة في الإسلام أخذت صورتين مختلفتين: صورة يبحث فيها أصحابها عن موطن آمن يقيمون فيه شعائر دينهم ويلتزمون بعقائده ويدعون إليه بأمان وطمأنينة، إذا أمكنهم، كما حدث في هجرة الحبشة، وصورة يجد فيها أصحابها المأوى والنصرة في ظل مجتمع يدين بالإسلام ويعمل لأجله ويضحي في سبيله. وهي التي تشير إليها قوله الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا

(١) حسن، مرجع سابق، ٩٣.

(٢) هارون، مرجع سابق، ١٠٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية ١١٧.

وَهَاجِرُوا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ أَسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ
النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ
بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجِرُوا وَجَاهِدُوا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾^(١).

المبحث الثالث: الدولة الإسلامية الأولى

المطلب الأول: فئات مجتمع المدينة المنورة

المطلب الثاني: الإطار التنظيمي لمجتمع المدينة المنورة

المطلب الثالث: دستور المدينة المنورة (الصحيفة)

المطلب الأول: مجتمع المدينة المنورة

أصبحت يثرب بعد هجرة الرسول إليها معقل الإسلام وملجأ جماعة المسلمين، وغدت تعرف باسم مدينة النبي وتسمى اليوم المدينة والمدينة المنورة لوجود قبر الرسول فيها^(٢). وأصبح بالمدينة في ذلك الوقت ثلاث أصناف من السكان:

الأول: المهاجرون، وهم الذين هاجروا فراراً بدينهم من مكة إلى المدينة.

الثاني: الأنصار، وهم الذين دخلوا الإسلام من سكان المدينة الأصليين، وهم الأوس والخزرج، وسموا كذلك لأنهم نصروا النبي على قريش.

الثالث: اليهود، وقد انتهى بهم الأمر إلى الخروج تدريجياً من جزيرة العرب^(٣).

وكان الأوس والخزرج من قحطان، والمهاجرون من عدنان هم والذين سبقوهم في الإسلام في مكة وما حولها، ولما قام الرسول إلى المدينة، وقام الأنصار بنصره، اجتمعت بذلك عدنان وقحطان تحت لواء الإسلام، وكانوا كجسد واحد. وكانت بينهما مفاضلة ومساواة في الجاهلية، وبذلك لم يجد الشيطان سبيلاً إلى قلوبهم لإثارة الفتنة والتعزي بعزاء الجاهلية باسم الحماية القحطانية أو العدنانية. فكانت لكل ذلك مدينة يثرب أصلح مكان لهجرة الرسول وأصحابه، واتخاذهم لها داراً قراراً، حتى يقوى الإسلام ويشق طريقه إلى الأمام، ويفتح الجزيرة ثم يفتح العالم المتمدن^(٤). هذه الفئات الغالبة في مجتمع المدينة كانت على تنوع في الانتماء العقدي.

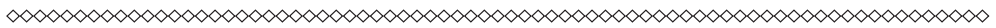
(١) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٧٢، ٧٣، ٧٤.

الخضري، أنور قاسم، قاسم، قراءة في مفهوم الهجرة في الإسلام، موقع البيان، العدد ٢٢٥، ٢٠٠٦.

(٢) حسن، مرجع سابق، ١٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠١.

(٤) حوى، سعيد، الأساس في السنة وفقهها، دار السلام، مصر، ١٩٨٩، ط ١، ١/٢٢٢.



فاليهود كانوا يعتبرون من أهل الكتاب، واليهودية ديانة سماوية كانت معروفة عند العرب. وكانوا قبائل: بنو قريظة، بنو النضير، بنو قينقاع، بنو بهدل، بنو عوف، بنو القصيص، بنو ماسلة. وكانوا سادة يثرب وأصحابها سابقاً، لكن الأوس والخزرج سيطروا على المدينة وقسموها فيما بينهم^(١). ومع تواجد بعض النصارى في المدينة، لكنهم لم يكونوا ذو شأن وكانوا يسكنون في موقع يقال له سوق النبط. أما العرب من قبيلتي الأوس والخزرج فقد كانوا على شرك ويعبدون أصنام العرب، ولهم خاصية في (مناة). وكان سكان المدينة في عامتهم أهل زراعة وذوي معرفة بخصائص الأشجار وأساليب التعامل معها. وكانت لهم معرفه بالتجارة، ولهم أسواق يتبايعون فيها ويتبادلون السلع من كل صنف. وكانت لهم طرق في المؤاجرة والمبايعة والتعامل كالمحاقلة والمزابنة والمخابرة^(٢).

لقد كان النظام القبلي هو السائد في المدينة المنورة، والقبيلة هي الوحدة الاجتماعية المركزية، إسوة ببقية أجزاء الجزيرة العربية. ولم يكن انتشار السكان في يثرب قبل هجرة الرسول إليها، يعتمد نظاماً تخطيطاً مدروساً دراسة مسبقة، بل كان على الأغلب يعتمد رغبات البطون المرتجلة. وهكذا كان لكل بطن حي. ولكل حي أراضيه الزراعية ومنطقته السكنية الخاصة، وسكانه وحصونه وأطامه^(٣). واللافت في مجتمع يثرب غياب المرجعية القيادية القادرة على ضبط العلاقات الاجتماعية وتنظيم وإدارة المدينة، بالرغم من تولي شيوخ قبائلها شؤونها. إذ كان التنافس وتضارب المصالح وقوداً لمزيد من التفرقة والتناحر، كما جرى يوم بعثت حيث كانت معركة طاحنة بين الأوس والخزرج مواطني يثرب وشعبها فيما بينهم. وكانت الغلبة فيها للأوس على جيرانهم الخزرج^(٤) ولطالما كانت المناوشات قائمة بين هاتان القبيلتان المدنيتان، وكان لليهود يد في ذلك حرصاً منهم على مكانتهم في احتكار الثروة والاستفادة من تنازع القوتين الظاهرتين في المدينة. وكانت هاتان القبيلتان تتوقان للسلام وتجاوز الخلافات فيما بينهما. سيما وأن اليهود كانوا يمنون عليهما بأنهم أهل كتاب وعلم، وأنهم بانتظار نبي سيأتي ليقضي على الشرك والكفر ويعيد لهم قوتهم وهيمنتهم على العالم. لذلك عندما تناهى للأوس والخزرج ظهور نبي في مكة ودعوته للناس لله الواحد. سارعوا للالتحاق به وبايعوه على أمل أن يسبقوا يهود إليه بزعمهم، فقد دخل الإسلام إلى المدينة وقد استحوذت عليها النظم الطبقية، ومزقتها العصبية القبلية، وأكلت زعماءها الحروب الطاحنة وأفسدت أخلاق الناس اليهودية الحاقدة. فلم يكن فيها مجتمع بالمعنى المعروف.... فالمجتمع كان قائماً على أساس طبقي فيه السادة، وفيه العبيد، وفيه الفقراء والأغنياء، وفيه الصرحاء والحلفاء، وكانت الهوة سحيقة بين كل طبقة وما يقابلها، والبون شاسعاً بين الناس

(١) علي، ١٩٧٦، ص ٥١١.

(٢) خالد، حسن، مجتمع المدينة المنورة قبل الهجرة وبعدها، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٠٢.

(٣) خالد، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤) حسن، مرجع سابق، ٩٤.

بعضهم وبعض^(١). وهو كأى مجتمع جاهلي تسوده أعرافه وعادات قبلية، فيها الكثير من الجهل وبعض من تلك العادات كان مستحسنًا.. ولزيادة الروابط الاجتماعية أكد الإسلام على صلة الرحم باعتبارها من أعظم القربات إلى الله، وحلت القيم الأخلاقية الاجتماعية في المدينة وأحدثت تنمية اجتماعية متسارعة^(٢).

المطلب الثاني: الإطار التنظيمي لمجتمع المدينة المنورة

لقد كان لكل من الأوس والخزرج واليهود من أهل يثرب، شعابهم التي تحوي على حوائط وبساتين صغيرة فيها الآبار يستقون منها ويسقون مزارعهم ومواشيهم، كما تحوي على دورهم التي كانت مبنية بالآجر أو اللبن، وكان بعضها مؤلفا من طابقين أحيانا^(٣). فقد كانت العلاقات الاجتماعية محكومة بتعقيدات قبلية وأخرى دينية. إذ أن دواعي الشقاق كانت أكثر تأثيراً بين الفئات المجتمع. فيما اليهود كانوا يتمتعون بالدهاء والمكر في استثمار النزاعات والخلافات بين كل من الأوس والخزرج. وكان العرب يطمحون بأن يتمكن الرسول من تأليف قلوبهم مقابل يهود وغدرهم. مما ساعد على قبولهم بالرسالة الإسلامية ومساعدتهم للترحيب بهجرة المسلمين إليها فكان على النبي ﷺ ابتداءً توحيد الكلمة بين العرب في يثرب، ثم بينهم وبين المهاجرين الذين يتدفقون على مجتمع المدينة المنورة. ولم تكن الغاية من حرص النبي على تربية المهاجرين والأنصار تربية إيمانية قوية محصورة في تكوين عباد زهاد يصومون النهار ويقومون الليل وينصرفون عن الحياة. بل كانت الغاية صناعة بناء يؤمنون بالله ويوازنون بين الدنيا والآخرة. بينون الحضارة ويستوعبون معنى الاستخلاف في الأرض^(٤). وكان لا بد للمسلمين من إقامة أركان مجتمعهم وفق الرؤية الإسلامية الحضارية المستجدة. وكان في أساس هذا البناء الحضاري إقامة المؤسسات. وهو الأسلوب الجديد الذي يجب أن ينظم الحياة الإسلامية، هذه المؤسسات التي تعبر عن البعد الإنساني والعمراني المدني الذي يجمع الكفاءات وينظم العلاقات لإتاحة الفرصة للمشاركة الواسعة في القرار والجهد والعمل^(٥).

وجاء تأسيس الأمة كنقطة نوعية حضارية في التاريخ العربي، إذ لم تعد القبيلة هي صاحبة السيادة، ولا القيم الجاهلية التي تشكل الإحساس العربي. لذلك كان التأخي بين المسلمين أحد ركائز بناء المجتمع الجديد. فقد أمر النبي ﷺ المسلمين مهاجرين وأنصاراً أن يتآخوا في الله. لتكون الوحدة الدينية محل الوحدة القومية، فأصبحوا متساويين جميعاً، وهذه الأخوة ليست

(١) الوكيل، محمد السيد، المدينة المنورة عاصمة الإسلام الأولى، دار المجتمع للنشر والتوزيع، السعودية- جدة، ١٩٨٦، ص ٥٣.

(٢) العمري، عبد العزيز إبراهيم، بناء المجتمع المدني وتنميته في السيرة النبوية، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣٦، ص ٢٤٦.

(٣) خالد، مرجع سابق، ٢٨.

(٤) قراط، عبد الجليل، المنهج النبوي في تأسيس مجتمع المدينة المنورة، مجلة الاستناد، عدد ١٠، ٢٠٢٤، ص ٢٧.

(٥) مرعب، مرجع سابق، ٢٦٠.

فقط نظرية، بل مادية عملية أيضا، وقد عقدها النبي سابقا في مكة بين المهاجرين أنفسهم، ثم كانت في المدينة بين المهاجرين والأنصار. ولم يكن هذا التأخي مجرد شعار في كلمة أجراها على ألسنتهم. وإنما كان حقيقة عملية تتصل بواقع الحياة وبكل أوجه العلاقات القائمة بين الأنصار والمهاجرين^(١). وهكذا عندما سادت روح الأخوة الإسلامية بين سكان المدينة، كان على النبي ﷺ أن يعيد تشكيل البنية المجتمعية على الأسس الإسلامية وفق مفهوم الأمة الواحدة في مختلف الأطر التنظيمية التي كان لابد من اعتمادها والعمل على تطبيقها، وكانت الخطوة العملية الأولى لتوحيد القيادة، إقامة مركز لها ومنطلقا لقراراتها. فكان بناء المسجد ليكون أول ركيزة في بناء المجتمع الإسلامي الجديد^(٢)، وليكون أول مؤسسة إسلامية تنظيمية، حيث يلتقي المسلمون ليس فقط للعبادة والاتصال بربهم، بل لكي يتفاعلوا ويتشاوروا ويتخذوا القرارات المصيرية في حياة الأمة، ومن هذا المسجد (مقر القيادة)، كانت تصدر القرارات والتوجيهات وتوزع التعليمات في مختلف الشؤون والشجون. كان مركزا للشورى (برلمان) للحوار والنقاش. ومن أهم الخطوات التأسيسية في تنظيم المجتمع المدني الجديد إقامة (سوق المدينة) على أسس الشريعة الإسلامية العادلة السمحاء، بعيدا عن استغلال اليهود الذين كانوا يهيمنون على سوق المدينة. كما تم تأمين الثروة المائية بشراء بئر رومة، وكذلك تم تأسيس الجيش الإسلامي. لقد كان مجتمع المدينة المنورة يمثل جمهور الدولة الإسلامية العالمية العتيدة. ففيها كان من الأعراق والثقافات والحضارات الغابرة من كل جهات الأرض، كان فيها الرومي والحبشي والأبيض والأصفر... إلخ. فكان لدولة المدينة المنورة أن تصبح نموذجا عمليا لرؤية الإسلام الحضارية القائمة على الأخوة والإنسانية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان. فقد ترجم ذلك بما عرف بـ (دستور المدينة). الذي شكل القاعدة القانونية التنظيمية للدولة الناشئة بتكريسه مبدأ المواطنة والتنوع وحق الاختلاف. وكان على رأس الحكم والقيادة النبي ﷺ يعاونه نخبة من الصحابة المقربين الذين كانوا بمثابة مجلس الشورى، إذ كان ﷺ يشاورهم ويستمع إلى آرائهم ومقترحاتهم، وهكذا في الفترة المدنية في حياة النبي الكريم ورغم قصرها، جرى إرساء قواعد دولة الإسلام بكل هياكلها وتنظيماتها وأقسامها، دولة عالمية ذات رسالة إنسانية حضارية تقوم على أسس من دعوة الإسلام استنادا إلى كتاب الله وسنة نبيه. دولة لها مؤسسات ونظام ودستور وجيش، وبنية اقتصادية واجتماعية وثقافية قادرة على استكمال دورها الرسالي في جزيرة العرب وما بعدها في دول العالم وأممه وشعوبه، هذه الهيكلية الاجتماعية التي أقامها النبي وفق الشريعة الإسلامية، أعطت لكل ذي حق حقه، ونظم من خلالها العلاقات الوظيفية والمهام التنفيذية بين المسلمين في إطار الرؤية الحضارية الإسلامية على مبدأ الكفاءة والقدرة وحسن الالتزام. وبذلك اختفت تدريجيا تلك الفوارق والعصبيات والنعرات.

(١) البوطي، مرجع سابق، ٢٠٢.

(٢) الغزالي، محمد، فقه السيرة، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩، ص ١٩١.

المطلب الثالث: دستور المدينة المنورة (الصحيفة)

كان على النبي ﷺ وهو يقيم دعائم مجتمع الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، تطبيق مفاهيمه الحضارية الإنسانية على هذا المجتمع المتعدد والمتنوع. وتبدو آفاق ومعالج المنظومة المجتمعية الإنسانية الراقية في طريقة تعاظم الإسلام مع مخالفه، مع الآخر، فكان ما عرف (بميثاق المدينة)، وهو دستور ناظم للعلاقات بين الناس مسلميههم وغيرهم من الملل والنحل، وفي هذا الميثاق- الدستور من القيم والمبادئ الحضارية ما لم تحققه البشرية حتى الآن. ونحن لن نأتي بنص الكتاب (الوثيقة) فهو طويل لكننا نجتزئ البنود الهامة بنصوصها الواردة في كتابه عليه الصلاة والسلام. كي نقف على القيمة الدستورية للمجتمع الإسلامي ودولته الناشئة في المدينة. وهذه البنود مرتبة حسب ترتيبها في نص الكتاب نفسه:

١. المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس.
٢. هؤلاء المسلمون جميعهم على اختلاف قبائلهم يتعاقلون فيما بينهم ويفدون ما بينهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
٣. أن المؤمنين لا يتركون مفرحاً (مديوناً) بينهم أن يعطوه في فداء أو عقل.
٤. أن المؤمنين المتقين، على ما بقي منهم أو ابتغى وسيعه (الأمر العظيم) ظلم أو إثم أو عدوان.
٥. لا يقتل مؤمن مؤمناً إلا في كافر، ولا ينصر كافراً على المؤمنين.
٦. ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، والمؤمنون بعضهم موالى بعض من دون الناس.
٧. لا يحل لمؤمن أقر بما في الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو أن يأويه وأن من نصره أو آواه عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة لا يؤخذ منه صرف ولا عدل.
٨. اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
٩. يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك)، إلا نفسه وأهل بيته.
١٠. أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
١١. كل من كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله.
١٢. من خرج من المدينة آمن، ومن قعد آمن، إلا من ظلم وأثم.

قبل^(١). وقد أدت دولة الإسلام في المدينة دورها في بسط الأمن والسلام بين الناس، المسلمين وغيرهم. وكان ذلك عماد معاهدة المدينة بين الرسول وعموم سكان المدينة وقبائلها، هو الدفاع المشترك، وبسط السلام فيها وعدم إعاقة من يسببون الخوف لأهلها من المحدثين وغيرهم^(٢).

المبحث الرابع: النموذج الحضاري الإسلامي الأول

المطلب الأول: الدولة الإسلامية = القيادة والإدارة.

المطلب الثاني: منطلقات الحضارة الإسلامية الأولى.

المطلب الثالث: المدينة المنورة عاصمة الأمة ونبراس حضارتها.

المطلب الأول: الدولة الإسلامية الأولى = القيادة والإدارة

تعتبر الحكومة الإسلامية أول حكومة عرفها القسم الشمالي من جزيرة العرب، كما أن نظام الحكم الإسلامي هو أول نظام عرفته المنطقة... والقرآن الكريم هو دستور الحكومة الإسلامية، ترجع إليه في كل أمورها وأحكامها، وسنة رسول الله ﷺ هي المفسرة لهذا الدستور والمبينة لغامضه، والمقيدة لمطلقه، والموضحة لمبهمه. وإجماع المسلمين على أمر فيه نص قاطع ملزم للحاكمين، والحكومة الإسلامية ملزمة بذلك بالنص والاجتهاد لقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٣). والقرآن الكريم يوضح الموقف فيما لم يرد به نص، حيث يرد به إلى الشورى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(٤). فنظام الحكم في الإسلام قائم على الشورى^(٥). هكذا كان العهد النبوي الذي كان أمثل العهود في التطبيق الذي يعتمد على كون النبي ﷺ هو مؤسس الدولة الإسلامية، وهو القائد المؤيد بالوحي الإلهي. يتولى تطبيق جميع الأحكام الشرعية العقديّة والإنسانية والأخلاقية، وتنظيم الولايات في الدولة في الجزيرة العربية وما جاورها. ووضع أسس العلاقات بين المسلمين وغيرهم.. وهو ﷺ قائد الجيوش لدفع العدوان وتأديب المعتدين، وقسمة الغنائم الحربية، مع إعلان الأصول الكبرى لحقوق الإنسان في خطبه وأحاديثه الشهيرة في حجة الوداع وغيرها، وبيان مكانة المرأة وحقوقها، والالتزام بقواعد الحكم الأساسية وهي الأخلاق، أو إرساء معالم الحق والعدل والحرية والمساواة وتفعيل نظام الشورى في مختلف الأمور الخاصة والعامة، والاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص وحي إلهي على أساس المروءة والسماحة والتناصح، لتغطية كل ما يتطلبه نظام الحكم الإسلامي والإدارة الحكيمة وتحقيق التكافل والتضامن الاجتماعي والحفاظ على ذاتية الأمة وشخصيتها وعزتها، وكان وزير النبي أبا بكر وعمر،

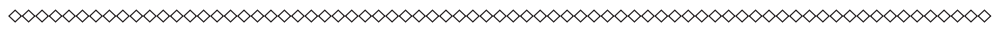
(١) الوكيل، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٢) العمري، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٤٩.

(٤) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٥) الوكيل، مرجع سابق، ص ٢٤.



ومستشاروه مشاهير الصحابة كعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعمرو بن العاص وسعد بن معاذ سيد الأوس وسعد بن عباد سيد الخزرج، والزبير بن العوام وأبي عبيدة بن الجراح... إلخ^(١). وقد اتسمت إدارة رسول الله لدولته بأسلوب يتسم بالمركزية، ويميل إلى اللامركزية^(٢).

لقد شارك الرسول صلى الله عليه وسلم في إدارة الدولة خيرة الصحابة الذين يشهد لهم بالعقل والفضل والبصيرة، واختير هؤلاء الرجال من أولئك السابقين في الإسلام والذين لهم نفوذ وقوة أقوامهم، وجاء في مقدمة هؤلاء العاملين في الميدان الإداري سبعة من المهاجرين وسبعة من الأنصار، ويلاحظ أن بعض المصادر أطلقت عليهم اسم النقباء، في حين أطلق بعض المحدثين اسم (مجلس الشورى) أو (مجلس النقباء)^(٣). وفي العهد النبوي في المدينة لم يكن لحكومة النبي مقر خاص أو قصر خاص، وإنما كان المقر العام والوحيد في المدينة: المسجد... وكان يمارس دوره قائدًا ورجل سلطة ويؤدي جميع مهماته المتعلقة بالدعوة والناس في المسجد، ففيه كان يستقبل الوفود ويبث في أمور الحرب والسلام، ويقضي بين الناس، وفيه أيضاً كان يكلف المبعوثين من قبله في مهمات دبلوماسية وسياسية وعسكرية وغيرها. وبذلك استطاع النبي أن يجعل نفسه في المدينة على رأس جماعة من أتباعه كبيرة العدد أخذة في النمو، يتطلعون إليه زعيماً وقائداً، ولا يعترفون بسلطان غير سلطانه، دون إثارة أي شعور من القلق أو الخوف من التعدي على السلطة المعترف بها. وهكذا باشر الرسول سلطة زمنية كالتي كان يمكن أن يباشرها أي زعيم آخر مستقل، مع فارق واحد، وهو أن الرباط الديني بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والدم. وعلى هذه الصورة أصبح الإسلام نظاماً سياسياً بقدر ما هو ديني^(٤).

ولكي تقوم دولة المدينة بهذه المهمة العظيمة سعى النبي ﷺ لبناء دولة نموذجية في كل شيء لتصبح سنة جارية في التاريخ، متحدية في ذلك الحين الدولتين الساسانية والبيزنطية^(٥). وذلك كله بفضل الأسس القوية الحدودية التي أقامها عليها. وتلك الأسس تعد قواعد كلية ومبادئ عامة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وافية بحياة البشر على طول الزمن وتعدد الحاجات والمطالب، تحقق فيها العدل والمساواة بين البشرية وتعاون الإنسانية على الخير^(٦). وقد مارس الرسول أسلوبين من أساليب التنظيم الإداري الحديث. أما الأسلوب الأول فهو المركزية الإدارية، وكان ذلك بعد هجرته من مكة إلى المدينة مباشرة، فبنى مسجد قباء ومسجد المدينة. فكان أول مركز لإدارة شؤون الأمة في الإسلام. وبعدها توالى الفتوحات الإسلامية واتسعت ربوع البلاد

(١) الزحيلي، وهبة، الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، موقع مجمع اللغة العربية في دمشق، موقع، ص ٢.

(٢) البنا، فرناس، التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً، عهد رسول الله ﷺ، وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، موقع، ١٩٤٨، ص ١٧٢.

(٣) كرمي، ١٤٢٧، ص ٩٣.

(٤) حسن، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٥) الموسوي، ١٩٩٠، ص ١٩٣.

(٦) الحصري، مرجع سابق، ص ٦٨.

الإسلامية، تغير نمط تسيير النبي صلى الله عليه وسلم ، فأصبح يعتمد على نظام اللامركزية الإدارية بمظهرية، اللامركزية الإدارية واللامركزية المرفقية المصلحية بالمفهوم الإداري المعاصر، وذلك تم في العهد النبوي تطبيق نظام التولية على الأمصار، وقد استعمل صلى الله عليه وسلم عتاب بين أسيد على مكة، وبازان الفارسي على اليمن، وعمرو بن العاص على عمان وأعمالها، وعثمان بن عفان على الطائف^(١). وقد امتد حكم النبي ﷺ للمدينة كدولة لمدة عشر سنوات، ابتداءً ببناء المسجد وكتابته لدستور المدينة المستمد من كتاب الله. وغيرها من الإجراءات الإدارية، وتطوير التعليم والبعثات التعليمية، وتنمية عجلة الاقتصاد، وتأسيسه لجهاز الإعلام وجهاز الاستخبارات والقوات المسلحة وحنكته السياسية. وبناءه للعلاقات الدبلوماسية، وتنظيم شؤون القضاء والطب والتمريض، والإصلاح الاجتماعي، وترسيخ الآداب العامة. وتعيينه للأمراء، وتمكين المرأة، وحسن تعامله مع الآخر من يهود ونصارى، والرفق بالحيوان^(٢).

المطلب الثاني: منطلقات الحضارة الإسلامية الأولى

لقد أيقن الرعيل الأول من الصحابة الكرام أن دورهم خطير جداً في نشر الرسالة الإسلامية وحمل أمانة الدعوة التي كانت ثورة على الواقع البشري ككل، انطلاقة من جزيرة العرب. وأن عليهم إقامة حضارة عالمية متميزة لأنها:

١. حضارة ربانية مؤمنة.
٢. حضارة أخلاقية خيرة.
٣. حضارة متكاملة متوازنة متناسقة بين عناصرها.
٤. حضارة متفوقة مسعدة للبشرية.
٥. حضارة إنسانية عالمية.
٦. حضارة تهتم بالتقدم في الكشف عن أسرار الطبيعة البشرية ومكونات النفس، أكثر مما تهتم بالتقدم في الكشف عن أسرار الطبيعة^(٣).

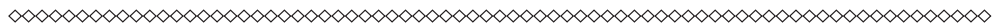
وكان من أظهر أثر الإسلام وحضارته أنه آخى بين المسلمين على اختلاف قبائلهم ومراتبهم، وأحل الوحدة الدينية محل الوحدة القومية، فأصبحوا متساوين جميعاً... تلك المساواة التي تلاشت أمامها الفوارق الجنسية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾^(٤). إن حقيقة التأخي بين المهاجرين والأنصار كانت أساساً

(١) مسقوري، ٢٠١٩، موقع.

(٢) المكي، أحمد جمال رواه العمودي، النبي حاكم الدولة، نبذة، دار الوفاء.

(٣) المنجزني، أحمد، قراءة في كتاب أصول التربية الحضارية الإسلامية، تأليف هاشم بن علي الأهل، موقع: ar.dawahskills.com

(٤) القرآن الكريم، سورة الحجرات، الآية ١٣.



لمبادئ العدالة الاجتماعية التي قام على تطبيقها أروع وأعظم نظام اجتماعي في العالم. ولقد تدرجت مبادئ هذه العدالة فيما بعد بشكل أحكام وقوانين شرعية ملزمة^(١). لذلك فإن عملية البناء الحضاري في الإسلام، هي التي تدور في إطار المرجعية الإسلامية، وهذه الأخيرة تتبني على الوحي الأعلى: قرأنا وسنة... فقد كان هم النبي صلى الله عليه وسلم أن يرتقي بالمسلمين في سلم التحضر والرقى وينقلهم من الجاهلية إلى الإسلام بقيمه ومبادئه وتعاليمه، وقد أبرز ذلك في سنته القولية والعملية والتقريرية التي تحوي إراثاً حضارياً عظيماً وضعت به أسس البناء الحضاري للأمة الإسلامية، هذه الأمة التي عليها مسؤولية قيادة البشرية إلى معارج الرقي الحضاري ومدارج السمو الإنساني. فكانت من أهم المرتكزات التأسيسية للحضارة الإسلامية^(٢). وهكذا فإن أصول الحضارة الإسلامية ومنطلقاتها الأساسية هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والشريعة الإسلامية (الفقه). وهي أصول عقائدية ثابتة مصانة ومحفوظة كأسس قاعدية شاملة وعامة وتميزت بذلك على أنها: دينية، قيمية، أخلاقية، حوارية، تقدمية، أصيلة، متوازنة، إنسانية، خيرية، تفاعلية. إلى ذلك فإن عالمية الحضارة الإسلامية جعلتها قادرة على تجاوز الموانع والحدود والعقبات.

ولقد اكتسبت الحضارة الإسلامية خصائصها المميزة انطلاقاً من أصولها فأصبحت:

١. حضارة مصدرها الأساسي الوحي.
٢. حضارة إنسانية.
٣. حضارة أخلاقية.
٤. حضارة عقلية علمية.
٥. حضارة تقوم على التسامح.
٦. حضارة العدل والمساواة والرحمة.
٧. حضارة حيوية.
٨. حضارة شاملة.
٩. حضارة صالحة لكل زمان ومكان.
١٠. حضارة لها لغتها الأصيلة.
١١. حضارة منفتحة.
١٢. حضارة مرنة.

(١) البوطي، المرجع السابق، ٢٠٢.

(٢) مرعب، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

١٢. حضارة حرية واختيار واقتناع^(١).

وفي المدينة المنورة كان الرعيل الأول من الصحابة الكرام في نشاط مضاعف لتحقيق شعارات الدعوة الإسلامية وترجمتها عملياً في الحياة اليومية. وفي مجمل الاهتمامات والمتطلبات التي تحتاجها عمليات البناء والتأسيس لحضارة عالمية مصداقاً لقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢). لذلك فإن الخطوات الأولية التي خطها النبي ﷺ في المدينة المنورة كانت بالغة الأهمية في بلورة المسار الحضاري الذي انطلق وفق المنظور الإسلامي والرؤية المستقبلية للأمة الرائدة: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣). فدولة المدينة المنورة كانت المختبر العملي لمنطلقات الحضارة الإسلامية على كافة الصعد السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفنية... إلخ وبقيادة النبي القائد والمعلم، ومن ثم استمر هذا النهج الحضاري وتفاعل وتطور في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة رضي الله عنهم الذين استمروا في أداء دورهم الحضاري في المدينة المنورة التي تحولت من دولة «المدينة» إلى عاصمة الدولة الإسلامية المترامية الأطراف والتي توسعت لتشمل شعوبا وحضارات عديدة شرقاً وغرباً وبذلك كان العهد النبوي في المدينة المنورة مؤسساً للنظم والقواعد الأساسية للحضارة الإسلامية خلال عقد واحد من الزمن، لكن العهد الراشدي استكمل المهمة على نفس الزخم والفعالية باعتبار الخلفاء الراشدين مؤتمنين على الرسالة الإسلامية. وقد قال فيهم رسول الله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ»^(٤).

المطلب الثالث: المدينة المنورة عاصمة الأمة ونبراس حضارتها

إن الرسالة التي سيحملها مجتمع المدينة المنورة ليست رسالة محلية لأهل الجزيرة، ولكنها رسالة عالمية جاءت للناس أجمعين، وهي رسالة شاملة تنظم حياة الناس من جوانبها المختلفة دون أن تهمل شيئاً منها، لهذا كان لابد من تنظيم مجتمع المدينة داخلياً ليحمل هذه الرسالة. وكان لابد من النهوض به ليستطيع تبليغها، كما كان لابد من وضع أسس العلاقات الحسنة بين سكانها ليكونوا نموذجاً عملياً لها، وقد قام الإسلام بذلك كله. وكان التنظيم الداخلي في المدينة يعتمد على أسس ثلاثة:

١. النهضة الاجتماعية.

٢. النهضة العلمية.

(١) عويس مرجع سابق، ص ٢٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، ص ١٠٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٤) أحمد، ١٧١٤٥.

٣. تحسين العلاقات بين السكان^(١).

وأصبحت المدينة بعد ذلك مصدر إشعاع ومنبع هداية، يخرج منها الدعاة يعلمون الناس ويشدونهم، وتطلق منها الجيوش تدك حصون الظلم، وتردع المعتدين، وتمهد الطريق لمن يريد دخول الإسلام... وبهذه الميزات كانت المدينة أنسب بلد لتكون عاصمة للإسلام وجامعة للمسلمين^(٢). وهكذا فإن قصة بناء الدولة الإسلامية من معجزات الإسلام لأنه لم تقم في هذا التوقيت بهذا المعدل السريع والبناء القوي والعمق الحضاري المذهل إلا في أمة الإسلام... ولا شك في أن هذا البناء واجه تحديات داخل المدينة المنورة وخارجها فأصبحت متبوءاً للإسلام، وحسنة الإسلام والمسلمين حين نقلها النبي صلى الله عليه وسلم نقلة تاريخية علمية دينية، وأصبحت بدخوله إليها حرماً كحرم مكة. وأصبحت عاصمة الدولة الإسلامية الأولى، وتكون الأمة الإسلامية والحضارة الإسلامية انطلاقاً منها. وأصبحت مدرسة حضارية في الإسلام منطلقة من المسجد النبوي وما حوله، معتمدة على الوثيق والحياد العلمي والرحمة والحقائق، ولقد أقام النبي دعائم دولته على أسس علمية وأنشأ لذلك عدة مقرات للقيادة والحكم، في المسجد وفي بيته مقر إقامته، ومن ثم أخذ يوجه أصحابه وبيوئهم المهارات المناطة بهم في مختلف شؤون الحكم والسلطة بصفتهم مستشارين ومساعدين له والقائمين على أمر الجماعة المسلمة ومصالح البلاد والعباد^(٣) وتتلخص الإنجازات الباهرة في مرحلة بناء الدولة الإسلامية الأولى على سبيل المثال لا الحصر:

١. إقامة دار الإسلام.
٢. بناء صروح المؤسسات الإسلامية القيادية.
٣. إنشاء المجتمع الإسلامي المتماسك والمتضامن والمتآخي.
٤. إعلان دستور المدينة المنورة.
٥. اعتماد النظام الاقتصادي الإسلامي.
٦. إبراز القوة الإسلامية.
٧. إشهار عالمية الإسلام.
٨. استكمال الرسالة الإسلامية.
٩. إعداد النخبة القيادية المحترفة.
١٠. تبلور القيم الحضارية الإسلامية.

(١) الوكيل، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٣) مرعب، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

١١. إعلاء شأن العلم وأهمية المعرفة في المجتمع الإسلامي.

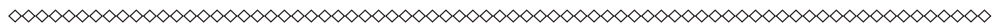
١٢. ظهور الكيان الإسلامي السياسي والاجتماعي، فكانت الأمة الإسلامية الربانية العالمية معبرة عن نفسها في الدولة الإسلامية ذات الحضارة الإنسانية العالمية الكاملة^(١).

إذن كانت المدينة المنورة خلال العهد النبوي الذي لم يتجاوز العشر سنوات، قاعدة انطلاق المشروع الحضاري الإسلامي العالمي، وكانت المدرسة التي خرجت الكوادر البشرية المؤهلة لحمل أعباء الرؤية الحضارية الإسلامية العالمية ومخرجاتها على كافة الصعد. وفي المرحلة الراشدية توالى الخلفاء على قيادة الأمة الناهضة وأكملوا المسيرة على أكمل وجه، رغم الصعوبات والعقبات والمؤامرات. فكان العهد الراشدي امتداداً منطقياً للعهد النبوي، إذ قام الخلفاء الراشدون بتطوير الكثير من أسس وقواعد النظم الإسلامية، كما استفادوا من مكتسبات وتراث الحضارات العالمية العريقة من خلال أضواء شعوب متعددة تحت راية الإسلام وأصبحوا جزءاً من الأمة الإسلامية. وهذا ما أعطى زخماً مضاعفاً لاندفاع الحضارة الإسلامية وتفوقها على ما عداها من حضارات، لتصبح شيئاً فشيئاً، أولى الحضارات العالمية وأهمها وأكثرها انتشاراً وتطوراً. وبالرغم من فداحة الخسارة على الأمة الإسلامية بانتقال النبي إلى الرفيق الأعلى، فإن قدرة المسلمين على تجاوز المحنة كانت كفيلة بدفع المشروع الحضاري الإسلامي نحو الأمام، مع الخليفة الأول الراشدي أبي بكر الصديق الذي تمكن من مواجهة المؤامرات والتحديات وبالتالي القيام بخطوات جبارة نحو تثبيت المشروع الحضاري الإسلامي، ومن بعده جاء الفاروق عمر بن الخطاب الخليفة الراشد الثاني ليضع معالم قيام الدولة الإسلامية العالمية ويؤسس أهم النظم الإسلامية في مختلف الاهتمامات. وهكذا أكمل الخليفة الثالث ذي النورين عثمان بن عفان مسيرة الحضارة الإسلامية مضيفاً الكثير من الإنجازات والفتوحات. وعندما تبوأ الخليفة الراشد الرابع الحكم كانت الأمة الإسلامية بحضارتها المزدهرة، أعظم وأهم الأمم العالمية، بل كانت هي القوة العظمى الأولى. لكن تطورات الأحداث جعلت الإمام علي بن أبي طالب ينقل عاصمة الدولة الإسلامية إلى الكوفة في العراق لاعتبارات عديدة.

الخاتمة

شكلت تجربة قيام الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة، القاعدة الرئيسية لانطلاق الحضارة الإسلامية، وذلك بما حفلت به هذه الفترة الزمنية من إنجازات وتفاعلات ونشاطات تحولت فيه المدينة إلى ورشة عمل ضخمة بإشراف القائد المؤسس والنبي الملهم، وبمدة زمنية قياسية مدهشة، تم تأسيس أعظم حضارة على الأرض. هذه الحضارة التي سيعم نورها أرجاء المعمورة حاملة مشاعل النور والهداية للبشرية جمعاء. ففي المدينة المنورة تبلور المشروع الحضاري الإسلامي بأصوله الرئيسية، نظرياً على صعيد النظام والشرعية والقانون،

(١) مربع، مرجع سابق، ص ٢٨٢-٢٨٤.



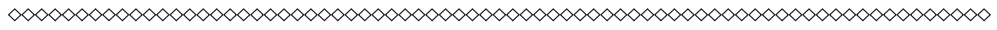
وعملياً، من خلال الإجراءات التنفيذية والتطبيقات العملية التي كانت في أساس نجاح الإنجازات والإبداعات التي نتجت عن ذلك. فكان ذلك إنقاذاً للبشرية من مفسدها وضلالاتها وفسادها. ذلك أن العالم حينها كان يرزح تحت حكم الطغاة من الأباطرة شرقاً وغرباً. ولأن كانت بعض الحضارات العالمية قد حققت بعض التطور والمدنية، فإنها ما لبثت أن ارتكست في ظلمات الجور والطغيان والفساد. فالديانات السماوية تشظت شيعاً ومذاهب متناحرة. والوثنية سادت وتفشيت وباتت الجاهلية مهيمنة على النفوس والعقول. فكان لا بد من عملية إنقاذ للبشرية بعدما حادت عن طريق الصواب وانزلت في أتون الكفر والعصيان. فجاء أمر الله ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم نبياً وهادياً ورسولاً، ومعلماً للبشرية ليخرجها من الظلمات إلى النور. وكانت بعثته في (واد غير ذي زرع). بيئة جاهلية متخلفة مشركة. فكانت إرهابات دعوة النور تتجلى في جنابات مكة. ومن ثم لتتألق في يثرب لتصبح (المدينة المنورة). أول دولة إسلامية تقيم مجتمعاً إسلامياً، ينتج حضارة متطورة مدنية طموحة تستوعب منجزات الحضارات العالمية المفيدة والإنسانية، وبالتالي تستكمل البناء والجهد لحياة أفضل للإنسانية جمعاء.

ومن مجريات الأحداث في المدينة المنورة بعد الهجرة، واستقرار المسلمين فيها، بدأت تظهر ملامح المشروع الحضاري الإسلامي رويداً رويداً. وتحولت المدينة المنورة إلى مركز إشعاع حضاري برؤية تغييرية ثورية تسعى لقلب الواقع السائد في العالم، ومواجهة قوى الظلم والفساد والشرك. وكان العمل ينصب على المستويين: الداخلي والخارجي على حد سواء. وهذا ما أعطى الحضارة الإسلامية صفة العالمية. وكان على النبي صلى الله عليه وسلم أن يوطد دعائم المشروع الإسلامي الحضاري، ويضع أسسه وقواعده في ميدان المدينة المنورة ومن خلالها، وقد تمكن من ذلك وكرس قيام المشروع الحضاري الإسلامي العالمي المنقذ للبشرية والمرتبط بالهدي الإلهي. ملامح المشروع الحضاري الإسلامي يمكن تلخيصه بما يلي:

أولاً: إعادة التوازن للحياة البشرية بربطها بخالقها من خلال التوحيد ونبد الشرك والوثنية والإلحاد. وتكريس الإيمان بالله تعالى، وغاية الحياة الدنيا التي توضح هدف الحياة للإنسان، وهو عبادة الله تعالى، وخلافة الإنسان ليقوم بهذا الدور.

ثانياً: تثبيت الأصول الكلية الشاملة للحضارة الإسلامية وتحسينها وجعلها المصدر الأساسي والمرجع الكلي لكافة مخرجات الحياة التي يجب أن تتمخض عنها مسيرة الحضارة الإنسانية وآفاقها المستقبلية. وأهم هذه الأصول: القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة.

ثالثاً: إيجابية الحضارة الإسلامية ومرونتها وقدرتها على استيعاب منجزات الحضارات العالمية. ومن ثم هضمها ومعالجتها لتتلاءم مع ثوابت وأصول الحضارة الإسلامية، ومن ثم تطويرها وتحديثها واستثمارها لصالح المجتمع الإنساني ككل. وفي هذا اعتراف بالآخر وإقرار بأهمية التنوع والاختلاف.



رابعاً: تميز الحضارة الإسلامية بخاصية التطور والتحديث والانفتاح، من خلال قدرة الشريعة الإسلامية على مواجهة المستجدات والمستحدثات من الأمور وكان ذلك بفضل مرونة الفقه الإسلامي وقدراته التشريعية.

خامساً: شمول الحضارة الإسلامية على المبادئ الإنسانية الأساسية: الحرية، والعدالة والمساواة، وحقوق الإنسان. وهذا ما تم تطبيقه عملياً في الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وقد عبّر ميثاق المدينة (المعروف بالصحيفة). عن ذلك أفضل تعبير.

سادساً: العلم والمعرفة في أساس قيام الحضارة الإسلامية، فالدعوة الإسلامية هي نفسها (علوم ومعارف) انبثقت من شعار (اقرأ). وهي أول كلمة نزلت من القرآن الكريم. فصار العلم أهم مرتكزات الحضارة الإسلامية وشعارها الأبرز.

سابعاً: بدت المدينة المنورة نموذجاً حقيقياً عن رؤية الإسلام الحضارية من خلال التجربة التي خاضتها بوجود صاحب الرسالة ومن خلال جملة الإشكاليات التي تمت معالجتها والحلول العملية التي سهلت نجاح التجربة الحضارية الإسلامية في بيئة المدينة المنورة.

ثامناً: تمكن المسلمون من تنظيم شؤونهم الحياتية وعلاقاتهم المختلفة داخلياً وخارجياً وذلك من خلال دستور المدينة (الصحيفة) التي أصدرها النبي صلى الله عليه وسلم. والتي شملت كافة الاهتمامات النبوية لقيام مجتمع مديني متحضر ومتطور.

تاسعاً: نتجت عن تجربة دولة المدينة الحضارية مخرجات عديدة متنوعة شكلت أساساً لبناء المشروع الحضاري الإسلامي التي سيستمر عبر القرون. لما فيه من إمكانيات الصمود والمرونة والتطور. وذلك بعد نجاح التجربة المدنية في العهد النبوي خصوصاً، ومن ثم العهد الراشدي استطراداً.

عاشرأ: وهكذا أثبتت دولة المدينة المنورة قدرة الإسلام على بناء حياة إنسانية تلائم الفطرة وتحفظ كرامة الإنسان ودوره في الحياة الدنيا. وسبيله إلى الآخرة. وذلك من خلال ملامح أولية شكلت العناوين العريضة الشاملة المعبرة عن الحضارة الإسلامية الخالدة.

وثيقة المدينة المنورة

شرع الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة إلى المدينة في وضع أسس المجتمع الإسلامي الجديد. فبنى المسجد، ووثق الصلة بين المسلمين بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وأرسى قواعد المواطنة والعيش المشترك بين المسلمين وغيرهم بصياغة وثيقة المدينة.

أولاً : تعريف وثيقة المدينة وسياتها التاريخي

وثيقة المدينة هي صحيفة مكتوبة وضعها النبي صلى الله عليه وسلم لينظم أمور المجتمع الجديد بالمدينة، التي كانت تضم بعد الهجرة النبوية، ومن أهم الأسباب التي وضع الرسول صلى الله عليه وسلم الوثيقة كانت لتنظيم العلاقات الاجتماعية بينها، مع موادة يهود المدينة شركاء الوطن بشكل يضمن العيش المشترك في إطار التعاون والاحترام المتبادل. وكان ذلك في السنة الأولى للهجرة بعد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.

ثانياً : المضامين الأساسية لوثيقة المدينة

تضمنت وثيقة المدينة بنوداً عديدة تضبط العلاقات بين الراعي والرعية وبين مكونات مجتمع المدينة على اختلافها، وذلك من خلال تحديد الالتزامات والحقوق والواجبات التي يمكن تلخيص مضامينها كالآتي :

- ضمان الأمن لكافة سكان المدينة.
- ضمان الدييات والتعاون في دفعها.
- حرية الاعتقاد وممارسة الشعائر مكفولة لكل مكونات مجتمع المدينة.
- وجوب المشاركة في الدفاع عن المدينة ضد أي عدوان، وتحمل التكاليف المالية من طرف الجميع.

- الاستقلال المالي لكل طائفة (المسلمون واليهود).

- الالتزام بنصرة المظلوم.

- حرية كل طائفة في عقد تحالف لا يضر مصلحة الدولة (منع التحالف مع قريش).

ثالثاً : قيم تضمنتها وثيقة المدينة

أقرت وثيقة المدينة قيماً إنسانية سامية تجمع بين ساكنة المدينة، نذكر من بينها :

- التكافل والتضامن فيما بين المسلمين : فهم جميعاً مسؤولون عن بعضهم في شؤون دنيائهم وأخراهم...

- المساواة : قال صلى الله عليه وسلم : « ذمة المسلمين واحدة، يعجز عليهم أدناهم صحيح البخاري. ومعنى ذلك أن ذمة المسلم أيما كان محترمة، وجواره محفوظة لا ينبغي أن يجار عليه فيه. فمن أدخل من المسلمين أحداً في جواره، فليس لغيره أن يفتك حرمة جواره، والمرأة المسلمة لا تختلف في هذا عن الرجل إطلاقاً.

- العدل : إن العدل التام الكفيل بقض نزاعات المسلمين وخسوماتهم وخلافاتهم وتنظيم شؤونهم، إنما هو في شريعة الله تعالى وحكمه، وهو ما تضمنه كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، واقتضته مقاصد الشريعة وقواعدها في رعاية المصالح ودرء المفاسد.

- حرية العقيدة : فللمسلمين دينهم ولليهود دينهم

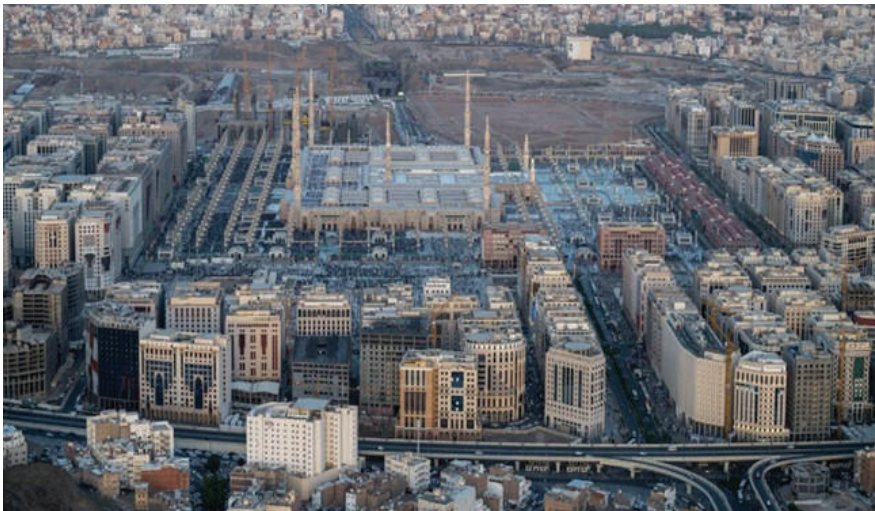
- المواطنة : التي تجمع شركاء الوطن الواحد من المسلمين وغيرهم لها حقوقها وواجباتها، قال صلى الله عليه وسلم : « وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين.

- الولاء : أصبح لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم بعدما كان للتبيلة، فقد أصبحت رابطة الدين أقوى من رابطة الدم.

المراجع : - سيرة ابن اسحاق - سيرة ابن هشام - من المعهد الدولي لحقوق الإنسان بجامعة دي بول شيكاغو - عيون الأثر - سيرة ابن كثير - ابن القيم



ملحق رقم ٢ : رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمبراطور الروم



ملحق رقم ٣ : صورة مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم

المكتبة

القرآن الكريم

ابن خلدون، د.ت، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الأصفهاني، الإمام الحافظ أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ضبط وخرج أحاديثه وعلق عليه سامي أنور جاهين، دار الحديث، القاهرة

الأيوبي، وفاء محمد حسن، (٢٠١٢)، الحضارة والعولمة إلى أين، دراسات في الحضارة المقارنة.

بن نبي، مالك، (١٩٨٦)، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق.

بروديل، فرنان، (٢٠٠٩)، قواعد لغة الحضارات، ترجمة الهادي التيمومي، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

البكري، أبي عبيد، مقدمة معجم ما استعجم، عارضه بمخطوطات القاهرة وحققه وطلبه مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت.

البناء، فرناس، (١٩٤٨)، التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً، عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقائع ندوة النظم الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، موقع البوطي، محمد سعيد رمضان، (١٩٨٠)، فقه السيرة = دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه السلام وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

توينبي، أرنولد، (١٩٨٠) مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة.

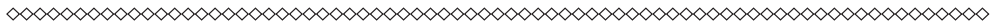
حسن، حسن ابراهيم، (١٩٦٤)، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية.

الحصري، أحمد، الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي، مصر.

حوى، سعيد، (١٩٨٩) الأساس في السنة وفقهها، دار السلام بمصر، ط١،

خالد، حسن، (١٩٨٦)، مجتمع المدينة المنورة قبل الهجرة وبعدها، دار النهضة العربية، بيروت.

الخضري، أنور قاسم، (٢٠٢٦)، قراءة في مفهوم الهجرة في الإسلام، موقع البيان، العدد



- الزحيلي، وهبة، الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، موقع مجمع اللغة العربية بدمشق.
- السرجاني، غالب، ما هي وثيقة المدينة؟ موقع، Islam story.
- سوسه، أحمد، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور، مكتبة المهتدين الإسلامية.
- السيد، إبراهيم، لغز الوجود، الجزيرة نت.
- شعوط، إبراهيم علي، (١٩٨٨)، أباطيل يجب أن يمحو من التاريخ، المكتب الإسلامي، ص ٢٤١.
- الصلابي، علي محمد، (٢٠٠٤)، السيرة النبوية - عرض وقائع وتحليل أحداث، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- علي، جواد، (١٩٧٨)، تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ أجزاء، دار العلم للملايين، بيروت.
- العمرى، عبد العزيز إبراهيم، (١٤٣٦)، بناء المجتمع المدني وتميمته في السيرة النبوية، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض.
- عويس، عبد الحليم، الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، الصحوة للنشر والتوزيع.
- الغزالي، محمد، (١٩٨٩)، فقه السيرة، دار القلم، دمشق.
- قراط، عبد الجليل، (٢٠٢٤)، المنهج النبوي في تأسيس مجتمع المدينة المنورة، مجلة الاستناد، عدد ١٠.
- كروزيه، موريس، (١٩٨٦)، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، بيروت - باريس.
- مشعل، عبد الباري بن محمد علي مشعل، (٢٠٠٧)، فضل الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم وبحث في تمحيص أحداث الفتنة وتبرئة الصحابة عامة، غراس، الكويت.
- المكي، أحمد جمال رواء العمودي، النبي حاكم الدولة، دار الوفاء.
- معطي، علي، (١٩٩٨)، التاريخ السياسي والعسكري لدولة المدينة المنورة في عهد الرسول ﷺ، استراتيجية الرسول السياسية والعسكرية، مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان.
- مرعب، خالد مصطفى، (٢٠١٤)، التاريخ الجديد - الذهنيات والثقافة الشعبية في لبنان والوطن العربي والشرق الأوسط، دار النهضة العربية، بيروت.
- مرعب، خالد مصطفى، (٢٠٢٦)، العولمة والبديل الحضاري الإنقاذي، نشر في مجلة الجنان.
- مرعب، خالد مصطفى، (٢٠٢٥)، قراءة نقدية في تاريخ الحضارة الإسلامية = الأصول والمآلات، رسالة ناشرون، بيروت.



المخزنجي، أحمد، قراءة في كتاب أصول التربية الحضارية الإسلامية، تأليف هاشم بن علي الأهدل، موقع ar.dawahskills.com.

هارون، عبد السلام، (١٩٧٩)، تهذيب سيرة ابن هشام، مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية، الكويت.

الوكيل، محمد السيد، (١٩٨٦)، المدينة المنورة عاصمة الإسلام الأولى، دار المجتمع للنشر والتوزيع، السعودية- جدة.

Arnold, hromas, The preaching of Islam, 3d. edition.ed, Reynold A
niclson- London, 1935.



إعداد: كوني موري

باحث وطالب ماجستير في قسم الفقه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

Prepared by: Kone Mory

Researcher and Master's Student Department of Fiqh, Islamic University of Madinah

441016216@stu.iu.edu.sa

(استخدام التقنيات الذّكية في مسائل العبادات)
 التّيمم والقبلة ومسافة السفر - نموذجًا - دراسة فقهية

The Use of Smart Technologies in Matters of Worship: Tayammum, Qiblah Direction, and Travel Distance as Case Studies

A Jurisprudential Study

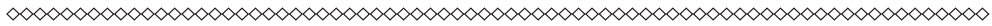
<https://doi.org/10.55625/joisr-8611>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٧/١٥ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٨/٥

ملخص البحث

فمنظراً لما يشهده عالمنا الحاضر من تطور تقني وثورة في الذكاء الاصطناعي في شتى ميادين الحياة، وحيث أصبح جزءاً مهماً في حياة الناس المعاصرة، ومن هنا كان لزماً على الفقهاء بيان حكم هذه المستجدات، وإسقاطها على الواقع لمواكبة كل تطور، في جميع الأحوال والأزمنة، ويأتي هذا البحث لبيان بعض أوجه الاستفادة من التقنيات المعاصرة، وكان من أهم النتائج التي توصل لها البحث: أنّ الشريعة الإسلامية صالحة في كل زمان ومكان، وأنّ الإسلام دين واقعي يقبل كل جديد نافع، وأنّ لفظ التقنية مصطلحٌ عامٌ يشير إلى استخدام التقنية الاستخدام الأمثل في مختلف مجالات العلم والمعرفة من خلال معرفتها وتطبيقها وتسخيرها لخدمة الإنسان ورفاهيته.

وَأَنَّ مِنَ التَّقْنِيَّاتِ الَّتِي يُمْكِنُ الِاسْتِفَادَةُ مِنْهَا فِي الْعِبَادَاتِ: كَالْبُوصْلَةِ الْإِلِكْتُرُونِيَّةِ عِنْدَ تَحْدِيدِ الْقِبْلَةِ، وَتِلْسُكُوبِ فَلَكَيِّ عِنْدَ رُؤْيَا هَلَالِ رَمَضَانَ وَشَوَالٍ وَذِي الْحِجَّةِ، وَتَطْبِيقِ الْمُؤْذَنِ فِي مَعْرِفَةِ دُخُولِ وَقْتِ الصَّلَاةِ. وَإِنَّ هَذِهِ التَّقْنِيَّاتِ لَا يُمْكِنُ حَصْرُهَا فِي تَطْبِيقٍ وَاحِدٍ؛ لِأَنَّ الْأَيَّامَ لَا تَزَالُ حَبْلَى بِالْعَابِقَةِ الَّذِينَ لَا يَزَالُونَ يَفَكِّرُونَ فِي تَوْلِيدِ التَّطْبِيقَاتِ الَّتِي تَتَوَافَقُ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فِي شُؤْنِ دِينِهِمْ.



الكلمات المفتاحية : التقنيات الذكية، العبادات، التيمم، القبلة، مسافة السفر.

Abstract

Given the technological development and revolution witnessed by our present world in artificial intelligence in various fields of life, and where they have become an important part of people's contemporary lives,

Hence, it was necessary for Scholars of jurisprudence to explain the ruling of these developments, and project them on reality to keep pace with every development, in all cases and times, This research comes to illustrate some aspects of the Benefitting of contemporary technologies, the most important findings of the research was:

That Islamic law is valid at all times and places, and that Islam is a Realistic religion that accepts every new useful,

The word technology is a general term that refers to the optimal use of technology in various fields of science and knowledge through its knowledge, application and harnessing it to serve man and his well-being.

The techniques that can be used in worship are:

Like the electronic compass when determining the Qibla, And an astronomical telescope when seeing the crescent of Ramadan, Shawal and Dhu al-Hijjah, And the Muezzin Applications in knowing the entry of prayer time.

These techniques cannot be limited to a single application; because the days are still pregnant with geniuses who still think about generating applications compatible with Muslims in the affairs of their religion.

Keywords: smart technologies, worship, Tayammum, Determining the Qiblah, and Travel Distance.

مقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم.

أما بعد:

فلما كانت النّوازل تتجدد وتتعاقب زمنًا بعد زمن، اضطرَّ العلماء والفقهاء إلى بيان أحكام الله فيها من الحلال والحرام في المعاملات، والصحيح من الفاسد في العبادات ليكون النَّاس في مأمنٍ في أمور دينهم ودنياهم؛ إذ العلماء في هذا المنصب هم ورثة الأنبياء في بيان شرع الله تعالى، كما نبّه عليه المصطفى ﷺ، وكما قال ﷺ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، فهم أهل الاستنباط حين نزول النّازلة.

ونظرًا لما يشهده عالمنا الحاضر من تطور تقني وثورة في الذكاء الاصطناعي في شتى ميادين الحياة، وحيث أصبحت جزءًا مهمًا في حياة النَّاس المعاصرة، ومن هنا كان لزامًا على العلماء بيان حكم هذه المستجدات، وإسقاطها على الواقع لمواكبة كل تطور، في جميع الأحوال والأزمنة.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث فيما يلي:

- ١- كونه من المستجدات المعاصرة في أبواب الفقه، ومما تعمّ به البلوى في عصرنا الحاضر.
- ٢- تعلّقه بمسائل العبادات التي هي حق الله تعالى على العباد، وهم في حاجة ماسة إلى بيان حكمها، خصوصًا في هذا العصر الذي أصبح وعاءً للنّوازل، مثل استخدام الأجهزة عند الحاجة إلى معرفة القبلة.

أهداف البحث:

من أهداف هذا البحث ما يلي:

- ١- بيان المراد بالتقنيات الذكية.
- ٢- بيان الأثر الفقهي المترتب على وسائل التقنية الحديثة عند الاعتماد عليها في العبادات.
- ٣- محاولة يسيرة لإثراء المكتبة الفقهية من خلال دراسة النّوازل المعاصرة.

حدود البحث:

جعلت هذا البحث محدودًا في بيان حكم المسائل المتعلقة باستخدام وسائل التقنيات الذّكية في (التّيمم، والقبلة، ومسافة السفر - نموذجًا - دراسة فقهية).

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

- ١- هل تؤثر التقنية الحديثة في أحكام مسائل العبادات؟
- ٢- هل يتغير الحكم الفقهي في المسائل المتعلقة بالتقنية بتغيرها وتطورها؟
- ٣- ماهي المسائل الفقهية المتعلقة بالتقنيات الذكية في أبواب العبادات؟ وما الحكم الشرعي فيها؟

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع على مواقع الشبكة العنكبوتية، وعلى ما تيسر من فهارس المكتبات لم أقف على دراسات تناولت هذا الموضوع بصفة خاص، ولكن هناك بعض البحوث والرسائل العلمية ذات الصلة ببعض جزئياته، ومنها:

- ١- وقفت على كتاب موسوم بـ (أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي)، وأصله رسالة قدمت لنيل درجة الدكتوراه، للباحث الدكتور هشام بن عبد الملك بن عبد الله بن محمد آل الشيخ، وهو بحث قيم تناول أبواب الفقه بشكل إجمالي، ووجه الشبه بين بحثي وبينه يكمن في تعريف مصطلح التقنية، ومسألة تحديد القبلة بالتقنية الحديثة، ويختلف بحثي عنه بهذه الإضافات (التيمم، ومسافة السفر).
- ٢- كما وجدت بحثاً آخر محكماً في مجلة القراءة والمعرفة، يحمل عنوان (أثر التقنية الحديثة على الوضوء والغسل دراسة فقهية مقارنة)، للباحث نجاء بن طلق بن نجاء العتيبي، تم نشره في عام ٢٠٢١م. وهو بحث مختصر، ويتفق مع بحثي في مفهوم التقنية الحديثة فقط، وليس له علاقة ببحثي سواه.
- ٣- اطلعت على رسالة موسومة بـ (أحكام تقنية المعلومات، الحاسب الآلي، وشبكات المعلومات - الإنترنت-)، للباحث الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله السند، وكان وجه الاتفاق بيننا في تعريف التقنية فقط، وركزت تلك الرسالة على عقود المعاملات دون العبادات، بينما بحثي في العبادات.
- ٤- وكذا وجدت رسالة مطبوعة تحمل عنوان (الأحكام الفقهية المتعلقة باستعمال الهواتف الذكية)، للباحث الدكتور ضرغام عيسى الجردات، واتفقت معه في مسألة تحديد القبلة بالهاتف الذكي، ويختلف بحثي عنها من حيث أنني أضفت فيه مسألة التيمم، ومسافة السفر.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث منهج الوصف، والاستقراء والتحليل، بحيث وصفت بعض التطبيقات

واستقرأت بعض المسائل التقنية ذات الصلة بالعبادات.

إجراءات البحث:

درست المسائل دراسة مقارنة، وذلك وفق ما يلي:

أولاً: عند الحاجة، أصوّر المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها، ليتضح المقصود من دراستها.

ثانياً: إذا كانت المسألة من مسائل الإجماع، فأوثق الإجماع من الكتب التي تذكر الإجماع.

ثالثاً: إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، فأتبع ما يلي:

- ١- تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.
- ٢- ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما، فأسلك بها مسلك التخيير.
- ٣- توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب، وتوثيق أقوال السلف من الصحابة ومن بعدهم من كُتب الأحاديث والآثار والكتب المعتمدة بالنقل عنهم.
- ٤- ذكر أدلة الأقوال، مع بيان وجه الاستدلال من الأدلة النقلية، وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات، وما يجاب به عنها إن وجدت.
- ٥- التّرجيح، مع بيان سببه، وذكر سبب الخلاف مع الثمرة إن وجدت.

رابعاً: أقوم بتوثيق المادة العلمية المتعلقة بكل جزئيات البحث بطريقة شيكاغو، وفي حالة النقل بالمعنى فإنني أسبق ذلك بكلمة (انظر).

خامساً: سأكتب الآيات بالرّسم العثماني وأرقمها، مع بيان سورها، ويكون ذلك في صلب البحث، ك [البقرة: ٣٢].

سادساً: أخرج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، فإن كان اللفظ المراد في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بعزوه إليهما، وإن كان في غيرهما فأنقل ما ذكر الألباني في درجته.

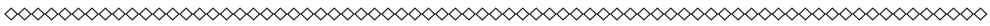
سابعاً: ذكر خاتمة أذكر فيها نتائج البحث، وبعض التوصيات

ثامناً: أتبع البحث بفهرس المصادر والمراجع.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة وفهارس نفية.

المقدمة: وتشتمل على كلمة افتتاحية، وأهميته، وسبب اختياره، وأهداف البحث، وحدوده.



المبحث الأول: مفهوم التقنيات الذكية وتطبيقاتها ، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التقنية.

المطلب الثاني: بعض أنواع التقنيات الذكية التي يمكن أن تستخدم في العبادات.

المبحث الثاني: استخدام التقنيات الذكية في التيمم ، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التيمم وأدلة مشروعيته مع شروطه.

المطلب الثاني: استخدام التطبيقات في معرفة توفر الماء أو عدمه ، وأحكامها فقهيًا.

المبحث الثالث: استخدام التقنيات الذكية في تحديد القبلة ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القبلة والأدلة على مشروعيتها استقباليًا.

المطلب الثاني: التقنيات الذكية المستخدمة في تحديد القبلة.

المطلب الثالث: رأي المعاصرين في الاستعانة بالآلات الذكية في تحديد القبلة.

المبحث الرابع: استخدام التقنيات الذكية في تحديد مسافة السفر ، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف السفر.

المطلب الثاني: أقوال العلماء في تحديد مسافة السفر المبيح للقصر والقطر.

المطلب الثالث: ذكر بعض التقنيات الذكية التي تستخدم في قياس المسافة.

المطلب الرابع: العبادات التي لها تعلق بمسافة السفر.

الخاتمة: فيها أهم نتائج البحث.

فهارس المصادر والمراجع

المبحث الأول مفهوم التّقنيات الذّكية وتطبيقاتها

المطلب الأول: تعريف التّقنية لغة واصطلاحاً.

التّقنية في اللغة:

التّقنية مشتقة من أتقن الأمر إتقاناً، وإتقان الشيء أي: إحكامه، ومنه قوله ﷺ: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، أي: الذي أحكمه وأحسنه، وفي الحديث: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ إِذَا عَمَلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يَتَقَنَهُ»^(١).

والنّقن - بالكسر -: الرجل الحاذق بالأشياء ومحاسنها.

فالتّقنية إذن تدور معانيها في اللغة على القيام بإصلاح الشّئ وحسن تدبيره، وعلى طيّبة الشّئ يقال: الفصاحة من تقنه أي: من سوسه وطبعه^(٢).

التّقنية في الاصطلاح:

عرّفها العلماء المعاصرون بعدّة تعاريف، منها ما يلي:

الأول: أنّها مصطلح عام يشير إلى استخدام التّقنية الاستخدام الأمثل في مختلف مجالات العلم والمعرفة من خلال معرفتها وتطبيقها وتسخيرها لخدمة الإنسان ورفاهيته^(٣).

الثاني: أنّها تعليم عن طريق الحواس وتطبيق المعرفة بأسلوب منظم يجمع العناصر التّالية: الإنسان والآلة، والأفكار والأداء، وأساليب العمل بحيث تعمل جميعها في إطار واحد^(٤).

الثالث: أنّها مصطلح يشير إلى كل الطرق التي يستخدمها النّاس في اختراعاتهم واكتشافاتهم لتلبية حاجاتهم وإشباع رغباتهم^(٥).

الرابع: أنّها إحكام المعلومات من جهة سرعة الحفظ، وجودة التخزين، وسرعة الوصول إلى المعلومات، وسهولة التّعامل معها، وسهولة تبادل المعلومات بين المتعاملين بها^(٦).

(١) أحمد بن علي الموصلي، «مسند أبي يعلى الموصلي»، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م - ١٩٩٠م)، ٣٤٩:٧؛ سليمان بن أحمد الطبراني، «المعجم الأوسط»، (ط١، القاهرة: دار الحرمين ١٩٩٥م)، ٢٧٥:١. والحديث صححه الألباني، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، «صحيح الجامع الصغير وزيادته»، (ط٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م)، ٣٨٣:١.

(٢) انظر: محمد بن مكرم الأنصاري، «لسان العرب»، (ط٢، بيروت: دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ)، ٧٣:١٢؛ محمّد مرتضى الزّبيدي، «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقيق: جماعة من المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، ٢٠٠١م)، ٢٤:٢١٧.

(٣) انظر: عبد الغفور عبد الفتاح قاري، «معجم مصطلحات المكتبات والمعلومات إنجليزي وعربي»، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية - السلسلة الثانية، ٢٠٠٠م)، ٢٧٩.

(٤) انظر: هشام بن عبد الملك آل الشيخ، «أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي» (ط٤، مكتبة الرشد، ٢٠١٠م)، ١٢.

(٥) انظر: مؤسسة أعمال الموسوعة، «الموسوعة العربية العالمية»، (ط٢، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م)، ٦٩:٧.

(٦) انظر: عبد الله بن عبد الرحمن السند، «الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية» (ط١، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٥م)، ٢٠.

المطلب الثاني: بعض أنواع التّقنيات الذّكية التي يمكن أن تستخدم في العبادات

إنّ حصر التّقنيات المستخدمة في العبادات عسير جدّاً لأنّ الأيام لا تزال حبلَى بالعابرة الذين لا يزالون يفكّرون في توليد التطبيقات التي تسهل للمسلمين ممارسة دينهم بكل رفاهيّة، وإليك بعض هذه التّقنيات:

١- البوصلة الإلكترونيّة، في الاستدلال على القبلة، وكذلك تطبيقات الخرائط الذّكية وهي أنواع، ومن أشهرها: جي بي اس (GPS)، وجوجل ماب، Android Auto، (Google Map)، Waze، Alpinequest GPS، Yandex Navigator، وقد يستفاد منها عند البحث عن المسجد.

٢- بعض تطبيقات الهواتف المحمولة، مثل تطبيقات حساب الزّكاة، وتطبيق المؤذن الذي يستفاد منه في معرفة أوقات الصّلوات المفروضة، خصوصاً في المناطق التي لا تظهر فيها علامات الكونية.

٣- المنظار المقرّب، وهو آلة التّقنية يمكن أن يستعان بها في رؤية هلال رمضان وشوال؛ لتعلّقهما بدخول العبادة أو خروجها.

٤- تطبيق الطّواف، وهو عبارة عن تطبيق مبرمج يستخدم من خلال نظام الأنرويد [ANDROID] والغرض منها؛ مساعدة حجاج بيت الله والمعتمرين على متابعة وحساب عدد الأشواط التي قاموا بها بالكعبة المشرفة بدقة؛ وذلك باستخدام الجي بي إس [GPS] والواي فاي [Wi-Fi] والبلوتوث [BLUETOOTH] وحساسات الحركة لتحديد موقع الشّخص، ومتابعة حركته داخل صحن الطّواف، ويقوم بتنبيهه عندما يكمل عدد الطّواف^(١).

وهذه بعض التّقنيات الذّكية التي يمكن الاستفادة منها في بعض العبادات.

(١) انظر: إيمان بنت محمد القثامي، «التطبيقات الذكية في مناسك الحج والعمرة دراسة فقهية»، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، (٢٠٢٣م): ٥٠.

المبحث الثاني: استخدام التقنيات الذكية في التيمم

المطلب الأول: تعريف التيمم لغة واصطلاحاً، وأدلة مشروعيتها، وشروطه

أولاً: التيمم في اللغة:

من الأمّ بفتح الهمزة، وهو القصد ويُقال: أَمَمْتُه، وَأَمَمْتُه، وَأَمَمْتُه، وَأَمَمْتُه، وَتَمَمْتُه، وَتَمَمْتُه، بِمَعْنَى وَاحِدٍ، أَي: تَوَخَّيْتَهُ وَقَصَدْتَهُ^(١).

ومنه قوله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، أَي: لَا تَعْمَدُوا وَلَا تَقْصِدُوا^(٢)، وقوله ﴿وَلَا أَمِّينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ [المائدة: ٢]، أَي: قاصدين^(٣).

ثانياً: التيمم في الاصطلاح:

عرّف فقهاء المذاهب الأربعة التيمم بعدّة تعاريف، وهي ما يلي:

عرّفه الحنفية: بأنّه عبارة عن استعمال الصّعيد في عضوين مخصوصين على قصد التّطهير بشرائط مخصوصة^(٤).

عرّفه المالكية: بأنّه طهارةٌ تُرابيّةٌ تشتمل على مسح الوجه واليدين، وتعدّ الاستعمال على المريض من جهة عدم الماء، أو عجزه عن استعماله، وعلى المسافر من جهة عدم الماء^(٥).

عرّفه الشافعية: بأنّه إيصال التراب إلى الوجه واليدين بدلاً عن الوضوء والغسل أو عضو منهما بشرائط مخصوصة^(٦).

عرّفه الحنابلة: بأنّه مسح الوجه واليدين بشيء من الصّعيد^(٧).

والتعريف المختار: تعريف الحنفية والحنابلة؛ وذلك أنّهم ذكروا الصّعيد في تعريفهم وهو

(١) انظر: محمد بن أحمد الهروي، «تهذيب اللغة»، بتحقيق: محمد عوض، (ط١)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ٤٥٩:١٥؛ أحمد بن فارس «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق: عبد السلام هارون، (ط٢)، بيروت: دار الجيل، ١٩٦٩ - ١٩٧٢م، ١٥٢:٦.

(٢) انظر: محمد بن جرير الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تحقيق: عبد الله التركي، (ط١)، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١م، ٥٥٨:٥.

(٣) انظر: الحسين بن مسعود البغوي، «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، تحقيق: محمد، (ط٤)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ٩:٢.

(٤) انظر: أبو بكر بن مسعود الكاساني، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، (ط١)، مصر: شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٧هـ - ١٤٥٠:١.

(٥) انظر: خليل بن إسحاق الجندي، «التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب»، بتحقيق: أحمد نجيب، (ط١)، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م، ١٨١:١.

(٦) انظر: محمد بن محمد، الشرييني، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، تحقيق: علي محمد معوض، (ط١)، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ٢٤٥:١.

(٧) انظر: عبد الله بن أحمد المقدسي، «المغني» عبد الله بن أحمد المقدسي، تحقيق: طه الزيني، (ط١)، مكتبة القاهرة، ١٩٦٩م، ١٧٢:١.

أوسع من التراب، فكان مطابقاً لسعة الشريعة.

ثانياً: أدلة مشروعيتها

إن الأصل في مشروعية التيمم الكتاب، والسنة، والإجماع.

فأما الكتاب:

١- قوله الله ﷻ: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣].

وأما السنة:

٢- ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فضلنا على الناس بثلاث: جعلت صفوفنا كصفوف الملائكة، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء»^(١).

٣- وحديث سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي، عن أبيه قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: «إني أجنب فلم أصب الماء؟ فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب -رضي الله عنهما-: أما تذكر أننا كنا في سفر أنا وأنت، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت للنبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيك هذا». فضرب النبي صلى الله عليه وسلم بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه وكفيه»^(٢).

٤- وأما الإجماع:

فقد قال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ) رحمه الله: «وأما الإجماع، فأجمعت الأمة على جواز التيمم في الجملة»^(٣)، «وممن حاكى الإجماع في الباب أيضاً ابن المنذر»^(٤).

ثالثاً: شروط التيمم

بالجملة اشترط العلماء في صحة التيمم ثلاثة شروط:

الشّرط الأول: دخول الوقت^(٥).

(١) مسلم بن الحجاج النيسابوري، «صحيح مسلم»، تحقيق مجموعة من المحققين، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٣٢٤هـ) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، ٦٢:٢.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، «صحيح البخاري»، العناية محمد الناصر، كتاب التيمم - باب المتيمم هل ينفخ فيهما، (ط١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، ٧٥:١.

(٣) عبد الله بن أحمد المقدسي، «المغني» عبد الله بن أحمد المقدسي، تحقيق: طه الزيني، (ط١، مكتبة القاهرة، ١٩٦٩م)، ١٧٢:١.

(٤) انظر: محمد بن إبراهيم النيسابور، «الإجماع لابن المنذر» (ط١، دار الآثار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م)، ٤٤.

(٥) انظر: أحمد بن غانم الأزهرى، «الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني»، (دار الفكر، ١٩٩٥م)، ١: ١٥٤؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني، «نهاية المطلب في دراية المذهب» تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (ط١، دار المنهاج، ٢٠٠٧م)،

الشَّروط الثاني: فقدان الماء بعد الطلب^(١).

الشَّروط الثالث: العجز عن استعمال الماء^(٢).

المطلب الثاني: استخدام التطبيقات في معرفة توفر الماء أو عدمه، وأحكامها فقهيًا

صورة المسألة: أضحى السفر في هذا العصر ضرورة حياتية؛ لشدة انسجام النَّاس بعضهم مع البعض، وترابط حوائجهم، وفي أثناء السفر وجدة السير قد تتعطل السيَّارة بالركاب، ولا يتمكنون من إصلاحها إلا في وسط وقت الصَّلاة وليس عندهم ماءً يتوضَّؤون به، ولا يعرفون أهم بقرب نهر أو قرية؟ وقد يملك بعضهم في جواله بعض تطبيق الخرائط جي بي اس (GPS) مثلاً^(٣)، الذي يساعدهم في بيان وضعهم في حال إذا كانوا بقرب قرية أو نهر، فهل يشرع لهم التَّيمم بناءً على نتيجة البحث بواسطة هذه التطبيقات، إذا أفاد بأنهم ليسوا في قرب قرية ولا ماء، ويسقط عنهم الطلب؟

تحرير محل النزاع:

الجمهور على أن طلب الماء شرط في صحة التَّيمم؛ وذلك لقوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣]، فأفادت الآية وجوب طلب الماء؛ إذ لا يقال أنه غير واجد للماء إلا بعد الطلب^(٤)، كما اتفقت المذاهب الأربعة على إسقاط الطلب عمن أيقن أو يئس من وجود الماء^(٥).

إلا أنَّ حكم استخدام هذه التطبيقات في البحث عن الماء لدى التَّيمم يرجع إلى درجة نتائجها، فإن كانت في موضع ثقة لدى النَّاس، وحسنوها، فإنَّه حينئذٍ يحسن القول بأن يستعان بها تخريجاً على ما قاله الفقهاء من جواز التَّيمم في أول الوقت لمن أيقن أو يئس من وجود الماء^(٦).

١٨٩:١؛ علي بن سليمان المرادوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (ط ١، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥م)، ٢٦٣:١.

(١) انظر: الكاساني، «بدائع الصنائع»، ٤٦:١؛ الأزهرى، «الفواكه الدواني»، ١٥٤:١؛ المقدسي، «المغني»، ١٧٤:١.

(٢) انظر: الجندي، «التوضيح»، ١٨١:١؛ يحيى بن شرف النووي، «المجموع شرح المذهب»، تحقيق: لجنة من العلماء، (القاهرة: الطباعة المنيرية، ١٣٤٤ - ١٣٤٧هـ)، ٢٤٣:٢.

(٣) يوجد تطبيقات أخرى مثل: تطبيق Aqvify لمراقبة الآبار، و AquaFinder لتحديد مصادر المياه الجوفية.

(٤) انظر: القاضي عبد الوهاب البغدادي، «المعونة على مذهب عالم المدينة»، تحقيق: حميش عبد الحق، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز)، ١٤٩:١؛ علي بن خلف ابن بطل، «شرح صحيح البخاري لابن بطل»، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، (ط ٢، - الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م)، ٤٨٤:١.

(٥) انظر: محمد بن أحمد السرخسي، «المبسوط»، (بيروت: دار المعرفة)، ١٠٨:١؛ الأزهرى، «الفواكه الدواني»، ١٥٤:١، ٥٠. محمد بن أبي العباس الرملي، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» (ط أخير، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ)، ٢٦٥:١، ٦. علي بن سليمان المرادوي، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، تحقيق: محمد حامد الفقي، (ط ١، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥م)، ١٩٧:٢.

(٦) انظر: السرخسي، «المبسوط»، ١٠٨:١؛ الأزهرى، «الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني»، ١٥٤:١؛ الرملي، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، ٢٦٥:١؛ المرادوي، «الإنصاف»، ١٩٧:٢.

لذا يستحسن أن يقال هنا إن التطور العلمي والتقنيات الذي حدث في العصر الراهن لم يقف عائقاً أمام المسلمين في نشر الإسلام وتعاليم الدين والالتزام بأحكامه، بل على العكس من ذلك كان سبباً في تيسير الكثير من أمور الدين كما يسر لهم أمور الدنيا من خلال استخدام الوسائل والتقنيات الحديثة في التعرف على شرع الله وأحكامه، وحسن تطبيقها، ورفع الحرج والمشقة عنهم.

المبحث الثالث استخدام التقنيات الذكية في تحديد القبلة

المطلب الأول: تعريف القبلة والأدلة على مشروعيتها استقبالها.

أولاً: القبلة في اللغة:

قال ابن فارس (ت ٣٩٠هـ): «القاف والباء واللام، أصل واحد صحيح تدل كلها على مواجهة الشيء للشيء»^(١)، ويقال: ليس لفلان قبلة أي جهة، ويقال أيضاً: أين قبلك أي أين جهتك. وكل شيء جعلته تلقاء وجهك فقد استقبلته^(٢).

ثانياً: القبلة في الاصطلاح:

إن تعريف الفقهاء للقبلة لم يخرج عن تعريف أهل اللغة، لذا يمكن أن تُعرّف بأنها: الجهة التي يولي الإنسان وجهه شطرها في صلاته، أو هي المكان المقابل الذي يستقبله الإنسان في الصلاة أو في أثناء العبادة، وهي الكعبة^(٣).

ثالثاً: الأدلة على مشروعيتها استقبال القبلة:

لقد دل الكتاب، والسنة، والإجماع على مشروعيتها استقبال القبلة في الصلاة.

فمن الكتاب:

قوله ﷺ: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤].

ومن السنة:

قوله ﷺ للمسيء في صلاته: «إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء، ثم استقبل القبلة»^(٤).

(١) أحمد بن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق عبد السلام هارون، (ط٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٦٩ - ١٩٧٢م)، ٥١:٥.
(٢) انظر: محمد بن مكرم الأنصاري، «لسان العرب»، (ط٢، بيروت: دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ)، ٥٤٥:١١؛ أحمد بن محمد الفيومي، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٤م)، ٥٨٨:٢.
(٣) انظر: محمد بن أحمد عlish، «منح الجليل شرح مختصر خليل»، (ط١، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م)، ٢٣١:١١؛ الشرييني، «مغني المحتاج»، ٣٣١:١؛ منصور بن يونس البهوتي، «كشاف القناع»، (الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦٨م)، ٣٠١:١.
(٤) البخاري، «صحيح البخاري»، كتاب الاستئذان - باب من رد فقال عليك السلام، ٥٥:٨.

أما الإجماع:

فلا خلاف بين الفقهاء S في مشروعيته استقبال القبلة عند الصلوات المفروضة^(١).

المطلب الثاني: التقنيات الذكية المستخدمة في تحديد القبلة

إن أكثر التقنيات استخداماً في تحديد القبلة البوصلة، وهي على نوعين القديمة مثل ما كانت تُثبت على السجادات. وثانيها الإلكترونية وهي تشمل ما تحمله الجوالا المعاصرة من التطبيقات لتحديد القبلة.

المطلب الثالث: رأي المعاصرين في الاستعانة بالآلات الذكية في تحديد القبلة

والفقهاء المعاصرون يرون أنه لا بأس من الاعتماد على الآلات الذكية كالبوصلة الإلكترونية في تحديد القبلة، لكن بشرط أن يثبت لدى أهل الخبرة من الثقات المسلمين أن الجهاز أو الآلة تضبط القبلة وتبينها جلياً.

فقد جاء فقهاء النوازل: «والفقهاء يجمعون على أنه لا بأس من الاعتماد على الآلات في تحديد القبلة، قالوا: لأنها تقيد الظن، وقد وُجد ما يسمى بالبوصلة، ووجد الآن ما يسمى بالبوصلة الإلكترونية، والبوصلة الإلكترونية هذه تقوم بتحديد جهة الشمال وجهة الجنوب بدقة تامة ولا تتأثر بمؤثرات أخرى كالكهرباء والمغناطيس وإذا حصل فيها تأثر فإنها توضح ذلك»^(٢). وهكذا جاء في الفقه الميسر: «إذا ثبت لدى أهل الخبرة والثقات من المسلمين أن جهازاً أو آلة تضبط القبلة وتبينها عيناً، أو جهة، لم يمنع الشرع من الاستعانة بها في ذلك وفي غيره، يجب العمل بها في معرفة القبلة إذا لم يجد مَنْ يريد الصلاة دليلاً سواها»^(٣).

وبه أفتت اللجنة الدائمة، ونصها: «لكن إذا ثبت لدى أهل الخبرة الثقات من المسلمين أن جهازاً أو آلة تضبط القبلة وتبينها عيناً، أو جهة لم يمنع الشرع من الاستعانة بها في ذلك وفي غيره»^(٤).

(١) انظر: علي بن أحمد الظاهري، «مراتب الإجماع»، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ٢٦؛ محمد بن محمد الحطاب، «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، (ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م)، ٥٠٧:١؛ إبراهيم بن علي الشيرازي، «المهذب في فقه الإمام الشافعي»، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ١٢٩:١؛ المقدسي، «المغني»، ٣١٣:١.

(٢) انظر: خالد بن علي المشيقي، «فقه النوازل في العبادات»، (ط١، مكتبة الرشد، ٢٠١٢م)، ٩٣.

(٣) عبد الله بن محمد الطيار، «الفقه الميسر»، (ط١، الرياض: مَدَارُ الْوَطْنِ للنشر، ٢٠١١م)، ٣٦:٩؛ فضل بن عبد الله مراد، «المقدمة في فقه العصر»، (ط٢، صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، ٢٠١٦م)، ٥٧٨:٢.

(٤) انظر: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، «فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى»، (الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة، ١٩٩٦م)، ٣١٩:٦.

المبحث الرابع استخدام التقنيات الذكية في تحديد مسافة السفر

المطلب الأول: تعريف السفر لغة واصطلاحاً:

أولاً: السفر في اللغة:

قال ابن فارس (ت ٣٩٠هـ): «السَّيْنُ والفَاءُ والراءُ أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء. من ذلك السفر، سَمِيَ بذلك لأنَّ النَّاسَ يَنكشِفون عن أماكنهم^(١)»، والسفر مصدر في الأصل والاسم السفر بفتحين وهو قطع المسافة^(٢).

ثانياً: السفر في الاصطلاح:

قيل في تعريف السفر: بأنه الخروج على قصد قطع مسافة القصر الشرعية فما فوقها^(٣).
وقيل: بأنه عبارة عن الخروج على قصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها، فما فوقها بسير الإبل ومشى الأقدام^(٤).

المطلب الثاني: أقوال العلماء في تحديد مسافة السفر المبيحة للقصر والفطر

اختلف العلماء في تحديد مسافة السفر المبيحة للقصر والفطر على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يشترط في السفر المرخص للفطر والقصر بلوغه أربعة برد^(٥)، وبه قال المالكية^(٦)، والشافعية^(٧)، والحنابلة^(٨).

القول الثاني: يشترط في السفر المرخص للفطر بلوغ مسيرة ثلاثة أيام، وبه قال الحنفية^(٩).

(١) ابن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، ٨٢:٢؛ الأنصاري، «لسان العرب»، ٣٦٨.

(٢) انظر: الفيومي، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، ٢٧٨.

(٣) انظر: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، «معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية»، (القاهرة: دار الفضية، ١٩٩٩م)، ٢: ٢٧٢.

(٤) انظر: علي بن محمد الجرجاني، «التعريفات الجرجاني»، تحقيق: جماعة من العلماء، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ١١٩؛ أيوب بن موسى الكوفي، «الكليات»، تحقيق: عدنان درويش، (ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م)، ٥١١.

(٥) البريد: هو المسافة المعلومة حدد باثني عشر ميلاً، وقدره المعاصرون ب (٢٢٠، ١٧٦ متراً)، انظر: محمد صبحي، «الإيضاحات العصرية للمقاييس والمكاييل والأوزان والنقود الشرعية»، (ط ١، مكتبة الجيل الجديد، ٢٠٠٧م)، ٤٧.

(٦) انظر: الأزهرى، «الفواكه الدواني»، ٢١٢: ١؛ علي بن أحمد العدوي، «حاشية العدوي على كفاية الطالب الرياني للعدوي»، تحقيق يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر ١٩٩٤م)، ١: ٤٥٣.

(٧) انظر: الشيرازي، «المهذب»، ٢٢٧: ١؛ يحيى بن أبي الخير العمراني، «البيان في مذهب الإمام الشافعي»، بتحقيق: قاسم محمد النوري، (ط الأولى، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠م)، ٤٦٨.

(٨) انظر: محمد بن عبد الله الزركشي، «شرح الزركشي على مختصر الخرقي»، (ط ١، دار العبيكان، ١٩٩٢م)، ٥٦٩: ٢؛ محمد بن أحمد الفتوح، «معونة أولى النهى شرح المنتهى»، تحقيق: عبد الملك دهيش، (ط ٥، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٩هـ)، ٤٢٣: ٢.

(٩) انظر: عبد الرحمن بن عتيق الصقلي، «التجريد للقدوري»، تحقيق: د. ضاري إبراهيم العاصي، (ط ١، الناشر: الأردن: دار عمار، ٢٠٠٢م)، ٨٦٨: ٢؛ السرخسي، «المبسوط»، ١٤٨: ٣.

القول الثالث: يشترط في السفر المرخص للفطر تجويز مسيرة ميل^(١) - أي اعتبروا العرف في السفر حتى ولو كان السفر مسيرة ميل - وبه قال الظاهرية^(٢).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بأن السفر المرخص للفطر والقصر ما بلغ مسافة أربعة برد، بما يلي:

١- حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «يا أهل مكة لا تقصروا الصلاة في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان»^(٣).

وجه الدلالة من الحديث: يمكن أن يقال فيه تحديد المسافة التي تقصر فيها الصلاة، فيقاس عليه الصيام بجامع الرخص.

ونوقش: بأنه حديث ضعيف لا تقوم به الحجّة لأنّ في إسناده راو متروك^(٤).

٢- أنّ عطاء سأل ابن عباس - رضي الله عنهما - «أقصر إلى عرفة؟ فقال: لا. فقال: إلى منى؟ فقال: لا، لكن إلى جدة، وعسفان، والطائف»^(٥).

وجه الاستدلال من الأثر: أن مقدار ما بين مكة والطائف، وجدة وعسفان أربعة برد، وقول الصحابي في مثل هذا حجة، لأنّه مخالف للقياس^(٦).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون باشتراط قطع مسيرة ثلاثة أيام في جواز الفطر والقصر للمسافر، بما يلي:

١- حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لامرأة تؤمن

(١) الميل: هو مسافة مد البصر، وقدره المعاصرون ب (١٨٥٥ متراً)، انظر: صبحي، «الإيضاحات العصرية للمقاييس والمكاييل والأوزان والنقود الشرعية»، (ط ١، مكتبة الجيل الجديد، ٢٠٠٧ م)، ٧١.

(٢) انظر: علي بن أحمد الظاهري، «المحلى بالآثار»، تحقيق عبد الغفار سليمان، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨ م)، ٢٨٤:٤.

(٣) علي بن عمر الدارقطني، «سنن الدارقطني»، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م)، ٢٣٢:٢؛ سليمان بن أحمد الطبراني، «المعجم الكبير»، تحقيق فريق من الباحثين، (ط ١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٦ م)، ٩٦:١١؛ وضعفه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة»، (ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢ هـ - ١٤٢٥ هـ)، ٦٣٢:١.

(٤) انظر: محمد بن علي الشوكاني، «نيل الأوطار» تحقيق: محمد صبحي، (ط ١، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٧ هـ)، ٢٤٧:٣.

(٥) أحمد بن الحسين البيهقي، «السنن الكبرى»، (ط ١، الهند: مجلس دائرة المعارف العمومية، ١٣٥٢-١٣٥٥ هـ)، ١٣٧:٣؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، «مصنف عبد الرزاق»، (ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٢ م)؛ أبو بكر بن أبي شيبة، «مصنف ابن أبي شيبة»، (ط ١، جدة: دار القبلة، ٢٠٠٦ م)، ٣٥٨:٥.

(٦) انظر: منصور بن يونس البهوتي، «كشاف القناع»، (الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦٨ م)، ٥٠٥:١.

بالله واليوم الآخر، تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلا ومعها ذو محرم»^(١).

٢- حديث علي رضي الله عنه «أن رسول الله ﷺ جعل ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلةً للمقيم»^(٢).

وجه الدلالة من الحديثين: أن النبي ﷺ ذكر ثلاثة أيام في أكثر أحكام السفر، فدلّ على أن ثلاثة أيام هي المعتبرة في أحكام الشريعة، وإلا لم تكن لتخصيص الثلاثة فائدة^(٣).

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بإباحة الفطر والقصر للمسافر في مسيرة ميل، بما يلي:

١- قوله ﷺ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١].

وجه الدلالة من الآية: أن في الآية إطلاق السفر دون قيده بالمسافة، فدلّ على جواز القصر في طويله وقصيره^(٤)، فيقاس عليها الصيام.

٢- حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «إن الله فرض الصلاة على لسان نبيكم ﷺ على المسافر ركعتين»^(٥).

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي لم يخص سفرًا من سفرٍ فكل ما صح عليه اسم السفر جاز القصر فيه^(٦).

سبب الخلاف: قال ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) رحمه الله: «معارضة ظاهر اللفظ للمعنى، وذلك أن ظاهر اللفظ أن كل من ينطلق عليه اسم مسافر فله أن يفطر لقوله ﷺ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وأما المعنى المعقول من إجازة الفطر في السفر فهو المشقة، ولما كان الصحابة كأئهم مجمعون على الحد في ذلك وجب أن يقاس ذلك على الحد في تقصير الصلاة»^(٧).

(١) البخاري، «صحيح البخاري»، أبواب تقصير الصلاة - باب في كم يقصر الصلاة، ٤٣:٢؛ النيسابوري، «صحيح مسلم»، كتاب = الحج - باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ١٠١:٤.

(٢) النيسابوري، «صحيح مسلم»، كتاب الطهارة - باب التوقيت في المسح، ١٥٩:١.

(٣) انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، «الموسوعة الفقهية الكويتية»، (ط٢)، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤٠٤-٢٧٠٠هـ، ٢٧٠:٢٧.

(٤) انظر: النووي، «المجموع»، ٣٢٦:٤؛ الظاهري، «المحلى بالآثار»، ٢١٢:٣.

(٥) النيسابوري، «صحيح مسلم»، كتاب صلاة المسافرين وقصرها - باب صلاة المسافرين وقصرها، ١٤٣:٢.

(٦) انظر: الظاهري، «المحلى بالآثار»، ٢١٢:٣.

(٧) محمد بن أحمد القرطبي، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م)، ٥٩:٢.

الترجيح:

الرَّاجِح - والعلم عند الله - هو القول بجواز القصر في مسافة ميل أي: ما كان سفرًا في العرف حتى لو كان قدر المسافة ميلاً؛ وذلك لقوة دليله، إذ تحديد الشيء بالمسافة يحتاج إلى نص قطعي دون القياس خصوصاً في مثل هذا الذي عمّت به البلوى، ولأن الله ﷻ أطلق السفر وأباح قصر الصلاة فيه؛ وذلك بقوله ﷻ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]، وأيضاً إن تقدير السفر بالسير أو الأيام لا ينضبط؛ لتفاوت السرعة بين الدواب وأنواعها. وإليه ذهب جمع من العلماء كابن قدامة (ت)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت ٧٥١هـ) رحمهم الله، وقال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) رحمه الله: والحاصل أنّ هذه التقديرات لا تدلّ على عدم جواز القصر فيما دونها، وأنّ الواجب الرجوع إلى ما يصدق أنه سفر، أي في العرف^(١).

المطلب الثالث: ذكر بعض التقنيات الذكية التي تستخدم في قياس المسافة

إنّ من التقنيات المساعدة في تقدير المسافة: خرائط Google، وخرائط Apple، ونظام تحديد مواقع العالمي GPS. هذه التطبيقات من التقنيات التي تحدد المسافة بالكيلومترات بدقة. ومنها أيضاً عدّاد المسافة في السيارات المعاصرة، وتطبيقات تتابع الخطوات الموجودة في الجوّالات الذكية المعاصرة. وكذلك الآلات لقياس المسافة المباشر DDM.

المطلب الرابع: العبادات التي لها تعلّق بمسافة السفر

والله عزّ وجلّ نوع العبادات، فمن العبادات ما لها تعلّق بالشهر كرمضان، ومنها ما لها تعلّق بالأسبوع كالجمعة، ومنها ما لها تعلّق بالسنة كالحج، وإنّ من العبادات التي لها تعلّق بمسافة السفر هي الرخص الشرعية المتعلقة بالفطر في نهار رمضان في حق الصّائم، وقصر الرّبايعات من الصّلوات المفروضة في حق المسافرين، وذلك بناءً على رأي الجمهور؛ لاشتراطهم المسافة في السفر الذي يترخص فيه الفطر والقصر كما تقدّم^(٢)، وكذلك تيمم المسافر عند البعض^(٣). وهذا على وجوه الخصوص والتقيّد بالمسافة، وإلا توجد عبادات أخرى لها تعلّق بالسفر المطلق كالجمع بين الصّلوات، والمسح على الخفين. وممّا يدل على رخصة الفطر والقصر والتيمم بالسفر ما يلي:

عموم قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾

(١) انظر: محمد بن علي الشوكاني، «السيّل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار»، (ط ١)، دار ابن حزم، ١٨٨.

(٢) السرخسي، «المبسوط»، ١٤٨: ٣، الأزهرى، «الفواكه الدواني»، ٣١٣: ١، الشيرازي، «المهذب»، ٢٢٧: ١، الفتوحى، «معونة أولى النهى شرح المنتهى»، ٤٢٣: ٢.

(٣) انظر: الظاهري، «المحلّى بالأثار»، ٣٤٦: ١.

وحدیث ابن عباس -رضی اللہ عنہما- أنَّ رسول اللہ ﷺ قال: «يا أهل مكة لا تقصروا الصلاة في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان»^(١).

في نهاية البحث توصل الباحث إلى جملة من النتائج أهمها:

٢- أن لفظ التقنية مصطلحٌ عام يشير إلى استخدام التقنية الاستخدام الأمثل في مختلف مجالات العلم والمعرفة من خلال معرفتها وتطبيقها وتسخيرها لخدمة الإنسان ورفاهيته.

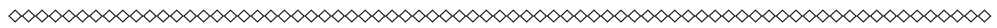
٥- أنه ليس كل سفر يترخص فيه الفطر أو القصر، فما بلغ منه أربعة برد أو فوفه يترخص بالفطر والقصر عند الجمهور، وعند الظاهرية ما وصل من السفر بميل يترخص فيه بالفطر والقصر.

أطلب من الباحثين النجباء الإمام الكبير بدراسة التقنيات المعاصرة، ودمجها بالفقه الإسلامي لتكون واقعية الشريعة أبرز مع الأجيال القادمة.

298

فهرس المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبة، أبو بكر، «مصنف ابن أبي شيبة»، (ط ١، جدة: دار القبلة، ٢٠٠٦م).
- ابن بطال، علي بن خلف، «شرح صحيح البخاري لابن بطال» تحقيق ياسر بن إبراهيم، (ط ٢، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م).
- ابن فارس، أحمد بن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، تحقيق عبد السلام هارون، (ط ٢، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢م).
- الأزهري، أحمد بن غانم، «الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني»، (دار الفكر، ١٩٩٥م).
- آل الشيخ، هشام بن عبد الملك، «أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي» (ط ٤، مكتبة الرشد، ٢٠١٠م).
- الألباني، محمد ناصر الدين، «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة»، (ط ١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٢هـ - ١٤٢٥هـ).
- الألباني، محمد ناصر الدين، «صحيح الجامع الصغير وزياداته»، (ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م).
- الأنصاري، محمد بن مكرم، «لسان العرب»، (ط ٢، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، «صحيح البخاري»، العناية محمد الناصر، (ط ١، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).
- البغدادي، القاضي عبد الوهاب، «المعونة على مذهب عالم المدينة»، تحقيق حميش عبد الحق، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز).
- البغوي، الحسين بن مسعود، «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، تحقيق محمد، (ط ٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م).
- البهوتي، منصور بن يونس، «كشاف القناع»، (الرياض: مكتبة النصر، ١٩٦٨م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، «السنن الكبرى»، (ط ١، الهند: مجلس دائرة المعارف العمانية، ١٣٥٢-١٣٥٥هـ).
- الجرجاني، علي بن محمد، «التعريفات الجرجاني»، تحقيق جماعة من العلماء، (ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).
- الجندي، خليل بن إسحاق، «التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب»، تحقيق أحمد نجيب، (ط ١، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ٢٠٠٨م).
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، «نهاية المطلب في دراية المذهب» تحقيق عبد العظيم



- محمود الدّيب، (ط ١، دار المنهاج، ٢٠٠٧م).
- الخطاب، محمد بن محمد، «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل»، (ط ٣، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م).
- الدارقطني، علي بن عمر، «سنن الدارقطني»، (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).
- الدويش، أحمد بن عبد الرزاق الدويش، «فتاوى اللجنة الدائمة»، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة، ١٩٩٦م.
- الرملي، محمد بن أبي العباس، «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج»، (ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ).
- الزركشي، محمد بن عبد الله، «شرح الزركشي على مختصر الخرقي»، (ط ١، دار العبيكان، ١٩٩٣م).
- السّبيكي، محمود محمد، «الدين الخالص أو إرشاد الخلق إلى دين الحق»، تحقيق أمين خطاب، (ط ٤، المكتبة المحمودية السبكية، ١٩٧٧م).
- السرخسي، محمد بن أحمد، «المبسوط»، (بيروت: دار المعرفة).
- السند، عبد الله بن عبد الرحمن، «الأحكام الفقهية للتعاملات الإلكترونية»، (ط ١، الجامعة الإسلامية، ٢٠١٥م).
- الشربيني، محمد بن محمد، «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، تحقيق علي محمد معوض، (ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م).
- الشوكانى، محمد بن علي، «نيل الأوطار» تحقيق محمد صبحي، (ط ١، السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ).
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، «المهذب في فقه الإمام الشافعي»، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- الصقلي، عبد الرحمن بن عتيق، «التجريد للقدوري»، تحقيق ضاري إبراهيم العاصي، (ط ١، الناشر: الأردن: دار عمار، ٢٠٠٢م).
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، «مصنف عبد الرزاق»، (ط ٢، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، «المعجم الأوسط»، (ط ١، القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، «المعجم الكبير»، تحقيق فريق من الباحثين، (ط ١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ٢٠٠٦م).

- الطبري، محمد بن جرير، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، تحقيق عبد الله التركي، (ط ١، القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠١م).
- الطيّار، عبد الله بن محمد، «الفقه الميسر»، (ط ١، الرياض: مَدَارُ الوَطْن للنشر، ٢٠١١م).
- الظاهري، علي بن أحمد، «مراتب الإجماع»، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م).
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، «معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية»، (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٩م).
- العدوي، علي بن أحمد، «حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني للعدوي»، تحقيق يوسف البقاعي، (بيروت: دار الفكر ١٩٩٤م).
- علي بن أحمد الظاهري، «المحلى بالآثار»، تحقيق عبد الغفار سليمان، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م).
- عليش، محمد بن أحمد، «منح الجليل شرح مختصر خليل»، (ط ١، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م).
- العمراني، يحيى بن أبي الخير، «البيان في مذهب الإمام الشافعي»، تحقيق قاسم محمد النوري، (ط الأولى، جدة: دار المنهاج، ٢٠٠٠م).
- الفتوحى، محمد بن أحمد، «معونة أولى النهى شرح المنتهى»، تحقيق عبد الملك دهيش، (ط ٥، مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ١٤٢٩هـ).
- الفيومي، أحمد بن محمد، «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٩٤م).
- قاري، عبد الغفور عبد الفتاح، «معجم مصطلحات المكتبات والمعلومات إنجليزي وعربي»، (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية- السلسلة الثانية، ٢٠٠٠م).
- القثامي، إيمان بنت محمد، «التطبيقات الذكية في مناسك الحج والعمرة دراسة فقهية»، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية ٥، (٢٠٢٢م): ٢٤-١٠١.
- القرطبي، محمد بن أحمد، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م).
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، (ط ١، مصر: شركة المطبوعات العلمية، ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ).
- الكفوي، أيوب بن موسى، «الكليات»، تحقيق عدنان درويش، (ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م).
- الزبيدي، محمد مرتضى، «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقيق جماعة من



- المختصين، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، ٢٠٠١م).
- مراد، فضل بن عبد الله، «المقدمة في فقه العصر»، (ط٢، صنعاء: الجيل الجديد ناشرون، ٢٠١٦م).
- المرداوي، علي بن سليمان، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، تحقيق محمد حامد الفقي، (ط١، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥٥م).
- المشيقي، خالد بن علي، «فقه النوازل في العبادات»، (ط١، مكتبة الرشد، ٢٠١٢م).
- المقدسي، عبد الله بن أحمد، «المغني»، تحقيق طه الزيني، (ط١، مكتبة القاهرة، ١٩٦٩م).
- مؤسسة أعمال الموسوعة، «الموسوعة العربية العالمية»، (ط٢، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م).
- الموصللي، أحمد بن علي، «مسند أبي يعلى الموصللي»، (ط١، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٤م - ١٩٩٠م).
- النووي، يحيى بن شرف، «المجموع شرح المذهب»، تحقيق لجنة من العلماء، (القاهرة: الطباعة المنيرية، ١٣٤٤ - ١٣٤٧هـ).
- النيسابور، محمد بن إبراهيم، «الإجماع لابن المنذر» (ط١، دار الآثار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، «صحيح مسلم»، تحقيق مجموعة من المحققين، (ط١، بيروت: دار الجيل، ١٣٣٤هـ).
- الهروي، محمد بن أحمد، «تهذيب اللغة»، تحقيق محمد عوض، (ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، «الموسوعة الفقهية الكويتية»، (ط٢، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ).
- اليحصبي، عياض بن موسى، «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، تحقيق يحيى إسماعيل، (ط١، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م).

Biobibliography

Ibn Abi Shaybah, Abu Bakr, Musannaf Ibn Abi Shaybah, (1th edition. Jeddah: Dar al-Qiblah, 2006).

Ibn Battal, Ali ibn Khalaf, Sharh Sahih al-Bukhari li Ibn Battal, Investigated by Yasir ibn Ibrahim, (2th edition. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2003).

Ibn Faris, Ahmad, Mu'jam Maqayis al-Lughah, Investigated by Abd al-Salam Harun, (2th edition. Beirut: Dar al-Jil, 1969-1972).

Ahmad ibn Ghanim al-Azhari, al-Fawakih al-Dawani 'ala Risalat Ibn Abi Zayd al-Qayrawani, (Dar al-Fikr, 1995).

Al al-Shaykh, Hisham ibn Abd al-Malik, Athar al-Taqniyah al-Hadithah fi al-Khilaf al-Fiqhi, (4th edition. Maktabat al-Rushd, 2010).

Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din, Silsilat al-Ahadith al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atharuha al-Sayyi fi al-Ummah, (1th edition. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif, 1412-1425 AH).

Al-Albani, Muhammad Nasir Al-Din, Sahih Al-Jami Al-Saghir Wa Ziyadatuh, (3th Edition. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1988).

Al-Ansari, Muhammad Ibn Mukarram, Lisan Al-Arab, (3th Edition. Beirut: Dar Sadir, 1414 AH).

Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, Sahih al-Bukhari, al-inayah Muhammad al-Nasir, (1th edition. Beirut: Dar Tawq al-Najah, 1422 AH).

Al-Baghdadi, Qadi Abd al-Wahhab, al-Maunah ala Madhhab Alim al-Madinah, Investigated by: Humaysh Abd al-Haqq, (Makkah: al-Maktabah al-Tijariyyah Mustafa Ahmad al-Baz).

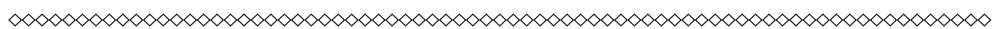
Al-Baghawi, al-Husayn ibn Mas'ud, Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran, Investigated by Muhammad, (4th edition. Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi, 1997).

Al-Buhuti, Mansur ibn Yunus, Kashshaf al-Qina, (Riyadh: Maktabat al-Nasr, 1968).

Al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn, al-Sunan al-Kubra, (1th edition. al-Hind: Majlis Da'irat al-Maarif al-Uthmaniyyah, 1352-1355 AH).

Al-Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn, al-Sunan al-Kubra, (1th edition. al-Hind: Majlis Dairat al-Maarif al-Uthmaniyyah, 1352-1355 AH).

Al-Jurjani, Ali ibn Muhammad, al-Tarif al-Jurjani, Investigated by



groupe of scientists, (1th edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983).

Al-Jundi, Khalil ibn Ishaq, al-Tawdih fi Sharh Mukhtasar Ibn al-Hajib, Investigated by Ahmad Najib, (1th edition. Markaz Najibawayh li al-Makhtutat wa Khidmat al-Turath, 2008).

Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abd Allah, Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madhhab, Investigated by Abd al-Azim Mahmud al-Dib, (1th edition. Dar al-Minhaj, 2007).

Al-Hattab, Muhammad ibn Muhammad, Mawahib al-Jalil fi Sharh Mukhtasar Khalil, (3th edition. Beirut: Dar al-Fikr, 1992).

Al-Daraqutni, Ali Ibn Umar, Sunan Al-Daraqutni, (1th Edition. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1424 AH – 2004).

Al-Duwaysh, Ahmad Ibn Abd Al-Razzaq Al-Duwaysh, Fatawa Al-Lajnah Al-Da'imah, (Riyadh: Ri'asat Idarat Al-Buhuth Al-'Ilmiyyah Wa Al-Ifta – Al-Idarah Al-Ammah, 1996).

Al-Ramli, Muhammad Ibn Abi Al-Abbas, Nihayat Al-Muhtaj Ila Sharh Al-Minhaj, (Takhir, Beirut: Dar Al-Fikr, 1404 AH).

Al-Zarkashi, Muhammad Ibn Abd Allah, Sharh Al-Zarkashi 'Ala Mukhtasar Al-Kharqi, (1th Edition. Dar Al-'Ubaykan, 1993).

Al-Subki, Mahmud Muhammad, Al-Din Al-Khalis Aw Irshad Al-Khalq Ila Din Al-Haqq, Investigated By Amin Khattab, (4th Edition. Al-Maktabah Al-Mahmudiyyah Al-Subkiyyah, 1977).

Al-Sarakhsi, Muhammad Ibn Ahmad, Al-Mabsut, (Beirut: Dar Al-Ma'rifah).

Al-Sind, Abd Allah Ibn Abd Al-Rahman, Al-Ahkam Al-Fiqhiyyah Li Al-Ta'amulat Al-Iliktruniyyah, (1th Edition. Al-Jami'ah Al-Islamiyyah, 2015).

Al-Shirbini, Muhammad Ibn Muhammad, Mughni Al-Muhtaj Ila Ma' rifat Ma'ani Alfaz Al-Minhaj, Investigated By Ali Muhammad Mu'awwad, (1th Edition. Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1994).

Al-Shawkani, Muhammad Ibn Ali, Nayl Al-Awtar, Investigated By Muhammad Subhi, (1th Edition. Al-Saudiyyah: Dar Ibn Al-Jawzi Li Al-Nashr Wa Al-Tawzi, 1427 AH).

Al-Shirazi, Ibrahim Ibn Ali, Al-Muhadhdhab Fi Fiqh Al-Imam Al-Shafi'i, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah).

Al-Siqilli, Abd Al-Rahman Ibn Atiq, Al-Tajrid Li Al-Quduri, Investigated By Dari Ibrahim Al-'Asi, (1th Edition. Al-Urdunn: Dar Ammar, 2002).



Al-San'ani, Abd Al-Razzaq Ibn Hammam, Musannaf Abd Al-Razzaq, (2th Edition. Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1983).

Al-Tabarani, Sulayman Ibn Ahmad, Al-Mu'jam Al-Awsat, (1th Edition. Al-Qahirah: Dar Al-Haramayn, 1995).

Al-Tabarani, Sulayman Ibn Ahmad, Al-Mu'jam Al-Kabir, Investigated By Fariq Min Al-Bahithin, (1th Edition. Al-Qahirah: Maktabat Ibn Taymiyyah, 2006).

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, Jami Al-Bayan An Ta'wil Ay Al-Qur'an, Investigated By Abd Allah Al-Turki, (1th Edition. Al-Qahirah: Dar Hajar Li Al-Tiba'ah Wa Al-Nashr Wa Al-Tawzi Wa Al-I'lan, 2001).

Al-Tayyar, Abd Allah Ibn Muhammad, Al-Fiqh Al-Muyassar, (1th Edition. Al-Riyadh: Madar Al-Watan Li Al-Nashr, 2011).

Al-Zahiri, Ali Ibn Ahmad, Maratib Al-Ijma, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1983).

Abd Al-Mun'im, Mahmud Abd Al-Rahman, Mu'jam Al-Mustalahat Wa Al-Alfaz Al-Fiqhiyyah, (Al-Qahirah: Dar Al-Fadilah, 1999).

Al-Adawi, Ali Ibn Ahmad, Hashiyat Al-'Adawi 'Ala Kifayat Al-Talib Al-Rabbani Li Adawi, Investigated By Yusuf Al-Biq'a'i, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1994).

Ali Ibn Ahmad Al-Zahiri, Al-Muhalla Bi Al-Athar, Investigated By Abd Al-Ghaffar Sulayman, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1988).

Alish, Muhammad Ibn Ahmad, Minah Al-Jalil Sharh Mukhtasar Khalil, (1th Edition. Beirut: Dar Al-Fikr, 1984).

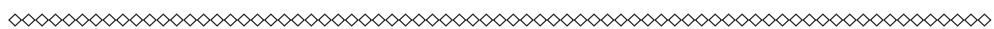
Al-Umrani, Yahya Ibn Abi Al-Khayr, Al-Bayan Fi Madhhab Al-Imam Al-Shafi'i, Investigated By Qasim Muhammad Al-Nuri, (1th Edition. Jeddah: Dar Al-Minhaj, 2000).

Al-Futuhi, Muhammad Ibn Ahmad, Ma'unat Uli Al-Nuha Sharh Al-Muntaha, Investigated By Abd Al-Malik Duhayish, (5th Edition. Makkah: Maktabat Al-Asadi, 1429 AH).

Al-Fayyumi, Ahmad Ibn Muhammad, Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir, (Beirut: Al-Maktabah Al-Ilmiyyah, 1994).

Qari, Abd Al-Ghafur Abd Al-Fattah, Mu'jam Mustalahat Al-Maktabat Wa Al-Ma'lumat Inglizi Wa Arabi, (Al-Riyadh: Matbu'at Maktabat Al-Malik Fahd Al-Wataniyyah – Al-Silsilah Al-Thaniyah, 2000).

Al-Qathami, Iman Bint Muhammad, Al-Tatbiqat Al-Dhakiyyah Fi



Manasik Al-Hajj Wa Al-Umrah: Dirasah Fiqhiyyah, Majallat Jami'at Al-Malik Khalid Li Al-Ulum Al-Shar'iyah Wa Al-Dirasat Al-Islamiyyah, 5 (2023).

Al-Qurtubi, Muhammad Ibn Ahmad, Bidayat Al-Mujtahid Wa Nihayat Al-Muqtasid, (Al-Qahirah: Dar Al-Hadith, 2004).

Al-Kasani, Abu Bakr Ibn Mas'ud, Bada'i Al-Sana'i' Fi Tartib Al-Shara'i, (1th Edition. Misr: Sharikat Al-Matbu'at Al-Ilmiyyah, 1327–1328 AH).

Al-Kafawi, Ayyub Ibn Musa, Al-Kulliyat, Investigated By Adnan Darwish, (2th Edition. Beirut: Mu'assasat Al-Risalah, 1998).

Muhammad Murtada Al-Zabidi, Taj Al-Arus Min Jawahir Al-Qamus, Investigated By Jama'ah Min Al-Mukhtassin, (Al-Kuwayt: Wizarat Al-Irshad Wa Al-Anba Fi Al-Kuwayt, 2001).

Murad, Fadl Ibn Abd Allah, Al-Muqaddimah Fi Fiqh Al-Asr, (2th Edition. San'a: Al-Jil Al-Jadid Nashirun, 2016).

Al-Mardawi, Ali Ibn Sulayman, Al-Insaf Fi Ma'rifat Al-Rajih Min Al-Khilaf, Investigated By Muhammad Hamid Al-Fiqi, (1th Edition. Matba'at Al-Sunnah Al-Muhammadiyah, 1955).

Al-Mushayqih, Khalid Ibn Ali, Fiqh Al-Nawazil Fi Al-'Ibadat, (1th Edition. Maktabat Al-Rushd, 2012).

Al-Maqdisi, Abd Allah Ibn Ahmad, Al-Mughni, Investigated By Taha Al-Zayni, (1th Edition. Maktabat Al-Qahirah, 1969).

Mu'assasat A'mal Al-Mawsuah, Al-Mawsu'ah Al-Arabiyyah Al-Alamiyyah, (2th Edition. Mu'assasat Amal Al-Mawsuah Li Al-Nashr Wa Al-Tawzi, 1999).

Al-Mawsili, Ahmad Ibn Ali, Musnad Abi Ya'la Al-Mawsili, (1th Edition. Dimashq: Dar Al-Ma'mun Li Al-Turath, 1984–1990).

Al-Nawawi, Yahya Ibn Sharaf, Al-Majmu Sharh Al-Muhadhdhab, Investigated By Lajnah Min Al-Ulama, (Al-Qahirah: Al-Tiba'ah Al-Muniriyyah, 1344-1347 AH).

Al-Naysabur, Muhammad Ibn Ibrahim, Al-Ijma' Li Ibn Al-Mundhir, (1th Edition. Dar Al-Athar Li Al-Nashr Wa Al-Tawzi, 2004).

Al-Naysaburi, Muslim Ibn Al-Hajjaj, Sahih Muslim, Investigated By Majmu'ah Min Al-Muhaqqiqin, (1th Edition. Beirut: Dar Al-Jil, 1334 AH).

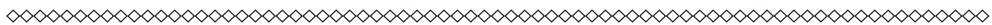
Al-Harawi, Muhammad Ibn Ahmad, Tahdhib Al-Lughah, Investigated By Muhammad 'Awad, (1th Edition. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi,



2001).

Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah, (2th edition. al-Kuwayt: Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyyah, 1404–1427 AH).

Al-Yahsubi, Iyad ibn Musa, Ikmal al-Mulim bi-Fawaid Muslim, tahqiq Yahya Ismail, (1th Edition. Misr: Dar al-Wafa li-l-Tibaah wa-l-Nashr wa-l-Tawzi, 1998).



إعداد: د. أفلاطون الكوثر

الأستاذ المساعد في قسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية
بالجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، بنغلاديش.

By: Dr Aflatun Al Kausar

Assistant professor in the Department of Quranic Sciences & Islamic Studies
International Islamic University Chittagong, Bangladesh

Email: aflatun.kausar@gmail.com

الجريمة الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش وسبل مكافحتها في ضوء الشريعة الإسلامية

Common Cybercrimes in Bangladesh and Ways to Combat Them in Light of Islamic Sharia

DOI: <https://doi.org/10.55625/joisr-8612>

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/٧/١٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٧/٢٧

مستخلص البحث:

يتناول هذا البحث ظاهرة الجريمة الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش بوصفها إحدى أبرز التحديات المعاصرة التي أفرزها التطور التقني المتسارع والانتشار الواسع لاستخدام شبكة الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة. وقد سعى البحث إلى بيان مفهوم الجريمة الإلكترونية وأنواعها الأكثر انتشاراً في المجتمع البنغلاديشي، كجرائم الاحتيال المالي الإلكتروني، واختراق الحسابات والأنظمة، وسرقة البيانات الشخصية، والتشهير والابتزاز الإلكتروني، ونشر المحتويات الضارة والمضللة، مع الوقوف على آثارها السلبية الأمنية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية.

كما ناقش البحث الأسس الشرعية التي تعني بحماية الضرورات والمصالح الإنسانية، وأبرز كيف أن مقاصد الشريعة الإسلامية وقواعدها العامة تُجرّم مختلف صور الاعتداء الإلكتروني لما تنطوي عليه من ظلم وأكل لأموال الناس بالباطل وانتهاك للخصوصيات وإفساد في الأرض. وانطلاقاً من ذلك، عرّض البحث جملةً من السبل الوقائية والعلاجية لمكافحة هذه الجرائم في مجتمع بنغلاديش، من أهمها: تعزيز الوازع الديني والأخلاقي، ونشر الوعي الرقمي، وتطوير

التشريعات والأنظمة القانونية، وتفعيل العقوبات الرادعة، وتوثيق التعاون بين المؤسسات الحكومية والأمنية والتربوية.

وانتهى البحث إلى أن مواجهة الجريمة الإلكترونية لا تقتصر على الإجراءات التقنية والقانونية فحسب، بل تتطلب بناء منظومة متكاملة تستند إلى القيم الإسلامية والأخلاقية، بما يساهم في تحقيق الأمن الرقمي وصيانة الحقوق وحماية المجتمع بنغلاديش من المخاطر المتزايدة للفضاء الإلكتروني.

الكلمات المفتاحية: الجرائم الإلكترونية، بنغلاديش، أسباب الجرائم الإلكترونية، مكافحة الجرائم الإلكترونية، الأحكام الفقهية، العقوبات التعزيرية.

Abstract:

The cybercrime phenomenon is the most prevalent problem of rapid technological evolution and the extensive use of the Internet and advanced communication tools in Bangladesh. This study is based on the cybercrime phenomenon. The study is intended to understand the concept of cybercrime and the most common types of cybercrime in the Bangladeshi society such as online financial fraud, hacking of accounts and systems, theft of personal data, online defamation and extortion, dissemination of harmful and misleading content, and its negative security, economic, social and ethical consequences.

The research also discusses the legal bases relating to the protection of human needs and interests, and how the objectives and general principles of Islamic law criminalize different types of cyber aggression because of their inherent injustice, and the illegal seizure of people's wealth, violation of privacy, and corruption. For this reason, the study offers a number of preventive and corrective measures to combat these crimes, the most important of which are: strengthening religious and moral values, proliferating digital awareness, developing legislation and legal systems, activating deterrent penalties, and strengthening cooperation between governmental, security and educational institutions. The research concluded that the fight against cybercrime is not limited to technical and legal measures only, but it needs to build an integrated system based on the Islamic and ethical values. This would help to guarantee digital security, protect rights and defend society against the increasing dangers of cyberspace.

Keywords: Cybercrime in Bangladesh, Nature of Cybercrime, Reasons of Cybercrime, Measures against Cybercrime, Islamic legal injunctions, Discretionary punishments.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

شهد العالم خلال العقود الأخيرة تطوراً هائلاً في مجال تقنية المعلومات والاتصالات، مما أسهم في إحداث تغيرات جوهرية في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإدارية. وقد أصبح الإنترنت وسيلة أساسية للتواصل وتبادل المعلومات وإجراء المعاملات المالية والتجارية، الأمر الذي أدى إلى ظهور فضاء رقمي واسع يوفر فرصاً كبيرة للتنمية والتقدم. غير أن هذا التطور التقني المتسارع صاحبه ظهور أنماط جديدة من الجرائم تُعرف بالجرائم الإلكترونية، والتي أصبحت تشكل تحدياً أمنياً وقانونياً وأخلاقياً يهدد الأفراد والمؤسسات والدول على حد سواء.

وتعد بنغلاديش من الدول التي شهدت توسعاً ملحوظاً في استخدام التكنولوجيا الرقمية والخدمات الإلكترونية في السنوات الأخيرة، في إطار توجهها نحو التحول الرقمي وبناء الحكومة الإلكترونية. إلا أن هذا التوسع صاحبه ارتفاع في معدلات الجرائم الإلكترونية بمختلف أشكالها، مثل الاحتيال المالي الإلكتروني، واختراق الحسابات والمواقع الإلكترونية، وسرقة البيانات والمعلومات الشخصية، والتشهير والابتزاز الإلكتروني، وغيرها من الجرائم التي تلحق أضراراً جسيمة بالأفراد والمؤسسات والمجتمع.

ونظراً لما تمثله هذه الجرائم من تهديد للأمن والاستقرار وحماية الحقوق، فقد اهتمت التشريعات الحديثة والمنظمات الدولية بوضع الأنظمة والقوانين اللازمة لمكافحتها. كما أن الشريعة الإسلامية، بما تمتاز به من شمول ومرونة وصلاحية لكل زمان ومكان، قد أرست مبادئ وقواعد عامة كفيلة بمواجهة هذه الجرائم والحد من أثارها، من خلال حماية الضرورات الخمس التي تقوم عليها حياة الإنسان، وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وتحريم كل صور الاعتداء والإضرار بالآخرين.

ومن هذا المنطلق يأتي هذا البحث لبيان مفهوم الجرائم الإلكترونية وخصائصها وأهم صورها الشائعة في بنغلاديش، مع دراسة أسباب انتشارها وآثارها المختلفة، ثم بيان موقف الشريعة الإسلامية منها وسبل مكافحتها من خلال الوسائل الوقائية والتربوية والعقوبات التعزيرية، إضافة إلى إبراز دور الدولة والمؤسسات في تعزيز الأمن السيبراني وحماية المجتمع من مخاطر هذه الجرائم.

وتكمن أهمية هذا البحث في كونه يجمع بين الدراسة الشرعية والواقع المعاصر، ويسعى إلى تقديم رؤية متكاملة لمعالجة الجرائم الإلكترونية في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها، بما يسهم في تحقيق الأمن الرقمي وحفظ الحقوق وترسيخ القيم الأخلاقية في البيئة الإلكترونية.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في تزايد الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش وتنوع أساليبها، وما يترتب عليها من آثار سلبية على الأفراد والمؤسسات والمجتمع، مع وجود حاجة ملحة إلى تأصيل شرعي يوضح الأحكام المتعلقة بهذه الجرائم وبيان الوسائل الفعالة لمكافحتها في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. ومن هنا يسعى البحث للإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي:

١. ما مفهوم الجريمة الإلكترونية وخصائصها؟
٢. ما أبرز الجرائم الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش؟
٣. ما الآثار المترتبة على هذه الجرائم؟
٤. ما التكييف الفقهي للجرائم الإلكترونية في الشريعة الإسلامية؟
٥. ما السبل الشرعية والعملية لمكافحة هذه الجرائم والوقاية منها؟

أهمية الموضوع

تتبع أهمية هذا الموضوع من تزايد استخدام التقنيات الرقمية وشبكة الإنترنت في مختلف مجالات الحياة، مما أدى إلى ظهور أنماط جديدة من الجرائم التي تستهدف الأفراد والمؤسسات والدول. وتعد بنغلاديش من الدول التي تشهد توسعاً ملحوظاً في التحول الرقمي، الأمر الذي صاحبه ارتفاع في معدلات الجرائم الإلكترونية بمختلف صورها. كما تبرز أهمية الدراسة في بيان موقف الشريعة الإسلامية من هذه الجرائم، وإبراز قدرتها على تقديم حلول وقائية وعلاجية تسهم في حماية المجتمع وتحقيق الأمن الرقمي، فضلاً عن إثراء المكتبة العلمية بدراسة تجمع بين الجانبين الشرعي والتقني.

أسباب اختيار الموضوع

١. الانتشار المتزايد للجرائم الإلكترونية في بنغلاديش وما تسببه من أضرار اقتصادية واجتماعية وأمنية.
٢. الحاجة إلى دراسة هذه الجرائم من منظور الشريعة الإسلامية وربطها بالمستجدات التقنية المعاصرة.
٣. قلة الدراسات العربية التي تناولت واقع الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش بصفة خاصة.
٤. إبراز شمولية الشريعة الإسلامية وصلاحياتها لمعالجة القضايا المستجدة.
٥. المساهمة في تقديم توصيات عملية للحد من الجرائم الإلكترونية وتعزيز الأمن السيبراني.

أهداف البحث:

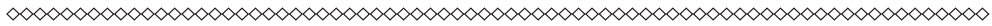
١. التعريف بمفهوم الجريمة الإلكترونية وبيان خصائصها وأنواعها.
٢. رصد أبرز الجرائم الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش.
٣. بيان الآثار الاقتصادية والاجتماعية والأمنية المترتبة عليها.
٤. دراسة الأحكام الشرعية المتعلقة بالجرائم الإلكترونية في ضوء الفقه الإسلامي.
٥. إبراز دور مقاصد الشريعة الإسلامية في حماية الحقوق الرقمية.
٦. اقتراح وسائل شرعية وقانونية وتقنية للحد من الجرائم الإلكترونية ومكافحتها.

الدراسات السابقة

١. دراسة محمد عبد الحميد: ٢٠٢١م بعنوان: «الجرائم الإلكترونية وأثرها على الأمن المجتمعي»، تناولت مفهوم الجرائم الإلكترونية وأنواعها وآثارها الاجتماعية والأمنية، وركزت على الجوانب القانونية دون التوسع في المعالجة الفقهية.
 ٢. دراسة أحمد صالح: ٢٠٢٢م بعنوان: «الحماية الجنائية للبيانات الشخصية في البيئة الرقمية»، ناقشت آليات حماية البيانات الشخصية والعقوبات القانونية المتعلقة بالاعتداء عليها، مع تركيزها على الجوانب التشريعية الحديثة.
 ٣. دراسة حسن وآخرين: ٢٠٢٣م بعنوان: «واقع الأمن السيبراني في بنغلاديش والتحديات المعاصرة»، تناولت أبرز التهديدات الإلكترونية التي تواجه المؤسسات الحكومية والمالية في بنغلاديش، وقدمت مقترحات لتعزيز الأمن السيبراني.
 ٤. دراسة عبد الرحمن: ٢٠٢٠م بعنوان: «موقف الشريعة الإسلامية من الجرائم المعلوماتية»، تناولت التأصيل الفقهي للجرائم الإلكترونية وبيان القواعد الشرعية الحاكمة لها، إلا أنها لم تتناول الواقع البنغلاديشي بصورة خاصة.
- استفدت من الدراسات السابقة في بناء الإطار النظري وفهم واقع الجرائم الإلكترونية وأبعادها القانونية والتقنية والشرعية، إلا أنه يتميز عنها بالتركيز على الجرائم الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش ودراسة سبل مكافحتها في ضوء الشريعة الإسلامية من خلال الجمع بين التحليل الشرعي والواقع الميداني المعاصر، وهو ما يمثل إضافة علمية جديدة في هذا المجال.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وقائمة المراجع والمصادر. أما المقدمة، وتشتمل على الافتتاحية، ومشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، والخطة، ومنهج البحث، وأما كل مبحث يشمل مطلبين، الخاتمة أيضاً تشمل على نتائج البحث، وتوصيات البحث.



التمهيد: فيه ثلاث مطالب:

المطلب الأول: الجريمة الإلكترونية لغةً

المطلب الثاني: تعريف الجريمة الإلكترونية اصطلاحاً

المطلب الثالث: التعريف الفقهي للجرائم الإلكترونية

المبحث الأول: ظاهرة الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

المطلب الأول: خصائص الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

المطلب الثاني: أهم صور الجرائم الإلكترونية المعاصرة في بنغلاديش

المبحث الثاني: أسباب الجرائم الإلكترونية وسبل مكافحتها

المطلب الأول: أسباب ارتكاب الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

المطلب الثاني: سبل مكافحة الجرائم الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش في ضوء الشريعة

الإسلامية

الخاتمة

أهم النتائج

أهم التوصيات

قائمة المراجع والمصادر

منهج البحث: يعتمد البحث على مجموعة من المناهج العلمية، منها:

١. **المنهج الوصفي:** لوصف واقع الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش، وبيان أنواعها وأسباب انتشارها وآثارها المختلفة.

٢. **المنهج التحليلي:** لتحليل النصوص الشرعية والقواعد الفقهية المتعلقة بالجرائم الإلكترونية واستخراج الأحكام المناسبة لها.

٣. **المنهج الاستنباطي:** لاستنباط الأحكام الشرعية من الأدلة والقواعد العامة للشريعة الإسلامية وربطها بالنازلات المعاصرة.

٤. **المنهج المقارن:** للمقارنة بين المعالجات القانونية المعاصرة وموقف الشريعة الإسلامية من الجرائم الإلكترونية ووسائل مكافحتها.

التمهيد : فيه ثلاث مطالب

المطلب الأول : الجريمة الإلكترونية لغة

الجريمة الإلكترونية مصطلح مركب من كلمتين: الجريمة والإلكترونية.

أ- **الجريمة لغة** : الجريمة مشتقة من الفعل جَرَمَ، أي: اكتسب الذنب وارتكب الإثم. وقد ذكر ابن منظور أن: «الجُرم: الذنب، والجريمة: ما يكتسبه الإنسان من إثم أو معصية»^(١). كما أورد الفيومي أن مادة (جرم) تدل على الذنب والجناية واكتساب الإثم، وأنها تُطلق على كل فعل يستوجب المؤاخظة والعقوبة^(٢).

ب- الإلكترونية لغة :

الإلكترونية نسبة إلى الإلكترون، وهو أساس التقنيات الحديثة التي تعتمد عليها أجهزة الحاسب الآلي والهواتف الذكية وشبكات الاتصال والإنترنت. ويُقصد بالإلكترونية كل ما يتعلق بالأنظمة الرقمية وتقنيات معالجة البيانات وتبادلها إلكترونياً، سواء عبر الحواسيب أو شبكات المعلومات^(٣). وبناءً على ذلك، يمكن تعريف الجريمة الإلكترونية لغةً بأنها: كل فعل إجرامي يُرتكب باستخدام الوسائل الإلكترونية أو التقنية الحديثة، ويترتب عليه الإضرار بالأفراد أو المؤسسات أو المجتمع^(٤).

ثانياً : تعريف الجريمة الإلكترونية اصطلاحاً

تعددت تعريفات الفقهاء والباحثين المعاصرين للجريمة الإلكترونية باختلاف الزاوية التي ينظرون منها، إلا أنها تتفق جميعاً في كونها اعتداءً غير مشروع يتم بواسطة الوسائل التقنية الحديثة.

١- هي: كل فعل غير مشروع يُرتكب عمداً باستخدام الحاسب الآلي أو شبكة الإنترنت أو أي وسيلة إلكترونية، ويترتب عليه الاعتداء على الأشخاص أو الأموال أو البيانات أو الأنظمة المعلوماتية^(٥).

٢- عرفها بعض المختصين بأنها: كل سلوك إجرامي يكون الحاسب الآلي أو الشبكات الإلكترونية أداة لارتكابه أو محلاً للاعتداء عليه^(٦).

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (ج١٢، ص٨٩-٩١). بيروت: دار صادر.

(٢) الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت.). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (ص١٠٣-١٠٤). بيروت: المكتبة العلمية.

(٣) سرور، أحمد فتحي. (٢٠٠٦). الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام (ص٢٥). القاهرة: دار النهضة العربية.

(٤) المصدر نفسه، ٣٦.

(٥) القحطاني، سعد بن عبد الله. (٢٠١٩). الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي (ص٢١-٢٢). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.

(٦) الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام، المصدر السابق، ص: ٣٦.

المبحث الأول: ظاهرة الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

المطلب الأول: خصائص الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

تتميز الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش بعدد من الخصائص التي تجعلها تختلف عن الجرائم التقليدية من حيث طبيعتها وآليات ارتكابها وآثارها الأمنية والاقتصادية والاجتماعية. وقد أدى التوسع السريع في استخدام الإنترنت والخدمات الرقمية والتجارة الإلكترونية والخدمات المصرفية عبر الهاتف المحمول إلى زيادة فرص ارتكاب هذه الجرائم، الأمر الذي يتطلب تطوير التشريعات والقدرات التقنية لمواجهتها.

١- **الطابع العابر للحدود:** تُعد الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش من الجرائم العابرة للحدود؛ إذ يمكن أن يكون الجاني خارج الدولة بينما يقع المجني عليه داخلها، أو العكس، مما يصعب عملية تحديد الاختصاص القضائي وتنفيذ إجراءات التحقيق والتسليم الدولي.

٢- **سرعة التنفيذ وصعوبة الاكتشاف:** ترتكب الجرائم الإلكترونية خلال وقت قصير جداً باستخدام الحاسب الآلي أو الهواتف الذكية أو شبكات الإنترنت، كما يستطيع الجاني إخفاء هويته باستخدام برامج التشفير والشبكات الافتراضية الخاصة (VPN)، الأمر الذي يجعل اكتشافه أكثر تعقيداً مقارنة بالجرائم التقليدية^(١).

٣- **الاعتماد على التكنولوجيا الحديثة:** تعتمد الجرائم الإلكترونية اعتماداً كلياً على الوسائل التقنية، مثل الحواسيب، والهواتف الذكية، والبرمجيات الخبيثة، والذكاء الاصطناعي، ومنصات التواصل الاجتماعي، والخدمات المصرفية الرقمية، وهو ما يجعل تطورها مرتبطاً بالتقدم التكنولوجي المستمر^(٢).

٤- **صعوبة جمع الأدلة الرقمية:** تمتاز الأدلة الإلكترونية بسهولة التعديل أو الحذف أو الإتلاف، كما تتطلب خبرات تقنية متخصصة لاستخراجها وتحليلها وحفظها وفق المعايير القانونية، مما يمثل تحدياً أمام جهات التحقيق والقضاء في بنغلاديش^(٣).

٥- **تعدد صور الجرائم الإلكترونية:** تشمل الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش العديد من الأنماط، من أبرزها: الاختراق الإلكتروني، والاحتيال المالي عبر الخدمات المصرفية الرقمية، وسرقة الهوية، وسرقة البيانات، والابتزاز الإلكتروني، والشهير عبر وسائل التواصل الاجتماعي، ونشر الأخبار الكاذبة، والقرصنة الإلكترونية، والاعتداء على الأنظمة الحكومية والخاصة.

(١) القحطاني، سعد بن عبد الله. ٢٠١٩. الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي، (ص ٤٨-٤٩). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.

(٢) سرور، أحمد فتحي، الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام، المصدر السابق، ص: ٦١.

(٣) البنك الدولي. (٢٠٢٢). Bangladesh Development Update: Digital Transformation (pp. 95).

الإلكتروني، واختراق الحسابات، وسرقة البيانات، والابتزاز، والجرائم المرتبطة بوسائل التواصل الاجتماعي.

١- **الاحتيال الإلكتروني**: يُعد الاحتيال الإلكتروني من أكثر الجرائم شيوعاً في بنغلاديش، ويشمل انتحال صفة المؤسسات المالية أو شركات الاتصالات أو المتاجر الإلكترونية للاستيلاء على الأموال أو البيانات البنكية، ويزداد انتشاره مع التوسع في الخدمات المصرفية الرقمية والمحافظ الإلكترونية^(١).

٢- **اختراق الحسابات والأنظمة الإلكترونية**: يقوم الجناة باختراق حسابات البريد الإلكتروني، ووسائل التواصل الاجتماعي، والحسابات المصرفية، أو الأنظمة الحكومية والخاصة، بقصد سرقة المعلومات أو تعطيل الخدمات أو ابتزاز الضحايا. ويُعد هذا النوع من أخطر الجرائم نظراً لتهديده للأمن الرقمي للدولة والمؤسسات.

٣- **سرقة البيانات والهوية الرقمية**: تستهدف هذه الجريمة الحصول على البيانات الشخصية أو التجارية أو الحكومية دون إذن، ثم استخدامها في الاحتيال أو الابتزاز أو انتحال الشخصية. وقد ازدادت هذه الجرائم مع توسع التجارة الإلكترونية والخدمات الحكومية الرقمية في بنغلاديش^(٢).

٤- **الابتزاز الإلكتروني**: يستخدم المجرمون الصور أو مقاطع الفيديو أو البيانات الشخصية لابتزاز الضحايا مادياً أو معنوياً، وتنتشر هذه الجريمة بصورة ملحوظة عبر تطبيقات التواصل الاجتماعي، وخاصة بين فئة الشباب والنساء^(٣).

٥- **التشهير والإساءة عبر وسائل التواصل الاجتماعي**: تتمثل في نشر الأخبار الكاذبة أو الصور المفبركة أو عبارات السب والقذف والإساءة إلى الأشخاص أو المؤسسات عبر الإنترنت، وقد تؤدي في بعض الحالات إلى إثارة الفتن أو الإضرار بالسلم المجتمعي.

٦- **التصيد الإلكتروني (Phishing)**: يقوم المجرمون بإرسال رسائل أو إنشاء مواقع إلكترونية مزيفة لخداع المستخدمين وحملهم على الإفصاح عن كلمات المرور أو بيانات الحسابات المصرفية، وهو من أكثر الأساليب استخداماً في الجرائم المالية الإلكترونية.

٧- **القرصنة الإلكترونية ونشر البرمجيات الخبيثة**: تشمل هذه الجرائم زرع الفيروسات وبرامج الفدية والتجسس الإلكتروني داخل الأجهزة والشبكات بقصد تعطيلها أو سرقة بياناتها أو

(١) القحطاني، سعد بن عبد الله. (٢٠١٩). الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي (ص ٦٨). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.

(٢) المصري، يوسف. (٢٠١١). الجرائم المعلوماتية والرقمية للحاسوب والإنترنت (ص ١٦٠). القاهرة: دار العدالة للنشر.

(٣) القحطاني، سعد بن عبد الله. (٢٠١٩). الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي (ص ٦٤). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.

طلب مبالغ مالية مقابل استعادة البيانات^(١).

المبحث الثاني: أسباب الجرائم الإلكترونية وسبل مكافحتها

المطلب الأول: أسباب ارتكاب الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش

تعد الجرائم الإلكترونية من الظواهر الإجرامية المعاصرة التي ارتبطت بالتطور التكنولوجي والانتشار الواسع لاستخدام الإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة. وتتعدد الأسباب والدوافع التي تؤدي إلى ارتكاب هذه الجرائم، وتتداخل فيها عوامل اقتصادية واجتماعية ونفسية وتقنية، ومن أبرزها ما يأتي:

أولاً: الدافع المالي وتحقيق الكسب غير المشروع

يُعد الدافع المالي من أهم أسباب ارتكاب الجرائم الإلكترونية؛ إذ يسعى بعض المجرمين إلى تحقيق أرباح سريعة بطرق غير مشروعة من خلال الاحتيال الإلكتروني، وسرقة الحسابات البنكية، واختراق بطاقات الائتمان، وابتزاز الضحايا للحصول على الأموال. وقد ساهمت سهولة تنفيذ هذه الجرائم وانخفاض تكلفتها مقارنة بالجرائم التقليدية في زيادة انتشارها.

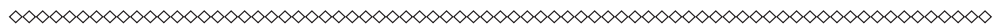
ثانياً: ضعف الوازع الديني والأخلاقي: يؤدي ضعف الالتزام بالقيم الدينية والأخلاقية إلى التجرؤ على حقوق الآخرين وأموالهم وخصوصياتهم، مما يدفع بعض الأفراد إلى استغلال الوسائل التقنية في ارتكاب الجرائم الإلكترونية دون مراعاة للأحكام الشرعية أو المسؤولية الأخلاقية. وقد حث الإسلام على حفظ الحقوق وصيانة الأموال والأعراض، وحرم جميع صور الاعتداء والظلم.

ثالثاً: الرغبة في التحدي وإثبات المهارات التقنية: يقوم بعض القراصنة باختراق الأنظمة الإلكترونية بدافع إثبات قدراتهم التقنية أو تحقيق الشهرة بين أقرانهم، دون أن يكون الدافع مالياً بالضرورة. ويظهر هذا النوع خاصة بين فئة الشباب الذين يمتلكون مهارات تقنية متقدمة ويبحثون عن التميز أو التحدي.

رابعاً: الانتقام وتصفية الخلافات الشخصية: قد تدفع الرغبة في الانتقام بعض الأشخاص إلى ارتكاب جرائم إلكترونية ضد أفراد أو مؤسسات، مثل اختراق الحسابات الشخصية، أو نشر المعلومات الخاصة، أو التشهير بالضحايا عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وذلك بقصد الإضرار بهم أو الإساءة إلى سمعتهم.

خامساً: ضعف الأنظمة الأمنية الإلكترونية: يسهم ضعف إجراءات الحماية والأمن

Fahim, M. H. K., & Chowdhury, M. A. A. (2020). An Insight Into the Cybercrimes and Cyber Security Measures in Bangladesh: Quest for Operative Legal Remedies. Solid State Technology, 63(6), 22453–22468.



السيبراني في تشجيع المجرمين على تنفيذ هجماتهم الإلكترونية، حيث يستغلون الثغرات الأمنية في الأنظمة والشبكات للوصول إلى البيانات والمعلومات الحساسة أو تعطيل الخدمات الإلكترونية.

سادساً: سهولة إخفاء الهوية وصعوبة الملاحقة: توفر البيئة الرقمية وسائل متعددة لإخفاء الهوية، مثل الشبكات الافتراضية الخاصة (VPN) وبرامج التشفير والحسابات الوهمية، مما يمنح المجرمين شعوراً بالأمان ويشجعهم على ارتكاب الجرائم الإلكترونية مع اعتقادهم بصعوبة اكتشافهم أو ملاحقتهم قانونياً.

سابعاً: ضعف الوعي الرقمي والثقافة الأمنية: يؤدي نقص الوعي بأساليب الحماية الرقمية لدى المستخدمين إلى زيادة فرص نجاح الجرائم الإلكترونية، الأمر الذي يشجع المجرمين على استهداف الأفراد والمؤسسات مستغلين جهلهم بالمخاطر الإلكترونية وطرق الوقاية منها.

ثامناً: العوامل الاجتماعية والاقتصادية في بنغلاديش: قد تسهم البطالة والفقر والضغط الاقتصادي في دفع بعض الأفراد إلى اللجوء إلى الجرائم الإلكترونية باعتبارها وسيلة سهلة لتحقيق المكاسب المالية، خاصة مع توافر الأدوات التقنية وانخفاض تكلفتها مقارنة بالأنشطة الإجرامية التقليدية.

تاسعاً: التطور التقني السريع: إن التطور المستمر في التكنولوجيا الرقمية وظهور تطبيقات وبرامج جديدة يوفر للمجرمين وسائل وأساليب أكثر تطوراً لتنفيذ جرائمهم، كما يخلق تحديات جديدة أمام الجهات الأمنية والقانونية المكلفة بمكافحتها. مما سبق يتضح أن أسباب الجرائم الإلكترونية لا تقتصر على عامل واحد، بل هي نتيجة تفاعل عوامل اقتصادية وأخلاقية واجتماعية وتقنية وقانونية. ومن ثم فإن مكافحتها تتطلب معالجة شاملة تجمع بين تعزيز الوعي الديني والأخلاقي، وتطوير التشريعات، ورفع مستوى الأمن السيبراني، ونشر الثقافة الرقمية بين أفراد المجتمع.

المطلب الثاني:

سبل مكافحة الجرائم الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش في ضوء الشريعة الإسلامية

تقوم الشريعة الإسلامية على حفظ الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وتسعى إلى تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع. وانطلاقاً من هذه المقاصد، فإن مكافحة جرائم الإنترنت لا تقتصر على العقوبات فحسب، بل تشمل مجموعة من التدابير الوقائية والتربوية والقانونية والمؤسسية التي تسهم في الحد من هذه الجرائم والوقاية منها.

أولاً: الوسائل الوقائية: تُعد الوقاية من أهم المبادئ التي أكدت عليها الشريعة الإسلامية، إذ إن دفع المفسدة قبل وقوعها أولى من علاجها بعد حدوثها. ومن أبرز الوسائل الوقائية لمكافحة

الجرائم الإلكترونية:

١. تعزيز الوعي الرقمي والأمن السيبراني لدى أفراد المجتمع من خلال التوعية بمخاطر الجرائم الإلكترونية وأساليب الوقاية منها.
٢. حماية البيانات والمعلومات الشخصية وعدم الإفصاح عن كلمات المرور أو المعلومات الحساسة لغير الموثوقين.
٣. استخدام البرامج والتقنيات الأمنية الحديثة مثل برامج مكافحة الفيروسات وأنظمة التشفير والجدران النارية.
٤. سنّ الأنظمة والتشريعات الرادعة التي تحد من الجرائم الإلكترونية وتحفظ الحقوق الرقمية.
٥. تعزيز مبدأ المسؤولية الفردية في استخدام وسائل التقنية بما يحقق المصلحة العامة ويمنع الإضرار بالآخرين.^(١) ويستند ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ثانياً: الوسائل التربوية والأخلاقية: تُعد التربية الإيمانية والأخلاقية من أهم وسائل مكافحة الجرائم الإلكترونية؛ لأن كثيراً من هذه الجرائم تنشأ بسبب ضعف الوازع الديني والرقابة الذاتية.

ومن أبرز الوسائل التربوية:

١. تعزيز مراقبة الله تعالى: غرس مفهوم الإحسان ومراقبة الله في السر والعلن، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١).
٢. ترسيخ قيم الأمانة والصدق: فالمستخدم المسلم مؤتمن على ما يصل إليه من معلومات وبيانات، ولا يجوز له استغلالها في الإضرار بالآخرين.
٣. نشر ثقافة احترام الخصوصية: أكد الإسلام حرمة التجسس وانتهاك خصوصيات الناس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (الحجرات: ١٢).
٤. تنمية الوعي الأخلاقي لدى الشباب: من خلال المناهج التعليمية والبرامج التربوية التي توضح مخاطر الجرائم الإلكترونية وآثارها الدينية والاجتماعية.
٥. دور الأسرة والمؤسسات التعليمية: في توجيه الأبناء إلى الاستخدام الآمن والمسؤول للتقنية والإنترنت. وقد قال النبي ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(٢).

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (١٩٩٨). الأشباه والنظائر (ص ١٩٤-١٩٥). بيروت: دار الكتب العلمية.

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج. د.ت. صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، حديث رقم ١٨٢٩.

ثالثاً: العقوبات التعزيرية للجرائم الإلكترونية.

الجرائم الإلكترونية من الجرائم المستحدثة التي لم يرد بشأنها حدٌ مقدر في الشريعة الإسلامية، ولذلك فإنها تدخل غالباً ضمن جرائم التعزير التي تُترك عقوباتها لتقدير ولي الأمر أو القاضي وفقاً لمصلحة المجتمع وحجم الضرر الناجم عنها.

ومن العقوبات التعزيرية التي يمكن تطبيقها على مرتكبي الجرائم الإلكترونية:

١. الغرامة المالية: وخاصة في الجرائم التي يترتب عليها إضرار مالي بالغير أو بالمؤسسات.
٢. السجن: لحماية المجتمع وردع الجناة ومنع تكرار الجريمة.
٣. المنع من استخدام بعض الوسائل التقنية: عند الحاجة إلى ذلك كإجراء احترازي.
٤. التشهير القضائي: في بعض الجرائم التي تقتضي المصلحة العامة الإعلان عن مرتكبيها لردع غيرهم.

٥. التمييز ورد الحقوق: بإلزام الجاني برد الأموال أو تعويض المتضررين عن الأضرار التي لحقت بهم. وقد قرر الفقهاء أن التعزير يهدف إلى الردع والإصلاح وحماية المجتمع^(١).

رابعاً: دور الدولة والمؤسسات في مكافحة الجرائم الإلكترونية

تتحمل الدولة ومؤسساتها مسؤولية كبيرة في مواجهة الجرائم الإلكترونية؛ لأن حفظ الأمن من المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية.

١- الدور التشريعي:

- سن القوانين المنظمة للفضاء الإلكتروني.
- تطوير التشريعات لمواكبة التطورات التقنية الحديثة.
- تشديد العقوبات على الجرائم الإلكترونية الخطيرة.

٢- الدور الأمني:

- إنشاء وحدات متخصصة لمكافحة الجرائم الإلكترونية.
- تدريب الكوادر الفنية والقانونية.
- تطوير أنظمة الرصد والتحقيق الرقمي.

٣- الدور القضائي:

- تسريع إجراءات التقاضي في الجرائم الإلكترونية.

بيروت: دار إحياء التراث العربي.

(١) عودة، عبد القادر. (٢٠٠١). التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي ج ١، (ص ٥٥٨-٥٦٠). بيروت: مؤسسة الرسالة.

• تأهيل القضاة وأعضاء النيابة في مجال الأدلة الرقمية.

٤- الدور التعليمي:

- إدخال مفاهيم الأمن السيبراني والأخلاق الرقمية في المناهج الدراسية.
- إقامة الندوات والدورات التدريبية للتوعية بالمخاطر الإلكترونية.

٥- دور المؤسسات الدينية والإعلامية:

- نشر الوعي الشرعي بخطورة الاعتداء على الحقوق الرقمية.
- توجيه المجتمع نحو الاستخدام المسؤول للتقنية.
- بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بالخصوصية والأمانة الرقمية.

٦- التعاون الدولي:

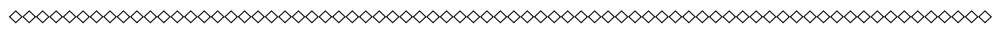
- تبادل المعلومات والخبرات بين الدول.
 - التعاون في تعقب المجرمين الإلكترونيين الذين يمارسون جرائمهم عبر الحدود.
- يتضح أن الشريعة الإسلامية تقدم منهجاً متكاملًا لمكافحة جرائم الإنترنت، يقوم على الوقاية قبل العقوبة، والتربية قبل الزجر، مع إقرار العقوبات التعزيرية الرادعة عند الحاجة. كما تؤكد على أهمية تكاتف الدولة والمؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية والأمنية من أجل بناء بيئة رقمية آمنة تحفظ الحقوق وتضمن المصالح وتحقق مقاصد الشريعة في الأمن والاستقرار.

الخاتمة:

تناول هذا البحث موضوع «الجريمة الإلكترونية الشائعة في بنغلاديش وسبل مكافحتها في ضوء الشريعة الإسلامية»، باعتباره من القضايا المعاصرة التي فرضتها الثورة الرقمية والتطور التقني المتسارع. وقد سعى البحث إلى بيان مفهوم الجريمة الإلكترونية وخصائصها، والتعريف بأبرز صورها المعاصرة، كالسرقة والاحتيال الإلكتروني، والتشهير والقذف الإلكتروني، والتجسس والاختراق الإلكتروني، والاعتداء على البيانات والمعلومات والأنظمة الإلكترونية، مع بيان أسباب انتشارها وآثارها السلبية على الأفراد والمؤسسات والمجتمع.

كما أبرز البحث موقف الشريعة الإسلامية من هذه الجرائم، من خلال القواعد الشرعية العامة ومقاصد الشريعة الإسلامية التي تؤكد حرمة الاعتداء على الأموال والأعراض والخصوصيات والمصالح العامة، وتدعو إلى حفظ الحقوق وتحقيق الأمن والاستقرار. وقد تبين أن الجرائم الإلكترونية تعد من الجرائم التعزيرية التي يملك ولي الأمر سلطة تقدير العقوبات المناسبة لها بما يحقق الردع والإصلاح ويحفظ مصالح المجتمع.

وتوصل البحث إلى أن مكافحة الجرائم الإلكترونية تتطلب منهجاً متكاملًا يجمع بين



الوسائل الوقائية والتربوية والقانونية والتقنية، وذلك من خلال تعزيز الوعي الرقمي، وترسيخ القيم الدينية والأخلاقية، وتطوير التشريعات والأنظمة المتعلقة بالأمن السيبراني، وتفعيل دور المؤسسات الأمنية والقضائية والتعليمية والإعلامية، إضافة إلى تعزيز التعاون المحلي والدولي في مواجهة الجرائم العابرة للحدود.

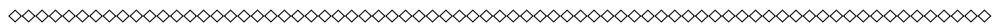
إن الشريعة الإسلامية بمنهجها الشامل وقواعدها المرنة قادرة على مواكبة المستجدات التقنية ومعالجة الجرائم الإلكترونية معالجة تحقق العدالة وتحفظ الحقوق وتضمن أمن المجتمع، مما يؤكد صلاحيتها لكل زمان ومكان.

أهم النتائج

١. الجرائم الإلكترونية من أخطر الجرائم المعاصرة بسبب سهولة ارتكابها واتساع نطاق آثارها.
٢. تعد السرقة والاحتيال الإلكتروني والتشهير الإلكتروني والاختراق الإلكتروني من أكثر الجرائم انتشاراً في بنغلاديش.
٣. ترجع أسباب انتشار الجرائم الإلكترونية إلى عوامل تقنية واقتصادية واجتماعية وأخلاقية متعددة.
٤. تحرم الشريعة الإسلامية جميع صور الاعتداء الإلكتروني لما تتضمنه من ظلم وإضرار بالآخرين وانتهاك للحقوق.
٥. تدخل الجرائم الإلكترونية في نطاق الجرائم التعزيرية التي تُقدَّر عقوباتها وفق المصلحة الشرعية.
٦. لا يمكن الحد من الجرائم الإلكترونية بالوسائل التقنية وحدها، بل لا بد من تعزيز الوازع الديني والأخلاقي إلى جانب الإجراءات القانونية والأمنية.

أهم التوصيات

١. تعزيز التوعية المجتمعية بمخاطر الجرائم الإلكترونية ووسائل الوقاية منها.
٢. إدراج مفاهيم الأمن السيبراني والأخلاقيات الرقمية في المناهج التعليمية.
٣. تطوير التشريعات الخاصة بالجرائم الإلكترونية بما يتناسب مع التطورات التقنية الحديثة.
٤. دعم الأجهزة المختصة بمكافحة الجرائم الإلكترونية وتأهيل الكوادر الفنية والقانونية.
٥. تفعيل دور المؤسسات الدينية والإعلامية في نشر الوعي الشرعي والأخلاقي بالاستخدام الآمن للتقنية.



تشجيع التعاون الدولي والإقليمي لملاحقة مرتكبي الجرائم الإلكترونية العابرة للحدود.
٦. إجراء المزيد من الدراسات المتخصصة حول واقع الجرائم الإلكترونية في بنغلاديش
وآثارها وسبل الحد منها في ضوء الشريعة الإسلامية.

قائمة المراجع والمصادر:

- ١- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (ج ١٢، ص ٨٩-٩١). بيروت: دار صادر.
- ٢ - (١٠٤). بيروت: المكتبة العلمية.
- ٣ - سرور، أحمد فتحي. (٢٠٠٦). الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام (ص ٣٥). القاهرة: دار النهضة العربية.
- ٤ - المصدر نفسه، ٣٦.
- ٥ - القحطاني، سعد بن عبد الله. (٢٠١٩). الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي (ص ٢١-٢٢). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.
- ٦ - الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام، المصدر السابق، ص: ٣٦.
- ٧ - عودة، عبد القادر. (٢٠٠١). التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (ج ١، ص ٦٧-٦٨). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ٨ - المجمع الفقهي الإسلامي الدولي. (٢٠٢٢). قرارات وتوصيات المجمع الفقهي الإسلامي الدولي (ص ٢٢١-٢٢٢). جدة: منظمة التعاون الإسلامي.
- ٩- القحطاني، سعد بن عبد الله. ٢٠١٩. الجرائم المعلوماتية وأحكامها في الفقه الإسلامي، (ص ٤٨-٤٩). الرياض: دار جامعة نايف للنشر.
- ١٠- سرور، أحمد فتحي، الوسيط في قانون العقوبات: القسم العام، المصدر السابق، ص: ٦١.
- ١١- البنك الدولي. (٢٠٢٣).

Bangladesh Development Update: Digital Transformation pp. 95.

١٢- Rahman, A. (2024). Emerging Cyber Threats in Bangladesh. International Journal of Cyber Criminology, 18(1), 44-63.

١٣ - البنك الدولي، المصدر السابق، ص: ١٢٣.

١٤ - برنامج الأمم المتحدة الإنمائي



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



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 86 (October 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.joizr.com>

Email:

editor@joizr.com

Postal Address: P.O. Box 208, Tripoli - Lebanon

QR Code - Official Journal Website





Volume 23, Issue 86 (October 2026)

**The Trial of Jonah (Peace Be Upon Him) and His Blessed
End in the Quranic Verses -An Analytical, Rhetorical, and Comparative Study-**

Mohamed Razik Mohamed Fawaz

The Hadiths Reported Concerning the Prophetic Pulpit

Prof. Dr. Eyad bin Abdullah Al-Muhtab

**The role of Zakat in reducing poverty and achieving social justice
(An analytical study in light of the objectives of Islamic Sharia)**

Mutailipu Halike

**Takhrij of Selected Contemporary Hajj Issues Based on Juristic Branches
in the Shafi'i School of Law: An Applied Study**

Abass Ibrahim Ahmed

**The Effect of Intercourse under a Mistaken Belief and Physical Resemblance on the Establishment and
Denial of Lineage A Comparative Juristic Study**

Prepared by: Faris bin Lafi bin Matar Al-Tamimi

**Hadiths on Testimony Given Before Being Requested and Their Relationship to the Court's Authority to
Summon a Witness on Its Own Motion A Hadith-Based, Jurisprudential, and Applied Study of Article
72(3) of the Saudi Law of Evidence**

Researcher: Dr. Abdullah bin Abdulrahman bin Abdulaziz Al-Shibl

**The Principles Governing the Methods of Resolving Apparent Contradictions
According to Shaykh Ibn Uthaymin**

Salim Djebri

**Ibn al-Hajib's Methodology of Juristic Preference (Tarjih) in His Mukhtasar al-Far'i:
The Book of Marriage as a Case Study**

Dr. Talal Ahmad Al-Eit

**The Linguistic and Qur'anic Foundations of Fear and Their Relationship to the Fear Experienced by the
Prophets (Peace Be Upon Them)**

Researcher: Doaa Salam Raji Al-Kalabi

Features of the Islamic Civilizational Project (The State of Medina as a Model)

Prof. Dr. Khaled Mustafa Merheb

**The Use of Smart Technologies in Matters of Worship: Tayammum, Qiblah Direction,
and Travel Distance as Case Studies - A Jurisprudential Study**

Prepared by: Kone Mory

Common Cybercrimes in Bangladesh and Ways to Combat Them in Light of Islamic Sharia

By: Dr Aflatun Al Kausar