



جَامِعَةُ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ

الْمِيزَانُ
لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ
مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ عَالَمِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ

المجلد الرابع - العدد الثاني: رمضان ١٤٣٨هـ / حزيران ٢٠١٧م

ISSN 2311-097X



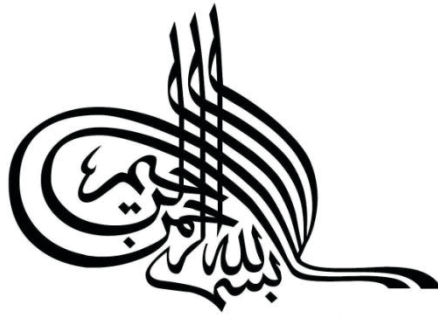
جَامِعَةُ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَالَمِيَّةِ

الميزان للدراستات الإسلامية والقانونية مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية
عمّان / المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الرابع - العدد الثاني: رمضان ١٤٣٨هـ / حزيران ٢٠١٧م

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء الباحثين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير
أو جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو سياسة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علمية عالمية متخصصة محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.
تُصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

- ١ - الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقديمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
- ٢ - المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
- ٣ - الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمتها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

- ١ - تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢ - تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
- ٣ - تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليها في هذه الحالة.
- ٤ - نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.
- ٥ - تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
- ٦ - ترحب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

- ١ - يُشترط في المخطوط المقدم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدم للنشر في مجلة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.
- ٢ - تخضع جميع المخطوطات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتبعة مع الحفاظ على سرّية التحكيم.
- ٣ - تشمل معايير التقييم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
- ٤ - للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المُجازة.
- ٥ - تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.
- ٦ - أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.
- ٧ - يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
- ٨ - الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم، ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المقدم للنشر:

- ١ - أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠ كلمة وحجم الحرف ١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغمط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقيم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطلع كل منها على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (١) هنا تقريباً".

٤ - تشمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.

٥ - تشمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.

٦ - تشمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.

٧ - تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).

٨ - يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

١ - الآيات القرآنية: تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [٤٦: آل عمران].

٢ - الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية - مع بيان درجتها من الصحة - وذلك ببيان الكتاب، والباب، ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣ - الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجرياً وميلادياً بين قوسين متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم -إن وجد- متبوعاً بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثق مختصراً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٤١.
ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

- توثق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨.
- توثق الأحكام القضائية بذكر الحكم من مصدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (١٢٠)، مجلة نقابة المحامين، العدد (١) لعام ١٩٨٩، ص١٦١.

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صدورهما متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠)، العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يُوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦- النقل من الصحف:

أ- الخبر: يشتمل على اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور.

مثال: الدستور، ع٩٢٥٣، ١٣ حزيران، ١٩٩٣م، عمان.

ب- غير الخبر: يشتمل على اسم الكاتب متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المقالة (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الصحيفة والعدد متبوعاً بفاصلة، والتاريخ متبوعاً بفاصلة، ومكان الصدور.

مثال: محمود درويش، أحد عشر كوكباً، الدستور، عمان، ٣١ آذار ١٩٩٣م، ع١٩٦٥.

٧- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي.
مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (موجزة).
- ٤ - تعهد خطي من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر. في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

- ١ - تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
- ٢ - يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسخ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلّات من البحث.
- ٣ - توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي / جامعة العلوم الإسلامية العالمية / المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فرعي: (٢٠١٢) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

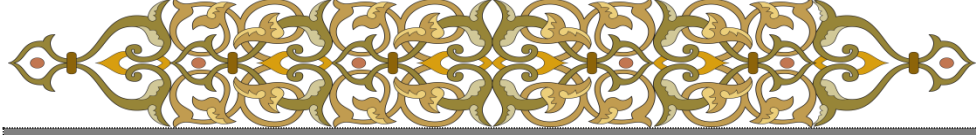
البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo



سلاطن محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث/ الباحثون
٣٣٥-٢٩٣	الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته (دراسة مقارنة)	د. مصطفى عبدالله محمد توفيق الروسان
٣٦٦-٣٣٧	تحقيق مناهج الحاكمية في نظام إدارة الدولة (دراسة شرعية)	د. وليد مصطفى أحمد شاويش
٣٩٠-٣٦٧	شروط حجية التوقيع الإلكتروني في (الإثبات) وفق قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥: دراسة مقارنة	د. عمار محمود أيوب الرواشدة
٤٢٨-٣٩١	تطبيق الإمام مالك لشروط الصحيح من خلال بيان منهجه في الموطأ	د. محمد سيد أحمد شحاته
٤٥٧-٤٢٩	تحويل النية وأثره على الطهارة والصلاة	د. أنس عبد الواحد الجابر
٤٩٩-٤٥٩	الانفرادات اللفظية في سورة النور، دلالاتها وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية	د. شيرين فتحي أحمد العبد د. جهاد محمد النصيرات
٥٣١-٥٠١	منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية	د. عودة عبد عبدالله بلال عبد الرحمن سليم





الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته (دراسة مقارنة) د. مصطفى عبدالله محمد توفيق*الروسان

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٦/٤/١٠ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦/١١/١٥ م

ملخص

تناول هذه الدراسة الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، من حيث ماهية الاستقالة وشروطها، وكذلك سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها وأثارها القانونية، واستعراض موقف التشريع الوظيفي المقارن - التشريع المصري - وذلك نظراً لما تمثله الدراسة المقارنة من أهمية في الوقوف على مواطن الضعف أو القوة في التشريع محل الدراسة، كل ذلك من خلال تحليل الاجتهادات القضائية والفقهية والتشريعية المتعلقة بموضوع الدراسة باتباع المنهج التحليلي المقارن، وبناءً عليه قسمت الدراسة إلى مبحثين وأنهيتها بخاتمة تتضمن النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

Abstract

This study discusses resignation as one of the causes of the public employee service termination in the Jordanian Civil Service System number (82) for 2013 and its amendments, in terms of the essence of resignation and its conditions, as well as the authority of the department to accept, refuse, or postpone the resignation, and its legal implications. The study further reviewed the attitude of the comparative occupational legislation (Egyptian Legislation). This is due to the importance of the comparative study in detecting the weaknesses and strengths in the legislation subject matter of this study. This was achieved through the analysis of the judicial, jurisprudential, and legislative interpretations of the legislations relevant to the topic of the study. For this purpose, the researcher employed the analytic, comparative method. Accordingly, the study is divided into two sections, with a conclusion that includes the findings and recommendations.

* باحث/ رئيس قسم التحقيقات والإجراءات، إدارة الشؤون القانونية، وزارة التربية والتعليم، المملكة الأردنية الهاشمية.

المقدمة:

وعليه؛ فقد رأى الباحث أن يتناول موضوع الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، من خلال مبحثين، حيث سيتناول في المبحث الأول ماهية الاستقالة وشروطها، ويتناول في المبحث الثاني سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها وآثارها القانونية، كل ذلك بما ينسجم مع الغاية من هذا البحث.

مشكلة الدراسة:

يُثير موضوع الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، إشكالية رئيسية تتمثل في السؤال الرئيس الآتي: ما مدى كفاية وشمولية الأحكام القانونية التي تعالج موضوع الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته مقارنة مع مصر؟

ويتفرع عن السؤال الرئيس عدة إشكاليات ثانوية، يُمكن إجمالها ضمن التساؤلات الآتية:

أولاً: ما مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية؟ وما شروطها؟

يُعد الموظف العام أداة الدولة لتحقيق أهدافها فالوظيفة العامة ترافق نشأة أي دولة، ونظراً للتوسع المطرد في وظائف الدولة التي تقوم على رعاية مصالح الجميع، تسند إليها مهام وأعباء متعددة، وعملت الدول ومن بينها الأردن على تنظيم شؤون الموظفين عن طريق تشريعات خاصة تعنى بالوظيفة العامة ابتداءً من التحاق الموظف بها وانتهاءً باللحظة التي تنتهي بها خدماته الوظيفية.

ومن المعلوم أن الموظف العام يخضع في علاقته بالدولة لعلاقة تنظيمية تحكمها القوانين والأنظمة أو اللوائح والتعليمات المعمول بها، وذلك من خلال وضع شروط الالتحاق بالوظيفة العامة وبيان الحقوق والواجبات للموظف العام، وتحديد أسباب إنهاء الرابطة الوظيفية، فالعلاقة بين الموظف العام والإدارة ليست أبدية، بل تنتهي بسبب من أسباب انتهاء هذه الرابطة، ومن أهم الحقوق التي تناولها المشرع في الأردن في المادة (١٦٧) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، هو حق الموظف العام في إنهاء الرابطة الوظيفية بينه وبين جهة الإدارة، سواء عن طريق الاستقالة، أو غيرها^(١).

أهداف الدراسة:

تحاول هذه الدراسة تحقيق الأهداف

الآتية:

أولاً: تحديد مفهوم الاستقالة وطبيعتها

القانونية وشروطها.

ثانياً: إيضاح بعض المسائل المتعلقة باستقالة

الموظف العام وتحديد سلطة الإدارة بقبولها

أو رفضها أو تأجيلها وآثارها القانونية من

خلال إبداء الرأي في بعض الأمور التي

يُرى ضرورة إزالة الغموض عنها وتقديم

المقترحات المناسبة.

ثالثاً: تحديد موقف كل من المشرع الأردني

في نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة

٢٠١٣ وتعديلاته، والقانون المصري من

استقالة الموظف العام.

منهجية الدراسة:

قام الباحث باتباع المناهج الآتية:

أولاً: المنهج الوصفي: من خلال الوصف

الدقيق للتشريعات ذات الصلة، وتعزيز

المواقف الفقهية والتشريعية بمواقف قضائية،

وستكون هذه الدراسة نظرية وتطبيقية في

نفس الوقت.

ثانياً: المنهج التحليلي: من خلال تحليل

النصوص القانونية والأحكام القضائية

والفقهية المتعلقة بموضوع الدراسة، والإحاطة

ثانياً: ما مدى سلطة الإدارة في قبول

الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها؟ وهل هي

سلطة تقديرية أم مقيدة؟ وما آثارها

القانونية؟

أهمية الدراسة:

تأتي أهمية هذه الدراسة باعتبارها من

الموضوعات التي لا تزال تحتاج إلى البحث،

فهي تكملة لدراسات سابقة تكاد تكون قليلة

-في حدود علم الباحث- ولم تشبع بحثاً

خاصة في الأردن، إضافة إلى أهمية الاستقالة

لتعلقها بالمرافق العامة، وإبرازها فكرة التوازن

بين مصلحة الموظف في التخلي عن الوظيفة

العامة ومصلحة الإدارة في السير المنتظم

للمرافق العامة، وإظهار مدى تأثير قبول

الإدارة للاستقالة أو رفضها في الإدارة وفي

الموظف، فإن رُفِضَ طلب الاستقالة فقد

يؤدي ذلك إلى كبح روح العطاء لدى

الموظف؛ لعدم رغبته في البقاء في الوظيفة وقد

ينقطع عن عمله، وبالتالي يصدر قرار من

الإدارة باعتباره فاقداً للوظيفة ما يعتبره

الموظفون موقفاً سلبياً يؤثر في سير المرفق

العام بانتظام واطراد، وفي حال صدور قرار

الموافقة عليها تحت تأثير أو إكراه مفسد

لللرضا والاختيار، بطل طلب الاستقالة

واعتبر القرار الصادر معيباً.

بها بعد وصفها وتصنيفها، بهدف الوصول إلى فهم دقيق ومفصل لطبيعتها القانونية.

ثالثاً: المنهج المقارن: من خلال معالجة موضوع الدراسة في القانون الأردني مقارنة مع النظام القانوني في مصر، آخذاً بعين الاعتبار عمق التجربة المصرية وقربها إلى حد ما من التجربة الأردنية.

خطة البحث:

لقد تم تقسيم موضوعات الدراسة على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية الاستقالة وشروطها
المطلب الأول: مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية.

الفرع الأول: مفهوم الاستقالة.
الفرع الثاني: الطبيعة القانونية للاستقالة.
المطلب الثاني: شروط الاستقالة.
الفرع الأول: أن يكون طلب الاستقالة مكتوباً.

الفرع الثاني: أن يكون طلب الاستقالة خالياً من أي قيد أو شرط.

الفرع الثالث: أن تكون الاستقالة صادرة عن إرادة حرة صحيحة خالية من العيوب.

المبحث الثاني: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها وآثارها القانونية

المطلب الأول: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها.

الفرع الأول: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها.

الفرع الثاني: سلطة الإدارة بتأجيل الاستقالة.
المطلب الثاني: الآثار القانونية المترتبة على قرار قبول الاستقالة.

الفرع الأول: انتهاء الرابطة الوظيفية بين الموظف والإدارة.

الفرع الثاني: الحقوق المالية للموظف المستقبل.

المبحث الأول: ماهية الاستقالة وشروطها.

من القواعد العامة في هذا المجال حق الموظف العام في أن يطلب من الإدارة إنهاء الرابطة الوظيفية إذا رغب في التخلي عن الوظيفة العامة نهائياً بإرادته المنفردة وبجربة تامة دون أن يكون ملزماً في الخدمة تحقيقاً لمصلحته الشخصية، وذلك وفقاً للشروط والإجراءات المنصوص عليها في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته أو في قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، فليس من المصلحة العامة إجبار أو إكراه موظف على الخدمة في وظيفة لا يرغب في الاستمرار فيها، وسأناقش في هذا المبحث مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية وشروطها

من خلال مطلبين مستقلين.

المطلب الأول: مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية.

تعد الاستقالة مظهراً من مظاهر إنهاء الخدمة في الوظيفة العامة قبل إكمال المدة القانونية للتقاعد، فيقوم الموظف بإرادته بإبداء رغبته في ترك الوظيفة العامة بصفة نهائية من خلال تقديم طلب إلى الإدارة طالباً فيه إنهاء خدمته، إلا أن هذا الطلب لا ينتج أثره إلا بعد موافقة جهة الإدارة على طلبه، ولتوضيح ذلك سأتناول في هذا المطلب مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية، وعليه سأقسمه إلى فرعين مستقلين.

الفرع الأول: مفهوم الاستقالة

يستعمل اصطلاح الاستقالة للدلالة على انتهاء الرابطة الوظيفية بين الموظف العام والإدارة، فالاستقالة لغةً من قَالَ - قَيْلاً ومنها اسْتَقَالَ: طلب أن يُقال. ويقال: استقاله عمله: طلب أن يعفيه منه^(٢)، واستقالني: طلب إليّ أن أقيله، وتقابل البيعان: تفاسخا صَفَقْتَهُمَا^(٣).

أما في الاصطلاح فيُقصد بها في هذا السياق رغبة الموظف في ترك الخدمة بإرادته قبل بلوغ السن القانونية لسبب من الأسباب^(٤)، وتعرف بأنها ترك الموظف

لوظيفته بحريته بصفة نهائية، وذلك بموجب طلب خطي مقدم من الموظف إلى جهة الإدارة يُعرب فيه عن رغبته في ترك الخدمة بصفة نهائية^(٥)، ولا ينتج هذا الطلب أثره إلا بموافقة الإدارة على إنهاء خدمات هذا الموظف.

ويشايح القضاء في الأردن ذلك، فقد قضت محكمة العدل العليا الملغاة في حكم لها بأن "... الاستقالة بالمعنى القانوني هي التي يكون الغرض منها التخلي عن الخدمة قبل انتهاء مدتها...^(٦).

فالاستقالة ما هي إلا عملية قانونية تتفاعل فيها إرادتان مستقلتان، ولا ينتج أثرها إلا بتقديمها من الموظف وقبولها من المرجع المختص^(٧)، فإرادة الموظف التي تتمثل في رغبته بترك الوظيفة من خلال مبادرته لهذه الغاية في الوقت الذي يريده، وإرادة الإدارة بقبول طلب الاستقالة، فطلب الاستقالة لا ينهي العلاقة الوظيفية للموظف إلا إذا صدر قرار من جانب الإدارة بقبولها، لذا يجب على الموظف عدم ترك الوظيفة حتى تتدبر الإدارة خلفاً له بهدف سير المرفق العام بانتظام واطراد، فلا تتوافر الإلزامية بين الطرفين الموظف والإدارة.

وتفريعاً عما سبق، حرصت جميع التشريعات ومن بينها نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على وضع ضوابط معينة لصحة قبول الاستقالة، روعي فيها مصلحة الموظف، ومصلحة الإدارة على السواء، حمايةً للمصالح العام وحسن سير المرافق العامة، فلا تتعطل بترك الموظف للوظيفة، وعليه تنتهي خدمة الموظف بقرار قبول الاستقالة وليس بتقديمها.

الفرع الثاني: الطبيعة القانونية للاستقالة

اختلف فقه القانون العام حول الطبيعة القانونية للاستقالة، فبينما يرى جانب من الفقه أن الطبيعة القانونية للاستقالة تجب أساسها في أنها حق للموظف تقابل حقه في العمل دون إلزامه على الخدمة في وظيفة لا يرغب في الاستمرار فيها، ذهب جانب آخر إلى أن حق الموظف مقيد بموافقة جهة الإدارة.

فأصحاب الاتجاه الأول يرون أن الطبيعة القانونية للاستقالة تجب أساسها في أنها حق للموظف تقابل حقه في العمل، إذ ليس من العدل أن يجبر الموظف في وظيفة لا يرغب في الاستمرار فيها^(٨)، حيث يستمد هذا الحق أهميته من أهمية الحريات العامة للموظف لإبداء إرادته وقدرته ومصلحته

الفردية في إنهاء الرابطة الوظيفية ونظراً لأهمية العمل، فقد تناول دستور المملكة الأردنية الهاشمية لسنة ١٩٥٢ وتعديلاته في المادة (١٣) ذلك على أنه "لا يفرض التشغيل الإلزامي على أحد..."^(٩)، لذا فإن تولي الوظيفة العامة أمر اختياري للشخص بحيث تكون له الحرية في الالتحاق بالوظيفة أو صرف النظر عنها وإن صدر قرار بتعيينه.

أما أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أن حق الموظف مقيد بموافقة جهة الإدارة كون علاقة الموظف بالإدارة علاقة تنظيمية مرجعها إلى القوانين والأنظمة أو اللوائح المعنية بالتوظيف التي يراعى فيها جانب المصلحة العامة التي تمثله الإدارة، فالموظف لا يستطيع أن يترك الوظيفة ويتحلل من الالتزامات بمجرد تقديم طلب الاستقالة، لذا لا بد من موافقة جهة الإدارة على طلب الاستقالة حتى تنتج آثارها القانونية، حيث تظهر الإدارة امتيازات السلطة العامة من خلال ظهور إرادتها وإملاء شروطها في الالتحاق بالوظيفة العامة لذا فالاستقالة هي حق للموظف العام ولكنه مقيد بعدم الإخلال بمبدأ دوام سير المرافق العامة بانتظام واطراد، خاصة إذا حدثت في وقت غير مناسب وقبل أن تستعد الإدارة لإشغال الفراغ الذي سيتركه الموظف المستقيل، فلا

يجوز الاتفاق على ما ينظمه القانون من خلال منح مزايا للموظف العام، فأي اتفاق يُعد باطلاً، لذا لا بد من تحقيق توازن بين مصلحتين في هذا السياق مصلحة الموظف الخاصة بحقه في الاستقالة وبين المصلحة العامة المتعلقة بدوام سير المرفق العام بانتظام واطراد، فمن غير العدل أن يجبر الموظف على الاستمرار في أداء العمل رغم إرادته كما لو كان عاملاً بالسخرة^(١٠)، فيخضع الموظف للأحكام المنظمة للوظيفة العامة من حقوق والتزامات^(١١)، وعليه، يتم إلزام الموظف مُقدم طلب الاستقالة في الاستمرار في عمله إلى أن تقبل الاستقالة، وإلزام جهة الإدارة بأن تصدر قرارها بالرد على طلب الاستقالة خلال مدة معينة من تاريخ تقديم طلب الاستقالة^(١٢).

وتفريعاً عما سبق، تعتبر الاستقالة عملية إدارية تنفرد بأحكام خاصة، فهي لا تعني أنها عملية تعاقدية تنتهي بها خدمة الموظف العام، كما أنها لا تعني إنهاء خدمة الموظف بإرادة الإدارة المنفردة، فالاستقالة عملية إدارية يثيرها الموظف بطلب الاستقالة، وتنتهي خدمته بالقرار الصادر من جانب الإدارة الذي يُعتبر سبب القرار بقبولها^(١٣)، وعليه فإن صفة الموظف لصيقة بمقدمها، فإذا اعتبر الموظف بعد تقديم الاستقالة وقبل

الموافقة عليها في حل من القيام بالواجبات الوظيفية، فإنه يكون قد خالفها ويستحق المساءلة^(١٤)، أو يعتبر فاقدًا لوظيفته، كما جاء في المادة (١٦٧/ب) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "على الموظف أن يستمر في القيام بمهام وظيفته إلى حين تسلمه القرار بقبول استقالته أو رفضها وإلا اعتبر فاقدًا لوظيفته وفقاً لأحكام هذا النظام".

ومن الجدير بالذكر أنه لا يقبل مساواة الموظف العام بمن يعمل في القطاع الخاص في إطار الحديث عن الاستقالة وترك العمل، فالعامل في القطاع الخاص يستطيع إنهاء علاقته بالعمل بمجرد تقديم استقالته دون أن ينتظر رداً عليها من قبل رب العمل، شريطة أن يقوم بإخطار الأخير قبل فترة من الزمن تنص عليها وتحددها عادةً التشريعات العمالية، أما الموظف العام فإنه يمارس عملاً تتعلق به مصالح المواطنين واحتياجاتهم اليومية ومن ثم وجب أخذ ذلك كله بعين الاعتبار عند النظر في موضوع استقالته^(١٥)، وعليه، فإن علاقة الموظف بالإدارة ليست تعاقدية تشبه علاقة الأجير برب العمل التي تميز للموظف أن يترك الوظيفة بمجرد تقديم طلب استقالته دون حاجة لموافقتها المسبقة على الاستقالة ويستمد الموظف فيها حقوقه

وواجباته من العقد الذي يربطه بالإدارة عن طريق توافق إرادتين ويخضع لأحكام القانون الخاص، وتكون المنازعة التي تنشأ بهذا الصدد خاضعة لاختصاص القضاء العادي، بل هي علاقة تنظيمية تحكمها القوانين والأنظمة أو اللوائح المعمول بها في الدولة وتقوم على أساس تحقيق المصلحة العامة، ومن تطبيقات ذلك حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن الذي جاء فيه "... من المبادئ الإدارية المستقرة أن علاقة الموظف بالدولة هي علاقة تنظيمية تحكمها القوانين والأنظمة والتعليمات الصادرة بهذا الشأن وإن إجراء أي تعديل في هذه التشريعات هو إجراء تنظيمي عام متى كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك...." (١٦)

المطلب الثاني: شروط الاستقالة.

من خلال تحديد مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية يُمكن القول إنَّ هناك مجموعة من الشروط لإصدار قرار الاستقالة نتطرق إليها فيما يأتي:

الفرع الأول: أن يكون طلب الاستقالة مكتوباً.

تعد الكتابة شرطاً أساسياً عند قيام الموظف بتقديم طلب الاستقالة من خلال خطاب يقدمه؛ وذلك لسهولة إثباتها، فالكتابة

لا تعتبر وسيلة لإثبات الاستقالة فقط، وإنما شرط لا بد من مراعاته حتى تنتج الاستقالة آثارها في إنهاء الرابطة الوظيفية للموظف العام^(١٧)، فما الذي سيثبت أن الموظف قد طلب الاستقالة فعلاً إذا لم يتقدم بطلب خطي يُبين فيه رغبته في الاستقالة^(١٨)، فلا يُعترف بالاستقالة الشفوية، ولا يُعتد بها ولا تصلح لصدور قرار من الإدارة بإنهاء خدمة الموظف ولا ترتب أثراً قانونياً حتى ولو أمكن إثبات صدورها منه^(١٩)، فإن قبلت هذه الاستقالة فإنها لا تشكل سبباً مباشراً لإنهاء الخدمة، لصعوبة إثباتها^(٢٠)، ويكون قرارها معيماً، إلا أن الاستقالة المقدمة عن طريق البريد يُمكن الاعتداد بها وقبولها^(٢١)، فالكتابة عن طريق السلم الإداري دليل وحجة إذا تراجع الموظف عن الاستقالة أو تجاهلتها السلطة المختصة بالتعيين.

ونجد أن التشريعات ذات الصلة بهذا الموضوع تنص على ذلك، فعلى سبيل المثال تنص المادة (١٦٧/أ) تنص على أنه تكون الاستقالة التي يقدمها الموظف خطية.... كما تنص المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، على أنه "للعامل أن يقدم استقالته من وظيفته وتكون الاستقالة مكتوبة...." ومن الجدير بالذكر، أنه لا تشترط

للأسباب المذكورة أعلاه...^(٢٤)، كما قضت "... أن مخالفة مجلس الوزراء للقانون بإصداره قراراً بقبول استقالة المستدعي التي لم يقدمها أصلاً لا يجعل قراره منعماً بل يكون باطلاً وقابلاً للإلغاء...^(٢٥)، كما قضت "... إذا وجد في ملف خدمة المستدعي استدعاء يحمل اسمه ولا يوجد في ملفه ما يفيد أنه أنكر تقديم الاستقالة أو اعترض على إنهاء خدمته رغم مرور سبع سنوات على قبول الاستقالة، فيعتبر ذلك قرينة على أن استدعاء الاستقالة مقدم منه ولا يجوز تخصيص راتب تقاعد إليه...^(٢٦).

الفرع الثاني: أن يكون طلب الاستقالة خالياً من أي قيد أو شرط.

يجب أن يكون طلب الاستقالة غير مقترن بقيد أو يعلق على شرط يفيد أن موافقة الموظف على الاستقالة يكون مشروطاً بتحقيق هذا الشرط، وإلا يُعتبر كأن لم يكن، وللإدارة أن ترفض طلب الاستقالة نظراً لعدم جدية الموظف في تقديم الاستقالة، فطلب الاستقالة يجب أن يُعبر عن رغبة حقيقية لدى الموظف في ترك الخدمة وإنهاء علاقته بالوظيفة، والحكمة من ذلك أن طلب الاستقالة المشروط أو المتضمن لبعض القيود يثير الشك في رغبة

صيغة معينة أو ألفاظ محددة في طلب الاستقالة إلا إذا حدد القانون صيغة أو شكلاً معيناً لأغراض الإثبات^(٢٢)، فالعبرة دائماً بالمقاصد والمعاني لا بالأشكال والمباني، أي أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض، والكتابة تقررت أصلاً لمصلحة الموظف، إذ تتيح له فرصة التروي والتفكير بين تقديم الطلب والإحجام عنه، حتى لا يؤاخذ بالنتائج المترتبة على تسرع منه تحت انفعال قد لا يخلف سوى الندم، وهي نتائج بالغة الخطورة تتمثل في إنهاء خدمته وما يترتب على ذلك من آثار، كما أن من شأن الكتابة أن تتيح للإدارة دراسة طلب الاستقالة، وأن تقارن بين رغبة الموظف في الاستقالة وضرورة سير المرفق العام بانتظام واطراد^(٢٣)، إضافة إلى أنها تجنب الإدارة عبء الإثبات بشأن صدور الاستقالة من عدمه من قبل الموظف، وحتى تتمكن من توفير البديل وتقرير مصلحتها بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها.

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... لا يجوز إثبات ما يناقض البيئة الخطية فيما يتعلق بقبول الاستقالة سيما وأن قبولها تم في ١٩٩٦/٨/٢٠ بعد سلسلة من الإجراءات مما يقتضي عدم سماع البيئة الشخصية

الموظف في الاستقالة، كأن يهدف الموظف من خلال تقديم طلب الاستقالة حث الإدارة لتحقيق مطالب خاصة له عجز عنها الموظف بأساليب أخرى^(٢٧).

وتفريعاً عما سبق، فإن من حق الإدارة قبول الاستقالة دون الالتزام بالقيود والشروط الواردة في مضمونها لمخالفتها الصالح العام والتي من شأنها التأثير سلباً في السير المنتظم للمرفق العام الذي يجب أن يؤخذ به عند تعارضه مع مصالح الأفراد^(٢٨)، على أن المقصود بالشروط التي يجب أن تخلو الاستقالة منها، هي الشروط الحقيقية، وكاستثناء على هذا الأصل العام منحت الإدارة صلاحية جوازية في قبول هذه الشروط شريطة أن تكون مشروعة وداخلية في نطاق الوظيفة العامة، فإذا تضمن طلب الاستقالة عبارات بشأن أمور ستحقق بصورة طبيعية بقوة القانون عند قبول الاستقالة، مثل أن يشترط الموظف أن تصرف له مكافأة نهاية الخدمة، أو منحه بدلاً نقدياً مقابل إجازة سنوية لم يستفد منها، فإن مثل هذه الطلبات لا تشكل شروطاً تعلق عليها الاستقالة قبولاً أو رفضاً^(٢٩).

وبالرجوع إلى نظام الخدمة المدنية نجد أن المادة (١٦٧/أ) تنص على أنه "تكون الاستقالة التي يقدمها الموظف خطية وغير مشروطة..."

إلا أن بعض التشريعات ذات الصلة تأخذ بالاستقالة المشروطة، فعلى سبيل المثال تنص المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، على أنه "للعامل أن يقدم استقالته من وظيفته وتكون الاستقالة مكتوبة، ولا تنتهي خدمة العامل إلا بالقرار الصادر بقبول الاستقالة، ويجب البت في طلب الاستقالة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمه وإلا اعتبرت الاستقالة مقبولة بحكم القانون ما لم يكن الطلب معلقاً على شرط أو مقترناً بقيد وفي هذه الحالة لا تنتهي خدمة العامل إلا إذا تضمن قرار قبول الاستقالة إجابته إلى طلبه..."

وتفريعاً عما سبق، فإن قبول الإدارة للاستقالة المقترنة بقيد أو المعلقة على شرط يقع صحيحاً ما دامت الإدارة قد أجابت الموظف على طلبه، وكانت الشروط تدخل في نطاق الوظيفة العامة، وإذا لم تحقق الإدارة الشروط الواردة في طلب الاستقالة فإن قرارها يُعد باطلاً^(٣٠)، وفي حال كانت هذه الشروط خارج نطاق الوظيفة العامة كأن يعلق الموظف استقالته على أن تسعى الإدارة لتعيينه في إحدى الشركات أو تسهل له أمر سفره إلى الخارج أو أن توفر له مسكناً في جهة معينة فإن هذه الشروط لا تقيد جهة الإدارة بشيء، ويكون لها أن

تقبل الاستقالة دون اعتداد بتلك الشروط، فمثل هذه الشروط تعتبر كأن لم تكن دون طلب الاستقالة^(٣١).

ويرى الباحث أن الاستقالة التي تحمل في طياتها شرطاً أو قيداً قد تتعسف الإدارة في سلطتها التقديرية عند ممارستها لها كأن لا توافق الإدارة على هذه الشروط وبالتالي عدم الموافقة على الاستقالة عندما لا يقوم المشرع بتحديد ضوابط تنظم الاستقالة المشروطة تاركاً الأمر للإدارة.

الفرع الثالث: أن تكون الاستقالة صادرة عن إرادة حرة صحيحة خالية من العيوب

يجب أن يكون طلب الاستقالة صادراً عن رغبة صادقة من قبل الموظف، وعن محض اختياره يبدي فيه رغبته في الاستقالة من خلال ترك الخدمة نهائياً فطلب الاستقالة هو مظهر من مظاهر إرادة الموظف في اعتزال الخدمة والقرار الصادر بقبول هذا الطلب هو مظهر من مظاهر إرادة الرئيس الإداري في قبول الطلب وإحداث الأثر القانوني المترتب على الاستقالة، ويلزم أن يصدر كل منهما برضاء صحيح يفسده ما يفسد الرضا من عيوب، كالغلط أو الإكراه مثلاً بطل طلب الاستقالة واعتبر القرار الصادر معيياً، كما يزيل هذه العيوب أو

يسقط الحق في التمسك بها ما يقضي به القانون في هذا الخصوص^(٣٢)، ولا يتحقق الإكراه المادي إلا بوقوع الضرر المادي على الموظف في حالة امتناعه عن تقديم الاستقالة فيجبر عليها، وفي مثل هذه الأحوال يستطيع الموظف أن يطلب إلغاء قرار الاستقالة والتعويض عنه إذا كان له مقتضى^(٣٣)، لذا فالمؤكد أن الإكراه لا يمكن تصور حدوثه - إن وقع - إلا على الموظف من جانب الإدارة، وليس العكس^(٣٤).

فالإكراه يتحقق في حالة وقوع الموظف تحت سلطان من رهبة تبثها جهة الإدارة في نفسه دون وجه حق من خلال تصرفات غير مشروعة، والمحكمة تستمد اقتناعها من ظروف الحال التي تصور للموظف الخوف من وقوع خطر جسيم يهدده أو أحد من أفراد أسرته في النفس أو الجسم أو الشرف أو المال ما يجبره على ترك الوظيفة، وتأخذ المحكمة في تقديرها جنس من وقع عليه الإكراه وسنه وحالته الاجتماعية والصحية أو أي ظرف آخر من شأنه أن يؤثر في جسامته الإكراه^(٣٥)، تكشف عنها ظروف الحال والوقائع المعروضة على المحكمة، فعلى المحكمة أن تأخذ بهذه العناصر لقياس مدى تأثير الإكراه على تقديم الموظف لاستقالته.

وكذلك لو ثبت أن طلب الاستقالة صدر عن إرادة غير واعية أو مدركة لنتائج أفعالها، كما لو صدرت تحت تأثير المرض الشديد للموظف الذي يمنع التعبير السليم عن الإرادة، يضاف إلى ذلك تقديم طلب الاستقالة بناءً على الغلط في فهم القانون مثلاً حيث تعتبر بأنها تمت بإرادة موظف غير مدرك للنتائج التي تترتب عليها.^(٣٦)

وتفريعاً عما سبق، فالإكراه الأدبي أو المعنوي لا يؤثر دائماً في سلامة الاستقالة؛ لأن الأمر يتعلق بعمل الموظف ومصدر رزقه، وهو أعظم اعتباراً من مجرد الخجل أو الإفراط في احترام الآخرين أو الرضوخ لتأثير إكراههم الأدبي، ولا يُعد أكرهاً أن يُخَيَّر الموظف بين الاستقالة أو اتخاذ الإجراءات التأديبية ضده، فيقدم الاستقالة خشية التأديب؛ لأنه إذا كان واثقاً من براءته مما هو منسوب إليه من تهم، فمن المنطق ألا يستقيل ويثبت بالأدلة هذه البراءة، أما إذا كان مذنباً وفضل الاستقالة على مساءلته تأديبياً وسوء السمعة فإنه يكون قد اختار أهون الضررين من وجهة نظره، وهو صاحب الشأن في هذا الخيار^(٣٧)، كما أن الإكراه الصادر عن جهة غير الإدارة التي يتبعها الموظف يُعد مفسداً لإرادة الموظف، إلا أنه لا يؤثر في صحة قرار قبول الاستقالة، فالإدارة غير مسؤولة عن

الظروف الشخصية أو غيرها للموظف العام، وإلا فإن ذلك يؤدي إلى نتيجة تهدد سير المرافق العامة بانتظام واطراد.^(٣٨)

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... يُعتبر تقديم المستدعي لطلب الاستقالة هو عمل إرادي يعبر به عن عدم رغبته في العمل لدى الجامعة وهي صادرة عن شخص مكتمل الإرادة ودون أن يشوبها أي عيب، وإن الأثر القانوني لها كان قبول الاستقالة، فإنه في ضوء ذلك يكون القرار الصادر بقبول الاستقالة قائماً على سبب صحيح من الواقع والقانون..."^(٣٩)، كما قضت "... يشترط في الاستقالة الرضا والاختيار فإذا لم يكن الموظف مختاراً في استقالته أو في انقطاعه عن وظيفته وقبلت استقالته أو عُد فاقداً لوظيفته فيعتبر ذلك من قبيل الفصل غير المشروع..."^(٤٠).

ومن تطبيقات ذلك حكم المحكمة الإدارية العليا في مصر الذي جاء فيه "... طلب الاستقالة هو ركن السبب في القرار الإداري الصادر بقبولها يلزم لصحة هذا القرار استيفاء الشروط الشكلية والموضوعية للطلب المقدم بالاستقالة، وأن يكون صادراً عن إرادة صحيحة من الموظف باعتزاله الخدمة يفسد رضا الموظف ما يفسد الرضا من عيوب ومنها الإكراه، ويتحقق ذلك بأن

قبول الاستقالة.

المطلب الأول: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها.

يقوم الموظف بتقديم الاستقالة في صورة طلب خطي إلى جهة الإدارة يُعرب فيه عن رغبته في إنهاء الرابطة الوظيفية بصفة نهائية، ولا تنتج آثارها بمجرد تقديمها، فلجهة الإدارة إما الموافقة عليها ويكون ذلك خلال مدة معينة، إلا إذا رأت أن مصلحة العمل تقتضي رفضها كما هو الحال في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، أو تأجيلها لفترة من الزمن، وعليه يجب على الموظف الاستمرار في عمله إلى حين النظر في طلبه، لذا سأتناول في هذا المطلب سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها، وقد خُصص لذلك فروعاً مستقلة.

الفرع الأول: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها

أوضحت علاقة الموظف بالإدارة علاقة تنظيمية؛ لأن الوظيفة العامة أصبحت تنظم صالحاً عاماً لا مجرد مصالح فردية، فإن تنافت مصلحة الفرد مع المصلحة العامة قدمت المصلحة العامة على مصلحة الأفراد، فالموظف العام لا يملك التحلل من وظيفته

يقدم الموظف طلبه تحت سلطان رهبة تبعثها الإدارة في نفسه دون حق وكانت هذه الرهبة قائمة على أساس، ويراعى في تقدير الإكراه جنس من وقع عليه الإكراه وسنه وحالته الاجتماعية والصحية، وكل ظرف آخر من شأنه أن يؤثر في جسامته ويخضع تقدير ذلك للقضاء في حدود رقابته لمشروعية القرارات الإدارية...^(٤١).

وبقي أن نشير إلى أن نظام الخدمة المدنية في الأردن لم يشترط توافر هذا الشرط صراحةً، رغم أن المشرع في مصر قد أخذ به، إلا أن القواعد العامة في القانون تقتضي الأخذ به^(٤٢).

المبحث الثاني: سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها وأثارها القانونية.

إن علاقة الموظف بالإدارة تبقى قائمة إلى إن يصدر قرار من جانب الإدارة بقبول الاستقالة، أو رفضها أو تأجيلها، وفي حال موافقة الإدارة على طلب الموظف بالاستقالة فإن مجموعة من الآثار تترتب على موافقتها، وعليه فقد رأى الباحث أن ينحصر هذا المبحث للحديث عنها من خلال مطلبين، يتناول الأول منهما سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها في حين يعالج الثاني مسألة الآثار القانونية المترتبة على قرار

عند تقديمه لطلب الاستقالة؛ لأن ذلك يؤثر على السير المنتظم للمرافق العامة فعلى الموظف الاستمرار في عمله إلى أن تقرر الإدارة الموافقة عليها، لذا فالاستقالة لا تنتج آثارها إلا بقبولها من الجهة المختصة^(٤٣)، وجاء ارتباط الاستقالة بقرار الإدارة بسبب مراعاة مصلحة العمل فقد لا تستطيع الإدارة توفير بديل له، أو قد يكون بقبول استقالته إضراراً بالوظيفة العامة، وبالتالي بمصالح المجتمع والإدارة، لذا كان القول بقبول الاستقالة للإدارة حتى لا يلحق بالوظيفة العامة والمجتمع أي ضرر^(٤٤)، وتولي الوظائف والاستمرار فيها لا يتم جبراً إلا في الأحوال التي نص عليها القانون^(٤٥)، فإذا لم توجد قاعدة قانونية تقرر ضرورة قضاء مدة معينة بالوظيفة فإنه يجوز للموظف أن يقدم استقالته، لذا يتعين على الموظف عدم الانقطاع عن العمل إلا بعد الموافقة على استقالته صراحة^(٤٦)، ومن ثم فإن من حق الموظف أن يطلب ترك الخدمة، وإذا كان القانون قد حدد أداة قانونية معينة للتعين في الوظائف بشكل عام فإن ذلك لا يُعتبر تحديداً بالضرورة للأداة القانونية اللازمة لقبول الاستقالة^(٤٧).

والسلطة المختصة بقبول الاستقالة غالباً تكون الجهة التي تملك صلاحية التعيين

إما الوزير المختص فيما يتعلق بموظفي الفئات الأولى والثانية والثالثة^(٤٨)، أو بقرار من مجلس الوزراء - على أن يقترن هذا القرار بالإرادة الملكية السامية- بالنسبة لموظفي الفئة العليا^(٤٩)، ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... أن مجرد تقديم استقالة أحد أعضاء مجلس إدارة المؤسسة لا يفيد انتهاء ولايته؛ لأن الأصل أن الاستقالة تقبل من المرجع الذي تولى التعيين..."^(٥٠)

ولقد اختلفت التشريعات الوظيفية والفقه الإداري في ممارسة الإدارة لسلطتها بقبول الاستقالة أو رفضها، ف يرى جانب من فقه القانون العام أن الإدارة لا تملك سلطة رفض طلب الاستقالة المقدم من قبل الموظف، إلا أنها لها الحق في تأجيل قبولها إلى وقت لاحق، لتتمكن من إيجاد الموظف البديل فسلطتها في هذا المجال هي سلطة تقديرية، تعملها للصالح العام تحت رقابة القضاء، فإذا انقضت المدة دون أن تقرر الإرجاء اعتبرت الاستقالة مقبولة، وتحرر الموظف من الالتزام بالاستمرار في أداء واجباته الوظيفية^(٥١)، فالاستقالة حق للموظف إذا توفرت شروطها الثلاثة، فالقانون حدد هذه الشروط، لذا حكم القانون يجب أن يطبق فالسلطة التقديرية

للإدارة في قبولها أو تأجيلها وليس في رفضها، فعلى سبيل المثال تنص المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، على أنه "للعامل أن يقدم استقالته من وظيفته وتكون الاستقالة مكتوبة، ولا تنتهي خدمة العامل إلا بالقرار الصادر بقبول الاستقالة، ويجب البت في طلب الاستقالة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمه وإلا اعتبرت الاستقالة مقبولة بحكم القانون ما لم يكن الطلب معلقاً على شرط أو مقترناً بقيد وفي هذه الحالة لا تنتهي خدمة العامل إلا إذا تضمن قرار قبول الاستقالة إجابته إلى طلبه، ويجوز خلال هذه المدة إرجاء قبول الاستقالة لأسباب تتعلق بمصلحة العمل مع إخطار العامل بذلك، على ألا تزيد مدة الإرجاء على أسبوعين بالإضافة إلى مدة الثلاثين يوماً الواردة بالفقرة السابقة، فإذا أحيل العامل إلى المحاكمة التأديبية فلا تقبل استقالته إلا بعد الحكم في الدعوى بغير جزاء الفصل أو الإحالة إلى المعاش، ويجب على العامل أن يستمر في عمله إلى أن يبلغ إليه قرار قبول الاستقالة أو إلى أن ينقضي الميعاد المنصوص عليه في الفقرة الثالثة".

وتفريعاً عما سبق، فالاستقالة تعتبر مقبولة بحكم القانون في مصر بمضي ثلاثين

يوماً على تقديمها، ولا يجوز للإدارة أن ترفضها، وإنما أن ترجئ قبولها لمدة أسبوعين بالإضافة إلى الثلاثين يوماً لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة، وحسن سير المرافق العامة بشرط عدم إحالة الموظف إلى المحاكمة التأديبية؛ لتعلقها على نتيجة التحقيق الذي يجري مع الموظف أو الفصل في المحاكمة التأديبية، لذا فطلب الاستقالة المقدم لجهة الإدارة يجب النظر فيه خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمه للإدارة، وإلا يعتبر الموظف نفسه مستقياً بقوة القانون، ويُعد ذلك قراراً ضمناً بقبول الاستقالة^(٥٢)، وذلك يهدف إلى التوفيق بين مصلحة الإدارة التي تتمثل أولاً في ضرورة استمرار الموظف على رأس عمله رغم تقديم استقالته وإلى حين البت فيها وإعطاء الإدارة مهلة مناسبة لإشغال الفراغ الذي ينتج عن صدور قرارها بقبول الاستقالة ثانياً، وبين مصلحة الموظف الخاصة التي تتمثل في احترام حريته ورغبته في الاستمرار في الخدمة من عدمه.^(٥٣)

ومن تطبيقات ذلك حكم المحكمة الإدارية العليا في مصر الذي جاء فيه "... بأن الاستقالة الصريحة المقدمة من العامل تعتبر مقبولة بحكم القانون إذا لم تبت فيها لجهة الإدارية بالقبول أو الإرجاء خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها، وقد أجاز النص لجهة

الإدارة إرجاء قبول الاستقالة لأسباب تتعلق بمصلحة العمل شريطة ألا تزيد مدة الإرجاء على أسبوعين بالإضافة إلى الثلاثين يوماً المشار إليها، وبذلك لا تملك الجهة الإدارية رفض الاستقالة لما ينطوي عليه الرفض من مخالفة لما قرره الدستور من عدم جواز فرض عمل بعينة على العامل أو إجباره على الاستمرار فيه....^(٥٤)

ويرى جانب آخر أن سلطة الإدارة تقديرية في قبول الاستقالة أو رفضها، أي بمعنى أنها ليست سلطة مقيدة، فالتب في طلب الاستقالة كما يكون بالقبول والإرجاء فإنه يكون أيضاً بالرفض، لاعتبارات تتمثل بالصالح العام وضرورة سير المرافق العامة بانتظام واطراد ولو أن المشرع أراد تقييد سلطة الإدارة لتناول ذلك صراحةً بالنص عليه، أضف إلى ما سبق فإن خدمة الموظف لا تنتهي بمجرد تقديم الاستقالة وإنما بالقرار الصادر بقبولها وعلى جهة الإدارة أن تلتزم بالبت في طلب الاستقالة (قبولاً أو رفضاً) في خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها وإلا اعتبرت مقبولة بحكم القانون، ويعني ذلك أنه بمضي هذه المدة لا يجوز لها أن تصدر قراراً برفض الاستقالة نظراً لاعتبارات مقبولة بحكم القانون بمجرد فوات الميعاد المنصوص عليه، فإذا ما قررت الإدارة رفض طلب

الاستقالة المقدم من قبل الموظف تعين عليها أن تفصح عن إرادتها صراحةً بموجب قرار إداري بالرفض قبل مضي مدة ثلاثين يوماً من تاريخ تقديم طلب الاستقالة إليها ما لم يكن طلب الاستقالة معلقاً على شرط أو قيد، وللموظف الحق في مخاصمة هذا القرار بدعوى الإلغاء إذا انطوى قرار الإدارة على تعسف في استعمال السلطة، وفي جميع الأحوال لا يجوز للموظف الانقطاع عن عمله بمجرد تقديم طلب الاستقالة، بل عليه أن يستمر في عمله إلى أن يبلغ قرار قبول الاستقالة أو ينقضي الميعاد.^(٥٥)

ومن الجدير بالذكر أن استمرار الموظف في الخدمة بعد انقضاء الثلاثين يوماً التي تناولها المشرع في مصر في مضمون المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، لا يفيد تنازله عن طلب ترك الخدمة، بالإضافة إلى أن وفاة الموظف قبل قبول الاستقالة فإنه يموت موظفاً.^(٥٦)

أما في الأردن فإن تقديم طلب الاستقالة إلى الإدارة لا يترتب عليه إنهاء الرابطة الوظيفية معها، لذا يجب أن يمارس عمله كالمعتاد دون انقطاع حتى يصدر قرار بقبولها أو رفضها، وذلك بهدف المحافظة على سير المرفق العام من خلال تقديم خدمة للمواطنين، فتقديم الموظف لطلب الاستقالة

لا يُرتب أي أثر وإلا يُعتبر أنه ارتكب خطأً يترتب عليه جزاء تأديبي؛ لأن فيه تعطيلاً للعمل ويخالف النظام أو يُعتبر فاقداً لوظيفته، ومثال ذلك ما أشارت إليه المادة (١٦٧/ب) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، من أنه "على الموظف أن يستمر في القيام بمهام وظيفته إلى حين تسلمه القرار بقبول استقالته أو رفضها وإلا اعتبر فاقداً لوظيفته وفقاً لأحكام هذا النظام".

ويتضح مما سبق أن النظام استهل هذه الفقرة بعبارة "على الموظف أن يستمر في القيام بمهام وظيفته" ما يؤكد تقييد الموظف بالاستمرار في أداء مهام وظيفته إلى حين صدور قرار بشأنها طبقاً للعلاقة التنظيمية التي تحكم علاقة الموظف بالدولة، فإن ترك الخدمة قبل موافقة جهة الإدارة على استقالته، يكون قد ارتكب مخالفة إدارية تستوجب مساءلته تأديبياً أو يصدر قرار باعتباره فاقداً لوظيفته حال توفر شروطه.

وتفريعاً عما سبق، لم يتناول نظام الخدمة المدنية في الأردن القبول الضمني للاستقالة بشكل صريح - فعلى سبيل المثال تنص المادة (١٦٧/أ) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "تكون الاستقالة التي يقدمها الموظف خطية وغير مشروطة، وتقدم إلى المرجع المختص

باتخاذ قرار تعيين المماثل له في الدرجة والراتب الأساسي، وإذا لم يصدر القرار بقبولها خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها تعتبر مرفوضة" - تاركاً للإدارة الحق في أن ترفض استقالة الموظف العام متى كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك فسلطتها في ذلك سلطة تقديرية، وذلك من خلال تقدير مدى ملاءمة قبولها أو عدم قبولها شريطة أن لا ينطوي على ذلك تعسف في استخدام السلطة^(٥٧)، فإذا وجدت أن شروط الاستقالة غير متوافرة فعليها أن تصدر قرارها الصريح بالرفض^(٥٨)، كما أن مضي مدة ثلاثين يوماً من تاريخ تقديم طلب الاستقالة دون موافقة من جانب الإدارة على طلب الموظف يُعد قراراً ضمناً بالرفض^(٥٩).

ويرى جانب من فقه القانون العام من أن القرار يجب أن يكون صريحاً فلا يكفي سكوت الإدارة لممارسة سلطتها لاعتبار طلب الاستقالة مرفوضاً، وبما أن طلب الاستقالة يقدم خطياً والموافقة عليه خطية فمن الأولى أن يكون رفضها خطياً^(٦٠)، فالحكمة من تناول المشرع في الأردن هذا النص تتمثل بتحقيق مصلحة المرفق العام فقد تخسر الإدارة موظفاً لديه خبرة طويلة في العمل، وقد تتكلف مادياً لتأهيل البديل عنه، فعلاقة الموظف بالدولة تنظمها القوانين

والأنظمة، وهذا ما جاءت به المادة (١٦٧/ب) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "على الموظف أن يستمر في القيام بمهام وظيفته إلى حين تسلمه القرار بقبول استقالته أو رفضها وإلا اعتبر فاقداً لوظيفته وفقاً لأحكام هذا النظام".

ويتفق أحد الفقهاء مع ما ذهب إليه المشرع في الأردن من خلال رفضه الأخذ بفكرة القبول الضمني للاستقالة؛ إذ إنه ينسجم مع مبدأ سير المرفق العام بانتظام واطراد من خلال منع الموظف من ترك عمله إلا إذا أعلنت الإدارة صراحةً قبولها للاستقالة المقدمة من قبله، كما أن الأخذ بفكرة القبول الضمني للاستقالة قد يؤدي إلى الإضرار بسير المرافق العامة، فقد تمضي المدة المحددة في القانون للإدارة لإبداء رأيها بشأن الاستقالة نتيجة إهمالها أو تراخيها في النظر في هذا الطلب، أو بسبب بطء الإجراءات الإدارية في الدائرة ما يحرم المرافق العامة من خدمات موظفيها بمجرد انقضاء هذه المدة رغم حاجتها لهم.^(٦١)

ويميل الباحث إلى ما يراه فقه القانون العام من أن رفض قبول الاستقالة من جانب الإدارة بالرغم من توافر شروطها لا يتم إلا في حالة الضرورة وقيام ظروف استثنائية تبرر ذلك؛ لأن الاستقالة في الأصل حق للموظف

الذي يجب ألا يلزم بالبقاء في وظيفته إذا فقد الرغبة فيها^(٦٢)، وأن سكوت الإدارة لمدة ثلاثين يوماً على تقديم طلب الاستقالة يُعد رفضاً لها محل نظر؛ لأن الأصل العام في اعتبار السكوت موافقة من جانب الإدارة على طلب الموظف، ففترة الثلاثين يوماً فيها مصلحتان مصلحة للموظف بقيامه بالعمل والتروي قبل إصدار قرار الموافقة على طلبه ومصلحة للإدارة بالبحث عن بديل محل مكانه.

ومن الجدير بالذكر أن بعض التشريعات الوظيفية الخاصة في الأردن تأخذ بخلاف ما هو معمول به في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، ومثال ذلك ما أشارت إليه المادة (٦٢/أ) من نظام الموظفين في جامعة العلوم الإسلامية العالمية رقم (١٥) لسنة ٢٠٠٣، من أنه تُقدم استقالة الموظف خطياً إلى رئيسه المباشر وعلى الرئيس المباشر السير في الإجراءات المتعلقة بالاستقالة، وتقبل أو ترفض بقرار من المرجع المختص بالتعيين خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها وفي حالة عدم الإجابة تعتبر الاستقالة مقبولة حكماً، ويثير مثل هذا التناقض ما بين موقف نظام الخدمة المدنية الذي يُعد الشريعة العامة للموظفين في الدولة وموقف الأنظمة الوظيفية الخاصة نوعاً من الاستغراب ولا

مبر له^(٦٣)، لذا نأمل من المشرع في الأردن الأخذ بما هو مستقر عليه في الأنظمة القانونية من حيث جعل الاستقالة مقبولة حكماً بمرور مدة معينة على تقديمها.

وبقي أن نشير إلى أن المشرع في الأردن وفي المادة (١٦٧/د) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، جاء بنص مخالف للمبادئ القانونية العامة التي تنظم استقالة الموظف العام من خلال الطلب الذي يتقدم به الموظف صراحةً إلى جهة الإدارة، ويُعد هذا الطلب ركن السبب في القرار الإداري، إذ إن هذه المادة منحت الإدارة سلطة تقديرية بقبول أو رفض عدول الموظف عن طلب الاستقالة المقدم من قبله، التي جاء فيها أنه "يجوز للموظف طلب العدول عن استقالته قبل صدور قرار الموافقة عليها، ويجوز للمرجع المختص في هذه الحالة قبول طلب العدول عن الاستقالة أو رفضه".

ويتفق الباحث مع ما يراه فقه القانون العام من أن منح المرجع المختص صلاحية رفض طلب عدول الموظف عن استقالته منتقد ومعيّب ومخالف للمبادئ القانونية التي تنظم الاستقالة من حرية الموظف في الوظيفة وحقه في تركها شريطة عدم الإخلال بمبدأ سير المرافق العامة بانتظام واطراد، فطلب الاستقالة المقدم من قبل الموظف ما هو إلا

تصرف إرادي انفرادي صادر عن إرادة الموظف المنفردة، وبناءً عليه يستطيع الموظف العدول عن طلبه باعتباره متنازلاً عنه وغير قائم وكأنه لم يكن، وإن تجاهل الإدارة لطلب العدول وقبولها الاستقالة يجعل قرارها هذا غير مشروع وعديم الأثر القانوني ومشوباً بعيب انعدام السبب^(٦٤)، فحق الموظف في الاستقالة يقابل حقه في العدول عنها بحريته واختياره والاستمرار في الخدمة، بشرط أن يصل عدوله إلى علم الإدارة قبل قبول الاستقالة، فإذا قبلت الاستقالة فإن العدول لا يغير من الأمر شيئاً، ومن ثم فإن خدمة الموظف تعتبر منتهية بانتهاء الرابطة الوظيفية^(٦٥)، أضف إلى ذلك أن شرط المصلحة يجب أن يتوافر في قرار قبول الاستقالة عند صدوره، وذلك خلافاً لما ذهب إليه المشرع في الأردن، فرغبة الموظف في الاستقالة يجب أن تبقى حتى صدور قرار الموافقة.

ومن تطبيقات ذلك حكم المحكمة الإدارية العليا في مصر الذي جاء فيه "... أن قضاء هذه المحكمة، قد جرى على أن طلب الاستقالة هو ركن السبب في القرار الصادر بقبولها، وأنه يلزم لصحة هذا القرار أن يكون الطلب قائماً حين صدور القرار مستوفياً لشروط صحته شكلاً وموضوعاً...."^(٦٦)

الفرع الثاني: سلطة الإدارة بتأجيل الاستقالة

يتناول هذا الفرع دراسة حالات تأجيل الاستقالة بصورها الثلاث، وقد خُصص لكل منها بند مستقل:

البند الأول: إرجاء قبول الاستقالة

لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة، فعلى سبيل المثال تنص المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، على أنه للعامل أن يقدم استقالته من وظيفته وتكون الاستقالة مكتوبة، ولا تنتهي خدمة العامل إلا بالقرار الصادر بقبول الاستقالة، ويجب البت في طلب الاستقالة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمه وإلا اعتبرت الاستقالة مقبولة بحكم القانون ما لم يكن الطلب معلقاً على شرط أو مقترناً بقيد وفي هذه الحالة لا تنتهي خدمة العامل إلا إذا تضمن قرار قبول الاستقالة إجابته إلى طلبه، ويجوز خلال هذه المدة إرجاء قبول الاستقالة لأسباب تتعلق بمصلحة العمل مع إخطار العامل بذلك، على ألا تزيد مدة الإرجاء على أسبوعين بالإضافة إلى مدة الثلاثين يوماً الواردة بالفقرة السابقة، فإذا أحيل العامل إلى المحاكمة التأديبية فلا تقبل استقالته إلا بعد الحكم في الدعوى بغير جزاء الفصل أو الإحالة إلى المعاش، ويجب على العامل أن يستمر في عمله إلى أن يبلغ إليه قرار قبول

الاستقالة أو إلى أن ينقضي الميعاد المنصوص عليه في الفقرة الثالثة، فتحق التأجيل مقيد بمدة زمنية تدبر فيها الإدارة أمرها في تعيين موظف مماثل له في الدرجة والراتب الأساسي، فإن انقضت هذه المدة دون أن يصدر قرار بقبولها اعتبرت الاستقالة مقبولة بقوة القانون.

وتفريعاً عما سبق، فإن تأجيل قبول الاستقالة يقتضي بقاء الموظف في الوظيفة إلى أن تدبر الإدارة موظفاً آخر يحل مكانه، فلا يتعطل المرفق العام، ولا تتعطل مصالح الآخرين، وذلك مع ضرورة أن يُبلغ الموظف بهذا التأجيل.^(٦٧)

ومن الجدير بالذكر أن نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، لم يتناول صراحةً سلطة الإدارة بتأجيل الاستقالة إلا أن ذلك لا يمنع من الأخذ به وفقاً للقواعد العامة في القانون الإداري؛ لتتمكن من تسيير المرافق العامة بانتظام واطراد، وعلى سبيل المثال يستفاد من مضمون المادة (١٦٧/أ) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، التي تنص على أنه "تكون الاستقالة التي يقدمها الموظف خطية وغير مشروطة، وتقدم إلى المرجع المختص بالتخاذ قرار تعيين المماثل له في الدرجة والراتب الأساسي، وإذا لم

يصدر القرار بقبولها خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها تعتبر مرفوضة، يتبين لنا أن المشرع في الأردن أعطى للإدارة سلطة النظر والبت في طلب الاستقالة خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها وإلا تعتبر مرفوضة إذا لم يصدر قرار بقبولها.

ويرى جانب من فقه القانون العام من أن المشرع في مصر جعل سلطة الإدارة في شأن الاستقالة إما القبول أو الإرجاء لفترة معينة حتى تدبر الإدارة خلفاً للمستقبل، فسلطتها في هذا المجال هي سلطة تقديرية تعملها للصالح العام تحت رقابة القضاء، فإذا انقضت المدة دون أن تقرر الإرجاء، اعتبرت الاستقالة مقبولة، وتحرر الموظف من الالتزام بالاستمرار في أداء واجباته الوظيفية^(٦٨)، وفي رأي آخر من الفقه أنه وبالرغم من أن الاستقالة هي حق للموظف إلا أنه مقيد بعدم الإخلال بمبدأ دوام سير المرافق العامة بانتظام واطراد، فللإدارة سلطة التقدير والموازنة من خلال تقدير الوقت والظروف، فإذا كان تقديمها في وقت غير مناسب أو في ظل ظروف استثنائية فلا سبيل لها سوى رفضها وإبقاء الموظف في خدمة المرفق العام لضمان استمراره بانتظام واطراد، لذا فالمصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة للموظف، وتمتع الإدارة بممارسة سلطتها

التقديرية لا يعني إفلاتها من الرقابة القضائية من خلال عدم تعسفها في استعمال سلطتها إذا وقع قرار الإرجاء بغير مقتضى أو المدة تجاوز الحد المعقول^(٦٩)، فعندما تؤجل الإدارة النظر في الاستقالة لمدة معينة، تهدف إلى تحقيق الصالح العام، فقد يتراجع الموظف عن استقالته خلال مدة التأجيل.

وبالرغم من منح الإدارة سلطة تقديرية واسعة في موضوع قبول أو رفض استقالة الموظف العام أو تأجيل النظر فيها للحفاظ على سير المرافق العامة بانتظام واطراد إلا أن الموظف الذي يعمل في مجال الوظيفة العامة سيكون دون شك منتجاً ومبدعاً ويساهم في حسن سير المرفق العام، وبالمقابل فإن الموظف الذي تتجه رغبته في ترك الوظيفة ولم يعد يربطه بها سوى سلطة الإدارة في أن تحول بينه وبين تركها سيكون أقل إنتاجاً وإبداعاً إذا ما استمر في عمله دون رضاه^(٧٠)، وعليه، لا يجوز إبقاء الموظف في الوظيفة جبراً عنه، لأنه سيؤدي إلى وجود تكليف للموظف للقيام بأعباء الوظيفة، والتكليف - الذي يُعد من أنواع التعيين الجبري - يلزم له شروط معينة، غير متوافرة في حالة الموظف الذي نحن بصدد^(٧١).

البند الثاني: إرجاء قبول الاستقالة لأسباب تتعلق بتسجيل دعوى تأديبية أو

قضائية ضد الموظف، فعلى سبيل المثال تنص المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته، على أنه "... فإذا أحيل العامل إلى المحاكمة التأديبية فلا تقبل استقالته إلا بعد الحكم في الدعوى بغير جزاء الفصل أو الإحالة إلى المعاش...". فالإدارة تتقيد بممارسة سلطتها في قبول الاستقالة بأن لا يكون هناك دعوى تأديبية أو قضائية مقامة ضد الموظف العام، واتخذت بحقه الإجراءات التأديبية اللازمة، سواء بالإحالة إلى التحقيق، أو بالوقف عن العمل، فلا يصح قبول استقالته في هذه الفترة، حتى لا يتخذ الموظف من الاستقالة طريقاً ملتويّاً للإفلات والتهرب من الجزاء، وتعطيل المصلحة العامة التي تستلزم معاقبة الجناة عما يرتكبونه خاصة إذا كانت جرمته من الجسامة بحيث يستحق عنها عقوبة الفصل من الخدمة، فينهي خدمته قبل إيقاع الجزاء المناسب عليه، لذا لا يجوز قبول الاستقالة إبان هذه الفترة، وتعتبر كأن لم تكن^(٧٢)، وذلك حتى يُعرف مصير الدعوى التأديبية أو القضائية المقامة ضد الموظف العام، وعلى أثر ذلك يتخذ القرار المناسب، أما في حال صدر قرار نهائي أو قطعي ببراءته أو عدم مسؤوليته مما نسب إليه، فيحق للإدارة عندئذ قبول الاستقالة^(٧٣)، وذلك من خلال دراسة

طلب الاستقالة بعد انتهاء التحقيق؛ لذا لا تعد الاستقالة مقبولة إلا من تاريخ صيرورة الحكم التأديبي (بغير إحدى عقوبتي الإحالة إلى المعاش أو الفصل كما هو في مصر) نهائياً، وليس من تاريخ تقديمها، والقول بغير ذلك من شأنه أن يجعل للقرار الصادر بقبول الاستقالة (وهو مخالف للقانون) أثراً رجعياً وهو ما لا يجوز^(٧٤)، فالموظف الذي يرتكب مخالفة لا يُعتد بقبول استقالته من تاريخ توجيه الاتهام له وأيضاً من تاريخ التحقيق معه طالما انتهى التحقيق بإحالة الموظف، فالتأديب للموظف وهو على رأس العمل، فهذا مبدأ عام، فيرفض طلب الاستقالة حتى صدور القرار النهائي.

وفي المقابل، نجد أن نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، تناول ذلك بالنص في المادة (١٤٩/ب) من أنه "... ولا يجوز قبول استقالة الموظف أو إحالته على الاستيداع قبل صدور القرار النهائي أو القطعي في الدعوى التأديبية أو القضائية المقامة عليه"، فإذا أحيل الموظف إلى الجهات التي تناوّلها المشرع في الأردن في المادة (١٤٩/أ) من ذات النظام فيصدر قرار تبعي بإيقافه عن العمل، ولا يجوز قبول استقالته إلى أن يصدر القرار النهائي أو القطعي في الدعوى التأديبية أو القضائية المقامة عليه.^(٧٥)

ومن الملاحظ أن المشرع في مصر تناول إرجاء قبول الاستقالة لأسباب تتعلق بإحالة الموظف للمحاكمة التأديبية دون إحالة الموظف للمحاكمة الجنائية، إلا أن تأجيل قبول استقالة الموظف العام عند إحالته للمحاكمة التأديبية يمتد أثره للجريمة الجزائية؛ لأنه يتعذر الفصل بين الجريمتين الجنائية والتأديبية بما يوجب ضرورة إيقاف الثانية إلى حين الفصل (نهائياً) في الأولى، على أن تتعلق الجريمة الجنائية بأمانة أو شرف أو نزاهة الموظف؛ بمعنى أن تكون الجريمة المتهم فيها الموظف من الجرائم المخلة بالشرف أو الأمانة، إلا أنه إذا أحيل الموظف إلى المحاكمة الجنائية في جريمة غير مخلة بالشرف أو الأمانة، فلا يجوز للإدارة أن تتذرع بذلك في عدم قبول الاستقالة المقدمة من قبل الموظف إلا إذا قررت إحالته إلى المحاكمة التأديبية، فهنا تطبق الآثار المترتبة على الإحالة للمحاكمة التأديبية.^(٧٦)

وتفريعاً عما سبق، فإن المشرع في الأردن قد فرق في نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، بين سلطة الإدارة المقيدة في عدم قبول الاستقالة عند مساءلة الموظف تأديبياً ونتج عنها إحالة الموظف إلى المجلس التأديبي أو محاكمته قضائياً وبين سلطتها في التحقيق إذا كانت المخالفة

بسيطة ليست بالجسيمة ولم يتم إحالته إلى المجلس التأديبي أو محاكمته قضائياً، إذ تقبل استقالته فالإدارة تقدر الظروف المناسبة لمصلحة العمل، ويكتفى بقبول استقالة الموظف وإنهاء التحقيق بدلاً من السير في الإجراءات التأديبية.

ومن الجدير بالذكر أن الاستقالة بعد الموافقة عليها من قبل الإدارة توقف الإجراءات التأديبية عن المخالفات التي لا تنطوي على جريمة جزائية بحق الموظف المستقيل عن تصرفات سابقة لانتهاء الرابطة الوظيفية والتي لم تكشف إلا بعد الموافقة على الاستقالة، وذلك لانتهاء الرابطة الوظيفية بين الموظف والإدارة، أما المخالفات التي تنطوي على جريمة جزائية فللإدارة أن ترسل كافة الأوراق والمستندات الأخرى المتعلقة بالمخالفة إلى المدعي العام المختص، وذلك بموجب المادة (٢٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية في الأردن رقم (٩) لسنة ١٩٦١ وتعديلاته، التي تنص على أنه "على كل سلطة رسمية أو موظف علم أثناء إجراء وظيفته بوقوع جناية أو جنحة أن يُبلغ الأمر في الحال المدعي العام المختص وأن يرسل إليه جميع المعلومات والمحاضر والأوراق المتعلقة بالجريمة".^(٧٧)

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة

العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... إذا ثبت أن المستدعي قد خالف القوانين والأنظمة بإقدامه على تصرفات من شأنها الإخلال بمسؤولياته وصلاحياته المنوطة به وأساء إلى الجامعة وأخلاقيات الوظيفة العامة من خلال استلامه مبالغ تعود لصندوق الجامعة وعدم إيداعه لهذه المبالغ وإبقائها في حوزته وكذلك قبضه مبالغ من أحد المستثمرين لغايات إحالة عطاء استثمار سوبر ماركت في جمعية الجامعة التعاونية مما أدى إلى توجيه العقوبة للمستدعي بموجب الصلاحيات المنوطة بلجنة التأديب الابتدائي المشكلة وفقاً لأحكام المادة (٤٥) من نظام الموظفين الإداريين والفنيين في جامعة اليرموك رقم (٣١) لسنة ٢٠٠٤ وثبت أن اللجنة المذكورة قد اتبعت الأصول المقررة في النظام من حيث استجواب المستدعي وإطلاعه على جميع التحقيقات والوثائق المتعلقة بالتهمة المنسوبة إليه وسماع الشهود تحت القسم وتبين لها أن المستدعي قد ارتكب المخالفات المنسوبة إليه. وبما أن استقالة المستدعي من العمل في الجامعة لم تقبل فتكون هذه اللجنة مختصة بالتحقيق..."^(٧٨)، كما قضت "... بما أن المستدعي ضده أحال المستدعي إلى المجلس التأديبي بتاريخ ٦/٤/٢٠٠٠ وتقدم المستدعي باستدعاء إلى

المستدعي ضده يطلب فيه قبول استقالته اعتباراً من تاريخ ٢٢/٦/٢٠٠٠ وكان المستفاد من نص المادة (١٣٩) من نظام الخدمة المدنية رقم (١) لسنة ١٩٩٨ وتعديلاته، أنه لا يجوز قبول استقالة الموظف قبل صدور القرار النهائي في الدعوى التأديبية وكان الثابت أن القرار النهائي في الدعوى التأديبية قد صدر بتاريخ ٢٢/٨/٢٠٠٠ فإن قرار قبول استقالة المستدعي بتاريخ ١/١٠/٢٠٠٠ على أن تكون سارية من تاريخ ٢٦/٩/٢٠٠٠ لا يخالف القانون..."^(٧٩)

البند الثالث: إرجاء قبول الاستقالة
لأسباب تتعلق بالتزام الموظف بالخدمة بسبب إيفاده في بعثة أو دورة من قبل الدولة، فالإدارة تتقيد بممارسة سلطتها في قبول الاستقالة بأن لا يكون الموظف ملتزماً بالخدمة بسبب إيفاده في بعثة أو دورة من قبل الدولة، إذ يتوجب على الإدارة تعليق قبول الاستقالة إلى حين إتمام مدة خدمة الموظف التي التزم بها^(٨٠)، فعلى سبيل المثال تنص المادة (١٦٧) /ج) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "مع مراعاة أحكام الفقرة (أ) من المادة (١٣٨) من هذا النظام لا يجوز قبول استقالة الموظف إذا كان ملتزماً بالعمل في الخدمة المدنية لأي سبب من الأسباب"، وما تضمنته المادة (١٣٨/أ) من

(١١٨/أ) من ذات النظام التي توجب أن يُدرج في عقد إيفاد الموظف شرطٌ يقضي بالالتزام بالخدمة في الدائرة التي أوفد منها أو في أي دائرة أخرى ينقل إليها... الخ يستفاد من ذلك أنه لا يجوز قبول استقالة الموظف أو إحالته على التقاعد أو الاستيداع قبل إتمام ضعفي مدة البعثة أو الدورة التي التزم بها بموجب هذا النظام والشروط الواردة في عقد إيفاده سواء أكان ذلك بطلب الموظف أو بمبادرة من المستدعى ضده...^(٨٢)

وعليه، يرى الباحث أن الإدارة تتمتع بسلطة تقديرية في قبول أو إرجاء الاستقالة لمدة أسبوعين إضافةً إلى الثلاثين يوماً لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة، وحسن سير المرافق العامة، ولتتمكن من إيجاد الموظف البديل، فلاستقالة حق للموظف وتعتبر مقبولة بحكم القانون في مصر بمضي ثلاثين يوماً على تقديمها، ما لم يكن طلب الاستقالة معلقاً على شرط أو قيد، ولا يجوز للإدارة أن ترفضها.

أما في الأردن فالإدارة تتمتع بسلطة تقديرية في قبول الاستقالة أو رفضها، متى كانت المصلحة العامة وضرورة سير المرافق العامة بانتظام واطراد تقتضي ذلك فإذا وجدت أن شروط الاستقالة غير متوافرة فعليها أن تصدر قرارها الصريح بالرفض، كما أن مضي مدة ثلاثين يوماً من تاريخ

ذات النظام بتحديد شروط وضوابط لقبول استقالة الموظف الملتزم بالخدمة التي جاء فيها "يجوز قبول استقالة الموظف الملتزم بالخدمة بناءً على طلبه قبل إتمام الخدمة التي التزم بها بسبب إيفاده في بعثة أو دورة بموجب هذا النظام والشروط الواردة في عقد إيفاده إذا أمضى مدة لا تقل عن نصف مدة الالتزام شريطة أن تتم تسوية قيمة المطالبة المالية عن المدة المتبقية من الالتزام قبل الموافقة على استقالته"، وذلك بهدف تمكين الإدارة من الاستفادة من خدمات الموظف بعد رفع كفاءته لتحسين مستواه الثقافي والعلمي من خلال إيفاده في دورة أو بعثة دراسية وإنفاق مبالغ مالية عليه^(٨١)، فإذا ما أراد الاستقالة فعليه أن يلتزم بالخدمة المدنية مدة لا تقل عن نصف مدة الالتزام، ومن ثم دفع المبالغ المالية المترتبة عليه عن المدة المتبقية من الالتزام.

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... أن المستفاد من المادة (١٣١/أ) من نظام الخدمة المدنية، التي تنص على عدم جواز قبول استقالة الموظف الملتزم بالخدمة بسبب إيفاده في بعثة أو دورة أو إحالته على التقاعد أو إحالته على الاستيداع قبل إتمام الخدمة التي التزم بها بموجب هذا النظام والشروط الواردة في عقد إيفاده، وكذلك المادة

تقديم طلب الاستقالة دون موافقة من جانب الإدارة على طلب الموظف يُعد قراراً ضمناً بالرفض بخلاف المشرع في مصر.

وبقي أن نشير إلى أنه في حال تسجيل دعوى تأديبية أو قضائية ضد الموظف العام، فالإدارة تتقيد بممارسة سلطتها في قبول الاستقالة بأن لا يكون هناك دعوى تأديبية أو قضائية مقامة ضده، واتخذت الإجراءات التأديبية اللازمة بحقه، سواء بالإحالة إلى التحقيق، أو بالوقف عن العمل، وذلك حتى يُعرف مصيرها، كما أن الإدارة تتقيد بممارسة سلطتها في قبول الاستقالة؛ وذلك بأن تؤجل النظر فيها لأسباب تتعلق بالتزام الموظف بالخدمة بسبب إفادته في بعثة أو دورة من قبل الدولة.

المطلب الثاني: الآثار القانونية المترتبة على قرار قبول الاستقالة.

يترتب على قبول استقالة الموظف العام مجموعة من الآثار أهمها ما يأتي:

الفرع الأول: انتهاء الرابطة الوظيفية بين الموظف والإدارة

إن علاقة الموظف بالإدارة تنتهي بمجرد قبول الإدارة لطلب الاستقالة المقدم من قبل الموظف، وبمفهوم المخالفة فإن الرابطة الوظيفية لا تنتهي بمجرد تقديم الموظف

لطلب الاستقالة، بل تبقى علاقته قائمة، وعليه الاستمرار في أداء واجباته الوظيفية كالاعتاد إلى أن يتسلم قرار الموافقة على استقالته، ذلك أنه لو سمح للموظف أن يتحلل من واجباته الوظيفية بمجرد تقديم طلب الاستقالة دون انتظار الموافقة عليها لأدى ذلك إلى إخلال بالسير المنتظم للمرافق العامة.^(٨٣)

ويُعد قرار قبول الاستقالة من القرارات الإدارية التي لا يجوز للإدارة أن تقوم بسحبها أو تعديله متى صدر صحيحاً عن مرجع مختص. وبناءً على طلب تقدم به الموظف بكامل إرادته واستوفى الطلب شرائط قبوله وانقطعت صلته الوظيفية بالإدارة، وإن إعادة الموظف إلى وظيفته السابقة لا يتم إلا وفق إجراءات محددة بإعادة تعيينه، لذا فإن العدول عن الاستقالة يكون قبل الموافقة عليها من المرجع المختص، وعليه، لا تملك الإدارة أن تراجع عن القرار المتخذ المتمثل بقبول الاستقالة؛ لترتيبه آثاراً قانونية وذلك من خلال صدور قرار من جانب الإدارة بتعيين موظف آخر مماثل له في الدرجة والراتب الأساسي، لذا فإن قرار قبول الاستقالة لا يسري بأثر رجعي^(٨٤)، إضافة إلى ذلك أن سحب الإدارة لقرار إنهاء الخدمة ينطوي على إهدار للضوابط والشروط التي فرضها

المشروع على الإدارة عند إعادة الموظف إلى الخدمة وحساب المدة التي قضها خارج الوظيفة.^(٨٥)

وبقي أن نشير إلى أن نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، لم ينص صراحةً على جواز إعادة تعيين الموظف بعد استقالته إلا أن الناظر للنصوص القانونية وبخاصة المادة (١٧١/د) من ذات النظام التي تنص على أنه "لا يجوز إعادة تعيين الموظف الذي عزل من الوظيفة في أي دائرة من الدوائر...." والمادة (١٦٩/د) من ذات النظام، التي تنص على أنه "للموظف الذي اعتبر فاقداً لوظيفته بمقتضى أحكام هذه المادة التقدم بطلب تعيين لغايات التنافس لإشغال وظيفة في الخدمة المدنية وفقاً لأحكام هذا النظام شريطة انقضاء سنتين على الأقل على قرار فقده لوظيفته وحصوله على قرار من رئيس الديوان بالموافقة له على التقدم للعمل في الخدمة المدنية"، وما تناولته المادة (١٠٤) من ذات النظام، التي تنص على أنه "إذا انتهت خدمة الموظف بغير العزل أو فقد الوظيفة فيُدفع له بعد انفكاكه عن العمل بدلٌ يعادل مجموع الراتب الأساسي والعلاوات عن مدة الإجازة السنوية التي كان يستحقها عند انتهاء خدمته كما لو كان على رأس عمله على أن لا يزيد المجموع على سنتين يوماً، أما إذا أعيد

إلى العمل في الخدمة المدنية قبل انتهاء المدة التي استحق عنها ذلك البدل فيقتطع من راتبه الأساسي مبلغ يتناسب مع ما تبقى من تلك المدة، ويصبح مستحقاً لإجازة سنوية تعادل أيامها". ولا تعتبر إعادة تعيينه استمراراً لخدمته السابقة.

ويرى الباحث أن الموظف المستقيل يستطيع أن يتقدم بطلب تعيين لغايات التنافس لإشغال وظيفة في الخدمة المدنية شريطة توافر شروط التعيين المنصوص عليها في مضمون المادة (٤٣) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، ومن اليوم التالي لصدور قرار الموافقة على الاستقالة، طالما أن النصوص القانونية المنظمة للوظيفة العامة لم تمنح إعادة تعيين الموظف المستقيل.

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... وحيث إن المستدعية قدمت استقالتها من وظيفتها وتم قبول استقالتها، فإن خدمتها تعتبر منتهية من تاريخ صدور قرار الموافقة عليها، وفق أحكام المادة (١٦٧/ب) من نظام الخدمة المدنية رقم (٣٠) لسنة ٢٠٠٧ وتعديلاته، وبناءً عليه فإن إعادتها للعمل يجب أن تتم وفق أحكام المادة (٥٥) من ذات النظام المشار إليه وذلك بتقديم طلب توظيف

وفق أحكام تعليمات الاختيار والتعيين المعتمدة، وحيث إن المستدعى ضده أعاد المستدعية للعمل دون التزام بأحكام النظام، فإن قراره يكون مخالفاً للقانون، يجوز له سحب هذا القرار وإلغاؤه لأن صلاحيته مقيدة باتباع القانون، وأن القرار المخالف للقانون لا يكتسب أي حصانة ضد الإلغاء، ولا يحتاج تجاهه بالحقوق المكتسبة...^(٨٦).

الفرع الثاني: الحقوق المالية للموظف المستقيل.

تتلخص الحقوق المالية للموظف المستقيل بما يأتي:

أولاً: إن موافقة الإدارة على طلب الموظف بالاستقالة يمتد أثره حالاً ومباشرةً دون أن يسري بأثر رجعي، وعليه، يستحق الموظف لراتبه وعلاواته حتى تاريخ صدور قرار الموافقة على استقالته وانفكاكه عن العمل.

أما إذا استمر الموظف في القيام بأعباء وظيفته بعد انتهاء الرابطة الوظيفية بينه وبين الإدارة، فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئاً؛ لأن الخدمة تنتهي بتحقيق أسبابها ويُعتبر الأجر الذي يستحقه الموظف إذا استمر في أداء عمله مؤقتاً بعد ذلك مكافأة له نظير العمل الذي يقوم به بعد انتهاء مدة الخدمة.^(٨٧)

ثانياً: يستحق الموظف المستقيل الخاضع لأحكام قانون التقاعد المدني رقم (٣٤) لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته، راتباً شهرياً أساسياً عن كل سنة خدمة من السنوات العشر الأولى، وراتب شهر ونصف أساسي عن كل سنة خدمة تزيد عن السنوات العشر الأولى، وفي حال إعادة الموظف إلى وظيفة خاضعة لقانون التقاعد المدني فتسترد منه جميع المبالغ التي حصل عليها، وتطبيقاً لذلك نصت المادة (١٦٧/و/ز) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "و- مع مراعاة أحكام هذا النظام يستحق الموظف المستقيل الخاضع لأحكام قانون التقاعد المدني راتباً شهرياً أساسياً عن كل سنة من السنوات العشر الأولى للخدمة، وراتب شهر ونصف أساسي عن كل سنة خدمة تزيد على السنوات العشر الأولى.

ز- إذا أعيد تعيين موظف سابق إلى الخدمة المدنية بوظيفة خاضعة لقانون التقاعد المدني فتسترد منه جميع المبالغ التي حصل عليها وفقاً لأحكام الفقرة (و) من هذه المادة".

ثالثاً: إعادة العائدات التقاعدية للموظفة المستقيلة التي اقتطعت من رواتبها، وتطبيقاً لذلك نصت المادة (١٤) من قانون التقاعد المدني رقم (٣٤) لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته،

على أنه تُعاد للموظفة المستقيلة العائدات التقاعدية التي اقتطعت من رواتبها.

ومن الجدير بالذكر أن المشرع في الأردن فرق بين الموظف المستقيل وبين الموظف المحال إلى التقاعد أو الاستيداع في الحقوق المالية، وإن كانت مدة خدمة الموظف المصنف المستقيل تجيز له الإحالة إلى التقاعد أو الاستيداع، ووضع ضابط لذلك، ومثال ذلك ما أشارت إليه المادة (١٦٧/هـ) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، من أنه إذا كانت النية لدى الدائرة متجهة لقبول استقالة الموظف وتبين أن الموظف الذي تقدم بطلب استقالة كان قد أكمل الخدمة المقبولة للتقاعد أو الاستيداع، ترد الاستقالة لبيان رغبته في تعديل طلبه للإحالة على التقاعد أو الاستيداع حسب مقتضى الحال، وإذا أصر على طلب الاستقالة يتم النظر في استقالته وفقاً لأحكام هذا النظام، فعلى الإدارة أن تبين للموظف المستقيل الخاضع لأحكام قانون التقاعد المدني رقم (٣٤) لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته، بأن خدمته مقبولة للتقاعد أو الاستيداع وذلك برد الطلب إليه، إلا إذا أصر على الاستقالة فإنه يتم النظر فيها، والفرق بين الاستقالة والإحالة إلى التقاعد أو الاستيداع من حيث الحقوق المالية، فعلى سبيل المثال تنص المادة

(١٧٧/أ) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه تدفع للموظف حقوقه المالية وفقاً لأحكام هذا النظام والقوانين والأنظمة ذات الصلة إذا انتهت أو أنهت خدمته في أي من الحالات التالية: (١) عدم اللياقة الصحية. (٢) إكمال السن القانونية لانتهاء أو إنهاء الخدمة. (٣) التسريح. (٤) الاستغناء عن الخدمة. (٥) الإحالة على التقاعد.

وتفريعاً عما سبق، فإن المشرع في الأردن حرم الموظف من جميع حقوقه المالية المستحقة له التي من ضمنها الحقوق التقاعدية فذلك يُعد تجاوزاً لمبدأ شخصية العقوبة بل إنه أخذ بمبدأ (جماعية العقوبة)، فحرمان الموظف من حقوقه التقاعدية لا يمس الموظف بذاته وإنما يتعدى إلى أفراد أسرته، الأمر الذي يتنافى في النهاية مع سياسة الرعاية الاجتماعية التي تكفلت الدولة بتحقيقها لمواطنيها.^(٨٨)

ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... لا يرتب قانون التقاعد المدني أية حقوق تقاعدية للموظف في حالة انتهاء خدماته بالاستقالة أو فقد الوظيفة، باستثناء العائدات التقاعدية التي اقتطعت من الموظفة فيجوز ردها لها إذا انتهت خدمتها بالاستقالة فقط وليس بفقد

الوظيفة... لا يرتب القانون للموظف سواء أكان ذكراً أو أنثى حقاً في استيفاء مكافأة عن خدمته إذا انتهت بالاستقالة أو فقد الوظيفة...^(٨٩)، كما قضت "...يعتبر محالاً على التقاعد حكماً، الموظف الذي تنتهي خدمته بغير الاستقالة أو فقد الوظيفة، إذا كان مكماً لخمس عشرة سنة خدمة مقبولة للتقاعد...^(٩٠)، وهي مدة الخدمة المقبولة للتقاعد التي نص عليها قانون التقاعد المدني قبل التعديل.

رابعاً: يستحق الموظف المستقيل بدلاً مالياً عن مدة الإجازة السنوية التي لم يستفد منها، فانهاء خدمة الموظف العام بالاستقالة يعني انتهاء حقه في الإجازات السنوية إن وجدت، إلا أنه لا يفقد حقه في أن يعوض عنها من خلال دفع بدل يعادل مجموع الرواتب والعلاوات عن مدة إجازته السنوية التي كان يستحقها عند قبول استقالته^(٩١)، كما جاء في المادة (١٠٤) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، التي تنص على أنه إذا انتهت خدمة الموظف بغير العزل أو فقد الوظيفة فيُدفع له بعد انفكاكه عن العمل بدل يعادل مجموع الراتب الأساسي والعلاوات عن مدة الإجازة السنوية التي كان يستحقها عند انتهاء خدمته كما لو كان على رأس عمله على أن

لا يزيد المجموع على ستين يوماً، أما إذا أُعيد إلى العمل في الخدمة المدنية قبل انتهاء المدة التي استحق عنها ذلك البدل فيقتطع من راتبه الأساسي مبلغ يتناسب مع ما تبقى من تلك المدة، ويصبح مستحقاً لإجازة سنوية تعادل أيامها.

ومن الملاحظ في هذا السياق أن المادة (١٠٤) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، منحت الموظف بدلاً نقدياً عن الإجازات السنوية التي لم يستفد منها، باستثناء الموظف الذي عزل من الخدمة أو فقد الوظيفة.

خامساً: يستحق المؤمن عليه المستقيل راتباً تقاعدياً وذلك عند إكماله سنأ معينة وعدداً معيناً من الاشتراكات، فعلى سبيل المثال تنص المادة (٦٤/أ) من قانون الضمان الاجتماعي في الأردن رقم (١) لسنة ٢٠١٤، على أنه "على المؤسسة بناءً على طلب المؤمن عليه تخصيص راتب تقاعد مبكر له إذا انتهت خدمته لأي سبب كان شريطة تحقق أي مما يلي: ١) أن يكون قد أكمل سن الخمسين على الأقل وأن تكون اشتراكاته في هذا التأمين قد بلغت على الأقل (٢٥٢) اشتراكاً فعلياً بالنسبة للذكر و (٢٢٨) اشتراكاً فعلياً بالنسبة للأنثى. ٢) أن تبلغ اشتراكات المؤمن عليه في هذا التأمين (٣٠٠) اشتراكاً فعلياً

شريطة أن لا يقل سن المؤمن عليه عن (٤٥) سنة، ويخفض الراتب التقاعدي وفق نسب معينة يحددها قانون الضمان الاجتماعي في الأردن رقم (١) لسنة ٢٠١٤.

سادساً: يصرف للموظفة المتزوجة أو الأرملة أو المطلقة والمستقيلة تعويض الدفعة الواحدة إذا لم تستكمل شروط الحصول على الراتب التقاعدي من مؤسسة الضمان الاجتماعي، وتطبيقاً لذلك نصت المادة (٢٦/أ، ٣، ٤) من نظام المنافع التأمينية للمؤسسة العامة للضمان الاجتماعي في الأردن رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥، على أنه "يصرف تعويض الدفعة الواحدة للمؤمن عليه بناءً على طلبه أو طلب المستحقين عنه وفقاً لأحكام الفقرة (ب) من المادة (٧٠) من القانون في الحالات التالية شريطة أن يكون سبب الصرف قائماً عند التقدم بالطلب: ٣- انتهاء خدمة المؤمن عليها الأردنية المتزوجة وتفرغها لشؤون الأسرة. ٤- انتهاء خدمة المؤمن عليها الأردنية الأرملة أو المطلقة وتفرغها لشؤون الأسرة".

وفي المقابل، تنص الفقرة (ب) من المادة (٧٠) من قانون الضمان الاجتماعي رقم (١) لسنة ٢٠١٤، على أنه "ب- إذا انتهت خدمة المؤمن عليه دون إكماله سن الستين للذكر وسن الخامسة والخمسين للأنثى لتوفر

حالة من حالات الخروج من نطاق أحكام هذا القانون وفقاً للأنظمة الصادرة بمقتضى أحكام هذا القانون فيصرف له تعويض الدفعة الواحدة وفقاً للنسب التالية عن كل سنة من سنوات الاشتراك:

(١) (١٠٪) من مجموع الأجر الخاضع للاقتطاع إذا كان عدد اشتراكاته (١٢٠) اشتراكاً فأقل.

(٢) (١٢٪) من مجموع الأجر الخاضع للاقتطاع إذا زاد عدد اشتراكاته على (١٢٠) اشتراكاً وقل عن (٢١٦) اشتراكاً.

(٣) (١٥٪) من مجموع الأجر الخاضع للاقتطاع إذا كان عدد اشتراكاته لا يقل عن (٢١٦) اشتراكاً.

سابعاً: ترد للموظف المستقيل المبالغ المالية التي حُسمت بنسب معينة من رواتبه لصالح صندوق الضمان الاجتماعي الحكومي، وتطبيقاً لذلك نصت المادة (٥/ج) من نظام الضمان الاجتماعي لموظفي الحكومة ومستخدميها في الأردن رقم (٦) لسنة ١٩٦٦ وتعديلاته، على أنه إذا انتهت خدمة الموظف أو المستخدم بالعزل أو الاستغناء عن الخدمة أو الاستقالة أو فقد الوظيفة ترد له النسبة المبنية أدناه من المبالغ المحسومة منه شريطة أن لا تقل مدة اشتراكه في الصندوق عن ثلاث سنوات:

(١) (٥٠٪) إذا زادت مدة اشتراكه في الصندوق على ثلاث سنوات ولم تتجاوز خمس سنوات.

(٢) (٧٥٪) إذا زادت مدة اشتراكه في الصندوق على خمس سنوات.

ثامناً: يدفع للمشارك تعويض من صندوق الضمان الاجتماعي للعاملين في وزارة التربية والتعليم، وتطبيقاً لذلك نصت المادة (٧/أ) من نظام صندوق الضمان الاجتماعي للعاملين في وزارة التربية والتعليم في الأردن رقم (٣١) لسنة ١٩٩٨ وتعديلاته، على أنه "مع مراعاة أحكام الفقرة (ب) من هذه المادة يدفع للمشارك تعويض عند انتهاء خدمته في الوزارة بغير العزل أو الاستغناء عن الخدمة أو فقد الوظيفة على النحو التالي: (١) إذا كانت خدمته أقل من عشر سنوات فتد له اشتراكاته.

(٢) إذا كانت خدمته عشر سنوات فأكثر ولم يكمل خمس عشرة سنة بالنسبة للإناث وعشرين سنة بالنسبة للذكور فتد إليه اشتراكاته بالإضافة إلى مبلغ مائة دينار عن كل سنة تلي السنوات العشر الأولى".

ولم يعالج نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، مسألة تقادم الحقوق المالية المستحقة للموظف لدى

جهة الإدارة، إلا أن الباحث يرى أن المادة (١/٤٥٠) من القانون المدني في الأردن رقم (٤٣) لسنة ١٩٧٦ عاجلت ذلك، فقد نصت على أنه "لا تسمع دعوى المطالبة بأي حق دوري متجدد كأجرة المباني والأراضي الزراعية والممتلكات والمعاشات بانقضاء خمس سنوات على تركها بغير عذر شرعي"، كما نصت المادة (٤٤٩) من ذات القانون على أنه "لا ينقضي الحق بمرور الزمان ولكن لا تسمع الدعوى به على المنكر بانقضاء خمس عشرة سنة بدون عذر شرعي مع مراعاة ما وردت فيه أحكام خاصة"^(٩٢)، وما نصت عليه المادة (٤/ج) من نظام الضمان الاجتماعي لموظفي الحكومة ومستخدميها في الأردن رقم (٦) لسنة ١٩٦٦ وتعديلاته، على أنه "على صاحب الطلب أن يتقدم به إلى دائرته خلال مدة لا تتجاوز خمس سنوات من تاريخ نشوء الحق بأي مطالبة بمقتضى أحكام هذا النظام".

وتفريعاً عما سبق، فإن المدد القانونية التي يفقد بها الموظف حقه بالمطالبة في صرف مستحقاته المالية هي خمس سنوات من تاريخ تقديم الطلب لدائرته للمطالبة بصرف المستحقات المالية من صندوق الضمان الاجتماعي لموظفي الحكومة ومستخدميها في الأردن، وتصبح هذه المدة خمس عشرة سنة بعد تقديم الطلب، وخمس عشرة سنة من

تاريخ تقديم الطلب للمطالبة بصرف المستحقات المالية سواء من بدل الإجازات السنوية أو مكافأة الراتب الأساسي الشهري للموظف المصنف المستقيل^(٩٣).

ومن الجدير بالذكر أن رقابة القضاء الإداري على القرارات الصادرة عن الإدارة بقبول الاستقالة، لا تثير منازعة قضائية؛ لأن هذا القرار يمثل عملية إدارية تتفاعل فيها إرادتان: إرادة الموظف المتمثلة في التخلي عن الوظيفة العامة من خلال طلب الاستقالة المقدم منه لجهة الإدارة، وإرادة الإدارة المتمثلة في القرار الصادر بالموافقة على هذا الطلب، وبالتالي لا تكون الاستقالة بالإرادة المنفردة، ولهذا لا تنص تشريعات القضاء الإداري التي تحدد اختصاص هذه الجهات على سبيل الحصر على القرارات المتعلقة بقبول الاستقالة ضمن القرارات التي تدخل في نطاق طعون الموظفين - كما هو الحال في قانون محكمة العدل العليا الملغى رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ سابقاً- وبالرغم من ذلك فإن القرارات المتعلقة بقبول الاستقالة أو رفضها قد تكون موضع طعن أمام القضاء الإداري^(٩٤)، ومن تطبيقات ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن من أنه "... أن قرار قبول الاستقالة بناءً على طلب الموظف ليس من بين القرارات القابلة للطعن

بالإلغاء المنصوص عليها في المادة التاسعة من قانون محكمة العدل العليا؛ لأن طعون الموظفين المنصوص عليها في هذه المادة جاءت على سبيل الحصر...^(٩٥)، كما قضت "... يعتبر اختصاص المحكمة من النظام العام وللمحكمة إثارته من تلقاء نفسها وبما أن القرار محل الطعن يتعلق برفض استقالة المستدعي من جامعة اليرموك، فإنه ليس من الاختصاصات والطعون المنصوص عليها في المادة التاسعة من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢، وعليه تكون محكمة العدل العليا غير مختصة للنظر في هذا القرار، مما يستوجب رد الدعوى لعدم الاختصاص الوظيفي...."^(٩٦)

وفي المقابل، يجد الباحث أن قانون القضاء الإداري في الأردن رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤، تناول اختصاصات المحكمة الإدارية ومن بينها القرارات الإدارية النهائية المتعلقة بإنهاء خدمات الموظفين ومنها قرارات قبول الاستقالة أو رفضها، كما جاء في المادة (٣/أ/٥) من ذات القانون على أنه تختص المحكمة الإدارية، دون غيرها، بالنظر في جميع الطعون المتعلقة بالقرارات الإدارية النهائية بما في ذلك: طعون الموظفين العموميين المتعلقة بإلغاء القرارات الإدارية النهائية المتعلقة بإنهاء خدماتهم أو إيقافهم عن العمل^(٩٧)، لذا

جاءت هذه الاختصاصات محددة على سبيل المثال لا الحصر، وعليه تملك محكمة القضاء الإداري باعتبارها صاحبة الولاية العامة على المنازعات الإدارية النظر في طعون الموظفين في قرار قبول الاستقالة أو رفضها، إذا كانت غير مشروعة.

وتفريعاً عما سبق، يقع باطلاً القرار الصادر بإنهاء خدمة الموظف بناءً على طلبه في إحدى الحالات التالية، إذا لم يقدم الموظف طلباً بالاستقالة، أو إذا شاب طلب الموظف عيب من العيوب المفسدة للرضا كالإكراه والغلط، أو إذا كان الموظف قد استرد طلبه بالاستقالة قبل صدور قرار قبولها، أو إذا كانت الجهة الإدارية قد قبلت الاستقالة فور تقديمها من الموظف دون البحث في الشروط التي قرن بها الموظف استقالته، والحالتان الأخيرتان تأخذ بهما التشريعات المقارنة كمصر، وتعد هذه المسائل القانونية التي تخضع لرقابة القضاء الإداري.^(٩٨)

الخاتمة:

تناول الباحث في هذه الدراسة الاستقالة كأحد أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، وجاءت مدعمة بموقف الفقه القانوني والقضاء

الإداري، وتم تقسيمها إلى مبحثين تناولت على التوالي: خلفية الدراسة ومشكلتها، حيث تناول الباحث في المبحث الأول ماهية الاستقالة وشروطها، من حيث دراسة مفهوم الاستقالة وطبيعتها القانونية وشروطها، وفي المبحث الثاني تناول الباحث سلطة الإدارة بقبول الاستقالة أو رفضها أو تأجيلها وآثارها القانونية.

وخلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات آملاً أن تحقق الفائدة المرجوة منها:

أولاً: إن علاقة الموظف العام بالدولة، علاقة تنظيمية تحكمها القوانين والأنظمة أو اللوائح والتعليمات المعمول بها، وليست تعاقدية.

ثانياً: إن المشرع في الأردن فرق في نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، بين سلطة الإدارة المقيدة في عدم قبول الاستقالة عند مساءلة الموظف تأديبياً ونتج عنها إحالة الموظف إلى المجلس التأديبي أو محاكمته قضائياً، وبين سلطتها في التحقيق إذا كانت المخالفة بسيطة ليست بالجسيمة ولم يتم إحالته إلى المجلس التأديبي أو محاكمته قضائياً، إذ تقبل استقالته، بخلاف المشرع في مصر والتي قيدها بالإحالة إلى المحاكمة التأديبية، إذ لا تقبل استقالته إلا بعد الحكم

التي جاء فيها أنه "يجوز للموظف طلب العدول عن استقالته قبل صدور قرار الموافقة عليها، ويجوز للمرجع المختص في هذه الحالة قبول طلب العدول عن الاستقالة أو رفضه؛ لأن حق الموظف في الاستقالة، يقابل حقه في العدول عنها بحريته واختياره والاستمرار في الخدمة، بشرط أن يصل عدوله إلى علم الإدارة قبل قبول الاستقالة، إضافة إلى ضرورة توفر ركن السبب وشرط المصلحة في قرار قبول الاستقالة عند صدوره.

الهوامش:

(١) تناول المشرع في الأردن أسباب انتهاء خدمة الموظف العام في نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، التي جاءت محددة على سبيل الحصر لا على سبيل المثال، وتمثل، بقبول الاستقالة، وانتهاء مدة العقد أو إنهائه، وفقد الوظيفة، وعدم اللياقة الصحية، والاستغناء عن الخدمة، والعزل من الوظيفة، وبلوغ السن القانونية لانتهاء أو إنهاء الخدمة، على أن تراعى أحكام هذا النظام وقانون التقاعد المدني، وفقد الجنسية الأردنية، والتسريح من الخدمة، وإنهاء الخدمة أو الإعفاء منها، والإحالة على التقاعد أو الاستيداع، والوفاة. انظر: المواد (١٦٦-١٧٧) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته.

في الدعوى بغير جزاء الفصل أو الإحالة إلى المعاش، وفق المادة (٩٧) من قانون العاملين في الدولة في مصر رقم (٤٧) لسنة ١٩٧٨ وتعديلاته.

ثالثاً: نأمل من المشرع في الأردن الأخذ بما هو مستقر عليه في النظام المقارن من خلال تحقيق التوازن بين مصلحة الموظف العام في التخلي عن الوظيفة ومصلحة الإدارة في السير المنتظم للمرافق العامة؛ لأن نظام الخدمة المدنية الحالي يرجح مصلحة الإدارة من خلال رفض طلب الاستقالة، كما جاء في المادة (١٦٧/أ) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، التي تنص على أنه تكون الاستقالة التي يقدمها الموظف خطية وغير مشروطة، وتقدم إلى المرجع المختص باتخاذ قرار تعيين المماثل له في الدرجة والراتب الأساسي، وإذا لم يصدر القرار بقبولها خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديمها تعتبر مرفوضة.

رابعاً: نأمل من المشرع في الأردن الأخذ بما هو مستقر عليه في النظام المقارن من حيث جعل الاستقالة مقبولة حكماً بمرور مدة معينة على تقديمها.

خامساً: نأمل من المشرع في الأردن تعديل المادة (١٦٧/د) من نظام الخدمة المدنية رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته؛

- (٢) مجمع اللغة العربية المعجم الوسيط، ط ٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤، ص ٧٧٠.
- (٣) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار صادر، بيروت، لبنان، ص ٥٧٩.
- (٤) الطماوي، سليمان محمد مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ط ٩، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ٢٠١٤، ص ٥٤٢.
- (٥) كنعان، نواف، الوجيز في القانون الإداري الأردني، الكتاب الثاني، ط ٤، الآفاق المشرقة ناشرون، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٢، ص ٢٠١. الزعبي، خالد القانون الإداري وتطبيقاته في المملكة الأردنية الهاشمية، ط ٣، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٩٨، ص ٢٦٢. الصالح، بدرية جاسر، قواعد إنهاء خدمة الموظف العام في القانون الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً لقانوني الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة ١٩٧٩ والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦، ط ١، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٦، ص ٨١. القيسي، إعاد علي حمود، الوجيز في القانون الإداري، ط ١، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ١٩٩٨، ص ٢٦٨.
- (٦) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١١٧/١٩٧٧)، الصادر بتاريخ ١/١/١٩٧٨، وحكمها (١١٥/١٩٧٨) الصادر بتاريخ ٢١/١/١٩٧٩، منشورات مركز عدالة.
- (٧) انظر: قرار الديوان الخاص بتفسير القوانين رقم (٢١)، لسنة ١٩٦٩، الصادر بتاريخ ١٨/٩/١٩٦٩، المنشور على الصفحة (١٢٠٠) من عدد الجريدة الرسمية رقم (٢٢٠٧)، الصادرة بتاريخ ١/١١/١٩٦٩.
- (٨) الحلو، ماجد راغب، القانون الإداري، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٦، ص ٣٠٦. حسن، محمد قدري، القانون الإداري، ط ١، مكتبة الجامعة، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، إثراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٩، ص ٢٦٣.
- (٩) انظر: المادة (١٢) من دستور جمهورية مصر العربية لسنة ٢٠١٤.
- (١٠) القبيلات، حمدي سليمان، القانون الإداري، ط ١، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠١٠، ج ٢، ص ٣٦٣. الخلايلة، محمد علي، أحكام استقالة الموظف العام وآثارها في نظام الخدمة المدنية الأردني رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ وقضاء محكمة العدل العليا الأردنية (دراسة مقارنة)، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات-العلوم الإنسانية والاجتماعية،

- (١٦) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (٢٠١٣/٣٣٢)، الصادر بتاريخ ١٤/١١/٢٠١٣، منشورات مركز عدالة.
- (١٧) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٦٦. العنزي، عبدالعزيز سعد مانع، النظام القانوني لانتهاء خدمة الموظف العام (دراسة مقارنة بين القانونين الأردني والكويتي)، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عمان، الأردن ٢٠١٢، ص ١١٢.
- (١٨) أبو عليقة، وصفي مرعي حسن، انتهاء خدمة الموظف بين الشريعة ونظام الخدمة المدنية الأردني، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، ٢٠٠٤، ص ٣٤.
- (١٩) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٦٦.
- (٢٠) الصالح، قواعد إنهاء خدمة الموظف العام في القانون الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً لقانوني الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة ١٩٧٩ والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦، ص ٨٥.
- (٢١) كنعان، الوجيز في القانون الإداري الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٢.
- (٢٢) كنعان، الوجيز في القانون الإداري الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٢.
- (٢٣) القبيلات، حمدي سليمان، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ط ١، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٣، ص ١٧٧. الحلو، (الأردن)، المجلد العشرون، العدد الرابع، ٢٠٠٥، ص ١٠٧-١٣٤، ص ١١١. الزعبي، القانون الإداري وتطبيقاته في المملكة الأردنية الهاشمية، ص ٢٦٢. الطماوي، مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ص ٥٤٢ وما بعدها.
- (١١) أبو زيد، محمد عبد الحميد، المرجع في القانون الإداري، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩٩، ص ٥٥٩.
- (١٢) حسن، القانون الإداري، ص ٢٦٤. الطماوي، مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ص ٥٤٢ وما بعدها.
- (١٣) النجار، زكي محمد، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٨٦، ص ١١٣.
- (١٤) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٦١.
- (١٥) الخلايلة، محمد علي، القانون الإداري، الكتاب الثاني، ط ٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ٢٠١٥، ص ١٥٦. الخلايلة، محمد علي، أحكام استقالة الموظف العام وآثارها في نظام الخدمة المدنية الأردني رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ وقضاء محكمة العدل العليا الأردنية (دراسة مقارنة)، ص ١١١.

- القانون الإداري، ص ٣٠٨. الصالح،
قواعد إنهاء خدمة الموظف العام في القانون
الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً لقانوني
الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة ١٩٧٩
والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١) لسنة
١٩٧٦، ص ٨٥. النجار، أسباب انتهاء
الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام،
ص ١١٧. حسن، القانون الإداري،
ص ٢٦٤. كنعان، الوجيز في القانون الإداري
الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٢.
- (٢٤) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في
الأردن (١٩٩٦/٢٩٥)، الصادر بتاريخ
٢٧/٥/١٩٩٧، منشورات مركز عدالة.
- (٢٥) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في
الأردن (١٩٧٦/٤٨)، الصادر بتاريخ
١/١/١٩٧٧، منشورات مركز عدالة.
- (٢٦) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في
الأردن (١٩٦٥/١٨)، الصادر بتاريخ
١/١/١٩٦٥، منشورات مركز عدالة.
- (٢٧) كنعان، الوجيز في القانون الإداري
الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٢. أبو
زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٦٦.
- (٢٨) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير
حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٨٠.
- (٢٩) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين
بالحكومة والقطاع العام، ص ١٢٤.
- (٣٠) انظر: حكم محكمة القضاء الإداري في
مصر، الطعن (٤٦١٣)، لسنة ٨ قضائية،
- الصادر بتاريخ ٢٦/١٢/١٩٥٦.
- (٣١) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين
بالحكومة والقطاع العام، ص ١٢٦.
- (٣٢) بطيخ، رمضان محمد والعجاردة، نوفان
منصور، مبادئ القانون الإداري في المملكة
الأردنية الهاشمية، الكتاب الثاني، ط ١،
إثراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،
٢٠١٢، ص ٣٠٤، مكتبة الجامعة، الشارقة،
الإمارات العربية المتحدة. النجار، أسباب
انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع
العام، ص ١١٧ وما بعدها. كنعان، الوجيز
في القانون الإداري الأردني، الكتاب
الثاني، ص ٢٠٣.
- (٣٣) الصالح، قواعد إنهاء خدمة الموظف العام
في القانون الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً
لقانوني الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة
١٩٧٩ والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١)
لسنة ١٩٧٦، ص ٨٩.
- (٣٤) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين
بالحكومة والقطاع العام، ص ١١٩.
- (٣٥) الريدي، محمد، س وج في شؤون العاملين
مستقاة من أحكام مجلس الدولة، مقاله في
مجلة المال والتجارة (مصر)، مجلد رقم
(١٣)، العدد (١٤٧)، ١٩٨١، ص ٣٧.
- النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين
بالحكومة والقطاع العام، ص ١٢٠.
- (٣٦) العواملة، منى عبدالفتاح، إنهاء خدمة
الموظفين في التشريع الأردني والمقارن،

التشغيل الإلزامي على أحد غير أنه يجوز بمقتضى القانون فرض شغل أو خدمة على أي شخص: (١) في حالة اضطرارية كحالة الحرب، أو عند وقوع خطر عام، أو حريق، أو طوفان، أو مجاعة، أو زلزال، أو مرض وبائي شديد للإنسان أو الحيوان أو آفات حيوانية أو حشرية أو نباتية أو أية آفة أخرى مثلها أو في أية ظروف أخرى قد تعرض سلامة جميع السكان أو بعضهم إلى الخطر. (٢) بنتيجة الحكم عليه من محكمة، على أن يؤدي ذلك العمل أو الخدمة تحت إشراف سلطة رسمية، وأن لا يؤثر الشخص المحكوم عليه إلى أشخاص أو شركات أو جمعيات أو أية هيئة عامة أو يوضع تحت تصرفها. انظر: المادة (١٢) من دستور جمهورية مصر العربية لسنة ٢٠١٤.

(٤٦) محمد، أشرف عبدالسلام، إرادة الموظف في إنهاء خدمته... كيف؟ مقالة في مجلة التنمية الإدارية (مصر)، السنة (٢٧)، العدد (١٢٠)، ٢٠٠٨، ص ٨٢-٨٣.

(٤٧) شلبي، أحمد والريدي، محمد.. أنت تسأل ونحن نحيب؟ مقالة في مجلة المال والتجارة (مصر)، مجلد رقم (٨)، العدد (٨١)، ١٩٧٦، ص ٦٥.

(٤٨) انظر: المادة (٥٥) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته.

(٤٩) انظر: المادة (٤٥) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته.

رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ١٩٩٦، ص ٨٧.

(٣٧) الحلو، القانون الإداري، ص ٣٠٩.

(٣٨) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٧٨.

(٣٩) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (٢٠١٤/١١٩)، الصادر بتاريخ ١٤/٩/٢٠١٤، منشورات مركز عدالة.

(٤٠) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١٩٥٣/٢٦)، الصادر بتاريخ ١٣/٧/١٩٥٣، مجلة نقابة المحامين، لسنة ١٩٥٣، ص ٤٥٠.

(٤١) حكم المحكمة الإدارية العليا، الطعن (١٧٢٢)، لسنة ٢٣ قضائية، الصادر بتاريخ ٢٦/١/١٩٨٨.

(٤٢) العنزي، النظام القانوني لانتهاء خدمة الموظف العام (دراسة مقارنة بين القانونين الأردني والكويتي)، ص ١١٣. العوامل، إنهاء خدمة الموظفين في التشريع الأردني والمقارن، ص ٨٧.

(٤٣) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٤١ وما بعدها.

(٤٤) أبو عليقة، انتهاء خدمة الموظف بين الشريعة ونظام الخدمة المدنية الأردني، ص ٣٤ وما بعدها.

(٤٥) فعلى سبيل المثال تنص المادة (١٣) من دستور المملكة الأردنية الهاشمية لسنة ١٩٥٢ وتعديلاته، على أنه لا يفرض

الإداري الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٥٨) العوامل، منى عبدالفتاح، إنهاء خدمة الموظفين في التشريع الأردني والمقارن، ص ٩١.

(٥٩) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٤٣ وما بعدها.

(٦٠) الزعي، القانون الإداري وتطبيقاته في المملكة الأردنية الهاشمية، ص ٢٦٢. كنعان، الوجيز في القانون الإداري الأردني، الكتاب الثاني، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٦١) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٩٣.

(٦٢) الحلو، القانون الإداري، ص ٣١٠.

(٦٣) الخلايلة، أحكام استقالة الموظف العام وآثارها في نظام الخدمة المدنية الأردني رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ وقضاء محكمة العدل العليا الأردنية (دراسة مقارنة)، ص ١٢٦.

(٦٤) شطناوي، علي، مدى مشروعية قرار قبول الاستقالة المشروط، مجلة أبحاث اليرموك- سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية- (الأردن)، مجلد رقم (٢٦)، العدد الثاني، ٢٠١٠، ص ٤٤٣-٤٥٨، ص ٤٤٨ وما بعدها. الحلو، القانون الإداري، ص ٣١٠. بطيخ، والعجاردة، مبادئ القانون الإداري في المملكة الأردنية الهاشمية، الكتاب الثاني، ص ٣٠٢.

(٥٠) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١٠٦/١٩٨٢)، الصادر بتاريخ ١/١/١٩٨٣، منشورات مركز عدالة.

(٥١) الطماوي، مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ص ٥٤٤. أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٧٤ وما بعدها.

(٥٢) وتحسب من تاريخ ورود الطلب الخاص بالاستقالة إلى جهة الإدارة التابع لها الموظف، وليس من تاريخ تحريرها، وإلا اعتبرت مقبولة بقوة القانون، والعبرة بالأيام ومن الملاحظ أن المشرع في مصر لم يستخدم لفظ الشهر. أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٧٣.

(٥٣) العوامل، إنهاء خدمة الموظفين في التشريع الأردني والمقارن، ص ٩٠.

(٥٤) حكم المحكمة الإدارية العليا، الطعن (٢٩٨٣)، لسنة ٤٨ قضائية، الصادر بتاريخ ٢٨/٣/٢٠٠٩.

(٥٥) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٥٦) الطماوي، مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ص ٥٤٤.

(٥٧) الخلايلة، القانون الإداري، الكتاب الثاني، ص ١٥٧. كنعان، الوجيز في القانون

- (٦٥) أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٤٦.
- (٦٦) حكم المحكمة الإدارية العليا، الطعن (٥٨٠)، لسنة ١٠ قضائية، الصادر بتاريخ ١٩٦٦/١١/١٢.
- (٦٧) الصالح، قواعد إنهاء خدمة الموظف العام في القانون الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً لقانوني الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة ١٩٧٩ والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦، ص ٨٧ وما بعدها. أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٧٧.
- الحلو، القانون الإداري، ص ٣٠٨. النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٣٢ وما بعدها.
- (٧٣) العنزي، النظام القانوني لانتهاء خدمة الموظف العام (دراسة مقارنة بين القانونين الأردني والكويتي)، ص ١١٥.
- (٧٤) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٣٦.
- (٧٥) تنص المادة (١/١٤٩) من نظام الخدمة المدنية في الأردن رقم (٨٢) لسنة ٢٠١٣ وتعديلاته، على أنه "يوقف الموظف عن العمل بقرار من الوزير في الحالات التالية: (١) إذا تمت إحالته من دائرته إلى المجلس التأديبي أو المدعي العام أو المحكمة لارتكابه مخالفة مسلكية أو جنائية أو جنحة مخلة بالشرف أو بواجبات الوظيفة. (٢) إذا تمت إحالته إلى الجهة القضائية المختصة بموجب أحكام النظام المالي المعمول به. (٣) إذا طلب من دائرته إيقافه عن العمل بموجب أحكام أي تشريع آخر. (٤) إذا تمت إحالته من المدعي العام إلى المحكمة لارتكابه أي جنائية أو جنحة مخلة بالشرف. (٥) إذا قدمت
- (٦٨) الطماوي، مبادئ القانون الإداري (دراسة مقارنة)، الكتاب الثاني، نظرية المرفق العام وعمال الإدارة العامة، ص ٥٤٤. أبو زيد، المرجع في القانون الإداري، ص ٥٧٥ وما بعدها.
- (٦٩) القبيلات، حمدي سليمان، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٨٩.
- (٧٠) الخلايلة، أحكام استقالة الموظف العام وآثارها في نظام الخدمة المدنية الأردني رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٢ وقضاء محكمة العدل العليا الأردنية (دراسة مقارنة)، ص ١٢٤.
- (٧١) الصالح، قواعد إنهاء خدمة الموظف العام في القانون الكويتي (الأسباب والآثار) وفقاً لقانوني الخدمة المدنية رقم (١٥) لسنة ١٩٧٩ والتأمينات الاجتماعية رقم (٦١) لسنة ١٩٧٦، ص ٩٤.

(٨٤) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٩٠.
الريدي، محمد، س و ج في شؤون العاملين مستقاة من أحكام مجلس الدولة، مقالة في مجلة المال والتجارة (مصر)، مجلد رقم (١٩)، العدد (٢١٤)، ١٩٨٧م، ص ٤٤-٤٥.

(٨٥) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٣١.
(٨٦) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (٢٠١٢/٣٢١)، الصادر بتاريخ ٢٧/١١/٢٠١٢، منشورات مركز عدالة.

(٨٧) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٤٤.
(٨٨) العوامل، إنهاء خدمة الموظفين في التشريع الأردني والمقارن، ص ١٤٤.

(٨٩) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١٩٦٧/١)، الصادر بتاريخ ١/١/١٩٦٧، منشورات مركز عدالة.

(٩٠) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١٩٦٣/٥٠)، الصادر بتاريخ ١/١/١٩٦٤، منشورات مركز عدالة.

(٩١) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٩٤ وما بعدها.

(٩٢) انظر: المادتان (٣٧٤، ٣٧٥) من القانون المدني في مصر رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨.
(٩٣) انظر: كتاب وزير المالية/ رئيس لجنتي

شكوى ضده بموجب أحكام البند (٢) من الفقرة (ب) من المادة (١٥٩) من النظام.
(٧٦) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين بالحكومة والقطاع العام، ص ١٣٧.
(٧٧) انظر: المادة (٢٦) من قانون الإجراءات الجنائية في مصر رقم (١٥٠) لسنة ١٩٥٠ وتعديلاته.

(٧٨) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (٢٠١٣/٥٠٦)، الصادر بتاريخ ١٣/٥/٢٠١٤، منشورات مركز عدالة.

(٧٩) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (٢٠٠٠/٥٠١)، الصادر بتاريخ ٢٥/٣/٢٠٠١، منشورات مركز عدالة.

(٨٠) العنزي، عبدالعزيز، النظام القانوني لانتهاء خدمة الموظف العام (دراسة مقارنة بين القانونين الأردني والكويتي)، ص ١١٥.

(٨١) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٨٢.

(٨٢) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن (١٩٩٩/٢٨٣)، الصادر بتاريخ ١٤/١٢/١٩٩٩، وحكمها (١٩٩٩/٤٨٨)، الصادر بتاريخ ٢٧/٤/٢٠٠٠، وحكمها (٢٥٦/١٩٩٩)، الصادر بتاريخ ٣١/١٠/١٩٩٩، منشورات مركز عدالة.

(٨٣) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)، ص ١٩٤.

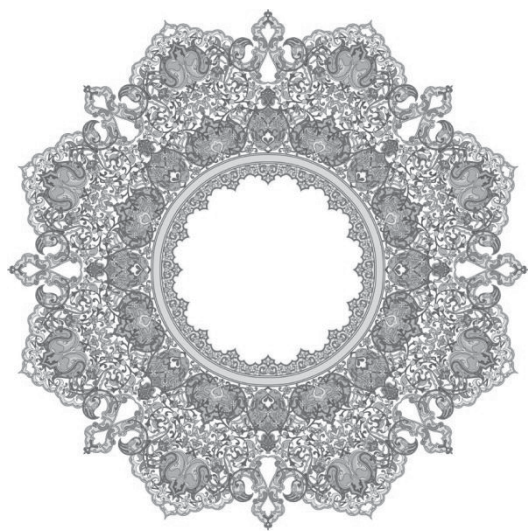
التقاعد المدني والعسكري رقم ٢٧/٣/
٦١١ تاريخ ٢٠١٠/٢/٣ الموجه إلى
وزارة التربية والتعليم بناءً على الكتاب
رقم ١١/ ١٦٤٨/٩٨ تاريخ ١٢/١/
٢٠١٠ وموضوعه تقادم المستحقات المالية
العائدة للموظفين.

(٩٤) القبيلات، انقضاء الرابطة الوظيفية في
غير حالة التأديب (دراسة مقارنة)،
ص ١٩٦.

(٩٥) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في
الأردن (١٩٩٧/٤٤٢)، الصادر بتاريخ
١٩٩٨/٦/٣٠، منشورات مركز عدالة.
(٩٦) حكم محكمة العدل العليا الملغاة في الأردن
(٢٠١٣/٣٢٥)، الصادر بتاريخ ١٢/٣/
٢٠١٣، منشورات مركز عدالة.

(٩٧) تنص المادة (٩/أ/٣) من القانون الملغى
لمحكمة العدل العليا في الأردن رقم (١٢)
لسنة ١٩٩٢ على أنه تختص المحكمة دون
غيرها بالنظر في الطعون المقدمة من ذوي
المصلحة والمتعلقة بما يلي: طلبات الموظفين
العموميين بإلغاء القرارات النهائية الصادرة
بإحالتهم على التقاعد أو الاستبعاد أو
بفصلهم من وظائفهم أو فقدانهم لها أو
إيقافهم عن العمل بغير الطريق القانوني.

(٩٨) النجار، أسباب انتهاء الخدمة للعاملين
بالحكومة والقطاع العام، ص ١٣٩ وما
بعدها.



تحقيق مناط الحاكمية في نظام إدارة الدولة (دراسة شرعية)

د. وليد مصطفى أحمد شاويش *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٣/٨م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٦/٣/٨م

ملخص

يتناول البحث مفهوم الحاكمية من الناحية الشرعية، وبيان المراد بالنظام الإداري للدولة، ومدى تناول الحكم الشرعي للتراتب الإدارية للدولة كالقانون الإداري في ضوء ما يعرف بتحقيق المناط في الاصطلاح الأصولي، وسائر الترتيبات ذات العلاقة بإدارة مؤسسات الدولة وأجهزتها، ثم تأصيل تلك الترتيبات تحت النص الشرعي والمصلحة المرسلة من حيث جنسها، أما بحسب تفصيلات النظم الإدارية فإنها ترجع إلى الأحكام العادية، التي يمكن معرفة مناسبتها من عدمها بطريق العادة والتجربة، وقد توصل الباحث إلى أن النظم الإدارية تندرج تحت أصل المصالح المرسلة، ولا يشكل على إدراجها ضمن المصالح المرسلة أنها كانت صادرة من المسلمين أو غير المسلمين، وإقامة الأدلة الشرعية على ذلك من أصول الشريعة. **الكلمات المفتاحية:** الحاكمية، القانون الإداري، الحكم العادي، الحكم الشرعي، تحقيق المناط.

Abstract

This paper investigates the concept of governance from the viewpoint of Sharia, and the idea of administrative system of the State. It also explores the extent to which Sharia judgment considers administrative procedures of the state such as the administrative law in the light of what is known as investigating the Sharia fundamental terminology and all arrangements concerning the State and its institutions. The paper also administers the rite of confirmation of these procedures within Shari'ah's (legal) texts and the benefit based on their nature. However, the details of the administrative systems are studied under the ordinary laws, which can be verified for suitability by recurrence and experiment. The researcher then classifies administrative systems under Shari'ah foundations and discusses the status of those administrative laws and arrangements that do not violate the rules of Shari'ah as being acceptable as long as they conform to Shari'ah providing the required supporting evidence. **Keywords:** Governance, Administrative Law, Ordinary Judgment, Sharia Judgment, Recognition of reason.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيوخ نوح القضاة للشرعية والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

٣. ما الأصل الشرعي الذي يبنى عليه

النظام الإداري للدولة؟

٤. ما حكم التنظيمات الإدارية الوضعية

إذا وافقت أحكام الشريعة الإسلامية؟

أهداف البحث:

١. شرح المقصود بمفردات البحث

الأساسية: الحاكمية، تحقيق المناط، النظام الإداري.

٢. توضيح كيفية تنزيل الحكم الشرعي على النظام الإداري للدولة.

٣. رد الفرع إلى أصله، ببيان الأصل الشرعي الذي يندرج تحته فرع النظام الإداري.

٤. بيان الحكم الشرعي للتنظيمات الإدارية الوضعية إذا وافقت أحكام الشريعة الإسلامية.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث - فيما اطلع عليه - دراسات سابقة مباشرة في موضوع البحث، تميز بين الحكم الشرعي والإداري، ولكن هناك بحوث تناولت الحاكمية من الجانب الفقهي فقط خلال نصوص الشرعية، كان أبرزها في التناول الفقهي والأصولي، هو

كثيرا ما يتداول مفهوم الحاكمية بمعنى مرجعية الشريعة الإسلامية للدولة والمجتمع، وبما أن تصرفات الدولة مبنية على أساس رعاية المصالح والشأن العام، وأن الدولة تعتمد في ذلك على تنظيمات إدارية كالوزارات والمؤسسات، تدير خلالها الشأن العام، فإن الأمر يقتضي بيان حكم هذه النظم الإدارية والأصل الشرعي الذي تندرج تحته، وبما أن العديد من النظم الإدارية في الدولة هي نظم وضعية مستفادة من غير المسلمين، يقتضي البحث بيان حكم هذه النظم إذا وافقت الشرع في أصوله العامة كالمصالح المرسلة، وبيان الأدلة من الشرع على جواز الاستفادة منها ما دامت لم تعارض الأحكام الشرعية، وتحقق منها المصلحة المعتبرة شرعا.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بتحقيق المناط، والنظام الإداري للدولة؟
٢. كيف يمكن تنزيل مناط الحاكمية على النظام الإداري للدولة؟

أهمية البحث:

ظهرت العديد من الكتابات والبحوث النظرية في مجال الحاكمية، وهي تتناول القوانين الوضعية جميعاً دون تفصيل بين ما هو عادي إداري وما هو مخالف للشرع في أحكامه التفصيلية، فتكمن أهمية البحث في أنه يعالج في الواقع جانباً من القوانين الوضعية التي تتناول الجانب الوظيفي للدولة ونظامها الإداري، ومناقشة جنس هذه القوانين والنظم الإدارية من الناحية الشرعية، تلافاً للفتاوى والأحكام المطلقة في موضوع الحاكمية والتي يمكن أن يؤدي إطلاقها إلى أفهام مغلوطة يمكن توظيفها توظيفاً عنيفاً في المجتمع الإسلامي.

خطة البحث:

المبحث الأول: التعريف بتحقيق المناط والحاكمية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط

المطلب الثاني: التعريف بالحاكمية

المبحث الثاني: تنزيل مناهج الحاكمية على

النظام الإداري للدولة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعيين محل الحكم في

الحاكمية وهو الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للنظام

الإداري والوظيفي للدولة الحديثة.

في تفسير أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن للشيخ، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى ١٣٩٣هـ)، نشرته دار الفكر في بيروت، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

وقد جمع الشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس ما يتعلق بالحاكمية من تفسير أضواء البيان في كتاب بعنوان: الحاكمية في ضوء تفسير أضواء البيان، من منشورات دار طيبة، سنة ١٤١٢هـ، وقد تضمن التأكيد على مرجعية الشريعة في الحكم، ولكن كغيره من الكتابات الفقهية والفكرية في الموضوع، لم يتطرق إلى التمييز بين الحكم الشرعي، والحكم العادي الذي يندرج تحته الحكم الإداري، وهو محل الدراسة في هذا البحث، وقد ذكر ذلك على سبيل الإشارة في الصفحتين ٢٢، ٢٣ من الكتاب.

حدود البحث:

يتناول البحث الجانب الوظيفي والنظم الإدارية التي تنظم عمل الدولة ومؤسساتها، ولا يناقش هذه النظم بتفاصيلها من حيث موافقة الشريعة أم لا، بل يتناول جنس هذه التنظيمات، وبيان الأصل الشرعي الذي يلائمها.

المبحث الأول: التعريف بتحقيق المناط والحاكمية.

المطلب الأول: التعريف بتحقيق المناط.

الفرع الأول: المناط:

المناط لغة من الفعل نَوَط، جاء في المصباح المنير: (نَ وَطٌ: ناطه نوطاً من باب قال علقه واسم موضع التعليق مناط بفتح الميم^(١)، وجاء في الكلبيات: (المناط: لُغَةٌ: مَوْضِعُ النُّوْطِ وَهُوَ التَّعَلُّقُ وَالْإِلْصَاقُ، مِنْ نَاطَ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ إِذَا أَلَصَّقَهُ وَعَلَقَهُ)^(٢)، (المناط: بالتحريك، موضع التعليق، والعلة، ومنه: مناط الحكم، أي: علته^(٣). ووجه مناسبة تسميتها علة، أنها تغير حال المريض من حال الصحة إلى حال المرض، (ويعنى بالعلة مناط الحكم وسميت علة لأنها غيرت حال المحل أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله)^(٤).

الفرع الثاني: تعريف تحقيق المناط:

جاء في التعريفات الفقهية في معنى تحقيق المناط والتمثيل له: (التحقيق: هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفة تلك العلة بنص أو إجماع أو استنباط مثلاً: العدالةُ علةٌ لوجوب قبول الشهادةِ عَلَيْهَا له بالإجماع، فإثبات وجودها في شخص معين بالنظر والاجتهاد هو تحقيقُ

المناط)^(٥)، وعرف أيضاً مع التمثيل له بأنه: (النظر إلى معرفة العلة في آحاد الصور بعد صحتها في نفسها كتعرف كون هذا الشاهد عدلاً لينبني عليه قبول شهادته، وقد تقدم أن العدل مقبول الشهادة، وتعرف كفاية القريب لبناء الوجوب عليه بعد العلم بوجوب الكفاية)^(٦).

الفرع الثالث: أنواع تحقيق المناط:

إن تحقيق المناط يعني في أصله أنه تنزيل الحكم على الواقعة محل النظر، كما يقول الإمام الشاطبي في تعريفه لتحقيق المناط: (أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله)^(٧)، أي أن الحكم ثابت ومستقر، ولا يبحث في أدلته وطرق ثبوته، إنما ينطلق الفقيه من الحكم الثابت إلى تنزيله على محله في الواقع، ولكن يتنوع تحقيق المناط بحسب ثبوت حكمه إلى نوعين، نوع يعد وصفاً كلياً مجمعا عليه، والثاني علة علمت بنص وإجماع، على النحو الآتي:

١- أن يكون المناط وصفاً كلياً مجمعا عليه:

جاء تعريف هذا النوع في رسالة في أصول الفقه وضرب مثلاً له نصب الإمام العدل في أمور المسلمين، فقال: (أما تحقيق المناط فنوعان: أحدهما لا نعرف في جوازه

خلافًا، وهو أن تكون القاعدة الكلية في الأصل مجمعا عليها، ويجتهد على تحقيقها في الفرع مثاله: تعيين الإمام والعدل وقدر الكفاية في النفقات ونحو ذلك يعبر عنه بتحقيق المناط إذا كان معلوما لكن تعذرت معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه لإمارات وهذا من صورة كل شريعة لأن التنصيص عدالة كل شاهد وقدرها كفاية كل شخص لا بوحدها^(٨).

وقد أكد ابن قدامة المثال السابق على أن نصب الإمام هو من تحقيق المناط الذي هو وصف مجمع عليه في الأصل، فقال: (أما تحقيق المناط، فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافًا ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقًا عليها، أو منصوصًا عليها، ويجتهد في تحقيقها في الفرع... منه الاجتهاد في القبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة: فيعلم بالاجتهاد، وكذلك تعيين الإمام، والعدل^(٩)).

٢- أن يكون المناط علةً عُلِمَتْ بنص أو إجماع:

قال بعد ذكر النوع الذي سبق ذكره من تحقيق المناط: (الثاني ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في

الفرع واجتهاده، مثاله قول النبي ﷺ في الهرة إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم^(١٠)، وقد بين في البحر المحيط الثاني بقوله: (تحقيق المناط فهو أن يتفق على عِلِّيَّة وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق. وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد. سمي به لأن المناط، وهو الوصف، علم أنه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة. قال الغزالي: وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الأئمة^(١٢)).

وخلاصة الأمر في تحقيق المناط أن الحكم ثابت بالشرع، سواء كان وصفًا أم علة، ولكن يسعى المجتهد في تنزيل الحكم على محله في الواقع، وهذا يعني أن المجتهد لا بد له أن يعرف الحكم أولاً، ثم يعرف الواقع محل الحكم معرفة دقيقة، ثم الربط بين الحكم المناسب ومحله في الواقع محل البحث، ويبين الإمام الشاطبي ذلك بقوله: (ومعناه أن يثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله^(١٣))، (وأما تحقيق المناط فهو أن يتفق على علية وصف بعض إجماع ويجتهد في وجودها في صورة النزاع كالاجتهاد في تعيين الإمام بعد ما علم من إيجاب نصب الإمام

حكما وحكومة، وحكم بينهم كذلك، والحاكم: منفذ الحكم، كالحكم محركاً، ج: حُكِّمَ. وحاكمه إلى الحاكم: دعاه وخاصمه، وحكّمه في الأمر تحكيماً: أمره أن يحكم فاحتكم^(١٧).

الفرع الثاني: الحاكمية شرعاً:

هي مصدر صناعي^(١٨)، ويعني الاحتكام، وغلب استخدامها في معنى الرجوع إلى الشريعة الإسلامية في نظام الحكم، وبما أنها مصدر صناعي، فهي ليست من اصطلاحات الفقهاء والأصوليين، الذين درجوا على مصطلح الإمامة والخلافة، مع النص على مرجعية الإسلام في شؤون الدولة والمجتمع، وليست القضية اللفظية هنا هي الحاسمة في الأمر، بل إن الحاسم في الأمر هو مرجعية الإسلام في شؤون المسلمين العامة والخاصة، والعبرة بالمعاني لا بالمباني، ومرجعية الإسلام في الشأن العام هي بمقتضى الألوهية التي يؤمن بها المسلم، فالله تعالى مشرع في ملكه على مقتضى ألوهيته وحكمته وواسع علمه، بما ينفع خلقه.

وقد كانت سنة النبي ﷺ مرجعاً شارحاً للقرآن، ومستقلاً في الحجية إلى جانب المصدر الأول وهو القرآن، وقد كان النبي ﷺ إماماً وقاضياً ومفتياً، يرسم القدوة

وكذا تعيين القضاة والولاة وكذا في تقدير التعزيزات وتقدير الكفاية في نفقة القريب^(١٤).

هذا بالإضافة إلى أن تحقيق المناط هو محل اتفاق بين العلماء، لأن الشريعة ثابتة وحتى تستوعب المستجدات الحادثة لا بد من اجتهاد ينزل الحكم الشرعي على الصور الحادثة، قال في المستصفى: (أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه، مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص، وكذا تعيين الولاة، والقضاة)^(١٥).

المطلب الثاني: التعريف بالحاكمية.

الفرع الأول: الحاكمية لغة:

الحاكمية من الفعل حَكَمَ، وجاء في لسان العرب: (حَكَمَ: الله سبحانه وتعالى أحكم الحاكمين، وهو الحكيم له الحكم، سبحانه وتعالى. قال الليث: الحَكَمَ الله تعالى. الأزهري: من صفات الله الحكم والحكيم والحاكم، ومعاني هذه الأسماء متقاربة، والله أعلم بما أراد بها، وعلينا الإيمان بأنها من أسمائه)^(١٦).

وفي القاموس المحيط: (الحكم، بالضم: القضاء، ج: أحكام، وقد حكم عليه بالأمر

لمن أراد الاهتداء بهديه، وبعد لحاقه بالرفيق الأعلى، انتقلت الإمامة من ممارسات النبوة وتطبيقاتها، إلى تطبيقات الخلفاء الراشدين، الذي كانوا قدوة في السير على نهج النبوة، وكانت الخلافة الراشدة، هي الأداة التي تقام بها الشريعة وتحرسها، ولم تكن الخلافة الراشدة مرجعاً مستقلاً، بل كانت نموذجاً رفيعاً للاقتداء البشري بالنبوة، ولم يزعم الخلفاء الراشدون العصمة من الخطأ، بل بينوا أنهم يجوز عليهم الخطأ، وإنما تصرفوا في حقل الإمامة بالاجتهاد، بالرجوع للكتاب والسنة، وبما يراعي مصالح الأمة، ويدراً المفسدة عنها.

الفرع الثالث: علاقة الخلافة والإمامة بالحاكمة:

يعرف ابن خلدون الخلافة بقوله: (والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)^(١٩).

وعرف الماوردي الإمامة بقوله: (موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)^(٢٠)، أما الإمام الجويني فقد عرفها بقوله: (الإمامة رئاسة تامة، وزعامة

عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا. مهمتها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفّ الخيف^(٢١) والخيف^(٢٢)، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين)^(٢٣).

ويلاحظ على ما مر من التعريفات للخلافة والإمامة الدور الوظيفي لهما، وأن الإمامة أداة لتحقيق مقاصد شرعية مهمة، من حراسة المجتمع وسياسته بالشريعة، وواضح أيضاً أنها تنطوي على معنى سلطة نافذة مرجعيتها الإسلام، تسعى لتحقيق الصلاح والسعادة في الدنيا والآخرة، وفق ميزان الشريعة المنزل، مما يعني أن الخلافة هي سلطة نافذة في الشأن العام للأمة، وفق مرجعية شرعية واضحة، بحيث تكون الشريعة حاكمة على الأمة جميعاً، ودور الخليفة أو من ينوب عنه هو تنفيذ شريعة لم يضعها المجتمع ولا الخليفة، بل هي وضع إلهي حكيم للمجتمع، وميزان عادل بين الحاكمين والمحكومين، وأن دور الأمة هو الرقابة على الالتزام بالشريعة.

يقول الزحيلي -رحمه الله- مبينا قيمة الدور الوظيفي للخلافة: (الإمامة العظمى أو الخلافة أو إمارة المؤمنين كلها تؤدي معنى واحداً، وتدلل على وظيفة واحدة هي

أساسها المطلق بل هي نظام اجتماعي سابق على الإسلام والدولة الحديثة، وبصرف النظر عن التفسيرات التي تقدم لفهم طبيعة نشأة الدولة، إلا أن الدولة بأركانها الأساسية يعني تمييز هيكل الدولة المطلق عن النظم السياسية، تظهر فيه الدولة مجردة عن النظام السياسي وفلسفته، كما يعبر أحد الباحثين عن ذلك بقوله: (كل دولة إذن مكونة من مسلحين وجباة وقضاة وفوق هؤلاء جماعة تقوم بربط الاتصال فيما بينهم ويوجد فوق الجميع السلطان، هذا هو هيكل كل دولة قديمة أو حديثة)^(٢٥)، فالدولة لها وظائفها في الحد الأدنى بوصفها دولة، وهي الدفاع عن نفسها وتحقيق الاستقرار، وفرض النزاعات بين الأفراد.

ويؤكد ابن خلدون في تاريخه على قدم الدولة في تكوينها الأساسي، فيقول: (...) وتحجى العصبة المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلّمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولم يتم استيلاؤها سنة الله في الذين خلوا من قبل)^(٢٦)، وهذا يدعو إلى بيان أركان الدولة بصرف النظر عن

السلطة الحكومية العليا. وقد عرفها علماء الإسلام بتعاريف متقاربة في ألفاظها، متحدة في معانيها تقريبا، علما بأنه لا تشترط صفة الخلافة، وإنما المهم وجود الدولة ممثلة بمن يتولى أمورها، ويدير شؤونها، ويدفع غائلة الأعداء عنها)^(٢٤).

ويمكن ملاحظة أن معنى الحاكمية هو في كونها الرجوع للشرع في مسائل الدولة، وذلك يعني أن معناها أخص من الخلافة والإمامة، ذلك لأن الحاكمية هي منهج اعتقادي، يتضمن الاعتقاد بوجوب الرجوع لله ورسوله في شؤون الحياة، ولو لم تقم الخلافة، وهو أمر واجب على كل مسلم، أما الخلافة والنيابة عن رسول الله ﷺ، فهي تطبيق عملي للمنهج الاعتقادي الإسلامي في الحاكمية، مع ملاحظة أن الإمامة سلطة تستمد شرعيتها من الشرع نفسه أولا، والأمة هي التي تختار من يمثلها في منصب الخلافة على وفق المنهج.

المبحث الثاني: تنزيل مناط الحاكمية على النظام الإداري للدولة.

المطلب الأول: تعيين محل الحكم في الحاكمية وهو الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة.

الفرع الأول: الجانب الوظيفي للدولة:

إن الدولة الحديثة ليست حديثة في

اللباس الثقافي والفلسفي الذي ترتديه، والنظام السياسي الذي تعتنقه، تمهيدا لتحقيق المناط الشرعي ذي العلاقة بالدولة مجردة عن الفلسفة والفكر الذي ترتديه الدولة.

الفرع الثاني: النظام الإداري:

إن الحكم الشرعي في تحقيق المناط ينتزل على محله في الواقع، ولما كان النظام الإداري هو محل الحكم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، كان لا بد من تحديد محل الحكم قبل تنزيل الحكم عليه، تعرف الإدارة بأنها: (عملية تنظيمية أي أنها تجري وفق أصول علمية وأساليب فنية يقتضيها التفكير السليم والمهارة البشرية ولذا قيل إن الإدارة علم وقال آخرون بل هي فن وفي الواقع فإنها تجمع بين الاثنين فتمثل الأصول العلمية للتنظيم جانبها النظري وأما أساليبها الفنية فتمثل جانبها التطبيقي شأنها في ذلك شأن أية دراسة أخرى في حقل المعرفة)^(٢٧).

وهذا الاصطلاح وإن كان جديدا، لا يعني أن الإدارة في الدولة هي أمر جديد لم يكن مضمونه موجودا في التاريخ الإسلامي فقد استخدم الفقهاء كلمة مرادفة للإدارة بمعناها الحديث، وهي كلمة الخطة: (أن أميرا ولى إنسانا خطة الحسبة ثم بعد أيام قليلة طلب من الأمير أن يُخْلِيَهُ عن تلك الخطة ويوليها لغيره فقال له: لم؟ فقال: إن الناس

يهدون لي ويعاملونني بخير لما توليت ولا أقدر أن أحكم على من يعاملني بخير بما يكره)^(٢٨).

هذا بالنسبة لمعنى الإدارة بصفة عامة كإدارة الشركات والمؤسسات، أما بالنسبة للدولة فإن القانون الإداري من حيث الشكل هو الذي ينظم الأجهزة الإدارية للدولة كالوزارات والمؤسسات الحكومية، وتحديد شكل الإدارة في الدولة هل هي صورة مركزية، أم لا مركزية، أما من حيث الموضوع، وطبيعة النشاط الذي تباشره السلطة الإدارية لتحقيق المصلحة العامة، وعلى ضوء ذلك يعرف القانون الإداري بأنه: (القانون الذي يحكم نشاط ووظيفة السلطة الإدارية وبين اختصاصات الأجهزة والهيئات الإدارية المختلفة، وما تملكه من سلطات امتيازات)^(٢٩).

(ويعرف القانون الإداري من حيث موضوعاته بأنه: القانون الذي يحكم الإدارة من نواحي تنظيمها، ونشاطها، ووسائلها البشرية، والقانونية والمادية، وما تتمتع به من امتيازات في مباشرة نشاطها، والرقابة القضائية، على تصرفاتها وأعمالها)^(٣٠)، ويتضح من تعريفات الإدارة والقانون الإداري أنها جوانب فنية إدارية تسعى لتحقيق المصلحة العامة للمجتمع، وأن تقييم

الشرعي من حيث هو تنظيم وإدارة، والحكم الشرعي الذي يتعلق بالأفراد العاملين في الجهاز الإداري للدولة الحديثة.

الفرع الأول: مدى تعلق الحكم التكليفي بالإدارة من الناحية الفنية:

إن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلف شرعا، والعلم بذلك الحكم هو الذي يطلق عليه في الاصطلاح الفقه، قال في بيان المختصر: (والفقه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال)^(٣٢)، فتعريف الفقه أنه علم بالأحكام الشرعية، التي لا تعرف من جهة العقل والعادة، بل تعرف من جهة الشرع فقط، جاء في الإبهاج: (الفقه العلم بالأحكام الشرعية وسمي شرعيا لكونه لم يعرف إلا من الشرع)^(٣٣).

معنى ذلك أن الحكم الشرعي لا يمكن أن يعرف إلا من جهة الشرع، ولا يستقل العقل بفهمه والوصول إليه إلا خلال أدلة الشرع، فما يمكن معرفة صحته وفساده من جهة العادة والعقل فلا يتعلق به الفقه، وذلك كاللغة والحساب والهندسة وكذلك الفروع العلمية التي يمكن أن يصل الإنسان إليها بحكم العقل والعادة والتجربة.

قال في التمهيد: (واحتزنا بالشرعية عن العقلية كالحسابيات والهندسة وعن

أداء وكفاءة هذه التنظيمات يكون خلال الإيجابيات والمصالح التي تتحقق في الواقع، وليس من خلال الأدلة الشرعية التفصيلية، لأن التنظيمات الإدارية لم تقنن أصلا على وفق الأدلة التفصيلية الشرعية، بل على وفق ما تقتضيه المصلحة العامة في تنظيم تلك الإدارات.

وقد عبر فقهاء المسلمين عن التنظيمات الإدارية للدولة في وقتهم بالخطة، فقال الإمام الجويني في الخطة التي يتصب لها الإمام في حكم الأطراف وولاية المدن والأقطار: (الاستنابة لا بد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من تولي جميع الأمور وتعاطيها، ولا يفيء نظره بمهمات الخطة ولا يحويها، وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها، ولكن لا يجوز له أن يطوق الكفاة الأعمال، ثم يقطع البحث عنهم، ويضرب عن سبر أحوالهم؛ فإنه لو فعل ذلك، لكان معطلا فائدة الإمامة، مبطلا سر الزعامة والرياسة العامة)^(٣٤).

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للنظام الإداري والوظيفي للدولة الحديثة.

المقصود بمحل الحكم هو الجانب الإداري الذي مر الحديث عنه في الجانب الوظيفي والإداري للدولة الحديثة، والحكم

الالتفات إلى المعاني التي شرعت لها الأحكام والمعاني هي مسببات الأحكام، أما العباديات؛ فلما كان الغالب عليها فَقَدْ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُّ الالتفات أَجْرَى على مقصود الشارع فيها^(٣٧).

وقال أيضا: (وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما ل جلب مصلحة، أو لهما معا؛ فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له، فلا مخالفة في ذلك لقصد الشارع، والمحذور إنما هو أن يقصد خلاف ما قصده، مع أن هذا القصد لا يبنى عليه عمل غير مقصود للشارع، ولا يلزم منه عقد مخالف؛ فالفعل موافق، والقصد موافق؛ فالجموع موافق^(٣٨). ولا يخفى أن تقييم أداء الإدارة لا يكون بتفاصيلها الجزئية في الشرع، بل بالمقاصد الشرعية التي تحققها، ذلك لأن الشريعة لم تتناول التفاصيل الإدارية بالحكم الفقهي، ونلاحظ أن فهم الصحابة رضي الله عنهم وممارساتهم في شؤون الدولة كان سريع التطور، كاستحداث الدواوين، وتنظيم الجيوش، وخطط الدولة، فقد كانوا سباقين في التطوير في هذا المجال، وتطويرهم في شأن الدولة وأمور الحكم أكثر من أن يحصى.

اللغوية كرفع الفاعل وكذلك نسبة الشيء إلى غيره إيجابا كقام زيد أو سلبا نحو لم يقم^(٣٤)، وقال الزركشي في تشيف المسامع: (الشرعي؛ ليحترز به عن العقلي)^(٣٥)، يعني ذلك أن الفقهاء يميزون بين الحكم العادي المستند إلى العقل والحكم الشرعي المستند للشرع، وينبغي التمييز هنا بين العاديات التي يستقل العقل بالنظر فيها والتجريب، وبين العاديات التي تناولها الشرع بالأحكام التفصيلية، كالبيع المنهي عنها شرعا، والربا، والنفقات، والودائع، وذهب العلماء إلى استنباط العلل من النصوص الشرعية لإلحاق الفروع بأصولها لعل جامعة بينها، بينما لم يسلك الفقهاء مسلك التعليل في جانب العبادات المبنية على عدم تعليل أحكامها وضرورة الامتثال الكامل فيها، وإن كان العقل يدرك الحكمة منها كالتربية وإصلاح الإنسان.

يقول الإمام الشاطبي في ذلك (... فإن الذي يظهر لبدئ الرأي أن قصد المسببات^(٣٦) لازم في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنية على عدم معقولة المعنى؛ فهناك يستتب عدم الالتفات إلى المسببات؛ لأن المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديات، وغير ظاهرة في العباديات، ... فلا بد من

الفرع الثاني: الأصول الشرعية التي يبنى عليها التنظيم الإداري:

سبق بيان أن تفاصيل الأمور الإدارية لا تتناولها الأدلة الشرعية التفصيلية، ولكن ذلك لا يعني أن تكون التنظيمات الإدارية خارج الشريعة، بل إن الشريعة تتناولها ضمن أصولها العامة، انطلاقاً من العبادة بمعناها الشامل لكل ما يحبه ويرضاه، وأن حياة المؤمن كلها عبادة لله تعالى، فمنها العبادات المحضة التي تناولها الشرع بالتفصيل كالصلاة والزكاة والحج، والعبادات بمعناها العام، وهي كل ما يحبه الله تعالى ويرضاه من الأعمال والأقوال، وصرف أعمال العباد جميعها لله تعالى، مما يستدعي تسكين هذه التنظيمات العادية تحت سقف الشريعة، ويتضح ذلك على النحو الآتي:

١- أصل السنة:

أ- حديث تأبير النخل:

عن رافع بن خديج، قال: (قدم نبي الله ﷺ المدينة، وهم يأبسون النخل، يقولون يُلْقَحون النخل، فقال: «ما تصنعون؟» قالوا: كنا نصنعه، قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً» فتركوه، فَتَفَضَّتْ^(٣٩) أو فتقصت، قال فذكروا ذلك له فقال: «إنما أنا بشر، وإذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا

أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»^(٤٠)، وفي رواية عن أم المؤمنين عائشة، وعن ثابت، عن أنس، أن النبي ﷺ مر بقوم يلحقون، فقال: «لو لم تفعلوا لصلح» قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(٤١)، فهذا الحديث الشريف أصل في التمييز بين الأمور العادية التي يمكن اختبارها بالعادة والتجريب، وتختلف باختلاف الظروف، وبين الأحكام الشرعية التي تستفاد من الشرع نفسه، ولا يمكن معرفتها إلا من جهة الشرع على وجه التفصيل.

ب- دفع وهم التعارض بين الحكم العادي والشرعي:

ربما يوظف حديث رافع بن خديج السابق توظيفاً خاطئاً لإلغاء الحكم الشرعي، ويمكن في الوقت نفسه أن يرد الحديث وهما أنه يعارض الأحكام الشرعية الثابتة بالنصوص التفصيلية، ونصبح أمام حالة من وهم التعارض والسعي لإلغاء الأحكام الشرعية بوهم التعارض، فإن كان من شروط التعارض أن يتوارد الدليلان على محل واحد في وقت واحد، فكيف يكون الحل واحداً إذا كان الحديث الشريف السابق ذكره في المسائل العادية التجريبية،

راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها^(٤٢).

- قال الإمام النووي: (أنتم أعلم بأمر دنياكم قال العلماء قوله ﷺ من رأيي أي في أمر الدنيا ومعاشها لا على التشريع فأما ما قاله باجتهاده ﷺ ورآه شرعاً يجب العمل به وليس إibar النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور قبله مع أن لفظة الرأي إنما أتى بها عكرمة على المعنى لقوله في آخر الحديث قال عكرمة أو نحو هذا فلم يخبر بلفظ النبي ﷺ محققاً قال العلماء ولم يكن هذا القول خبراً وإنما كان ظناً كما بينه في هذه الروايات قالوا ورأيه ﷺ في أمور المعاش وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا ولا نقص في ذلك وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها^(٤٣).

- قال ابن حزم: (قال أبو محمد فهذا بيان جلي مع صحة سنده في الفرق بين الرأي في أمر الدنيا والدين وأنه ﷺ لا يقول الدين إلا من عند الله تعالى وأن سائر ما يقول فيه برأيه ممكن فيه أن يشار عليه بغيره فيأخذ القائل به لأن كل ذلك مباح مطلق له)^(٤٤).

وما ثبت من الأدلة التفصيلية من الأحكام الشرعية التي لا تدرك إلا من جهة الشارع، فهي في حقل آخر هو الحكم الشرعي الذي لا يعلم إلا من جهة الشرع، ولا شك أن التنظيمات الإدارية للدولة متجددة ومتغيرة، بل يمكن مع الأسف الشديد في عصر الجمود وتخلّف التنمية في بلاد المسلمين أن يصبح المسلمون مقلدين لغيرهم في التطوير الإداري، وما ذاك إلا من جهة تقصيرهم في واجب أحاله النبي ﷺ، بقوله في الحديث: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

ج- نصوص الفقهاء والأصوليين في التمييز بين الحكم العادي والشرعي في الحديث الشريف:

- قال الإمام الشاطبي في الموافقات: (كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى؛ كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو

- جاء في الأصل الجامع: (قال المحقق البناني وهو أنه يدل على صدقه إن كان عن أمر ديني لا دنيوي لجواز أن يكون النبي ﷺ لا يعلم حاله كما يؤخذ من التوجيه السابق وهذا التفصيل أظهر من الأول)^(٤٥).

- قال الإمام القرافي: (وأما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى، وهذا المعنى لا يستلزم أنه فوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل الله تعالى على وجه الدهر قد بعثوا بالرسائل الربانية، ولم يطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا بالنظر في المصالح العامة، وإذا ظهر الفرق بين الإمامة والرسالة فأولى أن يظهر بينها وبين النبوة، لأن النبوة خاصة بالموحى إليه لا تعلق لها بالغير، فقد ظهر افتراق هذه الحقائق بخصائصها)^(٤٦)، وقال أيضاً: (وكذلك يدرك العقل أن العلم كمال، وأن الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل، كما يدرك أن خمسة في خمسة بخمسة وعشرين، وجميع الأحكام العقلية من الحسابات والهندسيات، وكذلك الأمور العادية كالطبائيات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع)^(٤٧).

وقال أيضاً: (ولا فرق بين أن نعلم ذلك بنص أو بقواعد الشرع وهذا القسم هو ما في

زماننا من القيام للداخل من الأعيان ... والتعبير عن المكتوب إليه بالجلس العالي والسامي والجناب ونحو ذلك من الأوصاف العرفية والمكاتبات العادية ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس والمبالغة في ذلك، وأنواع المخاطبات للملوك والأمراء والوزراء وأولي الرفعة من الولاة والعظماء فهذا كله ونحوه من الأمور العادية لم تكن في السلف. ونحن اليوم نفعله في المكارمات والموالاة، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة ... وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز تحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور أي يحدثوا أسبابا يقتضي الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك لأجل عدم سببها قبل ذلك لا؛ لأنها شرع متجدد كذلك ها هنا فعلى هذا القانون يجري هذا القسم بشرط أن لا يبيح محرما، ولا يترك واجبا فلو كان الملك لا يرضى منه إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يحل لنا أن نواجه بذلك)^(٤٨).

- جاء في كشف الأسرار: (لهذا قال ﷺ في قصة التلقيح «أنتم أعلم بأمر دنياكم» وكان إذا رأى رأيا في الحرب راجعه الصحابة في ذلك وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم يكن أحد يراجعه فيما كان من أمر الدين)^(٤٩).

وفيما يأتي أناقش مدى انطباق ضوابط المصلحة المرسلة على التنظيمات الإدارية للدولة الحديثة.

وتعرف المصلحة المرسلة بأنها: (كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء)^(٥١)، وعُرِّفت المصلحة -أيضاً- بأنها: (الأحكام التي تدبر شؤون الدولة، وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها، مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية)^(٥٢).

وطاعة الحاكم مصلحة شهد الشرع باعتبارها أيضاً ما لم يكن في أمره معصية لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، فطاعة ولي الأمر واجبة في غير معصية، وهي أمر شهد له الشارع بالاعتبار، فيما هو من جنس المصالح التي لم تنص الشريعة على تفاصيلها وجزئياتها، بل شهدت باعتبار جنسها، والتنظيمات الإدارية للدولة متغيرة بحسب مصالح الناس وحاجاتهم، وتحقيق المقاصد الكلية للشريعة: حفظ الدين

- وجاء في شرح التلويح على التوضيح: (الأمر الرابع حكم الإجماع (قوله وهو أن يثبت الحكم) أي: الحكم الشرعي إذ الحكم الديني لا يثبت يقيناً؛ لأن الإجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول- عليه الصلاة والسلام- وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا «لقوله -عليه الصلاة والسلام- في قصة التلقيح أنتم أعلم بأمور دنياكم» وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل: يثبت الحكم مطلقاً لكن في الديني تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة)^(٥٣).

ب- المصلحة المرسلة:

تقسم المصالح بحسب تقسيم علماء الأصول، إلى مصالح شهد الشرع لها بالاعتبار، كالشركة والبيع والإجارة، وبعض ما يُظن أنها مصالح في الظاهر ولكنها مفسدة في الواقع كآكل الربا والقمار، فالربا على سبيل المثال وإن كان في ظاهره مصلحة إلا أنه مصلحة ألغاه الشارع ولم يعتبرها، وبين كل من المصلحة المعتبرة والمصلحة الملغاة، تلك المصلحة التي سكوت عنها الشارع، فلم يشهد لها بالاعتبار ولا الإلغاء، كالتنظيمات الإدارية للدولة وتقسيم مهمات الدولة على الوزارات المختصة، كالتعليم، والخارجية، والأمن،

الأوروبي اللاديني في الدولة؟ أود الإجابة على السؤال بجواب من المنقول والمعقول، مع ملاحظ أن النظم الإدارية لا تصادم حكما شرعيا، وأن الشرع هو الذي يقرر موافقة الشريعة أم لا، ويأتي ذلك تفصيلا على النحو الآتي:

١- عمل يوسف عليه السلام في دولة المشركين:

أ- هل عمل يوسف عليه السلام في جانب الإدارة أم في جانب العقيدة والشريعة:

عمل يوسف عليه السلام ضمن نظام الملك الوثني، وعصمة الأنبياء عليهم السلام تقتضي أنهم قدوة لغيرهم من المؤمنين، وتفسير رؤيا الملك معروفة مشهورة، وخلاصة الأمر أن يوسف عليه السلام بين طريقة إدارة الأزمة الاقتصادية وفق تفسيره لرؤيا الملك، وطلب يوسف عليه السلام أن يكون على خزائن الأرض، وأن يتولى إدارة الأزمة، وقد تولى ذلك بالفعل وقد بين الله تعالى أن تولي يوسف عليه السلام كان من تمام نعمة الله عليه، ولو كان تولي يوسف عليه السلام الإدارة من مسائل العقيدة والتوحيد والشريعة، لكان في ذلك مساسا بعصمة الأنبياء أئمة التوحيد، ولكن يوسف عليه السلام بتولي منصب الإدارة لخزائن الأرض، كان في جانب الأحكام العادية الفنية، وليس في حقل

والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وحسبنا ما قام به الخلفاء الراشدون من التحديث والتطوير في شؤون الدولة الإدارية ما لم يكن على عهد النبي ﷺ، كإحداث عمر رضي الله عنه التاريخ الهجري، وتدوين الدواوين^(٥٣)، وذلك لأنهم أدركوا الناس بحال النبي ﷺ وأقواله وأفعاله، فكان فهمهم في الشريعة سببا في تحقيق السعادة للمجتمع الإسلامي في الدارين الدنيا والآخرة.

الفرع الثالث: إذا وافق القانون الوضعي الشريعة الإسلامية في التنظيم الإداري للدولة:

من المعلوم أن القانون الإداري- بوصفه ترتيبا إداريا- وإن كان ناحية تنظيمية، إلا أنه من نتائج حركة التاريخ^(٥٤) وتطور الدولة في إطار الفكر اللاديني الأوروبي، وانتشر هذا النموذج للقانون عالميا، وبناء على ما سبق من أن التنظيم الإداري للدولة هو ناشيء في رحم الدولة الأوروبية اللادينية التي لا تقبل سيادة الدين في الفضاء العام، ولو كان ذلك الدين هو الإسلام، فيمكن أن يقال: إذا كان ذلك النموذج اللاديني لا يقبل النموذج الإسلامي في الشأن العام في مرجعية الدولة، فلماذا يقبل الإسلام التنظيمات الإدارية التي جاءت نتاجاً للنموذج

الذي قام فيه يوسف عليه السلام بالدعوة إلى الله ونشر التوحيد، ولكن ذلك لا يعني أن يوسف عليه السلام كان منساقاً وراء حكم الملك بما يخالف عقيدته وشريعته، ويتضح ذلك في حيلة يوسف عليه السلام في استبقاء أخيه، ووضع السقاية في رحل أخيه، ثم أخذ الميثاق من إخوته في استبقاء السارق عنده، بعقده معهم حتى لا ينفذ حكم الملك، بأنه من سرق شيئاً فإنه يغرم ضعفه، فحافظ يوسف بحيلته الشرعية على الدين، وفي الوقت نفسه أبقى على غايته النبيلة بحفظ أخيه، دون أن يصطدم بحكم الملك الوثني، فحافظ على الشريعة والإدارة وعلى أخيه بخطته تلك، فجمع المصالح كلها، وأعلى مصلحة في ذلك هي مصلحة حفظ الدين.

وقد أوضح ابن كثير في تفسيره معنى موافقة يوسف عليه السلام لشريعته لا لشرعية الملك بقوله: (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك: أي: لم يكن له أخذه في حكم ملك مصر، قاله الضحاك وغيره، وإنما قيض الله له أن التزم له إخوته بما التزموه، وهو كان يعلم ذلك من شريعتهم؛ ولهذا مدحه تعالى فقال: ﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ﴾ كما قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

الحكم الشرعي، لاسيما أنه نبي من بني إسرائيل، على عقيدة التوحيد وشريعته، وأن العقيدة والشريعة لا يتناولان الأحكام الإدارية على سبيل التفصيل بل على سبيل تشريعها بأصلها وجنسها لا بتفصيلها.

ب- تمييز يوسف عليه السلام بين الإدارة وما هو عقيدة وشريعة:

جاءت الآيات الكريمة موضحة ذلك في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقد وضع المفسرون المقصود بقوله تعالى: ﴿فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾، ما كان ليأخذ أخاه يعني ليحبس أخاه في دين الملك يعني حكم الملك^(٥٥)، وفي تفسير الثعلبي: (ما كان ليأخذ أخاه إليه ويضمه إلى نفسه في دين الملك في حكمه وقضائه، قاله قتادة وقال ابن عباس: في سلطان الملك)^(٥٦)، وفي تفسير الوجيز للواحدي: (في دين الملك في حكمه وسيرته وعادته)^(٥٧)، وفيما اطلعت عليه كانت تفاسير المفسرين تدور حول المعاني السابقة.

لا شك أن يوسف عليه السلام كان يعمل ضمن نظام مشرك بالله تعالى، وكان عمله في جانب مباح شرعاً وهو جانب الإدارة،

خَيْرٌ» [المجادلة: ١١] (٥٨).

ويصرح القاسمي في تفسيره بما هو أبعد من ذلك، وهو أن الله تعالى امتدح خطة يوسف عليه السلام، فيقول: ولذلك يقول الله تعالى: «مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَتٍ مِّنْ نَّشَأٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» [يوسف: ٧٦]، امتدح على حسن خطته في السياسة ومراعاته عادة أولئك القوم. وهذه - وإن كانت مسألة بسيطة الظاهر - فهي أم السياسة ورأس علوم العمران، وأول ما يوصى به السواس والعقلاء! تالله! ما أجمل القرآن وما أبهج العلم! وليت شعري كيف يقول الله بعدها «نَرْفَعُ دَرَجَتٍ مِّنْ نَّشَأٍ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» [يوسف: ٧٦]، ولولا ما فيها من مبدأ شريف وحكم عالية مع وضوحها وبساطتها لذوي النظر السطحي والبله الغفل، ما أعطاها هذا الجلال والإعظام ومدح العلم! فحيا الله العلم وأدام دولته! (٥٩).

وقد بين صاحب تفسير المنار إدارة يوسف عليه السلام الحكيمة في تحقيق المصالح واتباع الشريعة بقوله: (... دين الرسل وهو العمل الصالح وترك الفواحش والمنكرات، فكان يوسف عليه السلام يكتفي منه بما كان خير

قدوة فيه كما علم من قصته في بيت وزير البلاد وفي السجن ثم في إدارته لأُمُور الملك، وكان يقرهم على سائر شريعتهم كما سيأتي في احتياله على أخذ أخيه الشقيق بمقتضى شريعتهم الإسرائيلية بقول الله - تعالى -: «مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ». (٦٠).

ج- دفع شبهة شرع من قبلنا:

يتضح خلال التفسيرات السابقة لقوله تعالى في دين الملك، التمييز الواضح بين أحكام الإدارة والمصالح، وضرورة مراعاة الشريعة، وأنهما ليسا ضدان بل كلاهما به قيام الدين والدنيا، ولا يجوز أن تترك الإدارة وخطتها ومصالحها التي هي مصلحة المجتمع، بحجة أن النظام لا يطبق الشريعة، لأن الشريعة مشتملة على نظام الإدارة وهو جزء منها ومندرج تحتها، ولا يجوز تعطيله البتة تحت ذريعة عدم تطبيق الشريعة، لما فيه من تعطيل قدرات مجتمع المسلمين وإضعافه وتحويله فريسة للمتربصين بهذه الأمة، فهذا هو يوسف عليه السلام، حقق بين مصلحة الإدارة والشريعة في ظل نظام حكم وشعب لا يقبل التوحيد أصلاً.

وليس ذلك شرعاً قاصراً على من قبلنا، فقد قال الله تعالى في فضل إبراهيم

ذلك سابقا في حديث تأبير النخل وأقوال الأصوليين، أنه من الأحكام العادية وليس الشرعية، وأن الأحكام العادية والمصالح تندرج تحت الشريعة بجنسها لا بتفصيلها.

٢- إقرار النبي ﷺ لأحلاف الجاهلية ما لم تخالف الإسلام^(٦٢):

ورد في صحيح مسلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقر أحلاف الجاهلية السابقة على الإسلام ما لم تخالف الإسلام، فعن جبير بن مطعم، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة»^(٦٣)، فقد نهى النبي ﷺ عن الأحلاف التي تخالف الشرع، وأقر ما سواها وإن كان في الجاهلية، ولم تخالف الإسلام، قال ابن بطال في شرح صحيح البخاري: (فإن قيل: فما معنى قوله ﷺ: «وما كان من حلف في الجاهلية فلا يزيده الإسلام إلا شدة»؟ قيل: الذي أمر به النبي ﷺ - بالوفاء به من ذلك هو ما لم ينسخه الإسلام ولم يبطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغى)^(٦٤)، فهذه الأحلاف معتبرة شرعا بشرط أنها لم تخالف الشرع، ولا يضرها أنها كانت في الجاهلية، لأن صحتها ليست

في سورة الأنعام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [إلى قوله تعالى] ﴿ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٨٨) أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرُنَّ بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ٨٤-٨٩]، قد بينت الآيات الكريمة أن يوسف ﷺ من الذين آتاهم الله تعالى الكتاب والحكم والنبوّة، وأن أمة النبي مخاطبة بالاقتداء بأولئك الأنبياء في هديهم وحكمتهم، وأن المقصود بقوله تعالى فإن يكفر بها هؤلاء، أي قوم النبي ﷺ^(٦١)، فدل ذلك على أن المخاطب بهدي الأنبياء ومنهم يوسف ﷺ هو هذه الأمة ويتأكد ذلك بقوله تعالى السابق ذكره: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْتَدَ...﴾ [الأنعام: ٩٠]، فأمتنا هي الأمة الجامعة للرسالات السابقة، وشرفها الله تعالى بالإيمان والاتباع للرسل جميعا، ويتأكد الأمر أن ذلك ليس قاصرا على شرع من قبلنا، بل شرعنا كذلك وقد بين الباحث

من قبيل صحة العبادات التي يشترط لها النية والإسلام.

(وقال ابن عباس: نسخ الله حلف الجاهلية وحلف الإسلام بقوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال:

٧٥]، ورد المواريث إلى القرابات. ومعنى: «وما كان من حلف...» إلى آخره قيل: الذي أمر (به النبي) ﷺ (بالوفاء به)، من ذلك هو ما لم ينسخه الإسلام، ولم يطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغي. وصفة الحلف في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل والقبيل للقبيل: دمي دمك، وسلمي سلمك، وترثني وأرثك، ويشترط النصر والرفادة^(٦٥)، ويفهم من ذلك أن ما كان في الجاهلية من اتفاقات لا تخالف الشرع لا ترد لمجرد أنها من الجاهلية، بل تقبل ما دامت موافقة للشرع، وهذا يعني أن النظم والقوانين الإدارية لا ترد لمجرد أنها وضع بشري، بل تقبل ما دامت لم تخالف الشرع.

وقد وفق الإمام الطبري بين النهي عن الحلف وإثباته في الحديث بقوله: (قال الطبري ما استدل به أنس على إثبات الحلف لا ينافي حديث جبير بن مطعم في نفيه فإن الإخاء المذكور كان في أول الهجرة وكانوا

يتوارثون به ثم نسخ من ذلك الميراث وبقي ما لم يطله القرآن وهو التعاون على الحق والنصر والأخذ على يد الظالم كما قال ابن عباس إلا النصر والنصيحة والرفادة ويوصى له^(٦٦).

وجاء في نخب الأفكار: (وأما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة يريد من المعاهدة على الخير ونصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام، والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام. وقيل: المحالفة كانت قبل الفتح، وقوله: «لا حلف في الإسلام» قاله زمن الفتح فكان ناسخاً^(٦٧)).

٣- حب النبي ﷺ حلف الفضول وكان في الجاهلية:

ذكرت حديث جبير بن مطعم السابق في صحيح مسلم قبل الأحاديث الواردة في حلف الفضول، لأنها لا تكاد تخلو من مقال في سندها، ولكن حديث جبير بن مطعم السابق يمثل أصلاً ثابتاً بالنقل الصحيح رواية ودراية، ولا مانع من ذكر أحاديث متكلم في سندها، لكنها صحيحة في محتواها لموافقتها حديث جبير بن مطعم في قبول حلف الجاهلية ما لم يخالف نص الشارع.

فعن عبد الرحمن بن عوف قال: قال

رسول الله ﷺ: «شهدت غلاما حلف المطييين، فما أحب أن أنكته وأن لي حُمر النعم»^(٦٨)، قال في البدر المنير في حديث حلف الفضول^(٦٩): (هذا الحديث صحيح، رواه الحميدي وعن سفيان، عن عبد الله، عن محمد، وعبد الرحمن بن أبي بكر قالوا: قال رسول الله ﷺ: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفا، لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وأن لا يعد ظالم مظلوما»^(٧٠).

الخاتمة والنتائج:

١. يمكن تمييز أحوال الأنبياء عليهم الصلاة بين ما هو من جهة البلاغ عن الله تعالى، وأفعالهم التي فعلوها بناء على مقتضى المصلحة والعادة كتصرفات يوسف عليه السلام في تولي خزائن الأرض، وكنهى النبي ﷺ عن تأبير النخل.

٢. لتنزيل الحكم الشرعي المناسب على النظام الإداري لا بد من بيان الأصل الشرعي العام مثل المصلحة المرسلة، التي تندرج تحتها النظم الإدارية بوصفها أحكاما عادية يعرف صوابها من خطئها بالعادة.

٣. النظم الإدارية التي تهتم بتنظيم شؤون الدولة تندرج تحت أصول الشريعة، وتكون شرعية بهذا الاعتبار، بناء على أنها من

الأحكام العادية في تفصيلها.

٤. لا تتناول الشريعة النظم الإدارية بتفاصيلها، بل تتحدد تفاصيلها وفق ما تؤدي إليه من مصلحة بشرط أن لا تخالف حكما شرعيا، وتكون بذلك خرجت من حقل الحكم العادي.

٥. يترتب على كون النظم الإدارية شرعية وفق الأصول المعتمدة وجوب التزام المسلم بالواجبات المنوطة به، ويترتب عليه الإثم شرعا إن أخل بواجبه، وعليه أن يُظهر قيمه الإسلامية في مجال العمل بأدائه على أحسن وجه، وهذه القيم هي علامة مميزة لانتماء المسلم إلى دينه وأمته.

٦. استيعاب الشريعة للنظم الإدارية الحديثة ما لم تخالف الحكم الشرعي يدل على قدرتها الواسعة في استيعاب تطور الدولة الإداري.

٧. يمثل تحقيق المناط بشروطه نموذجا علميا منضبطا لربط الحكم الشرعي الثابت بمحل الحكم المتحول والمتغير، ولا تعارض عندئذ بين الثابت والمتحول كما يتوهم الفكر اللاديني، الذي يستدل بوقوع التحول والمتغير في الدنيا على نفي الثابت الشرعي، الذي يستوعب المتغير بقدرته واسعة.

٨. ما يستدل به الفكر اللاديني في شأن

علي بن شهاب العكبري الحنبلي (ت ٤٢٨هـ)، رسالة في أصول الفقه، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، مكة المكرمة، المكتبة المكية، ط (١)، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص ٧٩.

(٥) محمد عميم الإحسان المجدي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط (١)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص ٥٣.

(٦) محمد بن علي بن شعيب، أبو شجاع، فخر الدين، ابن الدّهان (ت ٥٩٢هـ)، تقويم النظر في مسائل خلافة ذائعة ونبد مذهبية نافعة، تحقيق: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط (١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج ١، ص ٩٦.

(٧) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله دراز، بيروت، دار المعرفة، ج ٤، ص ٩٠.

(٨) العكبري، رسالة في أصول الفقه، ص ٨٢.

(٩) أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١٤٥ فما بعدها.

الدولة من أن التطورات الحديثة لا تستطيع أن تستوعبها الشريعة غير صحيح، بل الشريعة قادرة على الوفاء بكل ما فيه مصلحة للبلاد والعباد، وأن تكون رافعة قوية للتنمية والتطوير في المجتمع.

توصية:

٩. يوصي الباحث باستقراء النظم الإدارية وبيان مدى توافق تفاصيلها مع الأحكام العادية والأحكام الشرعية على وجه التفصيل.

الهوامش:

- (١) أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية، ج ٢، ص ٦٣٠.
- (٢) أبو البقاء الحنفي أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت مؤسسة الرسالة، ص ٨٧٣.
- (٣) محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٤٦٢.
- (٤) أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن

(١٦) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ ج ١٢، ص ١٤٠.

(١٧) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٨)، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ١٠٩٥.

(١٨) المصدر الصناعي: اسم تلحقه ياء النسبة مُردّفة بالتاء للدلالة على صفة فيه. ويكون ذلك في الأسماء الجامدة كالحجرية والإنسانية والحيوانية والكمية والكيفية ونحوها، وفي الأسماء المشتقة كالعالمية والفاعلية والمحمودية والأرجحية والأسبقية والمصدرية والحرية، ونحوها. وحقيقتها الصفة المنسوبة إلى الاسم. فالعالمية الصفة المنسوبة إلى العالم، والمصدرية الصفة المنسوبة إلى المصدر، والإنسانية الصفة المنسوبة إلى الإنسان، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (ت ١٩٤٤م)، جامع الدروس العربية، بيروت، المكتبة العصرية، ط (٢٨)، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج ١، ص ١٧٧.

(١٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد،

(١٠) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ) سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨، باب ما جاء في سؤر الهرة (١/ ١٥١) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي ﷺ والتابعين ومن بعدهم: مثل الشافعي، وأحمد، وإسحاق: لم يروا بسؤر الهرة بأسا.

(١١) العكبري، رسالة في أصول الفقه، ص ٨٢.

(١٢) أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط (١)، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج ٧، ص ٣٢٤.

(١٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٩٠.

(١٤) تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي ابن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي (ت ٧٨٥هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ج ٣، ص ٨٢.

(١٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٨١.

(٢٤) وهبة بن مصطفى الزُّحَيْلِي (ت ٢٠١٥م)،

الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق، دار

الفكر، ط (٤)، ج ٨، ص ٦١٤٤.

(٢٥) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، الدار

البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط (٩)،

٢٠١١م، ص ٨١.

(٢٦) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ١،

ص ٢٣٨.

(٢٧) حمدي أمين عبدالحادي، الفكر الإداري

والإسلامي والمقارن، القاهرة، دار الفكر

العربي ط (٣)، ص ٩ فما بعدها.

(٢٨) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد

الفاسي ميارة (ت ١٠٧٢هـ)، شرح ميارة

(الإتقان والإحكام في شرح تحفة

الحكام)، دار المعرفة، ج ١، ص ١١.

(٢٩) كنعان، نواف سالم، القانون الإداري،

عمان، دار الثقافة، ط ٤، ٢٠١٠م، ص ١٦.

(٣٠) كنعان، القانون الإداري، ص ١٨.

(٣١) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم،

ص ١٥٩.

(٣٢) محمود بن عبدالرحمن (أبي القاسم) ابن

أحمد بن محمد، أبو الثناء شمس الدين

الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ)، بيان المختصر

شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد

مظهر بقا، السعودية، دار المدني، ط (١)،

١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج ١، ص ١٨.

(٣٣) تقي الدين السبكي وولده، الإبهاج في

ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن

خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ

العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي

الشأن الأكبر)، تحقيق: خليل شحادة،

بيروت، دار الفكر، ط (٢)، ١٤٠٨هـ-

١٩٨٨م، ج ١، ص ٢٣٩.

(٢٠) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن

حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي

(ت ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية، القاهرة،

دار الحديث، ص ١٥، محمد بن محمد بن

محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)،

تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)،

تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت، دار الكتب

العلمية، ط ١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، ج ١،

ص ٤٤.

(٢١) الحَيْفُ مصدر الفعل خاف خوفاً وخيفاً،

قال في القاموس المحيط: خَافَ يَخَافُ

خَوْفًا وَخَيْفًا وَمَخَافَةً وَخَيْفَةً، بالكسر،

وَأَصْلُهَا خَوْفَةٌ، وَجَمْعُهَا خَيْفٌ: فَرْعٌ،

الفيروزبادي، القاموس المحيط، ص ٨٠٩.

(٢٢) الحَيْفُ: الجور والظلم، الفيروزبادي،

القاموس المحيط، ص ٨٠٢.

(٢٣) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد

الجويني (ت ٤٧٨هـ)، غياث الأمم في

التياث الظلم، تحقيق: عبدالعظيم الديب،

مكتبة إمام الحرمين، ط (٢)، ١٤٠١هـ،

ص ٢٢.

شرح المنهاج، ج ١، ص ٣٢.

(٣٤) عبدالرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٥٧٧٢هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٠م، ص ٥٠.

(٣٥) أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله ابن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بمجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز - عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج ١، ص ١٣٦.

(٣٦) يعني بذلك ما يترتب على السبب، فمثلا نقل الملكية في البيع هو المسبب والبيع هو السبب، والعمل الصالح هو سبب لدخول الجنة والجنة مسبب.

(٣٧) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٩٩.

(٣٨) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٩٩.

(٣٩) فنفضت: أي نفضت ثمرها في مبادئه فلم يُثمر، محمد بن فتوح بن عبدالله بن فتوح ابن حميد الأزدي الميورقي الحميدي أبو عبدالله بن أبي نصر، تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم (ت ٤٨٨هـ)، تحقيق: زبيدة محمد سعيد عبدالعزيز، القاهرة، مكتبة السنة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٩٩٥م، ص ١١٧.

(٤٠) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، ج ٤، ص ١٨٣٥، يرجى ملاحظة ترجمة الباب في صحيح مسلم ومدى دلالته على المعنى المراد تحقيقه في هذا الموضوع من البحث.

(٤١) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، ج ٤، ص ١٨٣٦.

(٤٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٤٦.

(٤٣) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، شرح النووي على مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢، ج ١٥، ص ١١٦.

(٤٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج ٥، ص ١٣٨ فما بعدها.

(٤٥) حسن بن عمر بن عبدالله السيواني المالكي (ت بعد ١٣٤٧هـ)، الأصل

- مصر، مكتبة صبيح، ج ٢، ص ٩٢.
- (٥١) محمد سعيد رمضان البوطي، (ت ٢٠١٣) ضوابط العمل بالمصلحة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط (٤)، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ٣٣٠.
- (٥٢) جميلة عبدالقادر شعبان الرفاعي، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط (١)، ٢٠٠٤م، ص ٧٥، وللمزيد من هذه التعريفات انظر المرجع نفسه، ص ٧٥-٨١.
- (٥٣) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج ٦، ص ٨٥، وانظر أيضا: السديس، الحاكمية في تفسير أضواء البيان، ص ٢٢ فما بعدها، والشتنيطي، تفسير أضواء البيان، ج ٣، ص ٢٦١.
- (٥٤) كنعان، القانون الإداري، ج ١، ص ٢٢-٣٤.
- (٥٥) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار إحياء التراث، ط ١، ١٤٢٣هـ، ج ٢، ص ٣٤٦.

- الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، تونس، مطبعة النهضة، ط (١)، ١٩٢٨م، ج ٢، ص ٦٦.
- (٤٦) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقراقي (ت ٦٨٤هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ١٠٦.
- (٤٧) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقراقي (ت ٦٨٤هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص ٨٩.
- (٤٨) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقراقي (ت ٦٨٤هـ)، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، عالم الكتب، ج ٤، ص ٢٥١.
- (٤٩) عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، ج ٣، ص ٢٥٢.
- (٥٠) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح،

المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
١٩٩٠ م، ج ١٢، ص ٢٥٦.

(٦١) عن قتادة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ﴾ [الأنعام: ٨٩]، يعني قوم محمد ﷺ، انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام ابن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت ٢١١هـ)، تفسير عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمود محمد عبده، بيروت، دار الكتب العلمية، ط (١)، سنة ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٥٦.

(٦٢) وردت أقوال للنبي ﷺ في حلف الفضول، ولكن الأحاديث في ذلك هي محل نظر في ثبوتها، جاء في تلخيص الخبير حديث أنه كان ﷺ في حلف الفضول من حديث طلحة بن عبدالله بن عوف الزهري وفيه إرسال، ورواه الحميدي في مسنده عن سفيان عن عبدالله بن أبي بكر به مرسلًا ورواه الحارث بن أبي أسامة أيضا وذكر ابن قتيبة في الغريب تفسير الفضول. تنبيه: ما رواه أحمد وابن حبان والبيهقي من حديث عبدالرحمن بن عوف ومن حديث أبي هريرة مرفوعا شهدت وأنا غلام حلف المطيبين، وفي آخره لم يشهد حلف المطيبين لأنه كان قبل مولده وإنما شهد حلف الفضول وهم كالمطيبين قال البيهقي لا أدري هذا التفسير من قول أبي هريرة أو من دونه وقال محمد

(٥٦) الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة: الأستاذ نظير الساعدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١، الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٢٤٢.

(٥٧) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية (دمشق، بيروت)، ط (١)، ١٤١٥هـ ص ٥٥٥.

(٥٨) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٤٠١.

(٥٩) محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨هـ، ج ٦، ص ٢٤٦.

(٦٠) محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير

(٦٧) أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، **نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط(١)، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج ١٢، ص ٤٠٨.

(٦٨) **السنن الكبرى للبيهقي**، كتاب جامع أبواب تفريق ما أخذ من أربعة أخماس الفيء غير الموجف عليه، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به (٦)، ص ٥٩٥، انظر: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني البيهقي، (ت ٤٥٨هـ) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، وأيضاً: أبو عبدالله أحمد ابن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، **مسند العشرة المبشرين بالجنة**، حديث عبد الرحمن بن عوف الزهري، (ج ٢، ص ٣٠١)، وقال في تلخيص الحبير: (ما رواه أحمد وابن حبان والبيهقي من حديث عبد الرحمن بن عوف ومن حديث أبي هريرة مرفوعاً شهدت وأنا غلام حلف المطيين، وفي آخره لم

ابن نصر قال بعض أهل المعرفة بالسيرة قوله في الحديث حلف المطيين غلط إنما هو حلف الفضول لأنه ﷺ لم يدرك حلف المطيين، انظر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٨٩م، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٦٣) **صحيح مسلم**، كتاب فضائل الصحابة ﷺ، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه ﷺ، حديث رقم ٢٥٣٠.

(٦٤) ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ)، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، ط ٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ج ٩، ص ٢٧٧.

(٦٥) ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوار، دمشق، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م (٢٨، ص ٤٤٥).

(٦٦) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩، ج ٤، ص ٤٧٣.

وحفظ العهد)، فتح الباري لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٠٢.

(٦٩) ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، البدر المنير في تمزيج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، الرياض، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م (٧، ص ٣٢٥)، قال في التلخيص الحبير: حديث أنه كان ﷺ في حلف الفضول البيهقي من حديث طلحة بن عبدالله بن عوف الزهري وفيه إرسال، ورواه الحميدي في مسنده عن سفيان عن عبدالله بن أبي بكر به مرسلًا ورواه الحارث بن أبي أسامة أيضا وذكر ابن قتيبة في الغريب تفسير الفضول، انظر: التلخيص الحبير، ج ٣، ص ٢٢٢، وقد نسب أيضا ابن كثير في البداية إلى الحميدي فقال: ولكن المراد بهذا الحلف حلف الفضول وكان في دار عبدالله بن جعدان كما رواه الحميدي عن سفيان بن عيينة عن عبدالله عن محمد وعبدالرحمن ابني أبي بكر قالوا: قال رسول الله ﷺ: لقد شهدت في دار عبدالله بن جعدان حلفا لو دعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها وألا

يشهد حلف المطيين لأنه كان قبل مولده وإنما شهد حلف الفضول ووهم كالمطيين قال البيهقي لا أدري هذا التفسير من قول أبي هريرة أو من دونه وقال محمد بن نصر قال بعض أهل المعرفة بالسير قوله في الحديث حلف المطيين غلط إنما هو حلف الفضول لأنه ﷺ لم يدرك حلف المطيين ورجال حديث عبدالرحمن بن عوف رجال الصحيح، وكذلك مرسل الزهري، انظر التلخيص الحبير، ج ٣، ص ٢٢٢.

- وقال ابن حجر في الفتح: (وحلف المطيين كان قبل المبعث بمدة ذكره بن إسحاق وغيره وكان جمع من قریش اجتمعوا فتعاقدوا على أن ينصروا المظلوم وينصفوا بين الناس ونحو ذلك من خلال الخير واستمر ذلك بعد المبعث ويستفاد من حديث عبدالرحمن بن عوف أنهم استمروا على ذلك في الإسلام وإلى ذلك الإشارة في حديث جبير بن مطعم وتضمن جواب أنس إنكار صدر الحديث لأن فيه نفي الحلف وفيما قاله هو إثباته ويمكن الجمع بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالما ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها ومن التوارث ونحو ذلك والمثبت ما عدا ذلك من نصر المظلوم والقيام في أمر الدين ونحو ذلك من المستحبات الشرعية كالمصادقة والمواودة

يعد ظالم مظلوماً. قالوا: وكان حلف الفضول قبل المبعث بعشرين سنة في شهر ذي القعدة، وكان بعد حرب الفجار بأربعة أشهر، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٥٧٧هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج٢، ص ٣٥٥.

(٧٠) نسبه في البدر المنير للحميدي، وبجثت عن هذا الحديث في مسند الحميدي فلم أجده انظر: أبو بكر عبدالله بن الزبير بن عيسى بن عبيد الله القرشي الأسدي الحميدي (ت ٥٢١هـ)، مسند الحميدي، تحقيق: حسن سليم أسد الداراني، الناشر: دار السقا، دمشق-سوريا، الطبعة: الأولى، ١٩٩٦م، والحديث غير موجود أيضا في مسند الحميدي، نسخة تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبي- بيروت، القاهرة، وقد اعتمدت على تصحيح صاحب البدر المنير للحديث، لا سيما أنه موافق لحديث الجبير بن مطعم في صحيح مسلم في الدلالة على أصل المسألة في اعتبار أحلاف الجاهلية إذا لم تخالف النص الشرعي.

شروط حجية التوقيع الإلكتروني في (الإثبات)
وفق قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥:
دراسة مقارنة

د. عمار محمود أيوب الرواشدة*

تاريخ قبول البحث: ٨ / ٣ / ٢٠١٧ م

تاريخ وصول البحث: ٨ / ٣ / ٢٠١٦ م

ملخص

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل الشروط الموضوعية (الفنية) والشروط الشخصية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني حتى يتم إضفاء الحجية القانونية عليه في الإثبات وفق قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥، كما تطرقت هذه الدراسة للبحث عن مدى إكساب التوقيع الإلكتروني الحجية القانونية في الإثبات في حال لم يكن هذا التوقيع محمياً أو موثقاً كما أن هذه الدراسة عملت على التفريق والتمييز بين التوقيع المحمي والتوقيع الموثق والتوقيع غير المحمي وغير الموثق.

Abstract

This paper investigates the objective technical conditions and the personal conditions that must be met in the electronic signature until it is legally evidential in accordance with the Jordanian Electronic Transactions Law No. (15) of the year 2015. The study also examined the extent to which the electronic signature is given the liability in evidence in case the signature is not protected or authenticated. This study also compares and contrasts the protected signature, the authenticated signature and the unregistered and undocumented signature

* أستاذ مساعد، القسم الخاص، كلية الحقوق، جامعة جرش.

المقدمة:

والوسائل التقليدية عن مواكبتها، ومنها التوقيع التقليدي الذي أصبح عاجزا عن مواكبة هذا النوع من المعاملات، والتي تحتاج إلى تعامل من نوع خاص .

هذا التطور التقني والفني وهذا الازدهار التكنولوجي، هو وراء السبب لاستبعاد التوقيع التقليدي، والبحث عن الوسائل والآليات القادرة على استيعاب هذا المفهوم الجديد، ونتيجة لذلك برز التوقيع الإلكتروني كمفهوم جديد، جاء نتيجة لحاجات بيئية تختلف عن البيئة التقليدية في العالم المادي المحسوس، الذي لا يستطيع المفهوم التقليدي لهذا النوع من التوقيع أن يواكب هذا العالم اللامادي واللامحسوس ولا يستطيع تحقيق الدور الوظيفي المطلوب منه، الذي يُعدّ من أهمها تحديد هوية صاحبه وموافقته على الالتزام بما جاء بمضمون هذا العقد .

الأمر الذي يؤدي إلى عرقلة مسيرة تطور المعاملات الإلكترونية وازدهارها، حيث أن التوقيع التقليدي لم يعد كافيا في عالم الإلكترونيات، التي حلت المعاملات الإلكترونية فيها محل المعاملات العادية، مما نتج عنه حلول المستندات الإلكترونية فيها محل المستندات الورقية، مما تطلب حلول التوقيع الإلكتروني محل التوقيع العادي،

لقد تصدر التوقيع العادي مكانة هامة ومميزة في عالم الإثبات، هذه المكانة جاءت من الدور الهام والبارز في جعل المستند العادي، أو المحرر المكتوب دليلا كاملا في الإثبات في كافة المعاملات، وخصوصا المعاملات التعاقدية التي تتم بين الأفراد، بالإضافة للدور الوظيفي الذي يقوم به المتمثل بتحديد هوية الموقع وانفراده وتميزه عن غيره، والتعبير عن إرادته بالالتزام بمضمون ومحتوى السند .

إلا أن ثورة الاتصالات وانتشار الإنترنت أوجد عالما افتراضيا غير محسوس، يختلف في بيئته عن بيئته العالم المادي المحسوس، هذا التطور التقني والفني في شبكة الحاسوب الآلي جعل الجميع يتسابقون على استخدام هذه التكنولوجيا، نظرا لما تقدمه من مميزات تتمثل في: سرعة إنجاز المعاملات، وتوفير الوقت والجهد والمال، وخصوصاً في المعاملات التجارية، مما كان له الدور البارز والأهم في تطور التجارة العالمية والدولية، لدرجة أنها سميت بالتجارة الإلكترونية، إلا أن هذا العالم الافتراضي أبرز إلى الوجود برامج وآليات قادرة على تحقيق الطموحات المرجوة منها، نتيجة لعجز بعض الآليات

وذلك لتحقيق الغايات والأهداف والوظائف التي اعتاد التوقيع العادي القيام بها، مما دعت الحاجة إلى ظهور هذا المنتج الجديد ليتناسب مع هذا العالم الذي تسوده المعاملات الإلكترونية .

إن هذه الوسائل والبرامج والآليات التي هي أبرز نتاج هذا التطور التكنولوجي، والذي يعد التوقيع الإلكتروني أهمها، يغلب فيه الجانب الفني التقني، لا بل هو المسيطر عليه، هذه الآلية تزداد قيمتها الموثوقة بالاعتماد على نوع النظام الذي يستخدمها من خلال ما تحققه من سرية في التعامل، وعدم قدرة الغير على الاطلاع على هذه البيانات والمعلومات، إلا بإذن صاحبها أو من يمتلك حق استخدامها، وبالإضافة إلى إمكانية تخزين هذه المعلومات في سجلات من نوع خاص، تختلف عن السجلات العادية والآليات المستخدمة بحفظها وكذلك إمكانية الرجوع إليها .

مشكلة الدراسة:

جاءت أهمية هذا البحث للتعرف على هذا المنتج الجديد (التوقيع الإلكتروني) من حيث بيان قدرته على تحقيق الأهداف والغايات التي حققها التوقيع العادي وهل هو على قدر عال من الكفاءة في تحقيق

الوظائف التي حققها التوقيع العادي وهل هناك شروط معينة أو محددة أو خاصة تتطلبها هذه الوسيلة لتحقيق ما حققه التوقيع العادي من نجاح في إضفاء حجية على المحررات والمستندات، أم أنها لم ترق لهذه المكانة والصدارة نتيجة لضعف في التشريعات والأنظمة والقوانين، أم بسبب نقص في الدراسات الفنية والتقنية لمثل هذا النوع من البرامج لتوفير قدر عال من الموثوقية.

ويمكن تلخيص مشكلات الدراسة في هذا البحث على النحو التالي:

١. ما هي شروط التوقيع الإلكتروني الواجب توافرها بالمحررات الإلكترونية؟
٢. مدى التوافق والانسجام بين التوقيع العادي والتوقيع الإلكتروني؟ وفيما إذا كان التوقيع الإلكتروني يؤدي ذات وظائف التوقيع التقليدي أم لا؟ وهل هناك فرق بين التوقيع العادي والتوقيع الإلكتروني؟ وما هو الفرق بين التوقيع الموثق والتوقيع المحمي والتوقيع الإلكتروني؟

٣. هل فعل حسنا المشرع الأردني عندما اعتمد التوقيع غير الموثق من قبل جهة مختصة وقام بإضفاء الحجية القانونية عليها بالإثبات؟

أهداف الدراسة:

١. المقارنة بين أحكام قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥م والعديد من القوانين والتشريعات العربية والأجنبية.

٢. تحديد البحث في موضوع الشروط الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني وما يشتمله من نقاط بارزة

٣. التعرف على مدى حجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات؟

منهج الدراسة:

اعتمدت في دراستي لموضوع المحررات الإلكترونية المناهج التالية :

أولاً: المنهج الاستقرائي: حيث عملت على دراسة واستقراء المادة الخاصة بالمحرر الإلكتروني، وجمعها من مصادرها الأصلية قدر المستطاع .

ثانياً: المنهج التحليلي: حيث عملت على تحليل المادة التي جمعتها، وفرزتها بحسب موضوعاتها بمباحث ومطالب .

ثالثاً: المنهج الاستنباطي: بعد تحليل النصوص القانونية ومقارنتها عملت على وضع النتائج المستفادة منها تعقياً على كل مسألة من مسائل البحث .

رابعاً: المنهج المقارن: فكان لا بد من الإشارة

إلى الأحكام القانونية الخاصة بالمحرر والتوقيع الإلكتروني والتي وردت في التشريعات المختلفة على المستوى الدولي أو الوطني وذلك قدر الإمكان .

الفصل التمهيدي: ماهية التوقيع الإلكتروني

يعدّ التوقيع الإلكتروني من أهم الوسائل التي ساعدت على رواج التجارة الإلكترونية، حيث إنه يمثل ترجمة قانونية حقيقية لتلاقي الإرادات بين المتعاقدين، كون هذا التعاقد يقوم على الثقة التي تتطلب وسطاً قانونياً تحيطه العديد من الضمانات التي تعمل على تدارك المخاطر التي قد تصيب المعاملات المبرمة عن بعد .

مما يتطلب اهتماماً خاصاً من المشرعين والفنيين والخبراء بهذا النوع الجديد من أنواع التوقيع (التوقيع الإلكتروني) من أجل إضفاء الموثوقية والأمان والسرية بين المتعاملين من خلال تحقيق وتوفير شروط معينة في هذا التوقيع، وبالتالي إضفاء الحجية على التوقيع الإلكتروني مساواة له بالتوقيع العادي، وهذا ما سيتم مناقشته في هذا البحث، ولذلك فسيقسم هذا البحث إلى مبحثين: نخصص المبحث الأول لدراسة الشروط الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني .

والمبحث الثاني الشروط الشخصية للتوقيع

الإلكتروني لاكتساب الحجية القانونية .

المبحث الأول: الشروط الواجب توافره في التوقيع الإلكتروني.

إذا كانت الغاية من التوقيع الإلكتروني هي إكساب المحررات والمستندات القوة القانونية المقررة في التوقيع العادي فإن الوسيلة لذلك هي توافر مجموعة من الشروط التي بتوافرها يتم إكساب التوقيع الإلكتروني الحجية القانونية.

تقول الفقيه (Seadlian): إن موثوقية الأنظمة المعلوماتية والنظم الفنية وبسبب اختلاف الظروف والأحوال قد تتعرض لتعديلات ولتغيرات ولتحريف نتيجة لوجود شبكة مفتوحة لعدد محدد من المتعاملين الأمر الذي يعرض عملية الأمان والسرية في ظل هذه الشبكة المفتوحة لعدد محدد من المتعاملين لخطورة واضحة، جاءت من عدم تحقيق الأمان والسرية التامة وقدرة الآخرين على الاطلاع على هذه المعلومات مما يوفر مناخاً خصباً للتلاعب والتعديل والتغير والسرقة.

على الرغم أنه في الوقت الحالي قد تم تجميع الدليل الإلكتروني وإضفاء الحجية عليها لكن أخطار الأجهزة الإلكترونية والدقة وعملية الأمان وتتمام الصحة لازالت

لم تصل إلى مستوى عال بما يحقق موثوقية الأنظمة المعلوماتية الأمر يتطلب وسائل فنية ذات مواصفات معينة في هذا الجانب الفني التقني.

إلا أنه على الرغم من ذلك لا يمكن التقليل من أهمية الدليل الإلكتروني نظراً لإمكانية التخلص من تلك العيوب مستقبلاً^(١) وقد نص قانون اليونسيرال النموذجي للتجارة الإلكترونية^(٢) على أنه: يعطى للمعلومات التي تكون على شكل رسالة بيانات ما تستحقه من حجية في الإثبات وفي تقدير حجية رسالة البيانات فالإثبات يولى الاعتبار لجدارة الطريقة التي استخدمت في إنشاء أو تخزين أو إبلاغ رسالة البيانات وبالتصويت عليها ولجدارة الطريقة التي استخدمت في المحافظة على سلامة المعلومات بالتصديق عليها، وللطريقة التي حددت بها هوية منشئها، ولأي عامل آخر يتصل بالأمر^(٣).

النص المتقدم يتحدث عن أهمية وجدارة الطريقة المستخدمة في إنشاء أو تخزين أو إبلاغ رسالة البيانات وطريقة تعين وتحديد هوية منشئ رسالة البيانات وسلامة المعلومات بالتصديق عليها وذلك من أجل إعطاءه ما تستحقه من الاعتراف

بالتوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية. وكذلك تضمن القانون المدني الكندي نصين مهمين حول موثوقية النظام المعلوماتي النص الأول ورد في المادة (٢٨٣٧) التي قضت بأنه: "حين تكون بيانات عائدة إلى عمل قانوني مدونة على قاعدة معلوماتية فإن المستند الذي تنسخ عليه تكون له حجية محتوى هذا العمل إذا كان مفهوماً، مقروءاً، ويتوفر فيه قدر كاف من الضمانات الجدية تكفي للوثوق بهذا المحرر أو التوقيع الإلكتروني، كذلك فإنه من أجل تقدير نوعية المستند يجب أن تأخذ المحكمة في الحسبان الظروف التي سجلت البيانات ونسخ المستند في ظلها.

وجاء في النص الثاني أن تسجيل بيانات عمل قانوني على قاعدة معلوماتية يعتبر بأن فيه جميع الضمانات الجدية الكافية للوثوق بهذا العمل القانوني حين يكون التسجيل حاصلًا بطريقة منهجية وخالية من الهفوات وحين تكون البيانات المسجلة محمية من التعييبات، يمنح مثل هذه القرينة إلى الغير بمجرد أن يكون التسجيل حاصلًا من قبل مؤسسة أو شركة^(٤) ونصت المادة (١٣١٦/ ف٣) من القانون المدني الفرنسي أن الدليل المكتوب في دعامة إلكترونية له نفس القوة

الاثبتية أو نفس الحجية للدليل الإلكتروني وأن يكون تدوين الدليل وحفظه قد تم في ظروف تدعو إلى الثقة^(٥) ولكنه اشترط لتوافر هذه الحجية حسب مفهوم المادة (١٣١٦/ ف١)، من نفس القانون تحديد الشخص الذي أصدر الدليل الإلكتروني، أن يكون تدوين الدليل وحفظه قد تم في ظروف تدعو إلى الثقة^(٦).

وبناء على ما سبق فإن الآليات المستخدمة في إنشاء أو تخزين أو ابلاغ رسالة المعلومات، هي التي تعطي لهذه المعلومات الأهمية باعتبار حجيتها في الإثبات فكلما زادت قوة هذه الآليات من حيث: الحماية والأمان والسرية وعدم قدرة الغير على الإطلاع أو إجراء التعديلات والتغييرات أو إجراء تحريف في هذه البيانات أو شكلها كان الاعتراف بها كطريق للإثبات والاعتراف بحجيتها على مستوى عال لدى القضاء تضاهي قوة التوقيع العادي، وقد تنوعت هذه الآليات والأشكال والبرامج المستخدمة في إضفاء الحماية وتوفير السرية والأمان ومن أهم هذه الآليات والبرامج التي تم اعتمادها من قبل كافة التشريعات وخصوصاً المشرع الأردني نظام التشفير (المفتاح العام والخاص) هذه الآلية يعدّ توافرها من أهم الشروط

والأمان^(٧) وينقسم التشفير بشكل عام إلى منظومتين، يبنى على أساسهما التوقيع الرقمي وهذا ما سيتم مناقشته وبجته تالياً:

الفرع الأول: أنواع التشفير

إن عملية التشفير تعرف بأنها: "عملية تمويه الرسالة بطريقة تحفي حقيقة محتواها وتجعلها رموزاً غير مقروءة ولذلك تدعى أيضاً عملية (الترميز) وهي تتضمن تطبيقات لمعادلات ودوال رياضية على نص إلكتروني ينتج عنه مفتاح تشفير يجعل المعلومات غير قابلة لفك تشفيرها من قبل أي شخص لا يملك مفتاح فك التشفير المناسب^(٨) وينقسم التشفير إلى نوعين:

١. منظومة التشفير المتناسق:

مفتاح التشفير في هذا النوع عبارة عن معادلة رياضية معينة تحوله إلى نص مشفر يقوم على مفتاح سري واحد ويكون متبادلاً حيث يتم استخدام المفتاح لفك التشفير وهنا تظهر الحاجة إلى تبادل المتعاملين مفتاح التشفير ويكونون ملزمين بالمحافظة على سرية المعلومات وبالتالي قد يحدث أثناء تبدل عملية التبادل تسرب المفتاح وخصوصاً إذا كان التبادل بين مجموعة من الأشخاص، وهذا النوع يتم نقله وإنشائه على أجهزة الحاسب نظراً

الواجبة من أجل إضفاء حجية على التوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية وهذا ما سيتم بحثه ومناقشته من خلال المطلب الأول:

المطلب الأول: الشروط الموضوعية (الفنية) للتوقيع الإلكتروني.

كما أسلفنا سابقاً فإن متطلبات الأمان وتحقيق الثقة للتوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية وإكسابها حجية قانونية لا يتم إلا من خلال إخضاعه لنظام أو برنامج أو آلية قادرة على توفير قدر كاف من الضمانات الجدية تكفي للوثوق به.

إن من أهم هذه الآليات التي ساعدت في إيجاد قدر عال من الموثوقية والأمان والسرية للتوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية هي التي تعتمد على أساليب التشفير، وهي ما سوف يكون بموضع بيان وتوضيح وخصوصاً التوقيعات الرقمية، التي قد تعتمد على ترميز أو تشفير المفتاح العام (الواحد) أو تشفير المفتاح المزدوج هذا النظام الذي تطور نتيجة استخدام تقنيات غاية في التعقيد والقوة حيث أصبح من المستحيل بل من الصعب أحياناً، اختراقها أو (تهكيرها) مما نتج عنه بروز عملية التوقيع كتطبيق لتقنيات التشفير ذات كفاءة عالية التقنية من ناحية السرية

لصغر المساحة التي يستخدمها^(٩) وعليه فإن نفس المفتاح يستخدم لفتح بيانات التوقيع والمحور الإلكتروني، الأمر الذي يترتب عليه خطورة في كيفية المحافظة على المفتاح الواحد من قبل المرسل والمرسل دون إمكانية اطلاع الغير ومعرفة هذا المفتاح^(١٠) ويعتمد هذا النوع على نوعين من الخوارزميات الأولى تسمى التدفق والثانية تسمى الكتلة حيث تعمل هذه الأخيرة على النص الواضح بشكل مجاميع بينما تعمل الأولى على النص الواضح كثنائية واحدة (bit) في ذات الوقت^(١١). ونتيجة لذلك جاء البحث عن عملية تشفير تحقق الأمان الكافي للمتعاقدین من أجل إضفاء حجية على التوقيع الإلكتروني وإثبات أن الرسالة قد وصلت من المرسل وأن المرسل إليه قد استلمها بالإضافة إلى عدم إمكانية اطلاع الآخرين على هذه الرسالة ومن هنا جاء التشفير بالمفتاح اللاتماثلي.

٢. منظومة التشفير المبنية على المفتاح العام والمفتاح الخاص (السري).

يقوم هذا النظام على أن كل مستعمل يمتلك مفتاحين الأول عام والآخر خاص (المفتاح السري) يحتوي على دالة رياضية ذات اتجاه واحد يستخرج منها المفتاح العلني

الذي لا يمكن استخراج المفتاح السري منه، حيث يستطيع مستخدم المفتاح السري في إمضاء الرسائل المرسله على المستعملين الآخرين من خلال رفع التشفير، وفي هذا النوع يمكن للمستعملين الآخرين بعد الإعلان عن المفتاح العلني من طرف المستعمل من استعماله في مراقبة صحة توقيعهم الإلكتروني وإرسال رسائل مشفرة، إذا هذا النظام يعتمد على مفتاحين مختلفين يتم استخدامهما حيث يستخدم المفتاح العام لإغلاق المحور الإلكتروني، وهذه الآلية بحاجة إلى جهة تقوم بإصدارها حيث يتم ذلك من خلال طلب يتقدم به أحدهما حيث تقوم هذه الجهة المخولة بإصدار المفتاح الخاص الذي يرسل إلى المشترك بطريقة سرية ليحتفظ به لنفسها بالإضافة إلى شهادة إلكترونية تحتوي المفتاح العام كما أن هذا النوع يتمتع بخاصية عدم إمكانية تزوير زوج المفاتيح لأنهما يشتقان من الأرقام الأولى بطريقة حسابية خوارزمية معقدة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى في حالة اختراق الغير لبيانات المحور الإلكتروني، يمكن اكتشاف هذا الاختراق وإن وقع على بيت واحد من بيانات المحور الإلكتروني والتساؤل الذي نطرحه هنا بعد التعرف على أنواع التشفير

وبعد أن تبين لنا أفضلية النوع الثاني (التشفير اللاتماثلي) كيف يتم التحقق من التوقيع الإلكتروني لإضفاء حجية عليه، هذا ما سيتم الإجابة عليه من خلال المطلب الثاني.

المطلب الثاني: مدى توافر شروط التوقيع العادي في التوقيع الإلكتروني:

إن الإجابة على التساؤل السابق تكمن من خلال استخدام المستقبل المفتاح العام المناسب لفك شفرة التوقيع بعد أن يكون قد استخدم المفتاح الخاص لتوقيع الوثيقة الإلكترونية^(١٢) وهنا تظهر نتيجتان: عدم فك الشيفرة، الأمر الذي يعني أن تعديلاً قد حصل على هذا المستند أو المحرر ويكون بالتالي فشل عملية التحقق أو نجاح عملية التحقق بسبب فتح وفك الشيفرة الذي يعني أنه لا يوجد هناك أي تعديل أو تغيير على مضمون هذه الوثيقة^(١٣) حيث يتم تقويه محتوى الوثيقة من خلال برمجيات المستقبل، فإذا لم تتعرض لأي تعديل وإلى سلامة الملف فإن ذلك ناتج عن تطابق القيمة المموهة للتوقيع مع القيمة المموهة للوثيقة^(١٤) حيث إن نسبة التوقيع الإلكتروني إلى شخص ما يكون عن طريق جهة مختصة بإصدار شهادة توثيق لرسالة المعلومات المتبادلة بما تضمنته من بيانات إلكترونية^(١٥).

إن أي تغيير أو خطأ في السجل الإلكتروني أثناء تبادل المعلومات يتم كشفه من خلال جهة التوثيق ببيان أن هذا التوقيع قد صدر عن شخص ما، ويتم ذلك من خلال قيام هذه الجهة بإصدار رمز للتعريف للشخص المعني ليستعمل من المرسل إليه، ذلك أن تمييز السجلات الصادرة عن شخص معين هو الهدف الأساسي من توثيق المعاملات الإلكترونية^(١٦) حيث يتم عمل مقارنة بين الملخص المبعوث مع الملخص الناتج فإذا لم يحصل التطابق يدل على اختراق الغير للتوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية^(١٧).

وعليه فقد توصل الباحث إلى أهمية التوثيق الصادرة عن جهة مختصة من أجل أن تكون لها قوة قانونية في إثبات هذه الشروط الفنية التي استوجبتها كافة التشريعات والأنظمة من أجل موثوقية التوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية من خلال إصدار شهادة التوثيق التي لا تعدو عن كونها مستنداً إلكترونياً أو سجلاً إلكترونياً صادراً عن جهة توثيق مختصة وتعتمد على فكرة أو خوارزمية المفتاح العام والمفتاح الخاص، ذلك أن هذا النوع هو الأقوى من الناحيتين التأمينية والتطبيقية^(١٨) حيث إن المفتاح العام المستخدم

في تشفير الرسالة يكون متاحا للعامة بينما المفتاح الخاص والذي يمثل التوقيع الإلكتروني في قدرته على فك شفرة المفتاح العام^(١٩) وبالتالي فإن عملية تأكيد صحة كل من الرسالة وهوية موقعها يتم عن طريق ربط زوج المفتاح العام والخاص مع بعضهما البعض، وأن المفتاح العام قد تم إنشاؤه عن طريق المفتاح الخاص الذي يستتر به موقع الرسالة الأمر الذي يدل على أن التوقيع الإلكتروني صادر من قبل نفس المشترك الذي يحتفظ بالمفتاح الخاص وبالتالي فإن الشهادة تعمل على تأكيد صحة كل من الرسالة وهوية موقعها وبالتالي فإن توافر الثقة يكون على قدر ومستوى عال^(٢٠) وعليه فإن منح القوة القانونية للتوقيع الإلكتروني يعني بالضرورة منح ذات القيمة وذات الحجية لشهادة التوثيق المصدرة للتوقيع الإلكتروني^(٢١).

وعليه يمكن إجمال الشروط الفنية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني فيما يلي:

١. استخدام طريقة أو وسيلة أو آلية قادرة على تحقيق الأمان والسرية ومستوى عالٍ من الكفاءة في منع الآخرين من الاطلاع على هذا التوقيع والمحركات والمستندات

الإلكترونية.

٢. أن تكون نسخ المحركات والمستندات الموقعة إلكتروني مفهوماً، مقروءاً، ويتوفر فيه قدر كاف من الضمانات الجدية تكفي للوثوق به، من أجل تقدير نوعية المستند.

٣. قيام شخص أو جهة من ذوي الاختصاص بأمور البرمجيات والتشفير بإصدار شهادة توثيق للتوقيع الإلكتروني، بعد أن يتقدم شخص ما إلى هذه الجهة من أجل الحصول على المفتاح الخاص الذي هو بمثابة التوقيع الإلكتروني، ويكون لهذا الشخص أو من يفوضه سلطة استخدام هذا التوقيع وهنا يكون مساواة للمعاملات العادية بأن يقوم الشخص بتفويض شخص آخر بإجراء هذه المعاملات.

٤. سيطرة صاحب التوقيع على التوقيع.

٥. عمل مقارنة بين الملخص المبعوث مع الملخص الناتج فإذا لم يحصل التطابق يدل على اختراق الغير للتوقيع والمحركات والمستندات الإلكترونية^(٢٢).

٦. أن تكون الآلية المستخدمة قادرة على تحديد هوية الشخص الذي قام بالتوقيع على المعلومات الواردة في رسالة البيانات. وباستعراض الشروط السابقة الواجب توافرها بالتوقيع الإلكتروني والتي نلج

إمكانية تحققها في ظل هذا التطور الفني والتقني، وبالتالي وفي ظل الضمانات والشروط السابقة فإن التوقيع الإلكتروني قادر على أن يقوم بذات الدور الذي يؤديه التوقيع التقليدي.

وبعد الانتهاء من التعرف على الشروط الموضوعية للتوقيع الإلكتروني في المطلب الأول تبين لنا قدرة النظام المستخدم على تحقيق وتوفير السرية والأمان وبالتالي تحقيق الموثوقية المطلوبة في التوقيع الإلكتروني من الجانب الفني، أما من الجانب الشخصي فهذا ما سيتم مناقشته من خلال بيان الشروط الشخصية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني ومدى تحقق هذه الشروط في التوقيع الإلكتروني من خلال المبحث الثاني.

المبحث الثاني: الشروط الشخصية^(٢٣) للتوقيع الإلكتروني لاكتساب الحجية القانونية.

إن التوقيع الإلكتروني حتى يمنح ذات الحجية المقررة للتوقيع التقليدي، يجب أن تتوافر فيه شروط معينة ذكرتها بعض التشريعات وتشريعات أخرى أفردت لها مواد خاصة توضح هذه الشروط.

فبالإضافة للشروط الواجب توافرها بالتوقيع التقليدي هناك شروط أخرى ذات طابع فني وتقني نابعة من كون الوسائل التي

تستخدم لإنشاء التوقيع وإرساله واستقباله وسائل إلكترونية تمت مناقشتها في المطلب الأول، وبعد الانتهاء في المبحث الأول من بيان الشروط الفنية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني سيتم في هذا المبحث مناقشة وبيان وتوضيح الشروط الشخصية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني من خلال بيان شروط التوقيع العادي في المطلب الأول وبيان مدى انطباقها على التوقيع الإلكتروني لاكتساب الحجية القانونية.

المطلب الأول: مدى توافر شروط التوقيع العادي في التوقيع الإلكتروني.

قبل البحث في الشروط الشخصية للتوقيع الإلكتروني سيتم الإشارة إلى الشروط المطلوبة في التوقيع العادي من أجل القيام بمقارنتها مع شروط التوقيع الإلكتروني وبيان مدى توافر شروط التوقيع العادي في التوقيع الإلكتروني حتى يعتد بالإثبات به، ولا بد من أن تتوافر فيه شروط اشترطها القضاء والفقه ومن أهم هذه الشروط:

١. شخصية التوقيع: أي أن يكون التوقيع شخصياً، ويكون علامة مميزة لصاحب التوقيع ويميزه عن غيره من أجل التعرف وتحديد هويته، سواء تم بالإمضاء أو الختم

القانونية على التوقيع الإلكتروني. وهذا ما سيتم الإجابة عليه تالياً:

إن حجية التوقيع (الإلكتروني أو العادي) لا تتحقق ولا تنتج آثاره القانونية إلا بتوافر وتحقق مجموعة من الشروط: مثل أن يكون التوقيع علامة مميزة لصاحبه، وإمكانية الاطلاع عليه والرجوع إليه بالإضافة إلى تحديد هويته سواء بالإمضاء أو الختم أو بصمة الإصبع، بالإضافة إلى ارتباط التوقيع واتصاله اتصالاً مادياً مباشراً بالحرر (العادي والإلكتروني). الأمر الذي استوجب من معظم التشريعات ومنها الأردني في (قانون المعاملات الإلكترونية رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥) فرض شروطاً معينة حتى يعتبر التوقيع الإلكتروني محمياً وأهمها: أن يكون هذا التوقيع مميزاً لصاحبه عن غيره بسمات خاصة وأن يحدد هويته بشكل واضح ومحدد دون أن يحدث لبس أو غموض بهوية صاحبه، والتوقيع الإلكتروني قد حقق هذا الشرط من خلال المفتاح العام والخاص حيث يمتلك الرقم السري شخص ما يميزه عن غيره بالإضافة أن التوقيع البيومترية والتي تعتمد على أجزاء من جسم الإنسان تميزه عن غيره وتكون خاصة بشخصه وعلامة يميزه لصاحبها^(٢٩) وكذلك

أو بصمة الإصبع^(٢٤)، فإذا لم يحقق التوقيع هذا التمييز فإنه لا يعتد به ويرى البعض أن الختم له خطورة عملية تتمثل الانفصال المادي عن هوية وشخص صاحبه وإمكانية نسخه وتقليده^(٢٥).

٣. إمكانية قراءة التوقيع وعدم زواله مع الزمن حتى يكون بالإمكان الرجوع إليه والاطلاع عليه^(٢٦) بمعنى أن يتمتع التوقيع الإلكتروني بالثبات.

٤. التعبير عن الإرادة في الالتزام بالتصرف القانوني والإقرار بما يرد به من توقيع الشخص على الدعامة المثبتة لبيانات التصرف^(٢٧).

٥. ارتباط التوقيع واتصاله اتصالاً مادياً مباشراً بالحرر الكتابي، حيث لا يمكن فصل التوقيع عن الحرر لأنهما وحدة لا تتجزأ^(٢٨).

وبناء على ما سبق نطرح التساؤلات التالية: هل التوقيع الإلكتروني قادراً على تحقيق الشروط الواجبة توافرها في التوقيع العادي؟ أم أن الواقع يمنع تحقق هذه الشروط أم أننا بحاجة إلى شروط من نوع خاص لإضفاء الحجية القانونية على التوقيع الإلكتروني، وهل بتحقيق الشروط الواجب توافرها بالتوقيع العادي من قبل التوقيع الإلكتروني يتم إضفاء الحجية

استوجب القانون أن يمتلك مفتاحاً خاصاً يكون خاضعاً لسيطرة صاحبه وخصوصاً وقت إجراء التوقيع، بالإضافة إلى عدم إمكانية إجراء أي تعديل أو تغيير على التوقيع لارتباطه بالسجل الإلكتروني وهنا كونه يتم الاحتفاظ به في سجل معتمد وموثق فإنه يتسم بالثبات الذي يتيح إمكانية الاطلاع على معلومات السجل الإلكتروني^(٣٠) وبالتالي يكون التوقيع واضحاً ومستمراً حيث يمكن قراءة البيانات المختلفة من خلال برامج قادرة على تحويلها إلى لغة مقروءة للإنسان وكذلك تخزينه والرجوع إليه في أي وقت دون إحداث أي تغيير على قيد أو عقد أو أي مستند أو وثيقة من نوع آخر يتم إنشاء أي منها أو تخزينها أو استخدامها أو نسخها أو إرسالها أو تبليغها أو تسليمها باستخدام الوسيط الإلكتروني^(٣١) الذي يستعمل لتنفيذ إجراء أو الاستجابة لإجراء بشكل تلقائي بقصد إنشاء رسالة معلومات أو إرسالها أو تسليمها وبالتالي فإن اتصال التوقيع بالسند قد حققه التوقيع الإلكتروني.

فكما هو معروف أن التوقيع التقليدي يتم إنشاؤه أما بواسطة البصمة أو بأداة منفصلة مثل القلم أو الختم، كذلك الأمر بالنسبة للتوقيع الإلكتروني فيتم إنشاؤه

بواسطة وسيط إلكتروني وهذا الوسيط قد يكون جهاز الحاسب الآلي أو جهازاً منفصلاً عنه مثل البطاقة الذكية حيث ينشأ التوقيع ويحفظ على تلك البطاقة، وكلما أراد الشخص التوقيع على محرر أو رسالة يقوم بالتوقيع باستخدام تلك البطاقة والمهم هنا سيطرة الموقع على الوسيط الإلكتروني الخاص بإنشاء التوقيع سواء كان الحاسب الآلي أو البطاقة الذكية، والمقصود بالسيطرة هنا عدم استخدام ذلك الوسيط سوى من قبل صاحب التوقيع لأنه يفترض في كل مرة يصدر بها التوقيع أنه تم عن طريق صاحبه إلا في حالة فقدانه وكان صاحب الوسيط الإلكتروني قد بلغ عن فقدانه بالطرق التي ينص عليها القانون، كما يجب أن يرتبط التوقيع بشهادة تصديق إلكتروني نافذة المفعول صادرة من جهة تصديق إلكتروني.

وحددت المادة (١٥) من القانون سابق الذكر الشروط الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني حتى يمنح ذات القيمة القانونية المقررة للتوقيع التقليدي وكذلك نص المادة (١٦) من قانون المعاملات الإلكترونية الشروط المطلوبة حتى يعتبر التوقيع الإلكتروني موثقاً بمعنى القدرة على التحقق من هوية مستخدم شهادة التوثيق الإلكتروني الصادرة عن جهة التوثيق الإلكتروني التي

كان موثقاً وبالتالي فإن الشخص المنسوب إليه دون غيره هذا التوقيع يقع عليه عبء الالتزام ويتحمل ما في السجل الإلكتروني من التزامات وحقوق^(٣٢).

وبتحقق الشروط الموضوعية (الفنية) والشروط الشخصية السابقة فإن الحجية القانونية في الإثبات للتوقيع الإلكتروني وللمستند والمحور الإلكتروني تصبح مساوية لحجية التوقيع والمحور والمستند التقليدي.

إلا أن تساؤلاً نظرحه هنا فقد اشترطت معظم التشريعات حتى يكتسب التوقيع الإلكتروني حجية التوقيع العادي أن يكون موثقاً أي أنه صادر عن جهة معتمدة ولكن إذا لم يكن هذا التوقيع موثقاً أي لم يكن صادراً عن جهة مختصة وتم إبرام التعاقد من خلال التوقيع الإلكتروني غير الموثق ولكنه محميّ أو لم يكن محمياً فهل له حجية أم لا حجية؟ إن التوقيع الإلكتروني إذا توافرت فيه مجموعة مجتمعة من الشروط ومن أهمها: أن ينفرد به صاحب التوقيع ويتميز به عن غيره وأن تتحدد هوية صاحبه بكل وضوح دون لبس أو غموض، وأن يكون المفتاح الخاص خاضعاً لسيطرة صاحب التوقيع وقت إجراء التوقيع، وأن يرتبط بالسجل الإلكتروني بصورة لا تسمح بإجراء تعديل

تكون مرخصة ومعتمدة من هيئة تنظيم قطاع الاتصالات أو المخولة قانوناً بإصدار شهادات التوثيق وتقديم أي خدمات متعلقة بهذه الشهادات وذلك من أجل التحقق من شهادة التوثيق وصحتها وصلاحياتها لإثبات نسبة توقيع إلكتروني إلى الشخص صاحب التوقيع.

وبناءً على ما سبق فإن التوقيع الإلكتروني قد تحققت به الشروط الواجب توافره بالتوقيع العادي سواء من حيث قدرة التوقيع على تحديد هوية صاحبه أو من حيث ارتباط التوقيع بالمحرر والمستند الإلكتروني أو من حيث إمكانية الاطلاع على التوقيع والرجوع إليه وتمتع التوقيع الإلكتروني بالثبات، وهذه شروط عامة ولكن فإن التساؤل الذي يتم طرحه هنا هل بعد أن تبين لنا أن التوقيع الإلكتروني قد حقق شروط التوقيع العامة بالإضافة إلى توافر الشروط الخاصة التي تتطلبها المشرع الأردني في قانون المعاملات الإلكترونية وبالتالي وبناءً على ما سبق فهل التوقيع الإلكتروني يحقق الحجية القانونية في الإثبات؟ وهل يشترط أن يكون موثقاً؟

الفرع الأول: التوقيع الإلكتروني الموثق.

إن حجية التوقيع الإلكتروني تثبت إذا

على ذلك السجل بعد توقيعه دون إحداث تغيير على ذلك فإنه بتوافر هذه الشروط^(٣٣) مجتمعة يعتبر محمياً، ولكن هل يعتبر موثقاً إذا توافرت هذه الشروط وكان مرتبطاً بشهادة توثيق صادرة وفقاً لأحكام هذا القانون^(٣٤).

وبناء على ما سبق فإن المشرع الأردني قد ميز وفرق بين التوقيع المحمي الذي يجب توافر شروط معينة فيه والتوقيع الموثق الذي يجب أن يكون صادراً عن جهة توثيق معتمدة ومخولة وفقاً لأحكام القانون، وبالرجوع إلى نص المادة (١/١٧) من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني التي أعطت للسجل الإلكتروني المرتبط بتوقيع إلكتروني محمي الحجية ذاتها المقرر للسند العادي ويجوز لأطراف المعاملة الإلكترونية الاحتجاج به فقط، ولم يشترط المشرع الأردني من أجل إكساب رسالة المعلومات التي تحتوي على قيد أو عقد أو أي مستند أو وثيقة من نوع آخر يتم إنشاء أي منها أو تخزينها أو استخدامها أو نسخها أو إرسالها أو تبليغها أو تسلمها باستخدام الوسيط الإلكتروني^(٣٥)، أن يكون موثقاً لاكتساب حجية قانونية إنما في البند (ب) من نفس المادة اشترط أن يكون السجل الإلكتروني المرتبط بتوقيع إلكتروني موثق الحجية ذاتها

المقررة للسند العادي في حال الاحتجاج به من قبل أطراف المعاملة والغير، وبالتالي فإن لأطراف المعاملة الاحتجاج بالسجل الإلكتروني المرتبط بالتوقيع الإلكتروني سواء كان محمياً أو موثقاً بينما لا يستطيع الغير الاحتجاج بالسجل الإلكتروني المرتبط بالتوقيع إلا إذا كان محمياً وموثقاً. كما أن البند (ج) أعطى للسجل الإلكتروني الذي يحمل توقيعاً إلكترونياً ليس محمياً ولا موثق الحجية ذاتها المقررة للسند العادي في مواجهة أطراف المعاملة الإلكترونية وكذلك البند (د) من نفس المادة يكون للسجل الإلكتروني غير المرتبط بتوقيع إلكتروني حجية الأوراق غير الموقعة في الإثبات.

بينما نصت المادة (١/٦) من قانون "اليونسترال" بشأن التوقيعات الإلكترونية على أنه "حيثما يشترط القانون وجود توقيع من شخص يعد ذلك الاشتراط مستوفياً فيما يتعلق برسالة البيانات، إذا استخدم توقيع إلكتروني موثق به بالقدر المناسب للغرض الذي أنشئت أو أبلغت من أجله رسالة البيانات،" ونص قانون التجارة الإلكترونية البحريني في المادة (٤/٦) على أنه: "إذا لم يتم وضع التوقيع الإلكتروني باستعمال شهادة معتمدة، فإن قرينة الصحة المقررة بموجب أحكام البند السابق لا تلحق أياً من التوقيع

أو السجل الإلكتروني" وكذلك نص قانون المعاملات والتجارة لإمارة دبي، على أنه: إذا اشترط القانون وجود توقيع على مستند، أو نص على ترتيب نتائج معينة في غياب ذلك فإن التوقيع الإلكتروني الذي يعول عليه في إطار المعنى الوارد في المادة (٢١) من هذا القانون استوفى ذلك الشرط.

ومن هذه المواد نخلص إلى أن بعض التشريعات لم تعترف بحجية التوقيع الإلكتروني غير الموثق وغير المحمي بينما بعض التشريعات الأخرى اعترفت بالتوقيع الإلكتروني العادي غير المحمي وغير الموثق، ومنها نص المادة (٢/٥) من التوجه الأوروبي الذي نص على أنه: ((تسهر الدول الأعضاء على تحقيق الفعالية القانونية للتوقيع الإلكتروني وقبوله بصفة دليل، وعلى عدم رفضه لمجرد أنه لم يرد في شكل إلكتروني، أو لأنه لا يركز على شهادة موصوفة صادرة عن طريق مكلف معتمد، أو لأنه لم يتم أنشاؤه عن طريق منظومة آمنة لإنشاء التوقيع الإلكتروني)). إن القوة الثبوتية للتوقيع الإلكتروني تعتمد على عدم إنكارها من الطرف الآخر، وفي حال الإنكار فإن من واجب المتمسك بالتوقيع الإلكتروني إثبات سلامة هذا التوقيع بإثبات سلامة الوسيلة

الفنية التي تم استعمالها في إنشاء بيانات التوقيع الإلكتروني^(٣٦) ومن هذه التشريعات أيضاً قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ الذي اعترف بحجية التوقيع المرتبط بالسجل الإلكتروني سواء كان موثقاً أم غير موثق وسواء كان محمياً أم غير محمي، وكان المشرع الأردني هنا يريد إكساب التوقيع المحمي والموثق صفة السند الرسمي بينما الغير موثق ولكنه محمي صفة السند العادي في نص المادة (١٧) من قانون المعاملات الإلكترونية رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ التي تنص المادة ١٧/١- على أن يكون للسجل الإلكتروني المرتبط بتوقيع محمي الحجية ذاتها المقررة للسند العادي ويجوز لأطراف المعاملة الإلكترونية الاحتجاج به (ب) يكون للسجل الإلكتروني المرتبط بتوقيع موثق الحجية ذاتها المقررة للسند العادي ويجوز لأطراف المعاملة الإلكترونية والغير الاحتجاج به (ج) في غير الحالات المنصوص عليها في الفقرتين (ا) و(ب) من هذه المادة يكون للسجل الإلكتروني الذي يحمل توقيعاً إلكترونياً الحجية ذاتها المقرر للسند العادي في مواجهة أطراف المعاملة الإلكترونية، وفي حال الإنكار يقع عبء الإثبات على من يحتج بالسجل الإلكتروني.

(د) يكون للسجل الإلكتروني غير المرتبط بتوقيع الكتروني حجية الأوراق غير الموقعة في الإثبات (هـ) يجوز إصدار أي سند رسمي أو تصديقه بالوسائل الإلكترونية شريطة ارتباط السجل الإلكتروني الخاص به بتوقيع إلكتروني موثق.

وعليه وبالإطلاع على قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ فإن الباحث قد توصل إلى ثلاثة أنواع للتوقيع الإلكتروني: النوع الأول ويسمى التوقيع الإلكتروني العادي والذي يجب أن تتوافر به شروط معينة نذكرها: ١. أن تكون مدرجة بشكل إلكتروني أو أي وسيلة أخرى مماثلة في السجل الإلكتروني. ٢. أن تكون مضافة عليه أو مرتبطة به بهدف تحديد هوية صاحب التوقيع. ٣. انفراده باستخدامه. ٤. وتمييزه عن غيره.

بينما النوع الثاني هو التوقيع المحمي الذي يجب أن تتوافر فيه شرط معينة مجتمعة هي:

١. أن ينفرد به صاحب التوقيع لتمييزه عن غيره. ٢. أن يحدد هوية صاحب التوقيع.
٢. أن يكون المفتاح الخاص خاضعاً لسيطرة صاحب التوقيع وقت إجراء التوقيع.
٣. أن يرتبط بالسجل الإلكتروني بصورة لا تسمح بإجراء تعديل على ذلك السجل

الإلكتروني بعد توقيعه دون إحداث تغيير على ذلك التوقيع. أما النوع الأخير وهو التوقيع المحمي الموثق الذي يتطلب بالإضافة للشروط الواجب توافرها في التوقيع المحمي شرطاً إضافياً يتم إضافته وهو أن يكون التوقيع موثقاً بصدوره عن أي من الجهات المحددة بنص المادة (١٦) من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥. وعليه فإن الغموض والإبهام يكتنف هذا النص كم أن مخاطر التلاعب والتغيير والتعديل والتحريف تصبح سهلة وممكنة إذا لم يرتبط التوقيع بجهة توثيق قادرة على ضبط التلاعب والتزوير والتعديل والتغيير في السجل والتوقيع الإلكتروني.

المطلب الثاني: مدى إمكانية تحقيق التوقيع الالكتروني لوظائف التوقيع العادي.

إن قيام التوقيع الإلكتروني بتحديد هوية الشخص بشكل واضح ومحدد- دون وجود لبس أو غموض أو إبهام وقبوله الالتزامات الواردة في المحرر والمستند الإلكتروني هو الهدف الأساسي والغاية المنشودة من التوقيع الإلكتروني مهما تعددت أشكاله وتنوعت، وبخلاف ذلك لا يمكن الاعتماد به قانوناً، ذلك أن أي لبس أو غموض أو إبهام في عدم تحديد هوية الموقع

قد يؤثر في قيمة المستند القانونية، الأمر الذي قد يؤدي إلى بطلانه وذلك لوجود عيب في الرضاء، والتساؤل الذي نطرحه هنا هل حقق التوقيع الإلكتروني هذه الوظائف الواجب توافره في التوقيع وبالتالي يكون العقد صحيحاً والتصرف قانوني وبالتالي إلزام الموقع بمضمون العقد لقد أشارت معظم القوانين والأنظمة إلى وظائف التوقيع الإلكتروني الذي اعتبرته ضرورة مهمة لقيام الحجية على التوقيع الإلكتروني ومن أهم هذه الوظائف:

١. تحديد هوية الموقع: تطورت تقنيات التوقيع الإلكتروني في الأونة الأخيرة، وغدا هذا التوقيع بكافة أشكاله وسيلة مثلى للتحقق من شخصية المتعاقد، إذ إن جميع التقنيات المستخدمة في التوقيع الإلكتروني قادرة على نسبة التوقيع إلى شخص واحد فقط هو الموقع، فاللجوء إلى التوقيع البيومتري مثلاً (قد يتم التوقيع الإلكتروني في البيومتري باستخدام البصمة الشخصية للموقع أو مسح العين البشرية أو التعرف على الوجه البشري أو باستخدام خواص اليد البشرية أو التحقق من نبرة الصوت^(٣٧))، وهو أحد أشكال التوقيع الإلكتروني الذي يعتمد على الخواص الفيزيائية والطبيعية والسلوكية

لشخص الموقع أو اللجوء إلى المفتاح لخاص عند استخدام التوقيع الرقمي الذي يخضع في إصداره ومتابعته إلى رقابة جهات معتمدة تحقق قدراً من الثقة في التوقيع وانتسابه إلى صاحبه لا يمكن للتوقيع العادي أن يحققها^(٣٨) فمثلاً قد يتم التوقيع من خلال بطاقة التأمين المصرفية باستخدام أربعة أرقام، وكان النظام المتبع في المصرف لا يسمح إلا بثلاث محاولات لإدخال الرقم السري، وبالتالي فإنه من الأسهل تقليد توقيع يدوي من اكتشاف رقم سري بالصدفة^(٣٩) ومن هذه الأنواع التوقيع بواسطة القلم الإلكتروني، والتوقيع بواسطة البطاقات الممغنطة، والتوقيع بواسطة الخواص الذاتية، والتوقيع بواسطة الضغط على أحد مفاتيح الحاسب الآلي، والتوقيع الرقمي.

٢. التعبير عن الرضاء بمضمون ما تم التوقيع عليه^(٤٠): يعتبر التوقيع على المستند هو إقرار من الموقع بما هو مدون في مضمون هذا السند، بل ويعتبر إثباتاً على حصول الموافقة والرضا في إنشائه وهو بمثابة الجزم بأن هذا المحرر أو السند صادر عن شخص الموقع ولو لم يكن مكتوباً بخطه، وأن إرادة الموقع قد اتجهت إلى الالتزام والاعتماد على الكتابة^(٤١) يعد التوقيع - بأنواعه المختلفة - الوسيلة

الوحيدة التي تدل على التعبير عن الإرادة والإقرار والالتزام بالتصرف القانوني ويعد التوقيع على الدعامة المثبتة لبيانات التصرف من أنواع التوقيع^(٤٢) ويجب أن يكون هذا التوقيع كما هو متعارف عليه في آخر الورقة للدلالة على أن الموقع معترف بما جاء بما هو مكتوب في جميع بنود الورقة الواردة فيها، كما أن عدم وجود تاريخ في هذه الورقة العرفية لا يؤثر في صحته إلا في حالات استوجب القانون ذكر التاريخ من ضمن بيناتها، وعلى الرغم من ذلك فإن ذكر التاريخ من البيانات الضرورية من أجل تسهيل مهمة الإثبات وترتيب الآثار القانونية عليه. إذا فالتوقيع يعتبر الشرط الأساسي والضروري لصحة الورقة العرفية، الذي يترتب عدم احتواء المستند عليها ضياع قوتها القانونية في الإثبات، وذلك بسبب استنادها عليه وحدها بالإثبات، ويجب أن تكون مكتوبة بخط اليد حتى تصلح أساساً للإثبات^(٤٣).

وفي هذا نص المشرع الأردني في نص المادة (١٠) من قانون البيانات رقم (٢٠) لسنة ١٩٥٠ والمعدل بموجب القانون المؤقت رقم (٣٧) لسنة ٢٠٠١. على أن- ((السند العادي هو الذي يشتمل على توقيع من صدر عنه أو على خاتمه أو على بصمة

إصبعه وليست له صفة السند الرسمي". وكذلك نصت المادة (١١) من نفس القانون في الفقرة رقم ١. من احتج عليه بسند عادي وكان لا يريد أن يعترف به وجب عليه أن ينكر صراحة ما هو منسوب إليه من خط أو توقيع أو خاتم أو بصمة وإلا فهو حجة عليه بما فيه، وكذلك نص المشرع المصري في المادة ١٤ من قانون الإثبات على أنه -((تعد الورقة العرفية صادرة ممن وقعها ما لم ينكر صراحة ما هو منسوب إليه من خط أو إمضاء أو ختم أو بصمة)) وعليه فإن أنكر صاحب التوقيع هذا الخط أو الإمضاء أو ختم أو بصمة الإصبع، فيقع عبء الإثبات على المحتج بالورقة أنها صدرت من صاحب التوقيع، أما إذا اعترف فإن هذه الورقة تصبح لها قوة الورقة الرسمية التي لا يستطيع بعدها إنكار هذا التوقيع^(٤٤).

وبناء على ما سبق فإن التوقيع الإلكتروني بكافة أشكاله وأنواعه يحقق هذه الوظائف سواء كانت تحديد هوية الموقع أو التعبير عن الإرادة والالتزام بمضمون العقد والمستند والمحور الإلكتروني.

الخاتمة:

تناول هذا البحث موضوعاً حديثاً نسبياً وهو التوقيع الإلكتروني، الذي جاء نتاجاً لما

فرضه الوجود الواقعي لنظام تكنولوجيا المعلومات، والتجارة الإلكترونية التي أصبحت تعتمد على الوسائل الإلكترونية نظراً لعدم قدرة الوسائل التقليدية التعامل مع هذا المنتج الجديد، ولقدرة الوسائل الجديدة على تأدية نفس الأهداف والوظائف بشكل أسرع وبأقل كلفة، لذلك عملت معظم الدول من خلال تشريعاتها إلى وضع إطار تنظيمي تشريعي متكامل يقرر صحة وحجية التوقيع الإلكتروني في الإثبات، كما هو الحال بالنسبة للتوقيع التقليدي.

لذلك جاءت هذه الدراسة لمحاولة بيان وتوضيح الشروط الفنية والشخصية الواجب توافرها في التوقيع الإلكتروني، من أجل إكسابه إمكانية الاحتجاج والقبول كدليل رسمي له الحجية الكاملة في الإثبات كما قامت هذه الدراسة ببحث وبيان التوقيع المحمي والتوقيع الموثق والوقوف على موقف الفقه والتشريعات من هذا الموضوع، بالإضافة إلى بيان ومعرفة قدرة التوقيع الإلكتروني على تحقيق الوظائف التي يحققها التوقيع العادي، من أجل إفادة الباحثين والدارسين بموضوع لازال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث نظراً لتطور مفرداته بشكل مستمر بسبب التقدم وتطور التكنولوجيا

المتزايد يوماً بيوم.

لقد حاولت هذه الدراسة التطرق إلى كافة الشروط الفنية والشخصية الخاصة بالتوقيع الإلكتروني، من خلال توضيح الجوانب الفنية المختلفة المتعلقة بعملية التوقيع الإلكتروني، وكيفية إصدارها وكيفية استخدامها، وبتتبع قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ وبيان موقفها في كل ما تم ذكره آنفاً وفي هذه الدراسة مقارنة مع بعض التشريعات في الدول العربية المجاورة، وقانون نموذج اليونسترال وبعض القوانين الأجنبية وعليه فقد توصلنا إلى جملة من النتائج والتوصيات نبيها فيما يلي:

النتائج:

١. توصلت هذه الدراسة أنه يجب أن تتوافر مجموعة من الشروط الفنية والشخصية لإضفاء الحجية القانونية على التوقيع الإلكتروني.
٢. توصلت هذه الدراسة إلى أن معظم التشريعات ومنها المشرع الأردني في قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ قد منحت التوقيع الإلكتروني حجية الإثبات كما في التوقيع العادي.
٣. توصلت هذه الدراسة إلى أن الشروط

التوصيات:

١. نصي المشرع الأردني بخصوص نص المادة (١٧) من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ بأن لا يعتمد التوقيع الإلكتروني إلا إذا كان موثقاً من جهة محددة وذات قدر عالٍ من الخبرة والكفاءة العلمية حتى يحقق الأمان والسرية وتما صحة المعاملات من أجل توفير الثقة والطمأنينة للمتعاقدین.

٢. إنشاء قانون خاص بالتوقيعات الإلكترونية يعمل على تنظيمها بشكل كامل يكون مطابقاً مع قانون اليونسترال الحديث للتوقيعات الإلكترونية بما اشتمل عليه من أحكام قادرة على تنظيم التوقيع الإلكتروني بشكل فني وقانوني.

٣. تفعيل نص المادة (١٦)/أ من قانون المعاملات الإلكترونية رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥ وذلك باعتماد جهة توثيق إلكتروني وتحديد الشروط الخاصة الواجب توافرها بهذه الجهة وفق نظام خاص له قانون يصدر من قبل مجلس الوزراء، وأن تكون على قدر من الكفاءة الفنية التي تضمن نشوء هذا السوق سليماً من أي عيب، ذلك أن حماية المتعاملين تكون في مستوى فني عالٍ يضمن أمن المراسلات وسلامتها

الفنية الواجب توافره في التوقيع الإلكتروني لا تتوافر في التوقيع العادي وخصوصاً من حيث وجود جهة تعتمد التوقيع العادي بمعنى أن يكون أصول هذا التوقيع موجوداً لدى هذه الجهة باعتبارها جهة توثيق للتوقيع يتم اللجوء إليها في حال وجود خلاف أو منازعة على صحة هذا التوقيع على خلاف التوقيع الإلكتروني الذي يجب أن يكون موثقاً لدى جهة مرخصة ومعتمدة يتم اللجوء إليها في حال وجود خلاف أو منازعة للتصديق على أن هذا التوقيع الإلكتروني صادر من هذا الشخص وهذه تعتبر من أحد ميزات التوقيع الإلكتروني الموثق.

٤. توصلت هذه الدراسة أن المشرع الأردني قد أضفى حجية على التوقيع الإلكتروني غير المحمي وغير الموثق.

٥. توصلت هذه الدراسة إلى أن التوقيع الإلكتروني قد حقق وظائف التوقيع العادي من حيث تحديد هوية صاحب التوقيع، والتعبير عن الإرادة، والالتزام بما تضمنه التوقيع الإلكتروني.

٦. توصلت هذه الدراسة إلى أنه يوجد ثلاثة أنواع من التوقيع الإلكتروني: الأول المحمي، والثاني المحمي والموثق، والثالث التوقيع الإلكتروني غير الموثق وغير المحمي

التجارة الإلكترونية (دراسة قانونية وتحليلية مقارنة). ط ١، عمان، الأردن، دار وائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص ١٣١.

(7) Lan Lloyd, Information Technology Law, 2nd Ed, 1997, p. 481.

نقلا عن: المومني، حسن، التوقيع الإلكتروني وقانون التجارة الإلكترونية (دراسة قانونية وتحليلية مقارنة). ط ١، عمان، الأردن، دار وائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص ٥٥.

(8) Michael Chissick & Alistair Kelman, Electroic..., p.155.

نقلا عن المومني، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٩) المنصف، قرطاس، حجية الإمضاء الإلكتروني أمام القضاء، التجارة الإلكترونية والخدمات المصرفية والمالية، اتحاد المصارف العربية، ٢٠٠٠، ص ٢٤٨.

(١٠) عيسى، القواعد الخاصة بالتوقيع الإلكتروني، ط ١، عمان، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص ٧٩. نقلاً عن Menace Sur La Signature Electronique. P.1.

(١١) عوض حاج على، أحمد وآخرون، أمنية المعلومات وتقنيات التشفير، الحامد للنشر والتوزيع-عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٨٣.

(١٢) الحموري، ناهد فتحي، الأوراق التجارية الإلكترونية (دراسة تحليلية مقارنة)، ط ١،

٤. إلغاء مصطلح رسالة المعلومات والمترجمة عن القانون النموذجي (اليونسترال) ذلك أن هذا التعريف لا يتفق مع مفهوم الرسالة لأنه أشمل منه، وإنما يتفق مع مفهوم السجل الإلكتروني.

٥. اتخاذ الإجراءات اللازمة والضرورية لتطبيق تلك التشريعات من خلال تأمين البنية التحتية اللازمة لتقديم خدمات التوقيع الإلكتروني، وتوفير البيئة القانونية من خلال صياغة التشريعات اللازمة والضرورية.

الهوامش:

(١) المومني، بشار طلال، مشكلات التعاقد عبر الانترنت (دراسة مقارنة)، ط ١، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٤م، ص ١٣٠.

(٢) انظر الموقع التالي عبر الشبكة: WWW. UN. at/unicitra.

(٣) م (٩/ف٢) من قانون الأونسترال النموذجي للتجارة الإلكترونية.

(٤) عيسى، طوني، ميشال، القواعد الخاصة بالتوقيع الإلكتروني، ط ١، عمان، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص ٢٥٧.

(٥) أشار إلى هذا النص: المومني، بشار، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٦) المومني، حسن، التوقيع الإلكتروني وقانون

- عمان، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص ٨٩٩.
- (١٣) الجنيهي، منير وآخرون، البنوك الإلكترونية، ط ١، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٥، ص ٨٤-٨٥.
- (١٤) الجنيهي، منير وآخرون، التبادل الإلكتروني للبيانات، ط ١، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٤، ص ٢٨.
- (١٥) الحموري، ناهد فتحي، مرجع سابق، ص ٨٩.
- (١٦) الكيلاني، محمود، دورة الجوانب القانونية للعمليات الإلكترونية، عمان ١٠-١٢/١٠/٢٠٠٤، المرجع السابق، ص ٢٠.
- (١٧) ربضي، عيسى غسان، القواعد الخاصة بالتوقيع الإلكتروني، ط ١، عمان، الأردن، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، ص ٨٩.
- (١٨) نشرة إرشادية صادرة عن التوقيع الإلكتروني هيئة تنمية تكنولوجيا المعلومات المصري، (www. e-signature. gov. eg).
- (١٩) الهوش، أبو بكر محمود، الحكومة الإلكترونية الواقع والآفاق، ط ١، القاهرة، مجموعة النيل العربية، ٢٠٠٦، ص ٣٨٥.
- (٢٠) رستم، محمد خالد جمال، التنظيم القانوني للتجارة والإثبات الإلكتروني في العالم، ط ١، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٦، ص ٤٦.
- (٢١) الطوال، عير ميخائيل الصفدي، النظام القانوني لجهات توثيق التوقيع الإلكتروني، ط ١، عمان، الأردن، دار وائل للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ص ١٠٩.
- (٢٢) ربضي، عيسى، مرجع سابق، ص ٨٩.
- (٢٣) المادة (١٦/١٥) من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم ١٥/٢٠١٥، والمادة ١٨ من قانون التوقيع المصري رقم ١٥/٢٠٠٤، والمادة ٢٠ من قانون إمارة دبي للمعاملات الإلكترونية رقم ٢/٢٠٠٢ والمادة ٤/١٣١٦ من القانون المدني الفرنسي.
- (٢٤) حجازي، عبد الفتاح بيومي، التجارة الإلكترونية وحمايته القانونية، الكتاب الأول، مصر، دار الكتب القانونية، ٢٠٠٧، ص ١١٩.
- (٢٥) زهرة، محمد المرسي، الدليل الكتابي وحجية مخرجات الكمبيوتر في الإثبات في المواد المدنية والتجارية بحث مقدم إلى مؤتمر القانون والكمبيوتر والإنترنت الذي نظّمته كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، في الفترة ما بين ١ إلى ٣ مايو ٢٠٠٠، ص ١٥.
- (٢٦) الطوال، عير، مرجع سابق، ص ٥٥.
- (27) Wilms (w), De La Signature Au "Notaire Electroique ". La Validation De La Communication Electroique, Me;anges, Pardon (Jean) Bruylant, Bruxelles, 1996. p. 570.

شبكة الإنترنت" مؤتمر القانون والكمبيوتر
والإنترنت، مرجع سابق، المجلد الأول،
ص ٢، ٣.

(٣٨) حسن عبد الباسط جميعي، إثبات
التصرفات القانونية التي يتم إبرامها عن
طريق الإنترنت، دار النهضة العربية،
القاهرة، ط ٢٠٠٠، ص ٤٥.

(39) Alain Bensoussan, L.
Informatique et Droit, Tome2,
Hermes, Paris, 1994, p.704.

(٤٠) خاطر، نوري محمد (وظائف التوقيع في
القانون الخاص الأردني والفرنسي،
دراسة مقارنة)، مجلة المنار، المجلد الثالث،
العدد الثاني، ١٩٩٨، ص ٥٥.

(٤١) العبودي، عباس وآخرون، (حجية
السندات الإلكترونية في الإثبات في ضوء
التعديل الجديد للقانون المدني الفرنسي
المرقم ٢٣٠ لعام ٢٠٠٠)، مجلة الرافيدين
للحقوق، عدد ١، ٢٠٠١، ص ١.

(٤٢) المري، عايض راشد عايض، مدى حجية
الوسائل التكنولوجية الحديثة في اثبات
العقود التجارية، رسالة دكتوراه، كلية
الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٦.

(٤٣) السنهوري، المرجع السابق، ص ١٧٨ -
١٧٩.

(٤٤) السنهوري، المرجع السابق، ص ١٨٩ -
١٨٨.

(٢٨) التهامي، سامح عبد الواحد، التعاقد عبر
الإنترنت، دراسة مقارنة، مصر، دار
الكتب القانونية، ٢٠٠٨، ص ٢٨١.

(٢٩) جميعي، إثبات الترفات القانونية، المرجع
السابق، ص ٢٨.

(٣٠) المادة (١٥) قانون المعاملات الإلكترونية
الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥.

(٣١) المادة (٢) من قانون المعاملات الإلكترونية
الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥.

(٣٢) أبو عرابي، غازي والقضاة، فياض،
حجية التوقيع الإلكتروني دراسة في
التشريع الأردني، مجلة جامعة دمشق
للعلوم الاقتصادية والقانونية ٢(١)،
٢٠٠٤، ص ١٧٤.

(٣٣) المادة (١٥) من قانون المعاملات
الإلكترونية رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥

(٣٤) المادة (١٦) من قانون المعاملات
الإلكترونية الأردني رقم (١٥) لسنة
٢٠١٥.

(٣٥) المادة (٢) من قانون المعاملات الإلكترونية
الأردني رقم (١٥) لسنة ٢٠١٥.

(36) Martin(s), Tesselonikos (A): La
signature electronique, premeires
refixionsapres la publication de la
directive du 13 decembre 1999 et de
la loi du 13 mars 2000, 19 Jeudi, 20
Jullet 2000, gaz. Pal. P.6.

(٣٧) عادل محمود شرف وعبدالله إسماعيل
عبدالله، "ضمانات الأمن والتأمين في

تطبيق الإمام مالك لشروط الصحيح من خلال بيان منهجه في الموطأ

د. محمد سيد أحمد شحاته*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٣/١٩م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٥/٢/٢٥م

ملخص

اشتمل البحث على تعريف بالإمام مالك من حيث: اسمه، ونسبه، ومولده، وشيوخه، وتلاميذه، ومكانته، ومصنفاته، ورحلاته، ووفاته، وتعريف بالموطأ من حيث: اسمه، نسبته إلى مؤلفه، سبب تسميته بهذا الاسم، ونسخه، وعدد أحاديثه، وخصوصيات الموطأ، ومصطلحات الإمام مالك في الموطأ، والمنهج الذي اتبعه الإمام مالك في ترتيب الأحاديث داخل الكتاب، والمنهج الذي اتبعه في تصحيح الأحاديث وفق شروط الصحيح الخمسة، وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الاستنباطي، وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، وأهمها: أن موطأ مالك من أوائل المصنفات في السنة، وأن الموطأ أصبح كتب الحديث في زمانه، وأن هناك بعض الرواة الذين ضَعُفُوا في موطأ مالك، وأن الموطأ توجد به بعض الأحاديث الضعيفة ولكنها قليلة جداً. **الكلمات المفتاحية:** موطأ الإمام مالك - منهج الإمام مالك - أول مصنف صحيح في السنة.

Abstract

The paper introduces the Imam Malik in terms of his name, ancestry, birth, educators, disciples, status, works, journeys, and death. The study also presents his book *Al-Mowatta'a* in terms of its title, assigning it to his author, the reason behind the title, its copying, the number of Hadiths in it, and the privacies of this book *Al-Mowatta'a*. Further, the study introduces the terminology used by Imam Malik in *Al-Mowatta'a*, and the approach applied by Imam Malik in organizing the Hadiths in the book, and the approach he used in the correction of the hadiths according to the conditions of the five *Saheeh* (the most authentic Hadith). The deductive method was used in this study. The results and recommendations revealed that *Al-Mowatta'a* of Malik is one of the first works in Sunnah, and that it is the most accurate of the Hadith books at the time. The study indicates that there are some narrators in *Al-Mowatta'a* who are weak, and that it has some weak Hadiths; however, these Hadiths are very few. **Keywords:** *Al-Mowatta'a* of Imam Malik, Imam Malik Methodology, First accurate book in Sunnah.

* أستاذ مشارك، كلية التربية/ الزلفى، جامعة المجمعة، المملكة العربية السعودية.

المقدمة:

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ
وَنُسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ
أَنْفُسِنَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ
فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ،
وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا
عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

أما بعد.

فلا شك أن الموطأ أصح كتاب بعد
كتاب الله تعالى، وذلك قبل ظهور
الصحيحين، وهو من أوائل الكتب التي
ظهرت في بابه لاسيما في انتقائه للأحاديث
الصحيحة، إضافة إلى فقه مؤلفه ومكانته في
الحديث، وقد شهد له علماء عصره، ومن
بعدهم إلى يومنا هذا بالعلم في الفقه والحديث.

والموطأ كتاب فقهي حديثي لأنه وضع
الأحاديث على طريقة الكتب والأبواب
الفقهية، وقد حرص الإمام مالك على ذكر
الصحيح دون غيره، ولكن هل أدخل الحسن
في كتابه هذا؟ هل أدخل الضعيف؟ هل التزم
شروط الصحيح أم اختلت عنده بعض
الشروط، أو فقد بعضها؟

كل هذا سنراه إن شاء الله تعالى من
خلال هذا البحث الوصفي لمنهج الإمام

مالك في الموطأ.

أهداف الدراسة:

- (١) التعرف على منهج الإمام مالك
الحديثي في الموطأ.
- (٢) معرفة مدى التزام الإمام مالك
بشروط الحديث الصحيح.
- (٣) إظهار القول الفصل في موضوع رواية
مالك للأحاديث الضعيفة.

(٤) بيان أهمية الموطأ بين كتب السنة النبوية.

(٥) بيان مكانة الإمام مالك بين أئمة الحديث.

أهمية الدراسة:

تظهر الدراسة هذه الأمور:

- (١) منهج الإمام مالك الحديثي، ومدى
اعتماده في الموطأ على الأحاديث الصحيحة.
- (٢) رواية الإمام مالك عن الضعفاء في
الموطأ.

منهج الدراسة:

وأما المنهج فلن يقتصر على نوع واحد
من المناهج المعروفة في البحث العلمي، وإنما
يستفيد من المنهج الوصفي؛ فيقوم بتوثيق
البحث وأحكامه بطريقة تهدف إلى التأكد
والثبوت من الفكرة والحكم ونسبة الأقوال
إلى أصحابها من مصادرها الأصلية، وإضافة
بعض المعلومات والشروح للنصوص عند

الحاجة إلى ذلك، وهذا المنهج لا يغفل التقويم والنقد أيضاً، ويستفيد البحث كذلك من المنهج الاستنباطي، حيث يعتمد على القواعد العامة للوصول إلى المسائل الفرعية.

مشكلة الدراسة:

إنّ الموطأ كله صحيح عند أغلب من يقلد الإمام مالك، والبحث يثبت أن عدداً من الأحاديث ضعيف.

وسياتي هذا البحث إن شاء الله تعالى في مقدمة وثلاثة مباحث:

المقدمة: أهمية الموضوع وسبب اختياره.

المبحث الأول: ترجمة مختصرة للإمام مالك.

من حيث: اسمه، ونسبه، ومولده، وشيوخه، وتلاميذه، ومكانته، ومصنفاته، ورحلاته، ووفاته.

المبحث الثاني: لمحة سريعة عن الموطأ وفيها.

تعريف بالموطأ من حيث: اسمه، ونسبه إلى مؤلفه، وسبب تسميته بهذا الاسم، ونسخه، وعدد أحاديثه، وخصوصيات الموطأ، ومصطلحات الإمام مالك في الموطأ.

المبحث الثالث: منهج الإمام مالك الحديثي في الموطأ.

المطلب الأول: منهج الإمام مالك في رواية الحديث، وتطبيقه لهذا الشرط.

المطلب الثاني: منهج الإمام مالك في التعامل

مع اتصال السند، وتطبيقه لهذا الشرط.

المطلب الثالث: منهج الإمام مالك في التعامل

مع شرط عدالة الرواة، وتطبيقه لهذا الشرط.

المطلب الرابع: منهج الإمام مالك في التعامل

مع شرط عدم الشذوذ والعلة، وتطبيقه لهذا الشرط.

الخاتمة: النتائج التوصيات.

ثم ذيلت البحث بأهم المراجع.

المبحث الأول: ترجمة مختصرة للإمام مالك

هُوَ شَيْخُ الْإِسْلَام، حُجَّةُ الْأَمَّةِ، إِمَامٌ دَارِ الْهِجْرَةِ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْحَارِثِ بْنِ غِيَمَانَ بْنِ خَثِيلٍ^(١) بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْحَارِثِ التَّيْمِيِّ^(٢)، وكنيته أبو عبدالله^(٣).

وَأُمُّهُ هَيْ: عَالِيَةُ بِنْتُ شَرِيكِ الْأَزْدِيَّةِ^(٤).
وُلِدَ عَلَى الْأَصَحِّ فِي سَنَةِ ثَلَاثٍ وَتِسْعِينَ، عَامَ مَوْتِ أَنَسٍ خَادِمِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^(٥).

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ أُمَّهُ كَانَتْ حَامِلًا بِهِ ثَلَاثَ سِنِينَ^(٦).

رَوَى عَنْ: نَافِعٍ، وَسَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، وَعَامِرِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، وَأَبْنِ الْمُثَنَّى، وَالزُّهْرِيِّ، وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، وَخَلَقَ كَثِيرٌ^(٧).

رَوَى عَنْهُ: مِنْ شُيُوخِهِ: عَمُّهُ؛ أَبُو سُهَيْلٍ، وَيَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، وَالزُّهْرِيُّ،

عن مالك فشد به يدك^(١٦).

مصنفاته:

(١) رسالة في القدر، كتبها إلى ابن وهب، وإسنادها صحيح.

(٢) مؤلف: في الثجوم ومنازل القمر.

(٣) رسالة في الأفضية، مجلد.

(٤) رسالة إلى أبي غسان محمد بن مطرف.

(٥) رسالة آداب إلى الرشيد، إسنادها

مقطوع، قد أنكرها إسماعيل القاضي،

وغيره، وفيها أحاديث لا تعرف. قال

الذهبي: هذه الرسالة موضوعة. وقال

القاضي الأثيري: فيها أحاديث لو سمع

مالك من يحدث بها لادبه.

(٦) وله جزء في التفسير.

(٧) وكتاب السر.

(٨) ورسالة إلى الليث في إجماع أهل المدينة،

معروفة.

(٩) الموطأ. فأما ما نقل عنه كبار أصحابه

من المسائل، والفتاوى والفوائد، فشيء

كثير، ومن كنوز ذلك المدونة، والواضحة،

وأشياء^(١٧).

وفاته: توفي صبيحة أربع عشرة من ربيع

الأول، سنة تسع وسبعين ومائة^(١٨)، ودفن

بالقيع^(١٩). وعمره يوم مات تسع وكمائون

سنة.

وغيرهم. ومن أقرانه: معمر، وابن جريج،

وخلق، وسفيان بن عيينة، وعبدالله بن

المبارك^(٨). وخلائق جمعهم الخطيب في

مجلد^(٩).

قال الذهبي - رحمه الله -: "وقد كنت

أفردت أسماء الرواة عنه في جزء كبير يقارب

عدد ألف وأربع مائة^(١٠).

مكانته:

لم يكن أحد في عصره أعلم منه، وما

يدل على علمه ما جاء في البشارة به كما

جاء في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ:

"يوشك أن تضربوا - وقال سفيان مرة: أن

يضرب الناس - أكباد الإبل، يطلبون العلم،

لا يجدون عالماً أعلم من عالم أهل

المدينة^(١١).

قال عبد الرزاق: كنا نرى أنه مالك بن

أنس - يعني قوله: لا تجدوا عالماً أعلم من

عالم المدينة^(١٢). ولم يكن بالمدينة عالماً

من بعد التابعين يشبه مالكاً في العلم،

والفقه، والجلالة، والحفظ^(١٣).

وهو أول من انتقى الرجال من الفقهاء

بالمدينة وأعرض عن ليس بثقة في

الحديث^(١٤). قال الشافعي إذا جاء الأثر

فمالك النجم^(١٥). وقال: لولا مالك وسفيان

لذهب علم الحجاز. وقال: إذا جاء الحديث

المبحث الثاني: لمحة سريعة عن الموطأ.

سبب تأليفه:

إنَّ أبا جعفر المنصور قال للإمام مالك: (يا مالك! اصنع للناس كتاباً أحملهم عليه، فما أحد اليوم أعلم منك!! فاستجاب الإمام مالك لطلبه، ولكنه رفض أن يلزم الناس جميعاً به^(٢٠).

سبب تسميته: سمي بذلك لأمرين:

- (١) لأنه وطأ به الحديث أي يسره للناس.
- (٢) لمواطأة علماء المدينة له فيه وموافقتهم عليه^(٢١).

أهميته بين كتب الحديث:

الموطأ من أشهر المصنفات الحديثية ورتبته تحيىء بعد رتبة الصحيحين عند أكثر المحدثين. قال الشافعي: "ما ظهر على الأرض كتاب بعد كتاب الله أصح من كتاب مالك^(٢٢)". يقصد في وقته.

موضوعه:

اشتمل على أحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين وقد انتقاه من مائة ألف حديث كان يرويها.

روايات الموطأ:

اشتهرت عدة روايات للموطأ، أهمها:

- (١) رواية يحيى بن يحيى المصمودي الليثي (ت ٢٣٤هـ): وهي أشهر رواية عن الإمام

مالك، وعليها بنى أغلب العلماء شروحاتهم.

- (٢) رواية عبدالله بن مسلمة القعنبي (ت ٢٢١هـ): وهي أكبر روايات الموطأ وعبدالله من أثبت الناس في الموطأ عند ابن معين والنسائي وابن المديني.

- (٣) رواية محمد بن الحسن الشيباني.
- (٤) رواية عبدالله بن سلمة الفهري المصري.
- (٥) نسخة عبدالله بن وهب المصري (ت ١٩٩هـ).

- (٦) نسخة عبدالرحمن بن القاسم المصري (ت ١٩١هـ).

- (٧) نسخة عبدالله بن يوسف الدمشقي التتيسي (ت ٢١٧هـ).

- (٨) نسخة معن بن عيسى المدني الأشجعي مولا هم (ت ١٩٨هـ).

- (٩) نسخة سعيد بن كثير بن عفير الأنصاري (ت ٢٢٦هـ).

- (١٠) نسخة يحيى بن عبدالله بن بكير القرشي مولا هم (ت ٢٣١هـ).

- (١١) نسخة أحمد بن أبي بكر الزهري أبي مصعب (ت ٢٤٢هـ) تمتاز بما فيها من الزيادات، وبأنها آخر رواية نقلت عن مالك، وهي متداولة بين أهل العلم.

- (١٢) نسخة مصعب بن عبدالله الزبيري الأسدي (ت ٢٣٦هـ).

- (١٣) نسخة محمد بن المبارك القرشي

فبلغ عدد الأحاديث بترقيمه (١٩٤٢)

حديثاً، تشمل المرفوع والموقوف.

وأما رواية أبي مصعب الزهري: فقد

رقت في طبعة مؤسسة الرسالة، فبلغ عدد

أحاديثها (٣٠٦٩) حديثاً، وقد شمل

الترقيم كل شيء حتى أقوال الإمام مالك،

لهذا السبب كان العدد كبيراً.

شرطه في كتابه:

يعتبر ما شرطه الإمام مالك في كتابه

من أوثق الشروط وأشدّها، فقد كان يسلك

منهج التحري والتوخي وانتقاء الصحيح.

عن الربيع قال: سمعت الشافعي

يقول: "كان مالك إذا شك في الحديث

طرحه كله".

وقال سفيان بن عيينة: "رحم الله

مالكاً، ما كان أشد انتقاده للرجال" (٢٤).

لذلك تجد أن أكثر أسانيد مالك

الموصولة في الدرجة العليا من الصحيح،

ومن أجل هذا استوعب الشيخان البخاري

ومسلم أكثر حديثه في كتابيهما.

وهذا ما سيظهر عند تطبيقه لشروط

الصحيح.

خصوصيات الموطأ في انتقاء أحاديثه:

- جمع الرواية عن معظم شيوخ الحجاز.

- اختيار الثقات منهم والأصح من حديثهم.

الصوري القلانسي (ت ٢١٥هـ).

(١٤) نسخة سليمان بن برد، وقد اختلف

أهل النقل في اسمه.

(١٥) نسخة أحمد بن أحمد السهمي أبو

حذافة المدني (ت ٢٥٩هـ).

(١٦) نسخة سويد بن سعيد بن سهل الهروي

أبو محمد الحداثي.

(١٧) نسخة يحيى بن يحيى التميمي الحنظلي

(ت ٢٢٦هـ) (٢٣).

وهذه الروايات تختلف فيما بينها في

ترتيب الكتب والأبواب، وفي عدد

الأحاديث المرفوعة والمرسلة والموقوفة

والبلاغات، كما تختلف في كثير من ألفاظ

الأحاديث اختلافاً كبيراً.

عدد أحاديث الموطأ:

يختلف باختلاف الروايات، كما

يختلف بحسب اختلاف طريقة العدّ، وذلك

أن بعض أهل العلم يعد كل أثر من كلام

الصحابة أو التابعين حديثاً مستقلاً،

وبعضهم لا يعتبره ضمن العدد، لذلك

نكتفي بذكر العدد الذي جاء في بعض

الطباعات المحققة للموطأ، وهي:

رواية يحيى الليثي: (وهي الرواية

الأشهر، ووالقصدودة عند إطلاق الموطأ):

رقمها ترقيماً كاملاً الشيخ خليل شيخنا،

عندنا؛ فإنه يريد ربيعة وابن هرمز^(٣٢).

أهم شروح الموطأ:

١. الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار.
٢. والتمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، كلاهما لابن عبد البر (ت ٥٤٦٣هـ).
٣. أوجز المسالك إلى موطأ مالك. لمحمد زكريا الكاندهلوي (١٣١٥-١٤٠٢هـ).
٤. القبس للقاضي الحافظ أبي بكر محمد بن العربي المغربي.
٥. كشف المغطا في شرح الموطأ للسيوطي.

أهم مختصراته:

- (١) مختصر الإمام الخطابي أحمد بن محمد البستي (ت ٣٨٨هـ).
- (٢) مختصر أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ).

المبحث الثالث: منهج الإمام مالك في الموطأ

لا شك أن المؤلفين في السنة تعددت مناهجهم، واختلفت طرائقهم في التصنيف فيها، ومن هؤلاء المصنفين الإمام مالك الذي سلك طريقاً سار عليه معظم المصنفين في السنة من بعده، هذا المنهج سنراه في هذا المبحث القادم.

المطلب الأول: منهجه في رواية الأحاديث.

اتبع مالك في موطئه طريقة المؤلفين

- تحمّل رواية غير الحجازيين، وإن كانت قليلة.

- انتقاء الأصح من هذه الروايات جميعها.

- تخليص الموطأ فيما بعد من أحاديث ليس عليها العمل عاماً بعد عام^(٣٥).

بعض مصطلحات الإمام مالك في الموطأ:

للإمام مالك رحمه الله في الموطأ مصطلحات تكلم عليها أهل العلم وبينوها، ومنها:

(١) قوله: "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا"^(٣٦). يُعبّر بقوله هذا عن أقوال الفقهاء السبعة، وفقهاء المدينة.

(٢) قوله: "هذا أحسن ما سمعت"^(٣٧). يعني: إذا اختلفوا أخذ بأقوى أقوالهم وأرجحها؛ إما بكثرة القائلين، أو لموافقة قياس قوي.

(٣) قال ابن عبد البر: "إذا قال مالك: عن الثقة عن بكير بن عبد الله الأشج"^(٣٨)؛ فالثقة: مخرمة بن بكير، ويشبه أن يكون: عمرو بن الحارث"^(٣٩).

(٤) قال ابن عبد البر: "إذا قال: عن الثقة، عن عمرو بن شعيب"^(٣٠)؛ الزهري عن ابن لهيعة، أو ابن وهب عن ابن لهيعة لأنه سمعه من عمرو وسمعه منه ابن وهب وغيره.

(٥) قال الدراوردي: "إذا قال مالك: "على هذا أدركت أهل العلم ببلدنا"^(٣١)، "والأمر

في عصره، فمزج الحديث بأقوال الصحابة والتابعين والآراء الفقهية، حتى بلغت آثار الصحابة: ستمائة وثلاثة عشر (٦١٣) أثراً، وأقوال التابعين: مائتين وخمسة وثمانين (٢٨٥) قولاً.

وهذا الكتاب ألفه مالك في الحديث على طريقة الأبواب، يقدم حديث رسول الله ﷺ، ثم ما ورد من أقوال الصحابة، ثم ما ورد من فتاوى التابعين، وغالبًا يكونون من أهل المدينة، وأحيانًا يذكر ما عليه العمل أو الأمر المجمع عليه بالمدينة، وقد يذكر بعض آرائه الفقهية، ومع هذا فصبغة الكتاب حديثة لا فقهية.

كما أنه - رحمه الله - لم يتقيد بالمسند المتصل، بل ذكر فيه حتى المرسل، والمنقطع، والبلاغات، وهي ما يقول فيها مالك: بلغني أو نحوه من غير أن يعين من روى عنه.

فكتابه كتاب فقه وحديث في وقت واحد، وليس كتاب جمع للروايات فقط، لذلك تجد بعض الأبواب تخلو من المرويات، وإنما يسوق فيها أقوال الفقهاء وعمل أهل المدينة واجتهاداته، ومن ذلك:

- باب ما لا زكاة فيه من الثمار^(٣٣).
- وباب صيام الذي يقتل خطأ^(٣٤).. وغيرها.

ونجد أيضاً أنه اقتصر على كتب

الفقه، والأدب، وعمل اليوم والليلة، وليس في كتابه شيء في التوحيد، أو الزهد، أو البعث والنشور، والقصص، والتفسير.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن صبغة الكتاب فقهية حديثة، جمعت بين الفقه والحديث، وأكدت على القول بأن المحدثين كانوا فقهاء، وأن الفقه والحديث لا ينفكان.

أما منهج الإمام مالك في ترتيب (الموطأ): فقد رتب مالك كتابه ترتيباً فقهياً؛ فبدأ بالصلاة وما تستلزمه من أنواع الطهارة، ومن أجل الإشارة إلى أن الطهارة من توابع الصلاة بدأ كتابه بمواقيت الصلاة، ثم رجع إلى أحاديث الطهارة، وفي كل موضوع من الموضوعات الفقهية هذه يُدرج الأحاديث والأحكام تحت كتب وأبواب، فيقول مثلاً: كتاب الطهارة، باب العمل في الوضوء، باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة، باب الطهور للوضوء، وهكذا حتى ينتهي من الطهارة فيبدأ بكتاب آخر. وكان هذا الترتيب استجابة لحاجة المسلمين من السنة؛ إذ إن أول ما يحتاجون إليه منها إنما هو الأحكام الفقهية.

وهذا ملخص ما حواه الموطأ من أقسام:

(١) أحاديث مروية عن النبي ﷺ بأسانيد متصلة.

أو إشارة صراحة أو كناية- وتنزيلها منازلها في مراتب الأحكام لا وكس ولا شطط ولا تهور ولا جهود.

وهذه الأوصاف عزيزة الوجود في العلماء قديماً فضلاً عن شدة عزتها في الخلف المتأخر ويخطئ خطأ مكعباً من يظن أو يزعم أن مجرد حفظ الحديث أو اقتناء كتبه والوقوف عليه يجعل من فاعل ذلك فقيها عارفاً بالأحكام الشرعية ودقيق الاستنباط^(٣٦).

وقد كانت له نظرات في اختيار الأحاديث، وكانت له مقاييس تؤكد له أن الحديث صدر عن رسول الله ﷺ حقيقة؛ إنه يعرض الأحاديث على كتاب الله ﷻ فيقبل منها ما يوافقه ويرفض ما يخالفه، وتطبيقاً لهذا المقياس:

رد حديث: «نهى رسول الله ﷺ عن أكل ذي غلب من الطير»؛ إذ مشهور مذهبه إباحة أكل الطير ولو كانت ذات غلب، وأخذ في ذلك بظاهر القرآن وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَلْهِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥] ترك هذا الحديث؛ لأنه يتعارض مع هذه الآية الكريمة.

(٢) أحاديث مروية عن النبي ﷺ بأسانيد مرسلة.

(٣) أحاديث مروية بسند سقط منه راو.

(٤) أحاديث يبلغ في سندها إلى ذكر الصحابي، ولا يذكر فيها أنه سمع رسول الله ﷺ وهي الموقوفات.

(٥) البلاغات، وهي قول مالك: بلغني أن رسول الله ﷺ قال:....

(٦) أقوال فقهاء التابعين.

(٧) ما استنبطه من الفقه المستند إلى العمل أو إلى القياس أو إلى قواعد الشريعة^(٣٥).

من خلال هذا ترى أن وجود الحديث، ثم قول الصحابي، ثم فتوى التابعي هذه طريقة من يستدل على مسألة بنصوص حديثة ويؤيدها بأقوال وأفعال الصحابة، ثم بعمل أهل المدينة، فله دره من فقيه محدث.

ولا شك أن هناك صعوبة في الجمع بين الفقه والحديث فتأليف الحديث وجمعه في كتاب على الأبواب الفقهية لا ينهض به إلا فقيه يدري معاني الأحاديث، ويفقه مداركها ومقاصدها ويميز بين لفظ ولفظ فيها، وهذا النمط من العلماء المحدثين الفقهاء يعد نزرًا يسيراً بالنظر إلى كثرة المحدثين الرواة والحفاظ الأثبات إذ الحفظ شيء، والفقه شيء آخر أميز منه وأشرف وأهم وأنفع، فإن الفقه دقة الفهم للنصوص من الكتاب والسنة- عبارة

وترك بعض الأحاديث التي تحلل أكل لحوم الخيل؛ لأنها تتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨] ولم يذكر ﷺ طعامها، فكان ظاهر القرآن تحريمها.

يقول الإمام مالك: إن أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير أنها لا تؤكل؛ لأن الله -تبارك وتعالى- قال: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]، وقال تبارك وتعالى في الأنعام: ﴿لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [غافر: ٧٩]، وقال تبارك وتعالى: ﴿لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ [الحج: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَمْرًا مِّنَ اللَّهِ وَالْمَعْرُوفَ﴾ [الحج: ٣٦]، فذكر الله الخيل والبغال والحمير للركوب والزينة، وذكر الأنعام للركوب والأكل.

وكان مالك -رحمه الله- لا يروي إلا الحديث المعروف، ويترك الأحاديث الغريبة، فقد صرح بذلك لما قيل له: إن فلاناً يحدثنا بالغرائب؟ فقال: من الغريب نَفَرٌ، وكان إذا قيل له: ليس هذا الحديث عند غيرك، تركه، كما كان يحرص على تدوين الأحاديث التي عليها عمل الناس؛ إذ هي التي يكون المسلمون في حاجة إليها، والعمل يؤكد

ويقويها، يقول الإمام مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة، ما حدثت بها قط ولا أحدث بها، قال الفروي: فقلت له: لِمَ؟ قال: ليس عليها العمل.

المطلب الثاني: منهجه في التعامل مع اتصال السند، وتطبيقه لهذا الشرط.

اتصال السند شرط من شروط الحديث الصحيح، وفقد هذا الشرط تنتج عنه أنواع متعددة من الضعيف، فلو كان السقط في أول السند فينتج عنه المعلق، وإن كان في الوسط فينتج عنه المنقطع إن كان الساقط واحداً، وإن كان الساقط في الوسط اثنين فأكثر على التوالي فينتج عنه المعضل، وإن كان في آخر السند فالمرسل، وهذا ما يعبر عنه بالسقط الظاهر أو الانقطاع الجلي.

أما الانقطاع الخفي فسيبه وجود الراوي وشيخه في عصر واحد فإن لم يحدث لقاء وروى عنه بواسطة فهو المرسل الخفي، وإن حدث لقاء وروى عنه بواسطة فهو التدليس على أشهر الأقوال.

ثرى هل تحقق هذا الشرط في الموطأ فلم يوجد به المرسل، ولا المعلق، ولا المنقطع، ولا المعضل، ولا المرسل الخفي، ولا المدلس؟

الأصل في أحاديث الموطأ أنها متصلة، وهذا حكم على الأغلب منها، وإلا فقد وجد في الموطأ المراسيل، والبلاغات، والمنقطع، وهذا يدل على أن هذا الشرط اختل عنده.

فيوجد في موطأ الإمام مالك ما يعرف بـ (البلاغات) وهي من قبيل المعلقات، فلا يُجزم بثبوتها، بل الأصل فيها الضعف لانقطاع الإسناد، حتى توصل بإسناد ثابت، وقد وجد في "بلاغات" مالك كثير من البلاغات موصولاً بإسناد ضعيف، أو ضعيف جداً، وإن كان كثير منها ثابتاً.

قال ابن عبد البر رحمه الله: "بلاغات مالك ومرسلاته مما بلغه عن الرجال الثقات وما أرسله عن نفسه في موطئه ورفعته إلى النبي ﷺ وذلك أحد وستون حديثاً" (٣٧).

قال السيوطي: صنف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المرسَل والمنقطع والمُعْضَل قال: وجميع ما فيه من قوله: بلغني، ومن قوله: عن الثقة عنده، مما لم يُسنده: أحد وستون حديثاً، كلها مُسنَّدة من غير طريق مالك، إلا أربعة لا تعرف:

أحدها: أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِيَّيْ لَأُتْسَى أَوْ أُتْسَى لَأُسَنَّ (٣٨).

والثاني: أَنَّهُ سَمِعَ مَنْ يَثْقُ بِهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَرَى أَعْمَارَ النَّاسِ قَبْلَهُ، أَوْ

مَا شَاءَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، فَكَأَنَّهُ تَقَاصَرَ أَعْمَارَ أُمَّتِهِ، أَنْ لَا يَيْلُغُوا مِنَ الْعَمَلِ مِثْلَ الَّذِي بَلَغَ غَيْرُهُمْ فِي طُولِ الْعُمُرِ، فَأَعْطَاهُ اللَّهُ لَيْلَةَ الْقَدَرِ، خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ (٣٩).

والثالث: قال: عن يحيى بن سعيد عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّهُ قَالَ: أَخْبَرُ مَا أَوْصَانِي بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ جَعَلْتُ رَجُلِي فِي الْعَرْزِ، أَنْ قَالَ: أَحْسِنْ خُلُقَكَ لِلنَّاسِ (٤٠).
والرابع: أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ: إِذَا أَنْشَأَتْ بَحْرِيَّةٌ ثُمَّ تَشَاءَمَتْ، فَتِلْكَ عَيْنٌ غُدِيَّةٌ (٤١).

فهذه أربعة بلاغات، وابن عبد البر قد أفرد البلاغات والأسانيد في التمهيد في الجزء الأخير؛ والكتاب مطبوع كله، فجاء بعض العلماء وتتبع هذه الأربعة، فوجد لها أسانيد عند غير مالك؛ منها ما هو ضعيف، ومنها ما هو غير ضعيف.

وقال الأبناسي في (الشذا الفياح): هكذا قال ابن عبد البر (٤٢).

وقد وصلها الحافظ ابن الصلاح في رسالة سماها: (وصل البلاغات الأربعة في الموطأ) (٤٣).

ولعلي القاري الحنفي رسالة بعنوان: شفاء السالك في إرسال مالك. وهي مطبوعة بتحقيق الشيخ: مشهور حسن سلمان (٤٤).

الأحاديث التالية: المتصلة والمنقطعة والمرسلة والبلاغات، ممزوجة بين المرفوع والموقوف ومرتبة على الموضوعات الفقهية، بل فيه كثير من الأبواب تستقل بالأراء الفقهية من دون ذكر الأحاديث فيها، ولذا عدة بعضهم من المصادر الفقهية.

غير أن الموطأ يعتبر أصح بالنسبة إلى كافة كتب المصنفات التي تضم المرفوع والموقف أصالة ومقصوداً، وذلك نظراً لمنهج الإمام مالك في موطنه، المتمثل في تمحيص شيوخه وترك الأحاديث الشاذة غير المعمول بها لدى أهل المدينة، وهذا معنى قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: "ما بعد كتاب الله ﷺ أصح من كتاب مالك".

ولا يلزم من قول الإمام الشافعي هذا إطلاق الصحيح على الموطأ، إذ كان قوله بالنسبة إلى المصنفات المعروفة في عصره، ولهذا فإن صحيح البخاري يظل أول كتاب في موضوع الصحيح المجرد^(٤٧).

أمثلة تدلل على اختلال الشرط في الموطأ.
مثال المرسل:

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَسَأَلَهُ عَنْ وَقْتِ صَلَاةِ الصُّبْحِ، قَالَ: فَسَكَتَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ

فهذه الأحاديث وصلت خارج الموطأ، وليس معنى أنها وصلت أنها صحيحة، فليس كل موصول صحيحاً، وقد مر أن بعضها وصل من غير الطريق الذي ذكره مالك بسند حسن أو صحيح.

ولكن كما رأينا أن بعضهما وصل بلفظ آخر غير لفظ مالك، وقد اعتذر الحافظ ابن عبد البر بأنها جاءت في فضائل الأعمال. وقال: "وليس منها حديث منكر ولا ما يدفعه أصل"^(٤٥).

والأخبار المرفوعة على ثلاثة أقسام:

إما أن تكون مسندة: فليس هناك خبر مسند في موطأ الإمام مالك ضعيف، كلها صحيحة،

وإما أن تكون مرسلة: فهذه بعضها موصول بإسناد صحيح وبعضها ليس موصول بإسناد صحيح، وإما أن تكون بلاغات: فهذه أيضاً بعضها قد يوصل بإسناد صحيح وبعضها لم يوصل بإسناد صحيح.

فالْمَقْصُودُ ما كان مسنداً في موطأ الإمام مالك هذا صحيح، والأخبار المسندة أكثر بكثير من الأخبار المرسلة والبلاغات في موطنه رحمه الله تعالى. اهـ^(٤٦).

من خلال ما سبق نرى أن الموطأ للإمام مالك رحمه الله تعالى يضم أنواع

مُحَمَّدٍ وَعُرْوَةَ بَنَ الزُّبَيْرِ وَأَبَا بَكْرٍ بَنَ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَانُوا يَتَنَفَّلُونَ فِي السَّفَرِ^(٥٠).

وَعَنْ مَالِكٍ قَالَ: بَلَغَنِي عَنْ نَافِعٍ أَنَّ
عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَرَى ابْنَهُ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ
عَبْدِ اللَّهِ يَتَنَفَّلُ فِي السَّفَرِ فَلَا يُتَكْرَرُ عَلَيْهِ^(٥١).

سبب اختلال هذا الشرط عنده.

لأن مذهبه صحة الاحتجاج بالمرسل
والمنقطع، لا لأنه لم يكن معنياً بالأسانيد كما
يُعنى المحدثون، وقد روي عنه: "ربما جلس
إلينا الشيخ، فيحدث جل نهاره، ما نأخذ
عنه حديثاً واحداً، وما بنا أن نتهمه، ولكن لم
يكن من أهل الحديث^(٥٢)، وهو القائل: لَا
يُؤْخَذُ الْعِلْمُ مِنْ أَرْبَعَةٍ وَيُؤْخَذُ مِنْ سِوَى
ذَلِكَ: لَا يُؤْخَذُ مِنْ سَفِيهِ مُعْلِنٍ بِالسَّفَهِ وَإِنْ
كَانَ أَرَوَى النَّاسِ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْ كَذَّابٍ
يَكْذِبُ فِي أَحَادِيثِ النَّاسِ إِذَا جُرِّبَ ذَلِكَ
عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ لَا يُتَّهَمُ أَنْ يَكْذِبَ عَلَى
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا مِنْ صَاحِبِ هَوَى يَدْعُوا
النَّاسَ إِلَى هَوَاهُ، وَلَا مِنْ شَيْخٍ لَهُ فَضْلٌ
وَعِبَادَةٌ إِذَا كَانَ لَا يَعْرِفُ الْحَدِيثَ^(٥٣).

فالمرسل والمنقطع والمعضل... الخ
موجود في الموطأ بسبب مذهب مالك في
حكم الاحتجاج به.

من خلال هذا نرى أن هذا الشرط قد
اختلف عنده، ولكن في عدد محدود من
الروايات لا يؤثر على مكانة الكتاب العلمية.

الْعِدِّ، صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ طَلَعَ الْفَجْرُ، ثُمَّ
صَلَّى الصُّبْحَ مِنَ الْعِدِّ بَعْدَ أَنْ أَسْفَرَ، ثُمَّ
قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ وَقْتِ الصَّلَاةِ؟ قَالَ:
هَآنُذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: مَا بَيْنَ هَذَيْنِ
وَقْتُ^(٤٨).

فهنا سقط الراوي الأعلى، وهذا معنى
المرسل.

مثال المنقطع:

عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ
عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَتَبَ إِلَى عُمَالِهِ إِنَّ أَهَمَّ
أَمْرِكُمْ عِنْدِي الصَّلَاةُ فَمَنْ حَفِظَهَا وَحَافَظَ
عَلَيْهَا حَفِظَ دِينَهُ وَمَنْ ضَيَّعَهَا فَهُوَ لِمَا
سِوَاهَا أَضْيَعُ. ثُمَّ كَتَبَ أَنْ صَلُّوا الظُّهْرَ إِذَا
كَانَ النَّيْءُ ذِرَاعًا إِلَى أَنْ يَكُونَ ظِلُّ أَحَدِكُمْ
مِثْلَهُ وَالْعَصْرُ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةً بَيْنَاءَ نَقِيَّةٍ
قَدَرِ مَا يَسِيرُ الرَّكَّابُ فَرَسَخَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً قَبْلَ
غُرُوبِ الشَّمْسِ وَالْمَغْرِبِ إِذَا غَرَبَتِ
الشَّمْسُ وَالْعِشَاءُ إِذَا غَابَ الشَّقَقُ إِلَى ثُلُثِ
اللَّيْلِ فَمَنْ نَامَ فَلَا نَامَتْ عَيْنُهُ فَمَنْ نَامَ فَلَا
نَامَتْ عَيْنُهُ فَمَنْ نَامَ فَلَا نَامَتْ عَيْنُهُ وَالصُّبْحُ
وَالنُّجُومُ بَادِيَةً مُشْتَبِكَةً^(٤٩). (فهذا منقطع
بين نافع وعمر).

فهنا سقط راو من وسط السند بين نافع
وعمر.

مثال ألبلاغات:

عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ الْقَاسِمَ بْنَ

والمراسيل في الموطأ إنما هي في حقيقتها أحاديث مسندة إلا القليل النادر منها، فالإمام مالك لا يقبل المراسيل مطلقاً -ضعيفة أو صحيحة- وإنما يقبلها بشروط خاصة لا بد من توافرها، وتتلخص في الثقة في رواتها، والاطمئنان إلى نقلها نقلاً صحيحاً.

المطلب الثالث: منهجه في التعامل مع عدالة الرواة وضبطهم، وتطبيقه لهذا الشرط.

كان مالك إماماً في نقد الرجال، له معرفة بالرجال، حدد من يؤخذ عنه ومن لا يؤخذ عنه.

ذكر السيوطي في مقدمة إسعاف المبطأ برجال الموطأ: أن شيوخ مالك كلهم ثقات^(٥٤).

قال سفيان: "رَحِمَ اللَّهُ مَالِكًا، مَا كَانَ أَشَدَّ اتِّبَاعَهُ لِلرِّجَالِ"^(٥٥).

وقد سبق قول مالك: "لا يؤخذ العلم عن أربعة..."^(٥٦). فهؤلاء لا يسمع منهم الحديث ولا يتلقى عنهم، وهذا منهج وضعه الإمام مالك لعلماء النقد من بعده.

وسئل مالك أيؤخذ العلم ممن ليس له طلب ولا مجالسة فقال: لا. فقليل: أيؤخذ ممن هو صحيح ثقة غير أنه لا يحفظ ولا يفهم ما يحدث به فقال: لا يكتب العلم إلا عمن

يحفظ، ويكون قد طلب وجالس الناس، وعرف وعمل ويكن معه ورع". ويقول مالك أيضاً: لقد أدركت سبعين ممن يقول: قال رسول الله ﷺ عند هذه الأساطين، فما أخذت عنهم شيئاً، وأن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به أميناً؛ لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، وقدم علينا ابن شهاب، فكننا نزدحم عند بابهِ^(٥٧).

من هذا كله يظهر لك جلياً ما كان عليه الإمام مالك من بصيرة نقادة، ومعرفة تامة بالسنة متونها وأسانيدها، كما ميز الأحاديث، فكان رحمه الله لا يروي إلا عن الثقات.

عن بشر بن عمر قال: سألت مالك بن أنس عن رجل فقال: هل رأيته في كتي؟ قلت: لا، قال: لو كان ثقة لرأيته في كتي^(٥٨).

قال الذهبي: "فهذا القول يعطيك بأنه لا يروي إلا عمن هو عنده ثقة، ولا يلزم من ذلك أنه يروي عن كل الثقات، ثم لا يلزم مما قال أن كل من روى عنه -وهو عنده ثقة- أن يكون ثقة عند باقي الحفاظ، فقد يخفى عليه من حال شيخه ما يظهر لغيره، إلا أنه بكل حال كثير التحري في نقد الرجال -رحمه الله..^(٥٩)

قال ابن أبي أويس: سمعت مالك بن

أنس يقول: "إن هذا العلم هو لحكم ودمك، وعنه تسأل يوم القيامة، فانظر عمن تأخذه"^(٦٠).

وَقَالَ مَالِك: أَذْرَكْتُ هَذَا الْمَسْجِدَ وَفِيهِ سَبْعُونَ شَيْخًا مِمَّنْ أَذْرِكُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ نَحْمَلِ الْحَدِيثَ إِلَّا عَنْ أَهْلِهِ"^(٦١).

في ضوء النصوص التي نقلتها يمكننا أن نقول: إنه كان يدقق في اختيار مشايخه أي تدقيق، وكان لا بد من وجود صفات الصدق والعدالة والإتقان والحفظ والتيقظ فيهم، ويكاد ينحصر مشايخه في أهل المدينة، وذلك أنه يكون أقدر على الفحص والتمحيص، ومن ناحية أخرى لشرف المدينة.

والقول بتوثيق جميع شيوخ مالك بلا استثناء مذهب ضعيف أو هو لا يخلو من تساهل، ولعل الحق - وهو الذي يوافق ما صرح به غير واحد من المحققين - توثيق المدنيين من شيوخ مالك إلا إذا قام الدليل - أي في حق بعضهم - على خلاف ذلك، بخلاف غير المدنيين منهم، فلا تعد رواية مالك عنهم كافية في توثيقهم.

فقد قال الذهبي: "قال ابن أبي حاتم: وسمعت أبا زرعه وسئل عن مراسلات الثوري ومراسلات شعبة فقال: الثوري تساهل في الرجال وشعبة لا يدللس ولا يرسل؛ قيل له: فمالك مراسلاته أثبت أم

الأوزاعي؟ قال: مالك لا يكاد يرسل إلا عن قوم ثقات، مالك مثبت في أهل بلده جداً، فإن تساهل فإنما يتساهل في قوم غرباء لا يعرفهم"^(٦٢).

ومن العلماء من لم يستثن من شيوخ مالك إلا رجلاً واحداً أو رجلين، ونحو ذلك؛ قال يحيى بن معين: "كُلُّ مَنْ رَوَى عَنْهُ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ فَهُوَ ثِقَةٌ إِلَّا عَبْدَ الْكَرِيمِ الْبَصْرِيَّ أَبُو أُمِيَّةٍ"^(٦٣).

مثال للمتكلم فيهم من رجال الموطأ.
عبدالكريم بن أبي المخارق^(٦٤).

عبدالكريم ابن أبي المخارق بضم الميم وبالحاء المعجمة أبو أمية المعلم البصري نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف من السادسة^(٦٥).

وقال عباس الدوري^(٦٦): "سمعت يحيى يقول: قد روى مالك بن أنس عن عبد الكريم أبي أمية وهو ضعيف وعبد الكريم بصرى".

وقال ابن الجوزي: غير ثقة فرحم الله^(٦٧)، وضعفه الدار قطني^(٦٨).

عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب العدوي^(٦٩).

روى عنه مالك، ثم ضعفه مالك، وقال يحيى: ضعيف، لا يحتج به^(٧٠)، وقال ابن

حبان: كثير الوهم، فاحش الخطأ فترك^(٧١)، وقال أحمد: قال ابن عينة: كان الأشياخ يتقون حديث عاصم بن عبيد الله^(٧٢)، وقال النسائي: ضعيف^(٧٣)، وقال ابن الجوزي: ضعيف الحديث غمز ابن عينة في حفظه^(٧٤)، وقال ابن حجر: ضعيف من الرابعة مات في أول دولة بني العباس سنة اثنتين وثلاثين^(٧٥).
شريك بن عبدالله بن أبي عمر^(٧٦).

قال ابن معين: لا بأس به^(٧٧)، وقال هو والنسائي: ليس بالقوي^(٧٨)، وقال أبو داود: ثقة، وقال ابن عدي: روى عنه مالك وغيره فإذا روى عنه ثقة فإنه ثقة^(٧٩)، وقال ابن حجر: صدوق يخطئ من الخامسة مات في حدود أربعين ومائة^(٨٠).

عطاء بن أبي مسلم الخراساني^(٨١).

قال يحيى بن معين: ثقة روى عنه مالك، وقال أبو حاتم: لا بأس به صدوق^(٨٢)، وذكره ابن حبان في المجروحين وقال: كَانَ مِنْ خِيَارِ عِبَادِ اللَّهِ كَانَ رَدِيءَ الْحِفْظِ يَخْطِئُ وَلَا يَعْلَمُ قَبْطِلَ الْإِحْتِجَاجِ بِهِ^(٨٣)، وقال النسائي: ليس به بأس، وقال أحمد، ويحيى، والعجلي، وغيرهم: ثقة، وقال يعقوب بن شيبه: ثقة معروف بالفتوى والجهاد، وقد ذكر البخاري عطاء الخراساني في الضعفاء، فروى له هذا عن سليمان بن حرب، عن حماد. وقال

الترمذي في كتاب العلل: قال [محمد] يعني البخاري. ما أعرف لمالك رجلا يروي عنه يستحق أن يترك حديثه غير عطاء الخراساني. قلت: ما شأنه؟ قال: عامة أحاديثه مقلوبة. ثم قال الترمذي: عطاء ثقة.

روى عنه مثل مالك، ومعمّر، ولم أسمع أن أحدا من المتقدمين تكلم فيه^(٨٤)، وقال ابن حجر: صدوق يهم كثيرا ويرسل ويدلس من الخامسة مات سنة خمس وثلاثين^(٨٥).

داود بن الحصين الأموي^(٨٦).

وثقه: يحيى بن معين مطلقا، وقال النسائي، وغيره: ليس به بأس، وقال ابن عينة: كنا نتقي حديثه، وقال ابن المديني: ما روى عن عكرمة، فمكرر، وقال أبو زرعة: لين، وقال أبو حاتم: لولا أن مالكا روى عنه، لترك حديثه، وقال أبو داود: أحاديثه عن عكرمة مناكير، وقال ابن حبان: كان يرى الخروج، وتكلم الترمذي في حفظه^(٨٧).

وقال ابن حجر: ثقة إلا في عكرمة ورمي برأي الخوارج من السادسة مات سنة خمس وثلاثين^(٨٨).

ثور بن زيد الديلي^(٨٩).

قال أحمد، وأبو حاتم: صالح الحديث، وقال ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي: ثقة، وقال ابن عبد البر: صدوق ولم يتهمه أحد

غزية إلا من أصله، وقال أحمد بن صالح: وكان من خيار المتقنين يثني عليه، وقال ابن حجر: صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه، ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما وله في مسلم بعض شيء مقرون مات سنة أربع وسبعين وقد ناف على الثمانين^(٩٣).

قال القاضي إسماعيل: "إنما يعتبر بمالك في أهل بلده، فأما الغرباء فليس يحتاج به فيهم".

وقال الشيخ محمد خلف سلامة: "والقول بتوثيق جميع شيوخ مالك بلا استثناء، مذهب ضعيف أو لا يخلو من تساهل".

والحق الذي يوافق ما صرح به غير واحد من المحققين: هو توثيق المدنيين من شيوخ مالك، إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك. بخلاف غير المدنيين من شيوخه، فلا تعد رواية مالك عنهم كافية في توثيقهم".

فعدد الشيوخ الضعفاء الذين روى عنهم في الموطأ قليل جداً، وله وجهة نظر في الرواية عنهم، فقد كانت روايته عنهم انتقاءً، ومن المعروف أن الرجل أعلم بشيوخه وبجألهم وبروايتهم من غيره.

هذا ولم يكن تثبت مالك مقصوراً على انتقاء شيوخه وإنما كان ذلك دأبه في كل مسائل العلم فهو كما قال فيه الحافظ

يكذب، وكان ينسب إلى رأي الخوارج والقول بالقدر، واتهمه محمد بن البرقي بالقدر، وكأنه شبه عليه بثور بن يزيد، وقال البيهقي: مجهول، يروى أن مالكا سئل كيف رويت عن داود بن الحصين وثور بن زيد وذكر غيرهما وكانوا يرمون بالقدر فقال: كانوا لأن يخرجوا من السماء إلى الأرض أسهل عليهم من أن يكذبوا كذبة^(٩٤).

وقال الذهبي: ثقة^(٩٥)، وقال ابن حجر: ثقة من السادسة مات سنة خمس وثلاثين^(٩٦).

عبد الله بن لهيعة أبو عبد الرحمن المصري.

قال الحميدي: كان يحيى بن سعيد لا يراه شيئاً، وقال ابن مهدي: لا أهل عنه قليلاً ولا كثيراً، وقال حنبل عن أحمد ما حديث بن لهيعة بحجة وإني لأكتب كثيراً مما أكتب أعتبر به، وهو يقوي بعضه ببعض، وقال أحمد: ابن لهيعة أجود قراءة فكتبه من ابن وهب، وقال أحمد ومن كان مثل بن لهيعة بمصر في كثير حديثه وضبطه وإتقانه، وعن إسحاق بن عيسى احترقت كتب بن لهيعة سنة تسع وستين ومات سنة ثلاث أو أربع وسبعين، وقال يحيى بن بكير: احترقت كتب بن لهيعة سنة سبعين ومائة، وقال عثمان بن صالح السهمي: لم تحترق بجمعها إنما احترق بعض ما كان يقرأ عليه وما كتبت كتاب عمارة بن

ابن حجر في تقريب التهذيب: إمام دار الهجرة رأس المتقنين وكبير المثبتين.

ومن ذلك أن الإمام مالكا كان أحيانا يتشدد - أو قل: يبالغ في الثبوت - في قبول الأحاديث الصحيحة والعمل بها^(٩٤).

ومما أغرب به أبو عبدالله الحاكم على سائر النقاد وشذ به عنهم دعواه أن مالكا ممن يميز الرواية عن الضعفاء، واستدل على ذلك بروايته عن عبدالكريم البصري.

قال يعقوب بن سفيان الفسوي: "وقد تحققت من الاستقصاء وذكر الأسامي اسماً فاسماً، لأن جملة الأمر: أن مالك بن أنس لم يضع في الموطأ إسناداً وأظهر اسماً يحدث عنه إلا وهو ثقة، خلا عبدالكريم بن أمية فإنه ضعيف وكان له رأي سوء"^(٩٥).

من خلال ما سبق يظهر أن من تكلم فيه من شيوخ مالك عدد قليل جداً، روى عنهم وهو أعلم بشيوخه من غيره.

وعلي كل حال فمن ضعف من الرجال في الموطأ عدد قليل جداً.

وقد كان من منهجه أنه يوثق الحديث بالكتابة على شرط معين، فإذا كان الحديث يعتمد في كثير من الأحوال على كتابه ويحفظه من أن يحرف فيه أحد حتى يمكن أن يعتمد عليه في الرواية، فإن الإمام مالكا

تشدد في هذا أيضاً، ورأى أنه لا بد في هذا الحال من حفظ الكتاب حتى يتأكد صاحبه من أن ما فيه هو حديثه.

فقد سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ ويأتي بكتب؟، فيقول: قد سمعتها وهو ثقة؟ فقال: لا يؤخذ عنه أخاف أن يزداد في كتبه بالليل^(٩٦).

وهذا احتمال ضعيف، ولكنه التشدد والحيلة والحذر في توثيق حديث رسول الله ﷺ وفي نقله.

فمن منهجه أن من اقتصر على ما في كتابه فحدث به، ولم يزد فيه ولا ينقص منه ما يغير معناه ورجع عما يخالف فيه بوقوف منه عن ذلك الحديث أو عن الاسم الذي خولف فيه من الإسناد، ولم يغيره فلا يطرح حديثه ولا يكون ضاراً ذلك له في حديثه إذا لم يرزق من الحفظ والمعرفة بالحديث ما رزق غيره إذا اقتصر على كتابه ولم يقبل التلقين.

وإذا كان لتلقي الحديث أكثر من منهج، وكان بعض هذه المناهج فيه احتمال تغير الحديث أو تحريفه أو عدم نقله نقلاً دقيقاً، فإن الإمام مالكا يضع من الشروط التي تكفل لما يميزه من هذه المناهج أن يؤدي إلى نقل الحديث دون تغيير فيه؛ إنه يميز انتقال الحديث بالسمع والقراءة على الشيخ

والمكاتبه والمناولة؛ لأنها كلها صالحة لنقل الحديث كما هو من الشيخ إلى التلميذ، ولكنه لا يجوز منهج الإجازة، وذلك بأن يسمح الشيخ للتلميذ بأن يروي أحاديثه أو بعضها؛ لا يجوز ذلك إلا بشروط تضمن -كما قلنا- نقل الحديث نقلًا دقيقًا دون تحريف، فإنه يشترط أن يكون المجاز له -أي: التلميذ- من أهل العلم؛ حتى لا يأخذ الأحاديث فيحرف فيها، فإذا كان المتلقي غير عالم بهذا الفن فإن الإمام مالكًا لا يبيع له أن يأخذ الأحاديث إجازة.

كما اشترط الإمام مالك شرطين آخرين؛ وهما: أن يكون الفرع المجاز من الكتب معارضةً بأصل الشيخ حتى كأنه هو، وأن يكون المجيز عالمًا بالأحاديث التي يجيزها، وهو ثقة في دينه وروايته، ومعروف بالعلم أيضًا. والشرط الأول طبيعي، حتى يعوّض بالمعارضة ما فقد بالسماع أو القراءة على الشيخ، ففي كل منهما يصحح الشيخ للتلميذ نسخته، وما قد يقع فيها من أخطاء، ورأى مالك الشرط الثاني حتى لا تروج أحاديث غير العلماء الثقات، وحتى لا يجيز الرجل الآخر ما ليس من حديثه، فتنسب إليه زورًا وبُهتانًا.

هذه هي المناهج التي يشترط الإمام مالك أن تنقل عبرها الأحاديث: السماع، والمكاتبه والمناولة؛ لأنها كلها صالحة لنقل الحديث كما هو من الشيخ إلى التلميذ، ولكنه لا يجوز منهج الإجازة، وذلك بأن يسمح الشيخ للتلميذ بأن يروي أحاديثه أو بعضها؛ لا يجوز ذلك إلا بشروط تضمن -كما قلنا- نقل الحديث نقلًا دقيقًا دون تحريف، فإنه يشترط أن يكون المجاز له -أي: التلميذ- من أهل العلم؛ حتى لا يأخذ الأحاديث فيحرف فيها، فإذا كان المتلقي غير عالم بهذا الفن فإن الإمام مالكًا لا يبيع له أن يأخذ الأحاديث إجازة.

كما اشترط الإمام مالك شرطين آخرين؛ وهما: أن يكون الفرع المجاز من الكتب معارضةً بأصل الشيخ حتى كأنه هو، وأن يكون المجيز عالمًا بالأحاديث التي يجيزها، وهو ثقة في دينه وروايته، ومعروف بالعلم أيضًا. والشرط الأول طبيعي، حتى يعوّض بالمعارضة ما فقد بالسماع أو القراءة على الشيخ، ففي كل منهما يصحح الشيخ للتلميذ نسخته، وما قد يقع فيها من أخطاء، ورأى مالك الشرط الثاني حتى لا تروج أحاديث غير العلماء الثقات، وحتى لا يجيز الرجل الآخر ما ليس من حديثه، فتنسب إليه زورًا وبُهتانًا.

وإذا استعرضنا الأحاديث المعروفة المتصلة التي رواها الإمام مالك في (الموطأ) رأينا أن أسانيدنا من أقوى الأسانيد في مشارق الأرض ومغاربها؛ وذلك لشروط مالك تلك التي رأيناها في الرجال.

المطلب الرابع: السلامة من الشذوذ والعلة، وتطبيقه لهذا الشرط.

وجدت بعض الأحاديث الشاذة والمعلة في الموطأ.

قال الألباني: "الموطأ" للإمام مالك مع جلالته لا يخلو من كثير من الأحاديث المرسلة والمعضلة وبعضها مما لم يوجد له أصل أصلاً كحديث (إنني لا أنسى ولكن أنسى)^(٩٧) وبعضها وجد له أصل عند بعض المحدثين وفيه الصحيح والضعيف فلا بد من التحري^(٩٨).

وهناك أحاديث أخطأ فيها الإمام مالك:

وهذه المرويات على ثلاثة أقسام:
القسم الأول: أحاديث أخطأ الإمام مالك في أسانيدنا دون متونها.

القسم الثاني: أحاديث أخطأ فيها الإمام

مالك في متونها دون أسانيدھا.

القسم الثالث: أحاديث وهم مالك في أسانيدھا ومتونها.

القسم الأول: أحاديث أخطأ الإمام مالك في أسانيدھا دون متونها:

(١) قال الإمام مالك: "عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عمرة بنت عبد الرحمن، عن عائشة زوج النبي ﷺ، أنها قالت: كان رسول الله ﷺ، إذا اعتكف يدني إلي رأسه" (٩٩).

قال ابن عبد البر: "والحفوظ لمالك عن أكثر رواته في هذا الحديث ابن شهاب عن عمرة عن عروة وأما سائر أصحاب ابن شهاب غير مالك، فقال أكثرهم فيه عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة منهم معمر وسفيان بن حسين وزياد بن سعد والأوزاعي، وكذلك رواه بن دار ويعقوب الدورقي عن عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن عروة عن عائشة... لم تذكر عمرة في هذا الحديث" (١٠٠).

وقال الذهلي في كتابه (علل حديث الزهري): "اجتمع هؤلاء كلهم على خلاف مالك في ترجيل النبي ﷺ، فلم يجامعه عليه منهم أحد... والمحفوظ عندنا حديث هؤلاء" (١٠١).

وقال أبو داود: وَكَذَلِكَ رَوَاهُ يُوسُفُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، وَلَمْ يُتَابِعْ أَحَدٌ مَالِكًا عَلَى عُرْوَةَ، عَنْ عُمَرَةَ، وَرَوَاهُ مَعْمَرٌ، وَزِيَادُ بْنُ سَعْدٍ، وَغَيْرُهُمَا عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ (١٠٢).

والحق يقال: إنه لم يتفرد مالك بذلك، بل تابعه عبيد الله بن عمر، فرواه عن الزهري، قال: أخبرني عروة بن الزبير، أن عمرة بنت عبد الرحمن أخبرته أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت.. فذكرته (١٠٣). ومع ذلك فروايتهم راجحة على رواية مالك لكثرة عددهم.

(٢) قال الإمام مالك: عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله؛ عن عمر بن الخطاب أن النبي ﷺ كان يأمر بالغسل يوم الجمعة (١٠٤).

قال الدارقطني: وَسُئِلَ عَنْ حَدِيثِ سَالِمٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: كَانَ يَأْمُرُ بِالْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقِصَّةَ عُمَرَ وَعُثْمَانَ فِي ذَلِكَ. فَقَالَ: هُوَ حَدِيثٌ يَرْوِيهِ مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ فِي الْمَوْطِئِ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. وَلَمْ يَذْكُرْ فِيهِ ابْنُ عُمَرَ (١٠٥).

(٣) روى مالك موطأ حدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ آلِ خَالِدِ بْنِ أَسِيدٍ، أَنَّهُ سَأَلَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ،

ووهم. وقال ابن أبي ذئب: عن الزهري، عن أمية بن عبدالله بن خالد بن أسيد، عن ابن عمر ولم يذكر: عبدالله بن أبي بكر. وكذلك قال شعيب بن أبي حمزة، وعبيد الله بن أبي زياد، عن الزهري.

واختلف عن يونس الأيلي؛ فرواه ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، عن عبد الملك بن أبي بكر، عن أمية بن عبدالله بن خالد بن أسيد، عن ابن عمر.

وقال أحمد بن شعيب: عن أبيه، عن يونس، عن الزهري، عن عبدالله بن أبي بكر، عن أمية بن عبدالله، على الصواب.

وكذلك رواه الليث، عن يونس، عن الزهري، وإن كان الليث رواه عن الزهري. وكذلك رواه عنبسة، عن يونس، عن الزهري.

ورواه مالك، عن الزهري، فلم يقم إسناده، وقال: عن الزهري، عن رجل من آل خالد بن أسيد، عن ابن عمر، ولم يذكر: عبدالله بن أبي بكر.

والصواب قول الليث، ومن تابعه، عن الزهري^(١٠٨).

(٤) ومن هذه الأحاديث ما ذكره ابن أبي حاتم قال^(١٠٩): "وسألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه القعني، عن مالك، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبدالله، عن ابن عباس: أن

فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، إِنَّا نَجِدُ صَلَاةَ الْخَوْفِ، وَصَلَاةَ الْحَضَرِ فِي الْقُرْآنِ، وَلَا نَجِدُ صَلَاةَ السَّفَرِ؟ فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: يَا ابْنَ أَخِي، إِنَّ اللَّهَ ﷻ بَعَثَ إِلَيْنَا مُحَمَّدًا ﷺ، وَلَا نَعْلَمُ شَيْئًا، فَإِنَّمَا نَفْعَلُ، كَمَا رَأَيْنَاهُ يَفْعَلُ"^(١٠٦).

قال ابن عبدالبر: هكذا رواه جماعة الرواة عن مالك، ولم يقيم مالك إسناده هذا الحديث أيضًا، لأنه لم يسم الرجل الذي سأل ابن عمر، وأسقط من الإسناد رجلاً، والرجل الذي لم يسمه هو أمية بن عبدالله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص بن أمية ابن عبد شمس بن عبد مناف.

وهذا الحديث يرويه ابن شهاب، عن عبدالله بن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن أمية بن عبدالله بن خالد بن عبدالله بن أسيد، عن ابن عمر.

كذلك رواه معمر، والليث بن سعد، ويونس بن يزيد، من غير رواية ابن وهب.

وقال ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن عبد الملك بن أبي بكر، عن أمية بن عبدالله بن خالد، فجعل موضع عبدالله بن أبي بكر عبدالله بن أبي بكر، فغلط ووهم^(١٠٧).

قال الدار قطني: "وقال معمر: عن الزهري، عن عبدالله بن أبي بكر، عن عبدالرحمن بن أمية بن عبدالله، عن ابن عمر،

شهاب، عن أنس بن مالك، أنه قال: كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذهاب إلى قباء، فيأتيهم والشمس مرتفعة^(١١٣).

قال النسائي: لم يتابع مالك على قوله إلى قباء والمعروف إلى العوالي.

وقال الدارقطني: رواه إبراهيم بن أبي عبلة عن الزهري فقال إلى العوالي قال وكذلك رواه صالح بن كيسان ويحيى بن سعيد الأنصاري وعقيل ومعمّر ويونس والليث وعمرو بن الحارث وشعيب بن أبي حمزة وابن أبي ذؤيب وابن أخي الزهري وعبد الرحمن بن إسحاق ومعقل بن عبيد الله وعبيد الله بن أبي زياد الرصافي والنعمان بن راشد والزيدي وغيرهم عن الزهري عن أنس^(١١٤).

وقال ابن عبد البر: الذي قاله جماعة أصحاب بن شهاب عنه يذهب الذهاب إلى العوالي وهو الصواب عند أصحاب الحديث وقول مالك عندهم إلى قباء وهم لا شك فيه ولم يتابعه أحد عليه في حديث ابن شهاب هذا إلا أن المعنى متقارب في ذلك على سعة الوقت لأن العوالي مختلفة المسافة فأقربها إلى المدينة ما كان على ميلين أو ثلاثة ومنها ما يكون على ثمانية أميال أو عشرة ومثل هذا هي المسافة بين قباء والمدينة^(١١٥).

النبي ﷺ سُبِّلَ عَنِ السَّمَنِ الْجَامِدِ تَقَعُ فِيهِ الْفَأْرَةُ؟ فَقَالَ: خُثُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا، فَالْقُوْهَا؟.

قَالَ أَبُو زُرْعَةَ: هَذَا الْحَدِيثُ فِي الْمَوْطَأِ: مَالِكٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ... مُرْسَلٌ^(١١٦).

وَقَالَ أَبِي: الصَّحِيحُ مِنْ حَدِيثِ الزُّهْرِيِّ: عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَيْمُونَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ^(١١٧).

قال ابن حجر: "رواه أصحاب الموطأ عنه واختلفوا، فمنهم من ذكره عنه هكذا؛ كيحيى بن يحيى وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ميمونة؛ كالثعني وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ابن عباس؛ كأشهب وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ابن عباس ولا ميمونة؛ كيحيى بن بكير وأبي مصعب، ولم يذكر أحد منهم لفظة "جامد" إلا عبد الرحمن بن مهدي، وكذا ذكرها أبو داود الطيالسي في "مسنده" عَنْ سُقْيَانَ بْنِ عَيْثَةَ، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ، وَرَوَاهُ الْحَمِيدِيُّ وَالْحَفَظُ مِنْ أَصْحَابِ ابْنِ عِيْنَةَ بِدُونِهَا، وَجَوَّدُوا إِسْنَادَهُ فَذَكَرُوا فِيهِ ابْنَ عَبَّاسٍ وَمَيْمُونَةَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ^(١١٨).

القسم الثاني: أمثلة للأحاديث أخطأ فيها الإمام مالك في متونها دون أسانيدها:

(١) قال الإمام مالك في الموطأ: "عن ابن

القسم الثالث: أحاديث وهم مالك في أسانيدھا ومتونها:

(١) روى مالك في الموطأ عن الزهري، عن عروة: أن أبا حذيفة بن عتبة كان قد تبنى سالمًا وأنكحه بنت أخيه فاطمة بنت الوليد...^(١١٦)

قال الدارقطني: "خالفه جماعة من أصحاب الزهري، منهم يونس، وعقيل، وعبدالرحمن بن خالد بن مسافر، ومعمر، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وابن أخي الزهري... فرووه عن الزهري عن عروة عن عائشة.

وخالفوه أيضاً في اسم بنت أخي أبي حذيفة بن عتبة، فسموها هند بنت الوليد، وهو الصواب^(١١٧).

وثمة أمثلة أخرى كثيرة من هذا النمط؛ ولكنني أكتفي بهذا القدر فقيه الكفاية إن شاء الله تعالى. وبذلك يعلم مدى مبالغة كل من الصحة على كل ما في الموطأ جميعاً، أو المرفوعة منها فحسب.

الخاتمة:

الله أعلم بما هو الحق والصواب في كل سؤال وجواب، فقد جمعت هذه المادة من كتب جليلة لأئمة من الأفاضل تغمدهم الله تعالى برحمته وأسكنهم فسيح جنته.

فقد ظهر من خلال البحث:

(١) أن موطأ مالك من أوائل المصنفات في السنة.

(٢) أن الموطأ أصح كتب الحديث في زمانه.

(٣) أن هناك بعض الرواة الذين ضعفوا في موطأ مالك.

(٤) أن الموطأ توجد به بعض الأحاديث الضعيفة ولكنها قليلة جداً.

(٥) أن الموطأ فيه أحاديث ضعيفة غالباً بسبب انقطاع سندھا أو بسبب جهالة رواتھا. وكان مالك يعلم الضعف التي فيها، لكن كان منهجه أن الحديث المشتهر بين أهل المدينة يُحتج به وإن كان منقطعاً.

(٦) عذر مالك في روايته الضعيف أنه ذكر إسناد ما روى.

ومن هنا أوصي.

(١) بالعناية بالموطأ وإيضاح أنه ليس كل ما فيه صحيح بل يوجد عدد قليل ضعيف.

(٢) العناية بما رواه أصحاب المذاهب المعتمدة.

(٣) الحرص على إظهار جهود أعلام الأمة في كل الفنون من خلال المؤتمرات العلمية وغيرها.

وبعد فلا أدعي في عملي هذا الكمال

كما لا أدعي أنني جئت بما لم يأت به الأوائل

بل أنا عالة على علمهم أغترف منه وأهذب.

نسأل الله تعالى أن يثبتنا على الإسلام ويختتم لنا به ويعصمنا من الزلل وحسبنا الله ونعم الوكيل، والصلاة على محمد عليه السلام.

الهوامش:

(١) خثيل بالخاء المعجمة مضمومة وثناء مثثلة مفتوحة وياء بائنتين من أسفل ساكنة. وقال أبو الحسن الدارقطني: خثيل بالجيم. ابن ماكولا سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت ٤٧٥هـ)، الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، ط. دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٥٦٥. إبراهيم بن علي ابن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمرى (ت ٧٩٩هـ)، الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج ١، ص ٨٢.

(٢) محمد بن سعد بن منيع (ت ٢٣٠هـ) الطبقات الكبرى ط. دار الكتب العلمية بيروت: الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ج ٥، ص ٤٦٥، ترجمة رقم (١٣٦٧). محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبدالله (ت ٢٥٦هـ)، التاريخ الكبير، تحت مراقبة: محمد

معيد خان، ط. دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد- الدكن، ج ٧، ص ٣١٠، ترجمة رقم (١٣٢٣). محمد بن أحمد بن عثمان بن قأيماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث - القاهرة: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ج ٧، ص ١٥٠، ترجمة رقم (١١٨٠). أحمد ابن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب ط. مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند الأولى، ١٣٢٦هـ، ج ١٠، ص ٥، ترجمة رقم (٣).

(٣) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ ابن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُسْتِي (ت ٣٥٤هـ)، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق على إبراهيم، ط. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة: الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٢٢٣.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٠، ترجمة رقم (١١٨٠).

(٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٠، ترجمة رقم (١١٨٠).

(٦) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُسْتِي (ت ٣٥٤هـ)، الثقات، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية تحت مراقبة: الدكتور محمد معيد خان مدير

سماعه من أبي الزبير، وكذا أبو الزبير - واسمه محمد بن مسلم بن تدرس - مدلس وقد عنعن. والنسائي أحمد بن علي بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن منعم شليي أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: له بن محسن التركي ط. مؤسسة الرسالة- بيروت: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، في السنن الكبرى في كتاب المناسك باب فضل عالم أهل المدينة، ج ٤، ص ٢٦٣، ح (٤٢٧٧)، وابن حبان علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، بيروت الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، في كتاب الحج باب فضل المدينة، ج ٩، ص ٥٢، ح (٣٧٣٦)، والحاكم محمد ابن له الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحيحین، تحقيق: مصطفى قادر عطا، ط. دار الكتب العلمية- بيروت: الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، في المستدرک کتاب العلم، ج ١، ص ١٦٨، ح (٣٠٧)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، ووافقه الذهبي، والبيهقي أحمد بن الحسين ابن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)،

دائرة المعارف العثمانية ط. دائرة المعارف العثمانية مجيد رآباد الدكن الهند: الأولى، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ج ٧، ص ٤٥٩، ترجمة رقم (١٠٩٢٢).
(٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٠، ترجمة رقم (١١٨٠).
(٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٢.
(٩) عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، طبقات الحفاظ ط. دار الكتب العلمية- بيروت: الأولى، ١٤٠٣هـ، ص ٩٦، ترجمة رقم (١٨٩).
(١٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٢.
(١١) أخرجه: الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت، في كتاب العلم باب ما جاء في عالم المدينة، ج ٥، ص ٤٧، ح (٢٦٨٠)، وأحمد أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد، المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط. مؤسسة الرسالة: الثانية ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، في المسند ج ١٣، ص ٣٥٨، ح (٧٩٨٠)، وقال الشيخ شعيب: إسناده ضعيف، ورجاله ثقات رجال الصحيح، إلا أن ابن جريج -وهو ملك بن عزيز- مدلس، ولا يدلّس إلا عن ضعيف، وهو هنا قد عنعن ولم يذكر

(٢٠) محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه رءوف سعد ط. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة: الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٦٢. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض ط. دار الكتب العلمية - بيروت: الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج ١، ص ١٦٨.

(٢١) الزرقاني، شرح الزرقاني على الموطأ، ج ١، ص ٦٢.

(٢٢) الزرقاني، شرح الزرقاني، ج ١، ص ٨.

(٢٣) مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، الموطأ بالروايات، تحقيق سليم الهلالي، الناشر: مجموعة الفرقان التجارية، ج ١، ص ١٣٧ - ١٤٥، و ج ١، ص ١٦٠ - ١٦٣، عزيز الدهلوي (ت ١٨٢٣م)، بستان المحدثين في بيان كتب الحديث وأصحابها الغر الميامين، ترجمة: محمد أكرم الندوي، ط. دار الغرب، ص ٢٧ - ٤٤.

(٢٤) ابن عبد البر، "الاستذكار"، ج ١، ص ١٦٦. ابن عبد البر، التمهيد، ج ١، ص ٦٨.

(٢٥) نذير حمدان، الموطآت، ط. دار القلم دمشق - الدار السامية بيروت، ص ٣١٤.

(٢٦) انظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى

السنن الكبرى، ط. دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان: الثالثة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م المحقق: محمد قادر عطا، في السنن الكبرى كتاب الصلاة باب مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى تَرْجِيحِ قَوْلِ أَهْلِ الْجِجَارِ وَعَمَلِهِمْ، ج ١، ص ٣٨٦، ح (١٨٨٤).

(١٢) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، ط. طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بجيدر آباد الدكن - الهند دار إحياء التراث العربي - بيروت: الأولى، ١٢٧١هـ/ ١٩٥٢م، ج ١، ص ١٢.

(١٣) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٥٤.

(١٤) ابن حبان، الثقات، ج ٧، ص ٤٥٩، ترجمة رقم (١٠٩٢٢)

(١٥) السيوطي، طبقات الحفاظ، ص ٩٦.

(١٦) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ١، ص ١٤.

(١٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٧٥.

(١٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٢٠٠.

(١٩) ابن حبان، الثقات، ج ٧، ص ٤٥٩، ترجمة رقم (١٠٩٢٢)، محمد بن عبدالله بن أحمد

ابن ربيعة بن سليمان بن خالد بن عبد الرحمن بن زبر الربيعي (ت ٣٧٩هـ)، تاريخ

مولد العلماء ووفياتهم، المحقق: له أحمد سليمان الحمد، ط. دار العاصمة الرياض:

الأولى، ١٤١٠هـ، ج ١، ص ٤٠٥.

(٣٢) ابن عبد البر التمهيد، ج ٣، ص ٤، خليل ابن عبدالله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القزويني أبو يعلى الخليلي (ت ٥٤٤٦هـ)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، المحقق:

محمد سعيد عمر إدريس ط. مكتبة الرشد- الرياض: الأولى، ١٤٠٩هـ، ج ١، ص ٢٠٩، رحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: وهاب لطيف، ط. مكتبة الرياض الحديثة- الرياض، ج ١، ص ٣١٢-٣١٣، الموطأ بالروايات: سليم الهلالي، ج ١، ص ١٢٩-١٣٠، محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، فتح المغيث بشرح الفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي، ط. مكتبة مصر الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٣٩.

(٣٣) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي، كتاب الزكاة، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣٤) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي، كتاب الصيام، ج ١، ص ٤٠٥.

(٣٥) علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر (ت ٥٧١هـ)، كشف المغطا في فضل

الموطأ، المحقق: محب الدين أبي سعيد عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ص ٢٩.

(٣٦) انظر مقدمة تقي الدين الندوي للموطأ - رواية محمد بن الحسن، ج ١، ص ٨.

(٣٧) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٢٤، ص ١٦١.

ابن يحيى الليثي، ج ١، ص ٢٥٠، ج ١، ص ٢٥٦، ج ١، ص ٣٣٦، ج ١، ص ٣٧٢، ج ٢، ص ٢٥١، ج ٢، ص ٣٢٦، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢٧) انظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى ابن يحيى الليثي، ج ١، ص ٢٧٥، ج ١، ص ٣٥١، ج ١، ص ٣٥٧، ج ١، ص ٤٠٥، ج ٢، ص ٥١، ج ٢، ص ٦٠.

(٢٨) انظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى ابن يحيى الليثي، ج ١، ص ٢٠٥، ج ٢، ص ٤١١، ج ٢، ص ٥٥٣.

(٢٩) يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر ابن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد كبير البكري، ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب عام النشر: ١٣٨٧هـ، ج ٢٤، ص ٢٠٢.

(٣٠) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي، ج ٢، ص ١٢٩.

(٣١) ينظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى

ابن يحيى الليثي، ج ١، ص ١٦٢، ح (٢٨٠)، موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن

يحيى الليثي، ج ٢، ص ٢٦، ح (١٤٨٨)، موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى

الليثي، ج ٢، ص ٨١، ح (١٦٥٦)، موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي،

ج ٢، ص ١٠٤، ح (١٧٢٤).

(٣٨) أخرجه في كتاب السهو باب العمل في السهو، ج ١، ص ١٥٥، ح (٢٦٤). قال ابن عبد البر: "هذا حديث لا يعرف بهذا اللفظ في الموطأ ولا يأتي مسنداً بهذا اللفظ بوجه من الوجوه والله أعلم. الاستذكار، ج ٢، ص ٥.

وقال: "ومعناه صحيح في الأصول وقد مضت آثار في باب نومه عن الصلاة تدل على هذا المعنى نحو قول ﷺ إن الله قبض أرواحنا لتكون سنة لمن بعدهم، وقال ﷺ إنما أنا بشر أنسى كما تنسون. (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٢٤، ص ٣٧٥.

قَالَ حَمَزَةُ الْكُتَّانِيُّ إِنَّهُ لَمْ يَرِدْ مِنْ غَيْرِ طَرِيقٍ مَالِكٌ وَقَالَ أَبُو طَاهِرٍ الْأَنْمَاطِيُّ: وَقَدْ طَالَ بَحْثِي عَنْهُ وَسْوَالي عَنْهُ لِلْأُتَمَّةِ وَالْحِفَافِ فَلَمْ أَظْفِرْ بِهِ وَلَا سَمِعْتُ عَنْ أَحَدٍ أَنَّهُ ظَفَرَ بِهِ وَادَّعَى بَعْضُ طَلَبَةِ الْحَدِيثِ أَنَّهُ وَقَعَ لَهُ مُسْنَدًا. زَيْن الدِّين رَحِيمُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْعِرَاقِيُّ (ت ٨٠٦هـ)، تَخْرِيجُ أَحَادِيثِ الْإِحْيَاءِ - الْمَغْنِيِّ عَنْ حَمَلِ الْأَسْفَارِ، ط. دار ابن حزم بيروت لبنان الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٣٨٠.

وقال الألباني محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ط. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض

الأولى، ج ١، ص ٢١٨: "باطل لا أصل له". وقد أورده بهذا اللفظ الغزالي في "الإحياء"، ج ٤، ص ٣٨، مجزوما بنسبته إليه ﷺ فقال العراقي في "تخريجيه": ذكره مالك بلاغا بغير إسناد، وقال ابن عبد البر: لا يوجد في "الموطأ" إلا مراسلا لا إسناد له، وكذا قال حمزة الكتاني: إنه لم يرد من غير طريق مالك، وقال أبو طاهر الأنماطي: وقد طال بحثي عنه وسؤالي عنه للأئمة والحفاظ فلم أظفر به ولا سمعت عن أحد أنه ظفر به، قال: وادعى بعض طلبة الحديث أنه وقع له مسنداً.

قلت (الألباني): فالعجب من ابن عبد البر كيف يورد الحديث في "التمهيد" جازماً بنسبته إلى النبي ﷺ في غير موضع منه، فانظر: ج ١، ص ١٠٠، وج ٥، ص ١٠٨، وج ١٠، ص ١٨٤!.

قلت: الحديث في الموطأ، ج ١، ص ١٦١، عن مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: "إني لأنسى أو أنسى لأسن".

فقول المعلق على "زاد المعاد"، ج ١، ص ٢٨٦، وإسناده منقطع ليس بصحيح بدهاء لأنه كما ترى بلاغ لا إسناد له، ولذلك قال الحافظ فيما نقل الزرقاني في "شرح الموطأ"، ج ١، ص ٢٠٥: لا أصل له.

وظاهر الحديث أنه ﷺ لا ينسى بباعث البشرية وإنما ينسيه الله ليشرح، وعلى هذا فهو مخالف لما ثبت في "الصحيحين" وغيرهما

وهذا أحد الأحاديث التي انفرد بها مالك ولكنها رغائب وفضائل وليست أحكاماً ولا بنى عليها في كتابه ولا في موطئه حكماً (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٢٤، ص ٣٧٣، الاستدكار، ج ٣، ص ٤١٦).

(٤٠) أخرجه في كتاب الجامع ما جاء في حُسْنِ الخُلُقِ، ج ٢، ص ٤٨٥، ح (٢٦٢٦).

وقال الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، ج ٢، ص ١٠٢، ح (١٦٠٣): (ضعيف).

وقال العراقي في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ١٥٨٣: منقطع ورجاله ثقات.

وقال ابن عبد البر: "وهو مع هذا منقطع جداً ولا يوجد مسنداً عن النبي ﷺ من حديث معاذ ولا غيره بهذا اللفظ والله أعلم." (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج ٢٤، ص ٣٠٠).

وهذا الحديث أخرجه من طريق مالك البيهقي في شعب الإيمان، ج ١٠، ص ٣٨٣، ح (٧٦٦٦).

وهناك حديث أخرجه: أحمد في المسند، ج ٣٦، ص ٣١٣، ح (٢١٩٨٨) قال: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ أَبِي شَيْبٍ، عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَهُ: "يَا مُعَاذُ، أَتَبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقِ

من حديث ابن مسعود مرفوعاً: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني"، ولا ينافي هذا أن يترتب على نسيانه ﷺ حكم وفوائد من البيان والتعليم، والقصد أنه لا يجوز نفي النسيان الذي هو من طبيعة البشر عنه ﷺ لهذا الحديث الباطل! لمعارضته لهذا الحديث الصحيح.

(٣٩) أخرجه في كتاب الاعتكاف باب ما جاء في ليلة القدر، ج ١، ص ٤٣٠، ح (٨٩٦).

قال الألباني محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، ضعيف الترغيب والترهيب، ط. مكتبة المعارف - الرياض، ج ١، ص ١٥١، ح (٦٠٤): (ضعيف معضل).

ومن طريق مالك أخرجه البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط. دار الكتب العلمية - بيروت الأولى، ١٤١٠هـ، ج ٥، ص ٢٥٦، ح (٣٣٩٥) وفي فضائل الأوقات، ص ٢٠٨، ح (٧٨) قال: أَخْبَرَنَا أَبُو زَكْرِيَّا ابْنُ أَبِي إِسْحَاقَ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ الطَّرَائِفيُّ، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا الْقَعْنَبِيُّ، فِيمَا قَرَأَ عَلَى مَالِكٍ، أَنَّهُ بَلَّغَهُ.

قال ابن عبد البر: "لا أعلم هذا الحديث يروى مسنداً من وجه من الوجوه ولا أعرفه في غير الموطأ مرسلًا ولا مسنداً

حَسَنٌ، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط. حسن.

والطبراني في معاجمه الثلاثة سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ) المعجم الكبير، المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط. دار إحياء التراث العربي الطبعة: الثانية، ١٩٨٣م، ج ٢٠، ص ١٤٤، ح (٢٩٦)، قال: حدثنا محمد بن ابراهيم العسال ثنا اسماعيل بن عمرو ثنا أبو مريم عن حبيب ابن أبي ثابت... به.

وفي ج ٢٠، ص ١٤٥، ح (٢٩٧) قال: حدثنا الحسين بن اسحاق التستري ومحمد ابن عبد الله الحضرمي قالا عثمان بن أبي شيبة ثنا جرير عن ليث عن حبيب بن أبي ثابت... به.

وفي ج ٢٠، ص ١٤٥، ح (٢٩٨) قال: حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل واحمد بن عمرو الخلال المكي قالا ثنا يعقوب بن حميد ثنا فضيل بن عياض عن ليث عن حبيب بن أبي ثابت... به.

وسليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، محسن بن إبراهيم الحسيني، ط. دار الحرمين - القاهرة، ج ٤، ص ١٢٥، ح (٣٧٧)، وسليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الصغير، المحقق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، ط. المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان:

الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ج ١، ص ٣٢٠، ح (٥٣٠) قال: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ يَشْرِ الْمَقَارِضِيُّ الصَّنْعَانِيُّ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ جُوَى الصَّنْعَانِيُّ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ ابْنِ سَالِمٍ الْقَدَّاحُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ صَالِحِ الْمَكِّيِّ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ... به.

والبيهقي في شعب الإيمان، ج ١٠، ص ٣٨٠، ح (٧٦٦٠) قال: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، نا الْأَصَمُ، نا الْعَبَّاسُ الدُّورِيُّ، نا إِبْرَاهِيمُ بْنُ شَمَّاسٍ السَّمَرْقَنْدِيُّ، نا الْفَضِيلُ بْنُ عِيَّاضٍ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ... به.

وأبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط. السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ج ٤، ص ٣٧٦. قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، وَسَلِيمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالُوا: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَيْبٍ، قَالَ: ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَمْرٍو الْبَجَلِيُّ، قَالَ: ثنا أَبُو مَرْيَمَ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْحَكَمُ، وَحَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ... به.

وفي أحمد بت عمرو البزار (ت ٢٩٢هـ) مسند البزار البحر الزخار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد وصبري عبدالحال الشافعي، ط. مكتبة العلوم

«عبدالله لا تُشرك به شيئاً»، قال: يا نبي الله زديني، قال: «إذا أسأت، فأحسن»، قال: يا رسول الله زديني، قال: «استقيم وليحسن خلقك» وقال الألباني: حسن (الصحيحة ح (١٢٢٨).

والطبراني في المعجم المعجم الكبير، ج ٢٠، ص ٣٩، ح (٥٨)، والأوسط، ج ٨، ص ٣١٨، ح (٨٧٤٧) قال: حَدَّثَنَا مُطَلِّبٌ، نا عبد الله بن صالح، حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ، أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ الْمُهَرِّيَّ، ... به وقال: لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُهَرِّيِّ إِلَّا حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ.

والحاكم في المستدرک على الصحيحين كتاب الإيمان، ج ١، ص ١٢١، ح (١٧٩) قال: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْفَضْلِ الشَّعْرَانِيُّ، ثنا جَدِّي، ثنا عبد الله ابن صالح، حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ التَّجِيبِيُّ، أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ الْمُهَرِّيَّ، ... به وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ مِنْ رِوَايَةِ الْبَصْرِيِّينَ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي.

وفي كتاب التوبة والإنابة، ج ٤، ص ٢٧٢، ح (٧٦١٦) قال: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِئٍ، ثنا حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ التَّجِيبِيُّ، أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ الْمُهَرِّيَّ، ... به وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، ووافقه الذهبي.

والحكم - المدينة المنورة الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)، ج ٧، ص ٨٩، ح (٢٦٤٢) قال: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ دَاوُدَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ كَثِيرٍ بْنُ عُفَيْرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ لَهَيْعَةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَهُ إِلَى قَوْمٍ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْصِنِي، قَالَ: «أَفْشِ السَّلَامَ، وَابْذُلِ الطَّعَامَ، وَاسْتَحِ اللَّهَ اسْتِحْيَاءَ رَجُلٍ ذِي هَيْبَةٍ مِنْ أَهْلِكَ، وَإِذَا أَسَأْتَ فَأَحْسِنْ وَلْتُحْسِنْ خُلُقَكَ مَا اسْتَطَعْتَ» وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَّى بِهَذَا اللَّفْظِ إِلَّا عَنْ مُعَاذٍ.

والمروزي في تعظيم قدر الصلاة، ج ٢، ص ٨٢٧، ح (٨٢٥) قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، قَالَ: حَدَّثَنِي ابْنُ عُفَيْرٍ، حَدَّثَنِي ابْنُ لَهَيْعَةَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ... به. وأخرج ابن حبان في صحيحه كتاب البر والإحسان فصل من البر والإحسان - ذَكَرُ الْإِخْبَارُ بِأَنَّ عَلَى الْمَرْءِ تَعْقِيبَ الْإِسَاءَةِ بِالْإِحْسَانِ مَا قَدَرَ عَلَيْهِ فِي أَسْبَابِهِ، ج ٢، ص ٢٨٣، ح (٥٢٤) قال: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ ابْنُ الْحَسَنِ بْنِ قُتَيْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ مَوْهَبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ حَرْمَلَةَ ابْنِ عِمْرَانَ التَّجِيبِيِّ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ حَدَّثَهُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ، أَرَادَ سَفَرًا، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَوْصِنِي، قَالَ:

والبيهقي في شعب الإيمان، ج ١٠، ص ٣٨٢، ح (٧٦٦٤) قال: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ ابْنِ الْفَضْلِ الشَّعْرَانِيُّ، نَا جَدِّي، نَا عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ التُّجِيبِيُّ، أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ الْمُهَرِّي... بِهِ.

والدولابي في الكنى والأسماء، ج ٢، ص ٦٢٩، ح (١١٢٧) قال: أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ ابْنُ شُعَيْبٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا خَالِدُ بْنُ رَوْحٍ، عَنْ يَزِيدَ وَهُوَ ابْنُ مَوْهَبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، عَنْ حَرْمَلَةَ بْنِ عِمْرَانَ أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى الْمُهَرِّي... بِهِ.

والخراطمي محمد بن جعفر الخرائطي المتوفي (٢٤٠هـ) مكارم الأخلاق ومعالها ومحمود طرائقها، تقديم وتحقيق: أيمن عبد الجابر البحري، ط. دار الآفاق العربية، القاهرة الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص ٢٨، ح (٦) قال: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ دَاوُدَ الْقَنْطَرِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ كَاتِبُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ، حَدَّثَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ عِمْرَانَ، أَنَّ أَبَا السَّمِيطِ سَعِيدَ بْنَ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى الْمُهَرِّي... بِهِ.

وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه عبدالله بن صالح وقد وثق وضعفه جماعة وأبو السميط سعيد بن أبي سويد مولى المهري لم أعرفه. مجمع الزوائد، ج ٨،

ص ٥٢، ح (١٢٦٨٤)، وحسنه الألباني. (السلسلة الصحيحة، ج ٣، ص ٣٠٢، ح (١٢٢٨).

(٤١) أخرجه في كتاب الصلاة باب الاستيمطار بالتَّجْوِمِ، ج ١، ص ٢٦٧، ح (٥١٧)، وهذا الحديث جاء موصولا عند الطبراني في المعجم الأوسط، ج ٧، ص ٣٧١، ح (٧٧٥٧) قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، نَا حَفْصُ بْنُ عَمْرٍو الرَّبَّالِيُّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمَرَ الْوَاقِدِيُّ، نَا عبدالحكيم بْنُ عبد الله ابْنِ أَبِي فَرْوَةَ قَالَ: سَمِعْتُ عَوْفَ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ الطُّفَيْلِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا أَنْشَأَتِ السَّمَاءُ بَحْرِيَّةً، ثُمَّ تَشَاءَمَتْ فَهُوَ عَيْنٌ غَدِيقَةٌ» وقال: لَمْ يَرَوْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ عَوْفِ بْنِ الْحَارِثِ إِلَّا عبدالحكيم، تَفَرَّدَ بِهِ الْوَاقِدِيُّ.

وابن أبي الدنيا في المطر والرعد والبرق لابن أبي الدنيا، ص ٨١، ح (٤٢) قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ أَبِي حَاتِمٍ الْأَزْدِيُّ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو... بِهِ.

وأبو الشيخ عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو الشيخ (ت ٣٦٩هـ)، العظمة، المحقق: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، ط. دار العاصمة- الرياض الأولى، ١٤٠٨هـ، ج ٤، ص ١٢٤٧، قال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمَرَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُيَيْدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ،

تدريب الراوي تحقيق: وهاب لطيف، ج ١،

ص ٢١٢-٢١٣، الشذا الفياح من علوم

ابن الصلاح، ص ٨٣-٨٤، توجيه النظر إلى

أصول أهل الأثر لظاهر الجزائري تحقيق:

أبو غدة ص ٩١١-٩٣٧.

(٤٥) الاستذكار، ج ٣، ص ٤١٧.

(٤٦) المفصل في علوم الحديث، ج ١، ص ١٣٨.

(٤٧) علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين

النقاد، ص ٤٣.

(٤٨) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى

اللثمي كتاب الصلاة باب وقوت الصلاة،

ج ١، ص ٣٥، ح (٣).

(٤٩) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى

اللثمي كتاب الصلاة باب وقوت الصلاة،

ج ١، ص ٣٧، ح (٦).

(٥٠) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى

اللثمي كتاب الصلاة صلاة التأفلة في

السفر بالنهار واللّيل، والصلاة على

الدابة، ج ١، ص ٢١٤، ح (٤٠٩).

(٥١) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى

اللثمي كتاب الصلاة صلاة التأفلة في

السفر بالنهار واللّيل، والصلاة على

الدابة، ج ١، ص ٢١٤، ح (٤١١).

(٥٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ١٦٥.

(٥٣) أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن

حماد العقيلي (ت ٣٢٢هـ)، الضعفاء الكبير،

المحقق: معطي أمين قلعجي، ط. دار المكتبة

العلمية - بيروت: الأولى، ١٤٠٤هـ/

حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ... به.

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي

تحقيق: وهاب، ج ١، ص ٢١٢.

وقال ابن رجب: وهذا من البلاغات

لمالك التي قيل: إنه لا يعرفُ إسنادها.

تفسير ابن رجب الحنبلي، ج ٢، ص ٣٥٢،

رحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت

٧٩٥هـ) فتح الباري شرح صحيح

البخاري، ط. مكتبة الغرباء الأثرية -

المدينة النبوية. ومكتب تحقيق دار الحرمين،

القاهرة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ج ٩،

ص ٢٦٥.

وقد وصلها ابن الصلاح عن عائشة وقال

الهيثمي مجمع الزوائد، ج ٢، ص ٤٦٠، ح

(٣٣٠٠).

رواه الطبراني في الأوسط وقال: تفرد به

الواقدي قلت: وفي الواقدي كلام وثقه

غير واحد وبقيّة رجاله لا بأس بهم وقد

وثقوا.

(٤٢) إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين

أبو إسحاق الأبناسي، ثم القاهري،

الشافعي (ت ٨٠٢هـ)، الشذا الفياح من

علوم ابن الصلاح، المحقق: صلاح فتحي

هليل، ط. مكتبة الرشد: الأولى ١٤١٨هـ /

١٩٩٨م، ج ١، ص ٨٣.

(٤٣) وقد طبعت بتحقيق: الشيخ عبدالفتاح أبي

غدة ط. المطبوعات الإسلامية - حلب.

(٤٤) ابن عبد البر، التمهيد، ج ٢، ص ١٦١،

الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص ٣٥، ٣٦.
 (٥٨) الضعفاء الكبير للعقيلي، ج ١، ص ١٤.
 مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري
 (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد
 فؤاد باقي، ط. دار إحياء التراث بيروت،
 ومقدمة صحيح مسلم، ج ١، ص ٢٠.
 (٥٩) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧،
 ص ١٦٢-١٦٥.
 (٦٠) موطأ مالك، ت: الأعظمي، ج ١، ص ٢٥.
 (٦١) له بن عدي أبو أحمد الجرجاني (ت
 ٣٦٥هـ) الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق:
 عادل أحمد موجود-علي محمد معوض
 وفتح أبو سنة، ط. الكتب العلمية بيروت
 لبنان الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ج ١،
 ص ١٧٧.
 (٦٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٧٩.
 (٦٣) محمد خلف سلامة، لسان المحدثين (معجم
 مصطلحات المحدثين)، ج ٤، ص ٣٠٤.
 (٦٤) انظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى
 ابن يحيى الليثي كتاب الصلاة باب الوثر
 بَعْدَ الْفَجْرِ، ج ١، ص ١٨٤، ح (٣٣٠)، وفي
 باب وَضْعَ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
 فِي الصَّلَاةِ، ج ١، ص ٢٢٥، ح (٤٣٦)،
 وفي موطأ مالك رواية أبي مصعب
 الزهري الصوم باب ما جاء في السحور،
 ج ١، ص ٣٠٠، ح (٧٧١).
 (٦٥) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٣٦١،
 ترجمة رقم (٤١٥٦).

١٩٨٤م، ج ١، ص ١٣. وانظر: مصطفى
 ابن حسني السباعي (ت ١٣٨٤هـ)، السنة
 ومكانتها من التشريع، ط. المكتب
 الإسلامي، ج ١، ص ٤٣٧.
 (٥٤) عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين
 السيوطي (ت ٩١١هـ)، إسعاف المبطل
 برجال الموطأ، دار النشر: دار الريان للتراث
 القاهرة: الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ١.
 (٥٥) عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)،
 ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ط. مطبعة
 فضالة-المحمدية، المغرب: الأولى، ج ١،
 ص ١٣٨.
 (٥٦) وانظر بالإضافة الى المراجع السابقة الحسن
 ابن عبدالرحمن بن خلاد الرامهرمزي (ت
 ٣٦٠هـ)، المحدث الفاصل بين الراوي
 والواعي، المحقق: محمد عجاج الخطيب ط.
 دار الفكر - بيروت: الثالثة، ١٤٠٤هـ،
 ص ٤٠٣. يوسف بن عبدالله بن محمد بن
 عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت
 ٤٦٣هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق:
 أبو رحمن فواز أحمد زملي ط. مؤسسة
 الريان - دار ابن حزم الأولى ١٤٢٤-
 ٢٠٠٣هـ، ج ٢، ص ٨٢١، رقم (١٥٤٢).
 (٥٧) طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن
 أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري، ثم
 الدمشقي (ت ١٣٣٨هـ)، توجيه النظر إلى
 أصول أهل الأثر، المحقق: فتاح أبو غدة،
 ط. مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب:

- (٦٦) في: تاريخه، ج٣، ص١٧٨.
- (٦٧) إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق الجوزجاني (ت ٥٩٧هـ)، أحوال الرجال، تحقيق السيد صبحي السامرائي ط. مؤسسة الرسالة، ص١٦١، ترجمة رقم (١٤٤).
- (٦٨) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، الضعفاء والمتروكون، المحقق: له القاضي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت: الأولى، ١٤٠٦هـ، ج٢، ص١٦٣، ترجمة رقم (٣٥٨).
- (٦٩) موطأ مالك رواية أبي مصعب كتاب الضحايا باب ما يكره من الذبائح، ج٢، ص١٩٨، ح (٢١٦٥).
- مَالِكٌ، عَنْ هِشَامٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، أَنَّ رَجُلًا أَحَدًا شَفْرَةً، وَقَدْ أَخَذَ شَاةً لِيَذْبَحَهَا، فَضَرَبَهُ عُمَرُ بِالْذَرَّةِ، وَقَالَ: أَتُعَذِّبُ الرُّوحَ، أَلَا فَعَلْتَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَأْخُذَهَا.
- (٧٠) ابن أبي حاتم الجرح والتعديل، ج٦، ص٣٤٧، ترجمة رقم (١٩١٧).
- (٧١) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ ابن مَعْبُدٍ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُسْتِي (ت ٣٥٤هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، المحقق: محمود إبراهيم زايد، ط. دار الوعي- حلب: الأولى، ١٣٩٦هـ، ج٢، ص١٢٧، ترجمة رقم (٧٢٢).
- (٧٢) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، ج٢، ص٧٠، ترجمة رقم (١٧٥٧)، والكامل في ضعفاء الرجال، ج٦، ص٣٨٧.
- (٧٣) ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان: الأولى، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م، ج٢، ص٣٥٣، ترجمة رقم (٤٠٥٦)، تهذيب التهذيب، ج٥، ص٤٦، ترجمة رقم (٧٩).
- (٧٤) الجوزجاني، أحوال الرجال، ص٢٣٧، ترجمة رقم (٢٣٦).
- (٧٥) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص٢٨٥، ترجمة رقم (٣٠٦٥).
- (٧٦) ينظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي كتاب الصلاة باب مَا جَاءَ فِي رَكْعَتِي الْفَجْرِ، ج١، ص١٨٧، ح (٣٣٨)، وَمَا جَاءَ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ، ج١، ص٢٦٥، ح (٥١٤).
- (٧٧) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج٤، ص٣٦٣، ترجمة رقم (١٥٩٢).
- (٧٨) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، ج٢، ص٤٠، ترجمة رقم (١٦٢٤).
- (٧٩) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٢، ص٢٦٩، ح (٣٦٩٦).
- (٨٠) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص٢٦٦، ترجمة رقم (٢٧٨٨).
- (٨١) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي كتاب الجامع باب مَا جَاءَ فِي

- المُصَافَحَةِ، ج ٢، ص ٤٩٥، ح (٢٦٤١).
- (٨٢) ابن أبي حاتم الجرح والتعديل، ج ٦، ص ٣٣٤، ح (١٨٥٠).
- (٨٣) ابن حبان، المجروحين، ج ٢، ص ١٣٠، ترجمة رقم (٧٢٥)، والضعفاء والمتروكون لابن الجوزي، ج ٢، ص ١٧٨، ترجمة رقم (٢٣١٢).
- (٨٤) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ١٤١، ترجمة رقم (٥٢)، وميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٧٣، ترجمة رقم (٥٦٤٢)، وصلاح الدين أبو سعيد خليل ابن كيكليدي بن عبدالله الدمشقي العلائي (ت ٥٧٦١هـ)، جامع التحصيل في أحكام المراسيل، المحقق: حمدي مجيد السلفي، ط. عالم الكتب - بيروت: الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ص ٢٣٨، ترجمة رقم (٥٢٢).
- (٨٥) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ٣٩٢، ترجمة رقم (٤٦٠٠).
- (٨٦) ينظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى ابن يحيى الليثي كتاب الصلاة باب ما جاء في ذلوك الشمسِ وَغَسَقِ اللَّيْلِ، ج ١، ص ٤٢، ح (٢٠)، وفي كتاب الصلاة باب مَا يَفْعَلُ مَنْ سَلَّمَ مِنْ رَكَعَتَيْنِ سَاهِيًا، ج ١، ص ١٤٨، ح (٢٤٨)، وفي كتاب البيوع باب مَا جَاءَ فِي بَيْعِ الْعَرِيَةِ، ج ٢، ص ١٤٢، ح (١٨١٤).
- (٨٧) ابن منجوية، رجال مسلم، ج ١، ص ١٩٥، ترجمة رقم (٤١٣)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٦، ص ١٠٦، ترجمة رقم (٢٨)، وتهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٣٩٣، ترجمة رقم (٦٨٦).
- (٨٨) تقريب التهذيب، ص ١٩٨، ترجمة رقم (١٧٧٩).
- (٨٩) ينظر مثلاً: موطأ الإمام مالك رواية يحيى ابن يحيى الليثي كتاب الزكاة ما جاء فيما يُعْتَدُّ بِهِ مِنَ السَّخْلِ فِي الصَّدَقَةِ، ج ١، ص ٣٥٦، ح (٧١٢)، وفي كتاب الصِّيَامِ. مَا جَاءَ فِي رُؤْيَةِ الْهَلَالِ لِلصَّائِمِ وَالْفَطْرِ فِي رَمَضَانَ. ج ١، ص ٣٨٦، ح (٧٨٣)، وفي كتاب الحج العمل في الهدي إذا عَطِبَ أَوْ ضَلَّ، ج ١، ص ٥١٢، ح (١١٢٢).
- (٩٠) ابن أبي حاتم الجرح والتعديل، ج ٢، ص ٤٦٨، ترجمة رقم (١٩٠٣)، وميزان الاعتدال، ج ١، ص ٣٧٣، ترجمة رقم (١٤٠٤)، وتهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٣١، ترجمة رقم (٥٥).
- (٩١) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٥٧٤٨هـ)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، المحقق: محمد عوامة أحمد محمد نمر الخطيب ط. دار القبة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، جدة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ج ١، ص ٢٨٥، ترجمة رقم (٧٢٢).
- (٩٢) ابن حجر، تقريب التهذيب، ص ١٣٥، ترجمة رقم (٨٥٩).
- (٩٣) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٥،

بشير ابن شداد بن عمرو الأزدي
السُّجِسْتَانِي (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود،
تحقيق: محمد محيي الدين حميد، ط. دار
الفكر، ج ٢، ص ٣٣٢.

(١٠٣) أخرجه الخطيب في تاريخه، ج ٢،
ص ١٣٠، من طريق الطبراني، وهذا
في "الأوسط" (٦٦٠٤)، وفي "الصغير"
(١٠١٧) قال: حدثنا محمد ابن جعفر بن
الإمام الدمي، ثنا علي بن المديني، ثنا
أنس بن عياض، حدثني عبيد الله بن
عمر. (انظر: تنبيه الهاجد إلى ما وقع من
النظر في كتب الأماجد، ج ١، ص ٤٥١.
(١٠٤) موطأ مالك كتاب الصلاة باب
الاعتسال يوم الجمعة، ص ٤٧، ح (٦٤).

(١٠٥) علل الدارقطني - العلل الواردة في
الأحاديث النبوية، ج ٢، ص ٤٢.

(١٠٦) أخرجه: مالك رواية يحيى بن يحيى
الليثي كتاب الصلاة قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي
السَّفَرِ، ج ١، ص ٢٠٩، ح (٣٨٩).

(١٠٧) ابن عبد البر التمهيد، ج ١١، ص ١٦١
و ١٦٢.

(١٠٨) علي بن عمر بن أحمد الدارقطني
(٥٣٨٥هـ)، العلل الواردة في الأحاديث
النبوية، تحقيق وتحرير: محفوظ الرحمن زين
الله السلفي. ط. دار طيبة - الرياض: الأولى
١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ج ١٣، ص ١٩٦.

(١٠٩) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر
التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم

ص ٣٧٣، ترجمة رقم (٦٤٨)، تقريب
التهذيب، ص ٣١٩، ترجمة رقم (٣٥٦٣).
(٩٤) محمد خلف سلامة، لسان المحدثين (معجم
مصطلحات المحدثين)، ج ٤، ص ٣٠٥.
(٩٥) الفيومي، المعرفة والتاريخ، ج ١، ص ٤٢٥.
(٩٦) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٢،
ص ٢٧.
(٩٧) سبق تخريجه.

(٩٨) محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن
نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت
١٤٢٠هـ)، دفاع عن الحديث النبوي
والسيرة في الرد على البوطي، المطبعة
العمومية بدمشق، ص ٥.

(٩٩) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الاعتكاف،
باب: ذكر الاعتكاف، ج ١، ص ٤١٩، ح
(٨٦٦)، وأحمد في المسند، ج ٤٢، ص ٣١١،
ح (٢٥٤٨٤) صحيح مسلم كتاب الطهارة
باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله،
ج ١، ص ١٦٧، ح (٦١٠) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ
يَحْيَى، قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ
شِهَابٍ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ،
قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ، إِذَا عَتَكَفَ، يُذْنِي
إِلَيَّ رَأْسَهُ فَأَرْجُلُهُ، وَكَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْبَيْتَ
إِلَّا لِحَاجَةِ الْإِنْسَانِ..

(١٠٠) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من
المعاني والأسانيد، ج ٨، ص ٣١٧.

(١٠١) كما في التمهيد، ج ٨، ص ٣٢٠.

(١٠٢) سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن

- (ت ٣٢٧هـ)، علل الحديث، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية سعد بن له الحميد وخالد بن رحمن الجريسي، ط. مطابع الحميضي: الأولى، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م، ج ٤، ص ٣٧٨، برقم (١٤٩٩).
- (١١٠) موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري كتاب البيوع، ج ٢، ص ٣٩٨، ح (٢٧١٤).
- (١١١) من هذا الوجه أخرجه: البخاري كتاب الوضوء باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء، ج ١، ص ٩٣، ح (٢٣٤)، مالك في الموطأ، ج ٢، ص ٩٧١- ٩٧٢ رواية يحيى الليثي، عن الزهري، به. وأحمد في مسنده، ج ٤٤، ص ٣٧٩، ح (٢٦٧٩٦)، وغيرهم.
- (١١٢) أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط. دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد باقي قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب عليه تعليقات العلامة: عزيز بن له بن باز، ج ١، ص ٣٤٤.
- (١١٣) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي كتاب الصلاة باب وقوت الصلاة، ج ١، ص ٣٧، ح (٦).
- (١١٤) السيوطي، تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، ج ١، ص ٢١.
- (١١٥) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من
- المعاني والأسانيد، ج ٨، ص ١٢٢.
- (١١٦) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي كتاب الرضاع باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، ج ٢، ص ١٢٣، ح (١٧٧٥).
- (١١٧) جزأ (ما خولف فيه مالك بن أنس) رقم (٨).

تحويل النية وأثره على الطهارة والصلاة

د. أنس عبد الواحد الجابر*

تاريخ قبول البحث: ٢٢/٥/٢٠١٧م

تاريخ وصول البحث: ٢/٣/٢٠١٧م

ملخص

سلّطت الدراسة الضوء على تحويل النية وأثره على الطهارة والصلاة، فلما كانت النية هي أساس قبول العمل عند الله - سبحانه وتعالى - جاء هذا البحث هادفاً؛ لبيان الأحكام المترتبة على تحويل المكلف لنيته في الوضوء، ومثله في الصلاة، من حيث التعيين والإطلاق، والإمامة والإيتمام، والسفر والإقامة، وأثر ذلك على العبادة صحة وبطلاناً؛ ولتحقيق الأهداف المرجوة من هذه الدراسة، تناولت في المبحث الأول مفهوم تحويل النية لغةً واصطلاحاً، وما يتعلق به من ألفاظ ذات صلة، وبيّنت في المبحث الثاني أثر تحويل النية على الطهارة، وانتهت الدراسة ببيان أثر تحويل النية على الصلاة.

Abstract

This paper discusses the conversion of intention (Neyyah) and its impact on purity (Taharah) and Salah. Since the intention is the basis of acceptance of the act by Allah, this research aims at explaining the provisions resulting from the conversion of the Muslim's intention in ablution as well as Salah, in terms of specification and openness, being imam and following imam, travelling and residence, and the effect of this change on worship in terms of correctness and wrongness. To achieve the objectives of this study, the first section of the study discusses the concept of converting the intention, Neyyah, linguistically and technically as well as the relevant vocabulary. The second section presents the impact of converting the intention on purity. The study shows the impact of intention's conversion on Salah.

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة والقانون - جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

يحتاجه الناس في حياتهم العملية.

مشكلة الدراسة:

جاءت فكرة هذا الموضوع من التفكير في قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»^(١).

قال النووي -رحمه الله-: أجمع المسلمون على عظم موقع هذا الحديث، وكثرة فوائده، وصحته، قال الإمام الشافعي وآخرون: هو ثلث الإسلام، وقال: يدخل في سبعين باباً من الفقه، وقال آخرون: هو ربع الإسلام^(٢).

فلما كانت النية هي أساس قبول العمل عند الله -سبحانه وتعالى- كان لا بد من تناولها ببحث مستقل، إشارة إلى أهميتها، وكما أن الفقهاء لم يفرّدوا موضوع النية بالبحث بشكل مستقل، وإنما بحثوه في مواضع متفرقة ومتباعدة، مما يورث الباحث عن المعرفة والحقيقة العناء الذي لا يخفى، لهذا جاءت هذه الدراسة؛ لتحرير، وتنقيح، وضبط هذا الموضوع، وجمعه في صعيد واحد؛ ليسهل على طالب العلم الرجوع إليه، والإفادة منه، من هنا جاءت هذه الدراسة؛ لتجيب عن السؤال التالي:

الحمد لله العالم بالخفيات، المطلع على السرائر والنيات، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه وخيرته من خلقه، حبيب ومصطفاه، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وعترته، والسالكين لنهجه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد وفق الله تعالى بفضلله وأعان على إخراج هذا البحث، الموسوم بـ تحويل النية وأثره على الطهارة والصلاة، والذي جاء من شعور الباحث بأهمية هذا الموضوع، إذ لا ينحصر بفئة دون فئة، أو جماعة دون جماعة، فهو عام لا يسلم أن يحتاج إلى معرفة أحكامه أي إنسان، لهذا جاءت هذه الدراسة؛ لرفع ما قد يقع من لبس في الأفهام، من مفهوم النية، وما يترتب على تحويلها من أثر، فيما يتعلق بالطهارة والصلاة.

مسوغات اختيار الموضوع:

أولاً: وجود جزئيات هذا البحث مبعثرة متفرقة في بطون كتب الفقه، فقصدت من دراستي أن أجمع أحكام هذه المسائل المفرقة؛ لأقدمها في بحث مستقل، يسهل على طالب العلم الرجوع إليها، والإفادة منها.

ثانياً: أن جُلَّ مسائل هذا البحث ممّا

- ما أثر تحويل النية على العبادة بمعناها الخاص، من طهارة وصلاة؟

حدود الدراسة:

ستكون هذه الدراسة مقتصرة على بحث ما له علاقة بحكم تحويل النية فيما يختص بالطهارة والصلاة، دون غيرها من العبادات، أو العقود والتصرفات، كما ستكون مقتصرة على بحث أثر تحويل النية في الطهارة والصلاة، دون التطرق إلى أنواع، أو أركان، أو شروط هذه العبادات، إلا حيث ما دعت إليه الحاجة.

هدف البحث:

يتوقع الباحث في نهاية هذا البحث، أن يصل بالقارئ إلى تصور كامل لحقيقة تحويل النية وأثره على العبادة بمعناها الخاص، من طهارة وصلاة، ذلك من خلال مجموعة من الأهداف الجزئية التي تمثل مجملها تصوراً كاملاً لمفردات هذا البحث، وهذه الأهداف هي:

أولاً: بيان أثر تحويل النية على الطهارة.

ثانياً: بيان أثر تحويل النية على الصلاة.

منهج البحث:

يعتمد الباحث المنهج الوصفي، والتحليلي القائم على الاستقراء، حيث يقوم الباحث بجمع المادة العلمية، ثم تصنيفها،

وتبويبها، وتحليلها؛ للوصول إلى حلول وترجيحات للمسائل المطروحة، وإلى جانب المنهجين الوصفي والتحليلي، المنهج المقارن؛ للمقارنة بين آراء الفقهاء؛ للوصول إلى الراجح منها، وتوظيفه وفق أصول البحث العلمي.

الدراسات السابقة:

أود الإشارة إلى أنه من الملفت للنظر خلو المكتبة الفقهية من الأبحاث، أو الدراسات التي تتعلق بهذا الموضوع بصفة شاملة، إلا في بعض المعالجات الفرعية لموضوعات قد تدرج ضمن الهيكل العام لخطة هذه الدراسة، منها:

الدراسة الأولى: مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين النيات في العبادات.

هذه الدراسة في أصلها أطروحة دكتوراه، قدمت استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الفقه المقارن، بكلية الشريعة في جامعة الأزهر، للدكتور عمر سليمان الأشقر.

ملخص الدراسة، ووجه الإضافة إليها:

تناول الباحث في دراسته تعريف النية، ومحلها، ووقتها، وصفتها، وشروطها، ومبطلاتها، والنيابة فيها، ثم بين ما يفتقر إلى النية من العبادات وما لا يفتقر إليها، هذا

بإشراف الدكتور عدنان هاشم صلاح.

ملخص الدراسة، ووجه الإضافة إليها:

من خلال عنوان الدراسة يظهر للناظر ما احتوت عليه، وهو أحكام النية في مسائل الأحوال الشخصية، فقد تناول الباحث من خلال دراسته أحكام النية في مسائل الأحوال الشخصية، دون أن يتناول مسائل العبادات، ومن هنا، فإن وجود مثل هذه الدراسة في هذا الموضوع لا تغني عن الكتابة فيه؛ حيث سأل بحث حكم تحويل النية وأثره على الطهارة والصلاة، وهذا لم يتناوله الباحث في دراسته.

خطة البحث:

يتألف هذا البحث من مقدمة، وثلاثة

مباحث، وخاتمة، جاءت على النحو الآتي: المقدمة: أهمية الموضوع، مسوغات اختياره، مشكلة الدراسة، حدود الدراسة، هدف البحث، منهج البحث، الدراسات السابقة، خطة البحث.

المبحث الأول: تحرير مفردات العنوان.

المطلب الأول: تعريف التحويل والألفاظ ذات الصلة.

الفرع الأول: تعريف التحويل لغةً.

الفرع الثاني: تعريف التحويل اصطلاحاً.

الفرع الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

بالنسبة للباب الأول من الدراسة، أما الباب الثاني: فتناول فيه الباحث الإخلاص ومفهومه، وكذلك تأثير القصد في الأفعال، هذا ما احتوته الدراسة في مجملها، أما بالنسبة لوجه الإضافة إلى هذه الدراسة، فالباحث لم يتطرق إلى تحويل النية إلا في جزئية واحدة، وهي: مسألة تحويل النية في الصلاة، تحت مسمى قلب النية وتغييرها، عند بحثه لشروط النية ضمن الشرط الثالث، وهو: استصحاب حكم النية، وكان يبحثها بشكل موجز ومختصر، وقد يُعذر للباحث في ذلك؛ أن طبيعة الدراسة اقتضت منه هذا الاختصار، فجاء بها الباحث على سبيل المثال لا الحصر.

ومن هنا فإن وجود مثل هذه الدراسة في هذا الموضوع لا تغني عن الكتابة فيه، حيث سأتناول حكم تحويل النية وأثره على العبادة في كل من الطهارة والصلاة.

الدراسة الثانية: أحكام النية في مسائل الأحوال الشخصية.

هذه الدراسة عبارة عن رسالة ماجستير، قدمت استكمالاً لمتطلبات الحصول درجة الماجستير في القضاء الشرعي، بكلية الدراسات العليا في جامعة الخليل، ٢٠٠٥م، للباحث محمد عبد الحميد إبراهيم الأشقر،

أولاً: النقل: ومنه قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا

لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٨].

أي: "لا يطلبون تحويلاً عنها إلى

غيرها، والحول بمعنى التحويل"^(٤).

ثانياً: التغيير: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحِدْ

لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٧].

أي: "ما أجرى الله به العادة لم يتمكن

أحد من تحويله، ولا يقدر على تغييره"^(٥).

ثالثاً: التبديل: ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ

لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ

تَحْوِيلاً﴾ [فاطر: ٤٣].

أي: "لا يقدر أحد أن يبدل ذلك، ولا

أن يحول العذاب عن نفسه إلى غيره"^(٦).

لا شك أن المعاني السابقة وإن كانت

متقاربة إلى حد كبير، إلا أن معنى التغيير، هو

الأقرب إلى المعنى المراد هنا للبحث، حيث إن

المكلف بتحويل نيته يكون قد غيرها من حال

إلى حال، ومن صفة إلى أخرى.

الفرع الثاني: التحويل اصطلاحاً

من استقراء مواطن لفظ التحويل عند

الفقهاء، يرى الباحث أنه لم يرد عند الفقهاء

الأوائل تعريف خاص بالتحويل، بل كان

استعمالهم له لا يخرج عن المعنى اللغوي.

جاء في الموسوعة الفقهية: "ولا يخرج

استعمال الفقهاء لهذا اللفظ -التحويل-

المطلب الثاني: تعريف النية لغةً واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف النية لغةً.

الفرع الثاني: تعريف النية اصطلاحاً.

المبحث الثاني: أثر تحويل النية على الطهارة.

المبحث الثالث: أثر تحويل النية على الصلاة.

المطلب الأول: تحويل النية من حيث التعيين

والإطلاق.

المطلب الثاني: تحويل النية من حيث الإمامة

والانتماء.

الفرع الأول: تحويل نية الانفراد إلى الإمامة.

الفرع الثاني: تحويل نية الإمامة إلى الانتماء.

الفرع الثالث: تحويل نية المأموم منفرداً.

المطلب الثالث: تحويل النية من حيث السفر

والإقامة.

الفرع الأول: تحويل نية الإتمام إلى القصر.

الفرع الثاني: تحويل نية القصر إلى الإتمام.

ثم أتبعته الخاتمة، وكانت عبارة عن إجمال لما

خلصت إليه الدراسة من نتائج وتوصيات.

المبحث الأول: تحرير مفردات العنوان

المطلب الأول: تعريف التحويل والألفاظ

ذات الصلة.

الفرع الأول: التحويل لغةً.

مصدر حَوَّلَ الشَّيْءَ، يطلق في اللغة

ويراد به عدة معانٍ منها: النقل، والتغيير،

والتبديل"^(٣).

عن معانية اللغوية^(٧). ذلك قول الفقهاء لمن غير نيته في الصلاة؛

لعذر: انقلبت في حقه نفلاً، على ما سيأتي بيانه في موضعه.

ثالثاً: التردد: مصدر تردد، يستعمل على خلاف الجزم والقطع، وبه يُعرفُ الشك، بأنه: التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك^(١١).

والمراد بالتردد في العبادة: أن يطرأ شك في أثناء العبادة يناقض جزم النية التي ابتداءً بها عبادته^(١٢)، وعليه: فالتردد يسبق تحويل النية، إذ قد يعرض للمكلف هذا العارض قبل تغيير نيته.

المطلب الثاني: تعريف النية لغةً واصطلاحاً

الفرع الأول: النية لغةً

مصدر نوى الشيء، ينويه نية، ونواه، يطلق في اللغة ويراد به عدة معانٍ منها: القصد، والإرادة، والعزم، والجهة، والتحول^(١٣).

الفرع الثاني: النية اصطلاحاً

عرفها الفقهاء بعدة تعريفات: عرفها الحنفية^(١٤)، بأنها: قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل. وعرفها المالكية^(١٥)، بأنها: قصد الإنسان بقلبه ما يريد به فعله.

من هنا، يمكن أن نخلص إلى أن المراد بتحويل النية في هذا البحث، هو: تغيير المكلف لنيته من حال إلى حال، أو من صفة إلى أخرى.

أقصد بقولي من حال إلى حال: كتغيير المكلف نيته في الصلاة من حال السفر إلى حال الإقامة، أو العكس، وقولي من صفة إلى أخرى: كتغيير المكلف نيته في الصلاة المعينة إلى مطلقة أو العكس، على ما سيأتي بيانه في موضعه.

الفرع الثالث: الألفاظ ذات الصلة

أولاً: القطع: مصدر قطع، وهو إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلاً، يقال: قطعت الحبل قطعاً، فصلت منه جزءاً^(٨)، قال الجرجاني: "هو فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه"^(٩).

حيث يطلق على من نوى قطع العبادة بعد الشروع فيها، في حين يطلق لفظ التحويل على من غير نيته بعد الشروع في العبادة لنية مغايرة.

ثانياً: القلب: مصدر قلب، وهو: تحويل الشيء عن وجهه^(١٠).

وبذلك يكون مرادفاً للفظ التحويل، إلا أنه يمكن اعتباره أثراً لتحويل النية، ومن

المبحث الثاني: أثر تحويل النية في الطهارة صورة المسألة، وتحرير محل الخلاف:

صورة المسألة: تحويل النية في الوضوء، من نية رفع الحدث إلى نية التبرّد، أو التنظف؟
اختلف الفقهاء في أثر تحويل النية على الوضوء، مفسداً له، أم لا؟ وبين الكاساني الحنفي أصل الخلاف، بقوله: الكلام في النية راجع إلى أصل، وهو: معنى القرية والعبادة في الوضوء^(١٩)، وللإيضاح، نقول اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: يظهر أثر تحويل النية في إفساد الوضوء، وعدم اعتباره شرعاً، وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية في المعتمد^(٢٠)، والشافعية^(٢١)، والحنابلة^(٢٢).

هذا وإن اتفق جمهور الفقهاء من حيث الجملة على إفساد الوضوء بتحويل النية، إلا أنه كان لهم تفصيل في ذلك، يمكن إيضاحه على النحو الآتي:

المعتمد عند المالكية^(٢٣): رفض النية في أثناء الوضوء مغتفر، إذا رجع وكمله بالنية الأولى على الفور، بأن ينوي رفع الحدث، أما إذا لم يكمله، أو كمله بنية أخرى، كنية التبرّد، أو التنظف، فإنه يبطل بلا خلاف، وكذلك لو أكمله بالنية الأولى، ولكن بعد طول فصل، فإنه يبطل.

وعرفها الماوردي من الشافعية^(١٦)، بأنها: قصد الشيء مقترناً بفعله.

وعرفها الحنابلة^(١٧)، بأنها: عزم القلب على فعل العبادة، تقريباً إلى الله تعالى.

التعريف المختار: يؤخذ على تعريف الحنفية عدم ذكره لوقت النية، إذ يشترط أن تكون النية مقترنة بأول أجزاء الفعل، كما يؤخذ على تعريف المالكية والشافعية، خلوهما من قصد الطاعة والقرية لله تعالى، إذ وجود هذا القيد يحقق أحد فوائد النية، بالتمييز بين العبادة والعادة، أما تعريف الحنابلة وإن سلم مما سبق، فيشارك الأول والثاني منها بعدم ذكره لوقت النية، كما يؤخذ عليه، التعبير عن النية بالعزم لا بالقصد، إذا يخالف العزم القصد، قال الماوردي، النية: قصد الشيء مقترناً بفعله، فإن قصده وتراخى عنه، فهو عزم^(١٨).

وعليه: يرى الباحث اختيار تعريف الشافعية مضيفاً له قيد الطاعة والقرية لله تعالى؛ ليصبح: قصد الشيء مقترناً بفعله، طاعة وقرية لله تعالى.

حيث يجعل النية مختصة بالقصد، ويؤكد شرط اقترانها بأول أجزاء الفعل، وتقييدها بالطاعة والقرية لله تعالى؛ للتمييز بين العبادة والعادة.

وعند الشافعية^(٢٤): إذا نوى نية صحيحة، ثم غير النية في بعض الأعضاء، بأن ينوي بغسل الرجل - مثلاً - التبرد، أو التنظيف، ولم يحضر نية الوضوء، لم يصح ما غسله للتبرد والتنظيف.

ومما تجدر الإشارة إليه، ما لو نوى التبرد غافلاً عما سواه، بحيث لم تحضره نية الوضوء، في حال غسل الرجل، ففيه وجهان^(٢٥):

الأول منهما: وهو الصحيح، لا يصح غسل الرجلين.

والثاني: يصح؛ لبقاء حكم النية الأولى.

قال النووي: "فإذا قلنا بالصحيح، فقال الجمهور: إن لم يطل الفصل، ونوى رفع الحدث، ثم غسل ما غسله بنية التبرد، وإن طال، فهل يبني، أو يستأنف الوضوء؟ فيه القولان: في جواز تفريق الوضوء، الصحيح: جوازه، فبيني، هذه طريقة الجمهور، وقال القاضي حسين، والبعوي، والرافعي: إذا لم يطل الفصل، هل يكفيه البناء، أم يجب الاستئناف، فيه وجهان: بناءً على الوجهين في جواز تفريق النية على أعضاء الوضوء... إن قلنا: يجوز تفريقها، وهو: الأصح، جاز البناء وإلا فلا، وصرح صاحب الحاوي: بجواز البناء مع قولنا: لا يجوز تفريق النية"^(٢٦).

عند الحنابلة^(٢٧): إن غسل بعض أعضائه بنية الوضوء، وغسل بعضها بنية التبرد، فلا يصح، إلا إذا أعاد فعل ما نوى به التبرد بنية الوضوء، بشرط أن لا يفصل فصلاً طويلاً، فيكون وضوءه صحيحاً، وذلك؛ لوجود النية مع الموالاة، فإن طال الفصل بحيث تفوت الموالاة، بطل الوضوء؛ لفواتها. وجه ذلك: استدل أصحاب هذا القول، بالنص والقياس:

الأول منهما: النصوص الشرعية، ومنها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة: أن الله - تعالى - أمر بالوضوء؛ لأجل الصلاة، ولا معنى للنية إلا فعل أمر لأجل فعل أمر آخر^(٢٨).

ثانياً: قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(٢٩).

وجه الدلالة: الحديث نص في وجوبها - أي النية - من أوله، وهو قوله ﷺ: «فمن

الثاني: القياس، من وجهين:

أولاً: قياساً على التيمم، فالوضوء والتيمم مستويان، بل التيمم أظهر في إرادة القرية؛ لأنه لا يكون عادة بخلاف صورة الوضوء، فإذا افتقر التيمم المختص بالعبادة إلى النية، فالوضوء المشترك بينها وبين العادة أولى^(٣٤).

فإن قيل التيمم نص فيه على القصد، وهو النية بخلاف الوضوء، فالجواب: أن المراد قصد الصعيد، وذلك غير النية^(٣٥).

يجاب عنه: قياس الوضوء على التيمم، قياس ضعيف؛ لأن شرط صحة القياس، أن لا يكون الأصل متأخراً، والتيمم شرع بعد الهجرة، والوضوء قبلها، إلا إن قصد به الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء، فهو بمعنى لا فارق، فليس الجواب إلا بإثبات الفارق المتقدم، وقد علّم النبي ﷺ الأعرابي الوضوء، ولم يبين له النية، فلو كانت شرطاً لينيها له^(٣٦).

ثانياً: قياساً على الصلاة، بجامع أنه عبادة ذات أركان، فوجبت فيه النية^(٣٧).

القول الثاني: لا أثر لتحويل النية في إفساد الوضوء، وهو قول الحنفية^(٣٨)، ومقابل الأشهر والأصح عند المالكية^(٣٩)، وإنما يظهر أثر تحويل النية في عدم اعتبار

كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه^(٣٠).

ثالثاً: قوله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان»^(٣١).

وجه الدلالة: الإيمان عبادة، فكذا شرطه، قال النووي: المراد بالإيمان هنا الصلاة كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والطهارة شرط في صحة الصلاة، فصارت كالشطر، وليس يلزم في الشطر أن يكون نصفاً حقيقياً، وهذا القول أقرب الأقوال، ويحتمل أن يكون معناه: أن الإيمان تصديق بالقلب، وانقياد بالظاهر، وهما شطران للإيمان، والطهارة متضمنة الصلاة، فهي انقياد في الظاهر^(٣٢).

يجاب عنه: تأويل الحديث، بمعنى: أنه شرط الصلاة؛ لإجماعنا على أنه ليس بشرط الإيمان، لصحة الإيمان بدونه، ولا شرطه؛ لأن الإيمان هو التصديق، والوضوء ليس من التصديق في شيء، فكان المراد منه: أنه شرط الصلاة؛ لأن الإيمان يذكر على إرادة الصلاة، لأن قبولها من لوازم الإيمان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، أي صلاتكم إلى بيت المقدس^(٣٣).

الوضوء عبادة.

جاء في حاشية ابن عابدين: "وبيانه أن الصلاة تصح عندنا بالوضوء، ولو لم يكن منوياً، وإنما تسن النية في الوضوء؛ ليكون عبادة، فإنه بدونها لا يسمى عبادة مأموراً بها، وإن صحت به الصلاة، فالنية في الوضوء شرط لكونه عبادة"^(٤٠).

وجه ذلك:

أولاً: عموم النصوص، ومنها:

قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة: الأمر بالغسل والمسح مطلقاً عن شرط النية، ولا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل^(٤١).

وقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء: ٤٣].

وجه الدلالة: نهى الجنب عن قربان الصلاة إذا لم يكن عابر سبيل إلى غاية الاغتسال، جاء مطلقاً عن شرط النية، فيقتضي انتهاء حكم النهي عند الاغتسال المطلق... ولأن الأمر بالوضوء؛ لحصول

الطهارة، لقوله تعالى في آخر آية الوضوء: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وحصول الطهارة لا يقف على النية، بل على استعمال المَطْهَر في محل قابل للطهارة، والماء مطهر، وعليه فالقول: بقرن الاغتسال بالنية، قول مخالف للكتاب^(٤٢).

يجاب عن الاستدلال بعموم الآيات:

أنها مطلقة، مصرحة ببيان ما يجب غسله غير متعوضة للنية، وقد ثبت وجوب النية بالكتاب، والسنة، والقياس^(٤٣).

ثانياً: إنَّ الوضوء، ورفع الحدث ليسا عبادة؛ لعدم توقفهما على النية، بل هما قرينة وطاعة على أنهما ليسا مما لا يحل إلا بالطهارة، لأن الوضوء عين الطهارة، ورفع الحدث^(٤٤).

يجاب عنه^(٤٥): لا يسلم لهم ذلك؛ لأن العبادة الطاعة، أو ما ورد التعبد به قرينة إلى الله -تعالى- وهذا موجود في الوضوء، وفي صحيح مسلم، أن رسول الله ﷺ قال: «الطهور شرط الإيمان»^(٤٦)، فكيف يكون شرط الإيمان ولا يكون عبادة؟ والأحاديث في فضل الوضوء وسقوط الخطايا به كثيرة مشهورة في الصحيح، وكل هذا مصرح بأنَّ الوضوء عبادة.

فإن قالوا: المراد بالوضوء الذي يترتب

لهم تفصيل في ذلك يمكن إيضاحه على النحو الآتي:

ف عند الحنفية: لا أثر لتحويل النية ما لم يكبر بنية مغايرة بعد الشروع في الصلاة، وجعلوا لذلك ضابطاً: ما إن وقع تحويل النية قبل الجلوس الأخير بمقدار التشهد، فإن وقع بعده وقيل السلام، لا تبطل؛ لأن الخروج منها - الصلاة - بفعل المصلي واجب على الصحيح^(٤٨).

وإليه ذهب المالكية: فيما لو وقع تحويل النية سهواً، دون طول قراءة، ولا ركوع^(٤٩).

وضبطه الشافعية: فيما لو كان له عذر، فإن كان له عذر صحت صلاته، وانقلبت نفلاً، وذلك كظنه دخول الوقت، فأحرم بالفرض، ثم تبين له عدم دخول الوقت، فقلب صلاته نفلاً، أو قلب صلاته المنفردة نفلاً؛ ليدرك جماعة، في حين لا يصح قلبها نفلاً معيناً^(٥٠).

وذهب الحنابلة: إلى أن التحويل يُعدُّ مبطلاً للصلاة، فيما إذا حول نيته من فرض إلى فرض، وتنقلب في هذه الحال نفلاً، كما تكره ولا تبطل في الصحيح من المذهب، فيما لو انتقل من فرض إلى نفل ما لم يكن له غرض صحيح، وفي رواية لا تصح،

عليه هذا الفضل، الوضوء الذي فيه نية، ولا يلزم من ذلك أن ما لا نية فيه ليس بوضوء، فالجواب: إن الوضوء في هذه الأحاديث، هو المراد بقوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور»^(٤٧).

الرأي المختار:

من النظر في آراء الفقهاء، ومناقشة ما استدلوا به من أدلة، يرى الباحث رجحان قول جمهور الفقهاء، القاضي باعتبار تحويل النية مفسداً للوضوء، مع مراعاة الأخذ بضابط الموالاة فيما لو رجع فكمل وضوءه بالنية الأولى، خروجاً من خلاف من أوجبها، وذلك؛ لقوة أدلتهم وسلامتها من الردود والمناقشة فيما سبق بيانه في موضعه.

المبحث الثالث: أثر تحويل النية على الصلاة

المطلب الأول: تحويل النية من حيث التعيين والإطلاق.

صورة المسألة: متى أحرم المصلي بنية معينة، فهل يجوز له تغيير هذه النية أثناء الصلاة؟

بمعنى: أن يحول الفريضة إلى فريضة أخرى، أو إلى نافلة، أو يغير النافلة إلى فريضة، أو إلى نافلة أخرى.

اتفق الفقهاء من حيث الجملة، أن التحويل يُعدُّ مبطلاً للصلاة، إلا أنه كان

قول الشافعية: بعدم جواز تحويل نيته إلى نفل معين، فذلك؛ لافتقاره إلى التعيين^(٥٤).

ووجه بطلان صلاته بتحويل نيته من فرض إلى فرض، فبطل فرضه الأول الذي انتقل عنه؛ لقطع نيته، ولم ينعقد الفرض الثاني الذي انتقل إليه بمجرد النية من غير تكبيرة إحرام؛ لأنها فتاحة ولم توجد^(٥٥).

المطلب الثاني: تحويل النية من حيث الإمامة والانتماء

الفرع الأول: تحويل نية الانفراد إلى الإمامة صورة المسألة، وتحريم محل الخلاف:

صورة المسألة: المنفرد يصبح إماماً، بأن يصلي منفرداً، فيأتم به غيره، وذلك بأن يقوم مسبوق بعد سلام إمامه ليقضي ما فاتته من ركعات، فيأتم به من لم يدرك الجماعة الأولى؟
اختلف الفقهاء في أثر تحويل نية الانفراد إلى الإمامة، وسبب الخلاف يرجع إلى اختلافهم في اشتراط نية الإمام للإمامة؟ وللإيضاح، نقول اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الجواز مطلقاً، فيصح الإقتداء بمسبوق مطلقاً في غير جمعة، حيث لا يشترط لصحة الإقتداء نية الإمامة، وعليه: لا أثر لتحويل النية من الانفراد إلى الإمامة، وهو قول الشافعية^(٥٦)، والحنابلة^(٥٧).

وكذلك لو قلبه نفلاً لغرض صحيح، كمن أحرم منفرداً ثم أراد الصلاة في جماعة على الصحيح من المذهب^(٥١).
وعليه:

فعند الحنفية: لا تبطل الصلاة بتحويل النية، بل تبقى كما نواها قبل التحويل، هذا ما لم يكبر بنية مغايرة بعد الشروع في الصلاة، وما إن وقع بعد الجلوس الأخير بمقدار التشهد.

وعند المالكية: تبطل الصلاة بتحويل النية عمداً، كما تبطل سهواً مع طول قراءة، أو ركوع.

وعند الشافعية: تبطل الصلاة بتحويل النية عمداً دون عذر، أما إن كان بعذر، صحت صلاته وانقلبت نفلاً.

وعند الحنابلة: إن حول نيته من فرض إلى فرض، فإنها تنقلب نفلاً، وإن حول نيته من فرض إلى نفل دون عذر، انقلبت نفلاً مع الكراهة، وصح منه ذلك بعذر صحيح دون كراهة.

وجه ذلك:

نية الفرض تشمل نية النفل، فإذا بطلت نية الفرض بقيت نية مطلق الصلاة^(٥٢)، إذ لا يلزم من بطلان الخصوص بطلان العموم^(٥٣)، هذا فيما لو حول نيته من فرض إلى نفل، أما

وجه ذلك:

أولاً: ما رواه ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "بِت عند خالتي*، فقام النبي ﷺ يصلي من الليل، فقامت أصلي معه، فقامت عن يساره، فأخذ برأسي، فأقامني عن يمينه^(٥٨)."

ثانياً: ما رواه أنس ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان، فجئت، فقامت إلى جنبه، وجاء رجل آخر، فقام أيضاً حتى كنا رهطاً، فلما حَسَّ النبي ﷺ أننا خلفه، جعل يتجوز في الصلاة^(٥٩).

وجه الدلالة في هذين الحديثين: كل من الحديثين ظاهر الدلالة في أنه ﷺ لم ينو الإمامة ابتداءً، وائتموا هم به ﷺ ابتداءً، وأقرهم^(٦٠)، وفيه دلالة على جواز أن يتحول المنفرد بنيته ليصبح إماماً.

ثالثاً: ما روته السيدة عائشة -رضي الله عنها- في أمره ﷺ باستخلاف أبي بكر ﷺ أن يصلي بالناس: "... فجاء رسول الله ﷺ حتى جلس عن يسار أبي بكر، فكان أبو بكر ﷺ يصلي قائماً، وكان رسول الله ﷺ يصلي قاعداً، يقتدي أبو بكر ﷺ بصلاة رسول الله ﷺ والناس مقتدون بصلاة أبي بكر ﷺ^(٦١)."

وجه الدلالة: الحديث ظاهر الدلالة

في جواز تحول المأموم إلى إمام، حيث تحول الرسول ﷺ بنيته من مأموم إلى إمام.

"فالصحابة ﷺ كانوا مؤتمين بأبي بكر ﷺ، فصاروا مؤتمين به ﷺ، فحصل بين ذلك وبين المسألة المذكورة الجامع، وهو: المشابهة في الانتقال من جماعة إلى أخرى^(٦٢)."

وجه استثناء الجمعة: فلأنها إذا أقيمت بمسجد مرة لم تقم فيه مرة ثانية، وقيل: لاشتراط العدد لها، فيلزم لو ائتم تسعة وثلاثون بآخر، تصح^(٦٣).

وما تجدر الإشارة إليه:

بناءً على قول السادة الشافعية: بأنه لا يشترط لصحة الاقتداء أن ينوي الإمام الإمامة، هل تكون صلاته صلاة جماعة، ينال بها فضيلة الجماعة إذا لم ينوها؟ وجهان^(٦٤):

أصحهما: لا ينالها؛ لأنه لم ينوها. وقال القاضي حسين: فيمن صلى منفرداً، فاقتدى به جمع ولم يعلم بهم، ينال فضيلة الجماعة؛ لأنهم نالوها بسببه. ومن فوائد الوجهين: إنه إذا لم ينو الإمامة في صلاة الجمعة، هل تصح جمعته؟ الأصح: أنها لا تصح.

القول الثاني: المنع مطلقاً، فلا يصح الاقتداء بمسبوق مطلقاً، حيث يجب على

الرأي المختار:

من النظر في آراء الفقهاء، وما استدلوا به من أدلة، يرى الباحث رجحان القول الأول، القاضي بأنه لا أثر لتحويل النية من الانفراد إلى الإمامة، حيث يصح الاقتداء بمسبوق مطلقاً في غير جمعة؛ لقوة أدلتهم، وسلامتها من الردود والمناقشة؛ ولفعله ﷺ، حيث إنَّ أدني ما يثبت بفعله ﷺ الجواز؛ ولأفضلية صلاة الجماعة بما ثبت عنه ﷺ: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" (٧٠).

الفرع الثاني: تحويل نية الإمامة إلى الائتمام

صورة المسألة: الإمام يصبح مأموماً، بأن يصلي إماماً، ثم يتحول إلى مأموم، وذلك بأن يخلف غيره؛ لإكمال الصلاة؟ اتفق الفقهاء من الحنفية (٧١)، والمالكية (٧٢)، والشافعية (٧٣)، والحنابلة (٧٤) على أنه لا أثر لتحويل النية في هذه الصورة، وذلك بناءً على قولهم: بجواز الاستخلاف في غير الجمعة.

قال النووي: "حكاه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب، وعلي، وعلقمة، وعطاء، والحسن البصري، والنخعي، والثوري، ومالك، وأصحاب الرأي، وأحمد، ولم يصرح ابن المنذر بحكاية منع الاستخلاف عن أحد" (٧٥).

الإمام نية الإمامة، وعليه: يظهر أثر تحويل النية ببطان صلاة من ائتم بمسبوق، وهو قول الحنفية (٦٥)، ووجه عند الشافعية، قال عنه الإمام النووي: شاذ منكر (٦٦). وجه ذلك:

قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا صلى جالساً، فصلوا جلوساً أجمعون» (٦٧).

وجه الدلالة: ظاهر الحديث يوجب التفريق بين الإمام والمأموم، ومقتضى ذلك: لا يكون المأموم إماماً.

يجاب عنه: عموم الحديث خارج محل الخلاف، إذ جواز تحول المأموم إماماً؛ إنما لعذر السبق.

القول الثالث: التقييد، فلا يصح الاقتداء بمسبوق أدرك ركعة مع الإمام، فيما بقي من صلاته بعد سلام إمامه، بخلاف من أدرك دون ركعة، فإنه يصح الاقتداء به، وهو قول المالكية (٦٨).

وجه ذلك:

أنه مأمومٌ فيه حكماً، والمأموم لا يكون إماماً، بخلاف من أدرك دون ركعة، فإنه يصح الاقتداء به؛ لأنه لم يحصل له فضل الجماعة (٦٩).

وجه ذلك:

بكر ﷺ» (٧٧).

وجه الدلالة في هذين الحديثين: كل من الحديثين ظاهر الدلالة في جواز تحول الإمام إلى مأموم، حيث تحول أبو بكر ﷺ من نية الإمامة؛ ليصبح مؤتماً به ﷺ.

ثالثاً: ما ثبت عن عمرو بن ميمون في قصة مقتل عمر بن الخطاب ﷺ: «... وتناول عمر يد عبدالرحمن بن عوف، فقدمه...» (٧٨).

وجه الدلالة: أن عمر ﷺ لما طعن، أخذ بيد عبد الرحمن بن عوف، فقدمه، فآتم بهم الصلاة، ولم ينكر، فكان كالإجماع (٧٩)، على جواز تحول الإمام إلى مأموم.

مما تجدر الإشارة إليه:

استثناء صلاة الجمعة من الأصل العام في جواز الاستخلاف، حيث يمكن إيضاحه على النحو الآتي:

قال الغمراوي الشافعي: «الاستخلاف: أي إقامة إمام خليفة عنه... وإذا كانوا في الجمعة وكانوا في الركعة الأولى، وجب عليهم أن يستخلفوا واحداً منهم؛ حتى تتم جمعتهم، بخلاف الركعة الثانية وباقي الصلوات، فلا يجب فيها الاستخلاف، وإذا فعل المأمومون ركناً على الانفراد، امتنع الاستخلاف في غير الجمعة بلا تجديد نية، وفيها مطلقاً، وتبطل، ولا يستخلف الإمام

أولاً: ما أخرجه الشيخان: «أن رسول الله ﷺ ذهب إلى بني عمرو بن عوف؛ ليصلح بينهم، فحانت الصلاة، فجاء المؤذن إلى أبي بكر، فقال: أتصلي للناس، فأقيم، قال: نعم، فصلّى أبو بكر، فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة، فتخلص حتى وقف في الصف، فصفق الناس، وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته، فلما أكثر الناس التصفيق، التفت، فرأى رسول الله ﷺ فأشار إليه رسول الله ﷺ أن أمكث مكانك، فرفع أبو بكر ﷺ يديه فحمد الله على ما أمره به رسول الله ﷺ من ذلك، ثم استأخر أبو بكر حتى استوى في الصف، وتقدم رسول الله ﷺ، فصلّى، فلما انصرف، قال: يا أبا بكر، ما منعك أن تثبت إذا أمرتك؟ فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ...» (٧٦)

ثانياً: ما روته السيدة عائشة - رضي الله عنها - في أمره ﷺ باستخلاف أبي بكر ﷺ أن يصلي بالناس: «... فجاء رسول الله ﷺ حتى جلس عن يسار أبي بكر، فكان أبو بكر ﷺ يصلي قائماً، وكان رسول الله ﷺ يصلي قاعداً، يقتدي أبو بكر ﷺ بصلاة رسول الله ﷺ والناس مقتدون بصلاة أبي

ولا غيره للجمعة إلا مقتدياً به قبل حدثه، بخلاف غير الجمعة، فيجوز استخلاف غير المقتدى في الأولى والثالثة؛ ليتوافق نظم صلاتهم معه، ولا يحتاجون إلى نية، ولا يشترط كونه أي المقتدى حضر الخطبة ولا الركعة الأولى في الأصح فيهما، وقيل: يشترط حضوره الخطبة، وقيل: يشترط إدراكه الركعة، وإن لم يحضر الخطبة، ثم إن كان الخليفة أدرك مع الإمام الركعة الأولى، تمت جمعتهما جميعاً، الخليفة والقوم، وإلا - أي أن لم يدرك الأولى - بأن اقتدى بالإمام في اعتدالها، أو في الثانية، فتمت الجمعة لهم دونه، أي غيره، فيتمها ظهراً في الأصح، ومقابله: تتم له أيضاً، ويجوز الاستخلاف في أثناء الخطبة، بشرط أن يكون الخليفة سمع ما مضى، بين الخطبة والصلاة، بشرط أن يكون حضر الخطبة بتمامها، ويراعي الخليفة المسبوق نظم صلاة المستخلف، فإذا صلى بهم ركعة، تشهد، وأشار إليهم عند قيامه لما عليه؛ ليفارقوه بالنية ويسلموا، أو ينتظروا سلامه بهم وهو أفضل، ولا يلزمهم أي المقتدين استئناف نية القدوة في الجمعة وغيرها في الأصح، ومقابله: تشترط النية^(٨٠).

ومثله عند المالكية:

قال الإمام مالك: وإن خرج الإمام ولم

يستخلف بهم أتم بهم أحدهم، وقال ابن القاسم: فإن صلوا وحدانا، فلا يعجيني ذلك، وصلاتهم تامة، إلا في الجمعة، فلا تجزئهم، وقال اللخمي: قول ابن القاسم في الذين قضوا بعد حدث الإمام أفذاذا أحسن؛ لأنهم إنما دخلوا على إمامة رجل بعينه، فلما غلبوا عليه بقوا أفذاذا بغير إمام، فصلوا على ما بقوا عليه، ولم تلزمهم إمامة آخر؛ لأنهم لم يكونوا التزموها، وقال أشهب: لو قدم بعضهم رجلاً، وباقيهم آخر، كانت صلاة جميعهم مجزئة، وبئس فعل الثانية^(٨١).

الفرع الثالث: تحويل نية المأموم منفرداً

صورة المسألة: كمن صلى جماعة ثم

انفرد عنها، وأتم لنفسه؟

اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة

أقوال:

القول الأول: الجواز مطلقاً، وعليه:

لا أثر لتحويل النية، فيجوز مفارقة الإمام بعذر* أو بغيره، فلا تبطل صلاته بتحويل نيته، وهو الأصح عند الشافعية^(٨٢)، ورواية عند الحنابلة^(٨٣).

إلا أنه عند الشافعية: إن نوى المفارقة،

وأتم صلاته منفرداً، بانياً على ما صلى مع

الإمام، فالمذهب، وهو نصه في الجديد:

صحت صلاته مع الكراهة^(٨٤).

وجه ذلك:

الإمام، إذا جلس مع الإمام الجلوس الأخير بقدر التشهد، ثم عرضت ضرورة، فإنه يسلم ويتركه، وإذا تركه بدون عذر، صحت الصلاة مع الإثم^(٩٠)، وهذا يتضمن جواز تحويل النية، ما لو جلس مع الإمام بقدر التشهد، ونوى المفارقة قبل سلام إمامه.

وجه ذلك:

عموم قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا صلى جالساً، فصلوا جلوساً أجمعون»^(٩١).

وجه الدلالة: ظاهر الحديث يوجب متابعة الإمام، وعدم المخالفة، ونية المفارقة والانفراد تتنافى ووجوب المتابعة.

يجاب عنه: تخصيص هذا العموم، بعدم إنكاره ﷺ لفعل الرجل الذي نوى المفارقة لمعاذ ﷺ فيما رواه جابر بن عبد الله ﷺ^(٩٢)، فخرج بذلك ما لو كانت المفارقة بعذر.

القول الثالث: التقيد، فيما إذا كانت فارقة الإمام بعذر، فإن كانت بعذر صحت صلاته، وإلا فلا، وعليه: يظهر أثر تحويل النية ببطلان صلاته فيما لو كانت المفارقة بغير عذر، فإن كانت بعذر، صحت صلاته،

أولاً: ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ أن معاذاً بن جبل ﷺ كان يصلي مع النبي ﷺ ثم يأتي قومه، فيصلي بهم الصلاة، فقرأ بهم البقرة، قال: فتجوز رجل، فصلى صلاة خفيفة...، فأتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله... إن معاذاً صلى بنا البارحة، فقرأ البقرة، فتجوزت، فزعم أنني منافق، فقال النبي ﷺ: «يا معاذ أفتان أنت ثلاثاً، اقرأ والشمس وضحاها، وسبح اسم ربك الأعلى، ونحوها»^(٨٥).

وجه الدلالة: أنه ﷺ لم يأمر الرجل بالإعادة، ولا أنكروا عليه فعله^(٨٦).

يجاب عنه: هذا فيما لو كانت المفارقة بعذر؛ وذلك بأمره ﷺ لمعاذ ﷺ بالتخفيف، بأن يقرأ من أوساط المفصل، فخرج بذلك ما لو كانت المفارقة بغير عذر.

ثانياً: إن الجماعة فضيلة، فكان له تركها، كما لو صلى بعض صلاة النفل قائماً، ثم قعد^(٨٧).

القول الثاني: المنع مطلقاً، بعذر أو بغيره، وعليه: يظهر أثر تحويل النية ببطلان صلاته، وهو قول الحنفية^(٨٨)، ووجه عند الشافعية^(٨٩).

إلا أن الحنفية أجازوا للمأموم مفارقة

وهو قول المالكية^(٩٣)، ووجهه عند الشافعية^(٩٤)، والأصح عند الحنابلة^(٩٥).

وجه ذلك:

أولاً: إنه ترك متابعة إمامه لغير عذر، أشبه ما لو تركها من غير نية المفارقة^(٩٦).

ثانياً: إنهما صلاتان مختلفتان في الحكم، فلا يجوز أن يتقل من أحدهما إلى الأخرى من غير عذر، كالظهر والعصر^(٩٧).

الرأي المختار:

من النظر في آراء الفقهاء، ومناقشة ما استدلوا به من أدلة، يرى الباحث رجحان القول الثالث، القاضي بتقييد تحويل النية بالعدر؛ لقوة أدلتهم، وموافقة للأصل العام بمتابعة الإمام، وعدم المخالفة إلا لعذر، إذ يجب لمن قال بالإطلاق، قولهم بالكراهة، حيث يراعى في العبادات الأخذ بالأحوط.

وبترجيح القول الثالث يوفق بين القولين؛ لما فيه من إعمال للقاعدة الأصولية القاضية، بأن: إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، إذ يحمل عموم قوله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به»، فيما لو كان تحويل النية بغير عذر؛ لما رواه جابر بن عبد الله ﷺ، السابق بيانه في موضعه.

وأهيب بمن يتولى إمامة المسلمين أن يرفق بهم، دون إخلال بسنن الصلاة

ومقاصدها؛ إعمالاً لقوله ﷺ: «إذا أم أحدكم الناس، فليخفف، فإن فيهم الصغير، والكبير، والضعيف، والمريض، فإذا صلى وحده، فليطل كيف شاء»^(٩٨).

المطلب الثالث: تحويل النية من حيث السفر والإقامة

الفرع الأول: تحويل نية الإتمام إلى القصر صورة المسألة، وتحريم محل الخلاف:

صورة المسألة: كمن دخل صلاة الظهر بنية الإتمام، ثم نوى القصر، فحول نيته من الإتمام إلى القصر؟
اختلف الفقهاء في أثر تحويل النية من الإتمام إلى القصر، وسبب الخلاف يرجع إلى اختلافهم في تعيين الأصل في صلاة المسافر، القصر أم الإتمام؟ وللإيضاح، نقول اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: لا أثر لتحويل النية، وتكون صلاته صحيحة، وهو قول الحنفية^(٩٩)، والمالكية^(١٠٠)، والمزني من الشافعية^(١٠١)، وأبو بكر من الحنابلة^(١٠٢) بناءً على الأصل القاضي بأن القصر عزيمة في حق المسافر، فلا يفتقر إلى النية، وعليه: لو نوى الإتمام، ثم نوى القصر في أثناء الصلاة، كان له أن يقصر.
وجه ذلك^(١٠٣):

أولاً: إنَّ من خير في العبادة قبل الدخول فيها، خير بعد الدخول فيها، كالصوم.

ثانياً: إنَّ القصر هو الأصل، فلا يحتاج إلى نية، كالإتمام في الحضر.

القول الثاني: يظهر أثر تحويل النية بعدم الجواز، فمن نوى الإتمام، فليس له القصر، وهو قول الشافعية^(١٠٤)، والخرقي من الحنابلة، واختاره القاضي في الصحيح من المذهب^(١٠٥)؛ حيث يشترط للقصر نيته في الإحرام، وعليه: لو نوى الإتمام، ثم نوى القصر في أثناء الصلاة، فليس له القصر، ووجب عليه الإتمام تغليياً للأصل.

وجه ذلك:

أولاً: إنَّ الإتمام هو الأصل، فمتى وجد جزء من الصلاة بغير نية القصر، وجب إتمامها تغليياً للأصل^(١٠٦).

ثانياً: إنَّ نية القصر شرط في جوازه، ويعتبر وجودها عند أول الصلاة، كنية الصلاة^(١٠٧).

الرأي المختار:

من النظر في آراء الفقهاء، وما استدلوا به من أدلة، يرى الباحث رجحان القول الأول، القاضي بأنه لا أثر لتحويل النية من القصر إلى الإتمام، وذلك؛ لقوة أدلتهم، وموافقة للأصل القاضي بأن القصر عزيمة

في حق المسافر، فلا يفتقر إلى النية؛ لما روته السيدة عائشة -رضي الله عنها-، قالت: "فرضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر النبي ﷺ، ففرضت أربعاً، وتركت صلاة السفر على الأول"^(١٠٨)، في دلالة على أنَّ الأصل في صلاة المسافر القصر، فإن أجيب أنَّ السيدة عائشة -رضي الله عنها- كانت تتم في السفر، فيما رواه مسلم عن عائشة -رضي الله عنها-: أنَّ الصلاة أول ما فرضت ركعتين، فأقرت صلاة السفر، وأُتِمَّت صلاة الحضر، قال الزهري، فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم في السفر؟ قال: إنها تأولت كما تأول عثمان^(١٠٩)، فيجيب عنه بالقاعدة الأصولية القاضية، بأنَّ: "إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما".

الفرع الثاني: تحويل نية القصر إلى الإتمام

صورة المسألة: كمن دخل صلاة الظهر بنية القصر، ثم نوى الإقامة، فحول نيته من القصر إلى الإتمام؟

اختلف الفقهاء في ذلك قولين:

القول الأول: لا أثر لتحويل النية، وتكون صلاته صحيحة، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية^(١١٠)، والشافعية^(١١١)، والحنابلة^(١١٢).

وجه ذلك:

أولاً: إنَّ نية صلاة الوقت قد وجدت، وهي أربع، وإنما أبيح ترك ركعتين رخصة، فإذا أسقط نية الترخّص، صحت الصلاة بينهما، ولزمه الإتمام^(١١٣).

ثانياً: إنَّ الإتمام هو الأصل، وإنما أبيح تركه بشرط، فإذا زال الشرط عاد الأصل إلى حاله^(١١٤)، قال إمام الحرمين: والإتمام مندرج في نية القصر، فكأنه قال: نويت القصر ما لم يعرض ما يوجب الإتمام^(١١٥).

القول الثاني: يظهر أثر تحويل النية بعدم الجواز، فمن نوى القصر، فليس له الإتمام، وهو قول المالكية^(١١٦)، إلا أنه كان لهم تفصيل في ذلك يمكن إيضاحه على النحو التالي:

قال القرافي: إذا عزم على الإقامة بعد ركعة يضيف إليها أخرى ويجعلها نافلة، ثم يتبدى أربعاً، ولابن القاسم في بطلانها قولان؛ لاختلاف النية، وإذا قلنا بالصحة: يجعلها نافلة، وعند ابن الماجشون: يتمها سفريّة وتحزيه؛ نظراً للإحرام، كالمتميم يطرأ عليه الماء، فلو نوى الإقامة قبل الركوع، قال مالك: يجعلها نافلة، وقال ابن الماجشون: يتمها أربعاً بخلاف ما بعد الركوع؛ لحصول ما يبيّن عليه، كمن أدرك من الجمعة ركعة، ولو أدرك في الجمعة دون

الركعة، صلى أربعاً^(١١٧).

وجه ذلك: إنه نوى عدداً، فإذا زاد عليه، حصلت الزيادة بغير نية^(١١٨).

الرأي المختار:

من النظر في آراء الفقهاء، وما استدلوا به من أدلة، يرى الباحث رجحان قول جمهور الفقهاء، القاضي بأنه لا أثر لتحويل نية القصر إلى الإتمام، حيث إنَّ الأصل في حق المقيم الإتمام، وبزوال رخصة السفر، عاد إلى الأصل في حقه، وهو: الإتمام.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد - صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم - وبعد:

فقد خلصت هذه الدراسة إلى النتائج

الآتية:

أولاً: المراد بتحويل النية: هو تغيير المكلف لنيته من حال إلى حال، أو من صفة إلى أخرى.

ثانياً: سبب الخلاف بين الفقهاء في أثر تحويل النية على الطهارة راجع إلى أصل، وهو: معنى القربة والعبادة في الوضوء.

ثالثاً: اتفق الفقهاء من حيث الجملة في أثر تحويل النية في الصلاة، باعتبار

التعيين والإطلاق.

رابعاً: سبب الخلاف بين الفقهاء في أثر تحويل نية الانفراد إلى الإمامة، راجع إلى اختلافهم في اشتراط نية الإمام للإمامة.

خامساً: لا خلاف بين الفقهاء في تحويل نية الإمامة إلى الائتتمام.

سادساً: اختلف الفقهاء في تحويل نية المأموم منفرداً، بين موسع ومضيق.

سابعاً: سبب الخلاف بين الفقهاء في أثر تحويل النية من الإتمام إلى القصر، راجع إلى اختلافهم في تعيين الأصل في صلاة المسافر، القصر أم الإتمام.

التوصيات:

يوصي الباحث في نهاية هذه الدراسة، أن يولي طلبة العلم الشرعي من المختصين بمجال الفقه وأصوله، موضوع تحويل النية بمزيد من البحث والدراسة، فما زال الموضوع بحاجة للمزيد من البحث، ولا سيما أنه غير قاصر على موضوع الطهارة والصلاة، فيمكن تناول موضوع تحويل النية فيما يتعلق بالصيام، والزكاة، والحج.

الهوامش:

(١) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجحفي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر

من أمور رسول الله ﷺ وسنته وأيامه، الشهير باسم: صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دمشق، الإمامة للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، باب: بدء الوحي، ج ١، ص ٣، حديث رقم (١)، وأخرجه في كتاب: النكاح، باب: من هاجر، أو عمل خيراً لتزويج امرأة فله ما نوى، ج ٥، ص ١٩٥١، حديث رقم (٤٧٨٣)، والإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، الجامع الصحيح، المعروف باسم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، كتاب: الإمارة، باب: قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال، ج ٣، ص ١٥١٥، حديث رقم (١٩٠٧)، متفق عليه.

(٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ)، شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث، ١٣٩٢هـ، (ط ٢)، ج ١٣، ص ٥٣.

(٣) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، مادة: حول، ج ١١، ص ١٨٧، ١٨٨.

(٤) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، تفسير القرطبي، القاهرة، دار الشعب، ج ١١، ص ٦٨.

بيروت، مؤسسة الرسالة، فصل: الواو،
ج ١، ص ١٧٢٨.

(١٤) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت ١٢٥٢هـ)، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ، ج ١، ص ١٠٥، وسيشار إليه فيما بعد بالاسم الذي اشتهر به، وهو: (حاشية ابن عابدين)، وابن نجيم، إبراهيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي (ت ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، بيروت، دار المعرفة، (ط ٢)، ج ١، ص ٢٥.

(١٥) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت، دار الغرب، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٢٤٠.

(١٦) الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت، ج ٤، ص ١٣٤، والغمراوي، محمد الزهري، السراج الوهاج على متن المنهاج، بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ٤١.

(١٧) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٣١٣، وابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله

(٥) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر، ج ٣، ص ٢٤٨.

(٦) القرطبي، تفسير القرطبي، ج ١٤، ص ٣٦٠.
(٧) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الكويت)، الموسوعة الفقهية، الكويت، دار السلاسل، ١٩٨٣م، (ط ٢)، مصطلح: تحويل، ج ١٠، ص ٢٩٥.

(٨) ابن منظر، لسان العرب، مادة: قطع، ج ٨، ص ٢٧٦.

(٩) الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ (ط ١)، باب: القاف، ص ٢٢٨.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، مادة: قلب، ج ١، ص ٦٨٥.

(١١) الجرجاني، التعريفات، باب: الشين، ص ١٢٨.

(١٢) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الكويت)، الموسوعة الفقهية، مصطلح: جزم، ج ١٥، ص ١٤٧.

(١٣) الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر (ت ٧٢١هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٥م، (طبعة جديدة)، باب: النون، ج ١، ص ٢٨٦، والفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط،

شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ، (٢ط)، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢٠) الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة (ت

١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح

الكبير، تقرير: محمد عليش، بيروت، دار الفكر، ج ١، ص ٩٥، ٩٦، والخطاب،

مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٣٠، ٢٤٠.

(٢١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي

بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، المذهب في فقه

الإمام الشافعي، بيروت، دار الفكر، ج ١،

ص ١٥، والنووي، أبو زكريا يحيى بن

شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح

المذهب، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٧م،

ج ١، ص ٣٨٩.

(٢٢) البهوتي، كشاف القناع، ج ١، ص ٨٧،

وابن قدامة، أبو محمد عبدالله المقدسي (ت

٦٢٠هـ)، الكافي في فقه الإمام أحمد بن

حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، ج ١،

ص ٢٤.

(٢٣) قال الخطاب: إذا رفض النية في أثناءه ثم لم

يكمله، أو كمله بنية التبرد، أو التنظف، أو

نية رفع الحدث بعد طول، فلا إشكال في

بطلانه، وأما إذا كمله بالقرب فالذي جزم

به، أن ذلك لا يضر. مواهب الجليل، ج ١،

ص ٢٤٠، وانظر: الدسوقي، حاشية

الدسوقي، ج ١، ص ٩٥.

(٢٤) الشيرازي، المذهب، ج ١، ص ١٥،

والنووي، المجموع، ج ١، ص ٣٨٩.

الحنبلي (ت ٨٨٤هـ)، المبدع في شرح المقنع،

بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ، ج ١،

ص ٤١٤.

(١٨) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٣٤،

والغمرائي، السراج الوهاج، ج ١،

ص ٤١.

(١٩) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود

الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في

ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب

العربي، ١٩٨٢م، (٢ط)، ج ١، ص ١٩،

وقال ابن رشد: اختلف العلماء هل النية

شرط في صحة الوضوء أم لا؟ بعد اتفاقهم

على اشتراط النية في العبادات، وسبب

اختلافهم: تردد الوضوء بين أن يكون

عبادة محضة، أعني غير معقولة المعنى، وإنما

يقصد بها: القربة فقط كالصلاة وغيرها،

وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل

النجاسة، فإنهم لا يختلفون أن العبادة

المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة

المعنى غير مفتقرة إلى النية، والوضوء فيه

شبه من العبادتين؛ ولذلك وقع الخلاف

فيه، وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة. ابن

رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد

القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية

المقتصد، بيروت دار الفكر، ج ١، ص ٦،

وانظر: الخطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد

بن عبد الرحمن المغربي، المعروف بالخطاب

الرعي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل في

- (٢٥) النووي، المجموع، ج ١، ص ٣٨٩.
- (٢٦) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨٩.
- (٢٧) قال ابن قدامة: إن نوى نية صحيحة، ثم غير نيته، فنوى التبرد في غسل بعض الأعضاء، لم يصح ما غسله للتبرد، فإن أعاد غسل العضو بنية الطهارة، صح ما لم يطل الفصل. الكافي، ج ١، ص ٢٤، وانظر: البهوتي، كشاف القناع، ج ١، ص ٨٧.
- (٢٨) الخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٣٠.
- (٢٩) سبق تخريجه، انظر: هامش ١.
- (٣٠) الخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٣٠.
- (٣١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، بلفظ: "الطهور شطر الإيمان"، كتاب: الطهارة، باب: فضل الوضوء، ج ١، ص ٢٠٣، حديث رقم (٢٢٣)، وأخرجه الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٩٧هـ)، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث، بلفظ: "الوضوء شطر الإيمان". كتاب: المناقب عن رسول الله ﷺ، باب: ما جاء في عقد التسبيح باليد، ج ٥، ص ٥٣٥، حديث رقم (٣٥١٧)، وقال عنه: هذا حديث صحيح.
- (٣٢) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٠٠، ١٠١.
- (٣٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ٢٠.
- (٣٤) النووي، المجموع، ج ١، ص ٣٧٦.
- (٣٥) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٧٦.
- (٣٦) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٢٧.
- (٣٧) النووي، المجموع، ج ١، ص ٣٧٦.
- (٣٨) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ١٠٦، والمرغيناني، أبو الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني (ت ٥٩٣هـ)، الهداية شرح البداية، المكتبة الإسلامية، ج ١، ص ١٣.
- (٣٩) المذهب إنها-النية- فرض في الوضوء... ومقابل الأشهر والأصح، رواية الوليد ابن مسلم عن مالك بعدم الوجوب، حكاه ابن المنذر والمازري نصاً في الوضوء. الخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٢٣٠.
- (٤٠) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ١٠٦، بتصرف يسير، وانظر: المرغيناني، الهداية شرح البداية، ج ١، ص ١٣.
- (٤١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ١٩.
- (٤٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٩، ٢٠، بتصرف يسير.
- (٤٣) النووي، المجموع، ج ١، ص ٣٧٧، وانظر: أدلة أصحاب القول الأول، من الكتاب، والسنة، والقياس في هذا البحث.
- (٤٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ١٠٦.
- (٤٥) النووي، المجموع، ج ١، ص ٣٧٦، ٣٧٧.
- (٤٦) سبق تخريجه، انظر: هامش ٣١.
- (٤٧) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة، ج ١، ص ٢٠٤، حديث رقم (٢٢٤)،

(ت ٥٨٨)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث، ج ٢، ص ٢٦، ٢٧، والبهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣١٧، ٣١٨.

(٥٢) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣١٧.
(٥٣) الشربيني، مغني المحتاج، ج ١، ص ١٥٠.
(٥٤) المرجع السابق، ج ١، ص ١٥٠.
(٥٥) قال البهوتي: إن انتقل من فرض أحرم به كالظهر إلى فرض آخر كالعصر بمجرد النية من غير تكبيرة إحرام للفرض الثاني، بطل فرضه الأول الذي انتقل عنه؛ لقطعه نيته، وصح ما صلاه نفلاً إن استمر على نية الصلاة؛ لأنه قطع نية الفرضية بنية انتقاله عن الفرض الذي نوى أولاً دون نية الصلاة، فتصير نفلاً... ولم ينعقد الفرض الثاني الذي انتقل إليه بمجرد النية من غير تكبيرة إحرام؛ لأنها فتاحة ولم توجد.
كشف القناع، ج ١، ص ٣١٨.

(٥٦) النووي، روضة الطالبين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، (ط ٢)، ج ١، ص ٣٦٧، والشربيني، مغني المحتاج، ج ١، ص ٢٦٠.

(٥٧) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣٢٣، والرحبياني، مصطفى السيوطي (ت ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٦١م، ج ١، ص ٤٠٦.

وأخرجه الإمام البخاري في صحيحه، بلفظ: "لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ"، كتاب: الوضوء، باب: لا تقبل صلاة بغير طهور، ج ١، ص ٦٣، حديث رقم (١٣٥).

(٤٨) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ٤٤١، والطحاوي، أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ١٢٣١هـ)، حاشية الطحاوي على مراقبي الفلاح، مصر، المطبعة الكبرى، ١٣١٨هـ، ط (٣)، ج ١، ص ٢٢٧.

(٤٩) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ١، ص ٢٣٥، والخطاب، مواهب الجليل، ج ١، ص ٥١٦.

(٥٠) النووي، المجموع، ج ٤، ص ١٨٣، ١٨٤، والشربيني، مغني المحتاج، ج ١، ص ١٥٠، قال الماوردي: نقل الصلاة إلى صلاة أقسام، أحدها: نقل فرض إلى فرض، فلا يحصل واحد منهما، الثاني: نقل نقل راتب إلى نقل راتب، كوتر إلى سنة الفجر، فلا يحصل واحد منهما، الثالث: نقل نقل إلى فرض، فلا يحصل واحد منهما، الرابع: نقل فرض إلى نقل، فهذا نوعان: نقل حكم كمن أحرم بالظهر قبل الزوال جاهلاً، فتقع نفلاً، والثاني: نقل نية، بأن ينوي قلبه نفلاً عامداً، فيبطل فرضه، والصحيح المنصوص: أنه لا ينقلب نفلاً. النووي، المجموع، ج ٤، ص ١٨٣، ١٨٤.

(٥١) المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان

من مرض وسفر وغيرهما، ج ١، ص ٣١٣،
حديث رقم (٤١٨)، متفق عليه.

(٦٢) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣٢٣.

(٦٣) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣٢٣،

وانظر: النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣.

(٦٤) النووي، روضة الطالبين، ج ١، ص ٣٦٧.

(٦٥) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٤٠٠؛

وابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١،

ص ٥٩٧.

(٦٦) حكى أبو الحسن العبادي عن أبي حفص

والقفال: أنه تجب نية الإمامة على الإمام،

وأشعر كلامه بأنهما يشترطانها في صحة

الاقتداء، وهذا شاذ منكر، والصحيح

المعروف الذي قطع به الجماهير: أنها لا

تجب. النووي، روضة الطالبين، ج ١،

ص ٣٦٧.

(٦٧) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في

صحيحه، كتاب: صفة الصلاة، باب:

إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة، ج ١،

ص ٢٥٧، حديث رقم (٧٠١)، وأخرجه

الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة،

باب: النهي عن مبادرة الإمام بالتكبير

وغيره، ج ١، ص ٣١١، حديث رقم

(٤١٧)، متفق عليه.

(٦٨) الدردير، سيدي أحمد أبو البركات (ت

١٢٠١هـ)، الشرح الكبير، تحقيق: محمد

عليش، بيروت، دار الفكر، ج ١،

ص ٣٢٧، والنفراوي، أحمد بن غنيم بن

* ميمونة بنت الحارث: زوج النبي ﷺ، وهي
خالة ابن عباس - رضي الله عنهما -.

(٥٨) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في

صحيحه، كتاب: الجماعة والإمامة، باب:

إذا لم ينو الإمام أن يؤم ثم جاء قوم فأهمهم،

ج ١، ص ٢٧٤، حديث رقم (٦٦٧)،

والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: صلاة

المسافر وقصرها، باب: الدعاء في صلاة

الليل وقيامه، ج ١، ص ٥٢٥، حديث رقم

(٧٦٣)، واللفظ للبخاري.

(٥٩) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب:

الصلاة، باب: النهي عن الوصال في

الصوم، ج ٢، ص ٧٧٥، حديث رقم

(١١٠٤).

(٦٠) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي

العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري

شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب

الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ج ٢،

ص ١٩٢، والشوكاني، محمد بن علي بن

محمد (ت ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح

متنقى الأخبار، بيروت، دار الجيل،

١٩٧٣م، ج ٣، ص ١٧٥.

(٦١) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في

صحيحه، كتاب: الجماعة والإمامة، باب:

الرجل يأت بالإمام، ويأت الناس بالمأموم،

ج ١، ص ٢٥١، حديث رقم (٦٨١)،

والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة،

باب: استخلاف الإمام إذا عرض له عذر

(٧٦) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الجماعة والإمامة، باب: من دخل ليؤم الناس، فجاء الإمام الأول، فتأخر الآخر، أو لم يتأخر، جازت صلاته، ج ١، ص ٢٤٢ حديث رقم (٦٥٢)، والإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام، ولم يخافوا مفسدة بالتقديم، ج ١، ص ٣١٦، حديث رقم (٤٢١)، متفق عليه.

(٧٧) سبق تخريجه، انظر: هامش ٦١.

(٧٨) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان، ج ٣، ص ١٣٥٣، حديث رقم (٣٤٩٧).

(٧٩) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣٢١.

(٨٠) الغمراوي، السراج الوهاج، ج ١، ص ٩٠.

(٨١) المواق، التاج والإكليل، ج ٢، ص ١٣٦.
* من الأمثلة على الأعداء التي يخرج لأجلها:

المشفقة بتطويل الإمام، أو المرض، أو خشية غلبة النعاس، أو شيء يفسد صلاته، أو خوف فوات مال، أو تلفه، أو فوت رفقته، أو من يخرج من الصف لا يجد من يقف معه، وأشباه هذا. ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣٤.

(٨٢) قال النووي: "يجوز للمأموم أن يقطع القدوة، ويتم صلاته منفرداً، وإن لم يخرج منها، وفي هذه المسألة ثلاثة أوجه

سالم (ت ١١٢٥هـ)، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ج ١، ص ٢٠٦.

(٦٩) النفراوي، الفواكه الدواني، ج ١، ص ٢٠٦.

(٧٠) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الجماعة والإمامة، باب: فضل صلاة الجماعة، ج ١، ص ٢٠٣، حديث رقم (٦١٩)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: بيان فضل صلاة الجماعة، وبيان التشديد في التخلف، ج ١، ص ٤٥٠، حديث رقم (٦٥٠)، متفق عليه.

(٧١) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٤٠١، وابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ٦٠١.

(٧٢) المواق، أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (ت ٨٩٧هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ، (ط ٢)، ج ٢، ص ١٣٥، والخطاب، مواهب الجليل، ج ٢، ص ٥١.
(٧٣) النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣، والغمراوي، السراج الوهاج، ج ١، ص ٩٠.

(٧٤) البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٣٢٣، وابن قدامة، الكافي، ج ١، ص ١٧٧.

(٧٥) النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣.

منها، وفي هذه المسألة ثلاثة أوجه لأصحابنا، أصحابنا: أنه يجوز لعذر ولغير عذر، والثاني: لا يجوز مطلقاً، والثالث: يجوز لعذر ولا يجوز لغيره. النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٢، والنووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣، ٢١٥. والشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٩٧

(٩٠) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٤٠١، والطحاوي، حاشية الطحطاوي، ج ١، ص ٢٠٩، بتصرف.

(٩١) سبق تخريجه، انظر: هامش ٦٧.

(٩٢) سبق تخريجه، انظر: هامش ٨٥.

(٩٣) الصاوي، أحمد بن محمد الخلوئي المالكي (ت ١٢٤١هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك، ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٢٩٦.

(٩٤) قال النووي: "يجوز للمأموم أن يقطع القدوة، ويتم صلاته منفرداً، وإن لم يخرج منها، وفي هذه المسألة ثلاثة أوجه لأصحابنا، أصحابنا: أنه يجوز لعذر ولغير عذر، والثاني: لا يجوز مطلقاً، والثالث: يجوز لعذر ولا يجوز لغيره. النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٢، والنووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣، ٢١٥. والشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٩٧.

(٩٥) قال ابن قدامة: "إن أحرم مأموماً، ثم نوى مفارقة الإمام، وإتمامها منفرداً لعذر،

لأصحابنا، أصحابنا: أنه يجوز لعذر ولغير عذر، والثاني: لا يجوز مطلقاً، والثالث: يجوز لعذر ولا يجوز لغيره. النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٢، والنووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٣، ٢١٥. والشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٩٧

(٨٣) قال ابن قدامة: "إن أحرم مأموماً، ثم نوى مفارقة الإمام، وإتمامها منفرداً لعذر، جاز... وإن فعل ذلك لغير عذر، ففيه روايتان، إحداهما: تفسد صلاته، والثانية: تصح. ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣٤، وابن مفلح، المبدع، ج ١، ص ٤٢١.

(٨٤) النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢١٥.

(٨٥) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: من لم يرَ إكفار من قال ذلك متولاً، أو جاهلاً، ج ٥، ص ٢٢٦٤، حديث رقم (٥٧٥٥)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: القراءة في العشاء، ج ١، ص ٣٩٩، حديث رقم (٤٦٥)، واللفظ للبخاري.

(٨٦) ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٣٤، وانظر: الشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٩٧.

(٨٧) الشيرازي، المذهب، ج ١، ص ٩٧.

(٨٨) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ١، ص ٣٨٣.

(٨٩) قال النووي: "يجوز للمأموم أن يقطع القدوة، ويتم صلاته منفرداً، وإن لم يخرج

صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: التاريخ من أين أُرخوا التاريخ، ج ٣، ص ١٤٣١، حديث رقم (٣٧٢٠)، وأخرجه الإمام مسلم في **صحيحه**، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها، ج ١، ص ٤٧٨، حديث رقم (٦٨٥)، واللفظ للبخاري.

(١٠٩) أخرجه الإمام مسلم في **صحيحه**، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: صلاة المسافرين وقصرها، ج ١، ص ٤٧٨، حديث رقم (٦٨٥).

(١١٠) قال ابن نجيم: "فإذا افتتحها بنية ثنتين، ونوى الإقامة أثناء الصلاة، تحولت إلى الأربع". ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج ١، ص ١٧٥، وانظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج ١، ص ١٧٥.

(١١١) قال النووي: "إذا صار مقيماً أتم صلاته أربعاً، ولا يلزمه نية الإتمام، وإن كان لم ينو إلا ركعتين". النووي، **المجموع**، ج ٤، ص ٢٩٢، وانظر: البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد (ت ١٢٢١هـ)، **حاشية البجيرمي على شرح المنهج**، دار بكر، تركيا، المكتبة الإسلامية، ج ١، ص ٣٦٤.

(١١٢) قال ابن قدامة: "فصل: ومن نوى القصر، ثم نوى الإتمام، أو نوى ما يلزمه به الإتمام، من الإقامة، أو قلب نيته إلى سفر معصية، أو نوى الرجوع عن سفره، ومسافة رجوعه لا يباح فيه القصر، ونحو

جاز... وإن فعل ذلك لغير عذر، ففيه روايتان، إحداهما: تفسد صلاته، والثانية: تصح". ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٣٤، وقال ابن مفلح: "وإن كان لغير عذر، لم يجز في إحدى الروايتين، وهي الأصح". ابن مفلح، **المبدع**، ج ١، ص ٤٢١.

(٩٦) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٣٤.
(٩٧) الشيرازي، **المهذب**، ج ١، ص ٩٧.
(٩٨) أخرجه الإمام مسلم في **صحيحه**، كتاب: الصلاة، باب: أمر الأئمة في تخفيف الصلاة في تمام، ج ١، ص ٣٤١، حديث رقم (٤٦٧).

(٩٩) السرخسي، شمس الدين (ت ٤٨٣هـ)، **المبسوط**، بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ٢٣٩.

(١٠٠) الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج ١، ص ٣٦٧.

(١٠١) النووي، **المجموع**، ج ٤، ص ٢٩٢.
(١٠٢) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٥٣.
(١٠٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٣.
(١٠٤) النووي، **المجموع**، ج ٤، ص ٢٩٢ والشيرازي، **المهذب**، ج ١، ص ١٠٣.

(١٠٥) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٥٣ والمرداوي، **الإنصاف**، ج ٢، ص ٣٢٥.
(١٠٦) النووي، **المجموع**، ج ٤، ص ٢٩٣ وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٥٣.
(١٠٧) ابن قدامة، **المغني**، ج ٢، ص ٥٣.

(١٠٨) أخرجه الشيخان، الإمام البخاري في

- هذا، الإتمام، ولزم من خلفه متابعتة. ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٥٣.
- (١١٣) ابن قدامة، المغني، ج ٢، ص ٥٣.
- (١١٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٣، وانظر: النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢٩٢.
- (١١٥) النووي، المجموع، ج ٤، ص ٢٩٢.
- (١١٦) قال صاحب الخلاصة: "ومن نوى الإقامة وهو في الصلاة، قطع إن لم يركع، وشفع ندبا إن ركع، فإن نوى الإقامة بعد الفراغ، أعاد الصلاة في الوقت الاختياري". القروي، محمد العربي، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ١٢١، وانظر: العدوي، أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي المالكي (١١٨٩هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ، ج ١، ص ٤٦١.
- (١١٧) القرافي، الذخيرة، ج ٢، ص ٣٦٢.
- (١١٨) ليس لهذا التعليل من ذكر في كتب السادة المالكية، وإنما ذكره ابن قدامة في كتابه المغني كدليل لقول المالكية، ج ٢، ص ٥٣.

الانفرادات اللفظية في سورة النور، دلالاتها وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية*

د.شيرين فتحي أحمد العبد** د. جهاد محمد النصيرات***

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٣/٨ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٨/٣ م

ملخص

قصدت هذه الدراسة البحث في دلالة الانفرادات اللفظية في سورة النور وعلاقتها بوحدة السور الموضوعية، وقد قامت هذه الدراسة على منهجية الاستقراء والتحليل والاستنباط، لبيان بلاغة البيان القرآني في اختيار المفردة، وعلاقتها بوحدة السورة التي وردت فيها، ودورها في التشكيل البنائي للسورة.

وقد أبانت الدراسة كيف تتشكل الوحدة الموضوعية للسورة في قطعة واحدة منسجمة وغاية واحدة مترابطة في حلقات متداخلة مترابطة من الموضوعات، وأنّ هذه الانفرادات ترتبط بوحدة السورة وتساعد في إظهارها وتشخيصها، وكيف أنّ تميز هذه الألفاظ عن غيرها من مفردات القرآن بخاصية الانفراد جذرا واشتقاقا ساهم في بيان الوحدة الموضوعية للسورة، وبيان بلاغة المفردة القرآنية ودقة القرآن في اختيارها دون غيرها، وأكدت هذه الدراسة ما توصل له السابقون من نفي الترادف عن مفردات القرآن ألبتة، كما بينت ترابط دلالات الألفاظ وبعضها البعض.

وقد جاءت هذه الدراسة في مبحثين تفرع تحت كل مبحث عدد من المطالب، المبحث الأول دُرست فيه وحدة السورة الموضوعية، والمبحث الثاني دُرست فيه دلالة الانفرادات وعلاقتها بوحدة السورة.

الكلمات المفتاحية: الانفرادات، الوحدة الموضوعية، سورة النور.

* مستل من أطروحة دكتوراه.

** باحثة.

*** قسم أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

Abstract

This paper aimed at investigating the meaning of lexical items at Surat An-Nour and their relation with the thematic unity of Suras. This study adopted the methodology of induction, analysis, and deduction, to clarify the rhetoric of the Quranic statement in the selection of the lexical item and its relation to the coherence of the Sura in terms of its context and its role in the constructive formation. The study shows the way the thematic unity of the Sura is formed in one coherent and goal-directed part connected by interrelated threads of topics. The study also shows that these lexical items are related to the coherence of the Sura and help manifest and specify them. Further, the significance of these items in their stems and derivations contributes to show the thematic coherence of the Sura, the rhetoric of the Qur'anic lexical item and the accuracy of Qur'an in the selection of such terms. This study shows support to the findings of the former scholars in denying the synonym of the lexical items of Qur'an, and indicates the interrelated meanings of items with each other.

Keywords: Lexical items, thematic coherence, Surat Al-Nour.

المقدمة:

وحكمة لا تنقطع، ومن باب يقين الباحث في علم التفسير القرآني أنه يحيا في عالم هذه المعجزة القرآنية التي لا تنتهي، يكمن عمله في البحث عن دلالات جديدة للكلمات والآيات القرآنية، فيسعى إلى التنقيب عنها والظفر بها، ومع تدبره لهذه المعجزة يقف حيرانا متعجبا من روعة ما تحمله هذه الدلالات من معانٍ وتصورات متنوعة منسجمة بدقة متناهية في النسيج القرآني الواحد في السورة الواحدة. علم الدلالة أصل من أصول التفسير،

الحمد لله رب العالمين حمداً طيباً مباركاً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، الحمد لله منزل الكتاب الكريم هداية ونوراً للمؤمنين، الحمد لله مرسل محمد الصادق الأمين رحمة للعالمين، وصلِّ اللهم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين... أما بعد؛ أنزل الله تعالى معجزة بيانية عظيمة يظهر فيها أثر الكلمات القرآنية في تشكيل عقيدة تخط للمؤمن ثوابت لا نجا إلا بها فكلماته -عز وجل- تنبعث منها هدايات

بلاغية بيانية، بلال السامرائي، دار دجلة، ط ١، ٢٠١٦، درس المؤلف الألفاظ دراسة بلاغية مختصرة غير وافية، وليس فيها علاقة الانفرادات بالسور التي جاءت فيها.

وكذلك اطلع الباحثان على كتاب بعنوان "الأسرار البلاغية في الفرائد القرآنية"، عبدالله الغني سرحان، مركز التدبر للاستشارات التربوية والتعليمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ٢٠١٢م، درس فيها المؤلف الانفرادات التي تعلق بالقصص القرآني فقط، وأفاد الباحثان عموماً من ربط المؤلف بين التشابهات المتعلقة بانفرادات القصص القرآني في استنتاج العلاقة بين الانفرادة ووحدة السورة الموضوعية.

ومن الدراسات السابقة أيضاً البحث المحكم الألفاظ التي انفردت بها سورة الأحزاب دراسة دلالية موضوعية، ٢٠١٥م، جهاد النصيرات، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثلاثون، العدد الرابع، حيث أفاد منه الباحثان في المنهجية وفي بيان العلاقة بين سورة الأحزاب وسورة السجدة.

وكذلك البحث المحكم الانفرادات اللفظية في سورة يوسف وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة، ٢٠١٥م تأليف جهاد

والجمع بين دلالات المفردة المتنوعة هو جوهر التفسير، ذلك أنّ علم الدلالة هو الطريق الأمثل إلى بيان إعجاز القرآن وهداياته وتفسيره على أحسن وجه، وتظهر هذه الدراسة إعجاز المفردة القرآنية والدلالات المختلفة للكلمات القرآنية التي انفردت بها سورة النور في محاولة إبراز أهم خصائص هذه الألفاظ البيانية واللغوية وما تحمله من صور وتناسق يؤثر في النفس البشرية ويحقق الهداية القرآنية، ويبين لحمة هذا اللفظ وتناسقه مع النسيج القرآني للسورة الواحدة، وتحقيقه التكامل البنائي في السورة القرآنية، وتناسق هذه الدلالات مع بعضها، مبرزة جمالية تلك الألفاظ ودقة التعبير القرآني فيها، وربط تلك الدلالات بمقاصد القرآن العظمى وهي الهداية إلى الله عزّ وجلّ.

الدراسات السابقة:

قلّت الدراسات السابقة التي بحثت في دلالات الانفرادات اللفظية في القرآن الكريم، فمنها من اعتنى بالجانب المعجمي فقط، دون الإشارة إلى غيرها من الدلالات، كما اطلع الباحثان -متأخراً- على معجم بعنوان "الألفاظ التي وردت مرة واحدة في القرآن الكريم، معجم دراسة

"دراسة تطبيقية من أول سورة الفاتحة إلى سورة المائدة"، وتسير هذه الأطروحات ضمن منهجية واحدة في دراسة الدلالة المعجمية والبنائية للانفرادات، وتميزت كل أطروحة عن غيرها بانفراداتها وسورها وأسلوب الباحث في استنباط العلاقة والدلالات.

أهمية الدراسة:

١. حاجة الدراسات الدلالية إلى البحث عن دلالة الانفرادات اللفظية مع ربطها بالسورة التي وردت فيها..

٢. حاجة الدراسات التحليلية في التفسير إلى تحليل الانفرادات اللفظية ضمن سورها وبيان ارتباطها بها.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيسي والأهم وهو: ما العلاقة بين الانفرادات اللفظية ووحدة السورة الموضوعية؟ وانبثق من هذه السؤال عدة أسئلة فرعية، منها:

١. ما الألفاظ التي انفردت بها سورة النور، وما دلالاتها؟

٢. ما دور الألفاظ التي انفردت بها سورة النور في وحدتها الموضوعية؟

النصيرات وأحمد حسين، مجلة المنارة، جامعة آل البيت، مخطوط، مقبول للنشر. وأفاد منه الباحثان في المنهجية، ذلك أنّ سورة يوسف ليست من السور المدروسة في الأطروحة المقدمة.

وقد نوقشت عدد من أطروحات الدكتوراه في الجامعة الأردنية ضمن مشروع دراسة الانفرادات دلالاتها وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة القرآنية، أولها للطالب عبدالمولى الزيوت بإشراف الأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي "دراسة تطبيقية من سورة الرحمن حتى المرسلات" ثم نوقشت أطروحة الطالب مثقال عربيات بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد شكري، دراسة تطبيقية من أول سورة الأحزاب إلى نهاية سورة القمر، والطالب مصطفى حمدو عليان بإشراف الدكتور سليمان الدقور "دراسة تطبيقية في سور جزء عم"، والطالبة شيرين فتحي أحمد العبد بإشراف الأستاذ دكتور جهاد النصيرات، "دراسة تطبيقية من أول سورة الأنبياء إلى نهاية سورة السجدة" -وقد استل هذا البحث منها-، والطالب أحمد حسين بإشراف الأستاذ الدكتور جهاد النصيرات "دراسة تطبيقية من أول سورة الرعد إلى نهاية سورة طه، والطالب عبيدة أسعد بإشراف الدكتور سليمان الدقور،

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

١. استقراء الألفاظ التي انفردت بها سورة النور.
٢. بيان معاني هذه الألفاظ ودلالاتها.
٣. بيان الوحدة الموضوعية لسورة النور.
٤. تحليل الدور الذي تؤديه هذه الألفاظ التي انفردت بها سورة النور في إظهار وحدة السور الموضوعية.
٥. استنتاج العلاقة بين الانفرادات اللفظية في سورة النور ووحدتها الموضوعية.

منهجية الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على منهجين:

الأول: المنهج الاستقرائي؛ باستقراء تلك الألفاظ التي انفردت بها السورة واستقراء ما قيل عنها من دلالات ومعانٍ، واستقراء ما قاله أهل التفسير عن السورة وموضوعها.

الثاني: المنهج التحليلي الاستنتاجي؛ بمعالجة تلك المعلومات التي استقرأها الباحثون سابقاً، ليعقبها نقداً علمياً، وتدقيقاً وتحليلاً لمعطياتها للوصول إلى أهداف هذه الدراسة، ومنها استنتاج علاقة المفردات بالوحدة الموضوعية للسورة.

خطة الدراسة:

تنقسم هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث

يتفرع تحت كل مبحث عدد من المطالب.

المبحث الأول: مفهوم الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية ودلالة اللفظ.

المبحث الثاني: الوحدة الموضوعية لسورة النور.

المبحث الثالث: الانفرادات اللفظية في سورة النور وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة.

وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية ودلالة اللفظ.

يدور هذا المبحث حول مفهوم الوحدة الموضوعية، وعلاقته بإعجاز القرآن البياني، ومفهوم دلالة اللفظ اللغوية والبلاغية وعلاقته بالمعنى العام للسياق، ويشمل مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الوحدة الموضوعية للسورة القرآنية.

اعتنت كثير من الدراسات اللغوية والبيانية ببيان أوجه عديدة لإعجاز القرآن الكريم، فعند القول إنّ النص العربي البليغ يتصف بخاصية سُميت عند البعض بتناسق النص والتحامه؛ حيث تتوالد الأفكار في النص مرتبطة مع بعضها لتشكل عند السامع الفكرة الأصل التي يشير إليها المتكلم من تتبع

الجميل المتلاحقة، دون تشتت او تضاد، ولهذا ارتبطت بلاغة النص بقدرته على الوصول لغايته دون زيادة أو نقصان، ولما كان القرآن الكريم كتاب البلاغة الأعظم، والمصدر الأول في تعلم البلاغة والبيان، اعتكف عدد من العلماء والدراسين على إبراز هذا الترابط بين كلمات القرآن في الجملة الواحدة، وبين الآيات في السورة الواحدة ثم النظر في التناسب بين سوره ليصل لفكرة الهداية العظمى^(١).

مصطلح الوحدة الموضوعية للسور القرآنية لم يعرف قديماً لكن السابقين تحدثوا عنه ضمناً في دراستهم لعلم المناسبة أثناء بيانهم تناسق النص القرآني، ومن ذلك ما أورده الزركشي في البرهان: "قال الشيخ أبو الحسن الشهرستاني أول من أظهر ببغداد علم المناسبة ولم تكن سمعناه من غيره هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري وكان غزير العلم في الشريعة والأدب وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه الآية لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة^(٢). وعرف البقاعي علم المناسبة بقوله: "علم تعرف منه علل الترتيب، وموضوعه وأجزاء الشيء المطلوب، علم

مناسبته من حيث الترتيب، وثمرته الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ما له بما وراءه وأمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلحمة النسب... وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير، نسبة علم البيان من النحو^(٣) وكلام البقاعي يلمس مفهوم الوحدة الموضوعية، غير أنه عبر عن موضوعها بالمقصود.

وفصل المتأخرون في وحدة السورة القرآنية ضمن ما يسمى دراسة التفسير الموضوعي للسورة القرآنية، ضمن نوع من أنواع التفسير الموضوعي^(٤)، والخلاف الذي ظهر بين المتأخرين في اعتبار الوحدة الموضوعية علماً من علوم التفسير يقوم على قواعد وأركان، أم أنه يبقى ضمن دراسات قرآنية لم يقم على قواعد محكمة وخطة مضبوطة^(٥).

وقد صرح الغزالي في كتابه (نحو التفسير الموضوعي) أنّ التفسير الموضوعي للسورة يقوم على ترابط موضوعاتها وتناسقها فقال: "والهدف الذي سعت إليه

وتتضح هذه الوحدة في السورة بعد الاطلاع والبحث في مجموعة علاقات داخلية؛ ربطت السورة بآياتها واسمها وأحكامها، وعلاقات خارجية؛ ربطت السورة بالسور المجاورة، والسور المتشابهة في أسلوبها ومضمونها.

المطلب الثاني: مفهوم الدلالة اللفظية للكلمة القرآنية.

أولاً: الدلالة في المعاجم مصدر الدليل بالفتح والكسر^(٧)، وجاء في مقاييس اللغة: "دل لها أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق. والدليل: الأمانة في الشيء. وهو بين الدلالة والدلالة. والأصل الآخر قولهم: تدلل الشيء، إذا اضطرب. ومن الباب دلال المرأة، وهو جرأتها في تغشج وشكل، كأنها مخالفة وليس بها خلاف. وذلك لا يكون إلا بتمايل واضطراب. ومن هذه الكلمة: فلان يدل على أقرانه في الحرب، كالبازي يدل على صيده.^(٨) والجمع بين المعنيين في تضمن الثاني المعنى الأول، ففي الاضطراب خلاف الثبات وفي مخالفتها بيان للشيء والإشارة له.

جاء في لسان العرب "دله على الشيء

أن أقدم تفسيراً موضوعياً لكل سورة من الكتاب العزيز. والتفسير الموضوعي غير التفسير الموضوعي: الأخير يتناول الآية أو الطائفة من الآيات فيشرح الألفاظ والتراكيب والأحكام! أما الأول فهو يتناول السورة كلها؛ يحاول رسم "صورة شمسية لها" تتناول أولها وآخرها، وتعرف على الروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها، وآخرها تصديقاً لأولها. لقد عنيت عناية شديدة بوحدة الموضوع في السورة، وإن كثرت قضاياها، وتأسيت في ذلك بالشيخ محمد عبد الله دراز عندما تناول سورة البقرة - وهي أطول سورة في القرآن الكريم - فجعل منها باقة واحدة ملونة نضيدة، يعرف ذلك من قرأ كتابه "النبأ العظيم" وهو أول تفسير موضوعي لسورة كاملة، فيما اعتقد...^(٩)

وبهذا يظهر تطور مفهوم الوحدة الموضوعية من ألوان التفسير الموضوعي، وتشابهه معه في استخراج الروابط الداخلية والخارجية التي تعد أهم طرق التدليل على وحدة السورة الموضوعية؛ ذلك أن دراسة الوحدة الموضوعية يحتاج للتدقيق في موضوعات السورة وما تميزت به السورة عن غيرها من السور في عرضها لهذه الموضوعات.

يَذُلُّهُ ذَلًّا وَدَلَالَةً فَائِدَلَّ سَدَّدَهُ إِلَيْهِ وَدَلَّتْهُ فَائِدَلَّ .. والدَّلِيل ما يُسْتَدَلُّ بِهِ والدَّلِيل الدَّالُّ وقد ذُلَّ على الطريق يَذُلُّه ذَلَالَةٌ ودَلَالَةٌ وذُلُولَةٌ والفتح .. والدَّلِيل والدَّلِيلِي الذي يَذُلُّكَ ... ولفظ الدليل يَذُلُّ على الدَّلَالَةِ... وفي حديث علي عليه السلام في صفة الصحابة عليهم السلام ويخرجون من عنده أدلة - هو جمع دليل - أي بما قد علموا فيدُلُّونَ عليه الناس؛ يعني يخرجون من عنده فُقُهَاء فجعلهم أنفسهم أدلة مبالغة^(٩). والدلالة هي الإرشاد، وما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه، جمعها دلائل ودلالات^(١٠).

ويترتب على المعاني المعجمية أن مفهوم الدلالة في المعاجم هي الإرشاد والهداية والتسديد أو الإشارة للشيء وتعيينه عن غيره.

ثانياً: مفهوم الدلالة في الاصطلاح، قد اهتم علماء المسلمين بعلم الدلالة والمعنى، وتناولهم في بحوثهم ودراساتهم، فجاء عند الفارابي (ت ٣٣٩هـ) قوله "علم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمية: علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تتركب وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين تصحيح الأشعار"^(١١). فلا يوجد عنده لفظ لا يصور دلالة معينة أو يشير لها، وقد فسر

الفلاسفة الدلالة من خلال الصور الذهنية المتشكلة في العقل، فعن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) أنه فسر الدلالة بفهم أمر من أمر^(١٢)، وظاهر قوله أن هناك صورة تتشكل في الذهن ترجع لفهم السامع أو المتكلم. وفي تعريفات الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) فإن الدلالة هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمن والالتزام؛ لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن وعلى ما لا يلزمه في الذهن بالالتزام كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن وعلى قابل العلم بالالتزام^(١٣). بينما يرى بعض اللغويين أن الدلالة هي ترادف للمعنى، دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى أو نظرية المعنى^(١٤)، ومنهم من يرى أن المعنى أوسع لاهتمامه بالعبارة والجملة، وثالث يرى أن الدلالة أوسع لأنها تتضمن توضيح العلاقة بين الدال والمدلول وما يتفرع عنها من اشتقاقات فرعية مرنة^(١٥). وقد جاء عند ابن عاشور أن الدلالة "إشعار بأمر خفي، وندلكم أي نعرفكم ونرشدكم... وغالب استعمال هذا الفعل أن يكون في إرشاد من يطلب المعرفة"^(١٦)، بينما يرى المحدثون أن الدلالة هي دراسة علم

المعنى، فهو العلم الذي يبحث في معاني الحروف والألفاظ والجمل والموضوعات، ضمن سياقاتها أو بمعزل عنها.

والمقصود بدراسة دلالة الانفرادات اللفظية في هذا البحث، هو دراسة ما يتعلق باللفظ الذي انفردت به السورة جذرا واشتقاقا من حيث فهم معنى الجذر للفظ وما ينبني عليه من تصورات واحتمالات لغوية، ثم دراسة صيغته البنائية وما تحمل من معاني، وربطها بالتركيب والسياق في الآية لاستخراج فقه لغوي بياني خاص باللفظ، ليظهر السبب في تخصيصه وانفراده بهذه السورة دون غيره.

المبحث الثاني: الوحدة الموضوعية لسورة النور.

ويتضمن هذا المبحث تعريفاً بالسورة، ودراسة مجموعة من العلاقات الداخلية والخارجية التي تساهم في استنباط وحدة السورة الموضوعية.

المطلب الأول: التعريف بسورة النور وأهم مقاصدها.

أولاً: التعريف بسورة النور. سورة النور من السور المدنية^(١٧)، وهي ستون وآيتان في المدنيين والمكي وأربع في عدد الباقي^(١٨)، وقد عرفت بهذا الاسم في

المصاحف وكتب السنن، ولم تعرف بغيره، وجاء عن عمر بن الخطاب أنه كتب لأهل الكوفة: "علموا نساءكم سورة النور"^(١٩)، جاءت السورة في الجزء الثامن عشر من القرآن الكريم، بعد سورة "المؤمنون" وقبل سورة "الفرقان"، برقم أربع وعشرين، سادسة النصف الثاني من القرآن الكريم.

وارتبطت السورة بكثير من الحوادث التي وافقت نزول آيات من السورة، وساهمت في تحديد تاريخ نزولها، أولها: الآية التي تنهى عن الزواج من الزواني، في قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، ذكر في السنن أن مرثد بن أبي مرثد^(٢٠) كان يحمل الأسارى في مكة، وكان في مكة بغي يقال لها عناق، وكانت صديقته قال: جئت إلى النبي ﷺ فقلت يا رسول الله أنكح عناق؟ قال: فسكت عني، فنزلت الآية... فدعاني؛ فقرأها علي، وقال لي: "لا تنكحها"^(٢١). توفي مرثد ﷺ في السنة الثالثة للهجرة^(٢٢)، وفي هذا دلالة على زمن نزول السورة.

وذكر سبب نزول آخر، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: أن امرأة كانت يقال لها أم مهزول وكانت تكون بأجساد

ثانيا : أهم مقاصد سورة النور الدالة على وحدتها الموضوعية.

اعتنى بعض المفسرين في دراسة مقاصد السورة وربطها مع مقصد عام تهدي إليه السورة القرآنية، وقد سلط الإمام البقاعي في تفسيره الضوء على مقاصد مهمة بينت شخصية السورة، وربط بين دلالة اسم السورة بمحورها، فجعل اسم السورة "النور" علامة بارزة في الربط بين مواضيع السورة وأهم مقاصدها، فقال: "مقصودها مدلول اسمها المودع قلبها، المراد منه أنه تعالى شامل العلم، اللازم منه تمام القدرة، اللازم منه إثبات الأمور على غاية الحكمة، اللازم منه تأكيد الشرف للنبي ﷺ ... والطهارة لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها"^(٢٩).

ولكن صاحب الظلال جاء بالتعبير الأمثل والأشمل في بيان مقصد السورة فنقل عنه أكثر الباحثين من بعده^(٣٠)، فقد ربط دلالة لفظ "النور" بذات الله، ومقاصد السورة، فقال: "المحور الذي تدور عليه السورة كلها هو محور التربية التي تشتد في وسائلها إلى درجة الحدود، وترق إلى درجة اللمسات الوجدانية الرفيقة... تربية عناصرها من مصدر النور الأول في السماوات والأرض، نور الله الذي أشرق به الظلمات..^(٣١)

وكانت مسافحة كان يتزوجها الرجل وتشرط له أن تكفيه النفقة، فسأل رجل عنها النبي ﷺ أيتزوجها؟ فقرأ نبي الله ﷺ أو أنزلت عليه الآية، والرواية تدل أيضا على أن السورة نزلت في أول الهجرة.

ثانيا: آيات اللعان (٦-١٠) التي ارتبطت برواية هلال بن أمية^(٢٣)، وعويمر العجلاني^(٢٤)، حيث جاء في صحيح بخاري: «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمِيَّةٍ، قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْبَيْتَةُ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيْتَةَ، فَجَعَلَ يَقُولُ: الْبَيْتَةُ، وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ، فَذَكَرَ حَدِيثَ اللَّعَانِ^(٢٥)».

وكذلك آيات حادثة الإفك (١١-٢٦)، التي اتهمت بها السيدة عائشة بالفاحشة بهتاناً وظلماً، وربطها بعض المفسرين بآيات القذف أيضاً^(٢٦)، وجاءت تفاصيل الحادثة في كتب الروايات^(٢٧)، وكانت الحادثة في السنة السادسة للهجرة على الراجح^(٢٨). كما تضمنت السورة عدداً من التشريعات حفظت أموال الناس وأعراضهم، عجز البشر حتى يومنا هذا أن يضعوا مثلها.

الموضوعي الداخلي والخارجي للسورة.
وخصائصها.

**أولاً: العلاقة بين دلالة اسم السورة
ووحدتها الموضوعية.**

معنى النور في اللغة الضوء الذي يعين على الإبصار^(٣٢)، وجاء اسم الله النور في آية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥]^(٣٣)، فقد ذكر- لفظ النور في السورة سبع مرات^(٣٤) في هذه الآية وحدها- ذكر لفظ "نور" خمس مرات في الثناء على الله عز وجل^(٣٥). وارتبط اسم السورة "النور" بدلالاتها التربوية، ودلالات أحكامها وآدابها وتشريعاتها على حياة المؤمن بترقية خلقه إلى أعلى الدرجات، وتقويم طريقه بعد الانحراف بأدق الوسائل وأحسنها^(٣٦)، فيظهر الارتباط العميق بين اسمها الذي ارتبط بذات الله الشريفة، ودل على صفة من صفاته، بحقيقة أثر تلك السورة في تنوير المجتمع المسلم، وكشف خبث المنافقين وخططهم التي تحاك

ويظهر بعد تدبر آيات السورة، والنظر في أقوال الباحثين فيها أنّ الوحدة الموضوعية للسورة- التي تعبر عن أهم موضوعاتها والترابط المنتظم بينها وأهم مقاصدها- كان في الهدايات التربوية المنتشرة في آيات السورة التي تربي العباد وتنظم العلاقات والروابط بينهم بالنور الإلهي؛ فتنجلي الظلمة عن الأمة المسلمة، ويتحقق العدل المطلق بتلك القوانين والتشريعات الثابتة المستقرة، التي شرعت لحماية أعراضهم وأموالهم، ولتزكية أخلاقهم وترقيتهم فوق الأمم، وتكشف خطر المنافقين وفساد قلوبهم وأخلاقهم، وحرصهم على إشاعة الفاحشة والرذيلة في المجتمع المسلم، وتكشف عن طبيعة النفس البشرية في إيلاف المعصية، وتلبس إبليس على الناس في اعتيادها رغم الأذى الذي تسببه للفرد والمجتمع، فجاءت السورة تسلط نورها على تلك العيوب في المجتمع المسلم الناشئ، وتزكي الأنفس، وتضبط الميزان القضائي للأمة.

المطلب الثاني: البناء الموضوعي الداخلي والخارجي للسورة وعلاقته بوحدة الموضوعية

وقد برزت الوحدة الموضوعية للسورة من خلال دراسة تناسق علاقات البناء

في الظلمات.

ثانياً: العلاقة بين الوحدة الموضوعية للسورة ومقاطعها..

تتميز سورة النور بمطلع متميز، حدد أهم ملامح شخصية السورة، فهي سورة متميزة بالبيانات التي جاءت فيها، وبناء على هذه البيانات احتوت السورة مقدمة وأربعة مقاطع وخاتمة، وهي:

مقدمة السورة: قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١]، وهذه السورة امتازت بالبداة بكلمة "سورة" وهذه البداية دلالة على أهمية كل آية فيها، وكلمة "فرضناها" تؤكد أن الأخذ بكل ما فيها من حدود وأخلاق وآداب عند الله سواء، وأن هذه التشريعات والتوصيات واجبة الاتباع لاستحقاقها ذلك الوجوب من الله (٣٧)، فيكون تعلق المقاطع مرتبطاً بهذه الفرائض والهدايات التربوية التي نظمت المجتمع المسلم وتحقق بها العدل المطلق. ثم بدأت آيات المقطع الأول الآيات (٢-٣٣) في تسليط نورها إلى هدايات ووسائل لتحسين النفس وتحصيل العفة والطهارة (٣٨). ثم بينت آيات المقطع التالي (٣٤-٤٦) في هداية الناس إلى نور الله، وأثر نوره -سبحانه- في استقامة

الناس، وتضمن هذا المقطع بيان صفة من صفات الله، وهي النور، وبينت عظم أثر هذا النور الذي أنزله في عبادته، قال ابن عمر- رضي الله عنهما- سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله خلق خلقه، ثم جعلهم في ظلمة، ثم أخذ من نوره ما شاء، فألقاه عليهم، فأصاب النور من شاء أن يصيبه، وأخطأ من شاء، فمن أصابه النور يومئذ فقد اهتدى، ومن أخطأ يومئذ ضل...» (٣٩)، ثم جاءت آيات المقطع التالي، تهدي الناس لحقيقة المنافقين، وخطرهم على المجتمع المسلم، الآيات (٤٧-٥٧) يقوم المجتمع المنتظم على محور احترام القوانين والتشريعات التي ارتضتها جموع الأمة، وفي حال أمة الإسلام فإن الأصل أن دستورها مستمد من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، لهذا يعد محور التنظيم في الأمة مرتبطاً بعقيدتها التي تنص على أن الحكم لله، وما رفض هذا الحكم إلا صفة من صفات المنافقين (٤٠)، وأثر تلك الطاعة المطلقة لله ورسوله في المؤمنين هو تحقيق الخلافة. ثم كان المقطع الأخير في هدايات إرشادية في تهذيب المجتمع المسلم وتزكيته، الآيات (٥٨-٦٤)، تضمن هذا المقطع مجموعة من الأحكام الخاصة ببيوت المسلمين، بعد أن وعد المطيعين منهم بالخلافة، عادت الآيات تبين أن الخلافة لا

تكون لمجتمع متخبط، فالكون يقوم على وتيرة الدقة والتنظيم، ولن يكون فلاح المؤمن إلا بتركية النفس من كل أسباب الفساد والإفساد، ولهذا نصت الآيات على آداب وأحكام تزكي النفس وترتقي بها، ومنها: بيان أوقات الاستئذان؛ حفاظا على عورات المسلمين، وحكم القواعد من النساء، وحكم طاعة الرسول ﷺ وتوقيره وأهله^(٤١).

وارتبطت خاتمة السورة بمقدمتها؛ فلما ذكر في أول السورة حدّ الزنا والقذف قال تعالى في آخرها: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فكان أول السورة بيان لمجموعة من هؤلاء المخالفين أمر الله - الزانية والزاني والقاذف - أولئك الذين خالفوا عن أمره فأصابهم عذاب أليم في الدنيا وفي الآخرة، وقال تعالى في آخر سورة النور: ﴿إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٤]، فالخاتمة تبين عظيم علم الله، وأثر هذا الاعتقاد في تهذيب خلق المؤمن وسلوكه، وحمايته من الفتن المثيرة للمعصية سرا وعلانية، لإيمانه أنّ الله هو الأعلم بأحوال عباده، وبما جبلت عليه أنفسهم من حب الشهوات فهو الأعلم

بالحكم الأنسب لتهذيبهم وتزكيتهم، وأنه تعالى هو المالك لكل ما في السماوات الأرض، ومن ملك شيئا فهو الأحق بالحكم فيه، فيتحقق بالإيمان أمن المجتمع المسلم لطهارة النفس من المعاصي السرية، وطهارة المجتمع من المعاصي العلانية^(٤٢).

ثالثا: العلاقة بين سورة النور والسورة السابقة لها "المؤمنون" والسورة اللاحقة لها سورة "الفرقان"

جاءت سورة "المؤمنون" قبل سورة النور^(٤٣) في ترتيب المصحف الشريف، وكما تبين سورة "المؤمنون" دلائل الإيمان والصبغة التي اتسم بها أهله، جاءت سورة النور تدرج فرائض تنظم المجتمع المؤمن أخلاقيا، وترتقي به بالتشريعات الربانية النيرة، فسورة "المؤمنون" في ضبط النفس وتهذيبها، وسورة النور في ضبط علاقة المؤمنين مع بعضهم وتنظيمها.

وتشابهت السورتان بنقاط عدة أظهرت الترابط بين السورتين المتجاورتين، منها: وصف أهل الفردوس في سورة "المؤمنون" بحفظهم فروجهم؛ أما سورة النور فصلت أحكام هذه الفضيلة، وحدودها^(٤٤)، وعندما وصفت سورة "المؤمنون" أعمال المفلحين، جاءت سورة النور لتبين أنّ هذه أعمال قائمة

الأحزاب^(٤٧) في عدة نقاط أهمها: بيان عظيم ضرر المنافقين على الجماعة المسلمة، وتقولهم على بيت النبوة الأباطيل والشبهات، والتمهيد بتحذير المجتمع المسلم من قذف المحصنات، وذلك بفضح كذبهم وتريصهم بالمسلمين للغدر بهم في الشدائد^(٤٨)، وبدأت السورة وختمت بالتحذير منهم، مبينة منزلة الرسول ﷺ وأزواجه، مع أفرادهنّ بأحكام تناسب منزلتهن وعلو شأنهن^(٤٩).

وتشابهت سورة النور مع سورتي الطلاق والتحريم^(٥٠) بتضمنها تشريعات وآداب تخص الأسرة المسلمة، من أحكام الطلاق وما يتعلق بها من عدة ونفقة وإرضاع وإسكان^(٥١)، وسورة التحريم تشابهت مع سورة النور ببيان حادثة تخص بيت النبوة، وتتعلق بأزواجه ﷺ والغرض منها بيان منزلة بيت النبوة بين المسلمين وأنّ لا شيء في حياته ﷺ إلا جعله الله كتاباً مفتوحاً لأمتة ولل البشرية كلها^(٥٢)، وفي هذا دليل على طهارة أزواج النبي وعفتهن، فإن كان الله - عزّ وجلّ - أنبأه بحوار دار في بيته خفية عنه، فهل يغفل عن فاحشة زعم المنافقون وقوعها في بيت النبي ﷺ؟!

وكذلك تشابهت سورة النور مع سورة النساء^(٥٣)، فمن المقاصد الأساسية

على الاتباع المتمثل في طاعة الله كما بين رسول الله ﷺ في المنهج المستقيم الذي ارتضاه الله لهم، وقيدت الإيمان بذلك^(٥٤).

اهتمت سورة النور بتزكية النفوس وتطهيرها، وبينت أن تحقيق ذلك باتباع آيات الله البينات التي أنزلها على رسوله ﷺ وأثر ذلك في انجلاء ظلام الجهل العقائدي والسلوكي بنور من عند الله، ودفعت السورة شبهات المنافقين حول بيت النبوة، وكذا سورة الفرقان اعتنت بمؤازرة النبي ﷺ والتصدي لشبهات الكافرين حول الوحي ومصدرية القرآن، فتشابهت السورتان في بيان طرق الكافرين والمنافقين في التشويش على الناس، وتليبهم على الناس بالأباطيل والحجج الواهية لإفساد دينهم عليهم.

وخاتمة سورة النور تبين سعة ملك الله، وتعظيم أمر الرسول ﷺ وتهديد من تجاوز الحد، وافتتحت الفرقان بتمجيد الله، وإثبات فضله على عباده، ونعمه عليهم بما أنزل على عبده هداية لهم، وإنذاراً مما ينتظر الكافرين من عذاب وخزي في الدنيا والآخرة^(٥٥).

رابعاً : العلاقة بين سورة النور والسور المشابه لها.

تربط السورة علاقة تشابه مع سورة

والتوحيد، حيث تتابعت هذه الأحكام وفق ترتيب وانسجام دقيق^(٥٧). وتشريع عدد من الحدود وهي: حد الزنا، والقذف، واللعان، وبينت ماهية كل حد؛ كيفاً وكماً، وشرطاً، وكل ذلك بإيجاز بليغ.

٢- تميزت سورة النور بانفرادها ببيان براءة السيدة عائشة -رضي الله عنها- من الإفك الذي اتهمت به، حيث أصبحت هذه الآيات مقياساً لعقيدة المؤمن، فبينت تفاوت الإيمان في المجتمع المسلم، حيث قسمت الحادثة المجتمع -بناء على تعاملهم معها- إلى أربعة أقسام، وهي: المنافقون والمتلقون بالستهم والصامتون، وأفضل هؤلاء هم الظانون بأنفسهم وغيرهم خيراً، فسلطت الآيات الضوء على نفوس المسلمين، ونبهتهم إلى التصرف الأمثل في التعامل مع قضايا الإفك.

٣- تضمنت سورة النور آية فريدة وهي آية المشكاة^(٥٨)، فهي قلب هذه السورة، والرباط بين آياتها، حيث بينت حال المؤمن المهتدي بنور الله -تعالى-، المستفيد من العلم الإلهي المنزل، والأحكام الشرعية التي أنارت بصيرته وأشعلت قلبه، وهدته طريقاً لتزكية النفس ورقيقها، فجمعت له نور الفطرة مع نور الإيمان، ونور العلم مع

التي عاجلتها سورة النساء بناء المجتمع، وحماية الجماعة المسلمة، وبيان أثر اتباع أحكام الله ومنهجه الرباني في إقامة دعائم المجتمع المتحضر أخلاقياً وفكرياً^(٥٩)، واعتنت السورة برعاية حقوق الضعفاء والأيتام والمساكين، وحقوق الأسرة المسلمة والمحافظة على العلاقات الزوجية، وبيان الطرق السليمة للانفصال منها، واعتنت السورة بنقد عادة الجاهلية في الميراث، وإقرار النظام الأمثل فيه، وأقرت آيات السورة المنهجية السليمة في التغيير والإصلاح في المجتمع المسلم، القائمة على العدل والإحسان^(٥٥)، وعرضت لأحوال المنافقين وفضائحهم، وإبطال مآثر الجاهلية، واستبدالها بالنور الذي أنزله الله.^(٥٦)

المطلب الثالث: خصائص سورة النور مضموناً وأسلوباً.

الخصائص العامة التي بينت وحدة السورة وساهمت في سطوعها.

أولاً: خصائص مضامين سورة النور.

١- امتازت سورة النور بتحديد تسعة أحكام هي: حكم الزنا، والقذف، واللعان، والاستئذان، وغض البصر، وحفظ الفرج، وحكم نكاح الزواني والمشركات، والمكاتبة، والبغاء، وربطت كل ذلك بالإيمان بالله

وتكاليف، ومن آداب وأخلاق... فيدل هذا البدء الفريد على مدى اهتمام القرآن بالعنصر الأخلاقي في الحياة، ومدى عمق هذا العنصر - الأخلاقي - وأصالته في العقيدة الإسلامية، وفي اهتمام الإسلام بالنفس البشرية وتزكيتها^(٦٢)، فجاء مطلع السورة مصاغاً بأسلوب يؤكد أهمية ما وراءه من أحكام وتكاليف، فجمع ذهن السامع، وحضر القلب والسمع لتلقي الأمر، وأظهر قيمة الأحكام المنزلّة؛ وفيه تعظيم وإجلال الله لحكمته وعلمه، وكل ذلك من انسجام الآيات القرآنية في بناء السورة الواحدة.

٢- امتازت سورة النور بعدد من التشبيهات التمثيلية التي ميزتها، وأوضحت القيم الحقيقية لأعمال الناس يوم القيامة، فضرب فيها مثلاً، لقلب المؤمن وأعماله في آية النور^(٦٣)، "وضرب الله مثلاً لنور القرآن المعنوي بمصباح أرضي من صنع الناس، ذي نور صافٍ من آية شائبة، وهذا النور يتلأأ كالنور الدري، والقرآن بالنسبة إلى سائر كلام الله كقطرة من بحر، وكذلك نور المصباح بالنسبة إلى سائر ما خلق الله من نور في الكون الكبير^(٦٤). وضرب مثلاً لقلب الكافر^(٦٥)، حيث شبه أعمال الكافر بالسراب، حيث لا ثواب ولا أجر له فيه؛ ووجه الشبه هو توهم أنّ ما يسعى له

صفاء المعرفة، فكان كل ذلك له نورا على نور^(٥٩).

٤- من أهم ما تميزت به سورة النور إبرازها الرابط التفسيري بين الخطابين القرآني والنبوي، فإنّ الحوادث والنوازل التي تزامنت مع السورة ساهمت في إضافة معانٍ تفسيرية للآيات^(٦٠)، وبينت علاقة التكامل القوية بين السنة وتفسير القرآن.

٥- تميزت سورة النور بآية تضمنت سبع وصايا ربانية للمؤمنات من شأنها تحصينهن من الفواحش، وتعريفهن بقيمة العفة في بناء شخصية المسلمة، وبهذا تمنع استغلالها من صانعي الرذيلة ومحبي انتشارها في المجتمع، وهذه الأوامر هي: "يغضضن البصر، ويحفظن الفرج، ولا يبدن زينةهن إلا ما ظهر منها، ويضربن بخمورهن، ولا يبدن زينةهن إلا... ولا يضربن بأرجلهن، ويخفين زينةهن^(٦١)".

ثانياً: خصائص السورة الأسلوبية.

لسورة النور عدة خصائص أسلوبية ميزتها عن سور القرآن، وبينت ملامح السورة وشخصيتها، ومنها:

١- تميزت السورة بمطلع فريد انفردت به عن غيرها من السور، قال عنه صاحب الظلال: "تبدأ بإعلان قوي حاسم عن تقرير هذه السورة، وفرضها بكل ما فيها من حدود

موجود^(٦٦)، وكذلك في قوله "أو كظلمات في بحر لجي" فخير السامع بين التشبيهين لصالح كليهما في تشبيه حاله، غير أن هذا التمثيل بين التخبط الذي يعيشه الكافر في حياته، فكان كل عمله ظلمات، ثم بين أشد أنواع الظلمات على الإنسان وهي ظلمات البحر المتلاطمة أمواجه للغريق فيه، لين أن من لم يوفقه الله للإيمان فلا نور له يهتدي به في حياته فينجو^(٦٧).

٣- انفردت السورة بأبنية لأفعال وأسماء لم ترد إلا فيها، أولاً: انفردت بثمانية وعشرين فعلاً مضارعاً تشهد، يكذب، تلهيهم، تمسه، ليتمكن، ينكحها، يجده، يضعن، يوقد، يتقه، تأخذكم، ليستذنكم، يؤلف، تحسبونه، يحفظن، يحفظوا، يخفين، يخالفون، تدخلوها، ترفع، يرمون، يتسللون، تسلموا، تشيع، ليصفحوا، يصرفه، يضربن، تطيعوه^(٦٨). وخمسة أبنية لأفعال ماضية، وهي: حُمِلَ، حُمِلْتُمْ، أدخلناها، أردن، ارتابوا^(٦٩).

وثلاثة أفعال أمر، وهي أنكحوا، فاجلدوا، فاجلدوهم^(٧٠). وانفردت بتسعة وثلاثين اسماً، وهي: كبره، شهادات، إكراههن، لوذا، هينا، آباء، أخواتهن، مبرءون، برقه، أبصارهن، البغاء، أبنائهن، ثيابكم، ثيابهن، تحصنا، الحلم، الخبيثون، الخبيثين، الخبيثات، الخامسة، خورهن، خوفهم، أخوالكم،

ذري، أربع، مذعنين، رجلين، الزجاجة، زينتهن، كسرأب، النور، سنا، شأنهم، شرقية، مصباح، صديقكم، صلاته، طوافون، الطيبون، الظمان، الظهيرة^(٧١).

٤- وامتازت السورة بذكر بعض الأبنية الصرفية فيها أكثر من غيرها من السور، وهي: كاذبين؛ وردت مرتين من ثلاث، يمشي؛ وردت ثلاث من سبع، مباركة؛ وردت مرتين من أربع، الأبصار؛ وردت ثلاث من ثماني عشرة، بعولتهن؛ ثلاث من أربع، بيوت؛ تسع من أربعة عشر، بيوتا؛ ثلاث من تسع، بيوتكم؛ مرتين من ست، ميينات؛ مرتين من ثلاث، كلمة ثلاث؛ وردت مرتين من ست، ودعوا؛ مرتين من ثلاث، يسبح؛ مرتين من سبع^(٧٢). وامتازت السورة بأربع انفردات لفظية وهي الأياض، يحيف، مذعنين، لوذا^(٧٣)، ودلالاتها هي موضع البحث في المطلب القادم.

٥- سورة النور جاءت معظم فواصلها منتهية بحرف النون؛ وعددها إحدى وثلاثون فاصلة، وبحرف الميم؛ وعددها اثنتان وعشرون فاصلة، أما الفواصل إحدى عشرة الباقيات، فانتتهت بحرف الراء؛ سبع فواصل؛ الأبصار مكرر ثلاث مرات، المصير مكرر مرتين، وقدير ونور، والباء؛ وجاءت فاصلتين كلمة الحساب، واللام؛ فاصلة

المبحث الثالث: دلالات الانفرادات اللفظية، وعلاقتها بالوحدة الموضوعية للسورة.

من مميزات سورة النور انفرادها بستة ألفاظ وهي الأيامي، زجاجة، سنا، مذعنين، يحيف، لواء. وتختلف دلالة كل لفظ بتنوع مادته وبنائه الصرفي وموقعه في تركيب الجملة وسياق الآيات، لتظهر بعد دراسة هذه الدلالات علاقة اللفظ بوحدة السورة وتناسب موضوعاتها.

المطلب الأول: دلالة الانفرادة الأولى:

«الأيامي» في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمُ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْطِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٢]. جاءت الانفرادة في سياق يرشد المسلمين على الزواج عموماً لتحسين النفس، وتزويج الضعفاء منهم والمعوذين^(٧٨).

أولاً: دلالة مادة أيم في اللغة.

الأيامي جمع أيم؛ وهي الوحيدة، قال عنه الخليل (ت ١٧٥هـ): «الأيام من الحيات... والإيام: الدخان... وامرأة أيم قد تايّمت؛ كانت ذات زوج فمات وهي تُصلح للأزواج لأن فيها سُورَة من شباب... والأيامي: جَمْعُهَا»^(٧٩). «فصل الأزهرى (ت ٣٧٠هـ) في

واحدة الأصل، وفي دلالة ألفاظ وفواصل الآيات معان تتوافق مع وحدة السورة، فالإبصار يحتاج لنور، والمصير والحساب هو الرادع للنفس من الانحراف، والنور والقدير من أسماء الله التي ناسبته وحدة السورة وهداياتها التربوية.

٦- امتازت السورة بذكر بعض التراكيب النحوية ذاتها لزيادة النسق الصوتي والإيقاعي للسورة، ومن أمثلته: "ولولا فضل الله عليكم ورحمته" حيث ذكر التركيب أربع مرات^(٧٤)، وقصد منه تذكير المخاطبين بفضل الله عليهم ورحمته بهم، سواء كان ذلك في سياق التيسير عليهم أو في الحدود التي فرضها الله لتنظيم حياتهم، وتطهير قلوبهم من الفواحش وتزكيتها^(٧٥)، وكذلك التركيب: "يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم"، ذكر مرتين في السورة، مرة بعد الوعظ ومرة بعد تقديم وسائل الوقاية للمحافظة على عفة المجتمع، ومرة ثالثة بالإضافة لضمير العظمة آياته^(٧٦) في حكم استئذان الأطفال، ويلاحظ أن كلمات التركيب تحفز المتلقي للانتباه إلى الحكم الربانية، ولتقدير عظمة هذه التشريعات لعظم علم المشرع وحكمته، فيخضع لها مستسلماً^(٧٧).

يُؤوم أوْماً^(٨٥)

وجمع ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): الأقوال في معجمه على أصول ثلاثة، فقال: ثلاثة أصول متباينة: الدُّخان، والحِية، والمرأة لا زوج لها... قال الأصمعي (ت ٢١٦هـ): آمَ الرجل يؤوم إياماً، دَخَنَ على الخلية ليخرج نحلها فيشتار عسلها، فهو آيم، والنحلة مؤومة، وإن شئت مؤومٌ عليها. وأما الثاني فالآيم من الحيات الأبيض... وقيل: هو الجان من الحيات. والثالث الآيم: المرأة لا بعل لها والرجل لا مرأة له...^(٨٦). وكذا قال الأصفهاني في معجمه، وابن منظور في اللسان^(٨٧).

بعد البحث في أصول اللفظ الثلاثة؛ الحية، الدخان، ومن لا زوج له، نجد دلالة المادة تشير إلى رابط يجمع بين الأصول وهو الالتواء وعدم الاستقرار؛ فالحية كثيرة الالتواء لا تستقر على حال، والدخان استعمل للتفريق بين النحل وعسلها فحمل معنى التشويش وعدم استقرار الرؤية، وكذا الآيم من الناس، فهو من فارق زوجه أو طال عليه العزبة، يظهر على حياته عدم الاستقرار والتشويش لبيان حاجته لشريك في حياته، وإطلاقه على النساء لكثرة وفاة أزواجهن عنهن في المعارك والحروب والأسفار.

دلالة المادة آيم، ونقل أقوال اللغويين فيها، فنقل عن أبي عبيد (٢٢٤هـ)^(٨٠): الآيم والأين، جميعاً: الحية. وقال شمر (ت ٢٥٥هـ)^(٨١): قال أبو خيرة: الآيم والأين والثعبان: الذكران من الحيات، وهي التي لا تُضرب أحداً، وقال ابن شميل (ت ٢٠٣هـ): كل حية آيم، ذكراً كانت أو أنثى، وربما شدد فقيل: آيم، كما يقال: هين وهين، والأيامى: القربات: الابنة والخالة والأخت. ونقل عن ابن الأعرابي (٢٣١هـ)^(٨٢)، يُقال للرجل الذي لم يتزوج: آيم، وللمرأة آيمة، إذا لم تتزوج قال: والآيم: البكر والثيب، وعن ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)^(٨٣): فلانة آيم، إذا لم يكن لها زوج؛ ورجل آيم، لا امرأة له؛ والجمع: الأيامى. والأصل: آيايم، فقلبت الياء وجعلت بعد الميم.

وأضاف الأزهرى: وتآيم الرجل زماناً، وتآيمت المرأة، إذا مكثت إياماً وزماناً لا يتزوجان، والحرب مأيمة، أي: تقتل الرجال وتدع النساء بلا أزواج. ونقل عن ابن الأنباري (ت ٣٠٤هـ)^(٨٤): رجل آيم، ورجلان آيمان، ورجال آيمون، ونساء آيمات. وآيم: بين الأيوم والآيمة، وعن ابن الأعرابي (٢٣١هـ): الإيام: الدخان؛ يقال: آم الدخان يئيم إياماً. وقال: وأما الأوام، فهو شدة العطش؛ وقد آم الرجل

ثانيا: دلالة الصيغة الأيامي.

جاء اللفظ في صيغة الجمع لأيم، الأصل أيايم جمع الأيم، فقلبت الياء وجعلت بعد الميم، وأما أيايم فقبيل هو من باب الوضع... وقد آمنت المرأة من زوجها تئيم أيماً وأيوماً وأيمَةً وإيمَةً وتأيّمت زماناً، وأتامت وأتيمتها تزوّجتها أيماً وتأيّمت الرجل زماناً وتأيّمت المرأة إذا مكثت أيماً وزماناً لا يتزوّجان^(٨٨).

وزن أيايم فيه وجهان: عند الزمخشري أفاعل لأنه جمع أيم بوزن فيعل، وفيعل لا يجمع على فعّلى. فأصل أيايم أيايم فوق في قلب مكاني قدمت الميم للتخلص من ثقل الياء بعد حرف المد، وفتحت الميم للتخفيف فقلبت الياء ألفاً. وعند ابن مالك وجماعة: وزنه فعّلى على غير قياس^(٨٩).

وجاء على وزن فعّلى، وهو من جموع المعنى مع فعلى^(٩٠)، يدل على ما تضمن معنى الآفات والأوجاع والمكروه.

قال ابن يعيش: أعلم أن الشيء يُحمَل على الشيء لمناسبة بينهما، إما من جهة اللفظ، وإما من جهة المعنى... وهذه الأسماء حُمِلت على غيرها لتقاربهما في المعنى؛ وذلك أن هذا البناء من الجمع إنما يجمع عليه فعّيل إذا كان في معنى مفعول، وذلك بأن فعله مما لم يُسم فاعله من نحو: قَتِيلٌ،

وجريح. ألا ترى أن تقديره: قَتِيلٌ فهو قَتِيلٌ، وجريحٌ فهو جريحٌ... ولا يجمع من ذلك على فعّلى، إلا ما كان من الآفات والمكروه التي يُصاب بها الحي، وهو غير مُريد لها، نحو: لَدَيْغٍ، وعَقِيرٍ، فتقول في تكسيره: قَتْلَى، وجَرَحَى، ولَدَغَى، وعَقَرَى... فأما جمعهم إياه على فعّلى، فليس بالأصل، وإنما هو بالحمل على جريح، وجَرَحَى... لمشاركتها فعّيلاً، في معنى مفعول في المكروه^(٩١).

ودلالة الصيغة الصرفية دلت أن لفظ الأيايم وصف حالهم، وما يلحقهم من حزن ووجع بسبب الفراق الذي يعيشونه فشابهوا أصحاب الأوجاع والمكروه في ذلك.

قال القرطبي: المقصود من قوله تعالى: ﴿وَأُنْكُحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ﴾ الحرائر والأحرار، ثم بين حكم المماليك فقال: ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾^(٩٢).

وجاء اللفظ في سياق الإرشاد الرباني لعباده للمحافظة على عفة الأمة وطهارتها، فأرشد المؤمنين إلى السعي في تزويج الأيايم، وعطف عليه الصالحين من العبيد، واستغني عن صفة الصلاح في الأيايم لأكثر من مناسبة، ذلك أن حكم الصلاح للزواج قد تحصل لهم من قبل، أو لدلالة صيغته على الحزن والألم الذي علاجه بالزواج^(٩٣).

الموضوعية، التي اعتنت ببيان هدايات تربية تثير حياة الناس باتباعهم آيات الله البينات، حيث ظهرت رعاية الله لعباده، وتشريعه لأحكام تراعي الفطرة التي خلق النفس البشرية عليها، فكان الأمر بالزواج تطهيرا للنفس وللمجتمع كله، لهذا جاءت الآيات التالية تحثهم على الاستعفاف إذا لم يستطيعوا الزواج، فقال تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النور: ٣٣]. من معاني الانفرادات المعجمية الفراق، إضافة إلى معنى التشويش وعدم الاستقرار النفسي، وقد حملت صيغته معنى الحزن والألم، ودل تركيبه على تولي الغير شؤونهم، وهذه حال المجتمع المسلم إن لم يتبع نور الله ويتقيد بشرعه، فتجد الأمة حائرة مشوشة مستضعفة يتسلط عليها غيرها في إدارة أمرها، وكل هذا بسبب تخليها عن إقامة شرع الله.

المطلب الثاني: دلالة الانفرادات "زجاجة" في

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ

واللفظ في محل نصب مفعول به لفاعل دل عليه ضمير الجمع في فعل الأمر أَنْكَحُوا، فكانت همزة القطع في الفعل مميزة له، بينت أن الأمر ليس للفرد الذي سينكح، إنما هو لأولياء أمورهم، حتى لا يعضلوهم عن الزواج أو يعسروه عليهم^(٩٤). ويفهم من التبعية في قوله: ﴿منكم﴾ أنها تخص أحرار المسلمين والمسلمات؛ لأن غير المسلمين لا علاقة لهم بالآية، وفي صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿أنكحوا﴾ معنى الوجوب أو الندب، ويقاس الحكم تباعا لحال المأمور، ومظنة وقوعه في ضرر في دينه ودنياه.

ثالثا: العلاقة بين دلالة الانفرادات "الأيامى" والوحدة الموضوعية للسورة.

جاء سياق الانفرادات في التهذيب والنصح والإرشاد الذي كان أهم محاور السورة ومقاصد وحدتها الموضوعية، فجاءت الانفرادات في آيات أردفت بعد الأمر بالعفاف والإرشاد إلى ما يعين عليه، وهو أمر الأولياء بتزويج من تحت أيديهم من الأيامى والصالحين من العبيد^(٩٥). ودلالة اللفظ المعجمية بينت شمولية الحكم للنساء والرجال والأرامل والمطلقات والعزّاب فكل هؤلاء أيامى" والرابط بينهم الذي دلت عليه الصيغة هو وصفهم بالوحدة، وفي هذا دلالة على العلاقة بين الانفرادات ووحدة السورة

مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ [النور: ٣٥].

جاءت الانفرادة مرتين في سياق ضرب
مثل نور الله سبحانه وتعالى بنور المشكاة.

أولاً: دلالة مادة 'زج' في اللغة.

الزجّ في كلام العرب أصل يدل على
رقة في الشيء، وجمعه زجاج، والواحد منه
زجاجة، ويقال زججته، والزّجج: دقة
الحاجبين، والأزج النعام الأبيض^(٩٦)،
والزّج حديدة أسفل الرّمح جعلت له زجاً،
وزجّجت الرجل طعنته، والزجاج حجر
شفاف^(٩٧). وربط علماء اللسان العربي
دلالة المادة بالسهم لتسميتهم الحديدة التي
تركب على أسفل الرمح 'الزّج' ليرتكز بها
على الأرض، ولا تسمى منطقة الطعن
بالزج إنما الطعن باللسان، والزّجج الحراب
المنصلة، ويقال للظلم 'أزج' إذا عدا برجليه؛
ارتكز عليهما في عدوه، ومنها تسمية النعام
الأزج لطول رجله، وتقول العرب زج
الشيء من يده رماه^(٩٨).

ويظهر من دلالة المادة أن أصل اللفظ
هو الرقة في الشيء، ومنها استعمل اللفظ
في تسمية الحديدة الرقيقة في أسفل الرمح
الزّج، وسمت العرب القوارير والقناديل
زجاجة لرقة ما صنعت به، ولم نجد ما يدل

على علاقة الرمل الذي يصنع منه الزجاج
وأصل المادة في لغة العرب، غير أن ما
يصنع من الزجاج يكون رقيقاً، وكلما رق
وصفا زادت قيمته وثمنه.

ثانياً: دلالة الصيغة 'زجاجة' - الزجاج 'في السياق:

جاء اللفظ مرتين؛ منكرًا مرة ومعرفاً
في الثانية على وزن فُعالة واحدة الزجاجة،
اسم جمع للجنس^(٩٩)، بالضم أو الفتح أو
الكسر^(١٠٠)، والزجاج في علم الكيمياء
جسم شفاف صلب سهل الكسر ينتج من
صهر مخلوط كربونات الصوديوم والكربون
والرمل (السيليكا) ثم تبريد المصهور
بسرعة؛ ليتجمد بلا تبلور^(١٠١).

والوزن فُعَال يكون للأدواء
والأصوات، كسُعَال وزُكَام وصُرَاخ، كلها
أوجاع مصحوبة بالصوت، وتحمل دلالة
صوت تحطم وتكسر نحو حُطَام ودُقَاق^(١٠٢).
وناسب هذا الوزن أصل المادة؛ ففيها الرقة
وسهولة التحطم، وصوت حاد لتحطمها.

وجاءت الانفرادة الأولى في جملة ظرفية
حيث أخبر عن المبتدأ بجملة «الْمِصْبَاحُ فِي
زُجَاجَةٍ»^(١٠٣)، ودلالة الجملة الظرفية في تحديد
فضاء المسند إليه 'المصباح'، في ضمن كلام بليغ
معجز يسمى العرب هذه التركيب من الكلام

تشابه الأطراف وهو أن ينظر المتكلم إلى لفظة وقعت في آخر جملة من الفقرة في النثر أو آخر المصراع في النظم فيتدبى بها^(١٠٣). كما في قوله تعالى: ﴿الْمُصْبَاخُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ﴾.

جاءت الانفرادة في آية تضمنت تمثيلا بلاغيا معجزا؛ حيث مثل الله تعالى لأثر نوره في قلب العبد المؤمن بصورة النور الخارج من مشكاة؛ وهي طاقة مخفورة في الجدار يوضع القنديل فيها لضمان عدم تشتت الضوء، ولتزداد قوته بحجز المشكاة لأشعة الضوء في جهة واحدة، وتمنع تشكل الظل أمام مسار المصباح، وينير هذه المكشاة مصباح؛ والمصباح هو قنديل فيه زيت وقيل يمتص الزيت ليبقى مشتعلا، هذا المصباح لم يترك للهواء فيتلاعب بشعلته أو يدخنها، إنما غطي بزجاجة - وهي اللفظ موضوع الدراسة - وهذه الزجاجه هي جسم شفاف لامع رقيق كلما زادت رقتها زادت حدة صوتها ولعانها، والتمثيل يبين درجات النور المتتابعة في كل ركن من أركان الصورة، فوصفت هذه الزجاجه الرقيقة اللامعة بكوكب دري، والدّر حجر كريم لامع مضيء بذاته، ثم تكتمل الصور مع وصف الزيت الذي يوقد منه المصباح، فهو زيت شجرة مباركة، والبركة تعني

مشمولة بالعناية الربانية زيادة عن غيرها من مخلوقات الله، ثم بين ما نوع هذه الشجرة المباركة أنها زيتونة؛ والزيتون من الشجر الذي تظهر بركته بانتفاع الناس بكل ما فيه من ثمر وبذر وجذع وورق، فلا خبث فيها، ودلالة قوله تعالى: ﴿لَا شَرَقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ﴾؛ أي تستمد نورها من ضوء الشمس كل النهار دون انقطاع لتوسط مكانها بين المشرق والمغرب، فتجعل زيتها يضيء إن لم تمسه نار، فالصورة التمثيلية ترسم الأنوار المتتابعة المتضاعفة من هذا المصباح الذي في مشكاة عليه زجاجة درية زيتة مبارك لامع، فهل من ظلمة لمن امتلك هذا النور في الدنيا؟ وكذا نور الله في قلب المؤمن إذا انتفع به واهتدى به لا يضل بعده أبدا^(١٠٤)، ودلالة محي الانفرادة منكورة مرة ومعرفة أخرى، في قوله تعالى: ﴿الْمُصْبَاخُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ هو مناسبة التنكير المعنى الأول في بيان عموم هيئة أي مصباح متقن الصنع أن يكون له زجاجة، فالغاية من الزجاجه في أي مصباح حماية الشعلة وضبط الهواء المستهلك في الشعلة للمحافظة على نور الفتيل، وهذا النور حاصل في كل زجاج المصابيح، بينما عرف اللفظ في الجملة

التالية لابتداء الكلام عن زجاجة مخصوصة وهي الزجاجة التي بلغ حد لمعانها من شدة صفائها ورقتها ككوكب معلق في السماء ينير ظلمة الفضاء، فكانت الزجاجة في موقعها الثاني بمعنى أخص عن لفظ الزجاجة الأولى .

ثالثاً: علاقة الانفرادة "زجاجة" بالوحدة الموضوعية للسورة.

جاء اللفظ يحمل دلالات عدة في مادته وأخرى في صيغته متناسقاً مع سياق الآيات ليشكل صورة متناسقة مع وحدة السورة، فهذا اللفظ يدل على الرقة الشديدة في المصباح ليعطيه صفاء كاملاً ونوراً أكثر إشعاعاً وصفاءً، وتحمل الصيغة دلالة سهولة التحطم مما يدل على شدة الرقة، فأفضل أنواع الزجاج الشديد الرقة والصفاء، فجاء السياق في ضرب مثل نور الله بنور مصباح داخل مشكاة والمصباح عليه زجاجة، ثم وصفت هذه الزجاجة بأنها كوكب دري من شدة إضاءته، وهنا يظهر الرابط بين اللفظ ومناسبته للسورة فكان الزجاج هو أكثر ما يميز المصباح ويزيد شعلته ويحفظها، وكذا آيات الله وأحكامه فهي ما يميز هذا الدين ويحافظ على قوام المجتمع ويحفظ الناس من شرور أنفسهم، ويحمي المجتمع المسلم من

الفساد، فكانت آيات القرآن عامة والسورة خاصة نوراً مبيناً وواضحاً يظهر علماً أو تشريعاً أو فضلاً أو أدباً أو حقيقة أو عاقبة، وإن آيات الله واضحة كوضوح النور الظاهر من هذه الزجاجة الصافية، وكذا ما تحمله من هدايات وتشريعات تربية منيرة واضحة وقيمة، فهي أيضاً غالية قيمة فلا بد من تطبيق شريعة الله وإلا كان مخالفتها -بمعنى كسرها- وفي كسر زجاجة المصباح ضياع لنوره وتشتت، وكذا مخالفة شرع الله ومحاولة تبديلها بتشريعات وضعية بشرية تؤدي إلى ضياع الهداية بين الناس، وتشتت العدل المطلق الذي لا يكون إلا مع شرع الله.

المطلب الثالث: دلالة الانفرادة (سنا)

في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنْ أَلْسَمَاءٍ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَاءُ بَرَقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَرِ﴾ [النور: ٤٣].

جاءت الانفرادة في سياق بيان عظيم قدرة الله سبحانه في خلقه وفي تكوين المطر وإنزاله.

أولاً: دلالة مادة سنا في اللغة.

الماء في زمن الكلام لدلالة المضارع على ذلك، لكن قولنا كاد الماء يغلي أي اقترب من الغليان كثيراً ولكنه لم يغل بعد^(١٠٨)، ومضارع الفعل يدل أنه يقارب الحصول في زمن المتكلم ولكنه لم يحصل بعد، إنما عدل عن الماضي منه لمناسبة المضارع في نقل الصورة لمخيلة السامع كأن الحدث يحصل الآن.

وكان لفظ "سنا" في محل اسم "يكاد" فأسند ذهاب الأبصار إليه، فهو السبب في مقاربة ذهاب الأبصار لشدة لمعانه، فدل مجيء الاسم بصيغة المصدر على وزن فَعَلَ، ودلالة المصدر على الحدث مجرد من الزمان، وهي سنا من السنو، قال صاحب اللسان: "السنّي الرفيع، وأسناه رفعه"^(١٠٩)، وناسبت دلالة الصيغة السياق من حيث بيان العلاقة بين حدث الرفع والعلو الذي يستشعر به المخلوقات أمام ظاهرة البرق المخيفة، التي يصحبها رغبة ورهبة في القلوب، رغبة في المطر الذي تحمله السحاب وخوفاً من سنا البرق، ويحمله من نار وموت، فجاءت الصورة القرآنية تمثل لمقدار الخوف والدهشة من لمعان وقوة هذا البرق بقوله تعالى "يذهب بالأبصار" فكان معنى الذهاب السلب، وتعريف الأبصار لأن المقصود أن البرق قارب أن يزيل طائفة من جنس الأبصار لأن اللام هنا للحقيقة^(١١٠)، فدلّت الانفرادات التي جاءت في الآية أن

السين والنون والحرف المعتل، لفظ يدل على اللمعان، وهو الضوء المخصوص القادم من علو، فقد جاء في كتاب العين: "السنا حدّ مُتَّهَى ضوء البدر والقمر"^(١١١). وفي المفردات السنا الضوء الساطع^(١١٢)، قال ابن فارس في المقاييس: "السين والنون والحرف المعتل أصل واحد يدلّ على سقي، وفيه ما يدل على العلوّ والارتفاع. يقال سَتَّ النَّاقَةُ، إذا سقت الأرض، تسنو وهي السَّائِيَة. والسَّحَابَةُ تسنو الأرض، والقوم يَسْتَنُون لأنفسهم إذا اسْتَقَوْا، وأما الذي يدلّ على الرِّفْعَة فالسَّناء ممدود، وكذلك إذا قصرته دلّ على الرفع، إلاّ أنّه لشيءٍ مخصوص؛ وهو الضَّوء. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾"^(١١٣).

ثانياً: دلالة اللفظ "سنا" في السياق.

جاءت الانفرادات اسم للفعل الناقص يكاد في جملة في محل نصب حال للودق، في سياق بيان صورة عجيبة من مظاهر خلق الله -تعالى-، حيث عبرت عن صورة المطر النازل من السحاب المتراكم، ودلالة الفعل كاد في اللغة المقاربة، وهو أبلغ في المقاربة من عسى وأوشك، أي قارب الحصول ولم يحصل، فقولك الماء يغلي تدل على غليان

سبب خوفهم من البرق هو شعورهم بضعفهم ودنوّهم أمام هذه المعجزة الكونية التي تمر عليهم دائماً ويمر معها كلما تجدد هذا الشعور بعظمة الخلق ودقة صنعه. ليعقب الآية آية تقلب الليل والنهار ودعوة لكل صاحب بصيرة وبصر أن يتفكر في هذا الخلق ويعتبر ويقر بحقيقة عظم مقدرة الخالق العظيم.

ثالثاً: العلاقة بين دلالة الانفرادة "سنا" والوحدة الموضوعية للسورة.

جاءت الانفرادة في سياق الاستدلال على وحدانية الله وتصرفه في خلق في تصوير بديع لصنع الله في ظاهرة تكون السحاب وظاهرة إنزال المطر من خلاله، عقب آيات تبين خضوع الكون لله تسبيحاً وتعظيماً، وإخبار الله عن قدرته على البعث، فناسب الانفرادة بما حملته من معانٍ في جذرها من علو ورفعة الممثل بذلك الضوء المخصوص الساطع من بين السحب القادر على سلبهم أبصارهم، ليحمل بدلالته معنى القوة والعظمة والرفعة والسمو لخالق هذا الكون المتصرف به، فإنّ في خلق هذه الظاهرة العجيبة المخيفة دليل قاطع على وحدانية الله -تعالى-؛ لعجز معبوداتهم من دون الله على خلق ظاهرة واحدة من هذه الظواهر

العجيبة، ولشهادة الكون كله بتسبيحه لله وخضوعه له على عظم مقدرة الله عزّ وجلّ، ويظهر الرابط بين وحدة السورة التي تبين منزلة التشريعات الربانية أمام غيرها من التشريعات بنور ظاهر واضح جلي يتجلى في ظلمات التشريعات الوضعية لمن زعم قدرته على مشاركة الله في التشريع، فتظهر هذه التشريعات والقوانين الربانية كسنا البرق لهم من شدة سطوعها ونورها وقوتها وعلوها عليهم، لتزرع في قلوبهم تلك الرهبة التي تشتعل في قلوب الناس عند لمعان البرق، ولتظهر ضعف البشر أمام عجائب خلق الله.

المطلب الرابع: الانفرادة "مذعنين" في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ﴾ [النور: ٤٩]، جاءت الانفرادة في سياق إخبار الله تعالى عن صفات المنافقين.

أولاً: دلالة مادة "ذعن" في اللغة انفردت السورة بكلمة "مذعنين"، وأصلها "ذعن"، قال الفراهيدي - (ت ١٧٥هـ) -: "أذعنَ إذعاناً وذعنَ يذعنُ أيضاً أي: انقادَ وسَلِسَ.. ناقةٌ مذعانٌ سَلِسَةُ الرأسِ منقادَةٌ لقائدها، وفي القرآن: (مُذْعِنِينَ) أي: طائعين.." (١١١). وجاء في التهذيب للأزهري - (ت ٣٧٠هـ) -: "الإذعان في اللغة: الإسراع مع الطاعة، تقول: قد أذعن لي بحقّي معناه: قد طاعني لما

المؤمنين، دل على كل من اتصف بالإيمان، وأما المراد من "مذعنين" كل من اتصف بهذه الصفة^(١١٧)، وقد دل انقلاب حال المنافقين من الإعراض إلى الإذعان إلى تلبسهم جميعا واشتراكهم بهذه الصفة.

وفي تركيب الجملة "يأتوا إليه مذعنين" دلائل عجيبة، فهي جواب شرط لـ ﴿وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ...﴾، وتعلق ﴿إِلَيْهِ﴾ بمذعنين ليدل على الاختصاص، فيكون المعنى أنهم لا يأتون على هذه الحالة إلا لحكم الله ورسوله إن كان الحق معهم؛ لعلمهم اختصاص حكم الله بالعدل المطلق دون غيره^(١١٨).

ثالثا: العلاقة بين الانفرادة "مذعنين" والوحدة الموضوعية للسورة.

الوحدة الموضوعية للسورة والرباط بين موضوعاتها هو الهدايات التربوية البيئية والمبينة التي شاع نورها في آيات السورة، بها ينتظم أمر الناس فيما بينهم، ويتحقق العدل المطلق بقوانين وتشريعات ربانية ثابتة منضبطة تحفظ للناس حقوقهم في أموالهم وأعراضهم ونسبهم، وتضمن سلامة عقيدتهم، وترتقي بأخلاقهم وأمتهم، وكان الاستسلام المطلق لأحكام الله وأوامره مع الرضا بها، هو العلامة

كنت التمس منه، وصار يُسرِع إليه..^(١١٢) وقال ابن فارس- (ت ٣٩٥هـ)-: "الذال والعين* والنون أصل واحد يدل على الإصحاب والانقياد. يقال أذعن الرجل، إذا انقاد، يُذعنُ إذعانا، وبناءه ذعن، إلا أن استعماله أذعن^(١١٣)". وفي اللسان: "مذعنين؛ مطيعين غير مستكرهين وقيل مذعنين منقادين وأذعن لي بحقي أقر وكذلك أمعن به أي أقر طائعا غير مستكره^(١١٤)".

ويظهر من دلالة المادة "ذعن" أنها تعبر عن حالة تتضمن ثلاث صفات، وهي الانقياد والإسراع ومطلق الطاعة، فيدل ذلك على الرضا التام عن الأمر بدلالة الإسراع في الأمر الذي هم منقادون إليه.

ثانيا "دلالة الصيغة "مذعنين" في السياق:

جاءت الانفرادة بصيغة الجمع السالم، جمع مذعن، اسم فاعل من أذعن الرباعي بمعنى انقاد أو أطاع مسرعا، وزنه مفعّل بضم الميم وكسر العين^(١١٥)، وجاء اللفظ حالا من فاعل يأتوا، ودلت صيغة البناء باسم الفاعل على الحدث "الإذعان" والحدث "التغير" من الإعراض إلى الإذعان "والفاعل" المذعن^(١١٦)، ويدل جمع السالم على القلة من ناحية العدد، وليس هذا المقصود هنا- إنما قصد دلالاته على الشمول من ناحية الصفة، فإن قيل

النافقين ليدل على خضوعهم له حاجة الدنيا فقط.

المطلب الخامس:- الانفرادة "يحيّف" في قوله تعالى: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ أَرْتَابُونَ أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [النور: ٥٠] تميزت السورة بانفرادها بالفعل المضارع "يحيّف" في الثلث الأخير منها، في سياق الحديث عن المنافقين.

أولاً: دلالة مادة "حيّف" في اللغة.

يحيّف مضارع من مادة "حيّف" قال عنها الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) كلمات موجزة: "الْحَيْفُ الْمَيْلُ فِي الْحُكْمِ" (١٢٠). وكذلك قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): "الْحَاءُ وَالْيَاءُ وَالْفَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمَيْلُ. يُقَالُ: حَافٌ عَلَيْهِ يَحْيِفُ، إِذَا مَالَ. وَمِنْهُ تَحْيَفْتُ الشَّيْءَ، إِذَا أَخَذْتَهُ مِنْ جَوَانِبِهِ، وَهُوَ قِيَاسُ الْبَابِ لِأَنَّهُ مَالَ عَنْ عَرْضِهِ إِلَى جَوَانِبِهِ" (١٢١). وفي اللسان "وَتَحْيَفَ مَالَهُ نَقَصَهُ وَأَخَذَ مِنْ أَطْرَافِهِ، وَتَحْيَفْتُ الشَّيْءَ مِثْلَ تَحَوُّفْتُهُ إِذَا تَنَقَّصْتُهُ مِنْ حَافَاتِهِ، وَالْحَيْفَةُ الطَّرِيدَةُ لِأَنَّهَا تَحْيَفُ مَا يَزِيدُ فَتَنَقَّصُهُ.. وَالْحَافَانِ عِرْقَانِ أَخْضِرَانِ تَحْتَ اللِّسَانِ الْوَاحِدِ حَافٌ خَفِيفٌ..." (١٢٢).

الحيف لغة كما بين اللغويون هو إنقاص الشيء وأخذه من الجانب، واستعمل في الانحراف عن الحق في القضاء، بمعنى

الفارقة للمؤمنين في المجتمع.

يقول صاحب الظلال: "منهج الإسلام الواضح في التربية يقوم على أساس تحويل الشعور الباطن بالعقيدة وآدابها إلى حركة سلوكية واقعية؛ وتحويل هذه الحركة إلى عادة ثابتة أو قانون، مع استحياء الدافع الشعوري الأول في كل حركة، لتبقى حية متصلة بالينبوع الأصيل" (١١٩). "وقد جاءت الانفرادة في سياق يكشف خيانة وفساد الشعور الباطن لطائفة من المفسدين، التي لوثت المنبع الأصيل، الذي ينظم حياتها ويضبط سلوكها، فكان نتائجهم معتقدا خبيثا، محبا للفساد ونشر الرذيلة بين الناس.

فكان من الآيات المبينات التي نزلت بها السورة ونورت بها حياة المسلم وطهرت المجتمع من الخبائث، التفريق البين بين أفعال المؤمن وأفعال المنافق، فميزت المنافقين بعلامات فارقة؛ منها إعراضهم عن حكم الله ورسوله ﷺ إلا إن كان الحق معهم فهم مذعنون له، وفي هذا دلالات عظيمة أظهرتها الانفرادة، ذلك أنهم على يقين أنه الحق من ربهم، فيسرعون له عندما يوافق أهواءهم، ويعرضون خلاف ذلك، وتبين الحال التي يجب أن يكون عليها الناس في إقدامهم على حكم الله، وهي الإذعان له، ولكن اللفظ مناسب حال

"يخافون" المضارع أيضا للإشارة إلى أنه خوف في الزمن الحالي من الخيف في المستقبل؛ لما يقتضيه دخول أن- وهي حرف الاستقبال- على فعل (يخيف). فهم خافوا من وقوع الخيف بعد نشر الخصومة ثم أعرضوا عن التحاكم إلى الرسول ﷺ.

وفي إسناد الخيف إلى الله ورسوله ﷺ اتهام منهم لحكم الله وحكم رسوله معا أنهما يميلان عن الحق، وهذا يدل على عقيدتهم في رسول ﷺ وتكذيبهم له، وأن حكمه بغير ما أمر الله، فهم يطعنون في الحكم وفي الحاكم^(١٢٦).

وتظهر دلالة الصيغة المضارعة تجدد الفعل في الحدوث، ولا يدل على ثبوته في صدورهم، لأن الثبوت في هذا الاعتقاد يخالف الفطرة التي جبلت عليها الأنفس، ويبين أن الشعور يتجدد في صدورهم كلما تخاصموا مع أحد وتقاضوا أمام شرع الله.

ثالثاً: علاقة الانفرادة "يخيف" في الوحدة الموضوعية للسورة.

اعتنت الوحدة الموضوعية للسورة ببيان قيمة آياته في تربية المجتمع وتطهيره من الرذائل بإيرادها جملة من الشرائع والأحكام والآداب، التي تنظم حياتهم وتضبط سلوكهم، فجاءت الانفرادة في سياق يبين

التحايل في الحكم على شيء ظهر الحق فيه جلياً وعدم إيفاء صاحب الحق حقه كاملاً. ويستعمل لمن يشعر بميله لأحد الخصوم على الآخر لقراءة أو مودة، فيقال له لا تخف، أي لا تميل عن الحكم بالحق الكامل لصاحبه.

الفرق بين الخيف والظلم والجور، الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه^(١٢٣)، وهذا يدل على قمة الانحراف في الحكم، حيث يحكم بخلاف الحق رغم ظهوره ووضوحه تسلطاً وطغياناً، أما الجور فهو الميل عن الطريق^(١٢٤)، وهذا يدل على تعمد التضليل في الحكم باتخاذ سبل التشويش والتلبيس على الغير، وهذا فيه معنى الخديعة والمكر بالحكم بين الناس بالباطل، وأما الخيف فهو أخذ الشيء من جوانبه، بمعنى إنقاصه وعدم إتمام الحق بالكامل.

ثانياً: دلالة الصيغة "يخيف" في السياق.

جاءت الانفرادة في صيغة المضارع المفرد المذكر، في تركيب عجيب للإخبار عن أحوال المنافقين بصيغة الاستفهام غير الحقيقي، المراد منه: الحكم على الشيء بأنه ثابت مقرر، وأمر واقع؛ فكلمة "أم" في جميع الأنواع السالفة في الآية المنفردة باللفظ منقطعة بمعنى: "بل"^(١٢٥).

وجيء الفعل "يخيف" مسبقاً بالفعل

أولاً: دلالة مادة لَوِذٌ في اللغة.

لواذ اسم مصدر من لَوِذٌ، جاء في العين: "اللَوِذُ: مصدر لاذ يَلُوذُ لَوِذًا،... وهو أن يَسْتَرِ بشيءٍ مخافة أن تراه وتأخذه، واللَوِذُ واللَوِذُ: ثياب من حرير ينسج بالصين تسميه العرب والعجم اللَوِذَ، والملاذُ: الملجأ ويجمع الملاوِذُ، وألواذُ المكان: نواحيه والواحد لَوِذٌ..." (١٢٨).

لكن أبو عبيدة في مجاز القرآن (٢٤هـ) يرى أنها مصدر "لاوذته" من الملاوِذة (١٢٩). وجاء في التهذيب: "معنى (اللَوِذُ): الخلاف، أي يُخالفون خلافاً، عن ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ): خَيْرُ بَنِي فُلَانٍ مُلَاوِذٌ؛ أي لا يَجِيءُ إِلَّا بَعْدَ كَذِّ يُلَاوِذُ، يَعْنِي بَقَرُ الْوَحْشِ، أي تَلَجَأُ إِلَى كُنُوسِهَا. يُقَالُ: لِي عَشْرُونَ مِنَ الْإِبِلِ أَوْ لَوَاذُهَا. يُرِيدُ: أَوْ قُرَابَتُهَا. وَيُقَالُ: أَلَاذُ الطَّرِيقِ بِالْذَّيَارِ إِلَّاذَةً، وَالطَّرِيقُ: يُلِيزُ بِالذَّارِ، إِذَا أَحَاطَ بِهَا. وَأَلَاذَتِ الدَّارُ بِالطَّرِيقِ، إِذَا أَحَاطَتْ بِهِ.

وعن الأصمعي (ت ٢١٦هـ): الألواذُ، واحدُها: لَوِذٌ، وهو حِصْنُ الْجَبَلِ وما يُطِيفُ بِهِ (١٣٠).

وفي المقاييس: "هي أصلٌ صحيح يدلُّ على إطاعة الإنسان بالشيء مستعيذاً به ومتسترّاً. يقال: لاذ به يلوذ لَوِذًا ولاذ لِيَاذًا، وذلك إذا عاذ به من خَوْفٍ أو طَمَعٍ وَلَاوِذَ

صفات فئة مفسدة للمجتمع، منكرة لشرع الله، معرضة عن حكمه - تعالى -؛ فاسدة القلب، لانعدام نور الله فيها.

وتكشف الآية حقيقة رفضهم لحكم الله، فليس المانع الحقيقي هو قلوبهم المريضة بالنفاق والكفر، أو خوفهم أن يميل الرسول ﷺ عن الحكم العدل، إنما هو الظلم الذي ألحقوه بأنفسهم؛ بحرمانها من نور الله أن يلج قلوبهم، فتركوا أنفسهم تتخبط في ظلمات الظنون والأحكام الوضعية المريبة، وفي هذه الآيات دليل أن الإيمان هو تصديق الرسول ﷺ بكل ما جاء به عن الله - عز وجل -، والاستسلام لأمره، ولهذا نفت الآيات الإيمان عمن تولى عن الطاعة، ورفض الانقياد لحكم الله ورسوله في كل حال، والذي يظن بها خلاف العدل والحكمة (١٢٧).

المطلب الرابع: الانفرادة "لواذا" في قوله

تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، التي جاءت في الآية قبل الأخيرة من السورة، في تحريم مخالفة أمر رسول الله ﷺ.

العين في الفعل فصحت في المصدر^(١٣٤).

وجاء اللفظ في صيغة المصدرية لتدل على ثبوت حالهم على اللواذ كلما دعت الدواعي ذاتها ، أي ينسلون واحداً بعد واحد يستر بعضهم بعضاً حتى يخرجوا خفية كلما كانوا في مجلس ذكر أو ساحة معركة أو عمل في خدمة صالح المسلمين. ويقال "لاوذه"، إذا لاذ به الآخر، شبه تستر بعضهم ببعض عن اتفاق وتآمر عند الانصراف خفية بلوذ بعضهم ببعض لأن الذي ستر الخارج حتى يخرج هو بمنزلة من لاذ به أيضاً فجعل حصول فعله مع فعل اللائذ كأنه مفاعلة من اللوذ، وانتصب ﴿لِوَاذًا﴾ على الحال لأنه في تأويل اسم الفاعل^(١٣٥).

يظهر من صيغة اللفظ أنه يعبر عن حدث الملاوذة؛ وهو التستر ومحاوله الهرب من شيء بخفاء، ووقتها؛ وذلك في مجالس الذكر والقتال وأعمال الإصلاح الخاصة بالمسلمين، وفاعلها؛ المنافقون، وفيها دلالة المكر والخديعة، والعمل في الخفية، وأريد به في الآية كشف تصرفات المنافقين وتهربهم من مجلس رسول الله فهم يستترون فيلتجئون بغيرهم فانسحبوا واحداً بعد الآخر.

لِوَاذًا... وكان المنافقون إذا أراد الواحد منهم مفارقة مجلس رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - لاذ بغيره متستراً، ثم نهض، وقال تعالى لِوَاذًا لَّأَنَّهُ مِنْ لَأَوَدَ وجعل مصدره صحيحاً، ولو كان من لاذ لقال ليأذاً، واللَّوْذُ: ما يُطِيف بالجلبل، والجمع ألواذ^(١٣١)، وكذا قال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ) في المفردات^(١٣٢).

وفي لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١هـ): لَذْتُ بِهِ لِوَاذًا احْتَضَنْتُ، وَلَأَوَدَ الْقَوْمُ مَلَاوَذَةً وَلِوَاذًا أَي لَازَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا﴾ وفي حديث الدعاء: اللهم بك أعوذ وبك ألوذ لاذ به التجأ إليه وانضم واستغاث، والملاذ والملاوذة: الحصن^(١٣٣).

ويظهر من دلالة المادة في المعاجم أنَّ اللفظ يجمع عدة معان، فهو يدل على التستر عن الأنظار عبر الإطاقة بشيء قريب، واحتضانه لغاية الالتجاء به خوفاً أو طمعا في مراوغة شيء ما.

ثانياً: دلالة الصيغة لَوَاذًا في السياق

جاءت اللفظة في صيغة "فعال" مصدر من "لاذ"، قال أبو حيان أنتصب ﴿لِوَاذًا﴾ على أنه مصدر في موضع الحال أي متلاوذين، و﴿لِوَاذًا﴾ مصدر لاوذ صحت

ثالثاً: علاقة الانفرادة "لواذاً" بالوحدة الموضوعية للسورة.

اعتنت السورة بتقديم جملة من الأحكام والتشريعات والآداب التي تنظم المجتمع المسلم، وتضبطه، وهي بذلك تربي أفراد المجتمع على الطهارة وتزكية المسلمين، وجاء اللفظ في سياق إرشاد للمسلمين إلى قاعدة هامة في ترسيخ الأرضية القانونية للمجتمعات وهي طاعة المشرع، واحترام القانون ورأي جماعة الشورى.

كشفت الآيات الطريقة المثلى للتعامل مع رسول الله ﷺ حيث حصرت الآية الإيمان على الذين يوقرونه، ودلالة ذلك التوقيع أنهم يعلنون شأنه بينهم، وينصاعون لأمره، فكان هذا هو الفرق الظاهر بينهم وبين المخالفين له من المنافقين والفساق، الذين يعبثون في الظلام ويستترون من النور الذي أنزل على النبي ﷺ، فينصرفون مستترين ببعضهم، منسلين واحداً تلو الآخر ملتفين حول أنفسهم، مخادعين يكرون بالمسلمين^(١٣٦).

ولأن السورة اهتمت ببيان أثر التشريع الإلهي في تنوير المجتمع المسلم ونظهيره، تميزت السورة بثلاث انفرادات من أربعة تعلقت بالمنافقين "مذعنين، يخيف،

لواذاً الأولى تدل على انقيادهم وإسراعهم لطلب حكم دينوي، والثانية تدل على معنى الميل والنقصان في الحكم، والأخيرة تدل على تلحفهم بغيرهم للهروب من مجلس رسول الله ﷺ، وفي كل ذلك علامة تدل أن أكثر الرافضين لتحكيم شرع الله في المجتمع المسلم هم المنافقون، وحرصهم على الدنيا لمرض قلوبهم، وانعدام الانتفاع بنور الله في حياتهم.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والسلام على أشرف المرسلين وآله وصحبه أجمعين... أما بعد... تضمنت هذه الدراسة الانفرادات اللفظية في سورة النور وبينت العلاقة بين هذه الانفرادات ووحدة السورة وأبرزت الخطوات المنهجية المحددة التي تتوالى لتبين شخصية السورة وأهم ملاحظاتها في ضوء تناسق العلاقات الداخلية لموضوعاتها وعنوانها مع أهم مقاصدها ومحورها، وتناسق السورة مع غيرها من السورة في البناء الخارجي لها، المتمثل بعلاقة السورة بالسور المجاورة لها، وبالسور المتشابهة معها، وتساهم دراسة خصائص السورة في مضامينها وأساليبها في التدليل على وحدة السورة وتكامل موضوعاتها.

الموضوعية.

ب- التكاملية، ونقصد بذلك أنّ هذه الانفرادات دلت على وجه من وجوه الإعجاز القرآني، فالتناسب والتناغم الذي ظهر في مناسبة الانفرادة دون غيرها للسورة، ويظهر شذوذ أي لفظ آخر في حال إحلاله مكانها، وسيطرت الانفرادة بدلالاتها على إبراز مقصد السورة والربط بين موضوعاتها.

ج- الجمالية؛ ذلك أنّ انفراد السورة بكلمات جذرا واشتقاقا يبرز جمال التعبير القرآني، ويظهر علاقة هذا البناء مقاصد السورة ووحدتها.

٣- أكدت الدراسة أنّ دلالة التركيب والصيغة تبنى على دلالة اللفظ أولا متمثلة بالدلالة المعجمية والصرفية والصوتية له، ثم دلالة التركيب والسياق القرآني، وأنّ الدلالة المعجمية وحدها لا تكفي في بيان مقاصد الكلمة مفردة أو مركبة، وأن الإخلال في ربط هذه الدلالات ببعضها ضمن القواعد والضوابط التي ظهرت من دلالات المفردة والصيغ والتركيب ينتج عنه سوء الفهم عن مراد الله، وينتج عنه توجيه خاطئ للقيمة العقائدية أو السلوكية المرادة.

٤- تميزت الانفرادات القرآنية غير المكررة

واستخلاص الوحدة الموضوعية للسورة يتم بالنظر للسورة كقطعة واحدة متماسكة متناسبة مترابطة حيث تبدأ السورة بمقدمة تتبعها حلقات منتظمة في سلسلة من الموضوعات القرآنية المتناسقة والمترابطة فيما بينها، لتنتهي بخاتمة مؤكدة للمقدمة.

وتسجل هذه الخاتمة أهم النتائج والتوصيات التي توصل لها الباحثان وهي:

١- انفردت السورة بثلاث انفرادات لفظية وهي (أيامى - ومذعنين - ولوذا) لم تتكرر في القرآن جذرا أو اشتقاقا.

٢- أبرزت الدراسة وجهها من وجوه الإعجاز البياني في بلاغة ودقة اختيار الانفرادة القرآنية ومناسبتها للوحدة الموضوعية للسورة، بل كانت دلالة هذه الانفرادات من طرق الاستدلال والتدليل على الوحدة الموضوعية للسورة. فأظهرت هذه الدراسة أنّ نوع العلاقة بين الانفرادة والسورة تتجلى في:

أ- الاختصاص؛ ذلك أن الانفرادة القرآنية تساهم في البناء الداخلي للسورة كسائر مفردات القرآن وتزيد عليهم بخاصية الانفراد، بمعنى أنّ هذه الانفرادة خصت لسورة بما تحمله من دلالات ومعان ناسب مقاصد السورة وأعانت على بيان وحدتها

- اللغة العربية وآدابها، ص ٦ وص ٥٦.
- (٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ج ١، ص ٣٦.
- (٣) البقاعي، برهان الدين، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ط ١، ١٩٩٥م، بيروت - لبنان، تحقيق: عبدالرازق غالب المهدي، ج ١، ص ٥.
- (٤) ينظر مسلم، مصطفى، **مباحث في التفسير الموضوعي**، ط ٦، ٢٠٠٩م، دمشق، دار القلم، مثال تطبيقي، ص ١٦٧. وينظر الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق**، دار النفائس، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ٤٥.
- (٥) ينظر اللوح، عبد السلام حمدون، **مجلة جامعة غزة، فلسطين**، مجلد ١٢، ص ٥٧.
- (٦) الغزالي، محمد، **نحو تفسير موضوعي**، ط. دار النهضة، مصر، ص ١.
- (٧) ينظر الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تح: مهدي المخزومي، مكتبة الهلال، ج ٨، ص ٨.
- (٨) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٣٦٢.
- (٩) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم

في السورة المدروسة بسهولة النطق، ومناسبتها للمقام، واتساع المعنى الدلالي لها، وترباطها مع بعضها في إبراز وحدة موضوعات السورة وتناسقها.

٥- أكدت الدراسة - ما وصل له جُلُّ الباحثين- أنَّ ظاهرة الترادف بمعنى التماثل التام والتطابق الكامل معدوم في القرآن الكريم ألبتة، حيث إنَّ كل لفظ في القرآن الكريم له استعماله الخاص، ودلالته الخاصة التي تميزه عن غيره من الألفاظ كما أكدت أنَّ التراكيب القرآنية التي جاءت فيها الانفرادات قد ساهمت في الكشف عن الوحدة الموضوعية للسورة وأهم مقاصدها.

أثبتت الدراسة أنَّ أكثر الانفرادات المدروسة استعملت في معناها الحقيقي، بما يعني غنى الدلالة المعجمية بالمعاني المعبرة عن المراد من اللفظ، وبلاغة القرآن في اختيار المفردات المنتظمة مع المقام بدلالاتها المستخدمة في كلام العرب.

الهوامش:

- (١) ينظر الهواشة، محمود سليمان، **أثر عناصر الاتساق في تماسك النص القرآني**، دراسة نصية من خلال سورة يوسف، رسالة ماجستير غير مطبوعة، إشراف: فايز محاسنه، جامعة مؤتة ٢٠٠٨م، قسم

تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد،
١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ج٤، ص١٩٣.

(١٨) الداني، الأندلسي أبو عمرو، البيان في
عد القرآن، تحقيق: غانم قدوري، مركز
المخطوطات، الكويت، ص١٩٣.

(١٩) أخرجه البيهقي عن الهمداني، باب ذكر
سورة الأعراف والتوبة والنور، حديث رقم
(٢٤٣٧)، ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين،
شعب الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت،
تحقيق: محمد السعيد بسبوني زغلول، ط١،
١٤١٠هـ، ج٢، ص٤٧٢.

(٢٠) مرثد بن أبي مرثد الغنوي، صحابي،
وأبوه صحابي، واسمه: كناز وهما ممن
شهد بدرا.. كان يحمل الأسرى...
استشهد مرثد في صفر سنة ثلاث في
غزاة. ينظر: ابن حجر، أبو الفضل أحمد
بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني،
الإصابة في تمييز الصحابة، تح: عادل
أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض،
ط١، بيروت دار الكتب العلمية،
١٤١٥هـ، ج٦، ص٧٠.

(٢١) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب في
قوله تعالى: الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً،
برقم (٢٠٥٢)، والحاكم في المستدرک،
برقم (٢٧٠٠)، وقال: "هذا حديث
صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وصححه
الألباني في السلسلة الصحيحة برقم
(٢٤٤٤).

الأفريقي المصري، لسان العرب، دار
صادر، بيروت، ينظر حرف الدال مع
اللام.

(١٠) الفموي، أحمد بن محمد بن علي،
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،
المكتبة العلمية، بيروت، ج٢، ص٢٤٧.

(١١) الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان،
إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين،
القاهرة، ١٩٣١م، ص١٨.

(١٢) العبود، جاسم محمد عبد، مصطلحات
الدلالة العربية دراسة في ضوء علم اللغة
الحديث، دار الكتب العلمية، ص٤٤.

(١٣) الجرجاني، علي بن محمد بن علي،
التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري،
ط١، بيروت- دار الكتاب العربي، ج١،
ص١٤٠.

(١٤) ينظر: عمر، مختار علم الدلالة، ط٥،
ص١١.

(١٥) ينظر: الداية، فايز، علم الدلالة العربي
بين النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر،
بيروت، ط٢، ١٩٩٦م، ص٩.

(١٦) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن
محمد الطاهر، التونسي، التحرير والتنوير،
ط١، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع،
١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج٩، ص١٦٤.

(١٧) ابن عطية، عبدالحق بن غالب الأندلسي،
أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب
العزیز، ط ١، لبنان، دار الكتب العلمية،

صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، حديث رقم (٢٧٧٠).

(٢٨) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج٤، ص٢٥٢. والطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ، ج٢، ص١٠٨.

(٢٩) البقاعي، نظم الدرر، ج٥، ص٢٢٩.

(٣٠) ينظر: حوى، الأساس في التفسير، ج٧، ص٣٦٧٩-٣٦٨٠، وشرف الدين، الموسوعة القرآنية، ج٦، ص٧١.

(٣١) قطب، في ظلال القرآن، ج٥، ص٢٤٧.

(٣٢) ينظر: الأصفهاني، مفردات القرآن، ص٣٨٤.

(٣٣) الفيروزآبادي، البصائر، ص٢٣٥.

(٣٤) من أصل خمس وأربعين مرة في القرآن

كله، ينظر: جلعوم، عبد الله، المعجم المفهرس الشامل لألفاظ القرآن الكريم، ط١، السعودية، الرياض، ٢٠١٥م، مركز تفسير الدراسات القرآنية، حرف النون.

(٣٥) وقال ابن عباس ؓ في بيان المقصود من هذا التمثيل، "هذا مثل نور الله وهده في قلب المؤمن، كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسه النار، فإذا مسته النار ازداد ضوءاً على ضوء، كذلك يكاد قلب المؤمن يعمل بالهدى قبل أن يأتيه العلم، فإذا جاء العلم ازداد هدى على هدى،

(٢٢) ينظر: ابن حجر، الإصابة، ج٦، ص٧٠.

(٢٣) "هلال بن أمية بن عامر بن قيس بن عبد الأعلم بن عامر بن كعب بن واقف، الأنصاري الواقفي، شهد بدرًا وما بعدها وقد تقدم خبره في ترجمة مرارة بن الربيع وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم" ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج٦، ص٥٤٦.

(٢٤) هو الصحابي، عويمر بن أبي أبيض العجلاني، ينظر ابن حجر، الإصابة، ج٤، ص١٠٧.

(٢٥) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، باب إذا ادعى أو قذف فله أن يُلْتَمَسَ الْبَيِّنَةُ وَيَنْطَلِقَ لِطَلَبِ الْبَيِّنَةِ، حديث رقم (٢٦٧١)، وحديث عويمر جاء في باب اللعان ومن طلق بعد اللعان. حديث رقم (٥٣٠٨).

(٢٦) سورة النور، (٤-٥)، ينظر: الطبري، جامع البيان تأويل، ج١٩، ص١٠٢.

(٢٧) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفري أبو عبد الله (ت ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، جدة، دار طوق، النجاة، ١٤٢٢هـ، ج٢، ص٩٤٢-٩٤٥، حديث رقم (٢٥١٨)، وينظر: مسلم، ابن الحجاج القشيري، أبو الحسين النيسابوري،

تفسير السعدي، خرّج أحاديثه: السيد بن

أحمد أبو سيف، مكتبة الإيمان، المنصورة

أمام جامعة الأزهر، ص ٥٧١.

(٤١) ينظر: قطب، في ظلال القرآن، ج ٦،

ص ١٢٠-١٢٤.

(٤٢) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ٥، ص ٢٩٠.

(٤٣) قال ابن عطية في المحرر الوجيز، ج ٤،

ص ١٩٣: سورة النور مدنية كلها.

(٤٤) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر بن

محمد، أبو الفضل، أسرار ترتيب القرآن،

تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار

الاعتصام- القاهرة، ص ١١٨.

(٤٥) ينظر: الآيات من سورة النور (٥١-

٥٢-٦٢-٦٣-٦٤).

(٤٦) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ٥، ص ٢٩١.

(٤٧) مدنية، عدد آياتها ثلاث وسبعون، ينظر

ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٤، ص ٤٢٢.

(٤٨) سورة الأحزاب (٥٨)، وينظر سورة

الأحزاب الآيات، (١) و(١٢-١٩)(٤٨)

و(٦٠-٦٨) و(٧٣).

(٤٩) ينظر: سورة الأحزاب (٣٢) (٢٨-

٣٤)، (٥٥-٥٠) تضمنت السورة احكام

وتشريعات خاصة بتنظيم المجتمع المسلم

وتقويمه وتحافظ على الأسرة المسلمة،

ومن أهم التشريعات في السورة فرض

الحجاب على المسلمات في الآيات

(٥٩)، وإبطال عادات جاهلية فشت في

المجتمع الجاهلي كالظهار، والتبني، وتبرج

ونوراً على نور.. ينظر: صحيفة ابن أبي

طلحة، تحقيق: الماجد، ص ٣٧٤.

(٣٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨،

ص ١٣٩. ينظر: الشعراوي، تفسيره،

ص ٢٧-٦٧.

(٣٧) ينظر: قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء

التراث العربي، بيروت- لبنان، ج ٦،

ص ٥٧.

(٣٨) تضمنت آيات هذا المقطع حدودا

وتشريعات وآداباً تربوية للحفاظ على عفة

وطهارة الجماعة المسلمة "حد الزنا - لغير

المحصن- وحد القذف، واللعان، والنهي

عن تجارة البغاء، وتضمنت عدة نصائح

بيئة، تحصن المسلم من الرذائل؛ وهي

النهي عن اتباع الشيطان، والأمر بالعتق

والصفح بين الناس، وغض البصر

وتحصين الفروج، وآداب الاستئذان،

والترغيب في تزويج الشباب، وعرضت

الآيات حادثة الإفك بطريقة بيّنة واضحة،

أكدت فيها براءة السيدة عائشة -رضي

الله عنها- مما قذفها بها المنافقون

والجاهلون، وبيّنت للمؤمنين المنهج السليم

في التعامل مع روايات الإفك.

(٣٩) أخرجه أحمد في مسنده، (٦٦٤٤) تحقيق:

شاكر، ح ٢، ص ١٩٧. والترمذي، صحيح

سنن الترمذي (٢١٣٠) واللفظ له، وعلق

عليه أبو عيسى بقوله حديث حسن.

(٤٠) ينظر: السعدي، عبدالرحمن بن ناصر،

أطروحة خلف، نوال، بعنوان **الانسجام في القرآن الكريم، سورة النور أمثودجاً**، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية، إشراف: محمد رتيمة، ٢٠٠٧م.

(٦١) ينظر: سورة النور، آية (٣١).

(٦٢) قطب، في ظلال القرآن، ج٦، ص٥٥.

(٦٣) سورة النور، آية ٣٥.

(٦٤) عباس، فضل، **البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها**، ط١١، الأردن، دار الفرقان، ٢٠٠٧م، ص٧٦.

(٦٥) ينظر: الآيات من سورة النور: ٣٩-٤٣.

(٦٦) ينظر: الرازي، **التفسير الكبير**، ج٨، ص١٧٠.

(٦٧) ينظر: ابن عاشور، **التحريم والتنوير**، ج١٨، ص٢٥٧.

(٦٨) ينظر: سورة النور، الآيات (٨-٢٤)-

٤٠-٣٧-٣٥-٥٥-٣-١٩-٦٠-

٣٥-٥٢-٢-٥٧-٤٣-١٥-٣١-٣٠-

٣١-٦٣-٣٦-(٤-٦-٢٣)-٦٣-٢٧-

١٩-٢٢-٤٣-٣١-٥٤.

(٦٩) ينظر سورة النور، الآيات (٥٤-٥٤)-

٧٥-٣٣-٥٠).

(٧٠) ينظر: سورة النور، الآيات (٣٢-٢-٤).

(٧١) ينظر: سورة النور، الآيات، ١١-(٨-٦)-

٣٣-٦٣-١٥-٣١-٣١-٢٦-٤٣-٣-

٣٣-٣١-٥٨-٩٠-٣٣-(٥٨-٥٩)-٢٦-

٢٦-٢٦-(٧-٩) ٣١-٥٥-٦١-٣٥-

الجاهلية الأولى، الآيات، (٣-٥) و(٣٧-

٣٨) ينظر: ابن عاشور، ج١٨، ص١٤١،

وج٢١، ص٢٤٨. ينظر: القرطبي، **الجامع**

لأحكام القرآن، ج١٤، ص١٢٧.

(٥٠) سورة الطلاق مدنية بالاتفاق، وآياتها

خمس عشرة في عدّ البصرة، واثنى عشرة

عند الباقيين، ينظر: ابن عطية، **المحرر**

الوجيز، ج٥، ص٢٩٥. وسورة التحريم

مدنية، ينظر: ابن عاشور، **التحريم**

والتنوير، ج٢٨، ص٣٤٥.

(٥١) ينظر: ابن عاشور، **التحريم والتنوير**،

ج٢٨، ص٢٩٣.

(٥٢) ينظر: قطب، في **ظلال القرآن**، ج٨،

ص١٥٦.

(٥٣) ينظر: ابن عاشور، **التحريم والتنوير**،

ج٤، ص٢١٢.

(٥٤) ينظر: قطب، في **ظلال القرآن**، ج٢،

ص٢٠٦-٢٠٧.

(٥٥) ينظر: الفيروزآبادي، **بصائر ذوي التمييز**،

ج١، ص١٧٠.

(٥٦) ينظر: ابن عاشور، **التحريم والتنوير**،

ج٤، ص٢١٤.

(٥٧) ينظر: كامل، محمد، **قبسات من سورة**

النور، دار النهضة العربية، بيروت،

١٩٨١م، ص١٠٠.

(٥٨) سورة النور آية (٣٥).

(٥٩) ينظر: السعدي، **تفسير السعدي**، ص٥٦٨.

(٦٠) لمزيد من الأمثلة التوضيحية، ينظر:

- (٦-٨-٤٥) ٤٥-٤٩-٤٥-٣١-٣٩-
(١٢-١٦) ٤٣-٦٢-٣٥-٦١-٤١-
٥٩-٥٨-٢٦-٣٩-٥٨.
- (٧٢) ينظر الآيات من سورة النور. (٧-٨)،
(٤٥)-(٣١)- (٣٥-٦١)، (٣٧-٤٣) -
(٤٤)، (٣١)، (٣٦-٦١)، (٢٧-٢٩)-
(٦١)، (٢٧-٦١)، (٣٤-٤٦)، (٥٨)،
(٤٨-٥١)، (٣٦-٤١).
- (٧٣) ينظر سورة النور، الآيات، (٣٢-٥٠-
٤٩-٦٣).
- (٧٤) ينظر الآيات من سورة النور (١٠-١٤-
٢٠-٢١).
- (٧٥) أولهما في آية (١٠)، وجاءت الآية عقب
بيان أحكام الله وما ظهر فيها من فضل
ورحمة من الله على عباده، وقبوله توبة
المذنبين، فحذف جواب لولا للتهويل،
ليدل تهويله على تفخيم مضمون الشرط
الذي كان سببا في امتناع حصوله، فيكون
التقدير لولا فضل الله عليكم بحكمه
بينكم بالحق لذاق بعضكم بأس بعض
ولتكالب بعضكم على بعض غير
وحدد. ينظر: الملاح، عائشة أبراهيم
حسن، رسالة ماجستير في اللغة العربية
وآدابها، بعنوان **النظم القرآني في سورة
النور**، إشراف: محمد أبو حمدة، الجامعة
الأردنية، ٢٠٠٤م، ص ٥٠.
- (٧٦) ينظر: سورة النور، آية (٥٩).
- (٧٧) ينظر: الآيات من سورة النور (١٨-٥٨).
- وينظر الملاح، **النظم القرآني في سورة
النور**، ص ٥١.
- (٧٨) ينظر السعدي، **تفسير السعدي**، ص ٥٦٧.
- (٧٩) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن
أحمد بن عمرو بن تميم البصري، **كتاب
العين**، ط ١، دار ومكتبة الهلال، ج ٨،
ص ٤٢٥.
- (٨٠) الإمام الحافظ المجتهد ذو الفنون أبو عبيد،
القاسم بن سلام بن عبد الله. صاحب
كتاب الغريب والأموال، (١٥٧هـ-
٢٢٤هـ)، ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،
ج ١٠، ص ٥٠٤.
- (٨١) شمر بن حمدويه، كان له عناية صادقة
بعلم اللغة، ورحل من أجل ذلك في
الأقاليم، صاحب **كتاب الجيم**، (ت
٢٥٥هـ)، ينظر: مقدمة الأزهرى، محمد
ابن أحمد أبو منصور، **تهذيب اللغة**-
بيروت دار إحياء التراث العربي،
٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٥.
- (٨٢) إمام اللغة أبو عبد الله، محمد بن زياد بن
الأعرابي الهاشمي مولاهم الأحول
النسابة، له مصنفات كثيرة أدبية، وتاريخ
القبائل، وكان صاحب سنة واتباع، (ت
٢٣١هـ)، ينظر: الذهبي، **سير أعلام
النبلاء**، ج ١٠، ص ٦٨٨.
- (٨٣) شيخ العربية، أبو يوسف، يعقوب بن
إسحاق بن السكيت، البغدادي النحوي
المؤدب، مؤلف **كتاب إصلاح المنطق**،

المفصل للزخشري، قدم له: إميل بديع

يعقوب، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية،

١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ج ٣، ص ٣٣٨-٣٣٩.

(٩٢) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري،

الجامع لأحكام القرآن، تقديم هاني

الحاج، حققه أخرج أحاديثه: عماد

الباردوي وخيري سعيد، المكتبة الوقفية-

مصر، ج ١٢، ص ٢٤٠.

(٩٣) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، ج ٥، ص ٤٦٠.

(٩٤) ينظر: الشعرواي، تفسير الشعرواي،

ص ٢٧٥٩.

(٩٥) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،

ج ١٨، ص ٢١٥.

(٩٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٤٥٣.

(٩٧) الأصفهاني، مفردات القرآن، ص ١٥٩.

(٩٨) ينظر: ابن منظور لسان العرب، ج ٧،

ص ١٦.

(٩٩) الرصافي، محمود بن عبد الرحيم، الجداول

في إعراب القرآن الكريم، ط ٤، دار

الرشيد- دمشق، مؤسسة الإيمان- بيروت،

١٤١٨هـ ج ١٨، ص ٢٦٤.

(١٠٠) ينظر: المصدر السابق.

(١٠١) عمر، أحمد مختار عبد الحميد، ومجموعة،

معجم اللغة العربية المعاصرة، الناشر عالم

الكتاب، طبعة ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٩٧٢.

(١٠٢) ينظر: السامرائي، فاضل صالح، معاني

الأبنية، ط ٢، دار عمار- الأردن، ٢٠٠٧م،

ص ٢٣.

دين خير، حجة في العربية، (ت ٢٤٤هـ)،

ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٢،

ص ١٧.

(٨٤) الإمام الحافظ اللغوي ذو الفنون أبو بكر

محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري،

المقرئ النحوي، صنف في علوم القرآن،

والغريب والمشكل، والوقف والابتداء،

(ت ٣٠٧هـ)، ينظر: الذهبي سير أعلام

النبلاء، ج ١٥، ص ٢٧٥.

(٨٥) الأزهري، تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ٤٤٦.

(٨٦) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٩٩.

(٨٧) ينظر: الراغب الأصفهاني، الحسين بن

محمد بن الفضل أبو القاسم (ت ٤٠٣هـ)

مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: يوسف

البقاعي، ص ٣٠. وابن منظور لسان

العرب، ج ١، ص ٢١٢.

(٨٨) ابن منظور، لسان العرب، ج ١،

ص ٢١٢.

(٨٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨،

ص ٢١٥.

(٩٠) قد يؤتى بالجمع على وزن مصدر فعله،

كالخضور والسجود والقعود والقيام،

ويكون للدلالة على المعنى الحقيقي

للفعل، وإنما جيء بالفعل على وزن

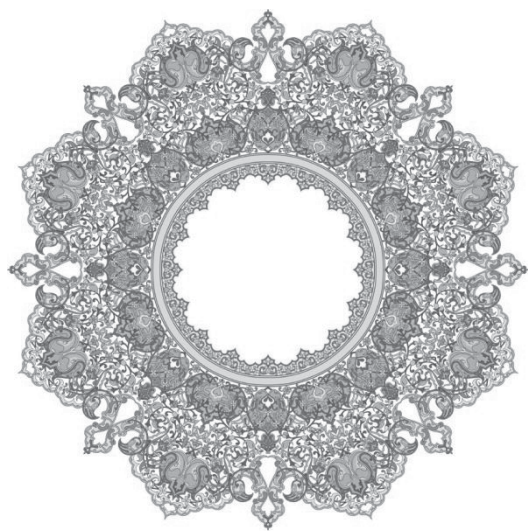
مصدره للإشارة إلى هذا الأمر. السامرائي،

معاني الأبنية، ص ١٣٩.

(٩١) ابن يعيش موفق الدين علي بن محمد بن

علي الأسدي الموصلي، أبو البقاء، شرح

- (١٠٣) الرصافي، الجدول في إعراب القرآن، ج ١٨، ص ٢٦٦.
- (١٠٤) ينظر: الشعرواي، تفسير الشعرواي الخواطر، ج ١٦، ص ٢٧٢.
- (١٠٥) الفراهيدي، كتاب العين، ج ٧، ص ٣٠٣.
- (١٠٦) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٢١٤.
- (١٠٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٤٢٩.
- (١٠٨) ينظر: عباس، حسن، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط ٧، ج ١، ص ٦١٤-٦١٥.
- (١٠٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ٧، ص ٢٨٤.
- (١١٠) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- (١١١) الفراهيدي، كتاب العين، ج ٢، ص ١٠٠.
- (١١٢) الأزهري، تهذيب اللغة، ج ٢، ص ١٩٢.
- (١١٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ١٣٥.
- (١١٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٦، ص ٣٣.
- (١١٥) صافي، الجدول في إعراب القرآن، ج ١٨، ص ٢٨٠.
- (١١٦) ينظر: السامرائي، معاني الأبينة، ص ٤١.
- (١١٧) ينظر: المصدر السابق، ص ١٢٦.
- (١١٨) ينظر: الزخشري، الكشف، ج ٣، ص ٢٥٣.
- (١١٩) قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٢٨٩.
- (١٢٠) الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٣٠٧.
- (١٢١) ابن فارس، المقاييس، ص ٣٨٧.
- (١٢٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢٨٩.
- (١٢٣) ينظر: ابن فارس، المقاييس، ص ٦٤١.
- (١٢٤) المصدر السابق، ص ٢٢٩.
- (١٢٥) حسن، عباس، النحو الوافي، ط ٣، مصر دار المعارف، ج ٣، ص ٣٦٠.
- (١٢٦) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٢١٧.
- (١٢٧) ينظر: السعدي، تفسير السعدي، ص ٥٧١.
- (١٢٨) الفراهيدي، كتاب العين، ج ٨، ص ١٩٩.
- (١٢٩) ينظر: أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فواد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ، ص ٨٥.
- (١٣٠) الأزهري، تهذيب اللغة، ج ١٥، ص ١٣.
- (١٣١) ابن فارس، مقاييس اللغة، ص ٩٤٣.
- (١٣٢) ينظر: الأصفهاني، مفردات القرآن، ص ٣٤٦.
- (١٣٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٢٥٢.
- (١٣٤) أبو حيان، البحر المحيط، ج ٦، ص ٣٤٧.
- (١٣٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٢٤٩.
- (١٣٦) السعدي، تفسير السعدي، ص ٥٧٦.



منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية*

د. عودة عبد عبدالله** و بلال عبدالرحمن سليم***

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٦/٤/١١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/٨/٧ م

ملخص

يقوم هذا البحث على دراسة منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية. وقد ظهر هذا المنهج واضحاً جلياً من خلال تحذير القرآن الكريم من سلوك الجاهلية وبيان زيفها وبطلانها. ثم دعوة القرآن الكريم للإعراض عن الجاهلية، والنهي عن التشبه بها. إضافة لوصف الأمم الكافرة بالجهل، كما كان الحال مع قوم نوح عليه السلام وقوم عاد، وبني إسرائيل. وأخيراً بيان براءة الأنبياء عليهم السلام من الجهل والجاهلية، باعتبارها عنواناً للنكوص عن الحق والانحراف عن المنهج السليم. الكلمات الدالة: القرآن، التفسير الموضوعي، الجاهلية.

Abstract

This research aims to investigate the Holy Quran's approach regarding warning from Al-Jaheliyah (Non-Islamism). This approach has been clearly demonstrated by the Quran's warning of the unbelievers' behavior in Al-Jaheliyah (Non-Islamism) and its falsification and invalidity. Further, the Holy Quran calls for keeping away from Al-Jaheliyah and not imitating it. Furthermore, the paper describes pagan peoples with Al-Jaheliyah, as was the case with the people of Noah, Add people (the people of the Prophet Hud), and the people of Israel. Finally, the study clarifies the virtuousness of the prophets, peace be upon them, from ignorance and Al-Jaheliyah which is considered as a deviation from the right approach.

Keywords: Quran, Thematic interpretation, Non-Islamism.

* مستل من أطروحة ماجستير.

** قسم أصول الدين، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

*** ماجستير أصول الدين، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين؛ محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

إن الناظر بعين التأمل والتدبر في كتاب الله -تعالى- يجد أن الجاهلية ليست مرحلة زمنية أتت وانقضت، وإنما هي تصورات وعقائد وأحكام وسلوك وأخلاق وأوضاع بنيت على غير هدي السماء، وأسست على الهوى والتقليد للأباء والأجداد.

ومن خلال تتبع آيات الذكر الحكيم المتعلقة بالجهل والجاهلية؛ تبين وجود حقائق مهمة، وضوابط للتصورات والقيم لا غنى للمسلم المعاصر عنها، وهو يعيش ويعايش الجاهلية المعاصرة بصورها المتعددة والمختلفة. وهذا البحث ينطلق من الآيات القرآنية التي ذكرت الجهل والجاهلية؛ بغرض الوقوف على منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية ومسالكتها، وذلك من خلال تحليل الواقع المعيش، والإشارة إلى مظاهر الجاهلية فيه، والتطرق إلى كثير من المجالات التي لامستها الجاهلية في هذا العصر، وما يترتب على ذلك من نتائج وآثار سلبية ينبغي الحذر منها.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري في الدراسات القرآنية، وجدتُ بعض الدراسات التي لها علاقة بموضوع الجاهلية في القرآن الكريم، ومن أهمها:

١- جاهلية القرن العشرين، لمحمد قطب: تحدث فيه مؤلفه عن ملامح الجاهلية الحديثة، وانحراف تصوراتها، وفساد سلوكها؛ وعرض ذلك كلاً حسب مجاله، فبين انحراف الجاهلية في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والأخلاق، وغير ذلك من المجالات.

٢- حكم الجاهلية، لأحمد شاعر: تحدث فيه مؤلفه عن بعض مظاهر الجاهلية في هذا العصر، وربط كل مظهر بأعداء الإسلام، مشيراً إلى دورهم القوي في تشويه الإسلام، وطمس شعائره.

٣- مسائل الجاهلية التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية، لمحمود شكري الآلوسي: تحدث فيه مؤلفه عن بعض مظاهر الجاهلية، مشيراً إلى السبب الرئيس وراء ذلك، والذي هو غياب الدين.

٤- التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق، للدكتور صلاح الخالدي: حيث تناول في الجانب التطبيقي في أحد فصوله موضوع الجاهلية كنموذج لتفسير المصطلح القرآني.

أهمية الدراسة:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة الموضوع الذي تعالجه، ويمكن إجمال أهمية هذه الدراسة في الآتي:

١- إنها جاءت خدمة لكتاب الله تعالى، فهي دراسة قرآنية بالدرجة الأولى، إذ إن القرآن الكريم كان المصدر الأول والأساس والرئيس فيها.

٢- إنها دراسة واقعية هامة، تكشف عن الداء، وتقدم الدواء.

٣- إنها جاءت لتزيل ركاباً من الشبهات والتساؤلات حول مفهوم الجاهلية وتطبيقاتها في العصر الحديث.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما مدى اهتمام القرآن الكريم بموضوع الجاهلية؟

٢- ما المنهج الذي سلكه القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية؟

٣- كيف عالج القرآن الكريم هذه القضية بكل جوانبها المتعددة؟

٤- كيف تابع القرآن الكريم الآثار المترتبة على الجاهلية؟

أهداف الدراسة:

تتلخص أهداف هذه الدراسة بالآتي:

١- لفت الأنظار إلى منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية.

٢- الاستفادة من هذا المنهج في حياة المسلم المعاصر.

٣- التحذير من هذا الداء العضال حتى لا يستشري في المجتمع.

منهجية الدراسة:

اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك من خلال جمع الآيات القرآنية التي تحدثت صراحة عن الجهل والجاهلية، ثم تحليل هذه الآيات ودراستها، وفق منهجية البحث في التفسير الموضوعي.

وإني مقرر أن هذا الجهد الذي قمت به هو جهد المقل، ولكنها محاولة للوقوف والتأمل والتدبر والاستنباط، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، فله الحمد والمئة، وإن كان الثاني فمني وحدي، وأستغفر الله وأتوب إليه.

تمهيد:

الجهل في اللغة يدل على نقيض العلم، قال الأزهري: " والمعروف في كلام العرب جهلت الشيء، إذا لم تعرفه^(١)، ولهذا قيل: زوال الجهل بالعلم، وزوال

الغبي بالرشد^(٢). ويبين الراغب الأصفهاني المعاني المتعلقة بالجهل، فيقول: "الجهل على ثلاثة أضرب: الأول: وهو خلو النفس من العلم، وهذا هو الأصل، وقد جعل ذلك بعض المتكلمين معنى مقتضيا للأفعال الجارية على غير النظام، والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه، والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا أو فاسدا كمن يترك الصلاة متعمدا^(٣)."

وقد وردت مادة (جهل) في القرآن الكريم أربعاً وعشرين مرة. خمس عشرة مرة في السور المكية، وتسع مرات في السور المدنية^(٤).

والمتبع لورود مادة (الجهل) واشتقاقاتها في القرآن الكريم، يرى أن استعمال هذه الكلمة كان يدور حول مجموعة من المعاني، أهمها:

١. نقيض العلم. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لَيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١].

٢. الجهل السلوكي (السفه والخفة والطيش). كما في قوله تعالى: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ

الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨].

٣. المعصية. كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦]. قال السمعاني: أي: إني أحذرك أن تكون من الآثمين^(٥).

٤. ضعف الإيمان. كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤].

٥. الجاهلية بمعنى الفترة التي سبقت الإسلام. كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦].

ويأتي هذا البحث من أجل بيان منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية. وستتم معالجة هذا الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: التحذير من سلوك الجاهلية

كان أهل الجاهلية متفرقين، تحكمهم رابطة القبيلة والدم، ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ

والزكاة والصيام^(٦).

من أجل ذلك، حذر القرآن الكريم من الجاهلية، وبين العواقب المترتبة عليها، ذلك أن الجاهلية خروج من النور إلى الظلمة، فبعد أن حرّر الإسلام الناس من الجاهلية، ونقلهم إلى جنة الإسلام ونوره، ثم هم يعودون إلى الجاهلية التي كانوا فيها، وهذه قهقرة لا تكون من إنسان عاقل مدرك تماما لحقيقة ما يفعل.

وقد استخدم القرآن الكريم أساليب كثيرة، وطرقا متنوعة، في التحذير من الجاهلية، وفي بيان خطورها، فتارة يُرهب منها، وتارة يُرغب في الابتعاد عنها، وأخرى يُبين عواقب الانسياق وراءها، وفي غيرها يسرد قصصاً لأناس سماهم القرآن الكريم (جاهلون)، ثم كانت نهايتهم حسرة ووبالا. كل تلك الأساليب وغيرها، استخدمها القرآن الكريم للتحذير من الجاهلية، وبيان ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيان بطلان أمور الجاهلية.

ذكر القرآن الكريم الجاهلية مشيراً إلى بطلانها، وأن كل أمورها زائلة، وذلك في قول الله ﷻ: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ

هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، القوي يأكل الضعيف، والغني يستحققر الفقير، زادهم الحروب، يحتكمون لشهواتهم، ويتحيزون لحميتهم الجاهلية، فجاء الإسلام العظيم، ليخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، وهذا الأمر شهد به أهل تلك الفترة، الذين كتب الله ﷻ لهم الهداية، فانتشلهم الإسلام من بُوس الجاهلية، إلى نعيم الإسلام.

هذه المعاني وردت على لسان جعفر ابن أبي طالب حينما قال للملك الحبشة: أيها الملك إنا كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحّد ونعبده ونخلع ما كنا نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكفّ عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله ولا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة

إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٢٣٨﴾ إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبَرِّ مَا هُمْ فِيهِ وَبَطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٣٩﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٣٩].

فبعد أن ذكر الله ﷻ جاهلية بني إسرائيل، ووصفهم بالقوم الجاهلين، تحدث عن بطلان ما هم فيه، والبطلان كما يقول الرازي: "عدم الشيء، إما بعدم ذاته أو بعدم فائدته ومقصوده، والمراد من بطلان عملهم: أنه لا يعود عليهم من ذلك العمل نفع ولا دفع ضرر" (٧).

فأمور الجاهلية كلها أمور باطلة لا فائدة فيها، بل إن عواقبها وخيمة تعود بالضرر على فاعلها، من أجل ذلك قال النبي ﷺ: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيْ مَوْضُوعٍ» (٨)، أي باطل، فإن المراد من الوضع تحت القدم الإبطال (٩).

وقد توعد الله ﷻ بتدمير أمور الجاهلية ومحققها، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبَرِّ مَا هُمْ فِيهِ﴾، أي مهلك ومدمر، قال الطبري: «الله مهلك ما هم فيه من العمل، ومفسده، وخسرهم فيه بإثابته إياهم عليه العذاب المهيئ» (١٠)، وقال ابن عطية: "متبر: أي مهلك مدمر، ردي العاقبة" (١١).

وهذه الآيات يؤكدُها قول الله ﷻ: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ

هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣]، أي أعمال البر التي كانوا يعملونها في الجاهلية، فهي كلها لا أجر لهم فيها، قال أبو السعود: المراد به أعمال البر التي عملوها في الجاهلية، فإنها في أنفسها حسنات لو قارنت الإيمان لاستتبع أجورها وإنما بطلت لمقارنتها الكفر (١٢)، وقال البغوي: "باطلا لا ثواب له، فهم لم يعملوه لله ﷻ" (١٣).

وهذا الأمر أكدته السنة النبوية، ففي الحديث أن النبي ﷺ قال: "مَنْ دَعَا بِدَعَايِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَهُوَ مِنْ جُنَّاهِ جَهَنَّمَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنْ صَامَ، وَإِنْ صَلَّى؟ قَالَ: وَإِنْ صَامَ وَإِنْ صَلَّى وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ، فَادْعُوا الْمُسْلِمِينَ بِأَسْمَائِهِمْ بِمَا سَمَاهُمْ اللَّهُ ﷻ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ عِبَادَ اللَّهِ ﷻ" (١٤).

فالنبي ﷺ، جعل الدعوة إلى الجاهلية سببا لدخول النار، حتى لو أن صاحبها كثير الصلاة والصوم، فإن دعوته للجاهلية قد أفسدت عليه صلاته وصومه، بل ونفت عنه صفة الإسلام، حتى قال فيه ﷻ: (وَزَعَمَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ).

والآيات وإن كانت تتحدث عن أعمال الجاهلية، إلا أنها حملت بين طياتها أيضاً الوعيد لأهلها، فكما أن أعمال الجاهلية باطلة، وإن مآلها إلى زوال، فإن

مَا قُتِلْنَا هَهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ
الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ
وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي
قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ [آل
عمران: ١٥٤].

فبعد أن تحدث القرآن الكريم عن
الجاهلية، وخصص منها أمراً نفسياً كان
دارجاً في الجاهلية، واستمرت رواسته في
بعض الأفراد في المجتمع الإسلامي، قال
سبحانه: ﴿وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ
وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ
الصُّدُورِ﴾، إشارة منه إلى حكمة الله ﷻ في
الكشف عنها.

وهذه الحكمة تكمن في غربة المجتمع
من المنافقين، الذين انبهروا بغيرهم من
الأمم، وحاولوا تسريب بقايا من أمور
الجاهلية في المجتمع الإسلامي النقي،
فكشف الله ﷻ عن سرائرهم، قال ابن
الجوزي: قال قتادة: أراد ليظهرها من
الشك والارتباب بما يريكم من عجائب
صنعه من الأمانة، وإظهار سرائر المنافقين،
وهذا التمهيص خاص للمؤمنين، وقال
غيره: أراد بالتمهيص إبانة ما في القلوب
من الاعتقاد لله ولرسوله وللمؤمنين، فهو
خطاب للمنافقين^(١٦).

أهلها أيضاً يعيشون حياة باطلة، وأنهم لابد
زائلون، قال الألوسي: "والجملة تعليل
لإثبات الجهل المؤكد للقوم، وفي إيقاع اسم
الإشارة اسماً لأن وتقديم خبر المبتدأ من
الجملة الواقعة خبر لها، وسم لعبدة الأصنام
بأنهم هم المعرضون للتبار، وأنه لا يعدوهم
البتة، وأنه لهم ضربة لازب، ليحذرهم عاقبة
ما طلبوا، ويغض إليهم ما أحبوا، ووجه
ذلك أن اسم الإشارة بعد إفادة الإحضار
وأكمل التمييز يفيد أنهم أحقاء بما أخبر عنه
به بواسطة ما تقدم من العكوف والتقديم
يؤذن بأن حال ما هم فيه ليست غير التبار
وحال عملهم ليست إلا البطلان فهم لا
يعدونهما فهما لهم ضربة لازب^(١٥).

المطلب الثاني: بيان ما في الجاهلية من فتنة وابتلاء.

تحدث القرآن الكريم عن الجاهلية
بوصفها فتنة وابتلاء، وأن الله ﷻ قد كشف
عنها من أجل التمهيص، فقا سبحانه: ﴿ثُمَّ
أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا
يَعَشَى طَآئِفَةٌ مِّنْكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ
أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ
يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ
الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا
يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ

المعلومات وإنما ابتلاهم إما لمحض الإلهية، أو للاستصلاح^(١٩).

المطلب الثالث: إظهار ندامة من عمل بعمل الجاهلية.

أشار القرآن الكريم في معرض تحذيره من الجاهلية، إلى ندامة من عمل بعمل من أعمال الجاهلية، وذلك في قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

فالآية وإن كانت تتحدث عن التوخي والحذر من الشائعات، إلا أن القارئ يفهم من خلالها، ندامة من عمل بعمل جاهلي، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾، أي جاهلين، قال الرازي: "في تقدير حال، أي أن تصيبوهم جاهلين"^(٢٠)، وقال الألوسي: "ملتبسين بجهالة"^(٢١).

والجهل في الآية ليس الخطأ، بل هو أعظم منه، قال الرازي: "والجهل فوق الخطأ، لأن المجتهد إذ أخطأ لا يسمى جاهلاً، والذي يبنى الحكم على قول الفاسق إن لم يصب جهل فلا يكون البناء على قوله جائزاً"^(٢٢).

وقد أشارت الآيات إلى أن من يعمل بعمل جاهلي، لابد وأن تكون عاقبته الندامة، أخذاً من قول الله ﷻ: ﴿فَتُصْحَبُوا

فالله ﷻ كشف عن هؤلاء الذين يظنون بالله ﷻ ظن الجاهلية ليحفظ المجتمع الإسلامي منهم، قال الألوسي: "والتمحيص تصفية، وإنما فعله لحكمة تعم، إذا أريد به الكشف والتمييز، ويصح أن يقال: إن هذه الجملة مشعرة بأنه تعالى غني أيضاً، ومن هنا جَوَزَ بعض المحققين كونها حالاً من متعلق الفعلين، أي فعل ما فعل للابتلاء والكشف، والحال أنه تعالى غني عنهما محيط بخفيات الأمور، إلا أنه لا يظهر حينئذ سر التعبير عن الأسرار والخفيات بذات الصدور دون ذات القلوب"^(١٧).

وهذه الآية وإن كانت في واقعة مخصوصة في غزوة أحد^(١٨)، إلا أن الحكمة مستمرة في كل وقت وحين، ذلك لأن الله ﷻ جعل الآية عامة في كل سوء أدب مع الله، وفي كل أمر من أمور الجاهلية، فأطلق القول بقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، قال الرازي: أعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور، وهي الأسرار والضمائر، وهي ذات الصدور، لأنها حالة فيها مصاحبة لها، وصاحب الشيء ذوه وصاحبه ذاته، وإنما ذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفي عليه ما في الصدور، أو غير ذلك، لأنه عالم بجميع

عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»، قال الرازي: «بياناً لأن الجاهل لا بد من أن يكون على فعله نادماً...»، «فَتَضْبِحُوا» أي فتصيروا آخذين في الندم متلبسين به ثم تستدعيونه^(٢٣).

وأشار أبو السعود، إلى أن تركيب الحروف الثلاثة (ن د م)، في الآية، يشير إلى الدوام والاستمرارية في الندم، قال أبو السعود: «نَادِمِينَ»: مغتمين غما لازماً، متمنين أنه لم يقع، فإن تركيب هذه الأحرف الثلاثة يدور مع الدوام^(٢٤).

ومن الآية الكريمة نلاحظ استمرار ودوام هذه الندامة، ولقد أشارت السنة النبوية إلى عدم قصرها على الدنيا فقط، بل إن الذي يعمل بعمل جاهلي يستمر به الندم في الدنيا والآخرة، قال -عليه الصلاة والسلام-: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عِبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ^(٢٥)، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ، لَيَسْتَهَيِّنُ أَقْوَامٌ فَخَرَهُمْ بِرِجَالٍ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجِجْلَانِ^(٢٦) الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا التُّنَنَ»^(٢٧).

ففي الحديث إشارة إلى شقاء من دعا إلى جاهلية، والشقاء سبب موجب لدخول النار، لأنه مصطلح قرآني استخدمه القرآن في أمر الدين، قال سبحانه: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ

نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ^(٢٨) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ» [هود: ١٠٥-١٠٦]، قال أبو السعود: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ»: أي وجبت له النار بموجب الوعيد^(٢٨).

وفي الحديث أيضاً إشارة إلى هوانه عند الله، ومن هان على الله لم تشمله الرحمة، قال تعالى: «وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» [الحج: ١٨]، قال القرطبي: «من أهانه بالشقاء والكفر لا يقدر أحد على دفع الهوان عنه»^(٢٩).

المطلب الرابع: إصدار الأحكام الصارمة بحق من عمل عملاً من أعمال الجاهلية.

من الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية وأعمالها، أنه أعطى الأحكام الصارمة بحق من يعمل عملاً ينتسب إلى الجاهلية، لبيان شناعتها، فوصف الذين يدعون إلى حكم الجاهلية بأنهم (كافرون، ظالمون، فاسقون)، فقال سبحانه: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» [المائدة: ٥٠]. والفاء هنا للعطف على مُقَدَّر يقتضيه المقام، أي يتولون عن حكمك فيبغون حكم الجاهلية، وتقديم المفعول

للتخصيص المفيد لتأكيد الإنكار والتعجيب، لأن التولي عن حكمه ﷺ، وطلب حكم آخر منكر عجيب، وطلب حكم الجاهلية أقبح وأعجب^(٣٠).

ثم أصدر القرآن الكريم الأحكام في حق من لم يحكم بما أنزل الله، فحكم عليهم بالكفر، فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ثم حكم عليهم بالظلم، فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ثم حكم عليهم بالفسق، فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

والمستعرض لتلك الأحكام، يرى أنها أحكام شديدة، لا تكون إلا بحق من انتهك أمراً عظيماً، ذلك هو استبدال بحكم الإسلام حكم الجاهلية، من أجل ذلك أنكر الله عليهم، حتى حكم عليهم بأشد الأحكام، قال ابن كثير: "ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر وعدل، إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من

الضلالات والجهالات، بما يضعونها بأرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان، الذي وضع لهم الياسق، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتى، من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظرة وهواه، فصارت في بنيه شرعا متبعا، يقدمونها على الحكم بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، فمن فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه في قليل ولا كثير^(٣١).

فالقرآن الكريم استخدم كل الأساليب في التحذير من الجاهلية، بما في ذلك أسلوب: (التوبيخ، والتقريع)، والذي تجلّى في إصدار أكبر حكم في الإسلام، وهو الكفر، بحق من عمل بعمل من أمور الجاهلية، ثم حكمي الظلم والفسق، وهذا تقريع ما بعده تقريع.

المطلب الخامس: بيان عقوبة من عمل بأعمال الجاهلية.

تحدث القرآن الكريم عن بعض مظاهر الجاهلية، مشيراً إلى العقوبة المترتبة على فعل هذا العمل، أو معقباً ببيان العقوبة التي

حصلت لمن كان قد عمل بعمل جاهلي، وكل هذا في المحصلة، لزيادة التحذير من الجاهلية وأعمالها.

وعندما تحدث القرآن الكريم عن قوم لوط، وأشار إلى العمل القبيح الذي كانوا يفعلونه، ووصفهم بأنهم قوم يجهلون، بين العقوبة التي أوقعها الله ﷻ عليهم بسبب تلك الجاهلية فقال جل في علاه: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ۝ أَيْنَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ۝ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَبْتَظْهُرُونَ ۝ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ ۖ قَدَرْنَاهَا مِنْ الْغَابِرِينَ ۝ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ﴾ [النمل: ٥٤-٥٨].

وهذه العقوبة خاصة بقوم لوط وما نزل العذاب عليهم إلا من أجل اقتراف هذا العمل، وكل من صنع صنيعهم، فهو مستحق لذلك العذاب، وقد ذكر سبحانه أن العقوبة ليست بعيدة عن أناس فعلوا هذه الفاحشة، فبعد ذكره سبحانه عذاب قوم لوط قال تعالى: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾.

وعندما تحدث القرآن الكريم عن قوم عاد، وأشار إلى جاهليتهم، ذكر سبحانه

العقوبة التي عاقبها الله ﷻ له بسبب تلك الجاهلية، فقال سبحانه: ﴿وَأَذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتْ التَّنْذُورُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ۖ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ۚ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ۝ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَأْكِلَ مِنْ عَالِهِتِنَا فَأَتَيْنَا بِمَا نَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝ قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ ۚ وَلَكِنِّي أَرِيتُكُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ ۝ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا ۚ بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ ۖ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ ۚ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأحقاف: ٢١-٢٥].

فهذا نوع آخر من العذاب لمن انتسب إلى الجاهلية، أو عمل بأعمالها، فقوم عاد استهانوا بنبيهم، واستهزأوا به، واستعجلوا العذاب، فعاقبهم الله ﷻ بالريح التي تحمل بين طياتها العذاب الأليم، وتدمر كل ما يقف في طريقها.

ولما أخبر القرآن الكريم عن جهل الإنسان حين رضي أن يأخذ أمراً لا طاقة له به، أشار إلى عذاب من أخذ أمراً ثم هو لم يلتزم بشروطه، ولم يراع حق الرعاية، فقال

سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝ لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٢-٧٣].

فعدم معرفة العواقب، والرضى بالأمر دون تنفيذه، أمر جاهلي يوصف فاعله بالجهالة، قال النسفي: "جهولا حيث حمل الأمانة ثم لم يف بها، وضمنها ثم خان بضمانه" (٣٣).

وقد استحق صاحب هذا الفعل العذاب، لأنه خان ما وكل إليه، فلم يلتزم بوعده، قال الشنقيطي: "دلّ هذا على أن الظلوم الجهول من الإنسان هو المعذب والعياذ باللّٰه" (٣٤).

وهكذا فكل عمل جاهلي، وكل حضارة قامت على الجاهلية، وكل أمة قامت على الجاهلية، فمآلها إلى الزوال، ولابد وأن العقوبة هي مصيرهم، يقول الأستاذ محمد قطب: "كل جاهلية ذات حضارة، كانت تظن أن حضارتها المنحرفة هي الخير والبركة، والارتفاع الذي ليس وراءه ارتفاع، وكانت النتيجة الحتمية

واحدة في النهاية، انهارت تلك الحضارات، أو تلك الجاهليات، بحكم ما فيها من جاهلية وانحراف" (٣٥).

وقال في موضع آخر: "هناك حتميات في أقدار الناس، حتميات حقيقية لأنها من صنع الله، ومن هذه الحتميات أن هذه الجاهلية لا تستطيع أن تبقى إلى الأبد مهيمنة على أقدار الناس، فإنها لابد ستنهار، تنهار بحكم ما فيها من شر غالب" (٣٦).

المبحث الثاني: الدعوة للإعراض عن الجاهلية.

المطلب الأول: أمر الله ﷻ للمؤمنين بالإعراض عن الجاهلية.

دعا القرآن الكريم المسلمين إلى الابتعاد عن الجاهلية، وحذّر من الخوض في غياهبها، أو التقرب منها أو من أي عمل يتصل بها، أو من أي إنسان يتسبب إليها، فقال سبحانه: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

الأصل في الداعية أن يدعو إلى الله ﷻ، وألا يعرض عن أحد من خلقه، إلا أن هذه الآية دلّت على أن هؤلاء الجاهلين لا ينفع معهم أمر إلا الإعراض، لأن النبي ﷺ قد ابتدأ معهم بأمرين قبل الإعراض، وهما: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾.

فالنبي ﷺ قد أمرهم بالعرف، وعفا عنهم في كل ما عملوه، ثم لما لم يكن منهم استجابة، أراد صيانة نفسه عنهم، فأعرض عنهم، قال ابن الجوزي: "هذا عام فيمن جهل، فقد أمر بصيانة النفس عن مقابلتهم على سفههم، وإن وجب عليه الإنكار عليهم" (٣٧)، وقال الشوكاني: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾: أي إذا أقيمت الحجة، في أمرهم بالمعروف فلم يفعلوا، فأعرض عنهم، ولا تماريهم، ولا تسافههم مكافأة لما يصدر منهم من المراء والسفاهة (٣٨).

فالأصل في الإنسان المسلم عدم الإعراض، إلا أنه لا بد منه مع فئة الجاهلين، لأنهم لا ينفع معهم العفو، ولم يسمعوا لأمرهم بالمعروف، بل استهزأوا، وأعرضوا، وعادوا، فكان لا بد من معاقبتهم بالمثل، وكما قيل: (آخر الدواء الكي) (٣٩)، قال السعدي: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾: بكل قول حسن، وفعل جميل، وخلق كامل للقريب والبعيد، فاجعل ما يأتي إلى الناس منك، إما تعليم علم، أو حث على خير، من صلة رحم، أو بر والدين، أو إصلاح بين الناس، أو نصيحة نافعة، أو رأي مصيب، أو معاونة على بر وتقوى، أو زجر عن قبيح، أو إرشاد إلى تحصيل مصلحة دينية، أو

دنيوية، ولما كان لا بد من أذية الجاهل، أمر الله تعالى أن يقابل الجاهل بالإعراض عنه، وعدم مقابلته بجهله، فمن آذاك بقوله أو فعله لا تؤذه، ومن حرمك لا تحرمه، ومن قطعك فصله، ومن ظلمك فاعدل فيه (٤٠).

واعلم أن هذه الخطوات: (العفو، والدعوة، ثم الإعراض)، توجيه رباني لأهل الدعوة، وقد نحاه رسول الله ﷺ في مكة، فقابل أذى الجاهلية بالحلم، ثم أمرهم بالمعروف، ثم لما لم يكن منهم إلا العداء والسفاهة والجهالة، كان منه ﷺ أن أعرض عنهم، ثم هاجر من بينهم، وتركهم (٤١)، والإعراض عن الجاهلية، صفة من أهم الصفات التي دلت عليها مقاصد الشريعة وقواعدها، قال الإمام القرطبي: ثلاث كلمات تضمنت قواعد الشريعة في المأمورات والمنهيات، فقوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين، والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين، ودخل في قوله: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ صلة الأرحام، وتقوى الله في الحلال والحرام، وغض الأبصار، والاستعداد لدار القرار، وفي قوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ الحض على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل الظلم، والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة

الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة^(٤٢).

من أجل ذلك، كانت هذه الآية جامعة لمكارم الأخلاق كلها، حتى قال جعفر الصادق: أمر الله نبيه ﷺ بمكارم الأخلاق، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية^(٤٣).

والآية وإن كانت تخاطب النبي محمد ﷺ، إلا أنها عامة في كل المسلمين، لأن خطاب النبي ﷺ خطاب لأمته، قال الإمام القرطبي: "وهذا وإن كان خطاباً لنبيه ﷺ، فهو تأديب لجميع خلقه"^(٤٤).

والإعراض له وقعه في النفس أكثر من غيره، لأن الإعراض يكون بالترك والإهمال، وهذا الأمر يتنافر مع النفس البشرية التي لا تحب العزلة، فالإنسان مدني بطبيعته، فعندما يرى أناساً تنفر عنه، فإنه سوف يراجع نفسه، وقد يُغيّر تفكيره وسلوكه، قال الأستاذ سيد قطب: "والإعراض يكون بالترك والإهمال، والتهوين من شأن ما يجهلون به من التصرفات والأقوال، والمروء بها من الكرام، وعدم الدخول معهم في جدال لا ينتهي إلى شيء إلا الشد والجذب، وإضاعة الوقت والجهد، وقد ينتهي السكوت عنهم، والإعراض عن جهالتهم إلى تذليل نفوسهم وترويضها، بدلاً من الفحش في الرد

واللجاج في العناد، فإن لم يؤد إلى هذه النتيجة فيهم، فإنه يعزله عن الآخرين الذين في قلوبهم خير، إذ يرون صاحب الدعوة محتماً معرضاً عن اللغو، ويرون هؤلاء الجاهلين يحمقون ويجهلون، فيسقطون من عيونهم ويُعزلون! وما أجدر صاحب الدعوة أن يتبع هذا التوجيه الرباني العليم بدخائل النفوس!"^(٤٥).

المطلب الثاني: بيان استجابة المؤمنين لأمر ربهم بالإعراض عن الجاهلين.

وإذا كان الله ﷻ قد أمر بالإعراض فقال: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾، فإن المؤمنين قد التزموا بأوامر ربهم، فأعرضوا عن الجاهلين، حتى إن الله ﷻ قد خلد هذا الأمر على أنه من صفاتهم، فقال سبحانه: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ [القصص: ٥٥].

فالمؤمنون في هذا الموضع تركوا الجاهلين سلاماً منهم، فقولهم هنا: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾، ليس تحية منهم، بل بياناً منهم للمتاركة، قال الزجاج: "لم يريدوا التحية، وإنما أرادوا بيننا وبينكم المتاركة"^(٤٦).

فهذه الكلمة: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾، لها

عليه، وقيل لا نريد أن نكون من أهل الجهل^(٥٠)، وهذا إعراض عنهم.

المبحث الثالث: النهي عن التشبه بالجاهلية

أكرم الله ﷺ الإنسان بشريعة سليمة قویمة، وأمره باتباعها، ونهاه عن مخالفتها إلى سواها، فقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۖ إِنَّهُمْ لَن يَغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٨-١٩].

والمقصود من هذه الآيات هو النهي عن اتباع أهل الجاهلية، أو التشبه بهم، لأنهم هم المقصودون بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، قال الإمام الشوكاني: "هم كفار قريش، ومن وافقهم^(٥١)"، وقال النسفي: أي: ولا تتبع مالا حجة عليه، من أهواء الجاهل ودينهم المبني على هوى وبدعة^(٥٢).

من أجل ذلك نهى الإسلام عن التشبه بالجاهلية، بل جعلها من أبغض الأعمال إلى الله، وصاحبها من أبغض الناس إلى الله ﷺ، فقال عليه الصلاة والسلام: أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرم، ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية، ومطَّلب دم امرئ بغير حق ليُهرق دمه^(٥٣).

فهذا الحديث صريح الدلالة في النهي

مقامها، فهي بين المؤمنين تحية، وهي شعار أهل الإسلام فيما بينهم، وقد تكون مع غير المسلمين، أما مع الجاهلين، فهي تعني الإعراض عنهم، وتركهم، قال الحسن البصري رحمه الله: "هذه الكلمة تحية بين المؤمنين، وعلامة الاحتمال من الجاهلين^(٥٤)".

وهذه الآية بيان لإعراض المؤمنين عن كل أمر باطل، حتى قال الله ﷻ مطلقاً فيهم القول: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾، أي كل أمر باطل، قال الرازي: "واللغو ما حقه أن يُلغى ويترك من العبث وغيره، وكانوا يسمعون ذلك فلا يخوضون فيه، بل يعرضون عنه إعراضاً جميلاً^(٥٥)".

فهم يعرضون عن كل أمر باطل، وَيُسَلِّمُونَ أنفسهم منه، وهذا من أدب أهل الإسلام، قال ابن عطية: "والمراد من هذا في هذه الآية: ما كان سبا وأذى، فأدب أهل الإسلام الإعراض عنه^(٥٦)".

ولما كانت أمور الجاهلية كلها باطلة، فإن هذا يستدعي أن يكون أهل الإسلام أبعد الناس عنها، من أجل ذلك وصفوا أهل اللغو بأنهم (جاهلين)، وقالوا: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾، أي لا نريد أن نكون منهم، قال البغوي: أي دين الجاهلين، يعني لا نحب دينكم الذي أنتم

عن التشبه بالجاهلية، قال ابن تيمية: «الابتغاء: هو الطلب والإرادة، فكل من أراد في الإسلام أن يعمل بشيء من سنن الجاهلية، دخل في هذا الحديث، والسنة الجاهلية: كل عادة كانوا عليها فإن السنة هي العادة»^(٥٤).

وقد حرم النبي ﷺ التشبه بدليل قطعي الدلالة، حتى إنه جعل من تشبه بقوم فهو منهم، قال عليه الصلاة والسلام: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده ولا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار، على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم»^(٥٥).

فهذا حديث صريح في حرمة التشبه بالجاهلية، قال ابن كثير: «والغرض أن الله تعالى نهى المؤمنين عن مشابهة الكافرين قولاً وفعلًا، وروى الإمام أحمد، وأبو داود: (من تشبه بقوم فهو منهم)، ففيه دلالة على النهي الشديد، والتهديد والوعيد على التشبه بالكفار في أقوالهم وأفعالهم ولباسهم وأعيادهم وعباداتهم، وغير ذلك من أمورهم التي لم تشرع لنا ولا نقرر عليها»^(٥٦).

والعلة في تحريم التشبه، أن التشبه يؤلّد نوعاً من الحب والموالة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «المشابهة في الظاهر تورث نوع مودة ومحبة وموالة في الباطن، كما أن المحبة في

الباطن تورث المشابهة في الظاهر، وهذا أمر يشهد به الحس والتجربة»^(٥٧).

وقد أشار القرآن الكريم إلى حرمة التشبه، فذكر نماذج من التشبه المذموم بالجاهلية، فذكر التشبه في سوء الظن بالله، فقال سبحانه: ﴿يَظُنُّونَ بِاللّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران: ١٥٤]، وذكر التشبه بالجاهلية في التحاكم، فقال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وذكر التشبه بالجاهلية في التبرج، فقال سبحانه: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وذكر التشبه بالجاهلية في الحمية الممقوتة، فقال سبحانه: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦].

وهذه الأمور الأربعة، ذكرها القرآن الكريم لتكون دلالة على حرمة التشبه بمظاهر الجاهلية كلها، فالقرآن الكريم لم يقصد الحصر، بل أراد أن يذكر من العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، إذ إن التشبه بالكافرين لا يقتصر على صورة واحدة، أو صور محدودة، فهناك صور وأشكال عديدة للتشبه المذموم، من أجل ذلك قال عليه

الصلاة والسلام: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ^(٥٨).

وفي إضافة الأمور الأربعة - (الظن، الحكم، التبرج، الحمية) - إلى الجاهلية دلالة على أن الحرمة إنما هي لأنها من أمور الجاهلية، لأن إضافة المصدر إلى الصفة يفيد الاختصاص، قال الألويسي: "هذا من إضافة الموصوف إلى مصدر صفته، ومعناها الاختصاص بالجاهلية"^(٥٩).

فدلّ هذا على أن علة التحريم هي التشبه، من أجل ذلك قال سيد قطب: نهى عن تشبه في مظهر أو لباس، ونهى عن تشبه في حركة أو سلوك، ونهى عن تشبه في قول أو أدب، لأن وراء هذا كله ذلك الشعور الباطن الذي يميز تصوراً عن تصور، ومنهجاً في الحياة عن منهج، وسمة للجماعة عن سمة، ثم هو نهى عن التلقي من غير الله ومنهجه الخاص، الذي جاءت هذه الأمة لتحقيقه في الأرض، نهى عن الهزيمة الداخلية أمام أي قوم آخرين في الأرض، فالهزيمة الداخلية تجاه مجتمع معين هي التي تندس في النفس لتقلد هذا المجتمع المعين، والجماعة المسلمة قامت لتكون في مكان القيادة للبشرية فينبغي لها أن تستمد تقاليدها - كما تستمد عقيدتها - من المصدر الذي اختارها للقيادة، والمسلمون هم الأعلون، وهم الأمة

الوسط، وهم خير أمة أخرجت للناس، فمن أين إذن يستمدون تصوراتهم ومنهجهم؟ ومن أين إذن يستمدون تقاليدهم ونظمهم؟^(٦٠).

وإذا ما أراد الإنسان أن يتحدث عن صور التشبه بالجاهلية في عصرنا هذا، فإنه لا يستطيع أن يحصر الأمور التي شاركنا الجاهلية فيها، بل إن عادات الجاهلية صارت في مجتمعاتنا الإسلامية مثلاً يحتذى ويقتدى، ورمزاً للتقدم والتحضّر، ولا يسع الناظر إلا أن يستذكر حديث النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شَبِيحاً بِشَبْرٍ، وَذَرَأَعاً بِذَرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ ثَبِغْتُمُوهُمْ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ!»^(٦١).

وهذا حقاً ما يجري في هذه الأيام، يقول الأستاذ أحمد شاكِر: "فانظر ما يفعله المسلمون - بل المنتسبون للإسلام - في عصرنا، من التشبه بالكفار في كل شيء، حتى ليزيد الوقاحة من الكتاب أن يدخلوا شعائرهم أو ما يشبهها في عبادتنا، وحتى ضربوا على أنفسهم الذلة والصغار، باصطناع تشريع أوروبة الوثنية الملحدة، في قوانينهم المجرمة الكافرة، أعاذنا الله من الفتن، وأعاد للمسلمين عقولهم ودينهم"^(٦٢).

المبحث الرابع: وصف الأمم الكافرة بالجهل

وصف الله ﷻ الأمم الكافرة بأنها أمم جاهلة، وهذا الأمر قد يكون أشد وصف توصف به أمة، إذ إن الجاهالة الفردية ذم ما بعده ذم، فكيف إذا كانت الجاهالة عامة، بحيث توصف بها أمة بأكملها.

والتأمل لآيات القرآن الكريم، يرى أن القرآن الكريم وصف أقواماً كافرة بعينها بالجهالة، فوصف قوم نوح بأنهم قوم يجهلون، ووصف قوم لوط بأنهم قوم يجهلون، ووصف قوم عاد كذلك بأنهم قوم يجهلون، ووصف بني إسرائيل بأنهم قوم يجهلون، ووصف أكثر الكافرين والمشركين بالجهالة على وجه العموم، وإليك بيان ذلك.

المطلب الأول: وصف قوم نوح بالجهل.

وصف الله ﷻ قوم نوح بالجهالة، فقال سبحانه: ﴿وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّهُمْ مُلْقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ [هود: ٢٩].

وقد استحق قوم نوح ﷺ هذا الوصف، لأنهم خرجوا عن فطرتهم، وغيبوا عقولهم، وطلبوا من نوح ﷺ أن يطرد المؤمنين، قال الرازي: "إن العقل والشرع تطابقا على أنه لا بد من تعظيم المؤمن البر التقي، ومن إهانة الفاجر الكافر،

فلو قلبت القصة، وعكست القضية، وقربت الكافر الفاجر على سبيل التعظيم، وطردت المؤمن التقي على سبيل الإهانة، كنت على ضد أمر الله -تعالى-، وعلى عكس حكمه، وكنت في هذا الحكم على ضد ما أمر الله تعالى من إيصال الثواب إلى المحقين، والعقاب إلى المبطلين، وحيث أن أصير مستوجبا للعقاب العظيم، فمن ذا الذي ينصرنني من الله -تعالى-، ومن الذي يخلصني من عذاب الله، أفلا تذكرون فتعلمون أن ذلك لا يصح^(٦٣).

وجهل قوم نوح هنا هو جهل حال، لأنهم جهلوا عاقبة طرد المؤمنين، قال الألوسي: "ولكني أراكم قوما تجهلون: أي بكل ما ينبغي أن يعلم ويدخل فيه جهلهم بمنزلتهم عند الله-تعالى-، وبما يترتب من الحذور على طردهم، وبركاكة رأيهم في التماس ذلك، وتوقيف إيمانهم عليه، وغير ذلك وإيثار صيغة الفعل للدلالة على التجدد والاستمرار، وعبر بالرؤية موافقة لتعبيرهم، وجوز أن يكون الجهل بمعنى الجناية على الغير، وفعل ما يشق عليه، لا بمعنى عدم العلم المذموم^(٦٤).

المطلب الثاني: وصف قوم عاد بالجهل.

وحال قوم عاد كحال سابقهم قوم نوح، فكما وصف الله ﷻ قوم نوح بالجهالة،

قال الأستاذ سيد قطب: "أية حماقة، وأي جهل أشد من استقبال النذير الناصح، والأخ القريب بمثل هذا التحدي والتكذيب؟" (٦٧). ومن أجل ذلك، فسّر بعض المفسرين الجاهلة في هذا الموضع بالإعراض، قال الواحدي: ﴿وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾: "وأنتم تعرضون" (٦٨).

المطلب الثالث: وصف قوم لوط بالجهل.

وقوم لوط كان لهم نصيب من الجاهلة، فقال الله ﷻ فيهم: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ أَعْيُنُكُمْ لَأَأْتِئَنَّ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [النمل: ٥٤-٥٥].

فقد سمى الله ﷻ قوم لوط بأنهم: (قوم يجهلون)، أي يجهلون أن هذا الفعل متناقض مع كل عُرف، ومع كل دين، قال سيد قطب: "هي ظاهرة غريبة في تاريخ الجماعات البشرية، فقد يشدّ أفراد لأسباب مرضية نفسية، أو لملايسات وقتية، فيميل الذكور لإتيان الذكور، وأكثر ما يكون هذا في معسكرات الجنود، حيث لا يوجد النساء، أو في السجون التي يقيم فيها المسجونون فترات طويلة، معرضين لضغط الميل الجنسي، محرومين من الاتصال بالنساء، أما أن يشيع هذا الشذوذ، فيصبح هو القاعدة في بلد

فقد وصف قوم نوح بأن الجاهلة هي شأنهم، فقال جل في علاه: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَأْفِكَنَّ عَنْ آلِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ﴾ * قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٢-٢٣].

وأراد هود عليه السلام من وصف قومه بالجاهلة أن يبين لهم بأن الجاهلة هي شأنهم، قال الألوسي: "ولكن أراكم قوما تجهلون: أي شأنكم الجهل، ومن آثار ذلك أنكم تقترحون علي ما ليس من وظائف الرسل، من الإتيان بالعذاب" (٦٥).

إلا أن قوم هود لم يرددوا من توبيخ نبيهم لهم، ووصفه لهم بالجاهلة، بل ظلوا مصرّين على جهلهم، وسفاهتهم، وحماقتهم، من أجل ذلك جاء الوصف لهم بصيغة المضارع ﴿قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾، ليكون دلالة على استمرارهم في الجاهلة، قال الشوكاني: ﴿وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾: حيث بقيتم مصرّين على كفركم ولم تهتدوا بما جئكم به" (٦٦).

ولشدة جهل قوم عاد، وشدة عنادهم، باتوا يظنون أن إصرارهم على كفرهم -مع علمهم بأنه باطل- قهراً للرسول، فأعرضوا عنه، وتركوا دعوته، ولكن هيهات هيهات،

بأسره، مع وجود النساء وتيسر الزواج، فهذا هو الحادث الغريب حقاً في تاريخ الجماعات البشرية! (٦٩).

وجاهالة قوم لوط ليست كجهالة سابقينهم، بل هي أشد وأعظم، وذلك ناشئ عن قباحة فعلهم، من أجل ذلك حوت جهالتهم معاني كثيرة، وكل معنى من تلك المعاني تنطبق عليهم، قال الألوسي: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»: أي تفعلون فعل الجاهلين بقبح ذلك، أو يجهلون العاقبة، أو الجهل بمعنى السفاهة والمجون، أي بل أنتم قوم سفهاء ماجنون (٧٠).

فقوم لوط تجاوزوا كل الحدود، واخترقوا كل الأعراق، وخرجوا عن كل عادة، بل وتجروا على حدود الله، وانتهكوا حدوده، قال السعدي: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» متجاوزون لحدود الله، متجرؤون على محارمه (٧١).

وحقيقة الأمر، فإن قوم لوط قوم جاهلون، لأنهم لم يفرقوا بين الحسن والقبيح، وبين الأمر اللائق من عدمه، قال البيضاوي: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ»: تفعلون فعل من يجهل قبحها، أو يكون سفيها لا يميز بين الحسن والقبيح (٧٢).

وقد تميّزت جاهلية قوم لوط على

غيرها من الجاهلية، بأنهم أناس تفاخروا بجاهليتهم، فقالوا للوط عليه السلام ومن آمن معه: «أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ» [النمل: ٥٦].

وهذا رد يدل على عظم جاهليتهم، قال سيد قطب: "وقولهم هذا قد يكون تهكماً بالتطهر من هذا الرجس القذر، وقد يكون إنكاراً عليه أن يسمى هذا تطهراً، فهم من انحراف الفطرة بحيث لا يستشعرون ما في ميلهم المنحرف من قذارة، وقد يكون ضيقاً بالطهر والتطهر إذا كان يكلفهم الإقلاع عن ذلك الشذوذ!! على أية حال لقد هموا بهمهم، وحزموا أمرهم، وأراد الله غير ما كانوا يريدون (٧٣).

المطلب الرابع: وصف بني إسرائيل بالجهل

بنو إسرائيل قوم يجهلون، لأنهم قابلوا نعم الله ﷻ بالكفر به، فقال فيهم جل سبحانه: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَّنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» [الأعراف: ١٣٨].

والفعل الذي صدر عن بني إسرائيل، فعل لا يمكن أن يتخيله عقل، لأن العقل السليم يرفض أن يجازي المحسن بالإساءة، فكيف إذا كان قابله بالجحود، قال

البيضاوي: "وصفهم بالجهل المطلق وأكده، لبعد ما صدر عنهم بعد ما رأوا من الآيات الكبرى عن العقل" (٧٤).

فهذه جهالة مشوبة بالجدد والعناد والاستكبار، جهالة مصحوبة بالكفر بالله ﷻ، ربهم وخالقهم، قال الشوكاني: "وصفهم بالجهل: لأنهم قد شاهدوا من آيات الله ما يزر من له أدنى علم عن طلب عبادة غير الله، ولكن هؤلاء القوم - أعني بنى إسرائيل - أشد خلق الله عنادا وجهلا وتلوناً" (٧٥).

لذلك لم يقل ربنا جل سبحانه: من أي شيء جهالتهم، بل جعلها جهالة عامة، لأنها جهالة تتعلق بتوحيد الله سبحانه، والتي هي أساس كل جهل، وفتحة لكل أنواع الجاهلة، قال سيد قطب: "ولم يقل تجهلون ماذا؟ ليكون في إطلاق اللفظ ما يعني الجهل الكامل الشامل، الجهل من الجاهلة ضد المعرفة، والجهل من حماقة ضد العقل! فما ينبعث مثل هذا القول إلا من الجاهلة والحمق إلى أبعد الحدود! ثم يشير إلى أن الانحراف عن التوحيد إلى الشرك إنما ينشأ من الجهل والحماقة، وأن العلم والتعقل يقود كلاهما إلى الله الواحد، وأنه ما من علم ولا عقل يقود إلى غير هذا الطريق...، إن العلم والعقل يواجهان هذا الكون بنواميسه التي تشهد بوجود الخالق المدبر، وبوحدانية هذا الخالق

المدبر، فعنصر التقدير والتدبير بارز في هذه النواميس، وطابع الوحدة ظاهر كذلك فيها وفي آثارها التي يكشفها النظر والتدبر - وفق المنهج الصحيح - وما يغفل عن ذلك كله، أو يعرض عن ذلك كله، إلا الحمقى والجهال، ولو ادعوا (العلم) كما يدعيه الكثيرون! (٧٦).

المطلب الخامس: وصف عامة الكافرين بالجهل.

لما وصف الله ﷻ أما بعينها بالجهالة، ختم ذلك ببيان أن أكثر الكافرين يجهلون، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١].

والجهالة العامة التي استوى كل كافر في النسبة إليها، هي جهالة الحق، وجاهلة الاتباع والانقياد إليه، قال القرطبي: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾: أي يجهلون الحق (٧٧).

فهم لجهلهم اعتقدوا أن الإيمان بيدهم، متى ما شأوا آمنوا، وكيفما شأوا يؤمنوا، إلا أن الله ﷻ بين لهم أن هذا من جهالتهم، وأن الإيمان بيد الله - سبحانه -، يهدي من يشاء إليه، ويصرفه عمن يشاء، قال سيد قطب: "ولكن أكثر هؤلاء المشركين يجهلون أن ذلك كذلك، يحسبون أن الإيمان

يعمهم^(٨١).

المبحث الخامس: بيان براءة الأنبياء عليهم السلام من الجهل والجاهلية.

وإذا كان الله ﷻ قد أثبت جهالة الكافرين والمشركين، فإنه سبحانه قد نزه الرسل عنها، ونفاها عنهم بكل معانيها، وأمرهم بالابتعاد عن أهل الجاهلية، بل ونهاهم عن الخوض معهم، وهذا بيان ذلك.

المطلب الأول: براءة نوح عليه السلام من الجهل.

أمر الله ﷻ نبيه نوح عليه السلام ألا يكون من الجاهلين، فقال سبحانه: ﴿قَالَ يَنْحُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [هود: ٤٦].

وهذه الآية وإن كان ظاهرها النهي، إلا أن المراد منها النهي، نفي الجاهلية عن نوح عليه السلام، قال ابن العربي: "وهذه زيادة من الله، وموعظة يرفع بها نوحاً عن مقام الجاهلين، ويعليه بها إلى مقام العلماء العاملين"^(٨٢)، وقال ابن جزّي الكلبي: "(إنّ) في موضع مفعول من أجله، تقديره أعظك كراهة أن تكون من الجاهلين، وليس في ذلك وصف له بالجهل بل فيه ملاطفة وإكرام"^(٨٣).

وأشار الآلوسي إلى أن هذه الآية مثل قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ﴾

إليهم، والكفر بأيديهم، متى شاءوا آمنوا، ومتى شاءوا كفروا، وليس ذلك كذلك، ذلك بيدي، لا يؤمن منهم إلا من هديته له فوفقته، ولا يكفر إلا من خذلته عن الرشد فأضلته^(٧٨).

وهذه الجاهلية هي التي تحول بينهم وبين إيمانهم بالله ﷻ، حتى كفروا به، وتركوا الانقياد لدينه، قال الشوكاني: "جهلا يحول بينهم وبين إدراك الحق، والوصول إلى الصواب"^(٧٩).

فالله ﷻ يعلم بسابق علمه الأزلي، أن هؤلاء الكافرين لن يؤمنوا حتى لو رأوا من الآيات ما هو العجب العجائب، إلا أن الكافرين يجهلون ذلك، قال الآلوسي: "والمعنى أن حالهم كما شرح، ولكن أكثر المسلمين يجهلون عدم إيمانهم عند مجيء الآيات، لجهلهم عدم مشيئته تعالى - لإيمانهم حينئذ، فيقسمون بالله تعالى جهد إيمانهم على ما لا يكاد يوجد أصلاً"^(٨٠).

وإذا كان الله ﷻ قد وصف أكثر الكافرين بالجاهلية، إلا أن الجاهلية تشملهم جميعاً، جهالة الوصول إلى الحق وإدراكه، إذ لو لم يكونا كذلك لآمنوا بالله ﷻ، خالقهم، ورازقهم، والمنعم المتفضل عليهم، والمستحق وحده للعبادة، ولذلك قال البيضاوي: أسند الجهل إلى أكثرهم، مع أن مطلق الجهل

نفت عن نوح عليه السلام الجاهلة، ونهته أيضا عنها، قال القرطبي: «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»: أي أنهاك عن هذا السؤال، وأحذرك لئلا تكون، أو كراهية أن تكون من الجاهلين، أي الآثمين، ومنه قوله تعالى: «يَعْظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» [النور: ٢٤]: أي يحذركم الله وينهاكم ^(٨٦).

المطلب الثاني: تنزيه يوسف عليه السلام عن الجهل

يوسف عليه السلام دعا ربه أن يصرف عنه كيد النسوة اللواتي راودنه عن نفسه، لأنه إذا لم يصرف عنه كيدهن فإنه سيكون من الجاهلين، قال تعالى حكاية عنه: «قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» [يوسف: ٣٣].

وقد صرف الله ﷻ عن نبيه يوسف عليه السلام كيدهن، وهذا يقتضي أن يكون قد صرف عنه الجاهلة، ووقاه منها، وأبعده عنها، قال الرازي: "طلب من الله سبحانه وتعالى أن يحدث في قلبه أنواعاً من الدواعي المعارضة، النافية لدواعي المعصية، إذ لو لم يحصل هذا المعارض لحصل المرجح للوقوع في المعصية خالياً عما يعارضه، وذلك يوجب وقوع الفعل ^(٨٧).

[هود: ٤٢]، فهي لا تدل على أنه من الكافرين، بل تنفي عنه ذلك، قال الألوسي: «وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» لا يدل على أنه كافر عنده، بل هو نهى عن الدخول في غمارهم، وقطع بأنه ذلك يوجب الغرق على الطريق البرهاني...، وكأنه عليه السلام حمل مقاولته على غير المكابرة والتعنت، لغلبة المحبة وذهول عن إعطاء التأمل حقه، فلذلك طلب ما طلب فعوتب بأن مثله في معرض الإرشاد والقيام بأعباء الدعوة تلك المدة المتطاولة لا ينبغي أن يشبهه عليه كلام المسترشد والمعاند ويرجع هذا إلى ترك الأولى، وهو المراد بقوله سبحانه: «إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» ^(٨٤).

وقد يكون المراد من الآية مفهوم الخلاف، بمعنى أنك إذا سألت ما ليس لك به علم فإنك سوف تكون من الجاهلين، فلا تسألن ما ليس لك به علم حتى لا تكون منهم، قال سيد قطب: «إني أعظك خشية أن تكون من الجاهلين بحقيقة الوشائج والروابط، أو حقيقة وعد الله وتأويله، فوعد الله قد أول وتحقق، ونجا أهلک الذين هم أهلک على التحقيق ^(٨٥).

والآية وإن كان المراد منها النفي، إلا أنها تحمل بين ثناياها النهي أيضا، فهي

والذي يؤكد أن الله ﷻ نزه نبيه عن الجاهالة، أن الله ﷻ قال: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [يوسف: ٣٤]، وهذا يقتضي أنه صرف عنه كل أمر محذور قبل هذه الآية، بما في ذلك كيد النساء، والجاهالة، قال ابن كثير: "عصمه الله عصمة عظيمة وحماه فامتنع منها أشد الامتناع" (٨٨).

المطلب الثالث: استعادة موسى ﷺ من الجهل.

ذكر القرآن الكريم استعادة موسى ﷺ من أن يكون من الجاهلين، قال جل سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: ٦٧].

ففي استعادة موسى ﷺ دليل قطعي على براءته منها، إذ كيف يستعذ بالله من أمر ثم هو يفعله، ولذلك قال الألوسي: "وقد نفاه ﷺ عن نفسه قصدا إلى نفي ملزومه الذي رمي به...، والاستعادة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه، كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ [المؤمنون: ٩٧]، لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك" (٨٩).

وقال ابن الجوزي: "وإنما انتفى من الهزء لأن الهازئ جاهل لاعب" (٩٠).

وقد دلت الآية على كره موسى ﷺ للجهل، لدرجة أنه استعاذ بالله -عز وجل- من أن يكون من أهله، والنبي لا يستعذ بالله إلا من شيء عظيم، قال أبو السعود: "لأن الهزؤ في أثناء تبليغ أمر الله -سبحانه- جهل وسفه، نفى عنه ﷺ ما توهموه من قبله على أبلغ وجه وأكده، بإخراجه خرج مالا مكروه وراءه، بالاستعادة منه استفظاعا له، واستعظاما لما أقدموا عليه من العظيمة التي شافهوه ﷺ بها" (٩١).

وأشار سيد قطب رحمه الله، إلى حكمة موسى ﷺ في نفي الجاهالة عنه، وفي تقريره لبني إسرائيل على اتهامهم له بذلك، فيقول: "كان رد موسى على هذه السفاهة أن يستعذ بالله وأن يردهم برفق، وعن طريق التعريض والتلميح، إلى جادة الأدب الواجب في جانب الخالق جل علاه وأن يبين لهم أن ما ظنوه به لا يليق إلا بجاهل بقدر الله، لا يعرف ذلك الأدب ولا يتوخاه: قَالَ: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾" (٩٢).

المطلب الرابع: أمر محمد ﷺ بالإعراض عن الجاهلين.

نهى الله ﷻ نبيه محمد ﷺ أن يكون

عنك، فإنك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل، والمقصود من تغليظ الخطاب: التباعد والزجر له عن مثل هذه الحالة، والله أعلم^(٩٣).

فهذه النماذج الأربعة، ما هي في الحقيقة إلا تأكيداً لمبدأ سلامة الأنبياء عليهم السلام من الجاهلة، وبياناً لبراءتهم منها، فما انطبق على نوح، ويوسف، وموسى، ومحمد-عليهم السلام- ينطبق على الأنبياء كلهم، لأن دعوة الأنبياء واحدة، ودينهم واحد، وربهم واحد، وهدفهم واحد، وعدوهم واحد، فلا بد أن يكونوا متشابهين في كثير من صفات الكمال البشري، متزهين عما يشوب ذلك أو يعارضه، أو يمنع.

بل إن بعض العلماء أشار إلى أن هذا الأمر ينطبق أيضاً على المؤمنين الصادقين، أتباع الأنبياء، فهم كذلك مبرؤون من الجاهلة، ولذلك لما فسر القرطبي قول الله ﷻ: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، قال: "الخطاب له ﷻ، والمراد الأمة"^(٩٤).

الخاتمة:

بعد هذه الجولة مع منهج القرآن الكريم في التحذير من الجاهلية، فإنه يجدر بنا أن نسجل أهم النتائج التي تم التوصل إليها:

١- إن الإطلاق اللغوي للجهل مرتبط

من الجاهلين، فقال سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَيَّاتَةٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥].

ولم يكتف الله ﷻ بنهي نبيه، بل وأمره بالإعراض عن الجاهلين، فقال جل سبحانه: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

وهذا الخطاب من الله ﷻ لنبيه بصيغة الأمر، يقتضي أن يُقابل بالطاعة والاستجابة من النبي ﷺ، والتوفيق والإعانة من الله ﷻ، وهذا يعني أن النبي ﷺ منزّه عن الجاهلية، بريء منها، معرض عنها.

ونهي الله ﷻ عن الجاهلية، وأمره بالإعراض عنها، لا يقتضي أن يكون فيه شيء منها، بل المقصود إبعاده عن جملة الجاهلين، وتنزيهه ﷺ عنهم، قال الرازي: "﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾: نهى له عن هذه الحالة، وهذا النهي لا يقتضي إقدامه على مثل هذه الحالة، كما أن قوله: ﴿وَلَا تُطْعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٤٨]، لا يدل على أنه ﷺ أطاعهم وقبل دينهم، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحسرك على تكذيبهم، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم

دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م، ج ٦، ص ٣٧.

(٢) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ج ١، ص ٣٥٠.

(٣) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين ابن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لبنان، دار المعرفة، ج ١، ص ١٠٢.

(٤) انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ٢٢٥.

(٥) السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن، المعروف بـ (تفسير السمعاني)، تحقيق: ياسر إبراهيم، وغنيم عباس غنيم، السعودية، الرياض، دار الوطن، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٦) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٩، ١٤١٣هـ، ج ١، ص ٤٣٢.

(٧) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج ١٤، ص ١٨٣.

بثلاثة أمور؛ الأول: مرتبط بالاعتقاد الذهني، وهو الجهل بالشيء. والثاني: مرتبط بالسلوك، وهو فعل الأمر على غير صورته. والثالث: مرتبط بالاصطلاح العرفي، وهي الفترة التي كانت قبل مجيء الإسلام.

٢- حذر القرآن الكريم من الجاهلية، وأشار إلى زيفها وخطرها، واتبع في سبيل ذلك أساليب عدة، ومناهج كثير؛ ليصّد عنها، ويُبعد الناس عن مصائدّها.

٣- حذر القرآن الكريم من سلوك الجاهلية من خلال: بيان بطلان أمور الجاهلية، وبيان ما في الجاهلية من فتنة وابتلاء، وإظهار ندامة من عمل بعمل الجاهلية، وإصدار الأحكام الصارمة بحق من عمل عملاً من أعمال الجاهلية، وبيان عقوبة من عمل بأعمال الجاهلية.

٤- أمر الله ﷻ المؤمنين بالإعراض عن الجاهلية، وبين استجابتهم لهذا الأمر.

٥- حذر القرآن الكريم من الجاهلية من خلال وصف الأمم الكافرة بالجهل، فقد ورد هذا الوصف بحق قوم نوح عليه السلام، وقوم عاد، وقوم لوط، وبني إسرائيل، والكافرين عموماً.

الهوامش:

(١) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت،

(١٤) رواه أحمد والترمذي. انظر: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، مسند الشاميين، حديث الخارث الأشعري عن النبي ﷺ، حديث ١٧١٧٠، ج ٢٨، ص ٤٠٤، وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، أبواب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلوة والصيام والصدقة، حديث ٢٨٦٣، ج ٥، ص ١٤٨، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(١٥) الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٩، ص ٤١.

(١٦) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ط ٣، ج ١، ص ٤٨٢.

(١٧) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٩٨.

(١٨) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم. ٧ مج. ط ٢، بيروت - دار الفكر، ١٩٧٠م، ج ١، ص ٤١٨ - ٤١٩.

(١٩) الرازي، التفسير الكبير، ج ٩، ص ٤١.

(٨) رواه مسلم. انظر: أبو الحسن مسلم الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت)، دار إحياء التراث العربي، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، حديث رقم ١٢١٨، ج ٢، ص ٨٨٦، والحديث طويل جدا، وهذه الجملة هي جزء منه.

(٩) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢هـ، ج ٨، ص ١٨٢.

(١٠) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٩، ص ٤٦.

(١١) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبد الشافي محمد، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ٢، ص ٤٤٨.

(١٢) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاء العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبو السعود)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٣، ص ٣٦٨.

(١٣) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت، دار المعرفة، ج ٣، ص ٣٦٥.

(٢٧) رواه أحمد وأبو داود والترمذي. انظر:

أحمد، مسند أحمد، مسند أبي هريرة، حديث ٨٧٣٦، ج ١٤، ص ٣٤٩، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (دار الفكر)، كتاب الأدب، باب في التَّفَاخُرِ بِالْأَحْسَابِ، حديث ٥١١٦، ج ٤، ص ٣٣١. الترمذي، سنن الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب وَمِنْ سُورَةِ الْحُجُرَاتِ، حديث ٣٢٧٠، ج ٥، ص ٣٨٩. قال أبو عيسى هذا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ بَنِ عُمَرَ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ يُضَعَّفُ ضَعْفَهُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ وَغَيْرُهُ.

(٢٨) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى

مزاي الكتاب الكريم، ج ٤، ص ٢٤١.

(٢٩) القرطبي أبو عبدالله محمد بن أحمد

الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن،

القاهرة، دار الشعيب، ج ١٢، ص ٢٤.

(٣٠) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى

مزاي الكتاب الكريم، ج ٣، ص ٤٧.

(٣١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٢،

ص ٦٨.

(٣٢) سورة هود، الآية ٨٣.

(٣٣) النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن

(٢٠) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٨، ص ١٠٤.

(٢١) الآلوسي، روح المعاني، ج ٢٦، ص ١٤٧.

(٢٢) الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٨، ص ١٠٤.

(٢٣) المرجع السابق، ج ٢٨، ص ١٠٤.

(٢٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى

مزاي الكتاب الكريم، ج ٨، ص ١١٨.

وانظر: البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن

عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل

(تفسير البيضاوي)، بيروت، دار الفكر،

ج ٥، ص ٢١٤.

(٢٥) عُبَيْةُ الْجَاهِلِيَّةِ: كبر وتجبر الجاهلية. قال

الزخشي: قوله «عبية الجاهلية» في

الصحيح: رجل فيه عبية، أي: كبر وتجبر.

وعيبة الجاهلية: نخوتها. انظر: الزخشي،

أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي،

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون

الآقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد

الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث

العربي، ج ٤، ص ٣٧٥. وانظر: الزخشي،

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الفائق

في غريب الحديث والأثر، لبنان، دار

المعرفة، تح: علي محمد الجاوي- محمد

أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٢٦) الجعلان: هو حيوان معروف كالخنفساء.

انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم الأفرقي،

لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ١،

ج ١١، ص ١١٢.

(٤١) انظر: قطب، سيد إبراهيم حسن الشاربي، في ظلال القرآن، لبنان، بيروت، مصر، القاهرة، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ، ج٣، ص١٤١٨.

(٤٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص٣٤٤.

(٤٣) البغوي، معالم التنزيل، ج٢، ص٢٢٤.

(٤٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص٣٤٧.

(٤٥) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٤١٩.

(٤٦) الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السدي، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبدو شليبي، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٨، ط١، ج٤، ص١٤٩.

(٤٧) الرازي، التفسير الكبير، ج٢٤، ص٢٢٥.

(٤٨) المصدر السابق، ج٢٤، ص٢٢٥.

(٤٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج٤، ص٢٩٢.

(٥٠) البغوي، معالم التنزيل، ج٣، ص٤٥٠.

(٥١) الشوكاني، فتح القدير، ج٥، ص٧.

(٥٢) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج٤، ص١٣١.

(٥٣) أخرجه البخاري. انظر: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، كتاب

محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، تحقيق: مروان الشعار، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٥م، ج٣، ص٣١٨.

(٣٤) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج٦، ص٢٥٩.

(٣٥) قطب، محمد، جاهلية القرن العشرين، مصر، دار الشروق، ط١٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص١٩٦.

(٣٦) المصدر السابق، ص١٩٩.

(٣٧) ابن الجوزي، زاد المسير، ج٣، ص٣٠٨.

(٣٨) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر، ج٢، ص٢٧٩.

(٣٩) الزخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر، المستقصى في أمثال العرب، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ط٢، ج١، ص٥.

(٤٠) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، تحقيق: ابن عثيمين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج١، ص٣١٣.

ص ١٢٨-١٢٩.

(٦١) أخرجه البخاري، صحيح البخاري،

كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب

قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ

قَبْلَكُمْ، حديث ٦٨٨٩، ج ٦، ص ٢٦٦٩،

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب العلم،

باب اتباع سُنَنِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، حديث

٢٦٦٩، ج ٤، ص ٢٠٥٤.

(٦٢) شاكر، أحمد، حكم الجاهلية، مكتبة السنة،

ط ١، ١٩٩٢م، ص ٦٩.

(٦٣) الرازي، التفسير الكبير، ج ١٧، ص ١٧٣.

(٦٤) الآلوسي، روح المعاني، ج ١٢، ص ٤٢.

(٦٥) الآلوسي، روح المعاني، ج ٢٦، ص ٢٥.

(٦٦) الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٢٣.

(٦٧) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ٦،

ص ٣٢٦٦.

(٦٨) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد،

الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق:

صفوان عدنان داوودي، دمشق، الدار

الشامية، وبيروت، دار القلم، ط ١،

١٤١٥هـ، ج ٢، ص ٩٩٧.

(٦٩) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ٥،

ص ٢٦٤٧.

(٧٠) الآلوسي، روح المعاني، ج ١٩، ص ٢١٦.

(٧١) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير

كلام المنان، ج ١، ص ٦٧٠.

الديات، باب من طَلَبَ دَمَ امْرِئٍ يَغْيِرَ حَقُّ،

حديث ٦٤٨٨، ج ٦، ص ٢٥٢٣.

(٥٤) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم

الدمشقي، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة

أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم

العقل، بيروت، دار عالم الكتب، ١٩٩٩م،

ط ٧، ج ١، ص ٧٦.

(٥٥) أخرجه الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد،

مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله

ابن عمر ؓ، حديث ٥١١٤، ج ٩،

ص ١٢٣، وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب

اللباس، باب في لبس الشهرة، حديث

٤٠٣١، ج ٤، ص ٤٤. قال الشيخ الألباني

الحديث (صحيح)، انظر: الألباني، محمد

ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير

وزيادته، بيروت، المكتب الإسلامي،

١٩٨٨م، رقم ٢٨٣٠، ج ١، ص ٥٤٥.

(٥٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ١،

ص ١٤٩.

(٥٧) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم،

ج ١، ص ٢٢١.

(٥٨) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب

حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، حديث رقم ١٢١٨،

ج ٢، ص ٨٨٦، والحديث طويل جداً،

وهذه الجملة هي جزء منه.

(٥٩) الآلوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٩٤.

(٦٠) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ١،

- (٧٢) البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٤، ص٢٧٢.
- (٧٣) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٥، ص٢٦٤٨.
- (٧٤) البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٣، ص٥٥.
- (٧٥) الشوكاني، فتح القدير، ج٢، ص٢٤٠.
- (٧٦) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٣، ص١٣٦٦.
- (٧٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص٦٧.
- (٧٨) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٣، ص١١٨٨.
- (٧٩) الشوكاني، فتح القدير، ج٢، ص١٥٣.
- (٨٠) الألوسي، روح المعاني، ج٨، ص٤.
- (٨١) البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج٢، ص٤٤٣.
- (٨٢) الشوكاني، فتح القدير، ج٢، ص٥٠٣.
- (٨٣) ابن جزّي الكلي، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٢، ص١٠٦-١٠٧.
- (٨٤) الألوسي، روح المعاني، ج١٢، ص٧٠.
- (٨٥) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج٤، ص١٨٨٠.
- (٨٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٩، ص٤٨.
- (٨٧) الرازي، التفسير الكبير، ج١٨، ص١٠٦.
- (٨٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٢، ص٤٧٨.
- (٨٩) الألوسي، روح المعاني، ج١، ص٢٨٦.
- (٩٠) ابن الجوزي، زاد المسير، ج١، ص٩٧.
- (٩١) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج١، ص١١١.
- (٩٢) قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج١، ص٧٨.
- (٩٣) الرازي، التفسير الكبير، ج١٢، ص١٧٢.
- (٩٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص٤١٨.

al- Meezan

For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (4), Number (2), Ramadan, 1438, June 2017

Editor in Chief

Prof. Hanaa M. al-Huniti

Editorial Staff

Prof. Mahmoud A. al-Sartawi	The World Islamic Science & Education University
Prof. Nawwaf S. Kan'an	The World Islamic Science & Education University
Prof. Mohamed M. al-Arnaout	The World Islamic Science & Education University
Prof. Farouq F. al-Rousan	The World Islamic Science & Education University
Prof. Anwr A. Abuswalim	Mu'tah University
Prof. Ahmed A. al-Katamin	Arab Open University
Prof. Yaser A. al-Hourani	The World Islamic Science & Education University
Dr. Omar M. al-Momani	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Prof. Ahmad Hilail	Ex. Supreme Judge /Jordan
Prof. Ahmad al- Khamleeshi	Dar Al Hadeeth Al Husainiah /Morocco
Prof. Jasem Ali Salem al-Shamsi	The United Arab Emirates University /United Arab Emirates
Prof. Salem Buwaihi	Al Zaytouneh University /Tunisia
Prof. Abd El Salam al- Abadi	Ex. Minister of Awqaf /Jordan
Prof. Muhammad Yousef Alwan	The Middle East University/Jordan
Prof. Muhammad Na'eem Yaseen	The World Islamic Science & Education University / Jordan
Prof. Nitham al- Majali	Mu'tah University/Jordan

English Language Editor

Dr. Jibrel Al-Saudi



Arabic Language Editor

Dr. Raghda Zboon

Journal Secretary & Designer

Amal Ahid al-Ghanem



All Correspondence Concerning this Journal should be addressed to:

Editor in Chief
Deanship of Academic Research
The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)
Amman- Jordan
P.O. Box: (1101), Post Code (11947)

Tel: 00962 6 5600230, Ext. 2012, Fax: 00962 6 5600237

Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo

Website: www.wise.edu.jo



**The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)**

al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (4), Number (2), Ramadan, 1438, June 2017

The views and ideas expressed in the articles published in this journal are of their own authors and do not reflect the views of the editorial board or the World Islamic science and Education University or the policies of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.



The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (4), Number (2), Ramadan, 1438, June 2017

ISSN 2311-097X