



جامعة المدينة العالمية

الميزان

للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الخامس - العدد الثاني: رمضان ١٤٣٩هـ/ حزيران ٢٠١٨م

ISSN 2311-097X



جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الميزات

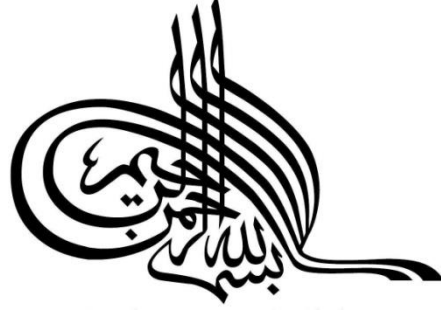
للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة عليّة عالميّة بحكمة

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

المجلد الخامس - العدد الثاني: رمضان ١٤٣٩هـ / حزيران ٢٠١٨م

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

الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية
مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الخامس - العدد الثاني: رمضان ١٤٣٩هـ / حزيران ٢٠١٨م

رئيس هيئة التحرير

أ.د. هناء مكي الكبيسي

هيئة تحرير المجلة

أ.د. محمود علي السرطاوي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. نواف سالم كنعان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد موفق الأرناؤوط	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. عبد الباسط أحمد مرashedة	جامعة آل البيت
أ.د. ياسر عبد الكريم الحوراني	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. عبد المقصود حامد عبد المقصود	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. عبد الرؤوف أحمد بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. عمر محمد المومني	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

أ.د. أحمد هليل	قاضي القضاة الأسبق
أ.د. أحمد الخمليشي	دار الحديث الحسنية / المملكة المغربية
أ.د. جاسم علي سالم الشامسي	جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. سالم بويحي	جامعة الزيتونة
أ.د. عبد السلام العبادي	وزير الأوقاف الأسبق
أ.د. محمد يوسف علوان	جامعة الشرق الأوسط
أ.د. محمد نعيم ياسين	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. نظام المجالي	جامعة مؤتة

المحرر اللغوي / اللغة الإنجليزية

د. جابر آل شهوي

المحرر اللغوي / اللغة العربية

د. عاطف الصويجات



أمانة سر المجلة

تنفيذ وإخراج

أمل عاهم الغانم



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 وقيمها 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 سرية 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 المجازة.
- 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 التقييم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.

- ٢- ترسل نسختين ورقيتين ونسخة على قرص ممغنط (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- تشتمل 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- تشتمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.
- ٦- تشتمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) والشروط 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: تؤثّق 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 قلّ". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).
- ٣- الكتب: تؤثّق 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 صدورها 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 يوثق 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 ١٩٩٣ م، ع ١٩٦٥.

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 الرمز (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 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

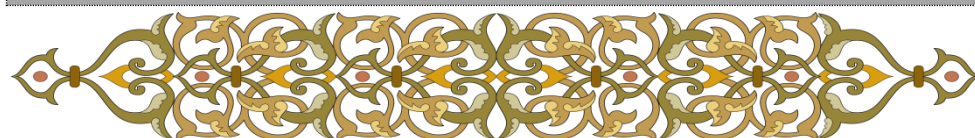


محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث/ الباحثون
٣١٠-٢٧٥	مدى جواز اشتراط الأجل في الأعيان المباعة في الشريعة الإسلامية	د. بسام حسن العف الباحث محمد إسماعيل سويدان
٣٣٩-٣١١	النَّهْيُ عَنْ قَفْزِ الطَّحَّانِ (دِرَاسَةٌ حَدِيثِيَّةٌ)	د. أيمن مصطفى الدباغ
٣٧٥-٣٤١	دور مبدأ السيادة في الحد من ظاهرة القتل المستهدف في إطار القانون الدولي العام	د. محمد خلف البقور
٣٩٨-٣٧٧	معاني الزيادة للفعل الثلاثي المزيد بحرفين (تَفَعَّلَ) في السياق القرآني	الباحثة مروتى أليتا أ.د. جهاد محمد النصيرات
٤٢٦-٣٩٩	لفظة الزيغ في القرآن الكريم: دراسة دلالية سياقية	أ.د. جهاد محمد النصيرات الباحثة بشرى الأقطش
٤٥٩-٤٢٧	دلالة خواتيم آيات الأحكام على بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية والأحكام الفقهية (دراسة تطبيقية)	د. مروان سالم الرياحنة د. محمد عواد الخوالدة
٤٩٩-٤٦١	دعوى السامية وأثرها على العنصرية اليهودية دراسة تحليلية	د. عبدالمقصود حامد عبدالمقصود د. خضر عوني عبد أبو خاص





مدى جواز اشتراط الأجل في الأعيان المباعة في الشريعة الإسلامية

د. بسام حسن العف* و الباحث محمد إسماعيل سويدان**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٧/١٩ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١٠/٣٠ م

ملخص

يتطرق هذا البحث بالدراسة المعمقة لمسألة متعلقة ببيع الأعيان المباعة، وقد ثار فيها خلاف قديماً: هل يجب تسليم العين المباعة بعد العقد مباشرة أم هو على التراضي بين البائع والمشتري من تعجيل المبيع المعين أم تأجيله؟ وظهرت حالات جديدة مع تطور الحياة وتشعبها، وذلك من خلال الحديث عن معناها والفرق بين الأعيان والديون، وشروط العين المباعة، والفرق بين بيع الأعيان وبيع المنافع، وقد توصل الباحثان إلى القول بأن الأصل في الأعيان المباعة عدم جواز اشتراط الأجل في تسليمها، خشية الضرر والتلف والفوات، ولكن يجوز العدول عن هذا الأصل في حالات الاحتياج؛ بشرط كون العين المباعة مأمونة الهلاك والنقصان والتعيب والتغير عن حالتها التي كانت عليها وقت التعاقد حتى يحين موعد التسليم.

Abstract

This paper is concerned with a deeper investigation into the issue of selling sold commodities. Having historically argued: should the sold commodity be delivered immediately after contract or according to a compromise between the seller and the buyer concerning the commodity sold to be accelerated or delayed? New cases have emerged with the evolution and the complexity of life through talking about its meaning and the difference between the commodities, debts, the conditions of sold commodity and the difference between sold commodity and the services. The researchers concluded that the fact in sold commodities is not allowing deferment requirement of the sold commodity in delivery, for fear of damage, spoilage and expiration. However, it is allowed to change this fact in cases of need, in condition that sold commodity (itself) is safe from perishing, decreasing, defect and change from its original state at the time of the contract until delivery is due.

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الأقصى - غزة.

** باحث دكتوراه في الفقه المقارن بوزارة الأوقاف والشئون الدينية - غزة.

المقدمة:

إلى معرفة حكم تأجيل العين المبيعة، والتمييز بين الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة وبين الحالات التي لا يجوز فيها ذلك، وهذا يتطلب الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالأعيان المبيعة؟
٢. ما شروط العين المبيعة؟ وما الفرق بينها وبين الديون وبيع المنافع؟
٣. ما الحكم في تأجيل الأعيان المبيعة؟
٤. ما الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة والتي لا تجوز؟

أهداف البحث:

جاء هذا البحث لبيان الأمور الآتية:

١. بيان المقصود بالأعيان المبيعة وشروطها والفرق بينها وبين الديون وبيع المنافع.
٢. بيان حكم تأجيل الأعيان المبيعة.
٣. بيان الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة والتي لا تجوز.

الدراسات السابقة:

الدراسات العلمية التي بحثت موضوع "مدى جواز اشتراط الأجل في الأعيان المبيعة في الشريعة الإسلامية" قليلة ومبعثرة في كتب الفقهاء قديماً وحديثاً- وبحسب علم الباحثين بعد التحري والبحث- لم يجدوا دراسة منفردة متعلقة بعنوان هذه الدراسة؛ ولكن هناك

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمي المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الأكرمين، الذين كانوا نجومَ الشرع ومصابيح الهدى، وبعد.

لا شك أن باب المعاملات في الفقه الإسلامي من أكثر ما يهتم الناس بالتعرف إلى أحكامه، فغاية المسلم أن يجمع بين خيرَي الدنيا والآخرة، لذا فإنه يتطلع إلى معرفة أحكام هذه المعاملات، حتى يكون تصرفه على هدى من الشرع الحنيف.

ومعلوم أن عقد البيع هو أبو العقود، كما أن المبيع وغالباً ما يكون عيناً حسية هو المقصود الأول لعقد البيع؛ بل إن عقد البيع كان من أجل المبيع، وطالما أن الأمر كذلك فهل يجب تسليمه للمشتري عقب العقد مباشرة أم أن الشأن فيه يرجع للعاقدين على ما يتراضيان عليه؟ ثم ما الحالات التي لا يجوز فيها تأجيل العين المبيعة والحالات التي يجوز فيها ذلك؟ مع مراعاة الضوابط الشرعية في ذلك، هذا ما سيتطرق إليه الباحثان من خلال صفحات البحث.

مشكلة البحث:

تتمثل إشكالية هذا البحث في الوصول

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة؛ وذلك على النحو الآتي:
أما المقدمة، وفيها أهمية الموضوع، ومشكلة البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته.

أما المباحث الأربعة فهي:

المبحث الأول: حقيقة الأعيان والديون والفرق بينهما.

المبحث الثاني: الشروط في البيع وشروط الأعيان المبيعة والفرق بينها وبين بيع المنافع.

المبحث الثالث: حكم تأجيل دفع أو تسليم الأعيان المبيعة.

المبحث الرابع: الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة والتي لا يجوز.

أما الخاتمة: ففيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: حقيقة الأعيان والديون والفرق بينهما.

نظراً لقرب العلاقة بين الأعيان والديون، سننقد مقارنة بين الأعيان والديون في مختلف المعاملات، وذلك بعد بيان حقيقة كل منهما، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الأعيان والديون.

أولاً: تعريف الأعيان لغةً: مفرد لها عين،

بعض الكتابات التي تناولت أجزاء متفرقة منه، كرسالة الدكتوراة والتي بعنوان: مبادئ حوكمة الاشتراطات العقدية لعقد الإجارة المنتهية بالتمليك في إطار مقتضى العقد.. دراسة تطبيقية على المصارف الإسلامية الأردنية لطالب الدكتوراة محمود عباس أبو عيسى ٢٠١٥م، وكذلك رسالة ماجستير بعنوان أثر الأجل في عقد البيع في الفقه الإسلامي" للباحث فواز بشارت، ورسالة ماجستير بعنوان الأجل وأثره في بيع السلع في السوق المالي" للباحثة أسماء الشاويش، وبعض الأبحاث الأخرى التي تناولت الموضوع لكنها لم تكن في دراسته على جهة الخصوص، أو تفرده ببحث مستقل، ولم تتعرض لتفصيلاته التي ستعرض لها، لذا فقد رغب الباحثان بإفراد هذه المسألة بالدراسة، والتأصيل المعمق لها، وبيان أهميتها، بالإضافة إلى بيان حالاتها وضوابطها.

منهج البحث:

سيُتبع الباحثان -إن شاء الله- في هذا البحث المنهج الوصفي الاستقرائي لتتبع ما جاء في الموضوع، وكذلك المنهج التحليلي للأدلة والنقول والتعريفات، ولتوضيح المراد والمعنى وبيان الحكم.

وتطلق على معانٍ عدة:

منها: العين النازرة لكلّ ذي بصر،
وعين الماء وعين الركبة.
ومنها: المال العتيد الحاضر، يقال: إنه
لعين غير (دين)، أي: مال حاضر.
ومنها: الذات، يقال: عين الكتاب أي
ذاته.

والعين: الميل في الميزان، تقول: أصلح
عين ميزانك.

والعين الذي تبعثه لتجسس الخبر.
وتطلق على: الدينار والذهب، وتطلق
على الإخوة الأشقاء أبناء الأب والأم^(١).

ثانيًا: تعريف الأعيان اصطلاحًا:

لا تخرج تعاريف الفقهاء عن هذه
المعاني اللغوية التي ذكرت سابقًا، ولكنهم
أكثر ما يذكرونها على معنيين:

أولهما: بمعنى الأموال الحاضرة في
مقابل الديون، نقدًا كانت أو غيره، يقال:
اشترت عينًا بعين أي حاضرًا بحاضر^(٢)،
ثانيهما: الأعيان في مقابل المنافع، وهذا كثير
في استعمالهم؛ حيث يقولون: إن المال
نوعان: أعيان ومنافع^(٣).

وقد عرفت ما مجلة الأحكام العدلية بأنها:
الشيء المعين المشخص كبيت وحصان
وكرسي وصبرة حنطة وصبرة دراهم
حاضرتين وكلها من الأعيان^(٤).

ثالثًا: تعريف الديون لغة:

الدين: جمع الدين ديون وأدين مثل
أعين، وكل شيء لم يكن حاضرًا فهو دين،
وأدنت فلانًا أدينه أي أعطيته دينًا، ورجل
مديون: قد ركه دين، ومدين أجود، ورجل
دائن: عليه دين، وقد استدان وتدين وأدان
بمعنى واحد، تقول: دنت الرجل أقرضته،
فهو مدين ومديون، ودان فلان يدين دينًا:
استقرض وصار عليه دين، ورجل مديون:
كثر ما عليه من الدين، ومديان إذا كانت
عادته أن يأخذ بالدين ويستقرض، وتداينوا:
تبايعوا بالدين، واستدانوا: استقرضوا،
وأدنت الرجل إذا أقرضته، وقد أدان إذا
صار عليه دين، والقرض: أن يقترض
الإنسان دراهم أو دنانير أو حبًا أو تمرًا
أو زبيباً أو ما أشبه ذلك^(٥).

رابعًا: تعريف الديون اصطلاحًا:

"ما ثبت في الذمة غير معين بالذات،
بل بالوصف، كالنقود والمكيل والموزون
والمذروع^(٦)، أو هو ما ثبت بالذمة، وما
وجب في الذمة بعقد، أو استهلاك^(٧).
عرفتها مجلة الأحكام: الدين: ما يثبت
في الذمة كمقدار من الدراهم في ذمة رجل
ومقدار منها ليس بحاضر والمقدار المعين من
الدراهم أو من صبرة الحنطة الحاضرتين
قبل الإفراز فكلها من قبيل الدين^(٨).

المطلب الثاني: الفرق بين الأعيان والديون^(٩):

أولاً: الديون أمور اعتبارية محلها الذمم؛ التي تُشغَل بالتزاماتها وليس لها وجود خارجي، أما الأعيان المالية: فهي أموال ذات وجود خارجي حسي؛ يقول القرافي: "المعينات لا تثبت في الذمم، وأن ما في الذمم لا يكون معيناً"^(١٠).

ثانياً: الديون لا يكون محلها إلا مالاً مثلياً^(١١)، وذلك لأن المال المثلي هو الذي يقبل الثبوت في الذمة لأن له أمثالاً يمكن المطالبة بأدائها عنه عيناً، أما الأعيان فمنها المثلي ومنها القيمي^(١٢)، وإن القيمي منها لا يثبت في الذمة، وإنما يتعلق الحق بعينه، وقد ينتقل الحق عن عينه إلى قيمته فتثبت عندئذ في الذمة.

وقد استثنى من هذا العموم بعض أموال قيمة كالمصنوعات القابلة للضبط صفة ومقداراً كالثياب والأحذية والمفروشات ونحوها موضوعاً لدين، فتثبت في الذمة عندما يكون الالتزام إلى أجل، كما في بيع السلم والاستصناع.

ثالثاً: الديون الثابتة في الذمم لا تقبل القسمة إلا بعد أن تقبض بخلاف الأعيان فإنها قد تقبل القسمة وقد لا تقبلها^(١٣).

رابعاً: الديون في الذمم لا تعتبر محلاً صالحاً لعقود التمليك والمعاوضة، بخلاف

الأعيان فهي محل صالح لعقود التمليك والمعاوضة.

خامساً: عقد الحوالة لا يجري إلا في الديون دون الأعيان، لأن الأعيان، إنما تستوفى بذواتها لا بأمثالها، ولكن الأعيان يمكن أن ينيب صاحبها غيره في قبضها إنابة^(١٤).

سادساً: الديون يجري فيها التقاص، ومعناه أنه إذا ثبت للمدين عند الدائن مثل ما للدائن عليه جنساً وصفة مع توفر شرائط مبسطة في مواطنها من كتب الفقه امتنعت المطالبة بينهما، كأن يصبح كل منهما مستوفياً لدينه، أما الأعيان فلا تجري فيها المقاصة، فلو كان لكل من شخصين عند الآخر عين موصوبة وهما متماثلتان كان لكل منهما أن يطالب الآخر بالعين التي تخصه^(١٥).

سابعاً: الإبراء^(١٦) إنما يتعلق بالديون ولا يتعلق بالأعيان لا يتناولها الإبراء ولا تسقط به، وإنما تنتقل فيها الملكية من شخص إلى آخر عن طريق الأسباب الناقلة للملك، سواء كانت بعوض كالبيع أو بغير عوض كالهبة، وعليه فلو اشترى شخص من آخر داراً، ثم قال للبائع قبل تسلمها: أبرأتك من داري التي تحت يدك، لا يسقط حقه في المطالبة بها^(١٧).

ثامناً: إن الدعوى بالعين لا تقام إلا

على ذي اليد، وذلك لأن الأعيان لا يمكن أن يكلف بتسليمها من ليست في حوزته، أما الدعوى بالدين فإنها يمكن أن ترفع على غير المدين، لإمكان وفاء الدين واستيفائه من غير المدين الأصلي، فإذا أصبح شخص مسؤولاً بدين آخر لسبب من الأسباب الشرعية، حينها جاز للدائن مطالبته كما يطالب المدين الأصلي، مثل الكافل والمكفول فهما أصبحا ذمة مالية واحدة^(١٨).

المبحث الثاني: الشروط في البيع وشروط الأعيان المبيعة والفرق بينها وبين بيع المنافع.

نظراً لأن موضوع البحث هو اشتراط الأجل في تسليم المبيع لا بد من الحديث إجمالاً عن الشروط في البيع.

ثم نظراً للتقارب الشديد بين بيع الأعيان وبيع المنافع إلى درجة التداخل أحياناً، سنعرض هنا الفروق بينهما، وذلك بعد التعرض لشروط الأعيان المبيعة، والتي هي محور الحديث في هذا البحث، وذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الشروط في البيع.

والمقصود بالشروط هنا: إلزام أحد المتعاقدين الآخر بسبب العقد ما له فيه منفعة، وهي غير شروط صحة البيع، ومحل الاعتبار منها صلب العقد، وهي ضربان: صحيح يوافق مقتضى العقد، وفاسد

يناقضه، قال ابن القيم الصحيح أن الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه^(١٩).

الشروط في البيع قسمان^(٢٠):

القسم الأول: صحيح لازم.
القسم الثاني: مبطل للعقد.

القسم الأول: صحيح لازم، وهو كل ما وافق مقتضى العقد، وهو ثلاثة أنواع:

١- شرط يقتضيه البيع، كشرط التقابض وحلول الثمن^(٢١).

٢- شرط ما كان من مصلحة العقد، مثل شرط تأجيل الثمن، أو تأجيل بعضه، أو شرط صفة معينة في المبيع، كأن تكون الدابة لبوناً أو حاملاً، وكأن يكون البازي صيوداً، فإذا وجد الشرط لزم البيع.

وإن لم يوجد الشرط كان للمشتري فسخ العقد لفوات الشرط، يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: "المسلمون على شروطهم"، وكان له أيضاً أن ينقص من قيمة السلعة بقدر فقد الصفة المشروطة^(٢٢).

٣- شرط ما فيه نفع معلوم للبائع أو المشتري، كما لو باع داراً واشترى منفعتها مدة معلومة كأن يسكنها شهراً أو شهرين، وكذلك لو باع دابة واشترط أن تحمله إلى موضع معين.

لما رواه البخاري: أن جابرًا باع النبي ﷺ،
جمالًا، واشترط ظهره إلى المدينة^(٢٣).

وكذلك يصح أن يشترط المشتري
على البائع نفعاً معلوماً، كحمل ما باعه إلى
موضع معلوم أو تكسيه أو خياطته أو
تفصيله، وقد اشترى محمد بن مسلمة حزمة
حطب من نبطي وشارطه على حملها،
واشتهر ذلك فلم ينكر^(٢٤)، وقد اختلف
الفقهاء في هذا الشرط على مذهبين:

المذهب الأول: قالوا بجوازه، وهو
مذهب الحنابلة^(٢٥)، وقد استدلوا بحديث
جابر: أنه باع النبي ﷺ جمالًا، واشترط ظهره
إلى المدينة^(٢٦).

المذهب الثاني: قالوا بعدم جوازه،
وعدم صحة هذا البيع، وهو مذهب
الحنفية^(٢٧) والشافعية^(٢٨)، لأن النبي ﷺ
«نهى عن بيع وشرط»^(٢٩).

ولكن هذا النهي لم يصح، وإنما نهى
عن شرطين في بيع.

القسم الثاني من الشروط:

الشرط الفاسد، وهو أنواع:

١ - ما يبطل العقد من أصله، كأن يشترط
على صاحبه عقدًا آخر، مثل قول البائع
للمشتري: أبيعك هذا على أن تبيعني كذا
أو تقرضني، ودليل ذلك قول الرسول
ﷺ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في

بيع»^(٣٠)، وكذلك كل ما في معنى ذلك، مثل
أن يقول: بعثك على أن تزوجني ابنتك أو
على أن أزوجك ابنتي، فهذا كله لا يصح،
وهو مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية^(٣١)
والشافعية^(٣٢) والحنابلة^(٣٣).

وجوّزه مالك وجعل العوض المذكور
في الشرط فاسدًا، قال: ولا ألفت إلى اللفظ
الفاسد إذا كان معلومًا حلالًا^(٣٤).

٢ - ما يصح معه البيع ويبطل الشرط، وهو
الشرط المنافي لمقتضى العقد، مثل اشتراط
البائع على المشتري ألا يبيع المبيع أو لا
يهبه، لقوله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب
الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط»^(٣٥)،
وهذا هو مذهب الحنابلة^(٣٦)، وخالفهم
الحنفية^(٣٧) والشافعية^(٣٨)، فقالوا بفساد البيع.

٣ - ما لا ينعقد معه بيع، كبعثك إن رضي
فلان، أو إن جئتني بكذا، وكذلك كل بيع
علق على شرط مستقبل^(٣٩).

وإن ما يعنينا هو النوع الثالث من
القسم الأول، وهو شرط ما فيه نفع معلوم
للبيع، وهذا النوع هو مدار بحثنا، وهو ما
سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: شروط الأعيان المبيعة^(٤٠):

قبل الحديث عن شروط الأعيان المبيعة
لا بد من الحديث عن تعريف الشرط لغة

واصطلاحاً، وذلك على النحو الآتي:

الشرط لغة: الشرط إلزام الشيء والتزامه^(٤١) في البيع ونحوه، والجمع شروط، الشين والراء والطاء أصل يدل على علم وعلامة، وما قارب ذلك من علم، والشرط العلامة، والجمع أشراط، وأشراط الساعة أعلامها وهو منه، وسمي الشرط لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يعرفون بها^(٤٢).

ويقولون: أشراط فلان نفسه للتهلكة، إذا جعلها علماً للهلاك. ويقال: أشراط من إبله وغنمه، إذا أعد منها شيئاً للبيع^(٤٣).

الشرط اصطلاحاً: "ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته"^(٤٤).

وقد عرفه الجرجاني بقوله: الشرط: تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني، وقيل: الشرط: ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثراً في وجوده، وقيل: الشرط: ما يتوقف ثبوت الحكم عليه^(٤٥).

وشروط البيع على أنواع منها ما يتعلق بركن الصيغة، ومنها ما يتعلق بركن المتبايعين، ومنها ما يتعلق المعقود عليه كالمبيع الذي هو المقصود أصله من عقد البيع.

والعين المبيعة: هي المبيع في عقد البيع، وهي التي كان عقد البيع لأجلها،

وإنما الثمن وسيلة لتحصيلها، ولذا تُعدُّ من أبرز أركان البيع، وقد اشترط العلماء لها عدة شروط أهمها:

١- أن تكون العين المبيعة موجودة؛ لأن بيع غير الموجود (المعدوم) لا ينعقد، لما فيه من الجهالة، فلا يجوز بيع حمل في بطن، ولا لبن في ضرع، ولا ثمر لم ينعقد على الشجر.

٢- أن تكون العين المبيعة مقدوراً على تسليمها؛ لأن ما لا يُقدر على تسليمه كالمعدوم لا يصح بيعه، فلا يصح بيع الطير في الهواء، ولا السمك في البحر، ولا الحيوان الشارد في الأرض.

٣- أن تكون العين المبيعة مما يباح الانتفاع بها مطلقاً من عقار ومنقول، فلا يصح بيع ما لا نفع فيه، ولا يصح بيع ما يحرم الانتفاع به كالخمر والخنزير، والميتة، وآلات اللهو ونحو ذلك من المحرمات.

٤- أن تكون العين المبيعة معلومة للمتعاقدين برؤية أو صفة؛ وذلك أن العين المبيعة على حالتين: الأولى: كونها حاضرة محسوسة مدركة بالعين، فيكفي في تعريف مثل هذا وتمييزه الإشارة إليه، الثانية: أن تكون غائبة لا يمكن معاينتها والإشارة إليها، وفي هذه الحالة لا بد من ذكر أوصافها وسماتها ضبطاً لها وتعريفاً، لأن الوصف هنا ضروري وله اعتبار في الحكم، وفي هذا

المنافع اصطلاحاً:

عرفها ابن عرفة بأنها: "ما لا يمكن الإشارة إليه حساً دون إضافة يمكن استيفاءه غير جزء مما أضيفت إليه، فيخرج الأعيان والعلم والقدرة ونحو نصف العبد ونصف الدابة مشاعاً وهي ركن؛ لأنها المشتركة"^(٥١).

وفي شرح مجلة الأحكام: "المنافع جمع منفعة وهي الفائدة التي تحصل باستعمال العين، فكما أن المنفعة تستحصل من الدار بسكنائها تستحصل من الدابة بركوبها"^(٥٢). من خلال التتبع لآراء الفقهاء فقد تبين لي بأنه ليس لهم نظرة واحدة بالنسبة للمنافع، وإنما اختلفوا في المراد منها على النحو الآتي:

فعلماء المذهب الحنفي يرون أن المنافع ليست أموالاً^(٥٣) وإنما هي ملك، فهي ليست شيئاً مادياً موجوداً، وإنما هي أعراض تحدث شيئاً فشيئاً على حسب حدوث الزمن، فهي لا تعتبر ثروة مالية، لأنها لا يمكن أن تحرز وتدخر^(٥٤).

إلا أن الحنفية استثنوا حالة جريان العقد عليها، فاعتبروا أن المنافع بمنزلة الأعيان في حق جواز العقد عليها لا غير^(٥٥)، قال الإمام السرخسي: "وللنفع حكم المال عند العقد، والإجارة والاستئجار تجارة من حيث إنه مبادلة مال بمال وله أن يسافر به"^(٥٦)، وقال

المعنى يقول الإمام الكاساني: "الصفة لتمييز الموصوف من غيره والإشارة تكفي للتعريف، فوُجعت الغنية عن ذكر الصفة وغير المعين لا يحتمل الإشارة فيكون تعريفه بالوصف"^(٥٦).

٥- أن تكون العين المباعة مقبوضة عند البائع ومملوكة لديه، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ ابْتَنَعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَقْبِضَهُ»^(٥٧)، ويقاس على الطعام غيره.

٦- أن تكون العين المباعة خالية من موانع الصحة كالبيع الربوي، والجهالة، والغرر ونحو ذلك^(٥٨).

٧- أن تكون العين المباعة مقبوضة في الحال، وهذا الشرط فيه تفصيل وخلاف، فإذا كان المبيع عيناً حاضرة فهل يجب عندئذ تسليمه إلى المشتري عقب العقد دون تأخير، أم الأمر على ما يتراضيان عليه من تعجيل أو تأجيل؟^(٥٩)، وهذا الشرط هو محور بحثنا، وكان هذا الشرط مداره، وتفصيله في المبحث الآتي.

المطلب الثالث: الفرق بين بيع المنافع وبيع الأعيان.**أولاً: تعريف المنافع لغة واصطلاحاً:****المنافع لغة:**

الْمَنْفَعَةُ: كل ما يَنْتَفَعُ بِهِ، والجمع منافع^(٥٠).

الكاساني: "لأن المنافع ليست بأموال متقومة بأنفسها عندنا، وإنما تأخذ حكم المالية والتقوم بالعقد"^(٥٧)، مثل: الإجارة والجعالة والقراض والمساقاة والمزارعة والإعارة والجعالة... إلخ.

أما جمهور الفقهاء فعندهم أن المنافع هي أموال متقومة في ذاتها، لأنها هي المقصودة من الأعيان، فإن أثمان الحاجات والأشياء تقاس بين الناس بمنافعها^(٥٨).

وهي عند الجميع تقبل الإسقاط بخلاف الأعيان، وهو إسقاط مالك العين المنتفع بها أو مستحق منفعتها، إذ كل جائز التصرف لا يمنع من إسقاط حقه، ما لم يكن هناك مانع من ذلك^(٥٩).

ثانياً: الفرق بين بيع المنافع وبيع الأعيان:

١- يتسامح في المنافع ما لا يتسامح في الأعيان^(٦٠)، وذلك في العقود، فقد يتسامح ببعض الشروط بالنسبة للمنافع، على عكس المبيع المعين، ويظهر في صورتين:

أ- فقد اشترط الفقهاء لجواز المبيع المعين أن يكون موجوداً غير معدوم^(٦١)، وهذا غير موجود في عقد الإجارة، فعقد الإجارة يقوم على شيء معدوم غير موجود، لكنه أبيع للحاجة إليه، وهذا ما يعرف بالعقد على المنفعة في عقد الإجارة مثلاً، يقول ابن قدامة في كتابه المغني: "الأصل في جواز الإجارة الكتاب والسنة والإجماع... والعبرة أيضاً

دالة عليها؛ فإن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فلما جاز العقد على الأعيان وجب أن تجوز الإجارة على المنافع، ولا يخفى ما بالناس من الحاجة إلى ذلك، فإنه ليس لكل أحد دار يملكها، ولا يقدر كل مسافر على بيع أو دابة يملكها، ولا يلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعاً، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر ولا يمكن لكل واحد عمل ذلك ولا يجد متطوعاً به، فلا بد من الإجارة لذلك، بل ذلك مما جعله الله طريقاً للرزق حتى أن أكثر المكاسب بالصنائع، وما ذكر من الغرر لا يلتفت إليه مع ما ذكرنا من الحاجة؛ فإن العقد على المنافع لا يمكن بعد وجودها لأنها تتلف بمضي الساعات، فلا بد من العقد عليها قبل وجودها كالسلم في الأعيان^(٦٢)، إذا كان التفاوت والتمايز بين المنافع والأعيان ابتداءً من هذا الوجه.

ب- لا يدخل الربا على المنافع، وهذا عند الشافعية^(٦٣) فإنهم اغتفروا في المنافع ما لم يغتفروه في الأعيان من النساء مع اتحاد الجنس، فعندهم يجوز التفاضل بين المنتفعين سواء اتفقتا أم اختلفتا مع جواز التأخير في استلام المنفعة، قال الإمام الرافعي: "ويجوز أن تكون الأجرة منفعة عين أخرى، اتفق الجنس كما إذا أجر داراً بمنفعة دار أخرى،

أو اختلفت كما إذا أجّرها بمنفعة عبد؛ خلافاً لأبي حنيفة فيما إذا اتفق الجنس بناء على أن الجنس الواحد يحرم النساء وفي الإجارة نساء، وعندنا (لا ربا في المنافع أصلاً) حتى لو أجّر داراً بمنفعة دارين يجوز، وكذلك لو أجّر حلياً ذهباً بذهب ولا يشترط القبض في المجلس^(٦٤).

٢- إباحة المنافع أضعف من إباحة الأعيان، ولذلك يغتفر فيها ما لا يغتفر في غيرها من الأعيان، ويظهر في صورتين:

أ- إعاره بيت أو سيارة أو شجرة للانتفاع مدة معينة، فهم بذلك تبرعوا بالمنفعة وطابت نفوسهم لها، بينما الأمر خلاف ذلك إذا كان في الأعيان نفسها، فهو لا يستطيع التنازل عن بيته ولا سيارته لغيره^(٦٥).

ب- إن العلماء متفقون على مالية الأعيان، مختلفون في مالية المنافع والحقوق، فلذلك كانت مالية المنافع دون مالية الأعيان بدرجات، فعند الجمهور أنه مالية متقومة بذاتها، وخالفهم في ذلك الحنفية فقالوا بعدم ماليتها، إلا إذا وقع عليها العقد كالإجارة والإعارة وغيرها^(٦٦)، وهذا ترتب عليه عدة فروق، من حيث: ضمان العين والتعويض عن الإتلاف، فعند الجمهور أن من غصب عيناً، كبيت أو دابة وانتفع بها، فعليه ضمان ما أتلّف والتعويض عن المدة التي استهلكها

فيها، بخلاف الحنفية فهم لم يوجبوا عليه الضمان ولا التعويض، وكذلك عقد الإجارة هل ينتقض العقد بموت أحد العاقدين أم لا ينتقض؟ فعند الجمهور لا ينتقض، بخلاف الحنفية فإنه ينتقض^(٦٧).

٣- الملك في الأعيان المبيعة مجازي، بخلاف المنفعة، وهذا عند المالكية: فإنهم أرجعوا كل ملك لله وحده، بينما الإنسان فهو يملك التصرف في منافعها، فقد قالوا: إن قول الفقهاء: الملك في البيع يحصل في الأعيان والإجارة في المنافع ليس على ظاهره، بل الأعيان كلها لا يملكها إلا الله سبحانه؛ لأن الملك هو التصرف، ولا يتصرف في الأعيان إلا الله سبحانه بالإيجاد والإعدام والإماتة والإحياء ونحو ذلك، وتصرف الخلق إنما هو في المنافع فقط بأفعالهم من الأكل والشرب والحركات والسكنات، وتحقيق الملك أنه إن ورد على المنافع مع رد العين فهو الإجارة وفروعها من المساقاة والجعالة والقراض ونحوه، وإن ورد على المنافع على ألا يرد العين بل يبدلها بعوض وبغيره فهو البيع والهبة والصدقة، والعقد في الجميع إنما يتناول المنفعة^(٦٨).

٤- إن العين تبقى، بينما المنفعة تذهب، والمنفعة تقوم بالعين لكونها عرضاً والعين تقوم بنفسها^(٦٩)، ولذلك جاءت القاعدة

الشرعية بعدم التساوي فقالت: (إن مالية المنافع لا تساوي مالية الأعيان)^(٧٠) بمعنى: أن الأعيان تبقى رغم الاستعمال، بينما المنفعة تذهب بانتها استعمال، كمن استأجر بيتاً، فإن منفعة السكنى تذهب بانتها موعده الإجارة؛ بخلاف العين فإنها باقية، وكذلك فإن الانتفاع بالسكنى مرتبط بوجود البيت؛ فإن عدم وجوده عدم الانتفاع منه.

٥- الأصل في الأعيان المبيعة عدم اشتراط الأجل في تسليمها^(٧١)، بينما يجوز في المنافع المبيعة^(٧٢)، وهذا ما سنحققه في المبحث الآتي، من أن المنافع يجوز اشتراط تأجيل تسليمها إلى صاحبها، وعلى إثرها يتأخر تسليم المبيع المعين، كمن يريد بيع بيته واستثنى سكنه شهراً، فهذا البيع جائز للحاجة، فهو باع العين، واستثنى منفعة البيت لمدة شهر، فهو بذلك يكون قد أخرج قبض المبيع للمشتري.

المبحث الثالث: حكم تأجيل دفع أو تسليم الأعيان المبيعة.

أولاً: صورة المسألة:

باع بشرط تأجيل دفع العين المبيعة، كقوله بعتك داراً بالبصرة، أو بغداد، على أن أسلمها إليك بعد شهر، فما حكم بيعه؟
ثانياً: تحرير محل النزاع:

أجمع الفقهاء على أن عقد البيع الصحيح اللازم يوجب تسليم المبيع إلى المشتري والتمن إلى البائع^(٧٣)، واختلفوا في حكم العين المبيعة، هل يجب تسليم العين المبيعة بعد العقد مباشرة أم هو على التراضي بين البائع والمشتري من تعجيل المبيع المعين أم تأجيله، على مذهبين للفقهاء؟

ثالثاً: مذاهب الفقهاء:

المذهب الأول: وجوب قبض العين المبيعة بعد العقد مباشرة، وعدم جواز اشتراط الأجل والتأخير فيه، وهذا مذهب الحنفية^(٧٤) والمالكية^(٧٥) والشافعية^(٧٦) وقول عند الحنابلة^(٧٧).

أقوال الحنفية: قال الإمام السرخسي: "كذلك بيع العبد والثوب بالنقد لأنهما يفترقان عن عين بدين، وذلك جائز ولو شرط فيه أجل يوم في العين كان فاسداً، لأن العين لا تقبل الأجل"^(٧٨)، وقال أيضاً: "وكذلك لو اشترى داراً على أن يسكنها البائع شهراً فهذه إعارة مشروطة في البيع وهو مفسد للعقد أو هذا شرط أجل في العين، والعين لا تقبل الأجل"^(٧٩).

وقال الإمام البابرتي: الأجل في المبيع العين باطل لإفضائه إلى تحصيل الحاصل فإنه شرع ترفيهاً في تحصيله باتساع المدة، فإذا كان المبيع أو الثمن حاصلاً كان الأجل

لتحصيل الحاصل، وإنما قيد بالعين احترازًا عن السلم فإن ترك أجل فيه مفسدة للحاجة إلى التحصيل^(٨٠).

أقوال المالكية: قال ابن عبد البر: "قد أجمعوا أن من شرط بيع الأعيان تسليم المبيع إلى المبتاع بأثر عقد الصفقة فيه، نقدًا كان الثمن أو دينًا"^(٨١).

وقال ابن رشد: "وأجمعوا على أنه لا يجوز بيع الأعيان إلى أجل، وأن من شرطها تسليم المبيع إلى المبتاع بأثر عقد الصفقة"^(٨٢).

أقوال الشافعية: قال الماوردي: "المؤجل لا يكون عينًا، إذ العين لا يدخل فيها الأجل"^(٨٣)، قال الإمام الجويني: "فأما إذا ورد العقد على دابة معينة، ففرض الأجل محال؛ فإن الأعيان لا تقبل الآجال"^(٨٤)، قال النووي: "فرع في مذاهبهم فيمن باع دارًا أو عبدًا أو بهيمة واستثنى منفعة مدة معلومة، قد ذكرنا أن الصحيح المشهور في مذهبنا بطلان البيع"^(٨٥)، وقال أيضًا: "قال أصحابنا إنما يجوز الأجل إذا كان العوض في الذمة، فأما إذا أجل تسليم المبيع أو الثمن المعين بأن قال اشترت بهذه الدراهم على أن أسلمها في وقت كذا فالعقد باطل"^(٨٦)، قال الرملي: "الأعيان لا تقبل التأجيل ثمنًا ولا مئمنًا"^(٨٧).

أقوال الحنابلة: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "بعض أصحاب أحمد قال: لا بد إذا

استثنى منفعة المبيع من أن يسلم العين إلى المشتري ثم يأخذها ليستوفي المنفعة بناء على هذا الأصل الفاسد، وهو أنه لا بد من استحقاق القبض عقب العقد وهذا ضعيف"^(٨٨).

المذهب الثاني: جواز قبول اشتراط الأجل وتأخير قبض المبيع حسب ما يترضى عليه البيعان؛ إن احتاجا إلى التأجيل، هذا مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم^(٨٩) ومذهب المالكية في رواية عن الإمام مالك؛ إلا أن الإمام مالك أجاز المدة القليلة والمسافة القريبة للحيوان^(٩٠)، وبعض الشافعية^(٩١)، ومذهب الحنابلة في المعتمد^(٩٢).

أقوال المالكية: قال مالك: "وللغرماء بيع دار الميت ويستثنون سكنى زوجته لعدتها، ويجوز لمن باع داره أو دابته أن يستثنى سكنى الدار سنة أو ركوب الدابة يومًا أو يومين، ولا يجوز في ذلك ما بعد ولا حياة البائع ولا ركوب الدابة شهرًا، وقد اشترى رسول الله ﷺ بعيرًا من جابر ابن عبد الله واشترط جابر ركوبه عليه إلى المدينة، قال مالك: وكان بينه وبين المدينة مرحلة أو نحوها"^(٩٣).

أقوال الحنابلة: قال ابن قدامة: "ويصح أن يشترط البائع نفع المبيع مدة معلومة، مثل أن يبيع دارًا، ويستثنى سكنها شهرًا،

أو جملاً، ويشترط ظهره إلى مكان معلوم، أو عبداً، ويستثنى خدمته سنة، نصّ على هذا أحمد^(٩٤).

قال ابن تيمية: "ولهذا كان الصواب أنه يجوز لكل عاقد أن يستثنى من منفعة المعقود عليه ما له فيه غرض صحيح، كما إذا باع عقاراً واستثنى سكناه مدة أو دوابه واستثنى ظهرها أو وهب ملكاً واستثنى منفعته أو أعتق العبد واستثنى خدمته مدة؛ أو وقف عيناً واستثنى غلتها لنفسه مدة حياته وأمثال ذلك، وهذا منصوص أحمد وغيره^(٩٥)."

وقال أيضاً: "فإن الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على نفسيهما بالتعاقد^(٩٦)."

قال ابن القيم: "إن موجب العقد إما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدان مما يسوغ لهما أن يوجباه، وكلاهما منتفٍ في هذه الدعوى؛ فلا الشارع أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقيب العقد، ولا العاقدان التزاماً بذلك، بل تارة يعقدان العقد على هذا الوجه، وتارة يشترطان التأخير إما في الثمن وإما في المثل^(٩٧)."

رابعاً: سبب الاختلاف:

يرجع سبب الاختلاف إلى:

١- عدم وجود دليل صريح يحجز أو يمنع قبول اشتراط الأجل في قبض الأعيان المبيعة.

٢- تعارض حديث (نهى عن بيع وشرط) مع حديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى منه ناقة في بعض الغزوات، وشرط له ظهرها إلى المدينة.

٣- القواعد والضوابط التي يستند عليها بعض الفقهاء فيما يخالفها آخرون.

خامساً: أدلة المذاهب:

أ- أدلة المذهب الأول: استدل الجمهور على عدم جواز اشتراط الأجل في الأعيان المبيعة بالسنة والمعقول: أولاً: السنة:

حديث عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم «نَهَى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ، النَّيْعُ بَاطِلٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ»^(٩٨).

وجه الدلالة: أفاد الحديث بظاهره على عدم مشروعية البيع إذا كان فيه اشتراط يخل بمقصوده الأصلي، ومن ذلك اشتراط تأخير قبض العين المبيعة التي هي المقصد الأصلي لعقد البيع^(٩٩)، "ومطلق النهي يوجب فساد المنهي عنه^(١٠٠)".

ثانياً: المعقول:

١- إن تأخير الأعيان يتضمن غرر عدم القدرة على تسليمها، فكان اشتراطه مفسداً للعقد، لأن بقاءها بصفاتها وقدرها إلى حلول أجل التسليم غير معلوم، فقد تهلك كلياً أو جزئياً، وقد يتغير حالها وصفاتها،

ومعلوم أنَّ الحقَّ متعلق بذواتها لا بأمثالها، فإذا طرأ شيءٌ من ذلك عليها انفسخ العقد، وقد أشار إلى ذلك فقهاء المالكية فقد قال ابن عبد البر: "لا يجوز شراء عين مرئية غير مأمون هلاكها بشرط تأخير قبضها إلى أجل لا يؤمن قبله ذهابها؛ لأنه من بيعوع الغرر المنهي عنها" (١٠١)، وقال الخرشي: "الصدّاق يجب دفعه للزوجة إذا كان معيناً عرضاً كان أو حيواناً ناطقاً أو صامتاً كانت الزوجة مطيقةً للوطء أم لا كان الزوج بالغاً أم لا؛ لأن ذلك مثل بيع الشيء المعين وهو لا يجوز تأخير تسليمه بعد بيعه لما يلحق ذلك من الغرر؛ لأنه لا يدري كيف يقبض لإمكان هلاكه قبل قبضه" (١٠٢).

٢- لا يجوز تأجيل الأعيان المبيعة؛ لأن التأجيل يدخلها في ذمة البائع، وهذا مخالف للقواعد الفقهية القائلة: "بأن الأعيان لا تثبت في الذمم، وما في الذمم لا يكون معيناً" (١٠٣)، ذلك لأنَّ الأجل شرعٌ ترفيهاً بمعنى تخفيفاً وتوسيعاً فيلحق بالديون دون الأعيان، لأنَّ الديون ليست معينة في البيع، فيحصل بالأجل الترفية، أما المبيعُ المعين، فإنه معينٌ حاضرٌ لا فائدة في الإلزام بتأخير تسليمه، فيكون إضراراً بالمشتري من غير نفعٍ للبائع، فيفسد العقد باشتراطه (١٠٤).

٣- التأجيل يخالف شرطاً من شروط

البيع، وهو تسليم العين المبيعة إلى المشتري فخالف مقتضى العقد، لأن موجب العقد التسليم في الحال (١٠٥).

٤- أن العقد مع تأجيل العين المبيعة يؤول إلى سلفٍ يجرّ نفعاً، وذلك لا يجوز، وهذا ما صرح به المالكية (١٠٦) فقال ابن عبد البر: "لأنه إن لم يقبضه لم يؤمن عليه الهلاك قبل القبض فيكون البائع قد انتفع بالثمن من غير عوض، وأنه أيضاً يشبه البيع والسلف المنهي عنه" (١٠٧). وقال الخرشي: "... من بيع معين يتأخر قبضه فإنه لا يجوز لأنه قد يهلك قبل قبضه فيدور الثمن بين السلفية إن هلك، وبين الثمنية إن لم يهلك" (١٠٨).

٥- لأن التأجيل يلائم الديون ويليق بها، ولا يلائم الأعيان ولا يليق بها؛ لمساس حاجة الناس إليه في الديون لا في الأعيان (١٠٩).

ب- أدلة المذهب الثاني: استدلت المالكية وبعض الشافعية والحنابلة، منهم ابن تيمية وابن القيم، على مذهبهم؛ بجواز اشتراط تأجيل العين المبيعة بالسنة والقياس.

أولاً: السنة:

١. عن جابرٍ رضي الله عنه: أَنَّهُ كَانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهُ قَدْ أَغْيَا، فَمَرَّ النَّبِيُّ ﷺ، فَضَرَبَهُ فَدَعَا لَهُ، فَسَارَ يَسِيرٌ لَيْسَ يَسِيرٌ مِثْلَهُ، ثُمَّ قَالَ: «يَعْنِيهِ يَوْقِيَةٌ»، قُلْتُ: لَا، ثُمَّ قَالَ: «يَعْنِيهِ يَوْقِيَةٌ».

فَبِعْتُهُ، فَاسْتَشْنَيْتُ حُمْلَانَهُ إِلَى أَهْلِي، فَلَمَّا قَدِمْنَا أَتَيْتُهُ بِالْجَمَلِ وَتَقَدَّيْتُ ثَمَنَهُ، ثُمَّ انْصَرَفْتُ، فَأَرْسَلَ عَلَيَّ إِثْرِي، قَالَ: «مَا كُنْتُ لِأَخَذِ جَمَلِكَ، فَخَذْتُ جَمَلَكَ ذَلِكَ، فَهُوَ مَالُكَ»، قَالَ شُعْبَةُ: عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ جَابِرٍ: أَفْقَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَقَالَ إِسْحَاقُ: عَنْ جَرِيرٍ، عَنْ مُغِيرَةَ: فَبِعْتُهُ عَلَى أَنْ لِي فَقَارَ ظَهْرِهِ، حَتَّى أُبْلَغَ الْمَدِينَةَ، وَقَالَ عَطَاءٌ، وَغَيْرُهُ: «لَكَ ظَهْرُهُ إِلَى الْمَدِينَةِ» وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، عَنْ جَابِرٍ: شَرَطَ ظَهْرَهُ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَقَالَ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ: عَنْ جَابِرٍ: وَلَكَ ظَهْرُهُ حَتَّى تُرْجِعَ، وَقَالَ أَبُو الزُّبَيْرِ: عَنْ جَابِرٍ: أَفْقَرْنَاكَ ظَهْرَهُ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَقَالَ الْأَعْمَشُ: عَنْ سَالِمٍ، عَنْ جَابِرٍ: ثُبُلُغَ عَلَيْهِ إِلَى أَهْلِكَ، وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ، وَابْنُ إِسْحَاقَ: عَنْ وَهْبٍ، عَنْ جَابِرٍ: اشْتَرَاهُ النَّبِيُّ ﷺ بِوَقْيَةٍ. وَتَابَعَهُ زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عَنْ جَابِرٍ، وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: عَنْ عَطَاءٍ، وَغَيْرِهِ، عَنْ جَابِرٍ: أَخَذْتُهُ بِأَرْبَعَةِ دَنَانِيرَ، «وَهَذَا يَكُونُ وَقْيَةً عَلَى حِسَابِ الدِّينَارِ عَشْرَةَ دَرَاهِمَ وَلَمْ يُبَيِّنِ الثَّمَنَ»، مُغِيرَةُ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَابِرٍ، وَابْنِ الْمُثَنَّى، وَأَبُو الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، وَقَالَ الْأَعْمَشُ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ جَابِرٍ: وَقْيَةُ ذَهَبٍ، وَقَالَ أَبُو إِسْحَاقَ: عَنْ سَالِمٍ، عَنْ جَابِرٍ: بِمِائَتِي دِرْهَمٍ، وَقَالَ دَاوُدُ بْنُ قَيْسٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ مِقْسَمٍ، عَنْ جَابِرٍ: اشْتَرَاهُ بِطَرِيقِ

تُبُوكَ، أَحْسِبُهُ قَالَ: بِأَرْبَعِ أَوَاقٍ، وَقَالَ أَبُو نُضْرَةَ: عَنْ جَابِرٍ: اشْتَرَاهُ بِعِشْرِينَ دِينَارًا، وَقَوْلُ الشَّعْبِيِّ: بِوَقْيَةٍ أَكْثَرُ الْإِشْتِرَاطِ أَكْثَرُ وَأَصَحُّ عِنْدِي، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ^(١١٠).

وجه الدلالة: جواز تأخير تسليم العين المبيعة إلى المشتري، لا بأس أن يبيع الرجل الدابة ويشترط ظهرها إلى مكان معلوم، والبيع في ذلك جائز والشرط ثابت ^(١١١).

٢. ولأن النبي ﷺ: نهى عن الثنيا إلا أن تعلم ^(١١٢)، وهذه معلومة ^(١١٣).

ثانيًا: القياس:

٣. القياس على من باع فخلًا عليها ثمرة غير مؤبرة واستثنى البائع الثمرة له فإنه يصح البيع وتبقى الثمرة على النخل إلى أن الجذاذ وهذا استثناء لمنفعة البيع ^(١١٤).

سادسًا: مناقشة أدلة المذاهب:

١- مناقشة أدلة المذهب الأول: وهم الجمهور القائلون بعدم جواز اشتراط تأجيل العين المبيعة.

٤. فقد استدلوا بحديث عمرو بن شعيب على عدم جواز اشتراط الأجل في البيع، واعترض عليه بأن الحديث ضعيف، وتعارضه الأحاديث الصحيحة، وإنما الذي صح «أن النبي ﷺ نهى عن شرطين في بيع» ^(١١٥)، وهذا دال بمفهومه على جواز

الشرط الواحد^(١١٦).

خدمته مدة، أو وقف عيناً واستثنى غلتها
لنفسه مدة حياته^(١١٧).

٢- مناقشة أدلة المذهب الثاني: وهم رواية
عن مالك وبعض الشافعية وابن تيمية وابن
القيم.

- فقد استدلوا بحديث جابر رضي الله عنه على جواز
اشتراط تأخير تسليم العين المبيعة،
واعترضوا عليهم بعدة أمور: أولاً: هذا
الحديث خاص بجابر رضي الله عنه، ولا يجوز لغيره،
ثانياً: أن الاستثناء كان بعد وجود البيع
فوعده رضي الله عنه، ثالثاً: أنه لم يجر بينهما حقيقة
بيع، إذ لا قبض ولا تسليم، وإنما أراد رضي الله عنه،
أن ينفعه بشيء فاتخذ بيعه الجمل ذريعة إلى
ذلك بدليل قوله رضي الله عنه عند إعطاء الوقية: ما
كنت لأخذ جملك فخذ جملك، وكذلك
يفهم من اختلافات الألفاظ الواردة في
الحديث، فكلما أقرني ظهره تدل على
الهبة وليس مقصود البيع^(١١٨)، وأجيب عن
هذه الاعتراضات بما يأتي: أولاً: لم يرد ما
يدل على تخصيص الحديث، ثانياً: أن ظاهر
الحديث يدل على البيع، وهذا مفهوم من
قوله رضي الله عنه أتبيع جملك، ثالثاً: أما الاستثناء
والشرط فهو لم يكن بعد العقد وإنما كان في
أثنائه، وهذا يفهم من قول جابر رضي الله عنه
(واستثنيت عليه حملانه)، ولم يقل استعرتة

٥. واستدلوا بالمعقول بأن التأجيل يخالف
شرطاً من شروط البيع وهو تسليم العين
المبيعة إلى المبتاع بأثر عقد الصفقة، لأن
موجب العقد التسليم في الحال، واعتراضوا
عليه بأن: "موجب العقد إما أن يكون ما
أوجبه الشارع بالعقد أو ما أوجبه المتعاقدان
مما يسوغ لهما أن يوجباه، وكلاهما متتف في
هذه الدعوى؛ فلا الشارع أوجب أن يكون
كل مبيع مستحق التسليم عقيب العقد، ولا
العاقدين التزاماً بذلك، بل تارة يعقدان العقد
على هذا الوجه، وتارة يشترطان التأخير إما
في الثمن وإما في المثل، وقد يكون للبائع
غرض صحيح ومصلحة في تأخير التسليم
للمبيع، كما كان لجابر رضي الله عنه غرض صحيح في
تأخير تسليم بعيره إلى المدينة، فكيف يمنعه
الشارع ما فيه مصلحة له ولا ضرر على
الآخرة فيها؟ إذ قد رضي بها كما «رضي
النبي صلى الله عليه وسلم على جابر بتأخير تسليم البعير»، ولو
لم ترد السنة بهذا لكان محض القياس يقتضي
جوازه، ويجوز لكل بائع أن يستثنى من منفعة
المبيع ماله في غرض صحيح، كما إذا باع
عقاراً واستثنى سكناه مدة أو دابة واستثنى
ظهرها، ولا يختص ذلك بالبيع، بل لو وهبه
واستثنى نفعه مدة، أو أعتق عبده واستثنى

أو أي كلمة تدل على أن الاستثناء كان خارج العقد، لأن أي شيء أو أي اتفاق بعد نفاذ العقد لا يعتبر شرطاً فيه ولا استثناء^(١١٩).

٦. واستدلوا بالقياس على النخل، باستثناء الثمر إلى وقت الجذاذ لمنفعة البيع، واعترضوا عليهم بأنها: ليس باستثناء منفعة بل هو استثناء جزء معلوم من عين المبيع^(١٢٠).

سابعاً: الترجيح:

بعد عرض الأدلة ومناقشتها، يظهر للباحثين: التفصيل وهو عدم جواز اشتراط تأجيل قبض الأعيان المبيعة لغير حاجة، أو عند عدم أمن الهلاك والنقصان والتعيب والتغير لما يترتب عليه من الضرر، حيث يؤدي ما ذكره الجمهور من:

١- غرر عدم القدرة على تسليمها، إذ قد تهلك كلياً أو جزئياً، وقد يتغير حالها وصفاتها.

٢- مخالفة شرط أساس من شروط عقد البيع، وهو تسليم العين المبيعة إلى المبتاع عقب إبرام الصفقة.

٣- أنه يؤول إلى سلف جرّ نفعاً كما نبه عليه فقهاء المالكية على ما سبق. وغيرها من المسوغات.

ويجوز اشتراط الأجل أو تأخير تسليم

المبيع إلى المشتري لأجل معلوم؛ إن كان في تأخيره منفعة، أو احتاج إليه؛ بشرط كون العين المبيعة مأمونة الهلاك والنقصان والتعيب والتغير عن حالتها التي كانت عليها وقت التعاقد حتى يحين موعد التسليم.

وذلك للأسباب الآتية:

١- لأن الأصل في الأعيان المبيعة تسليمها حاضراً، وعدم تأخيرها لغير حاجة، وهذا موافق للقواعد الشرعية وما تعارف عليه الناس.

٢- أما بالنسبة لاشتراط تأجيل تسليم العين المبيعة؛ فقد ثبت قبول شرط تأجيل تسليم المبيع إلى المشتري عن النبي ﷺ، كما جاء في حديث جمل جابر ﷺ وذلك لحاجته إليه.

٣- جواز تأجيل تسليم المبيع لمصلحة نافعة، وهذا مستفاد من حديث جابر ﷺ.

٤- لم يثبت حديث صريح يمنع اشتراط تأجيل تسليم المبيع لمنفعة البيع.

٥- إن المصلحة في هذا الزمان تقتضي القول بالجواز في هذه الأمور، لرفع العنت والمشقة عن المسلمين؛ بما لا يتعارض مع النصوص الشرعية ولا قواعد الشريعة.

٦- اشتراط الأجل المعلوم في تسليم العين المبيعة؛ يشبه إلى حد كبير بيع السلم بشروطه، ثم إن هذا البيع ما دام أنه قائم على التراضي بين الطرفين فهو جائز؛

لعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [٢٩: النساء].

٧- إن الحاجة ماسة هذه الأيام لمثل هذا الشرط، وخصوصاً فيما يتعلق بالممتلكات الشخصية أو العامة كالمنازل، أو الشركات والمصانع أو المؤسسات؛ فإنهم يحتاجون في يوم من الأيام إلى بيع هذه الممتلكات بهدف التطوير والارتقاء أو أي سبب، فيشترطون على المشتري تأجيل الاستلام إلى أجل معلوم؛ ريثما يتم تجهيز الأماكن الجديدة، وهذا من شأنه أن يدخل في مثل هذه المصلحة، وإن اشتراط التسليم الفوري للمبيع المعين، وعدم جوازه، من شأنه أن يوقع الحرج والمشقة، وهذا منافٍ لما جاء به الشرع الحكيم.

المبحث الرابع: الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة والتي لا يجوز.

الأصل في البيع والشراء، أن يكون منجزاً، وعدم تأجيل تسليم المبيع المعين، فإذا ما تم البيع والشراء بالأركان والشروط الشرعية، لزم تسليم المبيع إلى المشتري، كما يلزم على المشتري تسليم الثمن إلى البائع، وهذا هو الأصل الذي عليه أغلب الصور، إلا أن هذا الأصل ليس على إطلاقه ولم يوجد مطرداً، حيث وجدنا ثمة حالات

يجوز فيها تأخير قبض المبيع؛ وذلك للحاجة ومنفعة البائع وبرضا المشتري، وهو ما نعينه في دراستنا هذه، حيث ستعرض بشيء من التفصيل للحالات التي تقبل فيها العين المبيعة لدخول الأجل والحالات التي لا تقبل دخول الأجل، ليكون مكملاً للمبحث السابق، ومجلياً لصورته بالشكل النهائي.

أولاً: الحالات التي لا يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة:

١- إذا باع شخص لشخص آخر آلة أو سيارة على أن يسلمها له بعد شهر، لم يصح البيع؛ لأن الأعيان المبيعة لا يجوز اشتراط الأجل في قبضها عند الجمهور^(١٢١)، وأن الأعيان المبيعة لا يجوز اشتراط الأجل في قبضها، وخالفهم المالكية في قول^(١٢٢)، وبعض الشافعية^(١٢٣)، والحنابلة في المعتمد^(١٢٤)؛ فأجازوا اشتراط الأجل في قبضها.

٢- والصورة المقابلة للصورة السابقة، وهي من لو اشترى معيئاً شريطة ألا يقبضه إلى شهر أو سنة كالحیوان ونحوه، ونقد ثمنه، فإنه بيع جائز ما دام أنه عن تراضٍ بينهما وفيه منفعة لكليهما أو لأحدهما بما لا يضر بالآخر^(١٢٥).

٣- ذهب جماهير الفقهاء^(١٢٦) إلى عدم جواز السلم في معيّن، كمن أسلم في عين كدار وشجرة ثابتة لم يصح؛ لأنه ربما

تلف قبل أوان تسليمه، فلم يصح، كما لو شرط مكيالاً^(١٢٧) بعينه غير معلوم، لأن المعين يمكن بيعه في الحال، فلا حاجة إلى السلم فيه^(١٢٨)، أو قال شخصاً لآخر: أسلمت إليك هذا الثوب أو مائة دينار في هذا الحصان إلى وقت كذا، وذلك لأنه يمكن هلاكه قبل ذلك، فتنتفي القدرة على تسليمه التي هي شرط صحة العقد، فهو غير مأمون السلامة من الآفات حتى يحين أجل تسليمه؛ فكانت صيغة السلم هنا في معنى بيع العين واشتراط تأجيل القبض لها (والسلم بيع)، والأعيان المبيعة لا يجوز اشتراط الأجل في قبضها^(١٢٩)، وهذا يخالفه المالكية في رواية ثانية^(١٣٠) ومذهب الشافعية^(١٣١) ورواية ثانية عند الحنابلة^(١٣٢) واختارها منهم ابن تيمية وابن القيم^(١٣٣)؛ حيث أجازوا الأجل في السلم المعين.

ثانياً: الحالات التي يجوز فيها دخول الأجل في الأعيان المبيعة:

١ - جواز اشتراط تأجيل تسليم العين المبيعة؛ إذا كانت مأمونةً أهلاك وتغير الصفات التي كانت عليها عند العقد، كالأراضي والبيوت والعقارات، ونحوها من الأعيان التي لا تتغير بمضي مدة من

الزمان عليها، فإن هذه تجارة عن تراضٍ، أباحها الشرع، ولم يرد ما يدل على المنع منها، لا من شرع ولا عقل^(١٣٤)، قال ابن القطان في كتابه الإقناع مسائل الإجماع ما نصه: "والأعيان المبيعة لا يجوز اشتراط الأجل في قبضها إلا بصفة معلومة، إلا ما كان في العقار المأمون وما أشبهه"^(١٣٥).

ويتفرع عن هذا ما يأتي:

أ- كثير من العقارات والمصانع والمعادن والآلات والمعدات والمنتجات الصناعية، لا تتأثر ولا يدخلها النقص والعيب بمضي مدة من الزمن عليها، وهذا لا مانع من اشتراط الأجل في تسليمها إلى المشتري، لا سيما إذا دعت الحاجة والمصلحة لذلك، ولا ريب فيه، لأن القول بمنع مثل هذه المعاملات قد يسبب حرجاً وفواتاً لمصلحة أصحابها، وهو ما يأباه الشرع الحنيف.

ب- فقد يحتاج شخص ما، أن يبيع بيته ليشتري آخر في مكان أو بلد ثانٍ بحكم عمله ومصلحته، فهو يحتاج لبيع بيته بيعاً ناجزاً، لكنه لا يستطيع تسليم بيته حالاً ريثما يبحث له عن بيت آخر، أو يحتاج إلى وقت لينتقل إلى البلد الآخر، فحينها إن قلنا برأي الجمهور بمنع اشتراط الأجل في تسليم هذه العين المبيعة، فإن هذا مما يوقعه في الحرج والمشقة وفوات المصلحة، فإذا ما

حان موعد مغادرته بلده، سيضطر لبيع بيته، فحينها ربما لا يجد من يشتريه، وإن وجده ربما لا يكون بالثمن الذي يريده؛ فتقع الخسارة فيه، وكذلك حاله إن انتقل إلى المكان الجديد؛ وربما لا يجد مسكنًا يسكنه؛ وإن وجده ربما لا يكون بالثمن الذي يريده، والمضطر في الحالتين؛ في العادة يلجأ لشيء من الخسارة حتى يجد ما يكفيه؛ وهذا فيه حرج ومشقة، ولذلك إن القول بمذهب المجيزين باشتراط تسليم العين المبيعة هو المذهب الأسلم والأحوط، الذي يراعي المصلحة ويرفع المشقة.

ج- كذلك بالنسبة للشركات والمؤسسات والمصانع؛ فهي دائمة الإنتاج والتغيير والتطوير، فهي بحاجة لأن تبيع بعض المستودعات، أو بعض المكاتب، أو بعض الآلات بيعًا ناجزًا مع اشتراط تأجيل تسليم العين المبيعة بعد مدة من الزمن، لسبب من الأسباب، فالقول بالمنع حرج ومشقة وفوات مصلحة معتبرة، أما الأخذ بقول المجيزين لاشتراط تأجيل تسليم العين المبيعة؛ فيه مصلحة معتبرة وتيسير في المعاملة، طالما أن المبيع مأمون الهلاك وتغير الحال والأوصاف حتى يحين موعد التسليم^(١٣٦).

٢- الأعيان التي لا يمكن قبضها مرة واحدة، كالثمار متلاحقة الظهور، وما كان في مثلها

للحاجة، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز اشتراط تأجيل تسليمها، قال ابن رشد: "والجمهور على أن بيع الثمار مستثنى من بيع الأعيان إلى أجل، لكون الثمر لا يمكن أن ييسر كله دفعة"^(١٣٧).

٣- عقود السلم والاستصناع، يجوز فيها تأجيل تسليم المبيع؛ بل أساس العقد تأجيل المبيع إلى أجل معلوم، وذلك إذا علمت الصفة علمًا يرفع الجهل والغرر، وألا يكون الثمن من جنس المبيع حتى لا يقع في الربا^(١٣٨).

لكن مع القول بجواز تأجيل العين المبيعة في الحالات المذكورة إلا أن ذلك مقيد بالضوابط الآتية:

١- ما يدخل منها في بيع الصرف فلا يجوز تأخير قبض العين المبيعة ولا الثمن: وبيع الصرف: هو بيع نقد بنقد سواء اتحد الجنس أو اختلف، وسواء كان النقد من الذهب والفضة، أو من الأوراق النقدية المتعامل بها الآن، فهي تأخذ حكم الذهب والفضة؛ لاشتراكهما في الثمنية، وإذا باع نقدًا بجنسه كذهب بذهب، أو ورق نقدي بجنسه كدينار بدينار ورقي، أو معدني، وجب التساوي في المقدار، والتقابض في المجلس، وإن باع نقدًا بنقد من غير جنسه كذهب بفضة، أو دنانير ورقية بدولارات أمريكية مثلًا جاز التفاضل

يَالْمِلْحِ، إِلَّا سَوَاءً يَسَوَاءً، عَيْنًا يَعِينُ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ أَزْدَادَ، فَقَدْ أَرَبَى»^(١٤٢).

٣- إذا كانت العين المبيعة حالة وثنها دينًا، حينها لا يجوز تأجيل تسليم العين المبيعة، حتى لا يدخل في حكم بيع الدين بالدين، لورود النهي واتفاق أئمة المذاهب الفقهية على تحريمه^(١٤٣).

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج:

١- العين؛ وردت على السنة الفقهاء على معنيين: الأول: بمعنى الأموال الحاضرة في مقابل الديون، وهي نقدًا كانت أو غيره، يقال: اشتريت عيّنًا بعين أي حاضرًا بحاضر. الثاني: الأعيان في مقابل المنافع، وهذا كثير في استعمالهم؛ حيث يقولون: إن المال نوعان: أعيان ومنافع.

٢- تختلف الأعيان عن الديون بأن الأعيان لها وجود خارجي، وقد تقبل القسمة قبل قبضها، ومحل صالح لعقود التمليك والمعاوضة، ولا تجري فيها الحوالة والتقصّص والإبراء، وتستوفى بذواتها لا بأمثالها، كما أن الدعوى بالعين لا تقام إلا على ذي اليد، وهي في كل ذلك خالفت الديون.

في المقدار، ووجب التقابض في المجلس، وهذه الصفة مجمع عليها بين الفقهاء لتضافر الأدلة بها^(١٣٩)، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تُبْعَى الدَّهَبُ بِالدَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشَفُّوا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تُبْعَى الْوَرَقُ بِالْوَرَقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تُشَفُّوا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تُبْعَى مِنْهَا غَائِبًا بِثَابِتٍ»^(١٤٠).

٢- إذا كانت العين المبيعة والضمن مالين ربويين؛ فإنه لا يجوز تأجيل قبضهما أو أحد منهما، قال ابن القطان في كتاب الإقناع في مسائل الإجماع: "وبيع الذهب بالذهب وزناً بوزن، مثلاً بمثل، ولا يباع نسيئة، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح؛ مثلاً بمثل كيلاً بكيل، يدأ بيد ولا يباع نسيئة، فإنه صح الخبر عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن هذه الستة أشياء أن يباع شيء منها بشيء من صنفه إلا مثلاً بمثل يدأ بيد ولا يصلح نسيئة، واتفق أهل العلم على ذلك ولم يختلفوا فيه إلا في البُرّ والشعير"^(١٤١)، عَنْ عَبْدِ بَنِ الصَّامِتِ، قَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: «يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الدَّهَبِ بِالدَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرِّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرِ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرِ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحِ

٣- الشروط في البيع، قسمان صحيح لازم، مبطل للعقد، والأول منه على أنواع منها شرط يقتضيه البيع، وشرط ما كان من مصلحة العقد وشرط ما فيه نفع معلوم للبائع أو المشتري، وشرط تأجير العين المبيعة يقع في الأخير منها.

٤- يشترط في العين المبيعة أن تكون موجودة، ومقدوراً على تسليمها، ومما يباح الانتفاع بها مطلقاً، ومعلومة للمتعاقدين برؤية أو صفة، ومقبوضة عند البائع ومملوكة لديه خالية من موانع الصحة كالبيع الربوية والغرر ونحوهما.

٥- يفترق بيع الأعيان عن بيع المنافع، أن بيع المنافع يتسامح فيها ما لا يتسامح في الأعيان؛ من حيث يجوز أن تكون معدومة، ولا تجري فيها الربا بنوعيتها، كما أن إباحة المنافع أضعف من إباحة الأعيان من حيث المالية والضمان، كما ويجوز اشتراط الأجل فيها مطلقاً بخلاف الأعيان في الأصل.

٦- الأصل في الأعيان المبيعة عدم جواز اشتراط الأجل في تسليمها؛ خشية الضرر والتلف وفوات المنفعة بها؛ لذا لا يجوز لبائع سيارة مثلاً أن يشترط على المشتري أن يسلمه إياها بعد شهر، ولا يجوز لمشتري دابة أن يشترط على البائع بعد نقد ثمنها أن يقبضها بعد شهر، وكذلك لا يجوز التسليم

في معيّن، لأنه ربما تلف قبل أوان تسليمه، وهذا كله في قول جمهور الفقهاء.

٧- علة النهي عن دخول الأجل في المبيع لغرر عدم القدرة على تسليمها؛ إذ قد تهلك كلياً أو جزئياً، وقد يتغير حالها وصفاتها، ولمخالفة شرط أساس من شروط عقد البيع وهو تسليم العين المبيعة إلى المتابع عقب إبرام الصفقة، كما أنه قد يؤول إلى سلف جر نفعاً.

٨- يجوز العدول عن الأصل السابق باشتراط الأجل أو تأخير تسليم المبيع إلى المشتري لأجل معلوم في حالات الاحتياج؛ بشرط كون العين المبيعة مأمونةً أهلاً والنقصان والتعيب والتغير عن حالتها التي كانت عليها وقت التعاقد حتى يحين موعد التسليم، لا سيما وأن الحاجة داعية إلى ذلك، وقد جرى على ذلك التعامل، وجريان التعامل أصل في إباحة المعاملات.

٩- من الحالات التي تبيح دخول الأجل في العين المبيعة كثير من العقارات والمصانع والمعادن والآلات والمعدات والمنتجات الصناعية، لا تتأثر ولا يدخلها النقص والعيب بمضي مدة من الزمن عليها، ومنها الأعيان التي لا يمكن قبضها مرة واحدة، كالثمار متلاحقة الظهور، وما كان في مثلها

ومؤسسات تجارية- وعقد دورات وورش عمل لهم.

الهوامش:

- (١) انظر: أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، ج ٢، ص ٢٥٤ و ٢٥٥، وانظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الناشر: بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، (ط ٣)، ج ١٣، ص ٣٠٦، وانظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، (ط ٨)، ج ١، ص ١٢١٨، وانظر: محمد بن محمد ابن عبدالرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، ج ٣٥، ص ٤٤٠ و ٤٤١ و ٤٤٢.

للحاجة، وكذلك عقود السلم والاستصناع، يجوز فيها تأجيل تسليم المبيع.

١٠- ويشترط في الحالات التي يجوز فيها تأخير قبض العين المبيعة ألا تكون العين المبيعة والثمن مالين ربويين؛ وعدم كون الثمن مؤجلاً أيضاً حتى لا يؤول إلى بيع الدين بالدين.

ثانياً: أهم التوصيات:

- ١- توجيه عناية الباحثين لدراسة تفصيلية ومعمقة في بيوع الأعيان وبيوع المنافع بحيث يتناول فيها كل الشروط والآثار المترتبة وبين الأصالة والمعاصرة ليكون عملاً موسوعياً، في مجال المعاملات المالية.
- ٢- التوعية الثقافية والدينية لجمهور الناس- لا سيما العاملين في ميدان التجارة- بالأعيان المبيعة ومدى جواز اشتراط الأجل عبر وسائل الإعلام المختلفة.
- ٣- تعديل القوانين في الدول الإسلامية في أحكام المعاملات- القانون المدني- لتتوافق مع الشريعة الغراء لتشمل الاجتهادات في الصور والحالات المستجدة.
- ٤- إنشاء هيئات رقابة عامة وفروع لها في كافة المؤسسات التجارية؛ احترازاً عن الوقوع في البيوع المحرمة، وتفعيل دور الإفتاء لتثقيف وتدريب العاملين في ميدان التجارة- من تجار

- (٢) انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية / الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، دار السلاسل (ط٢)، ج٥، ص٢٦٤.
- (٣) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٥٦٧هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: بيروت-دمشق-عمان، المكتب الإسلامي، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، (ط٣)، ج٥، ص١٢.
- (٤) المادة (١٥٩)، من مجلة الأحكام العدلية، ص (٣٤).
- (٥) انظر: الفراهيدي، العين ج٨، ص٧٢، وانظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الناشر: بيروت، دار العلم للملايين ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ج٥، ص٢١١٧، ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص١٦٧.
- (٦) انظر: عبدالرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت ١٠٧٨هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ص٣١٥.
- (٧) الدكتور سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، الناشر: دمشق-سورية، دار الفكر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، (ط٢)، تصوير ١٩٩٣، ص١٣٣.
- (٨) المادة (١٥٨) من مجلة الأحكام العدلية، ص٣٣ و٣٤.
- (٩) انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، طبعة: دمشق- دار القلم، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، (ط١)، ص ١٨٤ و١٩٢.
- (١٠) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس ابن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، الفروق=أنوار البروق في أنواء الفروق، الناشر: عالم الكتب، ج٢، ص١٣٤.
- (١١) المال المثلي هو: ما يوجد مثله في السوق دون تفاوت يعتد به [المادة ١٤٥ من مجلة الأحكام العدلية، ص٣٢]. أو هو ما تماثلت أحاده أو أجزاؤه، بحيث يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض دون فرق يعتد به كالحبوب والنقود والأدهان. [الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣١، ص٢٣٩].
- (١٢) المال القيمي هو: ما لا يوجد له مثل في السوق أو يوجد لكن مع التفاوت المعتد به في القيمة. [المادة ١٤٦ من مجلة الأحكام العدلية، ص٣٣].
- (١٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٣٣، ص٢٣٤.
- (١٤) انظر: عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت ٦٨٣هـ)، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو

معوض-الشيخ عادل أحمد عبدالموجود،
الناشر: بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية،
١٤١٩هـ-١٩٩٩م، (ط١)، ١٢٦/٧،
وانظر: منصور بن يونس بن صلاح الدين
ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت
١٠٥١هـ)، شرح منتهى الإرادات، عالم
الكتب، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، (ط١)، ج٢،
ص١٤٣.

(١٨) أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن
عبدالعزیز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي
(ت ٦١٦هـ)، المحيط البرهاني في الفقه
النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، المحقق:
عبدالكريم سامي الجندي، الناشر: بيروت-
لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-
٢٠٠٤م، (ط١)، ج٨، ص٢٨٣.

(١٩) عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي
القحطاني الحنبلي النجدي (ت ١٣٩٢هـ)،
الإحكام شرح أصول الأحكام، بدون
ناشر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ، ج٣،
ص١٢٦.

(٢٠) سيد سابق، (ت ١٤٢٠هـ)، فقه السنة،
الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان،
الطبعة: الثالثة، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ج٣،
ص٩٧ و ٩٨ و ٩٩ و ١٠٠.

(٢١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥،
ص١٧١، وانظر: محمد بن أحمد بن محمد
عليش، أبو عبدالله المالكي (ت ١٢٩٩هـ)،
منح الجليل شرح مختصر خليل، الناشر: دار

دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية
أصول الدين سابقاً)، الناشر: القاهرة،
مطبعة الحلبي ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م، ج٣،
ص٤، وانظر: سليمان بن محمد بن عمر
البجيرمي (ت ١٢٢١هـ)، تحفة الحبيب على
شرح الخطيب، دار الفكر، ١٤١٥هـ-
١٩٩٥م، ج٣، ص٢١١.

(١٥) سليمان بن عمر بن منصور العجيلي
الأزهري، المعروف بالجميل (ت ١٢٠٤هـ)،
فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج
الطلاب المعروف بمحاشية الجمل: (منهج
الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من
منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح
منهج الطلاب)، الناشر: دار الفكر، ج٥،
ص٤٧٦.

(١٦) الإبراء في اللغة: يرجع إلى أصل التباعد
من الشيء ومزايته، ومنه البرء وهو
السلامة من السقم، وفي الاصطلاح
إسقاط الحق عن الذمة، أبو حبيب،
القاموس الفقهي، ص٣٥.

(١٧) انظر: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن
أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، بدائع
الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار
الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، (ط٢)
ج٧، ص١٥٢، وانظر: أبو الحسن علي بن
محمد بن محمد بن حبيب البصري
البغدادی، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)،
الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي محمد

شرح مختصر خليل، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة بدون، تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ج ٥، ص ٥٨، وانظر: الروياني، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي، ج ٢، ص ٢٣، وانظر: البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ص ٣١٩.

(٢٥) انظر: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٥٦٢٠هـ)، المغني لابن قدامة، الناشر: مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ج ٤، ص ١٧٠.

(٢٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، حديث رقم (٢٧١٨).

(٢٧) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٦٩.

(٢٨) انظر: النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج ٣، ص ٤٠٨.

(٢٩) الطبراني، المعجم الأوسط، باب العين، من اسمه عبد الله، ح (٤٣٦١) / (٤) / (٣٣٥)، وضعفه الشيخ الألباني [انظر: السلسلة الضعيفة للألباني (١/٧٠٣)].

(٣٠) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك،

الفكر - بيروت، الطبعة بدون، تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ج ٥، ص ٥٨، وانظر: أبو المحاسن عبدالواحد بن إسماعيل الروياني (ت ٥٥٠٢هـ)، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، المحقق: طارق فتحي السيد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م، ج ٢، ص ٢٣، وانظر: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه: عبدالقدوس محمد نذير، الناشر: دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، ص ٣١٩.

(٢٢) انظر: محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، رد المختار على الدر المختار، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج ٤، ص ٥٩١، وانظر: الروياني، بحر المذهب (في فروع المذهب الشافعي)، ج ٢، ص ٢٣، وانظر: البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ص ٣١٩.

(٢٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، حديث رقم (٢٧١٨).

(٢٤) انظر: محمد بن أحمد بن محمد عlish، أبو عبدالله المالكي (ت ١٢٩٩هـ)، منع الجليل

المذهب الشافعي)، ج ٢، ص ٢٣، وانظر: النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج ٣، ص ٤٠٨.

(٣٩) انظر: النووي، روضة الطالبين وعمدة

المفتين، ج ٣، ص ٤٠٨، وانظر: البهوتي، الروض المربع شرح زاد المستقنع، ص ٣٢١.

(٤٠) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥،

ص ١٣٨-١٥٢، وانظر: خليل بن إسحاق

ابن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي

المصري (ت ٧٧٦هـ)، مختصر العلامة

خليل، المحقق: أحمد جاد، الناشر: القاهرة،

دار الحديث، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، (ط ١)،

ص ١٤٣-١٤٤، وانظر: بهرام بن عبدالله

ابن عبدالعزيز بن عمر بن عوض، أبو

البقاء، تاج الدين السلمي الدميري

الدمياطي المالكي (ت ٨٠٥هـ)، الشامل في

فقه الإمام مالك، ضبطه وصححه: أحمد

ابن عبدالكريم فحيب، الناشر: مركز

نخبويه للمخطوطات وخدمة التراث،

١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، (ط ١)، ج ٢، ص ٥٢٠،

وانظر: النووي، المجموع شرح المذهب،

ج ٩، ص ١٤٩، وانظر: منصور بن يونس

بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس

البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، كشف

القناع عن متن الإقناع، الناشر: دار الكتب

العلمية، ج ٣، ص ١٥١-١٦٣، وانظر:

محمد بن إبراهيم بن عبدالله التويجري،

موسوعة الفقه الإسلامي، الناشر: بيت

ح (١٢٣٤)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٦٩.

(٣٢) انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين

يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)،

المجموع شرح المذهب، الناشر: دار الفكر،

ج ٩، ص ٣٦٨.

(٣٣) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ١٧٠،

وانظر: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن

أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي

المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير

بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، الكافي

في فقه الإمام أحمد، الناشر: دار الكتب

العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-

١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٣.

(٣٤) انظر: الشيخ عليش، منح الجليل، ج ٥، ص ٥٩.

(٣٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب

البيع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع

لا تحل، ح (٢١٦٨).

(٣٦) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ١٧٠.

(٣٧) انظر: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس

الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، المبسوط،

الناشر: دار المعرفة-بيروت، الطبعة:

بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ-

١٩٩٣م، ج ١٣، ص ١٣.

(٣٨) انظر: الروياني، بحر المذهب (في فروع

- الأفكار الدولية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، (ط١)، ج٣، ص٣٨٧، وانظر: سيد سابق، **فقه السنة**، ج٣، ص٥١.
- (٤١) الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ج١، ص٦٧٣.
- (٤٢) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، **مقاييس اللغة**، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج٣، ص٢٦٠.
- (٤٣) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى [ت٤٥٨هـ]، **المحكم والمحيط الأعظم**، المحقق: عبد الحميد هندواوي، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج٨، ص١٣.
- (٤٤) القرافي، **الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق**، ج١، ص٦٠.
- (٤٥) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، **كتاب التعريفات**، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص١٢٥.
- (٤٦) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٣، ص٦٢.
- (٤٧) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، حديث رقم (٢١٣٣).
- (٤٨) انظر: **التوحيدي، موسوعة الفقه الإسلامي**، ج٣، ص٣٨٧، وانظر: السيد سابق، **فقه السنة**، ج٣، ص٥١.
- (٤٩) انظر: **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية**، لمجموعة من العلماء المعاصرين، التي صدرت عن المجموعة الطباعية للنشر والتوزيع "لبنان"، نسخة إلكترونية، ج٢١، ص١٦٩.
- (٥٠) انظر: أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، ص٣٣٥، وانظر: الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت٣٦٠هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: القاهرة، دار الحرمين، ج٢، ص٩٤٢.
- (٥١) محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبدالله (ت٨٠٣هـ) **المختصر الفقهي**، المحقق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيري، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، (ط١)، ج٨، ص١٩٠ و١٩١.
- (٥٢) حيدر علي خواجه أمين أفندي (ت١٣٥٣هـ)، **درر الحكم في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، ١٤١١هـ-١٩٩١م، (ط١)، ج١، ص١١٥.
- (٥٣) المال هو: المال هو ما يميل إليه طبع الإنسان ويمكن ادخاره إلى وقت الحاجة

- منقولاً كان أو غير منقول" [المادة (١٢٦)]
 من مجلة الأحكام العدلية، ص ٣١.]
- (٥٤) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٤٥، المادة (١٢٥) من مجلة الأحكام العدلية، ص ٣١، مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، ص ٢١٥.
- (٥٥) انظر: الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، نقلاً عن كتاب تأسيس النظر للإمام أبو عمر الدبوسي ص ٢١٦.
- (٥٦) السرخسي، المبسوط، ج ٢٢، ص ٣٩.
- (٥٧) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٩٩.
- (٥٨) انظر: النووي، روضة الطالبين، ج ٥، ص ١٣ و ١٤، وانظر: مصطفى الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، ص ٢١٥ و ٢١٦.
- (٥٩) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٤، ص ٢٣٩.
- (٦٠) انظر: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، (ط ١)، ج ٣، ص ٤٧٢.
- (٦١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٣٨-١٥٢، مختصر خليل، ص ١٤٣-١٤٤، الدميري، الشامل، ج ٢، ص ٥٢٠، النووي، المجموع، ج ٩، ص ١٤٩، البهوتي، كشاف القناع، ج ٣، ص ١٥١-١٦٣، التوحيدي، موسوعة الفقه الإسلامي،
- ج ٣، ص ٣٨٧، السيد سابق، فقه السنة، ج ٣، ص ٥١.
- (٦٢) ابن قدامة، المغني، ج ٥، ص ٣٢١ و ٣٢٢. أول كتاب الإجازات.
- (٦٣) انظر: عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت ٦٢٣هـ)، فتح العزيز بشرح الوجيز=الشرح الكبير [وهو شرح لكتاب الوجيز في الفقه الشافعي لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)]. الناشر: دار الفكر، ج ١٢، ص ٢١٠.
- (٦٤) الرافعي، فتح العزيز، ج ١٢، ص ٢١٠.
- (٦٥) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية ج ١٦، ص ٣٧٣.
- (٦٦) انظر: السرخسي، المبسوط، ج ٢٢، ص ٣٩، الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٢٧٨، النووي، روضة الطالبين ج ٥، ص ١٣ و ١٤، الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، ص ٢١٥ و ٢١٦.
- (٦٧) انظر: السرخسي، المبسوط، ج ١٦، ص ٥، وانظر: أبو الحسن علي بن محمد ابن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، الإقناع في الفقه الشافعي، ص ١٠٠، وانظر: النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ص ١٦٣، الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة، ص ٢١٧.
- (٦٨) القرافي، الفروق، ج ٣، ص ٢١٨.

تاريخ)، ج ٤، ص ٢٥٦، وانظر: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الديب، الناشر: دار المنهاج، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، (ط ١)، ج ٨، ص ١٢٩، وانظر: النووي، المجموع، ج ٩، ص ٣٨٧، وانظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ج ٢٠، ص ٥٤٥، وانظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١١هـ-١٩٩١م، (ط ١)، ج ٢، ص ٨.

(٧٢) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٤، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٢٠٩، وانظر: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: الرياض - السعودية،

(٦٩) انظر: علاء الدين البخاري، عبدالعزيز ابن أحمد بن محمد، الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ج ١، ص ١٧٤.

(٧٠) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج ١، ص ١٧٤.

(٧١) انظر: السرخسي، المبسوط، ج ١٢، ص ١٩٩، وانظر: عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي: الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت ١٠٢١هـ)، الناشر: القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ١٣١٣هـ، (ط ١)، ج ٤، ص ١٣٤، وانظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: القاهرة، دار الحديث - القاهرة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج ٣، ص ١٧٥، وانظر: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ)، المتقى شرح الموطأ، الناشر: مصر، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر ١٣٣٢هـ، (ط ١)، ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة - الطبعة: الثانية، دون

- مكتبة الرشد ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، (ط٢)، ج٨، ص ١١٠، وانظر: أبو بكر محمد بن عبدالله بن يونس التميمي الصقلي (ت ٤٥١هـ)، **الجامع لمسائل المدونة**، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراة، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م (ط١)، ج ١٣، ص ٩٢١، وانظر: النووي، **المجموع**، ج ٩، ص ٣٧٨، وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج ٤، ص ٧٣، وانظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٢٠، ص ٥٤٥.
- (٧٣) انظر: محمد قدرى باشا (ت ١٣٠٦هـ)، **مرشد الخيران إلى معرفة أحوال الإنسان**، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ١٣٠٨هـ - ١٨٩١م، (ط٢)، ص ٥٧، وانظر: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، الناشر: دار الفكر، ج ٣، ص ٦٥، وانظر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م، ج ٤، ص ٢١٥، وانظر: البهوتي، **الروض المربع**
- شرح زاد المستقنع، ص ٣٣٥، وانظر: أبو عمر دُبَّان ابن محمد الديان، **المعاملات المالية أصالة ومعاصرة**، الناشر: المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤٣٢هـ، (ط٢)، ج ٣، ص ١٩.
- (٧٤) انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج ١٢، ص ١٩٩، الزيلعي، **تبيين الحقائق للزيلعي**، ج ٤، ص ١٣٤.
- (٧٥) انظر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد ابن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، (ط١)، ج ٦، ص ٣٤٢، و ٣٩٥، و ٣٩٦، و ٣٩٧، ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج ٣، ص ١٧٥، الباجي، **المنتقى**، ج ٤، ص ٢٥٦.
- (٧٦) انظر: الجويني، **نهاية المطلب**، ج ٨، ص ١٢٩، النووي، **المجموع**، ج ٩، ص ٣٨٧، وانظر: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ج ٢، ص ٤٠٧.
- (٧٧) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج ٢٠، ص ٥٤٥، ابن القيم، **إعلام الموقعين**، ج ٢، ص ٨.
- (٧٨) السرخسي **المبسوط**، ج ١٢، ص ١٩٩.

- (٧٩) السرخسي، المبسوط، ج ١٣، ص ١٨.
- (٨٠) محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبدالله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابر تي (ت ٧٨٦هـ)، العناية شرح الهداية، الناشر: دار الفكر، ج ٦، ص ٤٤٨.
- (٨١) ابن عبدالبر، الاستذكار، ج ٦، ص ٣٤٢.
- (٨٢) ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٣، ص ١٧٥.
- (٨٣) الماوردي، الحاوي الكبير، ج ٥، ص ٧٨، الروياني، بحر المذهب، (ط ١)، ج ٤، ص ٣٩٨، حيث قال الروياني: المؤجل لا يكون عيناً، إذ إن العين لا يدخل فيها الأجل.
- (٨٤) الجويني، نهاية المطلب، ج ٨، ص ١٢٩، فتدل القاعدة على أن الأعيان لا تقبل التأجيل، لأنها لا تتعلق بالذمة وإنما يقبل التأجيل الأثمان، لأنها تتعلق بالذمة، ولا تكون الأعيان مؤجلة إلا في عقد السلم تبعاً لطبيعة ذلك العقد انظر: موسوعة القواعد الفقهية. آل بورنو (١/ ٢/ ٢٢٢).
- (٨٥) النووي، المجموع، ج ٩، ص ٣٨٧.
- (٨٦) المصدر السابق، ج ٩، ص ٣٣٩.
- (٨٧) شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد ابن حمزة شهاب الدين الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الناشر، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٢م، (ط أخيرة)، ج ٣، ص ٤٥٤.
- (٨٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٥.
- (٨٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٤، ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٢٠٩.
- (٩٠) انظر: ابن بطل، شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ١١٠، الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، ج ١٣، ص ٩٢١.
- (٩١) انظر: النووي المجموع، ج ٩، ص ٣٧٨، وهم: أبو ثور ومحمد بن نصر وأبو بكر ابن خزيمة وابن المنذر من الشافعية، ونقله ابن المنذر عن أصحاب الحديث وروي نحوه عن عثمان وصهيب رضي الله عنه.
- (٩٢) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٣، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٥.
- (٩٣) الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، ج ١٣، ص ٩٢١.
- (٩٤) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٣.
- (٩٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٥.
- (٩٦) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، القواعد النورانية، حققه وخرج أحاديثه: د أحمد بن محمد الخليل، الناشر: المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ، (ط ١)، ص ٢٨٠.
- (٩٧) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٢٠٩.

يتخلصها منه، وربما لم يقدر على أن يتخلصها منه، ومتى لم يقدر على أن يتخلصها منه رد إليه رأس ماله فصار مرة بيعاً ومرة سلفاً وذلك سلف جر نفعاً.

(١٠٧) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٦، ص ٣٤٢.

(١٠٨) الخرشي، شرح مختصر خليل، ج ٥، ص ٢١٧.

(١٠٩) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٧٤.

(١١٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز، حديث رقم (٢٧١٨).

(١١١) ابن بطلان، شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ١١٠، ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٨.

(١١٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن الثنيا، حديث رقم (١٢٩٠)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(١١٣) ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٤.

(١١٤) النووي، المجموع، ج ٩، ص ٣٧٨.

(١١٥) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث رقم (١٢٣٤)، وقال هذا حديث حسن صحيح.

(١١٦) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٣.

(١١٧) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٨.

(٩٨) الطبراني، المعجم الأوسط، باب العين، من اسمه عبدالله، ح (٤٣٦١)/(٤/٣٣٥)، وضعفه الشيخ الألباني [انظر: السلسلة الضعيفة للألباني (١/٧٠٣)].

(٩٩) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٤.

(١٠٠) السرخسي، المبسوط، ج ١٣، ص ١٤.

(١٠١) ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٦، ص ٣٤٢.

(١٠٢) أبو عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي (ت ١١٠١هـ)، شرح مختصر خليل، الناشر: بيروت، دار الفكر للطباعة، ج ٣، ص ٢٥٧.

(١٠٣) انظر: القرافي، الفروق، ج ٢، ص ١٣٤.

(١٠٤) انظر: البابرتي، العناية شرح الهداية، ج ٦، ص ٤٤٨.

(١٠٥) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٧٤، ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٦، ص ٣٤٢.

(١٠٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، المقدمات الممهدات، تحقيق الدكتور: محمد حجي، الناشر: بيروت-لبنان، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٧.

قال: وإنما لم يحجز السلم في الدور والأرضين، لأن السلم لا يجوز إلا بصفة، ولا بد في صفة الدور والأرضين من ذكر موضعها، وإذا ذكر موضعها تعينت، فصار السلم فيها كمن ابتاع من رجل دار فلان على أن يتخلصها منه، وذلك من الغرر الذي لا يحل ولا يجوز، لأنه لا يدري بكم

المتقى للباجي، ج ٤، ص ٢٥٦، الجويني،
نهاية المطلب، ج ٨، ص ١٢٩، النووي،
المجموع، ج ٩، ص ٣٨٧، زكريا الأنصاري،
أسنى المطالب، ج ٢، ص ٤٠٧، ابن تيمية،
مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٥٤٥، ابن
القيم، إعلام الموقعين، ج ٢، ص ٨.
(١٢٢) انظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري،
ج ٨، ص ١١٠، الصقلي، الجامع لمسائل
المدونة، ج ١٣، ص ٩٢١.
(١٢٣) انظر: النووي، المجموع، ج ٩، ص ٣٧٨،
وهم: أبو ثور، ومحمد بن نصر، وأبو بكر
ابن خزيمة، وابن المنذر من الشافعية،
ونقله ابن المنذر عن أصحاب الحديث،
وروي نحوه عن عثمان وصهيب رضي الله عنه.
(١٢٤) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٣،
ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠،
ص ٥٤٤ و ٥٤٥، ابن القيم، إعلام
الموقعين عن رب العالمين، ج ٣، ص ٢٠٩.
(١٢٥) انظر: ابن قدامة، المغني، ج ٤، ص ٧٥.
(١٢٦) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥،
ص ٢١٢، الباجي، المتقى، ج ٤، ص ٢٩٧،
ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن
محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين
(ت ٨٨٤هـ) المبدع في شرح المنع، الناشر:
بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية،
١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ط ١، ج ٤، ص ١٨٨،
البهوتي، كشف القناع، ج ٣، ص ٣٠٥
و ٣٠٦.

(١١٨) انظر: أبو سليمان حمد بن محمد بن
إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف
بالخطابي (ت ٣٨٨هـ)، معالم السنن،
الناشر: حلب، المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ
١٩٣٢م، ط ١، ج ٣، ص ١٤٣، السرخسي،
المبسوط، ج ١٣، ص ١٤، وانظر: علي بن
سلطان محمد، أبو الحسن نورالدين الملا
الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)، مرقاة
المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الناشر:
بيروت-لبنان، دار الفكر، ١٤٢٢هـ-
٢٠٠٢م، (ط ١)، ج ٥، ص ١٩٤٢.
(١١٩) انظر: عياض بن موسى بن عياض بن
عمرون اليحصي السبتي، أبو الفضل (ت
٥٤٤هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، المحقق:
الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: مصر، دار
الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ-
١٩٩٨م، (ط ١)، ج ٥، ص ٢٩٢، وانظر
الحسين بن محمد بن سعيد اللاعي، المعروف
بالمغربي (ت ١١١٩هـ)، البدر التمام شرح
بلوغ، المحقق: علي بن عبد الله الزين، الناشر:
دار هجر، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، (ط ١)، ج ٦،
ص ٣٦ و ٣٧.
(١٢٠) انظر: النووي، المجموع، ج ٩، ص ٣٧٨.
(١٢١) انظر: السرخسي، المبسوط، ج ١٢،
ص ١٩٩، الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٤،
ص ١٣٤، ابن عبد البر، الاستذكار، ج ٦،
ص ٣٤٢ و ٣٩٥ و ٣٩٦ و ٣٩٧، ابن رشد،
بداية المجتهد، ج ٣، ص ١٧٥، الباجي،

- (١٢٧) شمس الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢هـ)، **الشرح الكبير على متن المقنع**، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي-الدكتور عبدالفتاح محمد الحلو، الناشر: القاهرة- مصر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥ م، (ط١)، ج٤، ص٣٤٠.
- (١٢٨) انظر: ابن مفلح، المبدع، ج٤، ص١٨٨.
- (١٢٩) النووي، **روضة الطالبين**، ج٤، ص٧.
- (١٣٠) انظر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، **الكافي في فقه أهل المدينة**، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠ م، ج٢، ص٦٩١، وانظر: الباجي، المنتقى، ج٤، ص٢٩٧.
- (١٣١) انظر: الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، **الأم**، الناشر: دار المعرفة- بيروت، سنة النشر: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠ م، ج٣، ص٩٧.
- (١٣٢) انظر: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، الناشر: بيروت، مؤسسة الرسالة، الكويت، مكتبة المنار الإسلامية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤ م، (ط٢٧)، ج٥، ص٧١٩ و٧٢٠ و٧٢١.
- (١٣٣) انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج٢١، ص١٧٣.
- (١٣٤) انظر: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، **السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، الناشر: دار ابن حزم، (ط١)، ص٥٠٥.
- (١٣٥) علي بن محمد بن عبدالمملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (ت ٦٢٨هـ)، **الإقناع في مسائل الإجماع**، المحقق: حسن فوزي الصعدي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤ م، (ط١)، ج٢، ص٢٣٤ و٢٣٥.
- (١٣٦) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج٢١، ص١٧٥.
- (١٣٧) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٣، ص١٧٠.
- (١٣٨) انظر: ابن القطان، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ج٢، ص٢٣٥، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج٢٥، ص١٩٩ و٢٠٠.
- (١٣٩) انظر: ابن القطان، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ج٢، ص٢٢٤، التوجيهي، مختصر **الفقه الاسلامي**، ص٧٣٠.
- (١٤٠) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة، حديث رقم (٢١٧٧).
- (١٤١) ابن القطان، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ج٢، ص٢٢٠ و٢٢١.
- (١٤٢) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البيوع، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، حديث رقم (١٥٨٧).
- (١٤٣) ابن القطان، **الإقناع في مسائل الإجماع**، ج٢، ص٢٣٤.

النهي عن قفيز الطحان (دراسة حديثة)

د. أيمن مصطفى الدباغ*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١١/١٤ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٧/١٩ م

ملخص

حاولَ البحثُ الإجابةَ على سؤالٍ أساسيٍّ: ما مدى ثبوت الأحاديث التي نهت عن قفيز الطحان، في ظلّ التباين الشديد في آراء العلماء في ذلك؟ واتبَعَ البحثُ منهجاً استقرائياً تحليلياً، يتتبع الأحاديث ورواياتها، وأقوال العلماء في ذلك، مع المناقشة والتحليل والمقارنة والنقد، للخلوص إلى الحكم الراجح في درجة ثبوتها. وقد تم تقسيم البحث إلى سبعة مطالب: تناولت هذه الأحاديث وألفاظها ومعنى قفيز الطحان، مع دراسة تفصيلية لرواياتها ورواياتها، وتتبع لآراء العلماء في الحكم عليها. وخلصَ البحثُ إلى نتائج، أهمها: أن أصل الحديث ليس من مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وإنما من مسند أبي هريرة رضي الله عنه، الذي لم تذكر فيه الزيادة المتعلقة بالنهي عن قفيز الطحان. وبالتالي أن النهي عن قفيز الطحان، لا يثبت.

Abstract

This research aims to answer the question: To what extent this prohibition is proved to the prophet, taking in consideration the very divergent views of hadith scholars in that? The research followed inductive and analytic approach, through tracking the ways it had been narrated, and the statements of the scholars in that, with discussion, analysis, comparison, and criticism, to find the correct ruling on the degree of provenness of that. The search was divided into seven sections: dealing with the Hadiths (prophet texts): the words, the meaning, with a detailed study of narrators, and the ways they had been narrated, accompanied with the views of scholars in all of that. The research arrived at different findings, the most important of which is: that the words related to the prohibition of 'Qafeiz At-Tahhan' are not the words of the prophet, and the Hadith is not from the conveyings of Abu Sa'eed al-Khudri, but from the conveyings of Abu Hurayrah, without the words related to the prohibition of 'Qafeiz At-Tahhan'. What means that such prohibition is not proved to the prophet.

* استاذ مساعد، كلية الشريعة / جامعة النجاح الوطنية / فلسطين.

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد...

فهذا بحث في الأحاديث المتعلقة بالنَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ. وقَفِيزُ الطَّحَّانِ لَقَبُ مَسْأَلَةٍ مُهِمَّةٍ مِنْ مَسَائِلِ الْمَعَامَلَاتِ الْمَالِيَّةِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ. وَلَكِنْ هَذَا الْبَحْثُ عُنِيَ بِدِرَاسَةِ الْمَوْضُوعِ دِرَاسَةً حَدِيثِيَّةً، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِجَوَانِبِهَا الْفَقْهِيَّةِ.

أهمية البحث:

إِنَّ مَسْأَلَةَ قَفِيزِ الطَّحَّانِ مِنْ الْمَسَائِلِ الْمُهْمَّةِ فِي الْمَعَامَلَاتِ الْمَالِيَّةِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ. تَدْخُلُ فِي ثَلَاثَةِ أَبْوَابٍ مُهِمَّةٍ مِنْهُ، هِيَ: بَابُ الشَّرَكَةِ، وَبَابُ الْإِجَارَةِ، وَبَابُ الْجَعَالَةِ. كَمَا أَنَّهَا تَتَعَلَّقُ بِصُورٍ مُعَاَصِرَةٍ فِي الْمَعَامَلَاتِ الْمَالِيَّةِ، مُتَشَبِّهَةٍ، مِثْلُ اتِّفَاقِ مَالِكٍ بُسْتَانٍ زَيْتُونٍ مَعَ مَنْ يَقْطِفُ زَيْتُونَهُ، عَلَى نِسْبَةٍ مِنَ النَّاتِجِ أَوْ قَدَرٍ مَقْطُوعٍ مِنْهُ. وَمِنْ هَذِهِ الْأَهْمِيَّةِ الْفَقْهِيَّةِ تُنْبَعُ أَهْمِيَّةُ الْبَحْثِ فِي دَرَجَةِ ثُبُوتِ النَّهْيِ الشَّرْعِيِّ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، إِذْ هُوَ بَحْثٌ فِي أَحَدِ أَهَمِّ جَوَانِبِ الْمَسْأَلَةِ الْفَقْهِيَّةِ الْمَذْكُورَةِ، وَفِي دَلِيلٍ مُهِمٍّ يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ الْمُحَرِّمُونَ مِنَ الْفُقَهَاءِ لِتَطْبِيقَاتِهَا، فِي مُقَابِلِ مَنْ لَا يَرَوْنَ التَّحْرِيمَ.

وإفراد هذا الجانب ببحثٍ حديثيٍّ مُستَقِلٍّ، يُسَهِّمُ -وَلَا شَكَّ- فِي تَسْلِيْطِ الضُّوءِ عَلَيْهِ وَتَجْلِيَّتِهِ وَالتَّعَمُّقِ فِيهِ، وَإِبْرَازِ آرَاءِ أَهْلِ الْاِخْتِصَاصِ -مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ- فِيهِ. بَدَلًا مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى عِبَارَاتٍ مُوجِزَةٍ مِنْ الْفُقَهَاءِ فِي تَصْحِيحِهِ أَوْ تَضْعِيفِهِ، لَا يَظْهَرُ أَسَاسُهَا الْحَدِيثِيُّ، وَتَضْيِيعُ فِي غَمْرَةِ الْمُنَاقَشَاتِ الْفَقْهِيَّةِ فِي الْمَسْأَلَةِ وَالْخَوْصِ فِي تَفْرِيعَاتِهَا وَتَشْعُبَاتِهَا.

مشكلة البحث:

تَتَمَثَّلُ مُشْكَلَةُ الْبَحْثِ فِي سُؤَالٍ أَسَاسِيٍّ: مَا مَدَى ثُبُوتِ أَحَادِيثِ النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، فِي ظِلِّ التَّبَايُنِ الشَّدِيدِ فِي آرَاءِ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ، بَيْنَ التَّصْحِيحِ وَالتَّضْعِيفِ وَالْقَوْلِ بِالْوَضْعِ. وَتَتَفَرَّغُ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ أَسْئَلَةٌ فَرْعِيَّةٌ عَدِيدَةٌ، حَاوَلَ الْبَحْثُ الْإِجَابَةَ عَنْهَا، أَهْمُهَا: مَا الْأَحَادِيثُ الْوَارِدَةُ فِي الْمَوْضُوعِ إِجْمَالًا؟ وَمَا الْأَلْفَاظُ الَّتِي وَرَدَتْ بِهَا؟ وَمَا الْمَقْصُودُ بِقَفِيزِ الطَّحَّانِ؟ وَمَا آرَاءُ الْعُلَمَاءِ فِي الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ؟ وَمَا أَسْبَابُ اخْتِلَافِهِمْ فِيهَا؟ وَمَا حَالُ رَوَايَتِهَا وَرَوَايَاتِهَا؟ وَمَا التَّقْدِيرُ الْمَوْجَّهَ لِمَتْنِهَا؟

منهجية البحث:

قَامَ الْبَحْثُ عَلَى مَنَهْجِيَّةٍ اسْتِقْرَائِيَّةٍ

تَحْلِيلِيَّةٌ، حَيْثُ تَمَّ تَتَبُّعُ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَوْضُوعِ، وَرَوَايَاتِهَا، وَأَحْوَالِ رُوَاتِهَا، وَأَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ، مَعَ الْمُنَاقَشَةِ وَالتَّحْلِيلِ وَالْمُقَارَنَةِ وَالتَّقْدِيرِ لِلخُلُوصِ إِلَى الرَّاجِحِ فِي مَدَى ثُبُوتِهَا.

الدَّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ:

لَمْ أَطْلُعْ عَلَى مَنْ أَفْرَدَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ بِبَحْثٍ مُسْتَقِلٍّ، سِوَى مَقَالَةٍ عِلْمِيَّةٍ مُوجِزَةٍ، يُعْطَا: "دِرَاسَةٌ تَحْقِيقِيَّةٌ لِحَدِيثِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ وَآرَاءِ الْفُقَهَاءِ فِيهِ، لِلْبَّاحِثِ نَجْمِ الْحَسَنِ، وَهُوَ بَحْثٌ مَنَشُورٌ فِي مَجَلَّةِ اكْتَا اسلَامِيكَا، جَامِعَةِ بَنَّاظِيرِ بُوْثُو، بَاكِسْتَان، الْمَجْلَدُ ٢، الْعَدَدُ ١، ٢٠١٤ م. وَلَكِنَّ الدَّرَاسَةَ -كَمَا سَبَقَ الْقَوْلُ- مُوجِزَةٌ جِدًّا (فِي سَبْعِ صَفَحَاتٍ)، غُنِيَتْ -بِشَكْلِ أَسَاسِيٍّ- بِالنَّاحِيَةِ الْفَقْهِيَّةِ لِلْحَدِيثِ، كَمَا يَظْهَرُ لِمَنْ يَطَّلِعُ عَلَيْهَا، فَضْلًا عَنْ دَلَالَةِ عُنْوَانِهَا. وَمَعَ أَنَّهَا ذَكَرَتْ بِإِيجَازٍ بَعْضَ أَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ فِي الْحَدِيثِ، إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تَتَوَقَّفَ -بِالتَّحْقِيقِ- عِنْدَ هَذِهِ الْأَقْوَالِ وَمُسْتَنْدَاتِهَا. كَمَا أَنَّهَا لَمْ تَتَّبِعْ أَصْلًا أَحَادِيثَ النَّهْيِ وَرَوَايَاتِهَا وَالْحُكْمَ عَلَى رِجَالِهَا.

تَقْسِيمُ الْبَحْثِ:

هُنَاكَ ثَلَاثَةُ أَحَادِيثَ تَتَعَلَّقُ بِمَوْضُوعِ النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، تَمَّ تَنَاوُلُهَا بِالدَّرَاسَةِ التَّفْصِيلِيَّةِ، فِي مَطَالِبَ تَمَّ تَقْسِيمُ الْبَحْثِ

إِلَيْهَا، هِيَ: حَدِيثُ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ، وَحَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَحَدِيثُ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. تَضَمَّنَ الْأَوَّلَانِ مِنْهَا النَّصُّ عَلَى النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، وَلَمْ يَتَضَمَّنِ الثَّلَاثُ مِثْلَ هَذَا النَّهْيِ، وَلَكِنْ يَعْتَقِدُ الْبَاحِثُ اتِّحَادَ مَخْرَجِ هَذَا الْحَدِيثِ مَعَ الْحَدِيثَيْنِ الْآخَرَيْنِ، وَهَذَا السَّبَبُ فِي تَنَاوُلِهِ بِالدَّرَاسَةِ فِي هَذَا الْبَحْثِ؛ إِذْ مُقَارَنَتُهُ مَعَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي صَرَّحَتْ بِالنَّهْيِ، تُسَاعِدُ -فِي الدَّرَاسَةِ الْحَدِيثِيَّةِ- فِي التَّحْقِيقِ مِنْ مَدَى ثُبُوتِ النَّهْيِ. وَلَكِنَّ الْحَدِيثَ الَّذِي أَخَذَ الْمَسَاحَةَ الْأَكْبَرَ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ -لِاتِّصَالِ رَوَايَاتِهِ وَتَعَدُّدِ طُرُقِهِ وَكَلَامِ الْعُلَمَاءِ فِيهِ- هُوَ حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَقَدْ تَمَّ تَنَاوُلُ الْأَحَادِيثِ الْمَذْكُورَةِ فِي سَبْعَةِ مَطَالِبَ، عَلَى التَّحْوِيلِ الْآتِي:

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: النَّهْيُ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ: عَرَضُ إِجْمَالِيٍّ لِلأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ وَلِلْفَاطِظِهَا وَبَيَانُ الْمَقْصُودِ بِقَفِيزِ الطَّحَّانِ.

المَطْلَبُ الثَّانِي: حَدِيثُ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ: دِرَاسَةٌ تَفْصِيلِيَّةٌ لِرَوَايَاتِهِ.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ: حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: اخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِيهِ وَأَسْبَابُ ذَلِكَ.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: دِرَاسَةٌ تَفْصِيلِيَّةٌ لِهِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ.

المَطْلَبُ الْخَامِسُ: حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: دِرَاسَةٌ تَفْصِيلِيَّةٌ لِرِوَايَاتِهِ.

المَطْلَبُ السَّادِسُ: حَدِيثُ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَمُقَارَنَتُهُ بِحَدِيثِ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.

المَطْلَبُ السَّابِعُ: نَقْدُ النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ مَتْنًا.

المَطْلَبُ الْأَوَّلُ: النَّهْيُ عَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ:

عَرَضٌ إِيْجَالِيٌّ لِلْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ وَلِلْفَاطَهِهَا وَبَيَانُ الْمَقْصُودِ بِقَفِيزِ الطُّحَّانِ

الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: النَّهْيُ عَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ: عَرَضٌ إِيْجَالِيٌّ لِلْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ وَلِلْفَاطَهِهَا رُويَ حَدِيثَانِ فِي النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ:

الحَدِيثُ الْأَوَّلُ: مَا رَوَاهُ عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَعْمٍ

الْبَجَلِيِّ: مُرْسَلًا، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ». وَمَوْصُولًا عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ: «نَهَى عَنْ عَسَبِ النَّيْسِ، وَكَسْبِ الْحَجَّامِ، وَقَفِيزِ الطُّحَّانِ»^(١).

الحَدِيثُ الثَّانِي: مَا رُويَ عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: «نَهَى عَنْ عَسَبِ الْفُحْلِ، وَعَنْ قَفِيزِ الطُّحَّانِ». وَفِي لَفْظٍ: «نَهَى عَنْ عَسَبِ الْفَرَسِ، وَقَفِيزِ الطُّحَّانِ»^(٢).

وَيُلْحَظُ أَنَّهُ قَدْ نُسِبَ النَّهْيُ صَرَاحَةً إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الْأَوَّلِ، بِخِلَافِ الْحَدِيثِ الثَّانِي، الَّذِي لَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ، وَجَاءَ النَّهْيُ فِيهِ بِالْفِعْلِ الْمَبْنِيِّ لِمَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، فِي لَفْظٍ، وَبِالْفِعْلِ الْمَبْنِيِّ لِلْمَعْلُومِ فِي لَفْظٍ آخَرَ.

الْفَرْعُ الثَّانِي: بَيَانُ الْمَقْصُودِ بِقَفِيزِ الطُّحَّانِ
قَالَ ابْنُ الْمُلَقِّنِ: «وَفِي الْعَرَبِيِّينَ لِلْهَرَوِيِّ: أَنَّ ابْنَ الْمُبَارَكِ قَالَ: إِنَّ صُورَتَهُ أَنْ تَقُولَ: أَطَحَنَ بِكَذَا وَزِيَادَةَ قَفِيزٍ مِنْ نَفْسِ الطُّحْنِ»^(٣).

وَقَالَ الطُّحَاوِيُّ: قَوَّجَدْنَا أَهْلَ الْعِلْمِ لَا يَحْتَلِفُونَ أَنَّ مَعْنَاهُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَمَا يَفْعَلُهُ أَهْلُ الْجَهْلِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا، مِنْ دَفْعِ الْقَمَحِ إِلَى الطُّحَّانِ عَلَى أَنْ

يَطْحَنُهُ لَهُمْ، بِقَفِيزٍ مِنْ دَقِيقِهِ الَّذِي يَطْحَنُهُ مِنْهُ^(٤). وَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: «هُوَ أَنْ يَسْتَأْجِرَ رَجُلًا لِيَطْحَنَ لَهُ حِنْطَةً مَعْلُومَةً بِقَفِيزٍ مِنْ دَقِيقِهَا»^(٥). وَقَالَ ابْنُ قَيْمٍ الْجُوزِيَّة: «وَهُوَ: أَنْ يَدْفَعَ حِنْطَةً إِلَى مَنْ يَطْحَنُهَا بِقَفِيزٍ مِنْهَا، أَوْ غَزْلَهُ إِلَى مَنْ يَنْسِجُهُ ثَوْبًا بِجُزْءٍ مِنْهُ، أَوْ زَيْتُونَهُ إِلَى مَنْ يَعْصِرُهُ بِجُزْءٍ مِنْهُ، وَنَحْوُ ذَلِكَ»^(٦).

وَخَصَّ بَعْضُهُمُ التَّهْيَّ بِالصُّبْرَةِ^(٧) لَا يُعْلَمُ كَيْلُهَا، قَالَ مَجْدُ الدِّينِ بْنُ تَيْمِيَّةَ: «وَقِيلَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَعَ الْعِلْمِ بِقَدَرِهِ. وَإِنَّمَا الْمُنْهَي عَنْهُ طَحْنُ الصُّبْرَةِ لَا يُعْلَمُ كَيْلُهَا بِقَفِيزٍ مِنْهَا»^(٨).

قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: «وَالْقَفِيزُ: مِكْيَالٌ يَتَوَاضَعُ النَّاسُ عَلَيْهِ، وَهُوَ عِنْدَ أَهْلِ الْعِرَاقِ ثَمَانِيَةُ مَكَايِكَ»^(٩). قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «وَالْجَمْعُ أَقْفِزَةٌ وَفُقْزَانٌ»^(١٠). وَجَاءَ فِي مُعْجَمِ لُغَةِ الْفُقَهَاءِ تَقْدِيرُ ذَلِكَ بِالْأَوْزَانِ الْمُعَاصِرَةِ: الْقَفِيزُ الشَّرْعِيُّ = ١٢ صَاعًا = ٨ مَكُوكًا. وَهُوَ يُسَاوِي عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ ٣٤٤، ٤٠ لِيْتَرًا = ٣٩١٣٨ غَرَامًا مِنْ الْقَمْحِ. وَعِنْدَ غَيْرِهِمْ ٩٧٦، ٣٢ لِيْتَرًا = ٢٦٠٦٤ غَرَامًا»^(١١).

المطلب الثاني: حديث عطاء بن السائب، عن ابن أبي نعيم البجلي: دراسة تفصيلية لرواياته.

رَوَى عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَعْمٍ مُرْسَلًا، قَالَ: «تَهَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ». وَفِي رَوَايَةٍ مَوْصُولًا: عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ: «تَهَيَّ عَنْ عَسْبِ الثَّيْسِ، وَكَسْبِ الْحَجَّامِ، وَقَفِيزِ الطَّحَّانِ».

رَوَاهُ عَنْ عَطَاءٍ مُرْسَلًا: خَالِدُ الطَّحَّانُ^(١٢). وَرَوَاهُ عَنْ عَطَاءٍ مَوْصُولًا: أَبُو يُوسُفَ الْقَاضِي صَاحِبُ أَبِي حَنِيفَةَ^(١٣).

وَتَكَادُ تُجْمَعُ الْمَصَادِرُ عَلَى أَنَّ عَطَاءَ بْنَ السَّائِبِ ثِقَّةٌ أَوْ صَدُوقٌ، اخْتَلَطَ فِي آخِرِهِ اخْتِلَاطًا فَاحِشًا، حَتَّى كَانَ يُحَدِّثُ -بَعْدَ اخْتِلَاطِهِ- عَمَّنْ لَمْ يَسْمَعْ مِنْهُ شَيْئًا. وَكَانَ يَتَلَقَّنُ. وَيَرْفَعُ أَشْيَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ، كَانَ -قَبْلَ الْاخْتِلَاطِ- يَرَوِيهَا عَنِ التَّابِعِينَ. وَأَنَّ مِنْ سَمِعَ مِنْهُ قَبْلَ اخْتِلَاطِهِ، وَهُمْ الْأَكَابِرُ -شُعْبَةُ وَالتَّوْرِيُّ وَنُظَرَاءُ هُمْ- صَحِيحٌ، وَأَمَّا مَا سَمِعَهُ غَيْرُهُمْ، فَبَعْدَ اخْتِلَاطِهِ، فَلَا يَحْتَجُّ بِهِ. وَتَوْفِيَّ عَطَاءٍ فِي الْفَتْرَةِ (١٣٣-١٣٧) عَلَى اخْتِلَافٍ طَفِيفٍ بَيْنَ الْمَصَادِرِ فِي تَحْدِيدِ سَنَةِ وَفَاتِهِ^(١٤). قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: «فَيَحْصُلُ لَنَا مِنْ مَجْمُوعِ كَلَامِهِمْ أَنَّ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ وَشُعْبَةَ وَزُهَيْرًا [بَنَ مُعَاوِيَةَ] وَزَائِدَةَ [بَنَ قُدَامَةَ] وَحَمَّادَ بْنَ زَيْدٍ وَأَيُّوبَ [السُّخْتِيَانِي] عَنْهُ صَحِيحٌ، وَمَنْ عَدَاهُمْ يُتَوَقَّفُ فِيهِ، إِلَّا

الفرع الأول: آراءُ العلماءِ في مدى ثبوتِ حديثِ هشامِ أبي كليبٍ.

اختلفَ العلماءُ في ثبوتِ حديثِ النهيِ عن قَفِيزِ الطَّحَّانِ مِنْ رِوَايَةِ الثَّوْرِيِّ عَنْ هِشَامٍ ثَلَاثَةَ فِرَقٍ:

الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ: مَنْ قَالَ بِضَعْفِ الْحَدِيثِ، وَهُمْ: ابْنُ الْقَطَّانِ، وَالدَّهْهِيُّ، وَابْنُ قُدَّامَةَ، وَابْنُ قَيْمٍ الْجُوزِيَّةُ، وَابْنُ الْمُلَّقِنِ، وَابْنُ حَجَرٍ، وَابْنُ بَصِيْرٍ، وَابْنُ الْوَيْهَقِيِّ.

الْفَرِيقُ الثَّانِي: مَنْ قَالَ بِصِحَّةِ الْحَدِيثِ، وَهُمْ: عَبْدُ الْحَقِّ الْإِسْبِيلِيُّ، وَابْنُ السَّكَنِ، وَالشَّوْكَانِيُّ، وَالْعُمَارِيُّ، وَالْأَلْبَانِيُّ. وَقَالَ ابْنُ الْمُلَّقِنِ تَصْحِيحُهُ عَنْ بَعْضِ شُيُوخِهِ، دُونَ أَنْ يُسَمِّيَهُمْ.

الْفَرِيقُ الثَّلَاثُ: مَنْ قَالَ بِوَضْعِ الْحَدِيثِ، وَهُوَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ، مُسْتَبَدًّا إِلَى تَقْدِيرِهِ لَهُ أَوْرَدَهُ عَلَى مَتْنِ الْحَدِيثِ. وَقَدْ تَمَّ إِفْرَاذُ الْمُطَلِّبِ السَّابِعِ لِدِرَاسَةِ هَذَا التَّقْدِيرِ لِمَتْنِ الْحَدِيثِ.

الفرع الثاني: أسبابُ اختلافِ العلماءِ في الحكمِ عَلَى حَدِيثِ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ.

يَرْجِعُ اخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِي الْحُكْمِ عَلَى الْحَدِيثِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَسْبَابٍ رَئِيسَةٍ، نَعْرِضُهَا عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ فَاخْتَلَفَ قَوْلُهُمْ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ سَمِعَ مِنْهُ مَرَّتَيْنِ^(١٥).

وَوَاضِحٌ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ هَؤُلَاءِ خَالِدُ الطَّحَّانُ، وَأَبُو يُوسُفَ. بَلْ قَدْ نَصُّوا -عَلَيْ بَنِ الْمَدِينِيِّ وَأَحْمَدَ وَابْنِ عَدِيٍّ وَالْعِجْلِيِّ وَغَيْرِهِمْ- عَلَى أَنَّ خَالِدًا الطَّحَّانَ قَدْ سَمِعَ مِنْ عَطَاءٍ بَعْدَ اخْتِلَاطِهِ^(١٦).

وَأَبُو يُوسُفَ عَاشَ فِي الْفَتْرَةِ (١١٣- ١٨٢هـ)^(١٧). وَبِالْتَّالِي يَكُونُ عَطَاءٌ ثَوْفِيٍّ وَعُمَرُ أَبِي يُوسُفَ عَشْرُونَ سَنَةً تَقْرِيْبًا، وَهِيَ -أَوْ قَبْلَهَا بِقَلِيلٍ- سِنُ الطَّلَبِ الْمُعْتَادَةِ، فَتَكُونُ هَذِهِ السَّنُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ قَدْ صَادَقَتْ آخِرَ حَيَاةِ عَطَاءٍ.

وَنَخْلُصُ مِمَّا سَبَقَ إِلَى أَنَّ رِوَايَةَ خَالِدٍ وَأَبِي يُوسُفَ -لِحَدِيثِ النَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ- عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، رِوَايَةٌ لَا يُحْتَجُّ بِهَا، لِأَنَّهَا كَانَتْ بَعْدَ اخْتِلَاطِ عَطَاءٍ اخْتِلَاطًا فَاحِشًا.

وَبِهَذَا يَتَضَحُّ -أَيْضًا- أَنَّ قَوْلَ ابْنِ حَجَرٍ فِي الرِّوَايَةِ الْمُرْسَلَةِ: "هَذَا مُرْسَلٌ حَسَنٌ"^(١٨)، قَوْلٌ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المطلب الثالث: حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَحْلِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ: اخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِيهِ وَأَسْبَابُ ذَلِكَ:

السَّبَبُ الْأَوَّلُ: اخْتِلَافُهُمْ فِي وَقْفِ الْحَدِيثِ وَرَفْعِهِ،

صَحَّحَ عَبْدُ الْحَقِّ حَدِيثَ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ، وَعَزَاهُ إِلَى الدَّارِقُطَنِيِّ، بِلَفْظٍ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ وَقَفِيزِ الطَّحَّانِ" (١٩).

وَتَعَقَّبَهُ ابْنُ الْقَطَّانِ، مُضَعِّفًا الْحَدِيثَ، بِأَنَّهُ صِيغَتُهُ تُفِيدُ وَقْفَهُ لَا رَفْعَهُ، فَقَالَ: "وَبَحَثْتُ عَنْهُ كَذَلِكَ، فَلَمْ أَجِدْهُ، وَإِنَّمَا هُوَ فِي كِتَابِ الدَّارِقُطَنِيِّ فِي كُلِّ الرِّوَايَاتِ هَكَذَا - مُرَكَّبًا لِمَا لَمْ يَسَمَّ فَاعِلُهُ -: نَهَى عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ، وَعَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ. وَلَعَلَّ قَائِلًا يَقُولُ: لَعَلَّهُ اعْتَقَدَ فِيمَا يَقُولُهُ الصَّحَابِيُّ مِنْ هَذَا مَرْفُوعًا. فَتَقُولُ لَهُ: إِنَّمَا عَلَيْهِ أَنْ يَنْقُلَ لَنَا رِوَايَتَهُ، لَا رَأْيَهُ، فَلَعَلَّ مَنْ يَبْلُغُهُ يَرَى غَيْرَ مَا يَرَاهُ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنَّمَا تَقْبَلُ مِنْهُ ثِقَلَهُ لَا قَوْلَهُ" (٢٠). وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: وَذَكَرَ التَّهْيِي عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ، وَعَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ مَرْفُوعًا، وَإِنَّمَا هُوَ مَوْقُوفٌ لَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ (٢١).

وَقَالَ الْأَلْبَانِيُّ: إِنَّ الطَّحَّانِيَّ أَخْرَجَهُ فِي "مُشْكِلِ الْأَثَارِ" (٣٠٧/١) مِنْ طَرِيقِ ابْنِ مَاسَرَجَسٍ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ، بِلَفْظٍ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... (٢٢). وَلَا أُدْرِي مِنْ أَيْنَ وَقَعَ لِلأَلْبَانِيِّ ذِكْرُ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِ، فَالَّذِي وَجَدْتُهُ فِي "مُشْكِلِ الْأَثَارِ"، وَفِي مُسْنَدِ أَبِي يَعْلَى عَنْ ابْنِ مَاسَرَجَسٍ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ،

لَمْ يُذَكَّرْ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ، كَمَا سَبَقَ إِيرَادُ لَفْظِهِ فِي الْمَطْلَبِ الْأَوَّلِ.

وَقَالَ الْعُمَارِيُّ: "وَوَقَعَ عِنْدَ الدَّارِقُطَنِيِّ تَهْيِي" يَدُونُ ذِكْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَالضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَيْهِ لَا مَحَالَةَ، كَمَا جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِهِ (٢٣). وَقَالَ ابْنُ حَجَرَ: "وَوَقَعَ فِي سُنَنِ الْبَيْهَقِيِّ مُصَرِّحًا بِرَفْعِهِ، لَكِنَّهُ لَمْ يُسْنِدْهُ" (٢٤). وَالْحَقُّ أَنَّ تَضْعِيفَ الْحَدِيثِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ غَيْرُ قَوِيٍّ؛ لِأَنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ: "أَمَرْنَا بِكَذَا، أَوْ تَهَيْنَا عَنْ كَذَا، لَهُ حُكْمُ الرَّفْعِ عِنْدَ أَكْثَرِ الْمُحَدِّثِينَ وَالْأُصُولِيِّينَ؛ إِذْ مُطْلَقَ ذَلِكَ يَنْصَرِفُ - بِظَاهِرِهِ - إِلَى مَنْ إِلَيْهِ الْأَمْرُ وَالتَّهْيِي، وَهُوَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (٢٥). وَقَدْ يُسْتَأْسَرُ لِهَذَا بِالتَّصْرِيحِ فِي الْحَدِيثِ الْآخَرَ - عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ - بِذِكْرِ النَّبِيِّ ﷺ.

السَّبَبُ الثَّانِي: الْخَلْطُ بَيْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ الْبَجَلِيِّ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَفْرِيقِيِّ ضَعْفَ الْبُوصَيْرِيِّ الْحَدِيثَ، فَقَالَ: قُلْتُ: مَدَارُ هَذِهِ الطَّرِيقِ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَفْرِيقِيِّ، وَهُوَ ضَعِيفٌ. رَوَاهُ النَّسَائِيُّ فِي الصُّغْرَى مِنْ طَرِيقِ سُفْيَانَ... فَذَكَرَهُ دُونَ قَوْلِهِ: "وَقَفِيزِ الطَّحَّانِ" (٢٦). وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَنْعَمٍ الْأَفْرِيقِيُّ، "ضَعِيفٌ" عِنْدَ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ، لَمْ يُحْسِنْ الْقَوْلَ فِيهِ غَيْرُ أَحْمَدَ بْنِ صَالِحٍ (٢٧).

وهذا وهم من البوصيري رحمه الله تعالى؛ لأن عبد الرحمن بن أبي نعم البجلي الذي روى الحديث، ليس هو عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي.

وعبد الرحمن بن أبي نعم البجلي الذي روى الحديث: وثقه ابن سعد^(٢٨). والنسائي^(٢٩). وذكره ابن حبان في الثقات^(٣٠). وذكر أبو حاتم له فضلاً وعبادة^(٣١). وقال ابن معين، ابن أبي نعم ضعيف^(٣٢). ولخص ابن حجر حاله، فقال: الكوفي العابد، صدوق^(٣٣).

والحاصل أن راوي الحديث هو عبد الرحمن بن أبي نعم البجلي، وليس عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي، الذي ضعفه عامة أهل العلم بالحديث. وأن عبد الرحمن بن أبي نعم البجلي صدوق، كما لخص ابن حجر حاله؛ إذ وثقه عدد من كبار نقاد الحديث، ولم يضعفه إلا ابن معين. وبهذا يتبين أن تضعيف الحديث من هذه الجهة -أيضاً- غير قوي.

السبب الثالث: اختلافهم في توثيق هشام أبي كليب.

ضعف الذهبي الحديث بهشام أبي كليب، فقال: "هذا منكر، ورجله لا يعرف"^(٣٤). ووافقه ابن الملقن، فقال: "الحديث معلول؛

فإن شيخ سفيان -وهو هشام المذكور- لا نعرفه"^(٣٥). وابن حجر في الدراية، فقال: "وفي إسناده ضعف"^(٣٦). والمناوي، فقال: "وهو حديث منكر"^(٣٧). وابن قدامة، فقال: "وهذا الحديث لا نعرفه، ولا يثبت عندنا صحته"^(٣٨). وابن قيم الجوزية، فقال: "لا يثبت بوجه"^(٣٩). وصححه بعض شيوخ ابن الملقن، بناءً على توثيق هشام أبي كليب، وكذلك فعل ابن حجر في التلخيص الحبير، والشوكاني، والعماري، والألباني؛ قال ابن الملقن: "وأما بعض شيوخنا فقال -بعد أن ذكره كما ذكره عبد الحق بسند جيد-: ليس فيه ما ينظر فيه إلا عن عنة الثوري عن هشام أبي كليب. وهشام ثقة. ومثل هذا لا يقصر عن رتبة الحسن، إن لم يصل إلى رتبة الصحيح. قال: وأرجو أنه صحيح إن شاء الله. هذا لفظه. ولا أدري من أين وقع له توثيق هشام؟! فإن ثبت، فالأمر كما قاله"^(٤٠). وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: "وفي الإسناد هشام أبو كليب، راويه عن ابن أبي نعم عن أبي سعيد، لا يعرف. قاله ابن القطان والذهبي. وزاد وحديثه منكر. وقال مغلطاي هو ثقة. فينظر فيمن وثقه. ثم وجدته في ثقات ابن حبان"^(٤١). وتعب الشوكاني من ضعفه بهشام، فقال: "ولكنه قال مغلطاي: إن هشاماً المذكور ثقة، وأورده ابن حبان في الثقات،

وَسَتَفَرِدُ الْمَطْلَبَ الرَّابِعَ الْآتِي لِلْكَلامِ فِي هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ. ثُمَّ نَعْقِبُ ذَلِكَ بِدِرَاسَةٍ مُسْتَفِيضَةٍ لِرَوَايَاتِ حَدِيثِهِ.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: دِرَاسَةٌ تَفْصِيلِيَّةٌ لِهِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ.

الْفَرْعُ الْأَوَّلُ: تَمْيِيزُ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ.

هِشَامُ بْنُ عَائِذِ بْنِ نَصِيبِ الْأَسَدِيِّ رَأَوْهُ مَعْرُوفٌ، ثِقَةٌ^(٤٨). فَهَلْ هِشَامُ أَبُو كَلِيبِ الَّذِي رَوَى عَنْهُ سُفْيَانُ الْحَدِيثِ، هُوَ هِشَامُ بْنُ عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ، أَمْ هُوَ رَأَوْهُ آخَرُ غَيْرُهُ؟ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ:

أَمَّا الدَّهْبِيُّ فَقَدْ رَأَى أَنَّهُ رَأَوْهُ آخَرُ مَجْهُولٌ، فَقَالَ: "هَذَا مُنْكَرٌ، وَرَجُلُهُ لَا يُعْرَفُ"^(٤٩). وَوَأَقَرَّ الدَّهْبِيُّ فِي ذَلِكَ: ابْنُ الْمُلَقِّنِ، وَابْنُ حَجَرٍ، وَالْمُتَوَاوِيُّ. وَضَعَفُوا الْحَدِيثَ بِهِ^(٥٠).

وَأَمَّا الْمِزِّيُّ فَقَدْ سَمَى هِشَامًا -الَّذِي رَوَى عَنْهُ سُفْيَانُ الْحَدِيثِ- هِشَامَ بْنَ عَائِذِ ابْنِ نَصِيبٍ^(٥١).

وَالَّذِي يَبْدُو -وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ- أَنَّ هِشَامَ الَّذِي رَوَى عَنْهُ سُفْيَانُ الْحَدِيثِ، لَيْسَ هُوَ هِشَامُ بْنُ عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ، وَإِنَّمَا هُوَ رَأَوْهُ آخَرُ غَيْرُهُ. قَدْ وَرَدَ اسْمُهُ فِي الْمَصَادِرِ الَّتِي خَرَجَتْ الْحَدِيثَ وَفِي كُتُبِ التَّرَاجِمِ الَّتِي تَرَجَمَتْ لَهُ: أَحْيَانًا هِشَامُ أَبُو كَلِيبٍ،

فَلَيْسَ الْحَدِيثُ بَعْدَ هَذَا يُضَعَّفُ، فَضَلًّا عَنْ أَنْ يَكُونَ بَاطِلًا^(٤٢). وَقَالَ الْعُمَارِيُّ مُتَعَقِّبًا طَعَنَ الدَّهْبِيَّ فِي هِشَامٍ: يُرَدُّ مَا قَالَهُ: أَنَّ هِشَامًا الْمَذْكُورَ ذَكَرَهُ ابْنُ حِبَّانٍ فِي الثَّقَاتِ، وَأَنَّ عَطَاءَ بْنَ السَّائِبِ تَابَعَهُ عَلَى رِوَايَتِهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ. وَقَدْ سَكَتَ الدَّهْبِيُّ نَفْسَهُ عَلَى الْحَدِيثِ فِي كِتَابِ الْمُهَذَّبِ مُخْتَصِرِ سُنَنِ الْبَيْهَقِيِّ، فَلَمْ يَتَعَقَّبْهُ بِشَيْءٍ^(٤٣). وَقَالَ الْأَلْبَانِيُّ: ثُمَّ إِنَّ إِسْنَادَ الْحَدِيثِ عِنْدِي صَحِيحٌ؛ فَإِنَّ رَجُلَهُ ثِقَاتٌ، رَجَالُ الشَّيْخَيْنِ، غَيْرُ هِشَامِ هَذَا. وَهُوَ هِشَامُ ابْنُ كَلِيبِ أَبُو كَلِيبٍ، يَقْصِدُ الْأَلْبَانِيُّ بِاسْتِثْنَاءِ هِشَامٍ هُنَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ رَجَالِ الشَّيْخَيْنِ، لَا أَنَّهُ لَا يُوثَقُ، إِذْ إِنَّ الْأَلْبَانِيَّ احْتَجَّ بِتَوْثِيقِ أَحْمَدَ لَهُ، وَبِذِكْرِ ابْنِ حِبَّانَ لَهُ فِي الثَّقَاتِ^(٤٤).

وَقَالَ ابْنُ حَجَرٍ: "وَصَحَّحَهُ ابْنُ السَّكَنِ، وَابْنُ الْقَطَّانِ"^(٤٥).

وَلَكِنْ، ابْنُ الْقَطَّانِ يُضَعِّفُهُ، كَمَا سَيَأْتِي. وَقَدْ رَجَّحَ أَحَدُ الْبَاحِثِينَ الْمُعَاَصِرِينَ خَطَأَ ابْنِ حَجَرٍ فِي هَذَا الْعَزْوِ، فَقَالَ: "وَعِنْدَ الرُّجُوعِ إِلَى الْبَدْرِ الْمُنِيرِ -الَّذِي هُوَ أَصْلُ التَّلْخِيصِ الْحَبِيرِ- تَبَيَّنَ أَنَّ ابْنَ الْقَطَّانِ إِنَّمَا صَحَّحَ حَدِيثَ أَنَسٍ^(٤٦) الْآتِي بِرَقْمِ (١١٧)، وَلَمْ يَذْكُرْ ابْنَ الْمُلَقِّنِ أَنَّ ابْنَ الْقَطَّانِ صَحَّحَ حَدِيثَ أَبِي سَعِيدٍ^(٤٧) هَذَا. فَلَعَلَّهُ حَصَلَ لِلْحَافِظِ ابْنِ حَجَرٍ سَبْقُ نَظَرٍ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ"^(٤٧).

وَأَحْيَانًا هِشَامُ بْنُ كَلِيبٍ، وَأَحْيَانًا هِشَامُ بْنُ كَلِيبِ أَبِي كَلِيبٍ، وَكُلُّ ذَلِكَ صَحِيحٌ، فَكُنِيَّتُهُ أَبُو كَلِيبٍ، وَأَبُوهُ -كَمَا سَمَّاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ- كَلِيبٌ، فَقَالَ: هِشَامُ بْنُ كَلِيبِ أَبِي كَلِيبٍ^(٥٢). وَهِشَامُ بْنُ عَائِذٍ، لَا يَكْنَى أَبَا كَلِيبٍ، كَمَا سَنَذَكُرُ.

الْفَرْعُ الثَّانِي: الْأَدِلَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ هِشَامًا أَبَا كَلِيبٍ رَأَى آخَرَ غَيْرِ هِشَامِ بْنِ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبٍ. الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ: مَيَّزَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، وَاحِدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَالبُخَارِيُّ، وَمُسْلِمٌ، وَأَبُو دَاوُدَ، وَالعَجَلِيُّ، وَابْنُ جِبَّانَ، وَالفَسَوِيُّ، وَابْنُ شَاهِينَ -مِنْ عُلَمَاءِ الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِينَ الَّذِينَ كَتَبُوا فِي التَّرَاجِمِ- هِشَامُ بْنُ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبِ الْأَسَدِيِّ عَنْ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ. وَمَظَاهِرُ هَذَا التَّمْيِيزِ عِنْدَ مَنْ ذَكَرْنَا:

أَوَّلًا: أَنَّهُمْ تَرَجَّمُوا لِهِشَامِ بْنِ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبِ الْأَسَدِيِّ، وَكَرَّرُوا -فِي الْكِتَابِ نَفْسِهِ- تَرْجَمَةً أُخْرَى مُنْفَصِلَةً لِهِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ. يَذْكُرُونَ الْأَوَّلَ بِاسْمِهِ عَلَى النَّحْوِ الْمَذْكُورِ، وَلَا يَذْكُرُونَ أَنَّ لَهُ كُنْيَةَ أَبُو كَلِيبٍ، وَيَذْكُرُونَ الثَّانِيَّ بِاسْمٍ آخَرَ، وَيَكْنِيَةَ أَبِي كَلِيبٍ، هَكَذَا: "هِشَامُ أَبُو كَلِيبٍ"، أَوْ "هِشَامُ بْنُ كَلِيبٍ"، وَأَحْيَانًا هِشَامُ بْنُ كَلِيبِ أَبِي كَلِيبٍ.

ثَانِيًا: أَنَّ هُنَاكَ تَبَايُنًا فِي الْعَدَدِ وَالْأَسْمَاءِ بَيْنَ شَيْخٍ كُلِّ مِنْهُمَا، وَفِي الرُّوَاةِ عَنْهُ: فَهَاشِمُ أَبُو كَلِيبٍ، يَذْكُرُونَ لَهُ شَيْخَيْنِ

فَقَط: الشَّعْبِيُّ وَابْنُ أَبِي نَعْمٍ^(٥٣). وَيَذْكُرُونَ رَأَوِيًا وَاحِدًا عَنْهُ فَقَط، هُوَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ. وَأَمَّا هِشَامُ بْنُ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبٍ، فَذَكَرُوا أَنَّهُ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ وَأَبِي صَالِحٍ، وَأَرْسَلَ عَنْ ابْنِ عُمرَ. وَرَوَى عَنْهُ وَكِيعٌ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَعَلِيُّ بْنُ مُسَهَّرٍ، وَيَحْيَى الْقَطَّانُ. وَلَا يَذْكُرُونَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ فِي الرُّوَاةِ عَنْهُ، بِاسْتِثْنَاءِ الْعَجَلِيِّ -مِمَّنْ ذَكَرْنَا- ذَكَرَ الثَّوْرِيُّ فِي الرُّوَاةِ عَنْهُ^(٥٤).

وَوَافَقَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ غَيْرَهُ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ، فِي تَمْيِيزِ هِشَامِ بْنِ عَائِذٍ، وَهِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ، كُلُّ مِنْهُمَا بِتَرْجَمَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ. لَكِنَّهُ -مِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى- كَتَى هِشَامُ بْنُ عَائِذٍ أَبَا كَلِيبٍ، وَذَكَرَ مِنْ شَيْخُوخِهِ: الشَّعْبِيُّ وَابْنُ أَبِي نَعْمٍ، وَهُمَا شَيْخَا هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ عِنْدَ الْآخَرِينَ. وَذَكَرَ مِنَ الرُّوَاةِ عَنْهُ: الثَّوْرِيُّ، وَهُوَ الرَّأَوِيُّ -عِنْدَ مَنْ ذَكَرْنَا بِاسْتِثْنَاءِ الْعَجَلِيِّ- عَنْ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ لَا عَنْ هِشَامِ بْنِ عَائِذٍ^(٥٥).

وَكَأَنَّ خَلْطًا بَيْنَ الرَّأَوِيِّينَ قَدْ حَصَلَ عِنْدَ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ. وَلَمْ أَجِدْ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ مَنْ كَتَى هِشَامُ بْنُ عَائِذٍ بِأَبِي كَلِيبٍ، أَوْ ذَكَرَ الشَّعْبِيُّ وَابْنُ أَبِي نَعْمٍ مِنْ شَيْخُوخِهِ -غَيْرَ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ.

وَيَبْدُو أَنَّ صَنِيعَ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ هَذَا كَانَ سَبَبَ الْخَلْطِ عِنْدَ بَعْضِ مَنْ جَاءَ بَعْدَهُ، مِمَّنْ تَرَجَّمُوا لِهِشَامِ بْنِ عَائِذٍ عَلَى النَّحْوِ

الَّذِي وَجَدْنَاهُ عِنْدَ ابْنِ أَبِي حَاتِمٍ، وَلَكِنْ هَذِهِ الْمَرَّةُ دُونَ أَنْ يَذْكُرُوا هِشَامًا أَبَا كُلَيْبٍ بِتَرْجَمَةٍ أُخْرَى مُسْتَقْلِلَةً، وَهُوَ مَا نَجِدُهُ عِنْدَ الْمِزِّيِّ، وَابْنِ كَثِيرٍ، وَالذَّهَبِيِّ فِي الْكَاشِفِ، وَفِي تَارِيخِهِ. وَإِنْ كَانَ الذَّهَبِيُّ لَمْ يَجْعَلْ - مَعَ ذَلِكَ - مِنْ شُيُوخِهِ ابْنَ أَبِي نَعْمٍ^(٥٦).

الدَّلِيلُ الثَّانِي: أَنَّ كُتُبَ الْكُنَى تَذْكُرُ كُنْيَةَ أَبِي كُلَيْبٍ لِهِشَامِ الَّذِي رَوَى عَنْهُ سَفْيَانُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَذْكُرُهَا لِهِشَامِ بْنِ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبٍ، بَلْ لَا يَرِدُ فِيهَا ذِكْرُ أَصْلًا لِهِشَامِ بْنِ عَائِذٍ، مَا يُؤَكِّدُ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْرُوفٍ بِكُنْيَةِ أَصْلًا، فَضْلًا عَنْ أَنْ تُكُونَ كُنْيَتُهُ أَبَا كُلَيْبٍ: قَالَ الدُّوْلَابِيُّ: "وَأَبُو كُلَيْبٍ هِشَامٌ: شَيْخٌ كُوفِيٌّ، رَوَى عَنْهُ سَفْيَانُ الثَّوْرِيِّ"^(٥٧). وَقَالَ الذَّهَبِيُّ: "أَبُو كُلَيْبٍ هِشَامٌ: عَنِ الشَّعْبِيِّ، وَعَنْهُ الثَّوْرِيُّ"^(٥٨). وَقَالَ مُسْلِمٌ: "أَبُو كُلَيْبٍ هِشَامٌ: عَنِ الشَّعْبِيِّ وَابْنِ أَبِي نَعْمٍ، رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ. وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَبُو هِشَامٍ: عَائِذُ بْنُ نَصِيبٍ. سَمِعَ ابْنُ عُمَرَ، رَوَى عَنْهُ شُعْبَةُ وَابْنُهُ هِشَامٌ، وَمَرَّوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ"^(٥٩). فَهَشَامٌ أَبُو كُلَيْبٍ غَيْرُ هِشَامِ بْنِ عَائِذٍ الَّذِي ذَكَرَهُ فِي تَرْجَمَةِ أَبِيهِ، يَرَوِي عَنْ أَبِيهِ.

الدَّلِيلُ الثَّلَاثُ: تَعْلِيْقُ الدَّارَقُطْنِيِّ عَلَى أَحَدِ أَحَادِيثِ الْأَفْرَادِ وَالْغَرَائِبِ، يَقُولُهُ: "غَرِيبٌ مِنْ حَدِيثِ زِيَادِ بْنِ عُلَاقَةَ عَنْ وَرَادٍ،

وَمِنْ حَدِيثِ مَسْعَرٍ، تُفَرَّدُ بِهِ هِشَامٌ بْنُ كُلَيْبٍ أَبُو كُلَيْبٍ الْمُرَادِيُّ عَنْهُ"^(٦٠).

فَفِي هَذَا النَّصِّ صَرَّحَ الدَّارَقُطْنِيُّ بِاسْمِ وَالِدِ هِشَامٍ، وَهُوَ كُلَيْبٌ، وَبِكُنْيَتِهِ، وَبِنَسَبَتِهِ الْمُرَادِيَّ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مُوَافِقًا لِهِشَامِ بْنِ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبٍ الْأَسَدِيِّ.

وَرَجَّحَ أَبُو إِسْحَاقَ الْحَوِينِيُّ - مِنْ الْمُعَاصِرِينَ - أَنَّ هِشَامًا أَبَا كُلَيْبٍ، رَأَوْا آخَرُ غَيْرُ هِشَامِ بْنِ عَائِذٍ، قَالَ: "وَقَدْ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ. وَلَمَّا ذَكَرَهُ ابْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ فِي تَارِيخِهِ" وَرَوَى لَهُ الْحَدِيثَ، وَلَمْ يَنْسِبْهُ، بَلْ قَالَ: "هِشَامٌ أَبُو كُلَيْبٍ". وَكَذَلِكَ فَعَلَ الْبُخَارِيُّ فِي تَارِيخِهِ "...، وَالِدُ الْوَلَابِيِّ فِي الْكُنَى "...، وَابْنُ حَبَّانٍ فِي الثَّقَاتِ "...، وَلَمْ يَذْكُرُوا عَنْهُ رَأَوِيًا إِلَّا الثَّوْرِيَّ"^(٦١).

الْفَرْعُ الثَّلَاثُ: هِشَامُ بْنُ كُلَيْبٍ أَبُو كُلَيْبٍ فِي مِيزَانِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ.

يَتَعَقَّبُ الذَّهَبِيُّ - وَمَنْ تَابَعَهُ - فِي قَوْلِهِ - فِي هِشَامِ بْنِ كُلَيْبٍ أَبِي كُلَيْبٍ -: "لَا يَعْرِفُ". فَقَدْ وَثَّقَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، قَالَ ابْنُهُ: "سَأَلْتُهُ عَنْ هِشَامِ أَبِي كُلَيْبٍ، قَالَ: رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ. ثِقَّةٌ"^(٦٢). وَأَبُو نَعِيمٍ، قَالَ الْفَسَوِيُّ: "وَقَالَ [أَبُو نَعِيمٍ]: حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ أَبِي كُلَيْبٍ، كُوفِيٍّ مِنْ صَالِحِيهِمْ وَخِيَارِهِمْ، ثِقَّةٌ"^(٦٣).

وذكره ابن حبان في الثقات^(٦٤). ونقل ابن حجر قول مغلطاي: "هو ثقة"^(٦٥).
فالحاصل أن هشاماً أبا كليب ثقة.

المطلب الخامس: حديث هشام أبي كليب عن ابن أبي نعم البجلي عن أبي سعيد الخدري: دراسة تفصيلية لرواياته.

حديث هشام أبي كليب عن ابن أبي نعم البجلي عن أبي سعيد الخدري: رواه عن هشام: سفيان الثوري.

ورواه عن سفيان الثوري خمسة رواة هم: عبيد الله بن موسى، وأبو نعيم الفضل بن ذكين، ووكيع بن الجراح، ومحمد بن يوسف الفريابي، وعبد الله بن المبارك.

وفيما يأتي نعرض هذه الروايات ولفظ كل منها، مع المقارنة بينها، لتحديد ما يقبل منها وما يرد:

روى عبيد الله بن موسى عن سفيان الثوري، عن هشام بن كليب أبي كليب، عن عبد الرحمن بن أبي نعم البجلي، عن أبي سعيد الخدري قال: «نهي عن عسب الفحل، وعن قفيز الطحان»^(٦٦).

ويبدو - والله أعلم - أن عبيد الله بن موسى قد أخطأ في زيادة عبارة "وعن قفيز الطحان؛ لأن ثلاثة من أصحاب سفيان الثقات الأثبات المقدمين على غيرهم في

الرواية عن سفيان - قد روه دون هذه الزيادة، وهم: أبو نعيم، ومحمد بن يوسف الفريابي، ولفظه: «نهي رسول الله ﷺ عن عسب الفحل أو أجر الفحل»، ووكيع بن الجراح، ولفظه: «نهي عن عسب الفحل»، أو «نهي عن عسب الفحل»^(٦٧).

ويؤيد ذلك: أن عبيد الله بن موسى وإن وثقه أكثرهم بعبارات تجعله في مرتبة صدوق، إلا أنه تكلم فيه بعضهم - مثل أحمد ويعقوب بن سفيان - وذكروا أن له أحاديث منكراً. فلما يبلغ - في الحفظ والإتقان - درجة من خالفهم هنا.

بل هناك من خص روايته عن سفيان الثوري بالضعف، فقال عثمان بن أبي شيبة: "صدوق ثقة، وكان يضطرب في حديث سفيان اضطراباً قبيحاً، وقال ابن عدي: قال البخاري: عنده جامع سفيان، ويستصغر فيه"^(٦٨). وقال ابن حجر: ثقة، كان يشيع، ...، واستصغر في سفيان الثوري"^(٦٩).

وأما أبو نعيم الفضل بن ذكين ووكيع ابن الجراح: فهما من الأئمة الثقات الأثبات، وقد مدحوا تميزهما بالحفظ والإتقان، وبخاصة في روايتهما عن الثوري: فقال أبو حاتم في أبي نعيم: ثقة، يحفظ حديث الثوري ومسنعه حفظاً جيداً، كان يحزر حديث الثوري ثلاثة آلاف وخمسمائة،

وَحَدِيثَ مِسْعَرٍ نَحْوَ خَمْسِ مِائَةٍ، كَانَ يَأْتِي بِحَدِيثِ الثَّوْرِيِّ عَلَى لَفْظٍ وَاحِدٍ لَا يُغَيِّرُهُ، وَكَانَ لَا يُلَقِّنُ، وَكَانَ حَافِظًا، مُتَقِنًا. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ أَيْضًا: لَمْ أَرِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ مَنْ يَحْفَظُ، يَأْتِي بِالْحَدِيثِ عَلَى لَفْظٍ وَاحِدٍ لَا يُغَيِّرُهُ، سِوَى قَبِيصَةَ وَأَبِي نَعِيمٍ فِي حَدِيثِ الثَّوْرِيِّ، وَيَحْيَى الْحِمَانِيُّ فِي شَرِيكِ، وَعَلِيِّ بْنِ الْجَعْدِ فِي حَدِيثِهِ. وَقَالَ الْقَعْنَبِيُّ: كُنَّا عِنْدَ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ، فَجَاءَ وَكَيْعٌ، فَقَالُوا: هَذَا رَاوِيَةُ سُفْيَانَ، فَقَالَ حَمَّادٌ: لَوْ شِئْتُ قُلْتُ: هَذَا أَرْجَحُ مِنْ سُفْيَانَ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: سَأَلْتُ عَلِيًّا: مَنْ أَوْثَقُ أَصْحَابِ الثَّوْرِيِّ؟ قَالَ: يَحْيَى، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَوَكَيْعٌ، وَأَبُو نَعِيمٍ. وَقَالَ عَثْمَانُ الدَّارِمِيُّ: قُلْتُ لِابْنِ مَعِينٍ: "...، عَبْدُ الرَّحْمَنِ أَحَبُّ إِلَيْكَ فِي سُفْيَانَ أَوْ وَكَيْعٌ؟ قَالَ: وَكَيْعٌ، قُلْتُ: فَأَبُو نَعِيمٍ؟ قَالَ: وَكَيْعٌ، قُلْتُ: فَأَبْنُ الْمُبَارَكِ أَوْ وَكَيْعٌ؟ فَلَمْ يُفَضَّلْ. وَقَالَ سُفْيَانُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ: كَانَ وَكَيْعٌ أَحْفَظَ مِنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ^(٧٠). وَقَالَ ابْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ: سُئِلَ ابْنُ مَعِينٍ عَنْ أَصْحَابِ الثَّوْرِيِّ أَيُّهُمْ أَثْبَتُ؟ فَقَالَ: هُمْ خَمْسَةٌ: الْقَطَّانُ، وَوَكَيْعٌ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَابْنُ مَهْدِيٍّ وَأَبُو نَعِيمٍ، وَأَمَّا الْفَرِيَابِيُّ وَأَبُو حُدَيْفَةَ وَقَبِيصَةُ وَعَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى وَأَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ وَعَبْدُ الرَّزَّاقِ وَأَبُو عَاصِمٍ وَالطَّبَّعَةُ، فَهُمْ كُلُّهُمْ - فِي سُفْيَانَ - بَعْضُهُمْ

قَرِيبٌ مِنْ بَعْضٍ، وَهُمْ ثَقَاتٌ كُلُّهُمْ، دُونَ أُولَئِكَ فِي الضَّبْطِ وَالْمَعْرِفَةِ^(٧١). وَمُحَمَّدُ الْفَرِيَابِيُّ: ثِقَةٌ، دُونَ مَنْ سَبَقَ فِي حَدِيثِ الثَّوْرِيِّ، وَلَهُ فِيهِ أَخْطَاءٌ وَإِفْرَادَاتٌ، وَمَعَ ذَلِكَ هُوَ مُقَدَّمٌ فِي حَدِيثِ سُفْيَانَ عَلَى كَثِيرِينَ: قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: لَهُ إِفْرَادَاتٌ عَنِ الثَّوْرِيِّ، وَلَهُ حَدِيثٌ كَثِيرٌ عَنِ الثَّوْرِيِّ، وَقَدْ يُقَدَّمُ الْفَرِيَابِيُّ فِي الثَّوْرِيِّ عَلَى جَمَاعَةٍ، مِثْلَ عَبْدِ الرَّزَّاقِ وَنُظَرَائِهِ، قَالُوا الْفَرِيَابِيُّ أَعْلَمُ بِالثَّوْرِيِّ مِنْهُمْ^(٧٢). وَلَخَّصَ ابْنُ حَجَرٍ حَالَهُ، فَقَالَ: ثِقَةٌ فَاضِلٌ، يُقَالُ أَخْطَأَ فِي شَيْءٍ مِنْ حَدِيثِ سُفْيَانَ، وَهُوَ مُقَدَّمٌ فِيهِ - مَعَ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ - عَلَى عَبْدِ الرَّزَّاقِ^(٧٣).

خِلَاصَةُ دِرَاسَةِ رَوَايَاتِ حَدِيثِ هِشَامِ أَبِي كَلَيْبٍ.

نَخْلُصُ مِمَّا سَبَقَ إِلَى أَنَّ الزِّيَادَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالتَّهْيُّ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، غَيْرُ مَحْفُوظَةٍ عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ هِشَامٍ، لِأَنَّ الرُّوَاةَ الَّذِينَ رَوَوْا الْحَدِيثَ عَنْ سُفْيَانَ - وَلَمْ يَثْبُتُوا هَذِهِ الزِّيَادَةُ - أَوْثَقُ وَأَثْبَتُ، وَأَكْثَرُ عَدَدًا، وَهُمْ أَصْحَابُ سُفْيَانَ الْمُقَدَّمُونَ عَلَى غَيْرِهِمْ فِي مَا يَثْبُتُ عَنْهُ.

وَأَثْبَتَهَا رَاوٍ وَاحِدٌ عَنْ سُفْيَانَ، هُوَ عَبِيدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، وَهُوَ دُونَ الْمَذْكُورِينَ فِي الثَّقَةِ وَالتَّثْبُتِ، بَلْ تَكَلَّمَ بَعْضُهُمْ فِيهِ،

كَمَا أَنَّ فِي رَوَايَتِهِ عَنِ الثَّوْرِيِّ - عَلَى وَجْهِ
الْخُصُوصِ - اضْطِرَابًا.

وَمَنْ هَذَا حَالُهُ، فَلَا تُقْبَلُ الزِّيَادَةُ مِنْهُ،
فِي مُخَالَفَةِ مَنْ ذَكَرْنَا مِنَ الْأَيْمَةِ الثَّقَاتِ
الْأَثْبَاتِ، الْمُتَدَمِّينَ عَلَى غَيْرِهِمْ فِي الرِّوَايَةِ
عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ.

وَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ عِيْسَى بْنِ
مَاسْرُجِسٍ، وَنُعَيْمُ بْنُ حَمَادٍ، كِلَاهُمَا عَنْ ابْنِ
الْمُبَارَكِ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ هِشَامِ أَبِي
كَلَيْبٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ، عَنْ أَبِي
سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: «نَهَى عَنْ عَسْبِ
الْفَرَسِ، وَقَفِيزِ الطَّحَّانِ»، وَفِي لَفْظٍ: «نَهَى
عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ، وَعَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ»^(٧٤).

فَيُغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهَا زِيَادَةٌ لَا تُثْبِتُ
عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ، لِأَنَّ أَحَدَ الرَّاَوِيَيْنِ لَهُذِهِ
الزِّيَادَةُ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ - وَهُوَ نُعَيْمُ بْنُ حَمَادٍ -
كَثِيرُ الْخَطَأِ. قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: "صَدُوقٌ، يُخْطِئُ
كَثِيرًا"^(٧٥). وَقَدْ ذَكَرُوا لَهُ أَحَادِيثَ مِنْ أَوْهَامِهِ
وَتَفَرُّدَاتِهِ عَنِ الثَّقَاتِ وَقُلُوبِهِ لِلْأَسَانِيدِ، وَمِنْهَا
أَحَادِيثُ تُسَبِّحُ لِابْنِ الْمُبَارَكِ، وَلَيْسَتْ لَهُ^(٧٦).

فَإِذَا اسْتَبْعِدَتْ رِوَايَةُ نُعَيْمٍ عَنْ ابْنِ
الْمُبَارَكِ، تَحْصُلُ أَنَّ الزِّيَادَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالنَّهْيِ
عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، أُثْبِتَتْ رَاوِ ثِقَةً وَاحِدَةً
ابْنِ الْمُبَارَكِ، هُوَ ابْنُ مَاسْرُجِسٍ.

وَهِيَ رِوَايَةُ مُعَارَضَةٌ لِرِوَايَةِ رَاوِيَيْنِ
آخَرَيْنِ ثِقَتَيْنِ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ لِلْحَدِيثِ، دُونَ

الزِّيَادَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِقَفِيزِ الطَّحَّانِ، هُمَا: حَبَّانُ بْنُ
مُوسَى الْمُرُوزِيُّ، وَلَفْظُهُ: «نَهَى عَنْ عَسْبِ
الْفَحْلِ»^(٧٧). وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ غَيْلَانَ
الرَّقِّيُّ، وَلَفْظُهُ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ ثَمَنِ
عَسْبِ الْفَحْلِ»^(٧٨).

فَهَذِهِ الزِّيَادَةُ لَا تَصِحُّ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ -
عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنِ الثَّوْرِيِّ عَنْ هِشَامٍ،
وَبِخَاصَّةٍ - أَيْضًا - أَنَّ رِوَايَةَ الرَّاَوِيَيْنِ الثَّقَتَيْنِ
الْمَذْكُورَيْنِ عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ - فِي عَدَمِ اثْبَاتِ
الزِّيَادَةِ - مُوَافِقَةٌ لِرِوَايَةِ أَصْحَابِ سُفْيَانَ
الْآخَرِينَ مِنَ الثَّقَاتِ الْأَثْبَاتِ، فِي الرِّوَايَةِ
عَنْ سُفْيَانَ.

المطلب السادس: حديث المغيرة عن ابن
أبي نعم البجلي عن أبي هريرة، ومقارنته
بحديث هشام أبي كليب عن ابن أبي نعم
البجلي عن أبي سعيد الخدري.

الفرع الأول: سند حديث المغيرة عن ابن
أبي نعم عن أبي هريرة، ونصه.

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ (غُنْدَرٌ)، قَالَ:
حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ
أَبِي نُعْمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ: «نَهَى
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ، وَعَنْ ثَمَنِ
الْكَلْبِ، وَعَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ». وَفِي لَفْظٍ:
«نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ،

وَكَسَبَ الْبَغْيُ، وَكَمَنَ الْكَلْبُ». قَالَ: «وَعَسْبُ الْفَحْلِ». قَالَ: وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «هَذِهِ مِنْ كَيْسِي». وَفِي لَفْظٍ: «تَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كَسَبِ الْبَغْيِ، وَكَمَنِ الْكَلْبِ، وَعَسْبِ الْفَحْلِ». وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﷺ: «هَذِهِ مِنْ كَيْسِي»^(٧٩).

وَهَذَا حَدِيثٌ سَنَدُهُ إِلَى -ابن أبي نعم- فِي غَايَةِ الصَّحَّةِ: غُنْدَرٌ: ثِقَّةٌ، صَحِيحُ الْكِتَابِ، مِنْ أَثْبَتِ النَّاسِ فِي حَدِيثِ شُعْبَةَ^(٨٠). وَشُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ: ثِقَّةٌ حَافِظٌ مُتَقِنٌ. أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ^(٨١). وَالْمُغِيرَةُ بْنُ مَقْسَمٍ الضُّبِّيُّ: قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: ثِقَّةٌ مُتَقِنٌ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يُدَلِّسُ، وَلَا سِيَّمًا عَنْ إِبْرَاهِيمَ^(٨٢). وَقَدْ صَرَّحَ بِالسَّمَاعِ فِي الْحَدِيثِ هُنَا.

الْفَرْعُ الثَّانِي: حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، وَحَدِيثِ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَخْرَجَهُمَا وَاحِدًا.

قَبْلَ أَنْ نَذْكُرَ وَجُوهَ الْمُقَارَنَةِ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ، نُشِيرُ إِلَى أَنَّ أَسَاسَ هَذِهِ الْمُقَارَنَةِ أَنَّهُ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ مَخْرَجَ الْحَدِيثَيْنِ وَاحِدًا، لِاتِّحَادِهِمَا عِنْدَ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ، وَتَشَابُهُ الْمَتْنِ بَيْنَهُمَا. وَأَمَّا اخْتِلَافُهُمَا فِي الصَّحَابِيِّ (هَلْ هُوَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَمْ أَبُو هُرَيْرَةَ)، فَلَا يَنْفِي احْتِمَالَ أَنَّهُمَا حَدِيثٌ وَاحِدٌ لِأَحَدٍ

الصَّحَابِيِّينَ الْمَذْكُورِينَ، وَأَنَّ أَحَدَ الرُّوَاةِ أَخْطَأَ فِي نِسْبَتِهِ لِلصَّحَابِيِّ الْآخَرِ.

وَعُمْدَتُنَا فِي ذَلِكَ كَلَامُ أَحَدِ كِبَارِ أَيْمَةِ نَقْدِ الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِينَ، وَهُوَ الْإِمَامُ النَّسَائِيُّ، الَّذِي جَعَلَ الْحَدِيثَيْنِ حَدِيثًا وَاحِدًا مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَجَعَلَ إِسْنَادَ هِشَامٍ لَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ مُخَالَفَةً، فَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ النَّسَائِيُّ -فِي السُّنَنِ الْكُبْرَى بَعْدَ أَنْ أَخْرَجَ حَدِيثَ سَفْيَانَ عَنْ هِشَامٍ، بَلْفَظٍ: «تَهَى عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ»:-

«وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثُ، مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَوْقُوفٌ». وَقَالَ -بَعْدَ أَنْ أَخْرَجَ حَدِيثَ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ-: خَالَفَهُ هِشَامٌ^(٨٣).

الْفَرْعُ الثَّالِثُ: وَجُوهُ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ هُنَاكَ اخْتِلَافَانِ أَساسِيَّانِ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ: أَوَّلُهُمَا: فِي حَدِيثِ الْمُغِيرَةِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ، عَدَمُ إِثْبَاتِ الزِّيَادَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالتَّهْيِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ. وَهِيَ الزِّيَادَةُ الَّتِي أَثْبَتَهَا حَدِيثُ هِشَامِ أَبِي كَلِيبٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّ الْمُغِيرَةَ جَعَلَ الْحَدِيثَ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ، بَيْنَمَا جَعَلَهُ هِشَامٌ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي سَعِيدٍ.

الْفَرْعُ الرَّابِعُ: التَّرْجِيحُ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ. يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ رُجْحَانُ حَدِيثِ

الْمُغِيرَةَ عَلَى حَدِيثِ هِشَامٍ: لِأَنَّ الْمُغِيرَةَ بَنَ مُقْسِمِ الضَّبِّيِّ مِنَ الرُّوَاةِ الْمَشْهُورِينَ، ثِقَةً مُتَقِينًا^(٨٤). وَهِشَامُ بْنُ كُلَيْبٍ أَبُو كُلَيْبٍ، قَلِيلُ الرُّوَايَةِ، لَا يَكَادُ يُعْرَفُ، لَمْ يَرَوْهُ عَنْهُ غَيْرُ الثَّوْرِيِّ، وَلَمْ يُوثِّقْهُ غَيْرُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَأَبِي نُعَيْمٍ، وَابْنِ حِبَّانَ، وَمُغْلَطَايَ، كَمَا سَبَقَ ذِكْرُهُ.

كَمَا أَتَاهُمْ قَدَّمُوا شُعْبَةَ - فِي الْحِفْظِ وَالْإِتْقَانِ - عَلَى سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ: قَالَ أَحْمَدُ: "وَشُعْبَةُ أَحْسَنُ حَدِيثًا مِنَ الثَّوْرِيِّ، لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ شُعْبَةَ مِثْلُهُ فِي الْحَدِيثِ وَلَا أَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْهُ، وَقَالَ: كَانَ سُفْيَانُ رَجُلًا حَافِظًا، وَكَانَ رَجُلًا صَالِحًا، وَكَانَ شُعْبَةُ أَثْبَتَ مِنْهُ وَأَنْقَى رَجُلًا، وَقَالَ ابْنُ مَهْدِي: كَانَ الثَّوْرِيُّ يَقُولُ: شُعْبَةُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ، وَقَالَ ابْنُ الْمَدِينِيِّ: سَأَلْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ: أَيُّمَا كَانَ أَحْفَظَ لِلْأَحَادِيثِ الطُّوَالَ، سُفْيَانُ أَوْ شُعْبَةُ؟ فَقَالَ: كَانَ شُعْبَةُ أَمْرًا فِيهَا، قَالَ: وَاسْمِعْتُ يَحْيَى يَقُولُ: كَانَ شُعْبَةُ أَعْلَمَ بِالرِّجَالِ، فَلَمَّا عَنْ فُلَانٍ، وَكَانَ سُفْيَانُ صَاحِبَ أَبْوَابٍ، وَقِيلَ لِأَبِي دَاوُدَ - لَمَّا مَاتَ شُعْبَةُ -: "هُوَ أَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ سُفْيَانَ؟" قَالَ: لَيْسَ فِي الدُّنْيَا أَحْسَنُ حَدِيثًا مِنْ شُعْبَةَ^(٨٥).

فَالَّذِي يَبْدُو - وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ - أَنَّ

الْحَدِيثَ مِنْ مُسْنَدِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، دُونَ الزِّيَادَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالنَّهْيِ عَنِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ. وَقَدْ وَرَدَ الْحَدِيثُ مِنْ طُرُقٍ أُخْرَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، غَيْرِ طَرِيقِ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ عَنْهُ، فِي النَّهْيِ عَنْ: كَسْبِ الْحَجَّامِ، وَتَمْنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَعَسْبِ الْفَحْلِ، وَحُلُوفِ الْكَاهِنِ، وَكَسْبِ الْأَمَةِ، وَقَدْ تَذَكَّرُ بَعْضُ طُرُقِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَنْهِيَّاتِ أَشْيَاءَ لَا تَذَكَّرُهَا طُرُقٌ أُخْرَى، وَبَعْضُهَا صَحَّحَ عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ رَفَعَهُ، وَبَعْضُهَا صَحَّحُوا وَقَفَهُ عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، وَالَّذِي أَثْبَتَهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ مِنْهَا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا: «نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ كَسْبِ الْإِمَاءِ»^(٨٦).

وَاللَّافَتْ أَنَّهُ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ طُرُقِ الْحَدِيثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - سَوَاءً فِي ذَلِكَ مَا صَحَّحُوا رَفَعَهُ أَوْ مَا صَحَّحُوا وَقَفَهُ - الزِّيَادَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالنَّهْيِ عَنِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ.

الْمَطْلَبُ السَّابِعُ: نَقْدُ النَّهْيِ عَنِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ مَتْنًا.

طَعَنَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي النَّهْيِ عَنِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ مَتْنًا، فَقَالَ: "هَذَا الْحَدِيثُ بَاطِلٌ، لَا أَصْلَ لَهُ، وَلَيْسَ هُوَ فِي شَيْءٍ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ الْمُعْتَمَدَةِ، وَلَا رَوَاهُ إِمَامٌ مِنَ الْأُئِمَّةِ. وَالْمَدِينَةُ النَّبَوِيَّةُ لَمْ يَكُنْ بِهَا طَحَّانٌ يَطْحَنُ بِالْأَجْرَةِ، وَلَا خَبَّازٌ يَخْبِزُ بِالْأَجْرَةِ.

وَأَيْضًا فَأَهْلُ الْمَدِينَةِ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ مِكْيَالٌ يُسَمَّى الْقَفِيزُ، وَإِنَّمَا حَدَثَ هَذَا الْمِكْيَالُ لَمَّا فُتِحَتِ الْعِرَاقُ وَضُرِبَ عَلَيْهِمُ الْخَرَاجُ، فَالْعِرَاقُ لَمْ يَفْتَحْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ.

وَهَذَا وَغَيْرُهُ مِمَّا يُبَيِّنُ أَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ ﷺ. وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ كَلَامِ بَعْضِ الْعِرَاقِيِّينَ، الَّذِينَ لَا يُسَوِّغُونَ مِثْلَ هَذَا، قَوْلًا بِاجْتِهَادِهِمْ^(٨٧).

وَيَقُولُ: كَمَا كَانَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ مَنْ يَطْحَنُ وَيَخْبِزُ بِكَرَاءٍ، وَلَا مَنْ يَبِيعُ طَحِينًا وَلَا خُبْزًا، بَلْ كَانُوا يَشْتَرُونَ الْحَبَّ وَيَطْحَنُونَهُ وَيَخْبِزُونَهُ فِي بُيُوتِهِمْ، ...، وَمَا يُرَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ فَحَدِيثٌ ضَعِيفٌ، بَلْ بَاطِلٌ، فَإِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ يَكُنْ فِيهَا طَحَّانٌ وَلَا خَبَّازٌ؛ لِعَدَمِ حَاجَتِهِمْ إِلَى ذَلِكَ. كَمَا أَنَّ الْمُسْلِمِينَ لَمَّا فَتَحُوا الْبِلَادَ كَانَ الْفَلَاحُونَ كُلُّهُمْ كُفَّارًا؛ لِأَنَّ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مُشْتَغِلِينَ بِالْجِهَادِ. وَلِهَذَا لَمَّا فَتَحَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْبَرَ أَعْطَاهَا لِلْيَهُودِ يَعمَلُونَهَا فَلَاحَةً؛ لِعَجْزِ الصَّحَابَةِ عَنْ فَلَاحَتِهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَحْتَاجُ إِلَى سُكْنَاهَا^(٨٨). قَالَ ابْنُ قَيْمٍ الْجُوزِيَّةُ، "وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا يَصِحُّ. وَسَمِعْتُ شَيْخَ الْإِسْلَامِ يَقُولُ: هُوَ مَوْضُوعٌ"^(٨٩).

وَانْتَقَدَ الشُّوْكَانِيُّ طَعْنَ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ فِي مَتْنِ الْحَدِيثِ، فَقَالَ: "وَلَكِنَّهُ قَالَ مُغْلَطًا: إِنَّ هِشَامًا الْمَذْكُورَ ثَقَّةً، وَأُورَدَهُ ابْنُ حِبَّانٍ فِي الثَّقَاتِ، فَلَيْسَ الْحَدِيثُ -بَعْدَ هَذَا- يُضَعَّفُ. فَضَلًّا عَنْ أَنْ يَكُونَ بَاطِلًا. وَالرُّجُوعُ إِلَى الْعَمَلِ بِهِ أَوْلَى مِنْ ظُلُمَاتِ الرَّأْيِ وَتَخَبُّطَاتِ الْاجْتِهَادِ"^(٩٠).

وَانْتَقَادُ الشُّوْكَانِيِّ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ هُنَا، لَيْسَ بِالْقَوِيِّ؛ لِأَنَّهُ رَفَضَ مِنَ الشُّوْكَانِيِّ لِلطَّعْنِ فِي الْمَتْنِ، بِنَاءً عَلَى صِحَّةِ السَّنَدِ عِنْدَهُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ صِحَّةَ السَّنَدِ -حَتَّى لَوْ سَلِمَتْ هُنَا- لَا تَقْتَضِي صِحَّةَ الْمَتْنِ، وَسَدُّ بَابِ الطَّعْنِ فِيهِ، بَلْ قَدْ يَكُونُ الطَّعْنُ فِي الْمَتْنِ -إِذَا قَامَ عَلَى أُسُسٍ قَوِيَّةٍ- دَلِيلًا عَلَى وَهْمٍ أَوْ خَطَأٍ بِبَعْضِ الرُّوَاةِ. وَكَانَ الْأَوَّلَى بِالشُّوْكَانِيِّ -إِذَا رَامَ دَفْعَ الطَّعْنِ فِي الْمَتْنِ- أَنْ يَرُدَّ الْأَسَاسَ التَّارِيخِيَّ الَّذِي أَقَامَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ عَلَيْهِ هَذَا الطَّعْنَ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ تَقْدِيرَ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ لِمَتْنِ الْحَدِيثِ نَقْدٌ قَوِيٌّ. وَلَكِنْ يَتَعَقَّبُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي قَوْلِهِ -فِي سَنَدِ الْحَدِيثِ-: "وَلَيْسَ هُوَ فِي شَيْءٍ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ الْمُعْتَمَدَةِ، وَلَا رَوَاهُ إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ، فَقَدْ رَأَيْتُ أَنَّهُ حَدِيثٌ مُسْنَدٌ، مَرْوِيٌّ فِي بَعْضِ كُتُبِ الْحَدِيثِ، كَمُسْنَدِ أَبِي يَعْلَى وَسَنَنِ الدَّارَقُطْنِيِّ، وَغَيْرِهِمَا.

خاتمةٌ بأهم نتائج البحث:

- صورة قفيز الطحَّان: أن يستأجر مالك الحنطة شخصاً ليطحَّنها له، مقابل أن تكون أجرته كَيْلاً مُحدَّداً مِنْ دَقِيقِها المطحون يتفقان عليه.

- روي النهي عن قفيز الطحَّان في حديثين: أحدهما: عن عطاء بن السائب، عن عبد الرحمن بن أبي نعيم البجلي: مرسلًا، وموصولًا. وثانيهما: عن سفيان الثوري، عن هشام أبي كليب، عن ابن أبي نعيم، عن أبي سعيد الخدري. وقد نسب النهي صراحةً إلى النبي ﷺ في الحديث الأول، بخلاف الحديث الثاني، الذي لم يذكر فيه النبي ﷺ.

- لا يثبت الحديث الأول؛ لأنه من رواية عطاء بن السائب بعد اختلاطه اختلاطاً فاحشاً.

- اختلف العلماء في ثبوت حديث هشام أبي كليب: فضَعَّفَهُ بعضهم، وصَحَّحَهُ بعضهم، وقال ابن تيمية بوضعه، ومن أسباب اختلافهم هذا: اختلافهم في لفظه، هل يدلُّ على وقفه أو رفعه، واختلافهم في توثيق هشام أبي كليب.

- هشام أبو كليب، ليس هو هشام بن عائذ بن نصيب الأسدي، وإنما راوٍ آخر غيرُه،

اسمه هشام بن كليب أبو كليب. اختلف العلماء في توثيقه. ورجَّح الباحث توثيقه. - الزيادة المتعلقة بالنهي عن قفيز الطحَّان، غير محفوظة عن الثوري، عن هشام أبي كليب؛ لأنَّ الرواة الذين رَوَوْا الحديث عن الثوري - ولم يثبتوا هذه الزيادة - أوثق وأثبت، وأكثر عددًا، وهم أصحاب سفيان المَقْدُمون على غيرهم في ما يثبت عنه. وانفرد راوٍ واحد - عن سفيان - بإثباتها، هو عبيد الله بن موسى، وهو دون المذكورين في الثقة والتثبت، بل تكلم بعضهم فيه. وفي روايته عن الثوري - على وجه الخصوص - اضطراب.

- بمقارنة حديث هشام أبي كليب عن ابن أبي نعيم البجلي عن أبي سعيد الخدري، مع حديث المغيرة عن ابن أبي نعيم البجلي عن أبي هريرة، وبالنظر إلى أن الزيادة المتعلقة بالنهي عن قفيز الطحَّان، غير محفوظة عن الثوري، عن هشام أبي كليب، خلص الباحث إلى أن الحديث ليس من مسند أبي سعيد الخدري ﷺ وإنما من مسند أبي هريرة ﷺ، الذي لم تذكر فيه الزيادة المتعلقة بالنهي عن قفيز الطحَّان.

- طعن ابن تيمية في النهي عن قفيز الطحَّان متناً، مُقرراً أنَّ المدينة النبوية لم

يَكُنْ بِهَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ طَحَّانٌ يَطْحَنُ
بِالْأَجْرَةِ، وَلَا خَبَازٌ يَخْبِزُ بِالْأَجْرَةِ. وَلَا كَانَ
لِأَهْلِهَا مِكْيَالٌ يُسَمَّى الْقَفِيزَ، وَإِنَّمَا حَدَثَ
هَذَا الْمِكْيَالُ لَمَّا فُتِحَتِ الْعِرَاقُ، وَضُرِبَ
عَلَى أَهْلِهَا الْخَرَجُ.

الهوامش:

(١) أَخْرَجَهُ مُسَدَّدٌ فِي مُسْنَدِهِ، كَمَا ثَقَلَ ابْنُ
حَجَرٍ فِي الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ
ابْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)، الْمَطَالِبُ الْعَالِيَةُ
يَزِيدُ الْمَسَانِيدَ الثَّمَانِيَّةَ، مَجْمُوعَةٌ مِنْ
الْبَاحِثِينَ فِي ١٧ رِسَالَةً جَامِعِيَّةً قُدِّمَتْ
لِجَامِعَةِ الْإِمَامِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعُودٍ،
الرِّيَاضُ، دَارُ الْعَاصِمَةِ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ،
الرِّيَاضُ، دَارُ الْغَيْثِ لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، مِنْ
الْمَجْلَدِ (١-١١): ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، وَمِنْ
الْمَجْلَدِ (١٢-١٨): ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م،
(١ط)، ج ٧، ص ٣١٣. وَأَخْرَجَهُ أَحْمَدُ
بْنُ مُحَمَّدٍ الطَّحَاوِيُّ، (ت ٣٢١هـ)، شَرْحُ
مُشْكِلِ الْأَكْثَارِ، تَحْقِيقُ: شُعَيْبُ
الْأَرْنَاؤُوط، بَيْرُوت، مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ،
١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، (١ط)، بَابُ بَيَانِ
مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ
عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٧٠٩)،
(٧١٠)، ج ٢، ص ١٨٦.

(٢) أَخْرَجَهُ: أَبُو يَعْلَى أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ، (ت
٣٠٧هـ)، مُسْنَدُ أَبِي يَعْلَى، تَحْقِيقُ: حُسَيْنُ

سَلِيمٌ أَسَدٌ، دِمَشْقُ، دَارُ الْمَأْمُونِ لِلتَّوَاتُثِ،
١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، (١ط)، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(١٠٢٤)، ج ٢، ص ٣٠١. وَعَلِيُّ بْنُ عَمَرَ
الدَّارَقُطْنِيُّ، (ت ٣٨٥هـ)، سُنَنُ الدَّارَقُطْنِيِّ،
تَحْقِيقُ: شُعَيْبُ الْأَرْنَاؤُوط، حَسَنُ عَبْدِ
الْمُنْعِمِ شَلْبِي، عَبْدُ اللَّطِيفِ حِرْزَالله، أَحْمَدُ
بَرْهُوم، بَيْرُوت، مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ،
١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، (١ط)، كِتَابُ الْبُيُوعِ،
رَقْمُ الْحَدِيثِ (٢٩٨٥)، ج ٣، ص ٤٦٨.
وَأَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ، (ت ٤٥٨هـ)،
السُّنَنُ الْكُبْرَى، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ عَطَا،
بَيْرُوت، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤٢٤هـ،
٢٠٠٣م، (٣ط)، جَمَاعَةُ أَبْوَابِ الْخَرَجِ
بِالضَّمَانِ وَالرَّدِّ بِالْعُيُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، بَابُ
النَّهْيِ عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(١٠٨٥٤)، ج ٥، ص ٥٥٤. وَأَحْمَدُ بْنُ
الْحُسَيْنِ الْبَيْهَقِيُّ، (ت ٤٥٨هـ)، مَعْرِفَةُ
السُّنَنِ وَالْأَكْثَارِ، تَحْقِيقُ: عَبْدُ الْمُعْطِيِّ
قَلْعَجِي، دَارُ الْوَعْيِ، حَلَب، بَيْرُوت، دَارُ
قُتَيْبَةَ، الْقَاهِرَةُ، دَارُ الْوَفَاءِ، ١٤١٢هـ،
١٩٩١م، (١ط)، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ النَّهْيِ
عَنْ بَيْعِ الْعَرَرِ وَتَمَنِ عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ
الْحَدِيثِ (١١٤٤٤)، ج ٨، ص ١٤٧.
وَالطَّحَاوِيُّ، شَرْحُ مُشْكِلِ الْأَكْثَارِ، بَابُ بَيَانِ
مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ نَهْيِهِ
عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٧١١)،
ج ٢، ص ١٨٦-١٨٧.

(٧) صَبْرَة: بَضْمٌ فَسُكُونٌ، الْكَوْمَةُ الْمَجْمُوعَةُ، سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِإِفْرَاقِ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، وَجَمْعُهَا صَبْرٌ. مُحَمَّدٌ رَوَّاسٌ قَلْعَجِي، وَحَامِدٌ صَادِقٌ قَنِيبي، مُعْجَمُ لُغَةِ الْفُقَهَاءِ، بَيْرُوت، دَارُ النَّفَائِسِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، (ط ٢)، ص ٢٧٠.

(٨) مَجْدُ الدِّينِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَيْمِيَّةَ، (ت ٦٥٢هـ)، مُتَقَى الْأَخْبَارِ مِنْ أَحَادِيثِ سَيِّدِ الْأَخْيَارِ، مَطْبُوعٌ فِي مَتْنِ نَيْلِ الْأَوْطَارِ، الْقَاهِرَةُ، دَارُ الْحَدِيثِ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، (ط ١)، ج ٥، ص ٣٤٩. وَانْظُرْ: ابْنُ الْمُلْقَنِ، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ، ج ٧، ص ٤١. أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)، التَّلْخِصُ الْحَيَرُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الرَّافِعِيِّ الْكَبِيرِ، بَيْرُوت، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤١٩هـ، ١٩٨٩م، (ط ١)، ج ٣، ص ١٤٦. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمَنَازِلِيُّ، (ت ١٠٣١هـ)، التَّيْسِيرُ يَشْرَحُ الْجَامِعَ الصَّغِيرَ، الرَّيَّاضُ، مَكْتَبَةُ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، (ط ٣)، ج ٢، ص ٤٧٤. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الشُّوْكَانِيُّ، (ت ١٢٥٥هـ)، نَيْلُ الْأَوْطَارِ شَرْحُ مُتَقَى الْأَخْبَارِ مِنْ أَحَادِيثِ سَيِّدِ الْأَخْيَارِ، الْقَاهِرَةُ، دَارُ الْحَدِيثِ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، (ط ١)، ج ٥، ص ٣٤٩-٣٥٠.

(٣) عَمَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْمُلْقَنِ، (ت ٨٠٤هـ)، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ فِي تَخْرِيجِ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ الْوَاقِعَةِ فِي الشَّرْحِ الْكَبِيرِ، تَحْقِيقُ: مُصْطَفَى أَبُو الْغَيْطِ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ، وَيَاسِرُ بْنُ كَمَالٍ، الرَّيَّاضُ، دَارُ الْهِجْرَةِ، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، (ط ١)، ج ٧، ص ٤١.

(٤) الطَّحَّائِيُّ، شَرْحُ مُشْكِلِ الْأَثَارِ ج ٢، ص ١٨٨. وَانْظُرْ: الْحُسَيْنُ بْنُ مَسْعُودٍ الْبَغَوِيِّ (ت ٥١٦هـ)، شَرْحُ السُّنَنِ، تَحْقِيقُ: شُعَيْبُ الْأَرْنَؤُوطُ، مُحَمَّدُ الشَّوَايِشُ، بَيْرُوت، الْمَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، (د.ط)، ج ٨، ص ٢٦٢-٢٦٣. مَحْمُودُ بْنُ أَحْمَدَ الْعَيْنِيِّ، (ت ٨٥٥هـ)، عُمْدَةُ الْقَارِي شَرْحُ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، بَيْرُوت، دَارُ إِحْيَاءِ الثَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، (د.ت)، (د.ط)، ج ١٢، ص ١٦٦.

(٥) الْمُبَارَكُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْأَثِيرِ، (ت ٦٠٦هـ)، النَّهْيَةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ، تَحْقِيقُ: طَاهِرُ الزَّوَايِ، مَحْمُودُ الطَّنَاحِي، بَيْرُوت، الْمَكْتَبَةُ الْعِلْمِيَّةُ، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، (د.ط)، ج ٤، ص ٩٠.

(٦) مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنِ قَبِيْمٍ الْجَوَزِيَّةُ، (ت ٧٥١هـ)، إِعْلَامُ الْمُوقَّعِينَ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اعْتَنَى بِهِ: مُحَمَّدُ عَبْدُ السَّلَامِ إِبْرَاهِيمُ، بَيْرُوت، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، (ط ٢)، ج ٢، ص ٢٥٠.

(٩) ابْنُ الْأَثِيرِ، **التَّهْيَاةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ**، ج ٤، ص ٩٠.

(١٠) مُحَمَّدُ بْنُ مَكْرَمِ بْنِ مَنْظُورٍ، (ت ٧١١هـ)، **لِسَانُ الْعَرَبِ**، يَبْرُوت، دَارُ صَادِرٍ، ١٤١٤هـ، (ط ٣)، ج ٥، ص ٣٩٥.

(١١) قَلْعَجِي، وَتَنْبِيي، **مُعْجَمُ لُغَةِ الْفُقَهَاءِ**، ص ٣٦٨.

(١٢) أَخْرَجَهُ مُسَدَّدٌ فِي مُسْنَدِهِ - كَمَا نَقَلَ ابْنُ حَجَرٍ فِي الْمَطَالِبِ الْعَالِيَةِ - قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عَطَاءٍ....، ابْنُ حَجَرٍ، الْمَطَالِبُ الْعَالِيَةِ، ج ٧، ص ٣١٣. فَسَنَدُهُ إِلَى ابْنِ أَبِي نَعْمٍ رَجَالُهُ ثِقَاتٌ.

(١٣) وَرَدَّ عَنْ أَبِي يُوسُفَ مِنْ طَرِيقَيْنِ أَخْرَجَهُمَا الطَّحَّانِيُّ: إِحْدَاهُمَا لَأَبِ اسَ إِسْنَادُهَا إِلَى أَبِي يُوسُفَ، وَالثَّانِيَةُ لَمْ يَذْكُرْ فِيهَا عَطَاءُ ابْنِ أَبِي نَعْمٍ، وَفِي إِسْنَادِهَا إِلَى أَبِي يُوسُفَ ضَعْفٌ؛ لِأَنَّ الرَّاوِيَيْنِ بَيْنَ الطَّحَّانِيِّ وَأَبِي يُوسُفَ أَحَدُهُمَا مَجْهُولُ الْحَالِ، وَآخَرُهُ فِي ضَعْفٍ. الطَّحَّانِيُّ، **شَرْحُ مُشْكِلِ الْأَكْبَارِ**، بَابُ بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عليه السلام مِنْ نَهْيِهِ عَنْ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٧٠٩)، (٧١٠)، ج ٢، ص ١٨٦.

(١٤) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْبِيِّ، (ت ٧٤٨هـ)، **الكَاشِفُ فِي مَعْرِفَةِ مَنْ لَهُ رَوَايَةٌ فِي الْكُتُبِ السُّنَّةِ**، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ عَوَامَةُ الْخَطِيبُ، جَدَّة، دَارُ الْقِبْلَةِ لِلتَّقَاةِ

الإِسْلَامِيَّةِ، مَوْسَسَةُ عُلُومِ الْقُرْآنِ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٢.

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْبِيِّ، (ت ٧٤٨هـ)، **مِيزَانُ الْأَعْيَادِ فِي نَقْلِ الرُّجَالِ**، تَحْقِيقُ: عَلِيُّ الْبَجَاوِيِّ، يَبْرُوت، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، ١٣٨٢هـ، ١٩٦٣م، (ط ١)، ج ٣، ص ٧٠.

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)، **تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ**، الْهِنْدُ، مَطْبَعَةُ دَائِرَةِ الْمَعَارِفِ النَّظَامِيَّةِ، ١٣٢٦هـ، (ط ١)، ج ٧، ص ٢٠٣-٢٠٧. أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)، **تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ**، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ عَوَامَةُ، حَلَب، سُوْرِيَا، دَارُ الرَّشِيدِ، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، (ط ١)، ص ٣٩١.

(١٥) ابْنُ حَجَرٍ، **تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ**، ج ٧، ص ٢٠٧.

(١٦) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيِّ، (ت ٢٥٦هـ)، **التَّارِيخُ الْكَبِيرُ**، عِنَايَةُ: مُحَمَّدُ خَانَ، حَيْدَرُ آبَاد، الدِّكْنُ، الْهِنْدُ، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ، (د.ت)، (د.ط)، ج ٣، ص ١٦٠. عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي حَاتِمٍ، (ت ٣٢٧هـ)، **الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيلُ**، تَحْقِيقُ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَحْيَى الْمَعْلَمِيُّ الْيَمَانِيُّ، يَبْرُوت، دَارُ إِحْيَاءِ الثَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م، (ط ١)، ج ٦، ص ٣٣٣.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، (ت ٣٦٥هـ)، **الْكَامِلُ فِي ضَعْفَاءِ الرُّجَالِ**، تَحْقِيقُ: عَادِلُ عَبْدِ

- (٢٢) مُحَمَّدُ نَاصِرِ الدِّينِ الأَلْبَانِي، (ت) ١٤٢٠هـ، إِرْوَاءُ الْغُلِيلِ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ مَنَارِ السَّيْلِ، بَيْرُوت، المَكْتَبُ الإِسْلَامِي، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، (ط٢)، رَقْمُ الْحَدِيثِ (١٤٧٦)، ج٥، ص٢٩٦-٢٩٧.
- (٢٣) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْغَمَارِيُّ، (ت) ١٣٨٠هـ، الْهِدَايَةُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْبِدَايَةِ (بِدَايَةُ الْمُجْتَهِدِ لِابْنِ رُشْدٍ)، تَحْقِيقُ: عِدَّةُ بَاحِثِينَ، النَّاشِرُ: بَيْرُوت، دَارُ عَالَمِ الْكُتُبِ، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، (ط١)، ج٧، ص٤٦٧.
- (٢٤) ابْنُ حَجَرٍ، التَّلْخِيسُ الْحَبِيرُ، ج٣، ص١٤٥-١٤٦.
- (٢٥) عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الصَّلَاحِ، (ت) ٦٤٣هـ، مُقَدِّمَةُ ابْنِ الصَّلَاحِ الْمَسْمُومَةُ: مَعْرِفَةُ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ، تَحْقِيقُ: ثَوْرُ الدِّينِ عِترَ، سوريَا، دَارُ الْفِكْرِ، بَيْرُوت، دَارُ الْفِكْرِ الْمَعَاصِرِ، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، (د.ط)، ص٤٩. مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّخَاوِيُّ، (ت) ٩٠٢هـ، فَتْحُ الْمَغِيثِ بِشَرْحِ أَلْفِيَّةِ الْحَدِيثِ لِلْعِرَاقِيِّ، تَحْقِيقُ: عَلِي حُسَيْنِ عَلِي، مِصْرَ، مَكْتَبَةُ السُّنَّةِ، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، (ط١)، ج١، ص١٤٢-١٤٨.
- عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَمْدِيُّ، (ت) ٦٣٠هـ، الإِحْكَامُ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ، تَغْلِيْقُ: عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَفِيْفِي، بَيْرُوت، المَكْتَبُ الإِسْلَامِي، ١٤٠٢هـ، (ط٢)، ج٢، ص٩٧. عَبْدُ اللَّهِ الْمَوْجُود، عَلِيٌّ مَعْوُضٌ، بَيْرُوت، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، (ط١)، ج٧، ص٧٣. أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْعِجْلِيُّ، (ت) ٢٦١هـ، مَعْرِفَةُ الثَّقَاتِ مِنْ رِجَالِ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْحَدِيثِ وَمِنْ الضُّعَفَاءِ وَذِكْرُ مَدَاهِيهِمْ وَأَخْبَارِهِمْ، تَحْقِيقُ: عَبْدُ الْعَلِيمِ الْبُسْتَوِيُّ، الْمَدِينَةُ الْمُتَوَرَّةُ، مَكْتَبَةُ الدَّارِ، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، (ط١)، ج٢، ص١٣٥.
- (١٧) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْمِيُّ، (ت) ٧٤٨هـ، تَذْكِرَةُ الْخُفَاطِ، بَيْرُوت، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، (ط١)، ج١، ص٢١٤.
- (١٨) ابْنُ حَجَرٍ، الْمَطَالِبُ الْعَالِيَّةُ، ج٧، ص٣١٣.
- (١٩) عَبْدُ الْحَقِّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، (ت) ٥٨١هـ، الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ الصُّغَرَى، تَحْقِيقُ: أُمُّ مُحَمَّدٍ بِنْتُ أَحْمَدَ الْهَلِيسِ، الْقَاهِرَةُ، مَكْتَبَةُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ، جَدَّة، مَكْتَبَةُ الْعِلْمِ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، (ط١)، ج٢، ص٦٧٤-٦٧٥.
- (٢٠) عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْقَطَّانِ (ت) ٦٢٨هـ، بَيَانُ الْوَهْمِ وَالْإِيْهَامِ فِي كِتَابِ الْأَحْكَامِ، تَحْقِيقُ: الْحُسَيْنُ آيَتُ سَعِيدٍ، الرِّيَّاضُ، دَارُ طَبِيعَةِ، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، (ط١)، ج٢، ص٢٧١-٢٧٢.
- (٢١) ابْنُ الْقَطَّانِ، بَيَانُ الْوَهْمِ وَالْإِيْهَامِ، ج٥، ص٧٧١.

- ابنُ أَحْمَدَ بْنِ قُدَامَةَ، (ت ٦٢٠هـ)، رَوَضَةُ
النَّاظِرِ وَجَنَّةُ الْمُنَاطِرِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ عَلَى
مَذْهَبِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، بَيْرُوت،
مُؤَسَّسَةُ الرِّيَّانِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ،
١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، (ط ٢)، ج ١، ص ٢٨٤.
- (٢٦) أَحْمَدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ إِسْمَاعِيلَ
الْبُوصَيْرِيِّ (ت ٨٤٠هـ)، إِتْحَافُ الْخَيْرَةِ
الْمَهْرَةِ بِزَوَائِدِ الْمَسَانِيدِ الْعَشْرَةِ، تَحْقِيقُ: دَارِ
الْمَشْكَاتِ لِلْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ، بِإِشْرَافِ أَبُو
نُعَيْمٍ يَاسِرِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، الرِّيَّاضِ، دَارُ
الْوَطَنِ لِلنَّشْرِ، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، (ط ١)،
ج ٣، ص ٣٣٠-٣٣١.
- (٢٧) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْلِيْبُ التَّهْلِيْبِ، ج ٦،
ص ١٧٦-١٧٧.
- (٢٨) مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ، (ت ٢٣٠هـ)، الطَّبَقَاتُ
الْكُبْرَى، تَحْقِيقُ: إِحْسَانُ عَبَّاسٍ، بَيْرُوت،
دَارُ صَادِرٍ، ١٩٦٨م، ط ١، ج ٦، ص ٢٩٨.
- (٢٩) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْلِيْبُ التَّهْلِيْبِ، ج ٦،
ص ٢٨٦.
- (٣٠) مُحَمَّدُ بْنُ حَبَّانٍ، (ت ٣٥٤هـ)، الثَّقَاتُ،
حَيْدَرُ أَبَادٍ، الدِّكْنِ، الْهِنْدُ، دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ
الْعُثْمَانِيَّةِ، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، (ط ١)،
ج ٥، ص ١١٢.
- (٣١) ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيلُ، ج ٥،
ص ٢٩٥.
- (٣٢) الدَّهْبِيُّ، مِيزَانُ الْاِعْتِدَالِ، ج ٢، ص ٥٩٥.
- (٣٣) ابْنُ حَجَرٍ، تَقْرِيبُ التَّهْلِيْبِ، ص ٣٥٢.
- (٣٤) الدَّهْبِيُّ، مِيزَانُ الْاِعْتِدَالِ، ج ٤، ص ٣٠٦.
- (٣٥) ابْنُ الْمُلقِّنِ، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ، ج ٧، ص ٤٠.
- (٣٦) أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)،
الدَّرَايَةُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْهَدَايَةِ،
تَحْقِيقُ: عَبْدُ اللَّهِ هَاشِمُ الْيَمَانِي الْمَدْنِي،
بَيْرُوت، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، (د.ت). (د.ط)،
ج ٢، ص ١٩٠.
- (٣٧) الْمُنَاوِي، التَّيْسِيرُ بِشَرْحِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ،
ج ٢، ص ٤٧٤.
- (٣٨) عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ قُدَامَةَ، (ت ٦٢٠هـ)،
الْمَغْنِي عَلَى مُخْتَصَرِ الْحَرْقِيِّ، الْقَاهِرَةُ،
مَكْتَبَةُ الْقَاهِرَةِ، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٦م، (د.ط)،
ج ٥، ص ٩.
- (٣٩) ابْنُ قَيْمٍ الْجُوزِيَّةِ، إِعْلَامُ الْمُوقَّعِينَ، ج ٢،
ص ٢٥٠.
- (٤٠) ابْنُ الْمُلقِّنِ، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ، ج ٧، ص ٤١.
- (٤١) ابْنُ حَجَرٍ، التَّلْخِيصُ الْحَبِيرُ، ج ٣،
ص ١٤٥-١٤٦.
- (٤٢) مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الشُّوْكَانِيُّ، (ت ١٢٥٠هـ)،
السَّبِيلُ الْجَرَّارُ الْمُتَدَقِّقُ عَلَى حَدَائِقِ الْأَزْهَارِ،
بَيْرُوت، دَارُ ابْنِ حَزَمٍ، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م،
(ط ١)، ص ٥٨١.
- (٤٣) الْعُمَارِيُّ، الْهَدَايَةُ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ
الْبِدَايَةِ، ج ٧، ص ٤٦٨.
- (٤٤) الْأَلْبَانِيُّ، إِروَاءُ الْعَلِيلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(١٤٧٦)، ج ٥، ص ٢٩٦-٢٩٧.

ص ١٤٥-١٤٦. المَنَافِي، التَّيْسِيرُ يَشْرَحُ
الْجَامِعَ الصَّغِيرَ، ج ٢، ص ٤٧٤.

(٥١) يُوسُفُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمِزِّي، (ت
١٧٤٢هـ)، ثَحْفَةُ الْأَشْرَافِ بِمَعْرِفَةِ الْأَطْرَافِ،
تَحْقِيقُ: عَبْدِ الصَّمَدِ شَرْفِ الدِّينِ، بَيْرُوتَ،
الْمَكْتَبُ الْإِسْلَامِي، وَالذَّارُ الْقَيْمَةُ، ١٤٠٣هـ،
١٩٨٣م، (٢ط)، ج ٣، ص ٣٩١.

(٥٢) مُحَمَّدُ بْنُ طَاهِرِ بْنِ الْقَيْسَرَانِيِّ، (ت
٥٠٧هـ)، أَطْرَافُ الْعَرَائِبِ وَالْأَفْرَادِ مِنْ
حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِلْإِمَامِ الدَّارِ قُطَيْبٍ،
تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ مُحَمَّدُ نَصَّارَ، السَّيِّدُ
يُوسُفُ، بَيْرُوتَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ،
١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، (١ط)، ج ٤، ص ٣٠٧.

(٥٣) وَذَكَرَ لَهُ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ شَيْخًا ثَالِثًا، هُوَ
إِبْرَاهِيمُ التَّخَعِيُّ. وَقَدْ أَخْرَجَ ابْنُ أَبِي
شَيْبَةَ فِي مُصَنَّفِهِ أَثَرَيْنِ مِنْ طَرِيقِ سُفْيَانَ،
عَنْ هِشَامِ بْنِ أَبِي كَلَيْبٍ - أَوْ هِشَامِ بْنِ
كَلَيْبٍ كَمَا سَمَّاهُ فِي الْأَثَرِ الثَّانِي - عَنْ
إِبْرَاهِيمَ. انْظُرْ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي
شَيْبَةَ، (ت ٢٣٥هـ)، الْمُصَنَّفُ، تَحْقِيقُ:
أُسَامَةُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، الْقَاهِرَةُ، دَارُ الْفَارُوقِ
الْحَدِيثِ، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، (١ط)،
كِتَابُ الْبُيُوعِ وَالْأَقْضِيَّةِ، فِي الشَّرِيكَينِ:
مَنْ قَالَ: الرِّبْحُ عَلَى مَا اصْطَلَحَا عَلَيْهِ
وَالْوَضِيعَةُ عَلَى رَأْسِ الْمَالِ، رَفَعَ الْأَثَرُ
(٢٠٣١٥)، ج ٧، ص ٧٧، الرَّجُلُ يَأْذُنُ

(٤٥) ابْنُ حَجَرٍ، التَّلْخِيسُ الْحَبِيرُ، ج ٣،
ص ٢٧.

(٤٦) تَنَاوَلَ الْبَاحِثُ الْمَذْكُورُ تَحْتَ هَذَا الرَّقْمِ،
حَدِيثَ أَنَسٍ، وَنَصَّهُ: أَنَّ رَجُلًا مِنْ كِلَابٍ
سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ، فَتَهَاةُ.
فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَطْرُقُ الْفَحْلَ
فَنَكْرِمُ، فَرَخَّصَ لَهُ فِي الْكَرَامَةِ. انْظُرْ:
الثَّنْيَانِ، الْأَحَادِيثُ الْوَارِدَةُ فِي الْبُيُوعِ
الْمَنْهِي عَنْهَا، الْمَدِينَةُ الْمُتَوَرَّةُ، عَمَادَةُ الْبَحْثِ
الْعِلْمِيِّ بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١٤٢٣هـ،
٢٠٠٢م، (١ط)، ج ١، ص ٣٤٨.

(٤٧) الثَّنْيَانِ، الْأَحَادِيثُ الْوَارِدَةُ فِي الْبُيُوعِ
الْمَنْهِي عَنْهَا، ج ١، ص ٣٤٧.

(٤٨) يُوسُفُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمِزِّي، (ت
١٧٤٢هـ)، تَهْلِيلُ الْكَمَالِ فِي أَسْمَاءِ
الرِّجَالِ، تَحْقِيقُ: بَشَّارُ عَوَّادٍ مَعْرُوفٍ،
بَيْرُوتَ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، ١٤٠٠هـ،
١٩٨٠م، (١ط)، ج ٣٠، ص ٢١٤-٢١٥.

(٤٩) الدَّهَبِيُّ، مِيزَانُ الْاِعْتِدَالِ، ج ٤، ص ٣٠٦.
(٥٠) ابْنُ الْمُلقِّنِ، الْبَدْرُ الْمُنِيرُ، ج ٧، ص ٤٠-٤١.

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ حَجَرٍ، (ت ٨٥٢هـ)،
لِسَانُ الْمِيزَانِ، تَحْقِيقُ: دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ
النَّظَامِيَّةِ، الْهِنْدُ، نُشِرَ: بَيْرُوتَ، مُؤَسَّسَةُ
الْأَعْلَمِي لِلْمَطْبُوعَاتِ، ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م،
(٢ط)، ج ٦، ص ١٩٨. ابْنُ حَجَرٍ، الدَّرَايَةُ
فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ الْهَدَايَةِ، ج ٢، ص ١٩٠.
ابْنُ حَجَرٍ، التَّلْخِيسُ الْحَبِيرُ، ج ٣،

لِلرَّجُلِ يَنْبِي فِي الدَّارِ ثُمَّ يُخْرِجُهُ، رَقْمُ
الْأَثَرِ (٢٢٨٩٢)، ج ٧، ص ٥٠٧.
(٥٤) ذَكَرَ ابْنُ الْمَدِينِيِّ فِي كِتَابِهِ تَسْمِيَةَ مَنْ
رَوَى عَنْهُ مِنْ أَوْلَادِ الْعَشْرَةِ، فِي بَابِ مَنْ
رَوَى عَنْهُ مِمَّنْ اسْمُهُ هِشَامٌ: "هِشَامُ بْنُ
عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ. وَبَعْدَهُ بِأَكْثَرِ مِنْ عَشْرَةِ
أَسْمَاءٍ، ذَكَرَ "هِشَامُ أَبُو كُلَيْبٍ". عَلِيُّ بْنُ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَدِينِيِّ، (ت ٢٣٤هـ)، تَسْمِيَةُ
مَنْ رَوَى عَنْهُ مِنْ أَوْلَادِ الْعَشْرَةِ، تَحْقِيقُ:
عَلِيُّ مُحَمَّدَ جَهَازٍ، الْكُوَيْتِ، دَارُ الْقَلَمِ،
١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، (ط ١)، بَابُ مَنْ رَوَى
عَنْهُ مِمَّنْ اسْمُهُ هِشَامٌ ١٤٤. وَقَالَ عَبْدُ
اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَاوِيًا عَنْ أَبِيهِ:
"وَسَأَلْتُهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ،
فَقَالَ: ثِقَّةٌ، رَوَى عَنْهُ يَحْيَى الْقَطَّانُ، ثُمَّ
قَالَ: "سَأَلْتُهُ عَنْ هِشَامِ أَبِي كُلَيْبٍ، قَالَ:
رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ، ثِقَّةٌ. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ
ابْنُ حَنْبَلٍ، (ت ٢٤١هـ)، الْعِلَلُ وَمَعْرِفَةُ
الرَّجَالِ رَوَايَةُ ابْنِهِ عَبْدِ اللَّهِ، تَحْقِيقُ:
وَصِيَّ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَبَّاسٍ، الرِّيَّاضِ، دَارُ
الْحَنَانِ، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، (ط ٢)، ج ٢،
ص ٥٠٧-٥٠٨. وَقَالَ الْبُخَّارِيُّ: "هِشَامُ
ابْنُ عَائِذِ الْأَسْلَمِيِّ، نَسَبُهُ عَلِيُّ بْنُ مُسْهَرٍ.
وَقَالَ أَبُو نُعَيْمٍ: هِشَامُ بْنُ عَائِذِ بْنِ نَصِيبٍ
الْأَسَدِيُّ. وَقَالَ وَكِيعٌ: الْأَسَدِيُّ. يُحَدِّثُ
عَنْ أَبِيهِ وَأَبِي صَالِحٍ. رَوَى عَنْهُ وَكِيعٌ
وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَعَلِيُّ بْنُ مُسْهَرٍ وَيَحْيَى

الْقَطَّانُ. وَقَالَ فِي تَرْجَمَةِ أُخْرَى: "هِشَامُ
أَبُو كُلَيْبٍ [وَفِي نُسَخَةٍ: هِشَامُ بْنُ كُلَيْبٍ]
يُعَدُّ فِي الْكُوفِيِّينَ. عَنْ الشَّعْبِيِّ وَابْنِ أَبِي
نُعْمٍ. رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ. الْبُخَّارِيُّ،
التَّسَارِيعُ الْكَبِيرُ، ج ٨، ص ١٩٩. ج ٨،
ص ١٩٦. وَقَالَ مُسْلِمٌ: أَبُو كُلَيْبٍ هِشَامُ.
عَنْ الشَّعْبِيِّ وَابْنِ أَبِي نُعْمٍ، رَوَى عَنْهُ
الثَّوْرِيُّ. وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: أَبُو هِشَامِ
عَائِذُ بْنُ نَصِيبٍ. سَمِعَ ابْنُ عُمَرَ، رَوَى
عَنْهُ شُعْبَةُ وَابْنُ هِشَامٍ، وَمَرْوَانُ بْنُ
مُعَاوِيَةَ. مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ، (ت ٢٦١هـ)،
الْكُنَى وَالْأَسْمَاءُ، تَحْقِيقُ: عَبْدُ الرَّحِيمِ
الْقَشْقَرِيُّ، الْمَدِينَةُ الْمُتَوَرَّةُ، عَمَادَةُ الْبَحْثِ
الْعِلْمِيِّ بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١٤٠٤هـ،
١٩٨٤م، (ط ١)، ج ٢، ص ٧١٠. ج ٢،
ص ٨٧٧. وَقَالَ الْأَجْرِيُّ: "سَأَلْتُ أَبَا دَاوُدَ
عَنْ هِشَامِ [ابْنِ نَصِيبٍ]، فَقَالَ: ثِقَّةٌ. وَقَالَ
فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: "سَأَلْتُ أَبَا دَاوُدَ عَنْ
هِشَامِ بْنِ كُلَيْبٍ، فَقَالَ: كُوفِيٌّ مِمَّنْ رَوَى
عَنْهُ سُفْيَانُ. وَلَمْ يَلْقَهُ شُعْبَةُ. سُلَيْمَانُ بْنُ
الْأَشْعَثِ أَبُو دَاوُدَ، (ت ٢٧٥هـ)، سَوَالَاتُ
أَبِي عُبَيْدٍ الْأَجْرِيِّ أَبُو دَاوُدَ السُّجِسْتَانِيَّ
فِي الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ عَلِيُّ
قَاسِمِ الْعُمَرِيِّ، الْمَدِينَةُ الْمُتَوَرَّةُ، عَمَادَةُ
الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ،
١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، (ط ١)، ص ١٥٢،
ص ٣٣٤. وَقَالَ الْعِجْلِيُّ: "هِشَامُ بْنُ عَائِذِ

ابن نَصِيبٍ: ثَقَّةٌ. رَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ. سَمِعَ مِنْهُ الثَّوْرِيُّ. ثُمَّ ذَكَرَ هِشَامًا أَبَا كُلَيْبٍ فِي تَرْجَمَةِ لِحَاقَةٍ، وَأَخْرَجَ الْحَدِيثَ عَنْهُ، فَقَالَ: "حَدَّثَنَا أَبُو نَعِيمٍ ثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ أَبِي كُلَيْبٍ عَنْ بَنِي أَبِي نَعِيمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ أَوْ أَجَرِ الْفَحْلِ. الْعَجَلِيُّ، مَعْرِفَةُ الثَّقَاتِ، ج ٢، ص ٣٢٩. ج ٢، ص ٣٣١. وَقَالَ ابْنُ حِبَّانَ فِي الثَّقَاتِ: "هِشَامُ بْنُ عَائِذٍ بْنُ نَصِيبٍ الْأَسَدِيُّ: يَرْوِي عَنْ أَبِي صَالِحٍ. رَوَى عَنْهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ. وَقَالَ فِي تَرْجَمَةِ أُخْرَى: "هِشَامُ أَبُو كُلَيْبٍ. مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ. يَرْوِي عَنْ الشَّعْبِيِّ. رَوَى عَنْهُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ. ابْنُ حِبَّانَ، الثَّقَاتِ، ج ٧، ص ٥٧٠. ٥٦٨. وَقَالَ الْفَسَوِيُّ: "حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ قَالَ: ثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ ابْنِ عَائِذٍ بْنِ نَصِيبٍ الْأَسَدِيِّ، وَقَدْ سَمِعَ مِنْهُ أَبُو نَعِيمٍ، وَرَوَى شُعْبَةُ عَنْ عَائِذٍ. وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: "وَقَالَ [أَبُو نَعِيمٍ]: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ أَبِي كُلَيْبٍ، كُوفِيٍّ مِنْ صَالِحِيهِمْ وَخِيَارِهِمْ، ثَقَّةٌ. يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ الْفَسَوِيُّ، (ت ٢٧٧هـ)، الْمَعْرِفَةُ وَالتَّارِيخُ، تَحْقِيقُ: أَكْرَمُ ضِيَاءِ الْعُمَرِيِّ، بَيْرُوتَ، مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، (ط ٢)، ج ٣، ص ١١٠. ج ٣، ص ٩٠. وَقَالَ ابْنُ شَاهِينَ: (١٥٣١)

وَهِشَامُ بْنُ عَائِذٍ بْنُ نَصِيبٍ: ثَقَّةٌ. رَوَى عَنْهُ يَحْيَى الْقَطَّانُ. قَالَهُ أَحْمَدُ وَيَحْيَى. ثُمَّ قَالَ: (١٥٣٢) وَهِشَامُ أَبُو كُلَيْبٍ رَوَى عَنْهُ الثَّوْرِيُّ قَالَهُ أَحْمَدُ. عُمَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَاهِينَ، (ت ٣٨٥هـ)، تَارِيخُ أَسْمَاءِ الثَّقَاتِ، تَحْقِيقُ: صُبْحِي السَّامِرِيُّ، الْكُوفِيُّ، الدَّارُ السُّلَفِيَّةُ ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ط ١، ص ٢٥١. (٥٥) ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ، ج ٩، ص ٦٤-٦٥. ج ٩، ص ٦٨. (٥٦) الْمِزْيُ، تَهْذِيبُ الْكَمَالِ فِي أَسْمَاءِ الرِّجَالِ، ج ٣٠، ص ٢١٤. إِسْمَاعِيلُ بْنُ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ، (ت ٧٧٤هـ)، التَّكْمِيلُ فِي الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ وَمَعْرِفَةُ الثَّقَاتِ وَالضُّعَفَاءِ وَالْمَجَاهِيلِ، دِرَاسَةٌ وَتَحْقِيقُ: شَادِي بَن مُحَمَّدَ بْنَ سَالِمِ آلِ نَعْمَانَ، الْيَمَنُ، مَرَكُزُ النُّعْمَانِ لِلْبَحْثِ وَالدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَتَحْقِيقُ الثَّرَاثِ وَالتَّرْجَمَةِ، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م، (ط ١)، ج ١، ص ٤٧٤. الدَّهْبِيُّ، الْكَاشِفُ، ج ٢، ص ٣٣٦. مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْبِيِّ، (ت ٧٤٨هـ)، تَارِيخُ الْإِسْلَامِ وَوَفَيَاتُ الْمَشَاهِيرِ وَالْأَعْلَامِ، تَحْقِيقُ: عُمَرُ عَبْدِ السَّلَامِ التَّدْمُرِيُّ، بَيْرُوتَ، دَارُ الْكِتَابِ الْعَرَبِيِّ، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، (ط ٢)، ج ٩، ص ٣٢٠. (٥٧) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدُّوَلَائِيِّ، (ت ٣١٠هـ)، الْكُنَى وَالْأَسْمَاءُ، تَحْقِيقُ: أَبُو قُتَيْبَةَ نَظَرُ

- مُحَمَّدُ الْفَارِيسِيُّ، بَيْرُوت، دَارُ ابْنِ حَزْمٍ، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، (ط١)، ج٣، ص٩٣٢.
- (٥٨) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْلِيِّ، (ت٥٧٤هـ)، **المَقْتَنَى فِي سَرْدِ الْكُنَى**، تحقيق: مُحَمَّدُ صَالِحُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمُرَادِ، المَدِينَةُ الْمُتَوَرَّةُ، الْمَجْلِسُ الْعِلْمِيُّ بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ١٤٠٨هـ، (ط١)، ج٢، ص٣٣.
- (٥٩) مُسْلِمٌ، **الْكُنَى وَالْأَسْمَاءُ**، ج٢، ص٧١٠.
- ج٢، ص٨٧٧.
- (٦٠) الْقَيْسَرَانِيُّ، **أَطْرَافُ الْغَرَائِبِ وَالْأَفْرَادِ لِلدَّارَقُطْنِيِّ**، ج٤، ص٣٠٧.
- (٦١) أَبُو إِسْحَاقَ الْحَوِينِيُّ، **ثَلُثُ الثَّبَالِ بِمُعْجَمِ الرُّجَالِ الَّذِينَ تُرْجَمُ لَهُمْ فَضِيلَةُ الشَّيْخِ الْمُحَدَّثِ أَبُو إِسْحَاقَ الْحَوِينِيُّ**، وَيَتَضَمَّنُ جَمْعًا مِنْ كُتُبِ الشَّيْخِ أَبِي إِسْحَاقَ الْحَوِينِيِّ، جَمْعُهُ وَرَبُّهُ: أَبُو عَمْرٍو أَحْمَدُ بْنُ عَطِيَّةَ الْوَكِيلُ، مِصْر، دَارُ ابْنِ عَبَّاسٍ، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م، (ط١)، ج٣، ص٤٦٦-٤٦٧.
- (٦٢) ابْنُ حَنْبَلٍ، **الْعِلَلُ وَمَعْرِفَةُ الرُّجَالِ رِوَايَةً ابْنِهِ عَبْدِ اللَّهِ**، ج٢، ص٥٠٨.
- (٦٣) الْفَسَوِيُّ، **الْمَعْرِفَةُ وَالتَّارِيخُ**، ج٣، ص٩٠.
- (٦٤) ابْنُ حِبَّانٍ، **الثَّقَاتُ**، ج٧، ص٥٦٨.
- (٦٥) ابْنُ حَجَرٍ، **التَّلْخِيسُ الْحَسِيرُ**، ج٣، ص١٤٥-١٤٦.
- (٦٦) وَرَدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى مِنْ طَرِيقَيْنِ، إِسْنَادُ كُلِّ مِنْهُمَا حَسَنٌ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ:

- الأولَى أَخْرَجَهَا: الدَّارَقُطْنِيُّ، **سُنَنُ الدَّارَقُطْنِيِّ**، كِتَابُ الْبُيُوعِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٢٩٨٥)، ج٣، ص٤٦٨. وَمِنْ طَرِيقِ الدَّارَقُطْنِيِّ: الْبَيْهَقِيُّ، **السُّنَنُ الْكُبْرَى**، جَمَاعُ أَبْوَابِ الْخَرَجِ بِالضَّمَانِ وَالرَّدِّ بِالْعُيُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، بَابُ النَّهْيِ عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (١٠٨٥٤)، ج٥، ص٥٥٤. وَالثَّانِيَةُ أَخْرَجَهَا: الْبَيْهَقِيُّ، **مَعْرِفَةُ السُّنَنِ وَالْأَثَارِ**، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْعَرَرِ وَتَمَنِّ عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (١١٤٤٤)، ج٨، ص١٤٧.
- (٦٧) أَخْرَجَهُ عَنْ أَبِي نَعِيمٍ، بِسَنَدٍ صَحِيحٍ إِلَى أَبِي نَعِيمٍ: الْعَجَلِيُّ، **مَعْرِفَةُ الثَّقَاتِ**، رَقْمُ (١٩٠٥)، ج٢، ص٣٣١. وَأَخْرَجَهُ عَنْ الْفَرَايِبِيِّ، بِسَنَدٍ صَحِيحٍ إِلَى الْفَرَايِبِيِّ: أَحْمَدُ بْنُ شُعَيْبٍ النَّسَائِيُّ، (ت٣٠٣هـ)، **سُنَنُ النَّسَائِيِّ**، إِشْرَافُ وَمُرَاجَعَةُ: صَالِحُ آلِ الشَّيْخِ، الرِّيَّاضُ، دَارُ السَّلَامِ، دِمَشْقُ، دَارُ الْفَيْحَاءِ، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، (ط١)، كِتَابُ الْبُيُوعِ، بَابُ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٤٦٧٨)، ص٦٤٣. وَأَخْرَجَهُ عَنْ وَكِيعٍ، بِسَنَدٍ صَحِيحٍ إِلَى وَكِيعٍ: ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، **الْمُصَنَّفُ**، كِتَابُ الْبُيُوعِ وَالْأَفْضِيَّةِ، فِي عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٢٣٠٧١)، ج٧، ص٥٣٩. وَمِنْ طَرِيقِ أُخْرَى بِسَنَدٍ حَسَنٍ إِلَى وَكِيعٍ: الدَّارَقُطْنِيُّ، **سُنَنُ الدَّارَقُطْنِيِّ**، كِتَابُ الْبُيُوعِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ

(٢٩٨٥)، ج ٣، ص ٤٦٨. وَمِنْ طَرِيقِ

الدَّارِ قُطْنِيٍّ أَخْرَجَهُ: الْبَيْهَقِيُّ، السُّنَنُ

الْكُبْرَى، جُمَاعُ أَبْوَابِ الْخَرَجِ بِالضَّمَانِ

وَالرَّدِّ بِالْعُيُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، بَابُ النَّهْيِ عَنِ

عَسَبِ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (١٠٨٥٤)،

ج ٥، ص ٥٥٤. قَالَ الْبَيْهَقِيُّ - فِي السُّنَنِ

الْكُبْرَى -: وَكَذَلِكَ قَالَهُ إِسْحَاقُ الْحَنْظَلِيُّ

[ابْنُ رَاهُوَيْه]، عَنْ وَكَيْعٍ: «نَهَى عَنْ عَسَبِ

الْفَحْلِ»، الْبَيْهَقِيُّ، السُّنَنُ الْكُبْرَى، جُمَاعُ

أَبْوَابِ الْخَرَجِ بِالضَّمَانِ وَالرَّدِّ بِالْعُيُوبِ

وَغَيْرِ ذَلِكَ، بَابُ النَّهْيِ عَنِ عَسَبِ الْفَحْلِ،

ج ٥، ص ٥٥٤.

(٦٨) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٧،

ص ٥٢-٥٣.

(٦٩) ابْنُ حَجَرٍ، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٣٧٥.

(٧٠) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٨،

ص ٢٧٣-٢٧٤. ج ١١، ص ١٢٥-١٣٠.

(٧١) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٩،

ص ٥٣٦.

(٧٢) ابْنُ حَجَرٍ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٩،

ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٧٣) ابْنُ حَجَرٍ، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٥١٥.

(٧٤) وَرَدَ عَنِ ابْنِ مَاسْرُجٍ مِنْ طَرِيقَيْنِ، إِسْنَادُ

كُلِّ مِنْهُمَا صَحِيحٌ إِلَى ابْنِ مَاسْرُجٍ:

أَخْرَجَ الْأَوَّلَى: أَبُو يَعْلَى، مُسْتَدْرَأُ أَبِي يَعْلَى،

رَقْمُ الْحَدِيثِ (١٠٢٤)، ج ٢، ص ٣٠١.

وَأَخْرَجَ الثَّانِيَةَ عَنْ ابْنِ مَاسْرُجٍ، وَرَوَايَةٌ

نُعَيْمٍ: الطَّحَّانِيُّ، شَرْحُ مُشْكِلِ الْأَثَارِ، بَابُ

بَيَانِ مُشْكِلِ مَا رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ

نَهْيِهِ عَنِ قَفِيزِ الطَّحَّانِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ

(٧١١)، ج ٢، ص ١٨٦-١٨٧.

(٧٥) ابْنُ حَجَرٍ، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٥٦٤.

(٧٦) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الدَّهْلِيِّ، (ت ٥٧٤٨)،

الْمُغْنِي فِي الضُّعْفَاءِ، تَحْقِيقُ: ثَوْرُ الدِّينِ

عَتَرٍ، قَطَرٌ، إِدَارَةُ إِحْيَاءِ الثَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ،

(د.ت). (د.ط)، ج ٢، ص ٧٠٠. ابْنُ

حَجَرٍ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ١٠، ص ٤٥٩-

٤٦٣. ابْنُ عَبْدِ، الْكَامِلُ فِي ضَعْفَاءِ

الرُّجَالِ، ج ٨، ص ٢٥٢-٢٥٦. كَمَا أَنَّ فِي

إِسْنَادِهِ إِلَى نُعَيْمٍ ضَعْفًا؛ فِيهِ: يَحْيَى بْنُ

عُثْمَانَ بْنِ صَالِحِ بْنِ صَفْوَانَ: قَالَ ابْنُ

حَجَرٍ: "صَدُوقٌ، رُؤْيِي بِالشَّيْخِ، وَلَيْتَهُ

بَعْضُهُمْ؛ لِكُونِهِ حَدَّثَ مِنْ غَيْرِ أَصْلِهِ. ابْنُ

حَجَرٍ، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٥٩٤.

(٧٧) أَخْرَجَهُ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ إِلَى حَبَّانٍ: أَحْمَدُ

ابْنُ شُعَيْبٍ النَّسَائِيُّ، (ت ٥٣٠٣)، السُّنَنُ

الْكُبْرَى، تَحْقِيقُ: حَسَنُ عَبْدِ الْمُنْعِمِ شَلْبِي،

بَيْرُوتُ، مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، ١٤٢١هـ،

٢٠٠٠م، (ط ١)، كِتَابُ الْمَزَارَعَةِ، عَسَبُ

الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٤٦٧٦)، ج ٤،

ص ٤٢٦.

(٧٨) أَخْرَجَهُ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ إِلَى الرَّقِّيِّ: أَبُو

بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ (ت ٥٢٧٩)،

التَّارِيخُ الْكَبِيرُ الْمَعْرُوفُ بِتَارِيخِ ابْنِ أَبِي

ص ٤٦٤. ابن حَجَر، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ،
ج ١٠، ص ٢٦٩-٢٧١.
(٨٣) النَّسَائِيُّ، السُّنَنُ الْكُبْرَى، كِتَابُ الْمَزَارَعَةِ،
عَسْبُ الْفَحْلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٤٦٧٦)،
وَرَقْمُ (٤٦٧٥)، ج ٤، ص ٤٢٦.
(٨٤) ابن حَجَر، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٥٤٣.
(٨٥) ابن حَجَر، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٤،
ص ٣٤٣-٣٤٦.
(٨٦) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ، (ت)
٢٥٦هـ، صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ، الرِّيَاضُ، دَارُ
السَّلَامِ، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م، (ط ٢)، كِتَابُ
الْإِجَارَةِ، بَابُ كَسْبِ الْإِمَاءِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(٢٢٨٣)، ص ٣٦٤.
(٨٧) أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنِ تَيْمِيَّةَ، (ت)
٧٢٨هـ، مَجْمُوعُ فَتَاوَى شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ
تَيْمِيَّةَ، جَمْعٌ وَتَرْتِيبٌ: عَبْدُ الرَّحْمَنِ
الْعَاصِمِيُّ، الْمَدِينَةُ النَّبَوِيَّةُ، مَجْمَعُ الْمَلِكِ
فَهْدٍ لِبَطَاعَةِ الْمُصَحَّفِ الشَّرِيفِ، ١٤١٦هـ،
١٩٩٥م، (د.ط)، ج ٣٠، ص ١١٣.
(٨٨) ابْنُ تَيْمِيَّةَ، مَجْمُوعُ الْفَتَاوَى، ج ٢٨،
ص ٨٨.
(٨٩) مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنِ قَيْمٍ الْجَوْزِيَّةَ، (ت)
٧٥١هـ، إِغَاثَةُ اللَّهْفَانِ مِنْ مَصَائِدِ
الشَّيْطَانِ، تَحْقِيقٌ: مُحَمَّدُ الْفَقِي، الرِّيَاضُ،
مَكْتَبَةُ الْمَعَارِفِ، (د.ط)، ج ٢، ص ٤٤.
(٩٠) الشُّوْكَانِيُّ، السَّيْلُ الْجَرَّارُ، ص ٥٨١.

خَيْمَةُ، السَّفَرُ الثَّلَاثُ، تَحْقِيقٌ: صَلَاحُ بْنُ
فَتْحِي هِلَال، الْقَاهِرَةُ، الْفَارُوقُ الْحَدِيثِيَّةُ
لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م،
(ط ١)، ج ٣، ص ٢٦٢.
(٧٩) النَّسَائِيُّ، سُنَنُ النَّسَائِيِّ، كِتَابُ الْيُوعِ،
بَابُ بَيْعِ ضِرَابِ الْجَمَلِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(٤٦٧٧)، ص ٦٤٣. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ
حَنْبَلٍ، (ت ٢٤١هـ)، مُسْنَدُ أَحْمَدَ، تَحْقِيقٌ:
شُعَيْبُ الْآرْنَؤُوط، مُحَمَّدُ نَعِيمُ الْعِرْقُسُوسِي،
عَادِلُ مُرْشِد، إِبْرَاهِيمُ الزَّيْتِق، مُحَمَّدُ
رَضْوَانُ الْعِرْقُسُوسِي، كَامِلُ الْخَرَّاط،
بَيْرُوت، مَوْسَسَةُ الرِّسَالَةِ، ١٤٢١هـ،
٢٠٠١م، (ط ١)، رَقْمُ الْحَدِيثِ (٧٩٧٦)،
ج ١٣، ص ٣٥٥. أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو الْبَزَّارُ،
(ت ٢٩٢هـ)، مُسْنَدُ الْبَزَّارِ الْمُسَمَّى الْبَحْرُ
الرُّخَّارُ، تَحْقِيقٌ: مَحْفُوظُ الرَّحْمَنِ زَيْنُ
اللَّهِ وَعَادِلُ سَعْدٍ وَصَبْرِي الشَّافِعِي،
الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ، مَكْتَبَةُ الْعُلُومِ وَالْحِكْمِ،
١٩٨٨م-٢٠٠٩م، (ط ١)، رَقْمُ الْحَدِيثِ
(٩٨٢٠)، ج ١٧، ص ١٨٨.
(٨٠) ابْنُ حَجَر، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٩،
ص ٩٧-٩٨.
(٨١) ابْنُ حَجَر، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٢٦٦.
تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، ج ٤، ص ٣٤٤-٣٤٦.
(٨٢) ابْنُ حَجَر، تَقْرِيبُ التَّهْذِيبِ، ص ٥٤٣.
وَانْظُرْ: ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ، الْجَرَحُ وَالتَّعْدِيلُ،
ج ٨، ص ٢٢٩. ابْنُ حَبَّانٍ، الثَّقَاتُ، ج ٧،

دور مبدأ السيادة في الحد من ظاهرة القتل المستهدف

في إطار القانون الدولي العام

د. محمد خلف البقور*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/٨/١٣ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١١/١٦ م

ملخص

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة تفعيل النصوص القانونية الخاصة بمظاهر السيادة من أجل الحد من إنتشار ظاهرة القتل المستهدف، وذلك من خلال تحديد مفاهيم ومسميات هذه الظاهرة، وبيان إرتباطها بمفاهيم السيادة، ومدى شرعيتها، لعل ذلك يحد من انتشارها. حيث يعدّ استخدام القوة أو اللجوء إليها محرماً دولياً وفقاً لكافة نصوص القانون الدولي المعاصر وقواعده، باستثناء حالة الدفاع الشرعي، وما تضمنه الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وبما أنّ المفاهيم الاتفاقية والعرفية المستندة إلى ميثاق الأمم المتحدة تلزم أشخاص القانون الدولي باحترام إستقلال سيادة الدول صغيرها وكبيرها، ومن ثم يمكن الاعتماد عليها كضابط قانوني واجب الاحترام. حيث أنّ كافة الدساتير الداخلية للدول، والنصوص الدولية متفقة على ذلك، كما أنّها تُشكّل مصدراً رئيسياً في احترام إستقلال اقليم الدول، والتزاماً قانونياً وأخلاقياً بعدم التعدي على أشخاص وقتلهم على إقليم تلك الدول، وهو ما انتشر في الفترات الأخيرة تحت مسميات متعددة منها القتل المستهدف، وهذا ما تناولته الدراسة من خلال مطلبين لكل مبحث مع مقدمة وخاتمة.

Abstract

This study aims to activate the legal texts related to the supremacy aspects in order to limit the spread of the targeted killing phenomenon. This came through determining the concepts and the parameters of this phenomenon and showing its correlation with the supremacy concepts and their legitimacy, which might limit its spread. Since the use of power or resorting to it is internationally forbidden according to all texts of the contemporary international rules, except for the case of legitimate defense

* أستاذ مساعد، قسم العلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

and what the 7th Chapter of the Charter of the United Nations implies. Since convention and customary concepts based on the Charter of the United Nations oblige persons of the international law to respect the sovereignty of small and large States, and thus can be relied upon as a duty-bound legal officer that should be respected, where all internal constitutions of States and international texts are in agreement. Additionally, they form a major source of respect for the independence of the territory of States, and a legal and moral obligation not to trespass upon and kill people in the territory of those countries, which has spread recently under different names of targeted killings. This is what the study has addressed through two requirements for each topic with an introduction and conclusion.□

المقدمة:

يعدّ مبدأ السيادة من المبادئ الرئيسية التي يقوم عليها النظام القانوني الدولي، ومن أهم الضمانات التي تكفل تطبيق قواعد القانون الدولي في معظم فروعته الرئيسية، ومن ثم يُعدّ التهديد أو اللجوء إلى استخدام القوة في غير الحالات المتعارف عليها في القانون الدولي اختراقاً لهذا المبدأ الذي يعد من الركائز الأساسية في تحقيق العدالة والالتزام بأحكام ميثاق هيئة الأمم المتحدة الخاصة بعدم التدخل في شؤون الدول الداخلية، واحترام حقوق الإنسان أينما كان، ولقد لجأت بعض الدول في الفترات الأخيرة

إلى استخدام القوة القاتلة عن بعد من خلال استخدام تكنولوجيا حربية وعسكرية حديثة، مثل الطائرات بدون طيار وغيرها تحت غطاء حماية الأمن القومي، وحق الدفاع عن النفس ومكافحة الإرهاب، مع عدم وجود ضوابط قانونية دولية واضحة تحكمها، خاصة عند حدوث تلك العمليات خارج نطاق النزاعات المسلحة. مع العلم أن قواعد القانون الدولي تمنع التهديد أو استخدام القوة إلا في حالات محددة، ومع ذلك نشهد وبشكل يومي -تقريباً- في الإعلام خبراً غامضاً عن استهداف شخص ما مع عدد من رفاقه بغارة جوية بطائرة دون طيار، دون أن

مبادئ القانون الدولي العام، والجانب الثاني عملي يتناول مسألة تطبيق قواعد القانون الدولي بشأن موضوع يتعلق بحياة الناس، والعمل على تفعيل مبادئ القانون الدولي، وفي مقدمتها مبدأ سيادة الدول من أجل الحد من ظاهرة اللجوء للقتل المستهدف، وخاصة بشكل كبير في محيط الدول العربية التي تشهد مثل هذه الوقوعات بصورة ملفتة.

منهجية الدراسة ونطاقها:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التحليلي، حيث تم عرض النصوص القانونية والقرارات الدولية التي تتعلق بالموضوع في إطار القانون الدولي العام، وتحليلها وبيان مدى إمكانية الحد من اللجوء إلى ظاهرة القتل المستهدف، وأحيانا اعتمدت على المنهج الوصفي لبعض المفاهيم المرتبطة بموضوع الدراسة، حيث تم البحث في بعض القرارات وأحكام المحاكم التي تناولت هذا الموضوع من أجل تفعيل ماورد فيها من أحكام للحد من الظاهرة محل الدراسة، مع وجود عدة صعوبات تتمثل الصعوبة الأولى في ارتباط وتداخل موضوع هذه الدراسة مع كثير من قواعد ومفاهيم القانون الدولي مثل السيادة المطلقة والمقيدة، والمصادقية، والدفاع الشرعي، وتطبيق الفصل السابع لهيئة الأمم

يسبق ذلك تنسيق مع السلطات المحلية، ودون وجود أحكام قضائية تدين هؤلاء الأشخاص المستهدفين، وسبب استهدافهم في معظم الأحيان، وهل كان الاستهداف يتمشى مع مبدأ احترام سيادة الدول الموجودين على أراضيها هؤلاء الأشخاص وفقاً للقانون الدولي أم لا؟ وهل تم مراعاة قواعد القانون الدولي الإنساني بخصوص الضحايا من المدنيين الذين تمت أصابتهم في هذا العمل بقصد أم بغير قصد؟ وهل تم مراعاة القانون الدولي الخاص بحقوق الإنسان عندما يتم قتل إنسان دون ثبوت التهمة عليه وعدم مراعاة حق الإنسان في الحياة تطبيقاً لأحكام المواثيق الدولية والأعراف الدولية؟

وما جعلني أتناول موضوع بحثنا بالدراسة هو مدى ارتباط هذه السلوكيات من قبل بعض الدول بمصادقية هيئة الأمم المتحدة وقواعد القانون الدولي لدى الطلاب الذين قمت بتدريسهم مادة القانون الدولي على مدار سنوات طويلة.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في جانبين: الأول نظري: يتمثل بعدم الكتابة فيه من قبل أستاذنا لمبدأ السيادة، مما قد يشكل إضافة للمكتبة العربية والباحثين المهتمين بتطبيق

الداخلية. الأمر الذي قد يثير عدة تساؤلات منها: ما هي طبيعة النصوص والقرارات الدوليّة التي تساعد على منع اللجوء للقتل المستهدف؟ ثم التساؤل الثاني مرتبط بمقدرة مبدأ السيادة في الحد من اللجوء لظاهرة القتل المستهدف، وما هي أفضل الطرق لتفعيل دور مبدأ السيادة في الحد من ظاهرة القتل المستهدف؟.

خطة البحث:

لقد تم بحث موضوع دور مبدأ السيادة في الحد من ظاهرة القتل المستهدف في إطار القانون الدولي العام وفق تقسيم ثنائي بالإضافة إلى مقدمة تناولت التعريف بإشكاليات الدراسة، ثم في نهاية البحث خاتمة تضمنت النتائج والتوصيات، وذلك وفق التقسيم الآتي:

مقدمة.

المبحث الأول: تعريف القتل المستهدف وأسبابه ومبرراته القانونية.

المطلب الأول: تعريف استخدام ظاهرة القتل المستهدف ونطاقها ومسمياتها.

المطلب الثاني: المبررات والمسوغات القانونية عند استخدام ظاهرة القتل المستهدف.

المبحث الثاني: احترام: مبدأ السيادة يحد من ظاهرة القتل المستهدف.

المتحدة. كما تتمثل الصعوبة الثانية في ندرة المصادر القانونية وقلتها التي تناولت موضوع القتل المستهدف، باعتبار أن معظم الدراسات تناولته من جانب سياسي فقط. أمّا الصعوبة الثالثة فهي تداخل موضوع هذه الدراسة مع ممارسات أشخاص القانون الدولي في الجانب السياسي والتطبيقي للقانون الدولي.

مشكلة الدراسة:

إن انتشار اللجوء إلى استخدام ظاهرة القتل عن بعد باستخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة ضمن ما يسمى بالقتل المستهدف وخاصة في محيط الدول العربية، مع ارتباط ذلك بقناعة الأفراد بعدم قدرة أحكام القانون الدولي العام على منع انتشار هذه الظاهرة، ولذلك فإنه يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ اللجوء لهذه الظاهرة يترتب عليه كثيراً من النتائج السلبية، ومن أهمها مخالفة أحكام القانون الدولي الإنساني، وما هو متفق عليه من قواعد قانونية متعلقة بعدم جواز قتل أي إنسان دون محاكمة عادلة.

ولما كان قتل الإنسان عن بعد يتعارض مع كل النصوص والقرارات والمبادئ الدوليّة، وعلى رأسها مبدأ احترام سيادة الدول، وعدم التدخل في شؤونها

المطلب الأول: كيفية تفعيل مبدأ السيادة للحد من ظاهرة القتل المستهدف.

المطلب الثاني: المسؤولية القانونية الدولية لاستخدام ظاهرة القتل المستهدف خاتمة البحث.

المبحث الأول: تعريف القتل المستهدف وأسبابه ومبرراته القانونية.

لم يتطرق القانون الدولي إلى ظاهرة القتل المستهدف، أو ما يسمى بالقتل المسير، أو القتل عن بعد، بوضع نصوص وأحكام مباشرة تحدد وتمنع استخدامه من قبل الدول، ولكن النصوص الواردة في ميثاق هيئة الأمم المتحدة، وخصوصاً المادة الأولى والثانية ترتبطان بشكل واضح بهذه الظاهرة، حيث إن وضع قواعد متعلقة باستخدام القوة وحظرها، أو التهديد بها أمر محسوم، مما يجعل أي خروج على هذه الحالات يعدّ تعدّ على مبادئ القانون الدولي، وفي مقدمتها مبدأ السيادة والذي يعدّ النصوص التي تنطبق عليه هي نفسها التي يمكن التمسك بها للحد من هذه الظاهرة التي ازداد استخدامها مع تطور الصناعات العسكرية والوسائل التكنولوجية، التي يمكن استخدامها في القتل المستهدف، أو ما يسمى القتل عن بعد، وإرجاع الظاهرة محل الدراسة إلى مفاهيم السيادة، يساعد في

الحد من اللجوء إليها، باعتبار أنّ السيادة كباقي القيم غير خاضعة للمقاييس المادية. ومن ثمّ فهي وحدة تامة غير قابلة للتجزئة تماماً، كالحرية والخير والجمال وغيرها من القيم^(١)، مما يساهم بوضع تشريعات وطنية ودولية من خلال المؤسسات التي تعمل على حماية حقوق الإنسان في زماني السلم والحرب، وفي مقدمتها حق الإنسان في الحياة^(٢). حيث تضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته الجمعية العامة بتاريخ ١٠/١٢/١٩٤٨ في المادة الثالثة لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه" وكذلك نص المادة ١١ من الإعلان المذكور على أن "كل شخص متهم بجريمة يعدّ بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه" بالإضافة إلى أن جميع المواثيق الدولية، والتشريعات الوطنية، تعدّ حق الإنسان في الحياة أمراً غاية في الأهمية وهو من أول الحقوق وأهمها؛ لما يترتب عليه كثير من الحقوق التي لا يجوز المساس بها، ومن ضمنها الحق في السلامة الجسدية، سواء ما تعلق منها بالكيان المادي أو المعنوي، ومن ثم كيف يتم قتل شخص عن بعد أو استهداف أشخاص دون محاكمة؟ وفي حال كان متواجداً بين المدنيين. ومن ثم القول بوجود

توافق على القواعد التي تشكل في مجموعها ما يُعرف بالقانون الدولي لحقوق الإنسان، والقانون الدولي الإنساني^(٣). وقد حدّد ميثاق الأمم المتحدة وفقاً للمادة (٥١) قواعد استخدام القوة، وبيّن حالاتها، وحصرها بحق الدفاع الشرعي، أو وفقاً لمفهوم الأمن الشامل لحماية السلم والأمن الدوليين^(٤). وسوف أتناول في هذه الدراسة من خلال مطلّيين، الأول يُبيّن تعريف استخدام ظاهرة القتل المستهدف ونطاقها ومسمياتها، وفي المطلب الثاني أتناول المبررات والمسوغات القانونية عند استخدام ظاهرة القتل المستهدف.

المطلب الأول: تعريف ونطاق ومسميات استخدام ظاهرة القتل المستهدف.

لجأت بعض الدول في الفترات الأخيرة إلى اتباع سياسة تبيح استهداف وقتل بعض الأشخاص أينما وجدوا دون الالتفات إلى القواعد القانونية، والاتفاقية الدولية وأعرافها الدولية، ودون الاكتراث بالآثار المترتبة على مفاهيم السيادة. وعند النظر في الأحداث الجارية هذه الأيام، فإنه يمكن تحديد عناصر هذه الظاهرة بوضوح، لأن وصفها في جانب واحد سوف يجعلها ضمن السوابق التي يمكن علاجها، كما أن الحد منها موقوف على إرادة الدول، وسوف ينظر لها في المستقبل على إنها

تقصير وإهمال غير مقبول، وخصوصاً أن هذه الظاهرة تحدث من دول تعد نفسها هي من تحمل لواء الديمقراطية الحديثة، مثل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عرّف المقرر الخاص لمجلس حقوق الإنسان في تقريره النهائي المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ٢٨/٥/٢٠١٠م القتل المستهدف بأنه: الاستخدام المتعمد للقوة المميتة من قبل الدول أو الجماعات المسلحة المنظمة، والمرتكب في زمن السلم، أو خلال النزاعات المسلحة الدولية، وغيرها للتخلص نهائياً من بعض الأشخاص خارج النطاق القضائي، وبدون اجراء محاكمات عادله، ويُنفذ بعدة وسائل مختلفة كالغارات الجوية من طائرات حربية أو بدون طيار، أو بالسيارات المفخخة، أو بالاشتباك المباشر، وبالتالي نجد أن المقرر قد ركز على الفعل، دون التركيز على شخص القائم بالفعل، مما يضعنا أمام تصور إنه يميز القتل عن طريق الاستهداف في بعض الأحوال مثل الحرب المشروعة والحرب العادلة، ومن ثم نجد أن تعريفاً آخر يتضمن سبق الإصرار والترصد للقوة المميتة لأغراض سياسية تجاه أشخاص خارج وصاية أو سلطة الجهة القتالة، والذي ينفذ بتقنية التوجيه عن بعد أو الطائرات بدون طيار، مهما تعددت أنواعها وأشكالها،

ومن ثم يتضح أن هذا التعريف المتضمن سبق الإصرار والترصد أكثر انضباطاً، كون هذا الفعل يشكل تعدياً على كافة المواثيق والأعراف الدولية التي تمنع القتل دون محاكمة عادلة، مع أهمية حق الإنسان في الحياة، رغم أن هذا التعريف يقترب من تعريف منظمة العفو الدولية التي عرفت القتل المستهدف بأنه القتل المتعمد غير الشرعي الموجه ضد أشخاص محددين، والمنفذ من قبل الدولة أو برضاها، عن طريق أحد وكلائها خارج الإطار القضائي، وذلك بدلاً من اعتقالهم أو تقديمهم للعدالة القضائية^(٥). ومن التعريفات المختصرة لدى بعض فقهاء القانون والتي نجدها تتضمن أركان عملية القتل المستهدف من فعل مادي وعلاقة سببية بحدوث نتائج غير دقيقة، وتشكل الركن المعنوي، حيث ينص التعريف بأنه عملية الهجوم المميت الموجهة ضد شخص أو مجموعة من الأشخاص، لا يشترط بأن يكونوا مقاتلين عسكريين، حيث تعدهم الدولة مشكّلين خطراً شديداً عليها، نتيجة لممارساتهم أو أفعالهم وتقرر قتلهم، حتى ولو لم يخطرخوا في أعمال عدائية ضدها^(٦).

واستناداً لما تقدم تبين أنّ ظاهرة القتل المستهدف مهما تعددت الزوايا المنظور من خلالها ظاهرة القتل المستهدف بالنسبة للدول

التي تقوم باللجوء إليها، هي فعل مصاحب لنتيجة غير مقبولة من أشخاص القانون الدولي خارج مظلة التنظيم الدولي العام، لما يرتب نتائج سلبية على الدول التي يقع على أراضيها عملية الاستهداف من تعدد واضح ونتائج غير دقيقة تشابه مع عمليات الإعدام التي تتم خارج نطاق القانون، ودون توفر أبسط حقوق الإنسان بمحاكمة عادلة، والدفاع عن نفسه. مع الأخذ بعين الاعتبار أن القرار رقم (١٦٣/٢٤) الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٥/١/١٩٨٩م، والذي يحظر جميع عمليات الإعدام بهذه الكيفية ودون وجود محاكمة عادلة، ولا يجوز التذرع بالحالات الاستثنائية، مثل حالة الحرب أو النزاع المسلح، كما أنه يتشابه مع الظاهرة محل الدراسة ما يسمى بالاغتيالات السياسية خارج نطاق القانون الدولي، وخارج عن الأعراف والمواثيق والمبادئ الدولية الخاصة بحقوق الأفراد عامة^(٧). وبهذا الخصوص أشير إلى أن القيمة القانونية لقرارات المنظمات الدولية لا تكون ملزمة إلا إذا استندت إلى سبب آخر للإلزام، سواء في المعاهدة المنشأة للمنظمة أو في معاهدة أخرى لاحقة أو في قبول صريح وواضح للإلزامية القرار، سابق له أو لاحق عليه، وكون القرارات المتعلقة بمنع الأعدام دون محاكمة

الاغتيال، وبذلك يشمل مصطلح القتل المستهدف جميع الأفعال التي تقوم بها إسرائيل وبشكل علني ضد كل الفصائل الفلسطينية. ومن خلال استعراض سيرة بعض الدول التي قامت بارتكاب هذه الظاهرة. يظهر أنها تجاوزت على مبدأ سيادة تلك الدول عند ارتكاب القتل المستهدف دون مراعاة مفاهيم السيادة، فمثلاً حالة استهداف القوات المسلحة الأمريكية أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة في دولة باكستان وقتله بتاريخ ١/٥/٢٠١١م، يُعدّ من الممارسات غير المقبولة قانوناً، لأنها تمت دون محاكمات عادلة، ودون مراعاة للحقوق المدنية، بالإضافة إلى الأشخاص المدنيين الذين تم قتلهم، ليس لهم ذنب إلا أنهم تواجدوا بالقرب من المكان، وكذلك استهداف المخابرات الأمريكية (CIA) لعلّي سنان الحارثي أحد زعماء تنظيم القاعدة في اليمن بتاريخ ٢٣/١١/٢٠٠٢م، والأمثلة كثيرة على ذلك من قبل الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أصبحت بعض الدول فيما بعد تنفّذ هذه العمليات وتبناها ضمن سياسة رسمية مستندة إلى حق الدفاع عن النفس من الهجمات الإرهابية^(١٠)، وإنها في حالة دفاع عن النفس لحماية نفسها من الهجمات الإرهابية، وشيكة الوقوع، أو المحتملة، مما

عادلة متفق عليها من قبل كافة الدول الأعضاء في الجمعية العامة، بالإضافة إلى جميع الاتفاقيات المتعلقة بحقوق الانسان^(٨) وفي مقدمتها الإعلان العالمي لحقوق الانسان ١٩٤٨م، واستناداً لما تقدم نجد ان القرارات المرتبطة بهذا الخصوص تنطبق على ظاهرة القتل المستهدف باعتبارها قرارات ذات قيمة قانونية ملزمة وليست مجرد توصيات، وترتب المسؤولية الدولية على الدول التي تقوم بممارسة ظاهرة القتل المستهدف، وإنّ هذا الوضع ينطبق على القتل الذي تمارسه قوات الاحتلال العسكري الاسرائيلي بحق الفلسطينيين بشكل مستمر، حيث يُعدّ انتهاكاً صارخاً لكافة معايير حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني العرفي والتعاقدي، وخاصة اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب، والمؤرخة في ١٢/٨/١٩٤٩م، وعليه تتحمل اسرائيل المسؤولية الجنائية والمدنية الكاملة عنها^(٩)، وللفلسطينيين كمتضررين من هذا الفعل الحق في المساءلة المدنية، مع طلب ما يترتب عليه من تعويض لكل من تضرر جرّاء الممارسات القمعية التي تمارسها قوات الاحتلال العسكري الاسرائيلي ضد المدنيين الفلسطينيين، ومن تقوم باغتيالهم، أو من وقع عليه ضرر أثناء تواجده في مكان عملية

يجعلها تصف سلوكها بأنه يندرج ضمن حالات الدفاع الشرعي، وفقاً لميثاق الأمم المتحدة، وإن هذه العمليات هي من صلب سياستها لمكافحة الإرهاب، ويمكنها استهداف الأشخاص في أي دولة أخرى سواء تم الأمر بموافقتها أم لا. ومن خلال هذا النهج يتضح مدى تجاوز مبدأ السيادة وخرقه مفاهيم حقوق الإنسان التي ترفض تحت أي ذريعة قتل إنسان دون محاكمة، وإن تنفيذ الاستهداف يصاحبه قتل أشخاص آخرين أبرياء دون ذنب، والجهات التي تقوم بعملية تنفيذ القتل عن بعد عادة، هي الدول أو الجماعات المسلحة التي تدخل في نزاع مسلح داخلي أو دولي، والذي فعل عادة يكون القتل مسبوق بالترصد، وأقل ما يوصف به هو القتل العمد؛ ويتضح ذلك عند ممارسته عن طريق نظامها أو أحد أجهزتها أو وكلائها وبموافقتها، ويُعدّ توافر نية القتل العمد عنصراً أساسياً، لأن القتل المستهدف يكون بغرض القضاء على بعض الأشخاص والتخلص منهم نهائياً، ولا يهدف إلى اعتقالهم أو تقديمهم للقضاء لإجراء محاكمات عادلة لهم.

وكذلك تبرر بعض الدول التي تنتهج سياسة القتل عن بعد أو ما يسمى بالقتل المستهدف، بأنه قتل وقائي تلجأ إليه الدولة

لحماية حياة أشخاص آخرين، قد تشكل أفعال الأشخاص المستهدفين في المستقبل خطراً على حياتهم، أو على سلامة الدولة وأمنها القومي، وإن الهدف الرئيسي من القتل المستهدف منع أو إيقاف عمل الأشخاص المستهدفين^(١١). وبالرد على هذا المبرر إن القاعدة المتفق عليها لا عقوبة ولا جريمة إلا بنص، ومن ثم لا يصلح أن يتم قتل إنسان على الاحتمالية. وإذا ما تم ذلك نكون أمام اختراق وتجاوز لكل المبادئ المتفق عليها، والتي تصلح لأن ترتب المسؤولية على تلك الجهة، وكما يلاحظ يمكن أن يُنفذ القتل المستهدف عن طريق عملية عسكرية كما فعلت قوات البحرية الأمريكية عند استهداف أسامة بن لادن في باكستان عام ٢٠١١م، أو أن يكون بشكل سري من قبل مخبرات بعض الدول، ومن ذلك ما يقوم به الموساد الإسرائيلي، ومن هذه الأفعال ما فعلته إسرائيل من استهداف علماء الطاقة، وتصفية أعضاء حركة المقاومة الفلسطينية من كل الفصائل، وكذلك استهداف إسرائيل للعلماء النوويين الإيرانيين الخمسة بين عام ٢٠٠٨-٢٠١١، وفي الواقع فإنه ليس هنالك فرق بين النوعين من حيث التنفيذ، لأن مخبرات الدول تتعاون مع القوى العسكرية

لتنفيذ تلك السياسات. وكل ذلك يجعلنا أمام قتل أناس ليس لهم ذنب سوى تواجدهم في نفس المكان.

وقد يُنفذ القتل المستهدف في زمن السلم، أو في حالة النزاع المسلح الداخلي، كما يحدث الآن في سوريا والعراق وفلسطين واليمن والصومال وأفغانستان، حيث يتم استخدام طائرات بدون طيار من قبل وكالات مخابرات بعض الدول لتصفية أشخاص بحجة مقاومة الإرهاب، مع الأخذ بعين الاعتبار أن اختراق سيادة دولة ما بواسطة الطائرات المسيّرة عن بُعد ليس موضوع دراستنا لأن لهذه الطائرات أنواع و استخدامات متعددة، قد يكون أولها التجسس على الدول وإن هذا الفعل مُحرم دولياً، ويمثل اختراق لسيادة الدول، فمثلاً بتاريخ ١١/٥/٢٠١٧ قامت القوات المسلحة الأردنية بإسقاط طائرة بدون طيار كونها اخترقت السيادة الأردنية دون تحديد هوية الجهة المسيّرة للطائرة مما يترتب على هذا الاختراق حق الأردن باللجوء إلى المنظمات الدولية المختصة لمنع تكرار هذا الفعل.

وتختلف وسائل القتل المستهدف المستخدمة من قبل الدول حسب تطورها التكنولوجي، ومقدرتها العسكرية، حيث إن

أنواع الطائرات المسيّرة أو الطائرات من دون طيار لها أصناف عديدة، تشمل أنواع وفئات مختلفة بحسب الغرض أو المهمة المراد تنفيذها أو نوع نظام التحكم وموقع التحكم، ويمكن أن يتم الاستهداف بالوسائل العسكرية الحديثة كالطائرات الحربية أو الطائرات بدون طيار^(١٢)، أو بالصواريخ الذكية الموجهة، أو بالوسائل القديمة كاستخدام السيارات المفخخة أو الاشتباك العسكري، أو غيرها من الوسائل المميتة^(١٣)، وجميعها تمثل تعدياً وتجاوزاً على حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني وصولاً إلى التعدي على مفاهيم السيادة المتفق عليها بين كافة أشخاص المجتمع الدولي.

المطلب الثاني: المبررات والمسوغات القانونية عند استخدام القتل المستهدف.

إن الدول التي تقوم بعملية القتل المستهدف بالاستناد إلى قانونها الداخلي، حيث يميز لها ذلك لأسباب ودوافع مختلفة، كان أبرزها حماية مصالحها وأمنها القومي وحياة مواطنيها من الهجمات الإرهابية، ومن أكثر الدول إرتكاباً لعمليات القتل المستهدف هي: إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وروسيا الاتحادية، إذ أقر البرلمان الروسي في عام (٢٠٠٦م) قانوناً فيدرالياً

يسمح بعمليات القتل المستهدف للقوات الروسية في الخارج إذ وافق الرئيس الروسي على ذلك ضمن سياسة مكافحة الإرهاب^(١٤) وبتقديرنا أن القوات المسلحة الروسية في مقاطعة الشيشان منذ عام ٢٠٠٢م، قد قامت بقتل مستهدف للثوار الشيشان، وما صاحب ذلك من قتل للمدنيين دون محاكمات عادلة ودون مراعاة للحقوق المدنية، بالإضافة إلى حالات الاستهداف للأشخاص المعارضين للسياسة الروسية في منطقة شرق أوكرانيا، ناهيك عن حالات القتل المستهدف في سوريا.

أما الولايات المتحدة الأمريكية فقد توسّعت بالقتل المستهدف تحت غطاء ومبرر قانوني، وذلك بالاستناد إلى التفويض الممنوح للرئيس الأمريكي أوباما من قبل مجلس الشيوخ الأمريكي في حالة إضفاء الشرعية، والتوسع في عملية القتل المستهدف، وخاصة في النزاع المسلح مع المنظمات الإرهابية في حالة الدفاع عن النفس^(١٥)؛ وبخصوص إسرائيل، فإنها انتهجت سياسة رسمية للقتل المستهدف ضد أعضاء منظمة حماس، وادّعت الولايات المتحدة بأنها في نزاع مسلح مع منظمات إرهابية، وهي في حالة دفاع عن النفس، وظهر ذلك واضحاً في وقت النزاع المسلح مع تنظيم القاعدة، وطالبان في

أفغانستان، خروجاً عن الوضع العسكري التقليدي المتعارف عليه في الحروب، وكل ذلك يُعد تجاوزاً على القانون الدولي الإنساني، حيث كانت متورطة بعمليات تصفية وقتل عن بُعد مُتجاوزة لمبدأ السيادة كما هو الحال في اليمن وليبيا والباكستان وكثير من الدول الإفريقية والآسيوية^(١٦). وفي كل الأحوال لو تم التسليم بهذا المبرر بشأن القاعدة وطالبان فلا يصح القياس عليه والتوسع في استخدامه تجاه دول أخرى. وقد أعرب المستشار القانوني لوزارة الخارجية الأمريكية بأن الولايات المتحدة في نزاع مسلح مع القاعدة في أفغانستان، والقوات الداعمة لها في غيرها من الدول وفقاً لحقها في الدفاع عن النفس، وقد تكون الدولة الموجود فيها أعضاء تلك المنظمات الإرهابية ذات نزاع داخلي على الحكم، ولا تستطيع اعتقال هؤلاء الأشخاص وتسليمهم، أو حتى إنها قد لا ترغب أحياناً في اعتقالهم، أو قد تطلق سراحهم بعد مدة قصيرة من الاعتقال، مما يعرض الولايات المتحدة للخطر مجدداً؛ لذلك فإنها تطبق حقها في الدفاع عن النفس. مما يلاحظ أن وجه الخطورة في الاستراتيجية الأمريكية في أنها تمنح الولايات المتحدة، وليس الأمم المتحدة سلطة تقرير ما هو مشروع، وما هو غير مشروع لتحديد

المستهدف سياسة معلنة وبسبب الرأي العام العالمي، نوقشت الفائدة المرجوة منه عدة مرات، ومن هذه النقاشات ما تم داخل الكيان الإسرائيلي، وعلى سبيل المثال جرى النقاش داخل إسرائيل بأن زعيم الجناح العسكري لحركة حماس عام ٢٠٠٢م صلاح شحادة مسؤول عن قتل أعداد كبيرة من المدنيين والجنود الإسرائيليين، وجرح مئات آخرين في العشرات من الهجمات؛ وانتهى ذلك النقاش إلى السماح باستهدافه وقتله، وكان نتيجة قتله عن بُعد أن قتل ثلاثة أطفال وأحد عشر مدنياً، وأكثر من مئة جريح من المدنيين. هنا نلاحظ أن مبدأ الدولة الاسرائيلية قد تجاهل كل أحكام القانون الدولي الإنساني بقتل مدنيين بفضّل التقدم التكنولوجي^(١٩)، وتضمن تقرير صادر عن الدولة العبرية، بأن الشهيد صلاح شحادة كان يخطط لهجمات ضد إسرائيل وأشرف على تجهيز شاحنة تزن طناً من المتفجرات، لتفجيرها في المدنيين الإسرائيليين، وكل هذا على الاحتمال وما ذنب المدنيين الآخرين وإن كان ذلك صحيح لماذا يتم اللجوء إلى القتل المستهدف؟ وفي تقديرنا مهما تعللت دولة إسرائيل بأن ماتقوم به دفاع عن النفس أو قتل من أجل حماية أمنها القومي أو مكافحة الإرهاب فهو وضع غير صحيح،

الاستجابة بعمل عسكري، ضاربة بعرض الحائط مبدأ احترام سيادة الدول، وعدم جواز التدخل في شؤونها الداخلية^(١٧)، ويتقدينا انه لا ضرر من التنسيق بين الدول من أجل مكافحة الإرهاب في إطار قواعد القانون الدولي، ولكن دون المساس بإرادة الدول وحقها على أراضيها، ومنع أي استخدام لمجالها الجوي دون موافقتها المسبقة وفقاً لأحكام القانون الدولي. كما أن مسلك دولة إسرائيل يعطينا أمثلة واضحة على القتل المستهدف فمثلاً بعد أحداث عام ١٩٤٨، نفذت إسرائيل عديداً من الاغتيالات ضد شخصيات من دول مختلفة، منهم ضباط من المخابرات المصرية، باعتبارهم كانوا في عملية تجسس على إسرائيل في الخمسينيات على حسب زعمها، وعلماء ألمان كانوا يطورون صواريخ لمصر في الستينيات، وأعضاء منظمة أيلول الأسود في مذبحه الألعاب الأولمبية في ميونخ عام ١٩٧٢م، وزعماء بارزون في المقاومة الفلسطينية واللبنانية، وغيرهم كثيرون. وقد أظهرت دراسة أجرتها مجموعة مهتمة بحقوق الإنسان بأن إسرائيل قد استهدفت منذ عام ٢٠٠٢م وحتى أيار من عام ٢٠٠٨م (٣٨٧) فلسطينياً بعمليات قتل مستهدف^(١٨).

ومنذ أن أصبحت ظاهرة القتل

ولا تنطبق عليه الشروط المتفق عليها في أحكام القانون الدولي العام، ويشكل فعلها جريمة دولية عند كل حالة قتل مستهدف؛ وبتقديرنا إن دولة إسرائيل لا تعترف بالمبادئ القانونية الدولية لغير مواطنيها، وهذا واضح من تكرار القتل المستهدف على الشعب الفلسطيني الأعزل، ونجد أن على الدول العربية التصعيد الإعلامي والاحتجاج دبلوماسياً عند كل حالة تقوم بها دولة إسرائيل، وتفعيل العمل الجماعي ضد أي جريمة مستهدفة ترتكبها دولة إسرائيل واتخاذ كافة التدابير لإيقاف هذا العدوان، التي تسوق نفسها أنها دولة تطبق مبادئ الديمقراطية وتحافظ على حقوق الإنسان متناسية أن الحضارات الإنسانية، ومتطلبات قواعد العدل والإنصاف والقانون الطبيعي على مر العصور ساهمت في إنتصار وتطور حقوق الإنسان، وإن اختلفت مفاهيمه من حقبة إلى أخرى طبقاً لمتغيرات وتطور الفكر الإنساني بصورة عامة^(٢٠). وبتقديرنا إن منظومة حقوق الإنسان حسب هذا الفكر لا تجعل عملية الالتزام اختيارية وإنما إلزامية؛ لأن الاستمرار بمخالفة هذا الفكر واللجوء إلى استخدام ظاهرة القتل المستهدف سوف تأتي بنتائج عكسية على تلك الدول وفي مقدمتها توسع دائرة القتل والعنف بدون

ضوابط تحكمها. حيث يُعد استهداف إسرائيل مقر منظمة التحرير الفلسطينية في عام (١٩٨٨م) في تونس، وبالتحديد خليل الوزير^(٢١) والمعروف بأبي جهاد وتصفيته تجاوزاً واضحاً على حقوق الإنسان ومبدأ السيادة وفقاً للقانون الدولي، مما استدعى دولة تونس بالتقدم بشكوى لمجلس الأمن بدعوى انتهاك إسرائيل لسيادتها الإقليمية، واستخدامها القوة خلافاً لالتزاماتها وفقاً لميثاق الأمم المتحدة، وقد اتخذ مجلس الأمن على أثر هذا الاستهداف القرار رقم (٦١١) بتاريخ ٢٥/٤/١٩٨٨، والذي يدين فيه هذا العدوان الإسرائيلي، وعُد ذلك العمل من أعمال العدوان وانتهاكاً صارخاً لميثاق الأمم المتحدة والقانون الدولي ولقواعد السلوك الدولية.

وقد نظرت المحكمة العليا الإسرائيلية عام (٢٠٠٦) في أعمال القتل المستهدف^(٢٢)، كونها طرفاً في اتفاقيات جنيف الأربعة لعام (١٩٤٨)، من تاريخ: ٦/٧/١٩٥١م، ولم تتوصل إلى قاعدة عامة تسمح أو تمنع القتل المستهدف، وخلصت إلى أن كل حالة يجب أن تناقش على حده^(٢٣)، وأن القانون الواجب التطبيق في هذه الحالات هو قواعد القانون العرفي للنزاعات المسلحة الدولية، وليس قانون حقوق الإنسان، أو قانون

وتطبيق أحكام القانون الدولي بدون ازدواجية في المعايير الأخلاقية، حيث أنها بدأت سياسة القتل المستهدف بعد هجمات ١١ أيلول ٢٠٠١م في الولايات المتحدة في عهد الرئيس الأمريكي الأسبق جورج بوش الابن، إذ أعطى الإذن للمخابرات الأمريكية CIA بتنفيذ القتل عن بُعد بشكل سري ضمن سياسة مكافحة الإرهاب^(٢٥)، وتم فيما بعد العمل على استهداف بعض الشخصيات في اليمن منذ عام (٢٠٠٢م) والمشتبه بارتباطهم بتنظيم القاعدة، حيث قُتل في واحدة من الغارات سبعة أشخاص، كان من بينهم المدعو علي سنان الحارثي، المشتبه به بتنفيذ الهجوم على السفينة الأمريكية في نفس العام، وقد كان ذلك أول استهداف في دولة أخرى خارج أفغانستان، وليست في حالة نزاع مسلح مع الولايات المتحدة. ويظهر أن مبادئ سيادة الدول فيه تفسيرات مختلفة بين الدول، وإن الولايات المتحدة الأمريكية تفسر هذه المبادئ حسب مفهومها الخاص ومصالحها الخاصة، دون الأخذ بالتفسيرات التي تتبناها المحاكم الدولية التابعة لهيئة الأمم المتحدة. ومن الأمثلة الواضحة على عملية القتل خارج النطاق القضائي، والتجاوز على سيادة الدول، قيام القوات الجوية الأمريكية عام ١٩٨٦م بعملية جوية على منزل الرئيس

النزاعات المسلحة غير الدولية، ورفضت الحكومة الإسرائيلية عدّ المقاتلين الفلسطينيين مقاتلين شرعيين أو نظاميين، بل على العكس من ذلك سمحت بقتل المدنيين المشتركين مباشرة في الأعمال العدائية ضمن الشروط الآتية:

- ١- الاشتراك المباشر في القتال.
- ٢- لا يجوز القتل إذا ما توفرت وسيلة أخرى كالاقتال أو الأسر.
- ٣- يجب فتح تحقيق رسمي مستقل لكل حالة على حدة، تبين سبب الاستهداف والأدلة الكافية. وأما بخصوص الولايات المتحدة الأمريكية، فإنها مارست سياسة القتل المستهدف قبل عشرات السنين، وما زالت^(٢٤)، وقد درج الحديث في السنوات الأخيرة عن القتل المستهدف في معظم خطابات الإدارة الأمريكية، لتبرير هذه السياسة، وإعطائها غطاءً شرعياً مناسباً. ويظهر أن مفاهيم السيادة وحقوق الإنسان تعامل معاملة القواعد الخاصة، دون النظر إلى أن الولايات المتحدة تحمل لواء الديمقراطية في العالم، وأنها تُعد نفسها مثال الديمقراطيات القدوة في العالم، وهي من الدول المتقدمة في استخدام التكنولوجيا؛ مما يجعلها مطالبة بالمحافظة على حقوق الإنسان،

الليبي السابق معمر القذافي لاستهدافه، ونتج عن العملية قتل ابنته. وكل ذلك خلافاً لأحكام القانون الدولي، وإن الدول عند ممارستها لسلطاتها يجب أن يكون في إطار القانون الدولي وفي حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية. إن هذا التقييد عام يشمل جميع الدول وفي مصلحتها^(٢٦)، وقد أشارت بعض التقارير بأنه في عام ٢٠٠٩ كان هنالك ٣٠٠ ضربة أمريكية باستخدام طائرة بدون طيار في الجمهورية الباكستانية، أودت بحياة حوالي ما بين ٢٥٠٠ إلى ٣٠٠٠ شخص، بينهم ١٤٠٠ شخص ليس لهم ذنب غير أنهم تواجدوا في مكان وقوع الاستهداف، وكذلك تشير بعض التقديرات^(٢٧) بأن الولايات المتحدة قد أجرت ٨١ عملية قتل مستهدف في اليمن أحداها في ٢٠٠٢ والبقية منذ ٢٠٠٩، وتفيد التقارير بأن ٤٧٣ شخصاً على الأقل قتلوا في تلك الهجمات معظمهم محاربون، ولكن الكثير منهم مدنيين^(٢٨). وبتقديرنا أن الولايات المتحدة الأمريكية في كثير من المواقف تذهب لتبرير أفعال القتل المستهدف استناداً إلى حقها الطبيعي في الرد على الهجمات، وإن ذلك يندرج ضمن الدفاع الوقائي والدفاع الشرعي أو فكرة الحرب العادلة، وإن هذا الحق ليس للرد على منشأ هذه الهجمات فقط، وفي تقديرنا أن

الدول مهما كانت المبررات التي تسوغها يجب أن ترجع إلى نص المادة (٥١) من ميثاق هيئة الأمم المتحدة التي تحدد شروط الدفاع عن النفس، وتمشياً مع باقي نصوص الميثاق الخاصة بمنع استخدام القوة أو التهديد بها، ومن ثم فإن حق الدفاع عن النفس أو الدفاع الوقائي لا يبرر استخدام القوة عن بُعد وقتل أشخاص دون محكمة عادلة، أو قتل أشخاص قد يتواجدون بالقرب من موقع الاستهداف، ومن ثم يجب النظر إلى استخدام القوة للدفاع عن النفس هو استثناء، ولا يجوز التوسع في تفسيره، ولا ينطبق على القتل المستهدف، أما التعلل بمكافحة الإرهاب فيجب الاحتكام إلى العمل الجماعي بين الدول، وضمن احترام المبادئ القانونية وفي مقدمتها مبدأ السيادة، وبهذا الخصوص نستدل على أن من أهم مظاهر السيادة ولاية القانون، وسلطة القضاء لكل دولة بما يخص أراضيها، باستثناء أصحاب الامتيازات الأجنبية^(٢٩)، فضلاً على ذلك فإن الحرب الوقائية، وفي سياق هذا الفهم تدرج في خانة جرائم الحرب؛ وذلك أنها تسوغ لفعل عسكري يروح ضحيته آلاف الأبرياء، ناهيك عن ما يلحق بالبنى التحتية والمنشآت والمراكز الصناعية والاقتصادية من أضرار جسيمة مجرد (الخدس) أو (التخمين). وهذا الفعل

الثانية، على أن الهيئة تقوم على المساواة في السيادة بين جميع أعضائها^(٣١)، وكذلك تنص الفقرة السابعة من المادة الثانية على أنه ليس في هذا الميثاق ما يسوغ للأمم المتحدة أن تتدخل في الشؤون التي تكون من صميم السلطان الداخلي لدولة ما^(٣٢)، وبالتالي تعدّ العلاقة بين ظاهرة القتل المستهدف ومفاهيم السيادة في حال اللجوء إليها واكتمال أركانها بالمقارنة مع مظاهر السيادة علاقة متلازمة في أغلب حالات القتل المستهدف، فكلما تم اللجوء إلى القتل المستهدف أصبح هنالك إضافة إلى حالات التعدي على مظاهر السيادة والعكس صحيح، ومن ثم وجوب أعمال جميع النصوص القانونية التي تحكم مبدأ سيادة الدول على هذه الظاهرة، بالإضافة إلى المبادئ القانونية المتداخلة معها، وعلى رأسها عدم القتل دون محاكمة عادلة خارج القانون، وإن استمرار الدول في اللجوء إلى هذه الظاهرة تحت مسميات متعددة سوف يرتب أثراً سلبية، تعود على الشعوب والدول بمزيد من الصعوبات والقضايا القانونية الخلافية، وعدم وجود سوابق قانونية متوافقة مع أحكام القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني، وكل من مبدأ السيادة وظاهرة القتل المستهدف يثير إشكالات قانونية عدّة يتمحور

من وجهة النظر القانونية لا يصلح أن يكون قرينة يبنى عليها الفعل القانوني، لذا فإن مثل هذا الفعل المرتكب يرقى إلى مستوى الجريمة التي يعاقب عليها القانون^(٣٣)، ونؤكد أنها جريمة مكتملة الأركان تستحق العقوبة التي تحقق الردع الخاص والعام، وإن الحل لا يكمن بالتجاوز على أحكام القانون الدولي بكل قواعده الاتفاقية أو العرفية. وبالتالي أجدر بتلك الدول الالتزام بالقانون الدولي العام بكل أقسامه، لأن القاعدة المتعارف عليها: "إن العنف يولد المزيد من العنف" هي التي سوف تسود بدل أحكام القانون الدولي الاتفاقي والعرفي في حال الاستمرار باللجوء إلى ظاهرة القتل المستهدف.

المبحث الثاني: احترام مبدأ السيادة يحد من ظاهرة القتل المستهدف.

إن تناول طبيعة العلاقة القانونية بين مظاهر السيادة وعمليات القتل المستهدف تتطلب في البداية الإشارة إلى أن مصطلح السيادة ارتبط في القانون الدولي كمفهوم قانوني، باعتباره صفة من صفات الدولة الحديثة، ودليل استقلالها ومقدرتها بالمشاركة في انفاذ أحكام القانون الدولي، وهي صفة تتساوى بها جميع الدول حسب ما قرره ميثاق هيئة الأمم المتحدة في فقرته الأولى من المادة

ضروب استخدام القوة القاتلة، وإن هذا الفعل إما أن يكون شرعياً ومبرراً، وإما أن يكون غير مشروع، ويشكل جريمة بحق الإنسان يتوجب المحاكمة والعقاب.

المطلب الأول: كيفية تفعيل مبدأ السيادة للحد من ظاهرة قتل الاستهداف.

إن سيادة الدول مُلزمة لأشخاص القانون الدولي في الخضوع لها، باعتبار أن الدولة وحدها تحتكر وسائل استخدام القوة ومحاربة ظاهرة الإرهاب على أراضيها، أو السماح للغير باستخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة لمحاربة التطرف، واستهداف الأشخاص المتورطين من خلال الطائرات بدون طيار، وما شابهها من وسائل التكنولوجيا، ويترتب على ذلك أن استخدام القوة أمر منوط بأحكام القانون الدولي بتوافر شروط الدفاع الشرعي، أو التدخل من خلال مجلس الأمن حسب أحكام الفصل السابع، ومن أجل توصيف ظاهرة الاستهداف توصيفاً صحيحاً فهي أولاً فعل قتل عمد وقد ترتبته الدول أو الجماعات المسلحة المنظمة، وقد يُنفذ خلال النزاعات المسلحة أو خارجها، وتختلف وسائل تنفيذه بين دولة وأخرى حسب التطور التكنولوجي العسكري، وقد يجري بناءً على طلب الدولة

أهمها حول الأساس الشرعي للاستهداف، ومسألة القانون الواجب التطبيق عليه، لأنه يثير عدد من المواضيع من حيث حدود السيادة، ومعايير استهداف المدنيين، وانتهاك سيادة الدول، وارتكاب أفعال إجرامية قد ترقى لجرائم حرب. رغم أن جميع الأفراد والممثلين عن أشخاص القانون الدولي وأحكام المحاكم وآراء الفقهاء يجمعون على أن السيادة أمر أساسي واجب الاحترام، وأن القانون الدولي هو في الواقع نظام التزامات بدأ مع وضع نظام "وستفاليا" الذي يُعد نظام السيادة الوطنية الكاملة، هو المساواة القانونية والاستقلال السياسي للدول، وأن السيادة في جوهرها أداة لتنظيم العلاقات بين الدول وليست حقاً مكتسباً لفرض الأداة المنفردة على الآخرين^(٣٣). ومع ذلك نلاحظ أن التطبيق العملي يخالف كثيراً مما هو معمول به، فمثلاً نجد الحكومات المصرية تعلن بتاريخ ٢٨/٥/٢٠١٧ أنها تعتمد على حق الدفاع الشرعي بضرب الإرهاب داخل حدود الدولة الليبية، وقد سبق أن بينّا أن هذا الدفاع الشرعي لا يبرر استخدام القتل المستهدف، وسوف نحاول التركيز من خلال دراستنا على هذه الاشكاليات، وكيفية تفعيل مفاهيم السيادة للحد من هذه الظاهرة، مع الاتفاق على أن القتل المستهدف يعدّ ضرباً من

لأطرافها أو بسلوك مخالف لها صادر عن جميع أطراف النزاع.

وبموجب قواعد القانون الدولي الإنساني تطبق على النزاعات المسلحة الدولية أحكام اتفاقيات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٨ م، والبروتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧ م، وتطبق على النزاعات غير الدولية أو الداخلية المادة الثالثة المشتركة في اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ م، والخاصة بالحد الأدنى من الالتزام بين الأطراف المتعاقدة في حال قيام نزاع مسلح ليس له طابع دولي، والبروتوكول الإضافي الثاني لعام ١٩٧٧ م، الخاص بحماية ضحايا النزاعات المسلحة غير الدولية. ووفقاً لنص المادة ٤٨ من البروتوكول المذكور آنفاً، لا يعد القتل المستهدف شرعياً، إلا إذا تم استهداف المقاتلين حصراً. أو المدنيين المشاركين مباشرة في الأعمال العدائية، ويجب أن يخضع الاستهداف لمبدأ الضرورة الحربية، ومبدأ التناسب أو الفائدة العسكرية من الاستهداف، مع الأضرار المحتملة للمدنيين، بالإضافة إلى أن استخدام القوة عن بعد من خلال وسائل التكنولوجيا دون موافقة الدولة صاحبة الإقليم يجعل السيادة تتجزأ، وهي كمصطلح لا يقبل التجزئة مثل مصطلح الاستقلال. ومن ثم سيادة الدولة على مجالها الأرضي والبحري

التي حصل الاستهداف على أراضيها أو بدونه، ومن ثم لتحديد كيفية تدخل مفهوم السيادة في الحد من هذه الظاهرة يجب التفريق بين حالات الاستهداف زمن السلم، والنزاعات المسلحة التي يتضح فيها الترابط بين ظاهرة الاستهداف ومظاهر السيادة. حيث تطبق على النزاعات المسلحة الدولية وغير دولية قواعد القانون الدولي الإنساني وتشمل كلاً من اتفاقيات لاهاي لعام ١٨٩٩-١٩٠٧ م والتي تُعنى بسير العمليات العدائية وسلوك المتحاربين، واتفاقيات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٩ م، والبروتوكولات الإضافية الملحق بها لعام ١٩٧٧ م التي تُعنى بحماية ضحايا النزاعات المسلحة والممتلكات والأعيان المدنية^(٣٤) ذات النفع العام منها المستشفيات والمدارس وآبار البترول والتي تحكمها مجموعة الأعراف الدولية. حيث يُطبق على القتل المستهدف من حيث المبدأ قواعد القانون الدولي الإنساني سواء أكان النزاع المسلح دولياً أم غير دولي، وعند عدم وجود النص أو عدم وضوحه في القانون الدولي الإنساني تطبق قواعد القانون الدولي لحقوق الإنسان ومن ثم تطبق المبادئ العامة الواردة في ميثاق الأمم المتحدة^(٣٥)، وذلك أن هذه الأحكام اتفاقية ويعترف القانون الدولي بإمكانية تعديل المعاهدة بالسلوك اللاحق

والجوي و لا تقبل الانتقاص، ويجب التمييز بين الحالات التي تشابه مع قتل الاستهداف، إلا إنها لا تندرج ضمنها. وعلى سبيل المثال ما جرى من الاستهداف خلال النزاعات المسلحة في نيسان من عام ١٩٤٣م خلال الحرب العالمية الثانية، لا يمكن اعتباره قتل مستهدف لأن الولايات المتحدة واليابان في حالة حرب، حيث كان القائد الأعلى للأسطول الياباني الإدميرال (اسروكا ياما موتو) في جولة على بُعد مئات الأميال من الخطوط الأمامية للقتال في المحيط الهادي، وفي تلك الأثناء فكّت أجهزة الاستخبارات الأمريكية شيفرة البحرية اليابانية وعرفت مخطط رحلة الأسطول الياباني، وقامت بإرسال ١٦ طائرة (بي ٣٨ برق) لاعتراضه قرب الشمال من منطقة سولومونوس، ومن ثم قامت الطائرات الأمريكية بأسقاط القنابل على الأسطول الياباني، وقتلت الجميع بمن فيهم قائد الأسطول الياباني رغم ان البعض وصفه بأنه مثال واضح على القتل المستهدف^(٣٦)، وعندما تدخلت الدولة في نزاع مسلح دولي أو داخلي مع جماعات مسلحة منظمة، يجب أن تلتزم بمبادئ القانون الدولي الإنساني من أجل إحلال حالة السلم مكان حالة الحرب وإعادة أو تمكين الأطراف المعنية من إقامة علاقات دبلوماسية، ووجوب

الإلتزام باتفاقيات جنيف، وخصوصاً جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م، وقد حرّمت هذه المبادئ الهجمات العشوائية، وأي هجوم قد يلحق ضرراً بصفة عرضية للمدنيين أو بالأعيان المدنية، ويجب أن يلتزم الطرفان المتنازعان بالحد الأدنى لحماية الحياة الإنسانية والمدنية، وإن لم يكن النزاع دولياً. ولم يكن المتمردون قد حازوا على الشروط الواردة في اتفاقيات جنيف. وفي البروتوكول الإضافي الثاني، قد عدّهم مقاتلين منظمين، وكانت أفعال الشغب والاضطرابات ذات صفة عرضية، فإن النزاع لا يُعد نزاعاً مسلحاً داخلياً. وإن عمليات القتل المستهدف تُعدّ إعداماً خارج النطاق القضائي، وتشكل جرائم قتل. وعادةً ترفض الدول الإقرار والاعتراف بأنها في نزاع مسلح داخلي مع مجموعات مسلحة منظمة، وترفض الاعتراف بالمتمردين كمحاربين، حتى ولو سيطروا سيطرة فعلية على جزء من إقليم الدولة ووصفهم بالخارجين عن القانون، وبالإرهابيين والمتمردين، وإن أفعالهم تشكل جرائم داخلية ويخضعون للقانون الجنائي المحلي^(٣٧).

وهنا نميز بين ثلاث حالات:

أ- نزاع مسلح غير دولي طبقاً للمادة (٣) المشتركة في اتفاقيات جنيف الأربعة لعام

١٩٤٩م، والبروتوكول الثاني الملحق بها لعام ١٩٧٧م.

ب- نزاع مسلح دولي أو في حالات الاحتلال الجزئي أو الكلي لإقليم دولة أخرى تُطبّق اتفاقيات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٩م والبروتوكول الأول لعام ١٩٧٧م.

ج- أمّا إذا كانت الاضطرابات وأعمال العنف لا ترقى إلى نزاع مسلح فإن قانون حقوق الإنسان هو الذي يقرر مدى مشروعية استخدام القوة القاتلة وفق القواعد العامة لحماية حقوق الإنسان، إضافة للقانون الجنائي المحلي^(٣٨).

وبالنسبة لأعمال النصوص الخاصة باحترام سيادة الدول فإنها تظهر أكثر وضوحاً عند قيام الدول بظاهرة الاستهداف في زمن السلم، وخارج نطاق النزاعات المسلحة، حيث يتوجب إخضاعها للقواعد العامة للقانون الدولي، والتي ترفض بأي شكل من الأشكال استخدام القوة خارج نطاق ميثاق هيئة الأمم المتحدة، وإعمالاً لحكم الفصل السابع من الميثاق، وغير ذلك، يُعدّ اختراقاً لمبدأ وجوب احترام سيادة الدول، وعكس ذلك تترتب المسؤولية الدولية لكل عناصرها، بالإضافة إلى ما تفرضه النصوص المتعلقة بحقوق الإنسان، وخاصة تلك القواعد التي تُعنى باستخدام

القوة القاتلة^(٣٩). وهنا نورد مضمون رسالة الرئيس الأمريكي السابق (بارك أوباما) في شهر ٤/٢٠١٣م إلى منظمة العفو الدولية ومراكز حقوق الإنسان والتي يُعرب فيها عن مخاوفه المتعلقة بعمليات القتل المستهدف، ويشير إلى ضرورة الكشف علناً عن المبادئ والمعايير الرئيسية التي تحكم هذه الظاهرة وضمان أن تكون العمليات التي تُستخدم فيه الولايات المتحدة القوة المميتة في الخارج متفقة مع القانون الدولي، وخاضعة للمراجعة القضائية، ومن ثم يتطلب الإلتزام بمبدأ السيادة أن تكشف الإدارة عن الضوابط القانونية الخاصة بعملية القتل المستهدف. وبتقديرنا أن مضمون الرسالة أمر أيجابي إذا التزمت الولايات المتحدة به وحثت الدول الأخرى على الإلتزام به، ومن ثم نكون قد وضعنا مبدأ السيادة في مكانه الصحيح للحد من اللجوء إلى ظاهرة القتل المستهدف

ورغم أن البعض يشير إلى أن السيادة في هذا العهد الجديد اهتزت إلى حد القول بأن فكرة السيادة في طريقها إلى الزوال تحت تأثير المتغيرات الجديدة، لتحل محلها فكرة المصلحة^(٤٠)، والدعوى إلى وجوب إخضاع مصلحة الدولة الخاصة، على المصلحة العامة للمجتمع الدولي، وأن طبيعة العلاقة بين مفاهيم السيادة وعمليات القتل المستهدف

بموجب كافة قواعد القانون الدولي. وبالتحديد قانون حقوق الإنسان بما يخص حق الإنسان في الحياة، حيث يتوجب اتخاذ ما يلزم من التدابير لمنع أي تهديد أو خطر على حياة الإنسان، باعتباره حقاً مقدساً باتفاق كافة الشرائع السماوية والنصوص الدولية التي تناولت هذا الحق، ومنها (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠/١٢/١٩٤٨م، وميثاق الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي لعام ٢٠٠٠م^(٤١) ومعاقبة مرتكبي الاعتداءات الإجرامية على حياة الناس، وإجراء تحقيق فعال ذو مصداقية عند وقوع أي اعتداء على حياتهم، دون الأخذ بعين الاعتبار نص المادة (٣) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ونص المادة (٦) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، وكافة المواثيق الدولية التي تُقدس حق الإنسان في الحياة)^(٤٢)، وبناءً عليه يُعدّ القتل المستهدف زمن السلم هو قتل متعمد عن سابق إصرار وترصد، يُنفذه أشخاص يتبعون لدول أو لجماعات مسلحة منظمة، وهو غير قانوني وغير شرعي، لأنه يتم خارج نطاق النزاعات المسلحة، ويتهك أهم حق من حقوق الإنسان، وإذا ما تم دون موافقة الدولة فإنه يُعدّ تجاوزاً واضحاً واختراقاً لسيادتها،

ويتهك قواعد القانون الداخلي في الدولة التي حصل فيها الاستهداف. وبمقارنة الواقع نجد أن الأمر يحمل أكبر درجات الخطورة، لأن الأمر يتعلق بإرساء السوابق الدولية التي يمكن تكرارها في العمل الدولي، بما قد يُمهّد السبيل لإرساء قواعد عُرفية جديدة قد تنسخ القواعد القانونية المستقرة.

وبناءً على ذلك يظهر أن بعض الدول، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، تعتمد في عمليات القتل المستهدف على فكرة قانون الحرب، حيث ترى نفسها ملتزمة بالمبادئ الأساسية للقانون الإنساني الدولي في خضم نوعين من النزاعات الشائكة التي تخوضها حول العالم الأول: نزاع مسلح غير دولي عابر للحدود القومية. والثاني: نزاع مسلح تقليدي غير دولي. والفكرة الثانية التي تعتمد عليها فكرة الحرب العادلة، حيث أن ميثاق الأمم المتحدة يحظر التهديد باستخدام القوة، أو استخدامها ضد السيادة أو الاستقلال السياسي لأية دولة، كما يحظر جميع عمليات القتل المستهدف خارج حدود الدولة المهاجمة، إلا بتفويض من قبل مجلس الأمن، وفي حالات محددة لاستخدام القوة ضد دولة، من ضمنها ممارسة الحق الطبيعي للدول في الدفاع عن نفسها، وبالنظر إلى رأي الساسة في أمريكا بأنها دفاع عن النفس، فأين التفويض

الدَّولِيَّة عند مخالفتها من قبل الدولة التي تقوم بالقتل عن بعد. وإن ذلك يتنافى مع التعاون السليم الذي ينبغي أن يكون في إطار الشرعية الدَّولِيَّة وفقاً لميثاق الأمم المتحدة، وأجهزتها المتخصصة، وآلياتها الخاصة، وطبقاً لقواعد القانون الدوليّ الإنساني^(٤٤) مع الأخذ بعين الاعتبار أنه في حال تم تنفيذه من قبل دولة في أراضي دولة أخرى وبموافقتها، يبقى الأمر شرعياً من حيث المبدأ، لأنه لم يخرق سيادة الدولة، ولكنه منوط بمراعاة متطلبات القانون الدوليّ الإنساني في حال النزاع المسلح، وقانون حقوق الإنسان زمن السلم^(٤٥).

المطلب الثاني: المسؤولية القانونية الدَّولِيَّة لاستخدام ظاهرة القتل المستهدف في إطار مبدأ السيادة.

توصلنا في المطلب السابق إلى أن الصلة بين ظاهرة استخدام القوة وفي مقدمتها القتل المستهدف خارج نطاق القانون الدوليّ، ومفاهيم السيادة علاقة طردية، ومتلازمة فلا يمكن أن نتصور استتباب الأمن والسلم الدوليّ، إلا من خلال عدم التعدي على سيادة الدول، سواء زمن السلم أو زمن النزاعات المسلحة، رغم أن الواقع مغاير لما يجب أن يكون، فالالتزام بمبادئ القانون الدولي العام من قبل أشخاص القانون الدولي هو ما يجب أن يتوافق مع ما هو

الصريح من مجلس الأمن عند كل حالة لاستخدام القتل عن بعد؟ وبالتالي قياساً على الحق في استخدام القوة داخلياً، نجد أنه لا يعد استعمال القوة القاتلة شرعياً إلا في حالة وحيدة، وهي عندما ينفذ من قبل الدولة بواسطة (رجالها الرسميين) لحماية حياة الأفراد عند الضرورة، مع عدم وجود وسيلة أخرى للحماية كالاقتال أو الأسر من خطر التهديد المباشر والمؤكد على حياتهم في إطار التزام الدولة بحماية مواطنيها، والدفاع عن أمنهم وسلامتهم، عندها يمكن للدولة استخدام القوة القاتلة لإزالة التهديد الموجه ضد حياة الأفراد بشرط توافر معيار حالة الضرورة والتناسب وألا يكون هنالك وسيلة أخرى لإيقاف الشخص المُستهدف أو منعه أو اعتقاله^(٤٦).

وبما أن استعمال القوة القاتلة من قبل الدولة زمن السلم مشروط بألا يكون هنالك وسيلة أخرى كالاقتال أو الأسر، فإن القتل المستهدف خارج نطاق النزاعات المسلحة حسب تعريفه، لا يهدف إلى الاعتقال أو الأسر بل إلى التخلص نهائياً من الأفراد، فإنه لا يمكن أن يكون شرعياً على الإطلاق حسب قواعد القانون الدوليّ لحقوق الإنسان، وإن المطالبة باحترام مبدأ سيادة الدول في مكانها، وتستحق ترتيب المسؤولية

القانون الواجب التطبيق؟ هل هو القانون الدولي الإنساني أم قانون حقوق الإنسان؟ يرى بعض الباحثين أن القتل المستهدف يكون شرعياً إذا ما تم الاستهداف بموافقة الدولة التي يقع على إقليمها، وبناء على التنسيق معها، ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى الحكم الصادر عن محكمة العدل الدولية بخصوص الأنشطة العسكرية وشبه العسكرية للولايات المتحدة^(٤٩) في نيكاراغوا عام ١٩٨٦ م. وبناءً عليه كان استهداف الولايات المتحدة لعلي سنان الحارثي في اليمن عام ٢٠٠٢ م، شرعياً، لأنه تم بناء على طلب الحكومة اليمنية وبموافقتها^(٥٠)، ويكون الاستهداف واستعمال القوة القاتلة شرعياً أيضاً إذا ما كان للدولة الأولى الحق في الاستهداف، وفقاً لقاعدة الدفاع الشرعي حسب أحكام المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة، والتي تسمح باستخدام القوة إذا ما اعتدت دولة ما على دولة أخرى، أو كانت الدولة التي وقع عليها الاعتداء لا ترغب أو غير قادرة على وقف الاعتداء المسلح المنطلق من أراضيها ضد تلك الدولة.

ويتضح مما سبق، إن موافقة تلك الدولة، والسماح للدولة الأخرى في استخدام القوة القاتلة على أراضيها مسألة غير خلافية، ولا تعد خرقاً لسيادة الدول.

مكتوب ومتفق عليه. ومما تجدر الإشارة إليه، أن مصطلح السيادة يتغير ويتبدل حسب الأهداف المراد تحقيقها من قبل بعض أعضاء المجتمع الدولي. وإن استخدام القوة في قتل الأشخاص عن بعد مرهون بإرادة نادي الدول العظمى دائمة العضوية في مجلس الأمن^(٤٦) مما جعل بعض الفقهاء يرى أن الدول تخلت عن التثبيت بفكرة السيادة نظراً لصعوبة حمايتها، حيث يصعب تحديد أماكن الطائرات المسيرة في الجو لسرعتها الهائلة فوق أراضيها^(٤٧)، وبهذا الخصوص نشير إلى أن عجز الإثبات لا يمنح الدول الحق بمخالفة قواعد القانون الدولي، وفي مقدمتها الحق في احترام سيادة الدولة من استهداف أشخاص على أراضيها دون محاكمة عادلة، وإن حصل ذلك يُعد خرقاً لقواعد القانون الدولي والإنساني، وفعلاً فاضحاً لمبدأ سيادة الدولة، ولأحكام المادة (٢) فقرة (٤) من ميثاق الأمم المتحدة، والتي تحظر استعمال القوة أو التهديد بها في العلاقات الدولية، وفي نفس السياق نجد أن ميثاق جامعة الدول العربية وتحديداً المادة (٥-٦) تمنع اللجوء إلى استخدام القوة لفض المنازعات، حيث توكل الأمر إلى مجلس الجامعة^(٤٨)، وفي حال وقوع الاستهداف، يبقى السؤال قائماً ما هو

حيث يبقى على عاتق الدولتين الالتزام بقواعد استخدام القوة القاتلة في القانون الدولي لحقوق الإنسان^(٥١)، والقانون الدولي الإنساني، لأن الدولة التي حصل الاستهداف فيها مسؤولة عن حماية حق الإنسان في الحياة على أراضيها في كل الأحوال، والدولة المنفذة للاستهداف مسؤولة عن عدم استهداف المدنيين الأبرياء في تلك العمليات، ومراعاة مبادئ ومتطلبات القانون الدولي الإنساني، وفي حال حدوث أي خطأ أو أي مخالفة للقانون الواجب التطبيق بعد الاستهداف يترتب على الدولة التي وافقت على الاستهداف في أراضيها فتح تحقيق حول هذا الاستهداف.

وبموجب حق الدفاع الشرعي بررت كلاً من الولايات المتحدة وإسرائيل موقفها من القتل المستهدف، بأن القانون الواجب التطبيق يبيح لها حسب المادة (٥١) من ميثاق هيئة الأمم الدفاع الوقائي من الخطر المتوقع والمحتمل الوقوع، وإن استخدام القوة هو ضرورة عسكرية^(٥٢)، ولا ينطبق على أفعالها قانون حقوق الإنسان، بل القانون الدولي الإنساني، كما إن شرعية الفعل إن حصل الاستهداف يجب أن يتم تقييمه في ضوء القانون الدولي لحقوق الإنسان أو القانون الدولي الإنساني حسب المعطيات، وهل هو

زمن السلم أم زمن النزاع المسلح، وفي حال الانتهاك أو التجاهل فإن ذلك قد يشكل جريمة حرب وعدوان^(٥٣) تحت طائلة المسؤولية الدولية، رغم أن الولايات المتحدة رأت بأن المادة (٥١) لا تلغي وجود حق الدفاع الشرعي عن النفس في وجه أي قوة مسلحة، سواء مثلت دولاً محددة أم لا، وذلك استناداً للقانون الدولي العرفي، وأن ممارسات الدول تدعم هذا الرأي، ورأى البعض تأييداً لهذا الرأي في قرار مجلس الأمن ١٣٦٨-١٣٧٣ لعام ٢٠٠١م، الذين أكدوا على الحق الراسخ للدول في الدفاع عن النفس ضد أي اعتداء مسلح عليها، ومن أي جهة كان^(٥٤). ومما تقدم يظهر أن هنالك ثلاث توجهات لتفسير نص المادة (٥١) من الميثاق، أولها: التفسير الضيق والذي ينطوي على أن حق الدفاع الشرعي يكون للرد على اعتداء مسلح فقط، أي في حالة وقوع الاعتداء، أما ثانيها فيتبنى فكرة التفسير الواسع، وهي إن حق الدفاع الشرعي يكون للرد على الخطر أو التهديد الوشيك الوقوع، حيث لم يعد هنالك مجال للمشاورات أو المفاوضات، أما التوجه الثالث وهو توجه الإدارة الأمريكية (إدارة بوش سابقاً وإدارة ترامب حالياً)، والتي ترى بأن حق الدفاع الشرعي يكون للرد على التهديد الاحتمالي،

وهو رد وقائي وضروري ولكن في الواقع لا يوجد لهذه الرؤية أي أساس قانوني في القانون الدولي^(٥٥)، لأن نص المادة (٥١) كان واضحاً في ذلك ولا يمكن القول بأن حق الدفاع الشرعي يمكن الاستناد عليه، لأن له شروطاً كثيرة من ضمنها أن تكون جهة بين دولتين، وليس قوة مسلحة لا تمثل دول معينة، ومن ثم لا يمكن أن تنطبق على القتل المستهدف، كما تدعي الإدارة الأمريكية غالباً إن قواعد الدفاع الشرعي حسب نص المادة (٥١) من ميثاق هيئة الأمم المتحدة. ولقد سبق وأن توصلنا إلى أن كل المبررات التي تسوقها الدول لتبرير القتل المستهدف غير مقبولة وكون بعض الدول غير منضمة للنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية مثل الولايات المتحدة الأمريكية لا يعفيها ذلك من التقيّد بمبادئ القانون الدولي العام وفي مقدمتها مبدأ احترام سيادة الدول وعدم استهداف الأفراد على إقليم تلك الدول ومن ثم يجب أن تخضع كافة الدول إلى ما ورد في ميثاق هيئة الأمم المتحدة تحت مظلة العمل الجماعي.

وما يجدر الإشارة إليه أن الدولة التي تستمر باستخدام ظاهرة القتل المستهدف من الدول الأطراف في تلك المحكمة مما يترتب عليه انعقاد الاختصاص للمحكمة الجنائية

الدولية في حال استخدمت القتل المستهدف لأن محصلة هذا القتل يندرج تحت مظلة حقوق الإنسان، والنظام الأساسي للمحكمة، يتضمن عدداً من العناصر التي تعد فوق الوطنية، حيث هنالك سلطة إجراء تحقيقات موقعه وفقاً للفقرة (٤) من المادة (٩٩) من النظام الأساسي للمحكمة، والتي تنص على أنه يجوز أن يتخذ المدعي خطوات ميدانية محدودة في التحقيق داخل إقليم الدولة، وكذلك تمنح الفقرة (٣) من المادة (٥٧) من النظام الأساسي للمحكمة صلاحية واسعة النطاق عند التحري في الحالة الخاصة لتفكك الدولة، حيث إن ادعاءات الولايات المتحدة بأنها في حالة دفاع شرعي عن النفس أنها في نزاع مسلح غير دولي لا يمنع من خضوعها للنظام الأساسي للمحكمة^(٥٦)، باعتبار أن القانون الواجب التطبيق هو القانون الدولي الإنساني؛ لأنه يتعامل مع حالات القتل أكثر من قانون حقوق الإنسان، ويمنح القوات المسلحة للدولة حصانة إذا ما التزمت بقواعد ومبادئ القانون الدولي الإنساني، بالإضافة لما تقدم تحاول الولايات المتحدة أن تعطي تبريراً آخر عند اللجوء لظاهرة الاستهداف، بأنها في حالة ضرورة مستمرة لأن نزاعها مع تنظيم القاعدة مستمر منذ أحداث ١١ أيلول

(٢٠١١)، ومن الثابت أن حالة الضرورة لا تبيح قتل الأبرياء أو المدنيين لمجرد الضرورة التي تخضع لتقدير تلك الإدارة، ومن ثم لا يصح التعويل عليها لتبرير القتل المستهدف، واختراق سيادة الدول؛ وفي نفس الوقت هل انقراض القاعدة وظهور داعش يُعد حالة استمرار لتبرير التعدي على سيادة الدول، وقتل أبرياء على إقليمها؟؟ وهل هنالك حدود بخصوص معيار التناسب التي تتمسك به الإدارة الأمريكية، فهي تُرد على التهديد الاحتمالي المستقبلي استناداً لتفسيرها الواسع لحق الدفاع الشرعي^(٥٧)، والذي سبق أن أشرنا إلى عدم انطباق شروطه على هذه الظاهرة، ومن الصعب جداً تبرير عمليات القتل المستهدف التي تنفذها الولايات المتحدة حالياً وفي الأعوام الماضية استناداً لحق الدفاع الشرعي للرد على هجوم مسلح وقع عليها في عام ٢٠١١م^(٥٨).

وحول مسألة استهداف المدنيين الذين يشتركون مباشرة في الأعمال العدائية، سواء أكان النزاع دولياً أم غير دولي، نلاحظ بأن معيار الاشتراك المباشر في العمليات العدائية يثير العديد من الإشكاليات، لأنه تُرك عاماً ومفتوحاً للدول، ويثير جدلاً حاداً، وليس من السهل الوصول إلى معيار ثابت موحد للاشتراك المباشر في العمليات العدائية يضمن

حماية المدنيين، ويحقق السهولة للعسكريين في التعامل مع هذا النوع من النزاعات المسلحة، في نفس الوقت لأنه في الغالب يختبأ المسلحون بين المدنيين، مما يشكل خطراً كبيراً على المدنيين، وقد يجبرهم هذا الموقف على الاشتراك معهم بصورة أو بأخرى؛ والحقيقة إن هذه الحالات بالغة التعقيد، لأن الشخص نفسه قد يكون مدنياً يمارس حياته الاعتيادية نهاراً ويكون مقاتلاً ليلاً. وللوصول إلى حل واقعي، وضعت اللجنة الدولية للصليب الأحمر عدة معايير لتوضيح مسألة الاشتراك المباشر في العمليات العدائية، ورأت بأن مجرد تقديم المعونات المالية والغذائية، وتقديم الملاجئ لا يشكل اشتراكاً مباشراً في العمليات العدائية، وإن كافة مظاهر السيادة الوطنية ترفض أن يتم تصفية أشخاص يعتقد أنهم تورطوا مع بعض الأشخاص المطلوبين ولهم الحماية كأشخاص مدنيين حسب قواعد القانون الدولي الإنساني. فمثلاً ادعت الحكومة الأمريكية بأن زراعة وتهريب المخدرات من قبل بعض المتمردين في ساحة المعركة في أفغانستان يجعلهم هدفاً للاستهداف^(٥٩)، مع العلم أن قواعد القانون الدولي الإنساني تمنع تصفيتهم دون تقديمهم للمحاكمة؛ فاتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين والنافذة بتاريخ ٢١/

١٠ / ١٩٥٠م تضمنت كثيراً من المواد التي تمنع التعدي على حياة الأشخاص وعدم قتلهم دون تقديمهم للمحاكمة، ويظهر ذلك من نص المادة رقم (٣/فقرة د)، رغم إن فعلهم يشكل جريمة (تهريب مخدرات) ولا يُعد اشتراك مباشر بالأعمال العدائية يستوجب قتلهم عن بُعد، وتحديد من منهم فاعل أصلي ومن منهم متورط بهذا الفعل، ومن ثم لا بد من إعمال الأصول العامة في المحاكمات الجزائية وفقاً للقواعد العامة.

بينما وضعت المحكمة العليا في إسرائيل عدة معايير مختلفة لإباحة استهداف المدنيين، وهي أن يكون هناك معلومات مؤكدة عن خطر وشيك موجه مباشرة من هؤلاء المدنيين ضد حياة الناس، واستهداف المدنيين المحتمل يجب أن يكون متناسباً مع الفائدة أو الضرورة العسكرية، وألا يتم الاستهداف والقتل إن أمكن الاعتقال أو الأسر؛ لكن ذلك يعد مخالفة واضحة لأحكام القانون الدولي الإنساني^(٦٠).

كما قد أثارت أعمال القتل المستهدف والمرتبكة من قبل CIA عدة نقاشات حادة حول انتهاك مبادئ القانون الدولي الإنساني، رغم أن الولايات المتحدة الأمريكية طرفاً في اتفاقيات جنيف الأربع لعام (١٩٤٨م)، والبروتوكول الإضافي لعام (١٩٧٥م)،

والبروتوكول الإضافي الثاني ٢٤ / ٣ / ١٩٩٥، وهنا نذكر أن الديمومة والاستمرارية وعدم القابلية للتصرف من أهم خصائص السيادة، وكون بعض الدول لديها نزاع داخلي، لا يعني أن يتم السماح بالتعدي على سيادة الدول وعدم احترام القانون الدولي الإنساني كون أعضاء (CIA) ليسوا من القوات المسلحة النظامية، وليسوا مقاتلين عسكريين قانونيين، وبالتالي فإن أفعالهم تشكل جرائم حرب ويخضعون للمحاكمة لأنها وقعت خارج النطاق القضائي، وانتهكت قواعد قانون حقوق الإنسان وقواعد القانون المحلي لمكان الاستهداف^(٦١).

وعلى العكس من ذلك، فإن القوات المسلحة الأمريكية يكون فعلها مشروعاً إذا ما تم الاستهداف أثناء النزاعات المسلحة ووفقاً لقواعد القانون الدولي الإنساني. وتجنباً إلى اللجوء إلى فكرة السيادة في الجانب السلبي وإنما تطبيقاً للجانب الإيجابي لمفاهيم السيادة المتمثل بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، وكل ذلك تطبيقاً لمقاصد الأمم المتحدة طبعاً. وفي حال عدم الالتزام يحق محاكمة الدول أو أعضاء قواتها الرسمية عن جرائم حرب، حسب أحكام القانون الدولي الإنساني، كما إن مسألة استخدام الطائرات بدون طيار في العمليات المسلحة مسألة

خلافية في القانون الدولي، ولا يوجد أي مذهب قانوني متين يحكم هذا الاستخدام. وقد انتقلت عمليات القتل المستهدف بالطائرات بدون طيار من الاستثناء والندرة إلى العمليات الأسبوعية المتكررة؛ لأنها مصممة للبحث عن الهدف ثم الاستهداف^(٦٢)، ودون مراعاة مفاهيم السيادة واحترام حق الإنسان بمحاكمة عادلة تحقيقاً لحقوق الإنسان، التي غالباً ما تجد عدم التزام من تلك الدول التي تعلن عن نفسها بأنها ديمقراطية، وتقوم على مبادئ سيادة القانون. ويشير بعض الخبراء العسكريين بأنه في المستقبل القريب، ومع التقدم التقني ستمكن تلك الدول من الاستهداف في أي مكان على الأرض، وبدقة متناهية، مما يستوجب وضع قواعد اتفاقية تنظم هذه المسألة. وقد وضعت وزارة الخارجية الأمريكية عدة معايير لاستخدام الطائرات بدون طيار في العمليات المسلحة، أبرزها أن يتم الاستخدام وفقاً لقواعد القانون الدولي، بما فيها مبادئ القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان، وأن تستخدم فقط في حال كان هنالك أساس شرعي للاستهداف، وفقاً لقواعد استخدام القوة القاتلة في القانون الدولي.

يتضح مما سبق إن معظم حالات القتل

المستهدف التي تمت باستخدام الطائرات بدون طيار تستند في معظم الأحيان على الثقة بمعلومات أفراد المخابرات، وقد تؤدي إلى حالات قتل عشوائية للمدنيين المتواجدين في مكان الاستهداف، مما يؤدي إلى انتهاك قواعد القانون الدولي الإنساني، وخاصة المادة (٣٦) من البروتوكول الإضافي الأول لعام (١٩٧٧م) حول شروط استخدام الأسلحة الحديثة في النزاعات المسلحة، حيث أوضح أحد تقارير المقرر الخاص لمجلس حقوق الإنسان السيد فيليب ألستون حول بعثة قام بها لأفغانستان للنظر بحالات القتل خارج النطاق القضائي، أو القتل بإجراءات موجزة، أو تعسفاً، إن عمليات الاستهداف الأمريكية في أفغانستان كانت غير مطلعة بشكل كافٍ على واقع السكان، وتوزيعهم الديمغرافي بشكل جيد، ولم تميز بين المدنيين والمقاتلين^(٦٣) على نحو مقبول، كون قيادة العمليات العسكرية كانت على بعد مئات الآلاف من الأميال عن ساحة المعركة الحقيقية، وكانت تعتمد على ثقة رجال المخابرات الأمريكية. وبتقديرنا يتضح ضرورة تطبيق أحكام المادة (٣٦) من البروتوكول الأول الملحق باتفاقيات جنيف لعام (١٩٤٩م)، والتي تلزم بالعودة إلى مبادئ القانون الدولي الإنساني عند استخدام

التكنولوجيا المتطورة في النزاعات المسلحة، أي يجب أن يتمشى استخدام الطائرات بدون طيار في العمليات العسكرية مع أحكام القانون الدولي الإنساني، وتلتزم بعدم المساس بمفاهيم السيادة المتفق عليها، التي أشرنا إليها سابقاً، من حيث معايير الاستهداف (مقاتل أم مدني) وتطبيق مبدأي الضرورة العسكرية والتناسب بما يضمن التوازن بين الفائدة العسكرية، والمصلحة الإنسانية.

الخاتمة:

لقد تبين لنا من خلال الدراسة أن السيادة مفهوم قانوني سياسي مرتبط بوجود الدولة المكتملة الأركان، ومن سمات الدولة الحديثة التي توصف بأنها كيان يتمتع بالسيادة باعتبار أن الدولة هي التنظيم السياسي والاجتماعي الذي يحق له وحده استخدام أو السماح باستخدام إقليمه الجوي، سواء فوق اليابسة أو البحر، وله أن يحتكر أدوات القوة التي يحتاجها، وتمنع أي دولة أخرى من استخدام مجالها الجوي من أجل ضرب أو قتل أي شخص دون التنسيق أو الموافقة المسبقة، أو دون وجود مسوغ دولي، وأن تم ذلك يعدّ انتقاص لهذا المفهوم المتفق عليه داخليا ودولياً، وأن الدولة هي وحدها المسؤولة عن أمن وسلامة أراضيها بأي

طريقة تراها، ومن ثم استخدام التكنولوجيا العسكرية من خلال الطائرات دون طيار أو ما شابهها، يعدّ أمر مرفوض بأي ذريعة لأنه قد يقتل أناس أبرياء، وقد يدمر مراكز حيوية تخدم الأفراد، وأن ذريعة حماية الأمن القومي والدفاع عن النفس هي مبررات غير كافية كأساس لقتل الأشخاص تمشياً مع المبادئ العامة في القانون الدولي العام بكل فروعه وأقسامه، بالإضافة إلى مبادئ أصول المحاكمات الجزائية ومع جميع القواعد الاتفاقية في القانون الدولي. ولقد توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات التالية:

أولاً: النتائج.

- ١- إنّ ظاهرة القتل المستهدف تتم بوسائل متعددة في مقدمتها تقنية الطائرات بدون طيار التي يتم التحكم بها عن بعد من إقليم أو بحر دولة أخرى، وأن هذه التقنية تتسابق الدول على تطويرها لأهداف وأغراض متعددة.
- ٢- تبين أن الدول تتفاوت بتقدير قيمة أهمية الالتزام بمفاهيم السيادة وفقاً للمصالح وتوجهات إدارة تلك الدول متعلقة بعدم وجود توافق على تعريف وشكل موحد للقتل المستهدف، ولم يتم وضع قواعد ثابتة مشتركة خاصة به تحدد نطاقه ومجاليه

ومعايير شرعيته بشكل واضح.

٣- إنه لا يمكن الحد من انتشار القتل المستهدف ما لم تلتزم الدول بمظاهر السيادة، مع العلم إنه يُعد قتل عمد مرتكب من الدول أو الجماعات المسلحة المنظمة، ينفذ في زمن السلم أو الحرب، وأكثر وسائله شيوعاً في التنفيذ (الطائرات بدون طيار).

٤- تبين لنا أن الدول استندت في تبريرها لعمليات القتل عن بعد في حقها الطبيعي في الدفاع عن النفس من الإرهاب، استباقي وقائي دفاعي، وهو ما لا يمكن إهماله في هذا الجانب كون شروط الدفاع عن النفس لا تنطبق على هذه الظاهرة.

٥- اتضح لنا أن معيار الضرورة العسكرية لا يمكن قبوله من بعض الدول بهذه الكيفية عند مكافحة الإرهاب، التي يجب أن تلتزم بمظاهر سيادة الدول، وتماشياً وتوافقاً مع القانون الدولي.

٦- تبين لنا رفض إقرار القتل المستهدف من قبل جميع المنظمات الدولية والأهلية، ومنها مجلس حقوق الإنسان، الذي يتضح من تقريره والصادر بتاريخ ٢٨/٥/٢٠١٠م، حيث أدان القتل المستهدف خارج النطاق القضائي والإلتزام بقواعد استخدام القوة القاتلة.

٧- تبين لنا أن روسيا الاتحادية والولايات المتحدة وإسرائيل في مقدمة الدول التي تعمل على تحوير مفاهيم السيادة من أجل أن تحاكي سياستهم الخارجية، التي يكثر فيها اللجوء إلى ظاهرة القتل المستهدف خارج النطاق القضائي.

٨- اتضح لنا بشكل قاطع أن هنالك تلازم بين ظاهرة القتل المستهدف ومفاهيم السيادة، حيث تصلح أن تكون مظاهر السيادة ضابط قانوني للحد من تنفيذ عمليات القتل المستهدف.

ثانياً: التوصيات.

١- القتل المستهدف ظاهرة أخذت بالانتشار والتزايد، مما يُحفّز على الدعوة إلى صياغة اتفاقية دولية تحت مظلة هيئة الأمم المتحدة، تبين بوضوح الأحكام التي تنظم القتل المستهدف استناداً إلى مفاهيم السيادة.

٢- حرصاً على عدم تزايد حالات القتل خارج الولاية القضائية في حال موافقة دولة ما على الاستهداف لبعض الأشخاص فيها، فيجب عليها أن تعلن الدولة التي حصل الاستهداف على أراضيها عن الأساس الشرعي والقانوني لهذه الموافقة.

٣- يجب على الدول النص في قوانينها الداخلية عند تنفيذ عمليات القتل

الهوامش:

- (١) طلال ياسين العيسى، السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر (دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر) مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد (٢٦)، العدد الأول، ٢٠١٠، ص ٥٠.
- (٢) لجنة صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (www.oic-iphrc.org) PDF.
- (٣) فيصل شطناوي، حقوق الانسان والقانون الدولي الانساني، الطبعة الثانية، عمان ٢٠٠١م.
- (٤) الدكتور صالح بكر الطيار رئيس مركز الدراسات العربي-الأوروبي، المؤتمر الدولي الرابع من ٩ إلى ١١/١/١٩٩٦، الدار البيضاء، بعنوان التحديات الراهنة والتطلعات المستقبلية، تقديم ٦، ٧.
- (5) Roland Otto, Targeted Killings and the international law, Springer, Heidelberg, 2012.
- (٦) ويكيبيديا-الموسوعة الحرة، اعدام دون حكمة <https://ar.wikipedia.org>
- (٧) علي ضوي، القانون الدولي العام، الطبعة الثانية، دار الكتابة الوطنية، بنغازي- ٢٠٠٥- ص ١٩١.
- (٨) موقع هيئة الأمم المتحدة، رابط: www.unirog/ar/Universal_Declaration_human_rights
- (٩) عبدالله الأشعل، العالم العربي والشرعية الدولية الجديدة، مجلة السياسة الدولية، مركز

المستهدف في النزاعات المسلحة أن تلتزم بقواعد القانون الدولي المتعلقة بمظاهر السيادة ومبادئ القانون الدولي الإنساني.

٤- على المشرع الدولي أن يخضع ظاهرة القتل المستهدف للرقابة القضائية، حيث لا يجوز استخدام القتل المستهدف لأغراض الانتقام أو الإرهاب، دون الإلتزام بمعيار موحد معلوم للكافة يميز المقاتلين عن غيرهم من المدنيين، وحث الدول باستصدار قوانين وطنية تحظر القتل المستهدف.

٥- على الدول عدم استغلال النزاعات الداخلية لتنفيذ القتل عن بُعد، ويجب على دولة إسرائيل عدم اللجوء للقتل المستهدف وخصوصاً في المناطق المأهولة بالسكان والإلتزام بقواعد القانون الدولي الإنساني، وتحت طائلة المسؤولية القانونية الدولية.

٦- في الختام نوصي أشخاص القانون الدولي المتمسك بمظاهر السيادة بين الدول، والتخلي عن سياسة القتل المستهدف، لما له من عواقب سلبية على المجتمع الدولي كافة، وأنّ اتخاذ إجراءات وفقاً للقانون الدولي يضمن مكافحة الإرهاب على المستوى الدولي، بما يعزز السلم والأمن الدوليين، مع مراعاة القانون الدولي الإنساني.

الاسرائيلية (٢٠٠٤/٥/١٥) رابط نت
(www.anhri.net).

(١٧) عبدالقادر محمد فهمي، الفكر السياسي والاستراتيجي للولايات المتحدة الامريكية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان/الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٢١٣.

(١٨) موقع الأمم المتحدة الجمعية العامة، انظر تقرير المقرر الخاص لمجلس حقوق الانسان فليب الستون والمعنى بجالات القتل المستهدف بتاريخ ٢٨/٣/٢٠١٠، para6A/HRC/14/24/Add.6، (١٩) أحمد محمد أبو زيد، القتل بلا رقابة، بحث منشور على الشبكة الدولية ٢/٣/٢٠١٦، رابط www.rcssmideast/Article/775

(٢٠) ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الانسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة، ١٩٩٥، تنفيذ المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ص ١٣.

(٢١) موقع الأمم المتحدة، انظر قرار مجلس الامن ٦١١ بتاريخ ٢٥/٤/١٩٨٨م.

(٢٢) موقع الأمم المتحدة، أنظر تقرير المقرر الخاص لمجلس حقوق الانسان المعني بجالات القتل المستهدف، بتاريخ ٢٨/٣/٢٠١٠، para15A/HRC/14/24/Add.6

(٢٣) انظر: موقع BBC Arabic.com مقال منشور بتاريخ ١٤/١٢/٢٠٠٦، بعنوان (المحكمة العليا في إسرائيل تؤيد القتل المستهدف)، رابط: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr>

(٢٤) تقرير المقرر الخاص لمجلس حقوق الانسان فليب الستون، الدورة الرابعة عشرة، البند رقم ٣

الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الاهرام الصحفية، القاهرة، العدد ١٦٤، إبريل ٢٠٠٦م.

(١٠) انظر: Roland Otto، مرجع سابق ذكره ص ١٦.

(11) Meagans. Worg, Targueted Kilings and the international Lerogal Framework: with particular to the us Operation against Osama Binladn Chinese Journal of Internet Lonal Law (2012) P.112-130. (١٢) الدكتور براء منذر كمال عبد اللطيف، الطائرات المسييرة من منظور القانون الدولي الإنساني، تاريخ النشر ٢٠١٦م، ص ٨، (Law.asu.edu.jo)

(١٣) ميديا بنجامن، حرب الطائرات بدون طيار-القتل بالتحكم عن بعد، القتل المستهدف، ترجمة أيهم الصباغ، متدى العلاقات العربية والدولية- الدوحة، ٢٠١٤، ص ٤.

(١٤) انظر: نص القانون الفيدرالي، رقم MARCH.6/2006 of 35-FZ الرابط:

<http://www.legislationLine.org/documants/action/popup/id/4365>.

(15) Christine Gray, Limits of use of force, summer courses in public international law, Hague Academy of the international law, first lecture on 7-July 2014.

(١٦) الشبكة العربية لمعلومات حقوق الانسان، القتل خارج نطاق القانون، موقف القانون الدولي من سياسة الاغتيالات

(٣٥) محمد المجذوب، القانون الدولي العام، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧، ص ٨٨٨.

(٣٦) أمل يازجي، القانون الدولي الإنساني وقانون النزاعات المسلحة بين النظرية والواقع، مجلة جامعة دمشق للعلوم القانونية والاقتصادية ٢٠٠٤م، ص ١١٦.

(37) Gabriella Blum, Philip Heymann, law and policy of Targeted Killing, Harvard National Security Journal, volum1, 2010.

(٣٨) شهاب سليمان عبدالله، مدخل لدراسة قانون حقوق الإنسان، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٣٢٦.

(٣٩) موقع الأمم المتحدة، الجمعية العامة: انظر: تقرير المقرر الخاص بمجلس حقوق الإنسان فيليب الستون والمعني بمجالات الاعدام خارج القضاء:

[A/HRC/14/24/Add.6 Para 31](#)

(٤٠) لمزيد من التفاصيل راجع جلال أمين، العولمة والدولة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص ١٥٣-١٦٣.

(٤١) موقع جامعة منيسوتا، مكتبة حقوق الإنسان، رابط: [www.hrlibrary.umn.edu](#)

(٤٢) محمد وليد اسكاف، حق استخدام القوة ودوره في العلاقات الدولية، رابط: [www.achr.eu](#) موقع اللجنة العربية لحقوق الإنسان، ٢٠٠٩م/٢/٣.

من جدول الاعمال لنظر حالات الاعدام خارج القضاء (٢٠٠٩-٢٠١٠م).

(٢٥) انظر: قرارات مجلس الأمن بعد أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ حول مكافحة الإرهاب (١٣٦٨-١٣٧٣-١٣٧٧) لعام ٢٠٠١م.

(٢٦) أحمد الخالدي، أزمة ديمقراطية، المنشأة العالمية، بدون سنة طبع، ص ١١٥.

(٢٧) التقرير السنوي لمنظمة العفو الدولية بتاريخ: ٢٠١٣/١٠/٢٢م الخاص بالغارات الأمريكية بطائرات دون طيار في باكستان رابط: [www.amnesty.org](#)

(٢٨) انظر: تقرير هيومن رايتس ووتش، بتاريخ ٢٠١٣/١٠/٢٢.

(٢٩) رمضان بن زير، العلاقات الدولية في السلم، الدر الجماهيرية، الطبعة ١، ١٩٨٩، ص ٣٤.

(٣٠) عبدالقادر محمد فهمي، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٣١) محمد طلعت الغنيمي، الأحكام العامة في قانون الأمم، منشأة المعارف الإسكندرية/ جمهورية مصر العربية، بدون سنة طبع، ص ٦٨٩.

(٣٢) موقع هيئة الأمم المتحدة، فهرس الميثاق، في مقاصد الهيئة ومبادئها، رابط:

[www.un.org/ar/charter-united-nations/index.html](#)

(33) Stephen D. Krasher. Compromising Westphalia. International Security No3, 1995-1996, P.115.

(٣٤) علي ضوي، مرجع سابق، ص ١٥٧.

strike, Journal of Conflict & Security Law, Vol. 9 No. 2, 2004.

(٥١) وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،

مطبوعات منظمة الأمم المتحدة، دار الكتاب اللبناني، طبعة ١٩٨٨ م.

(٥٢) انظر: قرار مجلس حقوق الإنسان التابع

لهيئة الأمم المتحدة. [A/HRC/14/24/Add.6 Para 37](#).

(٥٣) انظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا، نص

التعريف الدولي للعدوان حسب توصية

الجمعية العامة للأمم المتحدة في جلستها

العامة رقم (٢٣١٩) والمعقودة بتاريخ

تاريخ (١٤-١٢-١٩٧٤).

(٥٤) انظر: قرار مجلس حقوق الإنسان التابع

لهيئة الأمم المتحدة، بند رقم ٣ الخاص

بحقوق الإنسان والتدابير القسرية والافترادية،

فقرة 55:

[A/HRC/14/24/Add.6 Para 40-41](#)

(٥٥) انظر: قرار مجلس حقوق الإنسان التابع

لهيئة الأمم المتحدة، بتاريخ 10/8/2015:

الدورة الخامسة عشر، فقرة:

[A/HRC/14/24/Add.6 Para 45-56](#)

(٥٦) عبدالحسين محسن جاسم، الاختصاص

القضائي للمحكمة الجنائية الدولية، دراسة

الاختصاص القضائي الوطني والدولي، مجلة كلية

القانون، سرت (٢٠٠٧)، ص ٣٠.

(57) Christine Gray, Limits of use of force, summer courses in public international law, Hague Academy of the international law, first lecture on 7-July 2014.

(٤٣) انظر: قرار مجلس حقوق الإنسان التابع

لهيئة الأمم المتحدة. [Para44/A/HRC/14/24/Add.6](#)

(٤٤) عبدالحسين شعبان، الإسلام والإرهاب

الدولي، (الدين، القانون، السياسة)، دار ورد

الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،

٢٠٠٨، ص ٣١.

(٤٥) فاطمة الزهراء علي، القتل المستهدف،

موقع ساسة بوست، ص ٥، تاريخ النشر

٤ يونيو، ٢٠١٥ رابط:

WWW.TWITTER.COM/Fatmahzahrli.

(٤٦) أحمد محمد أبو زيد، القتل بلا رقابة، بحث

منشور على الشبكة المعلومات الدولية-

الإنترنت، ٢٠١٦ م، ص ٢٠، رابط:

www.rccdmideast.com/article

(٤٧) إبراهيم زهير الدراجي، أطروحة دكتوراه

بمعنوان: (جرمة العدوان ومدى المسؤولية

الدولية عنها)، مكتبة جامعة عين شمس،

٢٠٠٢، ص ١٥.

(٤٨) راجع أحكام ميشاق جامعة الدول

العربية/ رابط على النت:

[pdf www.lasportal.org](http://pdf.www.lasportal.org)

(٤٩) راجع: حكم محكمة العدل الدولية

الصادر بتاريخ ٢٧/ حزيران/ ١٩٨٦ في

قضية الأنشطة العسكرية وشبه العسكرية

للولايات المتحدة في نيكاراغوا، الفقرات

٢٤٦-٢٤٩.

(50) Chris Downes, Targeted killings in age of terror, The legality of the Yemen

(58) Christof Heyns & Sarah Knuckey, The Long-Term International Law Implications of Targeted Killing Practices, Harvard International Law Journal Online / Vol. 54.2013.

(٥٩) انظر: قرار الأمم المتحدة.

[A/HRC/14/24/Add Para 68.](#)

(60) Roy s.Schondorf, The Targeted Killings Judgment, Journal of International Criminal Justice, D-1/5/2007, P305.

(٦١) رمضان أحمد باره، العلاقات الدولية في السلم، الجماهيرية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، مكتبة الزروق، ص ٥٠.

(٦٢) محمد وليد اسكاف، حق استخدام القوة ودورها في العلاقات الدولية، اللجنة العربية لحقوق الإنسان ٢٠٠٩/٢/٣.

www.achr.eu/art575.htm

(63) Barry Kellman, **Exporting Armed Drones-The United States Sets Policy**, American journal of the international law, Volume 19, Issue 17, 24, July, 2015.

معاني الزيادة للفعل الثلاثي المزيد بحرفين (تَفَعَّلَ) في السياق القرآني

الباحثة مروتي ألميتا* و أ.د. جهاد محمد النصيرات**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١١/٢٠ م

ملخص

يهدف هذا البحث إلى إعادة قراءة في الدرس الصرفي: المعاني الصرفية لصيغة تَفَعَّلَ في السياق القرآني في ضوء المنهج الوصفي والتحليلي وهي قراءة تجتهد في معرفة الدلالات الصرفية لصيغة تَفَعَّلَ ومدى اختلاف المعاني الصرفية في السياق القرآني. وبالإحصاء اللغوي-الذي هي وسيلة أساسية وبنية تحتية للمتخصص- كان من المرامي الرئيسة في هذه الدراسة، التوصل إلى إستقصاء دلالات صيغة تَفَعَّلَ عند علماء الصرف وعند علماء التفسير أيضا مع المقارنة أحيانا لبيان أثر السياق القرآني في تحديد دلالة اللفظة.

Abstract

This paper aims to review a morphological lesson in the morphological meanings of the verb (tafa'Aala) form in a Qur'anic context in the light of descriptive and analytical approach. It is reading with effort to identify the morphological semantics of the form (tafa'Aala) and the significant difference of the meaning in the Qur'anic context. Given the linguistic statistics as a major means and infrastructure applied by the specialist, one of the main objectives of this study is to investigate the semantic indications of (tafaAala) form among the morphologists and interpreters, with the comparison to show the effect of the Qur'anic context in determining the meaning of the word.

* باحثة، كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية.

** أستاذ، كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية.

المقدمة:

٢. ما الدلالة السياقية للأفعال التي جاءت

بصيغة تَفَعَّلَ في القرآن الكريم؟
تأتي هذه الدراسة في وقت زهد فيه الكثيرون من طلبة العلم في علوم العربية، دون أن يدركوا أن هذا الزهد سيؤدي إلى انصراف عن فهم كتاب الله، لأن العربية وعاء لكلام الله المنزل على نبينا محمد ﷺ. قال تعالى في سورة الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥].

أهداف الدراسة:

- ١ - بيان الدلالة الصرفية للأفعال التي جاءت على صيغة تَفَعَّلَ في القرآن الكريم.
- ٢ - بيان الدلالة السياقية للأفعال التي جاءت على صيغة تَفَعَّلَ في القرآن الكريم.

منهجية البحث:

هذا البحث يقوم على منهجين:

- ١ - المنهج الوصفي الاستقرائي؛ وذلك من خلال: تتبع المواضع التي وردت فيها الصيغة تَفَعَّلَ في الكتاب العزيز.
- ٢ - المنهج التحليلي؛ وذلك من خلال: التعرف على معنى اللفظ الوارد في المعاجم اللغوية وكتب اللغة العربية، ثم الوقوف على المعنى الصرفي ومن ثم المعنى الذي أفادته

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على صاحب اللسان المبين، سيّد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن استقّ بهديده إلى يوم الدين وبعد؛ فإنّ الإعجاز البياني يعدّ من أهم مظاهر الإعجاز في كتاب الله.

لقد جاء القرآن الكريم بأحسن الألفاظ متضمنا أصح المعاني في أحسن وجوه النظم، ويمتاز الإعجاز البياني عن غيره من أنواع الإعجاز بكونه موجودا في القرآن الكريم جميعه من أوله إلى آخره. فبيان بيان سام، وإعجازه إعجاز تام. فنلاحظ في الكتاب العزيز سحر الحروف، الحروف المهموسة، الحروف المجهورة، والحركات المعبرة. وتتضافر الحروف في كلماتها في صيغ شتى: فعل مجرد وفعل مزيد.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة هذه الدراسة من خلال محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

- ما دلالة الأفعال التي جاءت بصيغة تَفَعَّلَ في القرآن الكريم؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:
١. ما الدلالة الصرفية للأفعال على هذه الصيغة؟

المواقع على الشبكة العنكبوتية، وليس هناك من سبيل للوصول إليها، ولا أعرف ما الذي درسه الباحث في هذه الأبنية.

٢. **الصيغ الفعلية في القرآن الكريم أصواتاً وأبنية ودلالة** قدمتها الدكتورة ثريا عبدالله عثمان إدريس، لنيل درجة الدكتوراه في جامعة أم القرى، السعودية، اللغة العربية، ١٩٨٩م. وقد تعرضت للأفعال المجردة والمزيدة وكان التركيز واضحاً على مستوى الصوتي للصيغ المزيدة على العموم ولم تركز كثيراً على مستوى الدلالي وفوق ذلك كانت الأمثلة القرآنية في هذه الرسالة قليلة.

٣. **دور السياق في تحديد دلالات صيغة 'تفعل' في القرآن الكريم**. هذه رسالة ماجستير قدمتها الباحثة إيمان بنت معتق بن عويقت الحربي لقسم اللغة العربية وآدابها في بجامعة أم القرى في سنة ١٤٣٠هـ الموافق ٢٠٠٩م.

وهذه الدراسة كانت محصورة في تفسيرين أو ثلاثة ليس أكثر، بلا موازنة وبلا مقارنة، فالباحثة لم تبادر برأيها ولم ترجح بين تلك الآراء القليلة وكأنها مسلمة، ولم تربط هذا الوزن بالسياقات التي جاءت فيها.

ولم نجد - في حدود ما وقفنا عليه من

الزيادة إلى المعنى الأصلي، بالرجوع إلى كتب التفسير، والكتب ذات الصلة. ثم محاولة المقارنة بين صيغ الأفعال المشتقة من أصل لغوي واحد، وبيان وجه استعمال الصيغة في مكانها، ودراسة السياق الذي وردت فيه.

حدود الدراسة وصعوباتها:

عرضت هذه الدراسة لصيغة تفعل فقط دون غيرها من الصيغ الثلاثية المزيدة مثل: انفعّل، تفاعل، افعلّ، افتعل، واختارت نماذج من الأفعال الكثيرة التي وردت بصيغة تفعل في القرآن الكريم، حيث بلغت الأفعال التي جاءت بهذه الصيغة (٨٦) فعلاً، دون تكرار مرات ورودها، أو صيغها المتنوعة، تناولنا في الدراسة التي أستل منها هذا البحث الكثير منها، واقتصرنا هنا على ما يتلائم مع حجم الدراسة، وضابطنا في اختيار النماذج هي أن نجد بعض الإشارات أو الأقوال عند المفسرين حولها، حيث ظهر لدى الباحثين أنّ عناية المفسرين بهذه الأفعال المزيدة وتوجيهها قليل جداً.

الدراسات السابقة:

١. **أبنية الفعل الثلاثي المزيد بحرفين في القرآن الكريم** أطروحة ماجستير للطالب جاسم مولى محسر المطيري، جامعة تكريت ١٩٩٩، ولم أشر على هذه الأطروحة، وإنما ذكرتها بعض

دراسات - بحثاً واحداً يتناول الصيغة (تَفَعَّلَ) ويتعمق في السياق القرآني ويقيس ويقارن ويرجح بين أقوال التفسير فلذا خصصنا هذا الموضوع بالدراسة.

المبحث الأول: التعريف بالفعل والزيادة لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول: التعريف بالفعل لغة واصطلاحاً

أولاً: الفعل لغة:

قال ابن فارس: "الفاء والعين واللام أصل صحيح يدلُّ على إحداث شيء من عملٍ وغيره"^(١)، وجاء في لسان العرب: "الفعل كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد، فَعَلَ يَفْعَلُ فَعْلاً وَفِعْلاً"^(٢).

ثانياً: تعريف الفعل اصطلاحاً:

اختلفت عبارات العلماء في تعريفهم الفعل، إلا أن أول تعريف للفعل في التراث اللغوي العربي هو تعريف سيبويه، حين بين في كتابه أقسام الكلم في العربية، فقال: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن ولم ينقطع، فأما بناء ما مضى فذَهَبَ، وَسَمِعَ وَمَكُثَ وَحُمِدَ. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك آمراً:

اذْهَبْ واضْرِبْ، ومخبراً: يَقْتُلْ ويذهب ويضرب ويُقْتَلُ، وَيُضْرَبُ. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت"^(٣).

وقد جاءت بقية تعاريف العلماء متقاربة، فقد عرفه الزجاجي بأنه: "ما دلَّ على حدث وزمان ماضٍ أو مستقبل"^(٤). وعرفه السهيلي باختصار قائلاً: "الفعل ما دلَّ على حدث وزمان"^(٥) ولكن ابن هشام أضاف إلى تعريفه الأزمنة الثلاثة فقال: "كلمة تدل على معنى في نفسها مقترنة بأحد الأزمنة الثلاثة"^(٦).

وذكر ابن يعيش في شرحه مفصل الزمخشري تعريف الأخير للفعل على أنه: "ما دل على اقتران حدث بزمان، ومن خصائصه صحة دخول قد، وحرفي الاستقبال، والجوازم، ولحوق المتصل البارز من الضمائر، وتاء التأنيث ساكنة، نحو قولك: قد فعل، وقد يفعل، وسيفعل، وسوف يفعل، ولم يفعل، وفعلت، ويفعلن، وافعلي، وفعلت"^(٧).

أما ابن الحاجب في الكافية، فيعرف الفعل بأنه: "ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة"^(٨). وينقل أبو حيان الأندلسي في شرح التسهيل تعريف ابن مالك للفعل: "والفعل كلمة تسند أبداً، قابلة لعلامة فرعية المسند إليه"^(٩).

المطلب الثاني: التعريف بالزيادة لغة واصطلاحاً:

أولاً: الزيادة لغة:

تقول: افعل ذلك زيادة، والعامّة تقول: زائدة ومعنى الزيادة: النمو وخلاف النقصان^(١٠).

ثانياً: الزيادة اصطلاحاً:

هي أن يضاف إلى حروف الكلمة الأصلية حروف ليست منها وتسقط في بعض تصاريفها^(١١).

قال ابن جني: "ومعنى زائد أنه ليس بفاء ولا عين ولا لام وليس يعنون بقولهم: زائد أنه لو حذف من الكلمة لدلّت بعد حذفه على ما كانت تدل عليه وهو فيها"^(١٢).

وقال: "الحروف الزوائد إنما نريد بها أنها هي الحروف التي يجوز أن تزداد في بعض المواضع فيقطع عليها هناك بالزيادة إذا قامت عليها الدلالة، ولسنا نريد أنها لا بد أن تكون في كل موضع زائدة. هذا محال. ألا ترى أنّ (أوى) مثاله (فَعَلَ)، وأنّ الهمزة والواو والياء التي انقلبت الألف عنها كلها أصول، وإن كانت قد يمكن أن تكون في غير هذا الموضوع زائدة"^(١٣).

والصرفيون إذ يحددون مفهوم الحرف الأصلي من الزائد، إنما يصدرون عن استقراء

شبه كُليّ للمنظومة اللغوية المعجمية المتاحة نظرياً وعقلياً، التي أعانته على هذا بأحد أسباب تسعة^(١٤)، يتوسلون بها للاستدلال على الأصلي من الزائد وهي: الاشتقاق، والتصريف، وسقوط الحرف من النظر، وكون الحرف مع عدم الاشتقاق في موضع تلزم فيه زيادته، والكثرة، واختصاصه ببنية لا يقع موقع الحرف فيها مالا يصلح للزيادة، ولزوم عدم النظر بتقدير الأصالة في الكلمة التي ذلك الحرف منها، وكون الحرف لمعنى كحروف المضارعة وألف ضارب وتاء افتعل. وهذه الأسباب فروع ترجع إلى ثلاثة أصول وهي: الاشتقاق، والمثال، والكثرة. وقد اتفق الصرفيون على أنّ الاشتقاق أقوى الأدلة في مَبْرِزِ الأصلي من الزائد.

قال ابن يعيش: "فأما الاشتقاق فهو أقواها دليلاً، وأعدّها شاهداً، والعلم الحاصل بدلالته قطعي، والعلم الحاصل من المثال والكثرة ظنيّ وتخميني، فإذا شهد الاشتقاق بزيادة حرف فاقطع به وأمضه، وطريق ذلك أنه إذا وردت الكلمة وفيها بعض حروف الزيادة، ورأيت ذلك الحرف قد سقط في بعض تصاريفها حكمت عليه بأنه زائد لسقوطه، إذ الأصل ثابت لا يسقط"^(١٥).

وهذا الوعي العلمي لنظرية العوامل المشتركة المقيدة بالترتيب منهج علمي

شكلي تعورف عليه صرفياً باسم الاشتقاق الصغير، إذ يقضي دوران الأحرف بترتيب ثابت دوران المعنى، فالبنية الثلاثية (كتب) يتولد منها على سبيل المثال:

كاتب = {ك، ا، ت، ب} مكتوب = {م، ك، ت، و، ب}

كتابة = {ك، ت، ا، ب، ة} كتبة = {ك، ت، ب، ة}

مكتب = {م، ك، ت، ب} مستكتب = {م، س، ت، ك، ت، ب}

وفالأحرف (ك ت ب) تكررت في البنى جميعاً محافظة على ترتيبها الكاف ثم التاء ثم الباء. والأحرف الزائدة على هذه البنى في أحرف زيادة، وهذا يعني أن تحديد الحروف المزيدة انبنى على فكرة تعدد التصاريف المستعملة من البنية المجردة الواحدة.

ثالثاً: الزيادة في الفعل الثلاثي:

ينقسم الفعل إلى مجرد ومزيد فيه فالمجرد: ما كانت جميع حروفه أصلية لا يسقط حرف منها على تصاريف الكلمة بغير علة. وقد يكون ثلاثياً [مكوناً من ثلاثة أحرف] نحو: ضرب، نصر. وقد يكون رباعياً [مكوناً من أربعة أحرف] نحو: دحرج، زلزل. والمزيد: ما زيد فيه حرف أو أكثر على

حروفه الأصلية. مثال ذلك: قاتل، (المجرد منه قتل) وأكرم (المجرد منه كرم) واعترف (المجرد منه عرف).

الزيادة في الفعل الثلاثي الأصول إما أن تكون من جنس حروف الكلمة أو من غير جنسها^(١٦).

وفي هذه الحالة قد يصل الفعل بعد الزيادة التي تلحقه إلى ستة أحرف، قال السرقسطي: "وأقصى ما ينتهي إليه الفعل بالزيادة ستة أحرف ثلاثياً كان أم رباعياً"^(١٧).

والفعل الثلاثي المزيد فيه على ثلاث مراحل: مزيد بحرف واحد، ومزيد بحرفين، ومزيد بثلاثة أحرف. حروف الزيادة لا تتعدى في حال من الأحوال عشرة أحرف، هي: (السين، والهمزة، واللام، والتاء، والميم، والواو، والنون، والياء، والهاء، والألف).

ولا شك أنّ كل نوع من أنواع هذه الزيادات له أغراضه اللغوية والبلاغية التي فاضت بها كتب العلماء.

المبحث الثاني: صيغة تَفَعَّلَ ومعانيها الصرفية.

المطلب الأول: المعاني الصرفية لصيغة تَفَعَّلَ.

جاء في كتب اللغة أن هذه الصيغة تأتي للدلالة على المعاني الآتية:

١ - للتكلف:^(١٨)

نَحْوُ: تَشَجَّعَ تكلف الشجاعة راغباً.

عند مقارنة معنى (تفاعل) و(تَفَعَّلَ) من خلال الأمثلة: "فمعنى" تَعَاوَلْتُ أظهت من نفسي الغفلة التي هي أصل تغافلت، فتغافل على هذا لإبهامك الأمر على من تخالطه وتثري من نفسك ما ليس فيه منه شيء أصلاً، وأما تَفَعَّلَ في معنى التكلف نحو: تَحَلَّمَ وَتَمَرَّأَ فعلى غير هذا لأن صاحبه يتكلف أصل ذلك الفعل ويريد حصوله فيه حقيقة، ولا يقصد إظهار ذلك إيهاماً على غيره أن ذلك فيه، وفي تَفَاعَلَ لا يريد ذلك الأصل حقيقة، ولا يقصد حصوله له، بل يوهم الناس أن ذلك فيه لغرض له^(١٩).

فكلاهما إظهار ما ليس في النفس، لكن في (تفاعل) يكون صاحب الفعل غير مرید لما يظهره، وفي (تَفَعَّلَ) يريد ويتكلف بالفعل وهو راغب أن يحصل على صفة الفعل.

فهذا يتبين بأن دقة العربية ليست فقط في دقة الفروق بين كثير من كلمات العربية مما يعتقد البعض أنها مترادفة أي متساوية تماماً في المعنى، ولا في دقة في الاستيعاب، وتعريف المسمى بكل أنواعه التعريف الجامع المانع الذي لا يترك زيادة لمستزيد فحسب، بل من مظاهرها أيضا الدقة في معاني زوائد الفعل. وهذا ما يزيد العربية روعة وجمالاً، ويجعلها من أغنى لغات العالم.

أحياناً يكون التكلف ممزوجاً بادعاء أشياء ليست في المدعي. نحو: تكبر أي: تكلف مظاهر الكبرياء وتعظم: تكلف مظاهر العظمة وتسرى أي: تكلف مظاهر السراة^(٢٠).

٢- محي الصيغة تَفَعَّلَ بمعنى (فعل).

نحو: تعدى الشيء وعداه إذا جاوزه وتبين وبان^(٢١).

٣- الاستغناء بتَفَعَّلَ عن (فعل) نحو: تكلم وتصدى^(٢٢).

٤- المطاوعة.

رد الشيخ محمد بن الحسن الرضي كل معاني تَفَعَّلَ إلى معنى المطاوعة، وحسب رأيه هذه الصيغة جاءت:

١- "لمطاوعة فَعَّلَ يريد سواء كان فَعَّلَ للتكثير نحو قَطَعْتُهُ فَتَقَطَّعَ.

٢- مطاوع فَعَّلَ الذي هو للنسبة تقدير، وإن لم يثبت استعماله لها، كأنه قيل: شَجَّعْتُهُ وَحَلَّمْتُهُ: أي نسبته إلى الشجاعة والحلم، فَتَشَجَّعَ وَتَحَلَّمَ: أي انتسب إليهما وتكلفهما.

٣- لمطاوع فَعَّلَ الذي هو لجعل الشيء ذا أصله، أي: للاتخاذ إذا كان أصله اسماً لا مصدر، فَتَرَدَّى الثوب مطاوع رَدَيْتُهُ الثوب: أي جعلته ذا رداء، وكذا تَوَسَّدَ الحجر.

٤- تَفَعَّلَ الذي للتجنب مطاوع فَعَّلَ الذي للسلب تقدير، وإن لم يثبت استعماله كأنه

قيل: أئتمته وخرجته بمعنى جَبَّبْتُهُ عن الحَرْج والإثم وأزلتهم عنه كَقَرَّدْتُهُ، فتأثم وتَحَرَّجَ: أي تجنب الإثم والخرج.

٥- وَتَفَعَّلَ الذي للعمل المتكرر في مُهَلَّةٍ مطاوعُ فَعَّلَ الذي للتكثير، نحو:

جَرَعْتُكَ الْمَاءَ فَتَجَرَّعْتُهُ: أي كَثُرَتْ لك جَرَعُ الْمَاءِ فَتَقَبَّلْتَ ذلك التكثير وَفَوَّقْتُهُ اللَّبْنَ فَتَفَوَّقَهُ وَحَسَيْتُهُ الْمَرْقَ فَتَحَسَّاهُ: أي كَثُرَتْ له فيقه وهو جنس الفَيْقَةِ (١): أي قدر اللبن المجتمع بين الحلبتين، وكثرت له حَسَاءُهُ (٢٣).

حسب رأي الرضي كل هذه المعاني راجعة إلى مطاوعة الفعل الثلاثي المزيد بحرف (فَعَّلَ) بتضعيف العين. وربما كانت هذه المعاني لا علاقة لها بالمطاوعة لأنها معانٍ مستقلة. لأنني وجدت المصنف لا يتخرج أبداً أن يقول عن الأمثلة التي يستشهد بها: "لم يثبت استعمالها لها" (٢٤) وواضح أن هذا الكلام لم يوافق المرحلة الأولى لعملية القياس اللغوي، ألا وهي "تقرير القاعدة اعتماداً على استقراء الغالب في السماع، بعد رصد الظواهر اللغوية وتصنيفها بحسب تماثلها في التركيب الإعرابي والصيغ الصرفية ومن ثم استبعاد الصيغ التي لم ترد في السماع، ولو كانت موافقة للقياس النظري" (٢٥). مما يجعل هذا المعنى ضعيفاً. ولو افترضنا كلام المؤلف

صحيحاً، فالنتيجة واحدة ألا وهي إفادة المعاني الجديدة من الزيادة على الجذر الثلاثي. فلماذا أجعل المطاوعة أصلاً وأرجع إليها المعاني الجديدة ولا أقول باستقلال المعاني الجديدة المختصة بهذه الصيغة مثل أي صيغة أخرى؟ ربما الرضي كان يهدف تبسيط المعلومة مع التعقيد في الوقت نفسه، لكن لم يوفق المصنف وفي ظني هذه القاعدة وهمية.

من جانب آخر، الدكتور مصطفى جواد يقول في "المباحث اللغوية في العراق": نحن لم نجد عربياً فصيحاً استعمل في كلامه جملة: حَطَّمت العود فتحطَّم، فالعرب كانت تكتفي بأن تقول: حَطَّمت العود وصورة الفعل تدل على النتيجة، وإذا أرادت أن تطوي ذكر الفاعل قالت: حُطِّم العود بضم أول حرف كسر ما قبل الأخير، وما جرى مجراه من الأفعال المزعوم أنها للمطاوعة فهي في الحقيقة لرغبة الفاعل في الفعل أو ميله الطبيعي أو شبه ميله إليه من غير تأثير من الخارج (٢٦).

يأتي الدكتور مصطفى بأدلة وأمثلة تؤيد رأيه بأن صيغ المطاوعة لا تقتصر على المتعدي ولا صلة له أحياناً بالفعل الثلاثي مثل: تحمَّل وتكلَّف وألوف الأفعال الأخرى. وبهذا يظهر الفرق بين أوزان الأفعال الإرادية والفعل المبني للمجهول،

نحو: "تَأْتُمُ وتَحْرَجُ وتهَجِدُ إذا تجنب ذلك" (٢٩).
وترد دلالة التجنب مع الأفعال
اللازمة.

ولقد وجدت صاحب "لسان العرب"
يقول "تَأْتُمُ أي تَرَكَ الإِثْمَ، وَإِنْ كَانَ تَفَعَّلَ
لِلْإِثْبَاتِ أَكْثَرَ مِنْهُ، لِلْسَّلْبِ" (٣٠). وكما نرى
يكون الإثبات أرجح من رأي التجنب
وعلى كل حال يظل الفعل متردداً بين
معنيين متقابلين أو متضادين، فلعل ابن
منظور انطلق من ظاهرة ما سماها الثعالي
بمخالفة الألفاظ للمعاني (٣١).

وإذا قسنا معنى لفظ الفعل الثلاثي
المجرد بالفعل الثلاثي المزيد، للاحظنا أن زيادة
التاء والتضعيف، جعل المعنى الثاني يخالف
الأول. يقول الثعالي: "حَرَجَ فلان: إذا وقع
في الحَرَجِ وتَحَرَّجَ: إذا تباعد عن الحَرَجِ.
وكذلك أَيْمَ وتَأَيَّم. وَهَجَدَ: إذا نام وتَهَجَّدَ:
إذا سَهَرَ. وَفَرَعَ فلان: إذا أتاه الفَرْعُ وَفُرِعَ عنه
إذا نُحِّيَ عنه الفَرْعُ أي أُخْرِجَ الفَرْعُ عنها.
ويقال: امرأةٌ تَذُورُ أي مُتَصَوِّنةٌ عن الأقدار
واللفظ يشبه ضدَّ ذلك" (٣٢).

هذه هي العربية التي من خلال ظاهرة
الاشتقاق الخلاقة تفجر كنوزاً هائلة من
الألفاظ ومعاني جديدة، وما أسخاها من
ظاهرة تثري اللغة بزيادة مفرداتها وتجعلها
لغة حية دائماً في عز شبابها لا تعرف

فلو كانت الأفعال الإرادية التي سميت
غلطاً أفعال المطاوعة، تؤدي معنى الفعل
المبني للمجهول أو كان الفعل المجهول يؤدي
معنى هذه الأفعال، ما احتاج الواضع إلا
إلى إحدى الطريقتين منهما للتعبير ولم يأت
بهما معاً (٢٧).

ولا أدري كيف تؤصل قاعدة كبيرة
وعريضة مثل المطاوعة دون الاستناد على
دليل سمعي، علماً بأن الاستقراء الغالب
في السماع هو ركن من أركان القياس
اللغوي. هذا ما يجعلني أشك في صحة
قاعدة المطاوعة.

ويتابع الدكتور مصطفى جواد رفض
قاعدة المطاوعة قائلاً: "والتاء في (تَفَعَّلَ)
خاصة بالإعراب عن رغبة الفاعل في الفعل
أو شبهها، وتنتقل إلى أثناء الفعل فيكون
(افتعل) ومرة أخرى (استفعل) وثالثة
(تفاعل) كتباعد.

٥- للدلالة على حصول أصل الفعل مرة
بعد مرة:

تأتي صيغة تَفَعَّلَ للتدرج وهو أخذ
الشيء بعد الشيء، نحو قولك تَبَصَّرْتُ،
وَتَقَصَّصْتَهُ، تَأَمَّلْتُ، تَبَيَّنْتُ" (٢٨).

٦- للدلالة على التجنب:

التجنب هو الترك والطرح أي:
الفاعل قد ترك أصل الفعل ولم يفعله.

الشيخوخة؛ لأن الاشتقاق يجعل جسم هذه اللغة حياً تتوالد أجزاؤه.

وبهذا يظهر أن العربية: أَفْصَحُ اللُّغَاتِ وَأَبْيَنُهَا وَأَوْسَعُهَا، وَأَكْثَرُهَا تَأْدِيَةً لِلْمَعَانِي الَّتِي تَقُومُ بِالنُّفُوسِ^(٣٣) والقرآن النازل بها هو أَشْرَفُ الْكُتُبِ بِأَشْرَفِ اللُّغَاتِ، عَلَى أَشْرَفِ الرُّسُلِ، بِسِفَارَةِ أَشْرَفِ الْمَلَائِكَةِ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي أَشْرَفِ بَقَاعِ الْأَرْضِ^(٣٤).

٧- دلالة الاتخاذ:

والمراد به الدلالة على أن الفاعل قد اتخذ المفعول فيما يدل عليه الفعل. نحو: تَبَيَّنَتِ الصَّيِّ اتَّخَذَتْهُ ابْنًا وَتَوَسَّدَتِ الثَّرَابَ اتَّخَذَتْهُ وَسَادَةً^(٣٥).

٨- مجيء الصيغة بمعنى الصيرورة.

١- الصيرورة انتقال الفاعل من حال إلى حال آخر.

نحو: تَأَيَّمَتِ الْمَرْأَةُ، أي: صارت أَيْمًا. وَتَحَجَّرَ الطِّينُ، أي: صار حجراً.

٢- صيرورة الفاعل ذا أصل الفعل.

قال الرضي: "معنى صيرورة الشيء ذا أصله كَتَاهَلَ وَتَاهَلَ وَتَأَلَّمَ وَتَأَكَّلَ وَتَأَسَّفَ وَتَأَصَّلَ وَتَفَكَّكَ وَتَأَلَّبَ: أي صار ذا أهل، وألم، وأكل: أي صار مأكولاً، وذا أسف، وذا أصل، وذا فكك وذا ألب.

وجعل الشيء ذا أصله، يكون إما حقيقة كما في أَلْبَنُهُ فَتَأَلَّبَ وَأَصْلَتُهُ فَتَأَصَّلَ،

وإما تقديرًا كما في تَاهَلَ، إذ لم يستعمل أَهَلَ بمعنى جعل ذا أهل^(٣٦).

٩- دلالة التوقع: وهو ترقب حصول الشيء نحو: تَخَوَّفَ فهو أن يوقع أمراً يقع بك، فلا تأمنه في حالك التي تكلمت فيها أن يوقع أمراً. وأما خافه فقد يكون وهو لا يتوقع منه في تلك الحال شيئاً^(٣٧).

١٠- دلالة الطلب:

تأتي (تَفَعَّلَ) بمعنى الطلب. نحو: تَنَجَّزْتُهُ، أي طلبت نجاحه: أي حضوره والوفاء به^(٣٨). تيقن، أي: طلب أن يكون ذا يقين.

١١- الاعتقاد في الشيء أنه على صفة أصله: نحو: تعظمت: أي اعتقدت فيه أنه عظيم، تكبر: أي اعتقد في نفسه أنها كبيرة^(٣٩).

١٢- دلالة الختل: نحو: تَغَفَّلَ أي: أراد أن يَخْتَلَّه عن أمرٍ يَعُوقُهُ عنه. وتَمَلَّقَهُ نحو ذلك؛ لأنه إنما يديره عن شيء^(٤٠).

١٣- دلالة التكثير: والتكثير من المعاني التي تؤديها هذه الصيغة. كقولك: تَعْطِينَا^(٤١).

المبحث الثالث: صيغة تَفَعَّلَ في السياق القرآني.

تقدم الحديث في محددات الدراسة وصعوباتها أن الأفعال التي وردت بهذه الصيغة تزيد عن ثمانين فعلاً دون المكرر منها، ودون تنوع اشتقاقاتها، وإنما اختار

الباحثان بعض الشواهد التي وجدت بعض أقوال للمفسرين حولها.

المطلب الأول: تَهَجَّدُ.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾ [الإسراء: ٧٩].

وردت هذه الآية في سورة الإسراء، وهي من السور المكية التي تعنى بشؤون الدين والعقيدة والوحدانية. تميزت هذه السورة بأنها تتكلم عن القرآن بشكل تفصيلي لم يرد في باقي سور القرآن. وهي قصة إسراء النبي من مكة إلى المسجد الأقصى حيث التقى بجميع الأنبياء من آدم إلى المسيح. وتعرف أيضاً السورة باسم «سورة بني إسرائيل» لحديثها عن هؤلاء القوم، لأنها تحدثت عن إفسادهم في الأرض وعتوهم فيها.

تدور معظم موضوعات سورة الإسراء على العقيدة؛ وبعضها عن قواعد السلوك الفردي والجماعي وآدابه القائمة على العقيدة، إلى شيء من القصص عن بني إسرائيل، وطرف من قصة آدم وإبليس وتكريم الله للإنسان والعنصر البارز في كيان هذه السورة، ومحور موضوعاتها الأصيل هو شخص الرسول الكريم ﷺ،

وموقف القوم منه في مكة في هذه الآية الكريمة أمر الله سبحانه وتعالى النبي ﷺ بالتهجد: «فَتَهَجَّدْ بِهِ» وَتَهَجَّدَ مِنْ هَجَدَ يَهْجُدُ هُجُوداً وَأَهْجَدَ: نَامَ. وَهَجَدَ الْقَوْمُ هُجُوداً: نَامُوا. وَالْهَاجِدُ: النَّائِمُ. وَالْهَاجِدُ وَالْهَجُودُ: الْمُصَلِّي بِاللَّيْلِ، تَهَجَّدَ أَي نَامَ لَيْلاً. وَهَجَدَ وَتَهَجَّدَ أَي سَهَرَ، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ، وَمِنْهُ قِيلَ لِصَلَاةِ اللَّيْلِ: التَّهَجُّدُ.

ماذا أفادت صيغة (تَفَعَّلَ) في هذه الآية؟ أفادت صيغة (تَفَعَّلَ) في هذا الفعل معنى التجنب والإزالة والطرح، عند كل المفسرين. مع أن بناء تَفَعَّلَ يكثر في التحصيل كتعلم وتقدم. وجاء قليلاً في معنى الترك، والمراد منه هنا ترك النوم للقيام بالعبادة.

وهذه خصوصية لرسول الله ﷺ وزيادة على ما فرض على أمته، أن يتهجد لله في الليل، كما قال له ربه تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمُلُ * فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلاً * نُصَفَّهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل: ١-٤].

المطلب الثاني: (تَفَعَّلَ) - تَقَطَّعَ:

قال الله تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣] جعل الله تعالى الإسلام دين الرسل جميعاً. فهو أصل كل العقائد (إِنَّ

الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] ما من رسول إلا ويبعث في قومه ليدعوهم إلى التوحيد الذي هو الإسلام، هو الدين الذي يحبه الله من عباده أن يدينوا له به. ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا﴾:

يقول الإمام الطبري: "فتفرَّق القوم الذين أمرهم الله من أمة الرسول عيسى بالاجتماع على الدين الواحد والملة الواحدة، دينهم الذي أمرهم الله بلزومه (زُبُرًا) كتبًا، فدان كل فريق منهم بكتاب غير الكتاب الذين دان به الفريق الآخر، كاليهود الذين زعموا أنهم دانوا بحكم التوراة، وكذبوا بحكم الإنجيل والقرآن، وكالنصارى الذين دانوا بالإنجيل بزعمهم، وكذبوا بحكم الفرقان" (٤٢).

قوله "فَتَقَطَّعُوا" يريد الأمم أي: "أفترقوا وليس بفعل مطاوع كما تقول تقطع الثوب، بل هو فعل متعد مثاله: تُجَهَّمَنِي لَيْلٌ" (٤٣). وتدل الصيغة (تَفَعَّلَ) حسب رأي الرازي على المبالغة. قال: "يُبْنَهُمْ وَفِي قَوْلِهِ: فَتَقَطَّعُوا معنى المبالغة في شدة اختلافهم، والمراد بأمرهم ما يتصل بالدين" (٤٤). تلك الأمم بعد أن كان أمرهم مجتمعاً متصلاً بينهم وكانوا شيعاً، وكل قطعة منها في غاية القوة والاجتماع والثبات على ما صارت إليه من

الهوى والضلال، بكل شيعة طريقة في الضلال عن الطريق الأمم، والمقصد المستقيم (٤٥) أي قطع ضالة وقطعاً متفرقة وأدياناً مختلفة (٤٦). أما ابن عاشور اعتبر أصل هذا الفعل مطاوعاً ل (قطع) ولا ينكر استعماله كفعل متعد بمعنى قطع بقصد إفادة الشدة في حصول الفعل، وذكر الأمثلة التي قالها ابن عطية في تفسيره، ولكن لم يقدم ابن عاشور أي دليل لقوله هذا (٤٧).

وأقول: إن حملنا الفعل على المطاوعة التي هي أصل الفعل - حسب رأي ابن عاشور - فهذا يعني أن الفعل لازم ومعروف أن الفعل اللازم لا يتعدى فكيف يكون هذا والمفعول به (الذي هو - أمراً) موجود في الآية؟ في ظني هذا الكلام غير مقبول.

ولعل ما يلفت النظر في العربية "هذا النبض العجيب بالزمن وهو الماضي والتجزئي من غير التدرج في كلمة واحدة" (٤٨)، لا يتأتى للإنجليزية، أو أي لغة أخرى أن تعبر عنه إلا بمجموعة كلمات.

وعلى هذا يكون (تَقَطَّعَ) مثل (تَكَسَّرَ) أي: المبالغة على القطع والتجزئي، دون التركيز على الفاعل بل على فعلهم الشنيع أي: تفرقهم على نحل كثيرة مع وجود كل طائفة اختارت شريعاً لها أو ديناً لها أو كتاباً

لها. كأنهم أصبحوا قطعاً متناثرة لا رابط لها ولا ضابط.

والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقبيح حالهم. يمكن أن تفيد معنى التفرع أي تفرع على ما أمرناهم به من التوحيد أنهم أتوا بعكس المطلوب منهم، فيفيد الكلام زيادة على الذم تعجيباً من حالهم. ومما يزيد الذم تذييله بقوله كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ^(٤٩).

وللزبر وجهان - كما يفهم من كلام المفسرين -: أحدهما: يعني قطعاً وجماعات. الثاني: يعني كتباً^(٥٠).

إذن كل طائفة اختارت كتاباً تؤمن به وحرفت فيه وعدلت فيه، وكأنها شرعت لنفسها شرعاً وتركت الملة الأصلية الواحدة، وتركت جميع الكتب، فنتيجة ذلك صاروا قطعاً لا رابط بينهم.

افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وأمة محمد ﷺ ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. فاليوم أينما يلتفت المسلم وجد عالماً يموج وأمة تضطرب دولاً تسقط ومعارك تشتعل ونزاعات وحروباً أهلية طاحنة لا تَبْقَى على شيء ولا تذر، وصار المسلمون طعمة سائغة للعدو من جرّاء تفرقهم واختلافهم في كل شيء،

وكلما تقارب العالم تباعدنا نحن! والحل الناجع في الخروج من الدوران حول هذه الدائرة الضيقة والمأزق الخانق، هو الاعتصام بالكتاب والسنة وفهم أهمية الاجتماع على الوحيين؛ لأن ذلك من أصول هذا الدين الحنيف وهدى القرآن والسنة المجيدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تُمَوِّنُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (١٠٢) وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢-١٠٣] أسأل الله تعالى أن يؤلف بين قلوب المسلمين، ويهديهم سبل السلام.

المطلب الثالث: (تَفَعَّلَ): تَسَمَّعَ.

إن سورة الصفات مكية بلا خلاف. ورد في هذه السورة الفعل (يَسْمَعُونَ) على وزن (تَفَعَّلَ) لأنّ مضارعها (يَسْمَعُ) المخفف من (يَتَسَمَّعُ).

قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ [الصفات: ٨] اختلفت قراءة الأئمة في هذه الكلمة (يَسْمَعُونَ). فقرأ "همزة والكسائي

وعاصم في رواية حفص: لا يسمعون مشددة. وقرأ الباقون وعاصم في رواية أبي بكر: لا يسمعون خفيفة^(٥١). (يَسْمَعُونَ) بتشديد السين والميم وأصلها لا يتسمعون، فأدغمت التاء في السين، لاشتراكهما في الهمس فصارت (يَسْمَعُونَ).

خلق الله السماء الدنيا بزينه الكواكب. وخلقت النجوم لثلاث: رجوماً للشياطين ونوراً يهتدى به، وزينة لسماء الدنيا^(٥٢). والضمير في يسمعون، عائد إلى الشياطين والملائكة، عليهم الصلاة والسلام لأنهم في السماء^(٥٣)، والتسمع: تطلب السماع. يقال: تَسْمَعُ فسمع، أو فلم يسمع^(٥٤).

قال ابن منظور: "وتَسْمَعُ إليه أصغى فإذا أدغمت قلت اسمع إليه^(٥٥) والصيغة (تَفَعَّلَ) تفيد الطلب وعلى هذا يكون المعنى: أن الشياطين لا يطلبون السماع إلى الملائكة الأعلى. أما القراءة بالتخفيف تنفي السماع أصلاً.

واستدل الزمخشري برواية ابن عباس: أخبرنا أحمد بن موسى ثنا عبد الله بن محمد ثنا مهران بن هارون ثنا محمد بن صالح السري ثنا إسحاق بن الحجاج ثنا محمد بن سعيد بن سابق عن مهران عن سفيان عن الأعمش عن مجاهد عن ابن

عباس: أنه كان يقول: ﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ [الصافات: ٨] قَالَ كَانُوا يَتَسَمَعُونَ فَلَا يَسْمَعُونَ. ومهران الذي روى عن سفيان هو ابن أبي عمر الرازي العطار: قَالَ أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِي: ثِقَّةٌ صَالِحٌ الْحَدِيثِ^(٥٦).

وبهذا ينصر التخفيف على التشديد، فإن قلت: لا يسمعون كيف اتصل بما قبله؟ قلت: لا يخلو من أن يتصل بما قبله على أن يكون صفة لكل شيطان، أو استئنافاً، فلا تصح الصفة لأن الحفظ من شياطين لا يسمعون ولا يستمعون لا معنى له، وكذلك الاستئناف لأن سائلاً لو سأل: لم تحفظ من الشياطين؟ فأجيب بأنهم لا يسمعون: لم يستقم، فبقي أن يكون كلاماً منقطعاً مبتدأً اقتصاصاً، لما عليه حال المسترقة للسمع، وأنهم لا يقدرون أن يسمعوا إلى كلام الملائكة. أو يتسمعوا وهم مقذوفون بالشهب مدحورون عن ذلك، إلا من أمهل حتى خطف خطفة واسترق استراقاً، فعندها تعاجله الهلكة باتباع الشهاب الثاقب^(٥٧).

وأبطل الزمخشري أن يكون (لَا يَسْمَعُونَ) صفة لأن الحفظ من شيطان لا يسمع لا معنى له وأبطل أن يكون أصله لئلا يسمعوا، واستبعد حذف اللام، ثم حذف أن، وإن كان كل واحد منهما بانفراده سائغاً. أما

اجتماع الحذفين حسب رأي الزمخشري فمن المنكرات التي "يجب صون القرآن عنها"^(٥٨).

ولا أدري لماذا استبعده الزمخشري ما دام ورود حذفين في كتاب الله موجود مثل قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمَرُوا هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦].

فحذف اللام و(لا) جميعاً من محليهما.

ولما أبطل هذان الوجهان، تعين أنه كلام مبتدأ منقطع عما قبله، وهو حكاية حال المسترقة للسمع وأنهم لا يقدرّون أن يسمّعوا إلى كلام الملائكة وَيَتَسَمَّعُونَ وهم مقذوفون بالشبه.

وذهب ابن عطية إلى أن الشياطين لا يسمعون وإن سمع منهم أحد شيئاً لم يفلت الشهاب قبل أن يلقي ذلك السمع إلى الذي تحته؛ لأنه من وقت محمد ﷺ ملئت السماء حرساً شديداً وشهباً، وكان الرجم في الجاهلية أخف وروي في هذا المعنى أحاديث صحاح مضمّنها أن الشياطين كانت تصعد إلى السماء فتقعد للسمع واحداً فوق آخر، يتقدم الأجسر نحو السماء ثم الذي يليه ثم

الذي يليه، فيقضي الله تعالى الأمر في الأمور في الأرض فيتحدث به أهل السماء فيسمعه منهم ذلك الشيطان الأدنى، فيلقيه إلى الذي تحته وربما أحرقه شهاب وقد ألقى الكلام، وربما لم يحرقه جملة فينزل تلك الكلمة إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة فتصدق تلك الكلمة فيصدق الجاهلون الجميع. فلما جاء الله تعالى بالإسلام حرسست السماء بشدة فلم يفلت شيطان سمع البتة"^(٥٩).

وعرض الرازي أدلة لكل قراءة، فعلى التخفيف قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٢] وحجة القراءة الثانية رواية ابن عباس التي سبق ذكرها. ثم قال: "وللأولين أن يجيئوا فيقولون التنصيص على كونهم معزولين عن السمع، لا يمنع من كونهم معزولين أيضاً عن التَّسْمَعِ بدلالة هذه الآية، بل أقوى من الردع الشياطين ومنعهم عن استماع أخبار السماء، فإن الذي مُنِعَ من الاستماع، فبأن يكون ممنوعاً من السمع أولى"^(٦٠). ثم فرق بين القولين: "سَمِعْتُ حَدِيثَ فُلَانٍ" و"سَمِعْتُ إِلَى حَدِيثِهِ" إذ يفيد الأول الإدراك، أما الثاني فيفيد الإصغاء مع الإدراك"^(٦١).

وإني أقول: تَفَعَّلَ في تَسْمَعٍ يفيد الطلب وتطلب السماع مخالف لظاهر الأحاديث الصحيحة في إثبات طلبهم

السماع، وتطلعهم إلى الملاء الأعلى لقصد التقاط ما تتحدث به الملائكة، مع تقدم أجرئهم إلى الأعلى وإلقائه الكلمة إلى من دونه قبل أن يحرقه الشهاب، حتى تصل إلى آخرهم فيلقونها إلى الكهنة ويزيد معها مائة كذبة. وهذا هو السبب الرئيسي الذي جعل الطبري يرجح القراءة بالتخفيف مع أنه في رأيي لا يجوز أن نرجح قراءة على قراءة ما دامت كلتا القراءتين صحيحتين. والروايات الواردة عن رسول الله ﷺ عن أصحابه تثبت أن الشياطين قد تَسَمَّعَ الوحي، ولكنها تُرْمَى بالشهب لِئَلَّا تَسْمَعَ ومما يدل على ذلك الحديث الصحيح: قال الليث حدثني خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال أن أبا الأسود أخبره عن عروة عن عائشة -رضي الله عنها- عن النبي ﷺ قال: الملائكة تتحدث في العنان -والعنان الغمام- بالأمر يكون في الأرض فتسمع الشياطين الكلمة، فَتَقْرُهَا في أذن الكاهن كما تقرأ القارورة فيزيدون معها مئة كذبة^(٦٢).

وعامة المفسرين كابن عطية والقرطبي أيدوا ما ذهب إليه الطبري. ولكن يمكن توجيه القراءة الثانية، بحيث لا تتنافى مع الأولى والجمع أولى من الترجيح الذي لا يصار إليه إلا بعد تعذر الجمع، وبخاصة أن هذه القراءة ثابتة، وقد قرأ بها ابن عباس

في رواية عنه وكذا الأعمش، ويؤيد صحة هذه القراءة تعدي فعل السماع إلى، وعلى هذا فيكون التسمّع المنفي في القراءة فتقول (تسمّعت إلى) بمعنى أصغيت إليه.

الثانية هو تسمّع خاص، فإما أن يكون التسمّع إلى القرآن، فهم لا يطلبونه لتيقنهم أنه محفوظ بالحرس الشديد والشهب التي ملئت بها السماء الدنيا بعد بعثة النبي ﷺ أما ما يتكلم الله به إلى الملائكة من غير القرآن، فقد يسترقون سمعه وإما أن يكون التسمّع المنفي في الآية هو تسمّع إلى علو خاص فيكون هو (الأعلى)، أما ما دونه فيمكن أن يستمعوا إليه ويطلبونه ودليله الحديث السابق، حيث إنهم استرقوا السماع من الملائكة التي تتحدث في العنان. والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: تَفَعَّلَ يَتَزَكَّى

قال الله تعالى: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل: ١٨].

سورة الليل مكية، وهي تتحدث عن سعي الإنسان وعمله، وعن كفاحه ونضاله في هذه الحياة، ثم نهايته إلى النعيم أو إلى الجحيم. ابتدأت السورة الكريمة بالقسم بالليل إذا غشي الخليفة بظلامه، وبالنهار إذا أنار الوجود بإشراقه وضياه، وبالخالق

من الزكاء. أي: يطلب أن يكون عند الله زاكياً، لا يريد به رياء ولا سمعة. أو يتفَعَّل من الزكاة^(٦٤).

وإلى هذا الرأي ذهب أبو حيان والرازي والمفسرون الآخرون، مشيرين إلى دلالة الطلب لهذا الوزن والتكلف. أي: صاحب الفعل يتكلف بل يريد حصول الفعل في الحقيقة وليحقق ذلك هو لا يكتفي بالإرادة والقصد، لكن يبذل مجهوداً أن يكون التزكي على "جهة الخلوص غير مشوب بشائبة تنافي الخلوص"، أي: ليس ممن يتصدق بماله لِيُجَازِي بصدقته نعمة لأحد عنده يكافئه عليها، وإنما يبتغي بصدقته وجه الله تعالى^(٦٥). والجملة الفعلية يَتَزَكَّى في محل نصب على الحال من فاعل يُؤْتِي، أي: حال كونه يطلب أن يكون عند الله زاكياً. يجوز ألا يكون لها موضع من الإعراب إذا جعلناه بدلاً من صلة الذي، وهو يؤتي. ومع أنه في رأي الزمخشري، إعراب مُتَكَلِّفٌ إلا أنني لا أراه كذلك.

ووصف الأشقي (بصلة) الذي كذب وتولى ووصف الأتقى بصلة الذي يؤتي ماله يتزكى؛ للإيدان بأن للصلة سبباً في الحكم مع أن الصلة لا محل لها من الإعراب. وبين (الأشقي) و(الأتقى) محسن الجنس المضارع وجناس مضارع: يكون الحرفان

العظيم الذي أوجد النوعين الذكر والأنثى، أقسم على أن عمل الخلائق مختلف، وطريقهم متباين. قال تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَىٰ * وَالنَّهَارَ إِذَا تَجَلَّىٰ * وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ * إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾ [الليل: ١-٤] ثم وضحت سبيل السعادة، وسبيل الشقاء، ورسمت الخطأ البياني لطالب النجاة، وبينت أوصاف الأبرار والفجار، وأهل الجنة وأهل النار. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥-١٠].

وفي- أكثر كلام أهل العلم- أن هذه الآية: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل: ١٨]. نزلت في أبي بكر الصديق- رضي الله عنه- جاء الفعل (يَتَزَكَّى) على وزن (تَفَعَّلَ) والأصل في هذه الصيغة الدلالة على تكسب الفعل (بتشديد السين) والتكلف فيه.

قال صاحب "بحر العلوم": يعطي من ماله حق الله تعالى يَتَزَكَّى يعني: يريد به وجه الله تعالى. لا يفعل ذلك مجازاة لأحد إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولكن يفعل ذلك ابتغاء وجه ربه الأعلى، يفعل ذلك طلب رضا الله تعالى الأعلى، يعني: الله العلي الكبير، الرفيع فوق خلقه، بالقهر والغلبة^(٦٦).

أما البغوي والزمخشري قالوا: يَتَزَكَّى

ويا له من جزاء! ويا لها من نعمة كبرى!
(ولسوف يرضى) يرضى بدينه. ويرضى
بربه. ويرضى بقدره. ويرضى بنصيبه. إنه
جزاء لا يمنحه إلا الله. إنها مفاجأة في
موضعها هذا. ولكنه المفاجأة المرتقبة لمن
يلعب ما بلغه الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى،
وما لأحد عنده من نعمة تجزى، إلا ابتغاء
وجه ربه الأعلى^(٦٧)

الخاتمة:

- ١- كل صيغة صرفية لها دلالاتها الخاصة،
فلا يمكن أن تدل الصيغتان الصرفيتان على
معنى واحد دون أي فرق، ولا سيما في
القرآن لأن اختلاف المباني يؤدي إلى
اختلاف المعاني.
- ٢- إن اشتركت الصيغتان المزدتان بحرفين في
الدلالة على معنى صرفي، تكون إحداها
أخص من الأخرى، وتحمل معنى المبالغة
التي ليست موجودة في الصيغة الأخرى.
- ٣- اتبع المفسرون منهج العموم الصرفي في
النص القرآني.
- ٤- سلم المفسرون لكل ما قاله علماء اللغة
ونادراً ما خالفوا في معاني الزوائد.
- ٥- انصبت جهود المفسرين على المعنى
دون الصيغة، أما اهتمام اللغويين فانصبَّ
على الجانب الصرفي الدلالي.

المختلفان فيه متقاربان في المخرج، ويأتیان في
أول الكلمة أو وسطها أو آخرها، مثل قوله
تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ
يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [الأنعام:
٢٦]، مثل وقوله تعالى: ﴿وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ
نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-
٢٣] ولو تأملنا في الآيات الكريمة لوجدنا
ليس فن الجناس فحسب، لكن فن المقابلة
أيضاً: (أعطى - اتقى - صدق - اليسرى)
(بخل - استغنى - كذب - العسرى) لتؤكد
وتثبت المعاني في الذهن.

ذكر أبو حيان والشوكاني^(٦٦)
وآخرون: يَتَزَكَّى مُضَارِعُ تَزَكَّى، وهذه قراءة
الجمهور، وهناك قراءة لعللي بِنُ الْحُسَيْنِ
بِنِ عَلِيٍّ تَزَكَّى بِإِذْغَامِ التَّاءِ فِي الزَّاي، وهذه
قراءة شاذة لا داعي لتوجيهها.

الذي ينفقه تطوعاً لا رداً لجميل أحد،
ولا طلباً لشكران أحد، وإنما ابتغاء وجه
ربه خالصاً... ربه الأعلى... ماذا ينتظر هذا
الأتقى، الذي يؤتي ماله تطهراً، وابتغاء
وجه ربه الأعلى؟ إن الجزاء الذي يطالع
القرآن به الأرواح المؤمنة (ولسوف يرضى)
إنه الرضى ينسكب في قلب هذا الأتقى. إنه
الرضى يغمر روحه. إنه الرضى يفيض
على جوارحه. إنه الرضى يشيع في كيانه.
إنه الرضى يندي حياته.

- ٦- لم يهتم جل المفسرين بالجانب الصرفي، إلا ابن عاشور في بيان المعاني الصرفية بضبط وتحقيق.
- ٧- في معظم التفاسير، المعلومات مكررة ويحتاج الباحث أن يمر على عدد ضخم منها حتى يحصل على لطيفة جديدة أو إشارة لم تذكر من قبل.
- ٨- مزج بعض اللغويين بين المعنى المعجمي والمعنى الصرفي، ونتيجة لذلك خيل إليهم الترادف بين الصيغ المزيدة بحرفين.
- ٩- القول بالزيادة في المبنى تفيد الزيادة في المعنى ليست على إطلاقها وإنما هي في الغالب، ويمكن استبدال هذه العبارة بقولنا: الاختلاف في المبنى يفيد الاختلاف في المعنى والله أعلم.
- ١٠- هناك معان متكررة مثل: المطاوعة، والاتخاذ، والتكلف. وبعض ما ذكر المتقدمون من معاني الزوائد لم يذكره المتأخرون.
- ١١- علم التفسير، يشكو شحاً في تقديم المعلومات المتعلقة بالدلالة الصرفية. فأوصي طلبة العلم أن يعتنوا بهذا الجانب فإنه ممتع وغير مخدوم.
- الهوامش:**
- (١) أبو الحسين، ابن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٣٥٨، مادة: فعل، تحقيق:
- عبد السلام هارون، دار الفكر.
- (٢) ابن منظور، المصري، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، مادة (فعل)، ٢٠٠٣، ج ٧، ص ١٣١.
- (٣) سيبويه، الكتاب، ج ١ ص ١٤.
- (٤) أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص ٥٢.
- (٥) أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد السهيلي، نتائج الفكر في النحو للسهيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ٥١.
- (٦) أبو محمد جمال الدين بن عبدالله بن يوسف ابن هشام الأنصاري، الجامع الصغير في النحو، تحقيق: أحمد محمود الهرميل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٩.
- (٧) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، شرح المفصل للزخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط ١، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م، دار الكتب العلمية، ج ٤، ص ٢٠٥.
- (٨) رضي الدين الأستراباذي، شرح الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، ط ٢، بنغازي-ليبيا ١٩٩٦م، جامعة قان يونس، جزء ٤، ص ٥.
- (٩) أبو حيان الأندلسي، التذيل والتكميل في

(١) أبو الحسين، ابن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٣٥٨، مادة: فعل، تحقيق:

- شرح كتاب التسهيل، ج ١، ص ٤٦.
- (١٠) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٦، ص ١٢٣.
- (١١) ابن يعيش، موفق الدين، شرح المفصل في علم العربية، ط ١، بيروت، دار عالم الكتب، ج ٦، ص ١٣١.
- (١٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان (٢٩٢ هـ / ١٠٠٢ م) المنصف شرح كتاب التصريف، تحقيق: محمد عبدالقادر أحمد عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤١.
- (١٣) ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي، (٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) شرح الملوكي في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الأوزاعي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١١٦.
- (١٤) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي (٧٤٥ هـ / ١٣٤٤ م) ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨، ج ١، ص ٢٢-٢٨.
- (١٥) ابن يعيش، شرح الملوكي، ص ١١٩.
- (١٦) الزخشري، المفصل في علم العربية ص ٢٧٨.
- (١٧) كتاب الأفعال، السرقسطي، أبو عثمان سعيد بن محمد، تحقيق حسين محمد محمد شرف، ط ١، سنة ١٩٧٥، ج ١، ص ٥٥.
- (١٨) الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي نجم الدين (ت ٦٨٦ هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، ص ١٠٤.
- (١٩) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٣.
- (٢٠) ينظر: النحوي، محمد بن مالك الطائي، إيجاز التعريف في علم التصريف (٦٧٢ هـ)، تحقيق: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٩ م، القاهرة، ص ١٤.
- (٢١) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، همع الموامع في شرح جمع الجوامع، عبدالحميد هندواوي، المكتبة التوفيقية-مصر، ج ٣، ص ٣٠٥.
- (٢٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٣٠٥.
- (٢٣) الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي نجم الدين (ت ٦٨٦ هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، رقم الطبعة غير موجود، ١٩٧٥ م دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، ص ١٠٤-١٠٧.
- (٢٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٠٥.
- (٢٥) ينظر: المختار، محمد، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٩٩٦، ص ٣٦.
- (٢٦) جواد، مصطفى، المباحث اللغوية في العراق، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٤، ص ١٧.
- (٢٧) المصدر السابق، ص ١٧-١٨.

- (٢٨) الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، أدب الكاتب، حققه: محمد الدالي، الناشر مؤسسة الرسالة، ج ١، ص ٤٦٧.
- (٢٩) الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى (ت ٥٧٩هـ)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، ط ١، ج ٨، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، ٢٠٠٧م، ص ٤٣٩.
- (٣٠) ابن منظور، لسان العرب، ط ٣، دار صادر - بيروت ١٤١٤م، ج ١، ص ٣٤٠.
- (٣١) الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، فقه اللغة وسر العربية، ط ١، حققه عبدالرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٢٦١.
- (٣٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦١.
- (٣٣) الدمشقي، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري (ت ٥٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط ٢، المحقق: سامي ابن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٣٦٥.
- (٣٤) المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٦٥.
- (٣٥) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المحقق: عبد الحميد هنداي، المكتبة التوفيقية - مصر، ج ٣، ص ٣٠٥.
- (٣٦) الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي نجم الدين (ت ٦٨٦هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، ص ١٠٧.
- (٣٧) سيويه، الكتاب، ج ٤، ص ٧٣.
- (٣٨) الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي، شرح شافية ابن الحاجب، ج ١، ص ١٠٦.
- (٣٩) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٦.
- (٤٠) الإشبيلي، علي بن مؤمن بن محمد، الحضرمي أبو الحسن المعروف بابن عصفور (ت ٦٦٩هـ)، الممتع الكبير في التصريف، ط ١، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ١٩٦٦م، ج ١، ص ١٢٦.
- (٤١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٧.
- (٤٢) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ١٢، ص ٤٩.
- (٤٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٤، ص ١٤٦.
- (٤٤) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٣، ص ٢٨١.
- (٤٥) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ١٢، ص ٢٥٦.
- (٤٦) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج ٦، ص ١٣٩.
- (٤٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٧٢.
- (٤٨) حنان عمايرة، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإسلامية، المجلد عشرون، العدد الثاني، يونيو ٢٠١٢م.

المختارة أو المستخرج من الأحاديث
المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في
صحيحيهما، حققه: معالي الأستاذ
الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش،
دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع،
بيروت-لبنان، ج ١٣، ص ٩٤.

(٥٧) الزخشي، الكشف، ج ٤، ص ٣٥.

(٥٨) الزخشي، الكشف، ج ٤، ص ٣٥.

(٥٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٤، ص ٥٣٥.

(٦٠) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٦، ص ٣٢٠.

(٦١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٦، ص ٣٢٠.

(٦٢) البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر،
ج ٤، ص ١٢٥.

(٦٣) السمرقندي، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٩٠.

(٦٤) البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن،
ج ٨، ص ٤٤٨. الزخشي، الكشف،
ج ٤، ص ٧٦٤.

(٦٥) الشوكاني، فتح القدير، ج ٥، ص ٥٥٣.

(٦٦) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج ١٠،
ص ٤٩٤. والشوكاني، فتح القدير، ج ٥،
ص ٥٥٣.

(٦٧) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٦،
ص ٣٩٢٣.

(٤٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١٨،
ص ٧٢.

(٥٠) الماوردي، النكت والعيون، ج ٤، ص ٥٧.

(٥١) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ
الأصل، أبو علي، الحجة للقراء السبعة،
حققه: بدر الدين قهوجي-بشير جويجايي،
ط ٢، ١٩٩٣م، دار المأمون للتراث-
دمشق/ بيروت، ج ٦، ص ٥٢.

(٥٢) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن
محمد بن حبيب البصري البغدادي، النكت
والعيون، حققه: السيد ابن عبد المقصود بن
عبد الرحيم، لم أعر على رقم الطبعة، دار
الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ج ٥،
ص ٣٨.

(٥٣) أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن
علي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد،
الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ
علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد
صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل،
الدكتور عبد الرحمن عويس، ط ١،
١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت
لبنان الواحد، ج ٣، ص ٥٢٢.

(٥٤) الزخشي، الكشف عن حقائق غوامض
التنزيل، ج ٤، ص ٣٥.

(٥٥) ابن منظور، مادة: س م ع.

(٥٦) ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد
الواحد المقدسي (ت ٦٤٣هـ)، الأحاديث

لفظة الزيغ في القرآن الكريم: دراسة دلالية سياقية

أ.د. جهاد محمد النصيرات* و الباحثة بشرى الأقطش**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١٢/١٠ م

ملخص

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن سؤال رئيس حول الأثر الدلالي والسياقي المترتب على لفظة (الزيغ) في القرآن الكريم، بغية الكشف عن رافد مهم من روافد الإعجاز البياني يتعلق بالكلمة القرآنية: انتقاء، ومادة، وصيغة، وموقعا.

Abstract

The present study aims at investigating the semantic and contextual effect in terms of the lexeme (Az-Zaygh/ Turning away) in the Holy Quran. This is in order to reveal a significant source of rhetorical miracle of the Qur'anic word: selection, content, form and position.

* أستاذ دكتور، كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية.

** باحثة، كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية.

المقدمة:

بكتاب الله هو مسلك مترامي الأطراف
متعدد الفنون فما أروعه من علم لمن أجاد
طريق تعلمه؛ من هنا كان لعلم الدلالة في
الألفاظ محل للبحث والتمحيص، فجاءت
هذه الدراسة متتبعة لفظة (الزيغ) في الآيات
القرآنية حيث بلغ عدد مواضعها ثمانية
مواضع^(١)، تناولتها الدراسة وفقا لاختلاف
دلالاتها معجمياً، نحوياً، صرفياً وسياقياً.

الحمد لله واهب الأرزاق مقدرها حيث
يشاء، الحمد لله ذو القوة المتين، والصلاة
والسلام على معلم البشرية، هاديها إلى
التوكل على ربها، مرشدنا إلى سبيل هداها
ورزقها، وبعد؛

فالعلم رزق لا يقدر قيمته إلا من
حرمه، وعلوم اللغة والبلاغة من أجود
العلوم وأزكاها. هذا الحبل المتين المتصل

مشكلة الدراسة:

- تحاول الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:
- * ما الأثر الدلالي المترتب على لفظة (الزيغ)؟ ويندرج تحته عدة أسئلة:
- * ما الدلالات اللغوية والإصطلاحية لللفظة (الزيغ)؟
- * ما الكلمات المقاربة لللفظة (الزيغ)، وما الفروق بينها؟
- * ما الدلالات الصرفية لللفظة (الزيغ)؟
- * ما أثر السياق لللفظة (الزيغ) في إبراز المعاني البلاغية؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في تناولها لمظهر هام من مظاهر الإعجاز يتعلق بالمفردة القرآنية دلالة وبناء، لتبين أن كل لفظة جاءت بموقعها الأليق بها ولو نزعنا منه لذهب الرونق وفسد المعنى.

أهداف الدراسة:

- * إبراز الدلالات اللغوية والإصطلاحية لللفظة (الزيغ)؟
- * بيان الكلمات المقاربة لللفظة (الزيغ)، وما الفروق بينها؟
- * شرح الدلالات الصرفية لللفظة (الزيغ)؟
- * إبراز أثر السياق لللفظة (الزيغ) في إبراز

المعاني البلاغية؟

أما المنهجان المتبعان، فهما:

١. المنهج الاستقرائي: من خلال استقراء محل ورود اللفظة ودراستها دراسة دلالية.
٢. المنهج الاستنباطي التحليلي: من خلال إدراك أثر تعدد الدلالات لللفظة (الزيغ)، وتحليل الأثر الدلالي وربطه مع اللفظة مرتبطاً مع الآيات المدروسة.

الدراسات السابقة:

لم نجد دراسات سابقة تناولت مادة البحث، لكن أفدنا من دراسات كثيرة تناولت ألفاظاً أخرى بالدراسات الدلالية، لا سيما في منهجية البحث وإجراءاته.

خطة البحث:

- قسم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.
- أما المقدمة فقد ذكرنا فيها مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، والمنهج المتبع، والدراسات السابقة.
- المبحث الأول: الدلالة اللغوية والإصطلاحية، وفيه ثلاثة مطالب.
- المطلب الأول: دراسة لفظة (الزيغ) لغة.
- المطلب الثاني: المستعمل من لفظة الزيغ والتقاليد التي تدور حولها الكلمة.
- المطلب الثالث: دراسة لفظ (الزيغ)

اصطلاحاً.

المبحث الثاني: دراسة الكلمات المقاربة لللفظة (الزيغ) دلالة ومعنى، وفيه سبعة مطالب.

- المطلب الأول: الزيغ والميل.
- المطلب الثاني: الزيغ والانحراف.
- المطلب الثالث: الزيغ والحيد.
- المطلب الرابع: الزيغ والتحيز.
- المطلب الخامس: الزيغ والجنف.
- المطلب السادس: الزيغ والعوج.
- المطلب السابع: الزيغ والجنح.

المبحث الثالث: الدلالة الصرفية لللفظة الزيغ، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: الدلالة الصرفية لللفظة (الزيغ).
المطلب الثاني: الدلالة المعنوية للصيغ الصرفية في الآيات.

المبحث الرابع: دراسة السياق وأثره في إبراز المعاني البلاغية في الآيات وفيه سبعة مطالب:
المطلب الأول: آية آل عمران.

المطلب الثاني: آية النور.

المطلب الثالث: آية الأحزاب.

المطلب الرابع: آية سبأ.

المطلب الخامس: آية ص.

المطلب السادس: آية النجم.

المطلب السابع: آيتا الصف.

الخاتمة: وتحتوي أهم نتائج البحث والتوصيات.

المبحث الأول: الدلالة اللغوية والإصطلاحية

المطلب الأول: دراسة لفظة (الزيغ) لغة.

إن ما يبدأ به الباحث في تحقيق المعنى اللغوي الرجوع إلى معجم العين: فباب الغين والزاي عنده ثلاثة ألفاظ مستعملة، وهي: (غ ز و)، (و ز غ)، (ز ي غ)، فالزيغ: الميل والتزيغ: التمايل في الأسنان^(٢).

وجاء في معجم الجيم: التزيغ: التمييز، كقولك: زَيْغ ما كان منه خطأ، أي: مَيِّز^(٣).

وأما صاحب الجوهرة، فقال: الزوغ مثل الزيغ زاغ يزوغ زوغاً، ويقال: زاغ عن الطريق أي: مال، والزيغ بالياء أفصح^(٤).

وصاحب معجم ديوان الأدب قال: زاغ أي: اعوج^(٥).

أما صاحب تهذيب اللغة: فقد ذكر تقلبات اللفظة وهي: (غزا غوز زيغ زغا وزغ)، وأضاف على من سبقه بقوله: زيغت فلانا تزيغاً: إذا أقمت زيغه ومنه تزيغت المرأة تزيغاً، زاغت الشمس تزيغ زيوغاً، فهي زائغة: إذا مالت وزالت، والزاغ: اسم طائر، وجمعه: الزيغان^(٦).

وأضاف صاحب الصحاح: زاغ البصر، أي كَلَّ وقوم زاغة عن الشيء، أي زائغون، وامرأة تزيغت أي تزينت^(٧).

وأما ابن فارس في مجمل اللغة: فلم يصف على ما قاله سابقه شيئاً بل نقله كما هو^(٨).

وجاء في معجم مقاييس اللغة: أن زيغ أصل يدل على الميل، معلقاً على قولهم تزيغت المرأة بأنه من باب الإبدال حيث أبدلت النون غينا^(٩).

أما صاحب المحكم والمحيط: فقد أضاف على من سبقه بقوله: «زَاغَ زَيْغًا، وَزَيْغَانًا، وَفَسَّرَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ بتفسيرين هما:

١- أي لا تملنا عن الهدى والقصد ولا تضلنا.

٢- لا تتعبدنا بما يكون سبباً لزيغ قلوبنا.

وقال: أن الواو لغة في زوغا^(١٠).

ونقل صاحب المخصص ما جاء به صاحب الجوهرة في معجمه^(١١).

ولم يصف صاحب كتاب الأفعال جديداً عن سبقه^(١٢)، وكذا صاحب شمس العلوم، ولكن الجديد عنده الاستشهاد بالآيات القرآنية مع بيان القراءات المترتبة على قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾ بالإضافة إلى بيان الوجوه الإعرابية المترتبة عليها وليس محل ذكرها هاهنا^(١٣).

أما صاحب الشوارد: ففقد الزيغ بزيغ القلوب ذاكرة بعد ذلك أن أزاع لغة في

الزيغ^(١٤).

وذكر صاحب مختار الصحاح الوزن الصري في لزاع فهي مثل باع^(١٥).

أما صاحب لسان العرب: فكان كلامه جامعاً لمن سبقه ناقلاً كل ما روي في المعاجم وقد أفرد باباً لزوغ فمن معانيها أنه يقال: زاع الطريق زوغاً وزيغاً أي: عدل ويقال: زاع في كل ما جرى في المنطق يزوغ زوغاناً^(١٦).

أما صاحب تحفة الأريب: فقد اختصرها أيما اختصار بقوله: بأن زاعت مالت^(١٧).

لكن صاحب القاموس المحيط فرق بين (زوغ وزيغ)، وأضاف لمعنى زوغ زاع زوغاً: مال وأمال، الناقصة: جذبها بالزمام، وفي باب زيغ أضاف الزيغ: الشك^(١٨).

وتناول صاحب مجمع بحار الأنوار المعنى اللغوي الذي أتى به السابقون وحاول أن يأتي بجديد بكلامه عن الشمس وزوالها^(١٩).

أما صاحب تاج العروس فقد فصل في زوغ وزيغ، وأضاف على سابقه أن زيغوة كشيوخوخة وزاغت الأبصار، أي: مالت عن مكانها، كما يعرض للإنسان عند الخوف كما في الزاغ، فالزاغ: غراب صغير إلى البياض، لا يأكل الجيف، وهو المسمى الآن بمصر بالغراب النوحى زيغان، وأضاف

الزيوغ، بالضم الميل^(٢٠).

ورأينا صاحب معجم تكملة المعاجم: حيث جعل زوغ وزیغ في باب واحد فزاغ: مصدره زواغ، زاغ: انحرف، حاد عن الضربة، حاد عن البصر، زاغ وركه: قفز من حقه، و زاغ: انبهر، انذهل، وزوَّغ: أخفى، وارى، زائغ: طائش لا يستقر^(٢١).

أما صاحب معجم الصواب اللغوي: فبين الجذر اللغوي لزاغ (زوغ) ليقرب المعنى ضارباً مثلاً: زاغ عن المدرسة، مينا أن الأفصح هرب من المدرسة وزاغ صحيحة، فبين بذلك كيف ضمنت زاغ بمعنى الهرب^(٢٢).

وبين صاحب معجم اللغة العربية البنية الصرفية المترتبة على كلمتي (زوغ وزیغ) وكيفية بنيتها مع حروف الجر مفصلاً في ذلك، ولكن ليس محل ذكر ما سبق هاهنا، أما بالنسبة للمعنى اللغوي فلم يضاف أي جديد^(٢٣).

أما صاحب معجم الوسيط: فلم يأت بجديد وهذا يدل على أن الكلمة قد ثبتت دلالتها اللغوية التي تدل عليها^(٢٤)، ولكن بسبب ثبات دلالة الكلمة كان كلامه مكرراً. ومن هنا يتضح من هذا الاستقراء أن مدارات هذه اللفظة تدور حول: الميل والعدول والانحراف.

سواء أكان حقيقة أم مجازاً.

المطلب الثاني: المستعمل من لفظة الزيغ والتقايب التي تدور حولها الكلمة.

ذكر صاحب العين المستعمل من لفظة الزيغ وهي: (غ ز و)، (و ز غ)، (ز ي غ)^(٢٥). أما التقايب التي تدور حولها الكلمة فهي كما ذكرت في معجم التهذيب في اللغة: (غزا غوز زيغ زغا وزغ)^(٢٦).

غزى: الجمع غاز على فعل، والمغزاة والمغازي: مواضع الغزو، وتكون المغازي مناقبهم وغزواتهم. وأغزت المرأة أي غزا زوجها، فهي مغزية. وجمع الغزوة غزوات^(٢٧).

فالغزو الانتقال من مكان إلى آخر فيشترك مع (الزيغ) في التنقل من مكان إلى آخر والميل إلى جهة معينة.

أما (غوز)، فالغوز القصد، يقال: غازه غوزا، وغزاه غزوا: إذا قصده؛ قال والأغوز: البار بأهله^(٢٨)، والقصد قد يكون مستقيماً وقد يكون منحرفاً.

أما (زغا)، فزغا: الزغاوة: جنس من السودان والنسبة إليهم زغاوي، الزغى: رائحة الحبشي^(٢٩).

ولا يوجد ارتباط ظاهر بينها وبين لفظة الزيغ.

أما (وزغ)، فوزغ الوزغة: دويبة، والجمع وزغ، وأوزاغ، ووزغان ويقال وزغ الجنين توزيغا، إذا صور في البطن أي اتضح جنسه^(٣٠)، والوزغ: الرعشة، والرجل الحارص الفشل. والأوزاغ: الضعفاء^(٣١).
فترابطها مع لفظة الزيغ الضعيف كثير الميل وكثير الميل كثير الفشل، والفاشل كثير التقلب لا يثبت على جهة محددة.

المطلب الثالث: دراسة لفظ (الزيغ) اصطلاحا

هناك تلاؤم بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للفظ (الزيغ)، فالزيغ عند صاحب المفردات: الميل عن الاستقامة^(٣٢).
وأما عند صاحب أساس البلاغة:
الزيغ عن الهدى وإزاحة القلب فهم قوم زائغون وزاغة^(٣٣).

ويدلل معناها الاصطلاحي ما جاء في كتاب النهاية في غريب الحديث: أن الزيغ الميل عن الإيمان ولا يكون الانحراف إلا قلبيا^(٣٤).

ومن الجميل ما عرفه المناوي: الزيغ الانحراف عن الوسط فمتى زاغ عن الوسط حصل الجور الموقع في الضلال عن القصد^(٣٥)، فالانحراف عن الوسط زيغ.
أما عند أبي البقاء فصور حالة الأعين عند زيغها بأنها: مالت عن مستوى نظرها

حيرة وشخصا^(٣٦).

فخلاصة ما تقدم أن الزيغ اصطلاحا: هو العدول عن الاستقامة والسير في ما يضل القلب انحرافا وعدولا عن الحق، فبمجموع ما عرفت يظهر أن المراد: الميل عن كلمة الحق والانحراف القلبي الموصل إلى انحراف الجوارح المحسوسة.

المبحث الثاني: دراسة الكلمات المقاربة

لفظة (الزيغ) دلالة ومعنى.

المطلب الأول: الزيغ والميل.

تقدم أن الزيغ: هو العدول عن الصواب، والزيغ يطلق على الميل مطلقا، أما الميل فقد ورد في كتاب الله خمس مرات^(٣٧)، والميل كما جاء في معجم العين: الميل: مصدر مال يميل^(٣٨)، وفي معجم مقاييس اللغة: الميم والياء واللام كلمة صحيحة تدل على انحراف في الشيء إلى جانب منه^(٣٩)، يظهر لنا بعد دراسة الآيات التي جاءت فيها لفظة الميل^(٤٠).

أن الميل الانحراف إلى جهة محددة، فكل زيغ ميل وليس كل ميل زيغ، فالميل يختص بالانحراف القلبي، فهو يتعلق بأمراض القلوب ووساوسها، فقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ

تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» [النساء: ١٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]، فمعنى الآيات المدروسة في كتب التفسير تدل دلالة واضحة على أن المراد بالميل في الآية الأولى أي: لا يفرط أحدكم بإظهار الميل إلى إحداهن أشد الميل حتى يسوء الأخرى بحيث تصير الأخرى كالمعلقة^(٤١).

وهذا الميل قلبي عاطفي، أما الميل في الآية الثانية، فهو مختص باتباع الشهوات وهوى النفس، فمعناها: أن تميلوا عن أمر الله تبارك وتعالى، فتجوروا عنه بإتيانكم ما حرم عليكم وركوبكم معاصيه، "ميلا عظيماً، أي جوراً وعدولاً عنه شديداً"^(٤٢).

وهذا الميل والجور لا يكون إلا بهوى واتباع الميل القلبي، فالزيغ عام في كل ميل، ولكن الميل مختص بالأمور العاطفية، والنفسية التي يمر بها الإنسان، فميلك اتجاه شخص معين فهذا يعد ميلا لا زيغا، فرب ميل أدى إلى زيغ، فالزيغ عام خصصه الميل، أما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ

بِكُمْ أَدَى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَّرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ١٠٢]. فالمراد من الآية أنكم منشغلون بالصلاة والخشوع فيها والخشوع لا يكون إلا قلبيا، فالمعنى من الآية: أنكم منشغلون في أداء الصلاة فيغافلکم العدو فيشدون عليكم شدة واحدة^(٤٣)، وميل العدو نحوكم يقتضي أن يأتوكم باتجاه محدد وهذا ما تؤديه لفظة الميل لا الزيغ، فدلالته على المراد أدل وأبلغ.

خلاصة ما سبق: يكون الزيغ عاما في كل ميل، والميل يكون باتجاه محدد وهو مختص بالميل القلبي والنفسي والله أعلم.

المطلب الثاني: الزيغ والانحراف.

وردت لفظة الانحراف في القرآن أربع مرات^(٤٤)، و(الانحراف) في المعاجم: انحرف عنه ينحرف انحرافاً وحرفته أنا عنه، أي عدلت به عنه وذلك كتحرif الكلام^(٤٥)، ويقال: مالي عن هذا الأمر محرفاً، أي: متنجس^(٤٦).

ومن اللافت للنظر أن كلمة التحريف جاءت في حق بني إسرائيل الذين حرفوا الكتاب عن مواضعه فهم حرفوه وانحنو به جانبا مغايرا للصواب^(٤٧).

فمن الفروق الجلية بين الزيغ والانحراف: فالزيغ الميل مطلقاً والعدول عن الشيء سواء أكان مادياً أم معنوياً، أما الانحراف فهو العدول عن الشيء المادي بتحويله من صيغة إلى صيغة، فهذا واضح من فعل بني إسرائيل في الكتاب فهم حولوه من صيغة صواب إلى صيغة الخطأ والانحراف. ومما يظهر جلياً أن الزيغ الاتجاه نحو أي جهة، أما الانحراف فهو ميل مع انحناء، وهذا جلي في ما ذكرناه سابقاً عن لفظة الانحراف.

المطلب الثالث: الزيغ والحيد.

وردت لفظة الحيد في القرآن الكريم مرة واحدة، فبعد التدقيق في لفظي الزيغ والحيد، فالحيد لغة: حاد عن الشيء يحيد حيوداً وحيدة وحيدودة^(٤٨) أي: مال عنه إذا عدل عن الجادة^(٤٩)، فقد اشتركت تلك اللفظتان بأن في كل منهما عدول وميل اتجاه شيء معين، ولكن السياق القرآني قد فارق بين اللفظتين (فحيد) جاءت في سياق الحديث عن سكرة الموت كيف تأتي فجأة وذلك ما كان منه الإنسان يهرب ويفر، فكما قال الإمام الطبري في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ [ق: ١٩]، فهذه السكرة

التي جاءتك أيها الإنسان بالحق هو الشيء الذي كنت تهرب منه، وعنه تروغ^(٥٠). فأول الفروق بينهما جلاء أن (الحيد) فيه غلبة على الأمر فسكرة الموت تأت فجأة، ولكن غلب الإنسان عليها حتى لو أنه كان يصير كل الإصرار على الهرب منها، فأما (الزيغ) فليس فيه غلبة على الأمر فهو باختيار الإنسان، ومن الفروق أن (الحيد) يقتضي السرعة بالعدول للتوجه اتجاه معيناً، وهذا ما تؤيده الآية المدروسة، أما (الزيغ) فليس بحاجة إلى سرعة في التنفيذ.

المطلب الرابع: الزيغ والتحيز.

وردت لفظة التحيز في القرآن الكريم مرة واحدة، فبعد تتبع تطور الدلالة للفظ (التحيز) تبين أنها من: الحوز: السير اللين وجمعه: أحواز^(٥١) و التحوز هو التحني، وفيه لغتان: التحوز والتحيز، والتحوز التفعّل، والتحيز التفعيل^(٥٢).

فمن اللافت بعد تتبع كتب التفسير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْمِدْ ذُبْرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّقًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال: ١٦]، أنها في انتقال من سرية إلى سرية في القتال ففيها معنى الانضمام والانتقال من سرية إلى أخرى وقد

يكون الانتقال إلى أمير السرية^(٥٣).

فالفارق بين تلك الكلمتين واضح (فالخيز) فيه معنى الانضمام، أما (الزيغ) فليس من معناه ذلك، (والخيز) يحتاج إلى تنقل من مكان إلى آخر مع سرعة، أما (الزيغ) فلا يتطلب ذلك، (والحوز) يحتاج إلى لين وتخف وعدم لفت النظر، أما (الزيغ) فلا يتطلب ذلك.

المطلب الخامس: الزيغ والجنف.

وردت لفظة الجنف في القرآن الكريم مرتين^(٥٤)، فبعد تتبع لفظة جنف من معاجم اللغة تبين أن الجنف: الميل جنف يجنف جنفاً وهو الصدود عن الحق^(٥٥)، والميل في الكلام، وفي الأمور كلها^(٥٦).

أما عن مجيء هذه اللفظة في التنزيل، فقد جاءت على بنيتين مختلفتين (جنفاً ومتجانفاً) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨٢] وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

أما عن الفروق بين جنف وزيغ، (فالزيغ) عام في كل ميل، أما (الجنف) فهو الميل في الكلام وما يؤيد ذلك مجيء الجنف

في سياق الحديث عن الوصية وهي عبارة عن كلام، والزيغ الميل عن الحق، أما (الجنف) الصدود عن الحق مع ارتكاب للباطل وما يؤيد ذلك مجيء متجانف في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣] أي: غير مرتكب للإثم^(٥٧)، فهذا يدل على أن المتجانف يصد عن أمر ويرتكب مخالفه.

المطلب السادس: الزيغ والعوج.

وردت لفظة العوج في القرآن تسع مرات^(٥٨)، فبعد تتبع لفظة العوج تبين أن العوج، بالتحريك: مصدر قولك عوج الشيء بالكسر فهو أعوج، والاسم العوج بكسر العين، قال ابن السكيت: وكل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح، والعوج بالكسر ما كان في أرض أو دين أو معاش^(٥٩)، وقد تعددت الآيات التي أتت فيها هذه اللفظة^(٦٠).

أما عن الفروق بين العوج والزيغ، (فالعوج) يدخل فيه الميل المادي، والمعنوي فقد يكون الميل إلى أرض، أو إلى حائط وعود، وقد يكون الميل معنويًا كالميل إلى الدين والمعاش.

يقول ابن عاشور: لقد خص الاستعمال

غالباً المصدر بالاعوجاج في الأشياء المحسوسة، كالحائط والقناة، وخص إطلاق اسم المصدر بالاعوجاج الذي لا يشاهد كاعوجاج الأرض والسطح، وبالمعنويات كالدين^(٦١)، أما (الزيغ) فلا يدخل فيه إلا الميل المعنوي باستثناء قولهم: تميل الشمس، فهي من باب الاستعارة.

المطلب السابع: الزيغ والجنح.

وردت لفظة الجنح ومشتقاتها في القرآن الكريم أربع وثلاثين مرة^(٦٢)، فبعد تتبع لفظة الجنح تبين أن جنح: مال، يجنح، ويجنح جنوحاً^(٦٣).

وجنحت السفينة إذا مالت في أحد شقيها، وكل مائل إلى الشيء فقد جنح إليه^(٦٤).

ولفظة (الجنح) جاءت في سياقات متعددة على صور بيانية مختلفة ليس محل بحثها هاهنا^(٦٥).

أما عن الفروق بين الزيغ والجنح (فالزيغ) الميل إلى جهات متعددة، أما (الجنح) فهو الميل إلى شق معين.

المبحث الثالث: الدلالة الصرفية للفظه الزيغ.

المطلب الأول: الدلالة الصرفية.

الصيغ الصرفية للفظه (الزيغ).

إن الصيغ الصرفية للكلمة تعطي

دلالات ومعان تختلف بحسب اختلاف بنية الكلمة فهي تعد كما يقول التهانوي: "الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها، فإن أريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة، وإن أريد بها الحروف الأصلية فربما تتحد والزمان مختلف كما في تكلم يتكلم^(٦٦)."

ويقول صاحب شذا العرف في فن الصرف: "ما انتظم عقد علم إلا والصرف واسطته، ولا ارتفع مناره، إلا وهو قاعدته، إذ هو إحدى دعائم الأدب، وبه تعرف سعة كلام العرب، وتنجلي فرائد مفردات الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية^(٦٧)."

وفي ما يلي بيان الصيغ الصرفية التي جاءت عليها لفظة الزيغ:

- زيغ-فَعَلَ^(٦٨).
- زَاغَ، زَاغَتْ وردد مرتين، زَاغُوا،- فَعَلَ - فعلت - فعلوا^(٦٩).
- يَزِيغُ-يَفْعِلُ^(٧٠).
- أَزَاغَ-أَفْعَلَ^(٧١).
- ثَزَغَ-ثَفَلَ^(٧٢).
- يَزِغُ-يَفِلُ

المطلب الثاني: الدلالة المعنوية للصيغ الصرفية في الآيات.

إن كل صيغة هي عبارة عن جرس

تعبيري تختلف باختلاف حال المتكلم فمجيء عدة آيات مختصة بلفظة معينة بصيغ متعددة لا بد لها من دلالات تضيفها على الآيات، فأول ما يُبدأ به:

اللفظة التي أتت بصيغة الماضي (زاغ، زاغت، زاغوا، أزاغ) فقد اختصت اللفظة بالإشارة إلى أمر قد تم وحصل وصيغة الماضي تدل غالباً على الماضي ولكنها تنصرف إلى عدة حالات، وهي:

– ينصرف إلى الحال بمعنى (أفعل) وذلك إذا قصدت به الإنشاء.

– ينصرف إلى المستقبل، بواحدة من القرائن التالية:

١. أن يدلّ بسياقه على الطلب.

٢. أن يفهم من سياقه الوعد.

٣. أن يقع في سياق كلام علم أنّه مستقبل.

٤. نفي بـ (لا).

٥. أن تسبقه (إن) مسبوقه بقسم^(٧٣).

فبعد التأمل في الآيات المدروسة تبين أنها لا تدل إلا على الماضي ولا ينطبق عليها أي انصراف إلى غيره ؛ لأن فعل (الزيغ) كما هو واضح في الآيات إما أن يدل على حدوث الزيغ منهم وانتهائه، أو أنه على صيغة السؤال مع التخيير كما في قوله تعالى: ﴿أَتَخَذْتَهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ رَآعَتْ

عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ﴾ [ص: ٦٣].

فلفظة (زاغ، زاغت، زاغوا، أزاغ) في الآيات دلت بمضمون الآية على انتهاء الفعل ماضياً، ومن الجدير بالذكر أن صيغة (أفعل) اختصت بعدة معان وهي:

• التعريض/التعديّة/الصيرورة.

• المصادفة/السلب/الدخول في الشيء زمائاً أو مكاناً.

• المطاوعة/التمكين/الاستحقاق^(٧٤)

وهذا ما أفادته لفظة أزاغ فلما زاغوا استحقوا إزاغة الله فأزاغ الله قلوبهم.

وثانيها ما يدل على صيغة المضارع (تزغ، يزغ، يزيغ)، فللفعل المضارع عدة دلالات تختلف باختلاف ورودها فالفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال والتجدد والاستمرار^(٧٥)، فهو يدل على الحال إذا:

– تجرّدت صيغة المضارع من قرينة تصرفه عن الحال فهو باق لإفادة ذلك.

– إذا وجدت قرينة تدل على كونه للحال فهو كذلك جزءاً، كأن يقترن بلفظ صريح لإرادة الحال.

ويدل على الاستقبال بقرائن منها:

١. إذا اقترن بظرف مستقبل.

٢. إذا دل على الطلب بقرينة لفظية.

٣. إذا دل على وعد^(٧٦).

٤. إذا صحب أداة توكيد.

٥. إذا صحب أداة ترج.

٦. إذا صحب أداة مجازاة.

٧. إذا صحب حرف نصب^(٧٧).

فقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٨]، فلا هاهنا تسمى لا الدعاية وهي لا الناهية^(٧٨)، فهي بصيغة الرجاء من الله أن لا يزيغ القلوب فالإنسان متجدد الطلب من الله في كل لحظة بأن لا يزيغ قلبه فهاهنا الفعل المضارع يدل على التجدد مع استمرارية الطلب.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى تلك الكلمة فأصل الكلمة (تزيغ)، ولكن حذفت الياء لمحيثها ساكنة قبل الغين الساكنة لمناسبة الجزم وزنه (ثقل) بضمّ التاء وكسر الفاء^(٧٩)، ولكن صاحب معجم الأوزان الصرفية قد عدها على وزن (يُفْعِل) فقال: إن أصلها يُزِغ^(٨٠)، فلعله نسي قضية الإعلال حتى وإن أراد إرجاعها إلى أصلها فهي (تزيغ) على وزن (تفعل) وليست (يزيغ) على وزن (يفعل) وسبب حذف العلة أنها حذفت للتخفيف^(٨١)، وهذا ما ينطبق على قوله تعالى: ﴿وَلَسَلَيَمَنَّ الرِّيحُ غُدُوَّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمَنْ آلَجِنَ مَنْ

يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢]. في قضية الإعلال أما دلالة قوله: (ومن يزيغ) فهي تدل على الاستقبال لمحيي المجازاة بعدها أي: ومن يزيغ منهم عن أمرنا فيكون جزاؤه الإذابة من عذاب السعير وما المانع أن تفيد التجدد بمعنى كلما تجدد زيجهم أذاقهم الله عذاب السعير، أما قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧]، فدلالة يزيغ هاهنا حالية فهي تجسد الحالة التي كانت عليها قلوبهم حيث كادت أن تزيغ قلوبهم ويحصل لهم الإفتتان.

وثالثها ما يدل على الاسمية لفظه (زيغ) على وزن (فعل) فهو البناء المتفق الذي أقل ما تبني الكلمة عليه^(٨٢)، فجملة (في قلوبهم زيغ) جملة اسمية فهي موضوعة للإخبار بثبوت المسند للمسند إليه بلا دلالة على تجدد أو استمرار، وإذا كان خبرها اسما فقد يقصد به الدوام والاستمرار الثبوتي بمعونة القرائن^(٨٣).

فقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧]

فهي تصف الذين يتبعون ما تشابه من القول فاتباعهم هذا يدل على ثبوت ودوام الزيف في قلوبهم، فكلما لازموا اتباعهم لما تشابه من القول ثبت عليهم الزيف مع دوامه في القلوب.

بعد التطواف مع دلالات الصيغ تبين أن هذا الباب خصب للباحث يحتاج إلى مزيد بحث وتمحيص مع دراية لعلوم العربية بشتى أشكالها فكم هو بحاجة إلى تدقيق وطول نظر.

المبحث الرابع: دراسة السياق وأثره في إبراز المعاني البلاغية في الآيات.

المطلب الأول: قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ رَّبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: ٧-٨].

سورة آل عمران مدنية ولا نظير لها في عددها وهي مئة آية في جميع العدد، اختلافها

سبع آيات {الم} عدها الكوفي ولم يعدها الباقون، و{الإنجيل} الأول لم يعدها الشامي وعدها الباقون، و{وأنزل الفرقان} لم يعدها الكوفي وعدها الباقون {الإنجيل} الثاني عدها الكوفي ولم يعدها الباقون وكلهم لم يعد {الإنجيل} في المائدة والأعراف والفتح، و{ورسولا إلى بني إسرائيل} عدها البصري ولم يعدها الباقون، وكلهم لم يعد {كان حلا لبني إسرائيل} {مما تحبون} الأول لم يعدها الكوفي والبصري وأبو جعفر القارى، وعدها الباقون وشيبة بن نصاح^(٨٤).

القرآن أرض خصبة اشتمل على مواضيع عدة منسجمة متلائمة مع موضوع السورة الرئيس ابتدأت السورة بالتنويه بالقرآن، ومحمد ﷺ، وتقسيم آيات القرآن، ومراتب الأفهام في تلقيها، والتنويه بفضيلة الإسلام وأنه لا يعدله دين، وأنه لا يقبل دين عند الله، بعد ظهور الإسلام، غير الإسلام، والتنويه بالتوراة والإنجيل، والإيماء إلى أنهما أنزلا قبل القرآن، تمهيدا لهذا الدين فلا يحق للناس أن يكفروا به، وعلى التعريف بدلائل الألوهية لله تعالى، وانفراده، وإبطال ضلالة الذين اتخذوا آلهة من دون الله ثم الثناء على عيسى عليه السلام وآل بيته، وذكر معجزة ظهوره، وغير ذلك من المواضيع^(٨٥).

فابتدأت السورة بالحروف المقطعة وأثبتت الوجدانية لله تعالى وبعدها أثبت نزول القرآن بالتدريج أي: مبينا صدق ما تقدمه من الكتب المنزلة على الأنبياء السالفين، فإنه أثبت الوحي وذكر أنه أرسل رسلاً أوحى إليهم^(٨٦)، وبعدها ركز على القاعدة الأساسية أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، مؤكداً أن الله يصور في الأرحام كيف يشاء.

وبعدها يكشف الذين في قلوبهم زيغ، الذين يتركون الحقائق القاطعة في آيات القرآن المحكمة، ويتبعون النصوص القرآنية التي تحتمل التأويل، ليصوغوا حولها الشبهات، ويصور سمات المؤمنين حقاً وإيمانهم الخالص، وتسليمهم لله في كل ما يأتيهم من عنده بلا جدال عندئذ تنطلق ألسنتهم، وقلوبهم في دعاء خاشع وفي ابتهاج منيب أن يشبهم على الحق، وألا يزيغ قلوبهم بعد الهدى، وأن يسبغ عليهم رحمته وفضله^(٨٧).

فالتلازم البديع بين تلك الآيات ظاهر لكل متأمل، فهي شبكة ابتدأت بإثبات الوجدانية، وانتهت بالتضرع إلى الله بالثبات، وعدم ميل القلب، ومن بلاغة اللفظة في الآية فقد صور الله الذين اتبعوا تأويل المشابه بصورة بليغة، فالاتباع هنا مجاز عن الملازمة والمعاودة، أي يعكفون

على الخوض في المشابه، يحصونه، فشبهت تلك الملازمة بملازمة التابع متبوعه، فوصفهم بالزيغ في قلوبهم إشارة إلى ذم هذا المقصد منهم^(٨٨)، ومن التصوير الفني في الآية مقابلة الصور بعضها ببعض يقارب المعنى، فزيغ القلوب في مقابلة الهداية ومقابلة الهداية الإضلال^(٨٩)، ولما كان صلاح القلب صلاح الجملة وفساده فساده وكان ثبات الإنسان على سنن الاستقامة من غير عوج أصلاً مما لم يحجر به سبحانه وتعالى عادته لغير المعصومين قال: نازعاً الجار مسنداً الفعل على ضمير الجملة: {بعد إذ هديتنا} إليه^(٩٠).

المطلب الثاني: قال تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].

سورة التوبة مدنية ولا نظير لها في عددها وهي مئة وتسع وعشرون آية في الكوفي وثلاثون في عدد الباقي^(٩١).

افتتحت السورة بتحديد مدة العهود التي بين النبي ﷺ وبين المشركين وما يتبع ذلك من حالة حرب وأمن وفي خلال مدة الحرب مدة تمكينهم من تلقي دعوة الدين

وسماع القرآن، وأتبع بأحكام الوفاء والنكث وموالاتهم، ومنع المشركين من دخول المسجد الحرام وحضور مناسك الحج، وإبطال مناصب الجاهلية التي كانوا يعتزون بأنهم أهلها، وإعلان حالة الحرب بين المسلمين وبينهم، وإعلان الحرب على أهل الكتاب من العرب حتى يعطوا الجزية، وأنهم ليسوا بعيدا من أهل الشرك وأن الجميع لا تنفعهم قوتهم ولا أموالهم وغير ذلك^(٩٢).

فصورت السورة الفرق المتعددة ممن شملتهم التوبة وصورت الذين كادت قلوبهم أن تزيغ أي: اتبعوه من بعد ما قرب أن يزيغ قلوب فريق منهم عن صراط الإسلام، بعصيان الرسول ﷺ حين أمر بالغير العام، إذ ثاقل بعضهم عن النفر ووبخهم الله تعالى في الآيات، أو المعنى أنه تاب على المؤمنين كافة من بعد ما كاد يزيغ بعضهم عن الإيمان والمراد بهم الذين تخلفوا بالفعل منهم لغير علة النفاق، وهم الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا واعترفوا بذنوبهم تائبين فقبل الله توبتهم^(٩٣).

فإن فعل كاد يدل على مقاربة الفعل وعدم حدوثه، فعلى الرغم من ذلك كان التعبير بيزيغ ليدل على الشدة المتناهية، وبلوغها الغاية القصوى وهو إشراف بعضهم

إلى أن يميلوا إلى التخلف عن النبي ﷺ^(٩٤).

المطلب الثالث: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ [الأحزاب: ١٠].

سورة الأحزاب مدنية وهي سبعون وثلاث آيات في جميع العدد ليس فيها اختلاف^(٩٥).

اشتملت هذه السورة على بعض الآداب الاجتماعية، والأحكام التشريعية، وأخبار في السيرة عن غزوتي الأحزاب وبني قريظة، وعن المنافقين^(٩٦).

بدأ السياق القرآني الحديث عن حادث الأحزاب بتذكير المؤمنين بنعمة الله عليهم أن رد عنهم الجيش الذي هم أن يستأصلهم، لولا عون الله وتديره اللطيف، ومن ثم يجل في الآية الأولى طبيعة ذلك الحادث، وبدايته ونهايته، قبل تفصيله وعرض مواقفه، لتبرز نعمة الله التي يذكرهم بها، ويطلب إليهم أن يتذكروها، وليظهر أن الله الذي يأمر المؤمنين باتباع وحيه، والتوكل عليه وحده، وعدم طاعة الكافرين والمنافقين، هو الذي يحمي القائمين على دعوته ومنهجه، من عدوان الكافرين والمنافقين^(٩٧)، فتصوير حالة القلوب بأنها قطعة صغيرة ولكنها سريعة

التقلب تبعاً للعوارض البشرية، فقد شخصت الأبصار ومالت من الرعب، فالقلوب زالت عن أماكنها حتى بلغت الخُلُوق من الفزع، وهذا على التمثيل عبر به عن شدة الخوف^(٩٨)، فشبهت هيئة قلب الهلوع المرعود بهيئة قلب تجاوز موضعه وذهب متصاعدا طالبا الخروج، فالمشبه القلب نفسه باعتبار اختلاف الهيئتين وليس الكلام على الحقيقة، فإن القلوب لا تتجاوز مكانها^(٩٩).

أما صيغة التعبير بالماضي والمضارع، فإن له جماليات تضيف رونقا على الآية فلما كانت هذه حالة عرضت، ثم كان من أمرها أنها إما زالت وثبتت إلى انقضاء الأمر، عبر عنها بالماضي لذلك وتحقيقاً لها ولما نشأ عنها تقلب القلوب وتحدد ذهاب الأفكار كل مذهب، عبر بالمضارع الدال على دوام التجدد بقوله: {وتظنون بالله}^(١٠٠).

المطلب الرابع: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِسْلَيْمَنَ الرِّيحَ عُدُوَهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَاطِرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبأ: ١٢].

سورة سبأ مكية وهي خمسون وخمس آيات في الشامي وأربع في عدد الباقيين اختلافها آية {عن يمين وشمال} عدها

الشامي ولم يعد لها الباقون^(١٠١).

اشتملت السورة على إبطال قواعد الشرك وأعظمها إشراكهم آلهة مع الله، وإنكار البعث فابتدئ بدليل على انفراده تعالى بالإلهية ونفي الإلهية عن أصنامهم، ونفي أن تكون الأصنام شفعاء لعبادها، وإثبات إحاطة علم الله بما في السماوات وما في الأرض، فما يخبر به فهو واقع ومن ذلك إثبات البعث والجزاء، وإثبات صدق النبي ﷺ فيما أخبر به، وصدق ما جاء به القرآن، وأن القرآن شهد به علماء أهل الكتاب، وتحلل ذلك بضروب من تهديد المشركين وموعظتهم بما حل ببعض الأمم المشركة، وعرض بأن جعلهم لله شركاء، وكفران لنعمة الخالق فضرب لهم المثل بمن شكروا نعمة الله واتقوه فأوتوا خير الدنيا والآخرة وسخرت لهم الخيرات^(١٠٢).

واحتوت الآيات إشارة إلى ما كان من أفضال الله على داود وسليمان -عليهما السلام- حيث أتى داود فضلا فأمر الجبال والطير بترجيح تسابيحهم وترانيمه، وألان في يده الحديد، وحيث سخر لسليمان الريح فكانت تقطع مسيرة شهر في الغدو ومسيرة شهر في الرواح، وأسأل له عين القطر لينتفع بها شتى الانتفاعات، وسخر له الجن يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل

وجفان واسعة^(١٠٣)، فمن يزغ منهم عن الحق يذقه الله عذاب السعير.

{ومن يزغ}: أي يمل، مجاوزاً وعادلاً عن الذي أمرناه به من طاعة سليمان أي: أمره الذي هو من أمرنا {نذقه}: بما لنا من العظمة التي أمكنا سليمان ﷺ بها مما أمكناه فيه من ذلك ﴿مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ في الدنيا مجازاً وفي الآخرة حقيقة^(١٠٤)، وفي إسناد الكلام إلى الله مباشرة بقولنا الله أو رب سر، وللتعبير بالضمير سر آخر، فقد قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا﴾ ولم يقل عن أمر ربه، وذلك؛ لأن الرب لفظ ينبئ عن الرحمة، فعند ما كانت الإشارة إلى حفظ سليمان ﷺ قال: ربه، وعندما كانت الإشارة إلى تعذيبهم قال: عن أمرنا بلفظ التعظيم الموجب لزيادة الخوف^(١٠٥).

المطلب الخامس: قال تعالى: ﴿أَتَخَذْتَهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ رَأَعَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَرُ﴾ [ص: ٦٣] سورة ص مكية وقيل مدنية، وليس بصحيح؛ لأن فيها ذكر الآلهة وهي ثمانون وخمس آيات في البصري وهو عدد عاصم الجحدري وست في عدد المدنين والمكي والشامي وأيوب بن المتوكل وثمان في الكوفي^(١٠٦).

اشتملت السورة على بيان أصول

العقيدة الإسلامية «التوحيد، والنبوة، والبعث» من خلال مناقشة المشركين في عقائدهم المناقضة لتلك الأصول، وإيراد قصص الأنبياء للعظة والعبرة، وبيان حال الكفار والمشركين يوم القيامة، ووصف عذاب أهل النار، ونعيم أهل الجنة^(١٠٧).

فالسباق الذي جاءت فيه الآية في إطار الحديث عن مشهد من مشاهد القيامة، يصور النعيم الذي ينتظر المتقين، والجحيم التي تنتظر المكذبين ويكشف عن استقرار القيم الحقيقية في الآخرة بين هؤلاء وهؤلاء حين يرى المملأ المتكبرون مصيرهم، ومصير الفقراء الضعاف الذين كانوا يهزؤون بهم في الأرض ويسخرون، ويستكثرون عليهم أن تنالهم رحمة الله، وهم ليسوا من العظماء ولا الكبراء وبينما المتقون لهم حسن مآب، فإن للطاغين لشر مآب وهم يتلاعنون في جهنم ويتخاصمون، ويذكرون كيف كانوا يسخرون بالمؤمنين^(١٠٨).

المطلب السادس: قال تعالى: ﴿مَا رَأَى الْبَصَرُ وَمَا طَفَى﴾ [النجم: ١٧].

سورة النجم مكية ولا نظير لها في عددها وهي ستون وآيتان في الكوفي وآية في عدد الباقيين اختلافها ثلاث آيات، {من الحق شيئاً} عددها الكوفي ولم يعددها

الباقون، {عن من تولى} عدها الشامي، ولم يعدها الباقون، {الحياة الدنيا} لم يعدها الشامي وعدها الباقون^(١٠٩).

افتتحت السورة الكريمة بقسم منه - سبحانه - بالنجم، على صدق النبي ﷺ فيما يبلغه عن ربه، ثم وصف سبحانه جبريل ﷺ وهو أمين الوحي، بصفات تدل على قوته وشدته، وعلى أن النبي ﷺ قد رآه على هيئته التي خلقه الله عليها، ثم انتقلت السورة الكريمة بعد ذلك إلى الحديث عن الآلهة المزعومة فبينت أن هذه الآلهة إنما هي أسماء أطلقها الجاهلون عليها، ثم أرشد الله تعالى رسوله ﷺ إلى الطريق الحكيم الذي يجب عليه أن يسلكه في دعوته وساق من أخبار الغابرين المكذبين الذين لا يخفى حالهم على المشركين المعاصرين للنبي ﷺ، فالتأمل في هذه السورة الكريمة يراها بجانب إقامتها الأدلة الساطعة على وحدانية الله تعالى وعلى صدق النبي ﷺ^(١١٠) متناسبة مع الحدث وبأسلوبها البليغ الآخاذ متناسبة مع قوله: (ما زاغ البصر وما طغى).

المطلب السابع: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَرْفَعُ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ كَالْحِجَابِ وَإِنَّهُ يُرْسِلُ السَّمَاءَ بِالسَّحَابِ فَتُمْطَرُ السَّمَاءُ بِمَاءٍ حَلِيمٍ﴾^(١١١) رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف: ٥].

سورة الصف مدنية هذا قول قتادة، وقال ابن عباس، ومجاهد، وعطاء هي مكية ولا نظير لها في عددها، وهي أربع عشرة آية ليس فيها اختلاف^(١١٢).

تشمّل السورة على تنبيه المؤمنين لبعض الواجب عليهم، وتحذيرهم من أن يكونوا كقوم موسى وعيسى، مع بيان أن الإسلام هو دين الله، وأنه غالب على الأديان، ثم رسمت طريق الهدى الموصل إلى النجاة من العذاب^(١١٣).

ففي إطار الحديث عن سيدنا موسى ﷺ وإيذاءهم له لم يجرى ردهم عليه بل جاء ما أصابهم من الميل عن الحق بقوله: (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)، فكل من تعرض لنبي من أنبياء الله فهم بفعلتهم هذه مالوا عن الحق فطبع الله على قلوبهم.

فجاءت هذه على سبيل العظة والزجر والتمثيل بما كان من قوم موسى إزاء موسى ﷺ من مواقف مؤذية محكية عن لسانه مع تأكيدهم بأنه رسول الله إليهم^(١١٣)، فإن لإسناد الفعل في الخطاب خفايا، ففيها صورة بيانية تجلت فيها حكمة الله تعالى فقد أسند الذنب إليهم والعقوبة إليه وإن كان الكل فعله تعليماً لعباده الأدب وإعلاماً بأن

أفعالهم الاختيارية ينسب إليهم كسبها ويقوم به الحجة عليهم لعدم علمهم بالعاقبة^(١١٤)، وإشعاراً بكونه فعل حطيط فقد زاغوا، فأزاغ الله قلوبهم فطبع عليها وكثر ميلها عن الحق^(١١٥).

الخاتمة:

بعد إدراك الخفايا التي تجلت في تلك اللفظة خفايا غابت عنا بزمان لم تكن وفق مداركنا وإحاطتنا العلمية فبعد تجليتها ودراستها علمياً نصل إلى النتائج الآتية:

١- إن الدلالة المعجمية للفظه الزيغ تطورت مع تطور المعاجم اللغوية فمنهم من كان مطولاً في إبراز معناها ومنهم من كان مختصراً حتى استقرت اللفظة في وقتنا الحاضر فلم أجد لها دلالات مستعملة برزت حديثاً.

٢- إن دراسة الكلمات المقاربة للفظه (الزيغ) أضفت جمالاً تميزت به اللفظة عن غيرها من الألفاظ فلكل منها رونقاً وطعماً خاصاً ومعنى مترتباً وفق التعبير بها فلفظة (جنح) تختلف عن لفظه (الزيغ).

٣- إن السياق القرآني للسورة وحدة متماسكة واحدة، ومجيء تلك الآية بهذا اللفظ أضافت جواً معيناً جاءت عليه تلك اللفظة وهذا ما برز جلياً في مبحث السياق.

٤- إن دراسة الصيغ الصرفية للفظه تؤثر

على المعنى وهذا ما ظهر معي خلال الدراسة وإن البحث عن دلالة الصيغة يستوجب نباهة وحسن نظر ولربما استتجت دلالة الصيغة استنتاجاً لا صراحة.

أما التوصيات:

- ١- توصي الدراسة باستمرار البحث في البنية الصرفية في ألفاظ القرآن الكريم واستخراج دلالتها المعنوية، فهي تشرى المكتبة العلمية بما هو جديد.
- ٢- توصي الدراسة بإجراء الأبحاث العلمية على ألفاظ القرآن الكريم متبعة أنواع الدلالة المختلفة.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) على النحو الآتي:

أولاً: قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

ثانياً: قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ

هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ
الْوَهَّابُ [آل عمران: ٨].

ثالثا: قال تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ
وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي
سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ
فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ
رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٧].

رابعا: قال تعالى: ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ
أَسْفَلِ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ
الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا﴾
[الأحزاب: ١٠].

خامسا: قال تعالى: ﴿وَلَسَلَيَمَنَّ الرِّيحُ عُدُوَهَا
شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ
وَمَنْ الْحَيِّ مَنْ يَعْمَلْ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ
وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ
عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ [سبا: ١٢].

سادسا: قال تعالى: ﴿أَتَخَذْتَهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ
عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ﴾ [ص: ٦٣].

سابعا: قال تعالى: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾
[النجم: ١٧].

ثامنا: قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَنْقُومُ
لِمَ تُوذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف: ٥].

(٢) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد

(ت ١٧٠هـ)، العين، بلا طبعة، (تحقيق:

مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي)، دار
ومكتبة الهلال، بلا تاريخ، ج ٤، ص ٤٣٤.

(٣) ابن مرار، أبو عمرو إسحاق الشيباني بالولاء

(ت ٢٠٦هـ)، الجسيم، (تحقيق: إبراهيم

الأيباري)، راجعه: محمد خلف أحمد، الهيئة
العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة،

١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ج ٢، ص ٧١.

(٤) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي

(ت ٣٢١هـ)، جهرة اللغة، ط ١، (تحقيق:

رمزي منير بعلبكي)، دار العلم للملايين-

بيروت، ١٩٨٧م، ج ٢، ص ٨٢٠.

(٥) الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم

ابن الحسين، (ت ٣٥٠هـ)، معجم ديوان

الأدب، بلا طبعة، (تحقيق: أحمد مختار

عمر)، (مراجعة: إبراهيم أنيس)، مؤسسة

دار الشعب للطباعة والنشر،

القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ج ٣، ص ٤٠٨.

(٦) الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى، أبو

منصور (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ط ١،

تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء

التراث العربي-بيروت، ٢٠٠١م، ج ٨،

ص ١٥٠ وما بعدها.

(٧) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد

الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج

اللغة وصحاح العربية، ط ٤، (تحقيق:

(١٣) اليمني، نشوان بن سعيد الحميري (ت

٥٧٣هـ)، شمس العلوم ودواء كلام

العرب من الكلوم، ط١، (تحقيق: حسين

ابن عبدالله العمري- مطهر بن علي

الإرياني- يوسف محمد عبدالله، دار

الفكر المعاصر (بيروت- لبنان)، دار

الفكر (دمشق- سورية)، ١٤٢٠هـ-

١٩٩٩م، ج٥، ص٢٨٨٦.

(١٤) الصغاني، رضي الدين الحسن بن محمد

ابن الحسن القرشي (ت٦٥٠هـ)، الشواردما

تفرد به بعض أئمة اللغة، ط١، (تحقيق:

مصطفى حجازي، المدير العام للمعجمات

وإحياء التراث، مجمع اللغة العربية، مراجعة

محمد مهدي علام، الأمين العام لمجمع اللغة

العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع

الأميرية- القاهرة، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م،

ج١، ص١٣.

(١٥) الرازي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن

أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (ت

٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، ط٥، (تحقيق:

يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية-

الدار النموذجية، بيروت- صيدا، ١٤٢٠هـ/

١٩٩٩م، ج١، ص١٣٩.

(١٦) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو

الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي

الإفريقي (ت٧١١هـ)، لسان العرب، ط٣،

أحمد عبدالغفور عطار)، دار العلم

للملايين- بيروت، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م،

ج٤، ص١٣٢٠.

(٨) ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني

الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، مجمل

اللغة، بلا طبعة، (تحقيق: زهير عبدالمحسن

سلطان)، ط٢، مؤسسة الرسالة- بيروت،

١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، ج١، ص٤٤٦.

(٩) ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني

الرازي، أبو الحسين (ت٣٩٥هـ)، معجم

مقاييس اللغة، بلا طبعة، (تحقيق: عبد

السلام محمد هارون)، دار الفكر،

١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، ج٣، ص٤٠.

(١٠) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل

المرسي (ت٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط

الأعظم، ط١، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)،

دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٢١هـ-

٢٠٠٠م، ج٦، ص٧.

(١١) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل

المرسي (ت٤٥٨هـ)، المخصص، ط١،

(تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء

التراث العربي- بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م،

ج٣، ص٣٥٠.

(١٢) ابن القطاع، علي بن جعفر بن علي

السعدي، أبو القاسم، الصقلي (ت

٥١٥هـ)، كتاب الأفعال، ط١، عالم

الكتب، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣، ج٢، ص١٠٨.

دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ، ج ٨، ص ٤٣٢.

(١٧) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف أثير الدين الأندلسي (ت ٥٧٤٥هـ)، **تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب**، ط ١، (تحقيق: سمير المجذوب)، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ج ١، ص ١٥٠.

(١٨) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد ابن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، ط ٨، (تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة)، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٧٨٣.

(١٩) الكجراتي، جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتني (ت ٩٨٦هـ)، **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار**، ط ٣، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، ج ٢، ص ٤٥٣. **زَاغَتِ الشَّمْسُ** مالت وزالت عن أعلى درجات ارتفاعها وهو ثلاث: زوال يعرفه الله، وزوال يعرفه الملك، زوال يعرفه الناس.

(٢٠) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض (ت ١٢٠٥هـ)، **تاج العروس**، بلا طبعة، (تحقيق: مجموعة من

المحققين)، دار الهداية، بلا تاريخ، ج ٢٢، ص ٤٩٧ وما بعدها.

(٢١) آن دوزي، رينهارت بيتر (ت ١٣٠٠هـ)، **تكملة المعاجم العربية**، ط ١، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٧٩ - ٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٣٨٦ وما بعدها.

(٢٢) عمر، أحمد مختار عبد الحميد، **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، ط ١، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٣) عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت ١٤٢٤هـ)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط ١، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ج ٢، ص ١٠١٠.

(٢٤) مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، بلا طبعة، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية القاهرة، بلا تاريخ، ج ١، ص ٤٠٧.

(٢٥) الفراهيدي، العين، ج ٤، ص ٤٣٣.

(٢٦) الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٨، ص ١٥٠.

(٢٧) الفراهيدي، العين، ج ٤، ص ٤٣٤.

(٢٨) الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٨، ص ١٥١.

(٢٩) الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٨، ص ١٥١.

(٣٠) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، ج ٤، ص ١٣٢٨.

(٣١) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص ٧٩٠.

- درويش - محمد المصري)، مؤسسة الرسالة - بيروت، بلا تاريخ، ج ١، ص ٢٩٣.
- (٣٧) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص ٧٨٠.
- (٣٨) الفراهيدي، العين، ج ٨، ص ٣٤٥.
- (٣٩) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٢٩٠.
- (٤٠) ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]، قال تعالى: ﴿وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأُمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَظَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [النساء: ١٠٢]، قال تعالى: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٢٩].
- (٤١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (ت) ١٣٩٣هـ، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ، ج ٥، ص ٢١٨.
- (٤٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (ت) ٣١٠هـ، جامع البيان في تأويل القرآن، ط ١،

- (٣٢) الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ط ١، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ١٤١٢هـ، ج ١، ص ٣٨٧.
- (٣٣) الزخسري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جارا لله (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، بلا طبعة، (تحقيق: محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ج ١، ص ٤٢٩.
- (٣٤) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك ابن محمد بن محمد ابن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، (تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي)، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٣٢٤.
- (٣٥) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط ١، عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت - القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ١، ص ٣٣٧.
- (٣٦) أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريني، الكفوي الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بلا طبعة، (تحقيق: عدنان

- (٤٨) الجوهرى، الصحاح تاج اللغة، ج ٢، ص ٤٦٧.
- (٤٩) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٦٦.
- (٥٠) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٢٢، ص ٣٤٧.
- (٥١) الفراهيدي، العين، ج ٣، ص ٢٧٤.
- (٥٢) الزبيدي، تاج العروس، ج ١٥، ص ١٢٥.
- (٥٣) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، (ت ٥١٠ هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط ١، (تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش)، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ج ٣، ص ٣٣٧، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط ١، (تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ١٤١٩ هـ، ج ٤، ص ٢٣، الألوسي، شهاب الدين محمود، (ت ١٢٧٠ هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط ١، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ، ج ٥، ص ١٦٩.
- (٥٤) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٢٠.
- (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٨، ص ٢١٢.
- (٤٣) الزخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (ت ٥٣٨ هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط ٣، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٧ هـ، ج ١، ص ٥٦٠.
- (٤٤) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ٢٤٢.
- (٤٥) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٢.
- (٤٦) الجوهرى، الصحاح تاج اللغة، ج ٤، ص ١٣٤٣.
- (٤٧) قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، قال تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: ٤٦]، قال تعالى: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِّيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٣]، قال تعالى: ﴿سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ سَمْعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا﴾ [المائدة: ٤١].

اللَّهُ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» [البقرة: ١٥٨]. قال تعالى:
 ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا
 وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا
 وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة:
 ٩٣]. قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ
 فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
 الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١] قال تعالى: ﴿وَأَخْفِصْ
 لَهُمَا جُنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا
 كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤].

(٦٦) التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد
 حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي (ت
 بعد ١١٥٨هـ)، موسوعة كشاف
 اصطلاحات الفنون والعلوم، ط ١، تقديم
 وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق:
 علي دحروج، (نقل النص الفارسي إلى
 العربية: عبدالله الخالدي، الترجمة الأجنبية:
 جورج زيناني)، مكتبة لبنان ناشرون-
 بيروت، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٦١٠.

(٦٧) الحملاوي، أحمد بن محمد (ت ١٣٥١هـ)،
 شذا العرف في فن الصرف، بلا طبعة،
 (تحقيق: نصر الله عبدالرحمن نصرالله)،
 مكتبة الرشد الرياض، بلا تاريخ، ج ١،
 ص ٩.

(٥٥) ابن دريد، جهرة اللغة، ج ١، ص ٤٨٩.

(٥٦) الفراهيدي، العين، ج ٦، ص ١٤٣.

(٥٧) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن،
 ج ٩، ص ٥٣٥.

(٥٨) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس
 لألفاظ القرآن الكريم، ص ٦٠٥.

(٥٩) الجوهري، الصحاح تاج اللغة، ج ١،
 ص ٣٣١.

(٦٠) قال تعالى: ﴿لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾

[طه: ١٠٧]، قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ

الْدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ

لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: ١٠٨]

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾

[الأعراف: ٤٥]، قال تعالى: ﴿قُرْءَانًا غَرِيْبًا

غَيْرِ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨].

(٦١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٤،
 ص ٢٦.

(٦٢) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس
 لألفاظ القرآن الكريم، ص ٢١٨.

(٦٣) الجوهري، الصحاح تاج اللغة، ج ١،
 ص ٢٦٠.

(٦٤) ابن دريد، جهرة اللغة، ج ١، ص ٢٤٢.

(٦٥) قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ

اللَّهِ فَمَنْ حَبَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ

عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَلَا

الأجرومية لمحمد بن أب القلاوي الشنقيطي)، ط ١، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ج ١، ص ٢٩١.

(٧٩) صافي، الجدول في إعراب القرآن، ج ٣، ص ١١٤.

(٨٠) إبراهيم، حمدي بدر الدين، معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم، ص ٢٤٨.

(٨١) الصاعدي، عبدالرزاق بن فراج، تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، ط ١، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٢٨٣.

(٨٢) ابن الوراق، محمد بن عبدالله بن العباس، أبو الحسن (ت ٣٨١هـ)، علل النحو، ط ١، (تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش)، مكتبة الرشد-الرياض/السعودية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ج ١، ص ٥٥٤.

(٨٣) أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ج ١، ص ٣٤١.

(٨٤) الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (ت ٤٤٤هـ)، البيان في عدّ آي القرآن، ط ١، (تحقيق: غانم قدوري الحمد)، مركز المخطوطات والتراث- الكويت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ج ١، ص ١٤٣.

(٨٥) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٣، ص ١٤٤.

(٦٨) إبراهيم، حمدي بدر الدين، معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص ٣٤.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٧٠) إبراهيم، معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم، ص ١٧٩.

(٧١) إبراهيم، معجم الأوزان الصرفية لكلمات القرآن الكريم، ص ٢٢٧.

(٧٢) صافي، محمود بن عبدالرحيم (ت ١٣٧٦هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، ط ٤، دار الرشيد، دمشق-مؤسسة الإيمان، بيروت، ١٤١٨هـ، ج ٣، ص ١١٤.

(٧٣) العنزي، عبدالله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف، ط ٣، مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ج ١، ص ١٨.

(٧٤) الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ج ١، ص ٢٩ وما بعدها.

(٧٥) حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ط ٥، عالم الكتب، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ج ١، ص ٢٤٥.

(٧٦) العنزي، المنهاج المختصر في علمي النحو والصرف، ج ١، ص ٢١.

(٧٧) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢.

(٧٨) الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد، فتح رب البرية في شرح نظم الأجرومية (نظم

- (٨٦) المراغي، أحمد بن مصطفى (ت ١٣٧١ هـ)، تفسير المراغي، ط١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٦٥ هـ-١٩٤٦ م، ج٣، ص٩٥.
- (٨٧) سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي (ت ١٣٨٥ هـ)، في ظلال القرآن، ط١٧، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ١٤١٢ هـ، ج١، ص٣٦٩-٣٧٠.
- (٨٨) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٣، ص١٦١.
- (٨٩) الألوسي، روح المعاني، ج٢، ص٨٧.
- (٩٠) البقاعي أبو بكر، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، (ت ٨٨٥ هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، بلا طبعة، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بلا تاريخ، ج٤، ص٢٥٠.
- (٩١) الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ج١، ص١٦٠.
- (٩٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٠، ص٩٩.
- (٩٣) رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين (ت ١٣٥٤ هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج١١، ص٥٣.
- (٩٤) الألوسي، روح المعاني، ج٦، ص٢٩.
- (٩٥) الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ج١، ص٢٧٠.
- (٩٦) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط٢، دار الفكر المعاصر-دمشق، ١٤١٨ هـ، ج٢١، ص٢٢٦.
- (٩٧) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج٥، ص٢٨٣٦.
- (٩٨) ابن عادل، أبو حفص سراج الدين، (ت ٧٧٥ هـ)، اللباب في علوم الكتاب، ط١، (تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض)، دار الكتب العلمية-بيروت/لبنان، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، ج١٥، ص٥١٢.
- (٩٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٢٨٠.
- (١٠٠) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج١٥، ص٣٠٣.
- (١٠١) الداني، البيان في عدّ آي القرآن، ج١، ص٢٠٩.
- (١٠٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٢، ص١٣٤.
- (١٠٣) دروزة، محمد عزت، التفسير الحديث، بلا طبعة، دار إحياء الكتب العربية-القاهرة، ١٣٨٣ هـ، ج٤، ص٢٧٠.
- (١٠٤) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج١٥، ص٤٦٤.

في تفسير القرآن، ط ١، (تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤١٨ هـ، ج ٥، ص ٤٢٦.

(١٠٥) الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، (ت ٦٠٦ هـ)، مفاتيح الغيب، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٠ هـ، ج ٢٥، ص ١٩٨.

(١٠٦) الداني، البيان في عد آي القرآن، ج ١، ص ٢١٤.

(١٠٧) الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشرعة والمنهج، ج ٢٣، ص ١٦٢.

(١٠٨) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج ٥، ص ٣٠٥.

(١٠٩) الداني، البيان في عد آي القرآن، ج ١، ص ٢٣٤.

(١١٠) طنطاوي، محمد سيد التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط ١، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - بلا تاريخ، ج ١٤، ص ٥٥.

(١١١) الداني، البيان في عد آي القرآن، ج ١، ص ٢٤٥.

(١١٢) الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، ط ١٠، دار الجيل الجديد - بيروت، ١٤١٣ هـ، بلا تاريخ، ج ٣، ص ٦٦٤.

(١١٣) دروزة، التفسير الحديث، ج ٨، ص ٥٦١.

(١١٤) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ٢٠، ص ١١.

(١١٥) الثعالبي، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ٨٧٥ هـ)، الجواهر الحسان

دلالة خواتيم آيات الأحكام على بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية والأحكام الفقهية (دراسة تطبيقية)

د. مروان سالم الرياحنة* و د. محمد عواد الخوالدة**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٧/١٢/١٤ م

ملخص

تناولت الدراسة خواتيم آيات الأحكام من جانب دلالتها على بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية والأحكام الشرعية، وذلك من خلال نماذج تطبيقية، وتوصلت الدراسة إلى أن لخواتيم آيات الأحكام أثراً في ترجيح بعض القواعد الأصولية والأحكام الفقهية، كدلالتها على ترجيح دلالة النهي على التحريم في عرف الشارع، وترجيح دلالة الأمر على الوجوب، وترجيح الحكم الشرعي من حيث الوجوب والندب في بعض المسائل، وأن الأخذ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة فيما لا يصل إلى درجة الضرورة، كما أن لها أثراً في اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية. واقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة. الكلمات المفتاحية: الحكم الشرعي، آيات الأحكام، قواعد أصولية، التفسير.

Abstract

This study aimed to investigate the final verses (Ayat) of the rulings in the Holy Quran in terms of their significance to the statement of the most correct in some fundamental rules and legal rulings through application models. The study revealed that the final verses (Ayat) of rulings have an impact on the weighting of some fundamental rules and jurisprudential rulings, as evidenced by the weighting of the forbiddance against prohibition as termed by the jurisprudent. Besides, the significance of the matter weighted as obligatory and so the legal ruling in terms of obligation and acceptance on some issues. The study also concluded that considering fortitude is better than of acceptance to the extent of necessity beyond the usual. They also have an impact on the difference of jurists in deducing of the legal rulings. This study came in with an introduction, five requirements and a conclusion.

Key words: legal ruling, verses of rules, fundamentalist rules, interpretation

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة مؤتة..

** أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة جرش الأهلية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل الكتاب الكريم، هدىً ورحمةً للعالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فقد أنزل الله القرآن الكريم كتاب البشرية الخالد، الذي لا تنقضي عجائبه، ولا يمل منه العلماء، فأفنوا أعمارهم في خدمته، وعاشوا بين تفسيره وبيان علومه وإعجازه، فكان من ثمرات علمهم -رحمهم الله- الاهتمام بدراسة آيات الأحكام، التي تعد أصلاً رئيساً في استنباط الأحكام الشرعية، وتقعيد القواعد الفقهية، بيد أنه -حسب اطلاعنا- لم تكن هنالك دراسة متخصصة مستقلة، في بيان أثر خواتيم آيات الأحكام في توجيه الحكم الشرعي، لذا رأينا وحسب اجتهادنا أن نتمم ما بدأه علماؤنا الأجلاء، ونظهر مدى فقههم التفسيري، ومسوغ اختلافهم الفقهي، ونظرتهم الثاقبة في اللغة والبيان والأحكام، فكانت هذه الدراسة الفقهية التفسيرية لما بينهما من رحم واحدة، فهما يشتركان في أهم مصدر من مصادر التشريع، ألا وهو القرآن الكريم.

مشكلة الدراسة:

تحاول الدراسة أن تجيب عن السؤال الآتي:
١- هل لخواتيم آيات الأحكام أثر في بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية؟
٢- هل لخواتيم آيات الأحكام أثر في بيان الراجح في بعض الأحكام الشرعية؟
٣- هل لخواتيم آيات الأحكام أثر في اختلاف الفقهاء؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان:
١- دلالة خواتيم آيات الأحكام في بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية.
٢- دلالة خواتيم آيات الأحكام في بيان الراجح في بعض الأحكام الشرعية.
٣- أثر خواتيم آيات الأحكام في اختلاف الفقهاء.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية البحث في كونه:
١- يهدف إلى بيان أثر خواتيم آيات الأحكام في ترجيح بعض القواعد الأصولية.
٢- يذكر نماذج قرآنية يرجح العلماء من خواتيمها بعض الأحكام الفقهية على بعض.

٣- يذكر نماذج قرآنية يرجح العلماء من خواتيمها بعض القواعد الأصولية على بعض.

منهج البحث:

اتبعنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، حيث جمعنا في بادئ الأمر نماذج قرآنية موضوعها أحكام شرعية، ودرسناها دراسة تحليلية معمقة، دراسة أكثر ما اعتنت بخواتيم الآيات؛ لبيان أثرها في توجيه الحكم الشرعي والقواعد الأصولية، وذلك بالرجوع إلى كتب الفقه والتفسير واللغة وأحكام القرآن، ثم حللنا ما ذكره اللغويون والمفسرون والفقهاء في كل مسألة تناولتها الدراسة، وجهدنا في بيان الراجح من الأحكام في ضوء ما بينه العلماء فيها.

الدراسات السابقة:

لم نقف في الحقيقة على دراسة متخصصة بأثر ودلالة خواتيم آيات الأحكام في بيان الراجح في بعض القواعد الأصولية وتوجيه الحكم الشرعي، وهنالك دراسات غير مباشرة في خواتيم آيات القرآن بشكل عام، ومن أهم تلك الدراسات:

١- الإعجاز البياني في نظم خواتيم الآيات، رسالة ماجستير، جامعة غزة، الباحث عاطف رجب، ٢٠٠٦م، اعتمدت الدراسة على الإعجاز البياني في أسماء الله الحسنى

الواردة في الخواتيم، ولا علاقة لتلك الدراسة بموضوع هذه الدراسة، وإنما ذكرت من باب الإشارة العلمية.

مخطط الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في مقدمة وخمسة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

المطلب الأول: معنى خواتيم آيات الأحكام، ومعنى القاعدة الأصولية، ومعنى الحكم الشرعي.

المطلب الثاني: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح مقتضى الأمر.

المطلب الثالث: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح مقتضى النهي.

المطلب الرابع: دلالة خواتيم الآيات على ترجيح أن الأخذ بالرخصة خلاف الأولى.

المطلب الخامس: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح تأكيد الحكم، أو تخصيصه.

خاتمة: يبين فيها الباحثان أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وبعض التوصيات.

المطلب الأول: معنى خواتيم آيات الأحكام، ومعنى القاعدة الأصولية، ومعنى الحكم الشرعي.

سنقوم في هذا المطلب ببيان معاني

مصطلحات عنوان البحث، فنيين معنى خواتيم آيات الأحكام، والحكم الشرعي، والقاعدة الأصولية، ليكون القاريء على دراية بمادة البحث وغايته، والمطلب سيبحث في الفروع الآتية:

الفرع الأول: معنى خواتيم آيات الأحكام.

هذا المصطلح مركب من عدة كلمات ومفردات، وليبيان معناه كمصطلح لا بد من بيان معنى مفرداته، ومن ثم بيان معناه كمصطلح، وذلك من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: معنى خواتيم لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى خواتيم لغة: جمع خاتم، وأصله اللغوي: (خَتَمَ) الْخَاءُ وَالثَّاءُ وَالْمِيمُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بُلُوعٌ آخِرُ الشَّيْءِ. يُقَالُ خَتَمْتُ الْعَمَلَ، وَخَتَمَ الْقَارِئُ السُّورَةَ. وَالنَّبِيُّ ﷺ خَاتَمُ النَّبِيِّاءِ؛ لِأَنَّهُ آخِرُهُمْ. وَخَتَامُ كُلِّ مَشْرُوبٍ آخِرُهُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿خَتَمَهُمْ مِّسْكَ﴾ [المطففين: ٢٦]، أَيِ إِنَّ آخِرَ مَا يَجِدُونَهُ مِنْهُ عِنْدَ شَرْبِهِمْ إِيَّاهُ رَائِحَةُ الْمِسْكِ^(١).

ثانياً: معنى خواتيم اصطلاحاً: لم أجد من عرف الخواتيم اصطلاحاً، ولكن معناها الاصطلاحي لا يختلف ولا يبعد عن معناها اللغوي، فهي ما ينتهي إليه الأمر، سواء كان قولاً أو فعلاً.

المسألة الثانية: معنى آيات لغة واصطلاحاً: أولاً: معنى آيات لغة: جمع آية، أصلها الفعل أيا^(٢)، أو آي^(٣)، واستعملت في عدة معاني، منها:

١- العلامة^(٤): ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٨]، فمعنى آية ملكه؛ أي علامة ملكه.

٢- الجمع: يقال: خَرَجَ الْقَوْمُ (بِآيَتِهِمْ)؛ أَيِ بِجَمَاعَتِهِمْ^(٥).

٣- العبرة والعظة: قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِّلسَّاعِلِينَ﴾ [يوسف: ٧]، أي أمور وعبر مختلفة^(٦).

٤- التعمُّد: يُقَالُ: تَأَيَّتُ، عَلَى تَفَاعَلْتُ، وَأَصْلُهُ تَعَمَّدْتُ آيَتَهُ وَشَخَّصَهُ^(٧).

٥- النَّظَرُ. يُقَالُ: تَأَيَّا يَتَأَيَّا تَأَيِّياً، أَيِ: تَمَكَّثَ. قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: تَأَيَّيْتُ [الْأَمْرَ]: انْتَضَرْتُ إِمْكَانَهُ. وَيُقَالُ: لَيْسَتْ هَذِهِ بِدَارِ ثَيِّبَةٍ، أَيِ: مُقَامِ^(٨).

والمعنى المراد والمتعلق بموضوع البحث هو المعنى الثاني وهو الجمع، وذلك لاجتماع الأحرف والكلمات الدالة على معنى والمنفصلة عن غيرها^(٩).

ثانياً: معنى آية اصطلاحاً: "طائفة من القرآن ذات مبدأ ومنتهى، مندرجة في سورة، يسمى آخرها فاصلة"^(١٠).

المسألة الثالثة: معنى الأحكام لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى الأحكام لغة: جمع حكم، واصله الفعل حكم، أي منع، قال ابن فارس: الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع. وأول ذلك الحُكْم، وهو المنع من الظلم. وسميت حكمة الدابة لأنها تمنعها يقال حكمت الدابة وأحكمتها. ويقال: حكمت السقية وأحكمتها، إذا أخذت على يديه... والحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل. وتقول: حكمت فلاناً تحكيماً منعه عما يريد. وحكم فلان في كذا، إذا جعل أمره إليه^(١١).

ثانياً معنى الأحكام اصطلاحاً: الحكم: (إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً)^(١٢).

ثالثاً: معنى الحكم الشرعي:

الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين: هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، طلباً أو تخييراً، أو وضعاً^(١٣).

وأما الحكم الشرعي في اصطلاح الفقهاء: فهو الأثر المترتب على خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء، أو تخييراً، أو وضعاً^(١٤).

المسألة الرابعة: معنى خواتيم آيات الأحكام

اصطلاحاً: بالنظر لاستخدامات المفسرين للتعبير عن خواتيم الآيات فيمكن تقسيم ما ذكره العلماء حول مقصودهم بخواتيم الآيات إلى قسمين:

الأول: أن خواتيم الآيات مصطلح يراد به نهاية الآية الواحدة، وهو ما يسمى بذيل الآية، وهو مصطلح ذكره المعاصرون من أهل التفسير كالإمام ابن عاشور^(١٥) والشعراوي^(١٦) رحمهما الله تعالى.

وهذا المنهج ينظر إلى نهاية الآية الواحدة لا إلى موضوع الآية، وهذه النظرة لا تلتفت إلى وحدة الموضوع، فقد تأتي أكثر من آية تبين حكماً شرعياً، ثم تأتي خاتمة لجميع الآيات المتعلقة بموضوع وحكم واحد، كما في آيات المواريث في سورة النساء، ولذا نرى أن قصر خواتيم آيات الأحكام مقصورة على نهاية الآية الواحدة غير شامل وقاصر عن كل خواتيم آيات الأحكام.

الثاني: أن خواتيم الآيات يقصد به الآيات التي تأتي في خاتمة موضوع ما؛ أي مجموعة آيات ذات موضوع واحد لها خاتمة تسمى خواتيم الآيات، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الكيا هراسي في خاتمة آيات من سورة النور حيث قال: "...وهذه الآيات إلى خاتمة

الآيات في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ١٩]: تدل على وجوب حسن الاعتقاد في المؤمنين، ومحبة الخير والصلاح، والزجر عن إشهار الفاحشة واستنباطها بدقائق الحيل والحكم بالظن والحسبان^(١٧).

وممن ذكر ذلك من المعاصرين عبدالقادر العاني (ت ١٣٩٨هـ) حيث يقول: في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٤] على ما فاتهم من الدنيا والله يخلف لهم ما أنفقوه فلا يخشون الفقر في الدنيا، وثواب نفقاتهم يقيهم أهوال يوم القيامة. هذه الآية خاتمة الآيات الأربع عشرة المشار إليها قبل، بأنها كلها في أنواع الصدقات وحال أهلها^(١٨).

وهذا المنهج نظر إلى وحدة الموضوع، وقد تأتي آية واحدة بحكم شرعي له وحدة موضوعية كاملة وتختتم بخاتمة تعود على الحكم، وقد تأتي عدة آيات تتحدث عن حكم شرعي أو أكثر من حكم شرعي لها وحدة موضوعية واحدة، ثم تختتم هذه بخاتمة تعود على جميع الآيات والأحكام فيها، لذا هذا المنهج أعم وأشمل من المنهج

الأول، وهو الأولى بالاتباع. وبناء على ما تقدم يمكن تعريف خواتيم آيات الأحكام بأنه: الألفاظ التي تنتهي بها الآية أو الآيات القرآنية المبينة لحكم شرعي.

وهذه النهايات قد تكون كلمات هي جزء من الآية المبينة للحكم الشرعي؛ كأن تختتم الآية بـ: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة: ٩٦] في الآية ﴿أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة: ٩٦]، كما ذهب إلى ذلك النورسي، وابن عاشور، والشعراوي.

وقد تكون آية كاملة أو آيتين متعلقة بالآيات قبلها التي بينت حكماً شرعياً، كقوله -تعالى- بعد بيان أنصبة الموارث في سورة النساء: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: ١٣-١٤].

والخلاصة أن مصطلح خواتيم الآيات يصح أن يراد به خاتمة الآية الواحدة، أو

خاتمة مجموع الآيات ذات الموضوع الواحد، وستعتمد الدراسة على كليهما إن شاء الله تعالى.

الفرع الثاني: معنى القاعدة الأصولية:

ليبيان معنى القاعدة الأصولية كمصطلح مركب لا بد من بيان مفرداته لغة واصطلاحاً، وذلك في المسائل التالية:

المسألة الأولى: معنى القاعدة لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى القاعدة لغة: من قعد والجمع قواعد، والقواعد: الأساس، وقواعد البيت أساسه الذي يبنى عليه^(١٩)، وهذا المعنى أجمعت عليه كتب اللغة، وشهد له القرآن الكريم واستعمال العرب.

ففي التنزيل ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، قال المفسرون معنى القواعد أساس البنيان^(٢٠)، وفيه ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمْ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل: ٢٦]، قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تُعَمِّدُ^(٢١).

ثانياً: معنى القاعدة اصطلاحاً: القاعدة اصطلاحاً:

عرفها الجرجاني وتبعه القلعهجي في

ذلك: (هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)^(٢٢).

وعرفها الفيومي بقوله: (وَالْقَاعِدَةُ فِي الْإِصْطِلَاحِ بِمَعْنَى الضَّابِطِ وَهِيَ الْأَمْرُ الْكُلِّيُّ الْمُنْتَظِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ)^(٢٣).

والفيومي جعل القاعدة والضابط بنفس المعنى، ذلك أن الضابط والقاعدة كانا يستخدمان بمعنى واحد عند المتقدمين، إلا أن المتأخرين فرقوا بينهما عملياً، حيث قالوا: إن القاعدة تحيط بفروع المسائل في أبواب فقهية مختلفة، أما الضابط فإنه يجمع الفروع والمسائل في باب واحد من الفقه^(٢٤).

المسألة الثانية: معنى الأصولية لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى الأصولية لغة: الأصول جمع أصل، والأصل: هو ما يُبْتَنَى عليه غيره؛ أي هو أساس الشيء^(٢٥).

ثانياً: معنى الأصولية اصطلاحاً: ما يثبت حكمه بنفسه ولم يبن على غيره^(٢٦).

ثالثاً: معنى القاعدة الأصولية اصطلاحاً: عرفها مصطفى الخن بقوله: (الأسس والخطط والمناهج التي يضعها المجتهد نصب عينيه عند البدء والشروع بالاستنباط، يضعها ليشيد عليها صرح مذهبه، ويكون ما يتوصل إليه ثمرة ونتيجة لها)^(٢٧). وعرفت بأنها: (حكم كلي يتوصل به إلى استنباط أحكام الفروع الفقهية من

أدلتها^(٢٨). وعرفت بأنها: (قانون وضع ليمنع الفقيه من الخطأ في الاستنباط).^(٢٩) ويمكن أن نعرف القاعدة الأصولية بأنها: مناهج وأحكام كلية ينضبط بها عمل المجتهد عند استنباط الأحكام الشرعية لتصونه عن الانحراف والخطأ.

شرح التعريف:

المنهج هو الطريق المتبع، والمجتهد يتبع طريقاً واضحة عند نظره في الأدلة لاستنباط الأحكام الشرعية.

وأحكام كلية: وصفت بالكلية احترازاً من الأحكام الجزئية، فالقاعدة الأصولية ليس هدفها بيان حكم جزئي كوجوب الصلاة مثلاً، وإنما هدفها بيان حكم كلي ينطبق على عدد كبير من الجزئيات، كالأمر يفيد الوجوب إلا صارف، فيشمل جميع الأوامر.

ينضبط بها... أي يلتزم المجتهد بهذه القواعد عند نظره في الأدلة لاستنباط الحكم الشرعي، لتحقيق الغاية من وضع القواعد الأصولية، وهي صون المجتهد من الوقوع في خطأ الاستنباط والاستنتاج.

المطلب الثاني: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح مقتضى الأمر.

اختلف العلماء في دلالة الأمر إذا تجرد عن القرائن، ولكل فريق أدلته وحججه،

وسأبحث في أثر خواتيم آيات الأحكام في بيان دلالة الأمر، وتمهيدا لذلك أذكر معنى الأمر، وأقوال الفقهاء في دلالة الأمر باختصار؛ بدون ذكر أدلة كل فريق؛ لأن ذكرها يطول، وهو ليس من صلب بحثنا:

الفرع الأول: تعريف الأمر: هو اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء^(٣٠).

والطلب قد يكون بصيغة فعل الأمر (افعل)، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقد يكون بصيغة الفعل المضارع المقترن بلام الأمر، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقد يكون بصيغة الجملة الخبرية التي مقصودها الطلب وليس الإخبار، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

الفرع الثاني: دلالة الأمر: اختلف العلماء في حقيقة دلالة الأمر المجرد عن القرائن الى عدة أقوال؛ وذلك لاستعمال الأمر في أكثر من معنى، كاستعماله للإيجاب كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، والإرشاد كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ

إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ» [البقرة: ٢٨٢]،
والإباحة كقوله تعالى: «يَتَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوا
مِنَ الطَّيِّبَاتِ» [المؤمنون: ٥١]، والندب
كقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ
خَيْرًا» [النور: ٣٣]، والامتنان كقوله تعالى:
«فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا»
[النحل: ١١٤]، والإكرام كقوله تعالى:
«ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ» [الحجر: ٤٦]،
والتعجيز كقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ
مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ»
[البقرة: ٢٣]، وغيرها من الاستعمالات.
وهذه أشهر الأقوال في حقيقة دلالة
الأمر:

القول الأول: الأمر يدل على الوجوب
حقيقة ومجازا في غيره، وهو ما ذهب إليه
جمهور الفقهاء، كالحنفية^(٣١)، والمالكية^(٣٢)،
والشافعي في قول^(٣٣)، والرازي^(٣٤) وأبو
الحسين البصري^(٣٥) والسمعاني^(٣٦) وغيرهم
من الشافعية، والحنابلة^(٣٧).

القول الثاني: الأمر يدل على الندب:
وإليه ذهب أبو هاشم المعتزلي، وعامة
المعتزلة^(٣٨).

القول الثالث: الأمر مشترك بين الندب
والوجوب، وهو قول الشافعي في رواية^(٣٩)،

والمرتضي من الشيعة^(٤٠).

القول الرابع: الوقف في المعنى المراد
منه عند الاستعمال لا في المعنى الموضوع
له؛ لأن الأمر موضوع بالاشتراك للوجوب
والندب والإباحة والتهديد، وهو مروي
عن ابن سريج من الشافعية^(٤١).

القول الخامس: الوقف في المعنى
الموضوع له، فهو حقيقة إما في الوجوب
فقط، أو الندب فقط، أو المعنى المشترك بينهما
وهو الطلب، ولا ندري ما هو الحق من هذه
الأقسام الثلاث، فتوقف في الكل، وإليه
ذهب الغزالي^(٤٢) والآمدي^(٤٣) وأبو حسن
الأشعري من الشافعية^(٤٤) وأبو بكر الباقلاني
من المالكية^(٤٥).

والفرق بين القول الرابع والخامس أن
القول الرابع توقف في المعنى المراد منه في
استعمال الشارع، وأما القول الخامس فهو
توقف في المعنى المراد منه عند أهل اللسان؛
أي العرب.

القول السادس: الأمر يدل على
الوجوب شرعا لا وضعيا؛ لأن الأمر لم يرد
في الشرع إلا متوعداً عليه، وإليه ذهب
الجويني^(٤٦).

والفرق بين القول الأول والقول
السادس أن القول الأول يقول بأن الأمر
وضع للدلالة على الوجوب والإلزام في

أصل اللغة، فهو حقيقة في الإلزام لغة مجازاً في النذب، وأما القول السادس فهو يدل على حقيقته الشرعية لا حقيقته اللغوية، فهو في وضع الشارع للوجوب والإلزام لا في وضعه اللغوي.

الفرع الثالث: دلالة خواتيم آيات الأحكام على مقتضى الأمر.

لقد ذكرنا في الفرع السابق أهم آراء العلماء وأقوالهم في دلالة الأمر، ونريد أن نبين في هذا الفرع هل لخواتيم آيات الأحكام أثر في بيان دلالة الأمر.

ومن خلال النظر في مجموعة من آيات الأحكام التي جاء الأمر فيها ابتداءً، ومجرداً عن القرائن، نجد أنها ختمت بالوعيد والتهديد، ومن هذه النصوص:

١- قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠]، ختمت الآية بعد الأمر بالصلاة والزكاة بـ ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ١١٠]، وهي وإن كانت خبراً إلا أنها تهديد ووعيد، قال الطبري في تفسيرها: (وهذا خبر من الله جل ثناؤه للذين خاطبهم بهذه الآيات من المؤمنين، أنهم مهما فعلوا من خير وشر سرا وعلانية،

فهو بهم بصير لا يخفى عليه منهم شيء، فيجزئهم بالإحسان خيراً، وبالإساءة مثلها. وهذا الكلام وإن كان خرج مخرج الخبر، فإن فيه وعداً ووعداً، وأمرأً وزجراً. وذلك أنه أعلم القوم أنه بصير بجميع أعمالهم، ليجدوا في طاعته، إذ كان ذلك مذخوراً لهم عنده حتى يثيبهم عليه^(٤٧).

وكل آية من آيات الأحكام ختمت بخبر بأن الله-تعالى- عليم أو خير أو بصير أو عزيز فإنه تهديد ووعيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٤]^(٤٨).

وهذا يدل على أن الأمر يفيد الوجوب، حيث الوعيد لا يكون إلا على ترك واجب.

٢- آيات الموارث من سورة النساء من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] إلى قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢]، ثم ختمت بعد بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِغِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٤٩) وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ

نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» [النساء: ١٣، ١٤]، فبينت أن أمر الميراث حد من حدود الله - تعالى -، ثم رتبت الثواب لمن التزم بهذا الحكم، والعذاب لمن خالف في هذا الحكم^(٤٩).

وبيان العقوبة تهديد ووعيد للمخالف، ومعلوم أن ترتب الثواب على الفعل والعقاب على تركه هي من صفة الأمر الواجب.

٣- ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» [البقرة: ١٩٦].

فالله - تعالى - بعد أن أمر عباده المؤمنين بإتمام الحج والعمرة، وبين حكم الإحصار وكفارته، وبين حكم التمتع وما يترتب عليه من أحكام، ختم هذا البيان بالأمر بتقواه، معلما عباده أنه شديد العقاب، وهذا تهديد

ووعيد لمن خالف وعصى أمر الله - تعالى -^(٥٠).

٤- قال الله - تعالى -: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» [البقرة: ٢٠٣].

ختمت هذه الآية - وما قبلها من الآيات المبينة لأعمال الحج - بالأمر بتقوى الله - تعالى -، والإخبار بأن الخلائق محشورة إلى الله - تعالى -، وهذا الإخبار خرج مخرج التهديد والوعيد للمخالف لأمر الله - تعالى -، ودعوة ملزمة للالتزام بأوامره وتشريعاته، قال الطبري: (يعني بذلك جل ثناؤه: واتقوا الله أيها المؤمنون فيما فرض عليكم من فرائضه، فخافوه في تضييعها والتفريط فيها، وفيما نهاكم عنه في حجكم ومناسككم أن ترتكبوه أو تأتوه وفيما كلفكم في إحرامكم لحجكم أن تقصروا في أدائه والقيام به، واعلموا أنكم إليه تحشرون، فمجازيكم هو بأعمالكم - المحسن منكم بإحسانه، والمسيء بإساءته - وموف كل نفس منكم ما عملت وأنتم لا تظلمون)^(٥١).

هذا، ومما قدمنا من نماذج لخواتيم آيات أحكام أمرة بتكاليف شرعية، وبدراسة لغيرها من الآيات الأمرة بتكاليف شرعية، يتبين أن

في أصل اللغة على الوجوب، فإن الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية عند التعارض، ولذا إذا جاء الأمر من الشارع الحكيم فإنه يحمل على الوجوب إلا لصارف^(٥٣).

وبهذا يظهر جلياً في أثر خواتيم آيات الأحكام في دلالة الأمر على الوجوب شرعاً إلا لصارف. وهذا يقوي رأي الجمهور أن الأمر موضوع لغة للوجوب، ولذا اشتهرت القاعدة الأصولية الأمر يفيد الوجوب إلا لصارف^(٥٤).

المطلب الثالث: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح مقتضى النهي.

اختلف العلماء في دلالة النهي إذا تجرد عن القرائن هل هو موضوع في أصل اللغة للتحريم، أم للكراهة، أم مشترك بينهما؟، وذلك لاستعماله في التحريم أحياناً، وفي الكراهة أحياناً، وللدعاء أحياناً، وغيرها من الاستعمالات، ونبحث في هذا المطلب مدى أثر خواتيم آيات الأحكام في الدلالة على مدلول النهي على الحقيقة، ممهداً لذلك بذكر معنى النهي اصطلاحاً، وذكر أقوال العلماء في دلالة النهي، وكل ذلك باختصار حتى لا يطول الموضوع ويخرج عن مقصوده، ومن ثم نبين أثر خواتيم آيات الأحكام:

الله - تعالى - يَحْتَمِلُهَا بِتَهْدِيدٍ وَوَعِيدٍ، وَصُورَ هَذَا التَّهْدِيدِ تَنَوُّعٌ؛ فَمَا أَنْ تَكُونَ بِالتَّهْدِيدِ الْمُبَاشَرِ وَتَرْتَبِ الْعُقُوبَةُ عَلَى الْمَخَالَفَةِ، أَوْ تَخْرُجَ خَرَجَ الْخَبَرِ الْمُقْتَضِي لِلتَّهْدِيدِ؛ كَأَخْبَارِهِ بِأَنَّهُ سَمِيعٌ، أَوْ عَلِيمٌ، أَوْ خَبِيرٌ، أَوْ أَنَّ الْخَلْقَ مُحْشَرُونَ إِلَيْهِ، أَوْ أَنَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

وترتب العقوبة على المخالفة هو شأن الأمر اللازم الواجب، وإلا لما استحق المخالف العقوبة^(٥٢)، وهذا يدل على أن عرف الشارع في استعمال صيغة الأمر للوجوب، وإذا أراد به غير الوجوب قرنه بصارف يصرفه إلى الندب، أو الإرشاد، أو التهديد، أو غيرها من الاستعمالات.

ولكن، إذا كانت دلالة الأمر في عرف الشارع على الوجوب؛ فهل يلزم أن يكون في أصل الوضع اللغوي للوجوب؟

نرى - والله تعالى أعلم - أنه لا يلزم؛ لأنه يمكن الاعتراض على ذلك بأن الشارع الحكيم كان في كثير من الأوامر الواجبة يتبعها بالتهديد والوعيد، ولو كان الأمر موضوعاً للأمر الواجب لما أتبعها بالوعيد، ولاكتفى بالأمر، فيفهم صاحب اللسان أنه على اللزوم والوجوب.

هذا، وإن لم يلزم من دلالة الأمر في عرف الشارع حملها على الوجوب على أنها

الفرع الأول: تعريف النهي اصطلاحاً: طلب الكف عن الفعل على سبيل الإلزام^(٥٥).

الفرع الثاني: دلالة النهي: استعمل النهي في وجوه متعددة من الاستعمالات؛ فقد استعمل للتحريم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وللكرهية كما في قوله ﷺ: «لَا تَصْلُوا فِي مَبَارَكِ الْإِبِلِ»^(٥٦)، وللدعاء كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران: ٨]، وللإرشاد كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١]، وللتهديد كما في قول السيد لعبده الذي لم يمثل أمره: لا تمثل أمري؟!، وللتحقير كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ﴾ [طه: ١٣١]، وليبان العاقبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، وللتأيس كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم: ٧]، وللالتماس كما في قولك لمن يساويك: لَّا تفعل^(٥٧).

وبناء على ذلك اختلف الفقهاء والأصوليون في دلالة النهي إذا تجرد عن القرائن إلى عدة أقوال، وهي مقابلة لأقوالهم في الأمر، فمن قال: إن الأمر يفيد الوجوب قال إن النهي يفيد التحريم، ومن قال: الأمر يفيد الندب قال النهي يفيد

الكرهية، ومن قال بالاشتراك في الأمر قال في النهي بالاشتراك بين التحريم والكرهية، ومن توقف هناك توقف هنا، قال الأمدي: (اعلم، أنه لما كان النهي مقابلاً للأمر فكل ما قيل في حد الأمر على أصولنا وأصول المعتزلة من المزيّف والمختار فقد قيل مقابله في حد النهي، ولا يخفى وجه الكلام فيه. والكلام في النهي - على أصول أصحابنا - هل له صيغة تخصه وتدل عليه؟ فعلى ما سبق في الأمر أيضاً... وأنها هل هي حقبة في التحريم أو الكراهية أو مشتركة بينهما أو موقوفة؟ فعلى ما سبق في الأمر من المزيّف والمختار، والخلاف في أكثر مسائله، فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها كمأخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار^(٥٨).

الفرع الثالث: دلالة خواتيم آيات الأحكام على مقتضى النهي.

لقد تنوع أسلوب الشارع بالنهي عن الأشياء، فلم يكن على نسق واحد، ولا بأسلوب واحد، وإن كانت كلها تعود إلى الذم والوعيد؛ لأن ذلك أبلغ في الزجر والردع، وقد ذكر العز بن عبد السلام سبعة وأربعين أسلوباً للنهي، ممثلاً لكل أسلوب، مقررًا أنها كلها للذم والوعيد، وأن التنوع للترهيب والتحذير، ومن هذه الأساليب:

الآباء، وختم الآية الناهية بوصف المنهي عنه بأنه فاحشة؛ أي معصية^(٦١)، والمعصية لا تكون إلا بمخالفة الأمر اللازم، ووصفه أيضا بأنه مقت، وأن نهايته سيئة، وهذا يدل على حرمة هذا الفعل، وأن النهي عنه حتم ولازم، وفي هذا دلالة على أن النهي في عرف الشارع يقتضي التحريم.

٣- ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا لَقِيَ تَحْنُ تَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١].

نهى الله -تعالى- في هذه الآية عن قتل الأولاد خوفا من الفقر، وختم الآية بوصف قتل الأولاد خوفا من الفقر بأنه خطأ كبير؛ أي إثم عظيم^(٦٢)، والإثم لا يكون إلا على فعل محرم، وهذا فيه دلالة على أن النهي يقتضي التحريم.

هذه نماذج لآيات من كتاب الله -تعالى- جاءت ناهية عن فعل ما، وقد دلت خواتيمها على أن الفعل المنهي عنه محرم، وهذا ينطبق على أكثر الآيات الناهية عن فعل ما، فأكثرها ختمت بما يدل على التهديد والوعيد وإن اختلف الأسلوب كما قرره العز بن عبد السلام^(٦٣).

وبهذا يتبين أن عرف الشارع في النهي المطلق يقتضي التحريم، وهذا يؤيد ويقوي

طلب ترك الفعل، والعتب عليه، وذمه، وذم فاعله لأجله، ونصب الفعل سببا لنفي الفلاح، أو لعذاب عاجل أو آجل، ووصفه بسوء أو كراهة، أو خيث أو رجس أو نجس أو يَكُونُهُ إثمًا أو فسقًا أو سببا لإثم أو زجر أو لعن أو غضب أو زوال نعمة أو حلُول نعمة أو حد من الحدود أو لارتهان النفوس أو لقسوة أو خزي عاجل أو آجل أو لتوبيخ عاجل أو آجل أو لعداوة الله تعالى أو محاربه^(٥٩).

ونقدم بعض النصوص الناهية عن فعل ما مبينين أثر خواتيمها على دلالة الحكم:

١- ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٢٠].

فقد نهى الله -تعالى- في هذه الآية عن أخذ شيء من مهر الزوجة، وختم الآية بوصف الأخذ من مهر الزوجة شيئا بأنه بهتان -أي ظلم^(٦٠)- وإثم مبین، والظلم محرم، والإثم لا يكون إلا على فعل محرم، وهذا فيه دلالة على النهي يقتضي التحريم.

٢- ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٢٢].

فقد نهى الله -تعالى- عن نكاح زوجات

ويرجح رأي الجمهور أن النهي يقتضي التحريم وضعاً إلا لصارف^(٦٤).

فخواتيم آيات الأحكام في النصوص الناهية رجحت القاعدة الأصولية وهي أن النهي يقتضي التحريم إلا لصارف على أنه يقتضي الكراهة، أو التوقف، أو الاشتراك.

المطلب الرابع: دلالة خواتيم الآيات على ترجيح أن الأخذ بالرخصة خلاف الأولى.

قد يكون الأخذ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة في بعض الأحوال والمواطن^(٦٥)، وتأتي بعض خواتيم آيات الأحكام للدلالة على هذا النوع، وذلك في الآيات التي يذكر فيها الحكم الشرعي مقروناً بالرخصة فيه، فتكون خاتمة الآية مرجحة للأخذ بالعزيمة فيه، والرخصة لغة: "وَزَانُ غُرْفَةٍ، وَتَضَمُّ الْحَاءُ لِلِإِتْبَاعِ وَمِثْلُهُ ظَلَمَةٌ وَظُلْمَةٌ، وَالْجَمْعُ رُخْصٌ، وَرُخْصَاتٌ، مِثْلُ: غُرْفٍ وَغُرَفَاتٍ"^(٦٦)، والرخصة التسهيل في الأمر والتيسير يقال رخص الشرع لنا في كذا ترخيصاً وأرخص إرخاصاً إذا يسره وسهله^(٦٧)، ورخص له في الأمر: أذن له بعد النهي عنه فالرخصة تدل على اليسر والسهولة^(٦٨)، وفي الاصطلاح: صرف الأمر من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف^(٦٩)، قال الشاطبي: "هي ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل

كلي يقتضي المنع، مع الاقتصاد على مواضع الحاجة فيه"^(٧٠).

والخلاصة أن الرخصة: استثناء من الحكم الأصلي؛ تخفيفاً وتيسيراً لوجود عذر شرعي.

شرع الله الرخص تخفيفاً عن المكلفين ورفعاً للحرَج عنهم، إلا أنه قد يكون الأخذ بالرخصة أولى من العزيمة، بل قد يصل الأمر إلى وجوب الأخذ بالرخصة، كالأكَل من الميتة في حق المضطر، فإنه واجب على الصحيح من كلام العلماء، وعليه الأكثر، لأنه سبب لإحياء النفس، وما كان كذلك فهو واجب، وذلك لأن النفوس حق لله تعالى، وهي أمانة عند المكلفين، فيجب حفظها ليستوفي الله حقه منها بالعبادات والتكاليف^(٧١)، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]. وتكون الرخصة مندوبة، كقصر الصلاة الرباعية في السفر، إذا توافرت الشروط، وانتفت الموانع، لقوله ﷺ: "صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته"^(٧٢)، وتكون مباحة، كتعجيل الزكاة قبل وقت حلولها، فقد سأل العباس ﷺ

النبي ﷺ: "في تعجيل صدقته قبل أن تحل فرخص له في ذلك" (٧٣)، (٧٤).

ومن الأمثلة الدالة على أثر الخاتمة في بيان أن الحكم الشرعي تكون الرخصة فيه خلاف الأولى، ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

فقد جاءت الآية الثانية من آيات الصيام في سورة البقرة تتحدث عن أصحاب الرخص ممن يشرع لهم الفطر في رمضان، ولنا في هذه الآية الكريمة خاتمتها التي تدلّ على أفضلية الأخذ بالعزيمة على الأخذ بالرخصة، وأنّ الأخذ بالرخصة خلاف الأولى، ومن المعلوم أنّ أهل التفسير والفقه اختلفوا في حكم الآية الكريمة، حيث ذهب بعض الصحابة كابن عمر، وسلمة بن الأكوع ﷺ إلى أن الآية منسوخة حكماً، وإليه مال الطبري^(٧٥)، وابن كثير^(٧٦)، والشوكاني^(٧٧)، وهو قول أكثر المفسرين أن المراد من قوله: وعلى الذين يطيقونه: المقيم الصحيح، فخيره الله تعالى أولاً بين هذين، ثم نسخ ذلك وأوجب الصوم عليه مضيقاً معينا^(٧٨)،

واستدلوا لذلك بحديث ابن عمر وسلمة بن الأكوع-رضي الله عنهما- قالوا: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" نسختها شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن... الآية، وفي رواية "أن أصحاب محمد ﷺ نزل رمضان فشق عليهم، فكان من أطلعهم كل يوم مسكيناً ترك الصوم ممن يطيقه، ورخص لهم في ذلك، فنسختها" ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ فأمرُوا بالصوم^(٨٠).

وذهب الآخرون إلى أنّ الآية محكمة، واستدلوا برواية عطاء، فعن عطاء سمع ابن عباس يقرأ ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، قال ابن عباس: "ليست بمنسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً"^(٨١)، وإليه مال الرازي^(٨٢)، قال ابن عبد البر: "ذهب إلى هذا جماعة من العلماء، منهم أنس بن مالك، وابن عباس في رواية، وعطاء ومجاهد وطاووس وعكرمة"^(٨٣).

ويرى الباحثان أنه يمكن التوفيق بين المثبتين للنسخ والقائلين بأنها محكمة، هو أنّ النسخ هنا قد يراد به التخصيص، يقول القرطبي: قلت: فقد ثبت بالأسانيد الصحاح عن ابن عباس أن الآية ليست بمنسوخة وأنها محكمة في حق من ذكر. والقول الأول

صحيح أيضاً، إلا أنه يحتمل أن يكون النسخ هناك بمعنى التخصيص، فكثيراً ما يطلق المتقدمون النسخ بمعناه^(٨٤)

والآية أشارت إلى أصحاب الأعذار على اختلاف بين العلماء، كالمسافر والمريض، فيفطران وعليهما قضاء، والشيخ الكبير والحامل والمرضع فعليهم فدية طعام مسكين عن كل يوم أفطروا فيه، وتأتي خاتمة الآية لتظهر أن الأخذ بالرخصة خلاف الأولى، واختلف في ذلك هل هو خاص بالذين يطيقون؟ أم أنه خطاب عام؟ قال الخازن:

"وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ قِيلَ: هو خطاب مع الذين يطيقونه، فيكون المعنى وأن تصوموا أيها المطيقون وتحملوا المشقة فهو خير لكم من الإفطار والفدية، وقيل: هو خطاب مع الكافة، وهو الأصح؛ لأن اللفظ عام، فرجوعه إلى الكل أولى. إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ يعني أن الصوم خير لكم، وقيل: معناه إذا صمت علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للخير والتقوى. والصوم أولى من الفطر مع وجود العذر^(٨٥).

ومثال تطبيقي آخر يفهم من تذييل الآية أن الأخذ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ

يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَغْفِرْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٠].

تحدثت الآية الكريمة عن النساء العاجزات الكبيرات؛ وهن اللواتي قعدن عن التصرف من السن، وقعدن عن الولد والمحيض، هذا قول أكثر العلماء^(٨٦)، حيث رخص الشارع الكريم إلقاء الثياب للقواعد من النساء، والمقصود بوضعها للثياب قولان: أحدهما: جلبابها وهو الرداء الذي فوق خمارها، فتضعه عنها، إذا سترها باقي ثيابها، قاله ابن مسعود، وابن جبير.

الثاني: خمارها ورداؤها، قاله جابر بن زيد^(٨٧).

وإباحة نزع الثياب للعجوز مشروط بعدم التبرج، "وحقيقته تكلف إظهار ما يجب إخفاؤه من قولهم سفينة بارج لا غطاء عليها، والبرج سعة العين التي يرى بياضها محيطا بسوادها كله، لا يغيب منه شيء إلا أنه اختص بأن تنكشف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها^(٨٨).

وخاتمة الآية الكريمة جاءت تبين أن المستحب أن تبقى المرأة الكبيرة في السن على لباسها وعدم وضع شيء من الثياب، وأن ذلك من العفة المستحبة التي رغب بها

الشارع الحكيم، يقول الزمخشري: "والاستعفاف وعدم الوضع خير لمن، لما ذكر الجائز، عقبه بالمستحب، بعثاً منه عن اختيار أفضل الأعمال وأحسنها، وسبب استحباب البقاء على اللباس، والحشمة للمرأة الكبيرة، سدا للذريعة، وبقاء على الأصل^(٨٩)، والأصل هو العزيمة، فيكون الأخذ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة.

وجملة «وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» مسوقة مساق التذليل للتحذير من التوسع في الرخصة، أو جعلها ذريعة لما لا يحمد شرعاً، فوصف السميع تذكير بأنه يسمع ما تحدثن به أنفسهن من المقاصد، ووصف العليم تذكير بأنه يعلم أحوال وضعهن الثياب وتبرجهن ونحوها^(٩٠)، ومع هذا التحذير فالأخذ بالعزيمة أولى وأسلم من الأخذ بالرخصة.

وبهذا يتبين دلالة خواتيم آيات الأحكام أن الأخذ بالعزيمة فيما لا يصل إلى مرحلة الضرورة أو المشقة الزائدة أولى من الأخذ بالرخصة فيما يكون فيه التخفيف والتوسعة.

وهل هناك تعارض بين دلالة خواتيم آيات الأحكام على أن الأخذ بالعزيمة أولى من الأخذ بالرخصة وبين قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما

يجب أن تؤتى عزائمه»^(٩١)، وبلفظ آخر: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكره أن تؤتى معصيته»^(٩٢).

أقول لا تعارض بينهما؛ وذلك إذا كان الموجب للترخص الضرورة؛ كضرورة حفظ النفس فيكون العمل بالرخصة واجباً؛ كالأكل من الميتة عند الاضطرار لحفظ النفس، وهنا تتحقق محبة الله - تعالى - لفعل الرخصة على الوجوب، وقد يكون الموجب للترخص رفع المشقة والخرج غير المعتادين فيكون مندوباً، كالفطر في السفر الطويل فوق ثلاث أيام، وهنا تتحقق محبة الله - تعالى - لفعل الرخصة على الندب، وقد يكون الموجب للترخيص التوسعة على المكلفين فيما ليس فيه مشقة زائدة، بل مشقة متحملة، كالفطر مع المرض الخفيف الذي يُتحمّل، والقصر في السفر القصير، فالرخصة مباحة، ولكن الأخذ بالعزيمة في هذا الموطن أولى من الأخذ بالرخصة؛ لدلالة خواتيم آيات الأحكام على ذلك كما مر في المسألة المبحوثة، ولتحقق العبادة بصورة أعظم في الأخذ بالعزيمة^(٩٣).

وأما ما رواه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: (قالت: ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم

يأثم، فإذا كان الإثم، كان أبعدهما منه^(٩٤)، فهذا إما في أمور الدنيا؛ يستشير الصحابة- رضوان الله عليهم- الرسول ﷺ في أمرين من أمور الدنيا، فيشير عليهم بأيسرها ما لم تكن معصية.

وإما في أمور الدين؛ يكون بين أمرين مشروعين؛ أحدهما فيه مشقة، والآخر فيه يسر، فيختار الأيسر؛ لأن في تركه الأيسر غلو في الدين، والغلو في الدين مذموم والتشديد فيه غير محمود؛ لقوله ﷺ: «إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين»^(٩٥). فإذا أوجب الإنسان على نفسه شيئاً شاقاً عليه من العبادة فادحاً له ثم لم يقدر على التماضي فيه كان ذلك إثماً^(٩٦).

المطلب الخامس: دلالة خواتيم آيات الأحكام على ترجيح تأكيد الحكم، أو تخصيصه.

قد تأتي خواتيم آيات الأحكام بعد حكم شرعي من باب التأكيد على ذلك الحكم، إلا أن بعض الفقهاء يعد ذلك أنه من باب تخصيص الحكم لا غير، وعلى ذلك الاعتبار فإن الخاتمة تعدّ قرينة تنقل الحكم من الوجوب مثلاً إلى الندب، أو إلى الإباحة، وهذا جعل الفقهاء يختلفون في استنباط الحكم الشرعي، ومن الأمثلة على ذلك، اختلافهم في وجوب متاع^(٩٧) المطلقة، سواء

أكان ذلك قبل الدخول، أو بعده، يقول تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، وقوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١].

فخاتمة الآيتين الكريميتين ذكرت بعد الأمر بالمتاع، أنّ ذلك الأمر حقّ على المتقين والمحسنين، فهل ذلك من باب التخصيص (الاختصاص)، أم أنه من باب التأكيد؟ أي هل الأمر بالمتاع موجه إلى كل مطلق، ومستحق لكل مطلقة؛ لعموم لفظ متعوهن ولفظ المطلقات، وأن جعله حقاً على المتقين والمحسنين من باب تأكيد الحكم؟ أم أنه مخصوص بالمحسنين والمتقين؟ أي أن اللفظ العام في متعوهن والمطلقات مقصور على المحسنين والمتقين؟

يقول الجصاص الحنفي: "فإن قيل: لما خصّ المتقين والمحسنين بالذكر في إيجاب المتعة عليهم، دل على أنها غير واجبة وأنها ندب؛ لأن الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم. قيل له: إنما ذكر المتقين والمحسنين تأكيداً لوجوبها، وليس تخصيصهم بالذكر نفياً لإيجابها على غيرهم، كما قال

القول الأول: أن متاع المطلقة مندوب ومستحب وليس واجب، وإليه مال المالكية والحنابلة^(٩٩).

القول الثاني: أن متاع المطلقة حق واجب له وبه قال الإمام الشافعي^(١٠٠).

القول الثالث: أن المتعة واجبة للمطلقة قبل الدخول، وتندب بعد الدخول. وبه قال الحنفية^(١٠١).

ويرى أصحاب القول الأول، أن لفظة المحسنين والمتقين دليل على الندب؛ لأن الإحسان والتقوى أمر خفي، فكيف يترتب حكم واجب على أمر خفي؟، يقول ابن رشد: "فقوله تعالى: ﴿وَمَتَّعُوهُمْ﴾ أمر بالمتاع، والأمر على الوجوب ما لم يقترب به قرينة تصرفه عن الوجوب إلى الندب، وقد اقترن بهذا الأمر قرائن تدل على أن المراد به الندب، من ذلك تخصيصه بها المحسنين من غير المحسنين بقوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾، ولا يعلم المحسنين من غير المحسنين غير الله تعالى؛ لأن الإحسان فيما بين العبد وخالقه، فلما علق تعالى المتعة بصفة لا يعلمها غيره دل على أن الله لم يوجب الحكم بها على الحكام؛ إذ لم يجعل لهم طريقاً إلى تمييز المأمور بها من غيره، وقيل للمطلق: متع إن كنت من المحسنين،

تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وهو هدى للناس كافة، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فلم يكن قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] موجبا لأن لا يكون هدى لغيرهم؛ كذلك قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ و﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ غير ناف أن يكون حقا على غيرهم. وأيضاً فإننا نوجبها على المتقين والمحسنين بالآية ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى: ﴿فَمَتَّعُوهُمْ وَسَرَّحُوهُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وذلك عام في الجميع بالاتفاق؛ لأن كل من أوجبها من فقهاء الأمصار على المحسنين والمتقين أوجبها على غيرهم. ويلزم هذا السائل أن لا يجعلها ندبا أيضاً؛ لأن ما كان ندباً لا يختلف فيه المتقون وغيرهم، فإذا جاز تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر في المندوب إليه من المتعة وهم وغيرهم فيه سواء، فكذلك جائز تخصيص المحسنين والمتقين بالذكر في الإيجاب، ويكونون هم وغيرهم فيه سواء^(٩٨).

وبالرجوع إلى مذاهب الفقهاء في حكم المتعة للمطلقة، بناء على خواتيم الآيات السابقة، فقد انقسموا إلى ثلاثة أقوال:

فكان حقا عليه أن يتمتع ولا يخرج نفسه من جملة المحسنين. وأيضا فإنها غير مقدرة ولا معلومة، والفرائض لا بد أن تكون مقدرة معلومة^(١٠٢).

وأما من يرى وجوب المتاع للمطلقة، فدليلهم خاتمة الآية من جهة غير التي يستدل بها القائلون بالاستحباب، ذلك أن لفظة "حقاً الواردة، مؤكدة للوجوب وزيادة، فقله تعالى ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾، ليس في ألفاظ الإيجاب كلمة أوكد من قولنا حق عليه؛ لأن الحقيقة تقتضي الثبوت، وعلى كلمة إلزام، وإثبات، فالجمع بينهما يقتضي التأكيد^(١٠٣)، ويميل الباحثان إلى أن خواتيم الآيات الكريمة السابقة إنما يراد بها التأكيد لا التخصيص، وهو ما ذهب إليه الجمهور من الفقهاء^(١٠٤) والمفسرين^(١٠٥)، وأن لفظة "حقاً من ألفاظ الوجوب التي استخدمها القرآن الكريم من باب التنويع، وبيان الحكم بأسلوب بلاغي معجز، فالخطاب وإن ختم بالمتقين والمحسنين، إلا أنه لا يمنع غيرهم من الدخول في الحكم؛ لأن الحكم يبقى على عمومته، والتأكيد لا يخرج عنه ذلك العموم، يقول الإمام الطبري-مع التحفظ على حدّته في الردّ-: "فإن ظن ذو غباء أن الله -تعالى ذكره- إذ قال: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾، و﴿حَقًّا عَلَى

الْمُتَّقِينَ﴾، أنها غير واجبة؛ لأنها لو كانت واجبة لكانت على المحسن وغير المحسن، والمتقي وغير المتقي، فإن الله -تعالى ذكره- قد أمر جميع خلقه بأن يكونوا من المحسنين ومن المتقين، وما وجب من حق على أهل الإحسان والتمقى، فهو على غيرهم أوجب، ولهم ألزم^(١٠٦).

وتبين مما تقدم أن خاتمة الآية كان سببا في اختلاف الفقهاء في حكم المتعة، إذ اختلفوا في دلالة ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ و﴿حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾، هل هي لتأكيد الحكم، فتكون المتعة واجبة، أم لتخصيص الحكم بالمتقين والمحسنين فتكون مندوبة.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، أهمها:

١- إن لخواتيم آيات الأحكام دلالة على ترجيح بعض الأحكام الشرعية على بعض، كترجيح وجوب المتعة على أنها للندب، وترجيح الأخذ بالعزيمة على الأخذ بالرخصة فيما لم يبلغ الضرورة أو المشقة الزائدة غير المعتادة.

٢- إن لخواتيم آيات الأحكام دلالة وأثراً واضحاً على ترجيح بعض القواعد الأصولية،

كترجيح أن عرف الشارع في استعمال الأمر للوجوب، والنهي للتحريم.

٣- إن لخواتيم آيات الأحكام أثراً في اختلاف الفقهاء وتوجيه آرائهم الفقهية.

الهوامش:

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين لأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، ج ١٤، ص ٦١. الرازي، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-صيدا، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٢٧.

(٣) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ج ١، ص ١٦٧.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦١. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٨.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦٢. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٨.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦١. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦١. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٨.

(٨) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦١. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٧.

(٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٤، ص ٦٢. الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٧. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ١٦٩.

(١٠) عباس، فضل حسن، محاضرات في علوم القرآن، ص ٧٣. انظر: الزركشي، أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة-بيروت، ١٣٩١ هـ، ج ١، ص ٢٦٦.

- (١١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٩١.
- (١٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت ٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م، ص ٩٢.
- (١٣) انظر: الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط ٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٥٧- ٥٨. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، ص ١١٦. زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٣- ٢٦.
- (١٤) انظر: المراجع السابقة.
- (١٥) انظر مثلاً: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر- تونس، ١٩٨٤هـ، ج ١، ص ٣٢٣ و ٤٣٩ و ٤٥٤ و ٦١١.
- (١٦) انظر مثلاً: تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ)، الناشر: مطابع أخبار اليوم، ج ٥، ص ٢٧٠٠ و ٢٧٨٤، ج ٦، ص ٣٤٣٠.
- (١٧) الكيا هراسي، علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (ت ٥٠٤هـ)، أحكام القرآن، المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، ج ٤، ص ٣٠٩.
- (١٨) العاني، عبدالقادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي (ت ١٣٩٨هـ)، بيان المعاني، الناشر: مطبعة الترقى-دمشق، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ- ١٩٦٥م، ج ٥، ص ٢٥٠.
- (١٩) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧م، ج ١١، ص ٢٣٩. أنيس، إبراهيم وغيره، المعجم الوسيط، دار الأمواج، بيروت، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٧٤٨. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، مكتبة الخانجي، مصر، ط ٣، ١٩٨١م، ج ٥، ص ١٠٨- ١٠٩. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٤٥٠.
- (٢٠) السيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وعبدالرحمن بن أبي بكر، تفسير الجلالين، دار ابن كثير، دمشق، ط ٢، ١٩٨٨م، ص ٢٠.

مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٧، ١٩٩٨م،
ص ١١٧.

(٢٨) نايف بن جهمان الجريدان،

<http://fiqh.islammesssage.com>.

(٢٩) البركات، أبو عاصم المصري، تعريف
القواعد الأصولية،

<http://elbarakati.com>.

(٣٠) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٤.

(٣١) البزدوي، أبو الحسن علي بن محمد بن

الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام (ت

٤٨٢ هـ)، أصول البزدوي - كنز الوصول

الى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس -

كراتشي، ص ٢١. السرخسي، محمد بن

أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت ٤٨٣ هـ)،

أصول السرخسي، دار المعرفة -

بيروت، ج ١، ص ١٤-١٥.

(٣٢) القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن

إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير

بالقرافي (ت ٦٨٤ هـ)، شرح تنقيح

الفصول، المحقق: طه عبدالرؤف سعد،

الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة

الأولى، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م، ص ١٢٧.

(٣٣) الآمدي، الإحكام، ج ٢، ص ١٤٤.

الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف

ابن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين،

الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)،

البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن

محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب

(٢١) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو

إسحاق (ت ٣١١ هـ)، معاني القرآن

وإعرابه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة

الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م، ج ٣، ص ١٩٥.

(٢٢) الجرجاني، علي بن محمد بن علي،

التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٠م،

ص ١٧٧. قلعهجي، محمد رواس، معجم

لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط ٢،

١٩٨٨م، ص ٣٥٤.

(٢٣) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير

في غريب الشرح الكبير، ج ٧، ص ٤٤٨.

(٢٤) الزحيلي، القواعد الفقهية على المذهب

الحنفي والشافعي، جامعة الكويت،

الكويت، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٩. عبد

المنعم، محمود عبدالرحمن، معجم

المصطلحات الفقهية، دار الفضيلة،

القاهرة، ج ٣، ص ٦١.

(٢٥) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١،

ص ١٠٩. الجرجاني، التعريفات، ص ٢٨.

(٢٦) الجرجاني، التعريفات، ص ٢٨. قلعهجي،

محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق،

معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة

والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ

- ١٩٨٨م، ص ٧١.

(٢٧) الخن، مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في

القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء،

- العلمية بيروت-لبنان، ط ١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ج ١، ص ٦٨.
- (٣٤) الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦ هـ)، **المحصل**، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م، ج ٢، ص ٤٤.
- (٣٥) البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ، ج ١، ص ٥١.
- (٣٦) السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد ابن عبد الجبار ابن أحمد المروزي التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت ٤٨٩ هـ)، **قواطع الأدلة في الأصول**، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٩ م، ج ١، ص ٥٤.
- (٣٧) آل تيمية، مجد الدين عبدالسلام بن تيمية (ت ٦٥٢ هـ)، **وعبدالحليم بن تيمية (ت ٦٨٢ هـ)**، وأحمد بن تيمية (٧٢٨ هـ)، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ص ٥.
- (٣٨) الأمدي، **الإحكام**، ج ٢، ص ١٤٤. الجويني، البرهان، ج ١، ص ٦٨. وأبو هاشم المعتزلي هو: أبو هاشم الجبائي، عبدالسلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن همران ابن أبان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه، المتكلم المشهور العالم ابن العالم؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وكانت ولادة أبي هاشم المذكور سنة سبع وأربعين ومائتين. وتوفي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلثمائة ببغداد. انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١ هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المحقق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، ج ٣، ص ١٨٣.
- (٣٩) الشوكاني، **ارشاد الفحول**، ص ٣٤١.
- (٤٠) الرازي، **المحصل**، ج ٢، ص ٤٥.
- (٤١) الشوكاني، **ارشاد الفحول**، ص ٣٤١.
- (٤٢) الغزالي، **المستصفى**، ج ٢، ص ٧٠.
- (٤٣) الأمدي، **الإحكام**، ج ٢، ص ١٤٥.
- (٤٤) الأمدي، **الإحكام**، ج ٢، ص ١٤٥. والأشعري هو علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله ابن موسى ابن بلال بن أبي بردة بن أبي

في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٣٨-١٣٩.

(٤٦) الجويني، البرهان، ج ١، ص ٧١. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، التلخيص في أصول الفقه، المحقق: عبد الله جولمالبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ج ١، ص ٢٦١-٢٦٢. (٤٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد ابن كثير بن غالب الآملي (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٥٠٦.

(٤٨) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٤، ص ٤٢٧. وج ٥، ص ٧٦. (٤٩) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٨، ص ٧٠-٧٣.

(٥٠) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٣، ص ١١٤. فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب-التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الثالثة-١٤٢٠هـ، ج ٥، ص ٣١٣-٣١٤.

موسى الشيخ أبو الحسن الأشعري البصري إمام المتكلمين، وهو إمام المذهب الأشعري في الاعتقاد، شافعي المذهب في الفقه. انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهيبي الدمشقي، تقي الدين (ت ٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، المحقق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١١٣-١١٤. (٤٥) الآمدي، الإحكام، ج ٢، ص ١٤٥. وأبو بكر هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي: شيخ السنة ولسان الأمة إمام الأئمة وكاشف كل مدلهمة المتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث وطريقة الأشعري، انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق. أخذ عن ابن مجاهد وأبي بكر الأبهري وابن أبي زيد وجماعة، وعنه أئمة منهم أبو ذر الهروي وأبو عمران الفاسي والقاضي أبو محمد بن نصر، صنف التصانيف الكثيرة الشهيرة في علم الكلام وغيره منها كتاب الإبانة وشرح اللمع والإمامة الكبيرة والإمامة الصغيرة وأماله إجماع أهل المدينة والمقدمات في أصول الديانات والتعريف والإرشاد في أصول الفقه والانتصار للقرآن... توفي في ذي القعدة سنة ٤٠٣هـ. انظر: ابن سالم مخلوف، محمد بن محمد بن عمر بن علي (ت ١٣٦٠هـ)، شجرة النور الزكية

- (٥١) انظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ج ٤، ص ٢٢٨-٢٢٩.
- (٥٢) انظر: أبو يعلى، العدة، ج ١، ص ١٥٩. الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦هـ)، التبصرة في أصول الفقه، المحقق: محمد حسن هيتو، دار الفكر-دمشق، ط ١، ١٤٠٣هـ، ص ٩٤.
- (٥٣) انظر: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (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 ١، ص ٤٩٧. علاء الدين البخاري، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، ج ٣، ص ١٦٣.
- (٥٤) انظر: آل تيمية، المسودة، ص ٥. أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت ٤٥٨هـ)، العدة في أصول الفقه، حققه وعلق عليه وخرج نصه: أحمد بن علي بن سير المبارك، بدون ناشر، الطبعة الثانية هـ - ١٩٩٠م، ص ٣١١.
- (٥٥) انظر: الجويني، البرهان، ج ١، ص ٩٦. السمعاني، قواطع الأدلة، ج ١، ص ٣٨. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٨٤.
- (٥٦) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب النهي عن الصلاة في مبارك الإبل، حديث رقم ٤٩٣، ج ١، ص ١٣٣. والحديث صحيح: انظر: ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤هـ)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج ٢، ص ٤٠٧. الألباني، محمد ناصر الدين، السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، رتبته وعلق عليه: عصام موسى هادي، الناشر: دار الصديق - توزيع مؤسسة الريان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، ص ١٨٧، رقم الحديث: ٩٥٠.
- (٥٧) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٨٤. صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٣م، ج ٢، ص ٣٧٨-٣٧٩.
- (٥٨) الآمدي، الإحكام، ج ٢، ص ١٨٧. انظر: شمس الدين الأصفهاني: محمود بن

صالح، تفسير النصوص، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٦٥) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٧٩. علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج ٢، ص ٣٢٠. السُّغْنَاقي، الكافي شرح البزدوي، ج ٣، ص ١١٧٩. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٥٧٩٠هـ)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م ج ١، ص ٤٦٤-٤٦٦.

(٦٦) الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت نحو ٥٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ج ٣، ص ٣٧٨. (٦٧) الفيومي، المصباح المنير، ج ٣، ص ٣٧٨. (٦٨) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، الناشر: دار الكتب العلمية سنة النشر: ٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٥٧.

(٦٩) الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد (ت ٣٤٤هـ)، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٣٨٥. (٧٠) الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٤٦٦.

عبدالرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، (ت ٧٤٩هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، المحقق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٨٦. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٨٥. صالح، تفسير النصوص، ج ٢، ص ٣٧٩-٣٨٠.

(٥٩) ابن عبدالسلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت ٦٦٠هـ)، الإمام في بيان أدلة الأحكام، المحقق: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ١٠٥-١٢٦.

(٦٠) الطبري، جامع البيان، ج ٨، ص ١٢٤. (٦١) الطبري، جامع البيان، ج ٨، ص ١٣٩. (٦٢) السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز (ت ٣٣٠هـ)، كتاب غريب القرآن، تحقيق محمد أديب عبدالواحد جمران، الناشر دار قتيبة، سنة النشر ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ص ٤١. (٦٣) ابن عبدالسلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص ١٢٥.

(٦٤) الآمدي، الإحكام، ج ٢، ص ١٨٧. انظر: شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ج ٢، ص ٨٦. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٨٥.

(٧١) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي ابن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)، **التحجير شرح التحرير في أصول الفقه**، المحقق: عبدالرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ١١١٩. ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوح الحنبلي (ت ٩٧٢هـ)، **شرح الكوكب المنير**، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٧٩. انظر: الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت ٦٣١هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، المحقق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ١، ص ١٣٢.

(٧٢) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ج ١، ص ٤٧٨، حديث رقم ٦٨٦.

(٧٣) ابن حنبل: أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق:

أحمد محمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، مسند علي بن أبي طالب ﷺ، ج ٢، ص ٥٢٣، رقم الحديث ٨٢٢. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق ابن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، كتاب الزكاة، **باب في تعجيل الزكاة**، ج ٢، ص ١١٥، حديث رقم ١٦٢٤. الحديث صححه الحاكم ووافقه الذهبي. انظر: الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى ٤٠٥هـ)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، كتاب معرفة الصحابة، ذكر إسلام العباس ﷺ، واختلاف الروايات في وقت إسلامه، ج ٣، ص ٣٧٥، رقم الحديث ٥٤٣١. وحسنه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، صحيح أبي داود، مؤسسة غراس، الكويت، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٣٢٧، حديث رقم ١٤٣٦.

(٧٤) انظر: ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوح (ت ٩٧٢هـ)، **شرح الكوكب**

- (٧٩) إشارة إلى كثرة الصحابة الذين ذكروا رواية الحديث.
- (٨٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب "وعلى الذين يطيقونه فدية"، ج ٣، ص ٣٤، رقم الحديث ١٩٤٨.
- (٨١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب "باب قوله: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾"، ج ٦، ص ٢٥، رقم الحديث ٤٥٠٥.
- (٨٢) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٥، ص ٢٤٨.
- (٨٣) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله ابن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٣٦٢.
- (٨٤) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية-القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ج ٢، ص ٢٨٨-٢٨٩.
- (٨٥) الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم (ت ٧٤١هـ)، لسان التاويل في المنير، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٧٩. علاء الدين البخاري، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، الحنفى (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ٢، ص ٣٢٠. السُّنَّاقِي، الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين (ت ٧١١هـ)، الكافي شرح البزودي، المحقق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ج ٣، ص ١١٧٩.
- (٧٥) الطبري، جامع البيان، ج ٣، ص ٤٣٤.
- (٧٦) ابن كثير، إسماعيل الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الخير، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٣٦٧.
- (٧٧) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ، ج ١، ص ٢٠٨.
- (٧٨) الرازي، فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر الملقب خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، ج ٥، ص ٢٤٧.

شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، ذكر الإخبار عما يستحب للمرء من قبول ما رخص له بترك التحمل على النفس ما لا يطيق من الطاعات، ج ٢، ص ٦٩، رقم الحديث ٣٥٤. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي ابن موسى الخُسْرُو جردى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، كتاب الصلاة، باب كراهية التقصير والمسح على الخفين، ج ٣، ص ٢٠٠، رقم الحديث ٥٤١٥. والحديث صححه الألباني، انظر: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح ابن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، دار با وزير للنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٣٧٩، رقم الحديث ٣٥٥.

(٩٢) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج ٥، ص ٢٧٣، رقم الحديث ٥٨٦٧. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب كراهية التقصير والمسح على الخفين،

معاني التنزيل، المحقق: تصحيح شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥هـ، ج ١، ص ١١١.

(٨٦) القرطبي، تفسير القرطبي، ج ١٢، ص ٣٠٩.

(٨٧) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبد المقصود ابن عبدالرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، ج ٤، ص ١٢١.

(٨٨) الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٤، ص ٤٢٠، وانظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين لُانصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، ج ٢، ص ٢١١.

(٨٩) الزخشي، تفسير الكشاف، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٩٠) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت ١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة النشر: ١٩٨٤م، ج ١٨، ص ٢٣٩.

(٩١) ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه:

حبان، كتاب الحج، باب رمي جمرة العقبة، ذكر وصف الحصى التي ترمى بها الجمار، ج ٩، ص ١٨٣، رقم الحديث ٣٨٧١. صحح الحديث ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، والحاكم في المستدرک، كتاب أول كتاب المناسك، ج ١، ص ٦٣٧، رقم الحديث ١٧١١.

(٩٦) انظر: ابن بطلال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩ هـ)، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ج ٨، ص ٤٠٥.

(٩٧) ذكر الله تعالى المتاع والتمتع والاستمتاع والتمتع في مواضع من كتابه، ومعانيها وإن اختلفت راجعة إلى أصل واحد. قال الأزهرى: فأما المتاع في الأصل فكل شيء ينتفع به، ويتبلغ به ويتزود، والفناء يأتي عليه في الدنيا. ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٣٢٩، وعرفها الإمام الجويني بقوله: "المتع اسم لمقدار من المال يسلمه الزوج إلى زوجته إذا طلقها، وقد يسمى المتاع". الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم ذيب، دار المنهاج، ط ٢٠٠٧ م، ج ١٣، ص ١٨٠.

ج ٣، ص ٢٠٠، رقم الحديث ٥٤١٦. الحديث صحيحه الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠ هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٣، ص ٩، رقم الحديث ٥٦٤. (٩٣) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (٧٤٥-٧٩٤ هـ)، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٥ م، ج ٢، ص ٣٤-٣٨. شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر، ج ١، ص ٤١١.

(٩٤) متفق عليه، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمت الله، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مباحته ﷺ للأثم واختياره من المباح، أسهله وانتقامه لله عند انتهك حرمانه، ج ٤، ص ١٨١٣، رقم الحديث ٢٣٢٧.

(٩٥) ابن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن عباس، ج ٢، ص ٤٢٧، رقم الحديث ١٨٥١. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (ت ٣١١ هـ)، صحيح ابن خزيمة، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ج ٤، ص ٢٧٤، رقم الحديث ٢٨٦٧. ابن حبان، صحيح ابن

إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م، ج ٤، ص ٣٩٨. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (ت ٦٢٠ هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ج ٧، ص ٢٤١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر- بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ج ١٠، ص ٣- ٤.

(١٠٥) الطبري، جامع البيان، ج ٥، ص ١٣٠. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم الفقيه الحنفي، بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر- بيروت، ج ١، ص ١٨٤. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، أبو إسحاق (ت ٤٢٧ هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١٩٠.

(١٠٦) الطبري، جامع البيان، ج ٥، ص ١٣٣.

(٩٨) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠ هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد القمحاوي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ١٤٠٥ هـ، ج ١، ص ٥٢٠.

(٩٩) انظر: مالك، مالك بن أنس الأصبغي، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٣٨. (١٠٠) انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، ج ١٦، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(١٠١) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣ هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣م، ج ٦، ص ٦١.

(١٠٢) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠ هـ)، المقدمات الممهديات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٥٤٩.

(١٠٣) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧ هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٣٠٢.

(١٠٤) الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٩٧٧ هـ)، مغني المحتاج

دعوى السامية وأثرها على العنصرية اليهودية دراسة تحليلية

د. عبدالمقصود حامد عبدالمقصود* و د. خضر عوني عبد أبو خاص**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٧/١٠/١٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١/٣ م

ملخص

لقد بيّن هذا البحث مفهوم السامية في اللغة والاصطلاح وخلص إلى أن معاجم اللغة العربية التراثية لم يرد فيها مصطلح السامية. وإنما جاء هذا اللفظ في بعض المعاجم المعاصرة لاعتبارات سياسية على يد عالم اللاهوت الألماني أوغست لوردريك الذي اعتمد فيه على التوراة خاصة التي فعلوا فيها الأفاعيل، وحادوا بها عن منهجها التشريعي الإلهي. أما بالنسبة إلى سام ابن نوح فهي نسبة ليست خاصة باليهود وحدهم. ونرى العنصرية بأشع صورها في مصادر اليهود المعاصرة: التوراة- التلمود- أقوال الحاخامات. ولقد أثبتت الدلائل العلمية أن مقولة السامية ولو أحقها كادعاء الجنس النقي مقولة باطلة. وقام بعض غير قليل من الحاخامات الذين أعلنوا رفضهم لهذه المقولة الكاذبة، ومعلوم أن القرآن الكريم على طرفي نقيض من دعوى السامية، حينما جعل التفاضل بين الناس مرتبط بالتقوى وصالح الأعمال. ولقد أفادت نتائج البحث مما جاءت به أنه قد التقت أهداف الاستعمار بأهداف الصهيونية لطرح هذه الدعوى كمبرر لاغتصاب أرض فلسطين الحبيبة ومسجدها الأقصى المقدس. والحمد لله فإسلامنا الحنيف مذ فجر دعوته يؤكد على وحدة الجنس البشري والأخوة الإنسانية.

* مشارك، أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** باحث.

Abstract

This research aims at clarifying the term Semitism linguistically and etymologically. The research reveals that old Arabic language dictionaries did not include the term Semitism. However, it was included in some modern dictionaries for some political considerations by the efforts of the German theologian August Lordick, who depended on the Torah "The Old testament", which had been distorted and tampered with, to change its pure holy essence. And as far as racial purity is concerned, Jews are not the only decedents of Shem, the son of Noah. Racism is noticed in its ugliest forms in the Jewish resources; the Torah, the Talmud and the expressions of their Rabbis. The scientific evidence did prove that the term Semitism and other concepts such as the concept of "Pure Race" are void and absurd. Meanwhile, many Jewish rabbis and theologists rejected such absurd claims.

On the other hand, the Holy Qur'an contradicts these claims by considering nobility among people only through righteousness and good deeds. This research also concludes that the aims of the European occupation and colonization met with the aims of Zionism through introducing this claim to justify the occupation of Palestine and its holy Aqsa Mosque. All praise is due to Allah, the Almighty, that our religion Islam, from its dawn, focused on the unity of the origin of mankind and the brotherhood among all human beings.

المقدمة:

محمد صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه
ومن اهتدى بهداه وهديه إلى يوم الدين.
وبعد؛

فهذا بحث عنوانه: "دعوى السامية
وأثرها في العنصرية اليهودية، دراسة
تحليلية"، والدافع إلى هذا البحث ما دأب

الحمد لله رب العالمين بيده مقاليد
الأمور كلها ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ
يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا
يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلًا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩]،
والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله

عليه اليهود من ادعائهم بنقاء جنسهم وسمو شعبهم، هذا الادعاء الذي جعلهم بدم بارد يستحلون سفك دماء غيرهم واغتصاب أراضيهم، شعارهم - كما أخبر القرآن الكريم - ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥]، لهذا دلوت بدلوي في هذا الموضوع للنظر في هذا المدعى الذي بسقوطه تنهار الآثار المترتبة عليه، وحالتئذ تسقط المبررات المزعومة بعد تجريدها من أي سند ديني أو عقلي أو علمي، وأنه هنا إلى أن القرآن الكريم ذكر في آياته الحكمة طرفاً من هذا المدعى مما يدل على أنه ليس من ولائد العصر الحاضر، فقط تزيًا حاضرا بلباس آخر، لقد أخبرنا الحق سبحانه وتعالى بزعمين مشتركين بين اليهود والنصارى

الزعم الأول: أنهم أبناء الله وأحباؤه، ورد القرآن الكريم على زعمهما بدليل مفحم وحجة دامغة، يقول الحق سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّهُ فَلِئَلَّمَّ يَعْذِبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨]، تراجع معظم النصارى عن هذا الزعم وعلوا

الجانب الخُلقي والتسامحي في أناجيلهم على العنصرية وأمراضها، بينما يثبت الاستقراء الواقعي تمادى اليهود في هذا الوهم الكاذب، واتخذوا منه زعماً بنقاء جنسهم وتفوقهم النوعي على جميع أصناف البشر، وتقولوا على الوحي الإلهي بما لم يقله، وسعوا فساداً، بتحريف مقدساتهم تبعاً لأهوائهم، وأعلوا العنصرية والفوقية ونظروا نظرة دونية إلى جميع الشعوب غير اليهودية.

الزعم الثاني: نسبة الولد لله - تنزه عن ذلك -، يقول الله تعالى حكاية عنهما: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَيْرُ آبْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ إِنْ يُلْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠].

تمادى النصارى في هذه المقولة وصارت من أس عقيدتهم، ولكن لم يتخذوا منها عنصرية أو فوقية، وتمادى فيها اليهود، وجعلوها أساساً لسمو ربتهم، ولكن - في قوة - جاء قول الله سبحانه: ﴿قَتَلَهُمُ اللَّهُ إِنْ يُلْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠].

ولقد جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث، وتعقيب عام، وخاتمة، وتحت كل مبحث نقاطه الخاصة به، أما الخاتمة فقد اشتملت على أهم نتائج البحث، وهذا في

الإطار التالي:

المبحث الأول: السامية لغة واصطلاحاً

أولاً: السامية في اللغة

ثانياً: جذور مصطلح السامية.

المبحث الثاني: مصادر العنصرية السامية

أولاً: في التوراة.

ثانياً: في التلمود.

ثالثاً: في أقوال بعض الحاخامات.

أ. الحاخامات الداعون للسامية.

ب. الحاخامات الرافضون للسامية.

المبحث الثالث: بطلان مقولة الجنس النقي.

أولاً: الأدلة العلمية.

ثانياً: نقاط أجمع عليها العلماء.

ثالثاً: أقوال الدكتور أحمد سوسة.

تعقيب عام.

نتائج البحث.

المبحث الأول: السامية لغة واصطلاحاً:

أولاً: في اللغة:

السامية مصطلح حديث، لم تتعرض

له المناهج التراثية، لكننا نرى إشارة فيما

كانت تعنيه السامية عند وضعها، وذلك

ضمن واحد من أقدم المعاجم اللغوية، وهو

كتاب العين للخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)،

حيث يشير إلى العلاقة بين اللغة العربية

والكنعانية، فقال: "وكنعان بن سام بن نوح

ينسب إليه الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تقارب العربية^(١) ومثله فعل ابن منظور في لسان العرب، ويبدو أنهم أخذوا هذا للجواهري، حيث يقول: "وكنعان بن سام بن نوح: إليه ينسب الكنعانيون، وكانوا أمة يتكلمون بلغة تضارع العربية^(٢)، ونرى أيضاً أن اسم بن نوح يرجع إلى الجذر الثلاثي (سوم).

س و م: سام يسوم، وسام: أحد بني نوح عليه السلام وهو أبو العرب^(٣).

أما في معجم اللغة المعاصرة، فإننا نجد معاني هذه الكلمة على النحو التالي: أن الكلمة من الاسم الثلاثي (سام): سامية: مفرد يدل على: مجموعة من اللغات كانت شائعة منذ أزمان بعيدة في بلاد آسيا وأفريقيا سواء منها ما عفت آثاره، وما لا يزال باقياً حتى الآن، ومن أشهر لغاتها: الأكادية والفينيقية، والعبرية، والآرامية، والعربية.

اللاسامية: مبدأ أو موقف من يعادون اليهود ويعملون على اتخاذ إجراءات تمييز عنصري ضدهم.

ساميون: مفرد لها سامي: مجموعة من الشعوب ترجع بأصولها إلى سام بن نوح، وتضم العرب والأكاديين والبابليين

والآشوريين والكنعانيين والفينيقيين والعبرانيين^(٤).

نستنتج مما سبق أن السامية كمصطلح لم يرد في معاجم اللغة العربية القديمة، ولم يعرف سابقاً، وإنما أشارت إلى اسم سام بن نوح، على طريقة المعاجم حين إيرادها جذور الكلمات، أن تورد تحتها مجموعة من الأسماء أو الأفعال التي اشتقت من ذلك الجذر أو ذاك، إلا أننا نرى أن المعاجم المعاصرة، ومنها معجم اللغة العربية المعاصرة، أورد الكلمة، وذكر لها ثلاثة مفاهيم: اللغوي (اللغات السامية)، والسياسي (اللاسامية)، والاجتماعي (الشعوب السامية)، وبهذا نرى تطور مفهوم المصطلح، وأنه صيغ لاعتبارات معينة، ثم أخذ بالتطور ليدخل تحته ما يمكن أن يحمله المعنى وما لا يمكن.

ثانياً: مصطلح السامية وجذوره:

يجمع علماء اللغات السامية على أن مصطلح السامية، اقترحه عالم اللاهوت الألماني النمساوي (أوغست لودويك شولتز august ludwing schloetzer) عام ١٧٨١م؛ ليطلق على اللغات الشائعة التي كانت تتحدث بها الشعوب في الجزيرة العربية، وأرض الرافدين، وسوريا وفلسطين، والتي أنشأت في هذا الجزء من غرب آسيا حضارات ترتبط لغوياً وتاريخياً،

كما أطلق هذا المصطلح على شعوب تلك المنطقة^(٥)، لغات سامية وشعوب سامية.

وكان ذلك في مقالة له عن الكلدانيين، حيث يقول: "من البحر المتوسط إلى الفرات، ومن أرض الرافدين حتى بلاد العرب جنوباً، سادت، كما هو معروف، لغة واحدة، ولهذا كان السوريون والبابليون والعبريون والعرب شعباً واحداً، وكان الفينيقيون (الحاميون) أيضاً يتكلمون هذه اللغة التي أود أن أسميها اللغة السامية"، وقد تولى أيشهورن eichhorn بعد ذلك نشر هذا الاصطلاح والدفاع عنه، وإن ادعاه لنفسه^(٦).

تتميز مجموعة الشعوب السامية هذه عن غيرها بصفات معينة مشتركة بينها، وهذه الخصائص لغوية قبل كل شيء، فبين اللغات من السامية من التشابه الكبير في الأصوات والصيغ والتراكيب والمفردات ما لا يمكن معه أن ننسب تقاربها إلى حدوث اقتباسات فيما بينها في العصور التاريخية، ولا سبيل إلى تفسير هذا التقارب إلا بافتراض أصل مشترك لها^(٧).

وهذا ما يؤكد علماء الأديان، والواقع يشهد أيضاً أن ما اصطلح على تسميته باللغات السامية تشابه إلى درجة أن انتماءها لبعضها البعض يمكن إدراكه حتى بالنسبة لمن

يفتقرون إلى دربة المتخصص؛ ولا يكاد العلم الحديث يجد صعوبة في إرجاعها جميعاً إلى لغة بدائية واحدة وفي تحديد السمات العامة التي كانت تميز هذه اللغة^(٨).

فالسامية نسبة إلى سام بن نوح، واعتمدوا في هذه النسبة إلى ما يسمى بصحيفة أو جدول الأنساب في الإصحاح العاشر من السفر الأول من أسفار موسى الخمسة المسمى سفر التكوين وهذه مواليد بني نوح: سام وحام ويافث. وولد لهم بنون بعد الطوفان، واسترسل هذا السفر في سرد أولاد وقبائل كل من: بنو يافث وبنو حام وبنو سام.

وفي هذا الإصحاح يسجل كاتبه الصلات بين الشعوب المختلفة التي كان يعرفها، في صورة سلاسل أنساب تنحدر من أبناء نوح، وفي هذا الجدول نجد قائمة أبناء سام تضم: عيلام، وأشور، وأرفكشاد، ولود، وأرام، أي: العيلاميين والآشوريين والكلدانيين، واللوديين، والآراميين^(٩).

إن كاتب هذا السفر يريد أن يؤكد على أمور:

الأول: عندما ذكر أبناء نوح، ثم أبناءهم، لم يذكر في السفر موطن أحد من الأولاد بالتفصيل إلا موطن كنعان.

الثاني: أنه قال: "سام أبو كل بني عابر" وعابر ابن شالح ابن ابن أرفكشاد ابن سام. وسام له أربعة من الأولاد، وبالتالي فهو أبوهم كلهم، فلماذا التأكيد على أنه أبو كل بني عابر خاصة، وهو ابن الابن.

وفي الإصحاح التاسع ما يوضح بعض هذه الأمور: "وَكَانَ بَنُو نُوحَ الَّذِينَ خَرَجُوا مِنَ الْفُلِّ سَامًا وَحَامًا وَيَافَثَ وَحَامٌ هُوَ أَبُو كَنْعَانَ، هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةُ هُمْ بَنُو نُوحَ، وَمِنْ هَؤُلَاءِ تَشَعَّبَتْ كُلُّ الْأَرْضِ، وَابْتَدَأَ نُوحٌ يَكُونُ فَلَاحًا وَغَرَسَ كَرْمًا، وَشَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ فَسَكِرَ وَتَعَرَّى دَاخِلَ خِبَائِهِ، فَأَبْصَرَ حَامٌ أَبُو كَنْعَانَ عَوْرَةَ أَبِيهِ، وَأَخْبَرَ أَخُوَيْهِ خَارِجًا، فَأَخَذَ سَامٌ وَيَافَثُ الرِّدَاءَ وَوَضَعَاهُ عَلَى أَكْتَافِهِمَا وَمَشَى إِلَى الْوَرَاءِ، وَسَتَرَا عَوْرَةَ أَبِيهِمَا وَوَجْهَاهُمَا إِلَى الْوَرَاءِ. فَلَمَّ يُبْصِرَا عَوْرَةَ أَبِيهِمَا، فَلَمَّا اسْتَيْقِظَ نُوحٌ مِنْ خَمْرِهِ، عَلِمَ مَا فَعَلَ بِهِ ابْنُهُ الصَّغِيرُ، فَقَالَ: «مَلْعُونٌ كَنْعَانُ! عَبْدَ الْعَبِيدِ يَكُونُ لِإِخْوَتِهِ»، وَقَالَ: «مُبَارَكُ الرَّبِّ إِلَهُ سَامَ. وَلْيَكُنْ كَنْعَانُ عَبْدًا لَهُمْ» (تكوين ٩: ١٨ / ٢٦).

هنا أيضاً يريد كاتب التوراة التأكيد أن (سام أبا عابر) كما في الإصحاح العاشر، وهنا في الإصحاح التاسع أكد أن (حام أبا

كنعان)، هذا هو الهدف الذي يرمي إليه كاتب التوراة إخراج كنعان من نسب سام. "فقد تعمدوا إقصاء الكنعانيين من جدول أنساب سام، لأسباب سياسية ودينية مع أنهم كانوا يعلمون حق العلم ما بينهم وبين الكنعانيين من صلات عنصرية ولغوية"^(١٠).

ويلاحظ هنا أن كاتب هذا السفر اعتمد في تقسيمه هذا على اعتبارات سياسية ودينية منحيا جانبا الاعتبار المعول عليها في هذا المقام، من أبرزها صلات القرابة والروابط الشعبية.

كما يزعم كاتب السفر أن حاما الأب هو الذي رأى عورة أبيه، فما هو ذنب كنعان الأبن كي يلعن؟!

بحسب دائرة المعارف الكتابية أن الأجيال اللاحقة، اعتبرت أن هذه كانت نبوة بأن نسل سام ونسل يافث سيعيشان معاً في وئام، وأن الكنعانيين سيخدمونهم، وأن هزيمة الكنعانيين أمام يشوع، كانت إتماماً للعة نوح^(١١).

ومن الواضح أن جدول النسب هذا قائم على آراء عنصرية وسياسية، ولا أساس له من الصحة، وبين اليهود وبين الكنعانيين عداوة معروفة، فتعمدوا إقصاء كنعان من هذا الباب، ولذلك كان التأكيد

الذي تعمدته كاتب التوراة فيما يتعلق ب (سام) و (حام).

بناء على هذا التقسيم المزعوم للبشر، جعلوا (حام) الذي غضب عليه أبوه، هو الجد الأول للأفارقة، وبما أنهم قد شملتهم اللعنة الإلهية فقد اسودت بشرتهم تبعاً لهذه اللعنة^(١٢).

ثم إن هذا التقسيم المكور فيها للبشر، لا يستند إلى أسس علمية أو عرقية صحيحة، بل بُنيت تلك القرابة، ووضع ذلك التقسيم على اعتبارات سياسية وعاطفية وعلى الآراء التي كانت شائعة عند شعوب العالم في ذلك الزمان عن النسب والأنساب وتوزع البشر. فحشرت التوراة في السامية شعوباً لا يمكن عدّها من الشعوب السامية، مثل "العلاميين" و"اللوديين"، وأقصت منها جماعة من الواجب عدّها من الساميين مثل "الفينيقيين" و"الكنعانيين"^(١٣).

فالسامية تسمية توراتية، بناء على ما جاء في التوراة فيما يسمى صحيفة الأنساب الواردة، وقد شاعت هذه التسمية، وأصبحت علماً لهذه المجموعة من الشعوب عند عدد كبير من العلماء في الغرب، وأصبح من الصعب -إن لم يكن مستحيلاً- على الباحثين الأخذ بغيره سواء أكانوا مقتنعين به أم على سبيل أنه مصطلح شاع وانتشر، على

الرغم من عدم استناده إلى واقع تاريخي، أو إلى أسس علمية عريقة صحيحة، أو حتى وجهة نظر لغوية.

ولقد اعتمد أكثر المؤرخين على التوراة في كتابة التاريخ، فلقد كانت التوراة المصدر الأول والرئيس لكتابة التاريخ، وخصوصاً التاريخ الإسرائيلي وتبعاً له تاريخ فلسطين أيضاً.

فقوائم السلالات، وقصص الأنساب تبرز، مثل هذه النصوص العديدة الموسومة بالترعة المنحازة والدعائية بوضوح كبير، أو يمكن اعتبارها كتزوير شفاف، ولقد فرضوا أخيراً وبدوافع سياسية وعنصرية تطوراً لمفهوم المصطلح ليدل على اليهود فقط على أساس أن هناك شعوباً سامية متعددة، انطلاقاً من عقيدة، بل من عقدة الشعب المختار، الذي يطور وينقل المصطلحات بما يتوافق وأهدافهم، ليتطور المصطلح في وسم كل من ينقد جرائمهم أو حتى كل من يبحث في تاريخهم أو ديانتهم، ولو بدوافع علمية، أنه معاد لهم حتى لو كان ينتمي إلى جدول الأنساب المزعوم، فتطورت السامية لتدل على اللاسامية - معاداة السامية - التي يعرفها قاموس وبستر^(١٤)، بأنها: العداء لليهود

كأقلية دينية وعرقية والعداء للصهيونية، والتعاطف مع أعداء دولة إسرائيل^(١٥).

ويقول العلامة المسيحي "وأول من استخدم مصطلح اللاسامية الصحفي الألماني اليهودي الأصل ولهم مار Wilhelm (١٨١٨-١٩٤٠م)، وذلك عام ١٨٩٧م، في كتابة انتصار اليهودية على الألمانية، والعبارة بالمعنى الحرفي، تعني العداء للساميين أو لأعضاء الجنس السامي الذي يشكل العرب أغليته العظمى، بينما يُشك بعض الباحثين في انتماء اليهود إليه، ولكن المصطلح في اللغات الأوروبية، يقرن بين الساميين واليهود ويوحد بينهم، وهذا يعود إلى جهل الباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر بالحضارات الشرقية، وبعد ظهور الصهيونية، وسيطرة الخطاب الصهيوني على النشاط الإعلامي الغربي، أصبحت معاداة الصهيونية بل والدولة الصهيونية هي الأخرى، تصنف باعتبارها من ضروب معاداة السامية، بل يزعم بعضهم إلى أن نضال الشعب الفلسطيني ضد الاستيطان الصهيوني تعبير عن الظاهرة نفسها، وهكذا اتسع المجال الدلالي للمصطلح واضطرب ليضم عدة ظواهر لا يربطها رابط، حتى

أصبح بلا معنى وأصبح أداة للإرهاب والقمع الفكريين^(١٦).

وهذا يؤكد أن المصطلح لا ينطبق بالمعنى الحرفي على المفهوم الذي يشير إليهم، لأنه لم يكن يفهم في الواقع الأوروبي يوماً من الأيام بمعنى معاداة الساميين إذا هي فئة غي موجودة أصلاً وتشير الموسوعة السياسية بأنه لم يستعمل منذ استحداثه إلا لوصف مواقف العداء لليهود التي بلغت أوجها زمن النازيين، غير أن عدم التطابق هذا بين المصطلح والمفهوم خير دليل على الحقبة التاريخية التي أفرزت هذا الشعور الموجه ضد اليهود، فاللاسامية كما تبلورت في القرنين التاسع عشر والعشرين تختلف نوعياً عن العداء المسيحي لليهود الذي راج في أوربا القرون الوسطى، وإن كانت تستند إليه^(١٧).

والخلاصة أن مصطلح السامية، لا يستند إلا على التوراة، وهي كمصدر تاريخي أو اجتماعي أو ديني فاقده للمصداقية، لأن أخبار التوراة نفسها تحتاج إلى التفسير والتحليل، والمصطلح بدأت صياغته -إن سلمنا بحسن النوايا-، ليدل على اللغات القديمة في المنطقة، ثم تطور ليصبح اسماً لشعوب المنطقة وأدخل شعوباً وأخرج أخرى، دون أسس صحيحة، وأخيراً جعلوا منه مصطلحاً خاصاً بفئة قليلة من

(الساميين) - على فرض صحة التسمية - ثم نقلوه إلى عالم السياسة فأصبح يعني معاداة اليهود والصهيونية، وقد يكون هناك مجالات أخرى، سيعمد في يوم من الأيام، لتدخل ضمن هذا المصطلح الوهمي الواسع المسمى بالسامية.

ولا يفوتني هنا أن أقول إن كانت السامية تعني بالمفهوم الحرفي لها - حسب من أطلق هذا المصطلح - الشعوب التي زعم أنها من سلالة سام بن نوح، إلا أن تطور مفهوم السامية جعلها تلتقي وبقية المصطلحات العنصرية كالنظرية العرقية والآرية^(١٨)، والتركية وغيرها من النظريات التي يراد منها تفضيل شعب أو فئة من الناس على أخرى، وهذا ما يعنيه اليهود بالشعب السامي أي المتفوق على غيره من الشعوب، وهو يتفق وعقيدة الشعب المختار عند اليهود.

وهذا ما يقصد بالسامية في علم الإنسان أو الفكر اليهودي أو الفكر الغربي، إذ ليس المقصود من ذلك السامية بمعنى أبناء سام، أو الشعوب السامية بمفهوم واضح المصطلح أي الشعوب التي عاشت في المنطقة وبينها التقارب اللغوي أو النسبي بمعناها العنصري أي التفوق والتميز لشعب من الشعوب، كذلك الاختيار والتفضيل لشعب

على آخر، كذلك المفهوم الغربي أو اليهودي الحديث بمعنى معاداة السامية.

وفي ضوء هذا فإن مفهوم السامية يشتمل على عدة مفاهيم:

المفهوم اللغوي: اعتقاد وجود لغات سامية أدى للاعتقاد بضرورة وجود شعوب سامية.

المفهوم التوراتي: أن اليهود شعب متفوق متميز، وهو الشعب الذي عقد معه الإله عهداً ومنحه الأرض.

المفهوم الحديث: أي بمعنى معاداة السامية والمقصود بالسامية هم اليهود فقط، وهذا ما يدعيه اليهود أو الغربيون.

المبحث الثاني: مصادر العنصرية السامية

أولاً: في التوراة.

التوراة هي الشريعة المكتوبة ويطلق عليها اسم الناموس (نوموس)، والمقصود بها: أسفار موسى الخمسة، وقد يطلق لفظ التوراة على العهد القديم بأكمله من باب إطلاق الجزء على الكل.^(١٩)

"وتوراه كلمة من أصل عبري مشتق من فعل (يوريه) بمعنى يُعلم أو يوجه، ولم تكن كلمة (توراة) ذات معنى محدد في الأصل، إذ كانت تُستخدم بمعنى وصايا أو شريعة أو علم أو أوامر أو تعاليم، وبالتالي

كان اليهود يستخدمونها للإشارة إلى اليهودية ككل، ثم أصبحت تشير إلى البنتاتوخ أو أسفار موسى الخمسة^(٢٠) مقابل أسفار الأنبياء وكتب الحكمة والأناشيد - المكتوبات - ثم صارت الكلمة تعني العهد القديم كله، مقابل تفسيرات الحاخامات، ويُشار إلى التوراة أيضاً بأنها القانون أو الشريعة، ويبدو أن هذا قد تم بتأثير الترجمة السبعينية التي ترجمت كلمة (توراة) بالكلمة اليونانية (نوموس) أي القانون، وقد شاع هذا الاستخدام في الأدبيات الدينية اليهودية حتى أصبحت كلمة (توراة) مرادفة تقريباً لكلمة (شريعة)^(٢١).

ولم يقتصر العهد القديم على التوراة فقط، بل أخذ التقسيم التالي:

-القسم الأول -التوراة-: وفيه خمسة أسفار (ما يسمى بأسفار موسى) وهي: سفر التكوين، سفر الخروج، سفر اللاويين، سفر العدد، سفر التثنية.

-القسم الثاني - أسفار الأنبياء: وهي نوعان: أ- أسفار الأنبياء المتقدمين

ب- أسفار الأنبياء المتأخرين

-القسم الثالث - الكتابات: التي يدخل التلمود فيها بجانب كتابات أحبار اليهود التي تقع في كل عصر تبعاً لهوى كتابها.

أما بالنسبة لمكانة التوراة عند اليهود، فيقولون^(٢٢): "إن أهمية النصوص المقدسة لليهودية تتجاوز مغزاها الديني بكثير، إذ أن ما تحمله في طياتها لا يقتصر على تعاليم الدين اليهودي فحسب، بل يشمل كذلك التراث التاريخي والثقافي والاجتماعي للشعب اليهودي. والتوراة هي أساس كافة النصوص اليهودية المقدسة، وتشمل التوراة، بالمفهوم الأساسي المحض، الأسفار الخمسة لسيدنا موسى عليه السلام."

بموجب تعاليم اليهودية تعتبر التوراة نصاً منزلاً من عند الله ومن جهة أخرى، يعتقد الكثير من الدارسين والمفكرين اليهود المحدثين بأن التوراة هي نصوص وضعها عدد من المؤلفين وجمعت بالتدريج على مر فترة طويلة، أي أنهم يعتقدون بأن التوراة بلورت التاريخ اليهودي، وأنها تشكل حصيلة هذا التاريخ أيضاً، ومع أن أحداً لا يُدخل أي تعديل أو تغيير على نصوص الكتاب المقدس لكونها نصوصاً دينية^(٢٣)، فقد نشأ في القرن التاسع عشر فرع أكاديمي جديد يدعي الدراسة النقدية للكتاب المقدس، ينتهج نهجاً تاريخياً نقدياً، وأنتج الدارسون في هذا المجال كمية هائلة من الدراسات والتحليلات^(٢٤).

بعد هذه المقدمة في كتاب اليهود الأول التوراة التي سأحاول إيراد بعض ما فيها من النصوص الدينية التي جعلت اليهود ينظرون إلى أنفسهم بهذه الفوقية والاستعلاء على البشر جميعاً، وما لا شك فيه، أن قادة اليهود أحسنوا استغلال النصوص الدينية كعامل رئيس في ترويج ما يريدون من أفكار بل أساطير ليصلوا إلى أهدافهم، ومن تلك الأساطير التي تشبث بها مفكرو الصهيونية أسطورة الأمة اليهودية أي التركيز أن اليهود يشكلون أمة قومية، وكذلك أسطورة "النقاء العرقي" التي كانت بمثابة الركيزة الأساسية التي استندوا إليها في كل مزاعمهم، ولعل في كلمات الملياردير دي هيرش ما يؤيد هذا الكلام حينما رد على طرح هرتزل في تهجير اليهود إلى الأرجنتين، قال له: "إن كل ما وقع على رؤوس اليهود من نكبات كان بسبب تشبثهم بفكرة الاصطفاء، وأنهم أفضل من البشر"^(٢٥).

إن اعتقاد اليهود بنقائهم العرقي جر عليهم الويلات وسيكرر الأمر - إن شاء الله - طالما ما زالوا يصرون على هذا الزعم المتهاوت، ومرد ذلك كله إلى كتب اليهود المقدسة، ومنها التوراة التي بين أيديهم اليوم، فقد حفلت توراتهم بكثير من صفاتهم؛

العناد والتكبر والتحريف، وغيرها من الصفات، إنهم شعب صلب الرقبة^(٢٦).

وفي شجرة الأنساب من سفر التكوين زعموا أن بني إسرائيل يرجعون إلى سام وهذا أساس دعوتهم النقاء العرقي، وجاءت نصوص كثيرة من التوراة تدعم هذا الزعم، منها:

"وَسَامُ أَبُو كُلِّ بَنِي عَابِرَ، أَخُو يَافَثَ الْكَبِيرِ، وَلِدَ لَهُ أَيْضًا بَنُونَ، بَنُو سَامَ: عِيلَامُ وَأَشُورُ وَأَرْفَكَشَادُ وَلُودُ وَأَرَامُ، وَبَنُو أَرَامَ: عَوْصُ وَحُولُ وَجَائِرُ وَمَاشُ، وَأَرْفَكَشَادُ وَلَدَ شَالِحَ، وَشَالِحُ وَلَدَ عَابِرَ، وَلِعَابِرَ وَلَدَ ابْنَانَ: اسْمُ الْوَاحِدِ فَالْجُ لِأَنَّ فِي أَيَّامِهِ قُسِمَتِ الْأَرْضُ. وَاسْمُ أَخِيهِ يَقْطَانُ (سفر التكوين ١٠: ٢١/٢٥)

بحسب هذا السفر فأولاد سام خمسة هم: عيلام وأشور، أرفكشاد، لود، أرام، وبنو أرام أربعة، هم: عوص، جائر، ماش. لكن في سفر أخبار الأيام الأول، نسي الكاتب أو الكتبة النسب الذي في سفر التكوين، فتبين أن أولاد أرام هم أولاد سام.

بَنُو سَامَ: عِيلَامُ وَأَشُورُ وَأَرْفَكَشَادُ وَلُودُ وَأَرَامُ وَعَوْصُ وَحُولُ وَجَائِرُ وَمَاشِكُ. وَأَرْفَكَشَادُ وَلَدَ شَالِحَ، وَشَالِحُ وَلَدَ عَابِرَ.

ولِعَابِرَ وَلَدَ ابْنَانَ اسْمُ الْوَاحِدِ فَالْجُ، لِأَنَّ فِي أَيَّامِهِ قُسِمَتِ الْأَرْضُ. وَاسْمُ أَخِيهِ يَقْطَانُ. وَيَقْطَانُ وَلَدَ: أَلْمُودَادَ وَشَالْفَ وَحَضْرَمُوتَ وَيَارَحَ وَهَدُورَامَ وَأَوْزَالَ وَدِقْلَةَ وَعِيَالَ وَأَيِمَائِلَ وَشَبَا وَأُوفِيرَ وَحَوِيلَةَ وَيُوبَابَ. كُلُّ هَؤُلَاءِ بَنُو يَقْطَانُ. سَامُ، أَرْفَكَشَادُ، شَالِحُ، عَابِرُ، فَالْجُ، رَعُو، سَرُوجُ، نَاحُورُ، تَارَحُ، أَرَامُ، وَهُوَ إِبْرَاهِيمُ. ابْنَا إِبْرَاهِيمَ: إِسْحَاقُ وَإِسْمَاعِيلُ. هَذِهِ مَوَالِيدُهُمْ. يَكْرُ إِسْمَاعِيلُ: بَيَاوُتُ، وَقِيدَارُ وَأَدْنِيئِيلُ وَمِيسَامُ وَمِشْمَاعُ وَدُومَةُ وَمَسَا وَحَدَدُ وَتِيْمَاءُ وَيَطُورُ وَنَافِيشُ وَقَدْمَةُ. هَؤُلَاءِ هُمُ بَنُو إِسْمَاعِيلَ. وَأَمَّا بَنُو قَطُورَةَ سُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنَّهَا وَلَدَتْ: زِمْرَانَ وَيَقْشَانَ وَمَدَانَ وَمِدْيَانَ وَيَشْبَاقَ وَشُوحًا. وَابْنَا يَقْشَانَ: شَبَا وَدَدَانُ. وَبَنُو مِدْيَانَ: عَيْفَةُ وَعَفْرُ وَخَنُوكُ وَأَبِيدَاغُ وَالْدَعَةُ. فَكُلُّ هَؤُلَاءِ بَنُو قَطُورَةَ. وَلَدَ إِبْرَاهِيمُ إِسْحَاقَ. وَابْنَا إِسْحَاقَ: عَيْسُو وَإِسْرَائِيلُ. (أخبار الأيام الأول ١: ١٧ / ٣٤).

ولم يركز كاتبو التوراة في نسب أي من أولاد سام سوى ابنه أرفكشاد، وذكروا لنا سلسلة نسبه، ليصل مباشرة إلى إبراهيم ثم إسحاق فيعقوب^(٢٧).

إذن أولاد يعقوب (بنو إسرائيل) نسبهم متصل ب (سام بن نوح) وبالتالي

هم الساميون، وغيرهم قد أهمل ذكرهم، وكأنهم يريدون أن يقولوا: أن بني إسرائيل هم الوحيدون الذين يتصل نسبهم ب (سام)، وهذا هو النقاء العرقي الذي حافظوا عليه بزعمهم مدة بقائهم.

وفي نصوص التوراة زعموا أن الله - حاشاه سبحانه- قد فضل إسحاق على إسماعيل.

"وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لِلّهِ: «لَيْتَ إِسْمَاعِيلَ يَعِيشَ أَمَامَكَ! فَقَالَ اللَّهُ: «بَلْ سَارَةُ امْرَأَتُكَ تِلْدُ لَكَ ابْنًا وَتَدْعُو اسْمَهُ إِسْحَاقَ. وَأَقِيمُ عَهْدِي مَعَهُ عَهْدًا أَبَدِيًّا لِنَسْلِهِ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَمَّا إِسْمَاعِيلُ فَقَدْ سَمِعْتُ لَكَ فِيهِ. هَا أَنَا أُبَارِكُهُ وَأُثْمِرُهُ وَأَكْثَرُهُ كَثِيرًا جَدًّا. إِنِّي عَشَرَ رِئِيسًا يِلْدُ، وَأَجْعَلُهُ أُمَّةً كَبِيرَةً، وَلَكِنْ عَهْدِي أَقِيمُهُ مَعَ إِسْحَاقَ الَّذِي تِلْدُهُ لَكَ سَارَةُ فِي هَذَا الْوَقْتِ فِي السَّنَةِ الْآتِيَةِ" (سفر التكوين ١٧: ١٨ / ٢١).

دعا إبراهيم الله أن يعيش إسماعيل في طاعة الله وتحت رعايته، سر الله بصلاة إبراهيم المتواضعة فأعلن له أنه لن يبقى له إسماعيل فقط، بل وسيعطيه أيضاً ابناً من سارة هو إسحاق، وكان العهد مع إسحاق، أما إسماعيل فقد سمع الله دعاء إبراهيم من أجل إسماعيل أيضاً فوعده أن يباركه ويكثر نسله.^(٢٨)

كي نتبين خرافة النقاء العرقي، ثمة ملاحظة مهمة هنا، هي أن سارة أم إسحاق كان اسمها ساراي "وَقَالَ اللَّهُ لإِبْرَاهِيمَ: «سَارَايُ امْرَأَتُكَ لَا تَدْعُو اسْمَهَا سَارَايُ، بَلْ اسْمُهَا سَارَةُ" (سفر التكوين ١٧: ١٥).

وسارة يقول عنها إبراهيم إنها كانت أخته من أبيه قولاً حقيقياً:

"وبالحقيقة أيضاً هي أختي ابنة أبي، غير أنها ليست ابنة أُمِّي، فصارت لي زوجة، وحدث لما أناهني الله من بيت أبي أنني قلت لها: هذا معروفك الذي تصنعين إلي: في كل مكان نأتي إليه قولي عني: هو أخي" (سفر التكوين ٢٠: ١٢ / ١٣).

فهل في إغفال كتبة التوراة فلم يثيروا إلى أصل سارة كما فعلوا بالنسبة لامرأة ناحور، فهل هذا يدل على أنها ليست من أصل عبري، وفي قول إبراهيم إنها أخته من أبيه، يوضح نسبها الغامض أصلاً^(٢٩).

لأن سفر التكوين حينما يذكر زواج إبراهيم وناحور يفصل في نسب امرأة ناحور بينما لا يذكر إلا اسم سارة: "وَاتَّخَذَ إِبْرَاهِيمُ وَنَاحُورُ لِنَفْسِهِمَا امْرَأَتَيْنِ: اسْمُ امْرَأَةِ إِبْرَاهِيمَ سَارَايُ، وَاسْمُ امْرَأَةِ نَاحُورَ مِلْكَةُ بِنْتُ هَارَانَ، أَبِي مِلْكَةَ وَأَبِي يَسْكَةَ" (سفر التكوين ١١: ٢٩).

إن كاتب -كتبة- سفر التكوين يحرص دائماً على ذكر النسب وتسلسله، ففي إغفاله نسب سارة، قد يكون فعلاً أنه لا يريد أن يذكر أنها غريبة وليست من نسل إبراهيم والله أعلم.

مع أن التوراة تظهر حرصاً شديداً على فرية نقاء الدم، فتذكر أن إبراهيم استحلف خادمه ألا يزوج إسحاق من بنات الكنعانيين. "فأستحلفك بالرب إله السماء وإله الأرض أن لا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن بينهم، بل إلى أرضي وإلى عشيرتي تذهب وتأخذ زوجة لابني إسحاق" (سفر التكوين ٢٤: ٣).

وهي أيضاً وصية إسحاق ليعقوب: "قَدْ عَا إِسْحَاقُ يَعْقُوبَ وَبَارَكَّهُ، وَأَوْصَاهُ وَقَالَ لَهُ: «لَا تَأْخُذْ زَوْجَةً مِنْ بَنَاتِ كَنْعَانَ، قُمْ اذْهَبْ إِلَى فِدَّانَ أَرَامَ، إِلَى بَيْتِ بَثُؤِيلَ أَبِي أُمِّكَ، وَخُذْ لِنَفْسِكَ زَوْجَةً مِنْ هُنَاكَ، مِنْ بَنَاتِ لَبَّانَ أَخِي أُمِّكَ" (سفر التكوين: ٢٨: ١/٢).

هذه الدعوات بعدم الزواج من الأجنيات نجدها ملازمة لليهود في عدة مواضع، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على طبيعة اليهود في رفض كل ما هو ليس

بیهودی، حتی زعموا أن سلیمان وقع في الخطيئة لزواجه من أجنبيات. تشكل في تلك الأيام أيضاً رأيت اليهود الذين ساكنوا نساء أشدوديات وعمونيات وموآبيات، ونصف كلام بينهم باللسان الأشدودي، ولم يكونوا يحسنون التكلم باللسان اليهودي، بل بلسان شعب وشعب، فخاصمتهم ولعنتمهم وضربت منهم أناساً وتفتت شعورهم، واستحلفتهم بالله قائلاً: لا تعطوا بناتكم لبنينهم، ولا تأخذوا من بناتهم لبنينكم، ولا لأنفسكم، أليس من أجل هؤلاء أخطأ سليمان ملك إسرائيل ولم يكن في الأمم الكثيرة ملك مثله؟ وكان محبوباً إلى إلهه، فجعله الله ملكاً على كل إسرائيل. هو أيضاً جعلته النساء الأجنيات يخطعن" (لحميا ١٣: ٢٣/٢٦).

إن من يتصفح التوراة ليعجب من هول ما كتبه مفكرو الصهيونية، فمثلاً بنسكرو يقول ليثبت مقومات ما يدعونه بـ (الأمّة اليهودية): "إنهم ذوو ماض تاريخي وسلالة مشتركة غير ممزوجة عنصرياً" (٣٠) فالتوراة هي التي تأمرهم بهذا الفصل العنصري بينهم وبين الأمم.

"وَلَكِنْ إِذَا رَجَعْتُمْ وَلَصِقْتُمْ بِبَقِيَّةِ هَؤُلَاءِ الشُّعُوبِ، أُولَئِكَ الْبَاقِينَ مَعَكُمْ، وَصَاهَرْتُمُوهُمْ وَدَخَلْتُمْ إِلَيْهِمْ وَهُمْ إِلَيْكُمْ،

فَاعْلَمُوا يَتِيمًا أَنَّ الرَّبَّ إِلَهُكُمْ لَا يَعُودُ يَطْرُدُ
أُولَئِكَ الشُّعُوبَ مِنْ أَمَامِكُمْ، فَيَكُونُوا لَكُمْ
فَحًا وَشَرَكًا وَسَوْطًا عَلَى جَوَانِبِكُمْ، وَشَوْكًا
فِي أَعْيُنِكُمْ، حَتَّى تُبِيدُوا عَنْ تِلْكَ الْأَرْضِ
الصَّالِحَةَ الَّتِي أَعْطَاكُمْ إِيَّاهَا الرَّبُّ إِلَهُكُمْ"
(يشوع ٢٣: ١٢/١٣).

كذلك نرى أن التوراة تحض اليهود
على عدم الزواج من الأجنبيةات -الأمم
الأخرى- وتحذر وترفض الزواج المختلط،
فهذا عزرا يمزق ثيابه ويتنف شعر رأسه
ولحيته، ويجلس متحيراً كيف لليهود أن
يتخذوا زوجات أجنبيات؟!

"وَلَمَّا كَمَلْتُ هَذِهِ تَقْدَمَ إِلَيَّ الرَّؤَسَاءُ
قَائِلِينَ: «لَمْ يَنْفَصِلْ شَعْبُ إِسْرَائِيلَ وَالْكَهَنَةُ
وَاللَّوِيُّونَ مِنْ شُعُوبِ الْأَرْضِ حَسَبَ
رَجَاسَاتِهِمْ، مِنَ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْحِثِّيِّينَ
وَالْفِرْزِيِّينَ وَالْيُوسِيِّينَ وَالْعَمُونِيِّينَ وَالْمَوَابِيئِيِّينَ
وَالْمِصْرِيِّينَ وَالْأَمُورِيِّينَ، لِأَنَّهُمْ اتَّخَذُوا مِنْ
بَنَاتِهِمْ لَأَنْفُسِهِمْ وَلِبَنِيهِمْ، وَاخْتَلَطَ الزَّرْعُ
الْمُقَدَّسُ بِشُعُوبِ الْأَرْضِ. وَكَأَنْتَ يَدُ
الرَّؤَسَاءِ وَالْوَلَاةِ فِي هَذِهِ الْخِيَانَةِ أَوَّلًا، فَلَمَّا
سَمِعْتُ بِهَذَا الْأَمْرِ مَزَقْتُ ثِيَابِي وَرَدَائِي
وَنَثَقْتُ شَعْرَ رَأْسِي وَذَقْنِي وَجَلَسْتُ مُتَحِيرًا."
(عزرا ٩: ٣/١)

"يبدو أن هذا الملح المرضي من
الاختلاط وهذا الرفض للآخر، يتجاوزان

حدود البعد العرقي، فرفض الاختلاط بدم
الآخر من خلال الزواج المختلط يعني رفض
دينه وثقافته وطريقته في الحياة^(٣١).

هذا المرض الذي يقول عنه "جاروي" هو
الذي دفع اليهود لمقولة (شعب الله المختار)،
فهذه المقولة نتيجة حتمية للنقاء العرقي، وقد
يكون العكس صحيحاً عند اليهود،

فاختيار "يهوة" لهم أو بالأصح اختيارهم
هم له، قد يؤدي إلى هذه العصبية العرقية
وعدم الاختلاط بالآخرين.

"فَتَمَيِّزُونَ بَيْنَ الْبَهَائِمِ الطَّاهِرَةِ وَالنَّجِسَةِ،
وَبَيْنَ الطُّيُورِ النَّجِسَةِ وَالطَّاهِرَةِ. فَلَا تَدْنَسُوا
نَفُوسَكُمْ بِالْبَهَائِمِ وَالطُّيُورِ، وَلَا بِكُلِّ مَا يَدِبُّ
عَلَى الْأَرْضِ مِمَّا مِيزْتُهُ لَكُمْ لِيَكُونَ نَجِسًا،
وَتَكُونُونَ لِي قَدِيسِينَ لِأَنِّي قُدُّوسٌ أَنَا الرَّبُّ،
وَقَدْ مِيزْتُكُمْ مِنَ الشُّعُوبِ لَتَكُونُوا لِي
(اللاويين ٢٠: ٢٥/٢٦).

طالما أن اليهود شعب الله المختار،
فإله اليهود لا يدخل في رحمته سواهم، فهم
له وهو لهم، من أجل هذا سيجعل ذلاً
ينزل بالغرباء، حتى يكونوا شعوباً وملوكاً
خدماً لبني إسرائيل.

"وَبَنُو الْعَرَبِ يَبْنُونَ أَسْوَارَكَ، وَمُلُوكُهُمْ
يَخْدُمُونَكَ. لِأَنِّي بَعْضِي ضَرْبُكَ...، وَبَنُو
الَّذِينَ قَهْرُوكَ يَسِيرُونَ إِلَيْكَ خَاضِعِينَ، وَكُلُّ
الَّذِينَ أَهَانُوكَ يَسْجُدُونَ لَدَى بَاطِنِ قَدَمَيْكَ،

وَيَدْعُونَكَ: مَدِينَةَ الرَّبِّ، «صِهْيُونَ قُدُّوسِ إِسْرَائِيلَ» (أشعيا ٦٠: ١٠ / ١٤).

وبعد أن اختار إله اليهود شعبه أو هم اختاروه إلهًا، فالأمر لا يعني كثيراً في عقيدة اليهود، المهم أن يصلوا إلى الهدف الذي يريدون وهو الوعد الأبدي بالأرض-أرض فلسطين-.

ثُمَّ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى وَقَالَ لَهُ: «أَنَا الرَّبُّ، وَأَنَا ظَهَرْتُ لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ بِأَنِّي إِلَهِ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. وَأَمَّا بِاسْمِي «يَهُوَه» فَلَمْ أُعْرِفْ عَنْدهُمْ، وَأَيْضًا أَقَمْتُ مَعَهُمْ عَهْدِي: أَنْ أُعْطِيَهُمْ أَرْضَ كَنْعَانَ أَرْضَ غُرَّتَيْهِمُ الَّتِي تَعَرَّبُوا فِيهَا، وَأَنَا أَيْضًا قَدْ سَمِعْتُ أَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ يَسْتَعْبِدُهُمُ الْمِصْرِيُّونَ، وَتَذَكَّرْتُ عَهْدِي، لِذَلِكَ قُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَنَا الرَّبُّ. وَأَنَا أَخْرِجُكُمْ مِنْ تَحْتِ أَثْقَالِ الْمِصْرِيِّينَ وَأُنْقِذُكُمْ مِنْ عِبَادَتِهِمْ وَأَخْلَصُكُمْ بِذِرَاعِ مَمْدُودَةٍ وَيَأْخُذُكُمْ عَظِيمَةً، وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا، وَأَكُونُ لَكُمْ إلهًا. فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إلهُكُمْ الَّذِي يُخْرِجُكُمْ مِنْ تَحْتِ أَثْقَالِ الْمِصْرِيِّينَ، وَأَدْخِلُكُمْ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي رَفَعْتُ يَدِي أَنْ أُعْطِيَهَا لِإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. وَأُعْطِيَكُمْ إِيَّاهَا مِيرَاثًا، أَنَا الرَّبُّ» (خروج ٦: ٢ / ٨).

إن عقيدة السامية في التوراة متجذرة متأصلة، ولذلك هم حاولوا من أول سفر في توراتهم أن يوثقوا صلة نسبهم بإبراهيم عليه السلام، وذكروا نسبا متصلاً من موسى عليه السلام إلى إبراهيم عليه السلام رغم تلك المدة الزمنية- أكثر من ٧٠٠ عام- التي تفصل بين موسى وإبراهيم-عليهما السلام-، وقد عمد كتبة التوراة على تغذية السامية من خلال الدعوة إلى عدم الاختلاط بالآخر أو قبوله، مما شجع القول بأنهم شعب فريد مميز مختار، ولقد أرادوا من خلال هذه النصوص تحقيق دعواهم المتمثلة بالقومية اليهودية، والنقاء العرقي، والشعب المختار، وبالتالي ستكون الثمرة هي الوعد الإلهي الأبدي المزعوم بأرض الميعاد.

ثانياً: التلمود:

التلمود هو كتاب الفكر القومي اليهودي، ولذلك فأسس إقامة الصهيونية قائمة في هذا الكتاب حتى إن أحد كبار مفكريهم آحاد هعام قال: إن الوطن القومي لليهود هو التلمود ^(٣٢).

التلمود كلمة مشتقة من الجذر العبري (لامد) الذي يعني الدراسة والتعلم، كما في عبارة (تلمود توراة)؛ أي (دراسة الشريعة) ^(٣٣).

ويتألف التلمود من قسمين:

أولاً- الميشناه (المشناة) mishnah

وهي مجموعة قانونية شاملة تضم ستة مجلدات، ينقسم كل منها إلى أبحاث عدة، وهي مكتوبة بالعبرية، وقد نقحت في فلسطين حوالي ٢٠٠م، واستخلصت من مواد (شفوية في الغالب) واسعة جداً.^(٣٤)

المشناه معناها التثنية أو الإعادة، وتدل في اللغة العبرية على معنى الحفظ والتعليم^(٣٥) والمشناه هي مجموعة قوانين اليهود السياسية والحقوقية والمدنية والدينية.

ثانياً: الجماراه (الجمارا) gemarah تعني الإكمال وهي الجزء الغالب في التلمود، وهي سجل ضخمة لأبحاث حول الميشناه، هناك مجموعتان متوازيتان من الجماراه، ألفت إحداهما في وادي الرافدين (بابل) ما بين ٢٠٠، ٥٠٠ م، والأخرى في فلسطين.^(٣٦)

الجمارا هي الشروح والحواشي التي تحيط بالمشناه، وهي مدونة بالأرامية المشوبة بقليل من العبرية.

فالمشناه تتضمن القواعد والأحكام بغير نقاش غالباً، أما الجمارا فتوضح هذه القواعد بأمثلة أو حكايات، وتناقشها، وتضع إلى جانبها غالباً الحكم الفقهي الأخير.^(٣٧)

والتلمود البابلي (الميشناه والجماره البابلية) أكثر شمولاً وأفضل ترتيباً من

التلمود المقدسي (الفلسطيني) الذي يحتل مركزاً أدنى كمرجع شرعي.

أفضل شروح التلمود الأورشليمي التفسير الذي وضعه موسى بن ميمون، أما التلمود البابلي فأحسن شروحه راشي، وقد اختصر موسى بن ميمون التلمود في جميع أجزائه وسمي كتابه (مشني تורה)، ولا يزال هذا السفر خزانة الشريعة اليهودية حتى اليوم.

والقوانين المذكورة في التلمود هي:

١- القوانين التي استنبطت صراحة أو ضمناً من التوراة (الأسفار الخمسة).

٢- القوانين التي منحها الله موسى وهو على جبل سيناء.

٣- العادات والتقاليد التي كانت لدى بني إسرائيل في العصر الذي نزلت فيه التوراة.

٤- القوانين التي وضعها علماء بني إسرائيل، وأدخلت بعد عصر التوراة، والغرض منها الوعظ والإرشاد، وتقويم الأخلاق والتأكد من إطاعة الأوامر الدينية ومنع الرذائل وسوء الظن.

٥- المنهاج: وهي تمرينات دينية لم يعتمد في وضعها على نصوص من التوراة ولكنها صارت كالقوانين المقدسة بطول استعمالها.^(٣٨)

ويعتبر التلمود من أهم الكتب الدينية عند اليهود، وسلطته كمستودع للقانون

الشفوي، تعد إلهية ويعتبر التلمود عند اليهود الأرثوذكس^(٣٩) (الحافظين)، كما تعد تعاليمه إلزامية ثابتة غير متغيرة^(٤٠).

يعتبر اليهود الأرثوذكس التلمود كتاباً مقدساً منزلاً من عند الله كالطورا، ويقولون إن الله أعطى موسى التورا على طور سيناء مدونة، بينما أعطاه التلمود مشافهة، بل إن مكانة التلمود عندهم في منزلة أسمى وأرفع من التورا، كما ورد في التلمود: "أن من درس التورا فعل فضيلة لا يستحق المكافأة عليها، ومن درس المشنا فعل فضيلة استحق أن يكافأ عليها، ومن درس الجمارا فعل أعظم فضيلة"^(٤١).

وجاء فيه أيضاً على: "من احتقر أقوال الحاخامات استحق الموت أكثر ممن احتقر أقوال التورا، ولا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتورا فقط لأن أقوال علماء التلمود أفضل مما جاء في شريعة موسى"^(٤٢)، بل يعتبرون أن "من يقرأ التورا بدون المشنا والجمارا فليس له إله"^(٤٣) وبالنسبة لليهود فإن "القوانين التلمودية هي التي تنظم علاقة اليهود مع غير اليهود"^(٤٤).

فنظرة التلمود للأغيار-غير اليهود- لا تختلف كثيراً عن التورا، بل نجد أن ذلك أشد فظاعة مما جاء في التورا، فالنظرة

اليهودية التلمودية تميز اليهود عن الأغيار- أي الأمم غير اليهودية-، أما اليهود فهم الشعب المختار، "والزرع المقدس، هم البشر وجميع الأمم حيوانات يستدعي نحرهم، والنحر غير الذبح، فالذبح يتطلب التبريك أما النحر فلا يحتاج إلى تبريك، لأن الأمم لا يحتاجون إلى التبريك"^(٤٥).

يشير "شاحك" إلى الموسوعة التلمودية وهي أكبر مجموعة حديثة نشرت في إسرائيل عام ١٩٥٠م، حررها كبار الحاخامات المتشددين وتمثل خلاصة وافية لأدب التلمودي بكامله وينقل منها أمثلة:

فوفق أحكام الديانة اليهودية يعتبر قتل اليهودي جريمة كبرى عقوبتها الإعدام، وأحدى أشنع الخطايا الثلاث (الخطيئة) الأخريان هما عبادة الأوثان والزنا، والمحاكم الدينية والسلطات العلمانية ملزمة بمعاقة قاتل اليهودي، ويعتبر اليهودي الذي يتسبب بصورة غير مباشرة، بموت يهودي آخر مذنباً بما يدعوه القانون التلمودي خطيئة ضد (قانون السماء)، ويعاقبها الله لا الإنسان.

أم عندما يكون الضحية غير يهودي، يكون الأمر مختلفاً تماماً، فاليهودي الذي يقتل غير اليهودي مذنب بارتكاب خطيئة ضد قانون السماء والحكمة لا تعاقب عليها، أما

المتسبب في موت غير يهودي بطريقة غير مباشرة، فلا يعتبر خطيئة على الإطلاق^(٤٦).

اليهودي في التلمود أفضل من الملائكة الإسرائيلي معتر عند الله أفضل من الملائكة، فإذا ضرب أمني إسرائيلياً فكأنه ضرب العزة الإلهية، ويستحق الموت^(٤٧).

بل جاء في التلمود بأن أرواح اليهود تتميز عن باقي الأرواح بأنها جزء من الله كما أن الابن جزء من والده، أما الأرواح غير اليهودية فهي أرواح شيطانية وشبيهة بأرواح الحيوانات^(٤٨).

جاء في تلمودهم أيضاً أن:

الأجانب كالكلاب والأعياد المقدسة لم تخلق للأجانب ولا للكلاب والكلب أفضل من الأجنبي (غير اليهودي) لأنه مصرح لليهودي في الأعياد أن يطعم الكلب وليس له أن يطعم الأجنبي (غير اليهودي) أو أن يعطيه للكلب لأنه أفضل منه، وليس هناك قرابة بين الأمم الخارجة على دين اليهود، لأنهم أشبه بالحمير ويعتبر اليهودي بيوت الأمم زرائب للحيوانات والخارجون على دين اليهود خنازير نجسة، ويجب على المرأة اليهودية أن تعيد الاغتسال إذا رأت عند خروجها من الحمام شيئاً نجساً كالكلب أو حماراً أو أممياً (غير يهودي) أو جملاً أو خنزيراً.

وقد خلق الله غير اليهود على هيئة الإنسان لكي يكونوا لائقين لخدمة اليهود الذين خلقت الدنيا من أجلهم فإنه ليس من اللائق أن يقوم حيوان على خدمة أمير وهو في صورته الحيوانية^(٤٩).

إن هذه النصوص هي التي تشكل الفكر اليهودي والشخصية اليهودية، وعليها يتربى أطفال اليهود فلا غرابة إذن من تلك الوحشية التي نراها بين فترة وأخرى مما يفعل بأهل فلسطين، ولعل في كتابات "شاحاك" وهو الذي عاصر ذلك، ثم من الله عليه فاستشعر فظاعة ما يرتكب، وتفرغ لفضح الصهيونية وممارساتها، فكتب يقول:

"توصل العديد من الشراح الدينين إلى أنه في حالة الحرب يمكن أو حتى يجب قتل المتسبين إلى شعب معاد، ومنذ عام ١٩٧٣م، تم نشر هذه العقيدة على نطاق واسع لإرشاد الجنود الإسرائيليين المتدينين، وكتب الكاهن الأول في قيادة منطقة الضفة الغربية، كتيبا قال فيه: عندما تلتقي قواتنا بمدنيين خلال الحرب أو خلال ملاحقة ساخنة أو غزو، ولم يكن مؤكداً أن أولئك المدنيين غير قادرين على إيذاء قواتنا، فوفق أحكام الهاالاخاه (تعني الفقه) يمكن بل يجب قتلهم لأن الثقة بعربي غير جائزة تحت أي ظرف، حتى ولو أعطى انطبعا بأنه

متحضر في الحرب، عندما تهاجم قواتنا العدو فهي مصرح لها لا بل مأمورة وفق أحكام الهالاخاه، بأن تقتل حتى المدنيين أي الذين يبدو ظاهرياً أنهم طيبون^(٥٠).

هذه العقيدة نفسها مشروحة في رسائل متبادلة بين جندي صهيوني شاب وحاخامه، ونشرت في الكتاب السنوي لإحدى أهم الكليات الدينية، ميدراشيات نوعام (midrashiyat noma) وينكر شاحاك تلك الرسائل المتبادلة بين الجندي موشي والحاخام شيمون ويزر، سأكتفي منها فقط بشيء لطولها.

في الرسالة الموجهة من الجندي إلى الحاخام يسأل فيها الجندي عن حكم مسألة: "في إحدى المباحثات في مجموعتنا، ثار جدال حول (طهارة السلاح)، وبجئنا ما إذا كان مسموحاً قتل الرجال غير المسلحين، أو النساء والأطفال، أو ربما الانتقام من العرب؟ وعندها أجاب كل واحد حسب معلوماته، لم استطع التوصل إلى قرار واضح، عما إذا كان يجب أن يعامل العرب كالعالمات! أي أن يقتل المرء الجنود فقط؟

مشكلتي الثانية، هي هل يسمح لي أن أعرض نفسي للخطر بإبقاء امرأة حية؟ فقد كانت هناك حالات ألفت النسوة فيها قتابل،

أو هل يسمح لي بأن أعطي العرب الذين يرفعون أيديهم -يقصد يستسلمون- ماء؟ لأنه قد يوجد سبب للخوف من أنهم يقصدون خداعنا، وسيقتلوننا، وقد حصلت حوادث عديدة^(٥١).

فجاء جواب الحاخام شيمون ويرز إلى الجندي موشي وفهم الجندي الإجابة وأرسل إلى الحاخام شيمون يقول له: تسلمت رسالتك الطويلة وأنا ممتن لرعايتك شخصية لي، لأنني أعلم أنك تكتب لكثيرين،... أما بالنسبة للرسالة فقد فهمتها، كما يلي:

"خلال الحرب، ليس مصرح لي فحسب، بل مأمور بأن أقتل أي عربي أصادفه، رجلاً كان أو امرأة، إذا كان هناك سبب لخوف من أن يساعدوا في الحرب ضدنا، مباشرة أو مداورة، الأمر الذي يهمني هو أنه علي أن أقتلهم ولو كان ذلك يتعارض مع القانون العسكري، أعتقد أن مسألة طهارة السلاح هذه يجب أن تحال إلى المعاهد التعليمية، وفي الأقل الدينية منها، كي تحدد موقفاً من هذا الموضوع ولا تتوه في حقل المنطق الواسع، وخاصة حول هذا الموضوع حتى يتعلم أولادنا خط أسلافهم بوضوح ومن دون لبس.

أختم هنا، آملاً أن أتمكن، عند انتهاء الدورة التدريبية بعد شهر تقريباً، من الحضور إلى اليشيفا (الكلية التلمودية) تحياتي. موشي^(٥٢).

هذه هي العقيدة التي يُغذّي بها جيش الاحتلال، ولا يمكن بحال أن نتبع النصوص الواردة في ذلك، فالتلمود لا يعتبر قتل غير اليهودي جريمة، بل فعل يرضي الله، جاء فيه: أن لحم الأممين لحم حمير، ونظفتهم نطفة حيوانات غير ناطقة، والأجانب تلازمهم النجاسة لثالث درجة من نسلهم، ولذلك أمرنا بإهلاك كل من كان غير يهودي^(٥٣).

يقول إسرائيل شاحاك: "ينبغي الإقرار بأن التلمود والأدب التلمودي يحتوي على تعابير عدائية بالإضافة إلى سلسلة من المزاعم الجنسية البذيئة"^(٥٤).

لقد استقى اليهود هذه الافتراءات من نصوص تلمودهم التي كتبوها بأيديهم ثم قاموا بتفسيرها حسب أهوائهم، ويرون أنه يحق لهم فعل ذلك، لأنهم - كما يزعمون - "شعب ارتبط بالله، ومن ثم سيكون أعظم الشعوب وأنه تم اختيار هذا الشعب دون الشعوب والأمم كلها لامتيازات خاصة.

وبناء على ما سبق فإن تفضيل هذا الشعب المختار كان على الأجناس الماضية والحالية واللاحقة.

أما نظرة التلمود - لنا نحن العرب - فمن أقواله فينا: "لن يرث إسماعيل أباه إبراهيم لأنه ابن جارية" ويقول الرابي حانا بن آب نقلاً عما قيل في بيت الدرس: هناك أربعة أشياء يندم الواحد القدوس تبارك اسمه على خلقه إياها - حاشا لله - وهي التالية: نفى بني إسرائيل من فلسطين، والكلدانيون الذين سبقوا بني إسرائيل، العرب * الإسماعيليون أبناء إسماعيل)، ونزعه الشر.^(٥٥)

يتحدثون عن نزعة الشر وهذه هي نزعة الشر الحقيقية والعدوانية والعنصرية التي تملأ قلوب يهود على غيرهم من الأمم.

ثالثاً: في أقوال بعض الحاخامات:

أ- الحاخامات الداعون للسامية:

الحاخامات جمع مفردة حاخام، وهي كلمة عبرية معناها الرجل الحكيم أو العاقل، كان هذا المصطلح يطلق على جماعة المعلمين الفريسيين (حاخاميم)، ومنه أخذت كلمة حاخام لتدل على المفرد، أما كلمة (راباي)، فهي في عبرية التوراة بمعنى عظيم، وهي من الجذر السامي (رب) بمعنى سيد أو قيم على آخرين، مثلما نقول في العربية رب البيت. فكلية حاخام للإشارة إلى الفقهاء اليهود والأخبار^(٥٦).

كلمة (راباي) أصبحت لقباً للحكماء،

ولم تكن تطلق كلمة (راباي) إلا على علماء فلسطين. لأن ترسيم الحاخام لم يكن يتم إلا في فلسطين. ولذلك كان علماء العراق يحملون لقب (راف). وفي اللغة العربية يطلق على الحاخامات كلمة حبر، والرباني.^(٥٧) تجدر الإشارة أنه ليس الحاخام بالضرورة منصباً أو مهنة لكنه لقب ممنوح إلى فقهاء التوراة^(٥٨). يفهم من هذا أن الحاخامات هم فقهاء الشريعة اليهودية، لذا كانت لهم مكانة خاصة في الديانة اليهودية. ولذلك فهم يرون: "عصمة الحاخامات عن الخطأ فكل ما قالوه يعتبر كأقوال إلهية" وقالوا أيضاً: "أعلم أن أقوال الحاخامات أفضل من أقوال الأنبياء. وزيادة على ذلك يلزمك اعتبار أقوال الحاخامات مثل الشريعة لأن أقوالهم هي قول الله الحي فإذا قال لك الحاخام أن يدك اليمنى هي اليسرى وبالعكس فصدق قوله ولا تجادله فما بالك إذا قال لك إن اليمنى هي اليسرى واليسرى هي اليسرى"^(٥٩).

مكانة الحاخامات في الحياة اليهودية، لم يغفل عنها مؤسس الصهيونية هرتزل، ففي يومياته يقول: "سنعتمد في دعوتنا هذه على الحاخامات، وسوف أتشرف بهم عندما يؤديون الدور المنوط بهم، فسيكونون

مشاعل النور التي ترشد اليهود إلى بر الأمان، وسيكون لديهم السلطة الدينية في تنفيذ تلك المهام"^(٦٠).

إن أقوال بعض الحاخامات الداعين للسامية تُعد مصدراً دينياً يهودياً لدعوى السامية، ومن ثم نقاء العرق والعنصر اليهودي، وأذكر في إجمال نماذج لبعض الحاخامات.

- الحاخام: سيتروك

إن الحاخام سيتروك من الحاخامات الذين تأثروا بالسامية والعنصرية، حيث صرح عام ١٩٣٣م، قائلاً: "أود ألا يتزوج أي شبان يهود إلا من فتيات يهوديات".^(٦١)

- الحاخام: كوهين:

نشر عام ١٩٨٦م كتاب له اسمه (التلمود)، يقول فيه: يمكن تقسيم سكان العالم إلى قسمين، إسرائيل من جهة، والأمم الأخرى من جهة أخرى، فإسرائيل هي الشعب المختار، وهذه عقيدة أساسية^(٦٢).

ويصف شاحك كيف أن الحاخامات خافوا من التاريخ اليهودي أكثر مما خافوا من التاريخ العام، ولذلك قضت السلطات الحاخامية في شرق أوروبا بأن كل الدراسات غير التلمودية ممنوعة، حتى ولو لم يوجد فيها شيء يستحق اللعن، لأنها تشكل مضيعة

للوقت الذي يجب أن يكرس لدراسة أو ربح النقود التي يجب أن تستعمل لدعم الدراسات التلمودية، وأبقى على فجوة واحدة فقط هي الفترة التي يقضيها اليهودي الورع مرغماً في المرحاض، في ذلك المكان النجس، تحظر الدراسات المقدسة ولذلك يسمح بدراسة التاريخ هناك، شريطة أن يكون مكتوباً بالعبرية وعلمانيا تماماً.^(٦٣)

-الحاخام: اللوبافيتشي:

يعتبر الحاخام اللوبافيتشي وهو زعيم حركة حيد (حاباد)^(٦٤) إحدى أهم وأشهر فروع الحسيديّة^(٦٥) - وهو الذي يقود الآراء المعادية للبشرية وعلى نطاق واسع في إسرائيل، حتى في نيويورك حيث يقيم هناك ويرفض المجيء إلى الأرض المقدسة ولو مجرد زيارة، مشهور عنه أنه عنصري معاد للسود، أُلّف هذه الحركة كتاب اسمه (هاتانيا) - atanya يعتبر دستور الحركة جاء فيه إن كل المخلوقات غير اليهود مخلوقات شيطانية تماماً، لا يوجد فيها شيء طيب على الإطلاق، حتى الجنين غير اليهودي يختلف نوعياً عن الجنين اليهودي، ومجرد وجود غير اليهود ليس أمراً هاماً، لأن جميع المخلوقات الأخرى وجدت من أجل اليهود هذه الحركة قامت بحملة للدعاية قبيل غزو لبنان عام ١٩٨٧م، لإقناع

الأطباء والمرضات العسكريين بحجب المعالجة الطبية عن الجرحى غير اليهود.^(٦٦)
-مردخاي بيرون: (رابي الجيش الإسرائيلي) زعيم بدرجة حاخام.

كتب رابي^(٦٧) الجيش الإسرائيلي الرئيسي "مردخاي بيرون" تحت عنوان (تفوق إسرائيل الروحي): إن نتيجة الاختيار في عملية تطوير الإنسانية أصبح شعب إسرائيل الوحيد بين جميع أمم العالم الموهوب باللياقة البيولوجية والميتافيزيقية الفريدة وهذا مكنهم من الارتفاع فوق النسيج الطبيعي العامل في العالم ومن الارتفاع إلى أعلى مرحلة في تحقيق التماثل مع الألوهية وتباهي بأن إسرائيل (الشعب اليهودي) مختار الإنسانية الأعلى، وهذا التفوق البيولوجي والروحي يحول الأمة الإسرائيلية إلى مركز عالمي لجميع الأمم.^(٦٨)

على الرغم من هذه الآراء التي تعبر عن حقد وتطرف واضح، إلا أنه كان هناك في المقابل حاخامات رأوا في الصهيونية عدوا لليهود واليهودية، وقد عبروا عن معاداتهم للصهيونية، ولا اعتقد أنه يجرؤ أحد في (إسرائيل) أن يتهم هؤلاء باللاسامية، مع أنه حدث واتهمت الصهيونية الإسرائيلية أناسا يهود- بل هم يهود بحسب التعريف الصهيوني لليهودي- ولكن وجهت لهم

أصابع الاتهام بمعادة السامية تارة ومجج أخرى تارة أخرى.

ب- الحاخامات الرافضون للسامية:

نظرنا لأن دعوى السامية لا تجد لها- على الحقيقة- تأصيلاً صحيحاً في الديانة اليهودية، ونظراً لأنها تخلق العداء العالمي لليهودية لا سيما الصهيونية، نشأ تيار من- رجال الدين اليهودي- يرفضونها، ومن هؤلاء:

-الحاخام: جاكوب نوزنز:

الذي يقرر بأن اليهودية ليست ديناً عرقياً، ولا تستطيع آراء أية جماعة عرقية أن تفيد في تحديد هذا الدين إطلاقاً^(٦٩)

-الحاخام: البولوني إسرائيل دومب:

الذي كان من أشد خصوم الصهيونية، وأصبح معارضا شرسا للمشروع الصهيوني، فهو يؤكد أن الشعب اليهودي ليس كيانا عنصرياً أو عرقياً، لكنه جماعة عهداً مع الله، العهد القديم الذي أبرم على جبل سيناء يحدد خصوصيتها^(٧٠).

إن ظهور هذا التيار الرافض للتمييز العنصري كان حكيماً، لأنه أدرك أن سياسة الاستعلاء وازدراء الآخر بصورة بشعة واستحلال دمه وماله وعرضه وأرضه، هو من أشد الأمور التي -لا بد يوماً- أن تقضي

على اليهودية نفسها إلا أن هذه المعارضة لم يكتب لها السيطرة على زمام الأمور أو مجريات الأحداث حتى تاريخه.

وبهذا يتضح أن التوراة بمعناها العام، والتلمود وأقوال بعض الحاخامات مصدر العنصرية اليهودية عبر الأجيال، ولقد عرف المفكرون الصهيونية ما لهذي المصادر من أثر في تغذية شعور اليهود بالقومية والتفرد والتفوق.

فالعنصرية أحد أهم أركانها، المفهوم الذي يصنف البشر على أساس العرق، ويقسمهم إلى أجناس متفوقة، وأخرى وضيعة، ويمنح الأجناس المتفوقة امتيازات خاصة (مادية ومعنوية) ويحرم منها الأجناس الدنيا.

كذلك فإن اليهودية تقوم على أساس القومية، وأن اليهود أمة منذ القدم تعود جذورها إلى الجنس السامي، إذا يرتبطون بإبراهيم نسباً وأنهم حافظوا على نقاء نسل الأمة اليهودية رغم أن التاريخ، الذي كتبوه بأيديهم، يؤكد تعرضهم للأذى في أكثر من مرحلة من مراحل التاريخ، وكلما اشتد الأذى عليهم كانوا يتعرضون للهجرة والتفريق بين الأمم (السي والشتات)، وهذا أيضاً حدث أكثر من مرة، ورغم ذلك حافظ

هذا الشعب -المتفرد المتميز- على انزاله وعدم اختلاطه بالأمم (الجوييم - الأغيار)، مع أن التوراة والتاريخ يؤكدان عكس ذلك، إلا أنهم متمسكون بهذا النقاء، والويل لمن يقولون بخلافه، لأن هذا النقاء هو الذي أعطاهم التميز والتفوق، الذي منحه إياهم إلههم الخاص بهم أيضاً، لقد رسّخ هذا التراث في عقول اليهود على مدى الأجيال هذه العقائد والأفكار، بحيث أصبح الفكاك عنها ضرباً من المستحيل والخيال.

يقول الحاخام شاحاك كم سمعت اليهود المتعصبين ينادون بالفروق بين اليهود والعرب، ويذلون كل ما بوسعهم لإقناع أبناء دينهم، بأن اليهود أفضل بكثير من غيرهم من شعوب الأرض لأنهم شعب الله المختار^(٧١).

وينقل عن أحد اليهود أنه كان يقول: "منذ ترعرعت أخذ من حولي محاولة إقناعي أن هناك فارقاً بيني وبين العرب، لقد حاولوا تلقيني فكرة أن الشعب اليهودي هو أفضل من الشعب العربي، وأننا نحن اليهود، الشعب المختار^(٧٢)."

فاليهودية دين أسس العنصرية في أتباعه، وكل نزعة قومية عنصرية تحتاج إلى إضفاء صفة القداسة على إدعاءاتها، ولذلك يصح القول إن العنصرية اليهودية

"عقيدة تستند إلى فلسفة مناقضة للدين والعلم، حول أفضلية العنصر اليهودي على من عداه من العناصر البشرية الأخرى"^(٧٣).

المبحث الثالث: بطلان مقولة الجنس النقي. أولاً: الأدلة العلمية.

إن فكرة انقسام الإنسانية إلى أقسام وسلالات منفصلة تمام الانفصال غير صحيحة، فهي مبنية على أسس خاطئة، ومبنية على وجه الخصوص على نظرية الدم وآثاره الوراثية، وهذه النظرية خاطئة خطأ النظريات العنصرية القديمة.^(٧٤)

كما أثبت التحليل الذي أجري على عدد من الشعوب أن أنواع الدم الأربعة (زمر الدم: أ، ب، أب، و) شائعة في كل شعب، ولا يختص شعب دون شعب بنوع معين منها.^(٧٥)

وبالتالي فلا توجد سلالات بشرية نقية، وعلى الرغم من هذه الحقيقة فإن هناك اعتقاداً سائداً بأنه كانت هناك أجناس نقية في وقت ما في الماضي البعيد، وأن اختلاط الأجناس لم يحدث إلا في عهد حديث نسبياً، وأن هذا الاختلاط يهدد الإنسانية بالتقهقر والتدهور، هذا الاعتقاد لا يستند إلى أقل دليل علمي، فالاختلاط بين الأجناس عملية

مستمرة منذ بداية الحياة البشرية على سطح الكرة الأرضية.^(٧٦)

هي بدعة من اختلاق العنصريين تناقض الحقائق العلمية^(٧٨).

ويؤكد عالم الأحياء والأنثروبولوجيا بويد ما قاله غيره من العلماء بأن طبيعة وظروف الحياة من هجرات وفتوحات واختلاط بين شعوب العالم جعلت الشعوب والأعراق تختلط بعضها ببعض، وأمثلة ذلك متعددة من اختلاط الزوج بالبيض في أمريكا، ولم تخل دولة من دول أوروبا من الغزو والاحتلال أكثر من مرة وعادة ما كان يتم زواج جنود الغازي المحتل من بنات تلك الدول المحتلة، فكم مرة عزت فرنسا وإسبانيا الأراضي الألمانية؟ ويضيف أيضا بأنه "مهما فعل الإسبان، فإنهم لا يستطيعون أن ينقوا عروقهم من الدم العربي" في إشارة لفتح العرب والمسلمين الأندلس، إلى أن يخلص إلى نتيجة مفادها "بأن الاختلاط جرى بين الأمم وسكان الأرض منذ أزمنة ما قبل التاريخ وبعده، وغدا من السخف أن يزعم أي امرئ بأن دم السكان في بقعة من بقاع الأرض بقي صافيا نقياً"^(٧٧)، وهذه النتيجة توصل إليها علماء آخرون مؤكدين "بأنه لا يوجد اليوم أي جنس من الأجناس النقي حقا في أي مكان، فأسطورة الجنس النقي

كذلك فإن علماء الأنثروبولوجيا يرون أنه لا يمكن العثور على فصيل إنساني أو جماعة بشرية أصيلة وخالصة على وجه الأرض، وذلك بفعل الاختلاط بين مختلف أفراد النوع الإنساني والامتزاج بين الجماعات البشرية على مدى آلاف السنين^(٧٩).

فجملة أن هذا الشعب أو ذاك من دم واحد جملة لا معنى لها، نظراً لأن عوامل الوراثة لا علاقة لها مطلقاً بالدماء، وهي عوامل مستقلة لا تتحد، إنما تميل إلى الشعب والاختلاف، فالوراثة ليست سائلا يقوم الدم بنقله إلى السلالة، كذلك ليس صحيحاً أن دماء الآباء والأمهات تتحد وتمتزج في نسلهما^(٨٠) كما أن نجاح عملية نقل الدم بين الأفراد من السلالات المختلفة - يشترط تجانس نوع ومجموعة الدم - لدليل قاطع على أن أسطورة الدم تفتقر افتقاراً كلياً إلى أي من الأسس البيولوجية.^(٨١)

فهل بعد هذا يجرو عاقل أن يقول ويدعي بأن هناك دما نقياً وآخر غير نقي أو أن هناك شعباً من الشعوب يستطيع أن يعيد أرومته إلى جد بعيد تفصله عنه مئات بل

ألف السنين، ثم يدعي ويقول إنه حافظ على نقائه العرقي؟!!

إذن اليهود اليوم يتمون إلى جنسيات وقوميات مختلفة، رغم أن الصهيونية لا تعترف بذلك، لأنها لا تعترف إلا بالقومية اليهودية، وهي في ذلك تخلط بين الدين والقومية وتعتبر اليهود شعباً واحداً، وهذا ما رفضه العلم بشكل قاطع لا ريب فيه.

ثانياً: نقاط أجمع عليها الباحثون:

- إن العلماء أجمعوا على أن جميع البشر ينسبون إلى مجموعة واحدة أصيلة هي: (الإنسان الناطق) إلى تميز النوع الإنساني عن باقي أفراد جنسه، ثم تفرقوا من بعد في الأرض عن هذه المجموعة، وإن كانوا حتى الآن، في جدل حول: متى؟ وكيف؟ تفرقت المجموعات البشرية المتفاوتة عن هذه المجموعة الأصلية.

- تعود بعض الأسباب في اختلاف المظاهر الخلقية، ما بين المجموعات البشرية، إلى اختلاف تركيبهم الإرثي، والبعض الآخر، إلى فعل المحيط الذي ربوا فيه، مع أن هذه المجموعات البشرية المتباينة كلها نابعة من مصدر واحد.

- ليس من الضروري أن يكون هناك تساوق وارتباط حتمي ما بين المجموعات الوطنية أو الدينية أو اللغوية أو الثقافية أو غيرها، مع

المجموعات العرقية، وليس من الضروري أن تكون هناك صلة ما، بين المظاهر الثقافية والمظاهر العرقية، فالأمريكان والفرنسيون والألمان، وأي شعب آخر، ليست أعراقاً، وكذلك المجموعات الدينية، كالمسلمين واليهود والروم والكاثوليك والبروتستانت... الخ، أو الشعوب المعتزلة في الجزر، مثلاً، كجزيرة أيسلندا أو إنجلترا أو الهند ولا الذين يتكلمون لغة واحدة كالإنجليز، ولا المجموعات الثقافية كالترك والصين، كل هذه لا يمكن أن تعتبر أعراقاً، فاستعمال لفظ (عرق) عند التحدث عن مجموعات كهذه، يمكن أن يكون غلطاً كبيراً ولكنه خطأ مشهور.

- كذلك فإن معظم علماء الأنثروبولوجيا، لا يدخلون الصفات العقلية في حساب التصنيف بين الأعراق البشرية، ولقد برهنت الدراسة والبحث على أن الاستعداد الفطري، وعامل المحيط، هما اللذان يحددان نتائج امتحانات الذكاء والسلوك، ولو تفاوتت العلاقات بينهما، وغاية ما هنالك أن كل ما استند إليه الأنثروبولوجيون وجعلوه أساساً لتصنيف البشر إلى أعراق متميزة، هو الصفات الفيزيائية فقط أي التشريحية والغريزية معاً

- إن ما بين يدي المعرفة العلمية من وسائل حتى الآن، لا يسمح بوضع أساس للاعتقاد

بأن المجموعات البشرية، تختلف بقدراتها الطبيعية، من حيث الذكاء والتطور العاطفي. وما يوجد من بعض التفاوت البيولوجي بين أفراد من عرق ما، هو أكبر من التفاوت فيما بين الأفراد من عرقين مختلفين.

هكذا يتضح لنا أن اليهود عناصر غير متجانسة، على عكس ما يروج له اليهود.

ثالثاً: أقوال الدكتور أحمد نسيم سوسة: (٨٢)

في كتابه العرب واليهود في التاريخ (٨٣)، الذي هو بحق موسوعة علمية في المجال محل البحث، والذي اعتمد فيه الدكتور سوسة على أهم المصادر التاريخية الموثقة والتي تقع ضمن أقوال العلماء المسلمين متفردة في جوانب كثيرة عما يناظرها من آراء الأمر الذي جعلنا نخصها بعنوان خاص، فهي آراء تستند إلى بصمات من الاستقراء الواقعي تراثاً ومعاصرة.

يطرح الدكتور سوسة سؤالاً جوهرياً، يقول فيه: هل يكون اليهود جنساً أو عرقاً واحداً؟

ويجيب بقوله: «إن اليهود الذين يقدر عددهم بحوالي اثني عشرة مليون نسمة أو يزيد قليلاً، لا يتعدون كونهم طائفة دينية تضم شتى الأجناس واللغات والدماء، يسكنون في مواطن متباعدة فمنهم يهود الخزر

(الأتراك)» (٨٤)، ويلقي الدكتور سوسة الضوء عليهم فيبين أنهم «من أكبر الكتل المتهودة في أوروبا وهم من الأتراك المغول، وأنهم في بلاد الخزر الواقعة في جنوب روسيا، في جوار مصب نهر الفلجا في بحر الخزر (بحر قزوين)، ثم يقول: والخزر ومالكوهم كلهم يهود، وينقل العلامة سوسة عن المسعودي أن تهودهم كان سنة ١٧٠م، ثم جاءت حملة من الروس، فسلبت مملكتهم، وانتشر الخزر في روسيا وأوروبا الشرقية» (٨٥).

ثم يقول: ومنهم -أي اليهود- اليهود الألمان ذوا السحنة الجرمانية والشعر الأشقر، واليهود الاسبان، والبربر، ويهود الحبشة، واليهود السلاف (الروس والبلاد المجاورة لهم)، واليهود الصينيون، واليهود الزنوج، والهنود وغيرهم، وكل هؤلاء لا يمتون إلى قوم موسى أو فلسطين بأية صلة، غير صلة الدين، وهم متباعدون في الوطن وفي اللغة، وفي الثقافة وفي الجنس» (٨٦).

وهكذا يبطل هذا الكلام في جلاء تام انتماء اليهود إلى جنس أو عرق واحد، يتسم -حسب زعمهم- بنقاء ورقي، وإذا ادعى اليهود نقاءهم الجنسي، في بني إسرائيل خاصة، أي من نسل يعقوب عليه السلام، فعليهم التخلي عما لا يقل عن تسعة أعشار اليهود

المعاصرين، حيث لا نقاء ولا صفاء، ولكن الواقع المكذوب أنهم يسحبون حكمهم الواهم على اليهود عامة، فيصير الأمر أنها دعوى بلا مقدمات أو نتيجة، بعد هذا أقول: **تعقيب عام:**

إن اختلاف اللغات من العربية والعجمية والتركية والرومية وغيرها، واختلاف الألوان في الصور من البياض والسواد والحمرة، كل هذا ليس من فعل النطفة ولا من فعل الأبوين، فلا بد أنه من فاعل قامت الأدلة على أنه هو الله الحق الخلاق العليم، الذي جعل هذا آية من دلائل عظمته وقدرته، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

فهذا من أقوى الأدلة على المدبر الباري ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾، وقرأ حفص للعالمين بكسر اللام جمع عالم، أي أن العلماء هم الذين يفقهون ويبينون للناس أن هذه الاختلافات مع أن الأصل واحد دلالة وآية على قدرة الله ﷻ، وليست محل تفاصيل أو تفاخر وقرأ غير حفص بفتح اللام أي لكل الناس برهم وفاجرهم، لذا فإن الذين يرون أن الاختلاف في الألسن

والألوان دليل على ارتقاء البعض وانحطاط البعض الآخر هؤلاء ليسوا من العلماء بل من الجاهلين، ويكون جهلهم أتم حين يحملون الإنسان وزر لونه فيضعونه في درجة اجتماعية بسبب هذا اللون أو الجنس أو المكان الذي نشأ فيه الإنسان^(٨٧)

إذن فالاختلاف بين الخلق ليس محل تفاضل بل هو دليل قدرة الله تعالى وآية من آياته، وقد جاءت الأحاديث الدالة على أن اللغة أو اللون أو الأنساب ليست محل تفاضل بين البشر.

فَعَنْ أَبِي نُضْرَةَ، قَالَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَسْطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبْلَغْتُ، قَالُوا: بَلِّغْ رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟ قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟ قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟ قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ بَيْنَكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ - قَالَ: وَلَا أُدْرِي قَالَ: أَوْ أَعْرَاضَكُمْ، أَمْ لَا - كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

أُبْلِغْتُ، قَالُوا: بَلِّغْ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: لِيُبَلِّغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ^(٨٨).

فيه، فضلا عن لغة أمه وأبيه، وبالتالي مرد التفاضل إنما الأعمال.

كذلك من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبْيَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ ثَرَابٍ، لَيَنْتَهِينَ أَقْوَامٌ فَخَرَهُمْ بِرِجَالٍ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ"^(٨٩).

وقد جاء ضمن حديث يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه"^(٩١).

ولقد ابتدع المستشرقون مصطلح السامية هربا ومكابرة من نسبة حضارة المنطقة وشعوبها إلى العرب والعروبة، وهي محاولة مأكرة خبيثة استهدفت تاريخ العرب القديم وَسَبَّته إلى اسم قديم لا يعرف التاريخ الصحيح له مصدراً واضحاً.

كذلك من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ أُنْسَابَكُمْ هَذِهِ لَيْسَتْ بِسِيَابٍ عَلَى أَحَدٍ، وَإِنَّمَا أَنْتُمْ وَلَدُ آدَمَ، طَفُ الصَّاعِ لَمْ تَمْلُئُوهُ، لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِالذِّينِ أَوْ عَمَلٍ صَالِحٍ، حَسَبُ الرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ فَاحِشًا بَذِيًّا، بَخِيلًا جَبَّارًا"^(٩٠).

فما أُطلق عليه هجرات سامية يكاد يكون إجماعاً أنها انطلق من الجزيرة العربية، وأنها المهدي الأول لمن أُطلق عليهم مصطلح ساميين. يقول العالم الإيطالي موسكاتي: "بأن أغلب ما سمي بالهجرات السامية كانت دائماً وأبداً تنطلق من شبه الجزيرة العربية"^(٩٢).

وهذا يفيد أن الإسلام لا يقر بأن النسب أساس للتفاضل بين البشر، فلا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي، كذلك لون البشرية ليس أساساً للتفاضل، فلا فضل لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر، كذلك الكل يرجع إلى أب واحد هو آدم عليه السلام، فلا علاقة للإنسان بتحديد أمه أو أبيه أو المكان الذي سيولد

والغربيون يعرفون جيداً أن التوراة التي بين أيدي اليهود اليوم، إنما هي توراة مكتوبة بأيدي الأحبار، وأن صلتها بالتوراة الصحيحة مشكوك فيها، ولذلك فإن الاعتماد عليها في إقامة نظرية تعطي كل هذا القدر من التوسع والنمو والسيطرة في دوائر الثقافة والعلم والجامعات، هو أمر لا أساس له في منهج العلم الصحيح، لكن في

سبيل طمس التاريخ العربي السابق للإسلام، وإحياء العبرية وإعطاؤها رصيذاً زائفاً من الصلة باللغة العربية هو أكبر بكثير من حجمها الطبيعي.

ولقد أشار إسرائيل ولفنسون^(٩٣) إلى أهداف المستشرقين في دراسة اللغات السامية فقال: إن بحوث اللغات السامية وافية لا سيما العبرية فلهم فيها أبحاث جلية^(٩٤).

رغم ذلك فقد أجمع علماء اللغات السامية، من أمثال: بروكلمان ووليم برايت وغيرهما على أن اللغة العربية الفصحى هي بلا منازع أقدم صورة حية من اللغة السامية الأم^(٩٥).

ويؤكد د. ظاظا أننا نحتاج إلى إطلاق صيحة مطالبين بدرس أوسع وأعمق لتاريخ العبريين، لأنهم الأمة الوحيدة تقريباً التي كتبت تاريخها بيدها، بحسب هواها، ثم زعمت أن ذلك التاريخ قد أنزل من السماء، وأنه فوق الجدل والنقاش^(٩٥).

كما يؤكد أيضاً على قدم العرب في الجزيرة العربية وأن دراسة لغتهم وحضارتهم لم تأخذ حظها الوافي من الدراسة، فيقول: "ولو أننا ركزنا اهتمامنا على بحث الجانب الحضاري كله، من خلال دراسة مقارنة بين اللغة العربية واللغات القديمة، وهو بحث لم ينجز إلى الآن على جهة الاستقصاء

والإحصاء، لرأينا العجب العجيب من حيث أقدمية العرب في منطقتهم هذه، ولو أننا إلى جانب ذلك عكفنا على عاداتهم وتقاليدهم في الجاهلية، وعلى أسماء أصنامهم، ومقدساتهم؛ وعلى أمثالهم وأساطيرهم خرافاتهم، لتبين لنا أن الجاهلية الأخيرة لم تكن إلا مرحلة ضئيلة جداً من حياة العرب في أميتهم هذه قبل الإسلام بزمان سحيق يصعب علينا الحدس ببدايته، ولو أننا بالإضافة إلى ذلك كله عنيينا بحس باطن الأرض لأغراض غير التي ينشدها الباحثون عن النفط والمعادن، فلربما أسفر ذلك عن كشف تصحيح معرفتنا بتاريخ العرب القدماء وتزيدها دقة وتفصيلاً^(٩٦).

والقول أن الشعوب الأرض قد تفرغت من نوح عليه السلام فإن هذا المشهور من عند المسلمين، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَادَيْنَا نُوْحًا فَلَنَعْمَ الْمُجِيبُونَ ۝٧٥ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ۝٧٦ وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصفافات: ٧٥-٧٧].

يقول الطبري: "وجعلنا ذرية نوح هم الذين بقوا في الأرض بعد مهلك قومه، وذلك أن الناس كلهم من بعد مهلك قوم نوح إلى اليوم، إنما هم ذرية نوح، فالعجم والعرب أولاد سام بن نوح، الترك

والصقالبة والخزر أولاد يافث بن نوح
والسودان أولاد حام بن نوح، وبذلك جاءت
الآثار ثم ذكر الأحاديث التي تؤيد ذلك فقال:
عن قتادة عن الحسن، عن سمرة، عن
النبي ﷺ، في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ
الْبَاقِينَ﴾ قال سام وحام ويافث.

حدثنا بن بشر، قال: ثنا يزيد، قال ثنا
سعيد عن قتادة، في قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ
هُمُ الْبَاقِينَ﴾ قال: فالناس كلهم من ذرية
نوح.

حدثنا علي، قال ثنا أبو صالح، قال
ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، في
قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ يقول:
لم يبق إلا ذرية نوح. (٩٧)

إن الإسلام لا ينظر إلى الأنساب ولا
يعلق عليها أحكام التفاضل بين الخلائق،
فالناس بنو آدم وآدم من تراب وأكرم الناس
عند الله أتقاهم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ
مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ
اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

ودعوى اليهود بأنهم شعب حافظ
على نقاد الدم وأنه لم يختلط بغيره من
الشعوب، فهذا أمر لا يقبله عقل ولا يقره
واقع، فما زال الناس يختلط بعضهم

ببعض، كما أن التاريخ يثبت خلاف هذه
الدعوى التي كان الهدف منها هو إثبات
حق مزعوم لهم في فلسطين.

نتائج البحث:

إن كان لكل بحث نتائج، فإن هذا
البحث تكمن أبرز نتائجه فيما يلي:

١ - دعوى النقاء العرقي لأي أمة أو
شعب، إن هي إلا فرضيات ردها
العلم والعلماء، كما أن تقسيم البشر
بناء على الصفات الجسمانية الظاهرة
ليس صحيحا، وغير متفق عليه علميا،
كذلك اللغة لا تصلح لتقسيم
الشعوب.

٢ - زعم التفرد والتميز يلغي إمكانية الحوار
مع الآخر، لأن من يرى نفسه متفوقا
على الآخرين ويدعي أن الإله منحه
عهداً خاصاً به دون غيره، وأن هذا
العهد لا يزول ولا يتبدل، يجعل مثل
هذه الشخصية تستعلي وتعتقد أنها في
غنى عن الآخرين، فلا يكون لها مكان
في عالم البحث والمناظرة.

٣ - إلتقت أهداف الاستعمار بالأهداف
الصهيونية فجاء طرح النظرية السامية
في عالمنا الإسلامي على أنها نتاج
منهج علمي، وهي في حقيقتها

أسلوب من أساليب الاستعمار وتبرير للسيطرة على الشعوب التي زعموا أنها أقل تفوقاً.

٤- المصادر اليهودية صنفت البشرية بناء على اعتبارات سياسية وثقافية وجغرافية، وكتبة التوراة تعمدوا التحريف والتزوير للحط من شأن الشعوب الأخرى وإعلاء شأن اليهود، وذات الأمر أشنع عند كتبة التلمود وأقوال حاخاماتهم، وذلك أن مصطلح السامية لا يستند إلا على مصادر يهودية، أفقدها البحث الجاد مصداقيتها تحريفاً ووضعاً وزيفاً وبطلاناً.

٥- يعتقد اليهودي بناء على فتاوى الحاخامات بأنه غير ملزم بأي شريعة أو قانون في تعامله مع غير اليهودي، وبالتالي فله أن يسرقه أن يتتهك عرضه وأن يفعل به ما يشاء!

٦- لقد ثبت أن دعوى معاداة السامية قضية سياسية يهدف اليهود من خلالها إلى تبرير اغتصاب أرض فلسطين، وتبرير للعدوانية اليهودية تجاه الشعب الفلسطيني قتلاً وترويعاً وتخريباً وانتهاكاً للحرمات والمقدسات، وقد تبين أن الصهيونية ما كانت لتنجح في أهدافها

إلا باعتمادها وتعاونها مع من دأبت تسميتهم بأعداء السامية، واستخدام بعض الحاخامات كأبواق تعلن بين الناس أن قوماً ما، هم أعداء السامية.

٧- لقد حطم الإسلام نظريات الاستعلاء العنصري وكشف زيفها من خلال تأكيده على وحدة الجنس البشري والأخوة الإنسانية، وفي تطبيق هذا عملياً اختلط المسلمون بغيرهم من الشعوب حضارة وتزواجاً ومعاملات ومعاهدات

٨- لقد أكد الإسلام منذ بزوغ فجره على وحدة الجنس البشري والأخوة الإنسانية وهذا ما جاءت به الأديان جميعاً قبل أن تعبت بعض الأيدي البشرية الأثمة بنصوصها، ويستثنى من هذا القرآن الكريم الذي أنزله الله ووعد بحفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

هذا وبالله التوفيق؛ وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأعظم وعلى آله وصحبه وسلّم، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

- (٨) سميث، روبرتسن، ديانة الساميين، ترجمة عبد الوهاب علوب، المكتبة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، د.ط، ص ٨.
- (٩) يُنظر: الكتاب المقدس، سفر التكوين، ١٠، ١-٣٢.
- (١٠) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين بيروت، ٢٠٠٨م، ط ٢، ج ١، ص ٢٢٤، نقلاً عن المستشرق كارل بروكلمان.
- (١١) بياوي وليم وهبه، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ط ٢، ج ٨، ص ٢٣٦.
- (١٢) اللواساني، شابور، تنفيذ النظرية القومية الآرية والسامية التركية، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي بيروت، ٢٠٠٥م، ط ١، ص ٢٥.
- (١٣) علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ١، ص ٢٢٣.
- (١٤) تصدرة شركة مريام وبستر Merriam webster inc الأمريكية، انظر: ياسين سويد، قاموس وبستر- إساءات للعرب والمسلمين، جريدة النهار، العدد ٢٢٢٦١، التاريخ ٢٩/٠٣/٢٠٠٥م.
- (١٥) المصدر السابق نفسه نقلاً عن القاموس، ٢٠٠٢م، ط ٢، ص ٤٠.
- (١٦) المسيري عبد الوهاب محمد، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق القاهرة، ١٩٩٩م، ط ١، ص ٢٣٣ بتصرف.
- (١) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليلي بن أحمد (ت ١٧٣هـ / ٧٨٩م)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مطابع الرسالة، الكويت، ١٩٨٠م، د.ط، مادة كنع، ج ١، ص ٢٠٥.
- (٢) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم، لسان العرب، (تحقيق: فحبة من العاملين بدار المعارف)، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٠م، د.ط، مادة كنع، ج ٤٤، ص ٣٩٤٠.
- (٣) المصدر نفسه، باب السين، مادة كنع، ج ٤، ص ٢١٦٠.
- (٤) عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة، ٢٠٠٨م، ط ١، ج ٢، ص ١٠٢١.
- (٥) موسكاتي، سبتيانو، الحضارات السامية القديمة، (ترجمة: السيد يعقوب بكر)، دار الرقي بيروت، د.ط، ص ٤٢. ولفنسون، إسرائيل، تاريخ اللغات السامية، تاريخ اللغات السامية، ترجمة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (ط ١)، ص ٢.
- (٦) موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ص ٢٣٩.
- (٧) المصدر السابق نفسه.

(١٧) الكيالي، عبد الوهاب (ت ١٩٨١م)، وآخرون، موسوعة السياسة، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٤م، د.ط، ج ٥، ص ٣٧٩ بتصرف.

(١٨) دعم الألماني ماكس موللر max muller عام ١٨٦١م الاعتقاد بأن أصل الآريين

من آسيا، وأصبح هذا الاعتقاد واسع الانتشار إلى أبعد الحدود، وأبدى موللر بتغيير رغبته بتغيير المصطلح من هندي-أوربي وهندي-جرماني إلى الآريين، وذلك على أساس أن الجماعات التي غزت الهند، والتي كانت تتكلم اللغة السنسكريتية، كانت تسمى نفسها (آريا arya)، وبناء على هذا الاعتقاد بوجود لغة آرية قديمة كان يعني ضمناً وجود جنس آري، وهذا هو الجنس الذي تفرع عنه الهنود والفرس والإغريق والرومان والعناصر السلافية والكلت-أي مجموعة أوربية تستخدم اللغة الكلتية-والألمان، ثم عاد وتراجع عن ذلك وأكد أن اصطلاح (آري) لا يتعدى كونه مجرد اصطلاح لغوي، وليس له أي مدلول جنسي. كوماس، جوان، خرافات عن الأجناس، ترجمة: محمد رياض، مكتبة نهضة مصر القاهرة، الكتاب من مطبوعات اليونيسكو، د.ط، ص ٦٢.

(١٩) العهد القديم هو في مصطلح النصارى، يطلقونه على مجموعة الأسفار التي كتبت

قبل عهد المسيح ﷺ، تميزا بينها وبين العهد الجديد، الذي يزعمون أن الرب قطعة من بني إسرائيل على يد المسيح ﷺ. البار، محمد علي، المدخل لدراسة التواة والعهد القديم، ١٩٩٠، دار القلم والدار الشامية، دمشق، ط ١، ص ١١١.

(٢٠) يعتقدون أن موسى هو كاتب ما يسمى بالأسفار الخمسة الأولى، نحن المسلمين نؤمن بالتوراة التي أنزلها الله على نبيه موسى ﷺ، ولا علاقة لموسى ﷺ في كتابتها، وإنما وظيفته هي البلاغ والإنذار؛ وظيفة الأنبياء والمرسلين جميعاً، ونؤمن أيضاً بأن هذه التوراة التي بين أيديهم اليوم قد حرفت لقيام الأدلة العلمية بإثبات هذا.

(٢١) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج ٥، ص ٨٦.

(٢٢) المرجع في ذلك هو موقع وزارة الخارجية الإسرائيلية.

(٢٣) النصوص الدينية التي لا يُدخل عليها أحد أي تعديل، تقول رداً عليهم: كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الرب معنا؟ حقاً إنه إلى الكذب حولها قلم الكتبة الكاذب "أرميا ٨: ٨"، وفي موضع آخر: أما وحي الرب فلا تذكره بعد لأن كلمة كل إنسان تكون وحيه، إذا قد حرفتكم كلام الإله الحي رب الجنود إلهنا أرميا ٢٣: ٣٦.

- (٣٤) شاحك، التاريخ اليهودي- الديانة اليهودية، ترجمة صالح علي سوداح، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥م، ط١، ص٦٢-٦٣.
- (٣٥) فتاح، عرفان عبد الحميد، اليهودية- عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار عمان، ٢٠٠١م، ط١، ص١٥٩.
- (٣٦) شاحك، التاريخ اليهودي- الديانة اليهودية، ص٦٢-٦٣.
- (٣٧) كمال، رنجي، دروس اللغة العبرية، مطبعة جامعة دمشق، ط٣، ص٤٣.
- (٣٨) كمال، دروس اللغة العبرية، ص٤٤.
- (٣٩) الأرثوذكس: أصوليو اليهود، وهم الامتداد الحديث لليهودية الحاخامية التلمودية، ومصطلح أرثوذكس مصطلح نصراني الأصل، يعني (الاعتقاد الصحيح) وقد أطلق هذا المصطلح على اليهود أول مرة في إحدى المجلات الألمانية عام ١٧٩٥م، للإشارة إلى اليهود المتمسكين بالشرعية، المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية، ج٥، ص٣٨٤.
- (٤٠) خان، ظفر الإسلام، التلمود- تاريخه وتعاليمه، دار النقاش بيروت، ١٩٨٩م، ط٧، ص٢٩.
- (٤١) نصر الله، يوسف، الكنتز المرصود في قواعد التلمود، دار القلم دمشق، ١٩٨٧م، ط١، ص٥٠.
- (24) mfa.gov.il /mfaar/ information Nnaboutisrael /thejewishreligion /thejewishholyscriptures.
- (٢٥) هرتزل، تيودور (١٩٠٤م)، يوميات هرتزل، ترجمة: علي رمضان فاضل علي، مكتبة الشروق القاهرة، ٢٠١٠م، ط١، ص٣٣.
- (٢٦) وفي توراتهم هذا الوصف: "وكان الرب قد قال لموسى: قل لبني إسرائيل: أنتم شعب صلب الرقبة" (سفر الخروج: ٣٣: ٥).
- (٢٧) نفس النسب هذا نجده أيضاً في (سفر التكوين ١١: ١١/٢٧).
- (٢٨) جرجس، نجيب، تفسير الكتاب المقدس- شرح سفر التكوين، د.ط، ص٢٣٤-٢٣٥ بتصرف.
- (٢٩) سليمان، توفيق، أسطورة النظرية السامية، دار دمشق، دمشق، د.ط، ص١٢٧ بتصرف.
- (٣٠) توما، أميل، الصهيونية المعاصرة، الدار العربية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٢م، د.ط، ص٦٣.
- (٣١) جارودي، روجيه (ت ٢٠١٢م) الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م، ط٤، ص٧٥.
- (٣٢) عبد العليم، مصطفى كمال، وراشد، سيد فرج، اليهود في العالم القديم، دار القلم دمشق، ١٩٩٥م، ط١، ص٢١.
- (٣٣) المسيحي، موسوعة اليهود واليهودية، ج٥، ص١٢٥.

- (٤٢) المصدر السابق نفسه، ص ٥٠.
- (٤٣) المصدر السابق نفسه، ص ٥١.
- (٤٤) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ١٠.
- (٤٥) المعدي، الحسيني، أسرار التلمود، دار الكتاب العربي دمشق، ٢٠٠٦م، ط ١، ص ٣٤٤.
- (٤٦) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ١٢٠.
- (٤٧) المعدي، أسرار التلمود، ص ٣٧٦.
- (٤٨) نصر الله، الكنز المرصود، ص ٧١.
- (٤٩) المعدي، أسرار التلمود، ص ٣٧٦.
- (٥٠) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ١٢٠.
- (٥١) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ١٢٢.
- (٥٢) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ١٢٢-١٢٤ بتصرف.
- (٥٣) المعدي، أسرار التلمود، ص ٤٢١.
- (٥٤) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ٣٥.
- (٥٥) المصدر السابق نفسه، ص ٤٣٥-٤٣٦.
- (٥٦) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج ٥، ص ١٥١.
- (٥٧) المعدي، أسرار التلمود، ص ٢٤١.
- (٥٨) رابكن، الدكتور ياكوف، المناهضة اليهودية للصهيونية، ترجمة: دعد عناب
- عائدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦م، ط ١، ص ١٨.
- (٥٩) نصر الله، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ص ٣٢-٣٤.
- (٦٠) هرتزل، يوميات هرتزل، ص ١١٥.
- (٦١) جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ص ٧٥.
- (٦٢) جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ص ٨٠.
- (٦٣) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ٣٤-٣٥.
- (٦٤) حركة حيد habad: (حيد) اختصار للكلمات العبرية الثلاث: "حوخوماه" و"بيناه" و"دعت"، أي الحكمة، والفهم والمعرفة، أسس هذه الحركة شنياءور زلمان في روسيا البيضاء في قرية لوبافيتش (ولذا يشار إليها) أحيانا على أنها "حركة لوبافيتش"، تركز حركة حيد على التوراة والتأمل العقلي، وهي حركة عنصرية ولها تأثير واسع داخل وخارج (إسرائيل)، وهي منظمة ثرية للغاية، ومن أهم أتباع حيد أثنان من رؤساء دولة إسرائيل السابقين هما زلمان شازار وأفريم كاتزير. المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج ٥، ص ٣٦٤.
- (٦٥) حسيد hased: حسيد كلمة وردت في العهد القديم وتشير إلى الرجل التقى الثابت على إخلاصه للإله وإيمانه به،

- وقد استخدمت هذه الكلمة بعد ذلك للإشارة إلى جماعات من مؤيدي التمرد الحشموني كانت تتسم بالحماس الديني والتقوى (القرن الثاني قبل الميلاد)، ثم استخدمت للإشارة إلى الحركة الحسيدية التي نشأت في بولندا في القرن الثامن عشر، وهذا هو الاستخدام الشائع في الوقت الحالي. المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، ج ٥، ص ٣٥٢.
- (٦٦) شاحك، التاريخ اليهودي-الديانة اليهودية، ص ٤٣-٤٤.
- (٦٧) مرادفة لكلمة حاخام، بمعنى زعيم ديني.
- (٦٨) توما، الصهيونية المعاصرة، ص ٦٥.
- (٦٩) رابكن، الدكتور ياكوف، المناهضة اليهودية للصهيونية، ص ٢٥.
- (٧٠) المصدر السابق نفسه، ص ٣٩.
- (٧١) شاحك، إسرائيل، عنصرية إسرائيل بالوثائق والأرقام والأسماء، ترجمة: خليل فريجات، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط ١، ص ٣١٠.
- (٧٢) المصدر السابق نفسه، ص ٣٠٧.
- (٧٣) الزغبى، أحمد بن عبدالله بن إبراهيم، العنصرية اليهودية وأثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٨م، ط ١، ص ٦٤.
- (٧٤) كumas، خرافات عن الأجناس، ص ٢٣.
- (٧٥) حقي، ممدوح (ت ٢٠٠٢م)، العنصرية والأعراق أكبر كذبة في تاريخ البشرية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦١م، د.ط، ص ١٣.
- (٧٦) كumas، خرافات عن الأجناس، ص ١٧.
- (٧٧) بويد وليام، وآزيموف إسحاق، ترجمة: إبراهيم عبود، الأجناس والشعوب، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ١٩٦٠م، د.ط، ص ٢٣-٢٥.
- (٧٨) نستورخ، م، أجناس البشرية، ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١م، د.ط، ص ٩٦.
- (٧٩) اللواساني، شابور، تفنيد النظرية القومية والآرية والسامية والتركية، ترجمة: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي بيروت، (٢٠٠٥م)، ط ١، ص ٤٠.
- (٨٠) كumas، خرافات عن الأجناس، ص ٢٣.
- (٨١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٥.
- (٨٢) الدكتور أحمد سوسة مهندس ومؤرخ وكاتب عراقي، ولد سنة ١٩٠٠م وتوفي ١٩٨٢م، في مدينة الحلة، من تأليفه: «في طريق الإسلام» و«العرب واليهود في التاريخ» و«ملاح من التاريخ القديم ليهود العراق». موسوعة ويكيبيديا الحرة على الانترنت.
- (٨٣) العربي للإعلان والنشر والطباعة، بغداد، ١٩٧٢م.
- (٨٤) العرب واليهود في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٣٥/٣٣٧.

- (٨٥) العرب واليهود في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٣٥/٣٣٧.
- (٨٦) العرب واليهود في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٣٩.
- (٨٧) دويدار، بركات عبد الفتاح، المؤتمر العالمي الثاني لتوجيه الدعوة وإعداد الدعوة، النزعات والدعوات القومية الشيعية منشؤها وتأثيرها في تفرق الأمة الإسلامية وذهاب ريجها، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص ١٢.
- (٨٨) الإمام أحمد، المسند، حديث ٢٣٤٨٩، ج ٢٨، ص ٤٧٤.
- (٨٩) الإمام أحمد، المسند، حديث ٨٧٣٦، ج ١٤، ص ٣٤٩.
- (٩٠) الإمام أحمد، المسند، حديث ١٧٣١٣، ج ٢٨، ص ٥٤٨.
- (٩١) النووي، محيي الدين يحيى بن شرف ابن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة بيروت، ١٩٩٧م، ط ٤، حديث ٦٧٩٣، ج ١٧، ص ٢٣.
- (٩٢) موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ص ٥٣.
- (٩٣) ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ص ٢٥.
- (٩٤) ظاظا، حسن، الساميون ولغاتهم القديمة، تعريف بالقربات اللغوية والحضارية عند العرب، دار القلم والدار والشمالية، بيروت، ١٩٩٠م، ط ٢، ص ١٦.
- (٩٥) المصدر السابق نفسه، ص ٥٩.
- (٩٦) ظاظا، الساميون ولغاتهم القديمة، ص ١٣٤.
- (٩٧) الطبري، أبو جعفر محمد بن حرير (ت ٣١٠ هـ/٩٢٣م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، الجيزة، ٢٠٠١م، ط ١، ج ١٩، ص ٥٦٠.

al- Meezan

For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (5), Number (2), Ramadan (II), 1439, June 2018

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. Abdelbaset A. Marashdeh	AL al-BAYT University
Prof. Yaser A. al-Hourani	The World Islamic Science & Education University
Dr. Abdelmaksoud H. Abdelmaksoud	The World Islamic Science & Education University
Dr. Abd'alRa'ouf A. Bani Issa	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.Jbreel Al-Saoudi



Arabic Language Editor

Dr.Atef Dweikat

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 (5), Number (2), Ramadan (II), 1439, June 2018

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 (5), Number (2), Ramadan (II), 1439, June 2018

ISSN 2311-097X