



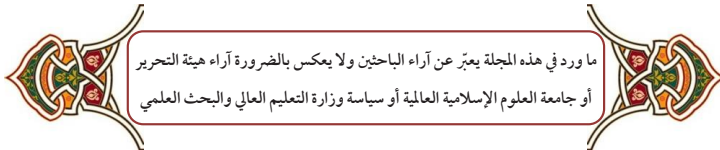
الميزان

للدراسات الإسلامية والقانونية

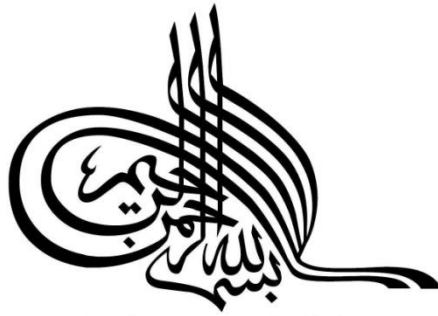
مجله علمية عالمية محكمة

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

المجلد الثاني - العدد الثاني: شعبان ١٤٣٦هـ / حزيران ٢٠١٥م



ما ورد في هذه المجله 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 الثاني - العدد الثاني: شعبان ١٤٣٦هـ / حزيران ٢٠١٥م

رئيس هيئة التحرير

أ.م.م. محمود علي السركاوي

هيئة تحرير المجلة

(مرتبة هجائياً)

أ.د. بسام العموش	الجامعة الأردنية
أ.د. زياد أبو حماد	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. غازي أبو عرابي	الجامعة الأردنية
أ.د. قحطان الدوري	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد الزغول	جامعة مؤتة
أ.د. نواف كنعان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائياً)

أ.د. أحمد هليل	قاضي القضاة
أ.د. أحمد الخمليشي	دار الحديث الحسنية / المملكة المغربية
أ.د. جاسم علي سالم الشامي	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. ليلي فاروق عابدين



المحرر اللغوي / اللغة العربية

د. حسين مصطفى غوانمة

أمانة سر المجلة

تنضيد وإخراج

أمل عاهد الغانم

ساعد في الإخراج

فأطمة عبد الله عطيات



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

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

أهداف المجلة:

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

دائرة اهتمام المجلة:

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

شروط عامة للنشر:

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

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المُقدّم 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 الترتيب المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغمط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقيم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطلع كل منهما على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

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

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

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

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

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

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

طريقة التوثيق:

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

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

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

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

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

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

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

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان 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 يُوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦- النقل من الصحف:

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

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

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

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

٧- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

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

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (مُوجزة).
- 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 - يُقدم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسخ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلآت 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)

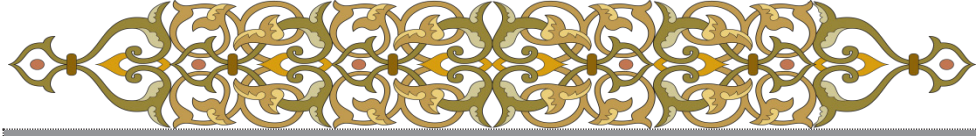
البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo



محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث/ الباحثون
٢٩٦-٢٥٥	الاعتراض الإداري في تقدير الضريبة على الدخل	د. سليم سلامة حتاملة
٣٢٤-٢٩٧	الحديث الباطل عند الإمام أبي حاتم الرازي: دراسة تطبيقية من خلال كتاب «العلل» لابنه عبدالرحمن	د. أحمد عبدالله أحمد د. رياض حسين عبداللطيف
٣٦٩-٣٢٥	موقف متأخري المعتزلة من المعجزات والكرامات بين النفي والإثبات	د. محمد عيسى الكساسبة
٣٩٢-٣٧١	اختيارات الإمام الشرنبلالي في «المراقي»	د. صلاح محمد سالم أبو الحاج
٤٢٨-٣٩٣	الضوابط الشرعية لعمل المرأة في الإعلام المرئي	د. سناء جميل علي الحنيطي
٤٦٧-٤٢٩	التكييف القانوني لعقد استشارة المحامي في القانون الأردني دراسة تحليلية تطبيقية	د. خالد رضوان السمامعة
٤٩٤-٤٦٩	التوصيف الفقهي لعلاقة حملة الوثائق بصندوقهم في التأمين الإسلامي	د. موسى مصطفى القضاة





الاعتراض الإداري في تقدير الضريبة على الدخل

د. سليم سلامة حتملة *

تاريخ قبول البحث: ١٣ / ١ / ٢٠١٥ م

تاريخ وصول البحث: ١٦ / ١ / ٢٠١٤ م

ملخص

إن حق التقاضي مكفول للجميع، (المادة ١٠١ من الدستور الأردني) وقد أوضح- تطبيقاً لهذا النص- قانون ضريبة الدخل والأنظمة والتعليمات الصادرة بمقتضاه الإجراءات والأوضاع اللازمة لممارسة هذا الحق، والمتمثل باللجوء إلى جهات التقاضي المختلفة على اختلاف طبيعتها.

ومن بين الجهات التي تم تحديدها لفض المنازعات في نطاق تقدير مبلغ الضريبة على الدخل ما يعرف بهيئة الاعتراض، بحيث تختص بنظر وحل الخلافات الناشئة بين المكلف ودائرة ضريبة الدخل المختصة قبل عرضه على جهة القضاء، وإنهاء الخلافات في مراحلها الأولى إذا توافرت أسباب قانونية أو واقعية تبرر ذلك، من خلال اتباع جملة من الإجراءات للوصول إلى قرار صحيح.

وقد شكّلت هذه الخطوة ضمانة مهمة للمكلف تتمحور حول رد الإدارة الضريبية عن الخطأ، وإبعادها عن التعسف في استخدام سلطتها أثناء تقدير وربط الضريبة على الدخل. ويعد إنشاء مثل هذه الهيئات من الأفكار المستحدثة في نطاق قانون ضريبة الدخل، حيث لجأ إليها المشرع الأردني لتساهم في تنظيم العلاقة بين الإدارة الضريبية والمكلف، من خلال الوصول بقراراتها إلى صيغة مشتركة يقبلها أطراف العلاقة تتمثل في تقريب وجهات النظر بين المكلف والإدارة الضريبية.

Abstract

Everybody has the right to litigate in reference to article 101 of the Jordanian Constitution. In application of this article, the Income Tax Regulation and the instructions issued accordingly, clarify the procedures and conditions that are required to practice this right by resorting to the various entities of litigation.

* أستاذ مشارك، قسم القانون المقارن، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Among the entities that have been specified to resolve disputes within the scope of assessing the amount of the income tax is what is known by the Objection Authority. This Authority looks into and resolves disputes between the taxpayer and the Income Tax Department before resorting to the law. It is also concerned in settling disputes in their early stages if legal or realistic reasons existed to justify that. This is conducted through the adoption of a number of procedures in order to reach the right decision.

This procedure functions as a vital measure to ensure the credibility of the Tax Administration by preserving a balanced usage of its authority during the estimation of the income tax. In fact, the Jordanian legislator made use of such newly initiated entities in organizing the relationship between the Tax Administration and the taxpayer through reaching a combined formula accepted by these parties by bridging the gap in their points of view.

المقدمة:

شرعية ربط الضريبة على الدخل، ومهمة هيئة الاعتراض هي البحث في مدى تطبيق الإدارة الضريبية للقوانين عند نظر وعاء الضريبة محل النزاع، ليصار بعد ذلك إذا ثبت عدم شرعية ربط الضريبة إلى الحكم بإلغائها كلياً أو جزئياً.

ومن نافلة القول، إن دراسة موضوع الاعتراض الإداري في ربط الضرائب على الدخل، له أهمية نظرية وواقعية، فمن المعروف أن الضرائب على الدخل من أكثر أنواع الضرائب إثارة للمنازعات بين المكلفين

يُقصد بالاعتراض الإداري في مجال ربط الضرائب على الدخل، تلك المنازعات التي تُرفع أمام هيئات الاعتراض بمناسبة قيام الإدارة الضريبية بإحدى العمليات الإدارية أو القانونية أو المحاسبية التي يتمخض عنها ربط الضريبة على الدخل. فمن المعلوم أنه للوصول إلى ربط الضريبة ينبغي توافر الوعاء المناسب لها بحيث يأتي لاحقاً تطبيق السعر المحدد قانوناً على صوافي الإيرادات الخاضعة للضريبة، والمتفحص لهذا المفهوم، فإنه يستخلص أن المنازعة تكمن في صحة أو

والإدارة الضريبية نتيجة لتدخل الإدارة المستمر في معرفة مداخيل الأفراد والخوض في معرفة نتائج أعمالهم وأنشطتهم المالية، فضلاً عن أن التشريعات الضريبية تتميز بكثرة التعديلات في أحكامها مما يؤدي إلى تعدد نصوصها وتعقيدها، وبالتالي صعوبة فهمها وتطبيقها.

وقد حاول المشرع الأردني حل هذه الخلافات عن طريق الإدارة الضريبية بأن أجاز تقديم اعتراض إلى (هيئة الاعتراض الإداري) الخاصة بنظر النزاع، قبل عرضه على جهة القضاء الضريبي المختصة بهدف تخفيف العبء عن كاهل القضاء، وإنهاء الخلافات في مراحلها الأولى، توفيراً للوقت والجهد لطرفي العلاقة (المكلف والإدارة الضريبية)، انطلاقاً من أهداف المشرع الضريبي المالية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية.

وتحقيقاً لذلك، فقد أجاز قانون ضريبة الدخل الأردني لكل مكلف أن يعترض إدارياً على قرار ربط الضريبة أمام هيئة الاعتراض إذا وجد خطأ قانونياً أو مادياً، لكي يتسنى للهيئة أن تراجع موقف الإدارة الضريبية قبل أن يلجأ إلى القضاء للطعن بقرارات ربط الضرائب على الدخل، وعلى

هذا الوجه يقدم المكلف اعتراضه موضحاً الخطأ الذي وقعت فيه الإدارة الضريبية أثناء التقدير، والأسباب القانونية أو الموضوعية التي يستند إليها في اعتراضه، بهدف دفع الإدارة مصدرة قرار التقدير إلى مراجعة قرارها في نطاق اختصاصها الموضوعي؛ لوجود أسباب قانونية أو واقعية تحملها على إعادة النظر بقراراتها.

وتعد هذه الخطوة من الضمانات المقررة للمكلف في رد الإدارة الضريبية إلى جادة الصواب من حيث إبعادها عن التعسف في استخدام سلطتها في ربط الضريبة، ولكن يجب ألا نبالغ في أهمية عمل هيئة الاعتراض المشكلة إدارياً بموجب قرار صادر عن المدير المختص، من حيث إنها قد لا تعترف بما وقع من الإدارة الضريبية من خطأ، فضلاً عن أن المكلفين لا يطمثون على حقوقهم عند الاعتداء عليها، عندما تُعطي الإدارة سلطة نظر اعتراضاتهم والبت فيها.

مشكلة البحث وفرضياته:

يعد حق التقاضي من الحقوق الأساسية التي كفلها الدستور الأردني، ونظراً لاعتبار الاعتراض الإداري إجراءً شرطاً سابقاً لحق اللجوء إلى القضاء الضريبي، وضمانة من الضمانات التي تعيد التوازن بين الإدارة

أهمية البحث:

يعد موضوع الاعتراض الإداري، من الموضوعات المهمة باعتباره أحد الوسائل الفاعلة في إنهاء المنازعات الضريبية، التي اعتبر المشرع اللجوء إليها شرطاً من شروط الطعن بقرارات ربط الضريبة على الدخل أمام محكمة البداية الضريبية، كما تعد ضماناً من الضمانات المهمة المقررة للمكلف في رد الإدارة الضريبية إلى جادة الصواب لجهة إبعادها عن التعسف في استخدام صلاحياتها.

نطاق البحث:

تقتصر الدراسة على بحث موضوع الاعتراض الإداري كمرحلة من مراحل إنهاء النزاع بين المكلف بدفع الضريبة والدائرة المختصة في ربط الضرائب على الدخل، من خلال نصوص التشريع في قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

منهج البحث:

استخدم الباحث منهجين، المنهج الوصفي القائم على وصف الأحكام القانونية النازمة لهيئة الاعتراض وبيان حدود اختصاصها والإطار التنظيمي والقانوني لها، والمنهج التحليلي، فقد قامت هذه الدراسة على تحليل النصوص القانونية الواردة في

الضريبة والمكلف، وجدنا أن المشرع الأردني لم يول اهتمامه الكافي لجهة تنظيم هذه المرحلة من مراحل التقاضي، ولم يحدد معالمها على الوجه اللازم من حيث تشكيل هيئة الاعتراض، والإجراءات، ونطاق صلاحياتها، ومدى حجية قراراتها في إنهاء النزاع الدائر بين المكلف ودائرة ضريبة الدخل، لهذه الأسباب ارتأينا دراسة هذا الموضوع، وقد طرحت هذه الدراسة جملة من الفرضيات كان أهمها:

١. ما هي طبيعة مرحلة الاعتراض الإداري وأساسها القانوني؟
٢. ما هي أهم الإجراءات الواجبة الاتباع أمام هيئة الاعتراض؟
٣. ما هي طبيعة الجهة المختصة بنظر الاعتراض الإداري؟
٤. ما مدى توافق تشكيل واختصاص هيئة الاعتراض مع القانون؟
٥. هل يعد اللجوء إلى هيئة الاعتراض من الوسائل التي تحفظ حقوق المكلف وتعيد التوازن لعلاقته مع دائرة ضريبة الدخل. وهل الاعتراض الإداري ينهي النزاع الدائر بين المكلف ودائرة ضريبة الدخل؟ ماهي حدود صلاحيات الهيئة في نظر الاعتراض والفصل فيه ونطاق حجية قراراتها؟

القضائية في قرارات تقدير ضريبة الدخل في مرحلتي البداية والاستئناف، ولم يتعرض بالدراسة إلى بحث موضوع الاعتراض الإداري.

أما موضوع دراستنا فقد دار حول الاعتراض الإداري من حيث بيان أحكام الاعتراض وأهميته، وطبيعة عمل الهيئة والقرار الصادر عنها، وإجراءات التقاضي، والآثار المترتبة على قرار هيئة الاعتراض وإعلانها وتنفيذها بحق الأطراف المتخاصمين.

٣. حمدي قبيلات، بحث بعنوان الطعن بقرارات ضريبة الدخل في ضوء قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥، مجلة الحقوق الكويت، ٢٠٠٦. جاءت هذه الدراسة لتوضيح طرق الطعن القضائية بقرارات ضريبة الدخل، باعتبار قرارات مقدر ضريبة الدخل مرحلة أولى من مراحل التقاضي، كما استقرت على ذلك أحكام محكمة التمييز، ثم استئناف وتمييز قرارات المقدر بالصورة التي استقرت عليها، كل ذلك في ضوء قانون ضريبة الدخل الملغى بموجب القانون الحالي رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩. حيث الاختلاف البين في مجمل الأحكام النازمة للاعتراض على تلك القرارات.

قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩، والأنظمة الصادرة بالاستناد إليه، والآراء الفقهية واجتهادات القضاء لإبراز دور الهيئة المشار إليها، باعتبارها أحد الضمانات التي تكفل حق المكلف عند نظرها للنزاعات الناشئة بينه وبين الإدارة الضريبية.

الدراسات السابقة:

١. موفق محاميد، بحث بعنوان الطبيعة القانونية لقرار تقدير ضريبة الدخل، دار الثقافة، عمان، ٢٠٠١. تعرّض الباحث إلى دراسة الطبيعة القانونية لقرار التقدير الصادر عن المقدر في ضوء قانون ضريبة الدخل، مستعيناً بموقف الفقه والقضاء اللذين استعانا بدوريهما بالمعيار الشكلي والموضوعي لتحديد طبيعة قرار المقدر القانونية.

أما موضوع دراستنا، فقد دار حول الاعتراض الإداري من حيث بيان أحكام الاعتراض وأهميته، وطبيعة عمل الهيئة والقرار الصادر عنها، وإجراءات التقاضي، والآثار المترتبة على قرار هيئة الاعتراض وإعلانها وتنفيذها بحق الأطراف المتخاصمين.

٢. فيصل العاني، بحث بعنوان قرارات تقدير ضريبة الدخل وطرق الطعن فيها قضائياً، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، عمان، ٢٠١٠. تعرّض الباحث إلى دراسة طرق الطعن

ولتسليط الضوء على مدى أهمية عمل هيئة الاعتراض، ارتأينا دراسة هذا الموضوع المستحدث في قانون ضريبة الدخل الجديد.

المبحث الأول: أحكام الاعتراض الإداري وأهميته.

من المعلوم أن ضريبة الدخل تربط على ما تبقى من الدخل الإجمالي بعد تنزيل المصاريف المقبولة، والخسارة المدورة، والإعفاءات الشخصية، والتبرعات المدرجة في الإقرار المقدم من المكلف إذا قبلته دائرة الضريبة على الدخل، وللدائرة الحق في تعديل أو تصحيح الإقرار بناء على البيانات والمستندات المؤيدة له، ولها في حالة الامتناع عن تقديم الإقرار أن تقدر مبلغ الضريبة بمعرفتها، وعند رفض المكلف نتيجة التقدير أن يطعن بصحته أمام هيئة الاعتراض المشكلة بموجب المادة (٣٢) من القانون، طبقاً للإجراءات المنصوص عليها، حيث تم بيان نطاق اختصاصها وآثار قراراتها وفقاً لتعليمات عمل هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠، الصادرة بالاستناد لأحكام الفقرة (أ) من المادة (٣٢) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

ولتسليط الضوء على تلك الأحكام،

أما موضوع دراستنا فقد دار حول الاعتراض الإداري من حيث بيان أحكام الاعتراض وأهميته، وطبيعة عمل الهيئة والقرار الصادر عنها، وإجراءات التقاضي، والآثار المترتبة على قرار هيئة الاعتراض وإعلانها وتنفيذها بحق الأطراف المتخاصمين. هذا كله لم يتعرض له الباحث في دراسته.

٤. حسن فلاح، رسالة ماجستير بعنوان:

قرار تقدير ضريبة الدخل في الأردن وطرق الطعن فيه إدارياً وقضائياً، دراسة تحليلية، ١٩٩٥. تعرض الباحث من خلال دراسته إلى طرق الطعن القضائي والإداري، حيث بحث في موضوع الطعن الإداري صلاحية المكلف الجوازية في الاعتراض على التقدير الإداري الأولي أمام المقدّر نفسه الذي أصدر قرار التقدير، وذلك استناداً لأحكام قانون ضريبة الدخل الملغي رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥.

بينما جاءت دراستنا لبحث موضوع الاعتراض الإداري أمام هيئة خاصة للاعتراض، تشكّل بقرار المدير باعتبارها جهة محايدة تقوم بالنظر في الاعتراض المقدم من المكلف على تقدير المدقق تبعاً لإجراءات قضائية خاصة، وذلك بالاستناد إلى أحكام قانون ضريبة الدخل رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

سوف تعرض بالدراسة لها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الجهة المختصة بنظر الاعتراض الإداري.

نظمت المادة (٣٢) من قانون ضريبة الدخل الأردني لسنة ٢٠٠٩، والتعليمات الصادرة لسنة ٢٠١٠، عملية تكوين هيئات الاعتراض الإداري، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: تشكيل الجهة المختصة بنظر الاعتراض.

إن هيئة الاعتراض المشكلة من قبل المدير بمقتضى أحكام القانون للنظر في منازعات ضريبة الدخل، تمثل فكرة مستحدثة في إجراءات المنازعات الضريبية، حيث لجأ المشرع الأردني ولأول مرة إلى تنظيم علاقة الإدارة الضريبية والمكلف بدفع الضريبة في مجال الاعتراض على قرارات التقدير^(١).

ومن أجل ذلك أنشئت هيئة أو هيئات حسب الحاجة سُمّيت (هيئة الاعتراض) استناداً للنص المشار إليه سابقاً، الهدف من إنشائها الوصول إلى صيغة مشتركة يقبلها أطراف العلاقة تتمثل في تقريب وجهات النظر بين المكلف والإدارة الضريبية، يرى فيها المشرع ضماناً

لحقوق المكلفين وحماية لهم من تعسف الإدارة في فرض وربط الضريبة عليهم. وتظهر هذه الحماية عندما تتدخل هيئة الاعتراض بناء على الاعتراض المقدم من المكلف وتشرع في نظر النزاع المعروض أمامها، للحد من الإشكالات التي تقع بين الطرفين، كذلك لتقويم بعض العناصر، وتحديد القواعد اللازمة والضرورية للتطبيق عليها، أو لإيجاد الحلول المناسبة عند عدم اتفاق المكلف مع دائرة الضريبة.

ونوضح هنا أن الالتزامات الواقعة على عاتق الهيئة التي جاءت بها المادة (٥١/أ) من قانون ضرائب الدخل، تنص على أن أعضاء هيئة الاعتراض، يخضعون للالتزامات السر المهني، لأن العضو يمكنه بسبب مشاركته في هذه الهيئة الاطلاع على معلومات تخص إدارة معينة، أو أرباح مكلف، وعلى ذلك فإن العضو ملزم بالمحافظة على أسرار هؤلاء المكلفين، ولهذا نجد المادة المذكورة تنص على أن يعتبر كل من يضطلع بواجب رسمي لتنفيذ أحكام الضريبة، وقرارات التقدير والتدقيق ونسخها التي يطلع عليها والمتعلقة بدخل أي شخص أو مفردات أي دخل أنها سرية ومكتومة وأن يتداول بها على هذا الأساس^(٢).

ويتوجب عليه أن يقدم ويوقع تصريحاً

الحاجة، تُسمى (هيئة الاعتراض)، للبت في الاعتراضات المقدمة وفق أحكام هذا القانون، وتتألف كل منها من مدقق^(٥) أو أكثر من ذوي الخبرة والاختصاص، على أن تشكل من ثلاثة أعضاء أو أي عدد فردي آخر، وتصدر قرارها بالإجماع أو الأغلبية^(٦)، وبناء على ما تقدم فإننا نورد الملاحظات الآتية على تشكيل الهيئة:

١. إن أعضاء الهيئة يعينون من قبل مدير عام الدائرة برئاسة أحدهم، وفي رأينا إن إسناد الرئاسة إلى أحد موظفي دائرة الضريبة على الدخل من شأنها جعل هذا الرئيس يدافع عن وجهة نظر دائرة الضريبة على الدخل، خاصة وإنه يلعب دوراً رئيساً في إعداد رأي اللجنة، وإن صوته يرجح عند تساوي الأصوات، يضاف إلى ذلك، أنه يجمع بين صفتي الخصم والحكم في الوقت نفسه، مما يبعد الثقة عن نفوس المكلفين. كذلك فإن تشكيل اللجنة من أعضاء من موظفي دائرة الضرائب من شأنه أن يرجح رأي الدائرة. ومن جهة أخرى، فإن هذا التشكيل يعطي الإدارة ميزة التخصص المؤدي إلى التفوق في إظهار وجهة نظرها نتيجة ضعف الطرف الآخر، سواء أكان المكلف بالذات

للمحافظة على الأسرار حسب الصيغة التي يضعها المدير^(٣)، وأن يقدم إليه عند تعيينه كشفاً بأمواله المنقولة وغير المنقولة، ومصادر دخله وأموال زوجته وأولاده القاصرين، كما يترتب عليه في مطلع كل سنة لاحقة أن يبين أي زيادة طرأت على تلك الأموال^(٤). وإذا أهمل عضو الهيئة المحافظة على السر المهني، أو لم يلتزم بما كُلف به من جهة الكشف عن مصادر دخله وثروته وثروة زوجته وأولاده، تعرّض للعقوبات المنصوص عليها صراحة في نص المادة (٥١/ج) من القانون بقولها: "يعاقب بغرامة لا تقل عن (١٠٠) دينار ولا تزيد على (٥٠٠) دينار، أو بالحبس مدة لا تزيد على سنة أو بكليتا هاتين العقوبتين"، كل ذلك ما لم ينص القانون على غير ذلك، كأن يلتزم بالتصريح عن بعض تلك المعلومات أو الكشف عن السجلات والمستندات ما كان منها ضرورياً لتنفيذ أحكام القانون حسبما يقرره مدير الدائرة في كل حالة تنشأ بمقتضى هذه المادة أو من أجل تعقب أي جرم.

وبناء عليه، فقد نظمت المادة (٣٢) من قانون ضريبة الدخل لسنة ٢٠٠٩، عملية تكوين هيئة الاعتراض، عندما نصّت على أنه تشكّل بقرار من مدير عام دائرة ضريبة الدخل هيئة واحدة أو أكثر حسب

أو وكيله.

وبالتدقيق في طبيعة عملها، فإننا نجد الهيئة تعمل في إطار إداري خالص، فهي تجتمع في نطاق الدائرة الضريبية المختصة، وهذا الجو الإداري يُحدث نوعاً من الضغط المعنوي، بحيث تتسم قرارات الهيئات غالباً بميل نحو الإدارة.

٢. لم يحدد المشرع شروطاً خاصة فيمن يتولّى رئاسة عضوية هيئة الاعتراض، سوى شرط الخبرة والاختصاص في مجال عمل الدائرة.

٣. خلو اللجنة من العضو القضائي.

٤. لم يحدد المشرع مدة عمل هيئة الاعتراض، وهل تشكيلها مؤقت أم دائم؟، ومن الجهة التي تتولّى رئاسة الهيئة؟ وتلك التي تدعوها للاجتماع، وما نطاق عملها المكاني والزمني؟

٥. وبالتدقيق بما جاءت به المادة (٣٢/أ) من حيث إنها نصّت على أن تتألف هيئة الاعتراض من مدقق أو أكثر، نلاحظ أن هناك غموضاً في النص من جهة تشكيل الهيئة، كيف تكون هيئة ومشكلة من فرد واحد هو المدقق، فهل المقصود من النص أن تشكيل الهيئة يشتمل على عدد من الأعضاء، على أن يكون أحدهم مدققاً أو أكثر، أم يقتصر التشكيل على مدقق واحد. هذا النص يحتاج إلى توضيح وتحديد أكثر، ونقترح أن يكون النص البديل الآتي:

تتألف هيئة الاعتراض من ثلاثة أعضاء أو أكثر من العاملين في دائرة ضريبة الدخل بوظيفة مدقق، على أن يكون العدد فردياً، برئاسة قاض من محكمة ضريبة الدخل، على أن لا يشترك في نظر الدعاوى الضريبية أمام محكمة بداية ضريبة الدخل. كما نقترح على مشرّعنا الضريبي الأردني أن تتضمن هيئة الاعتراض عضوين احتياط، وعضوين من بين المكلفين بدفع الضريبة ممثلين عن المكلفين. بحيث يترك أمر اختيار هذين العضوين للمكلف ليطمئن إلى أنه يوجد ضمن أعضاء الهيئة من يتفهم حالته طالما أنه لا يضره اطلاع هذين العضوين على سر عمله.

ونقصد بذلك، ترك حرية اختيارهما لإرادة المكلف، على أن لا يترتب على استعمال المكلف للرخصة المخولة له بطلان تشكيل الهيئة، ومتى استعمل المكلف حقه المشار إليه، فقد أصبح عضوين في اللجنة لهما ما للأعضاء الرسميين الآخرين من حقوق وما يترتب عليهم من التزامات.

٦. وأخيراً لم يتضمن قانون ضريبة الدخل، ولا تعليمات إجراءات عمل هيئة الاعتراض كيفية اتخاذها قراراتها، ولا أية مبادئ تقر إعطاء الحق للخصوم أن يطلبوا رد أعضاء هيئة الاعتراض إذا كانت هناك أسباب

تدعو إلى عدم اطمئنان الخصم إلى حياد الهيئة التام عند نظر موضوع النزاع.

الفرع الثاني: طبيعة الجهة المختصة بنظر الاعتراض.

أما عن طبيعة هيئة الاعتراض، فقد ثار التساؤل عن صفة هذه الهيئات وطبيعتها القانونية، ذلك إن تحديد صفة الهيئات القانونية وطبيعة قراراتها يترتب عليها نتائج قانونية وإجرائية مهمة^(٧).

وفي رأينا، فإن هيئة الاعتراض تعدُّ من قبيل اللجان الإدارية، فلو نظرنا إلى تشكيلها لاتضح لنا أنها تشكّل من موظفين عامين يعينون من قبل المدير، ويعملون لدى دائرة ضريبة الدخل، ويتولون النظر في أوجه الخلاف بين المكلفين ودوائر ضريبة الدخل، وبالتالي فهي تبشر إحدى صور الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة الضريبية.

ومن وجهة أخرى، فإن قرارات الهيئة لا تتمتع بقوة القضية المقضي بها باعتبار أن هذا الوصف لا يكون إلا للأحكام القضائية، فمن شروط اكتساب الحكم لهذا الوصف أن يكون قضائياً، وهذا ظاهر لنا من خلال خضوع كافة قرارات هيئة الاعتراض للتدقيق والمصادقة من قبل المدير مباشرة، أو من قبل من يفوضه لهذه الغاية

من موظفي الدائرة. ولا تعتبر أي من هذه القرارات نهائية وملزمة، وبالتالي لا يترتب عليها أي أثر، ويعتبر أي تبليغ له قبل المصادقة عليه باطلاً، وبالتالي فإن قراراتها لا تعد نافذة إلا بعد التصديق عليها من رئيس الدائرة^(٨)، وسوف تعتمد الدائرة بعدها إلى إصدار الأوامر والتوجيهات والتعليمات إلى أعضاء الهيئة في شأن القيام بمهامهم ولن تتوافر بعد ذلك لقرارات الهيئة الحقيقية القانونية، وبالرجوع إلى نص المادة (٣٣) من القانون نجد أنها قد أعطت الحق للمدير أن يعيد النظر بكافة قرارات هيئة الاعتراض خلال مدة أربع سنوات من تاريخ إصدار قرارها، بحيث يعتمد إلى تعديل قرارها بزيادة مبلغ الضريبة، إذا ثبت تحقق وجود خطأ في تطبيق القانون، أو إغفال قرار الهيئة لحقيقة أو واقعة أو لوجود مصدر دخل لم يعالج في حينه^(٩).

وفيما يتعلق بهذه المهلة تعد برأينا مهلة طويلة جداً، تؤدي إلى عدم استقرار المراكز القانونية للمكلفين، كما قد تؤدي إلى العبث بقرارات المحاكم الضريبية إذا ما طعن أمامها بتلك القرارات وأصدرت أحكاماً قضائية، ثم يأتي المدير ويعمل على إعادة النظر بقرارات الهيئة التي شكلت موضوعاً

للتقاضي، وصدر عن المحكمة أحكاماً جاءت لصالح المكلف، في هذا الموقف، ما مصير تلك الأحكام إذا قرر المدير تعديل قرار الهيئة بزيادة مبلغ الضريبة، وهل هذه الزيادة تعد حجة على أحكام المحكمة؟ وهل سيعمد المكلف مرة أخرى إلى سلوك طريق الطعن قرارات المدير؟ فكما ذكرنا فإن هذه الهيئة تتكون بصفة أساسية من موظفين إداريين تابعين لدائرة ضريبة الدخل، وبالتالي فهم غير مستقلين عنها، ويعتبرون من رجال الإدارة، وليس لهم ضمانات جدية مثل تلك التي يتمتع بها القضاة، من استقلال وحياد، وعدم ممارسة التأثير عليهم في أحكامهم، فالأعضاء مجرد موظفين إداريين تابعين لرئيس له حق التوجيه والتعقيب والتأديب، ولا يمكن اعتبارهم أشخاصاً محايدين فهم حكم وخصم في الوقت ذاته.

والمتفحص بعنوان التعليمات النازمة لعمل الهيئة، يستخلص ذلك، حيث تسمى هذه التعليمات "بتعليمات إجراءات عمل هيئة الاعتراض، كيفية اتخاذ قراراتها" وليس أحكامها. وترتبط على اعتبار هذه الهيئات من قبل الهيئات الإدارية، أنها غير مقيدة بالقواعد الشكلية الواردة في قانون أصول المحاكمات المدنية، فعل سبيل المثال، تستطيع الهيئة أن تصدر قراراتها الإدارية بالاستناد لما قدمه

المكلف من إقرارات وبيانات ومستندات مؤيدة لها، دون الالتفات إلى إلزامية حضور المكلف بنفسه أو بوكيل عنه، فإنه ليس لازماً لصحة قرار الهيئة، كذلك يمكن لأي مدقق قدّم رأياً في إقرارات المكلف أو باشر عملاً يختص بتقدير الدخل الخاضع للضريبة أو لم يكن له سبق حضور أي من جلسات المداولة بين المكلف ودائرة ضريبة الدخل أن يحضر جلسات هيئة الاعتراض ويكون من بين أعضائها، فهذا لا يبطل قرار الهيئة، ونضيف أن المشرع اختص دائرة ضريبة الدخل بتبليغ قرارات الهيئة، وهذا يؤدي إلى أن المشرع لو أراد استقلالها عن الدائرة وإعطائها صفة المحكمة أو هيئة تحكيم لأسند إليها هذا العمل طبقاً لما هو معمول به في إعلان الأحكام القضائية.

وأخيراً فإن الهيئة طبقاً لنص المادة (٣٤) من قانون ضريبة الدخل، ملزمة باتباع توجيهات وتعليمات دائرة ضريبة الدخل، فهي مقيدة بتعليماتها، كما أن قراراتها غير نافذة في حق دائرة ضريبة الدخل إلا بعد إجازة المدير العام والمصادقة على قراراتها.

وخلاصة القول، إن قرارات هيئة الاعتراض لا تعتبر مرحلة تقاضي، وإنما هي مرحلة إعادة نظر في الخلاف قبل اللجوء إلى القضاء، وكل ما يترتب على

ويعتبر عدم القبول من النظام العام، وللإدارة الضريبة أن تدفع به في أي وقت، ولقاضي الضريبة أن يحكم به من تلقاء نفسه.

ولكن المشرع، وتخفيفاً من غلواء هذا الحكم، أضاف استثناء قرر بموجبه إمكانية قيام هيئة الاعتراض بقبول الاعتراض المقدم من المكلف بعد انتهاء المهلة، إذا اقتنعت بأن الشخص المعترض لم يتمكن من تقديم اعتراضه خلال المدة المذكورة من جراء غيابه خارج المملكة، أو مرضه، أو لأي سبب معقول آخر، وفي هذه الحالة يجوز لها أن تحدد تلك المدة إلى الأجل الذي تراه مناسباً^(١٤).

مما يلاحظ على النص المتقدم، أن المشرع أشار إلى وسيلة محددة لحساب ابتداء مهلة الاعتراض الإداري على الضريبة المعنية ألا وهي (التبليغ)، دون أن يحدد آلية التبليغ، وحصول واقعة التبليغ فعلاً، وبالتالي لا يمكن أن يعتد لبدء سريان مهلة الاعتراض، ذلك أن هذه المهلة لا تسري إلا من تاريخ التبليغ، شرط أن يكون التبليغ قد حصل بصورة قانونية صحيحة، واستثناء على ما تقدم فقد أشار المشرع الضريبي إلى إمكانية إجراء تبليغ المكلف بالنشر لمرة واحدة على الأقل في صحيفتين يوميتين محليتين^(١٥)، في حال لم يتوفر لدى دائرة ضريبة الدخل عنوان

فوات ميعاد الطعن في قرارات هيئة الاعتراض أن يصبح التقدير نهائياً، وتصبح الضريبة واجبة الأداء، أو أن يتجاوز ذلك إلى إلزام المكلف بأداء معين، ومن ثم يعتبر قرار الهيئة في مقام الحكم بالدين.

المطلب الثاني: ميعاد تقديم الاعتراض أمام الهيئة.

تجيز المادة (٣٢/ب) من القانون رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩ للمكلف الاعتراض لدى الهيئة على قرار التدقيق^(١٦)، أو قرار التقدير الإداري^(١٧)، خلال مدة لا تزيد على ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه القرار.

وبالرجوع إلى النصوص المشار إليها، نجد أنها قد حددت بدء مهلة معينة للمكلف لكي يقدم خلالها اعتراضه الإداري^(١٨) أمام هيئة الاعتراض المختصة، التي تبدأ من تاريخ تبليغه قرار التقدير، وإلا فقد حقه في تقديمه، ويرد الاعتراض الإداري شكلاً في كل مرة يكون مقدماً فيها خارج المهلة^(١٩)، لذلك اعتبرت المهلة من الصيغ الجوهرية التي ينبغي على المكلف التقيد بها تحت طائلة فقدان حقه في الاعتراض، واعتبار قرار التدقيق أو قرار التقدير الإداري قطعياً ونهائياً. وعلى ذلك يجب أن يترتب على تقديم الاعتراض إلى الهيئة بعد فوات الميعاد القانوني عدم قبوله،

يؤدي إلى ضياع أو تأخير تحصيل حقوق الخزينة من مبلغ الضريبة.

المطلب الثالث: شروط تقديم الاعتراض

يخضع تقديم الاعتراض الإداري لبعض الشروط والشكليات والإجراءات التي لا يقبل بالأصل بدونها، وهنا وجدنا أن المشرع الأردني قد حرص على تبسيط هذه الشروط مستبعدا التعقيد فيها، كي يسهل على المكلفين استخدامها، وجعل من الاعتراض الإداري وسيلة فعالة لحماية حقوقهم، كما عمل القضاء الضريبي بدوره على تسهيل تطبيقها وتوضيح شروطها.

ولتوضيح ذلك، فإن الاعتراضات الإدارية تقدم على شكل استدعاء يوقعه المكلف صاحب العلاقة أو من ينوب عنه قانوناً، ويجب أن يتضمن الاعتراض الآتي^(١٨):

١. اسم المكلف، والرقم الضريبي، والرقم الوطني، وآخر عنوان له.
٢. المديرية التي يتبع لها، والفترة الزمنية أو الضريبية المعترض عليها.
٣. تاريخ تبليغ الإشعار الخطي للقرار المعترض عليه، وطريقة التبليغ.
٤. مبلغ الضريبة، وأي مبالغ أخرى مطالب بها في القرار المعترض عليه

للمكلف، أو قد تم تغييره دون علمها، ولكن هذه المادة عادت وأعطت للمكلف الحق بالاستناد إلى أسباب مبررة الدفع بعدم صحة التبليغ بالنشر، وبالتالي عدم ترتيب أية آثار تؤدي إلى سريان مهلة الاعتراض بحقه، وفي هذه الحالة يسري ميعاد جديد اعتباراً من تاريخ تبليغ المكلف قرار المدقق أو الهيئة بقبول الطلب^(١٦).

وفي رأينا، لا يمكن التذرع بالعلم اليقيني، للقول إن مهلة الاعتراض قد بدأت بالسريان أو ما دام أن قرارات التكليف المعترض عليها لم تبلغ فعلاً للمكلف، وبالتدقيق في الفقرة الأخيرة من المادة (٣٢/ج)، نجد أن المشرع قد أجاز دون قيد أو شرط لهيئة الاعتراض تمديد المدة إلى الأجل الذي تراه مناسباً في حال قبول عذر المكلف إذا لم يقدم اعتراضه خلال مهلة الثلاثين يوماً، وعليه فلا يعتبر ميعاد الاعتراض مدة تقادم تتوقف بسبب القوة القاهرة وتستأنف سريانها بعد زوالها بمواعيد جديدة، وإنما هو ميعاد من مواعيد الإجراءات يمتد إلى اليوم التالي فقط لزوال القوة القاهرة^(١٧).

وهذه صلاحية واسعة ندعو المشرع الأردني إلى تقييدها؛ لئلا يساء استخدام السلطة بإعطاء المكلف مهلة قد تطول، مما

يعبر عن إرادته، كما أن التوقيع يقتضيه المنطق من أجل نسبة التصرف إلى صاحبه.

وعلى ذلك، فإن الاعتراض إذا لم يحمل توقيعاً (الإمضاء، البصمة، الختم، التوقيع الإلكتروني) بخط محرره، يكون عرضة للدفع بعدم القبول بسبب عيب الشكل، على أن يجوز تقديم الاعتراض ممن يملكه قانوناً نيابة عن المكلف بشرط وجود تفويض أو وكالة قانونية.

وفي كل الأحوال لا يمكن تصحيح عيب الشكل الناتج عن عدم وجود وكالة عن طريق تقديم طلب آخر قانوني قدم بعد انقضاء المهلة المحددة.

ونضيف أيضاً في شكل الاعتراض أنه يجب أن يكون فردياً ومستقلاً، يستفاد من هذا الشرط، أنه على كل مكلف أن يقدم الاعتراض من قبله شخصياً، أو من يفوضه^(٢٠) بذلك إلى هيئة الاعتراض المختصة، بموجب نموذج معتمد يتضمن موضوع الاعتراض، ومن ثم لا يقبل من حيث المبدأ، الاعتراض الذي يتضمن طلباً جماعياً، من شخص أو أكثر مكلف كل واحد منهم بضريبة أو بضرائب مختلفة بصورة انفرادية. ومن ثم لا يقبل الطلب الجماعي المقدم من عدة مكلفين مقيدين

وما يسلم به المعارض من تلك المبالغ. ٥. إرفاق ما يثبت دفع المعارض للضريبة، وأي مبالغ أخرى مسلم بها في لائحة الاعتراض.

٦. أسباب الاعتراض وأسانيده، وطلبات المعارض، وله الحق بإرفاق مذكرة توضيحية بتلك الأسباب.

٧. توقيع المعارض، وتاريخ تحرير لائحة الاعتراض.

نستنتج من ذلك أن الشروط المشار إليها في طلب الاعتراض تدور حول شكل الاعتراض، ومضمونه.

الفرع الأول: شكل الاعتراض

أوجبت تعليمات هيئة الاعتراض أن يقدم المعارض خطياً من قبل المكلف أو الشخص المفوض عنه، حسب النموذج المعتمد من الدائرة، وتوضيحا لذلك، فقد أوجبت تلك التعليمات، أن يقدم الاعتراض تبعاً لصيغة معينة، وعلى نموذج معد لهذه الغاية من قبل الدائرة الضريبية، ويشترط أن يكون الاعتراض مكتوباً وموقعاً^(١٩)، وأن يوقع على طلب الاعتراض بخط مقدم الاعتراض أو من يفوضه عنه، إذ إن كل تصرف قانوني مكتوب لا وجود له إذا خلا من توقيع من

بصورة فردية في الطلب، إلا من صاحب التوقيع الأول، وعلى هيئة الاعتراض أن تقرر عدم قبول الطلب بالنسبة للآخرين^(٢١).

وتستند هذه القاعدة إلى احتمال وجود منازعات متميزة في موضوعها وأسبابها مقدمة تحت ستار اعتراض واحد من عدة أشخاص، طعنا بتكليف بضريبة أو بتكاليف مختلفة، مما يستدعي بحث المركز القانوني الضريبي لكل واحد منهم بالاستقلال عن مركز الآخرين، لإسناد اعتراض كل واحد منهم إلى أسباب تختلف عن الأسباب التي يدلي بها الآخرون^(٢٢).

وفي رأينا، وعلى الرغم من أن الأصل في الاعتراضات أن تكون فردية، إلا أنه لا شيء يحول دون تقديم مراجعة واحدة من قبل مكلفين أو أكثر شرط أن تكون هناك علاقة قائمة بين هؤلاء المكلفين، من حيث وحدة موضوع الاعتراض، والأسباب المبتناه عليها، والمراكز القانونية لهم، ونضرب لذلك مثلاً، فرض الضريبة على الشركاء في شركات الأشخاص، في هذه الحالة تفرض الضريبة عليهم بصورة جماعية، وبالتالي يحق لهم برأينا تقديم طلب جماعي من المكلفين، كذلك الورثة في تركة غير قابلة للقسمة.

أما من حيث وجوب أن يكون طلب الاعتراض مستقلاً، فهذا الإجراء يستتبع

أمرين: الأول، استقلال سنوات الضريبة المعترض عليها، ذلك أن مبدأ سنوية الضريبة يؤلف المنطلق الأساسي لإصدار تكاليف سنوية تعطي المكلف الحق بإقامة دعاوى خاصة ومستقلة عن بعضها بعضاً، والأمر الثاني، أن يعترض المكلف على ضريبة واحدة بالاستقلال عن ضريبة أو ضرائب أخرى، وبالتالي لا يحق من الناحية المبدئية، أن يعترض المكلف في استدعاء واحد على عدة تكاليف بضرائب مختلفة أو بضريبة معينة، مدلياً بأسباب خاصة للطعن تتعلق بكل تكليف وبكل ضريبة مفروضة عليه على حدة مما يؤدي إلى بحث كل تكليف بمعزل عن التكاليف الأخرى.

وفي معرض ذلك، نتساءل، هل يختلف حكم استقلالية الطلب تبعاً لتبني المشرع الضريبي بمناسبة حساب وربط الضريبة لفكرة الضريبة الموحدة على الدخل والضريبة المتعددة؟ للإجابة على ذلك، وفي رأينا أنه إذا أخذ المشرع بفكرة الضريبة الموحدة على الدخل فهنا لا مجال لتطبيق شرط الطلب المستقل أثناء تقديم الاعتراض، لكون قرار التقدير يفرض شاملاً بغض النظر عن تعدد مطارح الضريبة، بينما يمكن الأخذ بشرط الاستقلالية في استدعاء الاعتراض إذا أخذ

نظر النزاع أمام هيئة الاعتراض، كذلك لمراجعة ملف المكلف لديها، والاطلاع على السجلات وأي بيانات خطية لديها تتعلق بالمكلف، ثم يبين الفترات الضريبية المعترض عليها، وذلك لعدم جواز الجمع بين تلك الفترات، وهذا يعكس توجه المشرع في أن يتبنى مبدأ استقلال الفترات الضريبية تمشياً ومبدأ استقلال السنوات المالية^(٢٣).

٣. بيان تاريخ تبليغ الإشعار الخطي للقرار المعترض عليه، وطريقة التبليغ. من المقرر أنه يبدأ سريان ميعاد الاعتراض وفقاً لنص القانون من اليوم التالي لليوم الذي حدث فيه الأمر المعترض في نظر القانون مجرياً للميعاد^(٢٤)، وبالتالي يتوجب ذكر تاريخ تبليغ المكلف إشعاراً خطياً بنتيجة قرار التقدير الأولي موضوع الاعتراض، وعليه فإن خلا القرار من أي تاريخ فلن يؤدي إلى سريان ميعاد الاعتراض بحقه، ومن جهة أخرى إذا تضمن الإشعار تاريخاً معيناً ولم يلتزم المكلف بالاعتراض على قرار التقدير ضمن المهلة المحددة، وهي ثلاثين يوماً سوف تعدل الهيئة إلى اعتبار قرارها قطعياً ونهائياً^(٢٥).

٤. مبلغ الضريبة، وأي مبالغ أخرى مطالب بها في القرار المعترض عليه، وما يسلم به المعترض من تلك المبالغ. يجب أن يتضمن

وطبق المشرع فكرة الضريبة المتعددة على مطارح الدخل، باعتبار أن لكل مطرح خصوصيته.

الفرع الثاني: مضمون الاعتراض.

نصّت المادة الرابعة من تعليمات هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠، على أنه يجب أن يتضمن الاعتراض بعض البيانات وهي:

١. اسم المكلف، والرقم الضريبي، ورقمه الوطني، وآخر عنوان له. وفي هذا المقام نشير إلى أن ذكر اسم المعترض وعنوانه ورقمه الضريبي، من البيانات الجوهرية اللازمة للتمكن من إبلاغه أوراق الاعتراض وإجراءات التحقيق عند اللزوم، وليسهل عمل الإدارة الضريبية بالاتصال به وإبلاغه قرارها أو لتسوية النزاع معه عند الاقتضاء، كما يكون الأمر ضرورياً، بأن يعين المعترض في اعتراضه أو في استدعاء لاحق محل إقامة مختار في الأردن.

٢. مديرية ضريبة الدخل التي يتبع لها، والفترة أو الفترات الضريبية المعترض عليها. يتوجب هنا على المكلف أن يذكر الإدارة الضريبية التي يتبع لها، وذلك لتحديد جهة الاختصاص المنوط بها ربط الضرائب، ليصار إلى مخاطبتها وتعيين من يمثلها عند

إجراءات الاعتراض ببيان الأسباب التي يستند إليها المكلف لتبرير مطالبه واعتراضاته، ضمن المهلة القانونية، حتى يتسنى للهيئة الوقوف على حقيقة النزاع والبت بصحة التكليف المعترض عليه في الطور الإداري قبل الانتقال إلى الطور القضائي.

فإذا كان المشرع قد حرص على بيان أسباب الاعتراض على الضريبة في مرحلة الاعتراض الإداري، فلأنه قصد اعتماد كل مرحلة من مراحل الطعن في التكليف على حده، بحيث يؤمن في كل منهما حق الدفاع للمكلف والإدارة بمعزل عن المراحل الباقية، وفي ذلك توفير على المكلف والإدارة من اللجوء إلى مراحل الطعن الأخرى التالية، وإلا لأمكن القول بترك مناقشة الأسباب جميعها إلى المرحلة الأخيرة من الاعتراض، فتحرم الإدارة من إمكانية مناقشة الأسباب وتصحيح مقدار التكليف، كما يحرم المكلف بالذات من إمكانية إنهاء النزاع في المرحلة الإدارية، وبالتالي يكون المشرع قد أفسح المجال عبثاً وبدون طائل من الطعن بالتكليف أمام هيئة الاعتراض المختصة، ولتأكيد تلك الأسباب وإثباتها، تطلبت المادة (٤) من تعليمات إجراءات عمل الهيئة، ذكر الوثائق والأسانيد المرفقة بالاعتراض، التي لا توجد

الطلب الإشارة إلى مبلغ الضريبة محل النزاع، تمهيداً لتحديد مطالب المعترض، لأنه يفهم موضوع الاعتراض بأنه الحق المطلوب تكريسه، أو الحالة القانونية المطلوب إقرارها. ولا يتسنى ذلك إلا ببيان نوع التكليف المنازع بشأنه ومقداره، ومن ثم الإدلاء بالأسباب القانونية والأدلة لتبرير هذه المطالب، وكذلك بيان مقدار الضريبة الذي يسلم بها المعترض.

٥. إرفاق ما يثبت دفع المعترض للضريبة، وأي مبالغ أخرى مسلم بها في لائحة الاعتراض، وأسباب الاعتراض، وأسانيدها، وطلبات المعترض، وله الحق بإرفاق مذكرة توضيحية بتلك الأسباب.

نظراً لاستقلال السنوات الضريبية التي تحول المكلف إقامة دعاوى مستقلة، تتضمن مطالبه لتتمكن الهيئة المختصة من النظر في الاعتراض وتحديد موقفها منه، إذ هي مقيدة بأن تبحث في حدود التكليف المعترض عليه، والنقاط التي قُدرت الضريبة على أساسها، بحيث تبحث في حدود طلبات المعترض، حتى لا تقرر أكثر مما هو مطلوب أو بما لم يطلب، كما أن المكلف مقيد في طلباته، في حدود نوع التكليف المعترض عليه ومقداره.

بالإضافة إلى ذلك، أوجبت تعليمات

بحقه، ورتب عليه التزاما ضريبيا بموجب القانون، حيث أجاز قانون ضريبة الدخل الأردني رقم ٢٨/٢٠٠٩، لكل شخص قدرت عليه الضريبة وكلف بدفعها أن يعترض عليها أمام هيئة الاعتراض^(٢٦).

وبناء عليه لا يشترط إلزام المعارض تقديم الاعتراض بنفسه، حيث أجاز له القانون أن يفوض عنه خطيا شخصا آخر، أو يوكل عنه محامياً ليقوم مقامه بالامثال أمام هيئة الاعتراض، وفي أي إجراء من إجراءات تقدير دخله، كذلك متولي الإدارة أو الرقابة على أعمال وأموال فاقد الأهلية، كالولي، والوصي، والقيم أو الحارس القضائي، هذا بالنسبة للشخص الطبيعي. أما فيما يتعلق بالشركات المساهمة، فإن ممثلها القانوني أو إذا نصت الوكالة على ذلك، أو المفوض عنها بالتوقيع، كل ذلك نتيجة لما تتمتع به الشركات المساهمة من شخصية اعتبارية مستقلة عن شخصية المساهمين، وذمة مالية مستقلة أيضاً، لذا تحاسب ضريبياً كمكلف معزل عن باقي الشركاء.

وأما الشركات الأخرى، كشركة التضامن، فإن كل شريك منها له ذمة مالية مستقلة، بحيث يحاسب ضريبياً بصفة شخصية

أصلاً بين يدي الإدارة الضريبية، فهذه يشترط القانون أن يذكرها المكلف في اعتراضه في حال الاستناد إليها كبينة خطية تساعد في إثبات إدعائه، وعدم ذكرها يفقد المكلف وسيلة من وسائل الإثبات.

٦. توقيع المعارض، وتاريخ تحرير لائحة الاعتراض. يجب أن يوقع على الاعتراض بخط مقدم الاعتراض أو من يفوضه، وعليه فلا يقبل الاعتراض الذي لا يحمل أي توقيع، وبالتالي يكون عرضة للدفع بعدم القبول بسبب عيب في الشكل وهو دفع يتعلق بالنظام العام، وعلى أي حال يجوز أن يُقدم طلب الاعتراض من شخص آخر نيابة عن المكلف، أو مفوض عنه، بشرط وجود تفويض قانوني يحمل تاريخاً سابقاً على تاريخ الاعتراض، وأن يكون للمفوض أهلية التقاضي.

المطلب الرابع: صاحب الحق في تقديم الاعتراض

حدّدت تعليمات عمل هيئة الاعتراض رقم (٢٠١٠/٤) في مادتها الرابعة، الشخص المصرح له بتقديم الاعتراض، حيث نصّت على أن: "يقدم الاعتراض من قبل المكلف أو المفوض عنه حسب النموذج المعتمد من قبل الدائرة". والمعارض هنا، هو الشخص المكلف بدفع ضريبة الدخل، الذي صدر قرار التقدير

من المكلف كنتيجة لإجراءات التدقيق التي قام بها، ولم يوافق المكلف على هذا التعديل، ويشترط لإصدار قرار التدقيق محل الاعتراض الآتي:

أ. أن يقدم المكلف الإقرار الضريبي سواء كان في الموعد المحدد أو بعد إصدار المدقق لقرار التقدير الأولي المنصوص عليه في المادة (٣٠/ج).

ب. أن يلتزم المدقق بنظر الإقرار الضريبي بإصدار قرار التدقيق خلال سنتين من تاريخ إصدار مذكرة التدقيق حسب نص المادة (٢٩) من قانون ضريبة الدخل، وقبل مضي السنة الرابعة اعتباراً من تاريخ تقديم الإقرار.

ج. أن لا يوافق المكلف على قرار تعديل التكليف بعد إبلاغه بمضمونه.

أما الحالة الثانية الواردة بالبند الثاني، فإنه يتوجب أن يصدر قرار التقدير الإداري من المدقق إذا لم يقدم المكلف إقراراً ضريبياً بعد مرور ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه الإشعار الخطي بنتيجة قرار التقدير الأولي. ويشترط لإصدار هذا القرار الآتي:

أ. عدم تقديم المكلف إقراراً ضريبياً خلال المدة المحددة في هذا القانون وفق النموذج المعتمد من الدائرة قبل نهاية الشهر الرابع

بعد تحديد حصة كل شريك من الأرباح الصافية التي تحققت له، إلى جانب مصادر دخله الأخرى، وبالتالي يحق له - أي للشريك - أن يتقدم باعتراضه من خلال طلب مستقل عن باقي الشركاء ومشتمل على أسبابه وأسانيده الخاصة.

المطلب الخامس: القرارات القابلة للاعتراض.

تنص المادة (٣) من تعليمات هيئة الاعتراض على أنه: تختص هيئة الاعتراض بالنظر والبت في الاعتراضات المقدمة على أي من القرارات الآتية:

١. قرار التدقيق الصادر بعد موافقة المكلف على نتيجة القرار وفقاً لأحكام البند (٢) من الفقرة (ب) من المادة (٢٩) من القانون^(٢٧).

٢. قرار التقدير الإداري الصادر وفقاً لأحكام الفقرة (ب) من المادة (٣١) من القانون.

نوضح بداية إن مقدمي الاعتراضات يلجأون إلى هيئات الاعتراض الإداري من أجل الحصول إما على إصلاح الأخطاء المرتكبة في وعاء أو حساب الضريبة، وإما للاستفادة من حق ناتج عن تدبير تشريعي أو تنظيمي.

ففي الحالة الأولى الواردة في البند الأول، فإن موضوع التدقيق هو قيام المدقق بإدخال تعديل في الإقرار الضريبي المقدم

التالي لانتهااء الفترة الضريبية^(٢٨).

ب. صدور قرار تقدير أولي من المدقق تحدد فيه قيمة الضريبة المقدرة على المكلف وتبليغه إشعاراً خطياً بذلك.

ج. عدم تقديم المكلف لإقراره الضريبي بعد مرور ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه الإشعار المنوه عنه.

د. تبليغ المكلف إشعاراً خطياً بنتيجة قرار التقدير الإداري.

نستخلص مما تقدم أن حالات الاعتراض الإداري الوجوبي التي يتطلب من المكلف أن يسلكها أولاً^(٢٩) جاءت على سبيل الحصر، وإنها ذات طابع فردي بحيث تصدر بمواجهة المكلف، وتتخذها دوائر ضريبة الدخل المختصة وفق الأصول المعينة لفرض الضريبة، وتحديد مقدارها، والبحث في وعائها، بحيث تكون تلك القرارات محلاً للاعتراض الإداري، سواء من ناحية مبلغ الضريبة أو الغرامات المفروضة على المكلفين أو من ناحية الضريبة ذاتها من حيث قانونيتها، وصحة التكاليف بها، وفي معنى آخر الطعن بالقرارات التي يكون موضوعها البحث فيما إذا كانت تلك القرارات متفقة مع الواقع والقانون^(٣٠).

وفي رأينا، وتأسيساً على أهمية

الاعتراض ومزاياه، فإن حصر القانون لهذين الموضوعين وإخضاعهما للاعتراض يشكل مسلكاً منتقداً، من حيث حرمان المكلفين من طريقة مهمة من طرق المراجعة، لو أُتيحت لكافة القرارات والإجراءات لأمكن حل الكثير من النزاعات في مراحلها الأولية، وفي ذلك توفيراً للوقت والجهد والمصاريف، وتخفيفاً عن كاهل القضاء المثقل دائماً بنظر المنازعات.

المبحث الثاني: إجراءات تقديم الاعتراض والنظر به.

أوجب القانون على المكلف إذا رغب في الاعتراض أمام هيئة الاعتراض على قرار التدقيق أو قرار التقدير الإداري الذي أجراه المدقق استناداً لأحكام المادة (٣٢/ب) من القانون، أن يقدم اعتراضاً خطياً للدائرة خلال مدة لا تزيد على ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه القرار. ويتمثل الاعتراض بجملة من الإجراءات التي نص عليها القانون والواجبة الاتباع كي يقبل الاعتراض، وتتضح لنا تلك الإجراءات بالشكل الذي يقدم به الاعتراض، وتاريخ تقديمه، وشروط انعقاد الهيئة، وإجراءات الفصل في الاعتراض، وعلى ضوء ما تقدم سوف ندرس هذه الإجراءات على النحو

الآتي تباعاً:

المطلب الأول: نطاق اختصاص هيئة الاعتراض وطبيعة عملها.

إن هيئة الاعتراض على الضرائب، بما تتمتع به من الحياد، نجدها تفحص أسباب الخلاف، وتعطي قرارها بعد البحث والنقاش والتحقق، وطلب المعلومات والتفاصيل الضرورية، وإبراز السجلات والمستندات المتعلقة بدخل المعترض وتحديددها في نطاق اختصاصها المشار إليه سابقاً.

وعلى ضوء ذلك، فإن الهيئة غير مختصة بجميع حالات التقدير، وإنما بالحالات التي يحدث فيها خلاف تأسيساً على موضوعات اختصاصها، وهنا نتساءل، هل يدخل في اختصاص هيئات الاعتراض تقدير أرباح المكلفين الخاضعة للضريبة، أم أن التقدير من عمل المدقق وإن اختصاص الهيئة ينحصر فقط في النظر في أوجه الخلاف التي لم يتم الاتفاق عليها بين المدقق والمكلف؟.

بهذا نقول إن الإجابة على هذا السؤال خضعت لتطور ملموس في نطاق دوائر ضريبة الدخل، فدائرة ضريبة الدخل في بدايتها^(٣١)، كانت تسير على أساس أن مقدار ضريبة الدخل^(٣٢)، كان له الحق الكامل في أن يتولى تقدير صافي الدخل الخاضع

للضريبة، وإصدار قرارات التقدير التي كانت بمثابة أحكام صادرة عن محكمة الدرجة الأولى، وخاضعة للاستئناف أمام محكمة استئناف ضريبة الدخل، هذا الاختصاص نجده قد خضع للتعديل بموجب القانون الحالي، حيث رأينا أن المدير يختار الإقرارات الخاضعة للتدقيق وفق المعايير والأسس التي يراها مناسبة، فإذا ظهرت للمدقق نتيجة مراجعة الإقرار الضريبي أسباب قد تستدعي عدم قبوله كلياً أو جزئياً يصدر مذكرة تدقيق يدعو فيها المكلف لحضور جلسة لمناقشته للوصول إلى الاتفاق المنشود^(٣٣)، وإذا تضمن قرار التدقيق تعديلاً في الإقرار الضريبي، فللمكلف بعد الإطلاع على مضمونه القيام بالتوقيع بالموافقة على نتيجة القرار أو التوقيع بعدم الموافقة، على أن يتم تبليغ المكلف إشعاراً خطياً بنتيجة قرار التدقيق^(٣٤)، وفي حالة أخرى وهي التقدير الإداري المفروض على المكلف عند عدم التزامه بتقديم إقرار ضريبي ولم يرض بنتيجة التقدير، فله الحق أن يعترض لدى هيئة الاعتراض للبت في الاعتراضات المقدمة، وبناء عليه، فإن النظام الحالي لهيئات الاعتراض أصبح ينص على أنها مختصة فقط في النظر في حالات الخلاف بين المدقق والمكلف، ولكنها ليست مختصة بالتقدير لأن

صاحب الحق في ذلك هو المدقق.

وهنا نتساءل، هل اختصاص الهيئة اختصاص واسع بحيث يبيح لها تقدير الدخل الخاضع للضريبة، دون الالتزام بالنتيجة التي توصل إليها المدقق إذا اتضح لها وجود أسباب تدعوها إلى ذلك، أم أنها في مراجعتها للاعتراض تتقيد بقرار المدقق وتنظر في أوجه الخلاف بحيث لا يتعدى اختصاصها في تقدير الدخل الخاضع للضريبة عما حدد بتقرير المدقق؟ للإجابة على ذلك، وبالرجوع إلى نص المادة (٣٢/و) من القانون، نجد أنه لم يحرم هيئة الاعتراض من حقها في تأييد القرار المعارض عليه أو تعديله سواء بزيادة الضريبة أو تخفيضها أو إلغاؤها، وفي ذلك يكون قد أعطى للهيئة صلاحيات شاملة بدلالة النص، وعليه فإن الهيئة هي صاحبة الحق في تقدير الضريبة تقديراً حقيقياً فيما يدخل في اختصاصها من محاكاة للأرباح الحقيقية.

وبتقديرنا، أنه عندما يعرض النزاع على الهيئة لتحل من كل تقدير سابق، ويكون رائدها الوصول إلى حقيقة صافي الدخل الخاضع للضريبة من واقع المستندات والبيانات التي تقدمها كل من دائرة الضريبة على الدخل، والمكلف، ولكل منهما حق

الطعن في تقدير الهيئة أمام المحكمة، ذلك أن الأصل أن تربط الضريبة على الدخل الحقيقي للمكلف تطبيقاً للقاعدة الضريبية العامة التي تقضي المساواة في أداء الضريبة وعدم الإفلات من حقوق الخزنة العامة، وقد رأى المشرع أن السبيل لكفالة تطبيق هذه القاعدة تطبيقاً سليماً في الأحوال التي لا تكون فيها أسس ثابتة معينة لتقدير وعاء الضريبة، كأن يمتنع المكلف عن تقديم إقراره المستند إلى حساباته أو مستنداته أو كانت محل شبهة، فرفضت دائرة الضريبة اعتمادها هنا تلجأ إلى التقدير الإداري.

ومن حيث القول إن المادة (٣٢/ب) من القانون، جعلت المسائل التي تحال على هيئة الاعتراض من الأمور التي لم يتم الاتفاق عليها بين المدقق والمكلف ابتداءً، تفيد أن تقدير الدخل الخاضع للضريبة يمر بمرحلتين متتابعتين: الأولى، يقوم بالتقدير فيها المدقق، تتلوها الثانية عند رفض المكلف لتقدير المدقق، وحينئذ تقوم هيئة الاعتراض عندما يعرض النزاع أمامها بالتقدير في حدود الخلاف القائم بين المكلف والمدقق ولا تتعداها إلى غيره.

ويحضرنا تساؤل آخر، هل يدخل في اختصاص الهيئة ظهور نشاط جديد

للمكلف أثناء نظر النزاع لم تحاسبه الدائرة عنه؟ للإجابة على ذلك، نقول إن الهيئة لا تملك هذا الحق، وأنه إذا ظهر أمامها نشاط جديد يتعين عليها أولاً الفصل في النشاط محل النزاع المعروض أمامها، ثم تحيل المكلف إلى الدائرة متضمناً البيانات والمعلومات التي تثبت وجود هذا النشاط الجديد، ليصار إلى ربط الضريبة على المكلف وإعطائه الفرصة لتقديم إقرار معدل، وبغير ذلك فإن القول من حق الهيئة تقدير الدخل الخاضع للضريبة على النشاط الجديد دون عرض الأمر على الدائرة وانتظار ما يسفر عنه تقديرها فيه إضرار بمصلحة المكلف، وذلك لأن قرار الهيئة على هذه الصورة فيه تفويت لإحدى درجات التقدير، وهو التقدير بمعرفة المدقق وإعطاء المكلف المهلة القانونية لدراسة هذا التقدير والاعتراض عليه ومناقشته والرد عليه والوصول إلى اتفاق مع المدقق بشأنه، وقد يكون من نتيجة ذلك عدم إحالة الموضوع أصلاً إلى الهيئة.

ويظهر لدينا تبعاً لذلك السؤال الآتي، هل الهيئة مختصة بالفصل في الدفوع القانونية؟ للإجابة على ذلك، نوضح أنه قد يبدي المكلف أمام هيئة الاعتراض دافعاً قانونية، كأن يدعي بأنه لا يمتثل التجارة مثلاً، وهي شروط لتطبيق قانون ضريبة الدخل على

التاجر، وأن كل أو بعض نشاطه لا يخضع لضريبة الدخل، وأن الضريبة سبق أن تم ربطها بالاتفاق مع المدقق، ما يخرجها عن نطاق اختصاص الهيئة، فهل تكون هيئة الاعتراض مختصة بالنظر في هذه الدفوع والفصل فيها أم أنها تكون غير مختصة؟ وإذا كانت غير مختصة، فماذا يكون أثر ذلك على ربط الضريبة، وهل يؤجل الربط إلى أن يتم الفصل في ذلك نهائياً أمام المحكمة، وهو ما قد يستغرق زمناً طويلاً؟ ففي رأينا، وعلى كل ما تم طرحه، فإن الوظيفة الأصلية لهيئة الاعتراض هي نظر الطعن في قرارات التدقيق والتقدير الإداري، والمتفحص في مضمون تلك القرارات يجدها تتضمن أعمالاً محاسبية تؤدي إلى تقدير مبلغ الضريبة المستحق في ذمة المكلف للفترة، وبالتالي عند البحث في صحة تلك القرارات فإن ما تقوم به الهيئة لا يخرج عن مجرد تحديد الأرباح وصولاً إلى صافي الدخل تمهيداً لربط الضريبة، وهي عملية تقدير قائمة على الأرقام، أما المسائل القانونية فإنه يستعصى على الهيئة التعرض لها والبت بها بسبب طبيعة تكوينها الإداري، وبالتالي تخرج عن نطاق عملها، لأن ذلك متروك للقضاء بحيث يفصل في الدفوع القانونية استناداً إلى أنه قد يستعصى على الهيئة حل المسائل القانونية.

المطلب الثاني: انعقاد الهيئة وإجراءات**الفصل في الاعتراض.**

أعطى القانون للمكلف خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه قرار ربط الضريبة في الأحوال المنصوص عليها في البند الثاني من الفقرة (ب) من المادة (٢٩)، والمادة (٣١) من هذا القانون، أن يطعن في قرار التقدير، فإذا انقضى هذا الميعاد دون طعن أصبح قرار التقدير قطعياً ونهائياً.

وفور ورود الاعتراض إلى هيئة الاعتراض الإداري، فإن مرحلة جديدة من مراحل التقدير تبدأ من خلال درس تلك الاعتراضات ومناقشتها مع المكلف بها صاحب العلاقة، وعلى ذلك سوف نبحث هذا الموضوع من خلال:

الفرع الأول: تقديم الاعتراض وانعقاد الهيئة ودعوة المكلف للمناقشة.

تُشكل هيئة الاعتراض من ثلاثة مدققين من دائرة ضريبة الدخل، من ذوي الخبرة والاختصاص يعينون بقرار من مدير عام دائرة ضريبة الدخل، من بينهم الرئيس. ولا يكون انعقاد الهيئة صحيحاً إلا إذا حضره أعضاؤها الموظفون بالتشكيل المحدد في القانون، بحيث تختص في أوجه الخلاف بين المكلف والدائرة في المنازعات المتعلقة

بقرار التقدير محل الطعن.

واستناداً إلى ذلك، فقد أجازت المواد (٢٩، ٣٢) من القانون للمكلف تقديم اعتراضه على قراري التدقيق والتقدير الإداري، خلال مدة لا تزيد على ثلاثين يوماً من تاريخ تبليغه القرار، بحيث تحسب المدة من اليوم التالي لتبلغ المعارض للقرار المعارض عليه^(٣٥)، وفي حال كان تبليغ المكلف للقرار المعارض عليه قد تم بطريق النشر وفق أحكام البند (١) من الفقرة (ب) من المادة (٤٨) من القانون، فيحق لهيئة الاعتراض بناء على طلب المكلف المستند إلى أسباب مبررة، عدم اعتبار هذا النشر بمثابة تبليغ وفي هذه الحالة يسري موعد الثلاثين يوماً المحدد لتقديم الاعتراض ابتداء من قرار الهيئة بقبول الطلب^(٣٦).

وبعد تقديم لائحة الاعتراض المقدمة وفق أحكام الفقرة (ب) من المادة (٤) من هذه التعليمات، تعتمد المديرية المختصة إلى ختم اللائحة بختم يبين فيه تاريخ تقديمها، وتسجل في سجل خاص لديها، وتعطى رقماً خاصاً بها، وتحول إلى الهيئة لائحة الاعتراض ومرفقاتها والملف الضريبي المتضمن القرار المعارض عليه^(٣٧). واستكمالاً لذلك تدعو هيئة الاعتراض المعارض إلى جلسة للنظر في

اعتراضه، حيث طبقت محكمة التمييز الأردنية ذلك عندما قررت بأنه يتوجب على مأمور تقدير ضريبة الدخل (هيئة الاعتراض حالياً) عند نظره في اعتراض المكلف على التقدير دعوة المعارض لسماع أقواله، وشرح اعتراضه، لأن دعوة المعارض تقتضيها القواعد العامة، وإن لم يرد نص بذلك^(٣٨).

نلاحظ من منطوق الحكم القضائي المتقدم، أن محكمة التمييز اعتبرت دعوة المكلف من النظام العام، بحيث يتمكن القاضي الضريبي من إثارة هذا النزاع من تلقاء نفسه، وعليه تبطل كل الإجراءات التي يقوم بها المقدّر لجهة إصدار قرار التقدير بغياب المعارض، وهذا ما أكدته محكمة التمييز عندما قررت "بأنه إذا نظر مأمور التقدير الاعتراض المتقدم من المعارض وأصدر قراره المستأنف، قبل أن يتيح الفرصة لهم لإيضاح الأسباب، وتقديم ما يرغبون تقديمه من بيانات لدعم هذه الأسباب، فإن هذا لا يتفق وأحكام القانون، ويكون من حق المحكمة إثارة هذه النقطة من تلقاء نفسها، لأن هذه المخالفة هي مخالفة تتعلق بواجبات مأمور التقدير"^(٣٩).

ولكن قد يمتنع المكلف عن الحضور وتلبية الدعوة، وبالتالي عدم الـ امتثال أمام الهيئة، ففي مثل هذه الحالة هل تفتتح الهيئة

الجلسة وتباشر نظر النزاع غيباً؟ أم تعتمد إلى إصدار قرار برد الاعتراض؟.

أمام هذا الموقف، وبالرجوع إلى نص المادة (٣٢/هـ) من القانون، وجدنا أن المشرع قرر التزاماً على عاتق الهيئة يتمثل بدعوة المعارض إلى جلسة للنظر في اعتراضاته ودفعه، مفترضا حضوره، وعليه فإن تبليغ دعوة الحضور للمعارض واجب قانوني وشرط أساسي لصحة قرار الفصل في الاعتراض، وأن عدم التقيد بهذا الإجراء يبطل قرار الهيئة.

وبالتدقيق في موقف المشرع الأردني في قانون ضريبة الدخل، لم نلاحظ أي إشارة أو معالجة لحالة غياب المعارض نهائياً، أما محكمة التمييز فإن موقفها واضح رغم قلة الأحكام القضائية الصادرة عنها بهذا الموضوع، عندما قالت: "وحيث إن الاعتراض المتقدم من المكلف لمأمور التقدير، قد قدم ضمن المدة القانونية، وقد وجد المأمور وجوب دعوته، فوجه إليه دعوة للحضور لتزويده بالتفاصيل التي رآها ضرورية، فرفض الحضور رغم تبليغه، فإن من حق مأمور التقدير أن ينظر في الاعتراض في غيابه لا أن يردّه"^(٤٠).

إذن يتضح من هذا الحكم، أنه بتوجب على هيئة الاعتراض أن تفصل في

الاعتراضات، بعد أن تفتتح الجلسة بتاريخها المحدد، حتى لو أدى ذلك إلى تأجيل الفصل في الاعتراض وأن تصدر قراراتها غيابياً.

وعودة إلى موقف المشرع الأردني من حالة غياب المعارض وعدم حضوره أمام هيئة الاعتراض، فإننا نستخلص أن المشرع الأردني ألزم المكلف تثبيت عنوان له في طلب تسجيله، أو في آخر إقرار ضريبي مقدم للدائرة لغايات تبليغه، على أن تتولى الدائرة تبليغ المكلف بأي قرار أو كتاب صادر عنها، وإذا تعذر فيجوز إجراء التبليغ بالنشر لمرة في صحيفتين يوميتين محليتين، وإذا لم يتوافر عنوان للمعارض ابتداء فللمدير إجراء التبليغ بالنشر لمرة واحدة في صحيفتين يوميتين محليتين، وفي كل الأحوال يجوز تبليغه بالذات أو أي شخص مفوض عنه، على أن يعتبر التبليغ الذي يتم عن طريق البريد المسجل أو بواسطة شركة مرخصة معتمدة لهذه الغاية قانونياً ومجرباً لمهلة الاعتراض بعد مرور عشرة أيام إذا كان مقيماً داخل المملكة، وثلاثين يوماً إذا كان مقيماً خارجها^(٤١).

وبالرجوع إلى تعليمات عمل هيئة الاعتراض رقم (٤/٢٠١٠)، الصادر بالاستناد لأحكام الفقرة (أ) من المادة (٣٢)

من قانون ضريبة الدخل، وتحديد نص المادة (٩) الفقرة (ج) حيث نصت على أنه: "في حال عدم حضور المعارض لأي موعد محدد له، فيجوز لهيئة الاعتراض إصدار قرار بحق المعارض حسب الأصول الواردة في القانون وهذه التعليمات" وعليه ومما يلفت الانتباه أن جلّ الاعتراض وإجراءاته وما يتمخض عنه من آثار هو مقرر أصلاً لمصلحة المكلف فقط، وليس للإدارة الضريبية، فعندما يتغيب المكلف عن الحضور فلن تتاح له فرصة تقديم أي بينات أو دفعات تدعم مطالبه، وبالتالي تكون النتيجة قد حسمت لصالح الإدارة، من هنا كان أجدر بالمشرع الأردني أن يعطي الهيئة صلاحية البت في موضوع الاعتراض إذا كان صالحاً للبت فيه، وإما رد الاعتراض لغياب المعارض.

ومن الجدير بيانه في هذا المقام، أن المشرع الأردني وتحديد نص المادة (٣٢/و) قد حدد مهلة تسعين يوماً تصدر هيئة الاعتراض خلالها قرارها معللاً بشأن الاعتراض من تاريخ تقديمه، هذا التوجه للمشرع الأردني يحمده عليه، علماً أن القانون السابق لسنة ١٩٨٥ وتعديلاته، لم يحدد مهلة لنظر الاعتراض حيث ترك أمر تقدير الوقت المناسب لصلاحيات المقدّر، مما يعرض

مراعيا ضرورة الموازنة بين إعطاء المكلف فرصة معقولة للتروي وعدم التسرع قبل الإقدام على الاعتراض على قرارات التقدير، وبين ضرورة الإسراع بنظر النزاع وحسمه وعدم إطالة أمد الخصومة^(٤٣).

وقد نصت الفقرة (ج) من المادة (٣٢) من قانون ضريبة الدخل، على أنه :
"ما لم تقتنع هيئة الاعتراض بأن الشخص المعارض لم يتمكن من تقديم اعتراضه خلال المدة المذكورة من جراء غيابه خارج المملكة أو مرضه أو لأي سبب آخر، وفي هذه الحالة يجوز لها أن تمدد تلك المدة إلى الأجل الذي تراه مناسباً".

يعني ذلك، أن هيئة الاعتراض سلطة تمديد ميعاد الاعتراض إذا ما توافرت الحالات الواردة في النص. ويتربط على عدم مراعاة ميعاد الاعتراض، رد الاعتراض شكلاً واعتبار قرار التدقيق أو قرار التقدير الإداري قطعياً ونهائياً؛ عملاً بالفقرة المشار إليها.

٢. الثبت من دفع مبلغ الضريبة والمبالغ المسلم بها وفق البند (٤) من الفقرة (أ) من المادة (٤) من تعليمات عمل الهيئة، والصادرة بالاستناد لنص المادة (٣٢) الفقرة (د)، التي تقول إنه لا بد للمكلف من أن

مصالح المكلف للخطر، وكذلك الخزانة العامة، ويكون مدعاة لعدم استقرار المعاملات المالية، أما وقد حددت تلك المهلة فإنه بذلك يكون قد تجنب مساوئ القانون السابق، وكرس الضمانات القانونية المعطاة للمكلف للطعن على قرارات الهيئة وعدم إطالة أمد النزاع.

الفرع الثاني: نظر الاعتراض شكلاً.

يتوجب ابتداء على هيئة الاعتراض الإداري بعد أن يتقدم المكلف باعتراضه إليها، أن تقوم بمراجعة الطلب والنظر به من حيث الشكل، والثبت من توافر عناصر صحة طلب الاعتراض من حيث تقديم الطلب من صاحب المصلحة حسب النموذج المعتمد، وخلال المدة القانونية، وقيام المعارض بمختم لائحة الاعتراض، ودفع المعارض قيمة الضريبة المسلم بها.

واستكمالاً لذلك، فقد قررت المادة (٥) من تعليمات إجراءات عمل هيئة الاعتراض أنه من الواجب على هيئة الاعتراض أن تنظر بالاعتراض شكلاً للثبت مما يلي^(٤٢):

١. تقديم الاعتراض خلال المهلة القانونية، وهي ثلاثين يوماً من اليوم التالي لتبلغ المعارض القرار المعارض عليه. ويعد الميعاد المشار إليه ميعاداً تحكيمياً، يحدده المشرع

يدفع على حساب الضريبة مبلغا يعادل الضريبة المسلم بها في لائحة الاعتراض، وعليه إذا قدم الاعتراض دون اتباع الإجراءات الشكلية التي يتطلبها القانون يترتب على ذلك بطلان التصرف لأنه ينطوي على مخالفة قاعدة أمره تتعلق بالمصلحة العامة غايتها طمأنينة الجماعة واستقرار المعاملات والحقوق المالي^(٤٤).

وتنفيذا لذلك، يتوجب على المكلف تحت طائلة رد الاعتراض شكلاً إرفاق وصل مالي يفيد دفعه لمبلغ الضريبة المسلم به والغرامات الأخرى بلائحة الاعتراض.

٣. التثبت من أن القرارات المعترض عليها من ضمن القرارات القابلة للاعتراض الواردة في المادة (٣) من تعليمات عمل هيئة الاعتراض، والمتمثلة بقرار التدقيق الصادر عن المدقق وفقاً لنص المادة (٢٩/ب/٢)، وقرار التقدير الإداري الصادر بالاستناد لنص المادة (٣١/ب)، من القانون، فهذان القراران هما حصراً ما تختص بنظرهما هيئة الاعتراض وجوباً، وذلك تحت طائلة رد الاعتراض لعدم الاختصاص، إذا طعن أمامها بأي قرارات أو إجراءات أخرى خارجة عن نطاق اختصاصها.

٤. تحديد الجهة مصدرة قرار التدقيق أو التقدير الإداري، بحيث يختصم المدقق في لائحة الاعتراض بالإضافة إلى وظيفته^(٤٥)، مما يثير التساؤل، هل الخطأ في ذكر الجهة المعترض على قرارها أو عدم ذكرها نهائياً يبطل الاعتراض، وبالتالي يستلزم رده شكلاً؟ للإجابة على ذلك، وبالتدقيق فيما ورد بنص المادة (٤) من تعليمات عمل الهيئة رقم (٤) لسنة ٢٠١٠، التي حددت ما يشتمل عليه نموذج الاعتراض المعتمد، والتي لم نجد من بينها بيان الجهة المعترض عليها، وبالتالي لا يترتب على عدم ذكر الجهة رد الاعتراض شكلاً، والاكتفاء بذكر المديرية المختصة والقرار محل الاعتراض.

وأخيراً، إذا ثبت لدى الهيئة ما يستوجب رد الاعتراض شكلاً، لأي سبب من الأسباب السابق بيانها، فإنه يمتنع عليها النظر في أسباب الاعتراض من حيث الموضوع، ويتوقف نظر الاعتراض عند هذا الحد، أما إذا لم يوجد أي سبب يستدعي اتخاذ قرار برد الاعتراض، فإن الهيئة تقرر قبول الاعتراض شكلاً والانتقال إلى نظر الاعتراض من حيث الموضوع.

الفرع الثالث: نظر الاعتراض موضوعاً

بعد الانتهاء من درس الاعتراض

كل مستند وسجل، مما له علاقة بضريبة الدخل لدى الدوائر الحكومية، والمؤسسات العامة، والخاصة والأفراد^(٤٨).

وبالمقابل، لا يجوز للموظف المختص بالنظر في الاعتراضات أن ينقل معه المستندات والسجلات المحاسبية والدفاتر القانونية التي توضع تحت تصرفه للاطلاع عليها، ولكن يمكنه أخذ نسخ أو ملخص عنها.

وبوجه عام، للمدير أو لأي موظف مفوض من قبله خطياً طلب المعلومات الضرورية لتنفيذ أحكام القانون من أي جهة كانت، ويشترط في ذلك أن يلزم موظفو الحكومة والمؤسسات العامة، والإدارات المحلية بعدم إفشاء أي تفاصيل يكونوا ملزمين بحكم القانون بالمحافظة عليها وكتمتانها، كما يشترط عدم المساس بسرية العمليات المصرفية.

وتعقياً على مضمون المادة (٣٢/هـ)، التي تقرر صلاحية الهيئة باستجواب أي شخص يعتقد أن لديه معلومات تتعلق بالقرار المعترض عليه، فإنه وعملاً بالقواعد العامة في القانون أنه لا يجوز للهيئة استجواب مثل هؤلاء الأشخاص، مثلاً لا يجوز للمحامي، وعملاً بأحكام المادة (٦٠) من قانون نقابة المحامين الأردنيين أن يؤدي

ومناقشته، وقبوله من حيث الشكل، تنتقل الهيئة إلى درس الاعتراض من حيث الموضوع، والفصل فيه، ويظهر من خلال فحص الأسباب الواقعية والقانونية التي استند إليها المعترض مع إرفاق كافة البيانات والمستندات والوثائق التي تؤيد تلك الأسباب وشرحها وتوضيحها تفصيلاً^(٤٦).

وبالمقابل لهيئة الاعتراض حق طلب المعلومات والتفاصيل الضرورية، وإبراز السجلات والمستندات المتعلقة بدخل المعترض كما لها استجواب أي شخص يعتقد أن لديه معلومات تتعلق بالقرار المعترض عليه^(٤٧). ويقع على عاتق هيئة الاعتراض إبراز أي بينات خطية مقدمة من قبل المعترض قررت قبولها وذلك بعد التأشير عليها وإعطائها رقماً متسلسلاً، وضمها إلى ملف المعترض. وفي ذلك قضت محكمة التمييز بقولها: أجاز القانون لهيئة الاعتراض، والمعارض، دراسة ومناقشة الاعتراضات، وفي سبيل ذلك، أن يطلعا على جميع السجلات الحاسبية، والقيود والمستندات والدفاتر القانونية، وكل ما من شأنه أن يساعد على إجلاء حقيقة الاعتراض، كإجراء الكشف الحسي على البضائع المخزونة، والمستودعات والأبنية ودرجة استعمالها، وإبراز الوثائق، وممارسة حق الاطلاع على

لدى صاحب العمل فيما يتعلق بدخل المعارض، ومصادره، لأن ذلك قد ينطوي على المساس بأسرار المعارض، وهذا ما لا تجيزه القوانين.

ولنا بمناسبة ذلك أن نطرح السؤال الآتي: هل يحق لهيئة الاعتراض أن تقوم بتحليل الأشخاص الذين تستجوبهم اليمين القانونية؟ وكما هو معلوم، فالاستجواب، يعني سؤال الشخص عن واقعة معينة ومحاورته ومناقشته في حدود إجابته، وبالتالي فالاستجواب يحمل معنى التقصي عن المعلومات ومحاولة الوصول إلى جميع الوقائع المتعلقة بموضوع الاستجواب. على العكس من السؤال الذي يتمثل في توجيهه واستقبال الجواب، دون مناقشة.

وعليه فإذا قررت هيئة الاعتراض سلوك طريق الاستجواب للوصول إلى حقيقة الدخل الخاضع للضريبة، فإنها لا تملك توجيه اليمين القانونية للشخص المستجوب، باعتبار أن طبيعة هيئة الاعتراض ليست قضائية وأعمالها لا تدخل في نطاق العمل القضائي، ولو أن المشرع الأردني أراد أن يمنحها هذا الاختصاص مع إسباغ الصفة القضائية على أعمالها لفعل ذلك من خلال النص.

شهادة ضد موكله بخصوص الدعوى الضريبية التي وكل بها، أو أن يفشي سراً أو تمن عليه أو اطلع عليه بمناسبة الدعوى المتعلقة بموكله لدى القضاء في مختلف الظروف ولو بعد انتهاء وكالته^(٤٩).

وفي ذلك أوضحت المادة (٣٦) من قانون البيّنات الأردني على أنه الموظفون والمستخدمون والمكلفون بخدمة عامة لا يشهدون ولو بعد تركهم العمل بما يكون قد وصل إلى علمهم أثناء قيامهم بالعمل من معلومات لا تجوز إذاعتها، ومع ذلك فللسلطة المختصة أن تأذن لهم بالشهادة بناء على طلب المحكمة أو أحد الخصوم. وفي هذا الاتجاه أيضاً، نصت المادة (١٩/ب) من قانون العمل الأردني رقم (٨) لسنة ١٩٩٦، على أنه: "يتوجب على العامل المحافظة على أسرار صاحب العمل الصناعية وأن لا يفشيها بأي صورة من الصور ولو بعد انقضاء عقد العمل وفقاً لما يقتضيه الاتفاق أو العرف".

بناءً على ما تقدم، وبعد دراسة تلك النصوص، وسندا للقواعد العامة التي لا تجيز استجواب كل من يطلع على أسرار العمل مع اختلاف صفاتهم، ففي رأينا لا يجوز لهيئة الاعتراض استجواب المستخدمين

المطلب الثالث: قرارات هيئة الاعتراض وحجيتها.

تختص هيئة الاعتراض وفق المادة (٣٢) من القانون، في نظر الخلاف الدائر بين المكلف ودوائر ضريبة الدخل المختصة في المنازعات المتعلقة بتقدير مبلغ الضريبة المستحق في ذمة المكلف، حيث لا يجوز إحالة النزاع إلى هيئة الاعتراض إلا بناء على طلب المكلف، وتصدر بعد ذلك هيئة الاعتراض قراراتها في حدود طلبات المكلف، ويعدل ربط الضريبة وفقاً لقرار الهيئة، فإذا لم تكن الضريبة قد حصلت فيتم تحصيلها على مقتضى هذا القرار بعد المصادقة عليه وإجازته من المدير، بحيث تكون واجبة الأداء من واقع الربط على أساس قرار الاعتراض، ولا يمنع الطعن في قرار الهيئة أمام محكمة البداية الضريبية.

وعلى ذلك، وبعد الانتهاء من درس الاعتراض المقدم ومناقشته شكلاً وموضوعاً، تصدر الهيئة قرارها بناء على ما أجرته من دراسة ومناقشة ومحاورة في ضوء المعلومات والتفاصيل الضرورية، والسجلات والمستندات المتعلقة بدخل المعارض، وقناعتها بما توصلت إليه من المعلومات بعد استجواب الشخص أو

الأشخاص الذين لديهم معلومات تتعلق بالقرار محل الاعتراض.

واستكمالاً لذلك، وبالاستناد لنص المادة (٣٢/و) من القانون، فإن هيئة الاعتراض تصدر قراراتها معللة بشأن الاعتراض خلال تسعين يوماً من تاريخ تقديم الاعتراض. ولها في ذلك تأييد أو تعديل القرار المعارض عليه سواء بزيادة الضريبة أو تخفيضها أو إلغائها. وعند مراجعة مضمون نص المادة المشار إليها نستخلص أن حدود اختصاص الهيئة في نظر الاعتراض والفصل فيه يصل حد أما تأييد القرار المعارض عليه، أو تعديله وذلك على النحو الآتي:

أولاً: تأييد القرار المعارض عليه.

إذا لم يتمكن المعارض من تقديم ما يثبت الوقائع القانونية بمعناها الواسع التي تعكس نشاطاته، التي تشكل محور مضمون القرار المعارض عليه، وأن لا يقيم الدليل على ما يدعيه بالطرق التي حددها القانون من خلال السجلات والمستندات المقدمة، أو أي بيئة تتعلق بموضوع النزاع، فإن الهيئة تصدر قرارها بتأييد القرار المعارض عليه لعدم وجود أي دليل ينقضه. وبالتالي مصير دعواه الخسارة.

ثانياً: تعديل القرار المعارض عليه.

تمتد صلاحية هيئة الاعتراض أثناء نظر القرارات المعارض عليها إلى حد زيادة مبلغ الضريبة أو تخفيضها أو إلغائها. فمن حيث زيادة مبلغ الضريبة، فإنه من المقرر أن الهيئة وهي بصدد نظر الاعتراض ومناقشة المعارض حول المعلومات والتفصيلات الضرورية وإبراز السجلات والمستندات والاستجواب التي تجريه، فإن وجدت أن هناك إخفاء للمعلومات والأنشطة، أو خطأ ما وقع به المعارض أو أنه استخدم طرقاً احتيالية للتخلص من عبء الضريبة، مما أدى بالهيئة إلى التوصل لإيرادات فعلية، فإن ذلك يؤدي بالهيئة إلى أن تتخذ قرارات بفرض مبالغ مالية إضافية تؤدي إلى زيادة مبلغ الضريبة موضوع القرار محل الاعتراض^(٥٠).

وفي نطاق تخفيض الضريبة، وعلى العكس مما تقدم، إذا استطاع المكلف أن يقدم من البيانات ما يثبت أن قرار التقدير فيه خطأ، أو مبالغ، كأن يقدر مبلغ أعلى من المبلغ المحدد قانوناً، أو إذا أثبت وجود إعفاءات أو تنزيلات ولم يتم مراعاتها في قرار التقدير. واقتنعت الهيئة بما قدم من بيانات تؤيد مطالبه وتوجب تخفيض

الضريبة فتصدر قرارها بتخفيض الضريبة على المكلف بها.

أما من حيث إلغاء مبلغ الضريبة كلياً، فإن استطاع المكلف أن يقدم من البيانات ما يثبت أن وعاء الضريبة قد خضع للتقدير مرتين خلال السنة المالية الواحدة، أو أن وعاء الضريبة من الأنشطة التي لا تخضع للضريبة، أو ربطت الضريبة على شخص غير ملزم قانوناً بدفع الضريبة، فإن ذلك قد يؤدي بالهيئة إلى أن تصدر قراراً بإلغاء مبلغ الضريبة المقدّر ابتداءً وأي مبالغ أخرى، وأن تنهي ملاحقته بالدفع نهائياً.

تلك هي القرارات التي تستطيع الهيئة إصدارها، وفي مطلق الأحوال فإن قراراتها لا تعتبر مرحلة تقاضي، وإنما هي مرحلة إعادة نظر في الخلاف قبل اللجوء إلى القضاء، وكل ما يترتب على فوات ميعاد الطعن في قرار الهيئة أن يصير التقدير نهائياً وقطعياً، وتصبح الضريبة واجبة الأداء، إذ يقتصر القرار فقط على مجرد البت في التقدير دون أن يتجاوز ذلك إلى إلزام المكلف بأداء معين، ومن ثم فلا يعتبر قرار الهيئة في مقام الحكم بالدين.

المطلب الرابع: الآثار المترتبة على قرارات هيئة الاعتراض.

ينطوي القرار الصادر عن هيئة

من المحكمة الابتدائية في الطعن المرفوع إليها ضد قرار الهيئة مؤيد هذا القرار.

وعملا بنص المادة (٣٧) من القانون على الدائرة رد المبالغ التي دفعت بدون وجه حق للمكلف خلال (٦٠) يوما من تاريخ تسلمها طلبا خطيا بذلك، وإذا لم ترد المبالغ خلال المهلة المشار إليها فلتلتزم بدفع فائدة بنسبة (٩٪) سنويا. ولا شك أن هذا النص فيه مغالاة إذ يتوقف رد المبلغ على إجراء شكلي من جانب المكلف صاحب الحق برد المبلغ، ألا وهو تقديم طلب خطي بذلك إلى الدائرة، معنى ذلك أن الإدارة لن تبادر باتخاذ إجراءات رد المبلغ نهائياً إذا لم يتقدم المكلف بالطلب المشار إليه.

٤. كما يترتب على صدور قرار الهيئة خروج النزاع من ولاية هذه الهيئة، ومن ثم لا يجوز لها العدول عما قضت به، أو تعديله، أو إحداث إضافة إليه.

المطلب الخامس: إعلان قرار هيئة الاعتراض وتنفيذه.

بعد صدور قرار هيئة الاعتراض، يتم عرض مضمون القرار على المكلف، وبعد الاطلاع على مضمونه وعملا بمقتضى الفقرة (و) من المادة (٣٢) من القانون، القيام بأي مما يلي: "١- التوقيع بالموافقة على

الاعتراض الإداري بمواجهة المعارض عليه الذي يمتد إلى تأييد قرار التقدير أو تعديله تخفيضاً أو زيادة أو إلغاء على جملة من الآثار، كما أوضحنا في المطلب السابق، نجملها بالآتي:

١. إذا تبين أن دائرة ضريبة الدخل قد قدرت مبلغ الضريبة على المكلف، ثم اعترض على تقديرها أمام هيئة الاعتراض التي أصدرت قرارها بتخفيض تلك التقديرات، وجب في هذه الحالة تعديل مبلغ الضريبة الذي قدرته الإدارة طبقاً لقرار الهيئة.

٢. وفي حال قامت الإدارة بجباية مبلغ الضريبة قبل صدور قرار الهيئة في حدود ما قبله المكلف من التعديلات التي أدخلت على إقراره، وأصدرت الهيئة قرارها بتأييد التعديلات التي أدخلتها الإدارة على إقراره والتي تناوّلها اعتراضه، وجب على المكلف أن يدفع ما يكون مستحقاً عليه من فروق على أساس قرار الهيئة، حتى ولو رفع المكلف أو الدائرة دعوى أمام محكمة البداية الضريبية.

٣. أما إذا عمدت الدائرة إلى تحصيل مبلغ الضريبة قبل صدور قرار الهيئة على أساس الربط الصادر منها، فإن دائرة الضريبة لا تلزم برد الزيادة فوراً إلا إذا أصبح قرار الهيئة نهائياً بفوات ميعاد الطعن، أو عند صدور حكم

نتيجة القرار، أو ٢- التوقيع بعدم الموافقة على نتيجة القرار، ويعتبر امتناعه عن التوقيع أو تخلفه عن الحضور بمثابة عدم الموافقة^(٥١).

وفي مرحلة لاحقة تقوم هيئة الاعتراض بالتوقيع على القرار الصادر عن الهيئة، ثم يعرض على لجنة تسمى لجنة (التدقيق والإجازة) المشكلة بموجب نص المادة (٣٤) من القانون، فإذا أجازت اللجنة القرار الصادر عن الهيئة تقوم الدائرة بتبليغ المكلف بكتاب مؤشر عليه بعلم الوصول بإرساله بالبريد المسجل أو الشركة المرخصة قرار الهيئة، ويتفهم أن له الحق بالطعن خلال ثلاثين يوما لدى المحكمة من تاريخ تبليغ الإشعار، فإذا تبليغ ولم يقدم طعناً أمام المحكمة وتمت المصادقة على القرار من المدير، فتقوم الدائرة بالشروع في التنفيذ.

والحكمة برأينا من تقرير الإعلان بطريق البريد هو تبسيط الإجراءات، وتحقيقاً لصفة الاستعجال التي تتميز بها منازعات الضرائب، وإحاطة القرار بسياج من السرية، وتأكيذا لذاتية القانون الضريبي الذي يجعل الإجراءات الضريبية مستقلة عن الإجراءات المدنية والجزائية والتجارية. ومن مراجعتنا لنص المادة (٤٨)، فإن

القانون لم يجعل تبليغ قرار الهيئة للمكلف بموجب استلام الكتاب المؤشر عليه من الدائرة شرطاً جوهرياً في إثبات الإعلان كما هو الحال في أوراق المحضرين، فإن إعلانها لا يثبت إلا بالورقة ذاتها بعد أن تعلن طبقاً للأوضاع القانونية، وإذا فقدت أو كانت المعلومات التي تضمنتها غير دالة على علم الوصول فإنه لا يمكن إثبات إعلان قرار الهيئة. وقد اكتفى المشرع الأردني بالأخذ بقرينة قابلة لإثبات العكس مفادها أن الكتاب المؤشر عليه قد أرسل بالبريد المسجل أو بواسطة الشركة المرخصة المعتمدة على عنوان المكلف من الدائرة. وكون هذه القرينة قابلة لإثبات العكس، فإن هذا الأسلوب في التبليغ يعيب إجراءات المحاكمة، ولا يؤدي إلى سريان مهلة الطعن القضائي بحقه.

وفي كافة الأحوال يجوز للدائرة أن تبليغ المكلف مباشرة أو أي شخص مفوض عنه ذي صفة كالحامي مثلاً، فمجرد حضور المكلف وقت صدور القرار يغني عن الإعلان.

ويظهر التساؤل حول مدى صحة الإعلان في حالة رفض المكلف استلامه؟ وللإجابة على ذلك نقول: إنه بمناسبة تطبيق

وفق أحكام قانون تحصيل الأموال الأميرية النافذ، ويمارس المدير أو من يفوضه جميع الصلاحيات المخولة للحاكم الإداري وللجنة تحصيل الأموال الأميرية المنصوص عليها في هذا القانون.

ولغايات مباشرة المدير أو من يفوضه إجراءات الحجز التنفيذي وفق أحكام قانون تحصيل الأموال الأميرية النافذ، اكتفى المشرع بالإشارة إلى أن التبليغ الحاصل وفق ما ذكر في الفقرة (أ) السابق الإشارة إليها التي تطلبه بموجب دفع الضريبة والمبالغ المستحقة عليه كافية ولا يتطلب من الإدارة الضريبة اتباع أي من إجراءات التبليغ أو النشر المنصوص عليها^(٥٢).

وفي مناسبة شروع الإدارة بالتنفيذ على أموال المكلف بقصد التحصيل، فإنه قد يسلك طريق التخلص من عبء الدفع عن طريق تهريب أمواله أو التصرف بها بقصد منع التنفيذ عليها بأي شكل من الأشكال مع وجود دلائل كافية على هذا المسلك. ففي هذه الحالة وجدنا أن المدير يملك صلاحية إصدار قرار بإلقاء الحجز التحفظي على الأموال المنقولة وغير المنقولة العائدة للمكلف أو منعه من السفر، إذا كانت الدائرة تطلبه بدفع الضريبة أو أي مبالغ

المادة (٤٨) من القانون، فإن المكلف لا يستطيع الاحتجاج بعدم صحة التبليغ، لأن نص المادة يقول: "يكفي لإثبات التبليغ تقديم الدليل على أن الرسالة المحتوية على المعلومات المراد تبليغها قد عنونت وأرسلت بالبريد" على العنوان الوارد في ملف المكلف الضريبي. وبالتالي فإن استطاعت الإدارة إثبات ذلك فإنه يعد قرينة على المكلف، ولكن برأينا، حتى يعتبر رفض استلام الرسالة المسجلة في حكم الاستلام قانوناً يتعين أن يكون الرفض من قبل المكلف نفسه، وأن يكون مؤشراً على سجل الاستلام من موظف البريد بما يفيد ذلك، وإن يوقع على هذه التأشير.

واستكمالاً لذلك، ومن أجل تحصيل مبلغ الضريبة، وبعد أن تقوم الدائرة بتبليغ المكلف بضرورة الدفع خلال (٣٠) يوماً، فإذا لم يباشر المكلف بالدفع وانتهت تلك المدة يعتمد المدير إلى تطبيق قانون تحصيل الأموال الأميرية رقم (٦) لسنة ١٩٥٢، وذلك سنداً لنص المادة (٣٩/أ) من قانون ضريبة الدخل التي تقول: "إذا لم يتم دفع الضريبة، أو المبالغ المستحقة للدائرة خلال المدة المنصوص عليها في هذا القانون، فعلى الدائرة مطالبة المكلف بدفعها خلال ثلاثين يوماً من تاريخ التبليغ، وإذا تخلف المكلف عن ذلك يتم تحصيلها

أخرى تزيد على ألفي دينار ترتبت في ذمته وفق أحكام هذا القانون^(٥٣).

بالتدقيق في أحكام المادة (٢٩)، وجدنا إن المشرع قد قيد صلاحية المدير بإيقاع الحجز التحفظي على أموال المكلف أو منعه من السفر بوجود دلائل مقنعة على أنه قد يسلك طريق التهرب من هذا الالتزام، وإن المبالغ المطالب بدفعها تزيد على ألفي دينار. نجد هنا أن صلاحية المدير مقيدة بهذين الشرطين، أما ما تعلق بشرط وجود دلائل مقنعة على تهريب أمواله، فهذه صلاحية تقديرية تحتاج إلى أدلة واقعية قائمة على البرهان والدليل وليست تحكمية، وذلك منعا لتعسف الإدارة، لأن في هذا الإجراء ما يشكل اعتداء على حرية التصرف في أمواله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعد هذا الإجراء قيداً على حريته الشخصية عند تقرير منعه من السفر.

أما الشرط الثاني الخاص بتحديد المبلغ المقدر بألفين وأكثر، ففي رأينا كان من الأفضل لو أن المشرع الأردني لم يحدد قيمته، باعتبار أن فعل التهرب جرمية يعاقب عليها القانون الضريبي جزائياً، وبالتالي فإن ارتكاب جريمة التهرب الضريبي مكتملة الأركان تكون قد تحققت

بغض النظر عن قيمة المبلغ، وعليه كان على المشرع الأردني أن يقرر إجراءات معينة ضد هذا السلوك مهما كانت قيمة المبلغ المنوي تحصيله وذلك حماية للمال العام.

يضاف إلى القيد السابق قيد آخر يتمثل في حالة ممارسة المدير لصلاحياته في إيقاع الحجز، ففي هذه الحالة إذا كان المبلغ المحجوز نقداً فلا يجوز أن يتجاوز هذا المبلغ مقدار الضريبة والغرامات والمبالغ المستحقة، وإذا كان المبلغ المحجوز من غير النقود فيقوم المدير، وبناء على طلب المكلف باتخاذ ما يلزم من إجراءات لتقدير قيمة المال المحجوز، واقتصار الحجز على ما يعادل ضعف قيمة الضريبة والغرامات والمبالغ الأخرى المترتبة بمقتضى أحكام هذا القانون، وتكون مصاريف التقدير في مثل هذه الحال على نفقة المكلف^(٥٤).

ونضيف، أنه يتوجب على الإدارة الضريبية وهي بصدد الشروع في الحجز، أن تراعي القواعد العامة في الحجز الإداري، من حيث، أولويات الحجز، والأموال الغير قابله للحجز، وشروط صحته وضوابطه.

الخاتمة:

بحثنا من خلال موضوعنا محل الدراسة موقف المشرع والقضاء الأردنيين، وقدمنا في

هذا المجال عرضاً وصفيًا وتحليليًا لمختلف الموضوعات ذات العلاقة التي تبرز دور هذه الوسيلة في فض النزاعات الدائرة بين المكلف ودائرة ضريبة الدخل وصولاً إلى قرار ربط الضريبة على الدخل، موضحين أهمية الاعتراض باعتباره وسيلة قانونية يلجأ إليها المعارض في مناقشة تقدير وربط الضريبة على دخله.

وتطبيقاً لذلك، فقد أجاز قانون ضريبة الدخل الأردني للمكلف بدفع الضريبة في حال عدم قبوله لمبلغ الضريبة المقدرة عليه بمعرفة مدقق الضريبة اللجوء إلى تقديم الاعتراض إلى هيئة الاعتراض المشكلة بموجب قانون ضريبة الدخل التابع لها محل دفع وتحصيل الضريبة لاستصدار قرار صريح بشأن النزاع، قبل اللجوء إلى قضاء الطعن الضريبي.

وفي سبيل ذلك، أوضحنا أهم الأحكام الناظمة للاعتراض وأهميته، وميعاد تقديم معاملة الاعتراض، محددين الجهة المختصة بتلقي الاعتراض، وما هي الشروط الواجب توافرها وصاحب الحق في تقديم الاعتراض، كما حددنا القرارات التي تقبل الاعتراض أمام الهيئة، حيث توصلنا إلى أن نطاق اختصاصها في ذلك اختصاص حصري، تأسيساً على أن مثل هذه الدراسات تُعنى

بتحديد المفاهيم محل البحث من منطلق أن معرفة الأفكار وتحليل مضمونها يساعدنا في الوقوف على المعاني والأحكام التي تبنى عليها، كذلك بدت لنا أهمية اللجوء إلى الاعتراض الإداري باعتباره نظاماً خاصاً يلجأ إليه المكلف للفصل فيما يثور بينه وبين دوائر ضريبة الدخل من منازعات حول الدخل الذي أصابه التقدير.

وفي الجزء الآخر من دراستنا، تعرضنا لبحث إجراءات تقديم الاعتراض أمام هيئة الاعتراض، حيث تبين لنا أنها إجراءات طويلة وغير واضحة بصورة كافية للمكلفين، وتتميز بالتعقيد، فضلاً عن أن التحقيق في موضوع الاعتراض والحكم فيه يتم ببطء شديد، مما يؤخر عملية التقدير النهائي لمبلغ الضريبة، وبالتالي تأخير تحصيلها وإدخالها في إيرادات الخزينة العامة، لذا ينبغي على المشرع الأردني أن يتدخل لإعادة النظر في إجراءات النزاع لتكون أكثر وضوحاً ومحددة ونافعة، بحيث يتم الفصل في موضوع النزاع بقرار نهائي على وجه السرعة، وفي مواعيد قصيرة، حماية لحق المكلفين والخزينة العامة.

وبالمقابل فإن اللجوء إلى هذه الهيئة لإنهاء النزاع، فيه بعض الفوائد، من جهة أعطى المشرع لطرفي النزاع فرصة مراجعة نفسيهما، فالمكلف يحصل على فرصة لمراجعة

نظر النزاع، كما يخلو تشكيل الهيئة من العنصر القضائي.

٤. تعمل الهيئة في إطار إداري خالص، فهي تجتمع في نطاق دائرة ضريبة الدخل، وهذا الجو الإداري يحدث نوعاً من الضغط المعنوي على المكلف، بحيث تتسم قرارات الهيئات غالباً بميل نحو الإدارة، مما يخل بمبدأ الحياد، كما تعمل الهيئة في إطار الرقابة الإدارية على أعمال الإدارة الضريبية.

٥. لم يحدد المشرع شروطاً خاصة فيمن يتولّى رئاسة وعضوية هيئة الاعتراض، سوى شرط الخبرة والاختصاص في مجال عمل الدائرة.

٦. يُعاب على نص المادة (٣٢/أ) من القانون عندما نصّت على تشكيل الهيئة من مدقق أو أكثر، وأن تتخذ قراراتها بالأغلبية، كيف يكون تشكيلها من مدقق واحد وقرارات الهيئة بالأغلبية.

٧. تقوم دائرة ضريبة الدخل بتبليغ المكلف قرارات الهيئة وليس الهيئة ذاتها مصدرة القرار، وهذا يؤكد عدم استقلاليتها بمواجهة الإدارة، كذلك وجدناها ملزمة باتباع توجيهات الدائرة وتعليماتها.

٨. أعطى المشرع لهيئة الاعتراض سلطة تقديرية من حيث تمديد مهلة الطعن أمامها، والمحددة بثلاثين يوماً إلى أجل غير محدد

إقراره الضريبي، وما يؤيده من مستندات وسجلات وبيانات قد تظهر أثناء مناقشته، بحيث تمكنه من دحض ادعاء الإدارة عليه، وبالتالي استصدار قرار ضريبي يخفف عن كاهله عبء مالي معين، وأيضاً هناك فائدة عملية للإدارة تظهر من خلال مراجعتها للتقدير لتدارك الخطأ وإنهاء الخلافات مع المكلف في مراحلها الأولى توفيراً للوقت والجهد، كذلك تهدف إلى تحقيق هدف أبعد ألا وهو تخفيف العبء عن القضاء في إنهاء النزاع في مراحلها الأولى.

وما تقدم من دراستنا فقد توصلنا إلى

النتائج الآتية:

١. تعدُّ هيئة الاعتراض بتشكيلها المنصوص عليه في قانون ضريبة الدخل، التي تختص بنظر منازعات التقدير، فكرة مستحدثة في مجال نظر المنازعات الضريبية في الأردن.

٢. اقتصر دور هيئة الاعتراض على سلوك طريق إداري في التقريب بين وجهات النظر بين طرفي العلاقة للوصول إلى صيغة قرار يقبله الطرفان (المكلف، ودائرة الضريبة على الدخل).

٣. إن أعضاء هيئة الاعتراض يعينون بقرار من قبل المدير، وهم موظفون، يجمعون بين صفتي الخصم والحكم في الوقت نفسه، أثناء

المدير العام، للبت في الاعتراضات المقدمة وفق أحكام هذا القانون، تتألف كل منها، من رئيس، وعضوين من أهل الخبرة والاختصاص من خريجي كليات الحقوق والمحاسبة، على أن يضاف إليهما عضوان من خارج الدائرة.

٢. النص على إخضاع أعضاء هيئة الاعتراض لأحكام رد القضية.

٣. إلغاء النص الذي يعطي المدير العام صلاحية المصادقة على قرارات الهيئة، بحيث تمنح قرارات الهيئة قوة القضية المقضية.

٤. تعديل نص المادة (٣٢/ج) بحيث يتم تقيد صلاحية الهيئة بتمديد مهلة الطعن إلى أسبوعين فقط كحد أعلى.

٥. التوسع في منح الصلاحيات المنوط بهيئة الاعتراض، بحيث تعطى اختصاص عام بنظر كافة المنازعات التي تثور بين المكلف ودوائر ضريبة الدخل بمناسبة التقدير على غرار صلاحيات محكمة البداية.

٦. نصي بتدخل المشرع بالنص على تحديد طبيعة عمل الهيئة، ليصار إلى منحها صلاحية توجيه اليمين القانونية للشخص المستجوب.

الهوامش:

(١) محي، محمد سعد، العلاقة القانونية بين الممول

ودون ضابط عليها إذا اقتنعت بالأسباب الواردة في طلب الاعتراض.

٩. عدم قبول طلبات الاعتراض الجماعية، وإنما يتوجب أن يكون الطلب فردياً ومستقلاً.

١٠. اقتصرت مهمة هيئة الاعتراض على نظر الاعتراض في نطاق قرارات التدقيق، وقرارات التقدير الإداري حصراً، ولا تمتد إلى أي موضوعات أخرى قد تثور بين المكلف ودوائر ضريبة الدخل.

١١. إن اختصاص الهيئة في نطاق تقدير مبلغ الضريبة محل النزاع اختصاص شامل يمتد إلى تأييد القرار المعارض عليه، أو تعديله بزيادة الضريبة أو تخفيضها أو إلغائها.

١٢. لا تختص هيئة الاعتراض بتقدير الضريبة على المكلف في حال ظهور نشاط جديد للمكلف أثناء نظر الاعتراض، لم تحاسبه الدائرة عنه ابتداء.

١٣. لا تملك هيئة الاعتراض توجيه اليمين القانونية للشخص المستجوب، باعتبار أن طبيعة هيئة الاعتراض ليست قضائية، وأعمالها لا تدخل في نطاق العمل القضائي.

وعلى ضوء النتائج المتقدم ذكرها، فإننا نصي بالآتي:

١. إعادة صياغة نص المادة (٣٢/أ) بحيث تصبح: تشكل هيئة الاعتراض بقرار من

(١٣) تمييز حقوق رقم ٤٢١٢ / ٢٠١٠، تاريخ ٧/٣/٢٠١١، منشورات عدالة. المادة (٣٢/ج)، من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(١٤) كريم كشاكش، علم المالية العامة والتشريع الضريبي، الطبعة/٢، مطبعة روزنا، إربد، الأردن، ١٩٩٩، ص ١٤٣.

(١٥) المادة (٤٨/ب/١) من القانون السابق.

(١٦) المادة (٤٨/ب/٢) من القانون السابق.

(١٧) زكريا بيومي، الطعون القضائية في ربط الضرائب على الدخل، مطبوعات جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢٦٥.

(١٨) المادة (٤) من تعليمات إجراءات عمل هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠.

(١٩) المادة (٤) من تعليمات إجراءات عمل هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠.

(٢٠) المادة (٤) من تعليمات عمل هيئة الاعتراض رقم ٤ لسنة ٢٠١٠.

(٢١) زكريا بيومي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢٢) يحيى المبشر، المنازعات الضريبية، دار الحسيني، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠٩.

(٢٣) نصت المادة الثانية من قانون ضريبة الدخل على تعريف السنة المالية بأنها: "الفترة المكونة من اثني عشر شهراً متتالية والتي يغلق الشخص حساباته في نهايتها" أما الفترة الضريبية فقد عرفها ذات القانون بأنها: "الفترة التي تحتسب الضريبة على أساسها وفق أحكام هذا القانون".

(٢٤) المادة (٤٨/هـ) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

والإدارة الضريبية، الطبعة الأولى، مطبعة الإشعاع، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٢١٥. سالم شوابكه، المالية العامة والتشريع الضريبي، دار رند، عمان، ٢٠٠٠، ص ١٦٤.

(٢) المادة (٥١/أ/١) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(٣) المادة (٥١/أ/٢) من القانون نفسه.

(٤) المادة (٥١/أ/٣) من القانون نفسه.

(٥) عرفت المادة (٢) من قانون ضريبة الدخل المدقق بقولها: "موظف الدائرة المفوض من المدير بتدقيق الإقرارات الضريبية وتقدير الضريبة واحتساب أي مبالغ أخرى مترتبة على المكلف والقيام بأي مهام وواجبات أخرى منوطاً به وفق أحكام القانون".

(٦) تراجع المادة (١١) من تعليمات إجراءات وعمل هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠.

(٧) عبدالله بركات، الوجيز في المالية العامة بين النظرية والتطبيق في اليمن، الجزء الأول، مركز الصادق، صنعاء، ٢٠٠٤، ص ١٦٨.

(٨) المادة (٣٤) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(٩) عادل حشيش، أصول الفن المالي في الاقتصاد العام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤، ص ٣٦١.

(١٠) المادة (٢٩/ب/٢) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(١١) المادة (٣١) من القانون السابق ذكره.

(١٢) محمود رياض عطية، الوسيط في تشريعات الضرائب، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص ٩٩٧.

- (٢٥) المادة (٣٢/ج) من قانون ضريبة الدخل نفسه.
- (٢٦) تمييز حقوق رقم (٢٢١٩/ ٩٨)، تاريخ ١٨/٥/١٩٩٩، غير منشور.
- (٢٧) قرار تمييز حقوق رقم ٢٧٣/٢٠٠٤، تاريخ ١٨/٧/٢٠٠٤، منشورات عدالة.
- (٢٨) المادة (١٧/ أ) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.
- (٢٩) قرار تمييز رقم ١١٩٧/٢٠٠٢، هيئة عامة، تاريخ ١٣/٥/٢٠٠٢، غير منشور.
- (٣٠) جهاد خصاونه، علم المالية العامة والتشريع الضريبي، الطبعة الأولى، دار وائل للنشر، عمان، ٢٠١٠، ص ١٨٩.
- (٣١) طبقاً لقانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥ الملغي.
- (٣٢) مقدر الضريبة طبقاً للقانون السابق الملغي هو الموظف المختص بفحص وتقدير الضريبة، وقراراته بمثابة درجة من درجات التقاضي، وقد استبدل في القانون الحالي بمسمى مدقق حيث سحبت منه اختصاصات المقدر. للمزيد يراجع، د. حتاملة، سليم، أطروحة دكتوراه بعنوان الرقابة الإدارية والقضائية على أحكام وقرارات تقدير ضريبة الدخل في القانونين الأردني واللبناني، كلية الحقوق، الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٠، ص ١٠٥ وما يليها.
- (٣٣) المادة (٢٨/ب) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٩.
- (٣٤) المادة (٢٩/ب) من قانون ضريبة الدخل الأردني السابق ذكره.
- (٣٥) المادة (٤/ب) من تعليمات إجراءات عمل
- هيئة الاعتراض، مرجع سابق.
- (٣٦) المادة (٤/ب/٢) المرجع السابق.
- (٣٧) المادة (٤/ج/د) المرجع السابق.
- (٣٨) قرار تمييز حقوق رقم ٤١٢/ ٦٦، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، السنة ١٩٦٧، ص ٥٥٦.
- (٣٩) قرار تمييز حقوق رقم ٧٥/٧٣، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، لسنة ١٩٧٣، ص ٤٥٠.
- (٤٠) قرار تمييز حقوق رقم (٢٧٧/٧٤)، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، لسنة ١٩٧٥، ص ٦٣٠.
- (٤١) المواد (٤٨، ٤٧) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم ٢٨/٢٠٠٩.
- (٤٢) المادة (٥) من تعليمات عمل هيئة الاعتراض رقم (٤) لسنة ٢٠١٠.
- (٤٣) فيصل العاني، قرارات تقدير ضريبة الدخل وطرق الطعن فيها، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، ٢٠١٠، ص ٦.
- (٤٤) زكريا بيومي، المنازعات الضريبية في ربط الضرائب على الدخل، منشورات جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٨٩.
- (٤٥) موفق محاميد، الطبيعة القانونية لقرار تقدير ضريبة الدخل، دار الثقافة، عمان، ٢٠٠١، ص ١٠٥.
- (٤٦) المادة (٣٢/هـ) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم ٢٨ لسنة ٢٠٠٩.
- (٤٧) المادة (٣٢/هـ) من ذات المرجع
- (٤٨) قرار تمييز حقوق رقم ٥١٥/ ٨٥، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، السنة ١٩٨٧، ص ٢٩٣.
- (٤٩) حمدي قبيلات، الطعن بقرارات ضريبة الدخل في ضوء قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥، مجلة الحقوق، جامعة

الكويت، ٢٠٠٦، ص ٤٣٥.

(٥٠) محمد مرسي، الضريبة العامة على الإيراد وتطبيقاتها العملية، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٧٠.

(٥١) المادة (٣٢ / ز) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم / ٢٨ لسنة ٢٠٠٩.

(٥٢) المادة (٣٩ / ب) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(٥٣) المادة (٤٠) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

(٥٤) المادة (٤١) من قانون ضريبة الدخل الأردني رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٩.

الحديث الباطل عند الإمام أبي حاتم الرازي: دراسة تطبيقية من خلال كتاب «العلل» لابنه عبد الرحمن

د. أحمد عبدالله أحمد* و رياض حسين عبداللطيف**

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥ / ١ / ٥ م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٢ / ٤ / ٢ م

ملخص

هناك اصطلاحات للأئمة المتقدمين أصحاب الفن لم تشرح في كتب علوم الحديث، وهي بحاجة إلى تتبع ودراسة، ومنها مصطلح الباطل، فقد اخترناه في استعمال الإمام أبي حاتم في كتاب «العلل» لابنه. حيث أكثر من هذا المصطلح فعددنا له ما يقارب مئة وخمسين مرة، فتبعناه ودرسناه بالأمثلة التطبيقية وخلصنا إلى معناه عنده.

Abstract

There are terms used by the leading scholars of the early generations that have not been explained in the books that examine *al-Hadeeth*. This, in its turn, requires a follow up as well as an examination of these terms. Among these is the term *batel* or "fale". This term has been chosen for examination in the dialect of Imam Abu Hatem cited in the book by his son entitled *al-e'lal* as he frequently uses it; amounting to 150 times. Thus, the study examines some examples leading to what the term means to him.

* أستاذ مساعد، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** باحث.

مقدمة:

متين في الحكم على الأسانيد والمتون
والرجال، يظهر ذلك من خلال كتابي ابنه
عبد الرحمن «الجرح والتعديل»، و«العلل».

ولما كان الوقوف على منهجه في التعليل

إن الإمام أبا حاتم الرازي -رحمه الله-
يعدُّ إماماً قلَّ نظيره في علوم الحديث، وفي
علم علله على وجه الخصوص.

وقد كان -رحمه الله- صاحبَ منهجٍ

٣. من هم الرواة الذين يحكم على حديثهم بالبطلان؟ وهل يشمل الباطل حديث الثقة؟
٤. هل الحكم على الحديث بالبطلان يعني أنه لا يصح من جميع الوجوه؟

أهداف الدراسة:

- تهدف هذه الدراسة إلى:
١. إبراز مكانة الأمام أبي حاتم في هذا الشأن.
 ٢. معرفة معنى الحديث "الباطل" وذلك من خلال دراسة عملية استقرائية في كتاب من كتب العلل المعروفة حيث توسع الامام أبو حاتم في إطلاق هذا المصطلح.
 ٣. إن هذا المصطلح لم يعرف في كتب علوم الحديث القديمة والمعاصرة. إلا أن بعض المعاصرين حاولوا في كتاباتهم تجلية هذا المصطلح والوقوف على معناه.
 ٤. معرفة أنواع الحديث الباطل.

الدراسات السابقة:

- بعد البحث والسؤال لم نقف على من أفرّد هذا البحث بالتصنيف والدراسة فعقدنا العزم على الكتابة فيه، وقد جعلناه في المباحث التالية:

مُنبِئاً على معرفة مراده في اصطلاحاته التي يستعملها في الحكم على الحديث؛ كان لزماً على الباحث والمختص في علوم الحديث أن يسبرَ هذه المصطلحات ويحاول -جاهداً- فهم المراد منها.

ومن ثمّ فقد وقع الاختيار على دراسة مصطلح "الحديث الباطل" عند الإمام أبي حاتم الرازي -رحمه الله- لمحاولة الكشف عن مدلول هذا المصطلح عند هذا الإمام العبقرى.

بل إن معرفة معاني هذا العبارة تجعلنا نلقي الضوء على مذاهب العلماء النقاد في استعمالاتهم لها، وبخاصة أننا لم نجد دراسةً تلقى الضوء على هذا المصطلح المهم والمتكرر بكثرة في كتب الحديث والعلل.

وبالتالي جاءت هذه الدراسة محاولةً لدراسة هذا المصطلح عند إمام كبير كالإمام أبي حاتم -رحمه الله- من خلال كتاب «العلل» لابنه عبدالرحمن.

مشكلة الدراسة:

هذه الدراسة تجيب عن الأسئلة التالية:

١. ما هو مفهوم الحديث الباطل بشكل عام وعند الإمام أبي حاتم بشكل خاص؟
٢. ما هي أنواع الباطل عند الإمام أبي حاتم؟

المبحث الأول: ترجمة الإمام أبي حاتم الرازي، ترجمة مختصرة.

المبحث الثاني: تعريف الباطل، لغةً واصطلاحاً.
المبحث الثالث: معنى الحديث الباطل عند الإمام أبي حاتم.

المبحث الرابع: ذكر الأحاديث التي حكم عليها الإمام أبو حاتم بالبطان. ويشمل المطالب التالية:

المطلب الأول: أنواع البطان من حيث أحوال الرواة.

المطلب الثاني: أنواع البطان من حيث الأفراد والاقتران.

المطلب الثالث: أنواع باطل الإسناد عند أبي حاتم.

الخاتمة والنتائج

المبحث الأول: ترجمة الإمام أبي حاتم الرازي^(١).

اسمه ونسبه: محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران، أبو حاتم، الغطفاني الحنظلي الرازي. قيل: إنه مولى تميم بن حنظلة الغطفاني، وقيل: كان يسكن درب حنظلة بالري فُنسِبَ إليه.

مولده ونشأته: ولد عام (١٩٥هـ). وكان أول كتابته العلم سنة (٢٠٩هـ) وهو ابن أربع عشرة سنة. رحل في طلب العلم

زماناً. يقول هو عن نفسه: أول ما رحلتُ أقمْتُ سبعَ سنين. ومشيتُ على قدمي زيادةً على ألف فرسخ، ثم تركت العدد! وخرجتُ من البحرين إلى مصر ماشياً، ثم إلى الرملة ماشياً، ثم إلى طرسوسَ وليّ عشرون سنة.

سمع من خلق كثير، قال الذهبي بعد أن ذكر طائفة منهم: (ويتعذر استقصاء سائر مشايخه. فقد قال الخليلي: قال لي أبو حاتم اللبان الحافظ: قد جمعت من روى عنه أبو حاتم الرازي، فبلغوا قريباً من ثلاثة آلاف)^(٢).

ثناء العلماء عليه:

وقال أبو بكر الخلال: أبو حاتم إمام في الحديث، روى عن أحمد مسائل كثيرة.

قال عبدالرحمن بن أبي حاتم: سمعت موسى بن إسحاق القاضي يقول: ما رأيت أحفظ من والدك.

وكان قد لقي أبا بكر بن أبي شيبة، وابن نمير، وابن معين، ويحيى الحماني. وقال أبو نعيم: إمام في الحفظ.

وقال أحمد بن سلمة النيسابوري: ما رأيت بعد إسحاق (ابن راهويه)، ومحمد بن يحيى أحفظ للحديث من أبي حاتم الرازي، ولا أعلم بمعانيه.

وقال الخليلي: كان أبو حاتم عالماً

وخطأ الشيوخ، فقال لي، يا أبا حاتم! قل من يفهم هذا، ما أعز هذا! إذا رفعت هذا من واحد واثنين فما أقل من تجد من يحسن هذا! وربما أشك في شيء، أو يتخالفني في حديث، فإلى أن التقي معك لا أجد من يشغبني منه. قال أبي: وكذلك كان أمري.

وقال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: قدم محمد بن يحيى النيسابوري الري، فألقيت عليه ثلاثة عشر حديثاً من حديث الزهري، فلم يعرف منها إلا ثلاثة أحاديث، وسائر ذلك لم تكن عنده، ولم يعرفها.

ودونك كتاب العلل لابنه تندهش ويطول تعجبك من مكانة هذا الإمام!!.

وفاته: قال أبو الحسين بن المنادي وغيره: مات الحافظ أبو حاتم في شعبان، سنة سبع وسبعين ومئتين.

المبحث الثاني: الباطل لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: الباطل لغةً:

قال ابن فارس: الباء والطاء واللام أصل واحد، وهو ذهاب الشيء وقلة مكثه ولُبثه^(٣).

لذا تجدهم يعرفون الباطل بأنه ضد الحق. وأبطل فلان: جاء بالباطل، وجاء بالأضاليل والأباطيل.

والباطل: الدّاهِبُ ضَياعاً وخُسراً.

باختلاف الصحابة، وفقه التابعين، ومن بعدهم، سمعت جدي وجماعة، سمعوا علي بن إبراهيم القطان يقول: ما رأيت مثل أبي حاتم! فقلنا له: قد رأيت إبراهيم الحربي، وإسماعيل القاضي؟ قال: ما رأيت أجمع من أبي حاتم، ولا أفضل منه.

وقال الخطيب: كان أحد الأئمة الحفاظ الأثبات، مشهوراً بالعلم، مذكوراً بالفضل.

وقال أبو القاسم اللالكائي: كان إماماً عالماً بالحديث، حافظاً له، متقناً مثبتاً.

وقال الحافظ المزي: كان أحد الأئمة الحفاظ الأثبات، المشهورين بالعلم، المذكورين بالفضل.

ولعل أجمع ما قيل في الثناء عليه - ويبين مكانته في علم الحديث عامة وفي علم العلل على وجه الخصوص - قول الحافظ الذهبي فيه: الإمام الحافظ، الناقد، شيخ الحديثين. كان من بحور العلم. طوّف البلاد، وبرع في المتن والإسناد، وجمع وصنف، وجرّح وعدل، وصحّح وعلل.

وفي براءة هذا الإمام في علم العلل:

قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: جرى بيني وبين أبي زرعة يوماً تمييز الحديث ومعرفته، فجعل يذكر أحاديث وعللها، وكذلك كنت أذكر أحاديث خطأ وعللها،

١٥١٥، ١٩٢١).

واستعمل لفظة «أباطيل» في موضع واحد، في المسألة (١٢٩٨).

المطلب الثاني: الباطل اصطلاحاً:

لم يُفرد المصنّفون في كتب المصطلح باباً أو نوعاً للحديث الباطل، مع كثرة استعماله عند الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد، ويحيى بن معين، وأبو حاتم وابن عدي والدارقطني والخطيب البغدادي، ثم من بعدهم من المتأخرين كالذهبي وابن حجر وغيرهم في تطبيقاتهم وأحكامهم. ومن ثم فلم نجدهم يحدّونه بحدٍّ معيّن.

غير أن أهل الحديث لم يخرجوا باستعمالهم مصطلح «الباطل» عن مدلوله اللغوي، فإنهم يجعلون الباطل في دائرة واحدة تشمل الحديث الموضوع، وما لا أصل له، والمنكر، والخطأ الذي لا يصحُّ بحال.

وقد وقفنا على بعض عبارات للمعاصرين في الباطل نذكر منها ما وقفنا عليه:

يقول العلامة المعلمي^(٨) -رحمه الله-: (يقولون [أي: أهل الحديث] للخبر الذي تمتنع صحته أو تبعد: (منكر) أو (باطل)، وتجده ذلك كثيراً في تراجم الضعفاء، وكتب العلل الموضوعات)^(٩).

والباطل: التالف، يقولون: بطل الشيء يبطل بطولاً إذا تلف. والباطل: الفاسد الساقط، يقولون: يَبْطُلُ بَطْلاً وَبُطُولاً وَبُطْلَاناً: فسد أو سقط حكمه، فهو باطل^(٤).

وقد جمع المناوي هذه المعاني بعبارة جامعة، فقال: الباطل والفاسد والساقط: ضد الصحيح وضد الحق، وهو ما لا ثبات له من المقال والفعال عند الفحص عنه^(٥). ويجمع الباطل على بواطيل، وأباطيل.

وجاء في كلام المولدين: بواطيل؛ في جمع باطل^(٦).

قلت: أما أهل الحديث، فإنهم يستعملون في تعبيراتهم: لفظي «الأباطيل»^(٧) و«البواطيل»، وإطلاقهم تعبير «البواطيل» كأنه أكثر، والله أعلم.

ومن ذلك استعمال الإمام أبي حاتم الرازي، فإنه يستعمل كلمة «البواطيل» أكثر من استعماله كلمة «الأباطيل».

ففي كتاب «الجرح والتعديل» -وكذا «المراسيل»- لابنه عبدالرحمن بن أبي حاتم استعملت عبارة «البواطيل» بكثرة في وصف الرواة، وأقلّ منها لفظة «الأباطيل». أما في كتاب «العلل» لابنه -أيضاً- فقد استعمل الإمام أبو حاتم لفظة «بواطيل» في ثلاثة مواضع، هي المسائل (١٢٤١)،

ويقول في موطن آخر:

١- إذا قام عند الناقد من الأدلة ما غلب على ظنه معه بطلان نسبة الخبر إلى النبي ﷺ فقد يقول: «باطل» أو: «موضوع». وكلا اللفظين يقتضي أن الخبر مكذوب، عمداً أو خطأ، إلا أن المتبادر من الثاني الكذب عمداً، غير أن هذا المتبادر لم يلتفت إليه جامعو كتب الموضوعات، بل يوردون فيها ما يرون قيام الدليل على بطلانه، وإن كان الظاهر عدم التعمد.

٢- قد تتوفر الأدلة على البطلان مع أن الراوي الذي يصرح الناقد بإعلال الخبر به لم يُتهم بتعمد الكذب، بل قد يكون صدوقاً فاضلاً، ولكن يرى الناقد أنه غلط أو أدخل عليه الحديث^(١٠).

وفي سؤالات الشيخ أبي الحسن الماربي للشيخ الألباني:

(هل هناك فرق بين الحديث الموضوع والحديث الباطل؟)

ج/ نعم، يشترط في الحديث الموضوع أن يكون في سنده رجل رمي بالوضع "وَألا يتابع عليه متابعة مقبولة" ولا يشترط هذا في الباطل فالبطلان إما أن يكون: متنا وإما أن يكون سنداً (كأن يروي ضعيف ليس وضاعاً ولا كذاباً عن إمام مشهور كالزهري

رحمه الله ما ينفرد به عن أصحابه الملازمين له المشهورين بالرواية عنه فهذا يحكم عليه بالبطلان ولو تابعه ضعيف آخر مثله خلاف ما لو كان شيخه ليس في شهرة الزهري رحمه الله فهنا قد تنفعه هذه المتابعة^(١١).

ويقول عبدالله بن يوسف الجديع في كلامه على الحديث المنكر: (تنبيه: قد يوصف (الحديث المنكر) عندهم بـ(الحديث الباطل)، ويكثر مثله في كلام الإمام أبي حاتم الرازي، وربما أطلق هذا الوصف على أي من درجات النكارة المتقدمة، وفيما تقدم بعض مثاله. ومن ذلك قول ابن عدي في (إبراهيم بن البراء الأنصاري): "ضعيف جداً، حدث عن شعبة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم من الثقات بالبواطيل"، وساق بعض حديثه، ثم قال: "أحاديثه التي ذكرتها وما لم أذكرها، كلها مناكير موضوعة، ومن اعتبر حديثه علم أنه ضعيف جداً، وهو متروك الحديث" قلت (الجديع): بل فيه تسوية بين (المنكر) و(الباطل) و(الموضوع)، ولا يخفى إمكان التناسب بينها، وإن تفاوتت عند التفريق بينها دلالاتها^(١٢).

ويقول صاحب لسان الحديث: (باطل: أي لا يصح بحال، ولا يجوز البتة نسبته إلى من روي عنه سواء كان النبي ﷺ،

أو كان غيره.

والنقاد لا يشترطون في تسمية الحديث باطلاً أن يكون في سنده كذاب أو متهم أو ضعيف؛ بل هم لا يفرقون في تسمية الحديث باطلاً بين ما كان من رواية الثقة وما كان من رواية غيره، ما دام أن الحديث متصف بما يقتضي الحكم عليه بالبطلان^(١٣).

المطلب الثالث: الباطل عند الإمام أبي حاتم الرازي:

للإمام الحافظ أبي حاتم الرازي مصطلحات كثيرة لها مدلولها في الجرح والتعديل والتصحيح والتعليل. وهذه المصطلحات لم يصرح أبو حاتم -ولا غيره- عن معانيها أو الغرض من استخدامها سوى أحرف يسيرة سئلوا عنها فأجابوا بمرادهم من استعمالها.

لذا فمن الضروري معرفة مذهب الإمام أبي حاتم وغرضه من استخدامه لهذه المصطلحات ومدى انسجامه مع استخدامات الأئمة الآخرين لها.

ومن تلك المصطلحات: «الباطل»، فقد استعمل الإمام أبو حاتم هذا التعبير -بتصاريفه- في أكثر من مائة وخمسين موضعاً. ومن خلال استعراضنا لهذه المادة في كلام الإمام أبي حاتم رأيناه لا يخرج في

استخدامها عمّا تعارف عليه الأئمة النقاد في استعمالاتهم لها.

غير أنه لم يصرح بمراده من هذا المصطلح بشكل واضح وصريح، لكن وجدنا للإمام أبي حاتم تفسيراً أو غرضاً واحداً يبين أحد وجوه استعمال مصطلح «الباطل»، وذلك من خلال النص التالي، فعن الإمام أبي حاتم الرازي -رحمه الله- قال: (جاءني رجلٌ من جلة أصحاب الرأي من أهل الفهم منهم، ومعه دفترٌ فعرضه عليّ، فقلتُ في بعضها: هذا حديث خطأ، قد دخل لصاحبه حديثٌ في حديث، وقلتُ في بعضه: هذا حديث باطل، وقلتُ في بعضه: هذا حديث منكرو، وقلتُ في بعضه: هذا حديث كذب، وسائر ذلك أحاديث صحاح. فقال لي: من أين علمت أن هذا خطأ، وأن هذا باطل، وأن هذا كذب؟ أخبرك راوي هذا الكتاب بأنني غلطتُ وأناي كذبتُ في حديث كذا؟

فقلتُ: لا، ما أدري هذا الجزء من رواية من هو؟ غير أنني أعلم أن هذا خطأ، وأن هذا الحديث باطل، وأن هذا الحديث كذب.

فقال: تدعي الغيب؟

قال: قلتُ: ما هذا ادعاء الغيب.

الإمام ورد على أحوال مختلفة، وكالأنحو
التالي:

١- الباطل عند أبي حاتم: مطلق، ونسي.

فالمطلق، يريد به أبو حاتم عدم الصحة
بأي حال، وبأي سند كان. غير أنه يطلق
الباطل أحياناً، ويريد به البطلان النسبي.
أما النسبي، فإنَّ أبا حاتم يريد به عدم
صحة سند ما، عن شيخ بعينه، وإن كان
صحيحاً من وجه آخر، أو بسند آخر.

٢- الباطل عند أبي حاتم قد يكون خطأ، وقد يكون مختلفاً مصنوعاً.

فالباطل، قد يكون خطأ وقع فيه
الراوي -ثقة كان أم ضعيفاً- وهذا الخطأ لا
يمكن عدُّه وجهاً من وجوه الرواية، بل يجزم
الإمام أبو حاتم بأنه خطأ لا تسوغ نسبته إلى
قائله -سواء كان النبي ﷺ أو أحد الرواة-
فيحكم عليه الإمام أبو حاتم بالبطلان.

وقد يكون الباطل حديثاً ركبته وصنعه
أحد الرواة المتهمين بالكذب، أو الكذابين
والوضاعين، مما يدعو الإمام أبا حاتم إلى
الحكم على الحديث بالبطلان.

ومن حيث الإجمال فقد رأينا أن
للإمام أبي حاتم الرازي -رحمه الله- حداً
وتصوراً للحديث الذي يُطلق عليه الحكم
بالبطلان، وهو:

قال: فما الدليل على ما تقول؟

قلت: سألَ عما قلتَ مَنْ يُحسِنُ مثلاً ما
أحسن، فإن اتفقا علمت: أنا لم نجازف، ولم
نقله إلا بفهم.

قال: من هو الذي يحسن مثل ما تحسن؟

قلت: أبو زرعة.

قال: ويقول أبو زرعة مثل ما قلت؟

قلت: نعم.

قال: هذا عجب، فأخذ فكتب في كاغد
ألفاظي في تلك الأحاديث، ثم رجع إلي،
وقد كتب ألفاظ ما تكلم به أبو زرعة في
تلك الأحاديث، فما قلتُ إنه باطل قال أبو
زرعة: هو كذب، قلتُ: الكذب والباطل
واحد^(١٤)، وما قلت: إنه منكر قال هو:
منكر، كما قلت، وما قلت: إنه صحاح قال
أبو زرعة: هو صحاح.

فقال: ما أعجب هذا! تتفقان من غير
مواطاة فيما بينكما^(١٥).

ففي هذا النص توضيحٌ من الإمام
أبي حاتم لصورة من صور الحديث الباطل،
وتفسيرٌ له بأنه الكذب الذي لا تسوغ نسبته
إلى من روي عنه بحال.

ومن خلال استقراءنا للمسائل التي ورد
فيها حكم الإمام أبي حاتم على الأحاديث
بالبطلان رأينا أن إطلاق هذا الحكم من

أن الحديث الباطل: هو الحديث الذي لا تصحُّ نسبته إلى قائله قطعاً، سواء أكان خطأ أم كذباً.

وهذا ما سار عليه الإمام أبو حاتم الرازي في أحكامه، يظهر ذلك من خلال استقراء كتاب «العلل». وفيما يلي تفصيلٌ لذلك وتوضيح، وبالله التوفيق.

المبحث الثالث: ذكر الأحاديث التي حكم عليها أبو حاتم بالبطلان.

المطلب الأول: أنواع البطلان من حيث أحوال الرواة.

أولاً: بطلان الحديث لوهاه أحد رواه، أو اتهمه بالكذب:

المثال الأول: قال ابن أبي حاتم: سألتُ أبي عن حديثٍ رواه عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه: أن علياً انكسرت إحدى زنديه^(١٦)، فأمره النبي ﷺ أن يمسخ على الجباير^(١٧).

فقال أبي: هذا حديثٌ باطلٌ لا أصل له، وعمرو بن خالد: متروك الحديث. اهـ^(١٨).

قلنا: وصف أبو حاتم الحديث بالبطلان، لحال عمرو بن خالد، وهو القرشي الهاشمي مولاهم، أبو خالد الكوفي ثم الواسطي.

ضعفه الناسُ جداً، ولخص حاله الحافظ ابن حجر في «التقريب» بقوله: متروك، ورماه وكيع بالكذب^(١٩).

وله نسخة يرويها عن زيد بن علي بن الحسين، عن آبائه، كأنها من صنعه!. لذا حكّم الإمام أبو حاتم على حديثه بأنه باطل، إذا لا تصح نسبة هذا الحديث إلى زيد بن علي البتة، والله أعلم.

وقد تفرد عمرو بن خالد بهذا الخبر قال العقيلي: لا يعرف هذا الحديث إلا من حديث عمرو بن خالد هذا^(٢٠). والرواية في المسح على الجباير لا يثبت منها شيء^(٢١) فكانه لهذا أيضاً حكم أبو حاتم على الحديث بالبطلان.

المثال الثاني: قال ابن أبي حاتم: وسألتُ أبي عن حديثٍ؛ رواه عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الطَّرَافِيُّ، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر، عن رسول الله ﷺ، قال: من حجَّ عن أبيه، أو عن أمِّه، فقد قضى عنه حجَّه، وكان له فضلٌ عشرِ حججٍ^(٢٢).

قال أبي: ليس هذا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، إنما هذا هو مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الَّذِي يُعْرَفُ بِالْمَحْرَمِ، وكان واهي الحديث، وهذا عندي حديثٌ باطلٌ^(٢٣).

التَّبَيُّ: أَنَّ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَاهُ فَأَرَاهُ
الْوُضُوءَ، فَلَمَّا فَرَعَ نَضَحَ فَرَجَهُ^(٢٦).

فقال أبي: هذا حديث كذب باطل.

اهـ^(٢٧).

قلنا: علة الحديث ابن لهيعة وحاله
معروفة، وقد اختلف الناس في درجة
حديثه والذي يعيننا قول أبي حاتم نفسه فيه
ففي الجرح والتعديل: سألت أبا وأبا زرعة
عن ابن لهيعة والإفريقي أيهما أحب
إليكما؟ فقالا: جميعا ضعيفان بين الإفريقي
وابن لهيعة كثير، أما ابن لهيعة فأمره
مضطرب يكتب حديثه على الاعتبار. قلت
لأبي: إذا كان من يروى عن ابن لهيعة مثل
ابن المبارك وابن وهب محتج به؟ قال: لا^(٢٨).

فابن لهيعة عند أبي حاتم لا يحتج به لا
من رواية العبادة ولا من رواية غيرهم ثم
زاد هنا في الحديث نضح الفرج بعد
الوضوء وهذه زيادة منكرة تفرد بها ابن
لهيعة فحكم عليها أبو حاتم بأنها باطلة
كذب!

وللفائدة نقول ذكر النضح بعد
الوضوء لم يرد إلا في هذا الحديث وحديث
آخر من حديث الحكم بن سفيان الثقفي
وقد اختلف في اسناده اختلافاً كبيراً بينه بما
لا مزيد عليه ابن القطان في الوهم

قلنا: محمد بن عمر المحرم مترجم في
لسان الميزان قال أبو حاتم: واه، وقال ابن
معين ليس بشيء^(٢٤).

والحديث لا يعرف إلا بهذا الإسناد
تفرد به هذا الراوي المتروك! ولا يوجد في
الباب في هذا الفضل غيره!

ثم بدا لنا أمر في حكم أبي حاتم على
الحديث بالبطلان وهو أن الأحاديث
الصحيحة في الحج عن الوالد لم تذكر سوى
أنه يجزيء لم تذكر هذا الأجر الكبير! منها
الحديث المشهور في الصحيحين عن ابن
عباس أن امرأة من خثعم. . . فقالت: يا
رسول الله إن فريضة الله على عباده في
الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن
يثبت على الرحلة أفأحج عنه؟ قال: (نعم)
وذلك في حجة الوداع^(٢٥).

وانظر الأحاديث: (٤١٠، ٤٧٣، ٨٥٠،
١١٤٤، ١١٤٤ - مكرر ١١٦٨، ٢٤٧٩،
٢٥٣٣، ٢٦٧١، ٢٧٢٤).

**ثانياً: بطلان الحديث لخطأ الراوي
الضعيف فيه:**

المثال الأول: قال الإمام ابن أبي
حاتم: سألت أبا عن حديث رواه ابن
لهيعة، عن عَقِيل، عن ابن شهاب، عن
عروة، عن أسامة بن زيد، عن أبيه، عن

والإيهام^(٢٩). وأحسن محققو المسند بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط بقولهم: حديث ضعيف لاضطرابه^(٣٠).

وأحاديث وضوء النبي ﷺ الثابتة في الصحاح وغيرها ليس فيها ذكر نضح الفرج بعد الوضوء، فلذلك استنكرها أبو حاتم من حديث ابن لهيعة.

المثال الثاني: وقال ابن أبي حاتم: وسألت أبي عن حديث؛ رواه عبد الرزاق، عن ابن محمر، عن يزيد بن الأصم، عن أبي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، كان يسجد على كور^(٣١) العمامة^(٣٢).

قال أبي: هذا حديث باطل، وابن محمر ضعيف الحديث هـ^(٣٣).

قلنا: ابن محمر هذا هو عبدالله لم يشدد القول فيه أبو حاتم وإلا فقد ضعفوه جداً:

قال أحمد: ترك الناس حديثه. وقال الجوزجاني: هالك. وقال الدارقطني وجماعة: متروك. وقال ابن حبان: كان من خيار عباد الله، إلا أنه كان يكذب ولا يعلم، ويقلب الأخبار ولا يفهم، وقد ولى الرقة للمنصور.

وقال ابن معين: ليس بثقة. وقال أبو إسحاق الطالقاني، سمعت ابن المبارك يقول: لو خيرت بين أن أدخل الجنة وبين أن ألقى ابن محمر لاخترت لقاءه، ثم أدخل الجنة، فلما

رأيته كانت بكرة أحب إليّ منه^(٣٤).

وابن محمر مع ضعفه قد تفرد بهذا الخبر عن أبي هريرة فحكم عليه أبو حاتم بالبطلان. وقال البيهقي:

وأما ما روي عن النبي ﷺ من السجود على كور العمامة فلا يثبت شيء من ذلك^(٣٥).

وانظر الأحاديث: (١٣٧، ١٧٦، ٦٤١، ٧٢٣، ٨٥٦، ٩٥٩، ١٠٦٩، ٢٤٥٨، ٢٤٦٠، ٢٦٢٣).

ثالثاً: بطلان الحديث لخطأ الراوي المجهول فيه:

المثال الأول: قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن حديث رواه مَخْسُ بْنُ تَمِيمٍ الأشجعي، عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْعُضْبَ يَفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يَفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسْلَ».

وقال: «يَا مُعَاوِيَةُ بْنُ حَيْدَةَ، إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَلْقَى اللَّهَ، وَأَنْتَ تُحَسِّنُ الظَّنَّ بِهِ فافعل، فَإِنَّ اللَّهَ عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِهِ بِهِ»^(٣٦).

قال أبي: هذا حديث باطل، ومَخْسُ مجهول^(٣٧).

قلنا: حكم عليه الإمام أبو حاتم بالجهالة -أيضاً- كما في «الجرح والتعديل»^(٣٨) وهو - مع وصفه بالجهالة - قد قيل فيه: إنه

يروى ما لا يُتَابَعُ عليه^(٣٩).

قلنا: فمثله إذا تفرّد برواية حديث بإسنادٍ مطروقٍ مشهورٍ كـ (بهبز بن حكيم، عن أبيه عن جده) ولم يُتَابَعُ عليها؛ فلا غرو أن يصف أبو حاتم حديثه بالبطلان، والله أعلم.

المثال الثاني: قال ابن أبي حاتم: وسألتُ أبي عن حديثٍ؛ رواه عُتْبَةُ بْنُ السَّكَنِ، عن أبان بنِ المُحَبَّرِ، عن نافع، عن ابنِ عُمَرَ، قال: قال رسولُ الله ﷺ: كم من حوراء عِيْناء ما كان مهرُها، إلا قبضةٌ من حِنْطَةٍ أو مثْلِها من تمرٍ^(٤٠).

قال أبي: هذا حديثٌ باطلٌ، وأبانٌ هذا مجهولٌ ضَعِيفُ الحديثِ^(٤١).

وأبان بن الحبر قال فيه ابن حبان: (شيخ يروى عن نافع روى عنه مروان بن معاوية يأتي عن نافع وغيره من الثقات ما ليس من أحاديثهم حتى لا يشك المتبحر في هذه الصناعة أنه كان يعملها لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه إلا على سبيل الاعتبار وهو الذي يروى عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: كم من حوراء عينا ما كان مهرها إلا قبضة من حنطة أو مثليها من تمرٍ^(٤٢)).

والحديث لا يعرف إلا عن أبان هذا

تفرد به ولذلك حكم عليه أبو حاتم بالبطلان. وقال العقيلي:

أبان بن الحبر شامي شامي عن نافع وغيره منكر الحديث^(٤٣). ثم أورد حديثه هذا.

وانظر الأحاديث: (١٢٣٠، ١٢٥٧، ١٨٣١، ٢١٥٩، ٢٣٤٦، ٢٤٤٣، ٢٤٥١، ٢٤٩٠، ٢٦١٨، ٢٦٣٦).

رابعاً: بطلان الحديث لخطأ الراوي الثقة فيه:

المثال الأول: قال ابن أبي حاتم: وسمعتُ أبي يقول: روى عبد الرزاق، عن مَعْمَرٍ، عن يحيى بن أبي كثير، عن إبراهيم بن عبد الله بن قارظ، عن السائب بن يزيد، عن رافع بن خديج، عن النبي ﷺ: أفطر الحاجم والمحجوم^(٤٤).

قال أبي: إنما يروى هذا الحديث عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي قلابة، عن أبي أسماء، عن ثوبان، واغترَّ أحمدُ بنُ حنبلٍ بأن قال: الحديثان عنده، وإنما يروى بذلك الإسناد عن النبي ﷺ: أنه نهى عن كسب الحجام، ومهر البغي وهذا الحديث في: يُفطرُ الحاجم، والمحجوم عندي باطل^(٤٥).

قلنا: حكم أبو حاتم على الإسناد بالبطلان، وبيّن أن الصواب في رواية يحيى

ابن أبي كثير أنها من حديث ثوبان، ورواة هذا الإسناد كلهم ثقات من رواة الصحيح، وكان أبا حاتم يشير إلى أن الوهم من معمر حيث خالف أصحاب يحيى وقد فصل ذلك الترمذي في علله^(٤٦). وزاد الأمر توضيحاً البيهقي فبعد أن أخرج الحديث من طريق الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير به إلى ثوبان قال: وكذلك رواه شيبان بن عبد الرحمن النحوي وهشام بن أبي عبد الله الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير، وخالفهم معمر بن راشد فرواه عن يحيى بن أبي كثير عن إبراهيم بن عبد الله بن قارظ عن السائب بن يزيد عن رافع بن خديج قال: قال رسول الله ﷺ أفطر الحاجم والمحجوم^(٤٧). ففي هذا الحديث علة القلب بدخول حديث في حديث سببه خطأ الراوي الثقة وهو معمر بن راشد.

المثال الثاني: قال ابن أبي حاتم: وسمعتُ أبي، وحدثنا عن عباس الخلال، عن يحيى بن صالح الوحاظي، عن سلمة بن كُثُوم، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة: أنَّ رسول الله ﷺ صلى على جنازة فكبّر عليها أربعاً، ثم أتى قبر الميت فحشا عليه من قبل رأسه ثلاثاً^(٤٨).

قال أبي: هذا حديثٌ باطلٌ^(٤٩). قلنا: قال ابن أبي داود- فيما نقله عنه ابن عساكر-: وليس يروى عن النبي (ﷺ) حديث صحيح أنه كبر على جنازة أربعاً إلا هذا ولم يروه إلا سلمة بن كُثُوم إنما يروى عن النبي (ﷺ) أنه كبر على النجاشي أربعاً وأنه صلى على قبر فكبر أربعاً.

وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: «وَرَوَى ابْنُ مَاجَهَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَتَّى مِنْ قَبْلِ الرَّأْسِ ثَلَاثًا. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ فِي الْعِلَلِ: هَذَا حَدِيثٌ بَاطِلٌ. قُلْتُ (أي ابن حجر): إِسْنَادُهُ ظَاهِرُهُ الصَّحَّةُ قَالَ ابْنُ مَاجَهَ: حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ ثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ ثَنَا سَلَمَةُ بْنُ كُثُومٍ ثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى عَلَى جِنَازَةٍ ثُمَّ أَتَى قَبْرَ الْمَيِّتِ فَحَتَّى عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ ثَلَاثًا لَيْسَ لِسَلَمَةَ بْنِ كُثُومٍ فِي سُنَنِ ابْنِ مَاجَهَ وَغَيْرِهَا إِلَّا هَذَا الْحَدِيثُ الْوَاحِدُ وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ وَقَدْ رَوَاهُ ابْنُ أَبِي دَاوُدَ فِي كِتَابِ التَّفَرُّدِ لَهُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَزَادَ فِي الْمَتْنِ أَنَّهُ كَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا وَقَالَ بَعْدَهُ لَيْسَ يُرَوَى فِي حَدِيثٍ صَحِيحٍ أَنَّهُ ﷺ كَبَّرَ عَلَى جِنَازَةٍ أَرْبَعًا إِلَّا هَذَا، فَهَذَا حُكْمٌ مِنْهُ بِالصَّحَّةِ عَلَى هَذَا

الْحَدِيثُ لَكِنْ أَبُو حَاتِمٍ إِمَامٌ لَمْ يَحْكَمْ عَلَيْهِ
بِالْبُطْلَانِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ تَبَيَّنَ لَهُ، وَأُظُنُّ الْعِلَّةَ
فِيهِ عَنَّةُ الْأَوْزَاعِيِّ وَعَنَّةُ شَيْخِهِ، وَهَذَا
كُلُّهُ إِنْ كَانَ يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ هُوَ الْوَحَاطِيُّ
شَيْخُ الْبُخَارِيِّ وَاللَّهُ أَعْلَمُ^(٥٠).

وقال البوصيري في مصباح الزجاجة:
هذا إسناد صحيح رجاله ثقات^(٥١).
وصحَّحه أيضاً الألباني في إرواء الغليل^(٥٢).

قلنا: كلام الحافظ ابن حجر في تفسير
حكم أبي حاتم على الحديث بالبطلان بعننة
الأوزاعي أو شيخه يحيى بن أبي كثير فيه نظر
فالتعليل بالعننة عند المتقدمين نادر وليس
هنا مجال الكلام فيه، مع أنه ثبت تصريح
الأوزاعي وشيخه بالسماع^(٥٣). ثم قول
الحافظ: إن كان يحيى هو الوحاطي - هكذا
على الشك - نقول: هو ورد مسمى عند أبي
حاتم في العلل في الموطن الذي نقلنا منه،
وعند الطبراني في معجميه الأوسط والكبير.

وقد بدا لنا أمرٌ في حكم أبي حاتم على
الحديث بالبطلان وهو: إن هذا الحديث قد
تفرد به يحيى بن صالح الوحاطي عن سلمة
بن كلثوم عن الأوزاعي به. قال ذلك الإمام
الطبراني، ويحيى بن صالح وإن روى له
الشيخان ووثقه غير واحد إلا أن أبا حاتم
قال فيه: صدوق^(٥٤). وسلمة بن كلثوم لم

يوثقه إلا أبو اليمان وترجمه ابن أبي حاتم ولم
يذكره بجرح ولا تعديل^(٥٥). فكان أبا حاتم لم
يقنع بتفرد مثل هذين الراويين بهذه السنة في
حثو التراب على القبر. علما بأن حثو
التراب لم يرو موصولا إلا في هذا الحديث
وحديث آخر يرويه عامر بن ربيعة وهو
حديث معلول^(٥٦).

وهذه المسألة من الإمام أبي حاتم تبين
التوسع في إطلاق الحكم بالبطلان على
الحديث الذي أخطأ فيه الراوي، وإن كان
ثقة ثبناً، والله أعلم.

وانظر الأحاديث: (٣١٣، ٣٦٢، ٤١٨،
٤٨٣، ٧٣٢، ٧٦٣، ١٠٧٩، ١٠٨١،
١١٥١).

المطلب الثاني: أنواع البطلان من حيث الإفراد والاقتران.

أولاً: من حيث الإفراد:

وهذا كثير في كلام الإمام أبي حاتم،
يطلق القول ببطلان الحديث، من غير
اقتران بوصف آخر.

ومن ذلك: الأحاديث (١٣٧، ٣١٣،
٣٩٣، ٤١٨، ٤٣٢، ٤٥٨، ٤٧٣، ١٠٦٩،
١٨٠٨، ٢٤١٢، ٢٤٣٣).

ثانياً: من حيث الاقتران، اقتران الوصف
بالبطلان بوصف آخر:

قال ابن تيمية: تنازع الحافظ أبو العلاء الهمداني والشيخ أبو الفرج ابن الجوزي: هل في المسند حديث موضوع؟ فأنكر الحافظ أبو العلاء أن يكون في المسند حديث موضوع، وأثبت ذلك أبو الفرج، وبين أن فيه أحاديث قد علم أنها باطلة.

ولا منافاة بين القولين، فإن الموضوع في اصطلاح أبي الفرج: هو الذي قام دليل على أنه باطل، وإن كان المحدث به لم يعتمد الكذب، بل غلط فيه؛ ولهذا روى في كتابه في الموضوعات أحاديث كثيرة من هذا النوع. وأما الحافظ أبو العلاء وأمثاله، فلإنما يريدون بالموضوع: المختلق المصنوع الذي تعتمد صاحبه الكذب^(٥٩).

المطلب الثالث: أنواع باطل الإسناد عند أبي حاتم^(٦٠).

بعد تتبع اطلاقات الباطل عند أبي حاتم يمكن حصرها في الأنواع التالية:

أولاً: من حيث الإطلاق:

من خلال استقراء لفظ «الباطل» عند الإمام أبي حاتم وجدناه كثيراً ما يطلق هذا الحكم على الحديث، يريد بذلك بطلان سنده ومتنه.

غير أنه - أحياناً - يطلق القول ببطلان الحديث، ويريد به البطلان النسبي.

ففي مواضع من «العلل» يقرن الإمام أبو حاتم وصفه بالبطلان بوصف آخر؛ يزيدُه وضوحاً، ويُمَيِّز المراد من حكمه بالبطلان، فيقول: باطل موضوع، باطل منكر، الخ.

وذلك على النحو التالي:

١. قوله: «باطل، لا أصل له»: الأحاديث (١٠٢، ٣٦٢، ١٦٥٢، ١٨٨٣)
٢. قوله: «كذب، باطل»^(٥٧): الأحاديث (١٠٤، ١١٤٤، ١١٦٠، ١١٦٥، ١٨٣٤).
٣. قوله: «باطل، موضوع، لا أصل له»: الأحاديث (٤١٠).
٤. قوله: «منكر جداً، باطل بهذا الإسناد»: الأحاديث (١٠٧٩).
٥. قوله: «باطل موضوع»: الأحاديث (٤١٠، ٢٢٨٦، ٢٦٤٠، ٢٦٦٥).
٦. قوله: «باطل، هذا خطأ» الأحاديث (٣١٣).
٧. قوله: (باطل مفتعل) الأحاديث (١٣٧٧).

وقد قدمنا مراراً أن أبا حاتم يصف الحديث بأنه باطل موضوع وإن لم يكن في إسناده كذاب، فقد سبق الحديث المسلسل بالثقات وليس فيه من تكلم فيه إلا ابن لهيعة ومع هذا يقول أبو حاتم: كذب باطل^(٥٨).

وعلى هذا سار ابن الجوزي في كتابه الموضوعات:

فمما أطلق القول ببطلانه ويريد به ذلك الإسناد:

قال ابن أبي حاتم: وسئل أبي عن حديث؛ رواه نوح بن حبيب، عن عبد المجيد ابن عبد العزيز بن أبي رواد، عن مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ: **إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ** (٦١).

قال أبي: هذا حديث باطل، لا أصل له، إنما هو مالك، عن يحيى بن سعيد، عن محمد بن إبراهيم التيمي، عن علقمة بن وقاص، عن عمر، عن النبي ﷺ (٦٢).

قلنا: وبمثله قال الدارقطني أيضاً في علله قال: (وروى هذا الحديث مالك بن أنس واختلف عنه فرواه عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد عن مالك عن زيد ابن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري ولم يتابع عليه وأما أصحاب مالك الحفاظ عنه فرووه عن مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن علقمة بن وقاص عن عمر وهو الصواب) (٦٣).

فقول الدارقطني: لم يتابع عليه يبين تفرد ابن أبي رواد بهذا الإسناد الذي حكم عليه أبو حاتم بالبطلان.

وحديث عمر ﷺ هو المشهور - كما

هو معلوم- في هذا الباب قد رواه الأئمة المشاهير في كتبهم. (٦٤)

ومما أطلق القول ببطلانه- وهو كثير جداً-: الأحاديث: (٥٠٠، ٥١٥، ٦٣٥، ٦٤١، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٣٢، ٨٢٣، ٨٥٠، ٨٥٦، ٩٥٩، ١٨٦٧، ١٨٩٠، ٢٠٢٨، ٢٣٣٠، ٢٣٥٩).

ثانياً: من حيث التقييد (البطلان النسبي): يستعمل الإمام أبو حاتم -أحياناً- لفظ البطلان مقيداً، فيكون الحكم على الحديث بأنه باطل بالنسبة إلى سند معين، أو شيخ معين، ولا يلزم من ذلك الحكم على أصل الحديث بالبطلان. ومن الأمثلة على ذلك:

١- قال ابن أبي حاتم: وسمعتُ أبي، ورأى في كتابي حديثاً كتبه: عن محمد بن عوف، عن أبي خيثمة مضعب بن سعيد، عن المغيرة ابن سقلاب الحراي، عن الوازع بن نافع، عن سالم بن عبد الله، عن ابن عمر، عن عمر، عن أبي بكر الصديق، قال كنتُ جالساً عند النبي ﷺ فجاء رجلٌ قد توضأ، وفي قدميه موضعٌ لم يصبه الماء، فقال له النبي ﷺ: اذهب فأتم وضوءك ففعل (٦٥).

فقال أبي: هذا حديث باطلٌ بهذا الإسناد، ووازع بن نافع: ضعيف الحديث (٦٦).

سلمة، عن أبي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، فَمَرَّ أَعْرَابِيٌّ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَسَبَّحُوا بِهِ فَلَمْ يَأْبَهُ، فَقَالَ عُمَرُ: يَا أَعْرَابِيُّ، تَنْحَ عَنْ قِبَلَةِ رَسُولِ اللَّهِ، فَلَمَّا فَرَغَ النَّبِيُّ ﷺ، قَالَ: مَنْ الْقَائِلُ هَذَا؟ قَالُوا: عُمَرُ، قَالَ: يَا لَهُ فَهْهَا.

قال أبي: هذا حديثٌ باطلٌ، يُشبهه أن يكون يحيى عن النبي ﷺ ... مُرسلاً^(٧١).

قلنا: وسبب بطلان الوصل عند أبي حاتم هو كون سويد بن عبدالعزيز ضعيف ليس بشيء^(٧٢) فلم يحتمل منه الوصل، فصوب فيه الإرسال. وانظر: (٤٣٢، ١٦٩٢، ٢٠٢٥، ٢٥٥٣، ٢٦٦١).

رابعاً: وقد يريد باطلاً مرفوعاً والصواب الوقف، ومثاله ما صرح فيه أبو حاتم بذلك قال ابن أبي حاتم: وَسُئِلَ أَبِي عَنْ حَدِيثٍ؛ رَوَاهُ حَمَادُ بْنُ مَسْعَدَةَ، عَنْ ابْنِ عَوْنٍ، أَوْ عَوْفٍ، عَنْ أَبِي رِيحَانَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أَنَّهُ نَهَى عَنْ تَعَاْفِرِ الْأَعْرَابِ^(٧٣)^(٧٤). قَالَ أَبِي: هَذَا مَرْفُوعٌ باطل، إنما هو عن ابن عباس قوله^(٧٥).

قلنا: ورواة الحديث المرفوع كلهم عن آخرهم ثقات ومع هذا لم يقبله أبو حاتم!! والمتن لا يعرف إلا بهذا الإسناد، فهل رأى أبو حاتم في المتن شيئاً فلم يقبل

قلنا: والحديث مروي بغير هذا الإسناد من وجه صحيح، فقد أخرج مسلم من طريق أبي الزبير عن جابر أخبرني عمرُ ابنُ الخطاب أَنَّ رَجُلًا تَوَضَّأَ فَتَرَكَ مَوْضِعَ ظُفْرِ عَلَى قَدَمِهِ فَأَبْصَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وَضُوءَكَ فَارْجِعْ ثُمَّ صَلِّ^(٦٧).

٢- قال ابن أبي حاتم: وسألت أبي عن حديث؛ رواه بهلول بن عبيد، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحارث، عن علي، قال: سئل رسول الله ﷺ، أيُّ الأعمالِ أذكى؟ قال: كسبُ المرءِ بيده، وكلُّ بيعٍ مبرورٍ^(٦٨).

قال أبي: هذا الحديث بهذا الإسناد باطلٌ، بهلولٌ ذاهبُ الحديث^(٦٩).

قلنا: وفي الباب أسانيد مشهورة عن صحابة آخرين مروية في مسند أحمد وغيره^(٧٠).

وانظر الأحاديث: (٥٩٨، ٧٦٣، ١٠٧١، ١٠٧٩، ١٨١٥، ١٨٤٠، ١٨٩٣، ٢٠٣٤).

ثالثاً: إن الحديث باطل موصولاً والصواب فيه الإرسال. ومثاله:

قال ابن أبي حاتم: وسألت أبي عن حديث؛ رواه سويد بن عبدالعزيز، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي

وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح

على شرط الشيخين.

أما لماذا أعله أبو حاتم بالوقف؟ وجدنا

-ولله الحمد- تفصيل ذلك عند الدارقطني في علله حيث قال: (يُرويه الأعمش، واختُلِفَ عنه، فأَسَنَدَهُ أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ الأعمش، عَنْ أَبِي صالح، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ. وَخَالَفَهُ ابْنُ فَضِيلٍ، فَوَقَّفَهُ، وَيُسَبِّهُ أَنْ يَكُونَ الْمُوقُوفُ أَصَحُّ) ^(٨٠).

نقول: طريق محمد بن فضيل الموقوف

لم نعثر عليه ولا كذلك محقق علل الدارقطني-رحمه الله- ونظرنا في أصحاب الأعمش فوجدنا أثبتهم فيه مطلقا سفيان الثوري، وفي عبارة للدارقطني: (أرفع الرواة عن الأعمش: الثوري، وأبو معاوية، وكيع، ويحيى القطان، وابن فضيل، وقد غلط عليه في شيء) ^(٨١).

فواضح أن أبا حاتم والدارقطني يقدمان

محمد بن فضيل في الأعمش على أبي عوانة.

وانظر: (٦٣٥، ١٠٦٩، ١١٦٣،

١٤١٧، ١٥٧٧، ١٦٠٨، ١٧٨٦، ١٨٩٩)

خامساً: وقد يريد باطل، أي: دخل حديث

في حديث، وصوابه متن آخر:

قال ابن أبي حاتم: وسألت أبي عن

حديث؛ رواه إبراهيم بن أيوب الأصبهاني

هذا التفرد؟ لعله!

ومن أغرب ما وقفنا عليه: قال ابن

أبي حاتم:

وسألت أبي عن حديث؛ رواه عفان،

عن أبي عوانة، عن الأعمش، عن أبي

صالح، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال:

أكثر عذاب القبر من البول.

قال أبي: هذا حديث باطل، يعني

مرفوعاً ^(٧٦).

قلنا: الحديث بهذا الإسناد رواه: ابن

أبي شيبه وأحمد وابن ماجه والدارقطني

والحاكم في المستدرک وأبو نعيم في أخبار

أصبهان والبيهقي في السنن الكبرى ^(٧٧).

وتتابع الأئمة على تصحيحه: قال

البيهقي في إثبات عذاب القبر- بعد أن

روى الحديث من طريق أبي عوانة عن

الأعمش به-: قال الترمذي: سألت محمداً

-يعني البخاري- عن حديث أبي عوانة

فقال حديث صحيح ^(٧٨). وقال الدارقطني:

صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح

على شرط الشيخين ولا أعرف له علة ولم

يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وقال البوصيري: هذا إسناد صحيح

رجاله عن آخرهم محتج بهم في

الصحيحين ^(٧٩).

الفرساني، عن أبي مسلم، قائد الأعمش،
عن الأعمش، عن عمار بن عمير، عن أبي
معمّر، عن أبي مسعود الأنصاري، قال:
قال رسول الله ﷺ: لا ترجو صلاةً لا يُقرأ
فيها بفتحة الكتاب وشيء معها^(٨٢).

فقال أبي: هذا باطل، إنما الحديث:
لا تُجزئ صلاة رجل لا يُقيم صلبه في
الركوع والسجود^(٨٣).

فالصواب بهذا الإسناد ما رواه
أصحاب الأعمش الثقات منهم: وكيع
وسفیان الثوري وعبيد الله بن موسى وزائدة
وأبو معاوية وعبد الله بن إدريس^(٨٤) كلهم
يقول: لا تُجزئ صلاة رجل لا يُقيم صلبه
في الركوع والسجود.

وخالفهم أبو مسلم قائد الأعمش فغاير
في المتن وقال: لا ترجو صلاةً لا يُقرأ فيها
بفتحة الكتاب وشيء معها. فدخل له
حديث في حديث وأبو مسلم هذا هو عبيد
الله بن سعيد ترجمه ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه
جرحاً ولا تعديلاً^(٨٥) وقال البخاري: في
حديثه نظر، وقال الآجري عن أبي داود:
عنده أحاديث موضوعة، وذكره ابن حبان في
الثقات وقال: يخطئ، وذكره ابن حبان أيضاً
في الضعفاء فقال: كثير الخطأ فاحش الوهم
ينفرد عن الأعمش وغيره بما لا يتابع عليه،

وقال العقيلي: يكتب حديثه وينظر فيه^(٨٦).
فإذا كان حال قائد الأعمش ما ذكرنا وخالف
من خالف من الثقات فلا عجب أن يقول
أبو حاتم عن خبره: باطل. وانظر أيضاً:
(٢٦٥، ٣٠٣، ٤٥٨، ٢٠٩٢، ٢٤٥٧).

سادساً: وقد يكون باطل من حديث فلان
وإنما هو من حديث راوٍ آخر ومثاله:

قال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن
حديث؛ رواه المسيب بن واضح، عن مُعْتَمِرِ
بنِ سليمان، عن حميد، عن أنس، قال: سئل
رسول الله ﷺ عن القبلة للصائم، قال: ما
بأسٌ بذلك، ريحانة تشمها إذا لم تعدها ذلك
إلى غيرها.

قال أبي: هذا حديث باطل، وليس
هو من حديث حميد، إنما هو من حديث
أبان^(٨٧).

وأعله أيضاً أبو زرعة ففي العلل في
موطن آخر:

وسئل أبو زرعة عن حديث؛ رواه
مُعْتَمِرُ بنِ سليمان، عن عبد الله بن بشر، عن
أبان، وحميد، عن أنس: أن النبي ﷺ سئل
عن الرجل يُقبل وهو صائم.

فقال: هي ريحانة يشمها إذا شاء.
قال أبو زرعة: أما من حديث حميد
فمُنْكَرٌ، وأما أبان فقد روي عنه^(٨٨).

التفرد-، أو ضعيفاً أو شديد الضعف إذا تفرد بمتن غريب أو زاد في المتن شيئاً أو خالف غيره من الثقات في الإسناد أو المتن.

٣- أن الإمام أبا حاتم يتفنن في استعمال مصطلح الحديث الباطل، فتارة يفردة بالذكر، وتارة يقرنه بوصف آخر، ومن خلال اقتران الباطل بوصف آخر يكون ذلك الوصف معطوفاً عطف بيان، وبالتالي فهو يفسر مراد الإمام أبي حاتم باستعماله لمفردة الباطل.

٤- الباطل عند الإمام أبي حاتم قد يكون مطلقاً، فيحكم على الحديث بالبطلان بمعنى أنه لا يصح بحال.

وقد يكون نسبياً، فيحكم على حديث ما بسند ما أنه باطل، ولا يقتضي ذلك بالضرورة الحكم على أصل الحديث بالبطلان.

غير أنه ينبغي للباحث أن يتنبه إلى مراد الإمام أبي حاتم عند إطلاقه الحكم على الحديث بأنه باطل، فربما أطلق الحكم، ويريد به البطلان النسبي، وإنما يعرف ذلك بممارسة الباحث لكلام الإمام أبي حاتم، بالإضافة إلى سبر طرق الحديث وجمع أقوال النقاد فيه.

٥- كان الإمام أبو حاتم- في استعماله لمفردة

قلنا: أما طريق حميد فلم نعثر عليه إلا في هذا الموطن وكأن هذا من فعل المسيب بن واضح، فالحديث لأبان أخطأ فجعله عن حميد، قال ابن أبي حاتم: سئل أبي عنه فقال صدوق كان يخطئ كثيراً، فإذا قيل له لم يقبل^(٨٩). وحديث أبان وهو ابن أبي عياش المتروك أخرجه أبو نعيم في أخبار أصبهان.^(٩٠) لكن وجدنا للحديث إسناداً آخر في معجمي الطبراني الأوسط والصغير ومختارة الضياء. وصححه الضياء^(٩١).

الخاتمة والنتائج:

من خلال ما سبق نخلص إلى ما يلي:

- ١- أن للحديث الباطل عند الإمام أبي حاتم عدة معانٍ، فهو يعني به:
 - أ (الحديث المختلق المصنوع.
 - ب) الحديث الذي أخطأ فيه راويه، سواء كان هذا الراوي ثقة أم غير ثقة.
 - ج (الحديث المنكر.

وبالتالي، فإن الباحث يطمئن إلى تعريف الحديث الباطل عند الإمام أبي حاتم بأنه: «الحديث الذي لا تصح نسبته إلى قائله قطعاً، سواء كان خطأ أم كذباً».

- ٢- اتضح أن أبا حاتم يطلق البطلان على الحديث الذي يتفرد به راويه سواء كان ثقة - لكنه ليس في وزن من يقبل منه هذا

الحديث الباطل - منسجماً في منهجه وموافقاً لمن سبقه أو عاصره أو من جاء بعده من الأئمة النقاد، كيف لا؟ وهو الإمام الجيهذ المحقق الحافظ الناقد، فلا غرو أن يكون منهجه في التصحيح والتعليل، والتجريح والتعديل دقيقاً وعلمياً ورصيناً، رحمه الله تعالى ورضي عنه.

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الهوامش:

- (١) انظر ترجمته: عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت ٩٣٩/٣٢٧م)، مقدمة الجرح والتعديل، تحقيق العلمي اليماني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مصورة عن طبعة ١٩٥٢م، (ط١) ج ١، ص ٣٤٩، وأحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، (ط١)، ج ٢، ص ٤١٤ (٤٠٥)، وشمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٦م)، سير أعلام النبلاء: تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، بيروت، (ط٣) ج ١٣، ص ٢٤٧.
- (٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٣، ص ٢٤٨.
- (٣) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، معجم

- مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م، (ط١)، ج ١، ص ٢٨٥.
- (٤) انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت ٧١١هـ/ ١٣١٠م)، لسان العرب، بيروت- دار صادر، ١٤١٤هـ، (ط٣)، ج ١١، ص ٥٦.
- (٥) زين الدين عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ/ ١٦٢١م)، التوقيف على مهمات التعاريف، بيروت، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م (ط١)، ص ١١١.
- (٦) محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين (ت ٦٨٦هـ/ ١٢٨٦م)، «شرح شافية ابن الحاجب»، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م، ج ٢، ص ١٥٢.
- (٧) ومن ذلك تسمية الحافظ الجورقاني كتابه بـ «الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاير». وهو كتاب فذ في بابه.
- (٨) هو عبدالرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي: فقيه من العلماء. نسبته إلى (بني المعلم) من بلاد عتمة، باليمن. ولد ونشأ في عتمة، وتردد إلى بلاد الحجرية (وراء تعز) وتعلم بها. وعمل في دائرة المعارف العثمانية بجيدر آباد، مصححاً كتب الحديث والتاريخ (حوالي سنة ١٣٤٥) زهاء ربع قرن، وعاد إلى مكة (١٣٧١) فعين أميناً لمكتبة الحرم المكي (١٣٧٢) إلى أن شوهدها فيها منكبا على

الزندان: الساعد والذراع، والأعلى منهما هو الساعد والأسفل منهما هو الذراع.

(١٧) أخرجه عبد الرزاق في «المصنف»، كتاب الطهارة، باب المسح على العصائب والجروح ج ١، ص ١٦١ رقم (٦٢٣). ومن طريقه: ابن ماجه في «السنن»، كتاب الطهارة وستنها، باب المسح على الجباثر، ج ١، ص ٢١٥ رقم (٦٥٧)، والعقيلي في «الضعفاء» ج ٣، ص ٩٨٧، والدارقطني في «السنن»، كتاب الطهارة، باب جواز المسح على الجباثر، رقم (٨٧٨)، من طريق إسرائيل بن يونس، عن عمرو بن خالد، به. وقال الدارقطني: عمرو بن خالد، أبو خالد الواسطي: متروك.

وأخرجه: ابن عدي في «الكامل» ج ٦، ص ٢١٩-٢٢٠، والدارقطني في «السنن» رقم (٨٧٩)، والبيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين ابن علي في «السنن الكبرى»، في كتاب الطهارة، باب المسح على الجباثر، دار الفكر، ج ١، ص ٢٢٨، وفي «معركة السنن والآثار» في كتاب الطهارة، باب المسح على الجباثر، تحقيق سيد كسروي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١م، ج ٢، ص ٤٠، رقم (١٦٥٢)، من طريق سعيد ابن سالم القداح، عن إسرائيل، به.

والحديث ضَعَفَهُ ابن الملقن في «البدر المنير» ج ٢، ص ٦١٠، والحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ج ١، ص ٣٩٣، وقال في «بلوغ المرام» رقم (١١٤): وإِجْدًا.

(١٨) عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ/ ٩٣٨م) «العلل»، تحقيق نشأت كمال،

بعض الكتب وقد فارق الحياة. وقيل: بل توفي على سريريه. ودفن بمكة. سنة (١٣٨٦).

انظر: [الأعلام للزركلي، ج ٣، ص ٣٤٢].
(٩) عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، «الأنوار الكاشفة»، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص ٧.

(١٠) عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني (ت ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، مقدمة «الفوائد المجموعة» للشوكاني، بيروت، دار الكتب العلمية، دون تاريخ، ص ١١.

(١١) أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل بن سيد أحمد السليماني، (معاصر)، سؤالات أبي الحسن المأربي للعلامة المحدث الألباني، بيروت، ص ١٩.

(١٢) عبدالله بن يوسف الجديع (معاصر)، تحرير علوم الحديث، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(١٣) محمد خلف سلامة (معاصر)، لسان المحدثين، الموصل، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ١٧٢.

(١٤) الحديث الكذب أعمُّ من رواية الكذاب وأوسع دلالةً، فقد يطلقون على الحديث بأنه كذب نتيجةً لخطأ فاحشٍ من راوٍ مقبول دَخَلَ عليه حديثٌ في حديثٍ، أو مغفَّل كثيرٍ الخطأ رَكَّبَ حديثاً على حديث.

(١٥) ابن أبي حاتم، «تقدمة الجرح والتعديل»، ج ١، ص ٣٤٩-٣٥٠، والذهبي «سير أعلام النبلاء»، ج ١٣، ص ٢٥٣، ٢٥٤.

(١٦) قال في المعجم الوسيط، ج ١، ص ٤٠٤:

في «مسنده» ج ٢٩، ص ٢٥، رقم (١٧٤٨٠)،
وعبد بن حميد في «المنتخب من مسنده» رقم
(٢٨٣)، وابن ماجه في «السنن» كتاب
الطهارة، باب ما جاء في النضح بعد الوضوء،
رقم (٤٦٢)، وابن أبي عاصم في «الآحاد
والثاني» ج ١، ص ١٩٣، رقم (٢٥٨، ٢٥٩)،
والبزار في «مسنده» ج ٤، ص ١٦٧، رقم
(١٣٣٢)، والطبراني في «الكبير» ج ٥،
ص ٨٥، رقم (٤٦٥٧)، وابن عدي في
«الكامل»، ج ٥، ص ٢٤٧، والدارقطني في
«السنن» كتاب الطهارة، باب في نضح الماء
على الفرج بعد الوضوء، رقم (٣٩٠)،
والبيهقي في «الكبرى» كتاب الطهارة، باب
الإيضاح بعد الوضوء لردّ الوضوء، ج ١،
ص ١٦١-١٦٢؛ من طرق عن ابن لهيعة، به.
قال ابن عدي: وهذا الحديث - بهذا
الإسناد - لا أعلم يرويه غير ابن لهيعة عن
عقيل عن الزهري.

(٢٧) ابن أبي حاتم في «العلل»، ج ١، ص ٥٥٩-
٥٦٠ (مسألة: ١٠٤).

(٢٨) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٥، ص ١٤٧.

(٢٩) علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري
الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (ت ٦٢٨هـ/
١٢٣٠م)، بيان الوهم والإيهام في كتاب
الأحكام، تحقيق الحسين آيت سعيد، الرياض،
دار طيبة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٥،
ص ١٣٠.

(٣٠) شعيب الأرنؤوط، التعليق على المسند، حديث
رقم (١٥٤٢٣) و(٢٣٥١٧) و(٢٣٥١٩) و
(٢٣٥٢٠).

الفاروق الحديثة، ٢٠٠٣م، (ط ١)، ج ١،
ص ٥٥٤-٥٥٦ (مسألة: ١٠٢).

(١٩) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت
٨٥٢هـ/١٤٤٧م)، تقريب التهذيب، تحقيق
محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد، ١٩٨٦م
ط ١، ترجمة رقم (٥٠٢١).

(٢٠) محمد بن عمرو العقيلي (ت ٩٣٤هـ/٣٢٢م)،
الضعفاء الكبير، تحقيق د. عبد المعطي قلجعي،
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م،
(ط ١)، ج ٣، ص ٩٨٧.

(٢١) قال البيهقي في «سننه»، ج ١، ص ٢٢٩: لا
يثبت عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء.
وانظر: البدر المنير ج ٢، ص ٦١٤.

(٢٢) أخرجه الدارقطني في السنن رقم (٢٦١١)
ووقع عنده محمد بن عمرو البصري.

(٢٣) ابن أبي حاتم، العلل، ج ١، ص ٢٧٨، مسألة
(٨٢٣).

(٢٤) أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر
العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٧م)، لسان الميزان،
تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، سوريا، دار البشائر
الإسلامية، ٢٠٠٢م، (ط ١)، ج ٧، ص ٤٠٤.

(٢٥) البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح
بهامش فتح الباري، طبعة دار الفكر،
الصحيح، كتاب الحج، باب وجوب الحج
وفضله، رقم (١٥١٣)، ومسلم، الصحيح،
كتاب الحج، باب الحج عن العاجز لزمانة
وهرم ونحوهما، رقم (١٣٣٤).

(٢٦) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» كتاب
الطهارة، باب من كان إذا توضأ نضح فرجه
ج ١، ص ٣٠٧ رقم (١٧٩٢)، والإمام أحمد

وانظر ترجمته في: «التاريخ الكبير» للبخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، طبعة دار الفكر، ج ٨، ص ٧١، و«تاريخ دمشق»، ج ٥٧، ص ١٧٩، و«ميزان الاعتدال»، ج ٤، ص ٨٥، و«المغني في الضعفاء» ج ٢، ص ٦٤٩، و«لسان الميزان»، ج ٨، ص ٢٠.

(٤٠) رواه العقيلي في الضعفاء، ج ١، ص ٤٢ في ترجمة أبان بن الحبر وقال: عن نافع وغيره منكر الحديث ومن طريقه رواه ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، مكتبة ابن تيمية، ط ٢، ١٩٨٧، (١٧٠٥).

(٤١) ابن أبي حاتم، العلل، ج ٢، ص ٦١٦، رقم (٦٤١).

(٤٢) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، (ت ٣٥٤هـ/٩٦٥)، كتاب المجروحين، تحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب دار الوعي، ١٣٩٦، (ط ١)، ج ١، ص ٩٨.

(٤٣) العقيلي، الضعفاء، ج ١، ص ٤٢.

(٤٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٧٥٢٣) ومن طريقه أحمد في مسنده (١٥٨٢٨) والترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم، ج ٣، ص ١٤٣، (٧٧٤) وابن خزيمة في صحيحه، كتاب الصوم، باب ذكر البيان أن الحجامة تفسد الحاجم والحجوم جميعاً، ج ٣، ص ٢٢٦، (١٩٦٤) وابن حبان في صحيحه، كتاب الصوم، باب ذكر خير ثان يصرح بالزجر عن الفعل الذي ذكرناه قبل، ج ٨، ص ٣٠٦، (٣٥٣٥) - قال ابن خزيمة: سَمِعْتُ الْعَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيِّ

(٣١) قال الخطابي في غريب الحديث، ج ٢، ص ٣٠٨: يقال كار الرجل عمامته إذا لواها على رأسه.

(٣٢) الحديث رواه عبدالرزاق في مصنفه ج ١، ص ٤٠٠، رقم (١٥٦٤).

(٣٣) ابن أبي حاتم، العلل، ج ١، ص ١٧٥، مسألة (٥٠٠).

(٣٤) أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَازَ الذَّهَبِي (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٦م)، ميزان الاعتدال، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م، (ط ١)، ج ٢، ص ٥٠٠.

(٣٥) البيهقي: السنن الكبرى، ج ٢، ص ١٠٦ وقال ابن القيم في زاد المعاد، ج ١، ص ٢١٥: وَلَمْ يُثَبِّتْ عَنْهُ السَّجُودُ عَلَى كَوْرِ الْعِمَامَةِ مِنْ حَدِيثٍ صَحِيحٍ وَلَا حَسَنٍ. وانظر أسانيد السجود على كور العمامة في نصب الراية، ج ١، ص ٢٨٤، والتلخيص الحبير، ج ١، ص ٢٥٣.

(٣٦) أخرجه الطبراني في «الكبير»، ج ١٩، ص ٤١٩، (١٠٠٧)، وتام في «فوائده»، ج ١، ص ٢٤٨ (٦٠٥)، والبيهقي في «شعب الإيمان»، ج ١٠، ص ٥٣١-٥٣٢، (٧٩٤١)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»، ج ٥٢، ص ٢٧، من طريق هشام بن عمار، عن نخيس، به.

(٣٧) ابن أبي حاتم، «العلل»، ج ٣، ص ٥٤٢-٥٤٣ (مسألة: ١٠٧٠).

(٣٨) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٨، ص ٤٤٢ (٢٠١٩).

(٣٩) العقيلي، الضعفاء، ج ٤، ص ١٤٠١ (١٨٧١).

(٥١) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، (ت ٨٤٠هـ / ١٤٣٥م)، مصباح الزجاجة، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، بيروت دار العربية ١٤٠٣هـ، (ط ٢) ج ١، ص ٢٣٩.

(٥٢) محمد ناصر الدين الألباني (ت ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، إرواء الغليل، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، (ط ٢) ج ٣، ص ٢٠٠.

(٥٣) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، ج ٦٢، ص ٤٢. ورواه المزني في تهذيب الكمال، ج ١١، ص ٣١٢ من طريق ابن أبي داود وفيه تصريح الأوزاعي بالسماع من شيخه.

(٥٤) انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٩، ص ١٥٨، والمزني، تهذيب الكمال، ج ٣١، ص ٣٧٥ - ٣٨٠.

(٥٥) انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٤، ص ١٧١، والمزني، تهذيب الكمال، ج ١١، ص ٣١١.

(٥٦) انظر: البيهقي في السنن الكبرى، ج ٣، ص ٤١٠، والهيتمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، ط ٣، ١٩٨٢م، ج ٣، ص ٤٨، ابن حجر، التلخيص الحبير، ج ٢، ص ٣٠٣.

(٥٧) أو: باطل كذب.

(٥٨) ابن أبي حاتم، «العلل»، ج ١، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ (مسألة: ١٠٤).

(٥٩) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٧م)، مجموع الفتاوى، جمعه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،

يقول: سَمِعْتُ علي بن عبد الله يقول: لا أعلم في (أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ) حديثاً أصح من ذا.

(٤٥) ابن أبي حاتم، العلل، ج ١، ص ٢٤٩، مسألة (٧٣٢).

(٤٦) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م) العلل الكبير، رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي تحقيق صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٩هـ، (ط ١) ج ١، ص ٣٦٠.

(٤٧) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (ط ٣) ج ٤، ص ٢٦٥.

(٤٨) الحديث أخرجه ابن ماجه كتاب الجنائز باب ما جاء في حثو التراب في القبر، ج ١، ص ٤٩٩ رقم (١٥٦٥) والطبراني في المعجم الكبير، ج ١٩، ص ٢٤، والمعجم الأوسط (٤٨٢٩) وابن عساكر تاريخ دمشق، ج ٢٢، ص ١١٥ وج ٦٢، ص ٤٢.

(٤٩) ابن أبي حاتم: العلل، ج ١، ص ١٦٩ مسألة (٤٨٣).

(٥٠) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٧م)، التلخيص الحبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ١٩٨٩م، (ط ١) ج ٢، ص ٣٠٤.

بالأسانيد التي يرويههم غير محفوظة، ورواه العقيلي، ج ٤، ص ١٨٢ في ترجمة المغيرة وقال: ولا يتابعه إلا من هو نحوه.

(٦٦) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ٦٧.
(٦٧) مسلم، الصحيح، كتاب الطهارة، باب وجوب استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة رقم (٢٤٣).

(٦٨) الحديث بهذا الإسناد رواه ابن عدي في الكامل، ج ٢، ص ٦٥. وقال: بهلول بن عبدالله الكندي يكنى أبا عبيد بصري ليس بذلك ثم ختم ترجمته بقوله: (ولبهلول هذا غير ما ذكرت من الحديث قليل وأحاديثه عمن روى عنه فيه نظر وحديثه عن أبي إسحاق أنكر منه عن غيره وإنما ذكرته لأبين أن أحاديثه ليس مما يتابعه الثقات عليها إذ لم أر لمن تكلم في الرجال فيه كلاماً). كذا قال - رحمه الله - لم أجد فيه كلاماً وهذا أبو حاتم قد تكلم فيه هنا في هذا الموضع.

(٦٩) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ٣٩٠ رقم (١١٦٨).

(٧٠) انظر: أحمد بن حنبل، المسند رقم (١٥٨٣٧) و(١٧٢٦٥).

(٧١) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ١٥٤، (٤٣٢). والحديث لم نثر عليه في كتب الحديث لا موصولاً ولا مرسلًا.

(٧٢) قال أحمد بن حنبل: متروك الحديث، وقال العباس بن محمد الدوري: سئل يحيى بن معين عن سويد بن عبدالعزيز فقال ليس بشيء، وقال أبو حاتم: في حديثه نظر هو لين الحديث. انظر الذهبي، ميزان الاعتدال ج ٢، ص ٢٥٢.

السعودية، رئاسة ادارات البحوث العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥، ج ١٤، ص ١٢٠.

(٦٠) اقتصرنا على باطل الإسناد لأنه من الصعب القول أن أبا حاتم حكم على الحديث بالبطلان بسبب المتن مع أننا لا ننفي وجوده.
(٦١) الحديث بهذا الإسناد رواه أبو نعيم في حلية الأولياء، ج ٦، ص ٣٤٢، وأبو الحسين الصيرفي الطيوري في الطيوريات (٩٠٨) وقال أبو نعيم: تفرد به عبد المجيد ومشهوره وصحيحه ما في الموطأ مالك عن يحيى بن سعيد.

(٦٢) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ١٣١.
(٦٣) الدارقطني، علي بن عمر، (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، العلل، تحقيق وتخريج الدكتور محفوظ الله السلفي، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٥، (ط ١)، ج ٢، ص ١٩٣.

(٦٤) البخاري، الصحيح، أول حديث في الكتاب وأطرافه هناك، ومسلم في كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنية) وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال (١٩٠٧).

(٦٥) الحديث بهذا الإسناد رواه الطبراني في المعجم الأوسط للطبراني، ج ٥، ص ٢٦٤، رقم (٢٣٠٩) والصغير (٢٨) وابن عدي الكامل في الضعفاء، ج ٦، ص ٣٦٠ وقال: ولا أعلم رواه عن الوازع بهذا الإسناد غير مغيرة وللمغيرة غير ما ذكرت من الحديث وعامة ما يرويه لا يتابع عليه ثم رواه ابن عدي في ترجمة الوازع (ج ٧/ ٢٥٥٦) وقال: للوازع حديث غير ما ذكرت وقد حدث عنه ثقات الناس وعامة ما يرويه عن شيوخه

البدر المنير، ج ٢، ص ٣٢٤.

(٧٩) البوصيري، مصباح الزجاجة، ج ١، ص ٦٠.

(٨٠) الدارقطني، العلل، ج ٨، ص ٢٠٨. مع انه - رحمه الله - كما نقلت عنه قبل قليل في السنن يصحح الحديث!

(٨١) زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ١٣٩٢هـ/١٧٩٥م)، شرح علل الترمذي، تحقيق الدكتور همام عبدالرحيم سعيد، الزرقاء-الأردن، مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (ط ١)، ج ٢، ص ٧٢٠.

(٨٢) رواه أبو نعيم في أخبار أصبهان، ص ٥٩٧ و(١٩٦٣).

(٨٣) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ١٤١ رقم (٣٩٣).

(٨٤) انظر رواياتهم في: الترمذي، محمد بن عيسى ابن سورة، السنن، كتاب الصلاة، باب ما جاء فيمن لا يقيم صلبه في الركوع والسجود (٢٦٥)، تحقيق أحمد شاكرو وآخرون، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٥م، الطبراني، المعجم الكبير، ج ١٧، ص ٢١٢ (٥٧٨)، والدارقطني، السنن، كتاب الصلاة، باب لزوم إقامة الصلب في الركوع والسجود، ج ١، ص ٣٤٨. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب التغليظ على من لا يتم الركوع والسجود، ج ٢، ص ٨٨.

(٨٥) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٥، ص ٣١٧.

(٨٦) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر، (ت ٨٥٢هـ / ١٤٤٧م) العسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت دار الفكر، ١٩٨٤م، (ط ١)، ج ٧، ص ١٦.

(٧٣) ورد تفسير الحديث في علل ابن أبي حاتم نفسه حيث قال (ج ٢، ص ٢٥٩): ومعناه: أن الأعراب كَانْ فِي الجاهلية يَقُولُ بعضهم لبعض: نتعافر إبلنا إن كَانْ كَذَا وكذا عقرت إبلك كَذَا، وإن لم يكن عقرت من إبلي كَذَا، وذلك عَلَى أن يتهاجيا عَلَى تعافر الأعراب بينهما.

(٧٤) الحديث لم نجده إلا مرفوعا رواه: أبو نعيم في أخبار أصبهان، ج ١، ص ٣٠٦.

(٧٥) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ٢، ص ٢٥٩ (٢٢٧١).

(٧٦) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ٣٦٦ (١٠٨١).

(٧٧) مصنف ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الطهارة، باب في التوقي من البول، ج ١، ص ١٤٧، أحمد بن حنبل، المسند (٩٠٤٧) ابن ماجه، السنن، كتاب الطهارة، باب التشديد في البول، ج ١، ص ١٢٥، (٣٤٨)، الدارقطني، السنن، كتاب الطهارة، باب نجاسة البول والأمر بالتزهر منه والحكم في بول ما يؤكل لحمه)، ج ١، ص ١٢٨، الحاكم، المستدرک، كتاب الطهارة، باب عامة عذاب القبر من البول (٢٩٣/١) أبو نعيم، أخبار أصبهان، ج ٥، ص ٣٤٠، والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب نجاسة الأبوال والأرواث وما خرج من مخرج حي، ج ٢، ص ٤١٢.

(٧٨) البيهقي، إثبات عذاب القبر ص ٨٧. ولم نجد هذا النقل في كتب الترمذي المطبوعة!! بل لم يذكره الأئمة الذين خرجوا الحديث كالزيلعي في نصب الراية، ج ١، ص ١٢٢ وابن الملقن في

(٨٧) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ٢٤٦،
رقم (٧٢٣).

(٨٨) ابن أبي حاتم، علل الحديث، ج ١، ص ٢٦٢،
رقم (٧٧٢).

(٨٩) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٨،
ص ٢٩٤.

(٩٠) أبو نعيم، أخبار أصبهان، ج ٢، ص ٥٩.

(٩١) المعجم الأوسط للطبراني، ج ١٠، ص ١٦١،

(٤٦٠٧) والمعجم الصغير (٦١٤) الأحاديث

المختارة للضيء المقدسي، ج ٢، ص ٤٦٤

(٢١٦٣).

موقف متأخري المعتزلة من المعجزات والكرامات بين النفي والإثبات

د. محمد عيسى الكساسبة *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥/١/٥م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/٥/٢٢م

ملخص

يقوم هذا البحث على رصد بعض الأخطاء التي ورثناها خطأ في كتب التراث عن المدرسة الاعتزالية وتصحيحها، وبالتحديد فيما يخص المعجزات والكرامات، فقد أثهم المعتزلة بإنكارهم سائر كرامات الأولياء وبعضاً من معجزات الأنبياء. وقد جاء البحث ليعيد النظر في هذه القضايا، ويقف على رأي المعتزلة فيها، معتمداً وثائق المعتزلة ونصوصهم، بعيداً عن نقول الخصوم وما سطرته مصنفاتهم، التي لم تحل - في الغالب - من تحريج وتسفيه وتتبع للسقطات والأقوال الشاذة لأحد المعتزلة، وجعل مثل هذه الزلات السمة العامة للمذهب، وليست أقوالاً خاصة بأصحابها لا تعبّر عن عموم المذهب والنطق باسمه.

الكلمات الدالة: الفرق الإسلامية، المعتزلة، خوارق العادات، المعجزات، الكرامات.

Abstract

This research is based on observing and correcting some mistakes that we have erroneously inherited from the heritage books about *al-Mu'tazilah* school of thought specifically issues related to miracles and grants. To elaborate, *al-Mu'tazilah* school of thought denies grants as well as some of the Prophets' miracles.

Therefore, this research reconsiders these issues depending on documents of *al-Mu'tazilah* school of thought without reference to the writings of their opponents, which generally reflect a lot of prejudice, defaming, and labeling. In addition, the conclusion that their opponents reach is based on individual and erroneous opinions which could not be regarded as the common nature of *al-Mu'tazilah* school of thought.

Key words: Islamic sects, *al-Mu'tazilah* school of thought, Mystic habits, Miracles, Grants.

* محاضر غير متفرغ، كلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقدمة وتهيد:

الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، ويدفع نقمه، يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، سبحانك لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد سيد الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الحاجة لدراسة الفرق والمذاهب الإسلامية تزداد يوماً بعد يوم، لا بهدف العرض التاريخي وسرد الوقائع والأفكار فحسب، وإنما بقصد الوقوف على الأدوار والتطورات الفكرية التي تعاقبت عليها، وهو أمرٌ شغل بال الباحثين اليوم من أجل التقريب بين المذاهب الفكرية، وإزالة الضباب الكثيف الذي يحجب الرؤية في النظر إلى ما حدث في علم الكلام من خلاف وتنازع، وأن يكون لذلك أثره في وحدة الرؤية والهدف لدى المدافعين عن العقيدة الإسلامية اليوم، تجاه الأعاصير التي تهب من الشرق والغرب، بل من بعض أبناء المسلمين المنتسبين إليهم والمتكلمين بألسنتهم.

ولقد شهد الفكر الاعتزالي مراحل

وتطورات فكرية متعددة، فلم يكن رجالا المعتزلة نسخاً متكرراً، ولم يكن اللاحق منهم يُردّد ما قاله السابق في رتبة وآلية، بل نستطيع أن نقرّر - فيما يشبه الثقة - أنه قد كان بينهم اختلاف وائتلاف وتعدد وتوحد، وبالتالي فليس مستغرباً أن ينكشف المذهب الاعتزالي عن كثير من الخلافات والانقسامات والنقد الذاتي.

وظل المذهب الاعتزالي يعيش بين عاصمة وقاصمة، إلى أن شهد انحصاراً في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين، ومن نجومه آنذاك القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)^(١) أعظم من عرفه الاعتزال وافتخر به في هذه الأثناء، ومعه ثلة من تلاميذه، كأبي رشيد النيسابوري (٤٥٠هـ)^(٢)، وابن متويه (٤٦٩هـ)^(٣)، فهل يصح أن نردد ما قاله بعض الباحثين من أن الفكر الاعتزالي الخالص قد انتهى عند القاضي عبد الجبار^(٤)، أو عند أحد تلامذته البارزين^(٥).

الحق أنّ هناك ما يشير إلى رد هذين الرأيين، فبعد الانتكاسة التي شهدتها المذهب الاعتزالي، والنصر الذي ظفر به الأشعرية من أهل السنة، كانت خوارزم

من أكثر الأقاليم احتواءً للمعتزلة، حتى ليندر أن تجد خوارجاً ليس معتزلياً، وإن نفى أحدهم نسبته إلى خوارجم دلّ على أنه ليس معتزلياً^(٦).

وقد لعب الشيخ محمود بن جرير الأصبهاني (٥٠٧هـ)^(٧) دوراً كبيراً في نشر الفكر الاعتزالي في هذا الإقليم، فقد اجتمع عليه أهل خوارجم وتمذهبوا بمذهبه، ومن بين هؤلاء الإمام الزخشي (٥٣٨هـ)^(٨)، الذي أصبح داعية المعتزلة الأكبر آنذاك^(٩)، والنحير ركن الدين محمود الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ)^(١٠)، والذي يُعد من أبرز تلاميذ الشيخ أبي الحسين البصري^(١١)، بعد أن انشق الأخير عن المدرسة البهشية^(١٢)، وشكّل فرقة عُرفت بين المؤرخين باسم الفرقة الحسينية، خالفت مدرسة البهشية في مسائل عديدة^(١٣) وقد ذكر الإمام الرازي (٦٠٦هـ) أنه لم يبق في زمانه - من سائر فرق المعتزلة - إلا هاتان الفرقتان، أصحاب أبي هاشم وأصحاب أبي الحسين البصري^(١٤).

وإذا كان الإمام الرازي في تأريخه للفرق، يجعل فرقة الحسينية نهاية الفرق الاعتزالية، فإنه يكون قد أغفل فرقة الملاحمية - أتباع محمود الملاحمي - التي كثيراً ما يتردد ذكرها في كتب متأخري الزيدية^(١٥).

وربما يكون عذر الإمام الرازي في عدم ذكره هذه الفرقة؛ أنها تابعة لمدرسة أبي الحسين البصري فكراً وانتماءً، خصوصاً وأنّ من تُنسب له الفرقة يُعد من أبرز تلاميذ الشيخ البصري، بل يُعد الممثل الرئيس لمدرسة البصري في النصف الأول من القرن السادس الهجري^(١٦).

لعلّ فرقة الملاحمية هي المعقل الأخير من معقل المعتزلة، فلم نجد فرقة معتزلية تُذكر بعدها، ولعلّ الشيخ مختار بن محمود العجالي (المتوفى في القرن السابع الهجري)، يُعد من آخر منتسبيها ذكراً، وإن كان لا يوجد ما يقطع باعتزاله أو زيديته؛ إذ الحكم في هذه المسألة متوقف على موقفه من الإمامة، ولا يوجد فيما بين أيدينا من مصادر - سواء أكانت له أم لغيره - ما يحسم هذه المسألة، ولكن هناك ميل إلى اعتباره من المعتزلة الخُلص، بناءً على الإشارات التي ترددت في مصنفات العلامة ابن الوزير اليماني؛ إذ كثيراً ما ينقل عن العجالي في كتبه، ولا يفتأ يصفه - بين الحين والآخر - بأنه خاتمة أهل الأصول من المعتزلة، وكثيراً ما يقرن صفة المعتزلي باسمه^(١٧) وهو على كل حال من أتباع الشيخين أبي الحسين البصري والملاحمي

ويتفق معهما في الفكر إلى حد بعيد، كما أنه يتفق معهما في رده على فرقة البهشية^(١٨).

ولقد كان للملاحمي (ت ٥٣٦هـ) فضل كبير في نصرة الاعتزال وتقرير أصوله، كما كان له دور في تخليصه من بعض الآراء المتطرفة، والاقتراب به من مذاهب السُّنَّين^(١٩)، ويُعد الإمام يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)^(٢٠) - من الزيدية - تبع لفرقتي الحسينية والملاحمية إلى حد بعيد، بل إنه يُعد من أكبر منظريهم، والمعتنقين لأفكارهم^(٢١)، ولا أبالغ إن قلت إن مصنفاته - إلى حد كبير - صورة من كتب أبي الحسين البصري^(٢٢) والملاحمي، بحيث يُمكن من خلاله الوقوف على أغلب آراء أبي الحسين البصري.

هذا ولم تنطفئ جذوة الفكر الاعتزالي - في هذه الأثناء - في خوارزم، بل لقد لقيت آراء المعتزلة التي نقلت إلى خوارزم في القرن الخامس الهجري، أنصارًا كثيرين بين أهلها في عهد متأخر، يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري^(٢٣) ولعل من آخر رؤسائهم في هذا القطر، عبد الجبار ابن عبد الله المعتزلي الحنفي الخوارزمي (ت ٨٠٥هـ)، عالم الدشت، صاحب تيمورلنك التري وإمامه، انتهت إليه الرياسة في

أصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته، ولما قدم تيمورلنك البلاد الحلبية والشامية كان عبد الجبار في معيته، وباحثًا وناظر علماء البلد^(٢٤).

وإلى هنا يكون الاعتزال كمدرسة لها كيانه واستقلالها قد انتهى، إلا أن أفكارها لا تزال تسري في أصول كثير من المدارس الفكرية الإسلامية وغير الإسلامية، وإن كان تأثيرهم يتخذ طابع الازدواج فمنه السلبي ومنه الإيجابي.

وحقاً ما لاحظته العالم السلفي جمال الدين القاسمي من أن المعتزلة ليسوا في قلة، بل إنهم يُعدون في المسلمين بالملايين، فضلاً عن أن يُظن أنهم انقرضوا، وأن لا فائدة للمناظرة معهم، وقائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان ومذاهب أهلها^(٢٥).

يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: "ما من فرقة ارتبطت بالمعتزلة على النحو الوثيق الذي ارتبطت به الزيدية، وقد بدأت هذه الصلة منذ نشأة كل من الفرقتين، وظلت الصحبة قائمة إلى أن أفل نجم الاعتزال، عندئذ قامت الزيدية بدور جليل؛ إذ احتفظت بمؤلفات المعتزلة وحافظت على تراثهم^(٢٦)، خاصة عندما قام القاضي العلامة جعفر بن أحمد بن عبد السلام

(٥٧٢هـ) بإظهار مذهب المعتزلة في بلاد اليمن، وذلك عام (٥٥٤هـ) (٢٧).

وشاء الله ﷻ أن يتم الكشف عن تراث المعتزلة المتأخرين في ستينيات القرن الماضي، من خلال بعثة معهد المخطوطات العربية إلى اليمن، التي قامت بتصوير تراث المعتزلة، وبدأنا نقرأ تراث المعتزلة من خلال كتب المعتزلة أنفسهم، ووجدنا كثيرًا من الآراء التي شُنع بها على المعتزلة تحتاج لمراجعة دقيقة، سواء كانت هذه الآراء مبنوثة في كتب الأشعرية، أو حتى في كتب المنتسبين للسلف، ومن هذه الآراء أخذت درجات علمية كثيرة جدًا، تتبنى آراء اعتزالية على أنها صحيحة النسبة للمعتزلة. ويأتي هذا البحث ليفتح بابًا لمراجعة آراء الفرق الإسلامية من خلال مصنفاتهم، وليس من خلال مصنفات الخصوم؛ كي نصح مسار الثقافة الإسلامية، ولكي يكون الرد المنسوب لأي فرد من المتكلمين مأخوذًا من كتبه هو، وليس من كتب الخصوم أو كتب المخالفين له في الرأي.

بعد الاطلاع والبحث في تراث المتكلمين، ظهر أن معظم الخلاف الذي دار بين أرباب الفرق الإسلامية الكبرى، نابع من الفهم المغلوط للمصطلحات، وعدم

تحرير موضع النزاع، واختلاف المقاصد التي لم يلتفتوا إليها، فبنشأ الخلاف ويتسع دون أن يتساءل الباحثون المعاصرون عن دلالات المصطلحات المستخدمة لدى الباحثين، ماذا يقصد المعتزلي بهذا المصطلح أو ذاك، وكذا الأشعري والماتريدي، وبناءً على اختلاف المقاصد تتسع دائرة الخلاف.

وللوقوف على بعض القضايا التي شُنع فيها على المعتزلة، والآراء التي ورثناها خطأ في كتب التراث عن تلك الفرقة، فقد ركز البحث على قضية مهمة، تُعد من أكثر القضايا حوارًا بين المثبت والنافي، إنها قضية المعجزات والكرامات، التي تحتاج إلى تمحيص وبحث؛ لنرى بعد ذلك مدى صحة قولهم بها، ومدى التزام متأخري المعتزلة بنصوص الكتاب والسنة في فرعيات هذه القضية من عدمه.

أمّا عن القيد الزمني لهذا البحث، فيقع بين القرنين الرابع والسابع الهجريين، وما ذلك إلا لأنّ معظم مصادر المعتزلة الأصلية التي وصلتنا كانت لشخصيات في هذه الأثناء، كما أنّ هذه الفترة تمثل النضج الحقيقي للمذهب الاعتزالي؛ بالإضافة إلى أنها اختزنّت الحصيلّة الفكرية للمذهب عامة.

أهمية البحث وسبب اختياره:

(أ) تبرز أهمية هذا البحث من كونه يتناول قضية هامة تتعلق بمقام الأنبياء والأولياء، وهي من أكثر القضايا حواراً بين المثبت والنافي.

(ب) تقديم المذهب الاعتزالي في صورته الإسلامية الحقيقية، من خلال وثائق المعتزلة ونصوصهم، بعيداً عن آراء الخصوم، والالزامات المذهبية البغيضة.

(ج) الكشف عن آراء الفرق الاعتزالية المتأخرة، والوقوف على دورهم في التفاعل الفكري مع الفرق والمذاهب الأخرى.

إشكالية البحث:

تقوم هذه الدراسة المتواضعة على سؤال عريض مؤداه: ما موقف الفكر الاعتزالي من المعجزات والكرامات؟ وقد تطلبت الإجابة عن هذا السؤال، طرح عديد من الأسئلة الفرعية، أهمها:

- ما موقف المعتزلة من النبوة؟
- ما موقف متأخري المعتزلة من معجزات الأنبياء؟
- ما موقف متأخري المعتزلة من كرامات الأولياء؟
- ما الفارق بين متقدمي المعتزلة ومتأخريهم

فيما يخص المعجزات والكرامات؟**منهجية البحث:**

من المعلوم أنّ مناهج البحث تختلف باختلاف طبيعة البحث المراد دراسته، كما أنّ المناهج قد تتعدد في البحث الواحد، وذلك حسب طبيعة الموضوعات التي تتناولها أبواب الدراسة أو فصولها.

كنت أؤمن -ولا أزال- بأنه لا يمكن فهم أي قضية فهمًا صحيحًا متكاملًا ما لم نضع في سياقها التاريخي، فإذا تحقق ذلك نحاول جاهدين أن نجيب عن أكبر قدر من الأسئلة المتعلقة بها، ليزداد وضوحها وتتحدد طبيعتها؛ لذا عوّلت غالبًا على المنهج الوصفي التاريخي، الذي يرصد المسائل التي يقوم عليها البحث، ويتبناها في مظانها الأصلية عبر فترات المذهب المتلاحقة.

كما لجأت إلى المنهج المقارن؛ قاصداً بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في القضايا التي يعرض لها البحث، سواء بين أئمة الاعتزال، أو بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية؛ لكيلا تكون الفكرة مقطعة الأوصال والروابط. وبطبيعة الحال فإنّ المنهج النقدي كان حاضراً في ثنايا البحث وتشعباته، حيث لم أتردد في التنبيه على نقاط الضعف والقوة، والأثر والتأثير كلما

استطعت إلى ذلك سبيلاً.

خطة البحث:

حاولت قدر المستطاع أن تكون خطة البحث شاملة المسائل والقضايا الكبرى، التي تتحدث عن المعجزات والكرامات عند المعتزلة، بحيث تُعطي صورة واضحة ومباشرة لهذه الدراسة.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة: فقد ضمنتها الحديث عن أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، والخطة المتبعة في الدراسة.

وأما المبحث الأول فقد جاء بعنوان: إثبات النبوة ووجه الحاجة إليها، وأما **المبحث الثاني** فقد جاء بعنوان: المعجزات الحسية بين النفي والإثبات، وقد تضمن ثلاثة مطالب: تم الحديث في الأول عن مفهوم المعجزة، وفي الثاني عن شروط المعجزة، وفي الثالث عن وجه دلالة المعجز على صدق النبي، وفي الرابع عن المعجزات الحسية بين الرفض والقبول.

أما المبحث الثالث فقد خصّص للحديث عن كرامات الأولياء بين الإجحاف والإنصاف، وقد اشتمل على مطلبين: تم الحديث في الأول عن اتجاهات أئمة الاعتزال

فيما يخص القول بكرامات الأولياء والصالحين، وخصّص الثاني للحديث عن أدلة المانعين من ظهور الكرامات على الصالحين وموقف المجيزين منها ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

وإني لأعلم أنّ بحثي لا بد أنه منطو على كثير من إشارات النقص، وربما على زلل في استنطاق النصوص وتحليلها، والتعبير عن آراء أصحابها، غير أنني بذلت جهدي، واستنفذت طاقتي رجاء أن أبلغ من الحق ما قدّره الله تعالى لي بحقه، فما كان من صواب فمن الله تعالى فضلاً وإنعاماً، وما كان من خطأ فمن تقصيري وقصور علمي وقلة حيلتي وما أبرئ نفسي. وفي الختام، أسأل الله ﷻ أن يُلهمنا رشدنا ويغفر زلتنا، وأن يهدينا إلى ما اختلف فيه من الحق، وأعتذر عن شناعة الفهم وخطئه، وأبرأ إلى الله تعالى من سوء القصد والطوية.

وصلّى اللهم على سيدنا محمد وآله الأطهار، وارض عن صحبه، أئمة الهدى والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، في كل لحظة ونفسٍ عدد ما وسعه علمك وأحاط به قلمك.

المبحث الأول: إثبات النبوة ووجه الحاجة إليها.

يجدر ونحن بصدد الحديث عن المعجزات والكرامات، أن نشير بإيجاز إلى موقف المعتزلة من إثبات النبوة ووجه الحاجة إليها.

تعدُّ النبوة عند المعتزلة من باب اللطف الإلهي^(٢٨)، إذ إنّ فيها صلاحاً للمكلفين، وكل ما كان فيه صلاح للمكلف وجب على المكلف فعله؛ لأن مصلحة المكلف واجبة على المكلف وتعريفه مصالحه^(٢٩).

وقد ذهب البصريون - وبخاصة المتأخرون - إلى أنه يحسن من الله تعالى أن يبعث الأنبياء، ويدل على حسن ذلك أن العقل يجوز أن يكون في بعثتهم فائدة بل فوائد، وأن لا يكون فيها وجه من وجوه القبح، وما هذه حاله فهو حسن^(٣٠).

فالمصلحة هي الداعية إلى وجوب البعثة، ويقتصر وجوبها على جانب الدين دون الدنيا تبعاً لمذهبهم في نظرية اللطف والأصلح عموماً^(٣١)، وهذا ما يفسر اختلاف الشرائع ونسخ بعضها بعضاً تبعاً لاختلاف المصالح، بل إن مصالح المكلفين تختلف في الشريعة الواحدة، فتكليف الحائض بخلاف تكليف الطاهر، وكذلك

[تكليف] المقيم والمسافر، ويكون الفعل مصلحة في وقت دون وقت، كالصلاة والصوم، وكذلك لا يمتنع أن يكون في المكلفين من ليس له مصلحة، لا من فعله ولا من فعل غيره، وإذا لم يمتنع ذلك لم تجب البعثة إليه ولا تحسن^(٣٢)، ومن أجل هذا حملوا قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، على أن يكون له مصلحة في البعثة^(٣٣)، وهم بهذا يتوصلون إلى أنها لا تجب في كل حال، إلا إذا كان فيها مصلحة للمكلف ولم يبعث إليه رسول.

ونخلص من هذا إلى أن النبوة ليست من الواجبات العقلية التي لا بد من وقوعها في كل حال، فهي ليست واجبة لذاتها، أو لوجوه لا تنفك عنها، ولكنها تثبت لكونها لطفاً بالمكلفين ومصلحة لهم، وتشتمل على فوائد تتطلب حسنها، ومتى اتصفت بذلك حسن من الله تعالى أن يفعلها، ليزيل بها العلة عن المكلفين وليحقق مصالحهم، وإلا كان فاعلاً للقبيح والله ﷻ منزّه عن ذلك، وهذا ما دعا المعتزلة إلى القول: إنّ البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة^(٣٤).

وقد ذكر الملاحمي اتفاق المسلمين على ذلك، حيث يقول: "ذهب المسلمون بأجمعهم إلى أن ذلك يحسن ويجب"^(٣٥)، ولعلّ الملاحمي لم ير خلافاً بين الطوائف في هذه الجزئية، بناءً على فهمهم الخاص لمصطلح الوجوب لا كما فهمه الآخرون.

والحق أن مصطلح الوجوب على الله تعالى قد شُنع فيه على المعتزلة، دون الالتفات إلى مرادهم ومقصودهم من هذا المصطلح.

فمعتزلة بغداد^(٣٦) يذهبون إلى أن الوجوب وجوب جود وتفضل^(٣٧)، بمعنى أن صفات الكمال تقتضي توفر دواعي الحكيم إلى فعله، وما خلص الداعي إليه وجب أن يفعله الحكيم^(٣٨)، أي ليس له جهة وجوب في نفسه كما في سائر الواجبات. كما أن الوجوب الذي يقول به معتزلة البصرة^(٣٩) ليس هو الوجوب العقلي، الذي يكون ممن هو أعلى رتبة إلى من هو دونه في الرتبة، وإنما هو الأولى والأحكم^(٤٠) من مقتضى الحكمة الإلهية، فما دام أنّ الله ﷻ يُريد الطاعة، فمن باب الأولى أن يُسهّل ويمهد الطريق لفعلها من العبد، ولا بد من أن يفعله^(٤١)؛ لأن دواعيه دواعي الإحسان ولا يفعل إلا الحسن ﷻ،

ففعله ﷻ من مقتضى ذاته، لا من جهة خارجية توجهه وتفرضه^(٤٢)، وهذا ما نطق به القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الأنعام: ١٢]، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤]، قال تعالى: ﴿كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]، قال تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا﴾ [الفرقان: ١٦]، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنْجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٣]، قال تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، وقول الرسول ﷺ لمعاذ بن جبل ؓ: "هل تدري ما حق الله على العباد؟" قال: قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، ثم سار ساعة ثم قال: يا معاذ بن جبل، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك، قال: "هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟" قلت: الله ورسوله أعلم، قال: "حق العباد على الله ألا يعذبهم"^(٤٣). وقد كان لأهل السنة موقفٌ مضادٌ لما

أشاعه المعتزلة من قضية الإجماع على حسن البعثة ووجوبها، فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يلزمه لازم، ولا يجب عليه واجب، وعلى هذا فإن الله تعالى لا يجب عليه إرسال الرسل، بل هي من قبيل التفضل، فإن شاء ﷻ أرسل الرسل، وإن شاء امتنع من ذلك، وقد ذكر الإمام الغزالي (٥٠٥هـ) أنه "لا يستحيل منه [تعالى] بعثة الأنبياء عليهم السلام، بل يجوز ذلك"^(٤٤)، وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل، وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً^(٤٥).

وقد مال الأشعرية إلى هذا الرأي بناءً على فهمهم لمصطلح الواجب، فهم يرون أن الواجب هو: ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم^(٤٦)، وبناءً على هذا الفهم فإن الوجوب على الغير يتضمن لحوق الضرر به إن لم يفعله، والله ﷻ منزه عن ذلك، فله الأمر من قبل ومن بعد، يفعل ما يشاء ويختار، فهي من قبيل الجائزات التي يستوي فيها أن تكون أو لا تكون، يقول الأمدي: "إنّ النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان، وهما بالنظر إليه سيان"^(٤٧).

وقد سلك الماتريدية مسلكاً يُغاير ما ذهب إليه الأشعرية، فهم يعدون النبوة سبب الخير العام، الذي يستحيل على الله تعالى تركه طبقاً للعناية الإلهية، وتمشيًا مع حكمة الله تعالى، يقول التفتازاني (٧٩٣هـ): "إن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة، ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب إليه بعض المتكلمين"^(٤٨). وهذا ما ذهب إليه مؤسس المذهب الإمام الماتريدي، بل إنه وسّع من دائرة اختصاصه حتى شمل أمور الدنيا والدين، فهو يقول: "يجب القول بالرسالة بضرورة العقل في إيجاب الحاجة إليها دينًا ودنيا، ثم في إثبات الإفضال من الله إن كان في العقل منه غنى"^(٤٩)، وهذا المذهب قريب جدًا مما قاله البصريون إن لم يكن عينه، وإن كان من الماتريدية من ينحو منحى الأشعرية فيجعلون النبوة في حيز الممكنات، إلا أنهم يعدونها من مقتضيات الحكمة، التي تستلزم حجة الله ﷻ على خلقه يوم القيامة^(٥٠).

أما الزيدية فقد انقسموا إزاء هذه القضية إلى فريقين: فريق وافق البصريين

الأول منهم، وذكروا كثيرًا من شبههم وردوا عليها^(٥٧)، ومن أقوى الشبه التي تمسكوا بها، قولهم: إنه لا يخلو إما أن يبعث الله الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن بُعثوا بما يوافقه كان فيه استغناء عن بعثتهم، وإن بُعثوا بما يخالفه وجب رده، كما لو بُعثوا بحسن الظلم، وقبح العدل^(٥٨).

وقد رد عليهم المعتزلة بأن دور النبوة يأتي مؤكدًا ومفصلًا للقضايا الإجمالية التي ركبها الله ﷻ في عقولنا، يقول الملاحمي: إن الأنبياء بُعثوا بما يوافق العقل في الجملة، وإن كان لا يُعلم بالعقل تفصيل تلك الجملة، يبين هذا أنا نعلم بالعقل أن كل فعل ينهانا عن الفحشاء والمنكر فذلك حسن وواجب، ثم لا نعلم بالعقل أن ذلك الفعل الناهي عنها هو الصلاة بشروطها في أوقات مخصوصة، فإذا عَرَفْنا لنا الرسول ﷺ فقد عرفنا ما يوافق العقل. وكذلك نعلم في الجملة أن كل فعل يوقع بيننا العداوة والبغضاء، ويمنعنا عن ذكر الله وعن الصلاة هو قبيح، فإذا عَرَفْنا الرسول ﷺ أن ذلك هو شرب الخمر والقمار، فقد عرفنا ما يوافق العقل^(٥٩).

فالمعتزلة يريدون أن يصلوا إلى أن العقل لا يعارض الشرع، بل إن هناك علاقة

القول بحسن البعثة ووجوبها، ومن هؤلاء الحاكم الجشمي (٤٩٤هـ)^(٥١)، والنجري (٨٧٧هـ)^(٥٢). وفريق ذهب إلى أن البعثة حسنة وليست قبيحة، كما أنها ليست ممنوعة، وإن كان لا بد من رسول ليدل على كيفية شكر الله ﷻ، ومن قال بهذا الإمام يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)^(٥٣)، وأحمد الصعدي (١٠٦١هـ)^(٥٤).

وقد أشار ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى أن أهل السنة متفقون على أن العباد لا يُوجبون ولا يجرمون على الله شيئًا، وأما أن الله تعالى يُحرّم ويوجب على نفسه فهذا مما يعلم بالسمع والعقل^(٥٥) وهذا مما وافقهم عليه المعتزلة بعد تحرير مقصودهم من لفظ الوجوب.

ولم يكتف المعتزلة ببيان ضرورة النبوة وأهميتها، وإنما أبرقوا وأرعدوا في الرد على طوائف المنكرين، خصوصًا البراهمة الذين حُكي عنهم إنكار النبوة، والحق أن التعميم هكذا دون تفصيل مما تأباه الفطر السليمة، فقد ذكر أن من البراهمة من أنكرها أصلاً، وقال: إن في العقول غنية عنها، ومنهم من جوزها لتأكيد الأدلة العقلية من غير تحمل شريعة، ومنهم من يثبتها^(٥٦).

وقد تركزت ردود المعتزلة على التيار

حمية بينهما، يكتنفها الإجمال والتفصيل والتقرير والتأكيد، فالعقل أكثر أحكامه إجمالاً، وقد جاء الشرع لتأكيداها أولاً وتفصيلها ثانياً؛ لأن ما تأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما ركبه الله في عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها^(٦٠).

فأما ما قد يعترض به المنكرون للبعثة من البراهمة، من أن الأنبياء يأتون بأفعال يستقبحها العقل، كأفعال الصلاة من قيام وركوع، وأفعال الحج من طواف ورمي للجمار، كما أنهم يأتون بتحريم ما تقرر في العقل حسنه كالمنافع واللذات، وإباحة ما تقرر في العقل حظره كذبح البهائم، فعدم قبول العقل لهذه الأشياء يعني بالضرورة رد الأصل الذي نطق بها وهو النبوة.

رد عليهم المعتزلة بأن الحُسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء، وإنما هما لوجوه يقعان عليها، كذبح الحيوان، لأنه قبل الشرع هو ظلم من حيث لا نفع فيه للحيوان، ويجوز أن يتغير وجهه بأن تكون فيه منافع عظيمة يصغر في جنبها مضار الذبح^(٦١).

فالمعتزلة يؤكدون على أن العقل وإن كان يمتلك قدرة على التمييز بين القبيح والحسن، فإنه لا غنى له عن النبوة لتفصيل

ما أجمله العقل، ولإزالة العلل التي تعرض للمكلف^(٦٢)، بعكس جمهور البراهمة الذين لا يرون ضرورة للنبوة، وبالتالي فإن العقل هو البديل باعتباره معياراً للحكم^(٦٣)، فإن اتفق المعتزلة مع البراهمة في المقدمات، فقد خالفوهم في النتائج وهي ضرورة النبوة. وإذا كانت النبوة اصطفاً من الله ﷻ، فإنه لا بد من طريق لمعرفة صدق المدعي للنبوة، حتى يوثق في أخباره، وهذا ما سنعرفه في المبحث التالي بمشيئة الله ﷻ.

المبحث الثاني: المعجزات الحسية بين النفي والإثبات.

يقول القاضي عبد الجبار: إن النظر في النبوات يجري مجرى النظر الأول في التكليف؛ لأنه لا بد من أن يخوفه الرسول ﷺ إن لم ينظر في معجزته بالجهل لمصالحه، كما أن الخاطر إذا ورد خوفاً إن لم ينظر في المعارف من لحوق المضرة بالإقدام على ما يجهل من المعاصي، ويجهل ما يستحق بها على ما رتبناه، فالطريقة واحدة وذلك يبين أنه لا بد من القول في وجوب النظر في المعجزة^(٦٤).

يُوقفنا هذا النص على جملة من القضايا، أبرزها:

أ) أن أول ما يجب على المكلف عند سماعه

ثابت النبوة بالمعجز^(٦٦)، فكلما الطريقين يتوقف على الأمر المعجز، فما حقيقة المعجزة، وما شروطها، وكيف يُستدل من خلالها على صدق النبي؟

المطلب الأول: مفهوم المعجزة.

المعجز في اللغة : يأتي على وزن "مُقدِّر"، فكما يُستفاد منه جعل غيره قادراً، يُستفاد أيضاً من قولنا: "مُعِيزٌ" جعل غيره عاجزاً، ثم تعورف في الفعل الذي يعجز القادر عن مثله، أو ممّا يتعدّر علينا مثله^(٦٧)، أمّا في الاصطلاح فقد ذكر الملاحمي أن المعجزة هي: "كل حادث من فعل الله تعالى أو بأمره أو تمكينه، ناقض لعادة من بعث الله إليهم في زمان تكليف، مطابق لدعوى النبوة"^(٦٨)، ويعني بقوله: "بأمر الله أو تمكينه"، أي كأن يأمر الله ملكاً فيرفع الجبل، أو أن يُمكن مدعي النبوة من رفعه. وفي قوله: "مطابق لدعوى النبوة" احتراز من ظهور الخوارق على الصالحين والكذابين. وفي قوله: "ناقض للعادة"، احتراز من الأفعال المعتادة، كطلوع الشمس من المشرق، وإن عجز عنه البشر. وفي قوله: "في زمان التكليف" احتراز عن أشرط الساعة؛ لأنه يزول عندها التكليف^(٦٩).

لخبر الرسول الذي يدعي فيه النبوة والإخبار عن الله تعالى، هو النظر في هذا الخبر لمعرفة صدقه أو كذبه؛ لأنه خبر آحاد يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال بالأدلة على صدقه؛ ليتسنى له بعد ذلك الثقة بالأخبار التي يوردها الرسول عن الله ﷻ.

ب) أن النظر في المعرفة السمعية يجب على نفس وجه الإيجاب الذي يجب عليه في النظر في معرفة الله تعالى، وهو الخوف الحاصل من ترك هذا النظر لما يلحقه بذلك من ضرر، وهو الجهل بما سوف يُقدم عليه من المعاصي، والخوف مما يستحق عليها من العقاب إلى غير ذلك.

فالمعجزة هي الدليل الذي يجب على المُكلّف النظر فيه؛ لإثبات صدق النبي وصدق أخباره، بحيث يُشكّل النظر في المعجزة الأصل في إثبات النبوة وصدقها في التبليغ، وهذا ما أكده القاضي بقوله: "إنا علّقنا وقوع البعثة بمعرفة المعجز، لا أنا نعلّق معرفة المعجزات بوقوع البعثة، فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع، كما أنّ حصول البعثة فرع عليه"^(٦٥)، فإذا كانت المعجزة هي الطريق الأول لمعرفة صدق النبي وصدق أخباره، فإنّ الطريق الآخر يأتي عن طريق "خبر نبي

المطلب الثاني: شروط المعجزة.

بعد أن حدّد شيوخ المعتزلة المقصود من المعجزة، شرعوا ببيان الشروط التي يجب أن تتوافر فيها؛ حتى تكون دليلاً على صدق النبي في دعواه، وسوف أقتصر على بعض الشروط الرئيسة، من أبرزها^(٧٠):

أولاً: أن يحدث الفعل المعجز عُقِيب دعوى المدعي النبوة، فلو تقدم على دعوته لما كان دليلاً على صدقه، ولما تميز كونه دليلاً على صدق المدعي من صدق غيره، كما أن الفعل المعجز لو تراخى عن الدعوى لم يتعلق بها أيضاً، إلا إذا ثبت صدق المدعي بمعجز آخر، ففي هذه الحالة يجوز التراخي بعد أن ثبت صدقه، وذلك نحو إخبار النبي عن الغيوب المستقبلية فهي معجزات وإن تأخر ظهورها.^(٧١) يقول الملاحمي: لا بد أن يحدث عُقِيب دعوى المدعي للنبوة أو جارياً مجراه، والذي يجري مجراه أن يدعي النبوة ويظهر عليه معجز؛ ثم تشيع دعواه في الناس، ثم يظهر معجز من دون تجديد الدعوى؛ لأنه لما ظهر ذلك صار متعلقاً بدعواه كالذي ظهر عقيبه^(٧٢).

ثانياً: أن يكون الفعل المعجز مطابقاً لدعوى النبوة؛ لأنه لو كان على العكس من دعواه لما تعلق بدعوته، فيصير نقض

عادة مبتدأ، وإذا لم يجز، ظهور المعجزات على حد الابتداء، لما فيه من كونه عادة ومصلحة فيجب ألا يصح^(٧٣)، وإلى هذا ذهب جمهور المعتزلة بمن فيهم قاضي القضاة^(٧٤).

ومثال ذلك "نحو ما روي عن مُسَيْلِمة أنه قيل له إنَّ مُحَمَّدًا ﷺ تفل في بئر فكثّر الله ماءها، فاتفل فيها أنت، فتفل فغار ما كان فيها من الماء، ونحو ما قيل [له]: إنَّ مُحَمَّدًا دعا لأعور فرد الله عليه عينه فأفعل أنت مثله، فدعا له فذهبت عينه الصحيحة"^(٧٥).

أما عن أبي الحسين البصري وأصحابه، فقد ذهبوا إلى جواز ذلك، ولم يوافقوا الشيوخ قبلهم فيما ذهبوا إليه، وأجابوا عن حجة المعتزلة السابقة بقولهم: لولا صدق المدعي لما تعلقت به المعجزة، ولما نقض الله العادة عند دعواه، ومثل هذا التعلق ثابت في دعوى الكاذب، وهو أنه لولا كذبه في دعواه لما أظهر الله تعالى المعجز على العكس مما دعا الله تعالى به^(٧٦).

وقد احتج القاضي عبد الجبار أنه يكفي في بيان كذب المدعي نفي المعجز عنه، أمّا إظهار المعجز عليه لتكذيبه فهو من باب العبث^(٧٧). أجاب أبو الحسين البصري

وأصحابه عن هذه الحجة: أنه لا بد من غرض زائد على مجرد تكذيبه، "نحو أن تكون فيه مبالغة في تكذيبه وتقرير لنبوة من ظهر عليه المعجز مطابقاً لدعواه"^(٧٨)، كما أنه "ربما يكون ذلك لطفاً في ترك أتباعه"^(٧٩)، فيخرج بهذا من كونه عبثاً.

ولكن ربما يُعترض على أبي الحسين وأصحابه، بأن المعجز الذي ظهر على الكاذب، ما هو إلا تصديق لنبوة من يدعي النبوة صادقاً، أجاب البصري وأصحابه: لا تنافي بين الأمرين، فيصح أن يكون تصديقاً لمدعي النبوة، وفي الوقت نفسه هو تأكيد لتكذيب هذا الكاذب، "فلزم تصديق ما روي في هذا الباب، ولم يجوز رده"^(٨٠).

أما عن الروايات التي وردت في هذا الباب، فقد وضع القاضي عبد الجبار قاعدة للتعامل معها: إما ردها بحجة عدم صحتها، وإما تأويلها بما يناسب المذهب إن ثبتت صحتها، وذلك من خلال التفريق بين النبي والمتنبئ، فالأول ليس عليه دليل عقلي، ولذلك وجب ظهور المعجز عليه، بخلاف الثاني فإنه يمكن التدليل عليه بالعقل دون الحاجة إلى ظهور المعجز^(٨١)، يقول القاضي: "فأما ما يحكى عن مسيلمة وغيره فمما لا يصح، والواجب أن يتأول ذلك

على وفق الدلالة التي ذكرناها؛ لأن نقله ليس بأكثر من نقل مثل هذا عن السحرة والكهنة، والحلاج^(٨٢) وغيره"^(٨٣).

وعلى أية حال، فإن هذه الروايات قد قبلها أبو الحسين البصري وتلاميذه، وعدّوا ردها مكابرة لا تجوز، بعد أن كان الإسراف في ردها أو تأويلها سيد الموقف.

وأخيراً، فإن هذه الشروط - ما ذكر منها وما لم يُذكر - إذا اجتمعت في أمر من الأمور دلت على أنه معجز، سواء أكانت معرفتنا بها من قبيل العلم الضروري أم المكتسب^(٨٤)، أما عن كيفية الاستدلال بالمعجز على صدق المدعي، فهذا ما سنعرفه في المطلب القادم بمشيئته تعالى.

المطلب الثالث: وجه دلالة المعجز على صدق النبي.

أكد المعتزلة على أهمية المعجز كطريق لإثبات صدق المدعي في دعواه، ويكون تصديق الله تعالى لنبيه بهذا الفعل الإلهي، الذي حلّ محل خطابه ﷺ لخلقه بأن هذا الرسول صادق فيما يدّعيه، كما لو صدّقه تعالى بالقول، فقال: صدقت وعلمنا أنه كلامه تعالى، والتصديق بالفعل ظاهر عند العقلاء، وهو إذا ادعى الواحد منا أنه رسول فلان، وآية صدقي أن يحرك فلان

رأسه، فحرّك فلان رأسه، ولم يكن من عاداته تحريك رأسه، فإنّه يكون مصدقاً له بذلك^(٨٥).

والتعيين، وأبعد عن الاحتمال من دلالة الاسم، وكذلك القول في دلالة الإعجاز ودلالة التصديق بالقول^(٨٩).

والفعل المعجز يدل على صدق النبي بطريق المواضعة^(٨٦)، فكما أنّ قول القائل منّا للآخر: صدقت، دليل بالمواضعة الضرورية والقصد على أنه أراد تصديقه بهذا القول، فكذلك الفعل المعجز في كونه دليلاً على تصديق الله تعالى لنبيه في دعواه، وبناءً على هذا فليس لقائل أن يقول كيف يدل الفعل المعجز على أنه تصديق من الله تعالى؟ وذلك لأن طلب النبي من الله تعالى أن يصدقه فيما يدعيه، ينزل منزلة المواضعة المقررة في نفوسنا عند قول القائل صدقت، فكانها مواضعة سابقة^(٨٧).

وتعد دلالة الإعجاز أقوى من منزلة التصديق بالقول؛ لأنّ المجاز والاتساع والاشتراك الذي يدخل في الكلام، لا يصح دخوله في طريقة الفعل المعجز؛ لأنه مما تتقرر فيه المواضعة في الحال على وجه لا يصح فيه الاحتمال، بل إنّه يجري على طريقة واحدة^(٨٨) ومما يؤكد قوة دلالة الفعل المعجز على غيره، أنّ دلالة الإشارة على الشيء أقوى من دلالة الاسم؛ من حيث إن الإشارة أقوى في التخصيص

وقد وافق أكثر المتكلمين المعتزلة في الإقرار بكون المعجزة دالة على صدق النبي^(٩٠)، إلا أن منهم من اقتصر على هذه الطريقة موافقاً للمعتزلة، كالزيدية^(٩١)، وبعض أهل السنة^(٩٢)، ومنهم من ذهب إلى أنها إحدى الطرق وأشهرها لا أنها الوحيدة^(٩٣)، وفي هذا يقول ابن أبي العز (٧٩٢هـ): "لا ريب أن المعجزات دليل صحيح، لكن الدليل غير محصور في المعجزات^(٩٤)"، بل معرفتها بغير المعجزات ممكنة، فإن المقصود إنّما هو معرفة صدق مدعي النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال إني رسول الله فهذا الكلام: إما أن يكون صدقاً، وإما أن يكون كذباً، فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة^(٩٥) وقد عدّد أصحاب هذا الاتجاه الكثير من الأدلة على صدق النبي، كالل دليل الموضوعي من محتويات الرسالة وأحكامها، والدليل الشخصي من سلوك الرسول وأخلاقه، والدليل التاريخي بتتبع أحوال النبي ومقارنتها بأحوال الأنبياء السابقين وآثارهم، وما حل بخصومهم من العقوبات

والنذر^(٩٦).

تكفلت ببيانها كتب دلائل النبوة، ولا يسع من يطالع كتاباً منها، إلا أن يقطع بحصول ذلك وصحة وقوعه، إذ رويت من طرق متعددة تفيد مجموعها التواتر المعنوي^(٩٨).

وقد أشيع في الأوساط الكلامية أن المعتزلة يُنكرون معجزات الرسول ﷺ غير القرآن الكريم، إلا أن الدلائل تشير إلى أن هذا القول ينطبق على قدماء المعتزلة، وبالتحديد على بعض المتطرفين منهم، ومن أبرز من عرف عنه ذلك النظام (٢٣١هـ)^(٩٩)، وهشام الفوطي^(١٠٠)، وعبد بن سليمان^(١٠١).

فقد نُسب للفوطي وعبد، قولهما: إن فلق البحر، وقلب العصا حية لموسى ﷺ، وانشقاق القمر لمحمد ﷺ لا تدل على صدق الرسول في دعواه^(١٠٢)، ومن الواضح أنهما لا ينازعان في ثبوت تلك المعجزات، خصوصاً ما ثبت منها بالنص القرآني، وإنما في دلالتها على صدق الرسول في دعواه.

أما عن النظام فقد أثهم بإنكار سائر معجزات نبينا محمد ﷺ، كتسبيح الحصى في يده، ونبع الماء من بين أصابعه، ونازع في ثبوت حادثة انشقاق القمر وطعن في رواية ابن مسعود^(١٠٣)، وحكم عليها بالكذب الذي لا خفاء به؛ لأن الله تعالى لا يشق

والحق أن هذه الطرق ثانوية، إذا ما قيسَت بالطريقة الأولى العمدية، كما يسميها الإيجي (٧٥٦هـ)، وأهم ما يميزها بساطتها ووضوحها لكل عاقل يسعى إلى الحق، والكل بحمد الله متفق على المقصد، وهو إثبات النبوات، والأهم -في نظري- جانب التطبيق ومدى الالتزام به، فقد أشيع عن المعتزلة -وهم المدافعون عن دلالة المعجز- إنكارهم بعض المعجزات الحسية، فإن صح هذا القول فهل يُعمَّم على المذهب ككل؟ أم أنه اتجاه متطرف مرفوض من المعتزلة أنفسهم؟ وما رأي المتأخرين من أئمة الاعتزال في هذه المسألة؟ هذه الأسئلة وغيرها سوف نجيب عنها في المطلب التالي بمشيئة الله ﷻ.

المطلب الرابع: المعجزات الحسية بين الرفض والقبول.

لا شك أن المعجزة الرئيسة للرسول ﷺ عند جميع المسلمين هي القرآن الكريم، ونعلم باضطرار أنه مختص به ﷺ، كما نعلم في كثير من الأشعار والتصانيف أنها مختصة بمن تضاف إليه^(٩٧)، وقد تواتر عن الرسول ﷺ عدد من المعجزات الحسية التي يصعب حصرها إلى جانب القرآن الكريم، وقد

القمير له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يُسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟^(١٠٤).

وقبل أن أذكر موقف المعتزلة من شبهة النظام السابقة، أود الإشارة إلى أنه قد طرأ تغير على الموقف الاعتزالي، وتبدلت آراؤه تجاه المعجزات الحسية، فقد أثبتوا جميع المعجزات التي أشار إليها القرآن الكريم والسنة النبوية، وما تواتر به العلم عن طريق الصحابة، وقد أفرد القاضي عبد الجبار كتاباً مستقلاً للحديث عن هذه الناحية، سماه "تثبيت دلائل النبوة"، كان موفقاً فيه لأبعد الحدود، إذ ذكر فيه الكثير من المعجزات وتصدى لمن أنكرها أو نازع في دلائلها على صدق النبي^(١٠٥).

وقد ذكر الملاحمي أن معجزاته ﷺ كثيرة قد دونها المحدثون في مجلدات كثيرة^(١٠٦)، بل إنه ذكر أن البعض أوصلها إلى ثلاثة آلاف معجزة، وبعد أن ذكر الكثير منها، بين أنها من قبيل المتواتر المعنوي، فقال: "والذي قدمناه من ظهور المعجزات

عليه ﷺ وإن رويت بالآحاد، فإن معناها متواتر؛ لأننا نعلم أنه لا يجوز مع كثرتها واختلاف روايتها أن تكون كلها كذباً؛ لأن مثلها لا تتفق في الكذب، فجرت مجرى الأخبار عن سخاء حاتم وشجاعة علي؛ لأن أخبار الآحاد عن ذلك، لما كانت كثيرة علم معناها وهو سخاؤه وشجاعته، بل هذا فيه ﷺ أولى؛ لأن معجزاته المروية على أضعاف ما يروى في شجاعة علي وسخاء حاتم، حتى قيل إنها تبلغ ثلاثة آلاف، وكذلك إخباره عن الغيوب لكثرتها يُعلم أنه أخبر عن الغيوب، والخبر عنها لا يستدرك بالتبخيخ والاتفاق، فلا بد له من طريق، ولا طريق له ﷺ إلا الوحي، وإطلاع الله تعالى إياه عليها^(١٠٧).

وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى: أن كثيراً من المعجزات التي ليست في القرآن، يعلمها كثير من الناس كعلمهم بالقرآن^(١٠٨)، وهذه النصوص تؤكد تواترها، بل إن القاضي يذكر عدداً من متقدمي المعتزلة، كالعلاف (٢٣٥هـ)^(١٠٩)، والجاحظ (٢٥٥هـ)^(١١٠)، ومحمد بن شبيب^(١١١)، وأبي عمر الباهلي^(١١٢) "وأماهم من القدماء، يدعون في كتبهم التي صنّفوها في النبوة - في المعجزات التي ليست في القرآن - العلم

الضروري^(١١٣)، ونسب هذا المذهب إلى الجبائين مع شيء من الاختلاف^(١١٤)، وقد مال هو إلى التفصيل - كعاداته - وبين أنها تأتي على ثلاثة أضرب: (١١٥)

أ) ما ثبت بالاضطرار تارة، أو بالاستدلال تارة أخرى.

ب) ما ثبت من خلال شهرته، ويصح أن يكون معلوماً ببعض الطرق التي تعلم بها الأخبار، وما يدخل في القسم الأول والثاني مما يصح الاحتجاج به، وهو كثير ويفيد التواتر.

ج) ما نقل بطريق الآحاد، وهو كثير قد قامت به الحجة من قبل، أما الآن فلا وجه لذكره وإن كثرت؛ لأن الاحتجاج به لا يصح وإنما يُذكر شرحاً لصدور المؤمنين، وللتدليل على أن معجزاته ﷺ كما أنها كثيرة من جهة التواتر، فهي أيضاً كثيرة فيما تقتضيه الأمارات.

وما دام أن متأخري المعتزلة قد وصلوا لهذا الحد في إثبات المعجزات، فإنهم لم يرتضوا قول من أنكرها، حتى وإن كان من كبار شيوخهم، ولذلك فقد أعلن القاضي عبدالجبار براءته من إنكار النظام لحادثة انشقاق القمر، وردّ على حججه التي استند إليها، فقوله - أي النظام - إنه لو كان

قد انشق لعلم بذلك أهل الغرب والشرق لمشاهدتهم له، وهذا شيء سيكون عند قيام الساعة ومن اشراط القيامة^(١١٦)، مردود بقول الله تعالى: ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ۖ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ١-٢]، فالآية تشير إلى أمر قد كان ومضى، ولو كان الأمر كما يقول النظام لجاءت الصيغة بما يفيد وقوعها مستقبلاً، كما أن الآيات بعدها تتحدث عن إعراض المشركين عما يرونه من آيات بينات، مما لا يسوغ حملها على أمر لم يقع بعد^(١١٧).

وأما ما تعلل به من أن انشقاق القمر لو وقع لرآه الناس جميعاً، فإن القاضي يرى أنه لا يلزم رؤية الناس جميعاً؛ لأنهم لم يكونوا على ميعاد، وإنما هو شيء حدث ليلاً، كما أن القمر قد ينكسف فلا يراه إلا الواحد بعد الواحد^(١١٨).

ويتصل بالحديث عن المعجزات، موقف المعتزلة من الإسراء والمعراج، فقد أشيع أن المعتزلة تنكر الإسراء بالجسد^(١١٩)، وتنكر المعراج جملة^(١٢٠)، فهل يصدق ما قيل عنهم في هذه القضية؟ في البداية يؤكد القاضي عبدالجبار تأكيداً قاطعاً على وقوع حادثة الإسراء، وأنها تمت بالروح والجسد

معاً، حيث يقول: **إِنَّهُ** ﷺ قد أسري به في ليلة واحدة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم عاد من ليلته إلى مكة، ومدة السفر في ذلك مقدار شهرين أي ذهاباً وإياباً، وهذا لا يفعله الله إلا للأنبياء في زمن الأنبياء".^(١٢١)

وقد ذكر القاضي عبد الجبار القصة بتفاصيلها، وما حصل بين النبي ﷺ وبين قومه، وسؤالهم عن غيرهم التي بالشام، وطلبهم منه **الصلوة** أن يصف لهم بيت المقدس، وما حصل من المراجعة بين أبي بكر والمشركون^(١٢٢)، وهذا دليل واضح على أن المعتزلة لا يُنازعون في إثبات حادثة الإسراء، إذ كيف يتأتى لهم إنكاره وهو ثابت على وجه القطع في القرآن الكريم.

أمّا المعراج، فلم يثبت عن المعتزلة أنهم أنكروه، فقد أشار القاضي عبد الجبار إلى أن القرآن الكريم لم ينص إلا على حادثة الإسراء، ومع ذلك **فإن** ثبت ما يُروى في حديث المعراج أو بعض ذلك فهو أؤكد في الدلالة، وإن كان القدر الذي شهد القرآن بصحته هو ما قدمناه^(١٢٣).

ومن الواضح أن القاضي عبد الجبار لا يُنازع في حادثة المعراج، كل ما في الأمر أنه لم يجد نصّاً قاطعاً يُثبت المعراج على

غرار ما حدث في واقعة الإسراء، وأعتقد أن السبب لا يتعلق بصحة الرواية، لأنهم أثبتوا من معجزات النبي ﷺ ما هو أقل شهرة وأضعف إسناداً من قصة المعراج، وإنما السبب أن ما روي في خبر المعراج فيه ما يجوز أن يصح، وفيه ما لا يصح، كما ذكر فيه أنه تعالى في مكانه، وأنه ﷺ كان يذهب إليه ويعود^(١٢٤).

ففي الرواية إذن إثباتٌ لأمر ينكرونها، نحو الرؤية والكلام، والجهة والنسخ قبل التمكن من الامتثال^(١٢٥) وهذا ما يدل عليه كلام أبي الحسين البصري، حيث يقول: "ومنها- يقصد من أدلة المثبتين- قولهم: إن النبي ﷺ لما عُرج به إلى السماء، فرض الله ﷻ عليه وعلى أمته خمسين صلاة، فأشار عليه موسى **الصلوة** بالرجوع وأن يشفع في النقصان، وأنه قبل ما أشار عليه، فُرِدَّت الصلاة إلى خمس بعد رجعات وذلك نسخ قبل الوقت. والجواب: أن ذلك خبر واحد لا يجب قبوله فيما يجب أن نعلم، وأيضاً فإن الخبر يتضمن من أنواع التشبيه ما يدل على أن أكثره موضوع".^(١٢٦) ومن الواضح أن أبا الحسين البصري لم يرد الأثر الوارد جملة، وإنما له تحفظات على بعض الأمور الواردة فيه، التي فيها معارضة صريحة لأصولهم العقديّة.

ردودهم على من نازع في ثبوتها من المعتزلة، جاء الدور الآن للكشف عن موقف المعتزلة من كرامات الأولياء والصالحين.

المطلب الأول: اتجاهات أئمة الاعتزال فيما يخص القول بكرامات الأولياء والصالحين.

هناك من خوارق العادات ما يخص الصالحين والأولياء، وإذا أردنا أن نعرف الموقف الاعتزالي من هذه القضية وما استقر عليه رأيهم فيها، لا بد أن نتطرق للاتجاهات الاعتزالية الرئيسة التي برزت إزاءها، وهي في مجملها ثلاثة على النحو الآتي:

الاتجاه الأول: ذهب أصحابه إلى منع ظهور الكرامات على الصالح والكذاب على العكس، إذا وصلت إلى درجة الخارق للعادة، أما إن كانت دون ذلك، فليس هناك ما يمنع من تصديقها والأخذ بها، وهذا ما ذهب إليه جمهور المعتزلة^(١٢٩).

الاتجاه الثاني: ذهب أصحابه إلى جواز ذلك من جهة العقل، غير أن السمع قد منع من ظهور المعجز على غير نبي^(١٣٠)، وقد عزا أبو الحسين البصري هذا القول إلى أبي بكر بن الإخشاد^(١٣١).

الاتجاه الثالث: ذهب أصحابه إلى جواز ذلك من جهة العقل والسمع على

هذا وقد قطع الإمام الزخشري بوقوع المعراج، وأنه كان من بيت المقدس إلى السماوات العلأ، ولم يُنكر ما أخبر به الصادق عليه السلام مما رآه من آيات ربه الكبرى، وأنه بلغ البيت المعمور وسدرة المنتهى^(١٢٧)، وإن كان لم يتطرق إلى الحثيات الواردة في خبر المعراج.

ومن العجيب حقاً أن عدداً غير قليل من المعاصرين من ذوي الاتجاهات المعتنية بالعقل والمعلية من شأنه، قد عرضوا عن كثير من المعجزات الحسية، وحصروا اهتمامهم في التركيز على القرآن الكريم كمعجزة كبرى للنبي عليه السلام، ولئن كانت العلة القديمة في رد المعجزات تعارضها مع قضايا العقول، فإنَّ العلة عند المعاصرين هي منافاتها لمقتضيات العلم المادي الحديث القائم على التجربة والمشاهدة، والاستقراء المحسوس، وقد أثارت آراؤهم هذه العديد من النقاشات والكتابات التي تبين عوار مذهبهم، وترى فيه جرأة واضحة على مقام النبوة والأنبياء^(١٢٨).

المبحث الثالث: كرامات الأولياء بين الإجحاف والإنصاف.

بعد تجلية موقف المعتزلة من معجزات الأنبياء -عليهم السلام-، وذكر طرف من

حد سواء، ويعزى هذا الرأي إلى أبي الحسين البصري وتلاميذه^(١٣٢)، ووافقهم أبو رشيد النيسابوري في جواز ظهوره على الصالح دون غيره^(١٣٣) وقبل أن أعرض لأدلة كل طرف من الأطراف السابقة، أود أن أشير إلى نص مهم ورد عند مختار المعتزلي في كتابه الكامل في الاستقصاء، يذكر فيه أن أهل العدل يذهبون إلى تجويز ظهور المعجز على الصالح والكذاب على العكس، ويعزى منع ذلك إلى أبي هاشم والقاضي^(١٣٤).

ولعل ما يثير القلق حول هذا النص ترجيحه لقول أبي الحسين البصري واختياره مذهباً له، فلماذا لم ينتسب - مباشرة - إلى مذهب أهل العدل ويجعل مذهبه ومذهب البصري من جملته، كما أن كثيراً من الشيوخ - سواء من أهل العدل أو غيرهم - ينصون على أن جمهور المعتزلة قد منعوا ذلك، ويستثنون ما تم ذكرهم سابقاً^(١٣٥).

هذه الإشكاليات تجعلنا نحكم على قول العجالي السابق بالاضطراب، وأرجح سقوط بعض الكلمات التي تضبط النص^(١٣٦)، ولعل النصوص الآتية تحل الإشكال، يقول القاضي عبد الجبار: "وإن أرادوا بذلك ما لا ينقض العادات، فهذا مما

يجوز ظهوره على الصالحين فضلاً عن الطالحين؛ لأنه قد يكون بمنزلة المرض والصحة والغنى والفقر، والأمطار والزلازل^(١٣٧)، على أن لا يختص بها طائفة معينة بل هو حاصل للمؤمنين، إذا أخلصوا النيات وأقبلوا على الله تعالى إقبال صدق وثبات، ووثوق بتيسير المطلوبات مراعاة لمواقع الإحسان^(١٣٨)، فهذا الجانب من الكرامات هو ما أقر به جمهور أهل العدل، حتى إن ابن الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)^(١٣٩) - وهو من جملة أهل العدل - يقول: "ولا نعرف من الكرامات إلا إجابة الدعوات بعافية المريض، والسلامة من المخاوف، والتيسير للمطالب ونحو ذلك، وهذا عام للمؤمنين^(١٤٠)، ولا ينكرها - بهذا المعنى - إلا جاهل بالحقائق^(١٤١)، وعلى هذا التفسير يُحمل كلام العجالي السابق، ويوجه بناءً عليه.

المطلب الثاني: أدلة المانعين من ظهور الكرامات على الصالحين وموقف المجيزين منها.

شدّد جمهور المعتزلة على جعل المعجز من اختصاصات النبي دون غيره، وفي هذا يقول القاضي: "والذي ينبغي أن يعتمد في ذلك أن المعجز - على ما قدمناه - إنما يدل

فكذلك هاهنا^(١٤٦).

ثانيًا: إن ظهور الكرامات على الأولياء والصالحين فيه تنفير عن الأنبياء؛ لأن الداعي إلى طاعة النبي هو المعجز، فمتى شاركهم في ظهورها من لا يجب طاعته، فقد هان موقعهم في النفوس، وذلك كالرئيس إذا قام لكل أحد هان قيامه لمن يستحق الإكرام والقيام ولم يعتد به^(١٤٧)، يقول القاضي عبد الجبار: "إنَّ ظهور المعجز على غير النبي، وإن لم يكن قادمًا في دلالة على نبوة من ظهر عليه، فإنه مفسدة؛ لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء، لأننا قد بينا أن إظهار المعجز لا يحسن إلا إذا لزم النظر فيه، فمتى جَوَّزَ أن يظهر ولا يلزم النظر فيه [كما في الكرامات وغيرها] أدى إلى الاستفساد وإلى التنفير وزوال الداعي، وهذا مما يجب أن يجنبه تعالى أنبياءه^(١٤٨)".

وقد أجاب المجيزون عن ذلك بعدم اقتضائه للتنفير، تمامًا كما لو ظهر على نبي آخر، فإذا كان النبي الآخر تجب طاعته، فكذلك الصالح أيضًا "من حيث يدعو إلى دين النبي ويقوي أمره، ففي ظهوره عليه تعظيم للنبي وتقوية لدينه، فلا يهون موقع المعجز لظهوره عليه^(١٤٩)"، ثم إنه لم يستحق هذا المقام إلا لاعترافه بوجوب طاعة النبي

على صدق النبي فيما ادعاه من النبوة والرسالة، بطريقة التماسه واستدعائه لإظهار ذلك للدلالة على صدقه، **فيجب ألا يظهر على هذا الحد إلا ويدل على النبوة^(١٤٢)**، "ولم يلزم من قال: إنها تظهر على الصالحين أن يكون مبيّنًا للدلالة في غير موضع وهي غير دالة، وأن يكون قادمًا في أعلام الأنبياء، ويفارق ذلك دلالة التصديق^(١٤٣)". من الواضح أن شيوخ المعتزلة يمتنعون على جهة القطع - تعلق المعجزة بغير الأنبياء؛ إذ فيه حط لمرتبة النبوة وقدر في أعلامهم، وقد أسرفوا على أنفسهم في رد مذاهب المخالفين، واستندوا إلى العديد من الأدلة لنصرة مذهبهم، من أهمها:

أولًا: لو جاز ظهوره على الصالح، لجاز تكرره وتتابعه حتى يصير معتادًا، فيخرج عن كونه ناقضًا للعادة^(١٤٤).

وقد أجاب المجيزون: إنه يجوز ظهوره بشرط ألا يكثر ويصبح معتادًا، كما يجوز ظهوره على نبي بعد نبي بهذا الشرط^(١٤٥)، "وإن جوزنا ذلك على الأولياء، لكننا لا نجوز انتهاء ذلك إلى حيث يجتمع عن كونها ناقضة للعادة، وهذا الجواب لا بد منه في الكل في حق الأنبياء؛ لأنكم تجوزون ظهورها على الأنبياء، لكن إلى حد لا يصير مضادًا

دعوى دل على الإكرام^(١٥٤).

رابعاً: لو سلمنا أن الله ﷻ يؤيد أوليائه بالخوارق إكراماً لهم، وأن ظهورها يكون في السر، فلا يوجد ما يمنع من ظهورها في العلن، وهذا يعني كثرتها بحيث تكون معتادة، وفي هذا قدح في دلالة الخوارق بالكلية، وبالتالي لا نستطيع معرفة صدق الأنبياء عند ظهورها عليهم من عدمه^(١٥٥).

أجاب المجيزون بأن هذا استدلالاً في غير موضعه؛ لأن الله تعالى إذا بعث رسولاً إلى الأمة وطلب من المكلفين اتباعه، لا بد أن يدلهم على صدق رسوله بظهور المعجز عليه، ليكون أدعى إلى اتباعه وحجة على مخالفيه، وإن ادعى النبوة ولم يظهر عليه المعجز دل ذلك على أنه ليس بنبي؛ لأنه لا يجوز الإخلال بالواجب على الحكيم، بخلاف الولي فإنه لا يجب على الله تعالى إظهار ولايته، حتى إذا لم يظهر عليه المعجز دل على انتفاء الولاية^(١٥٦)، كما أن ظهور المعجزات على الأنبياء قد انقطع، لما ثبت بالتواتر عن نبينا ﷺ أنه خاتم الأنبياء ولا نبي بعده، بخلاف الأولياء فإنه يجوز أن يكون بعده ولي^(١٥٧)، ونشترط أن لا يصل ظهور الخوارق على الأولياء إلى حيث

في كل قليل وكثير^(١٥٨)، ويمثلون لذلك بإكرام الملك لخدم وزيره لأجل خدمتهم لوزيره، فإن ذلك يكون أبلغ في تعظيم الوزير من أن يعظمهم الوزير، فثبت أن إكرام الأولياء لأجل كونهم تحت طاعة الأنبياء من أبلغ ما يكون في الإكرام للأنبياء، فكيف يكون فيه تنفير لهم^(١٥٩).

أما ما مثلوا به من قيام الملك لكل أحد وبالتالي يهون قيامه، فإن هذا استدلال في غير موضعه؛ لأن قيامه يكون لمن يستحق الإكرام ولن لا يستحقه، فلذلك يهون موقعه^(١٥٢)، على العكس تماماً مما نحن بصدد الحديث عنه.

ثالثاً: لو جاز ظهوره على غير نبي لخرج عن كونه دالاً على النبوة؛ لأنه متى ظهر على نبي جاز أن يكون صالحاً غير نبي^(١٥٣).

أجاب المجيزون بأن هذه الحجة مدفوعة باشتراطنا أن يكون المعجز عقب الدعوى، فإذا ظهر عليه علمنا أنه لا يجوز أن يكون غير نبي؛ لأنه لو كان غير نبي لكان كاذباً، ومعلوم أن الكاذب لا يُصدق ولا يستحق الإكرام، ويمكن الفصل بين ظهوره على نبي أو صالح بدعوى النبوة؛ لأنه لولا نبوته لما صدقه الحكيم في دعوى النبوة، وإن لم تتقدمه

يصير انخراق العادة عادة، كما تشترطون هذا أنتم في معجزات الأنبياء^(١٥٨).

خامساً: أما النقول الكثيرة التي تثبت ظهور الفعل المعجز على غير الأنبياء من الصالحين والصادقين، فعلى الرغم من كثرتها، فهي لا توجب العلم الضروري؛ لأن المعتزلة أنفسهم لم يحصل لهم هذا العلم، ولو كان ضرورياً لحصل لهم العلم بذلك، ومن ثم، فإن هذه الأخبار لا تخرج عن كونها دواع، وتجري مجرى التقليد فيما يُحكى عن الآخرين، بل وربما حكوا وقوعها للجهال أو لمن يعتقد الكفر - كما يرى بعض المعتزلة - من التشبيه والجبر، ومن هذه النقول:

أ- ما حُكي عن معجزات الحلاج وبعض المحتالين والمُدّعين، فهي أخبار لا ترقى لدرجة الاحتجاج بها، أو التعويل عليها^(١٥٩)، وإن ثبت صحة بعضها فيجب أن يُحمل على الاحتيال والاستتكال والتسبب بذلك إلى أغراض فاسدة، من رئاسة وإعظام إلى غير ذلك، كما نجده في كثير من رؤساء النصارى والملحدة، ومن يجري مجراهم، فيجب أن تجوزوا أن يُتأول المنقول عنهم على هذا الوجه، إن ثبت ذلك^(١٦٠).

وأما ما ينقل عن كثير من الصوفية نحو

الكرخي (٢١٠هـ) والبسطامي (٢٦١هـ)، وسهل التستري (٢٨٣هـ) والجنيد (٢٩٧هـ) وأمثالهم، فإنها لو كانت صحيحة لكان من الأولى أن تظهر هذه الكرامات والخوارق على السلف الصالح، من كبار الصحابة والمبشرين بالجنة، ممن عُلم ضرورة أن درجتهم أعلى من درجة غيرهم ممن يشك في أحوالهم، ومن الأولى أن يظهر المعجز على علي بن أبي طالب عليه السلام في حال نزاعه مع معاوية بن أبي سفيان عليه السلام، بدلاً من ظهوره على هؤلاء؛ لأن حصوله آنذاك يكون أدعى لإزالة الشبهة والاستغناء عن التحكيم وتكلف المحاربة، فكيف لم يظهر مع شدة الحاجة إليه^(١٦١).

بل كيف تظهر على كثير من العامة ممن لا غرض يعود على المكلفين بظهورها عليهم، ولا تظهر على من تدعو الحاجة إليهم في مجال التعلم والتأسي، وهل يجوز في حكمة الحكيم أن ينبه بالمعجزات على فضل الفاضل إلا لغرض صحيح يرجع إلى المكلفين؛ وأكثر الأغراض التعلم والتأسي؟ فمن حاله فيهما أكثر فظهور المعجز عليه أولى^(١٦٢)، وبالتالي يتوصلون إلى أن هذه الخوارق والمعجزات لم تظهر على أحد من الصحابة، ولم يدعها أحد منهم.

وعلى أحسن الأحوال فلو ظهرت هذه الخوارق على الصالحين فهي لا تدل على صلاحهم؛ لأن الصلاح ليس أولى بالدلالة عليه من غيره من سائر أحوالهم، وبالتالي فهي ليست واقعة على سبيل الدلالة، وإنما هي مبتدأة على طريق المصلحة لهم، كالصحة والمرض وغير ذلك من الأمور المعتادة، وهذا مما لا يختص بنقض العادة^(١٦٣).

أجاب المجيزون: إن نفي ظهور الكرامات على الصحابة، ادعاء يفتقر إلى الدليل بل إن الواقع يكذبه، فقد ظهر ذلك على أكابر الصحابة، وقد تكفلت كتب الآثار بنقله، على أنا لا ندعي ظهورها على أناس معينين، وإنما ندعي جواز ظهور ذلك فيمن يستجمع وجوه الاستحقاق لذلك علماً وعملاً^(١٦٤)، وأما القول بأن أولوية الظهور يجب أن تكون للصحابة، فإن أفضلية الصحابة لا تمنع من ظهورها على غيرهم، ولم لا يجوز أن يكون إظهار ذلك في التابعين أولى، ليقوم ذلك في زيادة التشييت والترغيب مقام ما كان يقوله النبي ﷺ في حق الصحابة من أنواع الإكرام والترغيب^(١٦٥).

ب- وأما ما ورد في القرآن الكريم من الأدلة على جواز وقوع الخوارق والكرامات للصالحين، نحو قصه مريم -عليها السلام-

وقصة أصحاب الكهف، فإن هذا يُحمل على أنه معجزة لني في ذلك الزمان، إذ المعجزات لا تظهر إلا على الأنبياء.

فما صرح به القرآن الكريم في حق مريم -عليها السلام- نحو قوله تعالى: ﴿كَلَّمَآ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧]، فإن هذا محمول على أنه: "من معجزات زكريا، فإنما قال لها: أنى لك هذا؟ لا لأنه لم يعلم أن ذلك من معجزاته، لكن ليعرف حالها وما تعتقده في ذلك، فلذلك ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ﴾" [آل عمران: ٣٨]؛ لأنه عرف منها اليقين، فلما أعجبه ذلك سأل الله أن يرزقه ولداً، فبشره الله ببيحي^(١٦٦)، وعلى هذا فهم يجوزون وقوعها على الصالحين، بشرط أن تكون في زمن نبي من الأنبياء؛ لكي تكون معجزة لني ذلك الزمان وليس للصالحين.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فكيف تكلم الملائكة مريم -عليها السلام- وهي ليست نبيّة، يجيب القاضي عن ذلك قائلاً: "إنها قالت [أي الملائكة] في زمن نبي وهو زكريا، وذلك مما يجوز عندنا، وعلى

هذا الوجه يُحمل ما رُوي أن جبريل عليه السلام ظهر في صورة دحية الكلبي بحيث يراه الناس^(١٦٧)، ويذهب الزخشي إلى مثل هذا؛ حيث يقول: "روي أنهم كلموها شفاهًا معجزة لذكريا، أو إرهاصًا لنبوة عيسى عليه السلام"^(١٦٨).

ومن ذلك أيضًا تفسير الإيحاء الذي حصل لأُم موسى -عليها السلام- في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ﴾ [طه: ٣٨]، بأن نبيا كان في زمانها فعرفها ما أوحى إليها من وضع الولد في التابوت، أو نزل جبريل فعرفها ذلك، على أن ذلك من معجزات نبي ذلك الزمان^(١٦٩). ومن ذلك أيضًا ما ورد في شأن أصحاب الكهف، فقالوا: لِمَ لا يجوز أن يكون واحد منهم نبيا ويكون الباقيون أمته، أو يكون في زمانهم نبي يكون ذلك معجزة له^(١٧٠). وبهذا التأويل يتوصل المعتزلة إلى حل المشكلة التي اعترضتهم، وهي ورود النصوص القطعية التي تثبت الخوارق والكرامات للصالحين، إذ من الصعوبة ردها أو الطعن في صحة ثبوتها، فلم يبق إلا تأويلها ليناسب منهجهم العام، في عدم ظهورها على غير الأنبياء، خوفاً منهم على معجزة الرسل أن يطرأ عليها النقص، أو يشوبها ما يُشكك فيها، أو يكون

سبباً إلى ذلك.

أجاب المجيزون عن تأويلهم الآيات القرآنية التي تثبت الكرامات للصالحين، بأن هذه الإدعاءات مردودة بصريح النصوص التي تثبت ذلك، ففي قصة مريم - عليها السلام - ما يثبت أنها كرامة لها، لا معجزة لني ذلك الزمان، من وجوه ثلاثة:

أ- إن ذكرها عليها السلام لم يكن عالماً بتلك الكرامات، لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُ أُنْثَىٰ لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧]، فظاهر الآية يدل على عدم علم زكريا عليه السلام بتلك الأشياء^(١٧١)، ولو جاز أن يكون المعجز معجزاً لا لمن ظهر عليه، بل لغيره حتى لو لم يكن عالماً به، لجاز أن نقول في جميع المعجزات التي ظهرت على الأنبياء إنها لم تكن معجزات لهم، بل كانت معجزات لأنبياء آخرين كانوا غافلين عن ذلك^(١٧٢).

ب- ذكر الله تعالى هذه الخوارق ولم يذكر زكريا في ثنايا القصة، ولو كانت معجزة له لبيّن دلالتها على نبوته؛ لأن ذكر الدليل من غير بيان وجه دلالته ترك لفائده^(١٧٣).

ج- إن المعجز لا بد أن يدل دلالة واضحة على النبوة؛ بحيث يكون ظاهراً للجميع، وما حصل مع مريم -عليها السلام- على

يمكن الاستدلال به على نبوة أحد، كما أنه لا يمكن أن يقال فيه إنه إرهاب لني آخر؛ لأنه لا بد أن يشيع ويظهر، كما إن الإرهاب هو اختصاص النبي بالكرامات قبل رسالته^(١٧٦).

وأخيراً، يتبين لنا أن تلبس شيوخ المعتزلة الأوائل بإنكار الكرامات، كان الدافع من ورائه خوفهم على معجزة الرسل أن يطرأ عليها النقض أو الشك، أو تكون سبباً إلى ذلك، ولذلك لم يثبتوا من خوارق العادات سوى معجزات الأنبياء للدلالة على صدق الرسالات، أما ما عداها فقد عمدوا إلى تأويلها إن صحت، أو ردها في حال لم تثبت صحتها، ولا شك أن إنكارهم لكرامات الصالحين التي وردت بشكل لا يُسوَّغ إنكارهم لها، يُعد مكابرةً للعقل ورداً للنصوص الصريحة الصحيحة، التي لا تحتل تأويلاً فضلاً عن ردها وإنكارها.

وكان يجب على المعتزلة أن يعترفوا بكرامات الصالحين، على وجه لا يعود على المعجزة بالنقض أو التشكيك، وذلك بأن يشترطوا في معجزات الأنبياء شروطاً لا تتحقق في كرامات الصالحين، وبذلك يسلمون من النقد الشديد الذي وجّه إليهم. ولو أنهم شرطوا عدداً من الشروط،

العكس من ذلك، فلم يكن هناك أحد يشاهد ذلك، لقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيَنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، وفي ذلك دلالة على عدم وجود أحد معها، فبطل أن يكون ظهور هذه الكرامات عليها معجزة لني ذلك الزمان^(١٧٤).

وقد تمسك أبو الحسين البصري وتلاميذه بالأدلة القرآنية، التي أشارت بوضوح إلى الأمور الخارقة التي ظهرت على مريم -عليها السلام-، وفي ذلك يقول العجالي: "والحجة لنا في ذلك، ما نطق به الكتاب من ظهور الخوارق على مريم -عليها السلام- مع أنها ما كانت نبية"^(١٧٥).

وأما أصحاب الكهف، فالأمر فيهم ظاهر أيضاً؛ لأن بقاءهم على السلامة تلك المدة الطويلة أمر خارق للعادة، ولم يناع أحد في عدم كونهم أنبياء، فلم يبق إلا أنها كرامات ظهرت عليهم، ولو كانت معجزات لني كما يدعي الجمهور، لوجب إظهار ذلك وإشاعته في الناس، حتى تقوم به الحجة، بل إن ما ورد في حقهم على العكس من ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١٩]، فثبت أنه لا

الصواب، حين أثبتوا كرامات الأولياء والصالحين، واتفقوا مع أهل الحق على القول فيها، وعدّوا إنكارها مكابرة عقلية لا تصح.

لا شك أن إثبات الكرامات في المذهب الاعتزالي -بعد التطرف الذي ساد المذهب في إنكارها- يُعد خطوة جريئة ونقلة في المذهب، كما أنها تُعدّ مؤشراً على عدم قدرة العقل على تلبية كافة الاحتياجات والمعارف الإنسانية، مما تطلب البحث عن أمر آخر يسد الجفاء العقلي، دون أن يقضي على العقل، وإنما يسيران جنباً إلى جنب.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، يُمكن استخلاص مجموعة من النتائج، تُعد في الوقت ذاته إجابة عن التساؤلات التي أُقيمت عليها الدراسة، التي أعتقد أنها تُمثل لبّ المقصود من البحث وتحدد فكرته الأساسية، مما يجعل الجواب عنها منبئاً عما انتهى إليه من حقائق وآراء.

أما عن السؤال الرئيس الذي أُقيم عليه البحث - الذي يدور حول موقف الفكر الاعتزالي من المعجزات والكرامات - فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن أكثر متأخري المعتزلة قد أقرّوا المعجزات، أما الكرامات

واعترفوا بالكرامات التي جاءت بها النصوص الصحيحة الصريحة في القرآن والسنة، لما سمحوا لغيرهم بأن يتهكم عليهم كما فعل البغدادي، حيث بين أن سبب رفض المعتزلة للكرامات، أنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة، فأنكروا ما حرموه بشؤم بدعتهم، وظنوا أن إجازة ظهور الكرامة للأولياء يقدح في دلالة المعجزة على النبوة^(١٧٧).

ومن أقوى ما تمسك به أهل السنة في الرد على جمهور المعتزلة، قولهم: "ليست دلالة المعجزة مقصورة على النبوة، وإنما هي دلالة على الصدق، فتارة تدل على الصدق في النبوة، وتارة تدل على الإخلاص والصدق في الحال وعلى أنه لا رياء فيها".^(١٧٨) وهذا ما نطق به أبو الحسين البصري وتلاميذه، حين قالوا: إنّ "المُعْجَز يدل على نبوة المُدَّعي، والدال على كون غيره ليس بنبي هو تعذر ظهور المعجز عليه بعد دعوى النبوة، لا ظهور المعجز على غيره، ولهذا لم يدل ظهور المعجز على واحد من الأنبياء على أن غيره من الأنبياء ليس بنبي".^(١٧٩)

ومن الواضح أن أبا الحسين البصري وأصحابه، كانوا أكثر عقلانية وأقرب إلى

والفضل".

ثالثًا: أثبت البحث أنّ عددًا من أوائل المعتزلة قد نازعوا في ثبوت بعض المعجزات الحسية بدعوى رفض العقل لها، أمّا المتأخرون فقد عدوها من قبيل المتواتر المعنوي، ودافعوا عنها ونقدوا الرافضين لها سواء أكانوا من المعتزلة أم من غيرهم.

رابعًا: لا تصح نسبة إنكار معجزة الإسراء والمعراج إلى المعتزلة، فقد أثبتوا الإسراء بالروح والجسد معًا ودافعوا عنه ضد رافضيه ومنتقديه، أمّا المعراج فإنهم لم يُنكروا أصله، وإنّما لهم بعض التحفظات على ما ورد في الرواية التي تثبتته، خصوصًا ما يصطدم مع بعض قواعدهم المذهبية، كإثبات الجهة والكلام، وقد قطع الإمام الزمخشري بوقوع المعراج، وأثبت أكثر التفاصيل التي وردت بشأنه في السنة النبوية.

خامسًا: أقرّ جمهور المعتزلة من كرامات الأولياء والصالحين ما لا ينقض العادة؛ أما إن وصل إلى درجة الخارق للعادة، فإنه يُضاف إلى نبي ذلك الزمان، حتى لا تهتد معجزات الأنبياء ويُنتقص من قدرها، في مقابل هؤلاء أثبتت المدرستان الحسينية والملاحية الكرامات وإن وصلت إلى درجة

فقد أثبتها أبو الحسين البصري وأصحابه، ووافقوا معتقد أهل السنة فيها، بعد أن كان الموقف السائد الرد أو التأويل، وقد اتضح أنهم لم يثبتوا تمامًا على المنهج الذي ورثوه عن أسلافهم، وإنّما خضع لمراجعة موضوعية بعيدة عن التعصب المذهبي، وصاغوا أفكارهم صياغة جديدة.

أمّا عن إجابة الأسئلة الفرعية التي طُرحت في بداية الدراسة، فسوف نجد الإجابة عنها من خلال الإشارة إلى أهم نتائج البحث، وهي:

أولًا: ذهب المعتزلة إلى أن النبوة تدخل في باب اللطف الإلهي، وما دام أنها تحقق مصلحة المكلفين فهي من باب الواجب، وهذا لا يعني أنها من الواجبات العقلية التي لا بد من وقوعها في كل حال، فهي ليست واجبة لذاتها، أو لوجوه لا تنفك عنها، ولكنها تثبت لكونها لطفًا بالمكلفين ومصلحة لهم.

ثانيًا: من المصطلحات التي شاعت في صفوف المعتزلة مصطلح ألوجوب على الله تعالى، وبعد التنقيب في مصنفات المعتزلة تبين أنه وجوب ذاتي أو التزام لا إلزام، حيث يعني به البصريون الأولى والأحكام، بينما يتردد عند البغداديين بمعنى ألجود

(٤) انظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام المعتزلة، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥م (ط٥)، ص ٣٣٢.

(٥) انظر: سيد ميهوب، أبو رشيد التيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية، دراسة في فكر آخر رواد مدرسة التنوير الاعتزالية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦ (ط١)، ص ١٩.

(٦) انظر: أحمد الحوفي، الزخشمري، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م (ط٢)، ص ٢٥.

(٧) انظر ترجمته عند: الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي (٦٢٢هـ)، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ (ط١)، ج ٦، ص ٢٦٨٥-٢٦٨٦.

(٨) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزخشمي، ولد في زخشر من قرى خوارزم. انظر ترجمته عند: الزركلي، خير الدين ابن محمود (١٣٩٦هـ)، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، (ط١٥)، ج ٧، ص ١٧٨.

(٩) انظر: السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن (٩١١هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٦٤م، ج ٢، ص ٢٧٦.

(١٠) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: ابن المرتضى، أحمد ابن يحيى (٨٤٠هـ)، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت، ١٩٨٧ (ط٢)، ص ١١٩.

(١١) هو محمد بن علي البصري، من أعلام الطبقة

الأمر الخارقة، وبالتالي فقد فُتدوا أدلة الجمهور وانتهوا إلى أنه لا يجوز أن يُردّ نص ثبت صحته في هذا الباب أو أن يُصرف عن المراد منه.

هذه أهم نتائج الدراسة، وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفّقت فيما توصلت إليه، فهو الملهم للصواب، وهو الهادي لما يُحبه ويرضاه، وهو من يجبر كسري ويرحم تقصيري ويعذرني في أمري، وهو العفو الغفور، وهو نعم المولى ونعم النصير.

الهوامش:

(١) هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني، وضعه الحاكم الجشمي على رأس الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الجشمي، الحاكم المحسن بن محمد (٤٩٤هـ)، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس، الدار التونسية، ١٩٧٤م، ص ٣٦٥.

(٢) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ص ٣٨٢.

(٣) من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ص ٣٨٩.

الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ص ٣٨٧.

(١٢) نسبة إلى أبي هاشم الجبائي، ومن أبرز منظريها القاضي عبد الجبار الهمداني.

(١٣) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٦٠هـ)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ، ص ٤٥. وربما كان أبو الحسين البصري من أشد المعتزلة مخالفة للبهشية أصحاب أبي هاشم، حتى إنَّ الحاكم الجشمي وابن المرتضى ذكرا نفرة المشايخ عنه لأمرين: أحدهما: أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما: ما رد به على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه، وذكر أن الاستدلال بذلك لا يصح، فبهذين الأمرين لم يبارك في علمه. الحاكم الجشمي، الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، ضمن فضل الاعتزال، ص ٣٨٧. وقد عدَّ ابن المرتضى ذلك تعصباً من الحاكم، بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، إلا ترى إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنفها المتأخرون في هذا الفن واعتمده. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ١١٩.

يقول ابن تيمية: "المعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البغداديين، ثم بين المشايخ [أصحاب أبي

هاشم] والحسينية أتباع أبي الحسين البصري من النزاع ما هو معروف. ابن تيمية، أحمد ابن عبد الحلیم الحرّاني (٧٢٨هـ)، درء التعارض العقل والنقل، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩١م (ط ٢)، الجزء الأول، ص ١٥٧. ويُعد أبو الحسين البصري من آخر أعلام المعتزلة في المشرق الإسلامي. انظر: حسن أنصاري، المعتزلة في مواجهة الإمامية ابن الملاحي نموذجاً، بحث باللغة الفارسية، منشور على شبكة الإنترنت، www.Ansari.Kateban.com، ٢٠٠٩م، ص ٤.

(١٤) فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٤٥. وللمزيد انظر: لفيف من العلماء والباحثين، دائرة المعارف العالمية الإسلامية باللغة الفارسية، تحرير كاظم موسى نجبوري، طهران، المركز العالمي لدائرة المعارف الإسلامية، ١٣٧٨هـ، المجلد الخامس، ص ٣٦٨.

(١٥) انظر: الصعدي، أحمد بن يحيى (١٠٦١هـ)، الإيضاح شرح المصباح الشهير بشرح الثلاثين المسألة، صنعاء، دار الحكمة اليمنية، ٢٠٠٠م (ط ١)، ص ٢٤٠. المؤيدي، إبراهيم بن محمد بن أحمد (١٠٨٣هـ)، الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتح، تحقيق عبدالرحمن بن حسين بن شايم، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٦م (ط ١)، ص ٣٠، ص ٤٣.

(١٦) وهذا ما أشار إليه الملاحي نفسه. انظر: الملاحي، محمود بن محمد (٥٣٦هـ)، المعتمد في أصول الدين، مخطوط رقم ٦٧٩ علم الكلام، مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ج ١،

واقترب بالاعتزال من مذاهب السُّنَّين، منها: قضية المعدوم، وأفعال العباد، وكرامات الأولياء، والصفات، يقول ابن تيمية (٥٧٢٨هـ): "من تدبر كلام أبي الحسين وأمثاله، وجدته مضطراً إلى إثبات الصفات، وأنه لا يمكنه أن يفرق بين قوله وبين قول المثبتين بفرق محقق، فإنه يثبت كونه حياً وكونه عالماً وكونه قادراً، ولا يجعل هذا هو هذا، ولا هذا هو هذا، ولا هذه الأمور هي الذات، فقد أثبت هذه المعاني الزائدة على الذات المجردة". ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (٥٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٤٨٧-٤٨٨.

(٢٠) هو: يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني العلوي، من أكابر أئمة الزيدية وعلمائهم في اليمن، يروي أن كرايس تصانيفه زادت على عدد أيام عمره. انظر ترجمته لدى: الزركلي، الأعلام، ج ٨، ص ١٤٣.

(٢١) انظر: القبلي، صالح بن المهدي (١١٠٨هـ)، العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، دمشق، مكتبة دار البيان، د.ت، د.ط، ص ١٢.

(٢٢) ويدل على ذلك الفصول التي وصلتنا من كتاب تصفح الأدلة لأبي الحسين البصري.

(٢٣) مجموعة من المؤلفين، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، مادة "خوارزم"، ص ٨.

(٢٤) انظر: عبدالحلي بن أحمد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود وعبد القادر الأرناؤوط، دمشق، دار ابن كثير، ١٩٨٦م (١ط)، ج ٩، ص ٧٩.

ل/٣ب. ويجب أن نوضح أمراً يخص تلمذة الملاحمي على البصري، فقد ورد في طبقات المعتزلة أنَّ الملاحمي يُعد من أبرز تلاميذ الشيخ البصري، وهذا لا يمكن التسليم به؛ لأنَّ أبا الحسين البصري توفي سنة (٤٣٦هـ) بينما توفي الملاحمي سنة (٥٣٦هـ)، فيكون قد عاش قرناً من الزمان بعد شيخه، وهذا يشهد بأنَّ التلمذة المباشرة تكاد تكون أمراً مستحيلاً، فلم يبق إلا أن تكون تلمذة غير مباشرة، أي تلمذة على آراء البصري وفكره وكتبه، وهذا الرأي يؤيده الملاحمي نفسه في مقدمة كتابه المعتمد في أصول الدين انظر: الملاحمي، المعتمد في أصول الدين، الجزء الأول، ل/٣-٤.

(١٧) لقد جزم الدكتور السيد محمد الشاهد أن العجالي من المعتزلة الخُلَص. انظر: العجالي، مختار بن محمود (توفي في القرن السابع الهجري)، الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق محمد السيد الشاهد، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٩ (١ط)، مقدمة المحقق، ص ٤٢ وما بعدها.

(١٨) لفيف من الباحثين، دائرة المعارف العالمية الإسلامية باللغة الفارسية، المجلد الخامس، ص ٣٦٨.

(١٩) والفضل في ذلك يعود لشيخه أبي الحسين البصري، ولقد أثنى شيخ الإسلام ابن تيمية على أبي الحسين البصري، وعده أفضل متأخري المعتزلة، وأحذقهم، وأذكاهم، وما ذلك إلا لأنه خالف المعتزلة في قضايا عديدة،

مصلحة وبعضها مفسدة، فمن الأول الصلاة والصوم والزكاة، ومن الثاني شرب الخمر والزنا، وتكون المصلحة في أن يعرفنا هذه المصالح والمفاسد بلسان واحد من جنسنا.

ج- أن يأتوا عن الله سبحانه وتعالى بخبر قاطع على أنه سيعذب المكلف والكافر والفاسق؛ لأن العقل إنما يدل على استحقاقهم منه تعالى العقاب، ولا يدل على أنه تعالى يعاقبهم، بل يجوز ذلك ويجوز أن يعفو عنهم. الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٨.

(٣١) انظر: الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٠. والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٥٤١٥هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، النبؤات والمعجزات، الجزء الخامس عشر، تحقيق محمود الخضيرى، والدكتور محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والإنباء والترجمة، ١٩٦٥م، ص ٩٧. أما الصلاح فهو: النفع العائد إلى العباد، والنفع هو: اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما، فكل ما علم نفعاً علم صلاحاً، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً. القاضي عبد الجبار الهمداني (٥٤١٥هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الأصلح - استحقاق الدم - التوبة، تحقيق مصطفى السقا، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، ج ١٤، ص ٣٥. أما الأصلح فهو لفظ يفيد المبالغة في كونه نافعاً، فإذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح.

(٢٥) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م، (ط ١)، ص ٥٦.

(٢٦) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام الزيدية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩١م، (ط ٣)، ص ١٧٩.

(٢٧) انظر: يحيى بن الحسين (بعد ١٠٩٩هـ)، غاية الأمانى في أخبار القطر اليماني، تحقيق: سعيد عاشور، ومحمد زيادة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨، ص ٣١٨.

(٢٨) عُرِفَ اللطف عند المعتزلة بأنه: "ما يختار عنده المكلف الطاعة، أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين". الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الخوارزمي (٥٣٦هـ)، الفائق في أصول الدين، تحقيق ويلفرد ما دلونك ومارتين مكدروم، المعهد الإيراني للفلسفة، ومعهد الدراسات الإسلامية، جامعة برلين الحرة، ٢٠٠٧م (ط ١)، ص ٢٥١. أو هو: "كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح" مانكديم ششديو، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (٥٤٢٠هـ)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦م (ط ٣)، ص ٥١٩.

(٢٩) الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٠.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢٩٨. ومن جملة الفوائد التي ذكرها الملاحمي في بعثة النبوة، ما يأتي:

أ- إن في دعوتهم المكلفين إلى ما كلفهم الله تعالى من جهة العقل، صلاح ومنفعة.

ب- إن العقل يجوز أن يكون في بعض أفعالنا

على سائر الصحابة، دون الإنزلاق إلى الرفض،
أو سب الصحابة، أو نظرية النص والتعيين،
أو عصمة الأئمة. ومن أبرز أعلامها: ثمامة بن
أشرس (٢١٣هـ)، أحمد بن أبي دؤاد (٢٤٠هـ)،
وأبو الحسين الخياط (٣٠٠هـ)، وأبو القاسم
الكعبي (٣١٩هـ) للمزيد انظر: عبدالرحمن سالم،
**المعتزلة، ضمن موسوعة الفرق والمذاهب في
العالم الإسلامي**، إشراف وتقديم محمود حمدي
زقزوق، مصر، المجلس الأعلى للشئون
الإسلامية، ٢٠٠٧م، ص ٨٧١-٨٧٢.

(٣٧) انظر: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان
العكبري البغدادي (٤١٣هـ)، **أوائل المقالات
في المذاهب والمختارات**، تحقيق مهدي محقق،
طهران، مؤسسة مطالعات إسلامي، ١٣٧٢هـ،
ص ١٦.

(٣٨) القبلي، **العلم الشامخ**، ص ٢٣٠.
(٣٩) هي المدرسة الأم، ترتبط نشاطها بواصل بن
عطاء (١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (١٤٤هـ)،
ترجع نشاطها إلى أوائل القرن الثاني الهجري،
يعود لها الفضل في تأصيل مذهب الاعتزال
ووضع ملامحه الأساسية، يغلب على رجالها
الغوص وراء المعاني، والنزعة إلى التجديد
الفكري، وإثارة قضايا لم تكن مألوفة في
الحيط الإسلامي في ذلك الوقت، ومن أبرز
أعلامها: العلاف (٢٢٦هـ) والنظام (٢٣١هـ)،
والجاحظ (٢٥٥هـ)، وأبو علي الجبائي
(٣٠٣هـ)، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ).
للمزيد انظر: عبدالرحمن سالم، **المعتزلة، ضمن
موسوعة الفرق والمذاهب في العالم**

انظر: الملاحبي، **الفائق في أصول الدين**،
ص ٢٩١. وعبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف
آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، بيروت،
مؤسسة الرسالة، ١٩٧١، ص ١٠٢، ص ٤٠٠.
وعرفه القاضي بأنه: أفعال الذي لا شيء أولى
أن يطيع المكلف عنده منه. القاضي، **المغني في
أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (١٤)، ص ٣٧.
(٣٢) الملاحبي، **الفائق في أصول الدين**، ص ٣٢٥.
(٣٣) راجع: الملاحبي، **الفائق في أصول الدين**،
ص ٣٢٦. والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني
(٤١٥هـ)، **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان زرزور،
القاهرة، دار التراث، د.ط، ص ٤٥٩.
(٣٤) أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**،
ص ٥٦٤. ويذكر المعتزلة أن القبيح: "هو ما
إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض
الوجوه" أحمد بن الحسين، **شرح الأصول
الخمسة**، ص ٤١. أما الحسن، فهو: "ما ليس
لفعله مدخل في استحقاق الذم". الملاحبي،
الفائق في أصول الدين، ص ١٢٠.
(٣٥) الملاحبي، **الفائق في أصول الدين**، ص ٢٩٨.
(٣٦) تأسست في حدود الربع الأخير من القرن
الثاني الهجري، وشيخ هذه المدرسة ومؤسسها
هو بشر بن المعتمر (٢١٠هـ)، ومن أبرز ملامحها:
قلة الجراة على اقتحام القضايا الفلسفية المعقدة
مقارنة بمدرسة البصرة، واكتفت -في الأغلب-
بالتعليق أو الاختلاف أو التوسع في القضايا
التي أثارها البصريون، دون محاولة منها لارتداد
الأراضي البكر في مجالات الفكر النظري
المعقدة، وقد غلب عليها الميول نحو التشيع
المعتدل، التشيع الذي يوالي علياً عليه السلام ويفضله

- الإسلامي، ص ٨٦٩-٨٧٠.
- (٤٠) المقبلي، العلم الشامخ، ص ٢٢٨.
- (٤١) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٥٥.
- (٤٢) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٤-٢٩٥.
- (٤٣) محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق علي حسين البواب، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٢م (ط ٢)، المتفق عليه عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، رقم الأثر (٦٣٩)، ج ١ ص ٣٩٧.
- (٤٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ)، الاقتصاد في الاعتقاد، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له: إبراهيم آكا جوبرقجي و حسين آتاي، أنقره، كلية الإلهيات، ١٩٦٢م، ص ٥.
- (٤٥) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٦٠.
- (٤٦) المصدر السابق، ص ١٩٢.
- (٤٧) الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (٦٣١هـ)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧١، ص ٣١٨.
- (٤٨) التفتازاني، مسعود بن عمر (٧٩٣هـ)، شرح العقائد النسفية، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠م (ط ١)، ص ١٢١-١٢٢. وبلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، تونس، دار التركي للنشر، ١٩٨٩، ص ١٨٩.
- (٤٩) الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق بكر أوغلي ومحمد آروشي، بيروت، دار صادر، إستانبول، مكتبة الإرشاد، ٢٠٠٠م (ط ١)، ص ٢٥٠.
- بلقاسم الغالي، أبو منصور الماتريدي، ص ١٨٩.
- (٥٠) راجع: النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (٥٠٨هـ)، بحر الكلام، دراسة وتعليق: ولي الدين الفرفور، دمشق، مكتبة دار الفرفور، ٢٠٠٠م (ط ٢)، ص ٢٠٢. النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (٥٠٨هـ)، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، ١٩٨٦م (ط ١)، ص ٢٢٦-٢٣٤. النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد (٥٠٨هـ)، تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٠م، ج ١، ص ٤٤٨-٤٥٢.
- (٥١) راجع: الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة (٤٩٤هـ)، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تحقيق عبدالسلام الوجيه، عمان، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠١م (ط ١)، ص ١٩٧. الجشمي، الحاكم المحسن بن محمد (٤٩٤هـ)، شرح عيون المسائل، مخطوط رقم ٢١٢ علم الكلام، دار الكتب المصرية، الجزء الثاني، ل/ ٢٥٣. والجشمي: هو المحسن ابن محمد بن كرامة الجشمي المعتزلي الزيدي، شيخ الزرخشري، توفي سنة ٤٩٤هـ. انظر ترجمته عند: الزركلي، الأعلام، ج ٥، ص ٢٨٩.
- (٥٢) راجع: عبدالله بن محمد النجري، شرح القلائد في تصحيح العقائد، مخطوط مكتبة محمد بن محمد المنصور، صنعاء، ل/ ١٢٦.

١٤٦. أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٣. القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٥٤١٥هـ)، المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، طبعة خاصة لمكتبة الأسرة، ٢٠٠٨م، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٥٨) راجع: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٩.

(٥٩) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٩.

(٦٠) أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٥.

(٦١) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٩.

(٦٢) راجع: مهري أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م (ط ١)، ص ١٥٦.

(٦٣) عبد الستار الراوي، العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م (ط ١)، ص ٣٢٤.

(٦٤) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٧٩.

(٦٥) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٤٧.

(٦٦) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٥.

وانظر: القرشي، يحيى بن الحسن بن موسى (٧٨٠هـ)، منهاج التحقيق ومحاسن التلخيص في أصول الدين، مخطوط رقم ٢٨٧٩١، دار الكتب المصرية، ل ١٢٨/أ.

(٦٧) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين،

والنجري: هو عبدالله بن محمد بن أبي القاسم بن علي الزيدي العبيسي العكي (٨٢٥ - ٨٧٧هـ)، انظر ترجمته عند: الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١٢٧.

(٥٣) راجع: العلوي، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، تحقيق هشام حنفي سيد، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨م (ط ١)، ج ٢، ص ٤١٢.

(٥٤) راجع: الصعدي، الإيضاح شرح المصباح الشهير بشرح الثلاثين المسألة، ص ٢٣٦.

والصعدي هو: أحمد بن يحيى حابس الصعدي، فقيه يمني من علماء الزيدية بصعدة، من مؤلفاته: شرح تكملة الأحكام، والمقصد الحسن والمسلك الواضح السنن، توفي سنة ١٠٦١هـ. انظر ترجمته عند: الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٢٧٠.

(٥٥) راجع: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الأول، ص ٤٥٢، الجزء السادس، ص ٣٩٧.

(٥٦) يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤١١. هناك من يقول إن من آمن من البراهمة بالرسول كان إيمانه مقصوراً على آدم أو إبراهيم عليهما السلام - وهم قلة. انظر: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ)، جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق محمد عزيز شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ، (ط ١)، ج ٥، ص ١٨٥.

(٥٧) راجع: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٢٩٨ - ٢٩٩. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٠٩ -

- (٧٥) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٣-٣٢٤.
- (٧٦) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٤.
- (٧٧) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٣٩. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ. الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٤.
- (٧٨) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٤. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.
- (٧٩) القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.
- (٨٠) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٤.
- (٨١) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٣٦-٢٤٠.
- (٨٢) هو الحسين بن منصور الحلاج، يعد تارة في كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحد، من مؤلفاته: طاسين الأزل، الجوهر الأكبر، الشجرة النورية، والظلّ الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية، وقرآن القرآن والفرقان، توفي سنة ٣٠٩هـ انظر ترجمته لدى: الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٢٥٩-٢٦٠.
- (٨٣) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٤٠.
- (٨٤) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٢.
- (٨٥) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٨.
- (٨٦) المواضعة: هي المواطأة والاتفاق على القصد، فالتكلم حين يكلم غيره، فلا بد له لكي يفهمه من مواضعة متقدمة فهو بمنزلة أن يقول له: إذا قلت لك: زيد منطلق، فإنما أريد بالكلمة الأولى هذا الشخص، وبالثانية
- ص ٣٠٥-٣٠٦. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٩٧-١٩٨. أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٨ وللمزيد انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (٥٧١هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٥٥م، الجزء الخامس، مادة "عجز" ص ٣٦٩-٣٧٢. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تاج العروس، تحقيق التريزي وحجازي والطحاوي والغرباوي، مراجعة عبدالستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٥م، الجزء (١٥)، ص ٢٠٠.
- (٦٨) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٦.
- (٦٩) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٠٦.
- (٧٠) راجع: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٩٧ وما بعدها. أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٩-٥٧١. الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١١-٣١٣.
- (٧١) راجع: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢١٣. أحمد بن الحسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦٥، ٥٧٠. الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١١-٣٢٢-٣٢٣.
- (٧٢) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١١.
- (٧٣) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٣٦.
- (٧٤) انظر: القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.

الفعل، فيكون ذلك تعريفاً وإخباراً، وهكذا فإننا نفهم المراد بالعربية إذا وقفنا على طريقة المواضعة فيها، فإن حصل معنى المواضعة من غير طريقة المواطأة والمخاطبة حل محل المواطأة في هذا الباب؛ ولذلك نجد أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة على حدٍّ ما نستدعيه بالعبارة وعلى هذا الوجه تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٥، ص ١٦١.

(٨٧) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٦٨ - ١٦٩.

(٨٨) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٨١.

(٨٩) راجع: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ١٨١.

(٩٠) راجع: من الماتريدية: ميمون النسفي، بحر الكلام، ص ٢٠٢. سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٢٤ أبو النشاء محمود بن زيد اللامشقي الحنفي الماتريدي (توفي في أوائل القرن السادس الهجري)، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥ م (ط ١)، ص ٩٠. ومن الأشعرية: الباقلاني، القاضي محمد بن الطيب (٥٤٠٣هـ)، التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص ١١٤. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (٥٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول

الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٠ م، ص ٣٣١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د.ط، د.ت، ص ٤٤٧. ومن السلفية: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (٥٧٢٨هـ)، العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيدي، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٥ هـ (ط ١)، ص ١٢٠. ولابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الثالث، ص ٢٢٨. وعلي بن علي بن أبي العز الحنفي (٥٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ١٤١٨، ص ١٠٩.

(٩١) راجع: يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٥. الصعدي، الإيضاح شرح المصباح، ص ٢٣٨. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٨/أ.

(٩٢) راجع: الباقلاني، التمهيد، ص ١١٤. الجويني، الإرشاد، ص ٣٣١. ميمون النسفي، بحر الكلام، ص ٢٠٢.

(٩٣) راجع: ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص ١٢٠. ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٩. الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (٦٣١هـ)، أبعاد الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧ م (ط ٣)، الجزء الرابع، ص ٦٨. الإيجي،

المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢٧١. البلخي، أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود (٣١٩هـ)، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، ١٩٧٤م، ص ٧١.

(١٠١) راجع: مختار عطا الله، منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، ١٩٩١م، ص ٤٨٥. وعباد من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢٨٥. البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٧١.

(١٠٢) راجع: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر الإسفرائيني (٤٢٩هـ)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٣ (ط ٢)، ص ١٦٢. الإسفرائيني، أبو المظفر طاهر بن محمد (٤٧١هـ)، التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: العلامة محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت، (ط ١)، ص ٦٥.

(١٠٣) عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، قال، قال: اُنشِقَ الْقَمَرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شِقَّتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «اشْهَدُوا». البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، تحقيق محمد الناصر، ط ١، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ، كتاب

عبد الرحمن بن أحمد (٥٧٦هـ)، المواقف في علم الكلام، القاهرة، مطبعة العلوم، ١٣٥٧هـ، ص ٣٤٩ - ٣٥٧. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرائيني (٤٢٩هـ)، أصول الدين، ط ١، إستانبول، مطبعة الدولة، ١٩٢٨م، ص ١٥٦ - ١٥٧. البيضاوي، ناصر الدين عبدالله بن عمر (٦٨٥هـ)، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق عباس سليمان، بيروت، دار الجليل، ١٩٩١م، ص ٢١٢ - ٢١٣. (٩٤) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٩.

(٩٥) ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص ١٢١. (٩٦) راجع: ابن تيمية، العقيدة الأصفهانية، ص ١٢١. ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٩. الأمدى، إِبْكَارُ الْفِكَارِ، الجزء الرابع، ص ٦٨. الايجي، المواقف، ص ٣٤٩ - ٣٥٧. البغدادي، أصول الدين، ص ١٥٦ - ١٥٧. البيضاوي، طوابع الأنوار، ص ٢١٢ - ٢١٣. عبد المقصود عبد الغني، موقف الفلاسفة والمتكلمين من منكري النبوة، القاهرة، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣، ص ١٠٦ - ١١٧.

(٩٧) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٣١. (٩٨) راجع: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٥٣. (٩٩) هو إبراهيم بن سيار النظام بن هاني البصري. انظر ترجمته لدى: الزركلي، الأعلام، ج ١، ص ٤٣.

(١٠٠) من أعلام الطبقة السادسة من طبقات

الخولي، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٠، ج ١٦ ص ١٥٢.

(١٠٩) هو محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول البصري، من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢٥٤. البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٦٩-٧٠.

(١١٠) من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢٧٥. البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ص ٧٣.

(١١١) من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبايئهم لسائر المخالفين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، تونس، الدار التونسية، ١٩٧٤م، ص ٢٧٩.

(١١٢) هو محمد بن سعيد الباهلي، من أعلام الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، توفي سنة (٣٠٠هـ). انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٣١٠.

(١١٣) القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الثاني، ص ٥١١.

(١١٤) راجع: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٦)، ص ١٥٢، ٤١٤. القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الثاني، ص ٥١١.

المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، حديث رقم: ٣٦٣٦، ج ٤، ص ٢٠٦.

(١٠٤) ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري (٢٧٦هـ)، تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار أحمد، دار الخليل، بيروت، ١٣٩٣هـ-١٩٧٢، ص ٢٦-٢٧. وللمزيد انظر: القاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، دار المصطفى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦م، الجزء الأول، ص ٥٥، ٥٧. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٤٩. محمد عبدهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط ٢، دار النديم، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٦٥-١٦٦.

(١٠٥) راجع: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص ١٠٢. ومقدمة المحقق: تثبيت دلائل النبوة.

(١٠٦) الملاحى، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢٨.

(١٠٧) الملاحى، الفائق في أصول الدين، ص ٣٥٣-٣٥٤.

(١٠٨) القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الثاني، ص ٥١٢. يقول القاضي: "فأما من شنع ذلك على مشايخنا، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد ﷺ، فكلامه يدل على جهل؛ لأن مشايخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يجوزوا الاعتماد عليها في مكاملة المخالفين". القاضي عبد الجبار الهمداني (٤١٥هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن، تحقيق أمين

(١٢٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، ص ٤١٩.

(١٢٤) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، ص ٤١٩.

(١٢٥) للمزيد عن قضية نسخ الحكم قبل التمكن، انظر: علي بن سعد بن صالح الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا، الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٠م (ط ٣)، ص ٤٤٧ وما بعدها.

(١٢٦) البصري، أبو الحسين محمد بن علي (٤٣٦هـ)، المعتمد في أصول الفقه، قدم له الشيخ خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ (ط ١)، ج ١، ص ٣٨٠.

(١٢٧) انظر: الزخشري، الكشف، ج ٢، ص ٦٠٥، ج ٤، ص ٤٢٢.

(١٢٨) راجع: الشيخ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ (ط ٢)، الجزء الرابع، ص ١-٢٨٠ وناصر بن عبد الكريم العقل، الاتجاهات العقلانية الحديثة، الرياض، دار الفضيلة، ٢٠٠١ (ط ١)، ص ٢٠٥-٢٢٢. قحطان الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، الأردن، دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م (ط ١)، ص ٣٨٤-٣٨٥.

(١٢٩) راجع: الملاح، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٧. الصعدي، شرح الثلاثين المسألة، ص ٢٣٩. يحيى بن حمزة، التمهيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٨. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢١٧.

(١١٥) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٦)، ص ٤٠٧. القاضي، المختصر، ص ٢٦٨.

(١١٦) القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الأول، ص ٥٥.

(١١٧) انظر: القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الأول، ص ٥٧. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٦)، ص ٤١٩. الزخشري، جاز الله محمود بن عمر (٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧م (ط ١)، الجزء الرابع، ص ٣٦.

(١١٨) انظر: القاضي، تثبيت دلائل النبوة، الجزء الأول، ص ٥٧. وقد ذكر القاضي تفسيرات أخرى. انظر: والقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، دار النهضة الحديثة، بيروت، ت، د، ط، ص ٤٠٧-٤٠٨. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٦)، ص ٤١٩.

(١١٩) انظر: العمراني، يحيى بن أبي الخير (٥٥٨هـ)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق سعود الخلف، الرياض، أضواء السلف، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٦٥١.

(١٢٠) انظر: الإسفرايني، التبصير في الدين، ص ٤٠.

(١٢١) القاضي، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٤٦.

(١٢٢) راجع: القاضي، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٤٧-٥٠. الزخشري، الكشف، ج ٢، ص ٦٠٥.

ظهور خوارق العادات في غير الأنبياء. اتفق المسلمون وأكثر أهل الأديان أنه يجوز ظهور خوارق العادات من الله تعالى في غير[غير هنا زائدة ولا يستقيم النص إلا بدونها؛ إذ الحديث عن النبوة] الأنبياء تصديقاً لهم في دعواهم النبوة، واختلفوا في جواز ظهورها إرهاباً لهم، وهي المعجزات التي تظهر على من يدعي من بعد النبوة قبل أن يدعي، واختلفوا في ظهورها على عكس من دعواهم زيادة في التكذيب، وكذا اختلفوا في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدعوى إكراماً لهم، فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى المنع من جواز ظهورها عليهم في هذه المقامات الثلاث، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل. وأما سائر الفرق من غير أهل العدل ذهب الأكثر منهم إلى جواز ذلك كأهل السنة والمرجئة والكرامية والشيعة، وأهل الحديث وغيرهم إلى جواز ذلك، وذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلاً وزعم أن دلالة سمعية منعت ذلك في ديننا، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلاً، وأنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة. نختار بن عمود، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٤.

(١٣٧) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٤٢.

(١٣٨) الصنعاني، الأمير محمد بن إسماعيل (١١٨٢هـ)، الإنصاف في حقيقة الأولياء وما

٢٤١. مختار العجالي، الكامل، ص ٣٥٤.

التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٢٥.

الإيجي، المواقف، ص ٣٥٦.

(١٣٠) راجع: الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨. العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٤. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.

(١٣١) للمزيد حول هذا الرأي وموقف متأخري المعتزلة منه، راجع: الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢١، ٣٢٢. العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧٤، ٣٧٥.

القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.

(١٣٢) راجع: الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨. العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٤. الصعدي، الإيضاح شرح المصباح، ص ٢٤٠. الإمام يحيى، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٨.

(١٣٣) انظر: الصعدي، الإيضاح شرح المصباح، ص ٢٤٠.

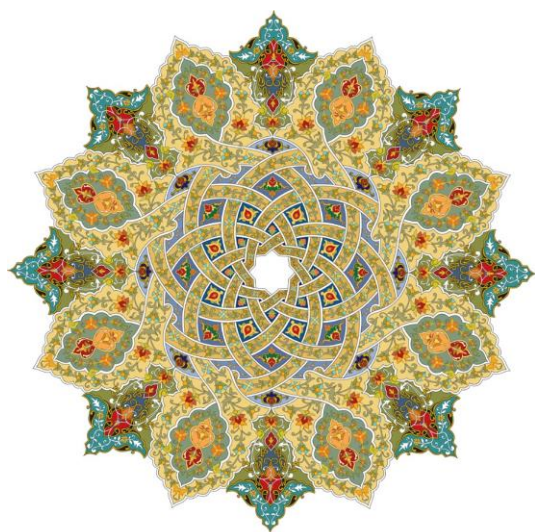
(١٣٤) انظر: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٤.

(١٣٥) راجع: الإمام يحيى، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٤٤٨. الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٧. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ. الصعدي، الإيضاح شرح المصباح، ص ٢٣٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، التفسير الكبير ويُعرف أيضاً بمفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م (ط ١)، ج ٢١، ص ٤٣١-٤٣٦. الجويني، الإرشاد، ص ٣١٧.

(١٣٦) النص هو: اختلف الناس في هل يجوز

- الجزء (١٥)، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (١٤٩) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨.
- (١٥٠) انظر: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٧. الإمام يحيى، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٤٥١.
- (١٥١) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٧.
- (١٥٢) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨.
- (١٥٣) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢١. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ. العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٨. القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٢٩ - ٢٣١.
- (١٥٤) الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣٢١.
- (١٥٥) انظر: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٧. يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٥١.
- (١٥٦) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٦.
- (١٥٧) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٦.
- (١٥٨) انظر: الإمام يحيى، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٥١.
- (١٥٩) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
- العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦١.
- (١٦٠) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٢٦.
- (١٦١) انظر: المصدر نفسه، الجزء (١٥)، ص ٢٤١ - ٢٤٢. العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦١.
- (١٦٢) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٤٢.
- لهم من الكرامات والألطف، تحقيق: عبدالرزاق العباد، السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ١٩٩٧ (ط ١)، ص ٧٢-٧٣.
- (١٣٩) هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني ثم الصنعاني، من كبار علماء الزيدية ومجتهديهم. انظر ترجمته عند: الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٣٧-٣٨.
- (١٤٠) ابن الأمير، الإنصاف، ص ٨٧.
- (١٤١) ابن الأمير، الإنصاف، ص ٨٦.
- (١٤٢) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٣٤.
- (١٤٣) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (١٤٤) راجع: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٢٥. الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨. مختار العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٧ - ٣٥٨. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.
- (١٤٥) انظر: الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨. مختار العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٧. القرشي، منهاج التحقيق، ل ١٢٩/أ.
- (١٤٦) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٧.
- (١٤٧) انظر: القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء (١٥)، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
- الملاحي، الفائق في أصول الدين، ص ٣١٨.
- العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٧.
- يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٥١.
- (١٤٨) القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل،

- (١٦٣) راجع: المصدر نفسه، الجزء (١٥)، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (١٦٤) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٧٦.
- (١٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.
- (١٦٦) القاضي، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٦٥.
- (١٦٧) القاضي، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٦٥.
- (١٦٨) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، ص ٣٨٩.
- (١٦٩) انظر: الزمخشري، الكشاف، الجزء الثالث، ص ٦٤. والقاضي، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ٣٠٧-٣٠٨. لدى تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧].
- (١٧٠) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٥.
- (١٧١) راجع: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٣. يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٩.
- (١٧٢) راجع: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (١٧٣) راجع: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٣. يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٩.
- (١٧٤) راجع: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٢. يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، الجزء الثاني، ص ٤٤٩.
- (١٧٥) العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٥٤.
- (١٧٦) راجع: العجالي، الكامل في الاستقصاء، ص ٣٦٣-٣٦٤. يحيى بن حمزة، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، ج ٢، ص ٤٥٠.



اختيارات الإمام الشرنبلالي في «المراقي»

د. صلاح محمد سالم أبو الحاج *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥/٦/١م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/١٢/٢م

ملخص

اهتممتُ في هذا البحث بأبرز كتاب عند الحنفية في الطهارة والصلاة للإمام الشرنبلالي، فجمعت فيه اختياراته التي خالف فيها المعتمد من المذهب، بمقارنتها بكتب المذهب الأخرى، وبيّنت أسباب هذه الاختيارات، وأنها تدور على ثلاثة أمور: اختيارات لمراعاة البناء على ظواهر الأحاديث، واختيارات لعدم مراعاة أصول البناء في المذهب من أصل الباب وأصل المسألة، واختيارات لعدم مراعاة أصول التطبيق في قواعد رسم المفتي من ضرورة وتيسير وعرف وغيرها.

Abstract

This research sheds light upon the most prominent book for *al-Hanafi* School in regard to purity and prayer for *al-Imam Ashoronbolali*. The research presents his choices, which he opposes the approved in *al-Hanafi* school. The research explains that the selection of these choices is based upon three issues which are: The construction of *al-Hadith*, the originality of the matter, and the selection of choices that do not take into account the principles of application in reference to *Rasm al-Mufti*.

* أستاذ مشارك، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقدمة:

فإن كتاب "مراقي الفلاح" للإمام الشرنبلالي مختصرٌ من شرحه المطوّل إمداد الفتاح الذي شرح به متنه المشهور "نور الإيضاح ونجاة الأرواح".

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم، ومن اتبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

التي أوصلته لهذا الاختيارات.

مشكلة البحث:

تكمّن في الإجابة عن: هل للشرنبلالي اختيارات في «المراقي» خالف فيها المعتمد من المذهب؟ وما هي المسائل التي خالف فيها؟ وما هي الأسباب الداعية له لهذه المخالفة؟

ولم أقف على دراسة سابقة اهتّمت بجمع أقوال الشرنبلالي أو اختياراته أو مخالفاته لا سيما في «المراقي».

والمنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي في جمع المسائل من «المراقي»، ثم المنهج المقارن في مقارنتها بالمسائل الموجودة في كتب المذهب؛ لتمييز موافقته أو مخالفته للمعتمد في المذهب، ثم المنهج التحليلي للتعرف على أسباب المخالفة للمذهب.

واقترعت في هذا البحث على اختيارات الشرنبلالي في المسائل التي في ظنّ الباحث أنّه خالف فيها المذهب والصواب في رأي الباحث، ولم أعرض لكلّ اختياراته؛ لأنّ المقام سيطول ولا يتسع له البحث، ولأنّ المقصود من البحث ليست التّرجيحات له في المذهب، وهي كثيرة جداً، وإلّا ما الاختيارات التي خالف فيها المذهب والمعتمد والصواب، فكانت ترجيحات الباحث دائماً مخالفة لرأي الشرنبلالي؛ لأنّه تم ذكر المسائل المخالفة

وقد نال «المراقي» عناية فائقة من الطلبة والعلماء والباحثين، فكان محلّ أنظارهم ومحطّ رحالهم، فهو أشهر كتاب عند الحنفية في العبادات، وأكثرها شيوعاً وتدرّساً؛ لذلك كثرت عليه الحواشي والتعليقات والشروح، ومنها:

١. «حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح» لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي (ت ١٢٣١هـ)^(١)، قال الطحطاوي: «مأخوذة مما كتبه المرحوم عبدالرحمن أفندي خلوات، ومن شرح المؤلف الكبير، وشرح السيد محمد أبي السعود^(٢)، وهي مليئة بالفوائد، وجمع فيها فروعاً عديدة.
٢. «فتح الفتاح شرح مراقي الفلاح» لمحمد سعيد بن حمزة المنقار (ت بعد ١٢٦٠هـ)^(٣).
٣. «مزيد النّجاح لمن أراد قراءة مراقي الفلاح» لعزي بن علي الميمني (ت ١٣٦٩هـ)^(٤).
٤. «حاشية على مراقي الفلاح» لعبدالرحمن أفندي خلوات^(٥).

أهمية البحث:

تكمّن في ذكر مسائل من اختيارات الإمام الشرنبلالي في «المراقي» الذي شاع وانتشر والتي خالف فيها المعتمد من المذهب؛ ليتنبّه الدارس له إلى عدم التسليم لكلّ ما فيه، وحتى يتعرّف على هذه المسائل، والأسباب

فحسب، وهي مسائل محصورة معدودة كما ترى، وإلا فالمسائل التي يترجح فيها قول الشربلالي ويوافق المعتمد من المذهب وما يراه الباحث فهي لا تعد ولا تحصى كما هي، وهي بقية المسائل في «المراقي».

وتحقيقاً للمقصود فقد قسمتُ البحث إلى ثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: في الاختيارات المعتمدة على أصول الاستنباط.

والمبحث الثاني: في الاختيارات المعتمدة على أصول البناء.

والمبحث الثالث: في الاختيارات المعتمدة على أصول الإفتاء.

والخاتمة: في أهم نتائج البحث.

سائلاً المولى ﷻ التوفيق والسداد إلى المراد.

المبحث الأول: في الاختيارات المعتمدة على أصول الاستنباط.

يعتبر الشربلالي من أعلام مدرسة محدثي الفقهاء من متأخري الحنفية الذين كان لهم مسلك في الترجيح اعتماداً على ظاهر بعض الأحاديث، وهذا المسلك لم يكن في هذه الطبقة في المذهب الحنفي كما بينه قاضي خان^(٦)، فقال: «لَفَتِي فِي زَمَانَا مِنْ أَصْحَابِنَا إِذَا اسْتَفْتِي فِي مَسْأَلَةٍ وَسُئِلَ عَنْ

واقعة، إن كانت المسألة مروية عن أصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم، فإنه يميلُ إليهم ويُفتي بقولهم ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأنَّ الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول مَنْ خالفهم ولا يقبل حجته؛ لأنَّهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صحَّ وثبت وبين ضده».

وتعتمد مدرسة الفقهاء في هذه الطبقة الترجيحُ بأصول الأبواب، وهي المعاني التي توصل لها المجتهد باستقراءه لما ورد في الباب من قرآن وأحاديث وآثار، وبالتالي هي معاني إما قطعية أو ظنية قوية صادرة من مجتهد معتبر لا يقول بخلاف القرآن والسنة أبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوى منه من معاني القرآن والأحاديث الأخرى، فإهمال تأصيله للفقهاء في الترجيح والترجيح بظواهر الأحاديث بعيد عن الصواب؛ ولذلك لم يلتفت له أئمتنا في مدرسة الفقهاء؛ لإدراكهم هذا المعنى، وغفلة محدثي الفقهاء عن هذا جعلتهم يسلكون مسلك الترجيح بظواهر النصوص، وإمامنا الشربلالي كان من مدرسة محدثي الفقهاء، فرجَّح كثيراً بهذه الطريقة، ومن هذه الاختيارات:

المسألة الأولى: اختياره اشتراط التحريم بالعربية للقادر عليها:

قال الشرنبلالي: التحريم: كونها بلفظ العربية للقادر عليها في الصحيح^(٧)، ولا يوجد نص صريح بلزوم العربية إلا ما يكون من الفهم الظاهر لفعل النبي ﷺ لها، فيبقى النقاش هل مثله يدل على السنية أو الفرضية؟

والمعتمد في المذهب: أن التلفظ بها سنة وليس بشرط، واختيار الشرنبلالي لكون التلفظ شرطاً اعتماداً على ظاهر الأحاديث في كونها بالعربية.

وللكنوي مناقشة في غاية الدقة في تنقيح المسألة من جهة الاستدلال والتحقق بأنها سنة، حيث قال^(٨): "ما ذكر أنه لا يجوز أن يأتي بها إلا العاجز عن العربية ليس مذهباً لأبي حنيفة رحمته الله، بل هو مذهب أصحابه، وأما عنده فالقادر والعاجز سواء، على ما حكاه جماعة من أصحابنا الحنفية، نعم؛ ذكر بعضهم أنه رجع إلى قولهما كمسألة القراءة، لكنه محل المنازعة..."

وخلاصة المرام في المقام: أنه لم يقدّم دليل قاطع على اشتراط اللغة العربية في التكبير ليصح به التكبير، بل ظاهر الآية ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: ١٥]

والأحاديث كحديث تحريمها التكبير، وتخليها التسليم^(٩) مطلق لا يفيد إلا اشتراط الذكر المطلق، والأحاديث الواردة في هذا الباب القولية والفعلية لا تدل على اختصاص التكبير بالعربي، بحيث لا يجزئ غير العربي، بل غاية ما يثبت منها أن النبي ﷺ اكتفى عليه، ورغب غيره إليه، وهو إنما يثبت الوجوب أو السنية، لا أنه لا يجزئ التكبير بالفارسية، وإن كانت الأحاديث دالة على اختصاصه بالعربي اختصاصاً بالغاً إلى حد الاشتراط، فالآية معرأة عن هذا الاشتراط، ولا تصلح أخبار الأحاد ناسخة لحكم الكتاب، ولا مقيدة لإطلاق ما في الباب...

وهذا يظهر لنا جلياً قوة الاستدلال على سنية التلفظ، وما نقل عن الإمام من رجوعه عن جواز التلفظ بالعربية في التحريمه فغير ثابت، كما تشهد به عبارات أئمة المذهب، قال اللكنوي^(١٠): "والحق أنه لم يرو رجوع الإمام في مسألة الشروع، بل هي على الخلاف، فإن أجلّة الفقهاء منهم: الهداية^(١١)، وشراحها: العيني في البناية^(١٢)، والسعناقي، والبابرتي^(١٣)، والمحبوبي، وصاحب المجمع، وشراحه، وصاحب البرازية، والمحيط^(١٤)، والدخيرة

وغيرهم ذكروا الرجوع في مسألة القراءة فقط، واكتفوا في مسألة الشروع بحكاية الخلاف.

وذكر الحصكفي^(١٥) أنه حرر المسألة في «الخزائن» بعدم رجوع الإمام لقولهما، وقال^(١٦): «وجعل العيني الشروع كالقراءة، ولا سلف له فيه، ولا سند له يقويه، بل جعله في التاتارخانية كالتلبية، يجوز اتفاقاً، فظاهره كالمثنى، رجوعهما إليه لا رجوعه إليهما، فاحفظه فقد اشتبه على كثير من القاصرين حتى الشرنبلالي في كل كتبه.

لكن نبه ابن عابدين^(١٧) على أن ما أورده الحصكفي على العيني في دعوى رجوعه إلى قولهما يرد عليه دعواه رجوعهما إلى قوله، وأن عبارة التاتارخانية لا تدل على ذلك.

المسألة الثانية: اختياره لفرضية الصلاة على النبي ﷺ كلما ذكر اسمه: قال الشرنبلالي:

«والصلاة على النبي ﷺ فرض في العمر مرة ابتداء، وتفرض كلما ذكر اسمه لوجود سببه^(١٨)؛ لعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وعن علي ﷺ قال ﷺ: «إن البخيل من ذكرت عنده ولم يصل علي^(١٩)».

والمعتمد في المذهب: أنه مستحب،

وما اختاره الشرنبلالي هو قول الطحاوي ﷺ... قال السرخسي: «وقول الطحاوي مخالف للإجماع، وعامة العلماء على أن ذلك مستحب فقط، كما في غاية البيان، وهو المختار للفتوى، كما في النهر، وظاهره ولو سمعه من متعدد؛ لأن العبرة بمجلس السامع كال تلاوة، وفي البناية عن الجامع الصغير: يكفي لكل مجلس ولو تركه لا يبقى ديناً عليه، وأما تسميت العاطس، فإن حمد يجب لكل مرة، وفي التعاريف: لا يشمت العاطس أكثر من ثلاث إذا تابع وإن لم يشمته إلى ثلاث كفته واحدة هموي على الأشباه، لكن جزم في الفتح تبعاً للكافي بأنه يكفي في المجلس الواحد تسميت واحد، وفي الزائد ندب، اهـ^(٢٠).

والظاهر أن اختيار الشرنبلالي للأمر الوارد في القرآن والسنة بالصلاة على النبي ﷺ، لكن الراجح عدم حمله على الفرضية لما فيه حرج شديد، مما دعا عامة الأئمة إلى حمله على الاستحباب.

المسألة الثالثة: اختياره لقراءة الفاتحة في صلاة

الجنائز بقصد القرآنية، قال الشرنبلالي: «وجاز قراءة الفاتحة بقصد الثناء كذا نص عليه عندنا، وفي البخاري عن ابن عباس ﷺ: أنه صلى على جنازة فقرأ بفاتحة

اللهم إن كان مُحسناً فزد في إحسانه، وإن كان مُسيئاً فتجاوز عن سيئاته، اللهم لا تحرمنا أجره، ولا تفتنا بعده^(٢٤)، وعن نافع رضي الله عنه: أَنَّ عبد الله بن عمر رضي الله عنه كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة^(٢٥).

فبنى الشُّرْنُبَلَالِيُّ قوله على الحديث الظاهر في البخاري، ومبنى الصلاة عند الحنفية على الدعاء للميت، وهذا غير متحقق في الفاتحة، ووردت أحاديث تؤيد هذا المسلك للحنفية بعدم القراءة، فهو معقول مبني على منقول، وهذا كمال الاجتهاد، وإغفال الإمام الشرنبلالي لهذا، وبنائه على الحديث بعيد عن البناء القويم لبناء الفروع على أصول مستقاة من القرآن والسنة وآثار الصحابة، بناءً على أصول معتبرة في المذهب ومحركة.

المسألة الرابعة: اختياره وجوب دفع صدقة الفطر لواحد، قال الشُّرْنُبَلَالِيُّ: "ويدفع كل شخص فطرته لفقير واحد..."^(٢٦).

والمعتمد في المذهب: جواز دفعها لأكثر من واحد، وعدم جواز الدفع إلا لواحد مجرد قول في المذهب، قال ملا خسرو^(٢٧): "وجب دفع كل شخص فطرته إلى فقير واحد حتى لو فرقه إلى فقيرين لم يجز؛ لأن المنصوص عليه الإغناء، ولا يستغنى بما دون ذلك،

الكتاب، وقال: لتعلموا أنه من السنة^(٢١)، وصححه الترمذي، وقد قال أئمتنا: بأن مراعاة الخلاف مستحبة، وهي فرض عند الشافعي رضي الله عنه فلا يُمانع من قصد القرآنية بها؛ خروجاً من الخلاف وحق الميت^(٢٢).

والمعتمد في المذهب: الكراهة التحريمية بقراءة الفاتحة بنية القرآنية، قال الطحاوي: "صرّحوا بعدم الجواز، فتكون مكروهة تحريماً، ولا تتأذى به السنة، فكيف يطلب منه تلاوتها بقصد القرآنية... وما ذكره من استحباب مراعاة الخلاف ليس على إطلاقه، فيه نظر، بل مقيّد بما إذ لم يلزم عليه ارتكاب مكروه مذهب، فكان الاعتماد على ما هو مُصرّح به في كتب المذهب كالحيط^(٢٣) والتجنيس^(٢٤) والولولجية^(٢٥) وغيرها من أن قراءتها بنية القراءة لا تجوز معللاً بأنها محل الدعاء دون القراءة^(٢٦).

وورد في السنة ما يؤيد مذهب الحنفية في عدم القراءة، منه: عن سعيد المقبري رضي الله عنه: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: كَيْفَ تُصَلِّي عَلَى الْجَنَازَةِ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: أَنَا لَعَمْرُ اللَّهِ أَخْبَرْتُكَ أَتْبَعُهَا مَعَ أَهْلِهَا، فَإِذَا وَضَعْتَ كَبْرْتَ، وَحَمَدْتَ اللَّهَ، وَصَلَيْتَ عَلَى نَبِيِّهِ، ثُمَّ أَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّهُ عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ وَابْنُ أَمْتِكَ، كَانَ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ، وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ،

وقال الكرخي رحمته الله: جاز دفعها إلى فقيرين، لكن الأول هو الأولى.

وصرح الشرنبلالي في كتاب آخر^(٢٨) بجوازه الدفع لأكثر من واحد، فقال:

"والصحيح قول الكرخي؛ لما قال في البرهان: ويجوز دفع صدقة واحدة لجمع من الفقراء لوجود الدفع إلى المصرف على الصحيح، وقال في البحر "صرح اللولاجي وقاضي خان وصاحب المحيط" وألبائع "بجواز تفريق الفطرة الواحدة على مساكين من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة، وأما الحديث المأمور فيه بالإغناء فيفيد الأولوية، وقد نقل في التبيين الجواز من غير خلاف في باب الظهار".

فحرر الإمام الشرنبلالي نفسه في "حاشية الدرر" جواز التفريق على الجمع، وبين أن الحديث في البناء محمول على الأولوية، وهذا تحقيق وتحرير للمسألة في غاية الدقة، وهو أولى بالقبول مما قال في المراقي، ولعله في المراقي "نظر إلى ظاهر الحديث فحسب، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على كل حر، أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين"^(٢٩)، والأحاديث ليست دلالتها واضحة على المدعى.

وبالتالي تتحقق الفائدة للقارئ في المراقي على المساحة التي وقع فيها الشرنبلالي في هذه المسألة فخالف المذهب وخالف ما قاله في "حاشية الدرر".

المسألة الخامسة: اختياره استحباب صلاة الفجر في منى بغلس، قال الشرنبلالي: "ويستحب أن يصلي الظهر بمنى، ولا يترك التلبية في أحواله كلها إلا في الطواف، ويمكث بمنى إلى أن يصلي الفجر بها بغلس"^(٣٠).

والمعتمد في المذهب: استحباب صلاة الفجر بمنى مسفراً، ذكره في الشلبي^(٣١) عن الغاية، ومثله في الحانية، لكن الأكثر على خلافه: أي التغليس، شرح الباب^(٣٢)؛ لأن الأحاديث المشهورة تخبر أن الصلاة تكون في الإسفار إلا فيما يتعلق بيوم مزدلفة؛ لثبوته واستفاضته، وما عداها يبقى على الأصل عند الحنفية، فكان الأولى بالقبول عند الأكثر، والله أعلم.

المبحث الثاني: في الاختيارات المعتمدة على أصول البناء.

ويقصد بها أمرين:

١. أصول البناء للمسائل، وهو الأصل والضابط الذي بنيت عليه هذه المسألة وأمثالها من المسائل التي تشبهها، فالمسألة

الرَّاجِح، فما قيل: لو نَوَى بناء الكعبة أو المقام أو محراب مسجده لم يجز مفرّع على المرجوح.

وقال ابن عابدين^(٣٥): "كذا في البحر" عن الحَلْبَةِ وهو ظاهر؛ لأنّ من اشترط نيّة الكعبة لا يُجوز الصلّاة بدونها، فإذا نَوَى غيرها لا تجوز الصلّاة عنده بالأولى، وقد علمت أنّ الكعبة اسمٌ للعروة، فإذا نَوَى البناء أو المحراب أو المقام فقد نوى غير الكعبة، أمّا على القول الرَّاجِح من أنّه لا تشترط نيّتها فلا يضره نيّة غيرها بعد وجود الاستقبال الذي هو الشرط، لكن اعترضه الشيخ إسماعيل بأنّه غير مسلم؛ لما في البدائع من أنّ الأفضل أن لا ينوي الكعبة؛ لاحتمال أن لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته، اهـ. فإنّ مفهومه أنّه إذا استقبل غير ما نوى - أي بدون نيّة - لا تجوز صلاته، لكن لا يخفى أنّه ليس فيه دلالة على أنّه إذا نَوَى البناء ونحوه لا تجوز صلاته بل يدلّ على أنّ الأفضل عدم ذلك، فما ذكره الحصكفي تبعاً للبحر والحلبة صحيح، فافهم، نعم ذكر في "شرح المنية": أنّ نيّة القبلة وإن لم تشترط، لكن عدم نيّة الإعراض عنها شرط، اهـ، وعليه فهو مفرّع على الرَّاجِح.

دائماً هي تطبيق لأصل، وهذا الأصل عادة يشتمل مجموعة من المسائل المتشابهة.

٢. أصول البناء للأبواب، ونقصد به أنّ كلّ باب من الأبواب الفقهية له فكرة رئيسية يسعى لتحقيقها، وتدور مسائله على تطبيقها، وهذا ما يعرف بالقياس في الباب، الذي يقابله الاستحسان، والقياس هو القاعدة في الباب التي تنطبق عليه عامة مسائله، والاستحسان هو الاستثناء من هذه القاعدة، فالفروع التي خرجت عن القياس بنص أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو غيره، نسميها استحسان.

وعدم مراعاة الإمام الشرنبلاليّ أحياناً لأصل جعله يختار بعض الاختيارات المخالفة للمذهب، ومنها:

المسألة الأولى: اختياره اشتراط نيّة استقبال القبلة لصحة الصلاة: قال الشرنبلاليّ:

"والمراد منها بقعتها لا البناء، حتى لو نَوَى بناء الكعبة لا يجوز إلّا أن يُريدَ به جهة الكعبة، وإن نوى المحراب لا يجوز"^(٣٣).

والمعتمد في المذهب: عدم اشتراط نيّة القبلة لصحة الصلاة، وإنّما هذا مبنيّ على القول المرجوح باعتبار النيّة في الاستقبال، قال التُّمَرْتاشيُّ والحَصَكْفِيُّ^(٣٤): "ويُتَّهَ استقبال القبلة ليست بشرطٍ مطلقاً على

وذكر الاسييجابي^{٤٠} والكاساني^{٤١} أنه يجوز على قول أبي حنيفة^{٤٢} من غير ذكر خلاف المشايخ^{٤٣}؛ لأن مبنى المسألة على تحقق ما يتميز أنه قرآن؛ عملاً بقوله ﷺ: ﴿فَأَقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، فما يتميز أنه قرآن تصح الصلاة به ويتحقق فرض الصلاة به، فمن جوز الصلاة بمدھامتان رأى أنها متميزة بكونها قرآناً.

وسبب اختيار الشرنبلالي أنها كلمة، والكلمة لا يتحقق بها فرض القراءة، والراجح أنه يتميز بها القراءة أنها قرآن، فتجزئ القراءة بها، وهو الراجح.

المسألة الرابعة: اختياره أن يتأخر المقتدي الواحد على الإمام: قال الشرنبلالي: "ويقفُ الواحدُ رجلاً كان أو صبيّاً مميّزاً عن يمين الإمام مساوياً له متأخراً بعقبه"^{٤٤}.

والمعتمد في المذهب: عدم تأخر المقتدي عن الإمام في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، قال الطحطاوي^{٤٥}: "ذكروا في شروح الهداية والقُدوري والكنز والبرهان والقُهستاني: أنه يقف مساوياً له بدون تقدّم وبدون تأخر من غير فرجة في ظاهر الرواية".

وسبب اختيار الشرنبلالي أن التأخر قول محمد ﷺ، وتمام الاقتداء هو المقارنة في

وسبب اختيار الشرنبلالي راجع لاعتماده على القول المرجوح في اعتبار النية، والراجح عدمه لعدم اشتراط النية في باقي شروط الصلاة فلا تشترط في الاستقبال.

المسألة الثانية: اختياره عدم صحة الشروع بالصلاة بالبسملة، قال الشرنبلالي: "التحرية: أن لا يكون بالبسملة"^{٣٦}.

والمعتمد في المذهب: صحة الشروع بالبسملة، نصّ الرزائي^{٣٧} على جواز الشروع في الصلاة بالبسملة؛ لأن مبنى التحريم أن تكون ذكراً خالصاً، وبالتالي الخلاف في البسملة مفرغٌ عليها، فهل هي ذكرٌ خالص مثل: سبحان الله، أم ذكر فيه شائبة كما في الدعاء: اللهم.

وسبب اختيار الشرنبلالي أن البسملة ليس ذكراً خالصاً حتى يصح الشروع بها، والراجح أنها ذكر خالص؛ لأنها خالية عن شائبة الدعاء.

المسألة الثالثة: اختار عدم تحقق فرض القراءة بقراءة ﴿مُذْهَمَتَانِ﴾: قال الشرنبلالي: "وأما الآية التي هي كلمة: ﴿مُذْهَمَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤]،... الأصح أنه لا تجوز بها الصلاة"^{٣٨}.

والمعتمد في المذهب: تحقق فرض القراءة في الصلاة بها، قال الحدادي^{٣٩}: "وفي الخُجندي: يجوز بقوله: ﴿مُذْهَمَتَانِ﴾،

اختلاط المسألة عليه بمسألة عدم وجوبها إن سمعها من المقتدي به، فلا تجب على الإمام والمقتدي، والراجع وجوبها لتحقيق سبب الوجوب وهو السماع ممن لا يقتدي معه.

المسألة السادسة: تخريجه غسل الفم والأنف للميت النفساء على الجنب: قال الشُّرْبَلَالِي: "وَيُمَسَّحُ فَمُهُ وَأَنْفُهُ بِخُرْقَةٍ، عَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ جَنْباً أَوْ حَائِضاً أَوْ نَفْسَاءً فَيُكَلِّفُ غَسْلُ فَمِهِ وَأَنْفِهِ؛ تَمِيمًا لَطَهَارَتِهِ"^(٤٥).

والمعتمد في المذهب: مسح الفم والأنف للميت مطلقاً بما فيهم الجنب والحائض والنفساء، وخرَجَ الشُّرْبَلَالِي النفساء على مسألة الجنب في غسل فمه وأنفه بعد موته، ومسألة الجنب غير مسلمة، وحلُّ نظر كبير، قال الطحطاوي^(٤٦): "هذا بحثٌ للشُّرْبَلَالِي كما تفيدُه عبارته في الشرح قياساً لهما على الجنب للاشتراك في افتراض المضمضة والاستنشاق فيما بينهم، وقد علمت ردّه في الجنب والكلام فيهما كالكلام فيه".

وسبب اختيار الشُّرْبَلَالِي أنه لم يراع في هذه المسألة أنَّ مَبْنَى عدم المضمضة والاستنشاق للميت الحرج؛ لعدم القدرة على إخراج الماء من فمه وأنفه إن أدخل كالحَيِّ،

الوقوف والأفعال عند أبي حنيفة رحمته الله، فهو الأكمل في العمل والتطبيق، والقولان معمول بهما، ولعلَّ مَبْنَى قول محمد رحمته الله على ترك التقدّم على الإمام، وتحقيقُ التبعيّة له بالتأخر عنه، وهو ما جعل الإمام الشُّرْبَلَالِي يأخذ به، والله أعلم.

المسألة الخامسة: اختياره عدم إيجاب سجود التلاوة على الإمام والمقتدي إن سمعوا من إمام آخر: قال الشُّرْبَلَالِي: "وَالْإِمَامُ وَالْمُقْتَدِي بِهِ فَلَا تَجِبُ عَلَيْهِمَا بِالسَّمَاعِ مِنْ مُقْتَدٍ بِالْإِمَامِ السَّامِعِ أَوْ بِإِمَامٍ آخَرَ"^(٤٣).

والمعتمد في المذهب: الوجوبُ على الإمام والمقتدي إن سمعوا آية التلاوة من هو خارج الصلاة، ويسجودها بعد الانتهاء من الصلاة، قال الطُّحْطَاوِيُّ^(٤٤): "هذا خلافُ الأصحِّ، والأصحُّ الوجوبُ على مَنْ لَيْسَ مُشَارِكاً لَهُ فِي تِلْكَ الصَّلَاةِ مُطْلَقاً، سِوَاكَ كَانَ السَّامِعُ فِي جَمَاعَةٍ أُخْرَى أَوْ مُنْفَرِداً أَوْ خَارِجاً بِالْكَلِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْحِجَرَ ثَبَتَ فِي حَقِّ جَمَاعَةٍ مُعَيَّنِينَ فَلَا يَعْدُوهُمْ، هِدَايَةٌ".

وهذا لأنَّ مَبْنَى وجوب التلاوة على القراءة والسماع مع عدم المانع، وليس من الموانع أن تكون إماماً أو مقتدياً وتسمع من غيرك.

ولعلَّ سبب اختيار الشُّرْبَلَالِي هو

وهذا لا يختلف الجنب فيه عن غيره، فكان استثناء الجنب إغفالاً لمبنى المسألة وغير مقبول، وبناءً النفساء على الجنب يندرج تحت هذا في عدم قبوله، وإغفالاً لأصل المسألة.

المسألة السابعة: اختياره لاشتراط النية في غسل الميت: قال الشرنبلالي: "إذا وُجد غريقاً يُحرَّكُ في الماء بنية غسله لهذا، لا لصحة الصلاة عليه^(٤٧)."

والمعتمد في المذهب: لا يشترط النية في غسل الميت، وإنما هي لطلب الثواب لا غير، قال ابن عابدين^(٤٨): "أعلم أن حاصل الكلام في المقام: أنه قال في التَّجْنِيسِ: ولا بُدَّ من النية في غسله في الظاهر، وفي الخانية: إذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف رحمه الله: أنه لا ينوب عن الغسل؛ لأننا أمرنا بالغسل، وذلك ليس بغسل."

وفي "النهاية" والكفاية وغيرهما: أنه لا بُدَّ منه إلا أن يُحرَّكه بنية الغسل، وقال في "العناية": وفيه نظر؛ لأنَّ الماء مزيلٌ بطبعه، وكما لا تجب النية في غسل الحي فكذا الميت؛ ولذا قال في "الخانية": ميت غسله أهله من غير نية الغسل أجزاءهم ذلك، اهـ، وصرَّح في "التَّجْرِيد" والاسبيجاني "والفتاح" بعدم اشتراطها أيضاً، ووفق في «فتح القدير» بقوله: الظاهر اشتراطها فيه؛

لإسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو، وشرط صحة الصلاة عليه، اهـ، وبحث فيه شارح "المنية" بأنَّ ما مرَّ عن أبي يوسف رحمه الله يفيد أنَّ الفرض فعلُ الغسل منا، حتى لو غسله لتعليم الغير كفى، وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لإسقاط الوجوب بحيث يستحقَّ العقاب بتركها.

وقد تقرَّرَ في الأصول: أنَّ ما وجب لغيره من الأفعال الحسية يشترط وجوده لا إيجاده: كالسعي والطهارة، نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها، اهـ، وأقره الباقي وأيده بما في المحيط: لو وجد الميت في الماء لا بُدَّ من غسله؛ لأنَّ الخطاب يتوجه إلى بني آدم ولم يوجد منهم فعل، اهـ، فتلخص: أنه لا بد في إسقاط الفرض من الفعل، وأمَّا النية فشرط لتحصيل الثواب؛ ولذا صحَّ تغسيل الذمية زوجها المسلم مع أنَّ النية شرطها الإسلام فيسقط الفرض عنا بفعلنا بدون نية، وهو المتبادر من قول "الخانية": أجزاءهم ذلك."

وسبب اختيار الشرنبلالي عدم عمله بأصل عند الحنفية، وهو أن الماء مطهراً بنفسه فلا يحتاج إلى النية كما في الوضوء والغسل، والجنابة وغيرها من الأحداث لم يشترط فيها النية، فكيف يشترط في غسل

قال الزَيْلَعِيُّ^(٥١): "وَأَمَّا إِذَا قَتَلُوا بَعْد ثُبُوتِ يَدِ الْإِمَامِ عَلَيْهِمْ فَأَيْتُهُمْ يَغْسِلُونَ وَيُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَهَذَا تَفْصِيلُ حَسَنِ أَخْذِ بِهِ كِبَارِ الْمَشَايخِ؛ لِأَنَّ قَتْلَ قَاطِعِ الطَّرِيقِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ حَدٌّ أَوْ قِصَاصٌ، وَمَنْ قُتِلَ بِذَلِكَ يُغَسَّلُ وَيُصَلَّى عَلَيْهِ، وَقَتْلُ الْبَاغِيِّ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لِلْسِّيَاسَةِ أَوْ لِكُسْرِ شَوْكَتِهِمْ فَيَنْزِلُ مَنْزِلَتُهُ لِعُودِ نَفْعِهِ إِلَى الْعَامَّةِ"^(٥٢).

وسبب اختيار الشرنبلالي بناؤه على قول سيدنا علي عليه السلام، وأن ترك الغسل فيه مبالغة في الزجر، والراجع ما عليه المذهب من ترك الصلاة فحسب؛ لأن زاجرة ورادة لهذا الفعل القبيح.

المسألة التاسعة: اختياره لاشتراط الجمع الكثير في قبول شهادة مَنْ يَأْتِي مِنْ خَارِجِ الْمَصْرِ فِي رُؤْيَا الْهَلَالِ: قال الشرنبلالي: "وإن لم يكن بالسما علة فلا بُدَّ للثبوت من شهادة جمع عظيم لرمضان والفطر وغيرهما؛ لِأَنَّ الْمُطْلَعَ مُتَحَدِّدٌ فِي ذَلِكَ الْحُلِّ، وَالْمَوَاقِعُ مُتَنَفِّةٌ، وَالْأَبْصَارُ سَلِيمَةٌ، وَالْهَمَمُ فِي طَلَبِ رُؤْيَا الْهَلَالِ مُسْتَقِيمَةٌ، فَالْتَفَرُّدُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ يُوْهِمُ الْغَلْطَ، فَوَجِبَ التَّوَقُّفُ فِي رُؤْيَا الْقَلِيلِ حَتَّى يَرَاهُ الْجَمْعُ الْكَثِيرُ، لَا فَرْقَ فِي ظَاهِرِ الرُّوَايَةِ بَيْنَ أَهْلِ الْمَصْرِ وَمَنْ وَرَدَ مِنْ خَارِجِ الْمَصْرِ"^(٥٣).

الميت، وهذا إغفالٌ لأصل الباب وبناء مسائله لم يتلفت إليه الإمام الشرنبلالي.

المسألة الثامنة: اختياره لعدم غسل قاطع الطريق: قال الشرنبلالي: "وَلَا يُصَلَّى عَلَى بَاغٍ اتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَ مُسْلِمًا، وَلَا عَلَى قَاطِعِ طَرِيقٍ إِذَا قُتِلَ كُلُّ مَنْهُمْ حَالَةَ الْحَارَبَةِ، وَلَا يُغَسَّلُ؛ لِأَنَّ عَلَيًّا عليه السلام لَمْ يُغَسَّلِ الْبُغَاةَ. وَأَمَّا إِذَا قُتِلُوا بَعْدَ ثُبُوتِ يَدِ الْإِمَامِ، فَأَيْتُهُمْ يُغَسَّلُونَ وَيُصَلَّى عَلَيْهِمْ"^(٤٩).

والمعتمد في المذهب: عدم الصلاة على الباغي والقاطع؛ لبشاعة فعلهم من قطع الأمن، وفي ترك الصلاة عظة لغيرهم؛ لثلاث يسلكوا مسلكهم، وفيه كفاية في الزجر، فلم يعد حاجة لترك الغسل لهم؛ فلذلك كان الأكثر اعتماداً، ومن اختار ترك الغسل أراد المبالغة في الزجر.

قال ابن عابدين^(٥٠): "إِنَّمَا لَمْ يَغْسِلُوا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِمْ؛ إِهَانَةٌ لَهُمْ وَزَجْرٌ لْغَيْرِهِمْ عَنْ فَعْلِهِمْ، وَصَرَّحَ الْحَصَكْفِيُّ بِنَفْيِ غَسْلِهِمْ؛ لِأَنَّهُ قِيلَ: يَغْسِلُونَ وَلَا يَصَلُّونَ عَلَيْهِمْ لِلْفَرْقِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الشَّهِيدِ كَمَا ذَكَرَهُ الزَيْلَعِيُّ وَغَيْرُهُ، وَهَذَا الْقِيلُ رَوَايَةٌ، وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى ضَعْفِهَا، لَكِنْ مَشَى عَلَيْهَا فِي الدَّرَرِ وَالْوَقَايَةِ، وَفِي التَّارِيخَانِيَةِ: وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى."

وسبب اختيار الشرنبلالي اتحاد المطلع داخل المصر وخارجه، والراجح التفصيل السابق؛ لأن عدم القبول لمن كان في المصر مبيئاً على التهمة في رؤية فرد مع توفر الأسباب حتى يرى الجمع، ولم تبق هذه التهمة موجودة لمن يأتي من الخارج، فكان العمل على هذا.

المسألة العاشرة: اختياره الكفارة لمن واصل الجماع بعد تذكره أنه صائم: قال الشرنبلالي: "منها: ما لو أكل الصائم أو شرب أو جامع أو جمع بينها ناسياً لصومه؛ لقوله ﷺ: "إذا أكل الصائم ناسياً أو شرب ناسياً فإنما هو رزق ساقه الله إليه" (٥٧)، فلا قضاء عليه، والجماع في معناه، فإن تذكر نزع من فوره، فإن مكث بعده فسَدَ صومه، فإن حرَّكَ نفسه ولم ينزع أو نزع ثم أولج لزمته الكفارة" (٥٨).

والمعتمد في المذهب: سقوط الكفارة لمن استمر بفعل الجماع بعد تذكره الصيام، وهذا الاختيار للشرنبلالي مخالف لما سيأتي في كلامه من أنه إذا أكل أو جامع ناسياً فأكل عمداً لا كفارة عليه على المذهب لشبهة خلاف مالك؛ لأنه يقول بفساد الصوم إذا أكل أو جامع ناسياً. ولعل سبب اختيار الشرنبلالي غفلته

والمعتمد في المذهب: ما فصل الطحاويّ باشتراط الجمع فيما لو كان المخبرون من داخل المصر، فأما إذا كانوا من خارجه، فيكفي شهادة الواحد العدل الثقة برؤيته؛ لأنه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لا يتيقن في الأمصار؛ لما فيها من كثرة الغبار، وكذا إذا كان في المصر في موضع مرتفع، وصحَّحه القُدوري واعتمد عليه المرغيناني وصاحب الفتاوى الصغرى، قال ابن عابدين (٥٤): "وهذا وإن كان خلاف ظاهر الرواية فينبغي ترجيحه في زماننا تبعاً لهؤلاء الأئمة الكبار الذين هم من أهل الترجيح والاختيار، وجزم به الإمام السغناقي في النهاية".

وقال السرخسي (٥٥): "إنما ترد شهادته - أي الواحد - إذا كانت السماء مصحية، وهو من أهل المصر، فأما إذا كانت السماء مغيمة أو جاء من خارج المصر، أو كان من موضع نشز، فإنه تقبل شهادته عندنا، قال ابن عابدين (٥٦): "ولا يخفى أن المبسوط من كتب ظاهر الرواية، وقوله: يقبل عندنا؛ يفيد عدم الخلاف فيه في المذهب، فيكون إطلاق ما في أكثر الكتب في محل التقيد واحد، فلا منافاة بين رواية الطحاوي وظاهر الرواية".

بأنّ مبنى المسألة: أنّ الفساد بالتحريك إنّما هو لكون التحريك بمنزلة ابتداء جماع، وإذا جامع عامداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حرّك نفسه بالأولى.

قال ابن عابدين^(٥٩): "وجه المخالفة أنّه إذا لم تجب الكفارة في الأكل عمداً بعد الجماع ناسياً يلزم منه أن لا تجب بالأولى فيما إذا جامع ناسياً فتذكر ومكث وحرّك نفسه؛ لأنّ الفساد بالتحريك إنّما هو لكون التحريك بمنزلة ابتداء جماع، والجماع كالأكل، وإذا أكل أو جامع عمداً بعد جماعه ناسياً لا تجب الكفارة فكذا لا تجب إذا حرّك نفسه بالأولى، لكن هذا لا يخالف مسألة الطلوع. نعم يؤيد عدم الوجوب فيها أيضاً إطلاق ما في البدائع حيث قال: هذا أي عدم الفساد إذا نزع بعد التذكّر أو بعد طلوع الفجر، أما إذا لم ينزع وبقي فعليه القضاء ولا كفارة عليه في ظاهر الرواية.

وروي عن أبي يوسف رحمته الله: وجوب الكفارة في الطلوع فقط؛ لأنّ ابتداء الجماع كان عمداً وهو واحد ابتداء وانتهاء، والجماع العمد يوجبها، وفي التذكر لا كفارة، ووجه الظاهر: أنّ الكفارة إنّما تجب بإفساد الصوم وذلك بعد وجوده، وبقاؤه في الجماع يمنع وجود الصوم فاستحال

إفساده فلا كفارة، اهـ، فهذا يدلّ على أنّ عدم وجوبها في التذكّر متفق عليه؛ لأنّ ابتداءه لم يكن عمداً وهو فعل واحد فدخلت فيه الشبهة؛ ولأنّ فيه شبهة خلاف مالك رحمته الله كما علمت، وإنّما الخلاف في الطلوع وما وجه به ظاهر الرواية يدلّ على عدم الفرق بين تحريك نفسه وعدمه.

المسألة الحادية عشر: اختياره لوجوب تكبير قنوت الوتر: قال الشرنبلالي: "يجب قراءة قنوت الوتر عند أبي حنيفة، وكذا تكبيرة القنوت، كما في الجوهره"^{(٦٠)(٦١)}.

والمعتمد في المذهب: أنّ القنوت واجب، وتكبيره سنة؛ لنصّ عامة الكتب على وجوب القنوت بدون ذكر التكبير^(٦٢)، فتدلّ على مبنى التكبير للقنوت أنه تكبير كباقي التّكبيرات في الصلاة، فيكون حكمه حكم سائر التّكبيرات من السّنية، فلا يجب السجود به.

وفي الظهيرية: أنّه لو ترك تكبيرة القنوت، فإنّه لا رواية لهذا، وقيل: يجب سجود السهو اعتباراً بتكبيرات العيد، وقيل: لا يجب، اهـ، وينبغي ترجيح عدم الوجوب^(٦٣)، وقال في البحر "في باب سجود السهو: ومّا ألحق به: أي بالقنوت تكبيره، وجزم الزّيلعي بوجوب السّجود بتركه"^(٦٤).

للإفتاء، وهذه المحاور: هي الضرورة، والتيسير، ورفع الحرج، والعرف، والمصلحة، وتغير الزمان، فهذه هي الأصول الكبرى في رسم المفتي التي يركز عليها المفتي في فهمه وضبطه وتطبيقه للفقه.

ومن هذه الاختيارات التي لم يراع فيها قواعد رسم المفتي:

المسألة الأولى: اختياره بطلان التحريم إن لم يذكر الهاوي: قال الشرنبلالي: «التحريم: أن يأتي بالهاوي، وهو الألف في اللام الثانية، فإذا حذفه لم يصح»^(٦٥).

والمعتمد في المذهب: صحة الصلاة مع حذف الهاوي، قال ابن عابدين^(٦٦): «فإذا حذفه الخالف، أو الذابح، أو المكبر للصلاة، أو حذف الهاء من الجلالة، اختلف في انعقاد يمينه، وحلّ ذبيحته، وصحة تحريمته، فلا يُترك احتياطاً».

وبنى الشرنبلالي المسألة على الأصل من عدم النطق الصحيح بالذكر، لكن مبنى المسألة على الضرورة، فكثير من الناس تكون لغتهم ولهجتهم لا يذكرون فيها الهاوي، وبالتالي إبطال صلاتهم فيه حرج عظيم، وهذا ما راعاه أئمة الترخّيج، ولم ينتبه له الشرنبلالي، أو ممكن أن يقال: أنه بنى حكمه على عرف كان في زمانه، وهو

وسبب اختيار الشرنبلالي إلحاق التكبير بالقنوت في الوجوب، وهذا ما اختاره الزيلعي، والرّاجح السنية لشبه تكبير القنوت بباقي التكبيرات.

المبحث الثالث: في الاختيارات المعتمدة على أصول الإفتاء.

وهي الأصول التي يعتمد عليها المجتهد في المذهب في الترجيح والتفريع والتطبيق والإفتاء، كما يعتمد المجتهد المستقل على أصول الفقه لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة والآثار والترجيح بينها، فكما لا غنى للمجتهد المطلق عن أصول الفقه - فهي القواعد التي تمكنه من القيام بعلمه واستفراغ جهده في استنباط الأحكام، وهي آله في ذلك - ف كذلك العالم في المذهب، فإنّ رسم المفتي هو الأداة التي يتمكن بها من القيام بعمله، وبذل جهده في إنزال الفقه على الواقع، والخروج من دائرة الخلاف، وتلبية حاجات مجتمعه، فهي الوسيلة لذلك.

وكما أنّ أصول المجتهد المطلق تدور في محاور رئيسية فيها العديد من القواعد الأصولية وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ف كذلك فإنّ أصول المجتهد في المذهب لها محاور رئيسية مليئة بقواعد

في الجمعة والعيدين على ما قاله الأكثر^(٧٠).

والمعتمد في المذهب: عدم اشتراط نيّة إمامة المرأة في الجمعة والعيدين، وفي كلّ صلاة يتحقّق الأمن من محاذات المرأة التي تبطل الصلاة عند الحنفية؛ لأنّ النيّة ليست مقصودة بنفسها، وإنّما لمنع إبطال المرأة بمحاذاتها صلاة الرجل.

قال الطحطاوي^(٧١): "في النّهر" عن "الخلاصة": ترجيح عدم الاشتراط فيهما، وقال الزّيلعي^(٧٢): "وأما في الجمعة والعيدين فأكثرهم منعوا الحكم فيهما، ومنهم من سلّم، وفرّق بأنّ فيهما ضرورة، فإنّها لا تقدر على أدائها وحدها؛ ولأنّها لا تقدر على القيام بجنب الرجال؛ لكثرة الازدحام فيهما فلا يفضي إلى فساد صلاته".

فمبنى المسألة في اشتراط النيّة: هو خشية بطلان صلاة الرجل بمحاذاة المرأة، وهذه العلة منفية في الجمعة والعيدين، فكثرة الازدحام تمنع منه، ولأنّ فيه ضرورة صلاة المرأة جماعة لعدم قدرتها على صلاتها منفردة، فبسبب ملاحظة هذين الأمرين جازت صلاتها بدون نيّة الرجل، وهذا ممّا غفّل عنه الإمام الشرنبلالي.

المسألة الرابعة: اختياره عدم صحّة الاقتداء إن علّم أنّ الإمام لا يحتاط في مواضع

أنّ التصحيح ممكن وليس متعذراً.

المسألة الثانية: اختياره لبطلان صلاة الألتغ الذي يترك التصحيح والجهد: قال الشرنبلالي: "وإذا لم يجد في القرآن شيئاً خالياً عن لثغة، وعجز عن إصلاح لسانه أثناء الليل وأطراف النّهار فصلاّته جائزة لنفسه، وإن ترك التصحيح والجهد فصلاّته فاسدة"^(٦٧).

والمعتمد في المذهب: صحة صلاة الألتغ وإن ترك التصحيح، قال ابن عابدين^(٦٨): "ولا بدّ أيضاً من تقييده بما إذا لم يقدر على قراءة قدر الفرض مما لا لثغ فيه، فإن قدر عليه وقرأه لا يلزمه الاقتداء، ولا بذل الجهد كما لا يخفى"، وقال الطحطاوي^(٦٩): "وكلامه-أي ابن أمير الحاج- يفيد أنّ هذا الشرط- أي ترك التصحيح والجهد- فيه خلاف، والأكثر لم يذكره؛ لأنّه فيه حرجاً عظيماً".

وكلام الطحطاوي رائع في بيان سبب ترك الأئمة لشرط التصحيح؛ لما فيه من الحرج الشديد، والإمام الشرنبلالي لم يراع هذا، والله أعلم.

المسألة الثالثة: اختياره اشتراط نيّة الرّجل للنساء لصحّة اقتدائهم به في الجمعة والعيدين: قال الشرنبلالي: "ونيّة الرّجل الإمامة شرط لصحّة اقتداء النساء به؛ لما يلزم من الفساد بالمحاذاة، ومسألته مشهورة، ولو

وَالْبَحْرُ الرَّائِقُ^(٧٩)، وَمُنْحَةُ الْخَالِقِ^(٨٠)،
وَحَلِي صَغِير^(٨١).

وبالتالي إن اعتبرنا زعم المقتدي، فلا تبطل إلا إذا تيقن بطلان صلاة الإمام في زعمه، بأن رأى دماً سال من الإمام وصلى مباشرة بدون أن يغيب عنه، فلا تصح صلاته خلفه، وإن لم يكن كذلك صحت الصلاة؛ للضرورة في ذلك، وهذا غير متحقق فيما قرره الإمام الشرنبلالي، وفيه من الحرج ما لا يخفى.

المسألة الخامسة: اختياره عدم رفع الصوت في تسليم صلاة الجنائز: قال الشرنبلالي: "ولا ينبغي أن يرفع صوته بالتسليم فيها كما يرفع في سائر الصلوات"^(٨٢).

والمعتمد في المذهب: رفع الصوت في تسليم صلاة الجنائز كباقي الصلوات، قال الكاساني^(٨٣): "هل يرفع صوته بالتسليم؟ لم يتعرض له في ظاهر الرواية، وذكر الحسن ابن زياد رحمته الله: أنه لا يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنائز؛ لأن رفع الصوت مشروع للإعلام، ولا حاجة إلى الإعلام بالتسليم في صلاة الجنائز؛ لأنه مشروع عقب التكبيرة الرابعة بلا فصل، ولكن العمل في زماننا هذا يخالف ما يقوله الحسن رحمته الله".

وعن نافع: "أن ابن عمر رحمتهما الله كان إذا

الخلاف: قال الشرنبلالي: "وأما إذا علم منه أنه لا يحتاط في مواضع الخلاف، فلا يصح الاقتداء به، سواء علم حاله في خصوص ما يقتدي به فيه أو لا"^(٧٣).

والمعتمد في المذهب: أن حكم فساد الصلاة راجع إلى زعم المقتدي بأن فعل الإمام ما يبطل الصلاة عند المقتدي ولا يبطلها عند الإمام.

وقد اختلفوا في حكم الاقتداء بالمخالف، وله الصور الآتية:

١. إن تيقن مراعاة الإمام للخلاف في الفرائض من شروط وأركان في تلك الصلاة وإن لم يراع الواجبات والسنن، فلا تكره الصلاة خلفه، قال القاري^(٧٤): الصحيح جواز اقتداء الحنفي بالشافعي وغيره إذا لم يتيقن بالمفسد.

٢. إن تيقن عدم مراعاة الإمام للخلاف، فلا تصح صلاته خلفه؛ لأن العبرة في جواز الصلاة وعدمه لرأي المقتدي في حق نفسه، لا لرأي إمامه، قال المرغيناني^(٧٥): إذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلاته: كالفصد وغيره لا يجزئه الاقتداء به.

٣. إن شك في مراعاة الإمام للخلاف فتكره الصلاة خلفه، كما في الدر المختار "ورد المختار"^(٧٦)، وألعناية^(٧٧)، والشرنبلالية^(٧٨)،

الحنفية، في حين أنَّ مدرسة الفقهاء لا ترجح إلا بالأصل الفقهي الذي يجمع بين الأدلة القرآنية والحديثية في الباب، فيكون هو الأقوى.

ب. اختيارات مبنية على عدم مراعاته لأصول بناء المسائل وهي أصل الباب أو أصل المسألة، الذي يدور عليه البناء الفقهي للفروع، وبالتالي سيكون الاختيار والترجيح المخالف للأصل مخالف للمعتمد في المذهب.

ج. اختيارات مبنية على عدم مراعاته لأصول التطبيق، وهي أصول الإفتاء أو قواعد رسم المفتي من ضرورة وتيسير ورفع حرج ومصلحة وعرف وتغير زمان، وهي أسس ومبادئ رئيسية في العمل بالأحكام، ومخالفتها مخالفة للمعتمد من المذهب، وإيقاع للناس في حرج شديد.

الهوامش:

- (١) طبعت في بولاق عام ١٢٧٩هـ، كما في: ادوارد كرنيليوس فاندريك (ت ١٣١٣هـ)، اكتشاف القنوع بما هو مطبوع، تحقيق: السيد محمد علي البلاوي، مصر، مطبعة التأليف الهلال، ١٣١٣هـ-١٨٩٦م، ج ١، ص ١٤٧، ولها طبعات عديدة، أفضلها طبعة عبد الجليل

صلى على جنازة سلم حتى يُسمع مَنْ يليه، قال محمد^(٨٤): "وبهذا نأخذ يسلم عن يمينه ويساره ويسمع من يليه، وهو قول أبي حنيفة".

فما ذكره الشرنبلالي هو رواية الحسن، لكن الكاساني يُقرّر أنَّ العمل على خلافه، وهذا أولى بالقبول بالنظر للواقع؛ لأنَّ الفقه علم تطبيقي لا نظري، فمراعاة ما عليه العمل هو المرجح.

الخاتمة:

أوجز هاهنا أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

١. يعدُّ كتاب «المراقي» من أشهر كتب الحنفية وأكثرها شيوعاً في موضوعي الطهارة والصلاة؛ لكثرة عنايته بهما.
٢. للإمام الشرنبلالي اختياراتٌ خالف فيها المعتمد من مذهب السادة الحنفية في كتابه «المراقي»، فعلى الدارسين له عدم التسليم أنَّ كلَّ ما ورد فيه هو المعتمد.

٣. إنَّ أسباب مخالفات الشرنبلالي تدور على ثلاثة أمور رئيسية:

- أ. اختيارات مبنية على مراعاته لظواهر الحديث، والترجيح بها، وإن خالف المعتمد من المذهب، وهذه طريقة مدرسة محدثي الفقهاء من متأخري

- عطا، والله أعلم.
- (٢) أحمد بن محمد الطحطاوي (ت ١٢٣١هـ)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، (ط١)، ج ١، ص ٥.
- (٣) ينظر: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، عمان، ١٤٢٤هـ، (ط١)، الفقه: ٩٣٦.
- (٤) عبدالله محمد الحبشي، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، أبو ظبي، الجمع الثقافي، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٣٠٥، وله: القول الميسر على الفقه الأكبر.
- (٥) ذكره الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج ٥، ص ١٨٧: «أله أخذ مما كتبه عبدالرحمن... ففهمت منه أن له حاشية على الكتاب، والله أعلم».
- (٦) حسن بن منصور بن مخمود الأوزجندبي (ت ٥٩٢هـ)، الفتاوى الخانية، مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ، ج ١، ص ١.
- (٧) حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت ١٠٦٩هـ)، مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، (ط١)، ص ٨٥.
- (٨) عبدالحلي اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، آكام النفاس في أداء الأذكار بلسان فارس، لكنو، المطبع المصطفائي، ١٣٠٠هـ، ص ٣٥-٤٤.
- (٩) في جامع الترمذي ٩: ٢، ٣، والمستدرک ١: ٢٢٣.
- (١٠) اللكنوي، آكام النفاس، ص ٣٥-٤٤.
- (١١) علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي، مطبعة مصطفى البابي، (الطبعة الأخيرة)، ج ١، ص ٤٧.
- (١٢) محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ)، البناية في شرح الهداية، دار الفكر، ١٩٨٠م، (ط١)، ج ٢، ص ١٢٤-١٢٥.
- (١٣) محمد بن محمد الرومي البَابَرْتِي (ت ٧٨٦هـ)، العناية على الهداية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٢٤٧.
- (١٤) محمود بن أحمد بن مازة البخاري (ت ٦١٦هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (ط١)، ص ١١٩.
- (١٥) محمد بن علي الحَصَكْفِي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المنتقى في شرح المنتقى، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ، ج ١، ص ٩٣.
- (١٦) محمد بن علي الحَصَكْفِي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٣٢٥.
- (١٧) محمد أمين بن عمر ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، رد المحتار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٣٢٦.
- (١٨) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ١٠١.
- (١٩) في سنن النسائي الكبرى ٧: ٢٩١، وصحيح ابن حبان ٣: ١٨٩، والمستدرک ١: ٧٣٤، وصححه.
- (٢٠) ينظر: الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج ١، ص ٣٧٠.
- (٢١) محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)،

حاشية الشلي على تبين الحقائق، مصر،
المطبعة الأميرية، ١٣١٣هـ، (ط١)، ج٢،
ص٢٤.

(٣٢) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج٢، ص٥٠٣.

(٣٣) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٨٢.

(٣٤) محمد بن عبدالله الثُمَرثاشي (ت ١٠٠٤هـ)،

تنوير الأبصار وجامع البحار، مطبعة الترقى،

١٣٣٢هـ، ج١، ص٤٢٥، والحصكفي، الدر

المختار، ج١، ص٤٢٥.

(٣٥) ابن عابدين، رد المحتار، ج١، ص٤٢٥.

(٣٦) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٨٥.

(٣٧) محمد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تحفة

الملوك، ت: الدكتور عبدالله نذير أحمد، دار

البشائر الإسلامية، ١٩٩٧م، (ط١)، ص٧٦.

(٣٨) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٨٦.

(٣٩) أبو بكر بن علي الحَدَّادِي (٧٢٠-٨٠٠هـ)،

الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، المطبعة

الخيرية، ١٣٢٢هـ، (ط١)، ج١، ص٥٨.

(٤٠) ينظر: إبراهيم ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، البحر

الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار

المعرفة، بيروت، ج١، ص٣٥٩.

(٤١) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص١١٦.

(٤٢) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج١، ص٤١٣.

(٤٣) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص١٨٦.

(٤٤) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج٢،

ص٩٠.

(٤٥) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢١٣.

(٤٦) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج٢،

ص٢٠٤.

(٤٧) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢١٤.

صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قراءة

فاتحة الكتاب على الجنائز، حديث رقم

(١٣٣٥)، ومحمد بن حبان، صحيح ابن

حبان، كتاب الجنائز، فصل في الصلاة على

الجنائز، ذكر ما يستحب أن يقرأ بفاتحة

الكتاب في الصلاة على الجنائز، حديث رقم

(٣٠٧٢).

(٢٢) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢١٨.

(٢٣) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج٢،

ص٢٢٥.

(٢٤) مالك بن أنس، موطأ مالك، كتاب الجنائز،

باب ما يقول المصلي على الجنائز، حديث

رقم (٧٧٥).

(٢٥) مالك بن أنس، موطأ مالك، كتاب الجنائز،

باب ما يقول المصلي على الجنائز، حديث

رقم (٧٧٧)، وهو حديث صحيح.

(٢٦) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢٧٣.

(٢٧) ينظر: محمد بن فرامُوز (ت ٨٨٥هـ)، دور

الحكام شرح غرر الأحكام، الشركة الصحفية

العثمانية، ١٣١٠هـ، وأيضاً: طبعة در

سعادت، ١٣٠٨هـ، ج١، ص١٩٦.

(٢٨) ينظر: حسن بن عمار الشرنبلالي (ت

١٠٦٩هـ)، الشرنبلالية، در سعادت،

١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية

العثمانية، ١٣١٠هـ، ج١، ص١٩٦.

(٢٩) في صحيح البخاري، كتب الزكاة، باب

صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين،

حديث رقم (١٥٠٤).

(٣٠) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢٧٧.

(٣١) أحمد بن يونس ابن الشلي (ت ٩٤٧هـ)،

- (٤٨) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٢٠٠.
- (٤٩) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ٢٢٣.
- (٥٠) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٢١٠.
- (٥١) عثمان بن علي الزيلعي (ت ٧٤٣هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مصر، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٣هـ، ط ١، ج ١، ص ٢٥٠.
- (٥٢) وينظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٢١٠.
- (٥٣) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ٢٤٣.
- (٥٤) محمد أمين ابن عابدين (١١٩٨-١٢٥٢هـ)، تنبيه الغافل والوسنان على أحكام هلال رمضان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ٧٩.
- (٥٥) محمد بن أبي سهل السرخسي (٥٠٠هـ)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، ج ٣، ص ٦٤.
- (٥٦) ابن عابدين، تنبيه الغافل، ص ٨٠.
- (٥٧) فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال ﷺ: «إذا أكل الصائم ناسياً أو شرب ناسياً فليتم صيامه فإئماً أطعمه الله وسقاه» في أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي الكبرى، كتاب الصيام، باب في الصائم يأكل ناسياً، حديث رقم (٣٢٦٢)، وعنه ﷺ قال ﷺ: «من أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه، فإئماً أطعمه الله وسقاه» البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان والنذور، باب إذا حث ناسياً في الإيمان، حديث رقم (٦٦٦٩)، ومسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وجماعه وشربه، حديث رقم (١١٥٥)، وعنه ﷺ قال ﷺ: «من أظفر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء
- عليه ولا كفارة» محمد بن حبان (٣٥٤هـ)، صحيح ابن حبان، كتاب الصوم، باب قضاء الصوم، حديث رقم (٣٥٢١)، ومحمد بن عبدالله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، کتاب الصوم، حديث شعبه، حديث رقم (١٥٦٩)، وصححه، وصححه ابن حجر في بلوغ المرام، كما في ظفر أحمد التهانوي (١٣٩٤هـ)، إعلاء السنن، ت: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، (ط ١)، ج ٩، ص ١٣٠.
- (٥٨) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ٢٤٤.
- (٥٩) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٣٩٨.
- (٦٠) الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ١، ص ٧٧.
- (٦١) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ٩٥.
- (٦٢) ينظر: الرازي، تحفة الملوك ص ٩٢، والخلي، الملتنقى، ص ١٨، والتمرتاشي، التنوير، ج ١، ص ٤٤٩، وغيرها.
- (٦٣) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٢، ص ١٠٣.
- (٦٤) ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ٤٦٨.
- (٦٥) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ٨٥.
- (٦٦) ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ٤٥٣.
- (٦٧) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ١١٠.
- (٦٨) ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ٥٨٢.
- (٦٩) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج ١، ص ٣٩٣.
- (٧٠) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ١١٠.
- (٧١) الطحطاوي، حاشيته على المراقي، ج ١، ص ٣٩٤.
- (٧٢) الزيلعي، تبين الحقائق، ج ١، ص ١٣٧.
- (٧٣) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص ١١٢.

الرسول، تحقيق: عبدالقادر الأرنبوط، مكتبة دار البيان، (ط١)، برقم ٤٣٣٥، ولفظ: (فلا شيء له) هو موافق للفظ لرواية عبدالرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ، (ط٢)، ج٣، ص٥٢٧، ويؤيدها رواية عبدالله بن محمد بن أبي شيبة (٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ، (ط١)، ج٣، ص٤٤: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ، قَالَ وَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَضَاقَقَ بِهِمُ الْمَكَانَ رَجَعُوا وَلَمْ يَصَلُّوا»، وفي رواية: «فليس له شيء» ابن ماجه القزويني (٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على الجنائز، حديث رقم (١٥١٧)، أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، مسند أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة ﷺ، حديث رقم (٩٧٣٠)؛ ولذلك قال الخطيب: وهو هو المحفوظ (فلا شيء له)، كما في عبدالله بن يوسف الزيلعي (٧٦٢هـ)، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: محمد يوسف البنوري، مصر، دار الحديث، ١٣٥٧هـ، ج٢، ص٢٧٥.

(٧٤) علي بن سلطان القاري (١١٤هـ)، فتح العناية بشرح النقاية، ت: محمد نزار وهشم نزار، دار الأرقم، ١٤١٨هـ، (ط١)، ج١، ص٣٨٨.

(٧٥) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج١، ص٤٣٧.

(٧٦) ابن عابدين، رد المختار، ج١، ص٥٦٣.

(٧٧) البابر تي، العناية على الهداية، ج١، ص٤٣٨.

(٧٨) الشرنبلالي، الشرنبلالية، ج١، ص٨٦.

(٧٩) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٢، ص٥٠.

(٨٠) محمد أمين ابن عابدين (١٢٥٢هـ)، منحة الخالق على البحر الرائق، دار المعرفة، (ط٢)، ج٢، ص٥٠-٥١.

(٨١) إبراهيم بن محمد الحلبي (ت ٩٥٦هـ)، حلي صغير، مطبوع في اسطنبول، ١٣٠٣هـ، ص١٤٠.

(٨٢) الشرنبلالي، مراقي الفلاح، ص٢١٩.

(٨٣) أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ، (ط٢)، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية، ج١، ص٣١٣.

(٨٤) محمد بن الحسين الشيباني (ت ١٨٩هـ)، موطأ محمد، ت: الدكتور تقي الدين الندوي، بمبائي، دار السنة والسيرة، ودمشق، دار القلم، ١٩٩١م، (ط١)، ج٢، ص٢٣٧، عن أبي هريرة ﷺ: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»، وفي نسخة: «فلا شيء عليه» أخرجه أبو داود، كما في: المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)، جامع الأصول في أحاديث

الضوابط الشرعية لعمل المرأة في الإعلام المرئي

د. سناء جميل علي الحنيطي *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥/٦/١م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/٨/٢٠م

ملخص

إن قضية عمل المرأة؛ قد شغلت فكر البشر قديماً وحديثاً، حتى عدّها البعض مشكلة عصره، وقد تخبط البعض في معالجتها، وما زالت هذه القضية تُعرض على مادية؛ شعارها الحرية والمساواة، حتى جاء الإعلام -خاصة المرئي منه- ليزاحم هذه العلوم، وليأخذ مكانه بينها، ويتصدرها بكل جدارة.

فجاءت هذه الدراسة؛ -بفضل الله وتوفيقه- لتسلط الضوء على قضية عمل المرأة، في مجال الإعلام المرئي، ومدى مشروعية هذا العمل، وارتباطه بالضرورة المقدرة، وتحقيق الضوابط الشرعية، ومدى التزامها بهذه الضوابط، كما يبين الباحث؛ حاجة المجتمع لدور المرأة في هذا المجال، وتوضيح بعض إسهاماتها المباركة في مجال الإعلام المرئي، خصوصاً في مجال الدعوة والإرشاد.

كما بينت الدراسة أهمية إشراك المرأة في إعداد البرامج الهادفة، من كتابة وإعداد وتقديم وغيرها، وركز الباحث على ضرورة ترسيخ مفهوم أن الإعلام جزء من الدعوة إلى الله، وقُدرة المرأة على التعامل بكفاءة في هذا المجال.

Abstract

The issue of a woman's work, which has always concerned man to the extent that he started viewing it as the problem of his age and which has always been an issue of interest under the banner of "freedom and equality", is put under the microscope in the field of visual media.

This study sheds light on the work of women in the field of visual media, and how legitimate is it, its relevance to the evaluated necessity, and how tenacious women are toward these borderlines. The researcher

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

shows the need of this role to be fulfilled by women in society as she states some of women's contributions in the field of visual media, particularly in regard to religious invocation and guidance i.e. *Da'wah wal-Irshad*.

In addition, the study shows the importance of woman's involvement in the preparation of guided and purposeful programs, including the processes of writing, preparation, editing, and presentation. The researcher finally stresses the need to establish an ideology promoting that "the media is part of invocation and guidance," and that women are key players in this regard.

مقدمة:

(المرأة)، لإدراكهم حقيقة دور المرأة، في القدرة على تسيير عجلة التغيير لدى الشعوب، وحسب رسوماتهم البيانية، كان لا بد من انتزاعها من محراب بيتها، والزجّ بها في ميدان العمل الذي لا يرحم، بحجج واهية؛ من طلب المساواة مع الرجل، إلى المطالبة بالحقوق المهدورة، إلى التحرر وكسر القيود، وأخرى بعدم تعطيل النصف الآخر للمجتمع، وكان لهم ما أرادوا، فكانت هدفاً واضحاً للمراهنه عليها، ليتم تصويب سهامهم المسمومة على مقتلها، وبالفعل قتلت المرأة بسكين أفكارهم المسمومة، دون أن ترى قطرة دم واحدة.

ومن بين الوظائف المدرجة على

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبيّ الأميّ الأمين، وعلى آله وصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد:

منذ أن تبنت الدول الاستعمارية فكرة الغزو بأنواعه، أخذت على عاتقها تنفيذ خططاتها بكل دقة وحرفية عالية، وبعد نجاحهم في مرحلة تدمير أساس نهضة الشعوب ورفعتها عسكرياً، لتبدأ المرحلة التالية؛ والتي هي أشدّ خطراً، وأكثر فتكاً من الغزو العسكري، وهي مرحلة الغزو الثقافي، وتغيير فكر الشعوب، ليتسنى لهم العودة بهم إلى سوق النخاسة، لتجديد عقود استعبادهم من جديد.

وبالطبع؛ كان على رأس أولوياتهم

قائمتهن السوداء، عمل المرأة في المجالات الإعلامية - خاصة المرئية منها- لتلعب دورها وتؤديه بكل دقة وإتقان - حسب معاييرهم- كما خطّط لها، فمن المعلوم أن المرأة الغربية باتت تلعب الدور الرئيس في العملية الإعلامية، وهي المحرك الذي يمدّ الحياة الإعلامية بالطاقة الحيوية، فهل تستطيع المرأة العربية المسلمة القيام بهذا الدور وإتقانه تماماً، مثلما أتقنته نظيرتها في الغرب؟ وهل من الممكن العمل ضمن ضوابط يحددها الشارع الحكيم؟

هذا ما سوف أسلط الضوء عليه- بعون الله تعالى وتوفيقه- في هذه الدراسة والتي هي بعنوان الضوابط الشرعية لعمل المرأة في الإعلام المرئي، راجياً الله العليّ القدير المعونة والتوفيق والسداد. اللهم آمين.

أهمية البحث:

تجلى أهمية البحث، في بيان زعم المشكّكين والمغرضين من أعداء هذه الأمة في دعواهم، أن الإسلام منع المرأة حقوقها، من باب منظومة ظلم الإسلام للمرأة في كل المجالات، ومنها عدم خروجها من بيتها للعمل إلى جانب الرجل، وهذا مناقض لكل معاهدات المرأة الراقية -على حد زعمهم-! ك(سيداو) وغيرها، وتأثر

البعض -من هم قصير النظر- بأقوال هؤلاء المشكّكين، فذهبوا إلى ترديد ما قاله أعداء المرأة والإنسانية، وادّعوا فهم حرية المرأة وهم منها براء، حيث أراد المطالبون بحقوق المرأة ومساواتها بالرجل، أن يثبتوا للناس أن التكوين الخلقي للمرأة هو نفس التكوين الخلقي للرجل، مما يمكنها من الوقوف إلى جانب الرجل والقيام بنفس الدور المناط به.

فجاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على عمل المرأة بشكل عام، وفي المجال الإعلامي بشكل خاص، ولتنفيذ دعوى المشكّكين القائلة: بظلم الإسلام للمرأة جرّاء نظرتهن القاصرة، بل إن الإسلام هو الذي كرم المرأة وأثبت لها الحقوق، وسمح لها بالعمل ضمن ضوابط الشرع، صيانة لها وحفظاً لحقوقها، وإثبات لكثير من الناعقين بحقوق المرأة وتحريرها، عدم فهمهم الدقيق لمقاصد الشريعة عند وضعها للضوابط الشرعية في تطبيق الأحكام، وإزاحة اللثام عمّا أشكل على البعض فهمه، لضيق دائرة الأفق عندهم، وأيضاً إثبات أن طبيعة التكوين الجسماني للمرأة، يختلف كلياً عن طبيعة التكوين عند الرجل، مما له بالغ التأثير على حياتها النفسية والجسدية، نظراً

لما تمر به من العمليات الحيوية ، من طمث وحمل ونفاس وولادة وغيرها.

مشكلة البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة على التسؤلات التالية:

١. ما مفهوم عمل المرأة في الشريعة الإسلامية؟
٢. ما الضوابط الشرعية لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي؟
٣. ما حكم عمل المرأة في مجال الإعلام المرئي؟

أهداف البحث:

تكمن أهداف الدراسة فيما يلي:

١. تحديد بعض مفاهيم موضوع الدراسة، ومنها مفهوم عمل المرأة.
٢. تحديد بعض الضوابط الشرعية لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.
٣. بيان أنّ الضوابط الشرعية لعمل المرأة، وجدت للمحافظة على كرامة المرأة، بما يتناسب مع طبيعة عملها.

الدراسات السابقة:

من خلال اطلاعي المتواضع على ما تم كتابته من أبحاث ودراسات في موضوع هذه الدراسة، فقد وجدت عدة رسائل وأبحاث ومقالات كتبت في هذا الموضوع، إلا أنني لم أقف على دراسة أفردت موضوع عمل المرأة

في مجال الإعلام المرئي بشكل مستقل، رغم تعرض بعض الباحثين جزاهم الله عنا كل خير، في دراساتهم وأبحاثهم، إلى تناول هذا الموضوع بشكل مختصر، وبعضها أقتصرت على ذكر جانب دون آخر وهكذا، فأحببت أن أضيف جهدي المتواضع، إلى جهود من سبقني من الأخوة الباحثين، لنخرج بتصور مفيد عن هذا الموضوع بإذن الله تعالى، ومن هذه الدراسات التي استعنت بها بعد الله تعالى ما يلي:

١. الإعلام المرئي أحكامه، وضوابطه في الفقه الإسلامي، وهي رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، مقدمة من الطالب يوسف على سالم أبو قرن، وإشراف الدكتور هائل عبدالحفيظ داود، الجامعة الأردنية، عام ٢٠٠٨م، تحدث الباحث في هذه الدراسة عن الإعلام؛ أحكامه وضوابطه في الفقه الإسلامي بشكل عام، أما هذه الدراسة فجاءت لتسليط الضوء؛ على الضوابط الشرعية لعمل المرأة في الإعلام المرئي بشكل خاص.

٢. عمل المرأة، ضوابطه - أحكامه - ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، وهي رسالة ماجستير في الفقه الاسلامي وأصوله، مقدمة من الطالبة هند محمود الخولي، إشراف الدكتور

المبيض، إشراف فضيلة الدكتور ماهر حامد الحولي، تحدثت فيه الباحثة عن أهمية الدور الذي تقدمه المرأة في المجال الإعلامي بشكل عام، ولم تخصص الحديث عن دورها في مجال الإعلام المرئي، أما هذه الدراسة فموضوعها عمل المرأة في الإعلام المرئي بشكل خاص.

منهج البحث:

تتلخص منهجتي في كتابة البحث بما يلي: سلكت في هذه الدراسة؛ المنهج الاستقرائي، وجمع المادة البحثية من مصادرها، ثم المنهج التحليلي؛ في تحليل المحتوى والمضمون، والمنهج الاستنباطي في صياغة مضامين مادة البحث.

وقد جاء البحث مشتملاً على المباحث التالية:

١. المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث وفيه خمسة مطالب.
- أ. المطلب الأول: تعريف الضابط لغةً واصطلاحاً
- ب. المطلب الثاني: مفهوم عمل المرأة.
- ج. المطلب الثالث: مفهوم الإعلام لغةً واصطلاحاً.
- د. المطلب الرابع: مفهوم الإعلام المرئي.
- هـ. المطلب الخامس: مفهوم ضوابط عمل المرأة الإعلامي.

مصطفى البغا، تقديم الدكتور بديع السيد اللحام، مكتبة الفارابي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م، تحدثت فيها الباحثة عن ضوابط عمل المرأة بشكل عام، بالإضافة إلى بعض الأحكام الخاصة به، وتعرضت إلى أقوال الفقهاء في ذلك، ولم تتحدث عن هذه الضوابط في مجال الإعلام المرئي، وهذه الدراسة جاءت لتسلط الضوء على عمل المرأة في الإعلام المرئي بشكل خاص.

٣. حقوق المرأة في السنة النبوية، بحث مقدم لجائزة نايف بن عبدالعزيز آل سعود العالمية، للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، لعام ١٤٢٧هـ، مقدم من قبل الدكتورة نوال بنت عبدالعزيز العبد، عضو هيئة التدريس في كلية بنات الرياض، تحدثت فيه الباحثة عن مكانة المرأة، وحقوقها الشرعية والسياسية والمالية والاجتماعية، وقد أوردت فصلاً عن حقها في العمل وضوابطه، ولم تخصص الحديث عن عملها في مجال الإعلام المرئي، أما هذه الدراسة فموضوعها عمل المرأة في الإعلام المرئي بشكل خاص.

٤. دور المرأة في المجال الإعلامي المعاصر في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه المقارن، في الجامعة الإسلامية/ غزة، سنة ٢٠٠٩، مقدمة من الطالبة: صفاء محمد

٢. المبحث الثاني: عمل المرأة في مجال الإعلام المرئي وفيه ثلاثة مطالب.
 - أ. المطلب الأول: مشروعية عمل المرأة.
 - ب. المطلب الثاني: مشروعية عمل المرأة الإعلامي.
 - ج. المطلب الثالث: حاجة المجتمع لعمل المرأة ودورها في تفعيل العمل الإعلامي.
 ٣. المبحث الثالث: الضوابط الشرعية لعمل المرأة ويقسم إلى:
 - أ. ضوابط عامة لعمل المرأة وتشتمل على:
 - الضابط الأول: إذن الولي.
 - الضابط الثاني: الالتزام باللباس الشرعي.
 - الضابط الثالث: ضرورة توفيقها بين متطلبات عملها خارج المنزل وداخله.
 - الضابط الرابع: عدم الخضوع بالقول.
 - ب. ضوابط خاصة لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.
 - الضابط الأول: مشروعية العمل الإعلامي.
 - الضابط الثاني: عدم ممارستها لأعمال تتعارض وتكوينها الجسماني.
 - الضابط الثالث: عدم الاختلاط بالرجال الأجانب والخلوة بهم.
 - الضابط الرابع: عدم السفر من غير محرم.
 - الضابط الخامس: أن تكون مشاركة المرأة في الإعلام المرئي، مشاركة تظهر فيها المصلحة، وتدرأ فيها المفسدة، وفق تقدير أهل العلم لذلك.
 - الضابط السادس: التزام الإعلامية بضوابط التصوير.
 ٤. الخاتمة.
 ٥. التوصيات.
 ٦. فهرس المراجع.
- وأخيراً؛ لأحمد ربي الكريم المّان، الذي أكرمني وشرفني في تقديم هذا العمل المتواضع، ومساعدته إتيائي على إتمامه، فله الحمد والمّنة، في الأولى والآخرة، رغم اعترافي بتقصيري وقلة بضاعتي، ولكن حسبي أني بذلت قصارى جهدي وهذا جهد المقلّ، والله حسبي وهو نعم الوكيل، والله أسأل؛ أن يكتب له القبول، وأسأله أخرى التوفيق والسداد والإخلاص في القول والعلم والعمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.
- المبحث الأول: التعريف بمصطلحات البحث.**
- المطلب الأول: تعريف الضابط لغةً واصطلاحاً**
- تعريف الضابط لغةً:
- الضابط: مأخوذ من ضبط الشيء يضبطه ضبطاً: أي حفظه حفظاً بليغاً أو

حازماً، والضبط: لزوم الشيء وحبسه وحصره. والضبط: الإتقان والإحكام^(١).

تعريف الضابط اصطلاحاً:

اختلف الفقهاء في تعريف الضابط فانقسموا إلى فريقين اثنين:

الفريق الأول: جعل الضابط بمعنى القاعدة، كابن عابدين في (رد المحتار)، عندما عرف القاعدة بقوله: "هي في الاصطلاح بمعنى الضابط، وهو الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"^(٢)، وهذا ما وضّحه الدكتور عبدالرحمن الكيلاني في كتابه (قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي)^(٣)، وقال الدكتور يعقوب الباسين، الضابط هو: "ما انتظم صوراً متشابهة في موضوع واحد، غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر"^(٤).

الفريق الثاني: فرق بين القاعدة والضابط، كالسبكي والسيوطي وابن نجيم، فقالوا: "القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروع باب واحد"^(٥)، وهذا هو الفرق بين الضابط والقاعدة، وانظر تفصيل ذلك عند الندوي^(٦)، الزحيلي^(٧).

ويمكن التمييز بين الضابط الفقهي والقاعدة الفقهية، إلى أن علاقة الضوابط مع القواعد علاقة خصوص وعموم، إذ

الضوابط أخص من القواعد الفقهية، المتّسمة بصفة العموم، بسبب انسحاب مفهومها على أكثر من باب واحد^(٨).

التعريف المختار: نستطيع القول بأن الضابط هو: حكم شرعي عملي كلي، يندرج تحته أكثر من مسألة من باب واحد^(٩).

المطلب الثاني: مفهوم عمل المرأة

مفهوم العمل لغة:

١. جاء في معجم مقاييس اللغة: عمل: العين والميم واللام أصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يفعل، قال الخليل: والرجل يعمل لنفسه، ويعمل لقوم، ويستعمل غيره، ويعمل رأيه أو كلامه^(١٠).
٢. وجاء في معجم مصطلحات أصول الفقه: العمل: من عمل عملاً؛ إذا فَعَلَ فِعْلاً عن قصد^(١١).

مفهوم العمل اصطلاحاً:

١. العمل: مجهود يبذله الإنسان لتحقيق منفعة^(١٢).
٢. العمل: هو الجهد البدني والفكري الذي يبذله الشخص لتحقيق منفعة^(١٣).

ومن هنا نستطيع القول بأن عمل المرأة هو: الجهود البدنية والفكرية التي تبذلها المرأة في الميدان العملي لتحقيق منفعة ما.

المطلب الثالث: مفهوم الإعلام لغةً واصطلاحاً

مفهوم الإعلام لغةً: مشتق من الفعل الرباعي أَعْلَمَ، ومضارعه يُعْلِمُ، ومصدره «إعلام»، وأصل كلمة أَعْلَمَ من العلم الذي هو إدراك الشيء بحقيقته، وأَعْلَمْتُهُ وَعَلَّمْتُهُ في الأصل واحد، إلا أن الإعلام اختصّ بما كان بإخبار سريع، والتعلّيم اختصّ بما يكون بتكرير وتكثير، حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلّم^(١٤).

أقول؛ ويأتي الإعلام بمعنى الإخبار والإبلاغ والإيصال، يقال: أخبرت القوم، وأبلغت القوم، وأوصلت إلى القوم، أي: أعلمتهم بكذا وكذا، وفي الحديث عن عبد الله بن عمرو، أن النبي ﷺ قال: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً»^(١٥)، أي أخبروها وأوصلوها غيركم وأعلموا الآخرين بها.

والعلم صفة من صفات الله عز وجل فهو: العليم والعالم والعلّام، قال تعالى: ﴿بَلِّغْ وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وقال تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: ١٠٩].

مفهوم الإعلام اصطلاحاً:

إن المتأمل في تعريف علماء هذا الفن

لمفهوم الإعلام، ليجد تبايناً واسعاً بينهم، في إيجاد تعريف جامع مانع لهذا المفهوم، ويكاد الاتفاق بينهم يكون معدوماً، وربما اتفقوا في بعض الجزئيات، لذلك حاولت هنا نقل بعض التعريفات لبيان المطلوب:

١. يقول الدكتور فلاح كاظم: "ولعل خير تعريف عربي جامع وشامل للإعلام - من وجهة نظره - ما أورده الدكتور إبراهيم الدافوقي - أستاذ الإعلام في جامعة بغداد/ قسم الإعلام - حيث يقول: الإعلام هو عملية تلقّي المعلومات وكل ما يتصل بالفكر الإنساني في تفاعله مع المجتمع وهضمها وإعادة إرسالها، وفق متطلبات المجتمع القطري والقومي والعالمي بوسائل الإعلام، المقروءة أو السمعية أو السمعية - البصرية، (كالتلفزيون)، في حركة أفقية ورأسيّة في آن واحد"^(١٦).

٢. وقال الدكتور يوسف محيي الدين أبو هلاله: "ومن وجهة النظر الإسلامية نستطيع تعريف الإعلام بأنه: استعمال وسائل الإعلام وأساليبه كافة، ضمن حدود الشرع لبيان الحق، ودعوة الناس إليه وتعرية الباطل وصدّهم عنه، لئلا يكون للناس في البعد عن الإسلام حجة"^(١٧).

التعريف الراجح للإعلام -في نظري-:

هو عملية لتبادل المعلومات الصادقة بين طرفين، بإحدى وسائل الإعلام المختلفة. فهذا التعريف يشمل:

- جميع المعلومات: من أخبار وحقائق وآراء واتجاهات فكرية.

- المعلومات الصادقة: لأن الإعلام من العلم؛ وهو إدراك الحقيقة، ومنها لا تكون المعلومات الكاذبة علماً.

- ما بين طرفين: أحدهما (مُرسل)، والآخر (مُستقبل).

- إحدى وسائل الإعلام، مثل: التلفاز، الراديو، الصحف والإنترنت وغيرها.

المطلب الرابع: مفهوم الإعلام المرئي

مفهوم المرئي لغةً:

١. قال ابن فارس: (رأى): الرأء والهمزة والياء، أصل يدلّ على نظرٍ وإبصارٍ، بعينٍ أو بصيرة^(١٨).

٢. وقال الدكتور أحمد مختار: مرئيّ: اسم مفعول من رأى، ومضارعه يَرى، ومصدره رؤيّة، والرؤية بالعين؛ وهي إدراك الأشياء بجاسة البصر وعليها المعول في الشهادة، والصورة المرئية: الجزء المرئي للبت التلفزيوني - وسيلة مرئية: مساعدة بصرية كالنموذج البياني النسبي أو شريط من

الصور أو شريط فيديو حيث تقدّم هذه الوسائل المعلومات بصرياً^(١٩).

مفهوم الإعلام المرئي اصطلاحاً:

هي تلك الوسائل التي تشغل حاسني السمع والبصر معاً، كالمرسح والسينما والرائي والانترنت^(٢٠).

المطلب الخامس: مفهوم ضوابط عمل المرأة الإعلامي.

وبعد؛ ومن خلال إطلاعنا في المطالب السابقة، على المفاهيم التي تُركّب منها عنوان البحث، آن لنا أن نستخلص تعريفاً لضوابط عمل المرأة الإعلامي، فنقول وبالله التوفيق:

هي الأحكام الفقهية الأغلبية، التي يعرف منها مباشرة، الفروع والجزئيات المتعلقة بعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.

البحث الثاني: عمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.

المطلب الأول: مشروعية عمل المرأة.

اتّفق الفقهاء المتقدمون والعلماء المعاصرون، على جواز خروج المرأة للعمل عند الضرورة المعتبرة شرعاً، والتي ينبغي أن تقدّر بقدرها، كما اتفقوا على منع المرأة من الخروج للعمل؛ في حال عدم التزامها بالضوابط الشرعية، التي ألزمها بها الشارع

الحكيم، واختلفوا في حكم خروجها إلى العمل، في حال التزامها بالضوابط الشرعية، هل يجوز لها الخروج أم لا؟^(٢١) ولكل طرف من هؤلاء الفقهاء، رأيه الخاص، على ما ترجح لديه من أدلة شرعية، والبحث في هذه المسألة يطول، إذ ليس موضوع هذه الدراسة حكم عمل المرأة، ومن أراد ذلك عليه الرجوع إلى مظانها في كتب الفقه.

بيد أن الناظر في مظان عمل المرأة عبر التاريخ الإسلامي، ليجد أن إسهامات المرأة المسلمة المؤمنة ظاهرة للعيان، تدير شؤون الحياة كلها، فكانت منها العاملة والمثقفة والرائدة والمجاهدة والمتعلمة والمزارعة والمرضة والطبيبة وغير ذلك من مهن الحياة، وما تعليم أمهات المؤمنين للمسلمين في سابق العهد، إلا صورة جليلة ظاهرة، في تصدر الفتوى وتعليم المسلمين أمور دينهم.

وأن هناك أعمالاً باتت ضرورة ملحة، لا بد أن تقوم بها المرأة كالتعليم والتطبيب، والتمريض، لبنات جنسها، وأن مفهوم عمل المرأة في الإسلام، أشمل وأعمق مما ينادي به دعاة تحريرها، من قصره على العمل المأجور فقط، فالأمومة عمل، وتربية الأولاد عمل، وأعمال البيت عمل، والمحافظة على قيم المجتمع عمل^(٢٢).

والتأمل في النصوص الشرعية، سواء كانت آيات قرآنية، أو صحيح السنة النبوية، ليرى أن الأمر ليس كما يدّعيه بعض من يدّعون الفقه -وهم له فاقدون-، إلى إقصاء المرأة وعزلها عن المجتمع، تارة باسم التدين، وأخرى باسم التحرر، وما هذه وتلك؛ إلا نداءات ناعق بما لا يسمع، في محاولة منهم لتعطيل طاقات المرأة، وتجميد قدراتها، في الوقت الذي تحتاج فيه الأمة، إلى تضافر جهود جميع أفرادها: رجالاً ونساءً على حد سواء، لتحقيق عزتها وكرامتها، والارتقاء بها إلى مصاف الأمم.

وإني إذ أميل إلى رأي الذين قالوا بجواز عمل المرأة ضمن الضوابط الشرعية، التي جاء بها الشارع الحكيم، إما لضرورة، أو سدّ ما يحتاجه المجتمع والأمة والأسرة على حد سواء، وبالرغم من أن المقام لا يتسع لسرد كافة الأدلة الشرعية، الواردة في جواز عمل المرأة ضمن الضوابط الشرعية لكثرتها، إلا أنني أحببت ذكر بعضها، ليزيد الأمر وضوحاً بإذن الله تعالى^(٢٣).

الأدلة من القرآن الكريم:

١. قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُوْا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ﴾ [النساء: ٣٢].

وجه الدلالة: أن الآية القرآنية منحت حق العمل والاكْتِسَاب للرجل والمرأة، على حد سواء، دون تفضيل أحد على الآخر.

٢. قال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥].
وجه الدلالة: وجوب العمل للجميع، وهذا عام في الرجال والنساء.

٣. قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ [الملك: ٢].

وجه الدلالة: وهذا دليل على وجوب العمل، وأن معيار التفاضل بين الجميع هو الأعمال، دون تخصيص العمل لطرف دون آخر.

الأدلة من صحيح السنة النبوية:

١. عن الربيع بنت معوذ، قالت: كنا نغزو مع النبي ﷺ، فنسقي القوم، ونخدمهم، ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة^(٢٤).

وجه الدلالة: جواز الخروج للعمل من قبل النساء، حيث خرجن غازيات مع رسول الله ﷺ.

٢. عن أم عطية الأنصارية، قالت: «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات، أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام، وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى»^(٢٥).

وجه الدلالة: وهذا دليل على صحة النساء للجيش وقيامها بأعمال التمريض، وإطعام الطعام، ونقل المرضى والقتلى، والتحريض على القتال، وما يصاحبها من رفع للجرحى وحمل للمرضى واختلاط بالرجال.

٣. عن جابر بن عبد الله يقول: طُلِّقت خالتي فأرادت أن تُجِدَّ نخلها^(٢٦)، فزجرها رجل أن تخرج، فأتت النبي ﷺ فقال: «بلى فجدِّي نخلك، فإنك عسى أن تصدقي، أو تفعلي معروفًا»^(٢٧).

وجه الدلالة: وهذا دليل على خروج المرأة وعملها في الزراعة لسد حاجتها، بل وحاجة غيرها، لتصدقها من عمل يدها، رغم أنها في عِدَّتِها.

ومن هنا يتضح لنا مشروعية عمل المرأة، وأن لها الحرية في اختيار عملها الذي يناسبها، إذا توافرت الضوابط الشرعية، والتي هي محور حديثنا في المبحث التالي بإذن الله تعالى.

المطلب الثاني: مشروعية عمل المرأة الإعلامي^(٢٨)

تحدثت في المطلب السابق، عن مشروعية عمل المرأة بشكل عام، ومن ضمن الأعمال التي يمكن قيام المرأة بها،

الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [التوبة: ٧١].

وجه الدلالة: وجوب الدعوة إلى الله تعالى، من قبل المؤمنين والمؤمنات، والدعوة في هذا المجال من أعظمها تأثيراً، إذا أحسنت الاستخدام.

٣. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥].

وجه الدلالة: وجوب الدعوة إلى الله تعالى، بالحكمة والموعظة الحسنة، والأسلوب الطيب، وهذا جميعه يمكن للرجل والمرأة تحقيقه عن طريق المجال الإعلامي.

الأدلة من صحيح السنة النبوية:

١. عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ، قال: «من دعا إلى هدى، كان له من الأجر مثل أجور من تبعه، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً» (٢٩).

وجه الدلالة: دلّ الحديث على دعوة الجميع إلى الخير بأي وسيلة، وأن من دعا إلى الخير له أجر من تبع هذا الخير، دون أن ينقص من أجره شيء، ومن أساليب الدعوة:

العمل الإعلامي، والذي جوهره الدعوة إلى الله تعالى، وتعريف الناس بدين الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر ما فيه مصلحة العباد، الدنيوية والأخروية.

وبما أن الدعوة إلى الله تعالى، متطلب إجباري وفرض عين على كل مسلم ومسلمة، كان علينا النهوض بهذا الواجب العيني، واستغلال كل الموارد موجودة، والإمكانات المتاحة، كل حسب طاقته وقدرته، دون تفریق، الرجال والنساء على حد سواء، لتحقيق هذه الغاية الأسمى.

الأدلة من القرآن الكريم:

١. قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وجه الدلالة: وجوب الدعوة إلى الله تعالى، من الجميع دون استثناء، بأي مجال، ومن هذه المجالات، المجال الإعلامي، حيث إمكانية قيام المرأة بالدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا المجال، ضمن ضوابط الشارع الحكيم.

٢. قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

دعوة المرأة في مجال الإعلام المرئي وغيره.

٢. عن أبي سعيد الخدري، رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(٣٠).

وجه الدلالة: دلّ الحديث على ضرورة تغيير المنكر من قبل الجميع، وأن هذا التغيير من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمرأة في المجال الإعلامي قادر على تغيير المنكر، لما لها من تأثير كما للرجل.

٣. عن زيد بن ثابت، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نصّر الله امرأً سمع منا حديثاً، فحفظه حتى يبلغه، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه»^(٣١).

وجه الدلالة: دلّ الحديث على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ينتفع به الناس، سواء كان رجل أو امرأة، والمرأة في مجال الإعلام تستطيع تقديم ذلك، فهي كالرجل في خدمة الدعوة.

ومن هنا نستطيع القول، بأن الدعوة إلى الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجب على الجميع، بحسب ما يستطيع، وبأي وسيلة مشروعة، وما المجال

الإعلامي، إلا أحد وسائل الدعوة المتاحة في العصر الحديث، ويجب استغلالها الاستغلال الأمثل.

المطلب الثالث: حاجة المجتمع لعمل المرأة ودورها في تفعيل العمل الإعلامي.

إن الفكر السائد في قضية مشاركة المرأة لأي عمل، ارتبط بفكرين أحدهما: يدعو به أهل التزمّت والانغلاق إلى التحجّر والجمود، ومنع المرأة من الخروج، لتكون حبيسة بيتها ورهن خدمته فقط، وما ذنبها إلا أنها خلقت أنثى؟! وبفكر آخر ارتبط بأدعياء التحرر والانفتاح، التزم مدّعوه إلى تنازل المرأة عن عرش مملكتها، لتخرج عن دائرة أنوثتها، لقتل حيائها وعفتها وطهارتها، بسكين أفكارهم المسمومة المناذية بأنها نصف المجتمع، لها ما للرجل من حقوق في الخروج والظهور والعمل.

وكلا الفكرين؛ نرفضهما جملةً وتفصيلاً، لما فيهما من محاولة تعطيل حقيقي، للنصف الذي عرفوا أهمية وجوده، فاتخذوه سلاحاً لتدمير المجتمعات، مرةً بحجة دفنها في بيتها، وأخرى بالتنازل عن قيمها خارج بيتها، وهذا هو الواد الحقيقي للمرأة، وتعتيم صورتها المشرقة، خاصةً عند تقديمها للعمل في مجتمع هو بأمس الحاجة لدورها، لتكون أمّاً وزوجةً

بيته، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

والمهم هو ما الذي تضيفه المرأة، من إبداع ورقي، تستحق به هذه الوظيفة، ضمن ضوابط الشرع، ومن المعلوم بدهاء أن للمرأة مهارات قد تفوق الرجل في كثير من الأمور، سيما إذا ما أرادت المطالبة بحق لها أو لبنات جنسها، لتصل برسالتها إلى صاحب القرار أو ولي أمرها.

فهذه وافدة النساء؛ أسماء بنت يزيد الأنصارية من بني عبد الأشهل، أنها أتت النبي ﷺ وهو بين أصحابه، فقالت: بأبي أنت وأمي، إني وافدة النساء إليك، وعلم- نفسي لك الفداء- أما إنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا أو لم تسمع، إلا وهي على مثل رأيي، إن الله بعثك بالحق إلى الرجال والنساء، فأمننا بك وبإلاهلك الذي أرسلك، وإنا معشر النساء محصورات مقصورات، قواعد بيوتكم، ومقضى شهواتكم، وحاملات أولادكم، وإنكم معاشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعات، وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، والحج بعد الحج، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإن الرجل منكم إذا

داخل بيتها، ومفكرةً ومنتجةً تخدم مجتمعتها، ومدافعةً عن قضايا أمتها خارج حدود البيت، أما علموا هؤلاء؛ أن المرأة حاضرة في واقع المجتمع؟! أم أهملوا دورها الحاضن للفرد في مهده؟! مهده؟! مهده!؟

وما عملها في الوظائف الإعلامية، إلا صورة من صور خدمة دينها وأمتها، وتصحيح أخطاء مجتمعتها، وعلاج أسقامه وضمان جراحه، للارتقاء بهم إلى فضاء السماوة الرحب، مع الالتزام بما يحفظ عليها طهرها وحياءها، سواء كان ذلك من خلال التحرير والكتابة، أو بتقديم البرامج الهادفة بما يخدم البيت والأسرة مثلاً، لمعرفتها بشؤون البيت واحتياجه وما يقوم على إصلاحه، لا لأنه مصدر المجتمع فقط، وإنما هو الركيزة الأساسية والمصدر الرئيس لمنبع الأخلاق التي هي أساس تقدم الأمم ورفعتها، أو تقديم ما يفيد بنات جنسها لتحسّسها حاجاتهن، تاركةً للرجل البحث والاطلاع، في القضايا الكبرى والأمور العامة، التي تحتاج إلى صبرهم وإدارة فكرهم، وما كان ذلك إلا لاصطفائهم من الله تعالى بدرجة القوامة، لما يمتاز به الرجل من التكوين الخلقي، وطول الخبرة في تجارب الحياة، وبما ينفقه من ماله على أهل

للكبار والصغار، فيقرأ الرجل ما تكتبه،
ويقدم ما تُعده^(٣٤).

وإذا ما تقرر أن للمرأة حق وحرية
العمل، فإن حكم عملها في مجال الإعلام
المرئي، منوط بنوعية ذلك العمل، وتنطبق
عليه الأحكام الشرعية الخمسة، وخلاصة
القول فيه: فحلاله حلال، وحرامه حرام،
وعليه فإن للمرأة أن تعمل في كافة المجالات
الإعلامية الهادفة، من دعوة وإرشاد، وبرامج
نسائية وأسرية وغيرها، كما خرجت ابنتا
شعيب عليهما السلام^(٣٥) وأسماء بنت أبي بكر
رضي الله عنها^(٣٦)، وإذا قيل أن خروجهن كان
لمصلحة، فإن المصلحة العامة هنا مقدمة على
المصلحة الخاصة، ونقصد بالمصلحة العامة
هنا: المصلحة الشرعية، والدعوية والتثقيفية
في مجال الإعلام المرئي، وذلك من تثقيف
وتعليم الجانب النسائي وزيادة الوعي
والفكر لهن، ولا شك أن هذا فيه مصلحة
عامة وهي مصلحة جماعية، بل ويرقى هذا
العمل إلى الوجوب في بعض الأحيان، إذا
دعت الضرورة إلى المختصات في بعض
المجالات، كما أن الضرورة الدعوية،
تستدعي أن تقوم المرأة بهذا العمل،
خصوصاً إذا كانت مشاركتها في هذا المجال
تغطي جانباً كبيراً^(٣٧).

أخرج حاجاً أو معتمراً ومرابطاً حفظنا لكم
أموالكم، وغزلنا لكم أثواباً، وربينا لكم
أولادكم، فما نشارككم في الأجر يا رسول
الله؟ قال: فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه
بوجهه كله، ثم قال: "هل سمعتم مقالة امرأة
قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من
هذه؟" فقالوا: يا رسول الله، ما ظننا أن امرأة
تهتدي إلى مثل هذا، فالتفت النبي ﷺ إليها،
ثم قال لها: أنصربي أيتها المرأة، وأعلمي من
خلفك من النساء، أن حسن تبعل إحداكن
لزوجها، وطلبها مرضاته، واتباعها موافقته
تعدل ذلك كله" قال: فأدبرت المرأة وهي
تهلل وتكبر استبشاراً^(٣٨).

فانظر، كيف كانت جراءة هذه الأنصارية
في المطالبة بحقوقها، أمام رسول الله ﷺ ولن
خلفها من نساء العالمين؟ ثم إعجاب النبي ﷺ
من حسن مطلبها وجمال مقالتها، وتعجب
الصحابه من فطنتها وفصاحتها وقوة منطقها،
حتى ظنوا محالة أن تأتي امرأة بمثل ذلك،
وهذا من التقديم الإعلامي الواضح والمميز.
وفي هذا الشأن؛ تقول الأستاذة المفاضلة
(سهيلة زين العابدين حماد)^(٣٩) مخاطبة المرأة:
"إنني أدعوها أن تساهم بفكرها -لا بصوتها-
في إعداد برامج دينية وثقافية واجتماعية
وأدبية، وأن تؤلف القصص والحكايات

لأنه لا يعبر عن المرأة إلا المرأة، ولا يفهم المرأة إلا المرأة، وواجب المرأة الإعلامية أن تبني قضايا المرأة بشكل عام، وتعرضها بحجمها الحقيقي، بحثاً عن حلول واقعية، تناسب خصائص المرأة التكوينية، وتنسجم مع دورها المنوط بها^(٣٩).

ويمكن إجمال أهمية عمل المرأة في مجال الإعلام بما يلي:^(٤٠)

١. قوة تأثير وسائل الإعلام المختلفة على المجتمع، وقدرته على التغلغل داخل الأسر والوصول إلى فكر جميع أفراد الأسرة. ولأن الأسرة تتكون من الرجل والمرأة كان لابد من توجيه خطاب إعلامي خاص بالمرأة، وآخر خاص بالرجل يلبي احتياجات كل منهما على حسب ما فطره الله عليه، وهياً له. ولذا كان لابد من تأهيل شريحة من النساء تتولى خطاب النساء إعلامياً، لأن المرأة شقيقة الرجل في تشكيل هوية الأمة، وتعزيز حصانتها الفكرية، وثبيت قيمها ومبادئها الدينية، وحماية الجيل والمجتمع من أي مهددات أمنية.

٢. استثمار مواهب المرأة فيما يعود بالخير العميم على مجتمعاتها، ويسهم في الارتقاء به، ويعزز بناء الحصانة الفكرية لدى نساء المسلمين، لاسيما في ظل الانفتاح العالمي،

وفي هذا السياق نجد الشيخ محمد شكري يتوافق في الطرح القائل بمشاركة المرأة للإعلام فيقول: يتأكد في حق المرأة المسلمة الداعية والواعية أن تشارك في الإعلام المرئي، وذلك لأنه أصبح من أكثر وسائل الإعلام تأثيراً في أوساط الرجال والنساء ومن خلاله تستطيع الداعية أن توصل رسالة الإسلام وترد على شبهات المفسدين من دعاة تحرير المرأة وغيرهم^(٣٨).

ويجيب الأستاذ أنور الخضري قائلاً: هذه المسألة تخضع لتقدير مدى الضرورة والحاجة لخروجها في هذه القنوات لتساهم في تعليم النساء والأبناء وتوعية الأمة، فإذا استطعنا أن نقوم بدراسات ميدانية، تؤكد أهمية وضرورة مشاركة المرأة في الإعلام، لتوجيه الأبناء -مثلاً- أو مخاطبة النساء عموماً، بقياس أثر هذا الدور لو وجد، فإن الفتوى بدون شك سوف تختلف فيما لو كانت النظرة تعتمد على الأصل، وهو بقاء حركة المرأة في أضيق الحدود انسجاماً مع قول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

ومن جهتها تقول هنادى الشيخ نجيب، لدى سؤالها عن رأيها في مشاركة المرأة في الإعلام المرئي: نعم أرى المشاركة،

عملهم الإعلامي دون مراعاة للضوابط الشرعية، وخصائص المرأة الفطرية والدينية. فكان الغالب مما جعل أكثر من يقبل على العمل الإعلامي في صفوف النساء من يغلب عليها الفكر المتحرر المتلمذ على الثقافات والفلسفات والتوجهات الفكرية المنحرفة، وفي هذه خطورة شديدة على واقع التلقيات من النساء على اختلاف ثقافتهن ومستوى تعليمهن.

٧. تمكين النساء الصالحات الواعيات بقضايا مجتمعهن من المطالبة بحقوقهن الشرعية على الوجه الشرعي بالآلية الإعلامية المؤثرة، وبما يعود على تنمية المجتمع واستقراره وازدهاره.

٨. الارتقاء بمستوى وعي المرأة وإدراكها وتنمية ثقافتها ومهارات الاتصال لديها، إذ إن العمل الإعلامي المتميز يتطلب مهارات عالية بعضها يتعلق بفنون الاتصال، وبعضها يتعلق بمستوى الثقافة والوعي والمتابعة والاطلاع الواسع والقدرة على التحليل والفهم والنقد البناء الهادف.

المبحث الثالث: الضوابط الشرعية لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.

وإذا ما تقرر لدينا جواز عمل المرأة - وهذا ما أميل إليه كما أسلفت سابقاً -

والثورة المعلوماتية، وتقنية المعلومات، والإقبال الهائل على الإعلام من جميع أفراد المجتمع.

٣. فتح أبواب عمل للمرأة يسهم في سد حاجة النساء للعمل في خدمة المجتمع، ويحقق لها الرخاء الاقتصادي، وكرم العيش، والترفع عن المسألة والحاجة لاسيما لدى من ليس لديها من يعولها.

٤. إمكانية ممارسة المرأة لدورها الإعلامي على مستوى عالٍ من الكفاءة دون أن يضطرها ذلك للخروج من البيت، أو الوقوع في أي مخالفة شرعية، كالإعلام التقني، أو المشاركات بالمقالات والتحقيقات والتأليف.

٥. قدرة المرأة على تلمس حاجات بنات جنسها، وتمكنها من مخاطبتهن، ومعالجة قضاياهن إعلامياً، متى ما توفر لها التأهيل والتدريب الكافي لممارسة العمل الإعلامي باحترافية.

٦. تغيير الصورة النمطية للمرأة في الإعلام، إذ غلب على واقع المرأة في الإعلام واقع يحتذي الفكر الغربي في التعامل مع المرأة من حيث استغلال جسدها وجهاها وأنوثتها للكسب الإعلامي، أو تشبه بالرجال ومحاكاتهم في

ضمن الضوابط الشرعية، كان لنا أن نتعرض إلى هذه الضوابط بشئ من التفصيل، حيث يمكن تقسيم ضوابط عمل المرأة في هذا المجال إلى قسمين:

الأول: ضوابط عامة لعمل المرأة.

الثاني: ضوابط خاصة لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.

القسم الأول: ضوابط عامة لعمل المرأة.

الضابط الأول: إذن الولي.

والمقصود في ذلك: هو خروج المرأة للعمل بإذن وليها، سواء كانت متزوجة ووليها زوجها، أو غير متزوجة ووليها والدها أو من ينوبه.

فكما أن للزوجة حقوقاً تطالب الزوج منحها إياها حال زواجهما، من مسكن وملبس ونفقة، كان مقابل كل حق لها، واجباً عليها تؤديه طاعة لزوجها، قال تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، ولأن حق الزوج وطاعته واجبة، وخروجها من بيتها للعمل غير واجب، كان عليها تقديم الواجب على غير الواجب، ومن هذه الحقوق التي يجب عليها فعلها؛ قرارها في بيتها والتفرغ لخدمة زوجها ورعاية أولادها، فلا يجوز لها شرعاً الخروج من بيتها حتى يأذن لها، وإلا

اعتبرت ناشزاً، يسقط حقها في النفقة، قال صاحب كشاف القناع: "ولا يجب لها إزار للخروج -وهو الملحفة-، ومثله الخف ونحوه، لأنه لم يُن أمرها على الخروج، ولأنها ممنوعة من الخروج لحق الزوج، فلا يجب عليه مؤنة ما هي ممنوعة منه لأجله^(٤١)، فالزوج هو من يعرف ما يصلح شأن بيته، بحكم قوامته وخبرته العملية، ودرايته في إدارة الأمور.

وأما إن كانت غير متزوجة؛ فلا يجوز لها الخروج دون إذن والدها أو من ينوبه، مثل الجد والأخ وغيرهما، لعدة أسباب منها: نفقتها الواجبة في حقه، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وبما أن وليها هو المنفق عليها، وجب عليها طاعته وعدم الخروج إلا بإذنه، إلا أن يكون هناك ما يدفعها للخروج للعمل، كأن لم تجد ما ينفق عليها، أو عدم كفاية نفقة وليها عليها، ومنها أيضاً بر الوالدين أو الولي وعدم الخروج إلا بأمره، من باب خفض الجناح له وعدم عقوقه.

الضابط الثاني: الالتزام باللباس الشرعي. والمقصود باللباس الشرعي: هو ذلك الثوب الذي تغطي به المرأة رأسها وجسدها، بحيث لا يصف ولا يشف، وهو

صفات الحجاب الشرعي: (٤٤)

(١) استيعاب جميع البدن، إلا ما استثنى منه (الوجه والكفين).

(٢) أن يكون كثيفاً غير رقيق، لئلا يشف ويصف ما تحته.

(٣) أن لا يحدد أجزاء الجسم ويبرز مفاته.

(٤) أن لا يكون زينة في نفسه، ذا ألوان جذابة يلفت الأنظار.

(٥) أن لا يكون الثوب معطراً فيه إثارة للرجال.

(٦) أن لا يكون فيه تشبه بلباس الرجال.

(٧) أن لا يكون فيه تشبه بلباس الكافرات.

(٨) أن لا يكون لباس شهرة.

إذن فالحجاب ليس كما يدعيه البعض تقيداً لحرية المرأة، بل هو تكريماً لها، ورفعاً لقدرها، وصيانة للمجتمع من التفسخ والانحلال الخلقي (٤٥).

الضابط الثالث: ضرورة توفيقها بين متطلبات عملها خارج المنزل وبين قيامها بواجباتها داخله.

لا نبالغ إذا قلنا إن من الضرورة بمكان؛ أن تعرف المرأة سر وجودها، وأصل عملها، وأن مهمتها الأولى بعد عبادة ربها؛ هو خدمة بيتها، والذي لا تقلّ خدمته، عن خدمة كسب الرجل، فتملؤه حباً وحناناً،

ما يعرف بالحجاب الشرعي، قال تعالى:

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾

[النور: ٣١]. عن أسماء رضي الله عنها

قالت: أن النبي ﷺ قال: "يا أسماء إن المرأة

إذا بلغت الحيض، لم تصلح أن يرى منها إلا

هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه" (٤٦).

والغاية من اللباس الشرعي هو:

- حماية المرأة، وصون لها من كل ما يؤذيها،

فلا يعتلي حائطها متسوّراً، ولا يعترض

طريقها قاطع، بل تفرض احترامها على

الجميع قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ

وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ

جَلْبَابٍ عَلَيْهِنَّ ذَلِكَ أُذِّنَ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنُ

وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٩].

- ستر العورات المكشوفة، قال تعالى:

﴿يَبْنَیْ عَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي

سَوْءَ تَعْمَلُ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦].

- زينة للجسد بهذا الستر، وجمالاً يبهج

عين الناظر بدل قبح العري.

- تلازم الحجاب والتقوى في نص الآية،

وكان الأول لباس يستر عورات الجسد،

والثاني لباس يستر عورات القلب، قال

تعالى: ﴿وَلِبَاسُ الْقَوَّيْ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾

[الأعراف: ٢٦] (٤٣).

ليشع بين جنباته نور السعادة، إذن فهي في محراب عبادة مفتوح ليلاً ونهاراً، تستمطر رحمت ربها ما دامت فيه، إذن فما أجمل أن تكون في محراب بيت:

- ترضع فيه طفلاً، لا يعرف من الحياة سوى دفء أحضانها، فهو عشه الحنون، وملاذه الآمن، ألم تسمع قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

- تخدم فيه زوجاً، خلقت من نفسه، لا يعرف من الدنيا سكناً غيرها، ألم يقل ربنا جلّ وعلا: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

- تكون فيه أمّاً، تدفع فيه الضر عن صغار، لا يعرفون منبعا للحنان سواها، ولتسمع إن شاءت قوله تعالى: ﴿لَا تَضَارَّ وَلَدَةً يُولَدُهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣].

- تصبح فيه ملكة، ترتب على عرش مملكتها الصغيرة، فهو بيتها الذي كتبه الله تعالى باسمها في قوله: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

وفي الوقت الذي انتبهت فيه نساء الغرب، إلى المخاطر التي جنتها الأسرة، جراء خروج المرأة للعمل، من ضياع أجيال

من الأطفال، وإصابتهم بأمراض نفسية وعقلية وجسمية، لفقدانهم الرعاية والحنان والعطف والرضاعة الطبيعية، وتركهم في المحاضن أو مع العاملات في المنازل، توالى صيحات الاستغاثة، بالمطالبة والرجوع إلى نداء الفطرة البشرية، لضرورة عودة المرأة إلى بيتها، وحمل رسالتها الأصلية، لتفادي الخسارة التي أول ما نالت؛ المرأة نفسها، من فقدان لراحتها النفسية والجسدية، وتخلخل الأسرة وكيانها، مما حدا بالنساء للسير على ما سارت عليه المرأة اليابانية في ترك العمل عند الزواج، والتفرغ لتربية أبنائها والقيام بمتطلبات البيت، ثم العودة إليه مرة أخرى إذا ما كبر الأولاد، وعناية المرأة بالأولاد، هو أحد أسباب قوة اليابان حالياً، كما صرحت بذلك سفيرة اليابان في باريس، "نوبو أوسكاوا" عام ١٩٨١^(٤٦).

وفي نهاية السبعينات من القرن الماضي، قامت الكاتبة والصحفية الفرنسية، السيدة كريستيان كولانج، بتأليف كتاب أحدث ضجة في الشارع الفرنسي بعنوان "إنني لبيتي راجعة"، حيث أثار جدلاً كبيراً في المجالات والصحافة والتلفزة الفرنسية، والذي دعا إلى عودة المرأة إلى بيتها، الأمر

فإن استطاعت التوفيق بين عملها، ومسؤوليتها اتجاه بيتها، فيها ونعمت، وإلا كان عملها الذي يُرتجى منه بناء الأسرة وصالح المجتمع وخدمة الأمة، مِعْوَل هدمها لا أداة بنائها، وعليها عندئذٍ بشعار؛ (بيتي أولاً).

الضابط الرابع: عدم الخضوع بالقول.

وهل يوجد في المرأة شيء لا ينجذب إليه الرجل؟ بل إنك قد تجد من النساء ما يسلب عقل الرجل ويذهب لبّه، مصداقاً لحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلّى، فمرّ على النساء، فقال: «ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودينٍ، أذهب للبَّ الرجل الحازم من إحداكن».

فما بالك إذا؛ بالتي تخضع بقولها، وترقق كلامها لتستميل قلوب الرجال، غير آبهة بقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: ٣٢]، قال الطبري-رحمه الله:- فلا تلتن بالقول للرجال فيما يبتغيه أهل الفاحشة منكن^(٤٩)، والقول المعروف كما قال صاحب تفسير الوسيط هو: «قولاً حسناً محموداً، وانطقن به بطريقة طيبة، بعيدة عن كل ريبة أو انحرافٍ عن الحق والخلق الكريم»^(٥٠)،

الذي لا تُقرّه نصيرات المرأة المتحررة في أوروبا، وقبل ذلك استطاعت السيدة كولانج، من التوفيق بين بيتها وعملها، فربّت أبنائها الأربعة، وعملت في الصحافة مدة خمسة وعشرين عاماً، وقامت بتأليف كتابين، الأول بعنوان السيدة والأولاد، والثاني بعنوان السيدة والسعادة^(٤٧).

وبعد كل هذا وذاك؛ يأتي داعي الشيطان ليزين لها قفار غيرها، فيخرجها من جنة بيتها، ويترك داعي الله أن لا تخرجوهن! مالكم كيف تحكمون!؟

فلإذا ما وقعت هناك ضرورة، وتحتّم عليها الخروج لتعمل خارج بيتها، تاركة زوجها وأطفالها تتقاذفهم أمواج الحياة العاتية، كان لزاماً عليها أن تعلم علم يقين، أنها مسؤولة أمام الله تعالى عما استرعاها في أهل بيتها، لحديث ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فكلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»^(٤٨).

أن يكسب شرعيته وفق منهج الشارع الحكيم الذي أنزله الله تعالى، وهو الذي خلق النفس البشرية، وهو الذي يعلم ما يصلح أمرها وما يفسده. قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنفَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، والعمل الصالح يشمل كل عمل نافع في دين المرء ودنياه.

والعمل في مجال الإعلام - وخاصة المرئي منه - كأي عمل، له ماله وعليه ما عليه، إلا أنه يمتاز بخطورته الشديدة، إذا ما تم توجيهه التوجيه السليم لخدمة المجتمع وقضايا الأمة، وتكمن خطورته إذا ما وقع في أيدي أعدائها، ليكون سلاحاً فتاكاً، يفتك بجسد هذه الأمة، أتى لاحت لهم فرصة النيل منها، في أي وقت وفي أي حين، والذي كنا منه على تخوف ووجل، حصل بكل تأكيد، حيث مسك زمام أمور الإعلام أعداؤنا، ليكون سلاحاً يوجهه إلى صدورنا، ويُشهر في وجوهنا صباحاً ومساءً.

ومن باكورة مخططاتهم؛ زج المرأة في غيابة الإعلام، لا حباً بها لأموئها أو احتراماً لأنوثتها، وإنما لعلمهم بأهمية دورها في التأثير على النفوس - خاصة الضعيفة منها - ولتكون لُعبةً ممتنة تُركل هنا وهناك، أو

والخطاب هذا لأمهات المؤمنين، فكيف حال بعض نساء الأمة اليوم هداهن الله، وهنّ يبحثن عن ميوعة الشخصية بحثاً، ولربما أنفقن على تعليم ذلك الوقت والجهد والمال، والله المستعان.

فعلى كل امرأة عاملة، أن تتقي الله تعالى في نفسها وغيرها، وأن تصلح من لسانها ما استطاعت، خاصة إذا ما عملت في المجالات الإعلامية، لأنها محط أنظار الجميع، صغاراً وكباراً، ففي الوقت الذي يميل فيه الأطفال للبحث عن المسليات في الإعلام، يميل المراهقون للبحث عن إشباع رغبات الفطرة المستعرة، فالحذر الحذر من مغبة الوقوع في أحوال المعصية، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

القسم الثاني: ضوابط خاصة لعمل المرأة في مجال الإعلام المرئي.

بالإضافة إلى ما سبق من الضوابط العامة في عمل المرأة، يمكن إضافة الضوابط التالية:

الضابط الأول: مشروعية العمل الإعلامي. عندما شرع الإسلام العمل، شرعه وفق منهج قائم على أسس صحيحة وقواعد ثابتة، وحتى يكون لهذا العمل نتائج مرجوة، من جلب للمصالح ودفع للمفاسد، كان لا بدّ له

عارية تثير نزوات الشاذين بصوتها وجسدها،
لتشبع رغبات النفوس؛ لتلك الذئاب البشرية
المتعطشة، أو سلعة تُعرض لهم ما ينتجون،
حتى وصل بهم الأمر أن جعلوا صورتها
على حذاء!!، وإذا ما قضوا منها إربهم،
وامتهنوا إنسانيتها، وانتهت عندهم مدة
صلاحيتها، ألقوها على مزبلة التاريخ وهم
لها لاحقون.

ونظراً لكثرة مسارات العمل في هذا
المجال، وبقولنا في إباحية عمل المرأة في مجال
الإعلام المرئي، كان لنا أن نحدد مسار العمل
الذي يناسب وطبيعة المرأة في هذا المجال،
سواء أكان ذلك من حيث الحكم الشرعي
عليه، أو ما يناسب تكوينها الفطري
والجسدي، وميولها الفكري والعقلي،
لنتمكن من تحقيق أهداف رسالتها وتقديمها
بأبها صورة، نظراً لما يتطلبه هذا المجال من
تميز ومهارة عالية، في القدرة على التحليل
والفهم والنقد البناء الهادف.

وعليه فإن للمرأة العمل في كافة
المجالات الإعلامية الهادفة، من كتابة
للبرامج وإعدادها، وتقديم البرامج الثقافية
والنسائية المفيدة، والنشرات الإخبارية،
وغيرها من الأعمال التي تناسب طبيعتها
الأنثوية، والابتعاد عن الأعمال الشاقة،

التي لا طاقة لها في القدرة على تقديمها،
والبعد كل البعد عن أي عمل يחדش
حياءها، وينال من عفتها وطهرها، أو
يخرجها عن دائرة إيمانها، لينزل بها من
مرتبة شرف الإنسانية، إلى حدّ الدونية
البهيمية، ومن هذه الأعمال؛ على سبيل
المثال لا الحصر:

- الغناء الماجن: الذي يظهر الصوت الناعم،
والخضوع بالقول، والتغني بالجنس الآخر،
ليصف معالم الجسد، فيحرك الشهوة في مكان
النفوس، فتغدوا إلى طريق يفضي إلى مفسدة لا
يحمد عقباها، قال تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ
فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].
- الرقص: لما فيه من إظهار لمفاتن الجسد
والتمايل به، وخروج عن دائرة الأخلاق
والدين، ونحن نعلم خطر المرأة على الرجل
وهي مستترة، فكيف بك وهي تخلع ثوب
الحياء؟!.

- العزف على الآلات الموسيقية: لما فيه من
حرمة سماعها، فضلاً عن استعمالها والعزف
عليها، وتحميل المرأة فوق طاقتها.
- تقديم الدعايات الهابطة؛ التجارية منها
والتسويقية، لما فيها من امتحان للمرأة
واحتقار لانسانيتها، وقتل لشخصيتها.
- التمثيل بأنواعه: تحت ما يسمى بالفن،

والذي هو فنٌ هابطٌ بكل المعايير، لما فيه من الخلوة بالرجال والاحتكاك بهم، وقيامها بأعمالٍ منافية للأخلاق، تعين على شيوخ الفاحشة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩].

- تقديمها لبرامج تدعو إلى السحر والشعوذة والتنجم: وغيرها من الأمور المحرمة، التي نهى عنها ديننا الحنيف، لما فيها من تدميرٍ للأسر، وإظهار الفساد في المجتمع.

- عملها كعارضة للأزياء: لما فيه من إظهارٍ للعورات، ومفاتن الجسد. وغيرها من الأعمال؛ التي يحاول فيها مدعو التحرر إلى إفساد المرأة، فيفسد نصفَي المجتمع بفسادها.

الضابط الثاني: عدم ممارستها لأعمال تتعارض وتكونيها الجسماني.

لما خلق الله تعالى الإنسان، أودع فيه قوةً وضعفاً، قوة تعينه على مكتسبات الحياة، وضعفاً يذكره بقدرة خالقه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤]، وجعل لكل فرد

طاقته الخاصة به من التحمل، وميّز بنية الرجل وتركيبه الجسدي، عن بنية المرأة وتركيبها، فأعطى سبحانه وتعالى؛ القوة الجسدية للرجل بما يتناسب وطبيعة عمله، سواء أكان هذا العمل بدنياً أم ذهنياً، وكلف الأنثى من الواجبات ما يناسب طبيعتها ورقة أنوثتها.

ورغم كثرة الآيات الكريمة والأحاديث الصحيحة، الدالة على عدم تكليف الإنسان نفسه ما لا يطيق، إلا أنك تجد من يحمل نفسه ما لا طاقة لها به، وربما تجد من يعتمد في تكليف غيره ما لا يطيق، حتى أن البعض تجاوز حدوده، ليكلف عجم الدواب فوق طاقتها، وهذا ما نهى عنه الشارع الحكيم.

فمن الآيات الدالة على ذلك، قوله تعالى بنفي التكليف بما خرج عن الوسع: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، حتى تضرع المؤمنون إلى ربهم في دعائهم، بأن لا يحملهم فوق طاقتهم في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى تخفيفاً ومراعاةً لضعف المكلف: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

ومن دلالة السنة المطهرة، قوله ﷺ من حديث عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: «ما خيّر رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تُتْهَكَ حرمة الله، فينتقم لله بها»^(٥١)، والحديث ظاهر البيان في إرادة التيسير.

وقد رَغِبَ النبي ﷺ في إتيان الرخص المشروعة وذلك بقوله من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «إن الله يحب أن تُؤْتَى رخصه، كما يكره أن تُؤْتَى معصيته»^(٥٢)، وهذه الرخص عامة؛ في العبادات وغيرها^(٥٣)، والذي يعيش في ظلال سيرة المصطفى ﷺ، ليقف على أحداثٍ؛ يذرف فيها الدمع شوقاً إليه بأبي هو وأمي ﷺ، من كثرة المشاهد التي تظهر فيها رحمته بأُمَّته، والناس أجمعين، حتى طالت رحمته ﷺ البهائم والأنعام.

وبعد هذه الأدلة التي لا يسعنا إلا التسليم بها، يتبين لنا أنه لا يجوز لنا أن نكلف أنفسنا وغيرنا فوق طاقته، ويجب علينا أن نحترم إنسانية الآدمي، وكبد الدواب والأنعام الرطب، خاصةً عند حاجتهم إلينا وعملهم تحت أيدينا، فكيف بك إذا كان هذا العامل

ضعيفةً ضعيفة؟!، تسترزق قوتها من كَدِّ يدها وعرق جبينها، ليأتي من يستغلّ ضعف جسدها وجمال أنوثتها، من ذئاب هذه الأمة وأعدائها، ليلتحفوا بجلد كلب مزيف، يُطْطِئ لها رأسه مرةً ويلوح بذيله مرات، مُظْهِرين الخوف عليها تارةً، ومدّعين الوفاء لها أخرى، وما دَرَوْا أن أنيابهم باديةٌ تلمع، وأن جشع بطونهم وأنفسهم لم تشع، وأن الطبع غلب التطبع، فحالم كحال جرو ذئب، في بيت عجوز البادية، أخذته صغيراً وربته في بيتها، وأرضعته لبن شاتها، فلما كَبُرَ! ردّه طبعه فقتل أمه، وبقيّة لبنها في فمه، فأُنْشِدَتْ:

بقرت شويهي وفجعت قومي

وأنت لشاتنا ابن ربيب

غُذِّيت بدُرّها ونشأت

معها فمن أنباك أن أباك ذيب

إذا كان الطباع طباع سوءٍ

فلا أدب يفيد ولا أديب^(٥٤)

ومن هنا جاءوا للمرأة بأعمال ليثقلوا

عائقها، ويرهقوا جسمها، ويفقدوها أنوثتها

وكرامتها الإنسانية، حتى غدت المرأة

العاملة؛ ضعيفة البنية، خاوية الروح،

لا يستفاد منها، بعد أن جادت لهم بعطائها

فأنكروا جميل إحسانها، حتى صدق فيهم

قول الشاعر :

فقل لذوي المعروف هذا جزاء من
يجود بمعروف على غير شاكر^(٥٥)
اللهم إنا نعوذ بك من البغي وأهله،
ومن الغادر وفعله، اللهم آمين.

ومن المؤكد؛ أن أعداء الإنسانية، لم
يُهمّلوا برنامج عمل المرأة في مجال الإعلام
المرئي، دون تخطيطٍ لهدم بنيانها، وزعزعة
كيانها، فأوجدوا لها أعمالاً ينوء بحملها أولوا
القوة، من خلال برجة تقضي على جهازها
العصبي الضعيف، من طول الوقوف، وتأخر
في السهر، ومن كثرة البروفات، وتحمل أعباء
مشقة السفر، ومراحل الذهاب والإياب
المتكررة، وما يتخلل ذلك من مزيد بذل
للجهد والطاقة على حدٍ سواء، أثناء إعدادها
للبرامج.

وربما تتعرض إلى أعمال عنفٍ من قبل
أرباب العمل، إن قصّرت في جزئية بسيطة
من جزئيات عملها، أو خالجه نسيانٌ لطبيعة
فطرتها، غير آبهين لحالتها النفسية، نظراً لما
تتعرض له من تغيرات فيسيولوجية في
جسمها، من طمثٍ وحملٍ ونفاسٍ وولادةٍ
ورضاعٍ وغيرها، ليخدشوا بذلك أنوثتها،
تلك الأنوثة التي قال فيها الدكتور الكسيس
كاريل^(٥٦) -الحائز على جائزة نوبل للعلوم-
في كتابه (الإنسان ذلك المجهول): كل خلية

فيها تنطق بأنها أنثى، والنتيجة!! هو ضغط
نفسي، وتعب جسدي، وإرهاق عصبي، قلماً
يتحمّله أشدّاء الرجال، فضلاً عن ضعيفهم،
والضحية هو جسد المرأة.

ومع تحفظنا على ما ذكرناه آنفاً، من
الممارسات الخاطئة بحق المرأة في مجال
عملها، نقول: إن تحقق هذا الضابط،
مشروطٌ بخلوّ هذا العمل من أي ممارسة،
تخالف وطبيعة تكوين المرأة النفسي
والجسدي، وضامناً لجميع حقوقها، من غير
خدشٍ لأنوثتها؛ عندئذٍ فلا مانع من عملها،
والله الموفق.

الضابط الثالث: عدم الاختلاط بالرجال
الأجانب والخلوة بهم.

إن المتأمل في النظام الإسلامي الشامل
لجميع جوانب الحياة، ليجد فيه ميزةً قلماً
تجدها في أي نظام آخر، وهي أنه نظام دقيقٌ
جداً، يمتاز بدقة عجيبة، جعلته نظاماً
محكماً، يكاد لا تجد فيه ما يخرمه، على
عكس الأنظمة الأخرى التي مهما كانت
دقّتها، إلا أنك تجد فيها من الثغرات ما
يعجز جهد الجميع عن سدّها.

ومن هذه الأنظمة التي أسّس بنيانها
شرعنا الحكيم، منذ بزوغ فجر الإسلام
وسطوع شمسها، واعتنى بتنظيم أوامرها في

أدق تفاصيلها، أمر الاختلاط بين الجنسين، باعتباره أمراً لا ينفك احتياج الناس إليه في ديمومة حياتهم وعمارتها، حيث سمح باختلاط الجنسين، ضمن ضوابط شرعية قعدها لذلك، لعلمه بأن كلا الجنسين هما أساس المجتمع ودعامته، فأوجد لهما ضوابط في فقه التعامل والاختلاط، تحفظ عليهما كرامة الحياة ورغد العيش.

ومن هذه الضوابط؛ عدم اختلاط الرجال بالأجنبيات من النساء والخلوة بهن، خاصة في أماكن العمل، لحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، عن النبي ﷺ قال: «لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم»^(٥٧)، ولحديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «ما تركت بعدي فتنة أضرب على الرجال من النساء»^(٥٨)، وقال عليه الصلاة والسلام: «لا يخلون أحدكم بامرأة، فإن الشيطان ثالثهما»^(٥٩)، وقال عمر ابن عبدالعزيز موصياً ميمون بن مهران: «إياك أن تخلو بامرأة غير ذات محرم، وإن حدثتك نفسك أن تعلمها القرآن»^(٦٠).

لذلك؛ وحتى يكون عمل المرأة مشروعاً في مجال الإعلام المرئي، كان لا بد لها من الابتعاد عن الاختلاط بالرجال، أو

الخلوة معهم، لما فيه من خوف الوقوع في المحذور، ولدرء خطر المفسدة الناتج عنه، ولا يخفى على الجميع؛ ما يحصل في داخل الاستوديوهات، من تحضير للعمل من مكساج وتصوير ومونتاج وإخراج وتغيير للملابس وغيرها، والقاعدة الفقهية تقول: "درء المفسد مقدم على جلب المصالح"^(٦١)، فإذا خلا العمل من الاختلاط والخلوة، كأن تعمل المرأة مع مثيلات جنسها كفريق عمل واحد - وليس ذلك بالمستحيل - تحقق هذا الضابط، ولا ريب عندئذ في عملها، والله تعالى أعلم.

الضابط الرابع: عدم السفر من غير محرم. للخوف وقع في القلب تكاد الرهبة منه تقتل، فالجسد يرتعش، والوجه مصفر، واللسان أصابه البكم، والذهن شارد، والعقل تعطل عن التفكير، وجميع العمليات الحيوية في الجسم من هدم وبناء وغيرها تضطرب، حتى أنه لا يعرف للطعام مذاقاً، ولا تكتحل العين بنوم، يا الله!! كل هذا يحصل مجرد الشعور بالخوف، كيف لا؟! وربنا جلّ وعلا يقول: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤]، فهذا هو الوجه المظلم للخوف، وللناظر إلى الجوانب الأخرى له، ليجد جانباً مشرقاً

عنهما-، قال: قال النبي ﷺ: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم»، فقال رجل: يا رسول الله إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: «أخرج معها»^(٦٣)، والمحرم: هو كل ما يحرم عليها التزوج منه حرمة مؤبدة.

وبحكم عملها في هذا المجال، قد تضطر المرأة للسفر لأي سبب، كان لا بد من اصطحاب المحرم معها، حماية لها، وصوناً لعرضها، وحتى لا يحدث ما لا يحمد عقباه، فإذا تحقق هذا الشرط، عندها لا بأس في عملها بإذنه تعالى ولا ريب.

الضابط الخامس: أن تكون مشاركة المرأة في الإعلام المرئي، مشاركةً تظهر فيها المصلحة، وتدرأ فيها المفسدة، وفق تقدير أهل العلم لذلك.

لقد قامت أحكام الشريعة الإسلامية، على تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، ولا يمكن تقدير تلك المصلحة ومعرفتها؛ إلا من علماء الفقه والأصول وأهل العلم المختصين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

وحتى يكون عمل المرأة في مجال

وضاءً عند الشعور به، راحة في الجسم، وهذوء في الأعصاب، وأن القلب يفيض حباً وحناناً، وإنك لترى إشراقه الوجه تعلو مُحياه، وقد تنزل دمعاً شوق بهذا الخوف، ذلكم هو الخوف على من نحب.

فما أجل أن نخاف على أحبة هم مهوى أفئدتنا، ولو ألزمتنا أنفسنا بهذا الشعور، لمضينا في ركب السعادة الأبدية، ولتعاش الإنسان مع بني جنسه بهدوء وسكينة، وراحة وطمأنينة، ورأس ذلك كله؛ هو الخوف من الله تعالى في الدنيا، لنضمن أمنه في الآخرة، كما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ يروي عن ربه جلّ وعلا، قال: «وعزتي لا أجمع على عبيد خوفين وأمنين، إذا خافني في الدنيا أمنت يوم القيامة، وإذا أمني في الدنيا أخفته يوم القيامة»^(٦٢).

ومن خوف شرعنا الحكيم على قارورة الإسلام الغالية، ولؤلؤة محارته النفيسة، من الكسر أو الخدش، أوجد لها بيئة تسترها، ومحارة تحفظ عليها بريقها، حتى إذا ما قدر لها الخروج من مخدعها، ألزمها بمحرم يحفظها خلال حلّها وترحالها، من كل سارق ومارق.

يروي أن ابن عباس - رضي الله

الإعلام المرئي مقبولا، كان لا بد من تحقيق المصلحة المرجوة من مشاركتها لهذا العمل، ليعود بالنفع على مجتمعها وأمتها، أو تدفع بعملها هذا مفسدةً محققة، وإلا كان عملها فيه مفسدة محضة، وكما نعلم أن من القواعد المقاصدية (درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح)، فإذا تحقق ضابط المصلحة، كانت مشاركتها فاعلة مقبولة، والله تعالى أعلم.

الضابط السادس: التزام الإعلامية بضوابط التصوير.

إن عامل التصوير في مجال الإعلام المرئي، هو من العوامل الرئيسة التي لا يمكن الاستغناء عنه، لما يتطلبه الإعلام المرئي تحديداً، من نقل الحقائق وإثباتها، بواسطة عدسات التصوير، ومع الاختلاف الواقع بين الفقهاء في حكم التصوير، وفي تحديد مفهومه، كان لا بد لنا من إثبات ضرورة التصوير في عصر التقدم العلمي والتكنولوجي، لأهميته في تحقيق المصلحة.

ومن الصعوبة بمكان؛ أن أعرض أقوال أهل العلم في حكم التصوير في هذه الدراسة، خشية الإطالة، ولكن ما يترجح لديّ من أقوال أهل العلم بعد الاطلاع على ما قدّر لي دراسته، هو ما يلي:

١. اتفاق أهل العلم، على حرمة التماثيل المنحوتة ذات الأرواح، لأنها تعتبر مضاهاة خلق الله تعالى.

٢. اتفاق أهل العلم على حرمة التصوير الفوتوغرافي في ما يعين على معصية، من تصوير للنساء العاريات، لنشر الرذيلة، وتصوير أماكن البدع والكفر، بقصد التعظيم.

٣. اتفاق أهل العلم، على جواز التصوير الفوتوغرافي، لإتمام المعاملات الضرورية والأوراق الثبوتية، من هويات شخصية، وجواز سفر، وغيرها.

٤. أما حكم التصوير بكاميرا الفيديو، فحكمه كما في التصوير الفوتوغرافي، والله تعالى أعلم.

وبما أن عمل المرأة في مجال الإعلام المرئي، يتطلب وقوفها أمام العدسة، كان لا بد من مراعاة الضوابط التالية أثناء التصوير:

١. إخلاص النية لله تعالى، والبعد كل البعد عن اتباع هوى النفس من تحقيق الشهرة وغيرها.

٢. الالتزام بتقوى الله تعالى، وعدم التصوير فيما لا حاجة فيه.

٣. الالتزام بالأخلاق والآداب العامة.

٤. مراعاة الالتزام باللباس الشرعي، وأخذ الحيلة والحذر عند التصوير من أن ينكشف شيئاً منها.

٥. الابتعاد عن استخدام مستحضرات التجميل التي تعد من الزينة التي يحرم إظهارها^(٦٤).

فإن تحقق هذا الضابط وفق الشروط الآتية الذكر، كان العمل في هذا المجال مباحاً، والله تعالى أعلم.

الخاتمة:

بعد أن منّ الله تعالى علينا إتمام هذا العمل، لا بد لنا من تقديم بعض النتائج والتوصيات التي أهمها:

النتائج:

١. تكمن أهمية الإعلام المرئي، في تقديمه للعمل بالصوت والصورة، وبسرعة فائقة في نقل الأحداث، مما يجعل المشاهد في ديمومة العلم بكل ما يجري حوله من أحداث، وهذا مما يساعد على نشوء علاقة وثيقة بينهما، لذلك يجب علينا إنشاء إعلام هادف ذي رسالة واضحة قائم على قواعد سليمة، وضمن ضوابط شرعية.

٢. يعتبر الإعلام أحد أسباب القوة في العصر الحديث؛ لأن له من التأثير ما للسلح في المعركة، والواجب علينا استغلال هذا

السلح، في الدفاع عن ديننا وكرامة أمتنا.

٣. إن البيت هو المكان الملائم والملاذ الآمن للمرأة، وعملها في بيتها وخدمة زوجها وأطفالها هو سر وجودها، وما دون ذلك يعتبر أمراً ثانوياً، فلا تمسك بالفرع وتترك الأصل.

٤. مشروعية عمل المرأة في مجال الإعلام المرئي، مرتبط بالضرورة المقدرة، وتحقق الضوابط الشرعية، ومدى التزامها بهذه الضوابط.

٥. للمرأة المسلمة إسهامتها الطيبة والمباركة في عالم الإعلام المرئي، خصوصاً في مجال الدعوة والإرشاد، ولها أن تشارك بصوتها وصورتها وجهودها فيه، إذا التزمت بالضوابط الشرعية^(٦٥).

التوصيات:

١. ضرورة توحيد الجهود، لإيجاد إعلام إسلامي هادف، يقوم على توحيد الصف والكلمة، ليعمل الأمة.

٢. توفير الدعم المادي لتدريب طواقم إعلامية كفؤة، للارتقاء بمستوى الإعلام الإسلامي.

٣. التنبيه إلى مخططات أعداء الأمة، وفهم كل ما يدور حولنا، لئلا تقع في شراكهم ونحن في غفلة من أمرنا.

(٤) يعقوب عبد الوهاب البها حسين، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد - الرياض، ١٩٩٨م، ط (١)، ص ٦٦.

(٥) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ج ١، ص ١٣٧.

(٦) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، مفهوماتها، نشأتها، تطورها، تقديم الدكتور مصطفى الزرقا، دار القيم - دمشق، ١٩٩٤، ط (٣)، ص ٤٦.

(٧) محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م، ط (١)، ج ١، ص ٢٣.

(٨) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع إلكتروني، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة، ج ٢، ص ٥١٥.

(٩) معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج ٢، ص ٥١٠.

(١٠) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، (ت ٣٩٥ هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، كتاب العين، باب العين والثاء وما يثلثهما، ج ٤، ص ١٤٥.

(١١) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه عربي إنجليزي، دار الفكر المعاصر - بيروت، ٢٠٠٠م، ط (١)، ج ١، ص ٢٦.

٤. مراعاة الضوابط الشرعية في عمل المرأة، وعدم الجري وراء التيارات الجارفة، الداعية إلى إفساد المرأة، بدعوى الرقي والتحرر.

٥. إشراك المرأة في إعداد البرامج الهادفة، من كتابة وإعداد وتقديم.

٦. ترسيخ مفهوم أن الإعلام جزء من الدعوة إلى الله، والمرأة قادرة على التعامل بكفاءة في هذا المجال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش:

(١) محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، فصل الضاد المعجمة، مادة ضبط، دار صادر - بيروت، ط (٣)، ج ٧، ص ٣٤.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، رد المختار على الدر المختار، كتاب البيوع، فصل فيما يدخل في البيع وما لا يدخل، دار الفكر، بيروت، ط (٢)، ج ٤، ص ٥٤٧.

(٣) عبدالرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضاً ودراسةً وتحليلاً، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق - سوريا، ط (١)، ص ٢٦.

رسالة ماجستير - الجامعة الاردنية، ٢٠٠٨م،

ص ٢٩٩.

ص ٣٢.

(٢١) هند محمود الخولي، عمل المرأة، ضوابطه، أحكامه، ثمراته، دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، ص ١٢٤.

(٢٢) انظر ما كتب الدكتور زيد بن محمد الرماني مقال بعنوان: (عمل المرأة في الميزان)، نشر على موقع شبكة الألوكة بتاريخ ٧/٢٥/٢٠١٠م، بتصرف يسير.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) فتح الباري، حديث (٢٨٨٢)، ج (٤)، ص ٣٤.

(٢٥) مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، حديث (١٨١٢)، ج ٣، ص ١٤٤٧.

(٢٦) معنى أن تجدد نخلها، الجداد بالفتح والكسر صرام النخل وهو قطع ثمرتها.

(٢٧) صحيح الإمام مسلم، باب جواز خروج المعتدة البائن، والمتوفى عنها زوجها في النهار لحاجتها، حديث رقم (١٤٨٣)، ج ٢، ص ١١٢١.

(٢٨) صفاء محمد المبيض، دور المرأة في المجال الإعلامي المعاصر في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه المقارن، في الجامعة الإسلامية غزة، سنة ٢٠٠٩، ص ٣٥.

(٢٩) صحيح الإمام مسلم، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، حديث رقم (٢٦٧٤)، ج ٤، ص ٢٠٦٠.

(٣٠) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي

(١٢) أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ط (١)، ج ٢، ص ١٥٥٥.

(١٣) خالد بن حامد الحازمي، أصول التربية الإسلامية، دار عالم الكتب - السعودية، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ط (١)، ص ١٧٢.

(١٤) أبو القاسم الحسين ابن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق ١٤١٢هـ، ط (١)، ج ١، ص ٥٨٠.

(١٥) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه، محمد فؤاد عبد الباقي، حديث رقم (٣٤٦١)، ج ٦، ص ٤٩٨.

(١٦) فلاح كاظم الحنة، علم الاتصال بال الجماهير - الأفكار - النظريات - الأنماط، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

(١٧) يوسف محيي الدين أبو هلاله، الإعلام، نشأته، أساليبه، وسائله، ما يؤثر فيه، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦م، ص ٦.

(١٨) معجم مقاييس اللغة، باب الرء والهزمة، ج ٢، ص ٢٧٤.

(١٩) معجم اللغة العربية المعاصرة، ج ٢، ص ٨٤٠.

(٢٠) بوسف علي سالم أبو قرن، الإعلام المرئي، أحكامه، وضوابطه في الفقه الإسلامي،

دُونِهِمْ أَمَرَاتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدَرَ الزَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ»
[القصص: ٢٣٠].

(٣٦) إشارة إلى الحديث المتفق عليه: عَنْ أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: تزوجني الزبير، وما له في الأرض من مال ولا مملوك، ولا شيء غير ناضح وغير فرسه، فكنت أعلف فرسه وأستقي الماء، وأخرز غربه وأعجن، ولم أكن أحسن أخبز، وكان يخبز جارات لي من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعها رسول الله ﷺ على رأسي، وهي مني على ثلثي فرسخ، فجئت يوما والنوى على رأسي،... الخ، رواه البخاري في كتاب النكاح، باب الغيرة، حديث رقم (٥٢٢٤)، ج ٧، ص ٣٥، ومسلم في كتاب الآداب، جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطريق، حديث رقم (٢١٨٢)، ج ٤، ص ١٧١٦.

(٣٧) الإعلام المرئي، مرجع سابق، ص (٧٧)، بتصرف يسير.

(٣٨) تحقيق صحفي بعنوان: (المرأة الإعلامية بين المشاركة والمناصفة) شبكة الألوكة، تاريخ الإضافة ١٢/١١/٢٠١٠م.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) من مقال المرأة ودورها التنموي في المجال الإعلامي، وفاء عبدالله عبدالعزيز الزعاقى/ موقع جامعة الملك سعود.

<http://faculty.ksu.edu.sa/14652/DocLib1>

عن المنكر واجبان، حديث رقم (٤٩)، ج ١، ص ٦٩.

(٣١) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، حديث (٣٦٦٠)، ج ٣، ص ٣٢٢.

(٣٢) أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن فجاتي بن آدم الأشتودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، حديث (٦٢٤٢)، ج ١٣، ص ٥٢٤. أحمد بن الحسين بن علي الحنسروجدي الخراساني أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ٢٠١٣م، ط (١)، حديث ٨٣٦٩، ج ١١، ص ١٧٧.

(٣٣) الدكتورة سهيلة زين العابدين حماد (١٩٥٨)، كاتبة سعودية، ولدت بالمدينة المنورة ونشأت في بيت علم ودين وفقه، وقد تلقت علومها الأولية على يد والدها وهو الشيخ زين العابدين حماد أحد علماء المدينة المنورة وإمام وخطيب المسجد النبوي الشريف، وكانت تقرأ لكبار الأدباء والمفكرين، وهي نموذجاً رفيعاً للمرأة العربية المسلمة.

(٣٤) خالد بن عبد الرحمن الشايع، عمل المرأة في وسائل الإعلام، دار عالم الكتب - السعودية، ص ٦١.

(٣٥) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْكُونُونَ وَوَجَدَ مِنْ

الطاعات، وبيان إطلاق لفظ الكفر على غير الكفر بالله، ككفر النعمة والحقوق، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، حديث رقم (٧٩)، ج ١، ص ٨٦.

(٥٠) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ط (١)، ج ٢٠، ص ٢٥٧.

(٥١) محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، ١٩٩٨م، ط (١)، ج ١١، ص ٢٠٥.

(٥٢) رواه البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم (٣٥٦٠)، ج ٤، ص ١٨٩.

(٥٣) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ط (١)، حديث رقم (٥٨٦٦)، ج ١٠، ص ١٠٧، والحديث صحيح.

(٥٤) للمزيد حول الموضوع، ينصح بالرجوع إلى بحث بعنوان (درء المشقة في الشريعة الإسلامية) للدكتور عبدالرحيم البشير القرشي.

(٥٥) شهاب الدين محمد بن أحمد بن منصور الأبشيهي أبو الفتح (ت ٨٥٢هـ) المستطرف في كل فن مستظرف، عالم الكتب - بيروت، ١٤١٩هـ، ط ١، الفصل الثالث، ص ٢١٩.

(٤٢) منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن ابن إدريس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، كشف القناع على متن الإقناع، دار الكتب العلمية، كتاب النفقات، ج ٥، ص ٤٦٢.

(٤٣) سنن أبو داود، كتاب اللباس، باب فيما تبدي المرأة من زينتها، حديث (٤١٠٤)، ج ٤، ص ٦٢، قال الألباني: (صحيح).

(٤٤) مهدية شحادة الزميلي، لباس المرأة وزينتها في الفقه الإسلامي، دار الفرقان - عمان، ص ١٠٠، بتصرف يسير.

(٤٥) انظر تفصيل ذلك في كتب الفقه، مثل كتاب: رد المختار على الدر المختار، ابن عابدين الحنفي، وحاشية الباجوري، وغيرهما من كتب الفقه.

(٤٦) انظر عمل المرأة وضوابطه وأحكامه، ص ١٢٧.

(٤٧) علي القاضي، وظيفة المرأة في المجتمع الإنساني، مؤسسة الشرق للعلاقات العامة للنشر والترجمة، ١٩٨٤، ط (١)، ص ١٤٢.

(٤٨) متفق عليه، أخرجه البخاري، في كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، وقوله: عبدي أو أمتي، حديث رقم (٢٥٥٤)، ج ٣، ص ١٥٠، ومسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرجعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم (١٨٢٩)، ج ٣، ص ١٤٥٩.

(٤٩) متفق عليه، أخرجه البخاري، في كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، حديث رقم (٣٠٤)، ج ١، ص ٦٨، ومسلم، في كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص

الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء وبيان الفتنة بالنساء، حديث رقم (٢٧٤٠)، ج ٤، ص ٢٠٩٧.

(٦٠) رواه الإمام أحمد في مسنده، في مسند عمر بن الخطاب، حديث رقم (١١٤)، ج ١، ص ٢٦٩، إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير علي بن إسحاق - وهو المروزي - فقد روى له الترمذي، وهو ثقة، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، قال الترمذي: حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(٦١) أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصفهاني (ت ٥٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة - مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ج ٥، ص ٢٧٢.

(٦٢) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٥٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٩٩٧، ط (١)، ج ٣، ص ٤٦٥.

(٦٣) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان الدارمي، (ت ٣٥٤هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين الفارس، حقق أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ط (١)، حديث (٦٤٠)، ج ٢، ص ٤٠٦.

(٦٤) متفق عليه، أخرجه البخاري، في كتاب الحج، باب حج النساء، حديث رقم (١٨٦٢)،

(٥٦) ألكسيس كاريل (Alexis Carrel): ولد كاريل في مدينة ليون الفرنسية، في ٢٨ يونيو ١٨٧٣م وتوفي في ٥ نوفمبر ١٩٤٤م في باريس، كان طبيباً جراحاً، حصل على جائزة نوبل في الطب عام ١٩١٢، مارس الطب في فرنسا وفي الولايات المتحدة في جامعة شيكاغو وفي معهد روكفلر للأبحاث الطبية (الذي عرف لاحقاً بجامعة روكفلر) في مدينة نيويورك، طور كاريل أساليب جديدة لخيطة الأوعية الدموية، وكان رائداً في نقل وزراعة الأعضاء الحية وفي جراحة الصدر، من أشهر كتبه (الإنسان ذلك المجهول) الذي استقبل بحماسة عظيمة عندما نشر لأول مرة ولذلك أعيد طبعه عدة مرات لأنه يشتمل على كثير من تجارب مؤلفه عن الإنسان والحياة من وجهة النظر العلمية البحتة.

(٥٧) ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، L'Homme, cet inconnu، ترجمة عادل شفيق، فرنسا ١٩٣٩، ص ٧٨.

(٥٨) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم، والدخول على المغيبة، حديث رقم (٥٢٣٣)، ج ٧، ص ٣٧، ومسلم في صحيحة، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث رقم (١٣٤١)، ج ٢، ص ٩٧٨.

(٥٩) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، حديث رقم (٥٠٩٦)، ج ٧، ص ٨، ومسلم في صحيحة، كتاب الرقاق، باب أكثر أهل

ج ٣، ص ١٩، ومسلم، في كتاب الحج، باب
سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث
رقم (١٣٤١)، ج ٢، ص ٩٧٨.
(٦٥) دور المرأة في المجال الإعلامي المعاصر في
الفقه الإسلامي، ص ٧٢.

التكييف القانوني لعقد استشارة المحامي في القانون الأردني

دراسة تحليلية تطبيقية

د. خالد رضوان أحمد السمامعة*

تاريخ قبول البحث: ٢٤/٦/٢٠١٥م

تاريخ وصول البحث: ١٩/٦/٢٠١٤م

ملخص

تناولنا في هذه الدراسة التكييف القانوني لعقد استشارة المحامي كعمل من أعمال مهنة المحاماة وطبيعة العلاقة القانونية بين طالب الاستشارة وبين المحامي كمستشار، كما تناولنا الأحكام واجبة التطبيق عليه من خلال استعراض الأحكام العامة لعقود البيع، والعمل، والمقاول، والوكالة، ومن ثم بيان مدى انطباق أحكام هذه العقود على عقد استشارة المحامي.

وتبحث الدراسة أيضاً في تكييف استشارة المحامي عندما يكون بين المحامي والعميل طالب الاستشارة عقد سابق عليها، كالحالة التي يكون بها المحامي وكبلاً قانونياً ويكون تقديم الاستشارة التزاماً متفرعاً عن هذه الوكالة. كما تبحث الدراسة في الحالة التي يكون بها عقد استشارة المحامي عقداً غير مسمى. وتبحث أخيراً، الحالة التي لا يكون فيها بين المحامي والعميل عقد سابق على الاستشارة، وتكون الاستشارة هي الغاية الرئيسة من العقد.

Abstract

This research attempts to demonstrate the legal description of a lawyer's consultation contract as a task falling within the scope of the advocacy profession in order to determine the nature of the legal relationship held between the applicant and the lawyer.

The study deals with the general provisions of the sales contract, the employment contract, the contracting contract, and the power of attorney after examining the compatibility of these contracts' provisions with the lawyer's consultation. In addition, the study deals with the description of

* محاضر غير متفرغ، كلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

the lawyer's consultation when the lawyer is an attorney of law while providing a consultation as a result of an attorney's jurisdiction.

Furthermore, this study examines the case in which the lawyer's consultation contract is an untitled contract as well as the case in which the lawyer and the client have no contract preceding the consultation as the consultation is the main objective of the contract.

مقدمة:

بالقانون- استيعابها أو حتى استخلاص مضمون الحكم القانوني منها، مما يؤدي إلى هدر الحقوق. وكم من الناس ضاعت حقوقهم بسبب خطأ واحد كان يمكن تداركه وهو استشارة المحامي قبل القيام بأي عمل مهما كان نوعه. فالقوانين تنظم كافة المجالات وما من مجال إلا ويحكمه قانون أو أكثر. فعلى سبيل المثال الموظف في الدولة يحكمه نظام الخدمة المدنية وقانون العقوبات إن حدث وارتكب أي من الجرائم المعاقب عليها، كما يحكمه أيضاً مجموعة من القرارات والتعليمات التي لا يعرف منها أي موظف عام- ومهما طالت سنوات خبرته- إلا القليل. كذلك المهندس فهو محكوم بقانون نقابة المهندسين والقانون المدني فيما يتعلق بمسؤوليته المدنية عند التقصير في واجبه المهني. وغيرها من الأمثلة التي لا يتسع المقام

لما كان الإنسان لا يستطيع أن يُحيط علماً بكل المعارف والعلوم، فإنه يصبح بحاجة ماسة لمن يرشده إلى هذه المعارف، فالشخص غير المتخصص يطلب الرأي والاستشارة من غيره المتخصص. وتتميز الاستشارة القانونية باتساع نطاقها إذ لم يعد طلب الاستشارة قاصراً على رعايا الدولة، فهي مكاتب المحاماة العالمية تؤدي خدمات قانونية استشارية على مستوى دولي لأفراد وشركات من دول مختلفة.

ونظراً للتطور السريع واختلاف مجالات العلم القانوني فقد بات من الصعب على الفرد غير القانوني أن يتخذ قراراً في أمر معين دون استشارة أصحاب الخبرة القانونية. فقد كثرت القوانين وتشعبت لدرجة أنه يصعب على الفرد العادي- الذي يفترض فيه العلم

لذكرها. فكل الأخطاء القانونية التي ارتكبها الناس بقصد أو دون قصد كان من الممكن تداركها بخطوة بسيطة جداً هي استشارة المحامي. وقديماً قيل بأن درهم وقاية خير من قنطار علاج.

ويهدف العميل^(١) ابتداءً من مراجعة مكتب المحامي للحصول على النصح والإرشاد في موضوع معين، ولكن الأمر قد يصل فيما بعد إلى مرحلة إقامة الدعوى. وتتمثل الفوائد العملية للاستشارة، إما في تجنب مواجهة دعوى قضائية، أو في ضرورة هذه المواجهة بقصد تأمين الحماية القانونية للشخص طالب هذه الاستشارة. والحقيقة أن الاستشارة القانونية بوصفها عملاً من أعمال مهنة المحاماة، ورغم أهميتها الكبيرة، إلا أنها لا تأخذ مكانها المناسب في ممارسة هذه المهنة، وربما أن السبب في ذلك يعود إلى قلة المعرفة والثقافة القانونية لدى الناس، حيث لا يذهبون لطلب رأي المحامين ابتداءً وإنما يطلبون الرأي بعد مواجهة المشكلة.

ورغم هذه الأهمية لطلب الاستشارة القانونية فقد نظم قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني^(٢) الاستشارة القانونية في فقرة واحدة من فقرات المادة السادسة، وقد جاءت خلواً من بيان طبيعة طلب الاستشارة

وتنظيم أحكامها، مما يوجب الرجوع للقواعد العامة في القانون المدني لتحديد طبيعة ومسؤولية المحامي المدنية عن الاستشارة القانونية التي تقدم بها لموكله أو للعميل، وذلك عبر بيان التكييف القانوني لها.

وعليه يتحدد موضوع هذا البحث في محاولة تحديد التكييف القانوني لعقد الاستشارة القانونية. هل يعد عقداً مسمى أم غير مسمى؟ حيث يثور التساؤل عن إمكانية نسبة عقد الاستشارة القانونية إلى أحد العقود الشائعة، البيع، الوكالة، العمل، أو المقالة. كما يثور التساؤل أيضاً عن التكييف الصحيح للعقد في الحالة التي يدخل بها الشخص إلى مكتب محامي-لا على سبيل التعيين- من أجل استشارته فقط، وعن التكييف في الحالة التي يرتبط بها هذا الشخص طالب الاستشارة مع المحامي بعقد سابق على الاستشارة مضمونه الترافع أمام المحكمة بخصوص قضية أو قضايا معينة. ويثور التساؤل أيضاً عن تكييف العقد حينما يتعاقد الشخص مع محام فقط من أجل تقديم الاستشارات وليس بقصد الترافع في قضايا أمام المحكمة. وأخيراً هل يختلف التكييف القانوني للعقد إذا كان المحامي يعمل لدى شركة أو مؤسسة، ويكون خاضعاً لإشرافها

وإدارتها التنظيمية ولساعات عمل محددة؟

عمل المحامي المهني.

إن هذه التساؤلات التي يطرحها موضوع هذه الدراسة تمثل إشكالياتها التي سنحاول الإجابة عليها من خلال هذا البحث.

حدود الدراسة:

لما كانت الاستشارة القانونية أحد أوجه عمل مهنة المحاماة فقد تُقدم من محام بناء على عقدٍ سابق، وقد تقدم دون وجود عقد، ويمكن أن تقدم الاستشارات القانونية من المحامي الأستاذ للمتدربين^(٤). وما يهمنا في هذه الدراسة هو تسليط الضوء على التكييف القانوني للاستشارة الصادرة عن المحامي المزاوِل باعتبارها عملاً من أعمال المحاماة تدخل في باب تقديم المساعدة القضائية على ما جاء في المادة السادسة من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني. وسنبحث في التكييف القانوني للاستشارة من خلال دراسة عقود (البيع، الوكالة، العمل، والمقاوله) في محاولة لتحري أوجه التشابه بين هذه العقود وبين طلب الاستشارة، علّنا نصل لتطبيق أحكام أي منها عليه.

منهجية الدراسة:

سوف نعتمد في هذه الدراسة المنهج التحليلي من خلال تحليل النص القانوني الناظم للاستشارة والنصوص الأخرى المتعلقة بالعقود ذات العلاقة مسترشدين بأحكام القضاء وعلى وجه الخصوص أحكام محكمة التمييز الأردنية رغم قلّتها.

أهمية الدراسة:

رغم الأهمية الكبيرة للاستشارة القانونية إلا أنها لم تأخذ العناية الكافية والمناسبة، فعلاوةً على عدم وجود تشريع ينظم هذه المسألة على نحو شامل^(٣) تبين لنا قلة الدراسات المتخصصة التي تتناول هذا الموضوع، ناهيك عن أن تقديم الاستشارة كشطاً مهني للمحامي أصبح يتخذ جانباً مهماً من أعمال المحاماة، إذ لم يعد عمل المحامي يقتصر على التوكل عن الغير للإدعاء بالحقوق والدفاع عنها، ولا على تنظيم العقود والقيام بالإجراءات التي يستلزمها ذلك، الأمر الذي حدا بنا للكتابة في هذا الموضوع في محاولة منا لإلقاء الضوء على التكييف القانوني لطلب الاستشارة التي يقدمها المحامي لغيره وصولاً إلى بيان طبيعته القانونية والنظام القانوني الذي يخضع له، من أجل حل الإشكالات القانونية التي قد تترتب على تقديم هذه الاستشارة، باعتبارها تطبيقاً لإحدى صور

خطة الدراسة:

سوف نتناول التكييف القانوني لعقد استشارة المحامي في القانون الأردني من خلال تقسيم الدراسة إلى مبحثين: المبحث الأول: ماهية عقد الاستشارة القانونية. المبحث الثاني: الطبيعة القانونية لعقد الاستشارة.

المبحث الأول: ماهية عقد الاستشارة القانونية.

إن بيان ماهية الاستشارة القانونية للمحامي، يتطلب منا تعريفها وبيان أهميتها، ويتطلب أيضاً تمييزها عن العقود المشابهة، لذلك سوف نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في الأول منهما تعريف الاستشارة القانونية وأهميتها، ونتناول في الثاني تمييز عقد الاستشارة القانونية للمحامي عن العقود المشابهة.

المطلب الأول: تعريف الاستشارة القانونية وأهميتها.

إن تعريف الاستشارة القانونية وبيان أهميتها يقتضي متاً بدايةً التعرض لتعريفها لغةً واصطلاحاً، ومن ثم نعرض للتمييز بين الالتزام بتقديم الاستشارة وبين واجب المشورة، وأخيراً نبين ضوابط هذه الاستشارة ومن هو الشخص المؤهل لتقديمها. من هنا سنقسم هذا المطلب إلى فرعين، نتناول في

الأول منه تعريف الاستشارة القانونية وضوابطها وممن تقدم، وفي الثاني نتناول أهمية الاستشارة القانونية.

الفرع الأول: تعريف الاستشارة القانونية وضوابطها.

الاستشارة لغة^(٥): الرأي الذي يبديه أحد الخبراء إما كتابةً أو شفاهةً. والاستشارة أو المشورة مأخوذتان من الأصل الرباعي شاور، ففي اللغة أشار عليه أمره ونصحه ودلّه على وجه الصواب. وشاوره في الأمر طلب منه المشورة والرأي، واستشار تبيّن واستنار، فالاستشارة أو المشورة فيهما معنى النصيح وإبداء الرأي. أما عن تعريف الاستشارة اصطلاحاً- وفي ضوء عدم تعريفها تشريعاً باعتبار أن التعريف ليس من مهام المشرّع- فقد عرفها رأي^(٦) بأنها اتفاق بين شخصين، أحدهما مهني- يقال له الاستشاري- متخصص في فرع من فروع المعرفة الفنية، يلتزم بمقتضاه بمواجهة الطرف الآخر- يقال له العميل- ومقابل أجر، أن يقدم، على وجه الاستقلال، استشارة ودراسة، هي أداء من طبيعة ذهنية، من شأنها أن تؤثر بطريقة فعالة في توجيه قرارات العميل. في حين ذهب رأي آخر^(٧) إلى أنها عملية تتمثل بالنسبة للمستشار في تقديم

مستقبلاً، بخصوص أمور معينة قد تكون مالية، اقتصادية، شرعية، عمالية. حيث يدلي المحامي برأيه القانوني في ذلك ويبين له الوجه القانوني والاحتمالات الناجمة عن اتباع الرأي من نتائج نافعة أو خطيرة، ويرسم له السلوك الأنجع الواجب اتباعه للمحافظة على حقوقه وصيانتها.

أما عقد تقديم الاستشارة فيعرف بأنه اتفاق بين شخصين يتضمن تعهد المحامي المستشار بإعطاء الغير استشارات وفتاوى قانونية لقاء أجر معين^(١٠). ويتضح من هذا التعريف أن أحد طرفي هذا العقد مهني (المحامي) ويلتزم بمقتضاه بمواجهة الطرف طالب الاستشارة ومقابل أجر أن يقدم وعلى وجه الاستقلال استشارة قانونية قوامها أداء ذو طبيعة ذهنية.

وهذا العقد كسائر العقود يشترط فيه أهلية التعاقد، وهو عقد رضائي، إلا أنه يتميز أيضاً بثلاث خصائص^(١١): فهو عقد مهني، لأنه يبرم مع مهني متخصص (المحامي المستشار) يمارس مهنته على وجه الاستقلال. وهذا الاستقلال كعنصر من عناصر عقد الاستشارة، ليس مقررراً للمحامي فحسب بل يتقرر كذلك للعميل (الموكل)، من حيث حريته في اختيار المحامي المستشار ابتداءً،

الرأي وأحياناً النصيحة حول مسألة معروضة عليه، وهذا الرأي يقدم لطالب الاستشارة العناصر كافة لاتخاذ قرار عند الاقتضاء.

ووفقاً لهذا الرأي، فالاستشارة القانونية هي رأي قانوني مقدم من خبير قانوني (المستشار) بعد اطلاعه على الوقائع أو علمه بالوقائع المتعلقة بالمسألة المطروحة، وما يقتضيه ذلك من بيان النصوص القانونية المنطبقة وتفسيرها وموقف الاجتهاد بشأنها.

وذهب رأي ثالث^(٨) إلى أن الرأي القانوني، والمشورة القانونية، والاستشارة القانونية، هي ثلاث تسميات مترادفة، تدل على معنى واحد، هو بيان حكم القانون في مسألة ما، أو بمعنى أدق بيان حكم القانون في شأن محدد بناءً على طلب أو سؤال آخذاً في الاعتبار وقائع محددة. بالتالي فالمقصود بها هو بيان حكم القانون، لا تقديم النصح للإفلات من حكم القانون.

وحيث إن محل الاستشارة القانونية هو النصوص القانونية وإعمال الفكر فيها، فإننا نؤيد من يرى^(٩) بأنها تلك التي تدور حول طلب شخص من المحامي بوصفه رجل قانون متخصص في مجال الرأي القانوني، رأيه في مسألة تعترضه أو مشكلة قائمة، أو في عمل أو تصرف ينوي اتخاذه

هو محل العقد الرئيسي، فمحلله أي أداء قانوني آخر غير تقديم الاستشارة. أما الالتزام بتقديم الاستشارة فيتوافر باعتبار أن مصدره عقد الاستشارة، ويكون هذا الالتزام محدداً بدقة من حيث نطاق الالتزام. فالالتزام بتقديم الاستشارة يجد مصدره في عقد يضع حدوده بدقة ويكون محل أداء المدين الرئيسي في هذا العقد هو تقديم الاستشارة^(١٦).

والاستشارة التي يدلي بها المحامي قد تكون شفوية وقد تكون خطية: الأولى تكون لبيان الرأي القانوني في المسألة المطروحة أمام المحامي. أما الثانية وهي الاستشارة الخطية فتتقسم إلى نوعين: الاستشارة العامة وهي التي تعالج الموضوع من مختلف أوجهه دون أن تكون موجهة لدعم موقف طالب الاستشارة أو للدفاع عن مصالحه، أي تكون قاصرة على إعطاء الرأي القانوني فحسب^(١٧) والاستشارة المتخصصة وهي المعطاة لأحد أطراف القضية بهدف تأييد موقفه في الدعوى المنظورة أي أنها لا تكون حيادية، وإنما لتوجيه طالب الاستشارة لاتخاذ موقف معين^(١٨).

وهناك ضوابط لا بد من توافرها في الاستشارة القانونية، لعل من أبرزها:

وحريته باتباع الاستشارة أو عدم اتباعها. ويتمتع كلا طرفي هذا العقد بالحرية موضوعاً في ثلاث جوانب: فكلأهما يملك التعاقد من عدمه، ويملك أيضاً الحرية في اختيار من يتعاقد معه، وأخيراً الحرية في تحديد مضمون ومحتوى العقد. وشكلاً: في مبدأ الرضائية، باعتبار أن عقد الاستشارة هو عقد رضائي لا يتطلب لانعقاده إفراغ اتفاق طرفيه في شكل معين. وهو عقد معاوضة ملزم للجانبين^(١٩).

في نطاق التزامات متقابلة على عاتق كلا الطرفين. وأخيراً فعقد الاستشارة من عقود الاعتبار الشخصي باعتباره يقوم على الثقة والأمانة بين طرفيه^(٢٠).

وما تقدم يتبين لنا الفارق بين الالتزام بتقديم الاستشارة وبين واجب المشورة. فواجب المشورة يعد التزاماً تابعاً لالتزام أصلي، في حين أن الالتزام بتقديم الاستشارة يعد التزاماً أصلياً^(٢١). ففي الحالة الأولى يكون واجب المشورة التزاماً تابعاً يفرضه القضاء في كثير من العقود، وبصفة خاصة في العقود التي تبرم بين المهنيين والمستهلكين من أجل إيجاد توازن في العلاقة التعاقدية، وتطبيقاً لمقتضيات حسن النية الواجب توافرها في تنفيذ العقود^(٢٢)، بالتالي فهذا الالتزام التابع ليس

منها^(٢٠)، وإن كانت المسألة تحتل أكثر من رأي كان على المستشار أن يعرض لمختلف الفروض ولحكمها القانوني، ويبين الحكم الذي يرجحه مع أسانيده القانونية.

٢. صياغة رأي المستشار بعبارات علمية لا أدبية وأسلوب سهل بسيط خالٍ من الاستعارة والتشبيه، وبصورة موجزة ومركزة على الحالة موضوع البحث، ويفضل تضمين الاستشارة بعض العلل والأسباب التي توضحها، لأن ذلك يؤدي إلى احترامها من الخصوم وأخيراً، وعن الشروط الواجبة فيمن يقدم الاستشارة، ولما كان المستشار هو الخبير القانوني^(٢١) الذي يقدم هذه الاستشارة للعمل أو الموكل من أجل أن يدعم موقفه من الناحية القانونية برأي غير ملزم^(٢٢)، فلا بد أن يكون هذا المستشار محامياً أستاذاً^(٢٣) مزاولاً^(٢٤)، مستوفٍ للشروط القانونية^(٢٥).

بالتالي لا يجوز للمحامي الممنوع مؤقتاً من مزاوله المهنة، فتح مكتبه خلال فترة المنع ولا مباشرة أي عمل من أعمال المحاماة، بما في ذلك تقديم الاستشارة^(٢٦) كما يجب أن يكون المحامي مؤهلاً علمياً في البحث والتقصي في خفايا أمور ذات طبيعة قانونية، لينتهي إلى رأي غير ملزم يتفق والأصول العلمية والأعراف المهنية للمحاماة^(٢٧).

١. بيان مضمون الاستشارة القانونية وعناصرها، أي أن يبين بدقة نطاق الاستشارة والأمور التي تثيرها، فيبدأ بفحص الطلب لتحديد العناصر الواقعية التي يرتب عليها القانون نتائج محددة، كما أنه قد يطلب من طالب الاستشارة إيضاحات عديدة من شأنها أن تساعد في الكشف عن الرأي القانوني السليم. وبعد ضبط نطاق الوقائع يستخلص المستشار النقاط التي تستحق المعالجة ويبين النتائج القانونية المترتبة عليها أو المتفرعة عنها إن وجدت، أي عليه تحديد المسائل القانونية التي يطلب بيان رأي القانون فيها. وهو في ذلك يتقيد بمصادر القاعدة القانونية التي يحددها المشرع في الفرع الذي يبحث عن حكم المسألة في ظله^(١٩).

ويجب أن تكون الاستشارة موافقة للقانون، فإذا كان النص القانوني غامضاً قام المستشار بتفسيره بما يفسره به الفقه والاجتهاد ولا بد من الإشارة إلى ذلك في متن الاستشارة. وإن كانت القاعدة القانونية المنطبقة على المسألة موضوع الاستشارة محل خلاف في الفقه والقضاء، فإنه يجب على المستشار أن يبين ذلك ويحدد التفسيرات والاجتهادات المختلفة مبيناً الرأي الراجح

تكون واجباً يقع على عاتق المحامي بمواجهة موكله أو الغير، فتغدو بذلك حقاً والتزاماً في وقت واحد.

وقد تناول المشرع الأردني وغالبية التشريعات العربية^(٣٠) حق المحامي في إعطاء الاستشارة القانونية، فعلى ضوء التشريعات الخاصة بمهنة المحاماة - ومنها قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني - تُعد الاستشارة عملاً من أعمال المحاماة، فهي حق يمارسه المحامي لقاء بدل أتعاب، والتزام يكلف به عندما يكون وكيلًا ويطلب موكله منه استشارة قانونية. ومهما يكن من أمر فإن المحامي يلتزم بنصح وإرشاد موكله إلى أفضل الوسائل القانونية التي تحفظ حقوق موكله وسواء أكان طالب الاستشارة شخصاً طبيعياً أو شخصاً اعتبارياً، محلياً أو دولياً^(٣١).

وحيث إن الاستشارة القانونية تمثل الرأي الذي يقدمه المحامي كمهني محترف إلى من يطلبها، من هنا تتضح الأهمية البالغة لها بالنسبة للرأي المستند إليها. وعليه فلا بد من نشر ثقافة الاستشارة بين أفراد المجتمع لتمكينهم من معرفة حقوقهم وواجباتهم قبل اللجوء إلى المحاكم. فضلاً عما في ذلك من رفع لدرجة الوعي القانوني لدى المجتمع. فلاستشارة القانونية تعد عاملاً أساسياً في

هذا المحامي، ومتى توافرت به هذه الصفات، يدخل ضمن مهامه تقديم الاستشارة القانونية ومساعدة كل من يطلب منه هذه الاستشارة، سواء كان موكله أم من الغير. وفي الحالة الأخيرة يقصد بالغير: كل شخص يدخل مكتب المحامي طالباً استشارته في أمر ما. في حين يكون طالب الاستشارة في الحالة الأولى هو الموكل، وسواء كانت الاستشارة المطلوبة تتعلق بالدعوى التي يقوم المحامي بالمرافعة فيها أمام القضاء أم كانت تتعلق بمسألة أخرى، وفي هذه الحالة ينبغي مراعاة أننا نكون أمام عقد وكالة يتمتع على المحامي بموجبه إبداء أية مساعدة - ولو من قبيل الاستشارة القانونية - لخصم موكله سواء في النزاع موضوع الدعوى أو في نزاع آخر مرتبط به^(٣٨).

الفرع الثاني: أهمية الاستشارة القانونية

يعد طلب الاستشارة القانونية من المحامي الوكيل، بداية الحل بالنسبة للموكل، وقد تفضي هذه الاستشارة إلى مواجهة الدعوى القضائية حفاظاً على الحق المطلوب المشورة فيه. وتتميز الاستشارة القانونية للمحامي في أنها حق يمارسه بموجب القانون ولقاء بدل أتعاب يتقاضاه عنها^(٣٩)، وقد

يُعرف عقد البيع قانوناً بأنه "تمليك مال أو حق مالي لقاء عوض"^(٣٢). والحق المالي بأنواعه - سواء كان حقاً عينياً أم شخصياً أم كان من الحقوق الذهنية - يصح أن يكون محلاً لعقد البيع^(٣٣).

ويذهب بعض الباحثين^(٣٤) إلى أن المعلومات تصلح محلاً لعقد البيع، وذلك لأن المقصود بنقل المعلومات هو أن يتنازل عنها البائع بصورة نهائية بحيث تصبح ملكاً للمشتري، وتؤول إليه بما يخوله الحق بالتصرف بها بجميع التصرفات، بحيث إن مفهوم عقد البيع لم يعد ضيقاً وأنه لا يرد إلا على الأشياء المادية، بل تصلح الأشياء غير المادية (المعنوية) أن تكون محلاً له، ومنها "المعلومات". بالتالي فإن عقد بيع المعلومات يختلف عن عقود البيع التقليدية، إذ يتم به تبادل أشياء غير مادية، مقابل مبلغ من النقود. ومن ناحية أخرى، فإن البيع في هذا الفرض، لا يعني نقل الملكية بالمعنى التقليدي لنقل ملكية الأشياء المادية، وإنما هو بيع لمعلومات أي لأشياء معنوية^(٣٥).

وتجدر الإشارة إلى أنه وعلى الرغم من أن محل عقد بيع المعلومات هو إنتاج ذهني، وهي أموال معنوية تعد نتاجاً لمجهود عقلي، إلا أنها قيمة تقوّم بالمال، وهذا ما

تنوير طريق الأفراد وتمكينهم من الإلمام بجوانب الرأي القانوني. ومن جهة أخرى فإن الاستشارة القانونية تعتبر مؤشراً أولياً لما سيكون عليه الحكم في الدعوى فيما إذا اختار الفرد اللجوء إلى المحاكم، فإذا لم تكن في صالحه، فقد يمتنع عن رفع الدعوى ويلجأ لحل النزاع بطريق آخر، وهذا بالطبع يقلل من تراكم القضايا في المحاكم.

المطلب الثاني: تمييز عقد الاستشارة القانونية للمحامي عن العقود المشابهة.

إن التمييز بين عقد الاستشارة - الذي يكون محل أداء المدين الرئيسي والأصلي فيه هو تقديم الاستشارة - من جهة وعقدي البيع والعمل من جهة أخرى، يقتضي منا دراسة عقد بيع المعلومات لبيان فيما إذا كانت أحكامه تشمل عقد تقديم الاستشارة من عدمه، ومن ثم نتعرض لتمييز عقد الاستشارة عن عقد العمل. من هنا سنقسم هذا المطلب إلى فرعين، نتناول في الأول منه عقد بيع المعلومات ومدى انطباق أحكامه على عقد تقديم الاستشارة، ونعرض في الثاني لعقد العمل ومدى انطباق أحكامه على عقد الاستشارة.

الفرع الأول: عقد بيع المعلومات ومدى انطباق أحكامه على عقد تقديم الاستشارة؟

يمكن تقبله بصدد الاستشارة شأنها في ذلك شأن الأشياء المعنوية الأخرى، التي استقر الفقه بشأنها على أنها من قبيل الأموال^(٣٦).

وينضج من الرأي المتقدم، أن قياس طلب الاستشارة على عقد البيع يستند إلى القول: أن المعلومات أو (المعرفة القانونية) التي يضمنها المحامي استشارته، لها قيمة اقتصادية قابلة للاستحواذ وهي تعد منتجاً من هذه الناحية، إذ إن هناك علاقة قانونية بينها وبين من توصل إليها، علاقة يمكن وصفها بعلاقة المالك بالشئ الذي يملكه. هذا ولما كانت الأموال المعنوية لها قيمة مالية، فإنها يمكن أن تصبح محلاً لحق الملكية، لا سيما أنه لا يمكن القول بوجود ملكية ما لم تكن هناك قيمة للمال محل هذه الملكية، مما يترتب عليه جواز التنازل عن هذه القيمة مقابل ثمن^(٣٧). ويعد عقد البيع أكثر أنواع العقود ملاءمة لهذا التنازل. فالبيع هنا لا يعني نقل الملكية بالمعنى التقليدي لنقل ملكية الأشياء المادية وإنما نكون إزاء نقل ملكية معلومات أي أشياء معنوية^(٣٨).

هذا التكييف - وفقاً لأصحاب هذا الرأي - يتفق وقصد المتعاقدين، طالما أن هذا العقد لا يتضمن أية مخالفة لأحكام عقد البيع التقليدي، ذلك أن المراد ببيع

الاستشارة - ما دامت هي إحدى صور المعلومات - هو تنازل المحامي عنها بشكل نهائي لتصبح من حق العميل، وهذا التنازل يكون بمقابل هو الأتعاب. فاستغلال النشاط الذهني للإنسان بهدف الحصول على مقابل مالي أصبح الآن سمة من سمات العصر الحديث، لذا فإن عقد الاستشارة يعد عقد بيع، وهذا التكييف هو الأقرب إلى المنطق القانوني السليم^(٣٩)، باعتبار أن حق المحامي على المعلومات محل الاستشارة هو حق المؤلف على مصنفه، إذ يعطيه صلاحية نقلها للغير، وبهذه الصورة فإن حق المحامي هو حق ملكية قابل للانتقال للغير^(٤٠).

ولكن هذا التكييف لم يلقَ قبولاً من بعض الفقه^(٤١)، حيث ذهب هذا الاتجاه - وبحق - إلى أنه لا يمكن تطبيق أحكام عقد البيع على عقد الاستشارة - كعقد محله معلومات - بسبب إختلاف التكوين القانوني لكل عقد، ولأن عقد الاستشارة يقوم على عناصر لا وجود لها في عقد البيع. بالتالي فإن الأخذ بهذا التكييف غير ممكن للأسباب التالية:

١ - إن إظهار المعلومات القانونية للاستشارة على أساس أنها تصلح محلاً لعقد البيع، يعني

لآخر صارت الفكرة لدى كليهما^(٤٥).

٤- يترتب على عقد الاستشارة التزامات تتعدى مرحلة تنفيذ العقد وتستمر إلى ما بعد انتهاء الرابطة القانونية بين المحامي والعمل، وخصوصاً في ما يتعلق بالالتزام بالسرية^(٤٦)، وهذا الأمر لا يستقيم مع ما تقرره أحكام القانون بخصوص عقد البيع.

٥- لا يستطيع طالب الاستشارة أن يلجأ إلى قواعد التنفيذ الجبري ولا حتى إلى الغرامة التهديدية عند امتناع المحامي عن إعداد أو تسليم الاستشارة، وذلك للارتباط الوثيق بين معلومات الاستشارة (كمحل للعقد) وبين المحامي صاحب الحق على نتاج ذهنه، إذ إن له وحده بمقتضى حقه الأدبي، أن يقدر نتيجة ما قام به من عمل، فله وحده أن يقدر ما إذا كان إنتاجه (الاستشارة) جديراً بأن يسلم إلى العميل دون خطر على سمعته القانونية والمهنية^(٤٧). ويقتصر حق طالب الاستشارة على المطالبة بحل الرابطة العقدية والتعويض إن كان له مقتضى^(٤٨)، وهذا الأمر يختلف عما تقرره القواعد الخاصة بعقد البيع عند إخلال البائع بالتزاماته في عقد البيع^(٤٩).

٦- لا يمكن الركون إلى نية الطرفين في تحديد الطبيعة القانونية لعقد الاستشارة الذي يتميز بأنه ينطوي على علاقة غير

أن المحامي مالك الشيء (المعلومات) موجود قبل البيع، في حين أن القاعدة هي أن المعلومات القانونية ملك للجميع، وأنه إذا تم تخصيصها لتقتصر فائدتها على شخص معين فإن ذلك لا يستلزم بالضرورة أن يكون لهذا الشخص حق ملكية، إذ إن هذا الحق يستلزم على الأقل ترخيصاً بموجب القانون كأن تكون له براءة اختراع^(٤٢).

٢- لا يمكن الربط بين القيمة الاقتصادية وفكرة الأموال، إذ إن الصلة لا تكون حتمية بينهما، فهناك من القيم الاقتصادية ما لا تعتبر من الأموال، ومن قبيل ذلك المعلومات الإسمية الشخصية^(٤٣). وقد لا تعبّر القيمة الاقتصادية تعبيراً حقيقياً عن محتوى الأفكار المطروحة في الاستشارة. ولا يستلزم في الاستشارة أن تكون ذات قيمة أو بعد اقتصادي، ولعل ما يؤكد هذا أن الاستشارة الطبية أو السياسية مثلاً لا تكون ذات بعد اقتصادي^(٤٤).

٣- إن عقد البيع يفترض انتقال شيء من شخص لآخر، فالبايع يتسلم الثمن ويسلم المبيع، والمشتري يتسلم المبيع ويسلم الثمن، وهذا لا يمكن تحقيقه بالنسبة للمعلومات محل الاستشارة، وذلك لأنها تنطوي على أفكار، فإذا انتقلت الفكرة من شخص

متوازنة بين طرفين، أحدهما قوي بما يملكه من تخصص ومعرفة قانونية، وهو المحامي المستشار. والآخر ضعيف لا يملك التخصص والمعرفة القانونية في المجال الذي تعاقد فيه، وهو طالب الاستشارة^(٥٠).

على ضوء هذه الصعوبات قمنا بالبحث عن فكرة أخرى نحاول عبرها تكييف عقد الاستشارة، فهل يصدق وصفه بأنه عقد عمل؟ هذا ما سيكون موضوع بحثنا في الفرع التالي.

الفرع الثاني: عقد العمل ومدى انطباق أحكامه على عقد الاستشارة

تتميز الأعمال الذهنية في المجتمع بأهمية لا تقل عن الأعمال اليدوية بصورة عامة. وهذه الأعمال يتعاقد الشخص فيها بالاستناد إلى خبرته وتخصصه في عمله، وبنفس الطريقة التي يتعاقد بها الشخص الذي يقوم بعمل يدوي^(٥١). ولكن هل يبرر هذا القول تشبيه العقود التي محلها الأعمال الذهنية ومنها عقد الاستشارة بعقد العمل؟ ومن ثم خضوع عقد الاستشارة لذات الأحكام التي يخضع لها عقد العمل؟

يُعرّف القانون المدني الأردني^(٥٢) عقد العمل بأنه "عقد يلتزم أحد طرفيه بأن يقوم بعمل لمصلحة الآخر تحت إشرافه أو إدارته

لقاء أجر". بينما يعرفه قانون العمل الأردني^(٥٣) بأنه "إنفاق شفهي أو كتابي صريح أو ضمني يتعهد العامل بمقتضاه أن يعمل لدى صاحب العمل وتحت إشرافه أو إدارته مقابل أجر ويكون عقد العمل لمدة محدودة أو غير محدودة أو لعمل معين أو غير معين". ومن هذا التعريف تتضح العناصر الأساسية المميزة لعقد العمل والتي تتمثل في عنصري الأجر الذي يلتزم به رب العمل تجاه العامل وعلاقة التبعية التي تربط العامل برب العمل^(٥٤).

ويتفق عقد الاستشارة مع عقد العمل في أنه - في أغلب الأحوال - عقد يقوم على الاعتبار الشخصي من جانب العامل، أي أن رب العمل يعتمد في الغالب على صفة العامل ومهارته في أداء العمل^(٥٥)، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن محل عقد الاستشارة المتمثل بالرأي القانوني (المعلومات) يشترط فيه ما يشترط في محل عقد العمل من وجوب كونه واضحاً وممكناً للاستفادة منه من جانب العميل في المسألة القانونية، أو دفعه للقيام بعمل أو الامتناع عنه. ومن جهة ثالثة تؤكد المادة (٢) من قانون العمل الأردني شمول الجهد الفكري بأحكام عقد العمل، كما تؤكد المادة (٨١١) من القانون

وهي تكفي للقول بتوافر التبعية في علاقة العمل^(٥٩).

في حين يختلف مركز المحامي في مواجهة العميل عن مركز العامل، إذ لا يخضع المحامي إلى إشراف طالب الاستشارة وإدارته. مما ينبي عليه أننا نتفق مع مَنْ ذهب إلى القول^(٦٠) بعدم إمكانية اعتبار عقد الاستشارة- كعقد محلّه معلومات- عقد عمل، وذلك لوجود عنصر التبعية المميز لعقد العمل والذي يخول رب العمل التوجيه والرقابة والإشراف على العامل، بخلاف الحال في عقد الاستشارة.

وعلى ضوء ذلك يظهر الفارق بين العقدين: فعنصر الرقابة والإشراف (التبعية) بالمفهوم الوارد أعلاه لا يكون موجوداً في عقد الاستشارة- الذي يكون محل أداء المدين الرئيسي به هو فقط تقديم الاستشارة- لأن طالب الاستشارة يفتقر إلى المعلومة القانونية ويعتمد فيها على معرفة المحامي، علاوة على أن خبرة المحامي وكفاءته القانونية تبقى محتفظاً باستقلاله القانوني عن طالب الاستشارة. حتى أن الشركة أو المؤسسة التي يتعاقد معها المحامي من أجل تقديم الإستشارات لها من خلال مكتبه، تدار بطريقة خاصة، ووفقاً للقانون أو النظام الداخلي لها^(٦١)، وأن هذا

المدني أيضاً شمول الخدمة بهذه الأحكام، وأن الاستشارة كعقد يبرم مع شخص متخصص في مهنته لأداء خدمة معينة ما هي إلا جهد فكري داخل في مهنة من يؤديه. وأخيراً، يتوجب على العامل أن يحافظ على أسرار رب العمل^(٦٢) وهذا هو ذات التزام المحامي بالسرية في عقد الاستشارة^(٥٧).

إلا أن ما يميز بين العقدين هو عنصر التبعية، ففي عقد العمل يتمتع رب العمل بسلطة التوجيه والرقابة والإشراف على العامل بحيث لا يجيد الأخير عن تعليمات رب العمل وأوامره^(٥٨). ويقصد بالتبعية والعمل تحت إدارة وإشراف صاحب العمل خضوع العامل للأوامر والتوجيهات التي يصدرها رب العمل، والتي تتعلق بتحديد العمل المطلوب وكيفية القيام به، ووقت ومكان أدائه، وحق صاحب العمل في توقيع الجزاء على العامل إذا لم يراع الأوامر الموجهة له. ولا يشترط أن تكون التبعية تبعية كاملة يشرف بموجبها صاحب العمل على العامل إشرافاً كاملاً في كل تفاصيل العمل وجزئياته من الناحية الفنية، فقد يكفي صاحب العمل بالإشراف على الظروف الخارجية، دون أن يتدخل في العمل من الناحية الفنية، وتلك هي ما تسمى التبعية الإدارية أو التنظيمية،

التنظيم يسري على العاملين لديها ويخضعون لرقابتها وإشرافها ولا يتمتعون باستقلال قانوني، كونهم يعملون لحساب رب العمل لا لحسابهم هم، في حين أن المحامي المستشار لا يخضع لهذا التنظيم ولا لرقابة رب العمل وإشرافه، كونه يعمل لحسابه ويحافظ على استقلاله أثناء تقديم استشاراته.

ناهيك عن أن تطبيق أحكام قانون العمل على استشارة المحامي يؤدي إلى نتائج لا تنسجم مع طبيعة عقد الاستشارة الذي يعتمد أساساً على جهد المحامي الفكري وإبداعه الذهني سواء من ناحية الحقوق التي يتمتع بها، أو من ناحية طرق إنهاء العقد الذي يربطه بالعميل^(٦٢). علاوة على أن المحامي لا يتمتع بالحماية المقررة للعامل بمقتضى القواعد الخاصة بتنظيم العمل لتحديد ساعات العمل والعطلة الأسبوعية^(٦٣).

وأخيراً فإن الأجر يعتبر عنصراً مهماً في عقد العمل وله نظام قانوني متميز روعي فيه مصلحة العامل، وإن فسخ عقد العمل يترتب عليه استحقاق العامل لجزء من الأجر يتناسب وما أداه من عمل في الوقت قبل تقرير فسخ العقد^(٦٤)، في حين أن المحامي -بحسب الأصل- لا يستحق أجراً إذا لم يسلم الاستشارة^(٦٥).

بالتالي فإن عقد العمل هو عقد معاوضة^(٦٦) أما عقد الاستشارة فالأصل فيه -وكما سنرى - أن يكون بمقابل، فهو أساساً من عقود المعاوضة مالم ينص صراحة أو ضمناً على خلاف ذلك، وفي حالة وجود الأجر فيه، فإنه لا ينطبق عليه النظام القانوني الخاص بالأجر في عقد العمل.

وهذا هو حال المفاوض في عقد المفاوضة، إذ لا يستحق المفاوض أجراً إذا لم ينجز ما تعهد به^(٦٧). فهل يمكن وصف العلاقة بين المحامي والعميل في عقد الاستشارة بأنها مقاوله؟ أم أنها عقد وكالة؟ أم أن كلا الاحتمالين وارد؟ هذا ما سوف نراه في المبحث التالي.

المبحث الثاني: الطبيعة القانونية لعقد استشارة المحامي.

إن دراسة عقدي المفاوضة والوكالة والتعرف على أحكامهما القانونية هو السبيل للوصول إلى طبيعتهما القانونية وبيان فيما إذا كان عقد الاستشارة ينضوي تحت أي منهما. ذلك أن الأساس القانوني لالتزام المحامي يختلف من حالة إلى أخرى، فهو عقد غير مسمى^(٦٨)، في الحالة التي يدخل فيها شخص إلى مكتب محام -لا على سبيل التعيين- لطلب مشورته القانونية في

المقولة والمميزات الأساسية له بمحدود ما يلزمنا لغايات هذا البحث^(٦٩)، ومن ثم نرى مدى انطباق أحكام عقد المقولة على عقد الاستشارة القانونية.

يعرّف عقد المقولة قانوناً بأنه "عقد يتعهد أحد طرفيه بمقتضاه بأن يصنع شيئاً أو يؤدي عملاً لقاء بدل يتعهد به الطرف الآخر"^(٧٠).

ولما كانت التطورات الحاصلة في مفهوم الأداءات التي يقوم بها المقاول قد تعدّت الإطار التقليدي له، باعتباره يقوم بأداءات مادية فقط، فلا يوجد ما يمنع من أن تعني المقاولات ذلك النوع من الأداءات، وأيضاً الأداءات ذات الطابع الذهني^(٧١). فالمهن الحرة التي تندرج تحت مفهوم عقد المقولة أصبحت تتميز بوجود الأداءات الذهنية^(٧٢). وعليه يتسع هذا المفهوم لاستيعاب عقد الاستشارة الذي نحن بصددته نظراً لاندماج هذه الأعمال الذهنية في موضوع الاستشارة المنجزة. هذا بالإضافة إلى أن المميزات التي يتميز بها عقد المقولة تنطبق على عقد الاستشارة حينما تكون غايته ومحله تقديم الاستشارة فقط دون التمثيل أمام القضاء، وإن ما يؤيد هذا التكييف الحقائق الآتية:

١ - إن عقد الاستشارة يرد، كعقد مقولة،

مسألة ما، فيدلي المحامي برأيه القانوني، بعد أن يُعمل فكره في المسألة المطروحة عليه ولقاء أجر (أتعاب) يتقاضاها، وتنتهي العلاقة بينهما بإعطاء هذه الاستشارة. ونكون أمام عقد مقولة أو وكالة - بحسب الحال - إذا لم يقتصر الأمر على تقديم الاستشارة لمرة واحدة، أو إذا أقتضى الأمر إقامة دعوى أو القيام بإجراء قانوني عاجل حمايةً للحق المطلوب الاستشارة من أجله، كسماع شاهد أو تقديم طلب منع من السفر. لذلك يجب التفريق بين الالتزام بتقديم الاستشارة حينما يكون هو محل عقد الاستشارة والالتزام الأصلي فيه، وبين الالتزام بالمشورة عندما يكون التزاماً تابعاً لالتزام أصلي آخر.

وعليه سوف نقسم هذا المبحث إلى مطلبين، نتناول في الأول الحالة التي يكون بها عقد الاستشارة عقد مقولة، ونخصص الثاني للحالة التي يعتبر بها عقد الاستشارة عقد وكالة، مبتدئين كل مطلب منهما ببيان الأحكام العامة لكل عقد، على أن نتعرض بعد ذلك للصور الأخرى التي قد يرد بها عقد الاستشارة.

المطلب الأول: الاستشارة عقد مقولة.

سنتناول في هذا المطلب تعريف عقد

على الأعمال المادية^(٧٣). وهو ينطوي على فكرة إنجاز عمل، تستلزم أن يقوم المفاوض بعمل مادي حتى وإن كان العمل يركز على الأسلوب الفكري. إذ يعتمد المحامي على تدوين الاستشارة وتأصيلها بعد أن يكون قد أعمل الفكر طويلاً بها. فعمل المحامي ينسب إليه من حيث أدائه لأنه يقوم به بإسمه الشخصي وإن كان لمصلحة العميل، بالتالي لا يكون عمله هذا تصرفاً قانونياً بل عملاً مادياً.

يضاف إلى ذلك أن طبيعة عقد المفاوضة تسمح بتعدد الأداءات ذات الطابع الذهني وتنوعها بالإضافة إلى الأداءات المادية التقليدية^(٧٤). والدليل على ذلك أن أحكام عقد المفاوضة الواردة في قانوننا المدني لم تحصر نطاق الأعمال التي تشملها المفاوضة وإنما اكتفت بإيراد أحكام لبعض صور المفاوضة^(٧٥)، مما يسمح بالقول إن العقود الواردة على الأعمال الذهنية، ومنها عقد الاستشارة، لا تعدو أن تكون إحدى صور عقد المفاوضة^(٧٦).

وقد ذهب رأي من الفقه^(٧٧) إلى القول بإمكانية تنوع الأعمال التي تكون محلاً للمفاوضة، ولكنه فرق بين الأعمال المادية والأعمال الذهنية. ووفقاً لهذا الرأي فإن لكل مصطلح منهما مدلوله الخاص،

وإن كان كلاهما يصلحان لأن يكونا محلاً في عقد المفاوضة.

٢- الاستقلال التام للمحامي في إعداد استشارته فهو يقوم بالعمل باسمه الخاص دون أن يكون تابعاً للعميل، ويختار الطريقة التي يراها مناسبة لحل الإشكال موضوع الاستشارة دون تدخل من العميل مادام عمله مطابقاً لما تفرضه عليه أصول المهنة وإعداد الاستشارة. ويعد هذا الاستقلال من أهم سمات عقد المفاوضة، بل إنه يعد من أهم معايير تمييز هذا العقد عن بقية العقود الواردة على العمل^(٧٨).

٣- إن عقد الاستشارة عقد معاوضة، إذ يتقاضى المحامي أجراً (أتعاباً) مقابل إعداد الاستشارة، ويلجأ المتعاقدان في تحديد هذا الأجر إلى ذات القواعد التي يلجأ إليها أطراف عقد المفاوضة، وخصوصاً عن طريق الاعتماد على طبيعة الالتزامات التي تنشأ على عاتق الطرفين وعلى مقدار الوقت والجهد الذي يستغرقه إعداد الاستشارة، ولكن ضمن الحدود المقررة في قانون نقابة المحامين النظاميين. وعند النزاع على مقدار الأجر (الأتعاب) يقوم مجلس نقابة المحامين أو القاضي - وحسب مقتضى الحال - بتحديدته^(٧٩).

٤- يلتزم المحامي بإنجاز الاستشارة وهو التزام ذو وجهين: ببذل عناية^(٨٠) من جهة صحة أو عدم صحة اجتهاده القانوني الوارد في الاستشارة متى كانت المسألة محل الاستشارة خلافية. وبتحقيق نتيجة، من جهة ضرورة الإنجاز المادي للاستشارة وتسليم النتيجة - إما مكتوبة أو شفاهة - للعمل، وهذا ذات التزام المقاول بتحقيق النتيجة التي يريد لها رب العمل^(٨١).

٥- إن عقد الاستشارة- من حيث المبدأ- يقوم على الاعتبار الشخصي، وتكون شخصية المحامي محل اعتبار عند إبرام العقد. وكذلك الحال في عقد المقاولة، إذ لا يجوز للمقاول أن يعهد بتنفيذ العمل كله أو بعضه إلى مقاول آخر إذا منعه شرط في العقد، أو كانت طبيعة العمل تقتضي أن يقوم به بنفسه^(٨٢)، باعتبار أن قدراته وكفاءته الشخصية كانت ملحوظة ابتداءً عند التعاقد. والكفاية الشخصية للمحامي تعتمد على الخبرة والتخصص والكفاءة العلمية والمهارة في إعداد الاستشارة.

ونخلص مما تقدم أن عقد الموكل مع المحامي حينما يكون محله تقديم الاستشارات فقط هو عقد مقاولة ولكن من نوع خاص^(٨٣)، سواء قام المحامي برفع دعوى إثر

هذه الاستشارة أم لا. وهذا يعد التكليف الحقيقي والصحيح لهذا العقد. ولا ينال من هذا الوصف للعقد، الفروقات البسيطة التي خص المشرع بها عقد الاستشارة باعتباره عملاً من أعمال مهنة المحاماة، وخضوعه بالإضافة لأحكام عقد المقاولة لأحكام قانون نقابة المحامين- كذلك التي رأيناها بخصوص الأتعاب، وطبيعة الأداء الذهني، ونوع العناية المطلوبة، وحرية التنحي- بل إن هذه الفروقات هي التي تؤكد هذه الطبيعة الخاصة. ولا ينال أيضاً من ذلك القول بالصفة التجارية لعقد المقاولة خلافاً لعقد استشارة المحامي، لأن إطلاق صفة العمل التجاري على عمل المقاول عموماً، ليس دقيقاً، فمن المتصور أن يكون عمل المقاول عملاً مدنياً، وذلك حين يتخلف شرط من شروط العمل التجاري^(٨٤).

فكل عقد يلزم الشخص فيه بأن ينفذ عملاً مادياً أو معنوياً في مواجهة شخص آخر، هو عقد مقاولة، مادام يتم تنفيذ العقد من دون أن يكون المدين تابعاً فيه للدائن، وهذا ينطبق على عقد الاستشارة لأن من يقدم المعلومات القانونية لآخر يقوم بعمل فكري. ووفقاً لهذا التصور فإن عقد الاستشارة الذي يبرم لهذا الغرض فقط

يكون عقد مقاوله، ولكن كما سبق القول، مقاوله من نوع خاص".

ولكن هل من المتصور أن يرد عقد الاستشارة في صورة عقد وكالة أيضاً؟ هذا ما سيكون موضوع حديثنا في المطلب التالي.

المطلب الثاني: الاستشارة عقد وكالة.

يعرّف القانون المدني الأردني الوكالة بأنها: "عقد يقيم الموكل بمقتضاه شخصاً آخر مقام نفسه في تصرف جائز معلوم"^(٨٥). كما عرفت المادة (١٤٤٩) من مجلة الأحكام العدلية الوكالة بأنها: (تفويض أحد أمره إلى آخر وإقامته مقامه، ويقال لذلك الشخص: موكل، ولمن أقامه مقامه: وكيل، ولذلك الأمر: موكل به).

بالتالي ينوب الوكيل عن الدائن وهو الموكل في القيام بعمل قانوني بإسمه ولحسابه^(٨٦). وعقد الوكالة كما هو معلوم من العقود الواردة على العمل^(٨٧)، إلا أنه يتميز عن سائر العقود الواردة على العمل كعقد المقاوله وعقد العمل بأنه يقوم على ركيزتين أساسيتين^(٨٨) هما نتائجهما على عقد الوكالة في الاحتفاظ بذاتيته الخاصة به:

١- الوكيل يمثل الموكل أمام الغير، إذ يقوم بإبرام التصرف باسمه ولحسابه.

٢- محل عقد الوكالة هو القيام بتصرفات قانونية لحساب الوكيل.

ولما كنا في بحثنا نسعى إلى التعرف على الطبيعة القانونية لعقد الاستشارة فهل يمكن القول أن عقد الاستشارة يأتي في إحدى صوره عقد وكالة؟

لقد نظم قانون أصول المحاكمات المدنية^(٨٩) وقانون نقابة المحامين الأردنيين^(٩٠) التمثيل القانوني للخصوم في الخصومة القضائية. ويقصد بالتمثيل القانوني للخصم المحامي الموكل بالخصومة أو مَنْ يقوم مقامه. فالخصومة نشاط فني دقيق يتطلب القيام به علم وخبرة لا تتوافر للفرد العادي. لذا ينظم القانون مهنة المحاماة لتقديم المعاونة الفنية للخصوم.

وتعد العلاقة ما بين المحامي وموكله الذي يمثله، عقد وكالة من نوع خاص^(٩١) حيث تتميز بإستقلال المحامي في عمله الفني، وهي تخضع للقواعد العامة للوكالة في القانون المدني فيما لم يرد فيه نص خاص في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون نقابة المحامين.

كما تعد الوكالة التي يباشر بها المحامي الخصومة عن موكله الأساس القانوني لظهوره عنه أمام المحكمة. ويثبت المحامي

سند حضوره أمام المحكمة بموجب وكالة خطية موقعة من موكله ومصادق عليها من قبله أو من قبل مرجع مختص قانوناً^(٩٢).

وبموجب عقد الوكالة يعد تقديم الاستشارة أو التوكل عن الغير بإقامة الدعوى أو المراجعة بها أمام المحاكم وعلى اختلاف أنواعها ودرجاتها قصراً على المحامين دون غيرهم^(٩٣). كذلك الأمر يعد عقد الوكالة أساس التزام المحامي بإبداء الاستشارة القانونية في هذه الحالة^(٩٤).

فالوكالة إذاً، اتفاق يفوض فيه شخص شخصاً آخر بمباشرة عمل قانوني لحسابه. وهي قد تتضمن نيابة، وهذا هو الغالب، وقد تأتي دون نيابة، كالوكالة بالعمولة، حين يباشر الوكيل ما فوّض به باسمه الشخصي، ثم يقوم بنقل ما نتج عن تصرفه إلى مَنْ وكله^(٩٥). والعمل الذي يفوّض به الوكيل لا يأتي على صورة واحدة، فقد يأتي في صورة تفويض الوكيل بتمثيل الموكل في خصومة قائمة أو في خصومة ستقوم، حيثئذ تعرف الوكالة بالوكالة بالخصومة. وقد يأتي تفويض الوكيل بعمل قانوني آخر، حيثئذ تعرف بالوكالة غير القضائية^(٩٦) وهي كثيرة ومتنوعة، منها على سبيل المثال، تفويض الوكيل باستيفاء حق أو إيفاء دين، ومنها

إعطاء الوكيل صلاحية إدارة شركة أو مدرسة بما يتضمنه هذا وذاك من إبرام عقود مع العاملين أو عقود لشراء المواد... الخ.

والوكالة بالخصومة هي نوع خاص من أنواع الوكالة الإتفاقية بموجبها يمثل الوكيل الخصم أمام القضاء سواء كان الوكيل محامياً أم لا^(٩٧) وهذه الوكالة تخول الوكيل سلطة القيام بالأعمال والإجراءات اللازمة لرفع الدعوى والسير بإجراءاتها حتى صدور حكم في موضوعها في درجة أو درجات التقاضي التي وكل فيها^(٩٨).

بالتالي، فإن وكالة المحامي، وحسب القوانين والأنظمة الخاصة بمهنة المحاماة، وسواء أكانت وكالة عامة أم خاصة فهي تخول المحامي القيام بإجراءات قانونية كثيرة، منها رفع الدعوى أو الطعن بحكم قضائي أو تنفيذ حكم أو القيام بإجراء مستعجل، أي أن الوكالة بهذا المعنى تخول المحامي ممارسة جميع الأعمال التي تحفظ حقوق موكله بصفة عامة^(٩٩)، ما لم يستلزم الإجراء أو العمل المراد القيام به تفويضاً خاصاً من الموكل^(١٠٠).

وقد أشارت القوانين الخاصة بمزاولة مهنة المحاماة ومنها قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني إلى قيام مسؤولية المحامي في

حال إخلاله بالقيام بما عهد به إليه طبقاً للشروط الواردة في عقد الوكالة، وإلى قيام مسؤوليته في حالة تجاوزه حدود الوكالة أو خطئه الجسيم^(١٠١) ويحظر عليه أيضاً أن يعطي رأياً أو استشارة لخصم موكله في دعوى سبق له أن قبل الوكالة فيها أو في دعوى ذات علاقة بها، ولو بعد انتهاء وکالته^(١٠٢) بالتالي، فإن عقد الوكالة هو الأساس القانوني للالتزام المحامي الوكيل نحو موكله، وبكل ما يستلزم هذا العقد، لأنه يلتزم وفق هذا العقد بالقيام نيابة عن موكله بجميع ما تقتضيه الدعوى وإجراءاتها وفق قواعد المهنة، ومضمون عقد الوكالة، أي أن أساس العلاقة بين الوكيل والموكل في عقد الوكالة، يقوم على التزام الأول بتمثيل الثاني أمام القضاء، وحتى خارج القضاء^(١٠٣).

ولا ينال من هذا الأساس - عقد الوكالة كسند للتمثيل - انتساب المحامي إلى نقابة المحامين، لأن هذا الانتساب إلزامياً، ليتسنى له أن يمارس عمله وفق القانون وطبقاً لقواعد مهنة المحاماة، ودون النيل من حريته واستقلاله في ممارسة هذه المهنة.

وعلى ضوء وجود عقد وكالة يربط بين المحامي وطالب الاستشارة فقد ذهب جانبٌ من الفقه^(١٠٤) إلى القول إن ما يقوم

به المحامي من أعمال ينوب بها عن موكله بموجب سند التوكيل، و بغض النظر عما إذا كانت أعمالاً قانونية أم مادية كتقديم الاستشارة القانونية، فإنها وإن وصفت بأنها عمل مادي، إلا أنه لا يُنفى عنها الصفة القانونية، لأن إعطاء الاستشارة يكون حكرًا على المحامين، وإن أكثر المحامين يقومون بأعمال مادية لا بتصرفات قانونية، وأنه يجب والحالة هذه أن يطبق على علاقة المحامي بوصفه مستشاراً للموكل أحكام عقد الوكالة، سيما إذا تجاوزت مهمة المحامي تقديم الاستشارة وتعدت إلى تمثيل الموكل أمام الغير وإبرام التصرفات القانونية، ولكن إذا تولى المحامي القيام بعمل لمصلحة عميله دون أن يكون نائباً عنه فإنه والحالة هذه يكون مقاولاً.

في حين ذهب رأي آخر من الفقه^(١٠٥) إلى اعتبار المحامي وعند إبدائه الاستشارة مقاولاً تسري عليه أحكام عقد المقاولة. وذهب رأي ثالث^(١٠٦) إلى القول إنه إذا وقع العقد مع المحامي على خليط من الأعمال المادية والتصرفات القانونية فيكون العقد عندئذ من العقود المركبة^(١٠٧) التي تحكمها قواعد قانونية لأكثر من عقد واحد. فقيام المحامي بعمل مادي عندما يقدم

الاستشارة القانونية لعميله خارج مجلس القضاء يحكمه أحكام عقد المفاوضة، أما حينما يقوم بعمل قانوني كمباشرة الدعوى نيابة عن موكله فتسري على هذه العلاقة أحكام عقد الوكالة.

ونحن بدورنا لا نتفق مع أي من الآراء المتقدمة، ونؤيد الرأي القائل^(١٠٨) بأن العقد الذي يبرم مع المحامي إذا كان محلّه الرئيس تقديم الاستشارة والقيام بالأعمال المادية، فهو عقد مفاوضة حتى وإن تضمن على هامشه القيام بتصرف قانوني. وذلك لأن تقديم الاستشارة والقيام بالأعمال المادية هي الغاية الرئيسية المتوخاة من التعاقد، وخاصة بالنسبة للجهة المتعاقد معها. بالتالي ووفقاً لهذا التكليف فإن المحامي لا يمثل الجهة المتعاقد معها فيما يقدمه لها من إستشارات وفتاوى قانونية، ولا يقوم بهذه الأعمال نيابة عنها. والعكس صحيح فإذا كان العقد في أساسه منصباً على التصرفات والأعمال القانونية، كتقديم المحامي للطلبات والمرافعة والدفع في الدعوى وتبليغه الأحكام والطعن فيها، فيعد المحامي وكيلاً قانونياً وتسري على أعماله أحكام عقد الوكالة حتى وإن تضمن العقد على هامشه أعمالاً مادية، باعتبار أن هذه الأعمال المادية هي من متممات قيامه بأعمال

الوكالة والتمثيل أمام الجهات القضائية والإدارية، وليست هي المقصودة بذاتها في عقد الوكالة. ويجب والحالة هذه أن نطبق على علاقة المحامي بالعميل، بوصفه مستشاراً له، أحكام عقد الوكالة، طالما كانت مهمة المحامي في إبداء الاستشارة ثانوية، وكان العقد في أساسه منصباً على التصرفات والأعمال القانونية، حيث إن مثل هذه الأعمال من الصفات الأصلية المميزة لعقد الوكالة^(١٠٩).

وعقد الوكالة عقد غير لازم^(١١٠) يقبل بطبيعته أن يرجع فيه أحد العاقدين دون توقف على إرادة الآخر. وهو عقد رضائي من حيث الأصل^(١١١) يمثل الرضا الركن الأساسي الجوهرية فيه، ويتم بتوافق الإيجاب والقبول دون حاجة إلى شكل معين، فعندما يكون الرضا صحيحاً ومحل العقد مشروعاً غير مخالف للنظام العام أو الآداب العامة إنعقد العقد^(١١٢). وإعمالاً لقاعدة العقد شريعتة للمتعاقدين فلا يجوز تعديله إلا باتفاق أطرافه^(١١٣) خاصة في مجال الأعمال التي يقوم المحامي بتمثيل موكله بها بواسطة الوكالة، فلا بد أن تكون هذه الوكالة محددة المحل من قبل المحامي، وفي حال ما إذا طالب الموكل وكيله القيام بعمل ما لم يوافق الوكيل عليه ولم تتضمنه الوكالة، فيبقى مجرد إيجاب من طرف

الموكل ما دام لم يحظ بقبول من جانب المحامي الوكيل^(١١٤).

وقبل أن ننهي الكلام في هذا المطلب، يثور التساؤل عن التكييف القانوني للعقد في الحالة التي يعمل بها المحامي مستشاراً لدى شركة أو مؤسسة، ويكون خاضعاً لإشرافها وإدارتها التنظيمية وخاضع لساعات عمل محددة. أي أن تقديمه للاستشارة لا يكون بناءً على عقد مقاول، ومن خلال عمله في مكتبه المستقل بل من خلال عمله في مكاتب الشركة أو المؤسسة. فهل استقلاليته بالعمل الفكري وإعداد الاستشارة، وعدم خضوعه فيهما للإشراف والإدارة من رب العمل يكفي لنفي صفة العامل عنه؟ لعل من المفيد أن نعيد القول بأن الوكالة تتفق مع عقد العمل في أن كلا العقدین يقوم على عمل يؤديه العامل أو الوكيل لمصلحة شخص آخر، ولكن العقدین يختلفان في طبيعة العمل الذي يقوم به كل منهما^(١١٥). فعقد الوكالة كما سبق القول يقوم على عمل قانوني يؤديه الوكيل، أما عقد العمل فما يقوم به العامل هو عمل مادي، كذلك، فإن العامل يخضع لإشراف ورقابة صاحب العمل أثناء تأديته لعمله في حين أن الوكيل لا يخضع لمثل هذه الرقابة والإشراف^(١١٦).

ونجيب على التساؤل أعلاه بالقول إن هناك رأي في الفقه^(١١٧) ذهب إلى أن العقد في هذه الحالة هو عقد عمل، ويعد المحامي عاملاً بالمعنى القانوني، نظراً لكونه يخضع لإشراف ورقابة صاحب العمل.

إلا أننا لا نؤيد هذا الرأي على إطلاقه ونؤيد الرأي^(١١٨) القائل بأنه يجب تطبيق أحكام عقد العمل على علاقة المحامي مع رب العمل (الشركة أو المؤسسة)، من حيث الحقوق والواجبات الإدارية- بما فيها التقديم المادي للاستشارة عند طلبها، والتقييد بساعات ومواعيد العمل - فيفيد المحامي من الحماية التي يوفرها قانون العمل. ويجب تطبيق أحكام وقواعد الاستشارة - كعمل من من صميم الأعمال التي يمارسها المحامي وفقاً للمادة (٣/٦) من قانون نقابة المحامين- على الجانب الفكري (الإستشارات التي يتقدم بها هذا المحامي إلى رب العمل)، وهي في هذا الفرض أحكام وقواعد عقد المقاول^(١١٩) إضافة للتشريعات المنظمة لمهنة المحاماة، كقانون نقابة المحامين. ففي ظل هذا التكييف يبقى المحامي محتفظاً باستقلاله الفكري القانوني عن رب العمل ويخضع عنصري الرقابة والإشراف على الاستشارة التي يقدمها بحيث تبقى قائمة على المعرفة

العلمية وخبرة المحامي ومكانته وكفاءته^(١٢٠). ويثور التساؤل أيضاً عن تكييف العلاقة التي قد تنشأ بين المحامي وعميله عندما لا يتوافر بها شروط اعتبارها مقالة أو وكالة أو عقد عمل؟ والمثال على هذه الحالة، أن يطلب شخص ما من محام، لا على سبيل التعيين، رأيه القانوني في مسألة ما، وبعد أن يزود المحامي بكل التفاصيل، يقوم الأخير بدراسة المسألة وفقاً لما يتوافر لديه من علم وخبرة، ومن ثم يزود طالب الاستشارة بنتيجة الدراسة مبيناً فيها الرأي القانوني السليم. والمحامي في هذه الحالة قد يدلي باستشارته على سبيل المجاملة أو بعوض رمزي، وقد تكون لقاء بدل أتعاب يتفق عليها بينهما، وفي هذه الحالة وبمجرد إبداء الاستشارة وأداء الأتعاب، ينتهي الأمر بينهما عند هذا الحد^(١٢١).

وحيث إن من المسلّم به أن قيام المحامي بمثل هذا العمل تجاه عميله طالب الاستشارة يتخذ صفة العقد^(١٢٢)، ولكن ما هو التكييف القانوني لهذا العقد؟ لا سيما أنه -وكما سبق القول عند طرح هذا التساؤل- ليس عقد مقالة ولا وكالة ولا عمل، إذ لا تتوافر فيه خصائص أي منها. وفقاً للرأي الذي نؤيده^(١٢٣)، فإن

العلاقة بين المحامي والعميل في الفرض أعلاه تؤلف عقداً غير مسمى^(١٢٤) لأنه غير منظم قانوناً^(١٢٥)، ومن غير الممكن إدراجه تحت أحد النماذج المعروفة، نظراً لطبيعة الأداء في هذه العقود وكونه أداء يغلب عليه الطابع الذهني. وهو عقد مدني^(١٢٦) وعقد رضائي يعقد بمجرد تلاقي إرادتي المحامي والعميل، وسواء انعقد شفاهة أم كتابة فلا فارق في الحالتين - وإن كان الحادث عملاً فإن هذا العقد يحرر كتابة^(١٢٧) - وهو عقد معاوضة ملزم لطرفيه في نطاق التزامات متقابلة^(١٢٨) على عاتق كلا الطرفين. فالاستشارة حق والتزام. فالتزامات المستشار القانوني كمحام - وهي ذاتها حقوق طالب الاستشارة - تتمثل في طائفتين من الالتزامات: التزامات أصلية مفروضة عليه بمقتضى العقد، والتزامات مهنية مفروضة عليه باعتباره محامياً مهنيّاً. فالالتزام الأصلي يتمثل في تقديم الاستشارة ويعد المحامي منفذاً لالتزامه متى قدم استشارته - ويفضل الخطيّة - بعد دراسة قانونية وافية ومؤتمنة من شأنها أن ترشد وتعين طالب الاستشارة في اتخاذ قراره. وتتلخص محتويات هذه الاستشارة الخطيّة^(١٢٩) بـ: رقم وتاريخ

طلب الرأي، ملخصاً للوقائع التي طلب الرأي فيها، النصوص التي تم الرجوع إليها لإبداء الرأي، الحثيات التي تم الاستناد إليها لإبداء الرأي، وخلاصة الرأي القانوني باعتباره جواباً على الاستشارة.

وتتعدد صور الاستشارة، من نصح بإقامة الدعوى خلال مهلة محددة، أو إتباع إجراء يتطلبه القانون، كالإنذار، أو اتخاذ إجراءات تحفظية أو مستعجلة. أما من حيث الالتزام المهني للمحامي فعليه واجب المحافظة على السر المهني وهو يخضع لهذا الالتزام باعتباره يمارس مهنة حرة.

وبالنسبة للطبيعة القانونية لهذا الالتزامات والمسؤولية المترتبة عليها فينبغي التفريق بين الجزء المادي من التزامات المستشار والمتمثل بضرورة الإنجاز الفعلي المادي للاستشارة وتسليم النتيجة - إما مكتوبة أو شفاهة - للعميل، فهنا يكون التزام المستشار التزاماً بتحقيق نتيجة^(١٣٠). وبين ذلك الجزء من التزامات المستشار المتعلق بالرأي القانوني الوارد في الاستشارة ومدى صحته، فيكون تحديد طبيعة التزام المستشار بالنسبة لهذا الجزء بالنظر إلى طبيعة مهمته وما تنصب عليه الاستشارة، فإذا كانت الاستشارة تنصب على مسألة

اجتهادية تتفاوت فيها الآراء، فإن التزام الاستشاري حيالها لا يكون سوى التزاماً ببذل عناية^(١٣١)، فهو لا يضمن للعميل تحقق النتيجة، طالما قام بتقديم مشورته القانونية بناءً على دراسة قانونية وقام ببذل الحرص والعناية في تأديته لمهمته. وإنه يعد مغلاً بالتزاماته بحيث تترتب مسؤوليته إذا قصر في الالتزام بتقديم الاستشارة، أو أهمل في واجب الحرص والعناية^(١٣٢).

أما إذا كانت الاستشارة واردة على أمور بديهية أو مسلمات قانونية متفق عليها بين أهل المهنة، كوجوب تقديم الاستئناف في الميعاد^(١٣٣)، فلا شك أن التزامات الاستشاري حيالها تكون التزامات بتحقيق نتيجة، كذلك إذا تعهد الاستشاري في مواجهة العميل بالقيام بالعمل خلال فترة محددة أو بتحقيق نتيجة معينة، فإن التزامه عندئذ يكون التزاماً بتحقيق نتيجة.

وتتحقق مسؤولية المحامي عند الإخلال بالتزامه ببذل عناية الرجل المعتاد على ضوء ما أوردناه أعلاه من فروض، ويحكم هذا الإخلال قواعد المسؤولية العقدية^(١٣٤)، باعتبار أن المحامي وحين مباشرته إعطاء الاستشارة يباشرها - وكما توصلنا سابقاً - إما بناءً على عقد مقولة

أو عقد وكالة أو عقداً غير مسمى.

وأما التزامات العميل فتتمثل: بأداء الأجر المتفق عليه وبالتعاون^(١٣٥). ومن صور التعاون تزويد المحامي بالمستندات والمعلومات التي يطلبها، وأن يساهم ويشارك بدور فعال في إنجاز الدراسة ووضع الاستشارة وذلك بأن يحدد لمستشاره كافة العناصر الواقعية المتعلقة بموضوع الاستشارة وأن يروي المسألة محل الاستشارة بدقة، وليس معبرة عن وجهة نظره، حتى يأتي ببيان الوصف (وهو حكم القانون) موافقاً لواقع الحالة المعروضة^(١٣٦)، فاختلف الوقائع يؤدي إلى اختلاف الرأي القانوني، كما أن حجب بعض الوقائع ذات العلاقة قد يؤدي إلى إعطاء رأي قانوني خاطيء. وعليه أيضاً أن يجيب على أسئلة المحامي، ويحدد احتياجاته من الاستشارة، وأن يستفسر من المحامي عن الجانب الغامض وغير المفهوم من الإجابة.

الخاتمة:

تناولنا من خلال هذه الدراسة أحكام الاستشارة القانونية حيث تبين لنا أن محلها هو النصوص القانونية وإعمال الفكر فيها، وتنتهي إلى رأي قانوني محدد لحل الإشكال. إذ هي تدور حول طلب شخص من المحامي

بوصفه رجل قانون متخصص في مجال الرأي القانوني، رأيه في مسألة تعترضه أو مشكلة قائمة، أو في عمل أو تصرف ينوي اتخاذه مستقبلاً، بخصوص أمور معينة قد تكون مالية، أو اقتصادية، أو شرعية، أو عمالية، حيث يدلي المحامي برأيه القانوني في ذلك ويبين له الوجه القانوني والاحتمالات الناجمة عن اتباع الرأي من نتائج نافعة أو خطيرة، ويرسم له السلوك الأنجع الواجب اتباعه للمحافظة على حقوقه وصيانتها.

وقد خالصنا من خلال هذه الدراسة

إلى عدة نتائج تتمثل فيما يلي :

١. هناك فارق بين الالتزام بتقديم الاستشارة وبين واجب المشورة. فواجب المشورة يعد التزاماً تابعاً، في حين أن الالتزام بتقديم الاستشارة يعد التزاماً أصلياً. ففي الحالة الأولى يكون واجب المشورة التزاماً تابعاً يفرضه القضاء في كثير من العقود. أما الالتزام بتقديم الاستشارة فيتوافر باعتبار أن مصدره عقد الاستشارة، ويكون هذا الالتزام محددًا بدقة من حيث نطاق الالتزام. فالالتزام بتقديم الاستشارة يجد مصدره في عقد يضع حدوده بدقة ويكون محل أداء المدين الرئيسي في هذا العقد هو تقديم الاستشارة.

أحكام عقد الوكالة وإن تضمن العقد على هامشه أعمالاً مادية.

٦. إن عقد المحامي الذي يعمل مستشاراً لدى شركة أو مؤسسة ويخضع لإشرافها وإدارتها التنظيمية يسري عليه أحكام عقد العمل في علاقته مع رب العمل (الشركة أو المؤسسة). في حين تطبق أحكام وقواعد الاستشارة - كعمل من من صميم الأعمال التي يمارسها المحامي وفقاً للمادة (٣/٦) من قانون نقابة المحامين - على الجانب الفكري (الاستشارات التي يتقدم بها هذا المحامي إلى رب العمل) وهي في هذا الفرض أحكام وقواعد عقد المقاوله إضافة للتشريعات المنظمة لمهنة المحاماة، كقانون نقابة المحامين

٧. العقد الذي ينشأ بين المحامي وعميله عندما لا يتوافر به شروط اعتباره مقاوله أو وكالة أو عقد عمل، كحالة دخول العميل مكتب محامي - لا على سبيل التعيين - من أجل الحصول فقط على استشارة قانونية مقابل أجر، تؤلف وكما رأينا عقداً غير مسمى. وهو غير مسمى لأنه غير منظم قانوناً. وهو عقد رضائي، ومعاوضة ملزمة لطرفيه في نطاق التزامات متقابلة على عاتق كلا الطرفين.

هذا وقد خرجت هذه الدراسة بعدة

٢. لا يمكن تطبيق أحكام عقد بيع المعلومات على عقد الاستشارة لاختلاف التكوين القانوني لكل عقد، إذ يقوم عقد الاستشارة على عناصر لا وجود لها في عقد البيع.

٣. لا يمكن القول إن عقد الاستشارة - بحسب الأصل - هو عقد عمل، وذلك بسبب ما يثيره عنصر التبعية من إشكالات. ففي عقد العمل يتمتع رب العمل بسلطة الرقابة والإشراف والتوجيه على العامل ويمتنع على هذا الأخير أن يجيد عن تعليمات رب العمل وأوامره. في حين يختلف مركز المحامي في مواجهة العميل عن مركز العامل.

٤. إن عقد الموكل مع المحامي حينما يكون محله فقط تقديم الاستشارة، هو عقد مقاوله، سواء قام المحامي برفع دعوى إثر هذه الاستشارة أم لا.

٥. إن العقد الذي يبرم مع المحامي إذا كان محله الرئيس تقديم الاستشارة والقيام بالأعمال المادية، فهو عقد مقاوله، حتى وإن تضمن على هامشه القيام بتصرف قانوني. وإذا كان العقد في أساسه منصباً على التصرفات والأعمال القانونية، كتقديم المحامي للطلبات والمرافعة والدفع في الدعوى وتبلغه الأحكام والطعن فيها، فيعد المحامي وكيلاً قانونياً وتسري على أعماله

توصيات نجمها فيما يلي :

أولاً: ضرورة تنظيم الاستشارة القانونية
كعمل من أعمال مهنة المحاماة ضمن قانون نقابة المحامين النظاميين تنظيمياً وافياً بحيث يتناول هذا التنظيم طبيعتها، وأحكامها، سواء كانت محلاً أصلياً للعقد مع الموكل، أم محلاً فرعياً والتزام ثانوي، وتحديد صفات وشروط القانوني المؤهل الذي يحق له إبداء الاستشارة.

ثانياً: تنظيم الوضع القانوني للمحامين
الذين يعملون ضمن شركات ومؤسسات حينما تكون طبيعة عملهم تقديم الاستشارة فقط، بحيث يتم التوفيق بين أحكام قانون العمل وما فيها من تبعية لرب العمل، وأحكام تقديم الاستشارة كعمل من صميم الأعمال التي يمارسها المحامي باعتبارها أداءً ذهنياً يقوم به وهو محتفظ باستقلاله.

ثالثاً: النص صراحةً على عقوبة جزائية في حال أن تمت ممارسة الاستشارة من غير المصرحين بها قانوناً، وذلك أسوة ببعض التشريعات، كالمرشع اللبناني في المادة (١١٢) من قانون مزاوله مهنة المحاماة في لبنان، رقم ٧٠ / ٨ لعام ١٩٧٠.

الهوامش:

(١) تجدر الإشارة إلى أن مصطلح العميل المقصود به

هو الزبون أو الموكل، وتختلف هذه التسمية من تشريع إلى آخر، فالمرشع المصري استعمل لفظ العميل، بينما استعمل المرشع الأردني لفظ الموكل، انظر حول ذلك، كامل، رمضان جمال، مسؤولية المحامي المدنية، ط ٢٠٠٨، المركز القومي للإصدارات القانونية، ص ٩٢.

(٢) راجع المادة (٦) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني رقم ١١ لسنة ١٩٧٢، وتعديلاته، المنشور على الصفحة ٦٦٦ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٣٥٧ بتاريخ ١٩٧٢/٥/٦.

(٣) حيث جاءت القوانين المهنية المنظمة للمهنة الحرة ومنها قانون نقابة المحامين خالية من تنظيم قانوني شامل ينظم تقديم الإستشارات القانونية.

(٤) انظر المادة (١٠٠/أ/٢) من قانون نقابة المحامين النظاميين.

(٥) المنجد في اللغة والاعلام، المنجد في اللغة، الطبعة ٢٢، دار المشرق بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٧٥، ص ٤٠٧ و ٤٠٨.

(٦) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، دراسة قانونية لعقد تقديم الإستشارات الفنية، دار النهضة العربية، طبعة ٩٨، ص ٥٦.

(٧) فرج، ريم محمد، عقد المشورة، دراسة مقارنة لعقد تقديم الإستشارات القانونية والتقنية، دبلوم دراسات عليا في قانون الأعمال، المنشورات الحقوقية، مطبعة صادر ٢٠٠٦، ص ٥.

(٨) الخواجة، محمد ياسر، الاستشارة القانونية على الصعيد المهني (واقع ومرئجي) مجلة المحامين السورية لعام ٢٠٠٦، العددان ٤ و ٣، ص ٤٧.

مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧، ص ٢٣٧.

(١٧) البيات، محمد حاتم، المشورة القانونية كعمل من أعمال المحاماة، المرجع السابق، ص ٢٣١.

(١٨) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١٤ و ٢٤٣.

(١٩) عبدالعال ومنصور، عكاشة محمد وسامي بديع، المنهجية القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية ٢٠٠٧، ص ٥٣٨ و ٥٣٩.

(٢٠) عبدالعال ومنصور، عكاشة محمد وسامي بديع، المرجع السابق، ص ٥٣٩.

(٢١) وتجدر الإشارة إلى أن مسمى "خير" يطلق على كل شخص مؤهل علمياً وعملياً ومشهود له في مجال ما من مجالات العلوم، فإن توافرت في المستشار هذه الصفات عُذَّ خيراً قانونياً.

(٢٢) البيات، محمد حاتم، المشورة القانونية كعمل من أعمال المحاماة، المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٢٣) نصت المادة (١١) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني على أنه "لا يجوز للمتدرب أن يفتح مكتباً خاصاً به طيلة مدة التدريب أو أن يعلن عن نفسه بلوحة أو أن يستعمل كلمة (محامي) إلا باضافة كلمة (متدرب) لها، أو أن يقبل الدعاوى باسمه الخاص".

(٢٤) نصت المادة (١٤) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني على أنه "تحتفظ النقابة بسجلات ثلاثة:

١. سجل المحامين المزاولين ويسجل فيه أسماء المحامين المنتسبين للنقابة الذين أدوا الرسوم السنوية وجميع العوائد المطلوبة منهم للنقابة.

(٩) أبو الفضل، أسامة توفيق، كنوز المحامين، الجزء الثالث، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، دار الطليعة الجديدة، ص ١٠٩٢.

(١٠) انظر المادة (٦) من قانون نقابة المحامين النظاميين حيث جاء نصها المحامون هم من اعوان القضاء الذين اتخذوا مهنة لهم تقديم المساعدة القضائية والقانونية لمن يطلبها لقاء أجر ويشمل ذلك ... تقديم الإستشارات القانونية" وانظر أيضاً أبو الفضل، أسامة توفيق، كنوز المحامين، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩١٥.

(١١) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ٥٨.

(١٢) أبو الفضل، أسامة توفيق، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩١٥، وللمزيد حول تقسيمات العقود انظر: السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، المجلد الأول، العقد، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، ١٩٨١، ص ٢٠١ و ٣٤٥ و ٣٤٦.

(١٣) السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، العقود الواردة على العمل، المقاوله والوكالة والوديعة والحراسة، المجلد الأول، دار النهضة، القاهرة ١٩٦٤، ص ٤٠٥.

(١٤) راجع المادة (٦) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني.

(١٥) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١٥.

(١٦) البيات، محمد حاتم، المشورة القانونية كعمل من أعمال المحاماة، دراسة مقارنة، بحث منشور في

(حقوق) رقم ١٧٩/١٩٨٩ (هيئة خماسية)
تاريخ ٨/٣/١٩٨٩، منشورات مركز عدالة،
وانظر أيضاً البيات، محمد حاتم، المرجع
السابق، ص ٢٣٥ و ٢٣٦.

(٣٠) انظر المادة (٦) من قانون نقابة المحامين
النظاميين، والمادة (٧٠) من قانون تنظيم مهنة
الحماية لعام ٢٠١٠ السوري، والمادة (١١٢)
من قانون مزاوله مهنة الحماية في لبنان رقم
٨/٧٠، والمادة (٣) من القانون رقم ١٧
لسنة ١٩٨٣ بشأن إصدار قانون الحماية في
مصر، الجريدة الرسمية العدد ١٢ في
٣١/٣/١٩٨٩، والمادة (٤٦٧) من القانون
المدني الفرنسي، وراجع أيضاً: محمد، محمود
عبدالرحمن، النظرية العامة للالتزامات،
مصادر الالتزام، دار النهضة العربية، ٢٠٠٥،
ص ٥١٨ وما بعدها.

(٣١) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٣٦.
(٣٢) انظر المادة (٤٦٥) من القانون المدني الأردني
رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٦، المنشور على الصفحة
٢ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٦٤٥
بتاريخ ١/٨/١٩٧٦، أصبح قانوناً دائماً
بموجب اعلان اعتبار القانون المؤقت رقم
٤٣/١٩٧٦ قانوناً دائماً المنشور على
الصفحة ٨٢٩ من عدد الجريدة الرسمية رقم
٤١٠٦ بتاريخ ١٦/٣/١٩٩٦.

(٣٣) فرج، توفيق حسن، عقد البيع والمقايضة،
مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٩، ص ٣٢.

(٣٤) مصطفى، أحمد بركات، مسؤولية البنك عن
تقديم المعلومات والاستشارات المصرفية،
رسالة دكتوراة، جامعة أسيوط، ١٩٩٠،

٢. سجل المحامين غير المزاولين ويسجل فيه أسماء
المحامين المنسبين للنقابة الذين تنطبق عليهم
أحكام المادتين (١٢ و ٢٢) من هذا القانون.

٣. سجل المحامين المتدربين.

(٢٥) انظر هذه الشروط في المواد (٧ و ٨ و ٩) من
قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني.

(٢٦) راجع المادتين (٣/٦ و ١/٦٤) من قانون
نقابة المحامين النظاميين الأردني.

(٢٧) البيات، محمد حاتم، المشورة القانونية كعمل
من أعمال الحماية، المرجع السابق، ص ٢٥٦.

(٢٨) راجع المادة (٥/٦٠) من قانون نقابة المحامين
النظاميين، وكذلك البيات، محمد حاتم، المرجع
السابق، ص ٢٣٥.

(٢٩) انظر المادتين (٤٥ و ٤٦) من قانون نقابة
المحامين النظاميين، وفي هذا الخصوص قضت
محكمة التمييز بأنه يعتبر المحامي بحكم الأجير
المشترك يستحق الأجر بالعمل، ومن غير
المالوف ولا المعتاد ان يعمل بالمجان أو يقدم
مشورته وخدماته إلى موكله بلا أجر. وبناء
على ذلك فعلى المحكمة ان تقرر إجراء الخبرة
لتقدير مقدار المبلغ الذي يمكن دفعه للمحامي
من أتعاب نتيجة تمثيله لموكله ومن ثم تحكم
بالدعوى على أن لا يزيد مقدار المبلغ الذي
ستحكم به عن الضرر الوارد بطلب المدعي
بالدعوى محسوماً منه ما حكمت به المحكمة من
أتعاب وقبضه المحامي لأنه جزء من التعويض
لا أن تقضي برد دعوى المدعي لعجزه عن
إثبات المبالغ التي دفعها أتعاباً لمحامي في قضية
الاستملاك طالما أن تمثيل المحامي له في تلك
القضية مسألة ثابتة لا خلاف حولها تمييز

(٤٠) قريب من هذا المضمون انظر: الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٣.

(٤١) مشار لهم لدى خاطر، صبري حمد، الضمانات العقدية لنقل المعلومات، المرجع السابق، ص ١٢٥، وكذلك الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٣.

(٤٢) في ذات المعنى انظر: خاطر، صبري حمد، المرجع السابق، ص ١١٨.

(٤٣) أبو السعود، رمضان، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، المرجع السابق، ص ١٠٧، وكذلك الناصر، سليم عبدالله أحمد، الحماية القانونية لمعلومات شبكة المعلومات (الانترنت)، المرجع السابق، ص ٨٤.

(٤٤) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٣.

(٤٥) خاطر، صبري حمد، الضمانات العقدية لنقل المعلومات، المرجع السابق، ص ١٢٥.

(٤٦) راجع المادة (٤/٦٠) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني.

(٤٧) غام، إسماعيل، في النظرية العامة للالتزام، الجزء الثاني، أحكام الالتزام والإثبات، الناشر مكتبة عبدالله وهبه، ١٩٦٧، مطبعة النصر، ص ٢٧.

(٤٨) انظر المادة (٤٨) من قانون نقابة المحامين، وكذلك سعد، أحمد محمود، المرجع السابق، ص ٣١٣.

(٤٩) راجع المادة (٤٨٥) وما بعدها من القانون المدني الأردني.

(٥٠) حول هذا المعنى انظر: الجبوري، نصير صابر

ص ١٤٠ و ١٤١، وكذلك، خاطر، صبري حمد، الضمانات العقدية لنقل المعلومات، بحث منشور في مجلة الحقوق، جامعة النهرين، المجلد الثالث، العدد ٣، السنة ١٩٩٩، ص ١١٧.

(٣٥) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، جامعة القادسية، ص ٢ بحث منشور على الموقع الإلكتروني: <http://www.eastlaws.com>.

(٣٦) أبو السعود، رمضان، الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني، المدخل إلى القانون، وبخاصة المصري والبناني، النظرية العامة للحق، الدار الجامعية ١٩٩٢، ص ٤٩٨، وانظر أيضاً البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١١٧.

(٣٧) سعد، أحمد محمود، نحو إرساء نظام قانوني لعقد المشورة المعلوماتية، ط ١، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٠٣. وانظر: مشعل، سلام منعم، الحماية القانونية للمعرفة التقنية، أطروحة دكتوراه، مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة النهرين، ٢٠٠٣م، ص ٥٤. وانظر أيضاً: الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٢.

(٣٨) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٢.

(٣٩) حول هذا المضمون انظر: سعد، أحمد محمود، المرجع السابق، ص ٣٠٤، وكذلك الناصر، سليم عبدالله أحمد، الحماية القانونية لمعلومات شبكة المعلومات (الانترنت)، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة النهرين، ٢٠٠١، ص ٨٣.

وتعديلاته رقم ٢٢ لسنة ١٩٩٧ المنشور على الصفحة ٢٠٣٨ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٤٢٠٤ بتاريخ ١٥/٥/١٩٩٧.

(٦٢) ومن طرق إنهاء العقد ما جاء في المادة (٤٨) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني، وكذلك حق المحامي في فسخ عقد الوكالة بالطرق العامة.

(٦٣) المواد (٥٦-٦٠) من قانون العمل الأردني.

(٦٤) المواد (١٤ و ٤٥ و ٤٦) من قانون العمل الأردني، وكذلك الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ١٠.

(٦٥) انظر المادة (٤٨) من قانون نقابة المحامين النظاميين، حيث يعود لمجلس النقابة تحديد ما إذا كان المحامي يستحق أي أتعاب من عدمه.

(٦٦) انظر المادة (٢) من قانون العمل الأردني.

(٦٧) انظر المادة (٧٨٠) من القانون المدني الأردني.

(٦٨) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٦٩) للمزيد حول عقد المقاول، انظر عنبر، محمد

عبدالرحيم، عقد المقاول، دراسة مقارنة بين

تشريعات الدول العربية، ١٩٧٧، بدون دار

نشر، ص ٨ وما بعدها، وكذلك السرحان،

عدنان، شرح القانون المدني، العقود المسماة،

المقاول، الوكالة، الكفالة، دار الثقافة للنشر

والتوزيع، الطبعة الأولى، الاصدار الرابع

٢٠٠٩، ص ١٥ وما بعدها.

(٧٠) انظر المادة (٧٨٠) من القانون المدني الأردني.

(٧١) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية

لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ١٢.

(٧٢) سعد، أحمد محمود، المرجع السابق، ص ٢٩٠.

لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٣.

(٥١) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية

لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٨.

(٥٢) المادة (١/٨٠٥) من القانون المدني الأردني.

(٥٣) المادة الثانية من قانون العمل وتعديلاته رقم

٨ لسنة ١٩٩٦ المنشور على الصفحة ١١٧٣

من عدد الجريدة الرسمية رقم ٤١١٣ بتاريخ

١٦/٤/١٩٩٦.

(٥٤) تمييز (حقوق) رقم ٢٠١٢/٤٥٠١ (هيئة خماسية)

تاريخ ١/٤/٢٠١٣، منشورات مركز عدالة.

(٥٥) المادة (٢١/ج) من قانون العمل الأردني.

(٥٦) المادة (١٩/ب) من قانون العمل الأردني.

(٥٧) المادة (٤/٦٠) من قانون نقابة المحامين

النظاميين.

(٥٨) وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز بأن ما

يميز عقد العمل هو تبعية العامل لرب العمل

وخضوعه لإشرافه وتنفيذ أوامره وقبض

الأجور لقاء العمل وفق ما عرفته المادة الثانية

من قانون العمل^١ تمييز (حقوق) رقم

٢٠١٢/٣١٩٩ (هيئة خماسية) تاريخ ٣/١٠/

٢٠١٢، منشورات مركز عدالة، وكذلك انظر

العابد والياس، عدنان ويوسف، قانون العمل،

ط ٢، بغداد، ١٩٨٩، ص ٢٢٧.

(٥٩) البرعي، أحمد حسن، الوسيط في القانون

الاجتماعي، دار النهضة العربية، ٢٠٠٣،

ص ١٢٨ و ١٣٥.

(٦٠) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية

لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٩.

(٦١) انظر المادة (٧/ج) من قانون الشركات

المقاوله" تمييز حقوق رقم ١٩٨٧/١٤٤ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٨٧/٢/٢٨، منشورات مركز عدالة، وكذلك انظر تمييز (حقوق) رقم ٢٠١١/٣٩٦٨ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠١٢/٢/٢٨ منشورات مركز عدالة. وكذلك انظر الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ١٢.

(٧٩) انظر المادتين (٤٦) و(٤٨) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني، حول اختصاص المحكمة النظامية ومجلس نقابة المحامين محل النزاع حول الأنعاب، وانظر أيضاً المادتين (٧٩٦) و(٧٩٧) من القانون المدني الأردني. وهذا الأمر بخلاف ما يقرره المشرع في عقد البيع حيث أن عدم تحديد الثمن يؤدي إلى بطلان العقد، راجع المادة (٤٧٩) من القانون المدني الأردني.

(٨٠) انظر المادة (٣٩) من قانون نقابة المحامين النظاميين الأردني حيث جاء نصها للمحامي أن يسلك الطريق التي يراها ناجحة في الدفاع عن موكله ولا يكون مسؤولاً عما يورده في مرافعاته كتابة أو شفاهاً مما يستلزمه حق الدفاع، كما لا يكون مسؤولاً عن الاستشارات التي يعطيها عن حسن نية. وكذلك انظر الخواجة، محمد ياسر، الاستشارة القانونية على الصعيد المهني، المرجع السابق، ص ٤٧، وكذلك انظر أبو الفضل، أسامة توفيق، المرجع السابق، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، ص ١٠٩٣.

(٨١) مأمون، عبدالرشيد، عقد العلاج بين النظرية والتطبيق، القاهرة، بدون سنة طبع، ص ١١٣.

(٧٣) شنب، محمد ليب، شرح أحكام عقد المقاوله، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٥٩ وما بعدهما، وانظر أيضاً حسين، محمد عبدالظاهر، المسؤولية المدنية للمحامي تجاه العميل، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٧٧.

(٧٤) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١٠٢، وكذلك انظر عمران، السيد محمد السيد، الطبعة القانونية لعقود المعلومات، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٩٦.

(٧٥) انظر المواد من (٧٨٠-٨٠٤) من القانون المدني الأردني.

(٧٦) الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ١٢.

(٧٧) السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، ج ٧، المجلد ١، بيروت، ١٩٧٣، ص ٥٩، حيث يقول: (إن الأعمال المادية التي ترد عليها المقاوله إما أن تكون أعمالاً مادية، وإما أن تكون أعمالاً عقلية. فالأعمال المادية مثلها الإنشاءات المختلفة... والأعمال العقلية تكون بدورها إما أعمالاً قانونية كما في التعاقد مع المحامي ووكيل الأشغال وإما أعمالاً فنية كما في التعاقد مع طبيب أو مع مهندس معماري).

(٧٨) راجع المادة (٢) من قانون العمل الأردني، وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه يستفاد من نص المادة (٧٨٠) من القانون المدني أن المقاول يقوم بإنجاز المقاوله بصفته الشخصية دون أن يكون تابعاً للطرف الآخر وهو مسؤول وحده عما يحدثه للغير أثناء تنفيذ

للعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ١٥.

(٨٥) المادة (٨٣٣) من القانون المدني الأردني.

(٨٦) وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز بأنه "...وحيث إن الوكالة العامة المعطاة من الموكل إلى وكيله لينوب عنه في القيام بعمل ما..." تمييز (حقوق) رقم ٢٠١٢/٤٥٠٣ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠١٣/٢/١٤، منشورات مركز عدالة، وانظر أيضاً نص المادة (٦٩٩) من القانون المدني المصري، وكذلك الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبيعة القانونية لعقد البحث العلمي، المرجع السابق، ص ٥.

(٨٧) إذ تناوله القانون المدني الأردني ضمن الباب الثالث من الكتاب الثاني منه.

(٨٨) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٨٩) رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨، وتعديلاته، المنشور على الصفحة ٧٣٥ من عدد الجريدة الرسمية رقم (٣٥٤٥) تاريخ ١٩٨٨/٤/٢.

(٩٠) رقم (١١) لسنة ١٩٧٢، وتعديلاته، المنشور على الصفحة ٦٦٦ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٣٥٧ بتاريخ ١٩٧٢/٥/٦.

(٩١) فهمي، وجدي راغب، مبادئ القضاء المدني (قانون المرافعات)، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ٢٠٠١، ص ٥٥٣.

(٩٢) بالرجوع إلى المادة (٢٥) من قانون كاتب العدل نجد أنها تنص على أنه: "مع مراعاة ما ورد في أي قانون آخر يقوم الكاتب العدل: ٣. بتنظيم وتصديق جميع الصكوك والوكالات والكفالات والصلح والابراء..." من خلال هذا النص يتبين لنا أن المشرع الأردني قد منح كاتب العدل

(٨٢) انظر المادتين (٧٩٨) و(٨٠٤) من القانون المدني الأردني، وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه "يستفاد من نص المادة ٧٨٠ من القانون المدني إن الما قول يقوم بإنجاز الما قولة بصفته الشخصية تمييز (حقوق) رقم ١٩٨٧/١٤٤ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٨/٢/١٩٨٧، منشورات مركز عدالة.

(٨٣) من المسلم به أنه توجد أنواع مختلفة من الما قولات، ولكل منها ما يميزه بشكل خاص، إلا أن جميعها تشترك بالخصائص العامة لعقد الما قولة، من ذلك أن القانون المدني ينظم الما قولات التي تكون فيها شخصية الما قول وكفاءته محل اعتبار خاص، المادتين (٧٩٨) و(٨٠٤/١) من القانون المدني الأردني. وللמיד انظر: النعمان، ضحى محمد سعيد، عقد التدريب، دراسة في القانون المدني، منشور في مجلة الرا فدين للحقوق، ١/ السنة العاشرة، عدد ٢٤، سنة ٢٠٠٥، ص ١٤٧، وكذلك لطفي، حسام، عقود خدمات المعلومات، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٦٣ وما بعدها، والسرحان، عدنان، شرح القانون المدني، العقود المسماة، الما قولة، المرجع السابق، ص ٢٥.

(٨٤) عنبر، محمد عبدالرحيم، عقد الما قولة، المرجع السابق، ص ١٣ وما بعدها، وكذلك شنب، محمد لبيب، المرجع السابق، ص ٨٦، وانظر كذلك سرور، محمد شكري، مسؤولية مهندسي ومقاولي البناء والمنشآت الثابتة، دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، ١٩٨٥، ص ١٢٧، وكذلك الجبوري، نصير صابر لفتة، الطبيعة القانونية

(٩٧) والي، فتحي، الوسيط في قانون القضاء المدني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٩٩، ص ٣١٤.

(٩٨) تنص المادة (٦٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية على أن: التوكيل بالخصومة يخول الوكيل سلطة القيام بالأعمال والإجراءات اللازمة لرفع الدعوى ومتابعتها أو الدفاع فيها واتخاذ الإجراءات إلى أن يصدر الحكم في موضوعها في درجة التقاضي التي وكل فيها وتبلغ هذا الحكم.

(٩٩) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٥، وكذلك ثروت، كمال قاسم، الوجيز في شرح أحكام عقد المقاولة، ج ١، بغداد، ١٩٧٦، ص ٣٥٤.

(١٠٠) حيث جاء نص المادة (٨٣٨) من القانون المدني الأردني كل عمل ليس من أعمال الإدارة والحفظ يستوجب توكيلاً خاصاً محددًا لنوع العمل وما تستلزمه الوكالة فيه من تصرفات.

(١٠١) راجع المادتين (٥٤) و(٥٥) من قانون نقابة المحامين النظاميين.

(١٠٢) راجع المادة (٥/٦٠) من قانون نقابة المحامين النظاميين.

(١٠٣) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(١٠٤) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٦، وكذلك ثروت، كمال قاسم، الوجيز في شرح

أحكام عقد المقاولة، المرجع السابق، ص ٣٥٤.

(١٠٥) السهوري، الوسيط، الجزء السابع، فقرة رقم (٥) حيث قال "إن العقد مع المحامي يقع على خليط من الأعمال المادية والتصرفات

الاختصاص بتنظيم وتصديق جميع الوكالات سواء كانت قضائية أو غير قضائية خاصة أو عامة وهو اختصاص أصيل درجت عليه غالبية التشريعات. إلا أن النص على عبارة مع مراعاة ما ورد في أي قانون آخر والتي أوردها المشرع في بداية النص تفيد بأن الاختصاصات التي منحها المشرع لكاتب العدل ومنها التصديق على الوكالات قد تدخل في اختصاص جهة أخرى وهذا ما أكدته المشرع الأردني عندما نص في المادة ٤٤ من قانون نقابة المحامين على أنه: ((١).

بالرغم مما ورد في أي قانون أو تشريع آخر يكون للمحامي الأستاذ حق المصادقة على توقيع موكله على الوكالات الخصوصية إذا تعلق التوكيل في أحد الأمور المنصوص عليها في المادة السادسة من هذا القانون ويكون المحامي في جميع الحالات مسؤولاً شخصياً عن صحة هذه التوقيع...)). فعبارة بالرغم مما ورد في أي قانون أو تشريع آخر يفهم منها أن المشرع قد أعطى المحامي سلطة التصديق على الوكالات القضائية بالخصومة حتى ولو كان هنالك تشريع يمنع من ذلك أي أن اختصاص المحامي هنا بالتصديق يكون اختصاص أصيل.

(٩٣) انظر المادة (٣/٦) من قانون نقابة المحامين.

(٩٤) البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

(٩٥) غاتم، إسماعيل، في النظرية العامة للالتزام، المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٩٦) الجندي، محمد صبري، النيابة في التصرفات القانونية، دراسة في التشريعات والفقه الإسلامي من منظور موازن، دار الثقافة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى، عمان ٢٠١٢، ص ١٤٢.

الأردن، إذ يشترط القانون أن يكون عقد التوكيل محرراً في ورقة رسمية كما هو نص المادة (١/٤٣) من قانون نقابة المحامين النظاميين "على كل مؤسسة تجارية أو صناعية عامة... أن تعين لها وكيلاً أو مستشاراً قانونياً من المحامين المسجلين في سجل المحامين الأستاذة بموجب عقد خطي مسجل لدى كاتب العدل... وللמיד حول هذا الموضوع انظر أيضاً أستاذنا الجندي، محمد صبري، النيابة في التصرفات القانونية، المرجع السابق، ص ١١١ و ١١٢.

(١١٢) السهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، المجلد الأول، العقود الواردة على العمل، المرجع السابق، ص ٤٠٥.

(١١٣) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع الحكيم، عبدالمجيد، الموجز في شرح القانون المدني العراقي، الجزء الأول في مصادر الالتزام، شركة الطبع والنشر الأهلية، الطبعة الثالثة، بغداد ١٩٦٩، ص ٣٩٢ و ٣٩٣. وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز بأنه "إذا كان موضوع الدعوى إخلاء مأجور والمطالبة بأجور مستحقة واستحقت خلال سريان عقد الاجار المبرم بين الطرفين بتجديده تلقائياً بحكم القانون لأن العقد من العقود المبرمة قبل عام ٢٠٠٠ ملزم لطرفيه ولا يجوز لأحد العاقدین الرجوع فيه ولا تعديله ولا فسخه إلا بالتراضي أو التقاضي أو بمقتضى نص القانون على مقتضى المادة (٢٤١) من القانون المدني وإن إقالة العقد تتم بالإيجاب والقبول في المجلس وبالتعاطي على مقتضى المادة (٢٤٤) من ذات القانون"

القانونية، فالمحامي يقوم بعمل مادي عندما يقدم المشورة القانونية لعميله خارج مجلس القضاء، وعندما يجر له العقود والمستندات، فهو في هذه الأعمال يعد مقولاً وتسري عليه أحكام عقد المفاوضة.

(١٠٦) السرحان، عدنان، شرح القانون المدني، العقود المسماة، المفاوضة، المرجع السابق، ص ٢٥.

(١٠٧) العقد البسيط هو الذي يقتصر على موضوع واحد كالبيع أو الإيجار، أما العقد المركب فهو الاتفاق على عقود متعددة يحقق كل واحد منها غرضاً مختلفاً ولكنها اختلطت كلها في عقد واحد كالعقد بين صاحب الفندق والتزليل.

(١٠٨) أبو الفضل، أسامة توفيق، كنوز المحامين، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص ٥٥٢. وكذلك عنبر، محمد عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ٣٠ و ٣٣. (١٠٩) الجندي، محمد صبري، النيابة في التصرفات القانونية، المرجع السابق، ص ١٤٢ و ١٤٩.

(١١٠) بخصوص العقد غير اللازم، انظر المادة (١٧٦) من القانون المدني الأردني، وانظر في الموضوع، سلطان، أنور، مصادر الالتزام في القانون المدني الأردني، دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٧، الطبعة الأولى، ص ١٥١.

(١١١) وهو ما يفيد بأنه قد لا يكفي في عقد الوكالة أن يتم بأيجاب وقبول. فهناك من الحالات ما يستوجب فيها القانون أن يتبع إجراء معين في إبرام الوكالة، من ذلك التوكيل العام الذي يعطى للمحامي في

من المقرر فقهاً وقضاءً أن ما يميز عقد العمل عن عقد المقاولة هو علاقة التبعية بين العامل ورب العمل فإذا كان لرب العمل حق توجيه ما يؤدي له من خدمات فإنه يعتبر عقد عمل. *إذا كانت المدعية تعمل محامية متفرغة لدى المدعى عليه الثاني بنك عمان للإستثمار في الدائرة القانونية التابعة له وتحت إشراف وإدارة مدير الدائرة القانونية المدعى عليه الثاني وتتقاضى أجراً من البنك فإن عنصر التبعية متوفر في عقد العمل بينها وبين البنك صاحب العمل" تمييز (حقوق) رقم ٢٠٠٤/١٦٢٧ (هيئة عامة) تاريخ ٢٠٠٥/١/١٣، منشورات مركز عدالة.

(١١٩) وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه إن عقد العمل وعقد المقاولة من العقود الواردة على العمل والتي يلتزم بها أحد الطرفين بأداء عمل لصالح الآخر كصاحب عمل لقاء أجر غير أن عقد العمل يشترط فيه تبعية العامل لصاحب العمل بأن يقوم بالعمل تحت إشرافه وإدارته على سبيل التفرغ" تمييز حقوق رقم ١٩٩٩/٧٦٧ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠٠٥/١٠/١٩، منشورات مركز عدالة.

(١٢٠) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ٩٤.

(١٢١) الليات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤١.

(١٢٢) الجدير بالذكر أن الفقه والقضاء استقرا على وجود العقد بين المستشار وطالب الاستشارة، لمزيد من التفصيل انظر، كامل، رمضان جمال، المرجع السابق، ص ١٨.

تمييز (حقوق) رقم ٢٠١١/٢٨٧٧ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠١٢/١/٣١ منشورات مركز عدالة.

(١١٤) الليات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(١١٥) الجندي، محمد صبري، النيابة في التصرفات القانونية، المرجع السابق، ص ١١٧ و ١١٨.

(١١٦) وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه "من المقرر فقهاً وقضاءً أن ما يميز عقد العمل عن عقد المقاولة هو علاقة التبعية بين العامل ورب العمل فإذا كان لرب العمل حق توجيه ما يؤدي له من خدمات فإنه يعتبر عقد عمل. *إذا أخذ العامل العمل تحت مسؤوليته من غير أن تكون عليه أية رقابة فإنه يصبح مقاولاً، ويتضح من هذا أن عقد المقاولة يختلف عن عقد العمل في توفر عنصر التبعية في عقد العمل وافتقار عقد المقاولة إلى ذلك العنصر، ويشارك العقدان في توفر عنصر العمل وفي توفر العوض الذي يسمى أجراً في عقد العمل" تمييز (حقوق) رقم ٢٠٠٤/١٦٢٧ (هيئة عامة) تاريخ ٢٠٠٥/١/١٣، منشورات مركز عدالة.

(١١٧) كيرة، حسن، أصول قانون العمل، دار النهضة العربية، ١٩٧٩، ص ١٥٨، وكذلك عنبر، محمد عبدالرحيم، المرجع السابق، ص ٣٢، وكذلك انظر أبو الفضل، أسامة توفيق، كنوز المحامين، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، دار الطليعة الجديدة، الجزء الثاني ص ٥٥٢.

(١١٨) الجندي، محمد صبري، النيابة في التصرفات القانونية، المرجع السابق، ص ١١٩، وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه

البراي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ١٢١. وفي هذا الخصوص قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه^١. حددت المادة (٦) من قانون التجارة رقم ١٢/ ١٩٦٦ الأعمال التجارية بحكم ماهيتها أو لتشابه صفاتها وغاياتها مع الأعمال التجارية. ٢. عرف القانون المدني عقد المقاوله والتزامات المقاول، والتزامات صاحب العمل، وانقضاء المقاوله في المواد (٧٨٠- ٨٠٤) منه، وحدد في هذه المواد ما يجب على كل طرف تجاه الآخر، مما يفيد أن أحكام القانون المدني هي التي تطبق على عقد المقاوله وليست الأحكام الواردة في القانون التجاري. انظر السنهوري، عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني المجلد ٧ الأول منه ص ٤٤ فقد ذكر "... عقد المقاوله من جانب رب العمل يكون في العادة عقداً مدنياً، ذلك أن رب العمل يكون غالباً غير تاجر، فإذا تعاقد شخص مع نجار اثاث أو مع حائك لصنع ثوب أو مع مقاول لبناء منزل، فالعقد مدني بالنسبة إلى رب العمل سواء وردّ المادة من عنده أو وردّها المقاول تمييز حقوق رقم ٢٠٠٢/٤٧١ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٢/٢/٢٨، منشورات مركز عدالة. (١٢٧) البراي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ٥٧.

(١٢٨) أبو الفضل، أسامة توفيق، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٩١٥.

(١٢٩) راجع ضوابط الاستشارة القانونية المشار إليها في الفرع الأول من المطلب الأول من

(١٢٣) أبو الفضل، أسامة توفيق، كنوز المحامين، المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٣٢٢، والجزء الثاني ص ٥٥٢، وكذلك انظر البراي، حسن حسين، المرجع السابق، ص ١١٨.

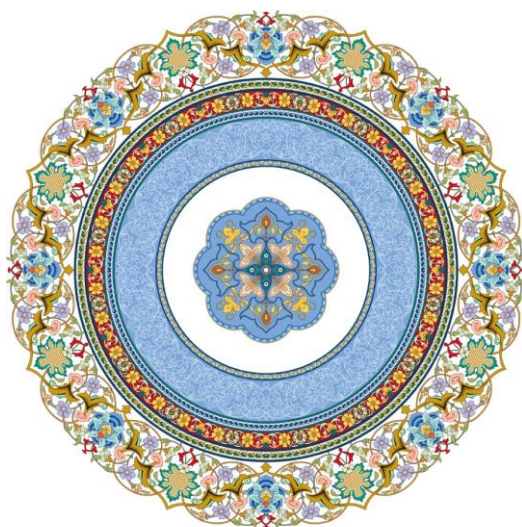
(١٢٤) العقد المسمى هو العقد الذي يتولى القانون تنظيمه وإعطائه اسماً معيناً، وإلا فإنه يظل في عداد طائفة العقود غير المسماة. لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع فرج، توفيق حسن، عقد البيع والمقايضة، المرجع السابق، ص ٧.

(١٢٥) هو عقد غير مسمى يخضع في إبرامه للقواعد العامة، إلا أن المشرع قد خصه في إطار تنظيمه للقواعد القانونية المنظمة لمهنة المحاماة بأحكام معينة تختلف عن باقي العقود، إذ أجاز قانون نقابة المحامين للمحامي التحلل من هذا العقد بقيود معينة، المادة (٤٨) من قانون نقابة المحامين.

(١٢٦) هو عقد مدني بالنظر إلى المعيار الذي وضعه المشرع الأردني في المادة (١/١/٦) من قانون التجارة رقم ١٢ لسنة ١٩٦٦ - المنشور على الصفحة ٤٧٢ من عدد الجريدة الرسمية رقم ١٩١٠ بتاريخ ٣٠/٣/١٩٦٦ - لاعتبار العمل تجارياً، وهو البيع الذي يسبقه الشراء، وهذا غير متصور في العقود المهنية كعقد الاستشارة، على أساس أن هذه العقود عقود تقوم على تقديم أداءات ذات طبيعة ذهنية وعقلية لم يسبقها شراء وغير متصور بيعها، بالتالي فهي غير مندرجة في نطاق القانون التجاري، ويطبق عليها أحكام وقواعد القانون المدني. انظر ذات الرأي لدى

(١٣٤) أبو عيد، الياس، المحامي، حقوقه، أتعابه وواجباته، المرجع السابق، ص ٣٥٩ و ٣٦٠، وانظر أيضاً البيات، محمد حاتم، المرجع السابق، ص ٢٣٩.
(١٣٥) البراوي، حسن حسين، عقد تقديم المشورة، المرجع السابق، ص ٢٨٣ وما بعدها.
(١٣٦) عبدالعال ومنصور، عكاشة محمد وسامي بديع، المنهجية القانونية، المرجع السابق، ص ٥٣٦ و ٥٣٧.

المبحث الأول من هذه الدراسة.
(١٣٠) حسين، محمد عبدالظاهر، المسؤولية المدنية للمحامي تجاه العميل، المرجع السابق، ص ٣١٢ وما بعدها.
(١٣١) انظر المادة (٣٩) من قانون نقابة المحامين النظاميين حيث جاء نصها للمحامي أن يسلك الطريق التي يراها ناجحة في الدفاع عن موكله ولا يكون مسؤولاً عما يورده في مرافعاته كتابة أو شفاهاً مما يستلزمه حق الدفاع، كما لا يكون مسؤولاً عن الاستشارات التي يعطيها عن حسن نية، وكذلك انظر الخواجة، محمد ياسر، الاستشارة القانونية على الصعيد المهني، المرجع السابق، ص ٤٧، وكذلك انظر أبو الفضل، أسامة توفيق، المرجع السابق، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، ص ١٠٩٣، وكذلك خطاب، طلبة وهبة، المسؤولية المدنية للمحامي، مكتبة سيد وهبة، ١٩٨٦، ص ١١٤ و ١١٥.
(١٣٢) ومن صور خطأ الاستشاري في المجال القانوني: إذا كان موضوع الاستشارة هو تخلف المستأجر بموجب عقد إيجار امتد قانونياً عن الوفاء بالأجرة ولم ينبه المحامي العميل بضرورة توجيه إنذار عدلي قبل رفع دعوى الاخلاء. وكذلك يعدّ المحامي مقصراً أيضاً إذا كان محل عقد العميل هو بيع عقار خارج دائرة التسجيل، ولم ينبه العميل إلى بطلان مثل هذا البيع.
(١٣٣) أبو عيد، الياس، المحامي، حقوقه، أتعابه وواجباته، حصانته وضماناته، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٧، ص ٣٦٠.



التوصيف الفقهي لعلاقة حملة الوثائق

بصندوقهم في التأمين الإسلامي

د. موسى مصطفى القضاة*

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥/٦/١م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/٨/٢٠م

ملخص

تناول البحث الخلاف الفقهي في توصيف علاقة حملة الوثائق بصندوقهم في التأمين الإسلامي، بهدف التوصل فيه إلى رأي واضح ومقبول، وانتهى البحث لتوصيف تلك العلاقة على أساس المعاوضة التعاونية ووضع لها تعريفاً واشتق لها خصائص، وتقسيمات، جاء ذلك بعد عرض آراء الفقهاء المعاصرين. واستقراء ما يماثل تلك العلاقة في الفقه الإسلامي. ويوصي الباحث هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية، ومدرربي التأمين الإسلامي إلى تبني نتائج البحث.

Abstract

This research examines the jurisprudential differences in labelling the relationship of the document holders with their investment fund in Islamic insurance in order to reach a clear and acceptable view. The study reached the conclusion that the relationship should be accommodated on the basis of "Cooperative Netting" for which the study has provided a definition and extracted characteristics and divisions. This had been reached after the presentation of views of contemporary jurists and after the exploration of what resembles this relationship in Islamic jurisprudence. Finally, the researcher recommends that the results of this study are to be adopted by accounting and auditing organizations of Islamic financial Institutions, Islamic Insurance Companies, and Islamic insurance instructors.

* أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقدمة:**أهداف البحث:**

- وللإجابة عن الأسئلة سالفة الذكر، سيسعى الباحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:
١. عرض العلاقات التي تكون في مجموعها عقد التأمين الإسلامي.
٢. بيان العلاقة محل النزاع من بين العلاقات المكونة لعقد التأمين الإسلامي.
٣. تحديد معيار التفريق بين المعاوضات والتبرعات، وتطبيقه على العلاقة محل النزاع.
٤. بيان بعضا مما احتواه الفقه الإسلامي من تنظيم لعلاقات تماثل العلاقة محل النزاع.
٥. بيان طبيعة العلاقة محل النزاع.

منهجية البحث:

- وفي سبيل تحقيق الأهداف سالفة الذكر، فقد سلكت المناهج البحثية المعتمدة الآتية:
- أولاً: المنهج الاستقرائي: ويتمثل في تتبع التوصيفات الفقهية السابقة للعلاقة محل النزاع.
- ثانياً: المنهج الاستنباطي: وذلك من خلال دراسة الآراء الفقهية المختلفة في توصيف العلاقة محل النزاع.
- ثالثاً: المنهج التحليلي: وذلك بتحليل الآراء

لا زال توصيف العلاقة التي تربط بين حملة وثائق التأمين الإسلامي بصندوقهم، محل خلاف بين الفقهاء المعاصرين، مما استدعى مجمع الفقه الإسلامي الدولي، للتوصية لأمانته العامة، بدراسة تلك العلاقة وتوصيفها، وقد جاء ذلك بقراره رقم: ١٨٧ (٢٠-٢٠) والمنبثق عن الدورة العشرين المنعقدة في الجزائر أواخر عام ٢٠١٢م ويأتي هذا البحث محاولة لتقديم توصيف فقهي لتلك العلاقة.

مشكلة البحث:

- ويمكن تلخيص مشكلة البحث من ناحية منهجية بالأسئلة الآتية:
١. ما العلاقة (محل النزاع) من بين العلاقات المكونة لعقد التأمين الإسلامي؟
 ٢. ما معيار التفريق بين المعاوضات والتبرعات؟
 ٣. ما تقسيمات العقود باعتبار المعاوضة وعدمها؟
 ٤. هل احتوى الفقه الإسلامي ما يماثل العلاقة محل النزاع؟
 ٥. ما طبيعة العلاقة محل النزاع؟

المطلب الأول: العلاقات التعاقدية في التأمين الإسلامي، كما جاءت في المعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

المطلب الثاني: الآراء الفقهية المعاصرة في توصيف العلاقة التعاقدية لحملة الوثائق بصندوقهم ومناقشتها.

المبحث الثاني: نوع علاقة المعاوضة بين حملة الوثائق وصندوقهم.

المطلب الأول: تقسيمات عقود المعاوضة.

المطلب الثاني: المعاوضة غير المرجحة.

المطلب الثالث: صفات المعاوضة التعاونية وتقسيماتها ومعاييرها ومفهومها.

المطلب الرابع: تطبيق معيار المعاوضة التعاونية على علاقة حملة الوثائق بصندوقهم.

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في العلاقات التعاقدية المكونة لعقد التأمين الإسلامي.

أتناول في هذا المبحث محل النزاع في العلاقات التعاقدية النازمة لعقد التأمين الإسلامي، حيث أقوم بعرض تلك العلاقات، كما حددها المعيار الشرعي الخاص بالتأمين الإسلامي والصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وذلك بذكر العلاقات المتفق عليها ثم ذكر العلاقة المختلف فيها مع عرض آراء الفقهاء

الفقهية والتوصيفات السابقة للعلاقة محل النزاع.

هذا وقد اعتمدت في تحديد العلاقات المكونة للتأمين الإسلامي، على ما جاء في المعيار الشرعي رقم (٢٦) والصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. وكذلك فإن التوصيفات الفقهية التي سابت إليها تعتبر أساساً لبناء هذا البحث، ومقدمة ضرورية له.

وأما آليات منهج البحث فيتمثل في الأمور الآتية:

١. عزو الآيات لسورها في القرآن الكريم بذكر السورة ورقم الآية.
٢. تخريج الأحاديث النبوية من كتب الحديث المعتمدة.
٣. عزو الأقوال الفقهية إلى كتب المذاهب الأربعة المعتمدة.
٤. نقل بعض العبارات الفقهية نصاً إذا ما اقتضى البحث ذلك.
٥. مقارنة الآراء الفقهية وتحليلها.
٦. بيان معاني المفردات الغامضة.

وقد جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: تحرير محل النزاع في العلاقات التعاقدية المكونة لعقد التأمين الإسلامي.

المعاصرين، ومناقشتها. وقد جاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: العلاقات التعاقدية في التأمين الإسلامي، كما جاءت في المعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

حددت الفقرة الرابعة من المعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة^(١)، العلاقات التعاقدية في التأمين الإسلامي في ثلاث علاقات هي:

أ. علاقات المشاركة بين المساهمين التي تتكون بها الشركة من خلال النظام الأساسي وما يتصل به، هي عقد مشاركة إذا كانت تديره شركة. وينظر المعيار الشرعي رقم (١٢) بشأن الشركة (المشاركة).

ب. العلاقات بين الشركة وبين صندوق حملة الوثائق الذي تدفع منه التعويضات هي علاقة وكالة من حيث الإدارة، أما من حيث الاستثمار فهي علاقة مضاربة، أو وكالة بالاستثمار^(٢).

ج. العلاقة بين حملة الوثائق وبين الصندوق عند الاشتراك هي علاقة التزام بالتبرع، والعلاقة بين المستفيدين وبين الصندوق عند التعويض هي علاقة التزام الصندوق بتغطية الضرر حسب الوثائق واللوائح.

ولما كانت العلاقتان الأولى والثانية لا خلاف فيهما يذكر بين العلماء، فإن البحث سيتوجه إلى العلاقة الثالثة بشكل خاص، نظرا لما شاع من خلاف بين الفقهاء في توصيفها.

المطلب الثاني: الآراء الفقهية المعاصرة في توصيف العلاقة التعاقدية لحملة الوثائق بصندوقهم.

اختلف الفقهاء المعاصرين في توصيف العلاقة التعاقدية بين حملة الوثائق وصندوقهم على رأيين، حيث ذهب أصحاب الرأي الأول إلى أنها علاقة تبرع، بينما ذهب أصحاب الرأي الثاني إلى أنها علاقة معاوضة.

سبب الخلاف في المسألة:

إن منشأ الخلاف في هذه المسألة نابع في الأساس من الخلاف في حكم عقد التأمين التجاري، الذي اختلف^(٣) الفقهاء المعاصرين فيه على رأيين، أحدهما التحريم، وهو ما استقرت عليه الجامع الفقهية، نظرا لما يشتمل عليه من الغرر والربا، والرأي الثاني يقضي بالإباحة، فاجتهد القائلون بالتحريم لإيجاد بديلا مباحا، فتوصل اجتهادهم إلى التأمين الإسلامي "بحيث تكون العلاقة بين المشترك وحساب حملة الوثائق على أساس الالتزام

بالتبرع، حتى يتخلصوا من تأثير الغرر، باعتباره لا يؤثر في التبرعات كما يؤثر في المعاولات، إلا أن هذا الاجتهاد لم يجد القبول عند فريق آخر من الفقهاء المعاصرين، لأن المعاولات هي المطبقة في واقع شركات التأمين الإسلامية ولو سميت تبرعا.

الرأي الأول: العلاقة تقوم على أساس الالتزام بالتبرع.

أ. المقصود بالتبرع: التبرع في اللغة كما جاء في المصباح المنير "تبرع في الأمر: فعله غير طالب عوضاً"^(٤)، أما في اصطلاح الفقهاء فقد جاء في أنيس الفقهاء أن التبرع بالشئ هو التطوع به وفعلت كذا متبرعاً أي متطوعاً^(٥)، وقد عرفته الموسوعة الفقهية الكويتية بأنه "بذل المكلف مالاً أو منفعة لغيره في الحال أو المال بلا عوض أو بقصد البر والمعروف غالباً"^(٦). ويتلخص معنى التبرع في البذل دون مقابل.

ب. أصحاب هذا القول: وذهب إليه بعض أهل العلم مثل محمد أبو زهرة رحمه الله^(٧)، وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية^(٨)، وعبد الستار أبو غدة إذ يقول: "التأمين الإسلامي أو التكافلي تبرع يلزم به المستأمن نفسه، فهو الملتزم"^(٩). وحسين حامد إذ يقول: "إنه يقوم على مبدأ

التعاون الإسلامي، وإن أساسه عقد التبرع الشرعي، وإن هذا التبرع ملزم بالقول على رأي مالك^(١٠)، وعلي القرة داغي إذ يقول: "ثم إن التأمين الإسلامي لا بد أن يقوم إما على تعاون محض وعقود تبرعية محضة، ولكنها مشروطة بشروط لصالح المتبرع، أو تقوم في أساسها على الهبة والتبرع، ولكن أموالها تستثمر بأي طريقة استثمارية من مضاربة ونحوها"^(١١).
وعبد الحميد البعلي إذ يقول في تعريف التأمين التعاوني: "هو عقد تبرع بين مجموعة من الأشخاص..."^(١٢). وبهذا الرأي أخذ رياض الخليفة^(١٣) وإليه انتهى رأي هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في المعيار الشرعي رقم (٢٦).

ج. مستندهم:

١. خرج أصحاب هذا الرأي رأيهم على مسألة الالتزام بالتبرع في الفقه المالكي، حيث نقلوا قولاً عن الفقيه المالكي الحطاب في كتابه تحرير الكلام في مسائل الالتزام، عند حديثه عن الالتزام بالتبرع: "وهو إلزام الشخص نفسه شيئاً من المعروف من غير تعليق على شيء، فدخل في ذلك الصدقة والهبة، والحبس (الأوقاف) والعارية..." ثم ينقل قول ابن رشد: "فهذا أمر قد أوجبه

على نفسه، والمعروف على مذهب مالك وجميع أصحابه لازم لمن أوجبه على نفسه ما لم يمت أو يفلس^(١٤).

٢. قياس التبرع في التأمين على من تبرع بمال لقوم موصوفين بصفة معينة مثل الفقر أو المرض واستحقاقه من هذا التبرع إذا وجدت فيه الصفة بأن صار فقيراً أو مريضاً^(١٥).

د. المناقشة:

١. ويمكن مناقشة التخريج على الالتزام بالتبرع من خلال محاولة مطابقته مع واقع التأمين الإسلامي، وذلك من خلال مايلي:

* قيد النص المنقول عن الخطاب، الالتزام بالتبرع بأن يكون في وجوه المعروف دون أن يكون معلقاً على شيء. وواقع التأمين الإسلامي يخالف هذا القيد؛ لأن المشترك يعلق اشتراكه على التزام صندوق المشتركين بتعويضه عن الضرر في حال وقوعه. وكذلك فإن صندوق المشتركين يعلق التزامه بالتعويض على دفع المشترك للقسط أو التزامه بذلك. فيتضح مما سبق عدم التطابق ما بين التأمين الإسلامي والالتزام بالتبرع الذي استند إليه أصحاب الرأي الأول.

* إن ما نقل عن الخطاب يتعلق بالمعروف الذي يأتي بمعنى التبرعات المحضة، وهذا واضح من الأمثلة المذكورة (الهبة والعارية،

الصدقة). وبالنظر في واقع التأمين الإسلامي نجد أن التبرع فيه ليس محضاً. وبدلنا على ذلك قول علي القرّة داغي: "إن من خصائص التأمين التعاوني وجود تبادل في المنافع والتضحيات فيما بين أعضاء هيئة التأمين"^(١٦) علماً أنه من أصحاب الرأي الأول.

٢. مناقشة القياس: إن هذا قياس مع الفارق لأن صفة الاستحقاق في التأمين الإسلامي هي العضوية في حساب حملة الوثائق، ولحق الضرر بالعضو، وشرط العضوية هو دفع اشتراك بصفة معينة وهي التبرع، أي أن التبرع هنا مشروط بدفع ذلك العضو للاشتراك بالصفة المتفق عليها والذي يؤهله للعضوية أيضاً وليس تبرعاً محضاً فيدخل في باب المعاوضات^(١٧).

الرأي الثاني: العلاقة تقوم على المعاوضة.

أ. المقصود بالمعاوضة:

المعاوضة في اللغة من العوض، والعوض واحد الأعواض، تقول منه عاضني فلان وأعاضني وعوضني، وعاضني إذا أعطاك العوض وهو البدل^(١٨).

أما في اصطلاح الفقهاء فهو قريب من المعنى اللغوي، فقد عرفها الدسوقي في الحاشية بأنها "عقد محتوٍ على عوض من الجانبين"^(١٩)، وعرفها ابن قدامة في المغنى

التبادلي التعاوني تبرعاً محضاً لا يؤثر فيه الغرر وأنه لذلك حلال شرعاً وهم في وهم" ويقول أيضاً "والتوصيف الصحيح الذي يجب أن يقال في التأمين التبادلي أو التعاوني... هو معاوضة من نوع خاص"^(٢٢). ومن يقول بأنها معاوضة أيضاً، عبدالله المنيع، ومحمد العثيمين رحمه الله، وعبدالله بن جبرين، ومحمد المختار السلامي وأحمد الحجى الكردي^(٢٣). وقد رجح محمد الجرف هذا الرأي^(٢٤).

ج. مستندهم^(٢٥):

استند أصحاب هذا الرأي إلى دليلين رئيسيين، هما:

١. الدليل الحسي والمتمثل في وجود المعاوضة في واقع التأمين الإسلامي، حيث إن المشترك يقدم اشتراكه لحساب حملة الوثائق، ليحصل على التعويض عند وقوع الخسارة، ولو أنه علم بأن حصوله على التعويض عند وقوع الخسارة سيكون أمراً محتملاً لما مضى قدماً في عقد التأمين الإسلامي. وقد اشتملت معظم وثائق التأمين الإسلامي على هذه المعاوضة صراحة أو دلالة^(٢٦).

٢. إقرار بعض الفقهاء المعاصرين بمن فيهم أصحاب الرأي الأول بوجود المعاوضة في عقد التأمين الإسلامي، ومن ذلك حسين

بأنها "ما يقصد فيها العوض"^(٢٠)، وعرف الشيخ مصطفى الزرقا عقد المعاوضة بأنه "عقد يقوم على أساس إنشاء وجائب متقابلة بين العاقلين يأخذ فيها كل من الطرفين شيئاً ويعطي في مقابلة شيئاً آخر"^(٢١).

ويمكن أن نستخلص من التعاريف السابقة أن المعاوضة تقوم على أساس أن كلاً من طرفيها ملزم بدفع مقابل لما يأخذه. ففي عقد البيع مثلاً يدفع الثمن مقابل السلعة، وفي عقد الإجارة تدفع الأجرة مقابل المنفعة... وهكذا في سائر عقود المعاوضات.

ب. أصحاب هذا الرأي: ذهب إلى هذا الرأي كل من الشيخ مصطفى الزرقا الذي يقول: "عنصر المعاوضة موجود قطعاً في التأمين التبادلي وإن لم يكن ظاهراً فيه ظهوره في التأمين التجاري. فالمساهم في صندوق التأمين التبادلي يقدم مبلغ مساهمته في الصندوق لترميم أي ضرر يلحق أحد المساهمين وهو منهم، إنما يقدمه على أساس أن يعوض الصندوق ضرره هو أيضاً، ولولا أنه مشمول بهذا التعويض لما ساهم أصلاً، كما أنه إنما يساهم في الصندوق على أساس أنه لا يعوض منه أي متضرر من غير المساهمين فيه. يتضح من ذلك إذن أن تصور كون التأمين

كبقيّة أعضاء هيئة المشتركين عن الضرر الذي يصيبه من جراء وقوع الخطر المؤمن منه^(٢٨).

وكذلك ورد التصريح بالمعاوضة من محمد الزحيلي عندما أوضح خصائص التأمين الإسلامي حيث بين أنه عقد رضائي، وأنه عقد إلزامي حيث إنه ينشئ التزامات متقابلة على كل من المؤمن والمستأمن^(٢٩).

ولم يقف الباحث على رد من قبل أصحاب الرأي الأول على هذه الأدلة. **الترجيح:**

بعد عرض تعريف التبرع والمعاوضة في اللغة والاصطلاح، وعرض آراء الفقهاء المعاصرين مقترنة بمستنداتها، حيث نوقشت مستندات أصحاب الرأي الأول، وسلمت مستندات أصحاب الرأي الثاني من المناقشة، يتبين للباحث من حيث المبدأ، قيام الصفة التعويضية في علاقة حملة الوثائق بصندوقهم. حيث إن استهداف حامل الوثيقة للتعويض عند اشتراكه في التأمين قائم في حاله ومقاله.

وقد تبين أن معيار التفريق بين المعاوضة والتبرع، قائم على أساس وجود العوض أو عدمه. فإذا وجد العوض المتبادل بين طرفي العقد، كان العقد عقد معاوضة، وإذا

حامد حسان عند تعريفه للتأمين الإسلامي بقوله: "اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين، وشخص طبيعي أو قانوني على قبوله عضواً في هيئة المشتركين، والتزامه بدفع مبلغ معلوم "قسط" على سبيل التبرع منه ومن عوائد استثماره لأموال أعضاء هذه الهيئة، على أن تدفع له الشركة نيابة عن هذه الهيئة من أموال التأمين التي تجمع منه ومن غيره من المشتركين، التعويض عن الضرر الفعلي الذي أصابه من جراء وقوع خطر معين في التأمين على الأشياء، أو مبلغ التأمين في التأمين التكافلي على الأشخاص، على النحو الذي تحدده وثيقة التأمين، ويبين أسسه النظام الأساسي للشركة"^(٢٧). ولا يخفى على أحد بروز معنى المعاوضة في هذا التعريف، فالمشترك يدفع على أن تدفع له الشركة من صندوق حملة الوثائق. وكذلك فقد جاء في بيان حسين حامد حسان لحل عقد التأمين الإسلامي ما نصه: "حل عقد التأمين هو القسط أو الاشتراك من جهة، والتعويض أو مبلغ التأمين من جهة أخرى، فالمستأمن أو المؤمن له يتعهد بدفع الأقساط على سبيل التبرع منها ومن عوائد استثمارها، وتتعهد شركة التأمين باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين بتعويضه

انتهى العوض كان العقد عقد تبرع^(٣٠).

ومن المسائل المشابهة لهذه المسألة مسألة المواعدة في بيع المراجعة للآمر بالشراء حيث يقول الصديق الضرير في ذلك: "إن الوعد الذي وقع الاختلاف فيه بين المالكية وغيرهم فقال المالكية بوجوب الالتزام به... هو الوعد بالمعروف من جانب واحد، كأن يعد شخص آخر بأن يدفع له مبلغا من المال، ومسألتنا هذه ليست من هذا القبيل، لأن الوعد فيها من أحد الطرفين يقابله وعد من الطرف الآخر، فهو أقرب إلى العقد منه إلى الوعد، وينبغي أن تطبق عليه أحكام العقد"^(٣١). ولعل هذا القول يؤكد ما يرجحه الباحث.

وقد يبدو العقد أحيانا في ظاهره شيئا، وتكون حقيقته شيئا آخر، ولذلك قرر الفقهاء بأن "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"^(٣٢) فلو كانت صيغة العقد بالفاظ التبرع، واشترط فيها العوض كانت من عقود المعاوضات، ومن ذلك مسألة هبة الثواب وفي توصيفها خلاف بين الفقهاء، فمنهم من اعتبرها بيعا صحيحا، ومنهم من عدّها بيعا فاسدا، ومنهم من قال هي هبة ابتداء وبيع انتهاء^(٣٣). ولست بصدد ذكر تفصيل الآراء

وأدلتها. إلا أن ما قاله الزرقا رحمه الله في التوصيف بأنه "معاوضة من نوع خاص" أمر يستحق التوقف عنده كثيرا، ويستدعي البحث العميق في هذه الفكرة، وهو ما أسعى إليه في هذا البحث.

المبحث الثاني: نوع علاقة المعاوضة بين حملة الوثائق وصندوقهم.

يتضمن هذا المبحث محاولة للكشف عن نوع علاقة المعاوضة بين حملة الوثائق وصندوقهم وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تقسيمات عقود المعاوضة

قسم الفقهاء عقود المعاوضة إلى قسمين:

* "معاوضات محضة": ويقصد بها المال من الجانبين، والمراد بالمال ما يشمل المنفعة، كالبيع والإجارة، وهذه العقود يفسد العقد فيها بفساد العوض، معاوضات غير محضة: ويقصد بها المال من جانب واحد كالخلع. وهذه لا يفسد العقد فيها بفساد العوض^(٣٤). ولكل عقد من عقود المعاوضات - سواء أكانت محضة أم غير محضة - أركانه وشروطه الخاصة وتتنظر في أبوابها. ويتساءل الباحث هنا، هل من تقسيمات أخرى لعقود المعاوضة؟

المطلب الثاني: المعاوضة غير الربحية:

يتناول هذا المطلب طائفة من المعاوضات التي أفترض الباحث أنها غير ربحية، وهي: (القرض، الصرف عند اتحاد الجنس، النهد، الدية على العاقلة، وفعل الأشعرين...) حيث ستركز البحث على إبراز المعاوضة التي لا تستهدف الربح والتجارة، ولا يتناول أركان وشروط هذه العقود، حيث إنها مفصلة في كتب الفقه.

أولاً: القرض:

يعرف الفقهاء^(٣٦) القرض بأنه: دُفْعُ مالٍ إرفاقاً لمن يتتبع به ويردّ بدله^(٣٧)، والأصل أن القرض يؤدي بمثله من غير زيادة ولا نقصان. ولكن إذا قصد المقرض الربح من المقرض، بأن يشترط عليه أن يرد أكثر مما أعطاه، تحول العقد إلى ربا القرض المحرم. ولكن إن أدى المقرض أكثر مما اقترض دون اشتراط أو مواطاة فلا بأس في ذلك^(٣٨).

والمعاوضة متحققة في القرض، فبينما يرى الحنفية^(٣٩) والمالكية^(٤٠) أن القرض تبرع ابتداءً ومعاوضة انتهاءً، يرى الشافعية^(٤١) أن القرض ليس بمعاوضة محضة وإنما فيه شائبة التبرع.. ومن وجهة نظر الباحث إن القرض فيه تبرع بمنفعة الشيء المقرض، فمن أقرض إنساناً ألف دينار، يكون قد تبرع له بمنفعتها

هل يمكن النظر إلى عقود المعاوضات من جانب استهداف أطرافها للتجارة وتحقيق الربح؟

يتبين باستقراء طائفة من عقود المعاوضات، عند الأخذ بعين الاعتبار استهداف التجارة والربح من عدمه، أن هناك عقود معاوضة لا يستهدف منها أطرافها التجارة والربح، وهناك عقود معاوضات يستهدف منها أطرافها أو أحدهما على الأقل، التجارة والربح. وهذا يقودنا إلى تقسيم آخر لعقود المعاوضة على أساس استهداف الربح من عدمه، وذلك إلى قسمين:

الأول: عقود معاوضة ربحية، والثاني: عقود معاوضة غير ربحية.

فمن عقود المعاوضة الربحية: البيع والإجارة، فالبايع والمؤجر كلاهما يمارس عملاً تجارياً يستهدف منه الربح. إذ إن الفقهاء عرفوا التجارة بأنها "تقليب المال، أي بالبيع والشراء لغرض الربح"^(٣٥).

ومن عقود المعاوضة غير الربحية: القرض، والصرف عند اتحاد الجنس، بل إن استهداف الربح من خلال هذه العقود يعتبر محرماً لأنه يؤدي إلى الربا، وسأتناول هذا القسم بالتفصيل في المطلب الثاني.

طيلة مدة القرض. وفيه معاوضة من حيث وجوب استرداد المثل، وهي الألف دينار دون زيادة أو نقصان. وهكذا ينتفي استهداف الربح من القرض (بذل المنفعة دون مقابل ورد المثل فقط)، ولذلك شاع وصفه بالقرض الحسن، وفي ذات الوقت نجد أن المقرض قد نفّس كربة المقرض وأعاناه على قضاء حاجته.

يقول ابن القيم: "إن الله تعالى حرم أن يدفع الرجل إلى غيره مالا ربويا بمثله على وجه البيع إلا أن يتقابضا، وجوز دفعه بمثله على وجه القرض، وقد اشتركا في أن كلا منهما يدفع ربويا ويأخذ نظيره، وإنما فرق بينهما القصد؛ فإن مقصود المقرض إرفاق المقرض ونفعه، وليس مقصوده المعاوضة والربح، ولهذا كان القرض شقيق العارية كما سماه النبي ﷺ "منيحة الورق" فكأنه أعاره الدراهم ثم استرجعها منه، لكن لم يمكن استرجاع العين فاسترجع المثل، وكذلك لو باعه درهما بدرهمين كان ربا صريحا، ولو باعه إياه بدرهم ثم وهبه درهما آخر جاز، والصورة واحدة وإنما فرق بينهما القصد" (٤٢).

ثانيا: الصرف عند اتحاد الجنس:

عرف الحنفية الصرف بأنه "بيع الثمن

بالثمن جنسا بجنس أو بغير جنس" (٤٣) بينما عرفه الشافعية بأنه "بيع النقد بالنقد من جنسه ومن غير جنسه" (٤٤) ويشترط فيه (٤٥) - عند اتحاد الجنس - قبض البدلين متساويين من غير زيادة ولا نقصان، فإن قصد أحد الطرفين الربح من الطرف الآخر من خلال الزيادة في البدل، انقلب العقد إلى ربا الفضل المحرم، وإن كانت الزيادة على وجه المعروف فلا بأس بها (٤٦).

والمعاوضة متحققة في الصرف، باعتبار أنه بيع، فكل طرف من الأطراف يدفع نقدا مقابل النقد الذي سيأخذه. وفي ذات الوقت نجد أن الاسترباح غير مستهدف من أطراف العقد إذا كان النقدان من جنس واحد، إلا أن في الصرف إعانة من أحد الطرفين للآخر وسدا لخلته وتلبية لرغبة كان يسعى لقضائها.

ثالثا: النهد

النهد يعني: "إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة، يقال: تناهدوا وناهد بعضهم بعضا... وقيل، النهد العون، وطرح نهده مع القوم أعانهم وخارجهم، وذلك يكون في الطعام والشراب" (٤٧). والذي يظهر أن أصله في السفر، وقد يتفق رفقة فيصنعونه في الحضر (٤٨).

قدم مساهمته لم يقصد الاسترباح من إخوته وأخذ أكثر مما قدم، ومع ذلك فإن كل واحد من المجموعة سيأخذ أكثر أو أقل مما دفع. ونجد أيضا تحقق المنفعة لجميع المتناهدين بالتناصر والتعاون فيما بينهم وتحمل أعباء السفر فحصل للمجموع سداد الحاجة.

رابعاً: الدية على العاقلة

الدية اصطلاحاً: اسم للمال الذي يدفع بسبب الجناية على النفس أو ما دونها^(٥٤).

وقد أجمعت الأمة على أن دية القتل الخطأ تتحملها العاقلة^(٥٥).

يقول أبو بكر الرازي الشهير بالخصاص^(٥٦): "ولوجب الدية على العاقلة وجوه سائعة مستحسنة في العقول:

أحدها: أنه جائز أن يتعبد الله تعالى بدءاً بإيجاب المال عليهم لهذا الرجل، من غير قتل كان منه، كما أوجب الصدقات في مال الأغنياء.

الثاني: أن موضوع الدية على العاقلة

إنما هو على النصرة والمعونة... فلما كانوا متناصرين في القتل والحماية أمروا بالتناصر والتعاون على تحمل الدية ليتساووا في حملها كما تساوا في حماية بعضهم بعضاً عند القتل.

والنهد على أية حال من الأمور المباحة، إذ لا غبار على مشروعيته حتى وإن دخل فيه الربويات من الأموال^(٥٩). إذا فلا مجال للحديث هنا عن دخول النهد في باب الربا، حيث إنه استثنى لثبوت الدليل على جوازه^(٥٠)، ولورود الترغيب فيه كما يقول الإمام ابن حجر^(٥١) وهو الأمر الذي أكدته الإمام النووي وإن لم يطلق ذات التسمية عليه حيث قال: "وقد قال أصحابنا وغيرهم من العلماء يستحب الرفقة من المسافرين خلط أزوادهم، ليكون أبرك وأحسن في العشرة وألا يختص بعضهم بأكل دون بعض"^(٥٢).

وجاء في كشف القناع: "ولا بأس بالنهدة (بكسر النون المشددة) وهو المناهدة في السفر فعله الصالحون... ومعناه أي النهد أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئاً من النفقة يدفعونه إلى رجل منهم ينفق عليهم ويأكلون منه جميعاً ولو أكل بعضهم أكثر من بعض لجريان العادة بالمساحة في مثل ذلك"^(٥٣).

ونلاحظ أن المعاوضة متحققة في النهد، فكل واحد من المجموعة سيدفع جزءاً من ماله لأمر السفر، مقابل أن يأخذ حاجته من الطعام والشراب. وكذلك فإن استهداف الربح منتف، فكل فرد من المجموعة عندما

المشاركة في الدية. كما أننا نلاحظ انتفاء استهداف الربح من أطراف المعاوضة؛ فأفراد العاقلة لا يسعون للاسترباح عندما يقومون بدفع أنصبتهم، وكذلك الجاني لا يقصد تحقيق الربح من جمع الدية، وإنما تهدف جميع الأطراف إلى التعاون.

وعلى فرض أن أحد أطراف العاقلة الآخرين قد جنى في المستقبل، فإن العاقلة ستدفع عنه أكثر أو أقل مما دفع، وذلك لعدم تساوي الديات. وأيضاً فإن الأفراد ربما يختلفون في مقدار ما يدفعون، وذلك لاختلاف عددهم زيادة أو نقصاناً عند كل جناية.

خامساً: جمع الأزواد في زمن النبي

ﷺ: تنص الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ إلى قيامه بجمع أزواد الجيش الذي كان يرافقه في الغزو، ومن ثم إعادة توزيعه عليهم، وقد سار على هذا النهج عدد من الصحابة في أوضاع متشابهة وأخرى مختلفة وفيما يلي بيان ذلك:

أ. فعل النبي ﷺ عن سلمة بن الأكوع ﷺ قال: (خفت أزواد القوم وأملقوا، فأتوا النبي ﷺ في نحر إبلهم، فأذن لهم فلقيهم عمر ﷺ فأخبروه، فقال: ما بقاؤكم بعد إبلكم؟ فدخل على النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ما بقاؤهم

الثالث: أنه في إيجاب الدية على العاقلة زوال الضغينة وهو داع إلى الألفة وإصلاح ذات البين.

الرابع: أنه إذا تحمل عنه جنايته حمل عنه القاتل إذا جنى أيضاً. انتهى كلام الجصاص.

ويقول أبو زهرة^(٥٧): إن الجاني يدخل في جملة العاقلة، أي أنه يجب عليه ما يخصه مما يجب على الأسرة، وهو قول أبي حنيفة^(٥٨) والمالكية^(٥٩)، ولأن الوجوب على العاقلة هو من قبيل المعاونة بين الأقارب الذين تجمعهم قرابة توجب المعاونة، والمعاونة لا تتصور إلا بالمشاركة. وأن عقل العاقلة وتحمل الدية يتحقق بها معنى التعاون الشامل كما يتحقق فيها التكافل الاجتماعي والتأمين المادي لمن تقع عليه جريمة الخطأ أو ما يشبهها. ويقول محمد بلتاجي "العاقلة تقيم التزاماً تبادلياً تعاونياً إلزامياً بين من يشملهم هذا النظام"^(٦٠).

وبالنظر فيما سبق من النصوص نجد أن المعاوضة متحققة في دفع أفراد العاقلة للدية، فكل فرد من الأفراد يدفع عن الجاني، وهو يدفع عنهم إذا جنوا. فلو علم أحد أفراد العاقلة بأن باقي أفراد العاقلة لن يدفعوا عنه في حال جنايته، لما أقدم على

بعد إبلهم؟ فقال رسول الله ﷺ: "ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم" فدعا وبرك عليهم بأوعيتهم فاحتشى الناس حتى فرغوا، ثم قال رسول الله ﷺ: "أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله" (٦١).

ب. فعل أبو عبيدة ؓ في غزوة سيف البحر: عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنهما- أنه قال: "بعث رسول الله ﷺ بعثا قبل الساحل، فأمر عليهم أبا عبيدة بن الجراح وهم ثلاثمائة، وأنا فيهم فخرجنا حتى إذا كنا ببعض الطريق في الزاد، فأمر أبو عبيدة بأزواد ذلك الجيش فجمع ذلك كله فكان مزودي تمرا، فكان يقوتناه كل يوم قليلا قليلا، حتى فني فلم يكن يصيبنا إلا تمرة تمرة فقلت: وما يغني تمر؟ فقال: لقد وجدنا فقدناها حين فني، قال ثم انتهينا إلى البحر فإذا حوت مثل الطراب فأكل منه ذلك الجيش ثمانى عشرة ليلة، ثم أمر أبو عبيدة بضلعين من أضلاعه فنصبا، ثم أمر براحلة فرحلت، ثم مرت تحتها فلم تصبها" (٦٢).

يقول الإمام النووي في شرح الحديث:

"(فجمع أبو عبيدة زادنا في مزود) هذا محمول على أنه جمعه برضاهم وخلطه ليبارك لهم، كما فعل النبي ﷺ بذلك وقد

قال أصحابنا وغيرهم من العلماء يستحب للرفقة من المسافرين خلط أزوادهم ليكون أبرك وأحسن في العشرة وألا يختص بعضهم بأكل دون بعض" (٦٣). وبعبارة أخرى فإن ما فعله أبو عبيدة بالأزواد يعني أن حقوقهم تساوت فيه بعد جمعه لكنهم تناولوه مجازفة كما جرت العادة" (٦٤).

نلاحظ من خلال الواقعتين السابقتين أن المعاوضة متحققة في جمع الأزواد، فكل فرد من أفراد الجيش دفع فضل زاده، ليأخذ نصيبا عند الحاجة. وكذلك نجد أن استهداف الربح منتف؛ فأفراد الجيش لا يقصدون الاسترباح عندما يقومون بدفع أزوادهم، ومن ثم تناول حصصهم بعد الجمع. وإنما القصد عند الجميع التعاون. ومع ذلك فإن بعض الجنود سيأخذون أقل مما دفعوه من الأزواد، وبعضهم الآخر سيأخذ أكثر مما قدم. وبهذا يتحقق معنى التعاون والنفع لجميع أفراد الجيش بالتناصر فيما بينهم وتحمل بعضهم عن بعض. فمنهم من كان معه قليل الزاد ومنهم من لم يكن معه شيء ومنهم من كان معه الكثير، فحصل لجميع الجيش الزاد، وسدت الحاجة.

يقول الإمام النووي -رحمه الله- إن

في ذلك استحاب المواساة في الزاد وجمعه عند قلته وجواز أكل بعضهم مع بعض في هذه الحالة وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من نحو الإباحة، وكل واحد مبيح لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان أنه أكل أكثر من حصته أو دونها أو مثلها فلا بأس بهذا^(٦٥) لكن يستحب له الإيثار والتقليل لا سيما إن كان في الطعام قلة^(٦٦).

سادسا: فعل الأشعرين

عن أبي موسى، قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الأشعرين^(٦٧) إذا أرملوا^(٦٨) في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم^(٦٩)".

وقوله ﷺ: "هم مني وأنا منهم" مبالغة في امتداح طريقتهم واتفاقهم في طاعة الله تعالى^(٧٠) أي هم متصلون بي، وقيل المراد "فعلوا فعلي في المساواة"^(٧١).

وفي هذا الحديث تتجلى حقيقة الإيثار والمواساة، وفضيلة خلط الأزواد في السفر، وفضيلة جمعها في شيء واحد عند قلته في الحضر^(٧٢)، ثم يقسم، وليس المراد بهذا القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها

ومنعها في الربويات، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضا ومواساتهم بالموجود^(٧٣).

وبالنظر في فعل الأشعرين نجد أن المعاوضة متحققة، فكل فرد منهم قد دفع زاده، مقابل أن يأخذ نصيبا بعد جمع الأزواد في إناء واحد. وكذلك لا نجد أي استهداف لتحقيق الربح، فكل أشعري عندما قدم ما عنده لم يقصد الاسترباح من إخوته، وأخذ أكثر مما قدم، وإنما القصد عند الجميع التعاون. مع أن بعض الأشعرين سيأخذ أقل مما دفع، وبعضهم الآخر سيأخذ أكثر مما قدم.

والسؤال الذي يطرحه الباحث هنا هو: إذا لم يكن أطراف المعاوضة يستهدفون التجارة والربح من تصرفاتهم، فماذا يستهدفون؟

تبين من خلال التصرفات السابقة أنها تجمع على وجود معنى الإعانة وسد خلة وحاجة أطرافها. ولما كانت هذه الصفة هي الغالبة على هذا النوع من المعاوضات أقترح أن أطلق عليها مصطلح المعاوضات التعاونية وهذا يقودنا إلى محاولة استخلاص صفات هذا النوع من المعاوضات، وإيجاد تقسيمات له ووضع معيار له. ثم الانتهاء باقتراح تعريف جامع مانع.

المطلب الثالث: صفات المعاوضة التعاونية وتقسيماتها ومعياريها ومفهومها.

أولاً: صفات المعاوضة التعاونية:

من خلال دراسة مجموعة المعاوضات السابقة يمكن أن نستخلص لها الصفات التالية:

أ. غير تجارية: بمعنى أن أطرافها لا يستهدفون تحقيق الربح.

ب. يتسامح فيها بالربا: إذا لم يظهر القصد إليه، ولم يكن مشروطاً أو معروفاً، لذلك قال الإمام النووي عند شرحه لحديث الأشعرين: "وليس المراد بهذا القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها ومنعها في الربويات، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضاً ومواساتهم بالموجود"^(٧٤) وقال أيضاً عند شرحه لحديث جمع الأزواد: "وليس هذا من الربا في شيء، وإنما هو من نحو الإباحة وكل واحد مبيح لرفقته الأكل من طعامه، وسواء تحقق الإنسان أنه أكل أكثر من حصته أو دونها أو مثلها فلا بأس بهذا"^(٧٥) لكن يستحب له الإيثار والتقلل لا سيما إن كان في الطعام قلة"^(٧٦) وقال ابن حجر عند حديثه عن النهذ: "والنهد على أية حال من الأمور المباحة إذ لا غبار على مشروعيته حتى وإن دخل فيه الربويات من الأموال"^(٧٧).

ج. لا يؤثر فيها الغرر: وتستنتج هذه الخصيصة من مسألة الدية على العاقلة، ذلك أن أفراد العاقلة جميعاً سيدفعون أنصبتهم في الدية، ولكن، هل سيدفع الجاني عن جميع أفراد العاقلة نظير ما دفعوا عنه؟ لا شك بأن الجواب لا، لأنه لا يتصور أن جميع أفراد العاقلة سيرتكبون جناية القتل الخطأ، وكذلك فإنه لا يتصور أن كل فرد من أفراد العاقلة سيحصل قطعاً على مقابل لما يدفعه. فتتحقق معنى الغرر؛ لاحتمال أن لا يدفع الجاني مقابلاً لما دفع عنه من أفراد العاقلة.

د. المعاوضة: حيث تتقابل فيها الالتزامات بين طرفيها، وقد بينت هذا في العاقلة والنهد والقرض والصرف وفعل الأشعرين وجمع الأزواد.

هـ. أنها قد تقام على أساس القرابة، كما هو الحال في أصل العاقلة، وفعل الأشعرين. أو على أساس العمل المشترك (المهنة)، كما هو الحال في جعل العاقلة على أهل الديوان، كما حدث زمن الفاروق رضي الله عنه.

و. أنها قد تكون اختيارية أو مؤقتة، كما هو الحال في جمع الأزواد والمناهدة. أو الزامية ودائمة كما هو الحال في العاقلة،

والأزواد، إن كان الركب أكثر من اثنين،
وتعتبر علاقة حملة الوثائق بصندوقهم من
هذا القبيل.

* معاوضة تعاونية ثنائية:

وهي المعاوضات التي يكون طرفاها
شخصين، كما هو الحال في الصرف.

ثالثا: معيار المعاوضة التعاونية:

يحاول الباحث في هذه الفقرة وضع
معيار لضبط المعاوضات التعاونية غير
الرجحية لتمييزها عن عقود المعاوضة الرجحية
التجارية.

يقترح الباحث معيارا من ثلاثة بنود لا
بد من اجتماعها لاعتبار عقد ما من ضمن
منظومة المعاوضات التعاونية، والبنود هي:

أ. وجود صفة المعاوضة.

ب. انتفاء استهداف الربح.

ج. تحقيق منفعة أو تلبية رغبة أو حاجة
لطرفي العقد.

رابعا: مفهوم المعاوضة التعاونية وأدلتها:

أ. التعاون لغة: مشتق من العون وهو إعانة
الناس بعضهم بعضا^(٧٨)، والمعاونة بمعنى
المظاهرة والتظاهر^(٧٩)، "والتعاون يقتضي
المشاركة من الطرفين، فهو عملية لا تتم من
طرف شخص واحد، بل لا بد من إشراك
شخصين، أو أكثر"^(٨٠) قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا

وفعل الأشعريين.

ز. أنه يمكن أن يدفع العوض فيها مقدما،
كما هو الحال في جمع الأزواد والنهد. أو
بعد وقوع الحاجة إليه، كما هو الحال في
دفع العاقلة للدية.

ثانيا: تقسيمات المعاوضة التعاونية:

يمكن تقسيم المعاوضة التعاونية إلى
تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، وذلك
كما يلي:

التقسيم الأول: باعتبار الالتزام وعدمه:

* معاوضة تعاونية ملزمة:

وهي المعاوضات التي يلزم أطرافها
بالمشاركة فيها ابتداء، كما هو الشأن في
العاقلة.

* معاوضة تعاونية غير ملزمة:

وهي المعاوضات التي لا يلزم أطرافها
بالدخول فيها ابتداء، ولكن يجري فيها الالتزام
بعد الدخول فيها كالقرض والصرف، وتعتبر
علاقة حملة الوثائق بصندوقهم من هذا
القبيل.

التقسيم الثاني: باعتبار عدد الأطراف:

* معاوضة تعاونية جماعية:

وهي المعاوضات التي يكون أطرافها
أكثر من اثنين، كالعاقلة، والنهد وجمع

عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ» [المائدة: ٢]، فالمسلمون مطالبون
بتقديم العون بعضهم لبعض.

ب. المعاوضة التعاونية اصطلاحاً: يمكن
للباحث اقتراح التعريف الآتي: المعاوضة
التعاونية "علاقة تنشأ بين طرفين أو أكثر،
يقدم كل منهما للآخر مالا أو منفعة،
بههدف التعاون لا الربح".

وقد وجدت نصاً عند الماوردي يؤيد
المعنى المقصود من التعريف، وذلك حينما
قسم الإخوان من حيث إستعانة بعضهم
ببعض من عدمها إلى أربعة أقسام وعد أحد
هذه الاقسام من يعين ويستعين، فقال: "فأما
المعين والمستعين فهو معاوضٌ منصف؛
يؤدّي ما عليه ويستوفي ماله، فهو كالمقرض
يُسْعَف عند الحاجة ويستردُّ عند الاستغناء،
وهو مشكورٌ في معونته، ومعدورٌ في
استعانته، فهذا أعدل الإخوان"^(٨١). يلاحظ
بأن الماوردي جمع في هذا القسم بين التعاون
والمعاوضة، وهذا ما يصبوا إليه البحث^(٨٢).

ج. أدلة التعاون: وردت جملة من النصوص
الشرعية تحت على التعاون بين أبناء الأمة،
وفيما يلي طائفة منها:

أولاً: من القرآن الكريم:

١. يقول تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» [المائدة: ٢]
وتوضح آيات أخرى من القرآن الكريم أن
من معاني التعاون على البر والتقوى، انفاق
المال وذلك كما في الآيات الكريمة الآتية:

(٢) قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ
الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالْكِتَابِ وَالرَّسُولِ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ
ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ
وَوَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا
وَالصَّادِقِينَ فِي الْبُيُوتِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ
أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»
[البقرة: ١٧٧]

(٣) قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا
مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ
عَلِيمٌ» [آل عمران: ٩٢]، والأمر بالتعاون
على البر يُحمل على العموم كما قال ابن
كثير، والألوسي^(٨٣).

ثانياً: من السنة النبوية الشريفة:

١. قال ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنان يشد
بعضه بعضاً"^(٨٤).

وقد ذكر شراح الحديث إن اللام فيه

بعد أن تبين أن الإسلام يحث على التعاون ويرغب فيه، فهل يعقل أن يكون هذا الحث بمعزل عن توضيحه أو ذكر أدواته، التي من خلالها يتحول هذا المبدأ إلى واقع يعيشه الناس، وينعموا بآثاره؟ يرى الباحث أن المعاوضات التعاونية هي أحد أدوات تحقيق ذلك.

المطلب الرابع: تطبيق معيار المعاوضة التعاونية على علاقة حملة الوثائق بصندوقهم

يمثل هذا المطلب ثمرة البحث بأكمله حيث يبين مدى تطابق علاقة حملة الوثائق بصندوقهم مع معيار المعاوضة التعاونية:

(١) وجود صفة المعاوضة: صفة المعاوضة متحققة في العلاقة بين حملة الوثائق

"المشركين" وصندوقهم، إذ إن المشترك يقدم القسط، مقابل التعويض من صندوق المشتركين، عن الضرر في حال حدوثه، وهذا منصوص عليه في جميع وثائق التأمين الإسلامي^(٨٨).

(٢) انتفاء استهداف الربح من أطراف العقد: لا يستهدف المشترك عند دفعه للقسط تحقيق الربح من بقية المشتركين، فقد جاء في قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ما نصه "فجماعة التأمين

لِلْجِنْسِ وَالْمُرَادُ بَعْضُ الْمُؤْمِنِينَ لِلْبَعْضِ. وقوله: (يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا) بَيَانٌ لِّوَجْهِ التَّشْبِيهِ... وقال ابن بَطَّال: وَالْمُعَاوَنَةُ فِي أُمُورِ الْآخِرَةِ وَكَذَا فِي الْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ مِنَ الدُّنْيَا مَدْنُوبٌ إِلَيْهَا، وقوله: (ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ)؛ هُوَ بَيَانٌ لِّوَجْهِ التَّشْبِيهِ أَيْضًا أَيْ يَشُدُّ بَعْضُهُمْ بَعْضًا مِثْلَ هَذَا الشَّدِّ^(٨٥).

ويستفاد من هذا الشرح أن المعاونة لا تكون من طرف واحد ولا بد فيه من طرفين على الأقل حيث تتحقق المعاونة ببذل كل طرف للآخر.

قال ﷺ: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^(٨٦).

قال النووي في شرح الحديث إنه: "صَرِيحٌ فِي تَعْظِيمِ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَحَثُّهُمْ عَلَى التَّرَاحُمِ وَالْمُلَاطَفَةِ وَالتَّعَاوُدِ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ". وقال أيضا: "أَيُّ دَعَا بَعْضُهُ بَعْضًا إِلَى الْمُشَارَكَةِ فِي ذَلِكَ"^(٨٧).

ويستفاد من هذا أن أبناء المجتمع الإسلامي مدعوون إلى مشاركة بعضهم عند نزول البلاء لتحقيق معنى التراحم والتعاضد.

٢. أن الخلاف الفقهي في توصيف العلاقة محل النزاع، تراوح بين التبرعات المعاوضات.
٣. أن تبادل الالتزامات بين أطراف العقد هو معيار التفريق بين التبرعات والمعاوضات.
٤. أن استهداف أحد طرفي بعض المعاوضات (كالصرف عند اتحاد الجنس) للربح عند إنشائها يحول حكم تلك العقود من الإباحة إلى التحريم.
٥. يمكن تقسيم المعاوضات، إلى معاوضة تجارية - ربحية -، ومعاوضة غير تجارية - تعاونية - وذلك استناداً إلى استهداف أطرافها للربح أو عدمه.
٦. التوصيف الفقهي للعلاقة محل النزاع، الذي توصل إليه البحث، هو أن العلاقة التي تربط حملة الوثائق بصندوقهم هي علاقة معاوضة تعاونية.
٧. عرف الباحث المعاوضة التعاونية بأنها: "علاقة بين طرفين أو أكثر، بحيث يقدم كل منهما للآخر مالا أو منفعة، بقصد التعاون لا الربح".
٨. يغتفر الربا والغرر في المعاوضات التعاونية، ما دام غير مشروط أو معروف.
- التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم، والتعاون على تحمل الضرر^(٨٩). ثم إن من مبادئ علم التأمين "مبدأ التعويض"، والذي يمنع الإثراء على حساب التأمين^(٩٠). أما في عقد التأمين التجاري فإن هدف شركة التأمين هو تحقيق الربح من ذات التأمين، حتى إنه يسمى به أي التأمين التجاري.
- ٣) تحقيق منفعة أو تلبية رغبة أو حاجة لأطراف المعاوضة أو أحدها: وهذا البند متحقق لجميع المشتركين، والمتمثل بالطمأنينة، والحصول على التعويض عن الضرر عند حدوثه.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وتابعيهم إلى يوم الدين، فبعد أن انتهيت من إعداد هذا البحث أبين فيما يأتي أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. أن عقد التأمين الإسلامي عقد مركب من مجموعة من العلاقات التعاقدية، كلها محل اتفاق الفقهاء المعاصرين باستثناء علاقة واحدة وهي "علاقة حملة الوثائق بصندوقهم".

٩. المعاوضات التعاونية قد تكون دائمة أو مؤقتة، وقد تكون ملزمة أو اختيارية. وقد تكون على أساس قرابة الدم والنسب أو غيرها.

١٠. يدعو الباحث إلى تعديل المعيار الشرعي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بما يتوافق مع ما جاء في البحث. كما يدعو شركات التأمين إلى اعتماد هذه النتيجة.

الهوامش:

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، البحرين، معيار رقم (٢٦).

(٢) بين شركة التأمين وحملة الوثائق علاقة أخرى تتمثل بعقد الكفالة، ذلك أن المساهمين ملتزمون بتسديد العجز المتوقع في حساب حملة الوثائق، على سبيل القرض الحسن. إذ تنص الأنظمة الأساسية لشركات التأمين الإسلامي - في أغلب الدول - على ذلك. انظر: أحمد صباغ، التأمين التكافلي الإسلامي، مطبوعات شركة التأمين الإسلامية، ٢٠١٢م، ص ٥٤.

(٣) انظر: مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة في دورته الأولى المنعقدة في شعبان ١٣٩٨هـ، حيث انتهى إلى التمييز بين التأمين التبادلي الخالي من غرض الربح وأسماء تأميناً تعاونياً، وبين التأمين الذي تمارسه شركات التأمين القائمة في البلاد ابتغاء الربح وأسماء تأميناً

تجارياً، فقرر المجمع بأكثرية أعضائه عدا الشيخ مصطفى الزرقا جواز النوع الأول التعاوني وتحريم الثاني التجاري، القرار منشور بمجلة المجمع الفقهي الإسلامي السنة ٤، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م العدد ٦، ص ٢٩٧. وجاء في قرارات المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة في شباط ١٩٧٦م ما يلي: يرى المؤتمر أن التأمين التجاري الذي تمارسه شركات التأمين لتجاري في هذا العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن، لأنه لا تتوفر فيه الشروط الشرعية التي تقتضى حله. يقترح المؤتمر تأليف لجنة من ذوي الاختصاص من علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد المسلمين، لاقتراح صيغة للتأمين خالية من الربا والغرر، وتحقيق التعاون المنشود بدلاً من التأمين التجاري. وكذلك مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين المنعقدة في الجزائر عام ٢٠١٢م في قراره رقم (٢٠/٢١٨٧) قرر: التأكيد على قراره رقم (٩/٢) بجرمة التأمين التجاري.

(٤) الفيومي، المصباح المنير، ج ١، ص ٥١.

(٥) القنوني، قاسم بن عبدالله (ت ٩٧٨هـ) أنيس الفقهاء، تحقيق أحمد الكبيسي، جدة، دار الوفاء، ط ١، ١٤٠٦هـ، ص ٢٥٦.

(٦) وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٠، ص ٦٥.

(٧) محمد أبو زهرة (ت ١٨٩٨هـ/ ١٩٧٤م)، حكم التأمين في الشريعة الإسلامية. دمشق. مجلد أعمال أسبوع الفقه الثاني بدمشق. ١٩٦١. ص ٥١٢ وما بعدها.

(٧١١هـ) لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج ٧، ص ١٩٢. والرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يحيى خال، القاهرة، مكتبة الاداب، ط ١، ١٤١٨هـ ص ٤٦٢.

(١٩) الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عlish، بيروت، دار الفكر، ج ٣، ص ٢.

(٢٠) أبو عبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ). المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج ٦، ص ٥٠ بتصرف.

(٢١) الزرقا، مصطفى أحمد (ت ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، المدخل الفقهي العام، دمشق، مطابع ألف باء الأديب، ط ٩، ١٩٦٧، ص ٥٧٨.

(٢٢) الزرقا، نظام التأمين (حقيقته-والرأي الشرعي فيه) بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، (ط ١)، ص ١٧٢.

(٢٣) انظر: محمد سعدو الجرف، دراسة شرعية حول التأمين التعاوني أو التكافلي، مقدمة لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين، ص ٢٤.

(٢٤) انظر: الجرف، محمد سعدو، التأمين التعاوني والتكافلي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي، ص ١٧ وما بعدها.

(٢٥) انظر: الجرف، محمد سعدو، التأمين التعاوني والتكافلي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي، ص ١٧ وما بعدها.

(٢٦) وقد تتبع الأستاذ الدكتور محمد الجرف عدداً من هذه الوثائق في بحثه التأمين التعاوني

(٨) انظر: قرار الهيئة رقم ٥١ بتاريخ ٤/٤/ ١٣٩٧هـ.

(٩) عبدالستار أبو غدة، التأمين الإسلامي عن الخدمات الطبية، جدة، البنك الإسلامي للتنمية، حلقة عمل حول عقود التأمين الإسلامي. ٢٨-٣٠/١٠/١٤٢٢هـ الموافق ١٢-١٤/١/٢٠٠٢م، ص ١٨.

(١٠) حسين حامد حسان، أسس التكافل التعاوني في ضوء الشريعة الإسلامية، ص ٤.

(١١) علي القرة داغي، الجانب التطبيقي للتأمين الإسلامي (التكافل). ١٤٢٤هـ، بحث غير منشور. ص ٣٩-٤٠.

(١٢) عبد الحميد البعلي، التبرع والهبة الشرعية بشرط العوض (هبة الثواب): أسس رئيسية للتأمين التعاوني والتكافلي. ص ٣٣.

(١٣) انظر: رياض الخليفي، التكيف الفقهي للعلاقات المالية بشركات التأمين التكافلية، دراسة فقهية تطبيقية معاصرة، ص ١٦.

(١٤) محمد بن محمد الخطاب (ت ٩٥٤هـ-١٥٤٧م)، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق عبدالسلام محمد الشريف، ج ١، ص ٧١، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٨.

(١٥) انظر: في ذلك: حسين حامد، أسس التكافل التعاوني في ضوء الشريعة الإسلامية، ص ٨.

(١٦) القرة داغي، الجانب التطبيقي للتأمين، ص ١٩.

(١٧) انظر: الجرف، محمد سعدو، التأمين التعاوني والتكافلي بين الفكر الوضعي والفكر الإسلامي، ص ٢١.

(١٨) انظر: ابن منظور، جمال الدين بن مكرم (ت

- (٣٥) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ١٠، ص ١٢٣،
تجارة.
- (٣٦) اكتفيت بنقل تعريف الموسوعة كون المذاهب
الاربعة اختلفت في التعريف بناء على
الاختلاف في اعتباره من المعاوضات أو
التبرعات، كما هو مبين أدناه.
- (٣٧) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٣، ص ١٠١،
قرض.
- (٣٨) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ٣٣، ص ٩٠،
قرض.
- (٣٩) علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع
الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب
العربي، ١٩٨٢م، (ط ٢)، ج ٢، ص ١٢.
- (٤٠) أحمد بن غنيم النفراوي (ت ١٠٤٤هـ/
١٧١٤م) الفواكه الدواني على رسالة ابن
أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الفكر،
١٤١٥هـ، ج ٢، ص ١٤٤.
- (٤١) محمد بن أحمد الرملي (ت ٩١٩هـ/١٥٩٦م)،
نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، بيروت،
دار الكتب، ج ٤، ص ٢٢٣.
- (٤٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، اعلام الموقعين
عن رب العالمين. دار الكتب العلمية، ج ٣،
ص ٨١، ٨٢.
- (٤٣) السرخسي، المبسوط، ج ٣، ص ١٤.
- (٤٤) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٢، ص ٢٥.
- (٤٥) انظر: عباس الباز، أحكام صرف النقود
والعملات في الفقه الإسلامي، عمان، دار
النفائس، ١٩٩٩م، (ط ٢)، شروط الصرف
في المرجع السابق، ص ٤١ وما بعدها.
- (٤٦) انظر: الباز، أحكام صرف النقود، ص ٢٦.
- والتكافلي بين الفكر الوضعي والفكر
الإسلامي، ص ٢٢ وما بعدها
- (٢٧) حسين حامد حسان، أسس التكافل التعاوني
في ضوء الشريعة الإسلامية. منتدى التكافل
السعودي الأول. تنظيم البنك الإسلامي
للتنمية وبنك الجزيرة، جدة، ٢١-٢٢/٩/
٢٠٠٤م، ص ٥.
- (٢٨) حسين حامد. التأمين على حوادث
السيارات في الشريعة الإسلامية، ص ٢٦.
- (٢٩) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، الالتزامات
التعاقدية في عقود شركات التأمين الإسلامية.
ص ٨، ١٣، ٢٩.
- (٣٠) انظر: محمد بن رشد الجلد (ت ٥٢٠هـ/
١١٢٦م)، المقدمات الممهدات، بيروت، دار
الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، (ط ١)، ج ٢،
ص ٩٢. ومحمد بن أحمد بن جزي (ت
٥٧٤١هـ)، القوانين الفقهية، ليبيا، الدار
العربية. للكتاب، ١٩٨٢م، ص ٢٥٣. الزرقا،
المدخل الفقهي، ج ١، ص ٥٧٩.
- (٣١) الضرير، محمد الصديق، المراجعة للأمر
بالشراء، مجلة مجمع الفقه الاسلامي، العدد
الخامس، ص ٧٢٠
- (٣٢) علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، دمشق،
دار القلم، ١٩٩٤م، (ط ٣)، ص ٦٤.
- (٣٣) انظر: جودت محمد العيسى، اشتراط العوض
في عقود التبرعات، رسالة ماجستير،
٢٠٠٦م، جامعة اليرموك، ص ١١٣ وما
بعدها.
- (٣٤) وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية
الكويتية، ج ٣٨، ص ١٩٣، معاوضة.

حاشية ابن عابدين، ط. دار إحياء التراث العربي بيروت، ج ٥، ص ٣٦٨. بينما ذهب الجمهور الى انها تشمل المال المدفوع بسبب الجناية على النفس او ما دونها. انظر: تحفة المحتاج مع حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي، ج ٨، ص ٤٥١.

(٥٥) ابن المنذر أبو بكر محمد النيسابوري (ت ٥٢٩هـ)، تحقيق فؤاد أحمد، الاشراف على مذاهب أهل العلم، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣، ص ١٢٠. محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٥٦٧هـ). الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبدالمعطي، القاهرة دار الشعب، ١٣٧٢هـ (ط ٢)، ج ٥، ص ٣٢٠. وعبد الله بن أحمد ابن قدامة (ت ٥٦٢هـ)، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ (ط ١٠)، ج ٩، ص ٤٩٧.

(٥٦) أحمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ). أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٥٧) محمد أحمد أبو زهرة، (ت ١٤١٨هـ) العقوبة، بيروت، دار الفكر، ص ٥١٥ وما بعدها.

(٥٨) انظر: الزيلعي، عثمان علي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الاسلامي، ج ٦، ص ١٧٨.

(٥٩) انظر: أبو البركات سيدي أحمد الدردير، الشرح الكبير، تحقيق محمد عlish، بيروت، دار الفكر، ج ٤، ص ٢٨١. خلافا للشافعية: انظر: الأنصاري، زكريا بن محمد. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المطبعة

(٤٧) جاء في المصباح المنير (تناهد القوم مناهدة أخرج كل منهم نفقة يشتروا بها طعاما يشتركون في أكله) ص ٣٧٢.

(٤٨) أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٥. وانظر: الرحيباني، مصطفى بن سعيد، مطالب اولي النهي في شرح غاية المنتهى، طبعة المكتب الاسلامي، ج ٥، ص ٢٥١. الجصاص، ابو بكر الرازي، احكام القرآن. دار الفكر، ج ١، ص ٤٥٣.

(٤٩) العسقلاني، فتح الباري، ج ٥، ص ١٥٥.

(٥٠) العسقلاني، فتح الباري، ج ٥، ص ١٥٥.

(٥١) لقد أشار ابن حجر العسقلاني إلى قول البخاري (لما لم ير المسلمون في والنهد بأسا) معلقا (وكانه أشار إلى أحاديث الباب وقد ورد الترغيب في ذلك وروي أبو عبيدة في الغريب عن الحسن قال: (أخرجوا نهديكم فإنه أعظم للبركة وأحسن لأخلاقكم)، ج ٥، ص ١٥٦.

(٥٢) محي الدين يحيى بن شرف، (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٣٣م)، صحيح مسلم بشرح النووي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٢٠٠٠م، ج ٧، ص ٧٨.

(٥٣) منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/ ١٦٤١م)، كشف القناع عن من الإفتاع، دار الكتب العلمية، ج ٣، ص ٧٣.

(٥٤) ذهب الحنفية إلى أن الدية تطلق فقط على المال الذي يدفع بدل الجناية على النفس فقط أنظر: الحصفكي، الدر المختار مع

(٨٧٥م)، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الأشعرين ﷺ حديث رقم (٢٥٠٤).

(٧٠) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٨، ص ٢١٦.

(٧١) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٧.

(٧٢) انظر في ذات المعنى: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٧.

(٧٣) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٨، ص ٢٤٦.

(٧٤) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٨، ص ٢٤٦.

(٧٥) الظاهر من الحديث كما يقول الإمام ابن حجر العسقلاني إن (أخذهم منها كان بغير

قسمة مستوية)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٤.

(٧٦) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٦، ص ٢٣١.

(٧٧) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٥.

(٧٨) انظر: أبو طاهر مجيد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ص ٢٥٠، ج ٤، المطبعة التجارية القاهرة.

(٧٩) انظر: الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ٤٣٨. والراغب الأصفهاني، مفردات

ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٨هـ (ط ٢)،

ج ١، ص ٣٥٤.

(٨٠) الحياط، عبد العزيز، المجتمع المتكافل في

الميمية، ج ٥، ص ١٧. والحنابلة، انظر: البهوتي، كشاف القناع، ج ٦، ص ٦.

(٦٠) عقود التأمين من وجهة الفقه الاسلامي، دار العروبة، الكويت، ط ١٩٨٢م، ص ٢١٠.

(٦١) محمد بن اسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ/

٨٧٠م)، صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، حديث رقم (٢٤٨٤).

(٦٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، حديث رقم (٢٤٨٣).

(٦٣) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٧، ص ٧٨.

(٦٤) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٦.

(٦٥) الظاهر من الحديث كما يقول الامام ابن حجر العسقلاني إن (أخذهم منها كان بغير

قسمة مستوية) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٥٤.

(٦٦) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٦، ص ٢٣١.

(٦٧) الأشعرين: (هم قوم أبي موسى الأشعري الصحابي الجليل وأصلهم من اليمن) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري،

ج ٥، ص ١٥٥.

(٦٨) أرملو: أي فني زاده وأصله من الرمل كأنهم لصقوا بالرمل من القلة. انظر: ابن

حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٥، ص ١٥٧.

(٦٩) أبو الحسين مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ-

الإسلام، ص ٢٣١، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٦ م.

(٨١) الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، دار أقرأ، بيروت، ١٩٨٤ م، ص ١٧١-١٧٣.

(٨٢) والأقسام الأربعة هي: منهم مَن يعين ويستعين، ومنهم مَن لا يعين ولا يستعين، ومنهم مَن يستعين ولا يعين، ومنهم مَن يعين ولا يستعين. انظر المرجع السابق، نفس الموضع.

(٨٣) إسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٥٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ج ٢، ص ٦. والألوسي، روح المعاني. ج ٦، ص ٥٦.

(٨٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً، حديث رقم (٦٠٢٦).

(٨٥) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٤٥٠.

(٨٦) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (٢٥٨٦).

(٨٧) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٥، ص ٩٧.

(٨٨) انظر: وثائق التأمين الصادرة عن شركة التأمين الإسلامية في الأردن.

(٨٩) قرار رقم ٥١ بتاريخ: ١٣٩٧/٤/٤هـ.

(٩٠) انظر: ديفيد بلاند، التأمين الأسس والممارسة، الفصل الثاني، مطبوعات معهد البحرين للدراسات المصرفية والمالية، ص ٢ وما بعدها.

al- Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (2), Number (2), Sha'ban 1436, June 2015

Editor in Chief

Prof. Mahmoud Ali al-Saratawi

Editorial Staff

Prof. Basam al- Omoush

University of Jordan

Prof. Zeyad Abu Hammad

The World Islamic Science & Education University

Prof. Ghazi Abu Orabi

University of Jordan

Prof. Qahtan al-Douri

The World Islamic Science & Education University

Prof. Muhammad al- Zughoul

Mu'tah University

Prof. Nawwaf Kan'an

The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Prof. Ahmad Hilail

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. Layla Farouq Abdeen



Arabic Language Editor

**Dr. Hussein Mustafa
Ghawanmeh**

Journal Secretary & Designer

Amal Ahid al-Ghanem

Designer Assistant

Fatima A. Atiyat



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 (2), Number (2), Sha'ban 1436, June 2015

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.