

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

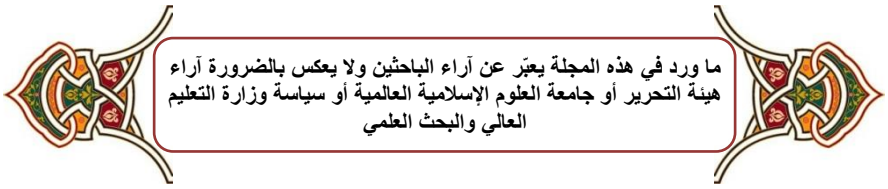
# الميزان

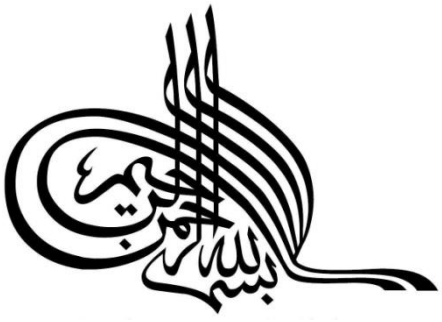
## للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

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

**المجلد السابع – العدد الثالث: ربيع الآخر1442هـ/ كانون الأول 2020م**






**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 (1101) الرمز البريدي (11947)**
**هاتف (+962 6 5600230) فاكس (+962 6 5600237)**
**البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo**
**موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo**

# الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكّمة

**المجلد السابع ـ العدد الثالث: ربيع الآخر1442هـ/ كانون الأول 2020م**



رئيس هيئة التحرير

أ.د. خلوق ضيف الله آغا

هيئة تحرير المجلات العلمية

| | |
|---|---|
| أ.د. عبد الملك السعدي | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. محمد بني سلامة | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. علي قطيشات | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. غسان الطالب | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. عماد الشيخ | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. شاكر الخشالي | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. أحمد العياصرة | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. محمود عبيدات | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| د. مبارك الطراونة | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| د. هارون القضاة | جامعة العلوم الإسلامية العالمية |

الهيئة الاستشارية

| | |
|---|---|
| سماحة الشيخ عبد الكريم خصاونة | مفتي عام المملكة الأردنية الهاشمية |
| أ.د. محمد الخلايلة | رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية |
| أ.د. عبد الناصر أبو البصل | وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية سابقا |
| أ.د. عبد الرزاق الشايجي | جامعة الكويت |
| أ.د. قطب مصطفى سانو | أمين عام مجمع الفقه الإسلامي الدولي/جدة |
| أ.د. قاسم أحمد قاسم | عميد كلية القانون/جامعة دهوك العراق |
| أ.د. صلاح الدين دكداك | عضو مختبر الشريعة والقانون والمجتمع/المغرب |
| أ.د. خالص آي دمير | رئيس وكالة الاعتماد الأكاديمي للعلوم الإسلامية/تركيا |
| أ.د. نادر محمد إبراهيم | كلية القانون/جامعة قطر |
| أ.د. نجيب أحمد الجبلي | كلية الحقوق/جامعة البحرين |

المحرّر اللغوي/ اللغة العربية

د.ناصر النعيمي

المحرّر اللغوي/ اللغة الإنجليزية

د. غالب فريحات

أمانة سر المجلة وإخراج العدد

رهام الفاعوري


بسم الله الرحمن الرحيم

# مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكّمة

**تعريف بالمجلة:**

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علميّة عالمية متخصّصة محكّمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية – عمّان، المملكة الأردنية الهاشمية.

تُصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

**أهداف المجلة:**

1- الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقدّمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
2- المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
3- الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمها وترسيخها والاعتزاز بها.

**دائرة اهتمام المجلة:**

1- تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
2- تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمّق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
3- 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 عليهما في هذه الحالة.
4- 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.
5- تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
6- ترحّب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

**شروط عامة للنشر:**

1- يُشترط في المخطوط المقدَّم 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.
2- تخضع جميع المخطوطات المقدّمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتّبعة مع الحفاظ على سرّية التحكيم.
3- تشمل معايير التقويم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
4- للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المُجازة.
5- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.

6- 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.
7- يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
8- 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:**

1- أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (35) صفحة بواقع (9000 كلمة وحجم الحرف 14)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
2- ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص ممغنط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
3- ترقّم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشهما في الأسفل، ويطبع كل منهما على صفحة مستقلة مع تحديد موقع الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (1) هنا تقريباً".
4- تشتمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.
5- تشتمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألاّ يزيد عن (150) كلمة.
6- تشتمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.
7- تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).
8- يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

**طريقة التوثيق:**

1- **الآيات القرآنية:** تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [46: آل عمران].

2- **الأحاديث النبوية الشريفة:** توثّق 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 و سلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قلّ". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (218).

3- **الكتب:** توثّق 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 بفا صلة، ثم ا سم المحقِّق أو المترجم -إن وجد- متبوعاً بفا صلة، 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 548هـ/ 1153م)، **الملل والنحل،** تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، 1998م (ط7)، ج1، ص118 . وإذا ذُكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثّق مختصراً: الشهرستاني، **الملل والنحل،** ج1، ص341.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

4- **النصوص القانونية والأحكام القضائية:**

- توثّق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (5) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (24) لسنة 1988.
- توثّق الأحكام القضـائية بذكر الحكم من مصـدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (120)، مجلة نقابة المحامين، العدد (1) لعام 1989، ص161.

5- **الدوريات العلمية:** يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسـم صـاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصـلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصـلة، ثم اسـم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صـدورها متبوعاً بفاصـلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفا صلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفا صلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أ سماء الله الحسنى عند الغزالي، **مجلة المنارة للبحوث والدرا سات،** جامعة آل البيت، المجلد (10)، العدد 1، 1994م، ص45 ، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثّق مختصـراً : السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

6- **النقل من الصحف:**

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

مثال: الدستور، ع9253، 13 حزيران، 1993م، عمان.

ب- **غير الخبر** : يشتمل على ا سم الكاتب متبوعاً بفا صلة، 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، 31 آذار 1993م، ع1965.

7- **المخطوطات:** يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسـم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصـلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصـلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصـلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصـفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي.

مثال: ابن حجر العسـقلاني (توفي 852هـ/ 1449م)، **ذيل الدرر الكامنة،** مخطوط رقم 649، المكتبة التيمورية، ورقة 54 (وجه).

**المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:**

1- رسـالة موجّهة إلى رئيس تحرير المجلة متضـمّنة رغبة الباحث في نـــــشرـ بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
2- نسخة إلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.
3- السيرة الذاتية للباحث (مُوجزة).
4- تعهّد خطّي 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:**

1- تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
2- يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسَخٌ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلات من البحث.
3- توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:
4-

**رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية**
**عمادة البحث العلمي/جامعة العلوم الإسلامية العالمية/المملكة الأردنية الهاشمية**
**ص.ب (1101) الرمز البريدي (11947)**
**هاتف (5600230 6 962+) فرعي: (2012) فاكس (5600237 6 962+)**
**البريد الالكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo**
**موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo**



# سلطان محتويات العدد

(باللغة العربيّة)


| البـــاحث/ الباحثـــون | عنوان البحث | الصفحات |
|---|---|---|
| د. إبراهيم خليل بني سلامة | كتب الأمالي، المفهوم والسمات والمناهج - دراسة حديثية | 34-13 |
| د. أشرف محمود بني كنانة | مُهَذَّبُ التَدَرُّجِ فِي تَطْبِيْقِ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ | 81-35 |
| د. نزار عطا الله صالح | أصول الترجيح عند الإمام الطبري من خلال تفسيره سورتي الأنفال والتوبة | 93-83 |
| د. محمد حسين المجالي | إشكالية الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري -دراسة مقارنة (فرنسا ومصر والأردن) | 125-95 |
| إسراء محمد عساف | توجيه القراءات عند الإمام المهدوي الأندلسي | 145-127 |
| د. محمد محمود أبو ليل | عقوبة الإكراه على الزنا في الشريعة الإسلامية -دراسة مقارنة بقانون العقوبات الأردني رقم 16 لسنة 1960" | 165-147 |
| د. محمد محمود السواعدة<br>د. رابعة إسماعيل الرفاعي<br>د. مختار عمر الشنقيطي | القيم التربوية المستفادة من حديث القرآن الكريم عن الحيوان | 182-167 |
| د. هشام الكساسبة | مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية -دراسة تحليلية في القانون الفرنسي | 194-183 |
| د. نبيل بن محمد مرعي سعيد | الجُمَل والألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين | 219-195 |
| د. جيهان الطاهر عبد الحليم | الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية وأثرها | 233-221 |
| د. راشد شهوان | التأصيل الإسلامي لأخلاقيات المهنة وبعض مظاهرها - الابتسامة والبشاشة أنموذجا | 252-235 |
| د. محمد بيشي | التأسيس لليقين المعرفي من علم الكلام إلى علم الحديث | 272-253 |
| د. عماد الزيادات<br>د. محمد علي الرشدان | أحكام صيانة البنايات السكنية وإعادة إعمارها في الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني | 295-273 |
| د. حمزة حسين الحبابسة | الحلف على الشيء ثم فعل بعضه | 313-297 |
| عبد الرحمن المطاوعة<br>د. رائد أبومؤنس | دو المحكم في إعادة التوازن العقدي نتيجة لتغيير الظروف | 339-315 |
| د. فضل بن عبد الله مراد | التأمين الصحي وإشكالية التخريج الفقهي | 359-341 |


ن والقلم وما يسطرون
١٤٢٦
جلال

# " كتب الأمالي، المفهوم والسمات والمناهج "
# " دراسة حديثية "

د. إبراهيم خليل بني سلامة *

تاريخ وصول البحث: 2018/8/2 م تاريخ قبول البحث: 2018/11/15

**الملخص**

كتب الأمالي من طرق قيد العلم التي كانت شائعة عند السلف، وبما أنها لم تُخدم من حيث بيان مناهجها بالقدر الكافي فقد كان من الحسن القيام بهذا البحث لعله يسهم في هذه المهمة للتعريف بهذه الكتب ومناهجها وطريقتها وفوائدها وقد جعلت خطة البحث ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: التعريف بكتب الأمالي.
المبحث الثاني: فوائد كتب الأمالي، وأخلاقياتها.
المبحث الثالث: مناهج كتب الأمالي الحديثية.

وبعد الانتهاء من هذا البحث تبين أن هذه الطريقة كانت معتمدة في تقييد العلم ونشره في مختلف الفنون، وقد كان لها الكثير من الفوائد في حفظ العلم، كما أنها تميزت بمنهجية تعتمد على موسوعية الشيخ وعلمه.

## Dictation books,Concept and Features and Methods
## A Hadith-based study

**Dr. Ibrahim Khalil Bani Salamh**

**Abstract**

Dictation books,Concept and Features and Methods A Hadith study Dictation books are a method of science recording which was familiar in the past. They have not been cared of adequately in terms of methodology, therefore this study may contribute in introducing these books and their methods, style and advantages.

* أستاذ مساعد، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

The research included the following parts:
Part one: Definition of the dictation books.
Part two: Advantages and ethics of the dictation books.
Part three: Methods of Hadith dictation books.

The research concluded that dictation was adopted in recording the different sciences and it had several advantages in preserving knowledge.

**المقدمة:**

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا ضال له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: 102]

﴿ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: 1]

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70، 71]

وبعد؛ فهذا بحث في التعريف بكتب الأمالي وسماتها وفوائدها الجليلة ومناهجها الأصيلة، فمما لا شك فيه أن هذا النوع من الكتب يُعد ثروة علمية كريمة تزخر بالكثير من المزايا والملح، لذا كان الكشف عنها مهما لأهل العلم وطلابه، كما أن معرفة مناهجها يسهم في خدمة العلم إذ إن معرفة مناهج العلماء في كتبهم يُعتبر مفتاحا لكنوز تلك الكتب، فإن من أهم ما يسهل على الباحث التقاط الفوائد من كتب أهل العلم معرفة طرائقهم ووسائلهم فيها.

ولما كان لكل عالم طريقة ومنهاج في طرح ما لديه من ذخائر علمه، ومكامن دره، ولما كان العلماء لا يجتمعون كلهم على منهاج واحد أو طريقة واحدة، بل لكل عالم ميزة أو ميزات تميزه عن غيره كان من الجيد دراسة كتبهم من حيث الكشف عن فوائدها وميزاتها ومناهجها.

هذا ومن أهم الطرق التي كانت سائدة لدى العلماء لطرح علومهم (طريقة الاملاء) فهذه طريقة قديمة كما سيتم بيان ذلك في مواضيع البحث إن شاء الله.

**مشكلة البحث**

ظهر لي أن طريقة الإملاء أو الأمالي غير مخدومة بالكم الذي يلزم من حيث الدراسة والبحث، واستنباط مناهجها وفوائدها وسماتها. أما كتب مجالس الإملاء التي يلقيها العلماء على تلاميذهم فإنها كثيرة ولكنها بحاجة إلى الخدمة الكافية من حيث التحقيق والدراسة ووضع

الفهارس لتسهيل الحصول على المواد العلمية الموجودة فيها، لذا كان من المفيد كتابة هذا البحث لعله يكون لبنة في هذا الصدد.

اضافة إلى ما سبق بيانه من قلة المراجع التي تبحث في مناهج الأمالي وفوائدها فإني لم أجد دراسة أكاديمية استقلت بهذه المهمة، وغالب الموجود كتبٌ خدمت بعض كتب الأمالي من حيث تحقيق النص وبعض الفهارس - مثل أمالي المحاملي تحقيق د. ابراهيم القيسي وذكر المحقق في مقدمة تحقيقه بعض الفوائد الموجزة لا يتجاوز الورقة أو الورقتين، وهي مكررة في غالب الكتب المحققة، ووجدت بعد الانتهاء من بحثي مقالا علميا بعنوان كتب الأمالي الحديثية، دراسة في المناهج والسمات "الأمالي المطلقة" لابن حجر نموذجاً، لمحمد بن عبدالله السريع، وهو مقال مختصر خاص بالأمالي المطلقة لابن حجر، وليس بدراسة أو بحث أكاديمي.

أما عن **منهج الدراسة** فقد اتبعت منهج الاستقراء الجزئي لبعض محتوى كتب الأمالي، لمعرفة مناهج هذه الكتب وفوائدها.

هذا وقد جعلت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بكتب الأمالي

المطلب الأول: تعريف الأمالي في اللغة واصطلاح العلماء، وعلاقتها ببعض المصطلحات

المطلب الثاني: تاريخ الأمالي وتطوره، وأسباب ظهورها

المطلب الثالث: أشهر كتب الأمالي، وعلمائها

المبحث الثاني: فوائد كتب الأمالي، وأخلاقياتها

المطلب الأول: فوائد الأمالي

المطلب الثاني: آداب الإملاء والاستملاء

المبحث الثالث: مناهج كتب الأمالي الحديثية

المطلب الأول: المواضيع التي تناولتها كتب الأمالي، وتعدد مواضيع الكتاب الواحد

المطلب الثاني: مناهج كتب الأمالي في سوق وترتيب مادتها ومحتواها.

وفي النهاية فإني أسأل الله سبحانه أن ينفع بهذا العمل كل من نظر فيه، ورحم الله أمرأً نظر فيه فوجد خيراً فنشره، أو وجد عيباً فستره وهداني إليه.

فإن التوفيق بيد الله ﷻ وحده فإن أحسنت وأصبت فبنعمة منه وإن أخطأت فمن نفسي وبسبب تقصيري. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب اليك.

## المبحث الأول: التعريف بكتب الأمالي

### المطلب الأول: تعريف الأمالي في اللغة واصطلاح العلماء، وعلاقتها بالمصطلحات المقاربة

المسألة الأولى: تعريف الأمالي في اللغة واصطلاح

جاء في جمهرة اللغة: "وأمليتُ الكتاب أمليه، ويقال أمللتُ بمعنى أمليتُ"[1].

وجاء في الصحاح: "وأمليت الكتاب أملي، وأمللته أُمِلُّهُ، لغتان جيدتان جاء بهما القرآن الكريم"[2]

وجاء في القاموس: "جمع إملاء، وهو مصدر: أَمْلَى يُمْلِي، واستملى فلانٌ: إذا سأل غيرَه الإملاء"[3]

وأما معناها في الاصطلاح:

*قال حاجي خليفة في كشف الظنون: (الأمالي هو جمع الإملاء وهو أن يقعد العالم وحوله تلاميذه بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتح الله ﷻ عليه من العلم ويكتبه التلاميذ فيصبح كتابا ويسمونه الإملاء والأمالي وكذلك كان السلف من الفقهاء والمحدثين وأهل العربية وغيرها في علومهم فاندرست لذهاب العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء الشافعية يسمون مثله التعليق)[4]

*وقال الكتاني في الرسالة المستطرفة: (الأمالي جمع إملاء وهو من وظائف العلماء قديما خصوصا الحفاظ من أهل الحديث في يوم من أيام الأسبوع يوم الثلاثاء أو الجمعة وهو المستحب كما يُستحب أن يكون في المسجد لشرفهما، وطريقتهم فيه أن يكتب المستملي في أول القائمة هذا المجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا يوم كذا ويذكر التاريخ ثم يورد المملي بأسانيده أحاديث وأثار ثم يفسر غريبها

ويورد من الفوائد المتعلقة بها بإسناد أو بدونه ما يختاره ويتيسر له)[5].

*وقال السخاوي: (يقال أمليت الكتاب إملاء، وأمللت إملالا. وجاء القرآن بها جميعا قال تعالى: (فليملل وليه ....) فهذا من أملّ. وقال تعالى: (فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْه) فهذا من أملى. فيجوز أن تكون اللغتان بمعنى واحد، ويجوز أن يكون أمل أمليت فاستثقل الجمع بين حرفين في اللفظ فأبدلوا أحدهما ياء وكأنه من قولهم: أملى الله له، أي أطال الله عمره. فمعنى أمليت الكتاب على فلان: أطلت قراءتي عليه)[6].

*ويقول الدكتور عمر الدقاق في مقدمته لكتاب القالي: (الأمالي اسم منقوص بياء ساكنة غير مشددة وهو جمع إملاء على غير قياس كإنسان وأناسي أو اعصار وأعاصير. والأمالي أيضا جمع أملية ومثلها أغنيه أغاني وأحجية أحاجي وأثفية أثافي...ويقال: أملى إملاء وأملّ إملالا. وأغلب الظن أن كلمة الأمالي بمعناها هذا أي ما يمليه أستاذ على تلميذ على نحوٍ يشبه التلقين، إنما تشير إلى بواكير حركة التأليف عند العرب عندما كان الشيوخ في المسجد يُلقون ما لديهم من المعارف ارتجالا وبشيء من البطء على مَلأ من طلاب العلم الذين يتحلقون جولهم فيتلقى هؤلاء عنهم ما يقولون ويُدونونه في القراطيس ويغدو بين أيديهم من ذلك في نهاية الأمر مجموعة من الأمالي التي تصلح لإن تكون نواة لكتاب)[7].

قلت: مما سبق يتضح أن تعريف الأمالي الأنسب: أنها المجالس التي كان يعقدها الشيوخ والعلماء لتلاميذهم في يوم من أيام الأسبوع وفي مكان محدد فيجلس التلاميذ حول شيخهم ويتكلم الشيخ بما فتح الله عليه فيورد أحاديث أو أثار بأسانيده ثم يفسر غريبها ويذكر الفوائد المتعلقة بها. فهي إذا اسم لكل ما يملى في أي علم أو فن من الفنون من فقه وتفسير وحديث ولغة ونحو وأدب من أستاذ على طلابه.

**المسألة الثانية: الفرق بين الأمالي والمجالس**

يتقارب هذان اللفظان في موضوعنا هذا لذا جعلهما بعض العلماء من الألفاظ التي تفيد معنى واحدا، ومن العلماء من يفرق بين المجالس والأمالي، ومنهم الأستاذ عبد السلام هارون، إذ يقول في مقدمة تحقيقه لكتاب مجالس ثعلب: أرى أن هناك فرقا دقيقا بين هذين اللفظين في أصل استعمالهما، وكل منهما مظهر لما كان يدور من تدوين لأقوال العلماء والمتصدرين للتعليم. أما الأمالي فكان يمليها الشيخ أو من ينيبه عنه بحضرته، فيتلقفها الطلاب بالتقييد في دفاترهم. وفي هذا يكون الشيخ قد أعد ما يمليه أو ما يلقي إلى الطلبة ما يشاء من تلقاء نفسه. وأما المجالس فتختلف عن تلك بأنها تسجيل كامل لما كان يحدث في مجالس العلماء، ففيها يلقي الشيخ ما يشاء من تلقاء نفسه، وفيها كذلك يُسأل الشيخ فيجيب، فيدون كل ذلك فيما يسمى مجلسا، وكثيرا ما يعثر القارئ في مجالس ثعلب هذه على ذلك المظهر العلمي الجليل، الذي يحاول ثعلب فيه أن يتقبل الأسئلة من طلابه، فيجيب الجواب السديد أحيانا، وحينا يتردد، وحينا يقول: لا أدري. كما أن رواة المجالس يعنون كذلك بإثبات سائر ما يحدث في المجلس مما له صلة بأداء النص"[8].

وعليه فالأمر محتمل لمن فرق بينهما ولمن لم يفرق، وعند التفريق يمكن اجمال الفروق في النقاط التالية:

1- الأمالي يتولى فيها الأستاذ الشيخ إملاء المادة المهيئة على طلابه الذين جاؤوا ليتلقوا عنه وليكتبوا ما يقول. أما المجالس فيتولى فيها الكاتب تسجيلا كاملا لكل ما يقوله الأستاذ من مناقشات ومداولات في قضايا العربية أو الموضوعات الأخرى المختلفة وما يجري من أحداث وما يدور من أخبار وما يلقى منه أشعار أو طرائف أو علم أو فن بالإضافة إلى الأسئلة والأجوبة.

2- تدور في المجالس أحياناً مناقشات تحتدم فتنعكس آراء النقاد والعلماء، ويَطَّلع الجالسون على أخبار وقضايا معاصرة أو قديمة من شتى الأقطار ومن مختلف الأزمنة ويتعرفون تأويل الأمور وتفسيرها فتغني بذلك ذخيرتهم الثقافية ويرقى

ذوقهم الأدبي ويتسع اطلاعهم على أخبار الناس وقضاياهم الحياتية فتتوقد اذهانهم في المناقشات وسماع الآراء المتباينة

قلت: وهذا ليس خاصا بالمجالس بل يمكن وقوعه في مجالس الإملاء إلا أن زخم هذه المناقشات في المجالس أشد منه في الأمالي لكون الأخيرة يكون الأستاذ فيها واحد والبقيه تلاميذ يحصلون الفائدة منه في حين أن المجالس قد تجمع بين أكثر من أستاذ وعالم – وهذا فرق آخر بين المجالس والأمالي

3- بعض مؤلفي كتب الأمالي قد سموا أماليهم بالمجالس مع أن ما فيها من وصف لمجريات الأحداث قليل نادر مثل كتاب مجالس ثعلب (ت 29هـ) الذي ألف بأسلوب الإملاء، وقد سماه الكثيرون بأمالي ثعلب.

4- بعض الأمالي عرضت أبحاثها باسم مجالس، وقسمت كتبها إلى أقسام سمتها مجالس مثل أمالي ابن الشجري مما يوضح التداخل الشائع بين هذين الاصطلاحين[9]

هذا مع التنبيه إلى أن هذه الفروق بين المجالس والأمالي موجودة فعلا إلا أنهما متفقان في معظم مواصفات هذين الاصطلاحين. أي أنهما متداخلان في بعض الصفات ومفترقان في بعضها الآخر

**المسألة الثالثة: الفرق بين الأمالي والمحاضرات**

يقول الدكتور عمر الدقاق في مقدمة كتاب أمالي القالي: (فالأمالي إذن نوع من المحاضرات أو هي تقارب مفهوم المحاضرة في أيامنا هذه. بل إن المحاضرة بهذا المعنى اصطلاح قديم إلا أنه لم يشتهر اشتهار الإملاء وقد ذكر المبرد أنه أثر عن العرب قولهم (خير العلم ما هو ضربة)، أي ما حفظ للمذاكرة) وإذا كان ثمة فارق بين الأمالي والمحاضرات فهو أن الأمالي تملى في الغالب من الذاكرة وتلقى القاء مرتجلا عن ظهر قلب وبتعبير آخر: إن المحاضرة كلمة ذات جذور قديمة شاع استعمالها اليوم فكانت صورة جديدة ومتطورة للأمالي وأصبحت تتسم بالتركيز ووحده الموضوع)[10] ويقول السيوطي: (إن طريقة الإملاء أعلى وظائف حفاظ الحديث)[11] .

قلت: مما سبق يتضح ما يأتي:

1- الأمالي هي في الأصل نوع من المحاضرات وهي تقارب مفهوم المحاضرة في أيامنا هذه.

2- المحاضرة اصطلاح قديم إلا أنه لم يشتهر اشتهار الإملاء كما سبق نقل ذلك عن المبرد والسيوطي.

3- تختلف الأمالي عن المحاضرة بمفهومها المعاصر بما يأتي:

أ. الأمالي تملى على الطالب من الذاكرة في الغالب وتلقى عليه القاء مرتجلا في حين أن المحاضرة قد تلقى من أوراق محضرة من قبلُ لذلك الموضوع.

ب. المحاضرة تعنى بالتركيز على وحدة الموضوع في حين أن الأمالي ذات طابع موسوعي يسيره الاستطراد إذ ينتقل فيها الأستاذ من موضوع إلى آخر لتكون مصدرا غنيا لكل باحث فهي تزوده بنبذ ولو موجزة عن كل قضية من قضايا المعرفة فهي إذا لا تركز على موضوع واحد وإنما تتناول أكثر من موضوع وذلك بحسب مراد الشيخ وبما فتح الله عليه.

**المطلب الثاني: تاريخ الأمالي، وأسباب ظهورها**

**المسألة الأولى: تاريخ الأمالي**

1- كان الناس قديماً يملي بعضهم على بعض ما يفي بقضاء حاجاتهم اليومية والمعاملات فيما بينهم وبخاصة العلاقات المالية وغالبا ما كان يلجأ إلى الإملاء من لا يعرف الكتابة فيملي على من يعرفها لتثبيت أمر أو دين أو حق من الحقوق.

2- كان الذين يكتبون في الجاهلية نادرين مما جعل كثيرين يعمدون إلى الإملاء لتسجيل امورهم ولما جاء الإسلام شجع على القراءة والكتابة وبقي الإملاء سائدا.

3- كان الرسول ﷺ لا يعرف الكتابة فلما نزل القران الكريم عليه منجما عمد إلى إملاء الآيات والسور التي تنزل عليه على كتاب الوحي، والذين كانوا يكتبونها على الرقاع والعسب والأكتاف وغيرها، ثم جمعت سور القرآن من بعده وكتبت في مصاحف أيام الخليفة عثمان.

4- عهد الرسول ﷺ إلى الإملاء حين خرج للسنة السادسة للهجرة إلى مكة من أجل العمرة فقد جاءه سهيل بن عمرو بن عبد شمل القريشي مبعوثا من

قريش في طلب الصلح وكانوا يظنون أن الرسول قادم للحرب والفتح، وبالفعل تم الصلح وسمي صلح الحديبية فـأملى رسول الله كتاب الصلح على علي بن أبي طالب ﷺ:

(هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو، اصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض على أنَّ من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه وأن بيننا عيبة ممكفوفة (الشر بيننا مكفوف أي موادعه وسلم) وأن لا اسلال (سرقة خفية) ولا اغلال (خيانة) وأن من أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد محمد وعهده دخل[12])[13]

5- أملى النبيﷺ الكتب التي أراد ارسالها إلى الملوك والامراء داخل وخارج الجزيرة العربية فقد أملى الرسول ﷺ كتب يرسله هرقل ملك الروم أرسله مع دحيه بن خليفة الكلبي وآخر إلى المقوقس أمير القبط أرسله مع حاطب بن أبي بلتعة وثالث إلى كسرى ملك الفرس أرسله مع عبد الله بن حزامة السهمي ورابع إلى المنذر بن ساوى والي البحرين وخامس إلى الحارث الحميري ملك اليمن[14])[15].

6- استمر الخلفاء بعد الرسول في إملاء الكتب التي يحتاجون إليها ومنها الكتب التي أملاها الخلفاء الراشدون، كالكتاب الذي عهد به الخليفة أبو بكر لعمر بن الخطاب بالخلافة من بعده بعد أن استشار الصحابة في ذلك فقد دعا عثمان بن عفان وأملى عليه كتابا عهد فيه إلى عمر بالخلافة)[16].

7- في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان استمر الإملاء فقد أملى على كاتبه كتابا شديد اللهجة إلى الحجاج. فهذه الكتب وإن لم تعرف باسم الأمالي فأنها تعبر بشكل جلي عن وجود أسلوب الإملاء واستخدامه في ذلك العمر.

8- تطور الإملاء حتى أصبح فاشيا كثيرا في العدد الأول ثم قل الحفاظ فقل الإملاء وقد درس الإملاء بعد ابن الصلاح إلى أواخر أيام الحافظ أبي الفضل العراقي فافتتحه سنة ست وتسعين وسبع مائة فأملى أربعمائة مجلس وبضعة عشر مجلسا إلى سنة وفاته سنة ست وثمانمائة ثم أملى ولده إلى أن مات سنة ست وعشرين وثمانمائة أكثر من ألف مجلس، ومثله ابن حجر العسقلاني ثم درس تسع عشر سنة فافتتحه الحافظ السيوطي أول سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة فأملى مائة وثلاثين مجلساً)[17] يقول الحافظ السيوطي: (أملى حفاظ اللغة من المتقدمين الكثير، وأملى ثعلب مجالس عديدة في مجلد ضخم، وأملى ابن دريد مجالس كثيرة ورأيت منها مجلدا، وأملى أبو محمد القاسم بن محمد الانباري وولده أبو بكر ما لا يحصى، وأملى أبو علي القالي خمسة مجلدات. وطريقتهم في الإملاء كطريقة المحدثين على السواء... إلى أن قال... وقد كان هذا فاشيا كثيراً ثم مات الحفاظ وانقطع إملاء اللغة واستمر إملاء الحديث ثم أردت أن أُجدد إملاء اللغة وأحييه بعد رقوده فأمليت مجلساً واحداً فلم أجد له من يرغب فيه فتركته)[18]

**أقدم الأمالي وأحدثها**

قلت: ومما يتعلق بتاريخ الأمالي يحسن معرفة أقدم وأحدث أملية، فعند البحث في سني وفاة أصحاب كتب الأمالي لمعرفة أقدمها نجد أن أمالي الإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الحنفي المتوفى سنة ثلاث وثمانين ومئة (183هـ) هي أقدم هذه الأمالي وهي في الفقه يقال أكثر من ثلاثمائة مجلد)[19]، ويليها أمالي عبد الرزاق بن همام الصنعاني ت سنة(211هـ)[20]، وأحدث أمليه - كما في كشف الظنون - هي أمالي ابن حجر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الحافظ المتوفى سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة أكثرها حديث أملاها بمدينة حلب)[21] - ونسب إلى آل حجر - وهم قوم سكنوا الجنوب - العسقلاني الأصل ثم المصري المولد والمنشأ والدار والوفاة الحافظ بل سيد الحفاظ والمحدثين الموصوف بانه البيهقي الثاني)

هذا كما وجدت في كشف الظنون لكن بعد النظر في الرسالة المستطرفة تبين أنه وُجد بعد الحافظ علماء كتبوا في الأمالي تعرفت على اثنين منهم هما السخاوي الذي توفي سنة "902ه" والسيوطي الذي توفي سنة "911ه")[22]

المسألة الثانية: أسباب ظهور الأمالي

من المعلوم أن أي علم أو ظاهرة لا بد أن يؤدي لظهورها واتساع انتشارها عوامل عدة تتداخل فيما بينها وتعمل على بروزها، ووسيلة الإملاء – وإن كانت قديمة – إلا أن انتشارها وتحولها من الحالة الفردية إلى أن تصبح وسيلة وطريقة لنشر العلم وتلقيه لم يكن وليد ساعته، بل امتزجت عوامل اجتماعية وعلمية وغيرها أدت لهذا الظهور والاتساع، ومنها:

1. تمازج الثقافات المختلفة
2. انتشار التعليم في انحاء الأقطار العربية شرقها غربها.
3. توافر وسائل الكتابة: من أقلام ومداد وقراطيس ووراقة.
4. ظهور بعض المدارس إلى جانب توفر الأمكنة التي تتسع لمئات الطلبة كساحات المساجد في معظم المدن.
5. ظهور المؤلفات العديدة التي ظهرت من كتب المقفع والمبرد وغيرها.
6. ظهور أساتذة كرام وعلماء عظام وادباء مرموقين كان لهم جل سمات الأستاذ الناضج القادر على ان يتصدر للتعليم في الحلقات.
7. كان للخلفاء من بني العباس أثر بالغ في النهضة العلمية عامة ولا سيما الإملاء ومجالسه، فقد أمرَ أمير المؤمنين المأمونُ الفراءَ أن يؤلف ما يجمع بِهِ أصول النحو وما سَمِعَ من العرب، وأمر أن يُفرد في حجرة من حجر الدار، ووكل بِهِ جواري وخدمًا يَقُمن بِما يحتاج إِلَيْهِ حتى لا يتعلق قلبه، ولا تتشرف نفسه إلى شَيْء، حتى أنّهم كانوا يؤذنونه بأوقات الصلاة، وصيّر لَهُ الوراقين، وألزمه الأمناء والمنفقين، فكان يملى والورّاق يكتبون، حتى صنف الحدود في سنين، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن فبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس وابتدأ يملى كتاب «المعاني»)[23].
8. لما كان التعليم يتم آنئذ عن طريق حلقات الأساتذة في المساجد وكانت هذه الدراسات جميعها تفتقر إلى وجود الكتب التي يدرسه العلماء لطلابهم ولم يكن آنذاك مطابع تسهل عليهم اقتناء ما يحتاجون من نسخ عديدة للكتاب الذي يتدارسونه ويناقشونه فكان لا بد من إيجاد وسيلة لتلقي المعلومات ونقلها من الأستاذ إلى الطالب وتثبيتها فكانت لذلك وسيلة الإملاء وانتشر معها أسلوب التعليم انتشار واسع ومن الكتب التي نقلت بهذه الطريقة كتاب الكامل للمبرد، فإن المبرد درس كتابه هذا في حلقات المسجد بالبصرة في مجالس سميت أبوابا)[24] .

**المطلب الثالث: أشهر كتب الأمالي، وعلمائها**

**المسألة الأولى: أهم كتب الأمالي**

1. أمالي عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 211هـ) مخطوطة بعنوان أمالي الصنعاني بالظاهرية، وبعنوان الأمالي في آثار الصحابة بدار الكتب المصرية.
2. أمالي أبي يعلى أحمد بن على بن المثنى الموصلي (ت: 307هـ) مخطوط بالظاهرية وليس بكامل.
3. أمالي المحاملي - رواية ابن يحيى البيع: محدث بغداد أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل الضبي (ت: 330هـ) مطبوع بتحقيق إبراهيم طه كرسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة 1401هـ، وله طبعة أخرى بتحقيق وتخريج الدكتور إبراهيم القيسي سنة 1412هـ.
4. أمالي المحاملي - رواية ابن مهدي الفارسي، ورواية ابن الصلت القرشي (ت سنة 330هـ)، مطبوع بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، نشر دار النوادر، سنة 1427هـ - 2006م.
5. أمالي أبي جعفر محمد بن عمرو البختري الرزاز (ت: 339هـ) مخطوطة بالظاهرية.
6. أمالي أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت: 339هـ) مطبوع وتوجد نسخ منه في مكتبة الجامعة الأردنية ومكتبة جامعة اليرموك.

7. أمالي أبي عمرو بن السماك عثمان بن أحمد بن عبد الله (ت344هـ) مخطوطه في الظاهرية.
8. أمالي ابن النجاد: أبي بكر أحمد بن سلمان بن الحسين بعض مجالسها مخطوطه بالظاهرية بعنوان أمالي النجاد .
9. أمالي ابن معروف قاضي القضاة أبي محمد عبيد الله بن احمد (ت سنة 381هـ) مجلس من أماليه مخطوط بالظاهرية.
10. أمالي العلاف ابي عبد الله احمد بن محمد بن يوسف البغدادي (ت381هـ) جزء منها مخطوط بالظاهرية.
11. أمالي ابن شاهين ابي حفص عمر بن احمد (ت سنة 385هـ) مخطوطة بالظاهرية.
12. أمالي ابن سمعون الواعظ (ت سنة 387هـ) وتوجد كاملة كمخطوطة بالظاهرية .
13. أمالي أبي القاسم بن الجراح الوزير عيسى بن علي بن عيسى بن داود (ت سنة 391هـ) ستة مجالس منها مخطوطة بالظاهرية.
14. ابن منده: أبي عبد الله محمد بن إسحاق (ت سنة 395هـ) مخطوطة في الظاهرية.
15. أمالي الظبي هو القاضي أبو عبد الله الحسين بن هارون البغدادي (ت سنة 398هـ) مخطوطة في ليدن.
16. أمالي الجرجاني: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر (ت سنة 408هـ) وهي واحد وأربعون مجلسا توجد مخطوطة في الظاهرية.
17. مجالس الجرجاني: لأبي عبد الله الفروي الجرجاني اليزيدي أيضاً، مخطوطة كما ذكر الحافظ وسزكين.
18. أمالي ابن مردوية: ابي بكر احمد بن موسى (ت سنة 410هـ) يوجد منها ثلاث مجالس في الظاهرية ثم طبعت بتحقيق الشيخ محمد ضياء الرحمن الاعظمي.
19. أمالي أبي طاهر بن محمش: محمد بن محمد الزيادي (ت: 410هـ) مخطوطه في الظاهرية.
20. أمالي ابن رزقوية (ت سنة 412هـ) توجد في الظاهرية بعنوان حديث ابي الحسن بن رزقوية.
21. أمالي ابن الفتح بن أبي النوارس (ت سنة 412هـ) مخطوطة في الظاهرية.
22. أمالي أبي زكريا؛ يحيى بن إبراهيم بن محمد بن يحيى المزكي النيسابوري (ت: 414 هـ).
23. أمالي ابن عبد كويه أبي الحسن علي بن يحيى (ت سنة 422هـ) ثلاثة مجالس من أماليه مخطوطة في الظاهرية .
24. أمالي أبي القاسم الحرفي: عبد الرحمن بن عبيد الله بن عبد الله البغدادي (ت سنة 430هـ) يوجد منها أحد عشر مجلسا كمخطوطة.
25. المجالس: لمحمد بن علي بن محمد بن صخر الأزدي البصري (ت:430هـ)، محطوطة كما ذكر الحافظ وسزكين.
26. أمالي ابن بشران: (ت سنة 430هـ) يوجد منها في الظاهرية (15-2) مخطوطة.
27. أمالي الخلال: للحافظ أبي محمد؛ الحسن بن محمد بن الحسن الخلال البغدادي (ت: 439هـ).
28. أمالي أبي محمد الجوهري: الحسن بن علي بن محمد بن الحسن (ت سنة 454هـ) توجد عدد من مجالسه مخطوطة في الظاهرية.
29. أمالي أبي جعفر ابن سلمة محمد بن احمد بن محمد (ت سنة 465هـ) يوجد جزء منها في الظاهرية كمخطوطة.
30. أمالي ابن اليسرى (ت سنة 474هـ) يوجد المجل الرابع والعشرون منها مخطوط في الظاهرية.
31. أمالي ابي حامد احمد بن محمد الشجاعي (ت سنة 482هـ) يوجد جزء منها مخطوط في الظاهرية.
32. أمالي ابي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي (ت سنة 490هـ) يوجد مجلس منها مخطوط في الظاهرية.
33. أمالي طراد بن محمد بن علي الزيني (ت سنة 491هـ) يوجد منها تسعة مجالس مخطوطه في الظاهرية.
34. أمالي ابي مطيع المديني (ت سنة 497هـ) يوجد الجزء الأول والثاني كل جزء ستة مجالس

في الظاهرية ومجالس أخرى أيضا غير هذين الجزئيين أيضا مخطوطة.

35. أمالي ابن الحصين: هبة الله بن محمد أبو القاسم (ت سنة 525هـ) يوجد الجزء الثاني منها مخطوط في الظاهرية.
36. أمالي ابن عساكر في الحديث: وهو أبو القاسم علي ابن عي بن هبة الله الدمشقي (ت سنة 571هـ) اظن انها مخطوطة ولم اتيقن من ذلك ثم تبين لي ان الجزء السابع والاربعون هو الموجود فقط وهو محفوظ في الظاهرية.
37. أمالي ابن الشجري: هو أبو السعادات هبة الله بن علي (ت سنة 572هـ) ذكر حاجي خليفه انها في خمسة فنون من الأدب ثمانية مجلدات يوجد مجلد مطبوع بعض نسخه في الأردنية واليرموك.
38. أمالي أبي موسى المدني: محمد بن عمر بن احمد بن عمر (ت سنة 851هـ) يوجد جزء منها مخطوطا في الظاهرية.
39. أمالي ابن السمعاني أبو المظفر عبد الرحيم بن عبد الكريم (ت 611هـ) مخطوطه في جامعة ليدن.
40. الأمالي الشارحة لمفردات الفاتحة لابي القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل القزويني الرافعي (ت سنة 623هـ).
41. أمالي ابن الحاجب: وهو أبو عمرو عثمان بن عمر النحوي المالكي (ت سنة 672هـ).

قال حاجي خليفة: يقع في مجلد فيه تفسير بعض الآيات وفوائد شتى من النحو على مواضع من المفصل ومواضع من الكافية في غاية التحقيق، وهو مطبوع.

42. الأمالي الحلبية للحافظ ابن حجر العسقلاني: وهو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي(ت سنة 852هـ)، غالب من ترجم للحافظ ذكر أن أماليه تربو على الألف مجلس، يوجد أربعة مجالس منها مطبوعة بتحقيق وتعليق عواد الخلف سنة 1416هـ)[25].

**المسألة الثانية: أشهر العلماء الذين اهتموا بالأمالي** (جعلت ترتيبهم حسب سني وفاتهم)

1. الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري الحنفي المتوفى (83هـ) وهو أقدم من ألف في الأمالي ويقال ان أماليه أكثر من ثلاثمائة مجلد)[26].
2. الإمام عبد الرزاق بن همام الصنعاني توفي سنة (211هـ)[27].
3. الإمام عاصم بن علي بن عاصم وقد كان يحضر مجلس إملائه مائة انسان وهو من شيوخ الإمام البخاري[28]، توفي سنة (221هـ).
4. الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت256) كانت له في مجالس املاء بجامع بخاري واملاء أيضا ببغداد بآخر قدمة قدمها كما في البداية (27/11)[29] .
5. أبو مسلم الكجي: إبراهيم بن عبد الله بن مسلم (ت:292) وقد كان يحضر مجلسه إملائه نيف وأربعين ألف محضرة سوى النظارة وكان يتخذ سبعة مستملين يُبلغ كل واحد منهم صاحبه الذي يليه[30] .
6. الإمام أبو عبد الله الحاكم النيسابوري محمد بن عبد الله بن حَمْدَويه بن نعيم (ت405).
7. الإمام الخطيب البغدادي: أحمد بن علي (ت463)، صاحب المصنفات العديدة وأشهرها تاريخ بغداد.
8. الإمام أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت806هـ) تنوف أماليه على اربعمائة مجلس[31] .
9. الإمام أبو زرعة احمد بن عبد الرحيم العراقي (ت826هـ) تنوف أماليه على ستمائة مجلس[32]
10. الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل احمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن صخر العسقلاني (ت852هـ) وقد أملى أكثر من ألف مجلس[33].
11. السخاوي قال: فأمليتُ بمكة وبعدة أماكن من القاهرة وبلغ ما أمليتُ من المجالس إلى الآن نحو الستمائة والأعمال بالنيات (ت902هـ)[34].

12. السيوطي أملى ثمانين مجلسا ثم خمسين أخرى (ت911هـ)[35].

هذا مع الإشارة إلى أن العلماء الذين اهتموا بالأمالي يزيد عددهم على ما ذكرت ولكني اقتصرتُ على أشهرهم وأكثرهم اهتماما بالموضوع.

**المبحث الثاني: فوائد كتب الأمالي وآداب الإملاء والاستملاء**

**المطلب الأول: فوائد الأمالي**

1 - تحتوي كتب الأمالي على مواضيع كتب السنن أو الجوامع وبذلك يستفيد المسلم من كتاب قد يبلغ مجلداً واحداً فائدة عظيمة تعادل ما قد يحصله من كتب السنن، والجوامع هذا إذا كان هدفه مجرد الاطلاع والسرد دون البحث الواسع والتقصي، فنحن لو ألقينا نظرة على فهرس الموضوعات لكتاب الأمالي المحاملي الذي أعده د. ابراهيم القيسي نجد أن الكتاب يحتوي على الموضوعات والكتب الآتية: الأيمان ،العلم، الطهارة، الأذان، الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج، فضل المدينة والمسجد النبوي، الأضاحي، الذبائح، النكاح، الطلاق، اللباس والزينة، الحظر والإباحة، الأطعمة، الأشربة، البيوع، الأيمان والنذور، الإجارة، اللقطة، العمر والرقبى، الفيء والغنائم، الحدود، الديات، الإمارة، الجهاد والسير، التفسير، الفرق، الفتن، الذكر، الرقائق، الأنبياء، المناقب، الأدب[36]

2 - تعتبر كتب الأمالي ذات طابع موسوعي يُسيره الاستطراد، إذ ينتقل الأستاذ من موضوع إلى آخر، لتكون مصدرا غنيا لكل باحث، فهي تُزوده بنبذ - ولو موجزة – عن كل قضية من قضايا المعرفة.

ومثال لذلك فإني استعرضت المجلس الأول من أمالي المحاملي الذي اشتمل على أربعة وعشرين حديثا، فوجدته قد احتوى الموضوعات الآتية:

- حكم البضاعة المسروقة إذا وجدها صاحبها عند غير متهم.
- حكم تطليق الزوجة طاعة للوالد أو الوالدة
- حكم الضالة من البهائم إذا لحقت بقطيع الرجل، وماذا يصنع؟
- الأمر بالدنو إلى السترة في الصلاة.
- فضل الرفق وجزاء من يُحرمه.
- النهي عن الحلف بالآباء، ووجوب الصدق عند الحلف بالله.
- فضل ركعتي الفجر.
- النهي عن النياحة، والتفاخر بالأنساب، وأنها باقية في هذه الأمة إلى يوم القيامة.
- وصف بكاء أهل النار.
- بيان شفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر.
- بيان دين زيد بن عمرو بن نفيل، وأنه على دين إبراهيم عليه السلام.
- بيان أن زيداً يُبعث يوم القيامة أمة وحده بين النبي وعيسى عليهما السلام.
- ذكر أبيات من شعر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قالها عندما رمى أول سهم في الإسلام وذلك في سرية عُبيدة بن الحارث.
- بيان فائدة وفضل تمر العجوة، وأنها تنفع من السم والسحر.
- ذكر دعاء النبي ﷺ وفيه حمد الله سبحانه.

3- بيان بعض الفوائد الخاصة بالرواة من الصحابة كبيان صنعة الراوي ومهنته مع رسول الله ﷺ ومثال ذلك ما جاء في أمالي المحاملي: (حدثنا الحسين ثنا عبد الأعلى بن واصل، ثنا عون بن سلام، ثنا سهل بن شعيب، عن بريدة عن سفيان عن سفينة وكان خادما لرسول الله ﷺ قال: أهدي لرسول الله ﷺ طواير فصنعت له بعضها، فلما أصبح أتيته به فقال: " من أين لك هذا؟ " فقلت: من الذي أتيت به أمس قال: " ألم أقل لك لا تدخرن لغد طعاما لكل يوم رزقه؟ " الحديث[37])[38]

قلت: وفائدة ذلك أنه يزيد الحديث قوة، لأن بيان قرب الراوي من شيخه يدل على أنه أحفظ وأوعى للحديث من غيره وله فائدة أيضا في قضايا الترجيح عند التعارض، لان من قواعد الترجيح تقديم رواية الأقرب والمباشر للقصة على رواية الأبعد وغير المباشر – والله أعلم –.

4- اعتناء الراوي بطرق الحديث وشواهده ومتابعاته وعواضده بحيث يتقوى وترتقي درجته، ويترتب عليها إظهار الخفي من العلل، ويهذب اللفظ من الخطأ والزلل، ويتضح ما لعله غامضا من بعض الروايات، ويفصح بتعين ما أبهم أو أهمل أو أدرج فيصير من الجليات، وضبط غريب المتن والسند والفحص عن المعاني التي فيها نشاط النفس

ومثال ذلك ما جاء في أمالي المحاملي: "حدثنا أبو السائب سلم بن جنادة قال: حدثنا ابن إدريس قال: حدثنا حصين عن شقيق عن عبد الله قال كنا نقول السلام على الله فقال لا تقولوا السلام على الله فإن الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته.. ". وذكر التشهد[39]

ثم قال عقبه: حدثنا أبو السائب قال: حدثنا ابن إدريس عن الأعمش عن شقيق عن عبد الله عن النبي ﷺ مثله"[40].

5- إعانة الطالب والأستاذ على حفظ العلم والحديث، قال تعالى منوها بأهمية الكتابة: ﴿وَلَا تَسْـَٔمُوٓاْ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓاْ﴾[البقرة: 282]، (فلما أمر تعالى بكتابة الدَّيْن حفظا له واحتياطا عليه وإشفاقا من دخول الريب فيه، كان العلمُ الذي حفظُهُ أصعب من حفظ الدَّين، أحرى أن يُكتب خوفا من دخول الَشكَ والريب فيه، بل إن كتابة العلم في هذه الزمان أقوى حجة من الحفظ)[41]

وقد أثر عن السلف حفظ العلم بالكتابة، فقال عمر رضي الله عنهما: (قيدوا العلم بالكتاب)[42]

وكان أنس ﷺ يقول لبنيه: (يا بني قيدوا العلم بالكتاب)[43] وقال الضحاك رحمه الله: (إذا سمعت شيئا فاكتبه ولو في حائط[44])[45].

6- الإعانة على حفظ الحقائق والعلوم لأصحابها والحيلولة دون اندراس أعلام الحقيقة وشيوع التصحيف فالتصنيف آثاره خالدة، وفوائده باقية، ينتفع بها الغائب والحاضر، وتستفيد منه طبقات البشر على اختلاف الزمان، فيبقى لصاحبه الأثر الجميل، ويستمر له الأجر الجليل.

7- إفادة أكبر عدد ممكن من الناس بحيث يستفيد من مجلس العلم الواحد الجمع الغفير والعدد الكبير من الحاضر والغائب من زمن المؤلف وما يتلوه من الأزمنة الآتية، فلقد كان يحضر بعض مجالس الإملاء الآف من طلبة العلم الذين نقلوا ما تضمنته تلك المجالس من الفوائد والدرر.

8- قلة تطرق احتمال السهو والغلط والنسيان والبعد عن الخطأ والتصحيف الذي قل أنْ يعرى عنه لبيب أو حصيف، يقول السمعاني في أدب الإملاء والاستملاء: (وأما إذا أملى عليك المحدث وكتبت أنت من لفظه فلا يتطرق إليه نوع من الفساد؛ لأنه يعرف ما يملي وأنت تسمع وتفهم ما تكتب)[46].

9- قد تدور في مجلس الإملاء نقاشات بين الأستاذ والتلاميذ مما يؤدي إلى زيادة الفائدة وإطلاع الجالسين على قضايا وأفكار ويتعرفون تأويل الأمور وتفسيرها.

10- تعكس الأمالي الحياة الفكرية للعصر الذي ألف فيه الكتاب في أجلى مظاهرها وفي شتى جوانبها.

11- تناولتْ الأمالي شتى ضروبِ العلوم والفنون من تفسير وحديث ولغة ونحو وصرف وأدب وأخبار وبلاغة ورواية أشعار ونقد، وعلم أنساب وتاريخ، ووصف للبلدان.

12- زيادة التفهم والتفهيم لكل من حضر بسبب تكرار المراجعة أثناء الإملاء والكتابة والمقابلة على الوجه المعتبر.

13- حوز فضيلتي التبليغ والكتابة، فالأستاذ هنا لا يكتفي بتبليغ العلم، بل يجمع إليه إملاءه على طلابه، ليكون معينا لهم.

14- أصبح الإملاء في العصور السابقة أشهر أنواع أساليب التدريس والتعليم لسهولة نقله ألوان المعرفة من الأستاذ إلى تلامذته، وأصبح أهل الحديث أكثر الناس استخداما له كونه يحتاج إلى معرفة واسعة وقوة حافظة، قال السخاوي: (وهو طريقة مسلوكة في القديم والحديث، لا يقوم بها إلا أهل المعرفة)[47]

ويقول السخاوي أيضا في معرض حديثه عن فوائد الإملاء: (ومن فوائده اعتناء الراوي بطرق الحديث وشواهده ومتابعه وعاضده بحيث بها يتقوى، ويثبت لأجلها حكمه بالصحة أو غيرها، ولا يتروى، ويرتب عليها إظهار الخفي من العلل، ويهذب اللفظ من الخطأ والزلل)[48] وهذا فيما يختص به أهل الحديث بل الجهابذة منهم.

**المطلب الثاني: آداب الإملاء والاستملاء[49]**

**المسألة الأولى: سمات وآداب المملي**

1- أن يتطهر ويتطيب ويُسرح لحيته ويستاك لقول النبي ﷺ: (مَنْ كَانَ لَهُ شَعْرٌ فَلْيَكْرِمْه)[50] ولحديث عائشة ﷺ قالت: (كان رسول الله يكره أن يخرج الى أصحابه تَفِل الريح فكان يمس من آخر الليل طيباً ثم يخرج إلى أصحابه)[51]، ويقول ابن أبي أويس: كان مالك إذا أراد أن يحدث توضأ وجلس على فراشه وسرح لحيته وتمكن في الجلوس بوقار وهيبة، ثم حدث فقيل له في ذلك، فقال: أحب أن أعظم حديث رسول الله ﷺ)[52]

2- أن يخلص النية ويخلصها، ويطهر قلبه من أغراض الدنيا كحب الرئاسة أو الشهرة، وأن يجلس متمكنا بوقار وهيبة، ويكون أكبر همه نشر الحديث، والتبليغ عن رسول الله ﷺ مبتغيا المثوبة من الله ﷻ تعظيماً لحديث رسول الله ﷺ لحديث قيلة بنت مخرمة رضي الله عنها أنها رأت النبي ﷺ وهو قاعد القرفصاء، فلما رأيت رسول الله ﷺ المتخشع في الجلسة أرعدت من الفرق)[53]

3- أن يكون حريصاً على الطلبة ووقتهم، تربطه بهم روابط الحب والحنان، يدأب على اقناع عقولهم واغناء نفوسهم، وأن يُقْبِل على الحاضرين كلهم، ولا يخص بعنايته أحداً دون أحد لحديث أنس بن مالك ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ يمر بالغلمان فيسلم عليهم ويدعو لهم بالبركة)[54] وحديث أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: يا أبا ذر اتق الله حيث كنت وخالق الناس بخلق حسن)[55]

4-أن يفتتح مجلسه ويختمه بتحميد الله تعالى والصلاة على النبي ﷺ ودعاء يليق بالحال فقد روى الحاكم عن أبي سعيد قال: كان أصحاب رسول الله - ﷺ إذا اجتمعوا تذاكروا العلم وقرأوا سورةً)[56]

5- أن يكون ذا أسلوب مرن واضح وعبارة بليغة يشد انتباه الطلبة ويدفع عنهم السأم، وأن يجتنب ما لا تحتمله عقول الحاضرين أو ما لا يفهمونه من الحديث قال ابن مسعود ﷺ: (إن الرجل ليحدث بالحديث فيسمعه من لا يبلغ عقلُه فَهم ذلك الحديث فيكون عليه فتنة)[57]

6- أن يختم الإملاء بحكايات ونوادر لترويح القلوب وطرد السّأم قال علي ﷺ : (روحوا القلوب وابتغوا لها طرائف الحكمة فإنها تملُ كما تملُ الأبدان)[58]

7- أن لا يسرد الحديث على وجه يمنع من فهم بعضه وذلك لما جاء في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ لم يكن يسرد الحديث كسردكم)[59]

8-أن يعقد مجلسا كل اسبوع لإملاء الحديث ويتخذ مستمليا يقظا يُبلغ عنه، فإن كثر الجمع فيتخذ أكثر من مستملٍ، فقد أملى أبو مسلم إبراهيم بن عبد الله بن مسلم الكجي وكان في مجلسه سبعة مستملين يبلغ كل منهم صاحبه الذي يليه)[60]

9-أن يثني على شيخه حال الرواية بما هو أهله كقول عطاء: (حدثني الحبر البحر ابن عباس)، وقول

مسروق: (حدثتني الصديقة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المبرأة)[61] الى غير ذلك.

**المسألة الثانية: آداب طالب الحديث (المستملي)**

1. أن يسأل الله تعالى التوفيق والتسديد والتيسير والإعانة على ضبطه الحديث وفهمه.
2. أن ينصرف إليه بكليته، ويُفرغ جهده في تحصيله.
3. أن يبدأ بالسماع من أرجح شيوخ بلده إسناداً وعلماً وديناً، فإذا فرغ من مهماتهم ارتحل إلى غير بلده فقد رحل جابر بن عبد الله إلى عبد الله بن أُنيس شهراً كاملا في حديثٍ واحد)[62]
4. أن يعظم شيخه ومن يسمع منه ويُوقره، فذلك من إجلال العلم وأسباب الانتفاع، وأن يتحرى رضاه، ويصبر على جفائه لو حصل. قال الأصمعي: من لم يتحمل ذُل العلم ساعة بقي في ذل الجهل ابداً)[63]
5. أن يرشد زملاءه وإخوانه في الطلب إلى ما ظفر به من فوائد ولا يكتمها عنهم فإن كتمان الفوائد العلمية على الطلبة لؤمٌ يقع فيه جهلة الطلبة الوضعاء، لأن الغاية من طلب العلم نشره.
6. ألا يمنعه الحياء أو الكِبْر من السعي في السماع والتحصيل وأخذ العلمَ ولو ممن هو دونه في السن أو المنزلة فقد قال: مجاهد: (لا ينال العلم مستحي ولا مستكبر)[64]، وقالت عائشة - رضي الله عنها -: (نعم النساء نساء الأنصار، لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين)[65]
7. عدم الاقتصار على سماع الحديث وكتابته دون معرفته وفهمه، فيكون قد أتعب نفسه دون أن يظفر بطائل.
8. أن يقدم في السماع والضبط والتفهم الصحيحين ثم سنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ثم مسند أحمد وموطأ الإمام مالك والسنن الكبرى للبيهقي، ومن كتب العلل علل الدارقطني، ومن الأسماء التاريخ الكبير للبخاري والجرح والتعديل لابن أبي الحاتم، ومن ضبط الأسماء كتاب ابن ماكولا، ومن غريب الحديث النهاية لابن الأثير.
9. أن يعمل بما سمعه من أحاديث العبادات والفضائل والآداب والأخلاق وغير ذلك، فذلك زكاة ما جمع من الحديث لحفظه، فقد كان بشر الحافي يقول: (يا أصحاب الحديث أدوا زكاة الحديث: من كل مائتي حديث خمسة)[66]
10. أن يتعرف صحة الحديث وحسنه وضعفه ومعانيه ولغته وإعرابه وأسماء رجاله محققا كل ذلك وينبغي أن يذاكرَ بمحفوظه ويباحثَ أهلَ المعرفة قال عليﷺ: (تذاكروا هذا الحديث، إنْ لا تفعلوا يُدرس)[67]، وقال ابن مسعودﷺ: (تذاكروا الحديث فإن حياته مذاكرة)[68]، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: (تذاكروا هذا الحديث لا ينفلت منكم، فإنه ليس مثل القرآن مجموع محفوظ، وإنكم إن لم تذاكروا هذا الحديث ينفلت منكم، ولا يقولن أحدكم حدثت أمس فلا أحدث اليوم، بل حدث أمس ولتحدث اليوم ولتحدث غدا)[69]

**المبحث الثالث: مناهج كتب الأمالي الحديثية**

**المطلب الأول: المواضيع التي تناولتها كتب الأمالي، تعدد مواضيع الكتاب الواحد**

المسألة الأولى: العلوم والفنون التي تناولتها كتب الأمالي

لا يوجد فنٌ ولا علم إلا ونجد في كتب الأمالي ما تخصص بذاك الفن، ومن ذلك:

1. الأمالي في الحديث: مثل أمالي المحاملي، والأمالي الحلبية لابن حجر، وأمالي ابن عساكر، وأمالي أبي طاهر الزيادي، وأمالي المنذري، وغيرها الكثير

علما أن أغلب كتب الأمالي تبحث في الحديث الشريف وعلومه

2. الأمالي في القرآن الكريم مثل الأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة لأبي القاسم الرافعي، والأمالي على القرآن لجلال الدين السيوطي

3. الأمالي في الفقه مثل أمالي الإمام أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأمالي الإمام الشافعي، وأمالي ظهير الدين الولوالجي، وأمالي الإمام فخر الدين قاضيجان في أدلة الأحكام
4. الأمالي في التاريخ مثل الأمالي العراقية في شرح الفصول الإيلاقية، وأمالي المرزوقي وهي النقد والتاريخ والشعر والقواعد
5. الأمالي في اللغة والأدب مثل أمالي ابن دريد، وأمالي ابن الشجري، وأمالي القالي، وكتاب شروح أدبية لنماذج من الأحاديث النبوية، والأمالي في الأدب الإسلامي للصفار
6. الأمالي في النحو مثل أمالي بن الحاجب، وأمالي ثعلب، وأمالي الزجاج، والأمالي النحوية للمسكي
7. الأمالي في الفروع مثل أمالي حسن بن زياد، وأمالي صدر الإسلام للبزودي
8. الأمالي في الأخلاق مثل أمالي الأمالي لمحمد بن الحسن الشيباني
9. الأمالي في آثار الصحابة لعبد الرزاق بن همام الصنعاني
10. الأمالي في أحكام الأحوال الشخصية لغير المسلمين مثل كتاب أمالي ومحاضرات في الأحوال الشخصية لغير المسلمين لأنطون قيس

وهناك العديد من كتب الأمالي في مجالات شتى مثل القانون والحقوق، والعمل الاجتماعي، والسياسة، والقومية.

**المسألة الثانية: تعدد المواضيع في الكتاب الواحد**

تنوعت كتب الأمالي من حيث عدد المواضيع في الكتاب الواحد، فبعضها تناول أكثر من موضوع، وبعضها اقتصر على موضوع معين، وبعضها كان أكثر تخصصا فتناول فراعا من موضوع، ومن ذلك:

1. الأمالي التي جمعت بين عدة مواضيع كتلك التي عُنيت ببيان موضوعات متعددة مثل النحو والأدب والشعر والتاريخ وغيره، ومن ذلك أمالي المرزوقي وهي في النقد والتاريخ والشعر والقواعد، وكتاب أمالي الزجاجي وهو في المشكلات القرآنية والحكم والحديث، وأمالي رمضان في حكم التشريع والعقائد لمحمد عبد الرحمن الجديلي
2. الأمالي التي انفردت بعلم كامل لا تتجاوزه إلى غيره فسمي به أو يعرف من اشتهار صاحبه بذلك الموضوع مثل كتاب الأمالي الحلبية في الحديث لابي حجر العسقلاني وأمالي ابن عساكر في الحديث، وكتاب ابن الحاجب النحوية وهو كتاب عظيم الفائدة، وصفه السيوطي بأنه غاية في التحقيق. والأمالي الخميسية للحسين بن اسماعيل الشجري في الحديث الشريف دون تبويب ثم بوبه بعده محي الدين محمد بن احمد، وأمالي الإمام الشافعي في الفقه.
3. الأمالي التي انفردت بنوع واحد من موضوعات فن معين كالتي انفردت ببحث نوع واحد من الأدب الخاص بفئة معينة من المسلمين مثل أمالي الشيخ الطوسي (ت 460هـ)، وكتاب الأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة الذي اختص بشرح مفردات الفاتحة والتعليق عليها للإمام عبد الكريم بن محمد الرافعي.
4. الأمالي التي اقتصرت على السرد دون التوضيح والبيان وهي مثل سابقتها من حيث أنها تبحث جزء من موضوعٍ عامٍ لكنها هنا تقتصر على سرد الأخبار دون التعليق عليها من توضيح أو بيان أو نقد أو غيره مثل كتاب أمالي يموت بن المزرع (ت304هـ) وهي أملية في الأخبار والأشعار الأدبية الطريفة، وقد يكون من هذا النوع ما يبحث موضوعا عاما ولا يقتصر على جزئية منه مثل كتاب أمالي المحاملي في الحديث فإنه كتاب يبحث في موضوع عام إلا أن صاحبه كان يسرد الأخبار ولا يُعلق عليها، وكذلك الحال بالنسبة للأنواع الأخرى إذا اكتُفي فيها بالسرد فقط. والله أعلم[70].

**المطلب الثاني: مناهج كتب الأمالي في سوق وترتيب مادتها ومحتواها**

**المسألة الأولى: مناهج كتب الأمالي فيما يتعلق بالسند والمتن، وما يتبعهما**

من خلال استقراء كتابي أمالي المحاملي والأمالي الحلبية لابن حجر تبين لي أن أهم مناهج الأمالي ما يأتي:

1- ذكر صاحب الأمالي مع الثناء عليه، وبيان فضله وعلمه ففي الأمالي الحلبية يقول راويها: (أملى علينا سيدنا وشيخنا الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره، قاضي القضاة شهاب الدين شيخ الإسلام والمسلمين رُحْلَة الحفاظ والمحدثين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر الكناني العسقلاني)[71]

2- بيان تاريخ ومكان مجلس الإملاء ففي الأمالي الحلبية تابع راويها بعد الثناء على صاحب الأمالي وبيان اسمه وفضله بقوله: (يوم الثلاثاء سابع عشر من شوال المبارك سنة ست وثلاثين وثمان مائة في الجامع الكبير بحلب المحروسة)[72]

3- ذكر سند الحديث ففي كتاب أمالي المحاملي قال: (حدثنا الحسين ثنا سلم بن جنادة ثنا وكيع عن أبي العميس عن إياس بن سلمة بن الأكوع عن أبيه: بارزت رجلا فقتلته، فنفلني النبيﷺ سلبه[73])[74]، وهذا في عامة كتب الأمالي الحديثية

4- تفاوت كتب الأمالي في التعليق على الحديث من حيث الصحة والضعف فابن حجر يُولي ذلك أهمية كبيرة ويتحدث على الأحاديث من حيث الصحة والضعف بمزيد من الاهتمام، ومن ذلك قوله بعد ذكره حديث البراء بن عازب (ألا أعلمك كَلمات.....): هذا حديث صحيح أخرجه الترمذي عن ابن أبي عمر فوقع لنا موافقة عالية. وقد وقع لي من وجه آخر عن سفيان بن عيينة أعلى من هذا الوجه بدرجة أخرى[75])[76]

أما أمال المحاملي فإنه لا يُعلق على الأحاديث من هذه الناحية، بل يكتفي بسرد الأحاديث بأسانيدها

5- الاعتناء بتقوية الحديث بذكر طرقه الأخرى، ومثال ذلك في أمالي المحاملي قال: (حدثنا يعقوب الدَّورقي، حدثنا ابن عُلية أخبرنا أيوب عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عُجْرَة قال: أتى علي رسول الله ﷺ وأنا أُوقدُ تحت قدر والقُمّل يتناثر على وجهي أو قال: حاجبي، فقَال: أيُؤذيك هوامّ رأسك؟ فقلت: نعم، قال: فاحلقه وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين أو أنسك نسيكةً) قال أيوب: لا أدري بأيتهن بدأ) ثم قال: (حدثنا يعقوب، حدثنا ابن أبي عدي عن ابن عون، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن كعب بن عجرة، به فذكره نحوه) ثم ساق سند ثالثا فقال: (حدثنا يعقوب، حدثنا عثمان بن عمر، أخبرنا ابن عون، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال: كعب بن عجرة فذكر نحوه[77])[78]

6- بيان نوع التحمل أهو سماعٌ أم قراءة – ومثال ذلك في الأمالي الحلبية قال: (أخبرني أبو علي محمد بن أحمد بن علي عبد العزيز المهدوي أنا أبو الحسن علي بن عمر الواني، أنا عبد الرحمن بن مكي سبط السلفي قراءة عليه ونحن نسمع.....)[79]

وفي أمالي المحاملي قال: (أخبرنا أبو موسى قراءة عليه حدثنا إبراهيم بن مردانبة.....)[80]

7- ذكر الأحاديث ذات الموضوع الواحد في المجلس تباعا إذا أجتمع له أكثر من حديث بنفس الموضوع فقد ذكر في الأمالي الحلبية حديث (ألا أعلمك كلمات تقولهن إذا أويت الى فراشك...)[81] ثم ذكر حديث دعاء النبي (اللهم أسلمت نفسي إليك) وهذان عن البراء، ثم أعقب ذلك بذكره حديث جابر مرفوعا: (إذا أوى الرجل الى فراشه....[82])[83]

8- تخريج الحديث بذكر من أخرجه من العلماء أصحاب الكتب المعروفة والمعتبرة

وهذا رأيته عند ابن حجر في أماليه ولم أر المحاملي يصنع ذلك، ومثاله قال ابن حجر: بعد ذكره لحديث: (هذا حديث صحيح أخرجه مسلم والنسائي، وابن ماجة من رواية محمد بن أبي عدي ومسلم والترمذي من رواية خالد بن الحارث والترمذي من رواية سهل بن يوسف ثلاثتهم عن حميد)[84]

9- ذكر طرق الحديث والمفاضلة بينها – قلت وهذا الأمر لم أجده عند المحاملي بل هو موجود عند ابن حجر ومثاله في الأمالي الحلبية قال: (هذا حديث حسن أخرجه النسائي في الكبرى عن الحسن بن

أحمد....)، وأخرجه النسائي من وجه آخر عن أبي الزبير موقوفا، وسند المرفوع أقوى)[85]

مثال آخر في الأمالي الحلبية – بعد أن ساق حديثا بسنده - قال: والحديث في الصحيحين من رواية شعبة ومن رواية أبي الأحوص سلام بن سليم كلاهما عن أبي إسحاق عمرو بن عبد الله السبيعي، وأخرجه النسائي من رواية سفيان الثوري وإسرائيل بن يونس وغير واحد كلهم عن أبي إسحاق)[86]

10- التعليق على رجال أسانيد الحديث وذكر أقوال العلماء في بعض الرواة إن لزم الأمر وهذا أيضا عند ابن حجر ولم أجد المحاملي يهتم به، ومثاله عند ابن حجر في الحلبية قوله: (هذا حديث غريب من هذا الوجه والمتن حسن، أخرجه أبو أحمد بن عدي في الكامل في ترجمة يوسف بن محمد بن المنكدر وقال: أرجو أنه لا بأس به، وقد ضعفه النسائي، وقال أبو زرعة: صالح الحديث)[87]

11- بيان اتصال السند أو انقطاعه ثم بيان وجه الاتصال بطريق أخرى، ومثال ذلك في الأمالي الحلبية: (وهذا حديث رجاله رجال الصحيح، ولكنه منقطع بين حميد وأنس، فيه ثابت، قرأته على أم الحسن بنت المُنَجّا بدمشق عن أبي بكر بن أحمد بن عبد الدايم، أنا أحمد بن إبراهيم الإربلي أنا أبو بكر بن النقور أنا أبو بكر بن المظفر، ثنا أبو القاسم الحرفي، ثنا أبو بكر النجاد قُرئ علي يحيى بن أبي طالب ونحن نسمع عن عبد الله بن بكر عن حميد عن ثابت عن أنس فذكره)[88]

12- يذكر صاحب الأمالي الأحاديث المرفوعة أولا في المجلس الواحد ثم يذكر الأحاديث الموقوفة والمقطوعة إن وجدت عنده

ومثاله في الأمالي الحلبية: بعد ذكره للأحاديث المرفوعة في المجلس الرابع – ومنها حديث: (أبي يعلى قال ثنا عبيد الله بن معاذ قال ذكر أبي يعني معاذ بن معاذ العنبري عن يوسف بن محمد بن المنكدر عن أبيه عن جابر ﷺ عن النبي ﷺ قال: الله حيي كريم يستحي إذا رفع عبده إليه يديه أن يردهما صفرا ليس فيهما شيء[89])[90] ختم مجلسه بأثر مقطوع عن الحسن أنه كان يقول عند السكتة إذا فرغ من الحديث يكون هجيراه: (سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم[91])[92]، وفي أمالي المحاملي فبعد أن ذكر ثمانية عشر حديثا مرفوعا في المجلس بدأ يذكر أحاديث موقوفة وأخرى مقطوعة فذكر أثرا مقطوعا عن عكرمة في خلق آدم وحديثين موقوفين عن عبد الله بن عباس، الأول: في تفسير قوله سبحانه كأسا دهاقا[93]، والثاني: في تفسير قوله (أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها[94])[95]

13- يستعمل صاحب الأمالي طريقة التحويل في الأسانيد وهذا وجدته عند ابن حجر موجودا ومثاله في الأمالي الحلبية قال: (أخبرني الإمام شيخ الحفاظ أبو الفضل، عبد الرحيم بن أبي عبد الله العراقي رحمه الله، قال: (أخبرني الإمام شيخ الحفاظ أبو محمد عبد الله بن محمد بن القيم، أنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد، أنا يوسف بن خليل الحافظ، أنا محمد بن أحمد بن نصر العيد لأني ح قال أبو الحسن وأنا غالبا العيد لأني إجازة أنا أبو علي الحداد أنا أبو نعيم انا الطبراني في ("جزء من اسمه عطاء")[96]

14- بيان التصحيف وذلك من خلال المقابلة بين طرق الحديث الواحد، ومثاله في الأمالي الحلبية حيث قال: (هذا حديث حسن أخرجه النسائي عن عمرو بن سواد عن عبد الله بن وهب عن حفص بن ميسرة عن موسى بن عقبة بهذا الإسناد، فوقع لنا عاليا، وأخرجه أيضا من طريق سعد بن عبد الحميد بن جعفر عن ابن أبي الزناد، لكن زاد فيه بين أبي مروان وكعب، عبد الرحمن بن مغيث، وقد قيل أنه اسم أبي مروان، فإن كان كذلك فـ (عن) زائدة)[97] يعني أنه قيل أن عبد الرحمن بن مغيث هو اسم أبي مروان، وعليه فتكون (عن) زيدت تصحيفا في هذا السند- والله أعلم.

15- قد يذكر المملي اختلاف اللفظ للحديث الواحد عند بعض من أخرج الحديث عنه، ومثاله في الأمالي الحلبية قال: عقب حديث: (وأخرجه أبو داود من طريق آخر عن عدي بن ثابت بلفظ آخر)[98]

16- لا يلتزم المملي بوحدة الموضوع أي أن كتب الأمالي غير مرتبة على أبواب الفقه، ومثاله عند أبن حجر في المجلس الخامس من الأمالي الحلبية، حيث ذكر أربعة أحاديث مختلفة المواضيع أما الأول فهو

دعاء للنبي وفيه (اللهم أصلح لي ديني الذي جعلته عصمة أمري ....)[99] والثاني حديث (من سمع النداء فلم يأت فلا صلاة له إلا من عذر)[100] والثالث حديث (ألا أخبركم على من تحرم النار على كل هين لين قريب سهل)[101] والرابع حديث وصية النبي لمعاذ وفيه: (اعبد الله ولا تُشرك به شيئا) قال: يا رسول الله زدني قال (استقم وليحسن خلقك[102])[103]، وهذا الأمر غير خاص بأمالي ابن حجر بل هو في جميع كتب الأمالي غالبا.

17- لا يلتزم المملي طريقة تصنيف المسانيد أي أنها غير مرتبة حسب مسانيد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ومثال ذلك عند أبن حجر في الأمالي الحلبية ذكر أربعة أحاديث، الأول: عن صهيب، والثاني: عن أبن عباس، والثالث: عن جابر، والرابع: عن معاذ بن جبل)[104]، ومثاله عند المحاملي في أماليه فقد ذكر خمسة أحاديث، الأول: عن أسيد بن حضير، والثاني: عن أبي الدرداء: والثالث: عن جرير، والرابع: عن سهل بن أبي حثمة، والخامس: عن جرير)[105]

18- ذكر شواهد الحديث في بعض الأحيان، ومثاله عند ابن حجر قال: (هذا حديث حسن أخرجه الحاكم .... ورواته مصريون موثوقون لكن في عبد الله بن صالح مقال ولم ينفرد به وله شاهد من حديث ابي ذر أخرجه الترمذي)[106] وهذا عام في كتب الأمالي الحديثة.

19- يذكر صاحب الأمالي أحيانا المكان الذي تحمل فيه الحديث من شيخه، ومثاله عند ابن حجر في الأمالي الحلبية (اخبرني أبو العباس احمد بن علي بن عبد الحق الدمشقي بها، وأبو إسحاق إبراهيم بن احمد البعلي بالقاهرة.....)[107]

20- الرد على بعض الأئمة في الحكم على بعض الأحاديث، قال ابن حجر في الأمالي الحلبية: (قال الطبراني: إن نُعيما تفرد به. وقال لنا شيخنا أبو إسحاق: قال لنا الذهبي: لم يروه إلا نُعيم، وليس له أصل ولا شاهد ونعيم منكر الحديث مع امامته. قلت[108]: لعل مراده بنفي الأصل تقييد كونه من حديث أبي هريره وهو كذلك، وأما نفيه الشاهد فمتعقب بقول الترمذي، وقد وقع لي من حديث أبي ذر) [109] وهذا الامر لم أجد له مثال عند المحاملي

21- يذكر المملي سماعه من شيخه بإحدى صيغ التحدث، فابن حجر ذكر سماعه من شيوخه بصيغه واحدة هي (أخبرني)، وأما المحاملي فد ذكر سماعه بصيغة (حدثنا) في جميع أحاديثه إلا مواضع يسيرة مثل قوله: (أخبرنا أبو موسى قراءةً عليه)[110]

22- يغلب على أصحاب كتب الأمالي التحدث من حفظهم، وذلك بسبب طبيعة مجالس الإملاء التي لا يتصدر لها إلا الأفذاذ من العلماء، فالمحاملي مثلا محدث حافظ كما وصفه الإمام الذهبي ولا ينبغي هذا اللقب الكبير الا لمن أشتهر لدى الخاصة والعامة بالتحديث من حفظه، وأما ابن حجر فهو غني عن التعريف فإنه الرجل الوحيد الذي إذا ذكر لقب الحافظ مجردا دل عليه دون التصريح باسمه

23- ذكر السند العالي، ومثاله عند ابن حجر قال: (وهكذا أخرجه النسائي في الكبرى عن قتيبة عن سفيان فوقع لنا بدلاً عاليا بثلاث درجات)[111]، ومثاله عند المحاملي قال: (حديثا الحسين، ثنا يعقوب الدورقي، ثنا الدراوردي عن زيد قال رأيت ابن عمر يصفر لحيته بالخلوق)، وهذا موقوف ومثال المرفوع بالسند العالي له قال: (ثنا الحسين، ثنا محمد بن عمر وبن حنان، ثنا بقية، ثنا محمد بن زياد قال: سمعت أبا أمامة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يوصي بالجار حتى ظننت أنه سيورثه[112])[113]

24-يذكر المملي اسم شيخه كاملا وكنيته وأحيانا يكتفي بذكر اسم الشيخ أو كنيته أو لقبه، فمثال الإفصاح عن الاسم كامل والكنيه عند ابن حجر قوله: أخبرني أبو علي محمد بن أحمد بن علي بن عبد العزيز المهدوي....)[114]، وعند المحاملي: (أخبرنا أبو موسى محمد بن المثنى...)[115]، وأما عن الاكتفاء بالكنية فمثاله عند ابن حجر قوله: (أخبرني الشيخ أبو إسحاق التنوخي...)[116]، وعند المحاملي قوله: (حدثنا أبو الأشعث...)[117]، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

25- بيان الاختلاف في الوصل والإرسال، ومثال ذلك في أمالي المحاملي قال: (حدثنا الحسين ثنا يوسف بن موسى، ثنا عبيد الله بن موسى، عن سفيان، عن عبد

الملك بن عمير، عن عبد الرحمن بن أبي بكرة، عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «أرأيتم إن كانت جهينة ومزينة وأسلم وغفار وأشجع خيرا من تميم وعامر بن صعصعة»، ومد بها صوته، فقال: «لقد خابوا وخسروا» قال: «فوالذي نفسي بيده إنهم خير منهم»[118]

ثم ساق الحديث بسند آخر فقال: حدثنا الحسين ثنا يوسف، ثنا جرير، عن عبد الملك بن عمير، عن عبد الرحمن بن أبي بكرة عن النبي ﷺ نحوه، ولم يذكر أبا بكرة)[119]

26- الجمع بين الشيوخ إذا كان سند الجميع متفقا، والإفراد إذا كان السند مختلف بينهم، ومثال ذلك في أمالي المحاملي قال: (حدثنا عبد الله بن شبيب قال: حدثني إسماعيل بن أبي أويس، وأبو بكر بن أبي شيبة قالا: حدثنا محمد بن إسماعيل بن أبي فديك، عن موسى بن يعقوب، عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس عن النبيﷺ قال: "من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"

ثم ساق الحديث من طريق أخرى قال: (حدثنا عبد الله بن شبيب قال: حدثني إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني سليمان بن بلال، عن يونس، عن الزهري، عن أنس عن النبي ﷺ مثله[120])[121].

**المسألة الثانية: طريقة العلماء في عقد مجلس الإملاء**

يقول محمد بن جعفر الكتاني في الرسالة المستطرفة: (وطريقتهم فيه أن يكتب المستملي في أول القائمة هذا مجلي أملاه شيخنا فلان بجامع كذا يوم كذا، ويذكر التاريخ. ثم يورد المملي بأسانيده أحاديث وآثار، ثم يُفسر غريبها، ويُورد من الفوائد المتعلقة بها بإسناد أو بدونه ما يختاره ويتيسر له)[122].

ويقول حاجي خليفة في كشف الظنون: (يقعد عالِمٌ وحوله تلاميذه بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالِم بما فتح الله ﷻ عليه من العلم، ويكتب التلامذة فيصير كتابا)[123].

ويقول الدكتور عمر الدقاق: (كان الشيوخ في المسجد يُلقون ما لديهم من المعارف ارتجالاً وبشيء من البطء على ملء من طلاب العلم الذين يتحلقون حولهم فيتلقى هؤلاء عنهم ما يقولون ويُدونونه في القراطيس ويغدو بين أيديهم من ذلك في نهاية الأمر مجموعة من الأمالي التي تصلح لِإن تكون نواةً لكتاب)[124].

قلت: يتضح من هذه النقول ان طريقة العلماء في عقد مجلس الإملاء تتلخص في النقاط التالية:

1- عقد مجلس الإملاء في مكان محدد ويوم محدد ويفضل يوم الجمعة وفي المسجد لشرفهما.

2- توثيق المستملي لما يستمليه من شيخه باليوم والتاريخ والمكان.

3- الجلوس في مجلس الإملاء تحلقا حول العالم.

4- تحضير أدوات الكتابة والاستملاء من محابر وقراطيس.

5- يلقي العالم غالبا ما لديه من العلوم ارتجالا ودون تحضير مسبق.

6- يلقي العالم ما لديه بشيء من البطء حتى يتمكن التلاميذ من الكتابة.

**الخاتمة**

بعد دراستي هذا الموضوع تبين لي ما يأتي:

* الأمالي: هي المجالس التي كان يعقدها الشيوخ والعلماء لتلامذتهم في يوم من أيام الأسبوع وبمكان محدد فيجلس التلاميذ حول شيخهم ويتكلم الشيخ بما فتح الله عليه فيورد أحاديث أو آثار بأسانيدها ثم يفسر غريبها ويذكر الفوائد المتعلقة بها، فهي إذن اسم لكل ما يُملى في أي علم أو فن من الفنون من فقه وتفسير وحديث ولغة ونحو وأدب من أستاذ على طلابه.

* تختلف الأمالي عن المجالس كما أنها تختلف عن المحاضرات فهي تختلف عن المجالس لعدة أمور أذكر منها: أن الشيخ في الأمالي هو الذي يتولى إملاء المادة العلمية، في حين أن المجالس يتولى فيها هذه المهمة الكاتب. وهي تختلف عن المحاضرات في أن

الأمالي تُملى على الطالب من الذاكرة، في حين أن المحاضرة يتلقى الطالب مادة مُعدة مسبقا على أوراق خاصة لهذه الغاية.

* الأمالي بمفهومها العام موجودة منذ القدم حتى في الجاهلية فقد كان الذين يعرفون الكتابة قلة فيعمد إليهم من لا يعرف الكتابة من أجل تدوين حاجتهم، أما الأمالي بمفهومها الخاص (أي طريقة تدرس) فإنها ظهرت مع انتشار الإسلام وأقدم من استخدم ذلك حسب ما تذكر المراجع الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة رحمه الله.
ساعد على ظهور طريقة الإملاء قلة الطباعة آنذاك، الأمر الذي حدا بالعلماء لإملاء ما لديهم من علوم ومعارف بقصد نشرها وتوفيرها مكتوبة بين أيدي طلاب العلم.

* عمد إلى استخدام طريقة الأمالي غالب العلماء المسلمين، ولكن اشتهر بها علماء الحديث خاصة، ومن هؤلاء الإمام أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم (183هـ)، والبخاري (256هـ)، والخطيب البغدادي (405هـ)، وابن حجر (852هـ).

* يوجد عدد كبير من كتب الأمالي، كثير منها ما زال بحاجة لخدمة من حيث التحقيق والفهرسة والدراسة مثل أمالي الصنعاني، وأمالي السماك، وأمالي أبي مطيع، جميعها يحتاج لتحقيق وإخراج.
ويوجد بعضها محقق مثل أمالي المحاملي بتحقيق الدكتور إبراهيم القيسي، والأمالي الحلبية لابن حجر بتحقيق عواد الخلف.

* تناولت كتب الأمالي عددا كبيرا من صنوف العلم مثل الحديث، والقرآن، وآثار الصحابة، والفقه، والتاريخ، واللغة والأدب، والنحو، والفروع، والأخلاق، وغيرها.
كما تنوعت كتب الأمالي من الشمول أو الاختصاص فبعضها تناول عددا من المواضيع في الكتاب الواحد، وبعضها انفرد بموضوع واحد لا تتجاوزه، وبعضها اختص بجزئية من فنٍ كبير، وبعضها اقتصر على السرد دون الشرح والتفصيل.

* للأمالي فوائد عظيمة وكثيرة ذكرت منها أربع عشرة فائدة ومنها للتمثيل احتواء كتب الأمالي على موضوعات متعددة فهي تزود الباحث بنبذ عن هذه الموضوعات وإن كانت يسيرة.

* تميزت كتب الأمالي بمنهجية علمية تمثلت بالاهتمام بجانب السند والمتن معا، وقد تبين لنا مظاهر ذلك في أثناء البحث.

* ذكر العلماء آداباً ينبغي للعالم وطالب العلم الحرص عليها والالتزام بها، فهي أخلاقيات عظيمة وسلوكيات جليلة أمر بها الشرع الحنيف مَن تصدى لهذه المهنة العظيمة مهنة التعليم والتدري.

**الهوامش:**

[1] - جمهرة اللغة لابن دريد، 988/2 مادة "ملي"
[2] - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ص 2497 مادة "ملا"
[3] - القاموس مادة (م ل ى).
[4] - كشف الظنون لحاجي خليفة ص 161
[5] - الرسالة المستطرفة للكتاني ص 119
[6] - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (249/3)
[7] - الأمالي في اللغة والأدب ص 72
8 - مجاس ثعلب ص 2
[9]- الأمالي في اللغة والادب حتى أواخر القرن الخامس الهجري – رسالة دكتوراه ص 75-76
[10]- أمالي القالي، تقديم وتعليق د. عمر الدقاق ص 46
[11]- المزهر في علوم اللغة وأنواعها ص 44
[12] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (184/3) برقم: (2698)، (184/3) برقم: (2699)، (185/3) برقم: (2700)، (103/4) برقم: (3184)، (141/5) برقم: (4251) ومسلم في "صحيحه" (173/5) برقم: (1783)، (174/5) برقم: (1783)، (174/5) برقم: (1783)
[13] - سيرة ابن هشام ت السقا (2/ 317)
[14] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 8) برقم: (7) ، (1 / 19) برقم: (51) ، (3 / 180) برقم: (2681) ، (4 / 19) برقم: (2804) ، (4 / 45) برقم: (2940) ، (4 / 54) برقم: (2978) ، (4 / 101) برقم: (3174) ، (6 / 35) برقم: (4553) ، (8 / 4) برقم: (5980) ، (8 / 58) برقم: (6260) ، (9 / 76) برقم: (7195) ومسلم في "صحيحه" (5 / 163) برقم: (1773) ، (5 / 166) برقم: (1773)
[15]- انظر مغازي ابن إسحاق، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لابن الجوزي
[16] - تاريخ الإسلام للذهبي: عهد الخلفاء: ص: [116-117].
[17]-كشف الظنون (1\161)، الرسالة المستطرفة (121-119)، أمالي المحاملي (32)
[18]- المزهر في علوم اللغة للسيوطي (269/2)

[19] - كشف الظنون (1/164-162)
[20] - مقدمة الأمالي الحلبية ص6، الرسالة المستطرفة ص121
[21]- كشف الظنون (18)
[22] - الرسالة المستطرفة (ص: 101)
[23] - تاريخ بغداد وذيوله ط العلمية (14/ 155)
[24]- انظر مقدمة كتاب الكامل للمبرد
[25] - انظر: التذكرة للذهبي (1058/3)، المعجم المفهرس للحافظ ابن حجر (1060) (1063)، وسزكين في تاريخ التراث العربي (459/1/1) (477/1/1) (480/1/1)، كشف الظنون لحاجي خليفة (161/1-166)، والرسالة المستطرفة (119- 122)، ومقدمة تحقيق الأمالي الحلبية (6- 11)
[26] - الرسالة المستطرفة (18)
[27] - الرسالة المستطرفة (19)
[28] - تاريخ بغداد (247/12)
[29] - البداية والنهاية (27/11)
[30] - تدريب الراوي (133/2)
[31] - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (582/2)، الرسالة المستطرفة ص121
[32] - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (582/2)، الرسالة المستطرفة ص121
[33] - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (582/2)، كشف الظنون 162/1، الرسالة المستطرفة ص121
[34] - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (250/3)، الرسالة المستطرفة ص121
[35] - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (2/ 582)، الرسالة المستطرفة ص121
[36] - فهرس كتاب أمالي المحاملي تحقيق – د. ابراهيم القيسي ص453- 472
[37] - أخرجه البزار في "مسنده" (9 / 287) برقم: (3841) وأورده ابن حجر في "المطالب العالية" (16 / 126) برقم: (3936) وأخرجه الطبراني في "الكبير" (7 / 82) برقم: (6437)، قال الذهبي: (له طرق كثيرة جدا أفردتها بمصنف ومجموعها يوجب أن يكون الحديث له أصل)، لكن قال الزيلعي: (وكم من حديث كثرت رواته وتعددت طرقه وهو حديث ضعيف كحديث الطير) انظر تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي: (4 / 328)
[38] - أمالي المحاملي ص 443 حديث رقم 529
[39] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 166) برقم: (831) ، (1 / 166) برقم: (835) ، (2 / 63) برقم: (1202) ، (8 / 51) برقم: (6230) ، (8 / 59) برقم: (6265) ، (8 / 72) برقم: (6328) ، (9 / 116) برقم: (7381) ومسلم في "صحيحه" (2 / 13) برقم: (402) ، (2 / 13) برقم: (402) ، (2 / 13) برقم: (402) ، (2 / 14) برقم: (402) ، (2 / 14) برقم: (402)
[40] - أمالي المحاملي رواية ابن مهدي الفارسي (ص: 140 رقم 265 + 266)
[41] - تقييد العلم ص 70 – 71
[42] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (1 / 106) برقم: (360) والدارمي في "مسنده" (1 / 437) برقم: (514) وابن أبي شيبة في "مصنفه" (13 / 461) برقم: (26955) والأثر صحيح عن عمر
[43] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (1 / 106) برقم: (361) والدارمي في "مسنده" (1 / 432) برقم: (508) والطبراني في "الكبير" (1 / 246) برقم: (700)، والأثر صحيح عن أنس ولا يصح رفعه
[44] - أخرجه مصنف ابن أبي شيبة (463/13 رقم 26960)
[45] - جامع بيان العلم وفضله ص 72 - 73
[46] - أدب الأملاء والاستملاء- السمعاني-دار الكتب العلمية ط1-1401هـ-1981م
[47] - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (249/3)
[48] - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (248/3)
[49] - انظر كتاب أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني، تيسير مصطلح الحديث - د. محمود الطحان، شرح المنظومة البيقونية جمع وترتيب عبد الله سراج الدين
[50] - أخرجه أبو داود في "سننه" (125/4) برقم: (4163) والطحاوي في "شرح مشكل الآثار" (434/8) برقم: (3365) والطبراني في "الأوسط" (229/8) برقم: (8485)، وسنده حسن. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: (10 / 381)
[51] - أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في أخلاق النبي ص 88 رقم 222، والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص 31 رقم 29، والحديث فيه ضعف لحال خداش بن مهاجر، قال أبو حاتم: (شيخ مجهول أرى حديثه مستقيماً)، لكنه يصلح للعمل. انظر الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (4/ 141)
[52] - أخرجه أبو نُعيم في حلية الأولياء 318/6 رقم 8978، وهو صحيح عن مالك
[53] - أخرجه أبو داود في "سننه" (141/3) برقم: (3070)، (412/4) برقم: (4847) والترمذي في "جامعه" (506/4) برقم: (2814) والبيهقي في "سننه الكبير" (235/3) برقم: (5996)، (150/6) برقم: (11949) والطيالسي في "مسنده" (232/3) برقم: (1763)، وهذا حديث حسن. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: (14 / 138)
[54] - أخرجه الطبراني في "الأوسط" (228/5) برقم: (5164)، (43/8) برقم: (7905) والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص 34، والحديث فيه ضعف، قال ابن عبد البر: (الحديث منكر مضطرب لا يصح) لكنه يُعمل به في مثل هذه الآداب انظر: تهذيب الكمال: (31 / 53)
[55] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (54/1) برقم: (178) والترمذي في "جامعه" (526/3) برقم: (1987)، (527/3) برقم: (1987)، (527/3) برقم: (1987) والدارمي في "مسنده" (1837/3) برقم: (2833) وأحمد في "مسنده" (4983/9) برقم: (21750) والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص 37، قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين
[56] - أخرجه الحاكم (173/1) رقم 35/322، وقال: صحيح على شرط مسلم
[57] - أخرجه مسلم في "مقدمة صحيحه" (9/1) برقم: (5) وعبد الرزاق في "مصنفه" (286/11) برقم: (20555) والطبراني في "الكبير" (171/9) برقم: (8850) والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص 60
[58] - أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (129/2) رقم 1389، والسمعاني في أدب الإملاء والاستملاء ص 69، وسنده ضعيف لجهالة النجيب بن السري فلم أجد له ترجمة

[59] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (190/4) برقم: (3567) ومسلم في "صحيحه" (229/8) برقم: (2493) وأبو داود في "سننه" (358/3) برقم: (3654)

[60] - شرح المنظومة البيقونية ص (212-213)

[61] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (121/1) برقم: (590)، (121/1) برقم: (591) ومسلم في "صحيحه" (210/2) برقم: (833)، (211/2) برقم: (835) والنسائي في "المجتبى" (136/1) برقم: (2/573) وأبو داود في "سننه" (494/1) برقم: (1279)

[62] - أخرجه البخاري في الأدب المفرد (ص: 337) رقم 970 والقصة صحيحة مشهورة

[63] - شرح المنظومة البيقونية ص215

[64] - أخرجه البخاري تعليقا جازما (38/1)

[65] - أخرجه مسلم في "صحيحه" (179/1) برقم: (332)، وأحمد في "مسنده" (6067/11) برقم: (25786)

[66] - شرح المنظومة البيقونية جمع وترتيب عبد الله سراج الدين ص215

[67] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (95/1) برقم: (323) والدارمي في "مسنده" (488/1) برقم: (650) وابن أبي شيبة في "مصنفه" (343/13) برقم: (26658)، قال حسين سليم أسد: (إسناده صحيح)، انظر تحقيق سنن الدارمي (488/1)

[68] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (95/1) برقم: (324) والدارمي في "مسنده" (486/1) برقم: (643)، قال حسين سليم أسد: (إسناده ضعيف لضعف أبي إسرائيل وهو: إسماعيل بن خليفة لكن الأثر صحيح بشواهده) انظر: تحقيق سنن الدارمي (486/1)

[69] - أخرجه الدارمي في "مسنده" (479/1) برقم: (624)، (480/1) برقم: (625)، (482/1) برقم: (631)، قال حسين سليم أسد: (رجاله ثقات)، انظر: تحقيق سنن الدارمي (479/1)

[70] - استقراء من كتب الأمالي خاصة كتاب الأمالي الحلبية، وأمالي المحاملي

[71] - الأمالي الحلبية ص 21

[72] - المرجع السابق

[73] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (4 / 69) برقم: (3051) ومسلم في "صحيحه" (5 / 150) برقم: (1754)، (5 / 150) برقم: (1755)

[74] - أمالي المحاملي ص 438 رقم 521

[75] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 58) برقم: (247) ، (8 / 68) برقم: (6311) ، (8 / 69) برقم: (6313) ، (8 / 69) برقم: (6315) ، (9 / 142) برقم: (7488) ومسلم في "صحيحه" (8 / 77) برقم: (2710) ، (8 / 77) برقم: (2710) ، (8 / 77) برقم: (2710) ، (8 / 77) برقم: (2710) ، (8 / 78) برقم: (2710) ، (8 / 78) برقم: (2711)

[76] - الأمالي الحلبية ص 22+23

[77] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (3 / 10) برقم: (1814) ، (3 / 10) برقم: (1815) ، (3 / 10) برقم: (1816) ، (3 / 10) برقم: (1817) ، ومسلم في "صحيحه" (4 / 20) برقم: (1201) ، (4 / 20) برقم: (1201) ، (4 / 20) برقم: (1201) ، (4 / 20) برقم: (1201) ، (4 / 21) برقم: (1201)

[78] - أمالي المحاملي (ص: 91+92 رقم 45+45)

[79] - الأمالي الحلبية ص23

[80] - أمالي المحاملي ص100

[81] - سبق تخريجه تحت حاشية 75

[82] - أخرجه ابن حبان في "صحيحه" (12 / 343) برقم: (5533) والحاكم في "مستدركه" (1 / 548) برقم: (2018) والنسائي في "الكبرى" (9 / 314) برقم: (10623) وأبو يعلى في "مسنده" (3 / 326) برقم: (1791)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه)

[83] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص 22،23،24

[84] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص29

[85] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص 26

[86] - الأمالي الحلبية ص 24

[87] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص 26،27

[88] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص 28

[89] - أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (3 / 391) برقم: (1867) والطبراني في "الأوسط" (5 / 31) برقم: (4591)، قال الهيثمي: (وفيه يوسف بن محمد بن المنكدر وقد وثق على ضعفه وبقية رجالهما رجال الصحيح) انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: (10 / 149)

[90] - الأمالي الحلبية (ص: 26)

[91] - انظر لمطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (14/ 124 رقم 3408)

[92] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص (29،30)

[93] - أخرجه البخاري معلقا في "صحيحه" (5 / 42) برقم: (3840) والحاكم في "مستدركه" (2 / 512) برقم: (3913)

[94] - أخرجه الحاكم في "مستدركه" (2 / 350) برقم: (3354)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه

[95] - الأمالي المحاملي ص72

[96] - الأمالي الحلبية (ص30)

[97] - الأمالي الحلبية (ص: 32)

[98] - الأمالي الحلبية (ص: 34)

[99] - أخرجه ابن خزيمة في "صحيحه" (1 / 727) برقم: (745) وابن حبان في "صحيحه" (5 / 373) برقم: (2026) والضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (8 / 65) برقم: (59)، قال المزي: (فيه اختلاف كثير على عطاء بن أبي مروان)، لكنه يصلح للعمل في مثل هذه الفضائل، انظر: تهذيب الكمال: (17 / 422)

[100] - أخرجه الدارقطني في "سننه" (292/2 رقم 1552)، قال الزيلعي: (محمد بن سكين الشقري مؤذن مسجد بني شقرة ذكره العقيلي في الضعفاء وقال ابن عدي ليس بمعروف)، انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية: (4 / 412)

[101] - أخرجه ابن حبان في "صحيحه" (2 / 215) برقم: (469) والترمذي في "جامعه" (4 / 266) برقم: (2488) وأحمد في "مسنده" (2 / 917) برقم: (4017)، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب

[102] - أخرجه ابن حبان في "صحيحه" (2 / 283) برقم: (524) والحاكم في "مستدركه" (4 / 244) برقم: (7711) والطبراني في "الكبير" (20 / 39) برقم: (58)، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه

[103] - الأمالي الحلبية (ص: 37)

[104] - الأمالي الحلبية ص (30،38)

[105] - أمالي المحاملي ص (59،62)

[106] - الأمالي الحلبية ص 37

[107] - الأمالي الحلبية ص 38

[108] - القائل ابن حجر

[109] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص40

[110] - أمالي لمحاملي الحديث 100/1 رقم 59
[111] - الأمالي الحلبية لابن حجر ص24
[112] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (8 / 10) برقم: (6014) ومسلم في "صحيحه" (8 / 36) برقم: (2624) ، (8 / 36) برقم: (2624) وابن حبان في "صحيحه" (2 / 265) برقم: (511)
[113] - أمالي المحاملي ص239+ 240 رقم 239
[114] - الأمالي الحلبية (ص: 23)
[115] - أمالي المحاملي ص136 رقم 99
[116] - الأمالي الحلبية ص29
[117] - أمالي المحاملي ص77 رقم 28
[118] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (4 / 181) برقم: (3515) ، (4 / 182) برقم: (3516) ، (8 / 129) برقم: (6635) ومسلم في "صحيحه" (7 / 179) برقم: (2522) ، (7 / 180) برقم: (2522) وابن حبان في "صحيحه" (16 / 279) برقم: (7290) والترمذي في "جامعه" (6 / 222) برقم: (3952)
[119] - أمالي المحاملي رواية ابن يحيى البيع (ص: 291) رقم 300 + 301
[120] - أخرجه البخاري في "صحيحه" (1 / 33) برقم: (108) ومسلم في "مقدمة صحيحه" (1 / 7) برقم: (2) والترمذي في "جامعه" (4 / 396) برقم: (2661) وابن ماجه في "سننه" (1 / 22) برقم: (32)
[121] - أمالي المحاملي (ص: 327 رقم 350+351)
[122] - الرسلة المستطرفة للكتاني ص 119
[123] - كشف الظنون لحاجي خليفة ص 161
[124] - مقدمة تحقيق كتاب أمالي القالي ص 44

# " مُهَذَّبُ التَدَرُّجِ فِي تَطْبِيْقِ الشَّرِيعَةِ الإِسْلَامِيَّةِ "

د. أشرف محمود عقلة بني كنانة *

تاريخ وصول البحث: 2018/6/28 م تاريخ قبول البحث: 2019/2/18م

**ملخص**

فيهدف البحث إلى بيان مسالة مهمة من المسائل التي أصبح المعاصرون يدندنون حولها كثيراً، وتتجاذبها أقوالهم وأبحاثهم ومحاضراتهم؛ نظراً لأهميتها؛ وهي مسألة: التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وقد اجتهدت في تقصي ما قيل وما كُتب في هذه المسألة المهمة، وأخرجتها في هذا البحث بثوب قشيب حاولت فيه إظهارها بمزيد بحث واستقصاء للأقوال فيها، والوصول لرأي راجح بعد عرض الأدلة والمناقشات في المسألة؛ وقد تكوّن البحث من أربعة مباحث وخاتمة؛ خصصت المبحث الأول: لبيان مفهوم التدرج والفرق بين التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة. والمبحث الثاني: لحكم التدرج، عارضاً فيه جميع الأقوال، ومستقصياً جميع الأدلة ومناقشاتها على وجه لم أجده في بحث مسبق. والمبحث الثالث: لأقسام التدرج ومقاصده ومجالاته وضوابطه. والمبحث الرابع: للعلاقة بين التدرج في تطبيق الشريعة والسياسة الشرعية.

وقد خلص البحث إلى أن الأصل هو وجوب التطبيق الكامل لأحكام الشريعة الإسلامية على الفور من دون تدرج في كل مناحي الحياة كما هو مقرر في بدهيات الأمور، وأن التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يجوز من باب الضرورة والمصلحة المقيدة بعدم القدرة على التطبيق الكامل للشريعة، الأمر الذي يجب معه العودة فوراً بعد التدرج، للتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية والكف فوراً عن هذا التدرج حال تحقق الثمرة المرجوة منه؛ وهي: التطبيق الكامل للشريعة؛ لأن التدرج وسيلة اضطراريّة، وليست غاية بحد ذاتها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه يجب العمل بضوابط التدرج وشروطه، في مجالاته التي يجوز فيها التدرج، وبدون ذلك يحرم العمل بالتدرج، وأن القول بجواز التدرج مرحلياً، ليس معناه الرضى بإيقاع الحكم على وجه ناقص، بل يجب اعتبار ذلك النقصان من المنكرات، والدندنة دوماً حول وجوب استكمال الحكم على وجه التمام.

* أستاذ ، قسم الشريعة، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، السعودية.

**Quintessence of Gradualism in Implementing the Islamic Sharia**

**Dr. Ashraf bani kenana**

**Abstract**

of the research statement is an important issue which became modern they buzz around a lot، and all their words and their research and their lectures، given their importance and an issue: phasing-in Islamic law، and has made efforts to investigate what has been said and written on this important issue، and I've made the gown which tried to show that KUSHAYB more search and survey of words، and access to the Rajah، after the presentation of evidence and debate the matter; search may be of four detectives and a topic I was allocated; : Statement of the concept of the difference between the gradient gradient gradient in the legislation and in the application of Shariah.

And section II: sections and purposes and its hierarchy and controls. And section III: ruling gradient، displaying all the words، and the investigation of all evidence and discussions in nowhere in prior research. And section IV: relationship between gradient in Sharia and Islamic politics.

The research concluded that the original is that the full application of the provisions of the Islamic Sharia instantly without include in all walks of life as prescribed in the axioms، and the gradual implementation of Islamic Shari'ah may be out of necessity and interest credited to the inability of...

**المقدمة:**

إن الحمد لله؛ نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله-وحده لا شريك له- وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم﴾ [آل عمران: 102].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70-71].

**أما بعد:**

فإن أصدق الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

يتناول هذا البحث موضوعاً مهماً من موضوعات التشريع الإسلامي، دندن حوله العلماء سلفاً وخلفاً، وتناوله كثير من المعاصرين؛ فكانوا فيه طرفان ووسط، ألا وهو التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ حيث إنه من المعلوم أن الأحكام الشرعية لم تنزل دفعة واحدة، وإنما نزلت متدرجة؛ تخفيفاً على الناس، ورفعاً للحرج عنهم في التطبيق والعمل في صدر الإسلام آنذاك؛ ومع ذيوع عادات وأعراف صالحة وأخرى سيئة؛ فاقتضت حكمة الباري جل في علاه أن تنزل أحكامه فيهم متدرجة شيئاً فشيئاً لتظهر أحكامه وليكتمل دينه؛ فيلامس القلوب ويوافق القدرة على العمل في أتم وجه من البيان، وأفضل وقت للعمل دون عصيان.

ومن البدهي ذكره أن التدرج جاء متنوعاً من حيث الزمن والبيان والكم والنوع والحكم، وله مجالات وضوابط لا يجوز تعديها؛ ولئن نزل التشريع متدرجاً في بعض ظروفه وأحواله تحقيقاً لمصالح العباد في العاجل والآجل، إلا أن الدين تم واكتمل، وما اكتمل بعد التدرج فيه كيف يُرجَعُ فيه إلى سالف عهده من التدرج؟، هذا ما يُحتاج إلى التوازن فيه ووضع الشروط والضوابط له، حتى لا يقع الخلل في تطبيق الشريعة اليوم بعد أن ابتعد الناس عن روح الشريعة وأحكامها، وهذا التوازن يفرض علينا - إن قلنا بتطبيق الشريعة على نحوٍ متدرج في بعض المناحي نتيجةً انفصال الناس عن الشريعة وبعدهم عنها-، أن نبين أن الدين اكتمل، وأن تطبيق الشريعة كاملة من أوجب الواجبات، وأن الناس يجب عليهم فوراً الانكفاف عن المحرمات في كل وقتٍ وحين، ولا يحل القول بجواز فعل بعض المحرم حتى يفهم الناس الأحكام، أو الذهاب إلى إقرار الناس على بعض ما يفعلون من المحرمات؛ تدرجاً معهم حتى يفهموا الشريعة ولا ينفروا من الأحكام، وإنما تكون قضية التدرج معهم في إعانتهم على الخلاص من المحرم تدرجاً معهم في تفهيمهم الشرع المطهر وأحكامه ومقاصده، وماذا أراد منهم؟ وكيف يجب عليهم الانكفاف عما تنكَّبوه من الشرع وهجروه؟ وفرقٌ كبيرٌ بين إعانتهم على الخلوص من عدم تطبيق الشريعة، وبين إقرارهم على عدم التطبيق في بعض المناحي بدعوى التدرج معهم؛ هذا ما يجيء البحث لبيانه وتأصيله، وفْقَ ما أصّله علماؤنا في فقه السياسة الشرعية، وأقرته نصوص الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة -رضوان الله عليهم-.

هذا وأصل البحث كتاب مطوّل في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فأحببت أن أختصره ليعم النفع به؛ وليكون حجمه مناسباً للمجلات العلمية؛ فأسميته بعدما عمدت إلى اختصاره وتهذيبه؛ بـ (**مهذب التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**).

**أهمية البحث:**

**تظهر أهمية البحث في النقاط الآتية:**

1. أن كثيراً من الخائضين في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية يتساهلون فيه ويذهبون إليه من غير ضوابط، ويجعلونه أصلاً من الأصول غافلين عن كونه إنما جاز من باب الضرورة والمصلحة المقيدة بعدم القدرة على التطبيق الكامل للشريعة.
2. وقوع الخلط عند بعض المتحدثين في التدرج بين التدرج في تطبيق الشريعة وبين التدرج في التشريع.
3. وقوع الخلط عند كثير من المتحدثين في التدرج بين التدرج في تطبيق الشريعة وبين التدرج في الدعوة.
4. اعتقاد البعض أن التدرج في تطبيق الشريعة غاية وليس وسيلة اضطرارية يلجأ إليها حال عدم القدرة على التطبيق الكامل لأحكام الشريعة.

**مشكلة البحث:**

**تكمن مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي: ما حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية وهل وقع فعلاً؟ وفي الأسئلة المتفرعة عليه؛ وهي:**

1. هل هناك تعارض بين وجوب التطبيق الكامل للشريعة وبين القول بجواز التدرج في تطبيقها؟
2. ما الفرق بين التدرج في تطبيق الشريعة وبين التدرج في التشريع والتدرج في الدعوة؟
3. هل التدرج في تطبيق الشريعة وسيلة أم غاية؟
4. ما الآثار السيئة المبنية على القول بجواز التدرج في تطبيق الشريعة مطلقاً؟
5. ما ضوابط التدرج في تطبيق الشريعة؟

**أهداف البحث:**

**تتبين أهداف البحث من خلال الإجابة على السؤال الرئيس من أسئلة مشكلة البحث؛ وذلك: ببيان حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وببيان وقوعه من عدمه. وكذا تتبين الأهداف في الإجابة على الأسئلة المتفرعة على السؤال الرئيس على النحو الآتي:**

1. بيان عدم التعارض بين وجوب التطبيق الكامل للشريعة وبين القول بجواز التدرج في تطبيقها.
2. بيان الفرق بين التدرج في تطبيق الشريعة وبين التدرج في التشريع والتدرج في الدعوة.
3. بيان أن التدرج في تطبيق الشريعة وسيلة وليس غاية.
4. إظهار الآثار السيئة المبنيّة على القول بجواز التدرج في تطبيق الشريعة مطلقاً.
5. وضع الضوابط التي معها يجوز التدرج في تطبيق الشريعة.

**نهج البحث:**

سلكت في بحثي المنهج الآتي:

1- المنهج الاستقرائي: حيث استقرأت الأقوال في مسألة التدرج في تطبيق الشريعة، وأدلة الأقوال، ومناقشاتها، من مظانها المعتبرة من كتب أهل العلم ومن الدراسات السابقة في المسألة.

2- المنهج الاستدلالي: حيث حاولت الاستدلال بنصوص الوحيين على حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وحاولت استنطاق فهم السلف لهما في موضوع التدرج، رابطاً ذلك بالوقائع والحوادث المنقولة عنهم في هذا الشأن.

**الدراسات السابقة:**

تناولت عدَّة دراسات سابقة معاصرة موضوع التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، أفدت منها، وكان لي ملاحظات عليها ذكرتها في المناقشات في ثنايا البحث عند العزو إليها؛ وأهم هذه الدراسات ما يأتي:

1. **مجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث**، محمد سعيد رمضان البوطي، سلسلة تهيئة الأجواء (3)، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والدراسات، طبعة خاصّة باللجنة الاستشارية العليا، ط (1)، 1415هـ- 1995م.

وهو بحث مكون من (30) صفحة، وقد جاء البحث لبيان الشبهات التي يثيرها خصوم الإسلام سواء من داخله أو من خارجه حول تطبيق الشريعة الإسلامية، وقد قسّم الباحث الشبهات التي تثار حول الشريعة الإسلامية إلى قسمين؛ الأول: الشبهات التي تتعلق بجوهر الأحكام الشرعية. والآخر: الشبهات التي تتعلق بالشكل فقط دون الجوهر والمضمون. وقد تتبع الباحث هذه الشبهات؛ فصورها وأبان عن مدلولاتها عند أصحابها، ثم أتبعها بما يكشف زيفها وبطلانها على حد قوله.

وهذا البحث كما هو ظاهر ليس في موضوع التدرج بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإنما هو في تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تعتبر نوعاً من المعوقات التي يثيرها البعض للفرار من تطبيق شرع الله تعالى، وربما أشار الباحث في آخر صفحتين من بحثه -تحت عنوان: (لن يطبق الإسلام بدون مسلمين) - إلى شيء من حكم التدرج

في التطبيق أثناء رده وتفنيده للشبهة الأخيرة التي تتعلق بالشكل.

2. **معوقات تطبيق الشريعة**، محمد أبو الفتح البيانوني، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، طبعة خاصة باللجنة الاستشارية العليا، سلسلة تهيئة الأجواء (11)، 1417هـ- 1996م.

وهو بحث مكون من (108) صفحات من القطع الصغير، وقد افتتح بحثه بتمهيد: بين فيه معنى المعوقات وحقيقتها، وأنواعها وأشكالها. وفصول البحث خمسة: الفصل الأول: للمعوقات النفسية. الفصل الثاني: للمعوقات الفكرية. الفصل الثالث: للمعوقات المادية. وقد قسّم الباحث المعوقات السابقة إلى قسمين: داخلية وخارجية ذاكراً تحت كل قسم أمثلته. وخصص الفصل الرابع: للمعوقات الموهومة: فتكلم في خمسة معوقات موهومة وبين كيفية إزالتها. وخصص الفصل الخامس: في كيفية إزالة هذه المعوقات.

وهذا البحث -أيضاً- في تطبيق الشريعة الإسلامية، وليس في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، غير أنه أشار في الفصل الثاني إلى أن من المعوقات الفكرية الخارجية: رفض فكرة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، من (ص 37 – 42). جاعلاً التدرج من مناهج وأساليب هذا الدين وخصائصه، وأن إنكاره يعد معوقاً من معوقات تطبيق الشريعة. وقد استدل في صفحتين ببعض الأدلة الدالة على مشروعية التدرج في التشريع على جواز التدرج في التطبيق، وتكلم في بقية الصفحات حول اعتبار إنكار التدرج من معوقات تطبيق الشريعة، معتبراً إياها شبهة يطرحها البعض، ثم رد هذه الشبهة بمثل الأدلة السابقة الدالة على التدرج في التطبيق، وأن التدرج في زمنه ﷺ كان في جانبين اثنين لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ هما: أ- جانب بيان الأحكام الشرعية وتنزلها. ب- جانب تطبيق الأحكام الشرعية، ومعالجة واقع الناس بها.

فالبحث غير مخصص للتدرج في التطبيق، وجاء الكلام في هذه القضية فيه مختصراً جداً، وقد بينت رأي هذا الباحث في ثنايا البحث وعرضت لأدلته وناقشت منها ما يحتاج إلى مناقشة في موضعه.

3. **التدرج في تطبيق الشريعة**، محمد عبد الغفار الشريف، سلسلة تهيئة الأجواء (10)، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية إدارة البحوث والمعلومات، طبعة خاصّة باللجنة الاستشارية العليا، ط (1)، 1417هـ- 1996م.

وهو بحث مكون من (84) صفحة، وقد افتتح الباحث بحثه بخصائص التشريع الإسلامي، إلى صفحة (31)، ثم تكلم في وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية في شئون الحياة، وتناول في أثناء ذلك: ترابط الأحكام الشرعية وتكاملها، ووجوب التطبيق الفوري عند الإمكان، وأن الشريعة لا تطبق إلا في مجتمع مسلم[1]!، ثم تكلم حول معنى التدرج، وحول التدرج في التشريع، إلى صفحة (42)، ثم جاء ما يتعلق بصلب موضوعنا؛ وهو التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وذكر رأيين للمعاصرين في حكم التدرج في التطبيق وعرض لأدلتهم باختصار، ثم رجّح القول بالجواز عند العجز عن تطبيق الشريعة كاملة، واستدل علاوة على أدلة المجيزين بالأدلة العامة التي تدل على سماحة الشريعة ورفعها للحرج من النصوص والقواعد العامة، وببعض الحوادث المنقولة عن بعض الصحابة وبالأخص عن عمر ﷺ في حبسه الأرضين المفتوحة، وعدم قسمتها على الفاتحين، ومنعه ﷺ المؤلفة قلوبهم نصيبهم من الزكاة، وأنه ﷺ لم يقطع السارق عام الرمادة، إلى صفحة (67) صفحة، ثم عرض إلى ضوابط تطبيق التدرج إلى صفحة (70)، وبقية الصفحات كانت في الخاتمة والفهارس.

ومن المآخذ على البحث الاقتصار على ذكر بعض آراء المعاصرين في مسألة التدرج في التطبيق، والاستدلال للجواز بالأدلة العامة مع عدم استقراء الأدلة

في المسألة، وعدم تحرير المسألة تحريراً علمياً جيداً.

4. **الشريعة الإسلاميّة بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق**، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والدراسات، سلسلة تهيئة الأجواء (15)، طبعة خاصّة باللجنة الاستشارية العليا، ط (1)، 1420هـ- 2000م.

وهو بحث مكون من (56) صفحة، جعل الفصل الأول في: تعريف التدرج (ص 11-13). والفصل الثاني في: خطة الشيطان في الإغواء (ص 14-17)؛ فبين أن سياسة الشيطان في الإغواء هي التدرج. والفصل الثالث في: أعمال الناس الناجحة هي التي تتبع فيها سياسة التدرج (ص 18-20)، تكلم فيه كلاماً إنشائياً حول التدرج الناجح في الحياة ضارباً الأمثلة من واقع الحياة مما لا علاقة له بالشريعة والأحكام. والفصل الرابع في: ربوبية الله للعالمين من صفاتها الالتزام بسنة التدرج في حالتي الإنشاء التصاعدي والتنكيس التنازلي (ص 18-20)، تكلم فيه عن معاني الربوبية وضرب بعض الأمثلة على تدرج الله تعالى في خلق الكون. والفصل الخامس في: التدرج التشريعي في الرسالات الربانية للناس وفي الرسالة الخاتمة (ص 21-43)، تكلم فيه عن التدرج في التشريع بشكل عام مع ضرب الأمثلة. والفصل السادس في: التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية (ص 44-48)، وقد تكلم في هذا الفصل في حالتين: الحالة الأولى: حالة مجتمع إسلامي. وبين أنه في هذه الحالة تطبق الشريعة كما كان عليه الأمر في العهد النبوي في المدينة. الحالة الثانية: حالة من يدخل حديثاً في الإسلام، من الأفراد، أو الجماعات قبائل أو شعوباً، وكذلك من هو بعيد عن المجتمع الإسلامي. فبين أن فعل النبي ﷺ في مثل هذا المجتمع هو أسوتنا؛ حيث تدرج في تشريع الأحكام وكذلك نفعل في مثل هذا المجتمع؛ لأن أفعال النبي ﷺ تلك: (كلها تدل على التدرج في التطبيق بسب الأولويات، ولا تأذن للداعي بتوجيه أحكام الشريعة الإسلامية دفعة واحدة) والحوادث تلك تدل على (...توقف التدرج في التشريع بعد كمال الدين دون التدرج في التطبيق)[2]. الفصل السابع في: نظرات بشأن أوليات وأولويات التطبيق (ص 48-52)، فقد ذكر ثمانية أولويات تتعلق باستصدار قوانين تحقق سنة التدرج في تطبيق الشريعة في المجتمعات البعيدة عن الإسلام.

ومما يؤخذ على البحث أنه عرف التدرج على طريقة أهل المنطق، ولم يعرف التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ولم يذكر له ضوابط أو أقوال أو أدلة أو مناقشات، وغلب على البحث الأسلوب الإنشائي، وعدم طرح المسائل المتعلقة بالتدرج، وعدم تحريرها.

5. **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، محمد مصطفي الزحيلي، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والدراسات، سلسلة تهيئة الأجواء (14)، طبعة خاصّة باللجنة الاستشارية العليا، ط (1)، 1420هـ- 2000م.

وهو بحث مكون من (145) صفحة، الفصل الأول: التدرج في التشريع: فتكلم عن حقيقته وأدلته وأمثلته إلى صفحة (69)، الفصل الثاني: التدرج في التطبيق: فذكر مسوغات التدرج في التطبيق، وضوابط التدرج في التطبيق ومحاذيره، إلى صفحة (125)، وبقية الصفحات كانت في الفهارس.

وهذا البحث من أجود البحوث التي وقفت عليها في موضوع التدرج في تطبيق الشريعة؛ والتدرج في التشريع أخذ قرابة نصف البحث، وكان نصفه الآخر في التطبيق، وفيه نواقص؛ منها: عدم استقراء أدلة التدرج جميعاً وبعض ما ذكره من الأدلة يناقش فيها، وعدم ذكر الأقوال في حكم التدرج، وبعض الضوابط التي ذكرها تخرج عن معنى الضوابط صياغة ومعنى.

6. **تهيئة الأجواء لتطبيق الشريعة ومراعاة واقع البلاد ومصالحها**، عبد الحميد محمود البعلي، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، إدارة البحوث والدراسات، سلسلة تهيئة الأجواء (14)، الديوان الأميري، الكويت، ط (3)، 1428هت-2007م.

وهو بحث مكون من (76) صفحة، لم يبحث فيه مؤلفه التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وإنما تكلم فيه حول خطة لتهيئة الأجواء وتطبيقها على المجتمع الكويتي، وتكون بحثه من سبعة فصول؛ الأول: مرسوم إنشاء الهيئة العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة، وعناصر قوتها ومهامها. الفصل الثاني: خطة تهيئة الأجواء جوهر عمل اللجنة. الفصل الثالث: خصائص وسمات تهيئة الأجواء في النموذج الكويتي لاستكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. الفصل الرابع: المرتكزات العملية لخطة تهيئة الأجواء. الفصل الخامس: مراعاة الواقع والمصلحة فيه من أهم ملامح التجديد. الفصل السادس: تهيئة الأجواء وترسيخ خصوصية الهوية الكويتية. الفصل السابع في: الإعلان أو وثيقة المبادئ لعملية الاستكمال.

وهذا البحث كما يُرى خارج عن موضوع بحثنا؛ حيث إنه بحث يتعلق باللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة ومهام هذه اللجنة في سماتها ومهامها والفئة المستهدفة لتطبيق مهامها.

7. **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلاقته بالسياسة الشرعية**، زياد بن عبد الله بن محمد الفواز، وهي رسالة ماجستير مقدمة للمعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية، الشعبة العامة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، بإشراف: د. يوسف بن عبد الله الخضير، العام الجامعي: 1427- 1428هـ.

تتكون الرسالة من تمهيد وأربعة فصول: بين في التمهيد المراد بالشريعة والتدرج والسياسة الشرعية، والمراد بالتدرج في تطبيق الشريعة؛ مفرقاً فيه بين التدرج في التشريع وبين التدرج في التطبيق، ووجوب تطبيق الشريعة في شتى مناحي الحياة، من (ص 14-41). الفصل الأول: مسوغات التدرج؛ فقد ذكر المسوغات الشرعية والعقلية في مبحثين، من (ص 42-61). الفصل الثاني: مجال وضوابط التدرج في تطبيق الشريعة؛ فقد ذكر مجالات التدرج في مبحث، وضوابط التدرج في مبحث، من (ص 62-69). الفصل الثالث: فقه السياسة الشرعية في التدرج في تطبيق الشريعة: فقد ذكر في المبحث الأول: قواعد السياسة الشرعية للتدرج في تطبيق الشريعة؛ وهي في ثلاثة مطالب: تحقيق مقصد الولاية، واعتبار الأولويات وإعمال الموازنات، وتحقيق المصلحة ورفع الحرج. وفي المبحث الثاني: آليات السياسة الشرعية للتدرج في تطبيق الشريعة؛ وهي في مطلبين: تهيئة المجتمع لتطبيق الشريعة، وآليات تتعلق بالسلطة التنظيمية، من (ص 70-122). الفصل الرابع: دراسة تطبيقية لإعمال السياسة الشرعية في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية: وتكون من مبحثين: الأول: في التدرج في تطبيق الشريعة في خلافة عمر بن عبد العزيز. والآخر: التدرج في تطبيق الشريعة في دولة الكويت، من (ص 123-144).

وهي رسالة علمية أضافت جديداً في موضوع التدرج في جانب السياسة الشرعية، أما ما يتعلق بالتدرج نفسه؛ فغالب الرسالة فيما يتعلق بالتدرج في تطبيق الشريعة جمعٌ لبعض الدراسات السابقة التي عرضها الباحث؛ وهي من ضمن الدراسات التي أشرتُ إليها سابقاً؛ وهي: دراسة الشريف والميداني والزحيلي، وما يرد على هذه الدراسات يرد على هذه الدراسة.

فأما كلام الباحث في تعريف التدرج في تطبيق الشريعة (ص 21-23)؛ فقد نقل تعريف الشريف والزحيلي ثم نقدهما، واختار تعريفاً لنفسه دون أن يشرحه. وأما في بحثي هذا فقد

نقلت خمسة تعريفات للمعاصرين، ثم نقدتها، ثم عرفتُ تعريفاً لنفسي وشرحته.

وأما كلامه في الفرق بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق (ص 24-25)؛ فقد فرق بينهما بثلاثة فروق مختصرة. وأما في بحثي فقد فرقت بينهما باعتبارات مختلفة؛ هي: باعتبار المفهوم، والزمان، والهدف والمقصد، والموضوع، والحكم.

وأما كلامه في مسوغات التدرج في تطبيق الشريعة (ص 42-61)؛ فقد ذكر الباحث الأدلة على تسويغ التدرج من الكتاب والسنة والآثار والقواعد الفقهية، مقرراً أن التدرج خيار لا بد منه، ومما يؤخذ عليه في جمع الأدلة أنه لم يستقرئ الأدلة في الموضوع، ولم يعرض لأدلة القائلين بعدم جواز التدرج؛ فأدلته من القرآن خمسة هي تلك الأدلة العامة الدالة على رفع الحرج، وأدلته من السنة خمسة بعضها في رفع الحرج وبعضها في سد الذرائع، والمصلحة، وأما أدلته من الآثار فلم يعرض إلا لأثر واحد هو الأثر الوارد عن عمر بن عبد العزيز ﷺ، وأما أدلته من القواعد؛ فقد استدل بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وبقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وبقاعدة يغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في الدوام، وبالاستحسان، وأما أدلته من المعقول؛ فقد أشار إلى أن التدرج سنة الكون، وأنه السبيل للتكامل في تطبيق الشريعة، وسبيل للنجاح في سائر الأعمال الإنسانية، وأنه السبيل المتبع في تطبيق الأنظمة الوضعية.

ومما يؤخذ على الباحث عدم ذكره للأقوال في مسألة التدرج في تطبيق الشريعة، وعدم تتبعه لأدلة هذه الأقوال ومناقشتها، بل عدم تتبعه للأدلة ومناقشاتها في الفصل الأول الذي عقده لبيان مسوغات التدرج في تطبيق الشريعة؛ فلم يذكر منها إلا اليسير، وقد حاولت في بحثي هذا تتبع الأقوال في هذه المسألة؛ وهي ثلاثة، وتتبع كل ما استدل به أصحاب هذه الأقوال، ثم ناقشتها دليلاً دليلاً، ثم رجحت ما أراه صواباً من بين هذه الأقوال.

وأما كلامه في مجال التدرج في تطبيق الشريعة (63-66)؛ فهو مختصر، وهو قريب مما ذكرته في بحثي مع بعض الإضافات اليسيرة في بحثي.

وأما كلامه في ضوابط التدرج (67-69)؛ فهو مختصر -أيضاً- وهو قريب مما ذكرته في بحثي غير أني قسمت هذه الضوابط إلى قسمين واختلفت عندي طريقة تناول هذه الضوابط عما في بحثه.

وأما كلامه في آليات السياسة الشرعية للتدرج في تطبيق الشريعة (103-122)؛ فقد اختصرت كلامه في بحثي بصياغتي، مع بعض التغييرات والإضافات المناسبة لطبيعة بحثي.

ومما تفرد به بحثي غير ما ذُكر: أنواع التدرج في تطبيق الشريعة، ومقاصد التدرج ومسوغاته، وعرض وجمع الأقوال في التدرج في تطبيق الشريعة، وبيان أدلتها ومناقشاتها وبيان الراجح مع مسوغات الترجيح، وتقسيم ضوابط التدرج إلى قسمين خادمة وأصيلة، ودعوى التدرج في تطبيق الشريعة في العصر الحاضر ما لها وما عليها من وجهة نظر السياسة الشرعية، وإمكانية تطبيق الشريعة في هذا الزمان.

8. توجد أبحاث ومقالات وفتاوى في التدرج في تطبيق الشريعة أشرت إليها في ثنايا البحث، وهي دون أن تعتبر من باب الدراسات السابقة في الموضوع.

**وقد جاءت خطة البحث على النحو الآتي:**

**المبحث الأول: مفهوم التدرج والفرق بين التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة:**

المطلب الأول: تعريف التدرج لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الفرق بين التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة.

**المبحث الثاني: حكم التدرج:**

المطلب الأول: وقوع التدرج في التشريع.

المطلب الثاني: حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية.

**المبحث الثالث: أقسام التدرج ومقاصده ومجالاته وضوابطه:**
المطلب الأول: أقسام التدرج وأمثلته.
المطلب الثاني: مقاصد التدرج ومسوغاته.
المطلب الثالث: مجالات التدرج.
المطلب الرابع: ضوابط التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة.
**المبحث الرابع: العلاقة بين التدرج في تطبيق الشريعة والسياسة الشرعية:**
المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية وعلاقته بمفهوم التدرج في تطبيق الشريعة.
المطلب الثاني: آليات السياسة الشرعية لتحقيق التدرج في تطبيق الشريعة.
المطلب الثالث: دعوى التدرج في تطبيق الشريعة في العصر الحاضر ما لها وما عليها من وجهة نظر السياسة الشرعية.
المطلب الرابع: إمكانية تطبيق الشريعة في هذا الزمان.

**المبحث الأول**
**مفهوم التدرج والفرق بين التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة**
**المطلب الأول: تعريف التدرج لغة واصطلاحاً:**
**أولاً: تعريف التدرج لغة:**

**التدرج:** مأخوذ من الفعل الثلاثي: (دَرَجَ). يقال: دَرَجَ يَدرجُ دَرجاً ودَرَجاناً؛ أي: مَشى مشْيَة الصاعد في الدرج. يقال: دَرَجَ الشيء: إذا مضى في سبيله. ويقال: رجع فلان أدراجه: إذا رجع في الطريق الذي جاء منه. ويقال: درج الصبي: إذا مشى مشيته وأخذ في الْحَرَكَة وَمَشى قَليلا أول مَا يمشي. ومنه **التدرج**؛ وهو: مضي الشيء، والمضي في الشيء. وهو -أيضاً-: التقدم شَيئاً فَشَيئًا، والصعود دَرَجَة دَرَجَة. ومنه الدرجة؛ وهي: المنزلة. وهي- أيضاً-: الرفعة في المنزلة. وجمعها الدرجات؛ وهي: الطبقات من المراتب. يُقَال: فلَان فِي دَرَجَة عالية أَي فِي منزلَة ومرتبة رفيعة. والدَّرَج: مصدر درجت الشَّيْء درجاً وأدرجته إدراجاً: إِذا طويته. ويقال: استدرجه؛ بمعنى أدناه منه على التدريج؛ فتدرّج. ورقَّاه من دَرَجَة إِلَى دَرَجَة وَجعله يدرج على الأَرْض، ومنه: استدراج الله تعالى للعبد؛ والمعنى: أمهله ولم يباغته، قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 182. والقلم: 44][3].

وعليه: فالتدرج كلمةٌ، مُشتقَّة من مادّة: (دَرَجَ) الدالة على: المضي في الشيء والتقدم فيه رويداً رويداً.

**ثانياً: تعريف التدرج اصطلاحاً:**

لم أجد تعريفاً لمطلق التدرج في كتب أهل العلم؛ وربما يعود ذلك إلى وضوح معنى التدرج وعدم ابتعاده عن المعنى اللغوي كثيراً.

ولذلك قال العطار في معرض حديثه عن معنى الاستدراج: «(اسْتِدْرَاجٌ): مَعْنَاهُ فِي الْأَصْلِ: طَلَبُ التَّدَرُّجِ؛ وَهُوَ: التَّنَقُّلُ فِي الدَّرَجَاتِ، ثُمَّ اُسْتُعْمِلَ فِي مُطْلَقِ التَّنَقُّلِ»[4].

فالتدرج كلمة موضوعة لغة لمطلق التنقُّل من شيء إلى شيء؛ وينبغي أن تؤخذ هذه الطبيعة من الإطلاق عند التعريف الاصطلاحي لها؛ ويمكنني تعريف التدرج اصطلاحاً بأنه: «**المضي في الشيء رويداً رويداً، والتقدم فيه بغية الوصول إلى أجود المراتب وأعلاها**».

فقولنا: «في الشيء»: يتضمن التدرج في كل شيء سواء في التشريع أو في تطبيق الشريعة، أو في أي شيء غير ذلك مما يحتاج الناس إلى التدرج فيه.
وقولنا: «رويداً رويداً»: يتضمن التدرج في الشيء بتؤدة وتأنٍ رفقاً بالفئة المتدَرّج بها، ووصولاً إلى الغاية المتوخاة من التدرج.
وقولنا: «والتقدم فيه»: يدل على أن التدرج يكون نحو الأمثل والأكمل، احترازاً عما قد يُظن من دخول التدرج السلبي؛ وهو: (التدرج في السوء والشر)، في مفهوم التدرج الشرعي الاصطلاحي.
وقولنا: «بغية الوصول إلى أجود المراتب وأعلاها»: فيه بيانٌ لهدف التدرج وهو الوصول إلى أجود

المراتب وأعلاها؛ إذ لو لم تكن هذه غاية التدرج؛ لم يكن للتدرج من فائدة سوى التطويل والتعقيد.

**المطلب الثاني: مفهوم التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة والفرق بينهما:**

**أولاً: مفهوم التدرج في التشريع، والتدرج في تطبيق الشريعة:**

سبق أن بيّنا في التعريف الاصطلاحي لمطلق التدرج؛ أنه يشمل التدرج في التشريع والتدرج في تطبيق الشريعة، ويشمل التدرج في كل شيء توصلاً نحو الأكمل والأفضل فيه.

والتدرج الذي تُعنى به الدراسة بالدرجة الأولى؛ هو: التدرج في تطبيق الشريعة، وقد وقع خلط بين هذا النوع من التدرج، وبين التدرج في التشريع، وينبغي التنبه لهذا الخلط؛ بمعرفة معنى كل منهما وحكمه، وسوف أبين ذلك فيما يأتي:

**أما التدرج في التشريع؛ فهو:** «نزول الأحكام الشرعية على النبي ﷺ، شيئاً فشيئاً طوال مدة البعثة النبوية، حتى انتهى بتمام الشريعة وكمال الإسلام»[5].

وقد أجمع العلماء على وقوع هذا النوع من التدرج؛ كما سيأتي ذكره في المبحث الثاني عند ذكر أنواع التدرج.

**أما التدرج في تطبيق الشريعة؛** فقد عُرِّفَ اصطلاحاً بتعريفات كثيرة، من أشهرها ما يأتي:

**التعريف الأول:** «الأخذ بالأحكام الشرعيّة شيئاً فشيئاً، والبدء بالأيسر، ثم ما يليه حتى يسهل على الناس اتباع هذا الدين العظيم»[6].

**التعريف الثاني:** «تطبيق جزئي لبعض الأحكام الشرعية، التي تهيأت الظروف المناسبة لها، ثم السعي لتهيئة المجال لتطبيق الجزء الثاني من الأحكام، وهكذا حتى يتم تطبيق الشريعة كاملة في الحياة والمجتمع، على أن يتم أثناء ذلك بيان المبادئ الأساسية في سائر الأحكام، وخاصة المحرمات التي يوجّه الناس إلى تركها والامتناع عنها، ريثما يتم معالجتها، وتطبيق الأحكام الشرعيّة فيها»[7].

**التعريف الثالث:** «تطبيق الدولة لأحكام الشريعة على مراحل -عند العجز عن تطبيقها كاملة-؛ بحيث يطبق في كل مرحلة عدد من الأحكام التي تهيأت لظروف المناسبة لها، إلى حين الوصول إلى التطبيق الكامل لكل الشريعة»[8].

**التعريف الرابع:** «التقدم بالمدعو شيئًا فشيئًا؛ للبلوغ به إلى غاية ما طلب منه وَفْقَ طرق مشروعة مخصوصة»[9].

**التعريف الخامس:** «المرحليّة في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على المجتمع؛ بسبب عدم صلاحية المجتمع آنيا للتطبيق الكامل، مع النية الجادة والسعي الدؤوب لهذا التطبيق الكامل متى أتيح المجال، وسنحت الفرصة»[10].

ثم شرح المعرَف تعريفه قائلاً: «وعليه؛ فإننا لا نعني به: - التطبيق المرحلي في حين تسمح الظروف بالتطبيق الكامل. -ولا نعني به كذلك التطبيق المرحلي للشريعة في ظلّ عدم وجود نية دافعة للتطبيق الكامل، ليراد بدعوى المرحلية والتدرج التأجيل وإماتة الفكرة، وإطفاء جذوة المطالبة بتطبيقها.

نعم، عندما نبحث في حكم المرحلية والتدرج، لا نبحثه إلا خارج هذه النيات الخبيثة، وإلا خارج الظروف السانحة»[11].

هذه أبرز التعريفات التي وقفت عليها في معنى التدرج في تطبيق الشريعة اصطلاحاً؛ وعند النظر فيها نجد ما يأتي:

**أولاً:** أن التعريف الأول خصّ التدرج في تطبيق الشريعة بكونه من الأيسر إلى الأصعب، مع أنه لا يلزم ذلك؛ حيث إن هناك اعتبارات أخرى تراعى في التدرج غير الانتقال من الأيسر إلى الأصعب؛ مثل الحاجة إلى تطبيق الحكم الأصعب، وعدم إمكانية تطبيق الحكم الأيسر؛ نظراً لتحقيقه مصلحة ما. ويُعترض -أيضاً- على هذا التعريف بأنه لم يوضح الأمد الذي تنتهي إليه عملية التدرج في تطبيق الشريعة؛ حيث إن التدرج وسيلة للتطبيق التام للشريعة، وليس هو غاية في حد ذاته[12].

**ثانياً:** أن التعريف الثاني تعريف فيه طول؛ وهو بمثابة شرح لموضوع التدرج في تطبيق الشريعة، وشأن التعريف أن يكون بعبارات دالة مختصرة. ويُعترض عليه-أيضاً- بأن المعرف دخل في التعريف؛ وهو قوله: «تطبيق». ويشترك معه التعريف الثالث والخامس في هذا الدخول، وقد دخل المعرّف في التعريف عند صاحب التعريف الثاني مرتين.

**ثالثاً:** أن التعريف الثالث مختصر من التعريف الثاني، غير إنه زاد فيه تخصيص التدرج بالدولة مع أنه قد يكون من الأفراد، وليت صاحبه تابع في ذلك التعريف الثاني؛ إذن لكان تعريفه أدق وأفضل. أما قوله: «... التي تهيأت الظروف المناسبة لها». فيغني عنه قوله في التعريف سابقاً: «-عند العجز عن تطبيقها كاملة-». حيث إن معنى العجز هنا؛ هو: عدم تهيؤ الظروف المناسبة لتطبيقها.

**رابعاً:** أن التعريف الرابع خصّ التدرج بالتقدم بالمدعو، مع أنه قد يكون مع غير المدعو كأن يكون مع النفس مثلاً. -وأيضاً- لم يبين هذا التعريف موضوع التقدم؛ وهو الأخذ بالأحكام الشرعية.

**خامساً:** أن التعريف الخامس جعل التدرج في التطبيق مقصوراً على المجتمع، مع أنه يكون على الفرد -أيضاً-. ثم إنه عزا الأمر في عدم تطبيق الشريعة إلى عدم صلاحية المجتمع، مع أنه لا يلزم ذلك؛ فقد يكون الأمر معزواً إلى عدم صلاحية الفرد، أو إلى فرض ضغوطات خارجية، وإلى غير ذلك، والصواب أن أسباب عدم التطبيق الكامل للشريعة كثيرة، وغير مقصورة على عدم صلاحية المجتمع؛ فقد يكون المجتمع صالحاً، ولكن منع من التطبيق أسباب أخرى.

**التعريف المختار للتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية:**

مما سبق يتبين أن جِمَاع معاني التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، تدور على الأمور الآتية:

1- أن الأصل التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، ولا يُلجأ إلى التدرج في ذلك إلا عند تعذر التطبيق الكامل.
2- أن التدرج في تطبيق الشريعة خلاف الأصل، وينبغي عند العمل به اضطراراً بيان مخالفته للأصل؛ من خلال التأكيد على أسس التشريع، وعلى تمام الدين وكمال التشريع.
3- أن التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية يكون من الفرد والدولة والمجتمع والمؤسسة، وسائر أبناء المجتمع.
4- أن الغاية القصوى من التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ هي الوصول للتطبيق الكامل للشريعة؛ وعليه يجب الكف فوراً عنه حال الوصول به إلى غايته.
5- أن التدرج في تطبيق الشريعة يتضمن التؤدة والتأني والتقدم نحو الأمثل والأكمل، رفقاً بالفئة المتدَرّج بها، ووصولاً إلى الغاية المتوخاة من التدرج.

وبناءً على ما سبق؛ فيمكن لي تعريف التدرج في تطبيق الشريعة بأنه: «**الأخذ بالأحكام الشرعية رويداً رويداً حال تعذره بالكلية، والمضي فيه قُدُماً؛ بغية الوصول إلى الكمال في ذلك**».

فقولنا: «**الأخذ**»: يشمل العمل بالأحكام الشرعية قولاً وفعلاً، سواء وقع من الأفراد والمؤسسات والدول، وكل الناس جميعاً.

وقولنا: «**الأحكام الشرعية**»: يدل على موضوع هذا التدرج؛ حيث إن التدرج يدخل في أمورٍ كثيرة، غير إن المراد هنا هو الحكم الشرعي العملي.

وقولنا: «**رويداً رويداً**»: يتضمن التدرج في العمل بالأحكام الشرعية بتؤدة وتأنٍ؛ حيث إن هذا آلية من آليات التدرج حتى يؤتيَ ثماره على أتم وجه، رفقاً بالفئة المتدَرِج بها.

وقولنا: «**حال تعذره بالكلية**»: يشتمل على قيد مهم؛ هو: المسوغ للعمل بالتدرج؛ وهو تعذر العمل الكامل بالأحكام الشرعية على المكلف، وتنبع أهمية هذا القيد: أنه بدونه لا يجوز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية بحال.

وقولنا: «**والمضي فيه قدماً**»: يدل على عدم الوقوف بالتدرج عند حد معين قبل التمام، والتقدم فيه نحو الأكمل والأفضل.

وقولنا: «**بغية الوصول إلى الكمال في ذلك**»: هذه هي الغاية والهدف من العمل بالتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وهي: عدم قبول هذا النوع من التدرج بعد التعذر إلا بقصد هذه الغاية العظيمة: الوصول إلى الكمال في تطبيق الشريعة الإسلامية، التي بدونها يحرم العمل بهذا التدرج؛ لأن ذلك معناه عدم الرضى بالحكم الكامل في الشرع، والاكتفاء بالحكم الناقص أو الأقل.

**ثانياً: الفرق بين التدرج في التشريع، والتدرج في تطبيق الشريعة:**

بعد بيان مفهوم كل من التدرج في التشريع، والتدرج في تطبيق الشريعة؛ نبيّن الفرق بين المصطلحين؛ حيث إن الحاجة باتت ملحة إلى إظهار هذا الفرق نتيجة الخلط بين المصطلحين، وعدم مراعاة الفروق بينهما؛ مما جعل البعض يدعو بشدة إلى التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ويزعم أن النبي ﷺ فعل ذلك؛ مستدلاً على قوله بالأدلة الدالة على التدرج في التشريع، ولا شك أن هذا خطأ فادح؛ كان نتيجة للخلط بين المصطلحين؛ لذا لا بد لي من بيان الفروقات العلمية بين المصطلحين، من خلال الاعتبارات الآتية:

**الاعتبار الأول: من حيث المفهوم:**

أن التدرج في التشريع جاء في مرحلة زمنية مؤقتة؛ ثم انتهى باكتمال الإسلام والدين. أما التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فيتجدد كلما دعت الحاجة إليه؛ فيجوز حال الحاجة اضطراراً، ويحرم حال عدمها.

**الاعتبار الثاني: من حيث الزمان:**

1- أن التدرج في التشريع ابتدأ مع نزول الوحي، وتوقف بانقطاع الوحي واكتمال نزول الأحكام؛ حيث هو حق إلهي ليس لأحد من البشر بعد النبي ﷺ القيام به[13]. أما التدرج في تطبيق الشريعة فيكون في كل زمان ومكان؛ حال الاضطرار إليه؛ فهو اجتهادي عملاً بمبدأ أخف الضررين؛ ريثما يتمكن الناس من الأخذ الكامل بالشريعة الإسلامية.

2- أن التدرج في التشريع مصطلح قديم مستنده النصوص؛ جاء رحمة وتسهيلاً على الناس ليفهموا التشريع. أما التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فهو مصطلح معاصر؛ جاء نتيجة ابتعاد الناس عن التدين.

**الاعتبار الثالث: من حيث الهدف والمقصد:**

إن هدف ومقصد التدرج في التشريع؛ هو: التسهيل والتيسير؛ ليتقبل الناس الأحكام. أما التدرج في تطبيق الشريعة؛ فهدفه ومقصده: الإعانة على العمل بالشريعة؛ بغية التعويد؛ ويغتفر في الابتداء ما لا يغتفر في الانتهاء، مع وجوب تقبل الحكم الكامل.

**المبحث الثاني: حكم التدرج**

**المطلب الأول: وقوع التدرج في التشريع:**

لقد وقع التدرج في التشريع فعلاً، والأدلة والحوادث الدالة عليه أكثر من أن تحصر في هذا الموطن؛ حيث إنها ليست المقصودة ابتداءً من هذا البحث؛ غير إن هذا لا يمنع من الإشارة إليها في عُجالة تكون ممهدة لحكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فمن الأدلة الدالة على وقوع التدرج في التشريع ما يأتي[14]:

**1- من القرآن الكريم:**

أ. قول الله تعالى: ﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ [الإسراء:106].

**وجه الدلالة في الآية:** أن القرآن نزل منجماً مفرقاً على الوقائع آية آية، وبلغه النبي ﷺ للناس على مهلٍ شيئاً بعد شيء[15]؛ لئلا يقع الناس في الضيق والحرج في فهمه والعمل به، خصوصاً وأنه العرب اعتادوا آنذاك عادات لا يسهل التخلي عنها، وهذا يدل على وقوع التدرج في التشريع؛ فلم ينزل القرآن دفعة واحدة.

ب. قول الله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ

وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: 32-33].

**وجه الدلالة في الآية:** أن القرآن الكريم نزل مفرقاً بحسب الحوادث والوقائع، بحسب ما يحتاج إليه العباد في معادهم ومعاشهم، وقد اعترض الكفار؛ فقالوا: هلا أنزل دفعة واحدة كما أنزلت الكتب من قبله؛ فجاء الجواب من الله تعالى بأنه نزل منجماً بحسب الحوادث والوقائع، وما يحتاج إليه من الأحكام؛ لتثبيت قلوب المؤمنين به[16].

ت. **من السنة النبويّة:**

أ- دلت أدلة كثيرة من السنة على وقوع التدرج في التشريع؛ منها: عن يُوسُفُ بْنُ مَاهَك، قَالَ: إِنِّي عِنْدَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، إِذْ جَاءَهَا عِرَاقِيٌّ، فَقَالَ: أَيُّ الكَفَنِ خَيْرٌ؟ قَالَتْ: وَيْحَكَ، وَمَا يَضُرُّكَ؟ " قَالَ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَرِينِي مُصْحَفَكِ؟ قَالَتْ: لِمَ؟ قَالَ: لَعَلِّي أُؤَلِّفُ القُرْآنَ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ يُقْرَأُ غَيْرَ مُؤَلَّف، قَالَتْ: وَمَا يَضُرُّكَ أَيَّهُ قَرَأْتَ قَبْلُ؟: «إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلاَمِ نَزَلَ الحَلاَلُ وَالحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لاَ تَزْنُوا، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ: ﴿ بَلِ ٱلسَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَٱلسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ ﴾ [القمر: 46]، وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ البَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ»، قَالَ: فَأَخْرَجَتْ لَهُ المُصْحَفَ، فَأَمْلَتْ عَلَيْهِ آيَ السُّوَرِ[17].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن عائشة -رضي الله عنها- صرحت بأن القرآن الكريم نزل شيئاً فشيئاً، وقد أبانت عن الحكمة في ذلك؛ وهي: حتى يقبل الناس أحكام الشريعة الإسلاميّة.

ب- عنْ جَابِرٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ طَافَ بِالبَيْتِ سَبْعًا؛ فَقَرَأَ: ﴿**وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى** ﴾، فَصَلَّى خَلْفَ المَقَامِ، ثُمَّ أَتَى الحَجَرَ فَاسْتَلَمَهُ، ثُمَّ قَالَ: «نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ، فَبَدَأَ بِالصفا وَقَرَأَ: ﴿**إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ** ﴾.

**وجه الدلالة في الحديث:** أن هذا الحديث نصّ في مراعاة التدرّج في التشريع عند التطبيق[18].

ث. من الإجماع: أن الأمة الإسلاميّة أجمعت على وقوع التدرج في التشريع، دون خلاف أو نزاع بين أهل العلم، منذ عهد الصحابة ﷺ وحتى عصرنا الحاضر.

**المطلب الثاني: حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

لا نجد في كتب الأقدمين بحثاً يتعلق في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ ربما لأن المسوغات لم تكن متوفرة لظهور هذا النوع من التدرج؛ حيث إن الدول الإسلاميّة إبّان الخلافات التي مرت في عصور الإسلام، كانت تعمل بأحكام الشريعة الإسلاميّة؛ لأنها اتخذت من القرآن والسنة دستوراً لها في الحكم.

أما في العصر الحاضر؛ فقد ظهر فيه عدم التطبيق الكامل لأحكام الشريعة الإسلاميّة بشكل ملموس جداً، وبعض الدول الإسلاميّة اليوم لم تتخذ من أحكام الشريعة الإسلاميّة دستوراً لها إلا في جوانب يسيرة؛ منها: الأحوال الشخصية، والتركات، وهذا ما جعل مسألة التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة مسألة معاصرة؛ اختلف فيها المعاصرون على طرفين ووسط؛ فبعضهم يرى عدم جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة مطلقاً، وبعضهم يرى جواز هذا التدرج مطلقاً ويقول بضرورته في العصر الحاضر، وبعضهم توسط في ذلك؛ فأجاز التدرج بشروط وضوابط محكمة.

ومما لا ريب فيه أن مردَّ هذه الأقوال الثلاثة عند التحقيق يرجع إلى قول واحد؛ هو: أن الأصل عدم جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وأنه خلاف الأصل لا يُلجأ إليه إلا للضرورة القصوى، بشروط وضوابط محكمة لا يجوز تعديها،

أو التهوين من شأنها؛ لخروج القول به مخرج الضرورة، وأن حقيقة الأقوال الأخرى غير هذا القول إنما هي شبهات ثارت في أذهان أصحابها، أو أثيرت من الغير؛ فتشابه الأمر عليهم؛ فتكَّون الرأي فيها لديهم دون مدارسة شاملة دقيقة جامعة لنصوص الكتاب والسنة، ودون تمحيص لأوجه الدلالة في الأدلة التي استدلوا بها، بما يتوافق مع فهم سلف الأمة –رضوان الله عليهم-.

وسوف أعرض لهذه الأقوال الثلاثة سواء ما كان منها شبهةً في ذهن قائله[19]، أو ما كان منها على الجادة بفهم سلف الأمة، وأبيِّنُ أدلة أصحابها، وأناقشها دليلاً دليلاً، وأردَّ على الشبهات التي أثيرت بسبب فساد الاستدلال أو نقصانه، أو هما معاً؛ بما يتيسر لي جمعه والوقوف عليه؛ لمن قال بتلك الآراء.

**القول الأول: عدم جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة مطلقاً:**

ورأى أصحاب هذا القول أن القول بالتدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، لا يجوز أبداً؛ لأن الدين كَمُلَ، والتشريع قد تم، ولا يجوز الرجوع للتدرج بعد التمام؛ لأن فيه إنقاصاً للدين[20].

**أدلة أصحاب القول الأول:**

وأدلتهم على قولهم هذا؛ هي الأدلة العامة التي تدل على اكتمال الدين وتمامه؛ وهي على النحو الآتي:

1- **أدلتهم من القرآن الكريم:**

أ- قول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

**وجه الدلالة في الآية:** أنه ما دام الدين قد كمل، والأحكام قد استقرت - كما بينت الآية الكريمة- فكيف يجوز التدرج بتطبيقه، وتأجيل ما يُزعم من عدم إمكانية تطبيقه؟ قالوا: وما نُقل من التدرج في الأحكام الشرعية، إنما كان قبل استقرار الأحكام واكتمال الدين، أمَا وقد كان؛ فلا يجوز تأجيل التطبيق بدعوى المرحلية واستدلالاً بالتدرج في التشريع الذي كان قبل نزول الآية المذكورة، وشريعة الله تعالى جميعها كل متكامل لا تتجزأ[21].

**ويجاب على ذلك:** بأن استدلالهم بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، لا يُناقض القول بالتدرّج؛ حيث إن القول بالتدرج غير مقتض لتمام التشريع، ولا لاستقرار الأحكام في صورتها النهائية، فليس هو دعوة إلى العودة بهذه الأحكام إلى أصلها قبل صورتها النهائية التي كانت عليها في النهاية، وإنما هو تدرّج في التطبيق مع اعتقاد حكم المسألة، أو هو إرجاء لتطبيق الحكم المعتقد في المسألة لعارض أو مانع من تطبيقه[22].

ب- قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 208].

**وجه الدلالة في الآية:** أن الله سبحانه وتعالى أمر مؤمني أهل الكتاب بالدخول في دين محمد ﷺ، وأن لا يدعوا منه شيئاً، وطالبهم بالإيمان به جملة[23]. وإذا كان ذلك كذلك؛ فلا يجوز ترك شيء من أحكام الإسلام بحال من الأحوال، فيكون التدرج ضرب من ترك العمل بهذه الآية الكريمة.

**ويجاب على ذلك:** أن الآية ليست صريحة في منع التدرج في تطبيق الشريعة؛، إذ إن الداعي إلى التدرج لا يرفض شيئاً من الإسلام، وإنما هو ساعٍ إلى تطبيقه التطبيق الكامل، وإلى تحكيمه التحكيم التام، وما أخره إلا لإعداد العدة وتهيئة الأوضاع؛ لاستقبال الإسلام بكليته لتنفيذ الأمر المأمور به في هذه الآية[24].

ج- قول الله تبارك وتعالى:﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران:133].

**وجه الدلالة في الآية:** أن الآية الكريمة أمرت بالمسارعة إلى ما يرضي الله تعالى من فعل الخيرات المأمور بها[25]، وما يرضيه سبحانه هو تطبيق شرعه،

وجريان أحكامه، وتحاكم الناس إلى دستوره الذي أنزله على عبده ليحكم به بين الناس، والتدرج تباطؤ لا مسارعة، وهو عكس ما طلبت الآية؛ فوجب أن يكون التدرج منهياً عنه.

**ويجاب على ذلك:** بأنه للمخالف أن يقول: ما أردت إلا المسارعة المأمور بها، إلا أن المسارعة المحمودة تكون بضوابطها من استكمال الشروط وإزالة الموانع، ومن استعجل شيئا قبل أوانه؛ عوقب بحرمانه؛ فلذلك قلنا بالتدرج[26].

د- قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ٤٩ أَفَحُكۡمَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ يَبۡغُونَۚ وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: 49 - 50].

**وجه الدلالة في الآية:** أن الأمر في الآية موجّه للنبي ﷺ ابتداءً حينما كان يتحاكم إليه أهل الكتاب؛ فأمره الله تعالى أن يحكم بينهم بما أنزل الله تعالى في كتابه، ولم يأمره بالتدرج معهم، وهذا دليل على أن الله تعالى رضي هذا الدين للناس أجمعين بعد أن كمل الدين، وما دام أنه رضيه فمعناه أنه يسع الناس جميعاً إلى يوم الدين، إذ هو المرجع الأخير لهم الذي يحقق الخير للناس جميعاً، وأي تعديل في هذا المنهج -فضلاً عن العدول عنه- هو إنكار لهذا المعلوم من الدين بالضرورة، يخرج صاحبه من هذا الدين، وهذا حكم عام إلى آخر الزمان، غير خاص بأهل الكتاب؛ والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ وليس هناك رسول جديد ولا رسالة جديدة؛ لتعديل شيء من هذا المرجع الأخير[27].

**ويجاب على ذلك:** بأن أهل الكتاب جاءوا ليتحاكموا إلى النبي ﷺ بعد أن اكتمل الدين؛ والدين في أوج عزته ورفعته وقوته، وما دام أن هذا هو الحال؛ فلا يجوز التدرج معهم، بخلاف الحال الموجود اليوم؛ حيث إن تطبيق الأحكام الشريعة تحول دونه عوائق وحواجز بسبب ضعف سلطان الإسلام في النفوس، وتسلط الأعداء على دول الإسلام وهيمنتهم عليها؛ ففي هذه الحالة يجوز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة؛ نظراً للحاجة الماسّة والضرورة الملحة؛ بخلاف الحال في عهده ﷺ.

هـ- قال الله تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: 85].

**وجه الدلالة في الآية:** أن الله تعالى ذم أهل الكتاب ووبخهم على إتيانهم ببعض الواجب وتركهم لبعضه الآخر [28]، والذي يقول بالتدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، فقد عمل ببعض الكتاب وترك بعضه الآخر؛ فيدخل في عموم الآية، ويشمله التوبيخ.

**ويجاب على ذلك:** أن التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية وإن كان يتضمن العمل ببعض الواجب دون بعضه الآخر، إلا أن المرء إذا عجز عن العمل ببعض الواجب؛ فإنه يُعذر، ويكون حينئذ قد عمل بالممكن له تطبيقه؛ فلا يدخل تحت الذم والتوبيخ في الآية.

و- استدلوا بعموم الآيات التي جاء فيها الأمر بتحكيم شرع الله تعالى؛ كقوله تعالى: قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ١٨ إِنَّهُمۡ لَن يُغۡنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ [الجاثية:18-19]. وكقوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ مَا قَدۡ سَبَقَۚ وَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكۡرٗا ٩٩ مَّنۡ أَعۡرَضَ عَنۡهُ فَإِنَّهُۥ

يَحْمِلُ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وِزْرًا ﴿١٠٠﴾ خَـٰلِدِينَ فِيهِ ۖ وَسَآءَ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ حِمْلًا ﴾[طه:99-101]

وكقوله سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴾ [ المائدة:44]

وكقوله ﷻ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾[المائدة:45]،

وكقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ [المائدة:47].

**وجه الدلالة في الآيات:** أن الله تعالى أمر بتحكيم شرعه في هذه الآيات بأوامر صارمة وقاطعه، وتوعد على عدم الفعل، وهذا يدل على وجوب تحكيم الشريعة كاملة دون تفريق بين حكم وحكم، والعمل بالتدرج هو عمل ببعض الشريعة دون بعض، وهذا لا يجوز.

**ويجاب عن ذلك:** بأن الذي يتدرج في تطبيق الشريعة، لم يترك العمل بحكم الله تعالى، وإنما هو قد فعل ما أمكنه فعله من حكم الله تعالى شيئاً فشيئاً؛ ليصل بعد ذلك إلى تطبيق حكم الله كاملاً.

وبذلك يُعلم أنه يجب تطبيق الشريعة كاملة، لكن ذلك مقيد بالاستطاعة؛ فمن لم يستطع تطبيق الشريعة كاملة فتدرج في تطبيقها ليصل إلى الكمال؛ فلا شيء عليه، قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:286] [29].

**2- أدلتهم السنة النبويّة:**

أ- عن يعقوب بن عتبة بن المغيرة بن الأخنس: أن أبا طالب قال للنبي ﷺ: يا ابن أخي إن قومك قد جاؤوني؛ فقالوا لي كذا وكذا، للذي كانوا قالوا له، فأبقِ عليّ وعلى نفسك، ولا تحملني من الأمر ما لا أطيق، قال: فظن رسول الله ﷺ أنه قد بدا لعمه فيه بداء ... وأنه قد ضعف عن نصرته والقيام معه، قال: فقال رسول الله ﷺ: «يا عم! والله لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري، على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته»[30].

ب- عن عقيل بن أبي طالب قال: جاءت قريش إلى أبي طالب؛ فقالوا: أرأيت أحمد؟ يؤذينا في نادينا، وفي مسجدنا، فانهه عن أذانا، فقال: يا عقيل، ائتني بمحمد، فذهبت فأتيته به؛ فقال: يا ابن أخي إن بني عمك زعموا أنك تؤذيهم في ناديهم، وفي مسجدهم، فانته عن ذلك، قال: فلحظ رسول الله ﷺ ببصره (وفي رواية: فحلق رسول الله ﷺ ببصره) إلى السماء؛ فقال: «ما أنا بأقدر على أن أدع لكم ذلك على أن تشعلوا لي منها شعلة. يعني الشمس». قال: فقال أبو طالب: ما كذب ابن أخي. فارجعوا[31].

**وجه الدلالة في الحديثين:** أن النبي ﷺ كان بإمكانه أن يرضى بهذا الخيار الذي عرضته عليه قريش من باب التدرج ليصل بهم إلى ما يريده، لكنه لم يفعل ذلك، فدلّ على عدم جواز التدرج في تطبيق الشريعة.

**ويجاب على ذلك:** بأن عدم استخدام النبي ﷺ للتدرج مع قريش إنما كان لأسباب؛ منها: أن النبي ﷺ علم أن قريشاً تريد استدراجه ليتنازل عما لا يسوغ له التنازل عنه، يؤيد ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا ﴾ [الإسراء:73]. ومنها: أن قريشاً أرادت صناعة تهمة للنبي ﷺ في دعوته بأنه يطلب السلطة، وبأنه صاحب هوى، وليس صاحب عقيدة ودعوة، أو غير ذلك من الاحتمالات الواردة[32].

**أدلتهم من الآثار:**

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ، قَالَ عُمَرُ لِأَبِي بَكْرٍ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ

رَسُولُ اللَّه ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ، إِلَّا بِحَقِّه وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّه»، فَقَالَ: وَاللَّه لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَة وَالزَّكَاة، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَال، وَاللَّه لَوْ مَنَعُونِي عِقَالًا كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّه ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعه، فَقَالَ عُمَرُ: «فَوَاللَّه مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ»[33].

**وجه الدلالة في الأثر:** أنه لو كان التدرج في تطبيق الشريعة جائزاً لسلكه أبو بكرﷺ مع مانعي الزكاة، ولأخذهم بالتدرج حتى انتهى بهم إلى تأدية الزكاة، لكنه لم يفعل ذلك، بل قاتلهم، وهذا يدلّ على أن ترك شيء من الشرع لا يجوز بحال.

**ويجاب على ذلك:** بأن الصديق رأى أنه ليس بحاجة إلى التدرّج معهم، بل رأى أن يأخذهم بالقوة؛ لأنها السبيل الأنسب لحسم المشكلة، خصوصاً أنهﷺكان الطرف الأقوى، ونحن إذا تحدثنا عن التدرج المباح إنما نتحدث عنه في الظروف التي لا يمكن معها التطبيق الكامل، ويكون ذلك في أزمنة الضعف وعموم الفساد وطغيانه، من ثم الحاجة في إزالة هذا المنكر إلى التدرج متحققة[34].

**القول الثاني: جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة مطلقاً:**

ورأى أصحاب هذا القول جواز التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة مطلقاً؛ لأن العصر قد تغير واختلف عما كان عليه في الزمن الماضي[35]؛ حيث لا يظهر في كلام هذا الفريق التركيز على الشروط والضوابط، وقد يكون بعضهم ذكر شيئاً من الضوابط، إلا إنه ظهر الخلل عند بعضهم في العمل بالتدرج في تطبيق الشريعة؛ لذلك بدا لي أن أضع قولهم فيمن يقول بجواز التدرج في تطبيق الشريعة مطلقاً.

**وأدلتهم على قولهم هذا؛ ما يأتي- مع ملاحظة أن بينهم وبين أصحاب القول الثالث أدلة مشتركة؛ لذلك تركت استقصاء الأدلة في أدلة القول الثالث-:**

**أدلتهم من القرآن الكريم:**

استدلوا بعموم الأدلة الدالة على التدرج في التشريع؛ ورأوا أنها عينها تدل على جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ كالآيات الدالة على التدرج في تحريم الخمر، والآيات الدالة على التدرج في تحريم الربا، والآيات الدالة على التدرج في الدعوة إلى الله تعالى، والآيات الدالة على التدرج في الجهاد؛ حيث إن نزول الأحكام الشرعية في هذه الأمور لم ينزل دفعة واحدة، وإنما نزل التشريع في هذه الأمور متدرجاً؛ حتى تهيأت النفوس لقبول الشريعة بصورتها النهائية[36]؛ فالانقلاب في الحياة الاجتماعيّة لا يحدث إلا بالتدرج، ولابد لكل نظام راكز المبادئ والأصول أن يجري تغييراً في كل جهة من جهات الحياة، وناحية من نواحيه باتزان تام، حتى تساند كل ناحية منه نواحيه الأخرى، وأحسن أسوة في هذا الصدد ذلك الانقلاب الذي تم على يد رسول الله ﷺ في بلاد العرب؛ فلم يطبق القانون الإسلامي بجميع شعبه ونواحيه دفعة واحدة، بل كان قبل هذا الانقلاب قد مهد الأرض وأعد المجتمع لقبوله، وما زال شيئاً فشيئاً مع هذا الإعداد للمجتمع، يبدل طرق الجاهلية ويستعيض بها طرق الإسلام وقواعده الجديدة[37].

**ويجاب عن ذلك:** بأن هذه الآيات تدل على التدرج في التشريع، ولا تدل على التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وهناك فرق كبير بينهما؛ كما سبق بيانه في الفروق بينهما، ومن ذلك أن مرحلة التشريع قد انتهت، وأن الأحكام قد استقرت، وبعد هذا التمام والاستقرار، يجب تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً.

**ويرد على ذلك:** بأنه يُسلَّمُ لكم أن هذه الآيات تدل على التدرج في التشريع، وأن مرحلة تدرج التشريع قد انتهت، والأحكام قد استقرت، إلا أن هذا التدرج الذي ألفيناه في تاريخ التشريع له مدلولاته المنهجية في التطبيق؛ حيث يُشير إلى

ملحظ منهجي مقصود من التدرج التشريعي؛ وهو التدرّج التطبيقي[38].

1- **أدلتهم من السنة النبويّة:**

أ- عن يُوسُفُ بْنُ مَاهَك، قَالَ: إِنِّي عِنْدَ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، إِذْ جَاءَهَا عِرَاقِيٌّ؛ فَقَالَ: أَيُّ الْكَفَنِ خَيْرٌ؟ قَالَتْ: وَيْحَكَ، وَمَا يَضُرُّكَ؟ " قَالَ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، أَرِينِي مُصْحَفَكِ؟ قَالَتْ: لِمَ؟ قَالَ: لَعَلِّي أُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ يُقْرَأُ غَيْرَ مُؤَلَّف، قَالَتْ: وَمَا يَضُرُّكَ أَيَّهُ قَرَأْتَ قَبْلُ؟: «إِنَّمَا نَزَلَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الإِسْلَامِ نَزَلَ الْحَلاَلُ وَالْحَرَامُ، وَلَوْ نَزَلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لاَ تَشْرَبُوا الخَمْرَ، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَلَ: لاَ تَزْنُوا، لَقَالُوا: لاَ نَدَعُ الزِّنَا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَإِنِّي لَجَارِيَةٌ أَلْعَبُ: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾ [القمر: 46]، وَمَا نَزَلَتْ سُورَةُ البَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ»، قَالَ: فَأَخْرَجَتْ لَهُ الْمُصْحَفَ؛ فَأَمْلَتْ عَلَيْهِ آيَ السُّوَرِ[39].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن قول عائشة -رضي الله عنها-: يُشير إلى ملحظ منهجي مقصود من التدرج التشريعي، وهو التدرّج التطبيقي؛ فإن المقصود من التدرج في التشريع الوصول إلى التطبيق بقدر الإمكان؛ فإذا لم يمكن التطبيق إلا بالتدرج؛ فما المانع من القول به بناء على وقوعه في التشريع.

ب- استدلوا بعموم الأحاديث الدالة على التؤدة والرفق: كقوله ﷺ: «إن هذا الدين متين؛ فأوغلوا فيه برفق»[40]. وكقوله ﷺ: قَالَ: «يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا، وَلاَ تُنَفِّرُوا»[41]. وغيرها من الأحاديث في مثل هذا المعنى.

**وجه الدلالة في الأحاديث:** أن الرفق لا يأتي إلا بخير، والتعجل في الأمور لا يوصل إلى الغاية المطلوبة؛ فالمتعجل لا هو وصل إلى بغيته وحقق غايته، ولا هو حافظ على راحلته وأبقى عليها، وكذلك التعجل في التطبيق الكامل للشريعة على مجتمعات لم تتهيأ بعد لذلك، فلا نحن نجحنا في المحصلة في التطبيق، ولا نحن حافظنا على ما توصلنا إليه من إنجازات دعوية في داخل المجتمعات. والمقصود: أن التؤدة والترفق في التطبيق مع النية العازمة والعمل الدؤوب موصل إلى المطلوب من التطبيق الكامل الحقيقي إن شاء الله تعالى[42].

**أدلتهم من المعقول:**

أن الاتفاق حاصل على أن الأحكام قد كُمِلت واستقرت بأثوابها النهائية، لكن ذلك لا يُناقض التدرج في التطبيق؛ فالمحرم مثلاً من المحرمات لا يصبح وفق التدرج مباحاً، بل هو على ما هو عليه من الحرمة؛ إذ إن الأحكام قد استقرت واكتملت، وإنما الذي نتدرج به: تطبيق هذه الأحكام على المجتمع من إقامة الحدود، وأسلمة المعاملات، وغير ذلك مما يلزم لتطبيقه الكامل تطبيق تدريجي، وهو ما سمّاه بعض الباحثين بـ: (إرجاء التطبيق)، وسمى فقه التدرّج هذا بـ (فقه الإنجاز)، والتطبيق المرحلي هذا يقود إلى التطبيق الكامل على الوجه الصحيح، أما نقل المجتمعات مباشرة من جاهليتها التي تعيشها إلى التطبيق الكامل للشريعة، قد لا تكون نتائجه دائمة أو ناضجة، وقد تدفع الشعوب التي تعيش انفصاماً بين الحياة وبين الدين إلى مدافعة الشريعة ونبذ القائمين على تطبيقها والدعاة إليها[43].

**ويجاب على ذلك:** بأن اتهام المجتمعات بأنها تعيش في جاهلية، اتهام خطير؛ فلا تزال مجتمعاتنا -ولله الحمد- تعرف دينها وتتمسك به، ولا تزال مظاهر الإسلام وتطبيق الأحكام الشرعية موجودة حتى الآن، وهي في بعض الدول أقوى منها في بعضها الآخر؛ فالقول بالتدرج مع الإيغال فيه، ربما قاد إلى الميوعة في الدين، وإلى تغيير ما هدفت الأحكام الشرعية إليه؛ فينبغي التعامل مع القضية دون إفراط أو تفريط.

**القول الثالث: جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة بشروط وضوابط:**

أجاز أصحاب هذا القول التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، من باب الضرورة والحاجة الماسّة لذلك؛ لتعذر التطبيق الكامل؛ ريثما يقدر المسلمون على التطبيق الكامل للشريعة بكافة مناحي الحياة، وضبطوا ذلك بشروط مخصوصة لا يجوز تجاوزها بحال.

**وأصحاب هذا القول هم:** كثير من العلماء والأئمة من السلف السابقين، والعلماء المعتبرين التابعين لهم بإحسان، وهم وإن لم يقولوا بجواز التدرج في تطبيق الشريعة صراحة، إلا أن ذلك ظاهر في أقوالهم وفتاواهم؛ ومن هؤلاء: الإمام مالك، والإمام ابن تيمية.

وذهب إليه من العلماء المعاصرين: ابن باز، وابن عثيمين[44].

وهو اختيار كثير من الباحثين الذين كتبوا في مسألة التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ إما كتباً، أو بحوثاً، أو مقالات، أو ردوداً[45].

فقد سُئل الإمام مالك عن الرقيق العجم يشترون في رمضان وهم مقيمون في بلد فيريدون أن يطعموا ويعلموا الإسلام والصلاة، فيجيبوا إلى أن يصلوا كما يعلمون ويريدون الأكل فيخبرون بذلك ولا يفقهون ما يراد به منهم، أترى أن يجبروا على ذلك أم يطعموا؟ قال: «أرى أن يطعموا ولا يمنعوا الطعام ويرفق بهم حتى يعلموا ويعرفوا الإسلام» [46].

قال الإمام ابن تيمية: «فالعالم في البيان والبلاغ كذلك؛ قد يؤخر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن، كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكن رسول الله ﷺ تسليماً إلى بيانها. يبين حقيقة الحال في هذا أن الله يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، **والحجة على العباد إنما تقوم بشيئين:** بشرط التمكن من العلم بما أنزل الله والقدرة على العمل به. فأما العاجز عن العلم كالمجنون أو العاجز عن العمل؛ فلا أمر عليه ولا نهي، وإذا انقطع العلم ببعض الدين أو حصل العجز عن بعضه: كان ذلك في حق العاجز عن العلم أو العمل بقوله؛ كمن انقطع عن العلم بجميع الدين، أو عجز عن جميعه كالجنون مثلاً، وهذه أوقات الفترات؛ فإذا حصل من يقوم بالدين من العلماء أو الأمراء أو مجموعهما، كان بيانه لما جاء به الرسول شيئاً فشيئاً، بمنزلة بيان الرسول لما بعث به شيئاً فشيئاً، ومعلوم أن الرسول لا يبلغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، ولم تأت الشريعة جملة؛ كما يقال: إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع. فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنته لا يبالغ إلا ما أمكن علمه والعمل به، كما أن الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقن جميع شرائعه ويؤمر بها كلها. وكذلك التائب من الذنوب؛ والمتعلم والمسترشد لا يمكن في أول الأمر أن يؤمر بجميع الدين ويذكر له جميع العلم؛ فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجبه جميعه ابتداء، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه وعمله إلى وقت الإمكان؛ كما عفا الرسول عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات؛ لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل، وقد فرضنا انتفاء هذا الشرط. فتدبر هذا الأصل فإنه نافع. ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء، وإن كانت واجبة أو محرمة في الأصل لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب أو التحريم؛ فإن العجز مسقط للأمر والنهي، وإن كان واجباً في الأصل والله أعلم. ...»[47].

**وأدلتهم على قولهم هذا؛ هي:**

**من القرآن الكريم:**

أ- **استدلوا بعموم الآيات الدالة على اليسر والسماحة ورفع الحرج في الدين والتخفيف عن المكلفين؛**

كقوله تعالى:﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وكقوله سبحانه وتعالى:﴿ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ ﴾ [الحج: 78].

وكقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: 25].

**وجه الدلالة في الآيات:** أن الله تعالى نفى كل ضيق وعنت عن التشريع، فكان من خصائصه السماحة والتيسير ورفع الحرج عن المكلفين، حتى بلغ غاية عظيمة في ذلك، خصوصاً عند نزول الضرورات والحاجات، ولا شك أن أحد طرق التيسير ورفع الحرج والتخفيف عن المكلفين؛ هو التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية حال تعذر تطبيقها بالكلية؛ لأن من شأن التدرج في ذلك أن ييسر أداء ما وجب على المكلفين دون عسر أو ثقل، فكان التدرج في ذلك تطبيقاً عملياً لهذه الآيات العظيمات[48].

**ب- استدلوا بعموم الآيات الدالة على عدم تكليف الإنسان ما في استطاعته ووسعه،** كقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾ [البقرة:286] .

وكقوله تعالى:﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن:16].

**وجه الدلالة في الآيات:** أن الله تعالى لم يكلف عباده فوق ما يُطيقون، وقيد امتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه بالاستطاعة؛ والاستطاعة معناها القدرة والتمكن من الفعل؛ فإذا تمكن المسلم من ذلك فقد وجب عليه، وإذا عجز عنه سقط عنه، وإذا قدر على البعض وعجز عن البعض الآخر؛ فإنه يأتي بما قدر عليه ويسقط عنه ما عجز عنه، وفي هذا الباب يدخل تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأن الشريعة مجموعة من الأوامر والنواهي؛ فإذا استطاع الإنسان تطبيق الشريعة كاملة فقد وجب ذلك عليه، وإذا لم يستطع سقط عنه، وإذا استطاع تطبيق البعض ولم يستطع تطبيق البعض الآخر؛ فقد وجب عليه الإتيان بما استطاع وسقط عنه ما لم يستطع[49].

ويشمل الكلام السابق الأفراد والجماعات والدول على حد سواء؛ لأن تطبيق الشريعة كاملة في وقت واحد -وبالأخص في هذا الأزمان- أمر يضيق على الأفراد وعلى الجماعات وعلى أولياء الأمور، وفيه تكلفة عظيمة عليهم، وفي تطبيقهم للشريعة على منحى متدرجاً تيسيراً وتوسعة عليهم، ريثما يصلون إلى وقت يطبقون فيه الشريعة تطبيقاً كاملاً.

**ج- استدلوا بعموم الآيات الدالة على وضع الإصر والأغلال عن الناس، وعدم ترتب الفعل حال وقوع الإكراه عليهم؛** كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف: 157]. وكقوله تعالى: سبحانه وتعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النحل: 106].

**وجه الدلالة في الآيات:** أن الله تعالى وضع عن الناس الإصر؛ وهو: كل ما يثقلهم من قول أو فعل، وكذلك لم يؤاخذهم على ترك الأوامر وفعل النواهي حال الإكراه على ذلك، وهذا يتوافق مع سماحة الشريعة وإعذارها للمكلف حال الثقل والإكراه؛ فإذا ثقل على المكلفين أفراداً وجماعات ودول أن يطبقوا الشريعة في كل مناحي الحياة؛ بسبب ثقل

ذلك عليهم، أو إكراههم عليه؛ فلهم التدرج في التطبيق حتى يتمكنوا من التطبيق الكامل[50].

د- قول الله ﷻ: ﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: 55].

**وجه الدلالة في الآية:** أن يوسف عليه السلام طلب من ملك مصر أن يتولى خزائن الأرض، مع علمه بعدم مقدرته على تطبيق كل ما يريد من دين الله تعالى؛ لكفر ملك مصر وحاشيته، وعدم طاعتهم له؛ لكن يوسف عليه السلام طلب ذلك من الملك ليفعل ما يمكنه من العدل ومن تطبيق شرع الله عز وجل؛ وهذا هو التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية[51].

**قال ابن تيمية:** (وَلَمْ يَكُنْ يُوسُفُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَفْعَلَ كُلَّ مَا يُرِيدُ، وَهُوَ مَا يَرَاهُ مِنْ دِينِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ، **لَكِنْ فَعَلَ الْمُمْكِنَ مِنَ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ**، وَنَالَ بِالسُّلْطَانِ مِنْ إكْرَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، مَا لَمْ يَكُنْ يُمْكِنُ أَنْ يَنَالَهُ بِدُونِ ذَلِكَ، وَهَذَا كُلُّهُ دَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ:﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[ التغابن:16] [52].

**وإذا جاز ليوسف** عليه السلام أن يتولى هذه الولاية، وأن يتدرج مع أهل مصر في تطبيق شرع الله تعالى، جاز ذلك لغيرة ممن تولى أمر المسلمين، وأخذ الناس بالتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر[53].

**ويجاب عن هذا:** بأن يوسف عليه السلام إنما جاز له ذلك بإذن من الله تعالى، وهو نبي منصور من الله تعالى، أما غيره فليس كذلك. و-أيضاً- فإن هذا من شرع من قبلنا، وشرع من قبلنا ليس شرعاً لنا.

**ويرد عليه:** بأنه إذا جاز ذلك ليوسف عليه السلام جاز ذلك لغيره؛ لأن الأنبياء هم قدوة الأمة ومنارها؛ فمن عزم على أن يفعل مثل ما فعل يوسف عليه السلام ؛ فله أن يفعل مثل فعله، وقد جاء في شرعنا ما يؤيد الشرع الذي عمل به يوسف عليه السلام وهو ما تقرر من وقوع التدرج في التشريع، ووقوع التدرج من الصحابة رضي الله عنهم والخلفاء.

**من السنة النبويّة:**

أ- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا رضي الله عنه إِلَى اليَمَنِ، قَالَ: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا، فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»[54].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن النبي ﷺ أمر معاذاً بالتدرج مع أهل اليمن؛ ليتعلموا الدين وليتقبلوه، وواضح أن هذا كان بعد نزول الأحكام وفرض الفرائض، ومع ذلك تدرج النبي ﷺ في دعوة أهل الكتاب في اليمن رفقًا بهم وتثبيتًا للإيمان في نفوسهم، وهذا دليل واضح وصريح في الدلالة على جواز التدرّج، من حيث إن النبي ﷺ قد بيّن لمعاذ أن لا ينتقل إلى الركن أو الفريضة التالية إلا بعد تقرير الفريضة السابقة للأولى، وهذا هو التدرّج الذي نحن بصدد الحديث عنه؛ أن يُبدأ بالأهم الذي ينبني عليه غيره؛ ثم يُنتقل بعده إلى المهم الذي تكتمل به الصورة، ويتكامل به التطبيق[55].

**ويجاب عن ذلك:** بأن هذا تدرج في الدعوة إلى الإسلام؛ ليتعلموا أحكام الدين شيئاً فشيئاً؛ ولا يمكنهم تعلم أحكام الدين دفعة واحدة لحداثة عهدهم بالإسلام، أما التدرج الذي نتحدث عنه هو في تطبيق الشريعة مع المسلمين، والمسلمون يعرفون أحكام الشريعة ويجب عليهم العمل بها فوراً، ولا يجوز التدرج معهم مثل حديثوا العهد بالإسلام؛ فثبت بذلك الفرق بينهما؛ فلا يكون حديث معاذ دليلاً على التدرج في تطبيق الشريعة.

ب- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا

وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ»[56]. وعن أنس بن مالك ﷺ قال: قَالَ رسول الله ﷺ: «إن هذا الدين متين؛ فأوغلوا فيه برفق» [57].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن النبي ﷺ أشار بقوله: «فأوغلوا فيه برفق»، إلى أن يتدرج المرء في تطبيق الدين، ولا ينتقل إلى الطرف الأقصى دفعة واحدة؛ لأن الطبع ينفر من ذلك، ولا يمكن نقل المرء عن أخلاقه إلا بالتدرج؛ فيترك البعض، ويسلي نفسه بالبعض؛ فإذا قنعت نفسه بذلك، ابتدأ بترك البعض من ذلك إلى أن يقنع بالبقية، وهكذا يفعل شيئاً فشيئاً إِلَى أَنْ يَقْمَعَ تِلْكَ الصِّفَاتِ الَّتِي رَسَخَتْ فيه بالكلية[58].

ومعنى قوله: «إن هذا الدين متين»؛ أي: صلب شديد. وقوله: «فأوغلوا»؛ أي: سيروا. وقوله: «فيه برفق» أي: من غير تكلف، ولا تحملوا على أنفسكم ما لا تطيقونه؛ فتعجزوا وتتركوا العمل، والإيغال: السير الشديد، والوغول: الدخول في الشيء. وقَوْلُهُ: «سَدِّدُوا»؛ أي: اقْصدُوا السَّدَادَ، وَهُوَ الصَّوَابُ. وَقَوْلُهُ: «قَارِبُوا»؛ أَيْ: لَا تَعْجَلُوا، وَقِيلَ: الْمُقَارَبَةُ: الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ الَّذِي لَا غُلُوَّ فِيهِ وَلَا تَقْصِيرَ[59].

**والمعنى العام للحديث:** بالغ في العبادة، لكن اجعل تلك المبالغة مع رفق؛ فإن الذي يبالغ فيها بغير رفق ويتكلف من العبادة فوق طاقته يوشك أن يمل حتى ينقطع عن الواجبات؛ فيكون مثله مثل الذي أجهد دابته في سفره حتى أعياها وعطبت، ولم يقض وطره، وقد قيل: مَن استطال الطريقَ ضعف مشيه[60].

ج- عن أَنَسُ بْنُ مَالك، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ الله ﷺ؛ إِذْ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَامَ يَبُولُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ الله ﷺ: مَهْ مَهْ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَا تُزْرِمُوهُ دَعُوهُ»؛ فَتَرَكُوهُ حَتَّى بَالَ، ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ الله ﷺ دَعَاهُ؛ فَقَالَ لَهُ: «إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لَا تَصْلُحُ لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبَوْلِ، وَلَا الْقَذَرِ إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ الله عَزَّ وَجَلَّ، وَالصَّلَاةِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ»، أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ الله ﷺ قَالَ: فَأَمَرَ رَجُلًا مِنَ الْقَوْمِ فَجَاءَ بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَشَنَّهُ عَلَيْهِ[61].

وجه الدلالة في الحديث: أن في ترك النبي ﷺ الرجل «حتى يبول تأخير للحكم الواجب وهو تطهير المسجد، لكنه ليس تسويفًا ولا إهمالاً، بل تريثاً لحين الوقت المناسب لتنفيذ الحكم»[62]. فتأجيل تغيير المنكر من النبي ﷺ مع وجوبه في الحال- تدرج في تطبيق الحكم لشرعي بما يتناسب مع الموقف، وليس في هذا التأجيل مفسدة، بل المصلحة فيه[63].

ولا شك أن التدرج في تعليم الحكم الشرعي، والدعوة إليه بالحسنى والتؤدة من المصالح العظيمة التي تؤدي إلى قبول الحكم الشرعي قبولاً حسناً.

د- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[64].

وجه الدلالة في الحديث: أن النبي ﷺ وجّه الذي يعجز عن فعل المأمور به، ويقدر على فعل بعضه، أنه يأتي بما يقدر عليه منه؛ لأن النبي ﷺ علّق الفعل على الاستطاعة في الحديث، وهذا يدل على التدرج في فعل المأمور به؛ لذلك قال ابن رجب في قوله ﷺ: «مَا اسْتَطَعْتُمْ»: «دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ مَنْ عَجَزَ عَنْ فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ كُلِّهِ، وَقَدَرَ عَلَى بَعْضِهِ، فَإِنَّهُ يَأْتِي بِمَا أَمْكَنَهُ مِنْهُ»[65]. وقال النووي: «هَذَا مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ الْمُهِمَّةِ وَمِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ الَّتِي أُعْطِيَهَا ﷺ وَيَدْخُلُ فِيهَا مَا لَا يُحْصَى مِنَ الْأَحْكَامِ؛ كَالصَّلَاةِ بِأَنْوَاعِهَا؛ فَإِذَا عَجَزَ عَنْ بَعْضِ أَرْكَانِهَا أَوْ بَعْضِ شُرُوطِهَا أَتَى بِالْبَاقِي وَإِذَا عَجَزَ عَنْ بَعْضِ أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ أَوِ الْغُسْلِ غَسَلَ الْمُمْكِنَ ... وَإِذَا وَجَبَتْ إِزَالَةُ مُنْكَرَاتٍ أَوْ فُطْرَةِ جَمَاعَةٍ مِنَ تَلْزَمُهُ نَفَقَتُهُمْ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ، وَأَمْكَنَهُ الْبَعْضُ فَعَلَ الْمُمْكِنَ وَإِذَا وَجَدَ مَا

يَسْتُرُ بَعْضَ عَوْرَته أَوْ حَفِظَ بَعْضَ الْفَاتِحَة أَتَى بِالْمُمْكِنِ وَأَشْبَاهُ هَذَا غَيْرُ مُنْحَصِرَة وَهِيَ مَشْهُورَةٌ فِي كُتُبِ الْفِقْهِ وَالْمَقْصُودُ التَّنْبِيهُ عَلَى أَصْلِ ذَلِكَ ...»[66].

هـ- عَنْ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ»[67].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن النبي ﷺ أخَّر تطبيق حكم قطع الأيدي؛ لعلة هي وجود الغزو؛ حيث إن مصلحة الإسلام تقتضي تأخير تطبيق هذا الحد؛ لحاجة المسلمين إلى المقاتلين؛ وكذلك التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية يكون أولى بالحكم من ترك قطع الأيدي في الغزو[68]؛ لأن مصلحة عظيمة للإسلام؛ هي: الوصول إلى تطبيقه بالكلية.

و- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا: «يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَك حَدِيثُ عَهْد بِجَاهِلِيَّة لَأَمَرْتُ بِالْبَيْت، فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا؛ فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ»[69]. ولفظ مسلم: «لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكُفْرِ؛ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَإِنَّ قُرَيْشًا حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ، وَلَجَعَلْتُ لَهَا خَلْفًا»[70]. وَفِي لفظ: وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أَدْخِلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالْأَرْضِ»[71].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن النبي ﷺ ترك هدم الكعبة وبنيانها على قواعد إبراهيم عليه السلام مع أنه يراه الأفضل؛ لأن في هدمه مفسدة عظيمة؛ لقرب عهد الناس بالإسلام؛ فخشي عليهم الفتنة نتيجة ما ألفوه في بناء البيت؛ فيكون ذلك منفراً لهم، والتدرج مع الناس في تطبيق الشريعة إنما هو من هذا الباب؛ حيث إن من ألف غير أحكام الإسلام ربما لا يسهل عليه تطبيقها دفعة واحدة؛ فيكون له في ذلك فتنة؛ فيشرع التدرج معهم في ذلك، ويعتبر هذا الحديث من أصرح الأدلة على لزوم التدرج في التطبيق حال العجز عن التطبيق الكامل[72].

وقد جاء التصريح بالعلة التي أجلها ترك النبي ﷺ نقض بناء الكعبة في قوله: «... فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ ...»؛ وهي علة صريحة في بيان عدم قبولهم لهذا العمل؛ فترك النبي ﷺ تطبيق هذا الفعل؛ لأنه لا مجال لتطبيقه عليهم الآن، ولو كان المجال مفتوحاً لعمله ﷺ؛ كما هو نص قوله: «... لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَك حَدِيثُ عَهْد بِجَاهِلِيَّة لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ ...». «لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكُفْرِ؛ لَنَقَضْتُ... ».

ز- عن أبي سعيد الخدري ﷺ؛ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[73].

**وجه الدلالة في الحديث:** أن هذا الدليل من أقوى الأدلة على التدرج في تطبيق الشريعة عند العجز عن إقامتها كاملة؛ حيث جعل النبي إنكار المنكر على ثلاث مراتب بحسب الإمكان والقدرة عليه، وأن الإنكار بالقلب لابد منه، فمن لم ينكر قلبه دل على ذهاب الإيمان من قلبه، ولولا جواز التدرج في إنكاره لما جعله على هذا المراتب الثلاث[74].

**أدلتهم من الآثار:**

أ- قول عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ ﷺ يَقُولُ: «أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلاَ أَنْ أَتْرُكَ آخِرَ النَّاسِ بَبَّانًا لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ، مَا فُتِحَتْ عَلَيَّ قَرْيَةٌ إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْبَرَ وَلَكِنِّي أَتْرُكُهَا خِزَانَةً لَهُمْ يَقْتَسِمُونَهَا»[75].

**وجه الدلالة في الأثر:** أن عمر ﷺ حبس الأراضي المفتوحة ولم يقسمها على الفاتحين، بل تركها في يد أهلها العاملين، يؤدون عنها الخراج مراعاة لمصالح عامة المسلمين، ومن الواضح أن هذا التصرف من عمر ﷺ على خلاف ما تصرف به رسول الله ﷺ ولم يكن تعطيلاً للسنة، وإنما كان تمسكاً بها، بدلالة نصوص أخرى، وتبعاً للمصالح العامة، ودفعاً

لمفسدة احتكار الأراضي أي بأيدي نفر قليلين؛ فدل ذلك على جواز التدرج عند المصلحة[76].

ب- عن هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ: حدثنا أَيُّوبُ بْنُ سُوَيْدٍ، عَنْ فُرَاتِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مهرانَ، قال: سَمِعْتُ عُمر بْنَ عَبد الْعَزِيزِ يَقُولُ: «لَوْ أَقَمْتُ فِيكُمْ خَمْسِينَ عَامًا مَا اسْتَكْمَلْتُ فِيكُمُ الْعَدْلَ، إِنِّي لَأُرِيدُ الأَمْرَ فَأَخَافُ أَنْ لا تَحْمِلَهُ قُلُوبُكُمْ، فَأُخْرِجُ معه طَمَعًا منْ طَمَعِ الدُّنْيَا، فَإِنْ أَنْكَرَتْ قُلُوبُكُمْ هَذَا سَكَنَتْ إِلَى هَذَا»[77].

**وجه الدلالة في الأثر:** أن عمر بن عبد العزيز ﷺ لم يستطع أن يستكمل في الأمة العدل في مدة خلافته، وهو من هو في العدل وفي القرب من عصر النبوّة؛ حيث إنه يريد أن يبني، وليس مَنْ يبني كمن يهدم؛ لكن كيف له أن يبني في خمسين عاماً ما هدمته الجاهلية في ستين سنة! وكيف له أن يغير نظرة الناس إلى مفاهيم الحق والعدل والظلم والباطل، تلك المفاهيم التي انقلبت عند الناس معاييرها، في مدة وجيزة؛ لذلك قال ما قال عملاً منه بمبدأ التؤدة والتأني والتدرج ليبلغ ما يريد[78].

ج- عَنْ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الله بْنِ عِكْرِمَةَ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: «مَا طَاوَعَنِي النَّاسُ عَلَى مَا أَرَدْتُ مِنَ الْحَقِّ حَتَّى بَسَطْتُ لَهُمْ مِنَ الدُّنْيَا شَيْئًا»[79].

**وجه الدلالة في الأثر:** أن عمر بن عبد العزيز ﷺ كان يتألف الناس بالعطايا حتى يقبلوا الحق الذي يريده منهم، وقد عرف عمر بن عبد العزيز هذه الطبيعة في النفس البشرية، فسار معها وبسط لها شيئاً من الدنيا؛ لتستجيب إلى ما يريده من الحق، لأنه يعلم أنه لو جابهها بما يريد لنفرت، وهذا نوع من التدرج في الأمور الذي هو من سنن الله تعالى، ومن سنن رسله -عليهم الصلاة والسلام-، واستعمال عمر للتدرج في هذا الباب يُعَدُّ من عمق فقهه وفهمه للكتاب والسنة، وسبيل للنجاح فيما يريد الوصول إليه[80].

د- عَنْ مَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ لأَبِيهِ: يَا أَبَتِ، مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَمْضِيَ لِمَا تُرِيدُهُ مِنَ الْعَدْلِ؟ فَوَاللَّهِ مَا كُنْتُ أُبَالِي لَوْ غَلَتْ بِي وَبِكَ الْقُدُورُ فِي ذَلِكَ، قَالَ: «يَا بُنَيَّ، إِنِّي إِنَّمَا أُرَوِّضُ النَّاسَ رِيَاضَةَ الصَّعْبِ، إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُحْيِيَ الْأَمْرَ مِنَ الْعَدْلِ، فَأُؤَخِّرُ ذَلِكَ حَتَّى أُخْرِجَ مَعَهُ طَمَعًا مِنْ طَمَعِ الدُّنْيَا، فَيَنْفِرُوا مِنْ هَذِهِ، وَيَسْكُنُوا لِهَذِهِ»[81].

**وجه الدلالة في الأثر:** أن عمر بن عبد العزيز ﷺ كان يعرف طبائع الناس تمام المعرفة، ويعرف مواطن التأثير فيهم، ويعلم في نفس الوقت قدرته وقدرة من معه ممن يساعدونه في أمره، ويعمل مقدار طاقتهم على التحمل، مما كان خافياً على أمثال ابنه عبد الملك، الذي لا يمل حث أبيه على سرعة التنفيذ، فيوقفه أبوه على رأيه في الوصول إلى الحق بحجة فيها مقنع له من التدرج في الأمور حتى يبلغ التمام[82].

هـ- عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ لأَبِيهِ وَقَدْ دَخَلَ فِي الْقَائِلَةِ: يَا أَبَتِ عَلَى مَا تَقِيلُ وَقَدْ تَدَارَكَتْ عَلَيْكَ الْمَظَالِمُ لَعَلَّ الْمَوْتَ يُدْرِكُكَ فِي مَنَامِكَ وَأَنْتَ لَمْ تَقْضِ دَأْبَ نَفْسِكَ مِمَّا وَرَدَ عَلَيْكَ قَالَ: فَشَدَّدَ عَلَيْهِ قَالَ: فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ الثَّانِي فَعَلَ بِهِ مِثْلَ ذَلِكَ قَالَ عُمَرُ: «يَا بُنَيَّ، إِنَّ نَفْسِي مَطِيَّتِي وَإِنْ لَمْ أَرْفُقْ بِهَا لَمْ تُبَلِّغْنِي يَا بُنَيَّ، لَوْ شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُنْزِلَ الْقُرْآنَ جُمْلَةً وَاحِدَةً لَفَعَلَ نَزَلَ الْآيَةُ بَعْدَ الْآيَةِ حَتَّى إِبْطَاءِ ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ، يَا بُنَيَّ إِنِّي لَمْ أَجِدِ الْحَقَّحَقَّةَ تَرُدُّ إِلَى خَيْرٍ»[83]. وَفِيمَا يُحْكَى عَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَنَّ ابْنَهُ عَبْدَ الْمَلِكِ قَالَ لَهُ: "مَا لَكَ لَا تُنَفِّذُ الْأُمُورَ؟ فَوَاللَّهِ مَا أُبَالِي لَوْ أَنَّ الْقُدُورَ غَلَتْ بِي وَبِكَ فِي الْحَقِّ". قَالَ لَهُ عُمَرُ: «لَا تَعْجَلْ يَا بُنَيَّ؛ فَإِنَّ اللَّهَ ذَمَّ الْخَمْرَ فِي الْقُرْآنِ مَرَّتَيْنِ، وَحَرَّمَهَا فِي الثَّالِثَةِ، وَإِنِّي أَخَافُ أَنْ أَحْمِلَ الْحَقَّ عَلَى النَّاسِ جُمْلَةً، فَيَدْفَعُوهُ جملةَ، ويكون من ذا فتنة»[84].

**وجه الدلالة في الأثر:**

1. أن عمر بن عبد العزيز استدل بتدرج الشريعة في تشريع الخمر على التدرج في تطبيق الشريعة على الرعية، حتى يقبل الناس منه، «ومنهج عمر رضي الله عنه هذا أقره عليه علماء عصره ومن جاء بعدهم، فصار إجماعًا على مشروعية التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية عند الحاجة»[85].
2. أنه قد تبين لعبد الملك ابن عمر بن عبد العزيز أنه أباه لم يخطئ في الطريقة التي سار عليها من التدرج؛ لإقامة العدل وطمس الباطل، ولا يمكن القول أبداً: إن عمر جبن عن الحق، حتى تأنَّى في الحكم وإقامة الحق[86]، ولا يمكن لا حد أن يقول: إن هذا يمثل تنازلاً من عمر بن عبد العزيز عن أهداف إصلاحاته الشاملة صوب إصلاح جزئي يقوم على الترقيع؛ فلم يُعرف عمر منذ حمل مسئولية أمته، أنه يسعى إلى التنازل، ولو شبراً واحداً، عن الأهداف التي طرحها القرآن الكريم والسنة، ولكنه هنا يقدم فقه الأسلوب الحيوي الذي تتأتى به تلك الأهداف كاملة؛ لأن الضغط المستمر يولد الانفجار[87].
3. أن عمر بن عبد العزيز رأى أن الناس قد ولدوا في الظلم؛ فظنوه عدلاً، ونشأوا في الجور فظنوه حقاً، وفتحوا أعينهم على الرذيلة فظنوها فضيلة، كمن يعيش في الظلام؛ فلما غمره الضياء تحير بصره؛ فلم ير شيئاً، وتغيير عادات الناس المكتسبة أمر صعب جملة، ولكنه على التدرج يسير[88].

و- عن شُعَيْبٌ قال: حَدَّثَنِي مُحَدِّثٌ، أَنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، دَخَلَ عَلَى عُمَرَ؛ فَقَالَ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ لِي إِلَيْكَ حَاجَةً فَأَخْلِنِي -وَعِنْدَهُ مَسْلَمَةُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ-». فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: «أَسِرٌّ دُونَ عَمِّكَ؟». فَقَالَ: «نَعَمْ». فَقَامَ مَسْلَمَةُ وَخَرَجَ، وَجَلَسَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ لَهُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَا أَنْتَ قَائِلٌ لِرَبِّكَ غَدًا إِذَا سَأَلَكَ فَقَالَ: رَأَيْتَ بِدْعَةً فَلَمْ تُمِتْهَا أَوْ سُنَّةً لَمْ تُحْيِهَا؟». فَقَالَ لَهُ: «يَا بُنَيَّ أَشَيْءٌ حَمَّلْتَكَهُ الرَّعِيَّةُ إِلَيَّ أَمْ رَأْيٌ رَأَيْتَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ؟». قَالَ: «لَا وَاللهِ وَلَكِنْ رَأْيٌ رَأَيْتُهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِي، وَعَرَفْتُ أَنَّكَ مَسْئُولٌ فَمَا أَنْتَ قَائِلٌ؟». فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ: «رَحِمَكَ اللهُ وَجَزَاكَ مِنْ وَلَدٍ خَيْرًا، فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنَ الْأَعْوَانِ عَلَى الْخَيْرِ، يَا بُنَيَّ إِنَّ قَوْمَكَ قَدْ شَدُّوا هَذَا الْأَمْرَ عُقْدَةً عُقْدَةً، وَعُرْوَةً عُرْوَةً، وَمَتَى مَا أُرِيدُ مُكَابَرَتَهُمْ عَلَى انْتِزَاعِ مَا فِي أَيْدِيهِمْ لَمْ آمَنْ أَنْ يَفْتَقُوا عَلَيَّ فَتْقًا تَكْثُرُ فِيهِ الدِّمَاءُ، وَاللهِ لَزَوَالُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُهْرَاقَ فِي سَبَبِي مَحْجَمَةٌ مِنْ دَمٍ، أَوَمَا تَرْضَى أَنْ لَا يَأْتِيَ عَلَى أَبِيكَ يَوْمٌ مِنَ أَيَّامِ الدُّنْيَا إِلَّا وَهُوَ يُمِيتُ فِيهِ بِدْعَةً وَيُحْيِي فِيهِ سُنَّةً، حَتَّى يَحْكُمَ اللهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ؟»[89].

**وجه الدلالة في الأثر:** أن عمر بن عبد العزيز سلك سبيل التدرج في دعوة الناس، وعدم مطالبتهم بالتغيير السريع في أنفسهم؛ وذلك لما ألفوه وتلبسوا به دهراً طويلاً من الزمان من المنكرات والمخالفات، وضرورة أخذهم بالرفق والبدء بالأهم فالمهم[90]، وكان يرى ضرورة الأناة والتؤدة في الوصول إلى الحق، وفي دعوة الناس إليه، وقد نجح عمر في سياسته المتزنة المعتدلة الشرعية، وآتت أكلها، وأينعت ثمارها، حتى اعتبر في عدلة الأشد شبهاً بجده عمر بن الخطاب رضي الله عنه[91].

**من المعقول:** أن التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية يندرج تحت القواعد الآتية[92]:

أ- **سقوط التكليف بالعجز:** حيث إن الذي يعجز عن أداء التكاليف يعذر لعجزه، ويدخل في هذا الباب تطبيق الشريعة الإسلامية لدى الأفراد والجماعات والدولة؛ فقد يعجز المرء عن أداء الواجب مثلاً؛ فيلجأ إلى فعل ما يقدر عليه من الوجوب، فيفعل بعض الواجب ويتدرج في هذا الفعل حتى يتمكن من أداء الواجب كاملاً، وقد يعجز حاكم مثلاً أن يغير بعض الأحكام التي تخالف الشريعة، لعدم وجود آلات التغيير؛ فيلجأ إلى التدرج في ذلك، ويبدأ بما يقدر عليه، ويؤجل ما يعجز عنه

إلى القـدرة، فيكون بذلك فعل ما يقدر عليه مما كلف به شرعاً، وهذا من تيسير الشريعة السمحة التي جاء فيها: ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78].

ب- **ارتكاب أخف الضررين:** فقـد تقـرر فـي الشريعة، أنّـه يجـوز فعل الضرر الأقـل، إذا كان الأكبـر لا يندفـع إلاَّ بذلك؛ فلو كان الحاكم يعلم أنَّه لـو لم يتدرج في تطبيق الشريعة على الرعيّة؛ لأدَّى ذلك إلى مفسدة أعظم، هي عدم تمكنه من العمل بالشريعة كاملة، فله أن يتـدرّج دفعاً لأعظم الضررين. ولا ريب أنّ إصلاح العوائد المخالفة للشرع، بالتدريج شيئاً فشيئاً، مع مفسدة بقاء المظالم بأيدي أصحابها حينـاً من الوقت، خير من ترك الإصلاح كلّه، أو الوقوع في فتنة يعقبها فساد كلّ شيء.

ج- **العمل بالأرجح عند تعارض المصالح مع المفاسد:** فقد يكون التعجل في التطبيق مفسدته راجحة على مصلحة التدرج، فيجب سلوك الأرجح؛ فإذا نظر الحاكـم إلى مآلات الأمور وثمارها، وتبين له أنَّ المصلحة في التدرج أرجح من مفسدة التأجيل، جاز له فعل ما ترجحت مصلحته.

د- **المشقة تجلب التيسير:** هذه إحدى القواعد الفقهية الخمس الكبرى، وهي من القواعد العظيمة التي تدل على يسر الدين وسماحته ورفقه بالمكلفين، حتى قال الفقهاء، إنه لتُخرّج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته[93]، **ومعنى القاعدة:** أن الأحكام التي ينشأ عن تطبيقها حرج على المكلف ومشقة في نفسه أو ماله؛ فالشريعة تخففها بما يقع تحت قدرة المكلف دون عسر أو إحراج[94].

وهذه القاعدة شاهد عظيم للتدرج في تطبيق الشريعة؛ حيث إنه لا يُعرف زمان يعجز فيه الناس عن تطبيق الشريعة أكثر من هذا الزمان؛ مما يعود عليهم إذا أرادوا التطبيق الكامل للشريعة من الوقوع في المشقة والعنت، وما يترتب على ذلك من تسلط الأعداء واستباحة الحمى؛ فاستوجب الأمر جلب التيسير في هذا الجانب.

هـ- **الضرورات تبيح المحظورات:** هذه القاعدة متقررة في نصوص كثيرة جداً، ومعناها: أن الممنوع شرعاً يباح عند الحاجة الشديدة؛ وهي الضرورة[95]. ومن هذا القبيل إذا حالت ظروف قاهرة دون تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً؛ فإن ذلك يعد ضرورة تبيح المحظور المترتب على عدم تطبيق الشريعة، وحينئذ يجب تقدير الضرورة بقدرها؛ فيتدرج في تطبيق الشريعة ريثما تزول الضرورة ويتمكن من التطبيق الكامل للشريعة.

و- **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة:** المراد بالحاجة هنا: ما كان دون الضرورة؛ فإذا كانت هناك حاجة عامة لمجموعة من الناس، أو خاصة بشخص ما، نزلت هذه الحاجة منزلة الضرورة في جواز الترخيص لأجلها، لكن الحاجة مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع العبد تركه، بخلاف الضرورة؛ لأن مبنى الضرورة على لزوم فعل ما لا بد منه للتخلص من عهدة تلزم العبد ولا يسعه الترك[96]. ومن هنا إذا اشتدت الحاجة إلى التدرج في تطبيق الشريعة؛ فإن الحاجة الشديدة تأخذ حكم الاضطرار؛ فيصبح التدرج مشروعاً بهذا الاعتبار.

ز- **لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:** حيث إن تغير الأوضاع والأحوال الزمنية له تأثير كبير في كثير من الأحكام الشرعية الاجتهادية؛ لأن ما كان من الأحكام الشرعية مبنياً على عرف الناس وعاداتهم تتغير كيفية العمل بمقتضى الحكم باختلاف العادة عن الزمن السابق. وأما أصل الحكم الثابت بالنص فلا يتغير، وقد ينشأ هذا التغيير من عاملين: **الأول:** فساد الزمان وانحراف أهله عن الجادة؛ حيث ينشأ عن ذلك تبدل وتشدد في كثير من الأحكام. **والآخر:**

تغير العادات وتبدل الأعراف وتغير المصالح وتطور الزمن[97].

وإذا جاز اختلاف الفتوى باختلاف حال السائل وظروف الفتوى، جاز اختلافها باختلاف المراحل التي يمر بها الفرد أو المؤسسة أو المجتمع، خاصة إذا كان ذلك تدرجًا نحو الأفضل والأكمل، وليس تدهورًا نحو الأسوأ؛ فالتدرج صورة خاصة من تغير الفتوى بتغير الأحوال، وهي صورة نموذجية لتطبيق الأحكام الشرعية وفق مرحلية منهجية لغاية واضحة[98]، وليس معنى هذا أن أحكام الشريعة كلها قابلة لتغير الفتوى بها، بتغير الزمان، والمكان والعرف، فمن أحكام الشريعة ما هو ثابت عام دائم، ولا مجال فيه للتغيير والاختلاف مهما دار الفلك وتغيرت الظروف والأحوال[99].

1- أن التدرج في تطبيق الشريعة في المجتمعات التي ابتعدت عن الشريعة، ضرورة شرعية، وأمر تقتضيه السنن الكونية، والأصول والمقاصد الشرعية؛ حيث إن شرائع الإسلام لم تنزل على الرعيل الأول جملةً واحدة، وإنما نزلت شيئاً فشيئاً، وحكماً بعد حكم، وسلك الله بعباده مسلك التدريج، مما سهل عليهم الالتزام بدينه والاستجابة لأمره، والانقياد لشريعته وأحكامه، ولو نزل عليهم أول الأمر تحريم الخمر، والزنا، والربا، ونحوها، وتغليظ العقوبة على من يفعل ذلك، لأدى ذلك إلى النفور والإعراض، ولربما كان لبعضهم فتنة، وسبباً للكفر والردة[100].

2- أن الحاجة تدعوا إلى الأخذ بسنة التدرج في تطبيق الشريعة؛ حيث إن كثيراً من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة الإسلامية، مباحةٌ في القوانين الوضعية، وذلك كجريمة الربا، والردة، ومنع الزكاة الواجبة، واتخاذ الأخدان والخليلات، وخروج النساء كاسيات عاريات، واختلاطهن بالرجال الأجانب في المدارس والجامعات، وغير ذلك. بل إن بعض جرائم الحدود التي رتبت عليها الشريعة عقوبات مقدرةً رادعة، هي مباحةٌ في هذه القوانين، وذلك كالزنا وشرب الخمر. وما اعتبرته منها جريمةً مخلةً بالقانون، فإن العقوبة المرتبة عليه، لا تمت إلى العقوبة الشرعية بصلة؛ فلابد إذن من تجفيف منابع الفتن، وإزالة أسباب الجرائم، وقطع ذرائع الفساد، وتحذير الناس من المنكرات والمعاصي، وبيان شؤمها وسوء عاقبتها في الدنيا والآخرة، ولابد من السعي الجاد لتحقيق مصالح الناس، وكفاية حاجاتهم الأصلية، وإشباع الدوافع المادية والمعنوية قدر الإمكان، ثم من أصر بعد ذلك على المعصية، فلا عذر له، وهو دليلٌ على انحرافه واستهتاره، وهنا يستحق أن تطبق في حقه العقوبة الشرعية الرادعة، من أجل زجره عن التكرار والمعاودة، وإعانته على الاستقامة وسلوك الجادة[101].

3- إن أحكام الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا في مجتمع مسلم، وإذا طبقت في مجتمع لا يلتزم بالإسلام سواء رفع شعاره أو لم يرفعه؛ فإنه سيلد مسخاً مشوهاً للإسلام؛ كما حصل في بعض الدول الإسلامية التي بدأت بتطبيق الحدود قبل تهيئة الناس لذلك؛ فلا بد أن يسبق التطبيق تعديل الأوضاع الأسرية والاجتماعية والتربوية والاقتصادية والإعلامية المخالفة لتعاليم الإسلام، ولابد من تهيئة المناخ الملائم لهذا التطبيق، حتى يتم النجاح لتطبيق أحكام الإسلام؛ لأن أي قانون لا يمكن أن يحقق نجاحاً إلا في مجتمع مؤمن به يحس بأهميته، وإلا صار مجرد نظريات لا قيمة لها، وبحسب قرب المجتمع أو بعده عن تعاليم الإسلام، وبحسب إيمان أفراده بهذا الدين يمكننا أن نطبق تشريعاته تطبيقاً صحيحاً، وهذا هو مقتضى التدرج[102].

**ويجاب على هذا:** بأن عدم التزام المجتمع بأحكام الشريعة الإسلامية، لا يُعفينا من عدم الدعوة إلى تطبيقها بشكل كامل، ولا يعفينا من تطبيقها -أيضاً- بشكل جزئي بما يسمح به الحال، أما أن يُقال: إن أحكام الشريعة لا تطبق إلا في مجتمع مسلم، ونصير إلى لازم هذا القول من لزوم إصلاح

المجتمع أولاً قبل تطبيق الشريعة في كافة مناحي الحياة، ثم بعد ذلك نطبق الشريعة؛ ففيه مخالفة صريحة للنصوص الداعية إلى لزوم تطبيق الأحكام الشرعية بقدر الاستطاعة، التي منها قول الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286].

والتي منها: قوله ﷺ: «... فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[103].

4- أن التدرج هو السبيل للتكامل في تطبيق الشريعة؛ كما كان سبيلاً -أيضاً- للتخلي عن الشريعة: فإذا كان الهدم يتم بالتدرج؛ وهو أسهل من البناء؛ فإن البناء يحتاج إلى التدرج من باب أولى؛ حيث تم هدم العمل بالشريعة شيئاً فشيئاً منذ العهد العثماني، وبدأت تتسرب الأحكام الأجنبية إلى البلاد الإسلامية قانوناً فقانوناً، ولا بد من استخدام نفس المبدأ؛ لتعود أحكام الشريعة إلى ما كانت عليه من العمل الكامل[104].

**القول الراجح:**

مما سبق يتبين أن أولى الأقوال بالترجيح؛ هو القول الثالث الذي توسط بين القولين الآخرين؛ وهو جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية بشروط وضوابط معينة؛ وأن هذا التدرج لا يُلجأ إليه ابتداء إلا حال تعذر التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية؛ وعليه يكون التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية من باب اللجوء إلى أخف الضررين، ومن باب العمل بالضرورات التي تبيح المحظورات، ومن باب الحاجة الماسّة التي تنزّل منزلة الضرورة.

**وعليه؛ فالقول بجواز التدرج ينبغي أن ينطلق من أمرين؛ الأول:** سماحة الشريعة، والتيسير ورفع الحرج. **والآخر:** الاضطرار، والحاجة الماسّة التي تنزّل منزلة الضرورة.

فهذان الأمران هما المؤثرين في حكم التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، لما يحققانه من المصلحة العظمى في الوصول الأكيد إلى التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، ومن المهم ذكره إن كثيراً من أدلة القائلين بجواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، هي في الحقيقة خارج محل النزاع، وبعض استدلالاتهم بها لا يعدو سوى شبهاً تعلقوا بها؛ وأدلتهم إما أن تعود إلى التدرج في التشريع؛ وقد علمنا الفرق بينه وبين التدرج في التطبيق، وهو استدلال مع الفارق فلا يصح. وإما أن تعود هذه الأدلة إلى التؤدة والتأني مع المدعوين، وهذا النوع من الأدلة يخرّج على أنه تدرج في الدعوة، والتدرج في الدعوة غير التدرج في التطبيق؛ لأن الداعية يدعو غيره شيئاً فشيئاً؛ فيعرفه الدين حكماً حكماً؛ بخلاف التدرج في التطبيق؛ فهو تجزأة للحكم الواحد، وفعل بعض الواجب وترك بعضه؛ فثبت الفرق بين الأمرين؛ فلا تصلح أدلة التدرج في الدعوة، أدلةً للتدرج في التطبيق. وإما أن تعود هذه الأدلة إلى سماحة الشريعة واليسر والسهولة، فيقال: كل الشريعة سهلة سمحة، وكل أحكامها تتصف بهذه الصفة من حيث الجملة، على ما نزلت عليه، وليست السماحة شيء بيد المرء ليستخدمها في التدرج مع غيره في التطبيق، وإنما مقتضى السماحة في ذلك في عرض الأحكام الشرعية بطريقة سهلة واضحة مناسبة للزمان والمكان، ومن ها هنا قد يقال: إن التدرج في التطبيق ينضوي تحت السماحة؛ فالتدرج في عرض الشريعة والإقناع بها، إحدى صور السماحة. وإما أن تعود هذه الأدلة إلى المصلحة، والاضطرار، والحاجة التي تنزل منزلة الضرورة؛ فهذا النوع من الأدلة يعتبر الأبرز في التأثير في حكم التدرج في التطبيق؛ حيث إن الاضطرار والحاجة والمصلحة، أمور متوخاه للشارع في كل حكم من أحكامه، وما كان داخلاً تحت الاضطرار والحاجة الماسّة؛ فإن المكلف يعذر في تركه أو ترك بعضه حتى يتمكن من الفعل، مع مراعاة توخي المصلحة وتقديرها تقديراً جيداً، ليحدث التوازن بين وجوب تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً، وبين التدرج في التطبيق حال تعذره بالكلية.

ولا ننسى أنه يجب أن يكون القائم بعمليّة التدرج في التطبيق هو الفقيه العالم الذي يحسن تقدير الأمور، مراعياً الضوابط المهمة في جواز التدرج، التي أهمها على الإطلاق العجز عن تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً، وهو وحده الذي يقدر نسبة

العجز، ومتى يكون ومتى ينقضي؟؛ فإنه تقرر في الضوابط أنه لا يُلجأ إلى التدرج إلا بنية الوصول للتطبيق الكامل للشريعة الإسلامية؛ حتى لا تموت فكرة العمل الكامل بالشريعة، وتذهب المطالبة بها بدعوى التدرج؛ فيحدث التمييع لأحكام الشرع المطهَّر، ويصبح التدرج عقبةً كؤوداً لا يمكن الخروج منها؛ كما هو الحال عند البعض.

**وتراعى قواعد الفقه العظيمة في هذا الجانب؛ مثل:** المشقة تجلب لتيسير، والضرورات تبيح المحظورات، وإذ ضاق الأمر اتسع. والعالم الفقيه صاحب الاختصاص هو الذي يقدر مدى انطباق هذه القواعد على موضوع التدرج في التطبيق. والله أعلم.

**المبحث الثالث**

**أقسام التدرج ومقاصده ومجالاته وضوابطه**

يبين هذا المبحث أقسام التدرج في التشريع وفي التطبيق وأمثلتهما؛ وهي خمسة ضوابط للتدرج في التشريع، وسبعة ضوابط للتدرج في التطبيق، ثم بين شيئاً من مقاصد ومسوغات التدرج في التشريع وفي التطبيق، ثم مجالات التدرج من خلال ذكر ما لا مجال فيه للتدرج، وذكر ما فيه للتدرج مجال، وختم المبحث كلامه في بيان ضوابط التدرج في تطبيق الشريعة؛ وقسمها إلى قسمين الأول في الضوابط الخادمة للتدرج، والآخر في الضوابط الأصيلة في التدرج.

**المطلب الأول: أقسام التدرج وأمثلته:**

**القسم الأول: التدرج في التشريع وأمثلته:**

**التدرج في نزول التشريع جاء على عدة أنواع؛ هي[105]:**

**النوع الأول: التدرج الزمني:**

أخذت الأحكام الشرعية زمناً طويلاً وهي تتنزل على العباد؛ فكان عامل الزمن أكبر معين على تلقي الأحكام بشكل سليم؛ فنزول القرآن الكريم جاء منجماً في مدة ثلاث وعشرين سنة، وهي مدة كافية لتلقي القرآن الكريم وفهمه، ومعرفة أسلوبه، والتعود على طريقته في التشريع. وكذلك السنة النبوية كان ينزل الوحي بمضمونها فترة طويلة؛ منذ بعث النبي ﷺ وحتى توفي، فكان كل ما جاء به من قول أو فعل أو تقرير مدة حياته من السنة النبوية.

ومن أمثلة هذا النوع: أن الصلاة فرضت في مكة المكرمة. وأن الصيام والحج فرضا في المدينة.

**النوع الثاني: التدرج البياني:**

اتَّبعت الشريعة الإسلامية طريقة الإجمال في تنزيل أحكامها خصوصاً في مرحلة التشريع المكية؛ سواء كان المقصود بالإجمال الاختصار والإيجاز، أو كان المقصود به الإشكال والإبهام، ويجب على كل الأحوال الاعتقاد بأحقيته والمبادرة إلى تصديقه والالتزام بالمفهوم والمعلوم منه، وأما المشكل والمبهم فيكتفى باعتقاد أنه من عند الله تعالى وأنه يلزم العمل به متى جاء التوضيح والبيان.

ثم سلكت الشريعة الإسلامية بعد الإجمال طريقة البيان والتوضيح والتفصيل لما أُجمل من قبل خصوصاً في مرحلة التشريع المدني؛ حتى قال العلماء: إنه ما من إجمال إلا ولحقه البيان. ونفي أغلب العلماء أن يكون قد بقي شيء من التشريع مجملاً دون أن يلحقه البيان؛ فكل المجملات بُينت.

ومن أمثلة هذا النوع: التفصيل والبيان لأحكام المعاملات والمناكحات والعقوبات، في المرحلة المدنية أكثر مما سبق في المرحلة المكية.

**النوع الثالث: التدرج الكمّي:**

كانت كمية الأحكام التي نزلت في مرحلة التشريع المدني أكثر منها في مرحلة التشريع المكي؛ حيث إن معظم الأحكام نزلت في مرحلة التشريع المدني، أما مرحلة التشريع المكي؛ فقد اشتملت على قليل من الأحكام مقارنة بالتشريع المدني.

ومن أمثلة هذا النوع: فرضية الصلاة؛ فأول ما فرضت الصلاة كانت مجرد توجهات وتضرعات إلى الله تعالى من غير أن تحد بعدد معين، ثم فرضت ركعتين ركعتين عدا المغرب فكانت ثلاث ركعات، ثم زيد في صلاة الحضر؛ فكانت أربعا في الظهر والعصر والعشاء، وأقرت في السفر ركعتين كما فرضت. وقد كان اللفظ الكلام ورد السلام جائزاً في الصلاة، ثم نهي عن ذلك.

ومن أمثلته: فرضية الزكاة؛ فقد كانت مطلقة تؤدى في كل عام، غير مقيدة بقدر معين، ثم نزل تحديد النصاب، والأصناف التي تؤخذ منها، والمصارف التي تصرف إليها.

ومن أمثلته: فرضية الصوم؛ فأول ما صام المسلمون عاشوراء، ثم رمضان مع التخيير بين الصوم والإطعام، ثم صومه مطلقاً من غير تخيير.

**النوع الرابع: التدرج النوعي:**

جاء التشريع على أنواع مختلفة لتشمل هذه الأنواع كافة مناحي الحياة كافة؛ فمن هذه الأنواع: العقائد، والأخلاق والسلوك، وكانت غالب هذه الأنواع تنزل في مكة؛ نظراً لشدة حاجة الناس إلى تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق والسلوك الفترة من الزمان.

أما بقيَة الأنواع: العبادات، والمعاملات، وأحكام الأسرة، والعقوبات؛ فقد كان الغالب عليها أنها تنزل في المدينة؛ نظراً لحاجة الناس إلى استقرار التشريع، وإلى بيان الأحكام التي تنظم علاقتهم بخالقهم جل وعلا، ثم الأحكام التي تنظم علاقتهم ببعضهم البعض، وتمنع الاعتداء وإيقاع الضرر بالآخرين؛ فتستقيم حياتهم باتباعه شرع الله تعالى المطهر بكل أنواعه.

**النوع الخامس: التدرج الحكمي:**

لم تكن جميع أحكام الشريعة الإسلامية على درجة واحدة؛ فكان منها اليسير والشديد؛ فتدرجت الشريعة من الأيسر إلى الأشد، وكان منها السهل والصعب؛ فتدرجت الشريعة من الأسهل إلى الأصعب، وكان منها الخفيف والثقيل؛ فتدرجت الشريعة من الأخف إلى الأثقل، ولم يكن منها المستحيل الذي لا يستطيع المكلف فعله؛ فقد تقرر أن الله تعالى لم يكلفنا فوق طاقتنا.

ومن أمثلة هذا النوع: التدرج في تحريم الخمر؛ فقد أشار القرآن ابتداءَ إلى قبح الخر، ثم أشار إلى أن الخمر فيه إثم كبير وفيه منافع للناس؛ لكنه قرر أن إثمه أكبر من نفعه، ثم جاء النهي عن شرب الخمر في وقت الصلاة، ثم جاء الحكم البات بتحريم شرب الخمر مطلقاً في كل وقت وحين.

ومن أمثلته: التدرج في الدعوة إلى الله تعالى؛ فأول شيء كانت الدعوة سراً، ثم أصبحت جهراً، ثم أمر النبي ﷺ بدعوة عشيرته الأقربين، ثم بدعوة أهل مكة، ثم بدعوة الناس كافَّة، والعالمين أجمع.

**القسم الثاني: التدرج في تطبيق الشريعة: ليس تحت هذا القسم أنواع يذكرها العلماءوالباحثون؛ غير أني أستطيع ذكر الأنواع التالية له:**

**النوع الأول: التدرج الفردي:**

المقصود بهذا النوع أن يأخذ المرء بالأحكام الشرعية رويداً رويداً حال عجزه عن العمل بها دفعة واحدة؛ ليصل مع نفسه إلى الكمال في ذلك.

وقد يتدرج الفرد مع نفسه ليعودها على العمل بالأحكام الشرعية، وقد يتدرج الفرد مع غيره من الأفراد في ذلك.

**وينبغي أن يُعلم أن قبول فكرة التدرج هنا؛ ليصل المرء إلى الكمال في تطبيق الحكم الشرعي، ليس معناها اعتقاد أن الحكم قبل الكمال هو حكم الله تعالى، بل حكم الله تعالى هو الحكم الكامل دون نقص؛ لذا يجب على المرء أن يفهم أن مقصود هذا التدرج الوصول إلى الكمال، وليس هو الكمال بحد ذاته.**

ومن أمثلة هذا النوع: التدرج في لبس الحجاب للمرأة؛ فإن عجزت السافرة عن لبس الحجاب الكامل الساتر وفق المواصفات الشرعية؛ فتبدأ بلبس ما تستطيع من الحجاب، كغطاء الرأس مثلاً، ثم إذا تعودت عليه وقبلته نفسها وبدأ من حولها يتقبلونه منها، تلبس اللباس الفضفاض الساتر لكل أعضاء الجسم، ثم تلبس الجلباب على رأسها إلى أخمص قدميها، ثم تغطي وجهها، وهكذا حتى يتم لها لبس الحجاب الشرعي الكامل.

**ولا يخفى أن هذا المثال هو من باب التدرج في الدعوة مع الفرد المدعو، حتى يستطيع تطبيق الحكم الشرعي، مع البيان له بأن تطبيق إحدى هذه المراحل ليس هو الحكم الكامل الذي أوجبه الله تعالى.**

**النوع الثاني: التدرج المجتمعي:**

المقصود بهذا النوع أن يضع العلماء والمفكرون الخطوات العملية التي يتمكن من خلالها أبناء المجتمع؛ من الأخذ بالأحكام الشرعية رويداً رويداً حال عجزهم عن العمل بها دفعة واحدة؛ ليصلوا إلى الكمال في ذلك.

ويشمل هذا النوع من التدرج كافة مناحي الحياة كافة، كالتربية والتعليم، والمعاملات، والأخلاق، والجوار، وغيرها؛ لتتهيأ أجواء المجتمع لتطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً، ويتربون عليه خطوة خطوة، **وينبغي مراعاة التفريق بين التدرج في الفتاوى المفتَى بها للناس، وبين التدرج في دعوة الناس إلى تطبيق الشريعة.**

**النوع الثالث: التدرج الحكومي:**

المقصود بهذا النوع أن تضع الدولة الأنظمة العملية التي يتمكن من خلالها أفراد الرعيّة؛ من الأخذ بالأحكام الشرعية رويداً رويداً حال عجزهم عن العمل بها دفعة واحدة؛ ليصلوا إلى الكمال في ذلك.

ويشمل هذا النوع من التدرج كافة الأنظمة والأسس والأجهزة في الدولة؛ فتضع الدولة الأنظمة والأسس التي تكفل تعويد الناس رويداً رويداً على أحكام الشريعة الإسلامية، مستعينة بأهل الخبرة والاختصاص في ذلك، من أشخاص، وخبراء، وهيئات، ومؤسسات، حتى يحين الوقت الذي تطبق الشريعة فيه تطبيقاً كاملاً.

**النوع الرابع: التدرج مع غير المكلف:**

المقصود بهذا النوع: أن الشريعة الإسلاميَة لم تهمل غير المكلف من التعليم رويداً رويداً على أحكام الشريعة الإسلاميّة، حتى إذا أصبح المرء مكلفاً، وجد نفسه قد فهم الشريعة وأحسن العمل بها؛ فيكون قد تربى عليها تربية حسنة، فلا يتركها أبداً، كما ورد في أمر النبي ﷺ الناس بتعليم أبناءهم الصلاة بتدرج قبل البلوغ، بل وعقابهم على عدم أدائها؛ كما في قوله: «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ»[106]، وهذا المثال من قبيل التدرج في دعوة غير المكلف ليصل إلى التطبيق الكامل للشريعة حال تكليفه.

**النوع الخامس: التدرج مع حديث العهد بالإسلام:**

المقصود بهذا النوع: أن الشريعة الإسلاميّة راعت حديث العهد بالإسلام؛ فلم ترهقه بتعلم أحكام الإسلام دفعة واحدة؛ ترغيباً في دعوته للإسلام، بل يُبدأ معه بالأهم فالأهم؛ كما في حديث معاذ رضي الله عنه حينما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن[107].

**النوع السادس: التدرج في عرض رسالة الإسلام:**

المقصود بهذا النوع: أن تعرض أحكام الشريعة الإسلاميّة رويداً رويداً بشكل مقنع إلى العالم الإسلامي، بكافة الوسائل المرئية والمسموعة والمقروءة؛ لأن للعالم غير المسلم تأثير كبير في الضغط على الدول الإسلاميّة، ومن ثم منعها من أخذ حريتها في تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة؛ لأنه أخذ صورة مغلوطة مشوهة عن الإسلام وتعاليمه؛ فأداهم ذلكم السبب إلى حربه ومنعه من الانتشار؛ فيجب أن يُتدرج مع العالَم غير المسلم؛ بذب الشبه عن الإسلام والمسلمين؛ خصوصاً في هذه الأيام؛ حيث يتهم الإسلام والمسلمون دوماً بالعنف والإرهاب والتطرف، وقد جرّت هذه الاتهامات الويلات على العالم الإسلامي دولاً وأفراداً ومجتمعات.

**المطلب الثاني: مقاصد التدرج ومسوغاته:**

مما لا شك فيه أن التدرج جاء لمقاصد ومسوغات توختها الشريعة أثناء التنزيل، وتوخاها المجتهد أثناء التطبيق؛ وسوف أبين هذه المقاصد والمسوغات من خلال ما يأتي:

**أولاً: مقاصد ومسوغات التدرج في التشريع:**

لما نزل التشريع الإلهي بمجيء النبي محمد ﷺ كانت قد استحكمت في العرب عادات قبيحة، وانتشرت بينهم تشريعات محرفة أخذوها عمن كانوا قبلهم، تنافي الحق والعدل؛ فلو نزلت الأحكام الشرعيّة على العرب دفعة واحدة؛ لما قبولها، ولما استوعبتها عقولهم؛ لأن الحق ثقيل، والدين متين؛ فاقتضت حكمة الله سبحانه تعالى أن تتنزّل الأحكام

الشرعيّة فيهم رويداً رويداً بطريقة تدريجية؛ بحيث تقبل عليها العقول، ولا تأنفها العادات والتقاليد؛ فجاءت مقنعةً لكل ذي لب، لم يتنكبها إلا معاند جاحد، قال الله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: 14 ].

ولا شك أن الكلام في مقاصد ومسوغات التدرج في التشريع، أمر يطول بيانه، غير أني أقتصر على المقاصد والمسوغات الآتية، مختصراً فيها لبيان الأمر ووضوحه، ولعدم دخوله في صلب البحث، لكن لا يستغنى عنه؛ فمن هذه المقاصد والمسوغات ما يأتي[108]:

1- التخفيف على الناس، والتلطف بهم؛ مما يكون أدعى لامتثالهم والتزامهم.
2- التيسير في معرفة الأحكام وحفظها.
3- تعويد الناس على الصالح من العادات وإقرارها وتثبيتها، واستدفاع السيء من تلك العادات وإبطالها.
4- الإلمام بأسباب الأحكام وشروطها وظروفها.
5- بلوغ الغاية في البيان؛ حتى استقرت الأحكام، واكتمل الدين.
6- اختبار إيمان المؤمن وتمحيصه.

**ثانياً: مقاصد ومسوغات التدرج في تطبيق الشريعة:**

المقصود بالمقاصد والمسوغات في تطبيق الشريعة، هي تلك المقاصد والمسوغات التي تدخل في باب الاضطرار؛ إذ لا عذر في ترك تطبيق الشريعة حال القدرة عليه؛ لوجوب العمل بالشريعة في كافة مناحي الحياة كافة، ومن هذه المقاصد والمسوغات:

1- العجز عن تطبيق الشريعة كاملة؛ مثل أن يعجز الحاكم عن تطبيق الشريعة في بلاده نتيجة ضغوطات معينة، وأن يعجز الفرد عن العمل بالشريعة في بلاد معينة؛ كالبلاد التي تمنع المرأة من الاحتجاب حال الخروج، وتلزم بالسفور؛ بحيث تحاكم وتقاضى إذا احتجبت.
2- البعد عن الدين والتدين وجهل المجتمعات والشعوب بدينهم نتيجة انتشار الأفكار الغربيّة بين المسلمين، مما أدى إلى اختلاط المفاهيم؛ والبعض يريد الخير ويحب التدين، ولكنه لا يستوعب ما طلب منه الدين.
3- معاداة الدين والإسلام والمسلمين واتهام الدين بالتشدد، والمسلمين بالتنطع، وربما ساعد بعض المسلمين على هذه الاتهامات نتيجة تصرفاتهم الخاطئة في التطبيق.
4- الإجبار على عدم تطبيق الشريعة؛ مثل أن تجبر الفتاة من أهلها على السفور، وقد علمت أن بعض الأهالي يجبرون بناتهم على السفور ويتخذون في حقهن بعض الإجراءات الرادعة؛ كالمنع من بعض الحقوق من المصروف والملابس وما أشبه ذلك. وكذلك علمت أن بعض الأزواج يجبر زوجته على السفور، ويعاقبها إذا تحجبت، ويزداد الأمر سوءاً إذا عاونه أهلها على ذلك.
5- الواقع المرير الذي آل إليه حال الإسلام والمسلمين من الضعف والاستضعاف.

**المطلب الثالث: مجالات التدرج:**

سبق أن بيّنا في تعريف التدرج في تطبيق الشريعة وفي شروطه وضوابطه: أن التدرج هذا لا يُلجأ إليه إلا إذا تعذر التطبيق الكلي للشريعة الإسلامية، وهذا شرط وقيد مهم جداً؛ لأنه حال التمكن من تطبيق الشريعة كاملة لا يعذر أحد في عدم التطبيق لما تقرر من وجوب العمل بالأحكام الشرعيّة على الفور؛ غير أنه إذا اضطر المرء إلى التدرج في تطبيق الشريعة؛ فليس يصلح هذا التدرج في كل المجالات الشرعية، وسوف أعرض فيما يأتي للمجالات الشرعية التي لا يصلح فيها التدرج وللمجالات التي يصلح فيها:

**أولاً: ما لا مجال فيه للتدرج[109]:**

هذه المجالات لا يصلح فيها التدرج بحال؛ لوجوب العمل بها في الحال ولعدم صلاحيتها للتدرج، ويمكن ضبط المجالات الشرعيّة التي لا يصلح فيها التدرج، بالضابط الآتي: كل حكم لا يناط بولي الأمر تنفيذه، أو متابعة تنفيذه، مما يتوجّه فيه

الخطاب الشرعي للمكلَّف؛ بحيث لا تبرأ ذمته إلا بالامتثال[110].

**1- مسائل العقيدة والإيمان:**

فلا تصلح مسائل العقيدة ومسائل الإيمان للتدرج فيها؛ لأنها كلٌ لا يتجزّأ؛ فيتعذَّر فيها التدرج مطلقاً، ولأن التدرج فيها يعرض إيمان المرء وإسلامه للخطر، وما من نبي أرسل إلى قومه إلا وبيّن لهم مسائل الإيمان والعقيدة بياناً كاملاً من غير نقصان، مع الصدع والإعلان والمجاهرة بها.

فهذه المسائل لا تقبل التدرج بحال، وهي تختلف عن المسائل المتعلقة بالتشريع، والتي تأخذ طابع التقنين والتنظيم، لأن مسائل العقيدة تأخذ طابع الجزم والحزم، وهي باتة لا مساومة فيها؛ فكيف سيتدرج المرء في وحدانية الله تعالى، أو في الإيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وغير ذلك؟

وقد دلت أدلة كثيرة على عدم جواز التدرج في مسائل العقيدة والإيمان؛ منها ما جاء في بعض الروايات في حديث معاذ: عَنِ ابْنِ عَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيّ ﷺ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ اليَمَنِ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»[111].

وجه الدلالة في الحديث: أنه قال: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»؛ فلم يأمره بالتدرج معهم في توحيد الله تعالى، ولا في معرفته، وقد علق قبول عبادتهم على توحيد الله تعالى، ولو كان التدرج جائزاً في العبادة لمَّا علق عبادتهم على توحيد الله تعالى[112].

**2- الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة:**

الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة؛ هي[113]: كل الأحكام الأساسيّة التي ثبتت بالنصوص القاطعة، مما استقر عليه العمل، وتلقته الأمة بالقبول، حتى أصبحت من المسلمات البدهيات التي لا تحتاج إلى دليل؛ كأركان الإسلام، وأصول العبادات، وكبائر المنهيات والمحرمات.

فكل ما علم من دين الإسلام بالاضطرار، لا يجوز فيه التدرج؛ لأنها ثوابت الشرع التي يقوم عليها؛ إذ كيف سيتدرج المرء مثلاً في وجوب الصلاة، والزكاة، والحج، أو في حرمة الزنا والربا، وغير ذلك؟ وهذا النوع من الوضوح بمكان؛ بحيث لا يحتاج معه للاستدلال، وفي كلام شيخ الإسلام الآتي توضيح لما يمكن أن يستدل به لذلك.

قال شيخ الإسلام: «إن الأحكام الشرعية التي نصبت عليها أدلة قطعية معلومة مثل الكتاب والسنة المتواترة والإجماع الظاهر؛ كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصيام وتحريم الزنا والخمر والربا: إذا بلغت هذه الأدلة للمكلف بلاغا يمكنه من اتباعها فخالفها تفريطا في جنب الله وتعديا لحدود الله: فلا ريب أنه مخطئ آثم وأن هذا الفعل سبب لعقوبة الله في الدنيا والآخرة فإن الله أقام حجته على خلقه بالرسل الذين بعثهم إليهم مبشرين ومنذرين ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165].

قال تعالى عن أهل النار: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ [الملك: 8 -9].

وقال تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ

يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [الزمر: 71]»[114].

**3- المحرمات التي فصلها القرآن والسنة:**

كل المحرمات التي حرمها الله تعالى، وحرمها رسوله ﷺ، مما فصّلته نصوص القرآن والسنة، لا يجوز التدرج فيه، وشأن المحرّم التفصيل، قال الله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾[الأنعام:119]. وقد بيّن النبي ﷺ صراحة عدم جواز التدرج أو التنازل في أمر المحرّمات البينات الواضحات، في قوله ﷺ: «... فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» [115].

فكل ما حرّم الله ورسوله نصّاً، وورد القطع بتحريمه؛ كالزنا، والربا، والخمر، لا يصلح فيه التدرج، ولا يجوز التدرج في تنفيذه، كما نسمع أحياناً من بعضهم بأنهم يتدرجون في المحرمات مع الناس؛ فيقرونهم عليها بداية، ثم يتدرجون معهم في إبطالها، كما كان الحال عليه قبل استقرار الشريعة وتمام النعمة؛ فيبيحون لهم الخمر مثلاً، ثم يبينون لهم أن إثمها أكبر من نفعها، ثم يحرمون عليهم شربها أوقات الصلوات المفروضة، ثم بعد حين يحرمونها عليهم تحريماً قاطعاً وهذا من أبطل الباطل، ومن أشد المخالفات للشريعة ومقاصدها، ويجب الصدع بتحريم هذه المحرمات، وإعلانه صراحة، مع التوعية الكاملة بها؛ لتتهيأ الأجواء لقبولها[116].

غير أنه يمكن التدرج مع مرتكبي المحرمات، في إنزال العقوبة بهم، إذا كانت العقوبة موكولة لولي الأمر، بحسب ما تقتضيه المصلحة في ذلك، ريثما تستقر أمور الدولة؛ فقد يؤجل ولي الأمر تطبيق العقوبة، أو يعاقب على ارتكاب المحرم جزئياً ريثما تستقر أمور دولته.

**ثانياً: ما فيه مجال للتدرج:**

إذا تقرر عدم جواز التدرج فيما سبق من المجالات؛ فإن ثمة مجالات يجوز التدرج في تطبيقها حال تعذّر تطبيقها تطبيقاً كاملاً؛ وينبغي التنبيه إلى أنه قد تبادر إلى ذهن البعض أن المراد بالتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ هو التدرج في: «تطبيق الحدود والعقوبات، وليس الأمر كذلك، وهذا الظن يسيء إلى الشريعة الإسلامية المتكاملة؛ من حيث إنه قصرها على مجموعة من العقوبات والحدود، على تغافل عن سعة هذه الشريعة وشمولها لجوانب الحياة بكل؛ حياة الفرد وحياة المجتمع»[117].

**ويمكن تقسيم الأحكام التي يدخلها مجال التدرج إلى الأقسام الآتية[118]:**

**1- التصرفات الشرعيّة الموكول تطبيقها لولي الأمر:**

**مثل:** العبادات، وإقامة الشعائر الدينية، والحسبة، وإقامة الحدود، والعقوبات والتعزيرات، والولايات، وأحكام الدعاوى والإثبات، والجهاد، ورفع المظالم، والقضاء، والنظام الداخلي، وأنظمة مراقبة الفساد، والنظم الشرعية التي تحكم العلاقة بين الحاكم والمحكوم؛ من حيث: تولية الحاكم، وصلاحياته، والهيئات الرقابية، وما له على الناس، وما للناس عليه، وغيرها.

**2- الأحكام الشرعيّة المتعلقة بالأمور الماليّة:**

أحكام البيوع، والأوقاف، وجباية الزكاة وصرفها، والنظام الاقتصادي، وسائر المعاملات المالية، وغيرها من الأحكام، ما لم تكن من المحرمات، أو من المعلومة من الدين بالضرورة؛ فإن كانت كذلك فلا مجال فيها للتدرج.

**3- الأحكام المتعلقة بالأسرة وبالأحوال الشخصية:**

أحكام النكاح، والطلاق، والخلع، والحضانة، والمواريث، وما يتعلق بالعلاقات بين الأقارب والأرحام، وغيرها من الأحكام، ما لم تكن من المحرمات، أو من المعلومة من الدين بالضرورة؛ فإن كانت كذلك فلا مجال فيها للتدرج.

4- **الأحكام الشرعية المتعلقة بالتعليم:**
المناهج التعليمية، وتربية النشء.
5- **الأحكام الشرعية المتعلقة بالإعلام:**
جميع الأحكام التي تتعلق بالإعلام.
6- **الأحكام الشرعية المتعلقة بالدول:**
العلاقات الدولية، وسياسات الحرب والسلم، وإعلان الجهاد أو السلم، والمعاهدات.

**المطلب الرابع: ضوابط التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

لا بد من وضع الضوابط الخاصّة بالتدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ كي لا يخرج التدرج عن مضمونه وإطاره الذي وضع فيه؛ فقد يستغله البعض لمقصد خبيث، أو يساء استخدامه؛ فينحرف عن غايته، التي هي الوصول إلى التطبيق الكامل لشرع الله تعالى ودينه[119].

وقد بدا لي أن أقسّم ضوابط التدرج في تطبيق الشريعة إلى القسمين الآتيين:

**أولاً: الضوابط الخادمة للتدرج:**

1- **اكتمل التدرج في التشريع باكتمال الدين:**
مما لا ريب فيه أنه بتمام الدين واكتماله، اكتمل التدرج في التشريع؛ لأن التدرج في التشريع حق لله وحده، وكانت المصلحة تقتضي أن يكون هذا التدرج في ابتداء الإسلام، ولئن كان الاحتياج إليه في تلك الحقبة أشد وأكبر، إلا إنه باكتمال الدين وانقطاع الوحي انقضت تلك الحاجة، قال الله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ [المائدة: 4].

2- **لا يلزم من وقوع التدرج في التشريع وقوعه في التطبيق:**
إن وقوع التدرج في التشريع لا يلزم منه وقوع التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ حيث إن التدرج في التشريع وقع لا محالة نظراً لاعتبارات خاصّة بالمجتمع المنزّل عليه التشريع؛ فلما تعود ذلك المجتمع على الشريعة وأحكامها تم الدين واكتمل، ووجب عليه تطبيقه على هذا الوجه من الكمال والتمام -كما سيأتي في الضابط التالي-.

وعليه؛ فإنه لا يصح الاستدلال على جواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، بوقوعه في التشريع، ولا بناء أحدهما على الآخر؛ لما أشرنا إليه سابقاً من وجود الفرق بينهما، لكن إن جاز التدرج في التطبيق؛ فإنما جاز لاعتبارات أخرى؛ أهمها بعد تعذّره على المكلفين: الضرورة والحاجة الماسة إلى ذلك.

3- **لزوم تطبيق الشريعة كاملة دون تدرج حال الإمكان:**
تظافرت النصوص على لزوم تطبيق الشريعة الإسلاميّة في مناحي الحياة كافّة في كل زمان ومكان، حال التمكن من ذلك، واعتبرت الشريعة الإسلاميّة أن ذلك من أوجب الواجبات، وأن فيه تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل قطعاً، وإخراجاً لهم عن داعية هواهم، قال الله تعالى: ﴿ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ ﴾ [المائدة:48].

ولقد جعل القرآن الكريم تطبيق الشريعة الإسلاميّة وتحكيمها من تمام التوحيد الذي لا يتم دين المرء إلا به، ولا تقبل أعماله إلا بتحقيقه، قال الله تعالى: ﴿ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ [يوسف: 40].

واعتبر القرآن الكريم أن تنحية الشريعة الإسلامية عن الحياة، وترك العمل بها وإحلال غيرها مكانها من أعظم الذنوب، المؤدية إلى الكفر والظلم والفسق، قال الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المائدة:44]، ويقول عز وجل: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [المائدة:45].

ويقول تبارك وتعالى: ﴿ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة:47]، وقد كذّب الله تعالى

مدّعي الإيمان في دعواه إذ يتحاكم إلى الطاغوت؛ فقال جل شأنه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴾[النساء:60-61][120].

وأوجب القرآن الكريم المسارعة إلى العمل بالشريعة: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: 133]. وأمر بالمسابقة إلى الخيرات فيها: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [المائدة: 48]. ونفى الإيمان عمن لم يحكِّم شرع الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ ﴾ [النساء: 65].

وبيّن أنه لا خيار للمؤمن أن يتبع غير شرع الله تعالى حال وجود حكم الله تعالى، وحال حكم رسوله ﷺ، واعتبر أن من يفعل ذلك من العصاة الضالين: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب: 36]. وأكد على أنه من العصاة الضالين: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[الأحزاب: 36]. وتوعدهم عليه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63] [121].

وقد ألزم النبي ﷺ أمته بالانتهاء عن المنهيات فوراً، وبالائتمار بالمأمورات حسب الإمكان والاستطاعة؛ فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» [122].

**ثانياً: الضوابط الأصيلة في التدرج:**

هذا القسم من الضوابط يمثل الضوابط الأصيلة للتدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، التي تمنعه من الخلل والزلل، وتجعل منه ضرورة تقدر بقدرها، وحاجة ملحّة لا تتعدى محلها؛ وهذه الضوابط هي:

1- أن التدرج وسيلة للتطبيق التام للشريعة، وليس هو غاية في حد ذاته.
2- أن الأصل هو التطبيق الكامل للشريعة الإسلامية، ولا يُلجأ إلى التدرج في ذلك إلا عند تعذر التطبيق الكامل.
3- أن التدرج في تطبيق الشريعة خلاف الأصل، وينبغي -عند العمل به اضطراراً- بيان مخالفته للأصل؛ من خلال التأكيد على أسس التشريع، وعلى تمام الدين وكمال التشريع.
4- أن التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية يكون من الفرد والدولة والمجتمع والمؤسسة، وسائر أبناء المجتمع.
5- أن الغاية القصوى من التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ هي الوصول للتطبيق الكامل للشريعة؛ وعليه يجب الكف فوراً عنه حال الوصول به إلى غايته.
6- أن التدرج في تطبيق الشريعة يتضمن التؤدة والتأني والتقدم نحو الأمثل والأكمل رفقاً بالفئة المتدرّج بها، ووصولاً إلى الغاية المتوخاة من التدرج.
7- أن الذين يحددون مجال التدرج ويرسمون معالمه وملامحه، ويحددون مراحله، وينتقون الأحكام التي يقدم بعضها على بعض؛ هم أهل العلم، وأصحاب الاختصاص[123].
8- أن تحدد الغاية المراد الوصول إليها قبل البدء بالتدرج؛ لئلا يتعدى مجاله.
9- أن الدعوة إلى التدرج في تطبيق الشريعة اضطراراً، لا تعني ترك الدعوة إلى التطبيق

الفوري والشامل للشريعة في كافة الميادين والمجالات[124].

**المبحث الرابع: العلاقة بين التدرج في تطبيق الشريعة والسياسة الشرعية:**

**المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية وعلاقته بمفهوم التدرج في تطبيق الشريعة:**

**أولاً: تعريف السياسة لغة:**

**السياسة لغة** مأخوذة ساسَ الأَمْرَ سِيَاسَةً؛ أي: قامَ بِهِ. وَيُقَال: فُلانٌ مُجَرَّبٌ، قد ساسَ وسِيسَ عَلَيْهِ؛ أَي: أُدِّبَ، وأُدِّبَ؛ أَي: أُمِر وأُمِّرَ عَليه. والسِّيَاسَةُ: القِيامُ على الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحُه. والسياسةُ: فِعْلُ السَّائِسِ. يُقَالُ: هُوَ يَسُوسُ الدَوابَّ إِذا قَامَ عَلَيْهَا وراضَهَا. والسَّوْسُ: الرِياسَةُ. يُقَالُ: سَاسُوهُمْ سَوْساً. ويقال: سُسْتُ الرَّعِيَّةَ سِياسَة. ويقال: سُوسَ الرجلُ أُمور النَّاسِ وسَوَّسَه القومُ؛ أي: جَعَلوه يَسُوسُهم. وَيُقَالُ: سَوِس فلانٌ أمر بَنِي فُلَانٍ؛ أي: كُلِّف سِياستهم[125].

**ثانياً: تعريف السياسة الشرعية اصطلاحاً:**

عرفها ابْنُ عَقِيلٍ بقوله: «السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلًا يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنْ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَضَعْهُ الرَّسُولُ ﷺ وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ»[126].

وعرفها خلَّاف -من المعاصرين- بقوله: «علم يبحث فيما تدبر به شئون الدولة الإسلامية؛ من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كلِّ تدبيرٍ دليل خاص»[127].

**ثالثاً: علاقة التدرج في تطبيق الشريعة بالسياسة الشرعيّة:**

إن موضوع السياسة الشرعيّة؛ هو: النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة؛ من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم. وغايته؛ هي: الوصول إلى تدبير شئون الدولة الإسلامية بنظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة، وتقبله رعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان[128].

والذي يُطالب بتطبيق هذه النظم والقوانين؛ هو: من يتولى رئاسة الناس وإصلاحهم، وقد تقرر في القاعدة الفقهيّة: أن تصرف الإمام على الرعيّة منوط بالمصلحة. فتصرفات الإمام وكل من ولي من أمر المسلمين شيئاً، يجب أن تبنى على مصلحة العباد؛ مما يحقق لهم النفع العام؛ وفي ذلك ضبط للحدود التي بموجبها يتصرف الإمام على رعيته؛ بحيث لا ينفذ تصرفه عليهم إذا خالف المصلحة العامة[129].

وعليه؛ إذا رأى الإمام وكل من له سلطة كسلطته عامة كانت أو خاصة، أنه لا يمكنه تطبيق الشريعة على الرعية لظرف من الظروف يتعلق به أو برعيته، ورأى أن المصلحة تتحقق في التدرج في تطبيقها فله ذلك؛ لخروج الأمر عن قدرته إلا بالتدرج، ويكون تدرجه في تطبيق الشريعة عليهم أمراً مشروعاً يحقق مصلحة شرعية، وحكمٌ منه بالعدل الذي يستطيعه.

فإذا تمكَّن الإمام من الانتقال من طور التدرج إلى طور التطبيق الكامل، وجب عليه ذلك، ولا يجوز له التأخير ولا التساهل في ذلك، وإلا كان غاشّاً لرعيته؛ كما هو نص المصطفى ﷺ: «مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»[130].

وبذلك يجب على الإمام معرفة أحكام التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ومجالاته، وشروطه، وضوابطه، وأمثلته، وأن يستشير أهل العلم والاختصاص والخبرة في ذلك؛ ليحزم الأمر نظراً لخطورة الموقف، ولزوم السعي إلى التطبيق الكامل للشريعة في كافة مناحي الحياة، وعليه اتخاذ التدابير اللازمة لذلك ما أمكن إلى أن يمكنه تطبيق الشريعة على الرعية تطبيقاً كاملاً؛ فيكون قد قام بواجبه تجاه دينه، وتجاه رعيته؛ لأن الخلافة والإمارة ما جُعلت إلا لإقامة حكم الله تعالى في الأرض.

**المطلب الثاني: آليات السياسة الشرعية لتحقيق التدرج في تطبيق الشريعة:**

**المقصود بهذه الآليات:** الخطوات التي يتّبعها الحاكم المسلم للتدرج مع الرعيّة في تطبيق الشريعة الإسلاميّة.

فإنه من المقرر وجوب التطبيق الكامل للشريعة في كل مناحي الحياة على الحاكم المسلم، ولكن إذا تعذَّر عليه ذلك؛ وجب أن ينشئ آليات تقود الرعيّة لتطبيق الشريعة كاملة رويداً رويداً، وما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب، واتباع هذه الآليات يحقق المصلحة المنوط بالحاكم التصرف على الرعية في ضوئها.

وتقسم هذه الآليّات إلى قسمين، على النحو الآتي[131]:

**أولاً: الآليات المتعلقة بالمجتمع:**

**1- تهيئة المجتمع لتطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

لا شك أن كثيراً من المجتمعات الإسلامية تعاني اليوم من الانحراف والبعد عن تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ نتيجة لغربة التي عاشوا فيها عن الإسلام، وقد أخبر النبي بهذه الغربة، وشبهها بالغربة التي بدأ الإسلام فيها؛ فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ» [132].

وإذا كان المجتمع اليوم يعيش في غربة من الإسلام، ولا يمكن تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة عليه، إلا بطريق التدرج، وجب تهيئتهُ تهيئةً صحيحة لتتمكن الدولة من إيصاله إلى التطبيق الكامل للشريعة الإسلاميّة، وهذا بدوره يحتاج إلى بذل الوسع والجهد، بل واستنفاد كافة الطاقات الممكنة لتوعية المجتمع، وتهيئته التهيئة الصحيحة لتحكيم شرع الله تعالى في كافة مناحي حياته؛ والتهيئة بهذا الاعتبار من لوازم العمل على تطبيق الشريعة الإسلاميّة.

**ولتهيئة المجتمع خطوات وإجراءات؛ منها[133]:**

أ- الوقوف على اهتمامات الناس ومشاكلهم؛ لتتناسب التهيئة مع واقعهم، ولتكون ناجحة في الوصول للتطبيق الكامل للشريعة الإسلاميّة.

ب- إقناع الجماهير وتهيأتهم بشكل كاف؛ ليستقبلوا الأوضاع الجديدة من استكمال التطبيق، وبذلك يضمن الثبات والاستمرار في مشروع التهيئة، وذلك أمر يفرضه الواقع ومصلحة البلاد واستقرارها؛ لتوفير أرض إيمانية تتخذ من الإسلام ديناً، وتوقر الشريعة وتشجع على الالتزام بها.

ج- مخاطبة الرأي العام والاقتراب من عقله، والتخاطب معه بلغته؛ ليفهم حقيقة الإسلام، وليتعاون على تطبيقه دون صراع أو نزاع.

د- مخاطبة الرأي العام العالمي -الذي يناهض تطبيق الشريعة- بقوة، واتخاذ كافة الوسائل المقنعة له، لنصد الهجمة الشرسة على الإسلام؛ مستغلين قضية التقارب بين الدول والشعوب؛ لنشر رسالة الإسلام الغراء.

وقد برزت بعض الجهود التي حاولت تهيئة الأجواء لتطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ من ذلك: **تأسس اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، في الكويت**، التي صدرت بمرسوم من مجلس رئاسة الوزراء، رقم (139)، لسنة: (1991م)، وتعتبر هذه اللجنة لجنة فريدة في العالم الإسلامي، وقد أنجزت اللجنة بعض المنجزات الجيدة، وأصدرت بعض الإصدارات العلميّة؛ منها: سلسلة تهيئة الأجواء لتطبيق الشريعة الإسلاميّة، وقد أصدرت من هذه السلسلة خمسة عشر إصداراً، وعقدت اللجنة تسعة مؤتمرات وندوتين، وللجنة موقع إلكتروني[134].

غير أنه مما يؤخذ على إنجازات اللجنة: أنها لم تكن بالقدر المطلوب الذي يتناسب مع قدراتها، ومع وقت تأسيسها؛ فقد أسست منذ اثنتي وعشرين سنة، فأخذت وقتاً طويلاً منذ إنشائها، ولكن الثمار المرجوّة لمن تكن بحجم هذا التاريخ الطويل منذ التأسيس، ثم لم تنطلق رسالتها

إلى المجتمع؛ وهو الفئة المستهدفة، ولم توجّه إليه بالشكل المطلوب، وأخذت طابعاً مؤسسياً بعيداً عن واقع التطبيق نوعاً ما، -رغم ما يُحمد لها تلك الجهود المبذولة-، خصوصاً وأن المجتمع الكويتي مجتمع مسلم، يعتقد بمعتقد أهل السنة والجماعة، وليس بعيداً عن الشريعة الإسلامية بعداً كبيراً، مما يجعل العمل فيه لاستكمال تطبيق الشريعة، عملاً أسهل من غيره من المجتمعات، والله أعلم.

**2- إزالة الشبهات والمعوقات التي تحول دون تطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

إن بعد بعض المجتمعات الإسلامية عن الإسلام، وفَّر أرضية خصبة لنشر شبهات مضلله ومغرضة من قبل أعداء الإسلام، ومن قبل أعداء تطبيق الشريعة الإسلامية، مما كان له الأثر الكبير في وجود عدد من المعوقات التي تحول دون تطبيق الشريعة الإسلامية في المجتمع بشكل صحيح، ومن البدهي قوله: إن أولى خطوات التغيير في مثل هذا الواقع المؤلم، أن تزال تلك الشبهات، وتزحزح تلك المعوقات، وهنا يأتي دور ولي الأمر في سَوْسِهِ لرعيته.

**ومن أبرز الشبهات والمعوقات التي اعترضت طريق الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، ما يأتي[135]:**

أ- انتشار العَلمانية، التي دعت إلى فصل الدين عن الحياة، وتغلغلها في المجتمعات المسلمة، حتى نشأ جيل من أبناء المسلمين بات مقتنعاً بفصل الدين عن كافة مناحي الحياة، الأمر الذي يصعب معه العلاج، ويتأكد معه تكثيف الجهود لحرب العَلمانية.

ب- هيمنة الفكر الغربي على ممارسات الناس وسلوكهم، والانبهار بالثقافة الغربية، حتى نتج جيل يقلد الغرب في كل شيء، ويزداد الأمر خطورة إذا كان هذا التقليد في الأنظمة والقوانين، خصوصاً تلك الأنظمة التي تعارض تعاليم الكتاب والسنة، وتزامن هذا مع رمي الإسلام بالجمود والرجعية والتشدد والإرهاب، والتخلف الحضاري.

ج- ضغوط الأعداء المتنوعة على بلاد الإسلام، والمسلمين، في كافة المناحي: الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، والإعلامية، والحصارات الاقتصادية والسياسية، مما أورث معه الخوف من تطبيق الشريعة والعمل بها.

د- سيطرة بعض أصحاب النفوذ والمصالح، وأصحاب التوجهات المشبوهة الذين استخدموا نفوذهم في إضعاف العمل بالشريعة، ولربما استخدموا لهذا الغرض دعوات ظاهرها الحُسن، وباطنها الهدم.

هـ- دعوى أن تطبيق الشريعة الإسلامية، يثير الفتن والطائفية والأحقاد، لدى الأقليات غير المسلمة، ويهدد وحدة الأمة وألفتها، وأن الأمة لا تجتمع إلا على الأحكام والقوانين الوضعية البعيدة عن الدين.

و- الحملات الإعلامية المسمومة التي تشن من الداخل والخارج التي تحارب فكرة تطبيق الشريعة، بكافة الوسائل المختلفة، وتروج لذلك بكل أنواع الترويج مستهدفة كافة شرائح المجتمع.

ز- دعوى أن كل تجارب تطبيق الشريعة الإسلامية، تجارب فاشلة؛ ويعود ذلك لعدة أسباب؛ منها: اضطراب بعض دعاة تطبيق الشريعة إما ي الفتوى، وإما في عرض الأحكام الشرعية، وإما في السلوك، وإما في الأسلوب، الأمر الذي يتج عنه عدم قبول دعواتهم، والحكم عليها بالفشل.

هذه أبرز الشبهات والمعوقات التي تحول دون قبول فكرة تطبيق الشريعة، وعلاج هذه الشبهات أمر يطول عرضه، ويحتاج إلى إعداد كبير، وتهيئة مستمرة، وعمل دؤوب للقضاء عليها، ومن وسائل إزالة هذه الشبهات ما يأتي[136]:

أ- تعبئة المسلمين تعبئة إيمانية، وتقوية صلاتهم بخالقهم، فتقوية الإيمان تنزل اليقين في القلب، وتنمي القناعة بالقدرة على تطبيق الشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان؛ فتزول الشبهات والمعوقات.

ب- تثبيت الإيمان في القلوب، والتربية على العبادات بكافة أنواعها، والاهتمام بتزكية

الأنفس؛ لئلا تعاف الأنفس التشريعات الإسلاميّة وتستمر في استنكارها.

ج- السعي في التحرر من التبعية للغرب أو الشرق، في كافة المجالات والمستويات، الحكومية، والفكرية، والشعبية، والاقتصادية، والعسكرية، وذلك باستغلال الكفاءات البشرية والموارد الذاتية، بصدق وإخلاص وتدرج.

د- الحكمة في سلوك طريق التدرج المنضبط المتوازن، واستعمال وسائل التأثير الفعّالة.

هـ- فتح المجال لأصحاب التوجهات الصحيحة الخيرة؛ ليقوموا هم بتصحيح المسار، من أصحاب الكفاءات والتخصصات، وعلى رأسهم العلماء الربانيين؛ ليبينوا محاسن الشريعة، وليكشفوا الشبهات، وليسدوا أبواب الشر والفساد قد استطاعتهم، مستخدمين في ذلك جميع وسائل الإعلام والاتصال بالجماهير، مع الاستعانة بما يحتاجون إليه من أصحاب التخصصات الأخرى.

و- التوكل على الله تعالى، والتصديق بوعده لعبادة المؤمنين بالتمكين والنصرة، ما دام أنهم نصروا الله تعالى، وأن المستقبل للإسلام شاء من شاء وأبى من أبي.

**3- تهيئة الأسرة لتطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

الأسرة هي المنطلق والبيئة الأولى للإصلاح والتغيير، ومنها تبدأ بوادر تعديل السلوك والممارسة، وأهم قضيّة يجب أن تُعنى بها الأسرة قضية تطبيق الشريعة في كل جوانب حياتها، وتربية النشء على أحكامها، والبداءة تكون ها هنا بأن يصلح الفرد نفسه، ثم زوجه، ثم أبناءه فرداً فرداً، فإذا صلحت الأسرة، صلح المجتمع كله، وعلى الدولة أن تتخذ كل التدابير للعناية بالأسرة، من سن القوانين والأنظمة التي تعنى بالأسرة، ونشر الأسس الشرعيّة لاختيار الزوج والزوجة، وسن البرامج التوعوية والإعلاميّة الخاصّة بالأسرة، والعناية بالمدارس لبث الوعي بالإسلام بين الطلاب، ودعم كل ذلك دعماً مادياً ومعنوياً؛ لأن نظام المجتمع السياسي التربوي، يتكون من الفرد ثم الأسرة؛ والدولة القويّة هي الدولة التي تُبنَى فيها الأسرة بناية صحيحة.

**4- تهيئة التعليم لتطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

تهيئة التعليم وإعداده إعداداً جيداً له الحظ الأوفر في إعداد المجتمعات إعداداً على وفق أحكام الإسلام؛ ذلكم لأن التعليم على أحكام الإسلام منذ الصغر يجعلها ترسخ في النفس رسوخاً لا تتزحزح بعده، فإذا تسلسل التعليم الصحيح مع المرء إلى أعلى المراحل، اكتمل عنده البناء التعليمي؛ فيرسخ على المبادئ والأسس التي تعلمها.

ولا شك أن تهيئة التعليم تحتاج إلى إعداد وجهد كبيرين، خصوصاً في هذا العصر الذي فسد فيه التعليم في أغلب بلاد الإسلام ودخلته الأفكار الغريبة عن الإسلام وأهله، وهنا يكبر دول الدولة ويعظم شأنه، في اتخاذ الوسائل والأساليب العلمية المدروسة الموصلة إلى الرقي الحقيقي في التعليم، في كافة مراحله المدرسية والجامعية والتعليم الخاص وغير الأكاديمي، ووضع نظام إسلامي لسياسة التعليم، وينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أن كثيراً من المؤسسات التعليمية، بعد إلقاء المواد التعليمية بصورة رتيبة، ليس لها دور في إعداد المتعلمين، وتربيتهم تربية صحيحة فاعلة على ما تعلموه، وأول أسس هذه التربية هو: العمل بالعلم، وتقديم النفع للأمة من خلاله لأبناء المجتمع.

**5- تهيئة الإعلام لتطبيق الشريعة الإسلاميّة:**

يعد الإعلام اليوم السلاح الأقوى في التواصل مع أبناء المجتمع، وهو أبرز وسيلة لإيصال الرسائل الإصلاحية وفق تعاليم الإسلام، ولا أدل على ذلك من دخول فئام من غير المسلمين في الإسلام، من خلال الإعلام من تلقاء أنفسهم دون أن يتابعهم أحد.

وفي كل يوم نرى تتطوراً رهيباً في وسائل الاتصال الإعلامي بين البشر، حتى انحسرت الهوة بينهم في كل شيء؛ في الثقافة، والفكر، والتصور، والعادات والتقاليد، واللهجات، واللغات، وغيرها، وأولى ما يجب أن تنحسر الهوة فيه؛ هو: وضوح

رسالة الإسلام، وتعريف الناس بأحكامه، واتخاذ كافة الوسائل الممكنة في ذلك.

ولا يخفى أن وظيفة الإعلام ليست قاصرة على مجرد النقل، وإنما التحليل والنقد والتعليق، وفق ظروف المرحلة التي تعيشها البلاد الإسلامية، ووفق ما ترتضيه قواعد الإسلام ومبادؤه، وهكذا يرتقي دور الإعلام بتطور العصر، حتى أصبح كأنه سلطة مستقلة بذاتها في الدولة؛ لأنه يخاطب الجماهير، ويمثل الدولة والشعب في الداخل والخارج، ويقوم بترشيد الأمة ويربط حاضرها بماضيها، وينبغي للإعلام أن يدفع الشبه عن الإسلام، ولا يكون بوقاً يردد الأفكار الغربية، وأن يقضي على منابع الإعلام الفاسد[137].

وهكذا فإن على الدولة العناية بالإعلام وترشيده وفق الشريعة الإسلامية، وإذا اقتضى الأمر التدرج في عرض الإسلام من خلاله؛ فإنه لا بأس به، إلى أن تصل الدولة إلى إيجاد نظام إعلامي متكامل يوافق الشريعة الإسلامية، يحمل هم الإسلام والدعوة إليه ومخاطبة الناس به وبقوانينه المحكمة المقنعة؛ ليتهيأ المجتمع لتطبيق الإسلام كما ينبغي.

**ثانياً: الآليات المتعلقة بالسلطة التنظيمية:**

**1- تعديل الدستور:**

جرت عادة الدول على وضع قانون أساسي ينبئ عن منهجها في الحكم، ويسمّى هذا القانون الأساسي بالدستور، ويحتوي الدستور على المبادئ الرئيسة التي تنظم عمل السلطات، وتبين صلاحياتها، وعلاقاتها المتبادلة، وتحديد واجبات وحقوق الحاكم والمحكوم.

وينبغي على الدولة الإسلامية الراغبة في تطبيق الإسلام تعديل دستورها بما يتناسب مع نصوص الكتاب والسنة، معلنة أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع، وأنه لا يجوز التحاكم إلا إليها، والتأكيد على سيادة الشريعة ومنع كل قانون يخالفها، وتأسيس المحاكم القضائية على وفقها، وتأسيس لجان متابعة لمعرفة مدى توافق كل الأنظمة في الوزارات والمؤسسات مع أحكام الشريعة الإسلامية[138].

والعمل على ما سبق يحقق للدولة الإسلامية سيادتها وصبغتها الإسلامية، ويسوغ لها التدرج في التطبيق بما يحقق رسالتها السامية، ويمنع إصدار أية قوانين تخالف الشرع، وذلك بدوره يفتح الباب أمام المجالس التنظيمية والنيابية إصدار القوانين والأنظمة التي توافق إحكام الشرع[139].

**2- إنشاء جهة رسمية صلاحياتها واسعة تنظم إدارة التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية:**

إنشاء مثل هذه اللجنة يكفل للدولة الالتزام بضوابط التدرج السابقة، ويعينها على مواصلة طريق تطبيق الشريعة دون فتور أو توقف.

ولا بد من تحديد مهام هذه اللجنة، وتحقيق استقلاليتها، وإلزامية قراراتها، بعد اختيار أهل الاختصاص لها، وأن تكون مرتبطة بالتنظيم الإداري ارتباطاً مباشراً برئيس الدولة؛ لتقوى على مراجعة وتعديل جميع الأنظمة والقوانين بما يتوافق مع أحكام الشريعة، ولا بد لها من وضع خطة ملزمة للعمل على التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وبعد الانتهاء من التدرج يلزمها متابعة واستكمال تطبيق الشريعة الإسلامية[140].

**3- تقنين أحكام الشريعة الإسلامية:**

الأصل في الأحكام الشرعية عدم التقنين؛ لأنها تنبع من الكتاب والسنة مباشرة، والتقنين يضيع كثيراً منها، خصوصاً العبادات التي تنظم علاقة الفرد مع ربه جل وعلا، غير إن التقنين أصبح اليوم وسيلة دولية عامة تلجأ إليه كل دولة في كافة دستورها، ولا يخفى أن الدولة التي تريد الانتقال من القوانين الوضعية إلى قانون الإسلام، أنها لا تستطيع ذلك مباشرة، إلا من خلال فكرة التقنين، ومن هنا تأتي فكرة صياغة الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات بين الناس، وبالأحوال الشخصية، وبالحدود والتعزيرات والجنايات، وبالقضاء وأحكامه، في صورة قوانين تمثل قواعد عامّة ملزمة تنظم سلوك الأشخاص في المجتمع؛ فإذا كانت

المصلحة متحققة في ذلك؛ فإن على ولي الأمر مراعاة هذه المصلحة في رعيته[141].

ونظراً لضعف فهم الشريعة عند العامة لابتعادهم عنها؛ فإن تقنين الأحكام الشرعية ييسر على الناس فهمها ومن ثم العمل بها، ويحقق الانضباط في تطبيق الشريعة، بعيداً عن التشهي والهوى؛ لأنها أخذت صورة القانون[142].

وفي حال عودة الناس إلى فهم الشريعة الإسلاميّة؛ ينبغي العودة بالأحكام الشرعيّة إلى ما كانت عليه في عصر السلف، من ترك التقنين، والعمل بالكتاب والسنة مباشرة، حتى لا تضيع كثير من الأحكام، كما هو الحال في وجود التقنين.

**المطلب الثالث: دعوى التدرج في تطبيق الشريعة في العصر الحاضر ما لها وما عليها من وجهة نظر السياسة الشرعية:**

سبق أن عرضنا آراء العلماء المعاصرين في التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وبينا أنهم كانوا على ثلاثة أطراف؛ طرفان ووسط، ورجحنا القول الوسط في ذلك، وأجبنا عن شبهات القولين الذين حادا عن الوسط في ذلك فيما مضى؛ غير أنه انتاب الدعوة إلى التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة بعض السلبيات، ووقع المطالبون بالتدرج في التطبيق في هنات كثيرة ينبغي اجتنابها والفرار منها، وإلا عاد ذلك على دعواهم للتدرج بالنقض؛ فمنها:

**أولاً:** أن دعوى التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، والدندنة حولها دوماً، ممن يتكلم عن الحل الإسلامي لمناحي الحياة، تتضمن رمياً للإسلام بأنه غير صالح لكل زمان ومكان؛ حيث يُشعر كلامهم بأن ديار الإسلام قد خربت، وأنه لا خير في المسلمين، وأن المجتمعات لم تعد إسلاميّة، أو أنها أصبحت مجتمعات جاهلية، ولا يخفى ما في هذا الكلام من عوار ظاهر؛ فصلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، تجعل من تطبيق الشريعة الإسلاميّة دون تدرج في كل زمان ومكان أمراً ممكناً مفروغاً منه بقليل من الجهود؛ فلا تزال كثير من مجتمعاتنا مجتمعات محافظة على تعاليم الإسلام، ولا تزال الدعوة إلى الكتاب والسنة ظاهرة خفاقة فوق المعمورة بحمد الله تعالى ومنته.

**ثانياً:** الفهم الخاطئ للتدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة؛ حيث وقع في هذا الفهم الخاطئ بعض الداعين إليه؛ فعمدوا إلى تمييع أحكام الشرع بدعوتهم تلك.

**ثالثاً:** عدم التفريق بين التدرج في تطبيق الشريعة، وبين التدرج في التشريع.

**رابعاً:** عدم الأخذ بضوابط ومجالات التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية؛ فالبعض عمل بالتدرج في كل الأحكام حتى الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وبعضهم حينما قال بالتدرج في التطبيق، أباح للفئة المتدرّج معها الفعل، وسوغه لهم دون أن يبين لهم أن هذه مرحلة ينتقلون منها لما هو أعلى منها، وبعضهم فعلاً حلل للناس المحرّم بدعوى التدرج؛ فقال بجواز سفور المرأة المسلمة خصوصاً في دول الغرب، دون أن يبين أن هذا الفعل من التدرج الذي يجب بعده الانتقال إلى حكم الله تعالى.

**خامساً:** استعجال النتائج وعدم الانطلاق من منطلقات صحيحة في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وما يتبع ذلك من خطأ في العرض، مما يجعل فئة من الناس تحكم بوقوع هذه الفئة من دعاة تطبيق الشريعة بالاضطراب وعدم الوضوح، ثم يعممون ذلك على كل دعاة تطبيق الشريعة، ثم يعممون ذلك على الإسلام كله.

**سادساً:** الانسياق مع التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، والانطلاق منه في كل الأمور، حتى جعله البعض أصلاً في كل شيء عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلاميّة، ومن ثم العلوق في فكرة التدرج وعدم الخروج منها زمناً طويلاً جداً، والاسترسال معها والتكاسل عن استكمال تطبيق بقية الأحكام الشرعيّة، مما يشعر المرء معه بأن المجتمعات قد تجردت من كل معاني الدين والأخلاق، والواقع في الحقيقة يشهد بخلاف ذلك؛ فلا زالت المجتمعات الإسلاميّة فيها قدر كبير من الخير والحق والعدل، ولا تزال كثير من المجتمعات تنطلق في عاداتها وتقاليدها وأحكامها من الإسلام، ولا تزال الثقة كبيرة

عند فئام عريض من الناس بأهل العلم وطلبته، مما يشعر المرء معه بأن الخير موجود، والإصلاح ممكن جداً، وأنه بقليل من الجهود ينساق الناس مع الشريعة وأحكامها.

ومن الجدير ذكره أن بعض المغرقين في فكرة التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، قد انتقلوا من ضرورة الترقي للعمل بالشريعة إلى تمييع أحكام الدين بدعوى التدرج، ونجم عن ذلك اتهام العلماء الربانيين، والمتمسكين بالسنة بالجمود والتشدد، وعدم معرفتهم بالواقع؛ نعوذ بالله من الخذلان.

**الخاتمة:**

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعل عملي هذا صالحاً خالصاً لوجهه الكريم، وأن يحسن خاتمتي، إنه سميع مجيب.

وفي خَتْمِ هذه الدراسة توصلتُ إلى أهم النتائج الآتية:

1- أن تطبيق الشريعة الإسلاميّة واجب على الفور في كل مناحي الحياة.
2- أن القول بجواز التدرج في تطبيق الشريعة الإسلاميّة، خرج مخرج الضرورة، أو مخرج الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، ولا يعمل به إلا عند التعذر.
3- أنه يجب الكف فوراً عن التدرج في تطبيق الأحكام الشرعيّة، حال تحقق الثمرة المرجوة منه؛ وهي: التطبيق الكامل للشريعة؛ لأنه وسيلة اضطراريّة، وليس غاية بحد ذاته.
4- أنه لا يصح الاستدلال بوقوع التدرج في التشريع، على جوازه في التطبيق؛ لوجود الفروقات الكثيرة بينهما.
5- أنه يجب العمل بضوابط التدرج وشروطه، والعمل بعد في مجالاته التي يجوز فيها التدرج، وبدون ذلك يحرم العمل بالتدرج.
6- أن القول بجواز التدرج مرحلياً، ليس معناه الرضى بإيقاع الحكم على وجه ناقص، بل يجب اعتبار ذلك النقصان من المنكرات، والدندنة دوماً حول وجوب استكمال الحكم على وجه التمام.
7- أن بعض دعاة التدرج في تطبيق الشريعة، علق بالفكرة ولم يستطع الخروج منها؛ فأداه ذلك إلى تمييع أحكام الدين، والتكاسل في استكمال تطبيق بقية أحكام الشريعة.
8- أن دعوى التدرج في تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة، والدندنة حولها دوماً، ممن يتكلم عن الحل الإسلامي لمناحي الحياة، تتضمن رمياً للإسلام بأنه غير صالح لكل زمان ومكان؛ حيث يُشعر كلامهم بأن ديار الإسلام قد خربت، وأنه لا خير في المسلمين، وأن المجتمعات لم تعد إسلاميّة، أو أنها أصبحت مجتمعات جاهلية.

**الهوامش:**

(1) وهذه الفكرة ينبغي أن تناقش مناقشة شديدة، وليس هذا البحث مكان مناقشتها.

(2) انظر: ص 47.

(3) انظر: الفراهيدي، **العين**، ج 6 ص 78، ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ج 1 ص 446، الجوهري، **الصحاح**، ج 1 ص 313، ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج 2 ص 275 وما بعدها، ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2 ص 266، الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج 1 ص 188، الزبيدي، **تاج العروس**، ج 5 ص 553-554 وما بعدها، الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج 10 ص 338 وما بعدها، إبراهيم مصطفى، وآخرون، **المعجم الوسيط**، ج 1 ص 277، مادة: (درج)، ابن سيده، **المخصص**، ج 1 ص 511، و ج 4 ص 370، **والمحكم والمحيط الأعظم**، له، ج 7 ص 318 وما بعدها.

(4) العطار، **حاشية العطار**، ج 2 ص 497.

(5) الزحيلي، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 28.

(6) الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 37.

(7) الزحيلي، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 29.

(8) الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلاقته بالسياسة الشرعية**، ص 22.

(9) المطلق، **الدرج في دعوة النبي**، ص 17.

(10) المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(11) المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: التاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(12) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلاقته بالسياسة الشرعية**، ص 21 (بتصرف).

(13) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلاقته بالسياسة الشرعية**، ص 25، الميداني، **الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع، والتدرج في التطبيق**، ص 57.

(14) انظر: الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 38 وما بعدها، الزحيلي، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 29.

(15) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 5 ص 127.

(16) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 6 ص 109.

(17) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: فضائل القرآن، باب: تأليف القرآن، حديث رقم: (4993).

(18) انظر: السويلم، **فقه التدرّج في الاقتصاد الإسلامي**، ص 11.

(19) انظر هذه الآراء في المراجع الآتية، -وقد صغتها بصياغتي وزدت في الأدلة والاستدلال عليها بما أراه مناسباً، ورجعت لكتب التفاسير وشروح الحديث في وجه الدلالة من النصوص، وخرجت الأحاديث والآثار من مصادرها، وذكرت حكم العلماء عليها ما أمكن-: الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 38 وما بعدها، الزحيلي، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 29، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلاقته بالسياسة الشرعية**، ص 22، و 43 وما بعدها، المطلق، **التدرج في دعوة النبي**، ص 17، المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(20) انظر: انظر: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص 149، محمد قطب، **حول تطبيق الشريعة**، ص 39 و 112، البوطي، **لله الحكم والأمر**، ص 83، **ومجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث**، له، ص 27 وما بعدها، الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 38 وما بعدها، **بحوث مؤتمر الفقه**، الرياض، سنة: (1396هـ)، ص 378.

(21) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html]، سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2 ص 841.

(22) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(23) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 1 ص 566.

(24) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(25) انظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج 7 ص 517.

(26) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(27) قطب، **في ظلال القرآن**، ج 2 ص 902. (بتصرف).

(28) انظر: أبو حيان، **البحر المحيط**، ج 1 ص 471.

(29) انظر: الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 56.

(30) قال الألباني: «أخرجه ابن إسحاق في، **المغازي**، (1 / 284 - 285 سيرة ابن هشام)». وضعفه الألباني وقال: «وهذا إسناد ضعيف معضل». انظر: الألباني، **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، ج 2 ص 310-311، حديث رقم: (909).

(31) قال الألباني: «رواه أبو جعفر البختري في، **حديث أبي الفضل أحمد بن ملاعب**، (47 / 1 - 2)، وابن عساكر، (11 / 363 / 1، 19 / 44 / 201)». وحسنه الألباني وقال: قلت: «وهذا إسناد حسن رجاله كلهم رجال مسلم وفي يونس به بكير وطلحة ابن يحيى كلام لا يضر». انظر: الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، ج 1 ص 194-195، حديث رقم: (92).

(32) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(33) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقْتِدَاء بِسُنَنِ رَسُول اللَّه ﷺ حديث رقم: (7284)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب: الإِيمَان، بابَ: الْأَمْرِ بِقِتَال النَّاس حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ الله، حديث رقم: (32/ 20)،

(34) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(35) انظر: المودودي، **القانون الإسلامي وطرق تنفيذه**، ص 49 وما بعدها، القرضاوي، **عوامل السعة والمرونة**، ص ، البورنو، **قدوة الحكام المصلحين**، ص 200، الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 38 وما بعدها.

(36) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(37) انظر: المودودي، **القانون الإسلامي وطرق تنفيذه**، ص 49 وما بعدها.

(38) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(39) سبق تخريجه.

(40) أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، ص920، حديث رقم (13083) ، وحسنه الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، ج1ص447، حديث رقم (2246).

(41) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: فضل العلم، باب: مَا كَانَ النَّبِيّ ﷺ يَتَخَوَّلُهُمْ بِالْمَوْعِظَةِ وَالعِلْمِ كَيْ لاَ يَنْفِرُوا، حديث رقم: (69).

(42) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(43) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(44) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 42 وما بعدها، و 68 وما بعدها. والمطلق، **التدرج في دعوة النبي**، ص 142-152. فقد ساق أقوالاً للشيخين تتضمن فتاوى لأسئلة سألهم إياها المؤلف في مقابلات شخصية معهما، أكدا فيها على ضرورة التطبيق الكامل للشريعة، ما أمكن ذلك، وإلا لجأ إلى التدرج اضطراراً مع بيان كمال الشريعة ووجوب تطبيقها في الحال.

(45) انظر: الميداني، **الشريعة الإسلامية بين التدرج في التشريع والتدرج في التطبيق**، ص 143، والزحيلي، **التدرج في التشريع وتطبيق الشريعة** الإسلامية، ص 71 وما بعدها، والبعلي، **تهيئة الأجوء لتطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 23 وما بعدها، والبيانوني، **معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 36 وما بعدها. واعتبر عدم التدرج في تطبيق الشريعة، أحد المعوقات أمام تطبيقها. والشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 38 وما بعدها. والمطلق، **التدرج في دعوة النبي**، ص 142-152. والسويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 11 وما بعدها. والفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 42 وما بعدها، و 68 وما بعدها.

(46) انظر: القرطبي، **البيان والتحصيل**، ج 1 ص 291.

(47) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20 ص 59- 61.

(48) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 17-18 و 53، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 45.

(49) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 51، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 44.

(50) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 52، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 46.

(51) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20 ص 56.

(52) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 20 ص 56-57.

(53) انظر: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 47.

(54) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الزكاة، باب: لاَ تُؤْخَذُ كَرَائِمُ أَمْوَالِ النَّاسِ فِي الصَّدَقَةِ، حديث رقم: (1458)، مسلم، **صحيح مسلَم**، كتاب: الإيمان، باب: الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم: (31/ 19).

(55) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(56) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الإيمان، باب: الدين يسر، حديث رقم: (39).

(57) أخرجه: أحمد، **المسند**، مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، ص920، حديث رقم (13083) ، وحسنه الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، ج1ص447، حديث رقم (2246) .

والحديث مروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن هذا الدين متين؛ فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربك؛ فإن المنبتَّ لا سفراً قطع ولا ظهراً أبقى، فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت أبداً واحذر حذراً يخشى أن يموت غداً**». أخرجه: البيهقي، **السنن الكبرى**، كتاب: باب: القصد في العبادة والجهد في المداومة، ج3ص19، حديث رقم (4521). وفي **شعب الإيمان**، باب: القصد في العبادة، ج3ص402، حديث رقم (3886). وأخرجه -أيضاً- عن جابر في: **السنن الكبرى**، برقم (4520) ، وعن عائشة في **شعب الإيمان**، برقم (3885) دون قوله: « **فاعمل عمل امرئ يظن أن لن يموت** ...».

(58) انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 4 ص 79.

(59) انظر: ابن عبد البر، **الاستذكار**، ج2 ص 88، البغوي، **شرح السنة**، ج 4 ص 50-51، المناوي، **فيض القدير**، ج2 ص 544.

(60) انظر: المناوي، **فيض القدير**، ج2 ص 544 ، ابن القيم ، **بدائع الفوائد** ، ج3 ص732 – 733 .

(61) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب: الآداب، باب: الرِّفْقِ فِي الأَمْرِ كُلِّه، حديث رقم: (6025)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب: الطهارة، باب: وُجُوبِ غُسْلِ الْبَوْلِ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّجَاسَاتِ إِذَا حَصَلَتْ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنَّ الأَرْضَ تَطْهُرُ بِالْمَاءِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى حَفْرِهَا، حديث رقم: (100/ 285)، واللفظ له. وانظر رقم: (98/ 284).

(62) السويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 17.

(63) انظر: العلي، حامد بن عبد الله، **فتوى في: حكم التدرج في تطبيق الشريعة وقواعدها من الفقة، وجهل محرمها؟**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: التاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html]، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 50.

(64) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقْتِدَاء بِسُنَنِ رَسُول اللَّه ﷺ، حديث رقم: (7288)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: (1337/ 412).

(65) ابن رجب، **جامع العلوم والحكم**، ج 1 ص 256. وانظر: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 49. الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 55.

(66) النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج 9 ص 102.

(67) أخرجه: الترمذي، **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، كتاب: أبواب الحدود، باب: مَا جَاءَ أَنْ لاَ تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ، حديث رقم: (1450)، والدارمي، **مسند الدارمي (سنن الدارمي)**، كتاب: ومن كتاب السير، باب: فِي أَنْ لَا تُقْطَعَ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ، حديث رقم: (2524). وصححه الألباني، **تحقيقه وتخريجه لأحاديث مشكاة المصابيح**، ج 2 ص 1068، حديث رقم: (3601).

(68) انظر: السويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 17، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 50.

(69) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الحج، باب: فَضْلِ مَكَّةَ وَبُنْيَانِهَا، حديث رقم: (1586).

(70) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: الحج، باب: نَقْضِ الْكَعْبَةِ وَبِنَائِهَا، حديث رقم: (398/ 1333).

(71) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: الحج، باب: فَضْلِ مَكَّةَ وَبُنْيَانِهَا، حديث رقم: (1548)، وفي كتاب: التمني، باب: ما يجوز من اللهو، حديث رقم: (7243)، ومسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: الحج، باب: جَدْرِ الْكَعْبَةِ وَبَابِهَا، حديث رقم: (405/ 1333).

(72) انظر: الزحيلي، **التدرّج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 78، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 49-50.

(73) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب : الإيمان، باب : باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم ( 49/78 ) .

(74) انظر : الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 58.

(75) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، حديث رقم: (4235).

(76) انظر : الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 59.

(77) انظر مقولة عمر بن عبد العزيز في: ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 45 ص 181، الذهبي، **تاريخ الإسلام ووَفيات المشاهير وَالأعلام**، ج 3 ص 115، **وسير أعلام النبلاء**، له، ج 5 ص 129.

(78) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188.

(79) انظر مقولة عمر بن عبد العزيز في: أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج 5 ص 290.

(80) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188، جبريل، **الآثار الواردة عن عمر بن عبد العزيز في العقيدة**، ج 1 ص 176، (بتصرف).

(81) انظر مقولة عمر بن عبد العزيز في: الخلال، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، باب: ما يؤمر به من الرفق في الإنكار، ص 26، ابن مفلح، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، فَصْل: مَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَّصِفَ بِهِ الآمِر بِالْمَعْرُوف وَالنَّاهِي عَنْ الْمُنْكَر، ج 1 ص 192.

(82) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188.

(83) أخرجه: أحمد، **الزهد**، ص 238، الأثر رقم: (1700). وانظر: الهيتمي، **كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع**، ج 1 ص 185، ابن عبد البر، **أدب المجالسة وحمد اللسان وفضل البيان وذم العي وتعليم الإعراب**، ص 109، رقم: (246)، ابن مفلح، **الآداب الشرعية**، ج 2 ص 100.

(84) انظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج 2 ص 148، الأثر رقم: (1700). وابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 1 ص 39، و ج 5 ص 185.

(85) السويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 14. وانظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(86) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188.

(87) انظر: الصلّابي، **عمر بن عبد العزيز معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة**، ص 229.

(88) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188، وعنه: الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 50.

(89) انظر مقولة عمر بن عبد العزيز في: أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج 5 ص 282، ابن الجوزي، **صفة الصفوة**، ج 1 ص 372، السيوطي، **تاريخ الخفاء**، ص 180.

(90) انظر: الجليل، **التدرج في الإصلاح والتغيير**، مقال في مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي، العدد 148 ص 66.

(91) انظر: البورنو، **قدوة الحكام والمصلحين**، ص 188.

(92) انظر: العلي، حامد بن عبد الله، **فتوى في: حكم التدرج في تطبيق الشريعة وقواعدها من الفقة، وجهل محرمها؟**، منشورة في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: التاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html]، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 53 وما بعدها، السويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 19 وما بعدها. (بتصرف).

(93) انظر : ابن نجيم ،**الأشباه والنظائر**، ص96، السيوطي ،**الأشباه والنظائر** ، ص160.

(94) انظر : البورنو ، **الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية** ، ص218.

(95) انظر: البورنو، **الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية**، ص 235.

(96) انظر: البورنو، **الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية**، ص 242.

(97) انظر: البورنو، **الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية**، ص 310.

(98) السويلم، **فقه التدرج في تطبيق الاقتصاد الإسلامي**، ص 21.

(99) انظر: الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 64، القرضاوي، **عوامل السعة والمرونة**، ص 74.

(100) انظر: نبيل، **التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية في البلاد التي تسعى لتطبيق الشريعة الإسلامية/** مقال في موقع: طريق الإسلام، [http://ar.islamway.net/articles]، الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 85، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 58.

(101) انظر: نبيل، **التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية في البلاد التي تسعى لتطبيق الشريعة الإسلامية/** مقال في موقع: طريق الإسلام، [http://ar.islamway.net/articles]. وانظر: الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 88، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 66.

(102) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 37، (بتصرف).

(103) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقْتِدَاء بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حديث رقم: (7288)، ومسلم، **الصحيح**، كِتَاب: الحج، بَاب: فَرْض الحج مرة في العمر، حديث رقم: (412/ 1337).

(104) انظر: الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 89، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة**، ص 60، (بتصرف).

(105) انظر: البدوي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 96-99، الخضري، **تاريخ التشريع**، ص 18وما بعدها، شعبان، **التشريع الإسلامي**، ص 49 وما بعدها، الشريف، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 38 وما بعدها.

(106) أخرجه: أبو داود، **سنن ابي داود**، كتاب: الصلاة، باب: **مَتَى يُؤْمَرُ الْغُلَامُ بِالصَّلَاة**، حديث رقم: (495)، وصححه الألباني، **إرواء الغليل**، ج 1 ص 266، حديث رقم: (247).

(107) سبق تخريجه.

(108) انظر: البدوي، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ص 96.

(109) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 66 وما بعدها، الزحيلي، **التدرّج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 100-108، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 63-65.

(110) انظر: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 63.

(111) أخرجه: البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب: التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم: (7372).

(112) انظر قريباً من هذا: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 64.

(113) انظر: الزحيلي، **التدرّج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 100 -101.

(114) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 19 ص 142- 143.

(115) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقْتِدَاء بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّه ﷺ حديث رقم: (7288)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: (412/ 1337).

(116) انظر: الزحيلي، **التدرّج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 108، نبيل، **التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية في البلاد التي تسعى لتطبيق الشريعة الإسلامية**، موقع: طريق الإسلام.[http://ar.islamway.net].

(117) المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(118) انظر: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 66، المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، بحث منشور في موقع: الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، بتاريخ: 2009/08/18م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html].

(119) انظر: الزحيلي، **التدرّج في التشريع والتطبيق في الشريعة**، ص 99، الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 67، الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 66.

(120) انظر: المصري، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، الملتقى الفقهي، أحد أفرع الشبكة الفقهية، ملتقى فقه السياسة الشرعية، التاريخ: 2009/08/18 م، [http://www.feqhweb.com/vb/f22.html]، (بتصرف).

(121) انظر: الشريف، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 36، و 66، (بتصرف).

(122) أخرجه: البخاري، **الصحيح**، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقْتِدَاء بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّه ﷺ حديث رقم: (7288)، ومسلم، **الصحيح**، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم: (412/ 1337).

(123) انظر: الفواز، **التدرّج في تطبيق الشريعة**، ص 69.

(124) انظر: نبيل، **التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية في البلاد التي تسعى لتطبيق الشريعة الإسلامية**/ مقال في موقع: طريق الإسلام، [http://ar.islamway.net/articles].

(125) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 6 ص 108، الزبيدي، **تاج العروس**، ج 16 ص 175، مادة: (سوس).

(126) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، ص 12.

(127) خلّاف، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، ص 7.

(128) خلّاف، **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، ص 7.

(129) انظر: البورنو، **الوجيز في إيضاح القواعد الكلية**، ص 347.

(130) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: **اسْتِحْقَاقِ الْوَالِي الْغَاشِّ لِرَعِيَّتِهِ النَّارَ**، حديث رقم: **(227/ 142)**.

(131) هذه الآليات من إعداد: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 103- 122. وسوف أعرضها، وأختصر كلامه فيها بصياغتي، مع بعض التغييرات التي أراها مناسبة لطبيعة البحث وأسلوبه.

(132) أخرجه: مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب: الإيمان، باب: **بَيَانِ أَنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا، وَأَنَّهُ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ**، حديث رقم: **(232/ 145)**.

(133) انظر هذه الأسباب في: البعلي، **تهيئة الأجواء لتطبيق الشريعة**، ص 24.

(134) انظر: موقع **اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية**،[http://sharea.gov.kw/index.php].

(135) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 106، البيانوني، **معوقات تطبيق الشريعة**، ص 27 و 63 و 82 وما بعدها، والبوطي، **مجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة في العصر الحديث**، ص 14 وما بعدها، (بتصرف).

(136) انظر: البيانوني، **معوقات تطبيق الشريعة**، ص 82 وما بعدها، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 107- 108.

(137) انظر: الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، ص 119، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 113-114.

(138) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 115.

(139) انظر: الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، ص 118، الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 116.

(140) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 117- 118.

(141) انظر: الفواز، **التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية**، ص 119- 121.

(142) انظر: المصدر نفسه.

# " أصول الترجيح عند الإمام الطبري من خلال تفسيره سورتي الأنفال والتوبة "

د. نزار عطا الله صالح *

تاريخ وصول البحث: 2018/12/23 م تاريخ قبول البحث: 2019/3/6م

**الملخص**

يكشف هذا البحث الأصول التي اعتمدها الطبري في ترجيحاته بين الآراء الواردة في تفسير سورتي الأنفال والتوبة، حيث تتبع الباحث جميع ترجيحات الطبري الواردة في تفسير السورتين ودرسها واستخلص الأصل الذي اعتمد عليه الطبري في الترجيح، وتبين أن أبرز هذه الأصول: السياق، واللغة، والقراءات القرآنية، والحديث النبوي، وعموم النص القرآني وظاهره.

وانتهى البحث إلى جملة من النتائج منها: أن جميع ترجيحات الطبري كانت مشفوعة بالحجة والبرهان ولم تكن اعتباطية، لذا كانت في الغالب راجحة.

## "Imam Tabari's Foundations of Preference in His Exegesis of Al-Anfal and Al-Tawbah Suras"

**Dr. Nizar Atallah Salh**

**Abstract**

This research uncovers the foundations on which Al-Tabari based his selected outweigh interpretations among the views that are found in interpreting the two surahs: Al-Anfal and Al-Tawbah. The researcher has tracked all interpretations that were outweighed by Al-Tabari in his Tafseer, studied them and extracted the foundations on which Al-Tabari depended in his selection. It was found that the most apparent foundations were: the context, the language, the different quranic recitations, Prophet's sayings, the generic and the apparent meaning of the Quranic text.

The Research concluded that all Al-Tabari outweigh interpretations were supported with evidence and proof and were not arbitrary and that is why they were most likely correct.

* أستاذ مشارك، قسم أصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

**المقدمة**

يتصدر تفسير الطبري قائمة التفسير بالمأثور في نظر بعض أهل العلم[1] نظرا لكثرة ما حشد فيه من أحاديث وأقوال مأثورة عن الصحابة والتابعين، ولو أخذنا ندقق النظر في هذا التفسير لوجدنا أن المادة العقلية فيه تفوق المادة الأثرية إن سلمنا أن أقوال الصحابة والتابعين تعد من التفسير المأثور، فهو يوازن بين الأقوال ويرجح بينها، ويقف من الروايات والأحاديث موقف الناقد، ويشتغل بعلوم العربية نحوا وصرفا ولغة وبيانا، كما يستنبط الأحكام الفقهية ويعالج أحيانا بعض قضايا العقيدة، وهذا كله كما ترى عمل عقلي، لذا فيحسن بنا أن نعد تفسير الطبري من التفاسير بالرأي ذات الاتجاه الموسوعي، وقد غلب على هذا التفسير الترجيح بين الآراء بعبارته المشهور" وأولى التأويلات بالصواب"، وتجدر الإشارة إلى أن تسمية تفسير الطبري بجامع البيان.

هو من عمل المتأخرين، فلم تذكر كتب التراجم هذا الاسم بل عنونت له بتفسير الطبري[2]، وبناء على ما تقدم فإن الباحث يرى أن كلمة التأويل التي وردت في عنوان هذا التفسير ليست هي ذات التفسير كما

يرى البعض[3] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن للتأويل حدا معلوما عند المتقدمين، فقد ذكره الشافعي في رسالته وعنى به ترجيح أحد المحتملات على الآخر[4] .

وقد اتجه هذا البحث إلى عرض الأصول التي اعتمد عليها الطبري في ترجيحاته في سورتي الأنفال والتوبة.

**أهمية الدراسة**

تنبع أهمية الدراسة من كون تفسير الإمام الطبري يعد من أهم مراجع تفسير القران الكريم إن لم يكن أهمها ولذا اختار الباحث النظر في هذا التفسير من خلال سورتي الأنفال وسورة براءة لبيان المقصود، ولما كان المفسرون يجعلون جل اهتمامهم بالقضايا التفصيلية والمنهجية في مطالع كتبهم اختار الباحث سورتي الأنفال وسورة براءة، ويمكن إجمال أهمية الدراسة في النقاط الآتية:

1. يعد تفسير الطبري من أوائل التفاسير التي وصلتنا كاملة، ولذا فإن الكشف عن هذ القواعد والأسس التي استخدمها الطبري يعد من الأهمية بمكان.
2. ظهور القواعد والأصول التفسيرية عند متقدمي المفسرين.
3. أثر أصول التفسير وأهميته في بيان المعنى التفسيري والترجيح بين الآراء المتعددة في التفسير.

**الدراسات السابقة:**

من خلال البحث في المكتبات المتاحة لم أجد أحدا كتب في ترجيحات الطبري في سورتي الأنفال وسورة براءة تحديدا ولكني وجدت بعض الكتب والرسائل التي تتحدث عن ترجيحات الطبري بشكل عام أو في نطاق غير نطاق هذا البحث ومنها: ترجيحات الطبري في جامع البيان من خلال تفسير العشر الأخير من القران – دراسة نظرية تطبيقية للطالبة حنان بنت نور مياه بجامعة المدينة العالمية –ماليزيا، سنة 2015م.

وتختلف دراستي عن دراسة الباحثة من حيث:

أ- اشتغلت الباحثة بالأجزاء الأخيرة من القران، ودراستي استهدفت سورتي الأنفال والتوبة.

ب- جاءت دراستي مركزة على أصول الترجيح عند الطبري، بينما دراسة الباحثة لم تستهدف هذه الأصول، وإنما اتجهت إلى درست الترجيحات دراسة موضوعية، حيث صنفت هذه الترجيحات تصنيفا موضوعياً.

**مشكلة الدراسة**

تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما الأصول التفسيرية التي اعتمد عليها الطبري في

الترجيح بين الآراء الواردة في تفسير سورتي الأنفال وبراءة؟ ويتفرع عن هذا السؤال جملة من الأسئلة:

1. ما أثر السياق في ترجيحات الطبري؟
2. ما مدى موافقة ترجيحات الطبري ومخالفاته للمفسرين؟
3. ما أثر السنة في ترجيحات الطبري بين الآراء؟
4. ما أثر اللغة وأصول الفقه في ترجيحات الطبري؟

**منهجية الدراسة**

يتبع الباحث المنهج الاستقرائي حيث تتبع ترجيحات الطبري في تفسير سورتي الأنفال، وكذا المنهج الاستنباطي حيث درس ترجيحات الطبري واستخلص منها الأصول التفسيرية التي اعتمد عليها الطبري في الترجيح، وكذا المنهج المقارن حيث وازن الباحث بين ترجيحات الطبري وترجيحات غيره من المفسرين.

**الخطة**

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يجيء البحث من في خمسة مطالب موزعة حسب المرجحات التي اعتمد الطبري عليها إضافة إلى مقدمة وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها يعرض الباحث لأهمية الدراسة ومشكلتها ومنهجيتها والدراسات السابقة.

المطلب الأول: السياق

المطلب الثاني: القراءات القرآنية

المطلب الثالث: السنة النبوية

المطلب الرابع: اللغة

المطلب الخامس: القول بالعموم

الخاتمة: وفيها يسجل الباحث أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

**المطلب الأول: السياق[5]**

يقصد بالسياق القرآني انتظام معنى من معاني القران الكريم في تضاعيف جملة من المعاني القرآنية سابقة ولاحقة لهذا المعنى، ويعد السياق القرآني من أهم ما يحول بين المفسر والخطأ في التأويل أو اختيار رأي على رأي؛ لأن السياق القرآني من عمدة دعائم التفسير، لاسيما وأن النصوص القرآنية على وجهين: الأول قطعي الدلالة لا يحتمل إلا معنى واحدا. والثاني: ظني الدلالة وهو الذي يحتمل أكثر من معنى ويحتاج إلى مرجح أو معين في تحديد المعنى المراد، وأكثر ما يقع الخطأ في التفسير هو النحو بالآية بعيدا عن سياقها الذي وضعت فيه، وقد لاحظت أن الطبري قد اهتم بالسياق القرآني للآية الكريمة في ترجيح المعنى الذي اختاره من بين الآراء التي ذكرها، وقد نص على ذلك صراحة في غير ما موضع من التفسير فمثلاً قال عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْمِنُوٓاْ إِلَّا لِمَن تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ ٱلْهُدَىٰ هُدَى ٱللَّهِ أَن يُؤْتَىٰٓ أَحَدٌ مِّثْلَ مَآ أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَآجُّوكُمْ عِندَ رَبِّكُمْ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[آل عمران: 73]

قال: وإنما اخترنا ذلك من سائر الأقوال التي ذكرناها، لأنه أصحها معنى، وأحسنها استقامة، على معنى كلام العرب، وأشدها اتساقا على نظم الكلام وسياقه. وما عدا ذلك من القول، فانتزاع يبعد من الصحة، على استكراه شديد للكلام[6].

ومن ذلك أيضا: ما ذكره عند قوله تعالى﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾[البقرة: 83]

قال: وقال آخرون: بل معنى ذلك: أن لا تعبدوا إلا الله، وأحسنوا بالوالدين إحسانا. فزعموا أن "الباء" التي في "الوالدين" من صلة المحذوف - أعني أحسنوا - فجعلوا ذلك من كلامين. وإنما يصرف الكلام إلى ما ادعوا من ذلك، إذا لم يوجد لاتساق الكلام على كلام واحد وجه. فأما وللكلام وجه مفهوم على اتساقه على كلام واحد، فلا وجه لصرفه إلى كلامين[7]

وهذا كلام من الإمام ابن جرير يعد تأصيلا علميا لتفسير القران وفق السياق، فالسياق في نظره هنا

هو الذي رجح معنى على معنى.

وبعد تتبع الباحث لترجيحات الطبري في تفسيره سورتي الأنفال وبراءة أحصى جملة من الآراء ارتضاها الطبري بناء على إعماله قاعدة السياق في التفسير ومنها:

**أولاً**: ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ ﴾[الأنفال: 24]

حيث قال: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: معناه: استجيبوا لله وللرسول بالطاعة، إذا دعاكم الرسول لما يحييكم من الحق. وذلك أن ذلك إذا كان معناه، كان داخلا فيه الأمر بإجابتهم لقتال العدو والجهاد، والإجابة إذا دعاكم إلى حكم القرآن، وفي الإجابة إلى كل ذلك حياة المجيب. أما في الدنيا، فبقاء الذكر الجميل، وذلك له فيه حياة. وأما في الآخرة، فحياة الأبد في الجنان والخلود فيها. وأما قول من قال: معناه الإسلام، فقول لا معنى له. لأن الله قد وصفهم بالإيمان بقوله: (يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)، فلا وجه لأن يقال للمؤمن: استجب لله وللرسول إذا دعا إلى الإسلام والإيمان[8].

وبعد أن أورد الطبري أراء متعددة في المراد بالاسم الموصول(ما) الوارد في هذه الآية رجح هذا القول، رادا سواه من الأقوال التي ذكرها معتمدا على سياق الآية، فلا يستقيم السياق المفتتح بنداء المؤمنين بصفة الإيمان أن يأمرهم بالاستجابة إلى الإسلام أوالإيمان، وهذا إعمال لقاعدة السياق ظاهر.

ويبدو رجحان ما ذهب إليه الطبري فهو الأنسب بالمقام وذلك لسببين اثنين:

1. أن الآية افتتحت بنداء المؤمنين فلا يناسب من ناديته بالإيمان أن تأمره بالاستجابة للإسلام
2. تقييد الأمر بغاية تحقيق الحياة الكريمة وهذا يتحصل بعموم الطاعة لا بخصوص فرد من أفرادها. قال ابن عاشور: " والإحياء هذا مستعار لما يشبه إحياء الميت، وهو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان، فيعم كل ما به ذلك الكمال من إنارة العقول بالاعتقاد الصحيح والخلق الكريم، والدلالة على الأعمال الصالحة وإصلاح الفرد والمجتمع، وما يتقوم به ذلك من الخلال الشريفة العظيمة، فالشجاعة حياة للنفس، والاستقلال حياة، والحرية حياة، واستقامة أحوال العيش حياة ولما كان دعاء الرسول ﷺ لا يخلو عن إفادة شيء من معاني هذه الحياة أمر الله الأمة بالاستجابة له، فالآية تقتضي الأمر بالامتثال لما يدعو إليه الرسول سواء دعا حقيقة بطلب القدوم، أم طلب عملا من الأعمال، فلذلك لم يكن قيد {لما يحييكم} مقصودا لتقييد الدعوة ببعض الأحوال بل هو قيد كاشف، فإن الرسول ﷺ لا يدعوهم إلا وفي حضورهم لديه حياة لهم"[9].

**ثانياً**: ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[الأنفال: 55]

حيث قال: "واختلف فيمن عني بهذه الآية. فقال بعضهم: عني بها نفر من المشركين. ....فقال ابن عباس: نفر من بني عبد الدار، لا يتبعون الحق..... وقال آخرون: عني بها المنافقون... قال أبو جعفر: وأولى القولين في ذلك بالصواب، قول من قال بقول ابن عباس: وأنه عني بهذه الآية مشركو قريش، لأنها في سياق الخبر عنهم"[10].

ذكر المفسرون ثلاثة آراء في المراد بشر الدواب الوارد في هذه الآية[11]، والذي يتفق مع سياق الآية أن المراد بهم المشركون وهو ما ذهب إليه الطبري واقتصر عليه الرازي[12] ، فسباق الآية ولحاقها ينهى المؤمنين عن الاتصاف بصفات الكفار، حيث إن سورة الأنفال نزلت تعقيبا على أحداث غزوة بدر، وليس فيها ذكر للمنافقين واليهود، ولما كانت العبرة من الآية بعموم لفظها لا بخصوص سببها فإن معناها يدخل فيه كل من اتصف بهذه الصفات التي ذكرت في حق الكافرين. قال ابن عطية:" وروي

أن هذه الآية نزلت في طائفة من بني عبد الدار وظاهرها العموم فيهم وفي غيرهم ممن اتصف بهذه الأوصاف"[13].

**المطلب الثاني: القراءات**

التعامل مع القراءات القرآنية في التفسير يعد من الأهمية بمكان؛ لأنه يزيد الآية ثراء من حيث إن علماء التفسير والقراءات يقولون: إن القراءتين بمنزلة آيتين، لذا أثر اختلاف القراءة في المعنى التفسيري من حيث تعدده دون أدنى تعارض أو تناقض، وقد عني المفسرون عبر القرون بذكر القراءات في أثناء التفسير وتوجيهها، دفعا لأدنى تعارض، على تفاوت بينهم. وقد عني الطبري كثيرا بذكر القراءات القرآنية وتوجيهها، وقد لحظ الباحث ترجيح الطبري بين القراءات القرآنية بناء على المعنى الذي يتناسب مع الآية، كما كان يرجح المعنى التفسيري بناء على القراءة التي اعتمدها[14]. لذا نجده يرد قراءة متواترة أحيانا، ومثال ذلك من التفسير ما أورده عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ﴾[التوبة: 12]

حيث قال: "واختلفت القرأة في قراءة قوله: (إنهم لا أيمان لهم).

فقرأه قرأة الحجاز والعراق وغيرهم: (إنهم لا أيمان لهم)، بفتح الألف من "أيمان" بمعنى: لا عهود لهم، على ما قد ذكرنا من قول أهل التأويل فيه. وذكر عن الحسن البصري أنه كان يقرأ ذلك: (إنهم لا إيمان لهم) ، بكسر الألف، بمعنى: لا إسلام لهم[15].

وقد يتوجه لقراءته كذلك وجه غير هذا. وذلك أن يكون أراد بقراءته ذلك كذلك: أنهم لا أمان لهم، أي: لا تؤمنوهم، ولكن اقتلوهم حيث وجدتموهم، كأنه أراد المصدر من قول القائل: "آمنته فأنا أومنه إيمانا".

قال أبو جعفر: والصواب من القراءة في ذلك، الذي لا أستجيز القراءة بغيره، قراءة من قرأ بفتح "الألف" دون كسرها، لإجماع الحجة من القرأة على قراءة به، ورفض خلافه، ولإجماع أهل التأويل على ما ذكرت من أن تأويله: لا عهد لهم. و"الأيمان" التي هي بمعنى العهد، لا تكون إلا بفتح "الألف"؛ لأنها جمع "يمين" كانت على عقد كان بين المتوادعين"[16].

ويظهر اعتماد الطبري على القراءة القرآنية – التي قرأ بها الجمهور بفتح همزة أيمان بمعنى العهد- حيث قال في أول تفسير هذه الآية "يقول تعالى ذكره: فإن نقض هؤلاء المشركون الذين عاهدتموهم من قريش، عهودهم من بعد ما عاقدوكم أن لا يقاتلوكم ولا يظاهروا عليكم أحدا من أعدائكم (وطعنوا في دينكم) ، يقول: وقدحوا في دينكم الإسلام، فثلبوه وعابوه (فقاتلوا أئمة الكفر) ، يقول: فقاتلوا رؤساء الكفر بالله (إنهم لا أيمان لهم) ، يقول: إن رؤساء الكفر لا عهد لهم (لعلهم ينتهون) ، لكي ينتهوا عن الطعن في دينكم والمظاهرة عليكم"[17].

وكلام الطبري غير موافق عليه لسببين:

**الأول:** أنه ادعى إجماع أئمة القراءة على القراءة بفتح الهمزة في أيمان، وهذه القراءة للجمهور من القراء

**الثاني:** إنه رد القراءة بالكسر في همزة إيمان وهي قراءة متواترة قرأ بها ابن عامر

ويمكن حمل معنى الآية على القراءتين لأنه لا تعارض بينهما، حيث جاءت في معرض التعليل لقتل الكفرة فالقراءة الأولى دالة على معنى أن هؤلاء ليس لهم عهد أو يمين، والقراءة الثانية فتنفي عنهم الإيمان ومن لا إيمان له فلا عهد له ولا يمين، قال في التحرير والتنوير: "وقرأ الجمهور لا أيمان لهم بفتح همزة أيمان على أنه جمع يمين. وقرأه ابن عامر- بكسر الهمزة-، أي ليسوا بمؤمنين، ومن لا إيمان له لا عهد له لانتفاء الوازع"[18]0

ومثاله كذلك ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ

لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾[التوبة: 100]

حيث قال:" قال أبو جعفر: والقراءة على خفض "الأنصار"، عطفا بهم على "المهاجرين".

وقد ذكر عن الحسن البصري أنه كان يقرأ: (الأنصار)، بالرفع، عطفا بهم على "السابقين"[19].

قال أبو جعفر: والقراءة التي لا أستجيز غيرها، الخفض في (الأنصار)، لإجماع الحجة من القرأة عليه، وأن السابق كان من الفريقين جميعا، من المهاجرين والأنصار، وإنما قصد الخبر عن السابق من الفريقين، دون الخبر عن الجميع = وإلحاق "الواو" في "الذين اتبعوهم بإحسان"؛ لأن ذلك كذلك في مصاحف المسلمين جميعا، على أن "التابعين بإحسان"، غير "المهاجرين والأنصار"، وأما "السابقون"، فإنهم مرفوعون بالعائد من ذكرهم في قوله: (رضي الله عنهم ورضوا عنه).

ومعنى الكلام: رضي الله عن جميعهم لما أطاعوه، وأجابوا نبيه إلى ما دعاهم إليه من أمره ونهيه- ورضي عنه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، لما أجزل لهم من الثواب على طاعتهم إياه، وإيمانهم به وبنبيه ﷺ (وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار)، يدخلونها - (خالدين فيها)، لابثين فيها - (أبدا)، لا يموتون فيها ولا يخرجون منها - (ذلك الفوز العظيم)"[20].

ويظهر اعتماد الطبري - فيما ذهب إليه من معنى الآية- على قراءة من قرا بكسر كلمة الأنصار عطفا على المهاجرين فتكون داخلة في وصف السابقين الأولين، وقد اختار هذا المعنى طائفة من المفسرين[21].

**المطلب الثالث: السنة النبوية**

من أصول التفسير التي اعتمدها العلماء بعد تفسير القرآن بالقرآن هو تفسير النبي ﷺ[22] وقد اعمل الطبري هذا الأصل كثيرا في تفسيره، إلا أن تعامله مع الحديث النبوي لم يكن بكيفية واحدة، فنجده أحيانا يعمل بالحديث وأحيانا يؤوله ويضعفه مع صحته. ومثال ذلك ما أورده الطبري عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [التوبة: 3]

حيث قال:" وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصحة، قول من قال: "يوم الحج الأكبر، يوم النحر"، لتظاهر الأخبار عن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ أن عليا نادى بما أرسله به رسول الله ﷺ من الرسالة إلى المشركين، وتلا عليهم "براءة"، يوم النحر. هذا، مع الأخبار التي ذكرناها عن رسول الله ﷺ أنه قال يوم النحر: أتدرون أي يوم هذا؟ هذا يوم الحج الأكبر"[23] حيث اعتمد في هذا التفسير على الحديث الوارد عن النبيﷺ، وقد اختلف المفسرون في المراد بالحج الأكبر على أقوال ثلاثة فمنهم من ذهب إلى أنه يوم عرفة ومنهم من ذهب إلى أنه يوم النحر وثالث ذهب إلى أنه جميع أيام الحج[24]. ويميل الباحث إلى ترجيح رأي الطبري ذلك لأن الحديث الذي استدل به الطبري من رواية البخاري، وهذا الحديث يعد من قبيل التفسير النبوي وهو نص في التفسير، أما الذين ذهبوا إلى أنه يوم عرفة فقد فهموا هذا من حديث الحج عرفة وهو ليس نصا في التفسير وإنما هو من قبيل الاجتهاد في فهم الآية. ومعظم أعمال الحج هي في يوم النحر.

كما نجده أحيانا لا يأخذ بظاهر الحديث ويقصر التفسير عليه بل يقول بعموم النص القرآني ومثاله ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ [الأنفال: 60] حيث قال:" والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد وآلة الحرب وما يتقوون

به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين، من السلاح والرمي وغير ذلك، ورباط الخيل، ولا وجه لأن يقال: عني بـ "القوة"، معنى دون معنى من معاني "القوة"، وقد عم الله الأمر بها.

فإن قال قائل: فإن رسول الله ﷺ قد بين أن ذلك مراد به الخصوص بقوله: "ألا إن القوة الرمي" قيل له: إن الخبر، وإن كان قد جاء بذلك، فليس في الخبر ما يدل على أنه مراد بها الرمي خاصة، دون سائر معاني القوة عليهم، فإن الرمي أحد معاني القوة؛ لأنه إنما قيل في الخبر: "ألا إن القوة الرمي"[25]، ولم يقل: "دون غيرها"، ومن "القوة" أيضا السيف والرمح والحربة، وكل ما كان معونة على قتال المشركين، كمعونة الرمي أو أبلغ من الرمي فيهم وفي النكاية منهم. هذا مع وهاء سند الخبر بذلك عن رسول الله ﷺ"[26]. والملاحظ أن الطبري أعمل الحديث إلا أنه لم يقصر معنى القوة عليه، بل جعل حديث النبي ﷺ من باب التفسير بالمثال بذكر فرد من أفراد العام وهو كلمة القوة، كما ويلاحظ عليه في هذا المثال تضعيفه لحديث صحيح كما سبق بيانه.

ويميل الباحث إلى ترجيح الطبري في ذهابه إلى عموم لفظ القوة وقول النبي ﷺ من التفسير بالمثال ويتأيد قول الباحث بما ذكره الرازي:" والمراد بالقوة هاهنا: ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها:

**الأول:** المراد من القوة أنواع الأسلحة.

**الثاني:** روي أنه ﷺ قرأ هذه الآية على المنبر وقال: «ألا إن القوة الرمي» قالها ثلاثا.

**الثالث:** قال بعضهم: القوة هي الحصون.

**الرابع:** قال أصحاب المعاني الأولى أن يقال: هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة. وقوله عليه الصلاة والسلام: «القوة هي الرمي» لا ينفي كون غير الرمي معتبرا، كما أن قوله عليه الصلاة والسلام: «الحج عرفة»[27] و «الندم توبة»[28] لا ينفي اعتبار غيره، بل يدل على أن هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا هاهنا"[29] وذهب إلى هذا كثير من المفسرين[30]

**المطلب الرابع: اللغة**

من الأصول المتفق عليها عند المفسرين التفسير باللغة، ذلك لأن القران الكريم نزل بلسان عربي مبين، وقد نص العلماء على أعمال هذا الأصل قوليا وعمليا من خلال تفسيرهم لآيات القران الكريم"إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه. وذلك أن القرآن نازلٌ بلغة العرب، ورسول الله ﷺ، عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ، من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب - لم يجز من العلم باللغة بُدّا"[31].

وقد قال الزمخشري في هذا كلاما يحق إبرازه لما فيه من الحض على جوانب من علوم اللغة قال: ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن، فالفقيه وإن برز علم الأقران في علم الفتاوي والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنها أزمنة وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة الله وحرص على استيضاح معجزة رسول الله"[32].

وقد كان للإمام الطبري عناية كبيرة باللغة وأساليبها في التفسير حيث كان يرجع إلى كلام العرب -معتمدا على الأفصح والأشهر من كلامهم-

وعد هذا قاعدة من قواعد التفسير باللغة وسار عليها في تفسيره بحيث برزت بروزا واضحا. وقد كان يرجع إلى كلام العرب في بيان معنى اللفظة واشتقاقها تارة، وترجيح قول على قول تارة أخرى، ولا يتسع المقام للتدليل على أساليبه في التفسير باللغة، ولكن يمكن إبراز بعض الأمثلة المتعلقة بذلك ومنها: ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[الأنفال: 1].

حيث قال: "وأولى هذه الأقوال بالصواب في معنى: "الأنفال"، قول من قال: هي زيادات يزيدها الإمام بعض الجيش أو جميعهم، إما من سهمه على حقوقهم من القسمة، وإما مما وصل إليه بالنفل، أو ببعض أسبابه، .... وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصواب، لأن "النفل" في كلام العرب، إنما هو الزيادة على الشيء، يقال منه: "نفلتك كذا"، و"أنفلتك"، إذا زدتك. و"الأنفال"، جمع "نفل"، ومنه قول لبيد بن ربيعة:

إن تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ريثي وعجل[33]

فإذ كان معناه ما ذكرنا، فكل من زيد من مقاتلة الجيش على سهمه من الغنيمة إن كان ذلك لبلاء أبلاه، أو لغناء كان منه عن المسلمين بتنفيل الوالي ذلك إياه، فيصير حكم ذلك له كالسلب الذي يسلبه القاتل، فهو منفل ما زيد من ذلك، لأن الزيادة نفل"[34] وهذا الذي ذهب إليه الطبري لا خلاف فيه، والأحكام المستنبطة من الآية مردها إلى هذا المعنى، وهذا توظيف من الطبري للغة في تفسير الآية الكريمة.

ومثاله كذلك ما ذكره عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾[التوبة: 36] حيث قال:" وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب، قول من قال: فلا تظلموا في الأشهر الأربعة أنفسكم، باستحلال حرامها، فإن الله عظمها وعظم حرمتها.

وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب في تأويله، لقوله: (فلا تظلموا فيهن)، فأخرج الكناية عنه مخرج الكناية عن جمع ما بين الثلاثة إلى العشرة. وذلك أن العرب تقول فيما بين الثلاثة إلى العشرة، إذا كنّت عنه: "فعلنا ذلك لثلاث ليال خلون، ولأربعة أيام بقين" وإذا أخبرت عما فوق العشرة إلى العشرين قالت: "فعلنا ذلك لثلاث عشرة خلت، ولأربع عشرة مضت" فكان في قوله جل ثناؤه: (فلا تظلموا فيهن أنفسكم)، وإخراجه كناية عدد الشهور التي نهى المؤمنين عن ظلم أنفسهم فيهن مخرج عدد الجمع القليل من الثلاثة إلى العشرة، الدليل الواضح على أن "الهاء والنون"، من ذكر الأشهر الأربعة، دون الاثني العشر. لأن ذلك لو كان كناية عن "الاثني عشر شهرا"، لكان: فلا تظلموا فيها أنفسكم"[35].

ذكر الطبري قبل هذا الكلام آراء المفسرين في عود الضمير في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ﴾حيث ذهب بعضهم إلى أن الهاء والنون ترجع إلى أشهر السنة كلها، وذهب آخرون إلى أنها ترجع إلى الأشهر الحرم الأربعة، وهذا القول الثاني هو ما اختاره الطبري مستدلا له بلغة العرب، حيث إنهم يعبرون عن جمع القلة من الثلاثة إلى العشرة بالهاء والنون، وما فوق ذلك بضمير الهاء وحده.

وقد ارتضى أبو حيان هذا القول أعني عود الضمير إلى الأربعة أشهر وأيد ما ذهب إليه مستدلا له، فقال رحمه الله:" ويؤيد عوده على الأربعة الحرم كونها أقرب مذكور، وكون الضمير جاء بلفظ فيهن، ولم يجئ بلفظ فيها كما جاء منها أربعة حرم، لأنه قد تقرر في علم العربية أن الهاء تكون لما زاد على العشرة تعامل في الضمير معاملة الواحدة المؤنثة فتقول: الجذوع انكسرت، وأن النون والهاء والنون للعشرة فما دونها إلى الثلاثة تقول: الأجذاع انكسرن، هذا هو الصحيح"[36].

**المطلب الخامس: عموم النص وظاهره**

يقصد بعموم النص كما ضبطه الأصوليون" اللفظ الموضوع وضعا واحدا للدلالة على جميع ما يصلح له من الأفراد على سبيل الشمول والاستغراق من غير حصر في كمية معينة، او عدد معين"[37]، أما ظاهر النص فهو المعنى الذي يفهم من الصيغة مباشرة[38].

من المعلوم في أصول التفسير وقواعده أن عموم النص وظاهره مقدم على أي تخصيص بدون دليل، وقد برز هذا المصطلح بوضوح عند الطبري في ترجيحاته بين آراء المفسرين، ويمكن للقارئ هذا التفسير أن يقف على هذا الأصل وهذه القاعدة من خلال النظر في تفسير الطبري دون أي عناء، فعند تفسيره قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ لِيَصُدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ ۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾[الأنفال: 36].

حيث قال:" والصواب من القول في ذلك عندي ما قلنا، وهو أن يقال: إن الله أخبر عن الذين كفروا به من مشركي قريش، أنهم ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله. لم يخبرنا بأي أولئك عنى، غير أنه عم بالخبر "الذين كفروا". وجائز أن يكون عنى المنفقين أموالهم لقتال رسول الله ﷺ وأصحابه بأحد، وجائز أن يكون عنى المنفقين منهم ذلك ببدر، وجائز أن يكون عنى الفريقين. وإذا كان ذلك كذلك، فالصواب في ذلك أن يعم كما عم جل ثناؤه الذين كفروا من قريش"[39]. وهذا إعمال لعموم النص ظاهر، فلم يحمل الطبري الآية على طائفة بعينها، وإنما ترك النص على عمومه، ليعم جميع من هذه صفتهم. وقد ورد في سبب نزول هذه الآيات جملة من الروايات حملت المفسرين على القول بالتخصيص، إلا أنه لم يثبت من هذه الروايات شيء[40]، وعليه فالصحيح ما ذهب إليه الطبري من القول بالعموم فيشمل كل من هذه صفته، ويدخل في هذا العموم المطعمين يوم بدر من المشركين دخولا أوليا، لأن آيات سورة الأنفال نزلت تعقيبا على غزوة بدر.

ومثاله كذلك ما ذكره في معنى (إلا) الوارد في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا۟ فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ يُرْضُونَكُم بِأَفْوَٰهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَٰسِقُونَ﴾[التوبة: 8].

حيث قال:" وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره أخبر عن هؤلاء المشركين الذين أمر نبيه والمؤمنين بقتلهم بعد انسلاخ الأشهر الحرم، وحصرهم والقعود لهم على كل مرصد: أنهم لو ظهروا على المؤمنين لم يرقبوا فيهم "إلا".

و"الإل": اسم يشتمل على معان ثلاثة: وهي العهد، والعقد، والحلف، والقرابة، وهو أيضا بمعنى "الله". فإذا كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خص من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يعم ذلك كما عم بها جل ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمن الله، ولا قرابة، ولا عهدا، ولا ميثاقا"[41] والذي في كثير من التفاسير التي اعقبت الطبري أن أصحابها كانوا يذكرون المعاني المختلفة لهذه الكلمة دون ترجيح[42].

**الخاتمة:**

قد يسر الله تعالى لي هذا البحث الذي طوفت فيه في تفسير الطبري فرأيته كما وصفه السابقون من أفذاذ العلماء وجهابذتهم، وبعد هذا التطواف في هذا التفسير خرج البحث بنتائج أهمها:

1. لقد اعتمد الطبري في ترجيحاته على أصول التفسير من مثل السياق والسنة والقراءات القرآنية وأسباب النزول وعموم النص واللغة.
2. إن جميع ترجيحات الطبري كانت مشفوعة بالحجة والبرهان ولم تكن اعتباطية، لذا كانت في الغالب راجحة، وقد ظهر هذا في المسائل التي عرضها الباحث.
3. لقد برز جليا إعمال الطبري لأصل عموم النص وظاهره حيث أكثر من الاعتماد عليه في الترجيح من خلال تفسيره لسورتي النفال والتوبة.

## التوصيات

يوصي الباحث بالاهتمام بتفسير الطبري في المجالات المختلفة وحفز طلبة الدراسات العليا على كتابة بحوثهم من خلال هذ التفسير الذي لايزال مجالا رحبا لكثير من الدراسات الشرعية واللغوية.

## الهوامش:

[1] . الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية،1976م، 205/1

[2] . صرصور، حسام بن حسن، **آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص67. وانظر المصادر التاريخية التي رجع إليها

[3] . الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 17/1

[4] . الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، بتحقيق أحمد شاكر، ص560

[5]. السياق : مصدر فعله سوق قال ابن فارس:" السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقا. والسيقة: ما استيق من الدواب. ويقال سقت إلى امرأتي صداقها، وأسقته. والسوق مشتقة من هذا، لما يساق إليها من كل شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنما سميت بذلك لأن الماشي ينساق عليها. ويقال امرأة سوقاء، ورجل أسوق، إذا كان عظيم الساق. والمصدر السوق" **مقاييس اللغة**، 117/3

[6] . الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل القران، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، سنة2000م، بتحقيق أحمد شاكر، 516/6

[7] . السابق 291/2

[8] . الطبري 463/13

[9] . ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، طبع مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،سنة2000م، 68/9

[10] . الطبري، **جامع البيان**، 461/13

[11] . ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1422هـ بتحقيق عبد الرزاق المهدي، 198/2، ابن عطية، المحرر الوجيز، 513/2، القرطبي، **الجامع لأحكام القران**، 30/8

[12] . الرازي، محمد بن عمر، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط3، 1420 هـ 469/15

[13] . ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في علوم الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، ط1، بتحقيق عبد السلام عبد الشافي، 512/2

[14] . مما يؤخذ على الطبري الترجيح بين القراءات المتواترة في تفسيره. ولا أود التعرض لهذه المسألة لأنها في نظري خروج عن موضوع البحث وتعد نوعا من الاستطراد

[15] . هذه القراءة التي نسبها الطبري للحسن هي قراءة متواترة قرا بها ابن عامر وحده من السبعة كما في: ابن مهران، احمد بن الحسين، **المبسوط في القراءات العشر**، طبع مجمع اللغة العربية بدمشق، بتحقيق سبيع حمزة،1986م، ص225

[16] . الطبري، **جامع البيان**، 155/14

[17] . الطبري، **جامع البيان**، 155/14

[18] . ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 129/10

[19] . هذه القراءة من القراءات المتواترة فقد قرا بها يعقوب كما في المبسوط لابن مهران ص228

[20] . الطبري، **جامع البيان**، 423/14

[21] . انظر مثلا: ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 74/3 والرازي، التفسير الكبير،129/16، والزمخشري، **الكشاف**،304/2، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، **الجامع لأحكام القران**، دار الكتب المصرية، القاهرة،235/8

[22] . وتجدر الإشارة هنا إلى أن هناك فرقا بين التفسير النبوي للقران وتفسير العلماء للقران بالسنة النبوية، ذلك أن الثاني من اجتهاد العلماء حيث اختلفوا في كون حديث ما يفسر آية وهو ليس نصا تفسيريا لتلك الآية المحددة وإنما هذا من قبيل الفهم الذي فهموه، وحملوا عليه معنى تلك الآية، وأما الأول فنص في التفسير.

[23] . الطبري، **جامع البيان**، 127/14 وهذا الحديث الذي ذكره الطبري أخرجه البخاري في الصحيح برقم 1742 في 336/4

[24] . ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، **زاد المسير في علم التفسير**، دار الكتاب العربي، بيروت، 2001م، بتحقيق عبد الرزاق المهدي، 235/2، أبو حيان، **البحر المحيط**، 368/5، الرازي، **فتوح الغيب**، 314/5

[25] . النيسابوري/ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 1522/3، رقم الحديث1917

[26] . الطبري، **جامع البيان**، 35/14

[27] . أخرجه الإمام احمد في مسنده، طبع دار السالة، بتحقيق الشيخ شعيب، 64/31، برقم 18774 وكذلك أخرجه الترمذي في السنن، طبعة بشار عواد، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، 229/2 برقم889

[28] . أخرجه الإمام أحمد في مسنده، طبع دار الرسالة ، بيروت، بتحقيق الشيخ شعيب، 37/6 برقم3584

[29] . الرازي، **التفسير الكبير**، 499/15

[30] . أنظر على سبيل المثال: أبا حيان، **البحر المحيط**، 343/5، البيضاوي، **أنوار التنزيل**، 65/3، ابن عطية، **المحرر الوجيز**، 545/2

[31] . ابن فارس، احمد، **الصاحبي في فقه اللغة**، نشر مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، بتحقيق السيد احمد صقر، ص50

[32] . الزمخشري، **الكشاف**، 43/1

[33] . العامري، لبيد بن ربيعة، **الديوان**، ص46، صورة على شبكة لإنترنت من مطبوعات دار صادر

[34] . الطبري، **جامع البيان**، 364/13

[35] . الطبري، **جامع البيان**، 240/14

[36] . أبو حيان، **البحر المحيط**، 415/5

[37] . أنظر على سبيل المثال، الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم أصول الفقه**، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، بتحقيق محمد عبد السلام، ص224، وصالح، محمد أديب، **نفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 9/2

[38] . الدبوسي، أبو زيد، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2001م، ص116 بتصرف شديد

[39] . الطبري، **جامع البيان**، 534/13

[40] . المزيني، خالد بن سليمان، **المحرر في أسباب النزول من خلال الكتب التسعة**، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1،2004م، **تفسير سورة التوبة** 581/1 حيث لم يذكر لهذه الآية أي سبب نزول

[41] . الطبري، **جامع البيان**، 147/14

[42] . انظر على سبيل المثال: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج9/3، والرازي، مفاتح الغيب 32/15، والزمخشري، الكشاف 250/2، وابو حيان، البحر المحيط 361/5

# " إشكالية الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري "
# " دراسة مقارنة (فرنسا ومصر والأردن) "

**د. محمد حسين المجالي ***

**تاريخ وصول البحث: 2018/12/16م** **تاريخ قبول البحث: 2019/3/19م**

**الملخص**

يعد الطعن بطريق اعتراض الغير الخارج عن الخصومة؛ طريق طعن في الأحكام القضائية مُقرر لحماية حقوق الغير التي تمسها الآثار المترتبة على الأحكام القضائية، فهو يعتبر من الأنظمة القانونية ذات الطبيعة الخاصة، بحسبانه الطريق الوحيد الذي يباشر من شخص لم يمثل في الدعوى، لا أصالة؛ ولا وكالة، طالباً إعادة النظر في الحكم الأول بقصد تعديله أو إلغائه واستبداله بآخر يضمن عدم المساس بمركزه القانوني ومصلحته الشخصية.

وقد بينت هذه الدراسة الاتجاهات التشريعية المتباينة حول الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري وبعد البحث تفصيلاً في التشريعات محل الدراسة، تبين لنا أن المشرع الفرنسية الجديدة أجاز صراحة للغير أن يطعن في أحكام القضاء الإداري الماسة بحقوقه وذلك في تقنين العدالة الإدارية الفرنسي الجديد، أما المشرع المصري فلم ينص صراحة على جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام المحاكم الإدارية؛ مما دعا الفقه والقضاء إلى التصدي لتلك المسألة لتظهر اتجاهات مختلفة قمنا بوصفها وتحليلها في البحث، إلى أن توصلنا إلى نتيجة مفادها : أن المشرع المصري اعتبر الطعن بطريق اعتراض الغير حالة من الحالات المقررة للطعن بطريق التماس إعادة النظر.

أما عن موقف مشرعنا الأردني، فقد نظم أحكام الطعن بطريق اعتراض الغير في قانون أصول المحاكمات المدنية، وحاولنا جاهدين إبداء الرأي حول جواز إعمال الأحكام الواردة في القانون سالف الذكر، على المنازعات المنظورة أمام القضاء الإداري استنادا الى نص المادة 41من قانون القضاء الاداري الأردني، لا سيما وأن هذا الأخير لم ينص على هذا الطريق من طرق الطعن، وكذلك نجد أي حكم قضائي أو اجتهاد فقهي حول موضوع البحث في المكتبة القانوية الأردنية.

**الكلمات المفتاحية: الطعن، اعتراض الغير، القضاء الإداري.**

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق، جامعة الزيتونة.

**"The Problem of Opposition of Third Parties and Challenge on the Provisions of the Administrative Judiciary"**
**A Comparative Study (France, Egypt, Jordan)**

**Dr. Mohammad Hussain Al_Majali**


## Abstract

The appeal shall be considered by means of the objection of the non-adversary a way of challenging the judicial decisions and a decision to protect the rights of third parties affected by the effects of the judicial decisions. It is considered to be a legal system of a special nature requesting reconsideration of the first sentence with a view to amending or canceling it and replacing it with another guaranteeing that its legal status and personal interest will not be affected.

This study has shown the different legislative trends on the challenge of objecting to the judgments of administrative courts and after detailed research in the legislation under study, we found that the French legislator explicitly allowed third parties to challenge the provisions of the administrative court of the rights of his rights in the codification of administrative justice of the new French, while the Egyptian legislator did not explicitly state that it is permissible to appeal by means of objection by others to the rulings of the administrative courts. This led the jurisprudence and the judiciary to address this issue in order to show different trends that we have analyzed in the research until we reached the conclusion that the Egyptian legislator considered the appeal of the third party is a case to be challenged by way of seeking reconsideration.

As for the position of our Jordanian legislator, the provisions of the appeal were organized through the objection of others in the Code of Civil Procedure, and we tried very hard to express an opinion on the applicability of the provisions of the said code to the disputes before the administrative courts. This way of appeal, as well as finding any judicial judgment or diligence is the subject of research inthe Jordanian legal library.

**المقدمة:**

لعله من نافلة القول؛ أن الحكم القضائي في دعاوى الإلغاء أو الدعاوى الموضوعية يكون ذو حجية مطلقة تسري في مواجهة الكافة، سواء الخصوم في الدعوى أم للغير الذي قد تمسه آثار الحكم، خصوصاً إذا علمنا أن القضاء الموضوعي هو قضاء عيني يبحث في مدى موافقة أو مخالفة عمل معين للقانون، لذا كانت الحاجة ملحة لحماية هذا الغير وحقوقه من امتداد آثار الحكم عليه، وليست هنالك وسيلة أجدى ولا أنفع لهذا الغير، تتفق مع مركزه بالنسبة للخصومة؛ سوى إتاحة الطعن في الأحكام ذات الحجية المطلقة والنسبية على حد سواء؛ بطريق خاص بالغير وما أدرجته التشريعات تحت مسمى اعتراض الغير أو الخارج عن الخصومة.

وإن الغاية التشريعية من تقنين الطعن بطريق اعتراض الغير، تتمثل بأنه لا مناص من رفع الضرر عن الغير الذي لم يكن خصماً ولا ممثلاً ولا متدخلاً في المنازعة الإدارية، وذلك بتمكنه من التداعي بالطعن في هذا الحكم من تاريخ علمه به، حتى يتسنى له تقديم دفاعه ومظلمته ما دام قد استغلق عليه سبيل الطعن في هذا الحكم أمام أي محكمة أخرى.

**أهمية البحث وأهدافه:**

تنبع أهمية البحث باعتبار أنه لما كان الطعن بطريق اعتراض الغير هو طريق مقرر قانوناً لحماية الغير صاحب المصلحة في الطعن، فتبرز أهمية البحث باعتباره ينصب على طريق من طرق الطعن يعتبر من أهم ضمانات الأفراد، والتي لا يزال يكتنفها الغموض واللبس في بعض الجزئيات والتفصيلات المتعلقة بالنواحي الاجرائية، حيث اختلفت التشريعات وتضاربت أحكام القضاء في تقرير طعن الغير الخارج عن الخصومة على أحكام القضاء الإداري، وهذا ما نهدف في هذه الدراسة إلى بيانه من خلال عرض مفصل لمواقف التشريعات محل الدراسة مع بيان الأحكام القضائية في المسألة مشفوعاً ذلك كله بأبرز آراء الفقه الفرنسي والمصري، نظرا لعدم وجود حكم قضائي أو رأي فقهي أو دراسة حول موضوع بحثنا في المملكة الأردنية الهاشمية.

**إشكالية البحث:**

تبرز إشكالية البحث من خلال اختلاف التشريعات وأحكام القضاء وآراء الفقهاء حول مدى جواز الطعن؛ من عدمه، بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري الصادرة في دعاوى الإلغاء أم في دعاوى القضاء الكامل، وإننا حاولنا جاهدين البحث في طبيعة المنازعات الإدارية وحجية أحكامها بما يتواءم مع الطبيعة القانونية للطعن بطريق اعتراض الغير، فلسنا ممن يؤيد المكوث طويلاً أمام فقه المرافعات المدنية، فذاك أمرٌ التقصي فيه عبث والجهد فيه عقيم، إذ لا يعدو أن يكون ترديداً لما عالجه فقهاؤه دون جديد يضاف، أو قديم ينفذ، أو قائم يعدل، بالإضافة إلى عدم وجود أي دراسة عامة أو تفصيلية تتعلق بموضوع بحثنا في الأردن، فالدراسات الموجودة على حد علمنا اختصت بدراسة اعتراض الغير في قانون أصول المحاكمات المدنية دونما أي بحث حول أحكامه وآثاره في أروقة المحاكم الإدارية.

**المنهج العلمي المتبع في الدراسة:**

اتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن، وذلك بتحليل النصوص القانونية المتعلقة بموضوع البحث لمحاولة الفهم السليم للأحكام والضوابط التي تحدد موضوع الطعن بطريق اعتراض الغير في أحكام القضاء الإداري، وذلك بالمقارنة بالنظام القانوني الفرنسي والمصري باعتبار أن تقنين العدالة الإدارية الفرنسي الجديد يعتبر أنموذجا متكاملاً قوامه النضوج التشريعي في معالجة إشكاليات علمية وعملية بارزة في قانون القضاء الإداري الأردني، وقانون مجلس الدولة المصري، وهذا على الرغم من الأخير قد استسقى أغلب أحكامه من القانون الفرنسي؛ إلا أن ذلك لا يعني عدم وجود ثغرات تشريعية تتقارب نسبياً بالمقارنة مع التشريعات الناظمة للمنازعات الإدارية في الوطن العربي عموماً، وفي مملكتنا الأردنية بشكل خاص.

**الدراسات السابقة:**

**أولاً:** الحسيني، علاء ابراهيم محمود، اعتراض الغير الخارج عن الخصومة، **مجلة المحقق الحلي العلوم القانونية السياسية**، جامعة بابل، العراق، العدد الرابع، السنة السابعة،2015، ص (401-447) .

**ثانياً: اللصاصمة**، عبدالعزيز عبدالعزيز سليمان، اعتراض الغير وفقاً لقانون أصول المحاكمات المدنية وتعديلاته، **مجلة المنارة**، العراق، المجلد (13)، العدد (8)، 2007، ص(69–96).

**خطة البحث:**

آثرنا تقسيم الدراسة، بما يتفق مع أهدافها وإبراز حلول قانونية لإشكاليتها، على النحو الآتي:

المبحث الأول: الاتجاهات التشريعية المتباينة حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري.

المطلب الأول: موقف المشرع الفرنسي من المسألة

المطلب الثاني: موقف المشرع المصري من المسألة

المطلب الثاني: رأي الباحث حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام المحاكم الإدارية في الأردن.

المبحث الثاني: شروط وإجراءات الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري والآثار المترتبة على ذلك.

المطلب الأول: شروط الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري.

المطلب الثاني: الإجراءات المتعلقة بتقديم الطعن.

المطلب الثالث: الآثار القانونية المترتبة على الطعن بطريق اعتراض الغير في ضوء أحكام القضاء الإداري.

## المبحث الأول

## الاتجاهات المتباينة حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري

يُعدَّ طريق اعتراض الغير طريقاً استثنائياً من طرق الطعن على الأحكام، فالأصل أن من يملك الطعن في الحكم هو من كان خصماً في الدعوى، وذلك نزولاً عند قاعدة نسبية الأحكام التي تقضي بأن الحكم القضائي ليس له حجية إلا في مواجهة الخصم أو من كان ممثلاً في الدعوى[1]، إلا أن بعض التشريعات أجازت الطعن بطريق اعتراض الغير بحسبانه طريق طعن غير عادي يرمي إلى الرجوع عن الحكم أو تعديله لمصلحة شخص خارج عن الخصومة تأثر من الحكم الصادر في النزاع المعروض على القضاء[2].

ويُعرّف هذا النظام في فرنسا أنه: "طريقٌ قانوني للطعن في الأحكام، يكون بمقتضاه للأشخاص العامة أو الخاصة الذين لم يكونوا لا مختصمين ولا ممثلين في الدعوى الصادر فيها الحكم الذي أضر بمصالحهم؛ وكان من اللازم اختصامهم، ويتميز هذا النظام بعدم تقيده بميعاد معين، فالهدف منه استكمال إحقاق الحق المتنازع عليه، حيث يعرض على القاضي لوضع حلٍّ مختلف غير الذي صدر في الأصل"[3].

وعُرَف في مصر بأنه: "وجهٌ من أوجه الطعن في الأحكام مقرر لكل من يعتبر الحكم الصادر في الدعوى حجة عليه، ففي حال صدور حكم عن مجلس الدولة ألحق ضرراً بأشخاص لم يمثلوا في الدعوى أو يتدخلوا فيها فيكون لهم أن يطعنوا فيه بعد صدوره، ليتجنبوا آثاره الضارة، فالهدف المقرر من طريق الطعن بالمعارضة هو منع امتداد آثار الحكم الصادر في الدعوى إلى الغير"[4].

وعرفه البعض من شراح قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني بأنه: "طريق غير عادي للطعن في الأحكام، سمح به لكل شخص لم يكن خصماً ولا ممثلاً ولا متدخلاً في الدعوى"[5].

ومما تقدم، يتبين لنا أن اعتراض الغير هو طريق طعن غير عادي، يسلكه الغير ممن لم يكن ممثلاً ولا خصماً ولا متدخلاً في الدعوى، وكان للحكم الصادر أثر على المعترض، وبذات الوقت تجدر الإشارة إلى أن التشريعات المقارنة محل الدراسة اختلفت حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، مما يتوجب علينا أن نبرز للقارئ أولاً موقف التشريعات محل المقارنة من ولوج الطعن بهذا الطريق

مشفوعاً بآراء الفقه[6]، وأحكام القضاء في تلك المسألة، وذلك على التقسيم التالي:

**المطلب الأول: موقف التشريع الفرنسي من المسألة.**

**المطلب الثاني: موقف التشريع المصري من المسألة.**

**المطلب الثالث: رأي الباحث حول موقف التشريع الأردني من المسألة مدار البحث.**

## المطلب الأول

## موقف التشريع الفرنسي من المسألة

نص المشرع الفرنسي صراحة في المادة (582) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي على أنه: "طريق اعتراض الغير يهدف إلى تعديل الحكم القضائي لمصلحة هذا الغير، وذلك بهدف الحكم من جديد في الوقائع وفي القانون وفي مسائل تمس هذا الغير"[7].

وكذلك نصت المادة (585) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي على قاعدة عامة مفادها: "كل حكم يُقبل الطعن فيه باعتراض الغير الخارج عن الخصومة ما لم ينص القانون على خلاف ذلك"[8].

وفي السياق ذاته، نصت المادة (79) من المرسوم الصادر في (31/ تموز 1945)، من قانون مجلس الدولة الفرنسي على جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام مجلس الدولة، حيث جاء فيها: "للغير الذين يرغبون في الاعتراض على قرارات مجلس الدولة الصادرة في المواد القضائية، والتي لم يستدعوا فيها بأنفسهم أو بمن يمثلهم"، وكذلك نصت المادة (5/832) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي على أنه: "يرفع الطعن من الخارج عن الخصومة بنفس الإجراءات التي ترفع بها الدعوى أمام المحكمة المختصة"[9].

ولم يكتف المشرع الفرنسي بهذا القدر؛ إنما تطرق إلى مسألة غاية في الأهمية حيث نص صراحة على قبول اعتراض الغير ضد الإجراءات الإدارية المستعجلة، وجعل مدة الطعن خمسة عشر يوماً من تاريخ العلم بالإجراء أو القرار المستعجل، وذلك في المادة (2/832) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي[10].

وأما الفقه الفرنسي؛ فقد انقسم إلى اتجاهين مختلفين، الأول يرمي إلى قبول الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام مجلس الدولة، أما القسم الثاني فيرفض قبول الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام مجلس الدولة، وسنبرز أهم هذه الآراء الفقهية في النقاط التالية:

### الرأي الأول:

ذهب أنصار هذا الرأي إلى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، فيرى الفقيه (Laferriére) أن أحكام مجلس الدولة الفرنسي تقبل الطعن بطريق اعتراض الغير، ويرى أنه يجب التفرقة بين شروط قبول التدخل وشروط قبول طعن الخارج عن الخصومة، حيث أنه وإن كان يجوز لكل ذي مصلحة أن يتدخل أثناء نظر الطعن بإلغاء القرار الإداري؛ إلا أنه متى ما صدر الحكم بالإلغاء فإن طعن الخارج عن الخصومة لا يقبل إلا ممن أضر الحكم بحقوق لهم[11].

وفي الاتجاه ذاته يرى الفقيه (Hauriou) أن مجلس الدولة الفرنسي قد أصاب الحقيقة عندما قضى بقبول طعن الخارج عن الخصومة في حكم (بوساج) وفي تبريره يقول أن دعوى الإلغاء فقدت بعض خصائصها التي ارتبطت بها وقت إنشائها، وأنها بدأت تقترب من دعوى القضاء الكامل، واصفاً إياها بأنها كانت أشبه بنجم ساطع بريقه ولمعانه، ثم ما لبث أن انطفأ وبدأ بالاختفاء، هذا بالإضافة إلى أن مبدأ الحجية المطلقة لأحكام الإلغاء تراجع أمام مبدأ الحجية النسبية للأحكام بصفة عامة، فهو بذلك أراد عكس مبدأ كان تقليدياً للغاية من خلال جعل الاستثناء (الحجية النسبية) هي المبدأ، وأن الحجية المطلقة هي الاستثناء، حيث ذهب إلى أن الحق الشخصي أصبح من مرتكزات القانون العام وهو القاعدة العامة في القانون الخاص، حيث يرى بالنتيجة أن طعن الغير الخارج عن الخصومة لا

يتغير في طبيعته أو في آثاره عند انتقاله من القانون الخاص إلى قانون الإجراءات الإدارية[12].

وشايع هذا الرأي الأستاذ (Alibert) حيث يرى أن هنالك تقارب بين دعوى تجاوز السلطة (الإلغاء) ودعوى القضاء الكامل، متفقاً في ذلك مع (Hauriou)، حيث يستند في رأيه المتمثل بجواز طعن الغير في دعوى الإلغاء إلى مناقشة فكرة الخصوم، فسابقاً لم تكن دعوى الإلغاء سوى دعوى ضد تصرف إداري، ولكنها الآن أصبحت وسيلة للحصول على التعويض المادي، فدعوى الإلغاء تحمل حقوقاً خاصة للموظفين، فبذلك يصبحون خصوماً حقيقيين، أي أن فكرة الخصوم قائمة وموجودة في دعوى الإلغاء[13].

**الرأي الثاني:**

يذهب أنصار هذا الرأي إلى القول بعدم جواز قبول طعن الغير الخارج عن الخصومة في أحكام مجلس الدولة، حيث كان أول المعارضين لطعن الخارج عن الخصومة في أحكام الإلغاء المفوض (jagerschmidt)، حيث يرى ضرورة التمييز بين دعوى تجاوز السلطة وبين دعاوى القضاء الكامل انطلاقاً من طبيعة دعوى تجاوز السلطة، حيث يرى أن دعوى تجاوز السلطة هي دعوى ضد السلطة العامة، فهي موجهة ضد قرار إداري وليست خصومة بين أفراد، وعندئذ لا يوجد مدعى عليهم في الدعوى، كما استند إلى حجية الحكم الصادر في دعوى الإلغاء، وانتهى إلى أن الحكم الصادر في دعوى الإلغاء يتمتع بحجية مطلقة في مواجهة الكافة، ومن ثم لا يقبل من أي فرد أي كانت صفته أن يطعن عليه[14].

أما عن رأي مفوض الدولة (Léon Blum) ؛ فنجد أنه قد ميز بين القرارات الفردية والقرارات اللائحية؛ فالقرارات الفردية يكون النزاع فيها بين مصالح فردية رغم أن القرار المطعون فيه هو قرار سلطة عامة، وعليه يقبل طعن الغير في الدعاوى التي يكون موضوعها الطعن بإلغاء قرارٍ فردي، بعكس القرارات اللائحية التي تُفرض على جميع الموظفين فطرفي النزاع في الحقيقة هما اللائحة من ناحية؛ والقانون والمبادئ العامة من ناحية أخرى، وانتهى بذلك إلى قبول طعن الغير في الأحكام الصادرة بإلغاء القرارات الفردية، ولكنه قدّر استحالة ذلك إذا تعلق الأمر بإلغاء قرارات لائحية[15].

وفي الاتجاه ذاته؛ انتقد الفقيه (Jéze) مسلك مجلس الدولة الفرنسي في الربط بين حق التدخل في الدعوى وحق الاعتراض على الحكم الصادر فيها، فقد أوضح أن هذا الاتجاه لا يمكن الدفاع عنه، ذلك أن مجلس الدولة يجري على التساهل في قبول التدخل في دعوى الإلغاء، ولا يعتد في المصلحة اللازمة للتدخل بذات الشروط التي يتعين توافرها في المصلحة التي تجيز رفع الدعوى، مما يترتب عليه أن يصبح اعتراض الغير على الحكم أيسر من إقامة دعوى الإلغاء، بالإضافة إلى أن أحكام مجلس الدولة التي كانت تحيل إلى المادة (474) من قانون المرافعات الفرنسي، لم تفرق بين المنازعات المقصودة بهذا النص والتي تقوم بين طرفين، وبين دعوى الإلغاء التي لا يقوم فيها النزاع بين طرفين؛ إنما توجه الخصومة ضد القرار المطعون فيه[16].

وبعد العرض الموجز لآراء الفقه الفرنسي في موضوع البحث، نجد أن هنالك تباينا في آراء الفقهاء في فرنسا بين مؤيد لمنع الطعن بطريق اعتراض الغير الخارج عن الخصومة، وبين مؤيد لجواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام الإلغاء، وبعد التمعن في تلك الآراء، نجد أن ثمة إجماع فقهي على جواز الطعن بطريق اعتراض الغير في دعاوى القضاء الكامل[17]، بينما يكمن الخلاف في دعاوى تجاوز السلطة (الإلغاء) لما لهذه الدعوى من طبيعة عينية تكمن في مخاصمة القرار الإداري الطعين، فهي تختلف عن الدعوى المدنية الناشئة أساساً بين خصوم وتتعلق بحقوق شخصية، والآن يسوقنا البحث إلى التبصر في أحكام مجلس الدولة الفرنسي لبيان رأيه في المسألة موضوع البحث لتكون الصورة جلية في هذا السياق.

وبداية سنبحث تباعاً في موقف مجلس الدولة الفرنسي في الأحكام ذات الحجية النسبية والأحكام ذات الحجية المطلقة ثم الأحكام المستعجلة.

**أولاً- الأحكام ذات الحجية النسبية:**

إن الأصل في الحكم ألا يحوز حجية الشيء المحكوم فيه إلا في مواجهة أطراف الدعوى الذين صدر الحكم فيما بينهم، أي بين الخصوم أنفسهم ومثل هذه الأحكام تعرف بأنها ذات حجية نسبية مقتصرة على أطراف النزاع فحسب، ويشترط لكي يحوز الحكم الحجية النسبية أن يكون هنالك وحدة في النزاع، وأن يكون هنالك اتحاد في الموضوع والسبب والخصوم[18]، وهذا ما أكدته المادة (1351) من القانون المدني الفرنسي والتي نصت على أن :"حجية الشيء المقضي لا يكون لها مجال إلا بالنسبة لموضوع الحكم، حيث ينبغي لإعمال الحجية أن يكون الشيء المطلوب واحداً، وأن يقوم الطلب على نفس السبب، وأن يكون الطلب بين ذات الأطراف ويقدم منهم وضدهم بنفس الصفة"[19].

وإن الأصل في الأحكام أنها ذات حجية نسبية لا تتعدى آثارها إلى غير الخصوم، ولكن قد يحدث أن تمتد آثار الحكم إلى الغير الخارج عن الخصومة، فيكون له في هذه الحالة الحق في الطعن بطريق اعتراض الغير الخارج عن الخصومة[20]، وقد تواترت أحكام مجلس الدولة الفرنسي على قبول اعتراض الغير في دعاوى القضاء الكامل ذات الحجية النسبية، ففي بداية الأمر كان يقبل مجلس الدولة الطعن بهذا الطريق بشكل ضمني، ثم تواترت أحكام مجلس الدولة على قبول الطعن بطريق اعتراض الغير في الأحكام الصادرة في نطاق القضاء الشخصي بصورة صريحة[21].

وكذلك قبل مجلس الدولة اعتراض الغير في المنازعات الضريبية، إذا كان هذا الغير من بين المكلفين بدفع الضريبة وليس مجرد الاستناد إلى المصلحة[22].

كما قبل مجلس الدولة الفرنسي طعن الخارج عن الخصومة بالقرارات المتعلقة بالانتخابات المحلية، ولا ريب أن طعن الخارج عن الخصومة في الانتخابات المحلية لا يقبل إلا من المرشحين، ومن ثم انتهى المجلس إلى رفض اعتراض الغير إذا كان مقدماً من الناخبين[23].

**ثانياً: الأحكام ذات الحجية المطلقة الصادرة بالإلغاء:**

إن الأحكام الصادرة بالإلغاء تكون حجة على الكافة[24]، وهذا الحكم نتيجة منطقية لطبيعة دعوى الإلغاء العينية المخاصمة للقرار الإداري ذاته، فالحكم بالإلغاء هو هدم وإعدام للقرار الإداري[25]. ويجمع الفقه الفرنسي الحديث[26] على إقرار الحجية المطلقة لحكم الإلغاء، وذلك استثناء من حكم المادة (1351) من القانون المدني الفرنسي (سالفة الذكر).

وبذلك فإن الحجية المطلقة لحكم الإلغاء تعني أن يتمسك بها كل فرد من لم يكن ممثلاً فيها، فلا يستفيد منه الطاعن فقط، فهو بذلك يكون حجة للغير، فيكون له أن يحتج بالحكم الصادر في دعوى لم يكن طرفاً فيها، وهذا الاحتجاج قد يكون في مواجهة جهة الإدارة، وقد يكون في مواجهة الفرد الذي صدر الحكم في مواجهته[27].

وقبل مجلس الدولة الفرنسي اعتراض الغير الخارج عن الخصومة ضد أحكام الإلغاء الصادرة عن القضاء الإداري والتي يكون موضوعها طلب إلغاء قرار فردي أوقرار لائحي [28].

وحيث ذهب مجلس الدولة الفرنسي إلى قبول طعن الخارج عن الخصومة ضد حكم صدر بإلغاء قرار لائحي، ومن الأحكام الشهيرة في ذلك، حكم مدينة (Vichy) وتتلخص وقائع القضية في أن العمدة أصدر قرارات وافق عليها المجلس البلدي لمدينة (Vichy)، وقد تم الطعن على هذه القرارات بدعوى الإلغاء أمام مجلس الدولة الفرنسي والذي بدوره قضى بإلغاء تلك القرارات، وحيث أن هذه القرارات تتعلق بإعادة تنظيم خدمات مرفق

المساعدات الاجتماعية لسكان البلدة، وقد طعن الممثل القانوني للمدينة في الحكم الصادر بالإلغاء بطريق اعتراض الغير، واستند في اعتراضه إلى أن الحكم قد تجاهل هذه القرارات من حيث صحتها ودقة إجراءات صدورها، وقد ترتب على هذا الإلغاء الإضرار بالمدينة، فضلاً عن أنها لم تكن ممثلة في الدعوى، وبعد فحص مجلس الدولة لمشروعية إجراءات إصدار هذه القرارات؛ انتهى إلى أن مداولات المجلس البلدي لمدينة (Vichy) كانت مطابقة لحكم القانون وانتهى مجلس الدولة إلى صحة صدور تلك القرارات المطعون عليها، ، وأنها صدرت بعد اتخاذ الإجراءات السليمة[29].

وبقي مجلس الدولة الفرنسي على ذات النهج المتعلق بقبول الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام الإلغاء إلى أحدث أحكامه في هذا النسق[30].

**ثالثاً: الأحكام الإدارية المستعجلة:**

يميز الفقه الفرنسي بين نوعين من الإجراءات المستعجلة؛ الأول يهدف إلى تيسير الفصل في الدعوى الإدارية المستعجلة العادية (Le référed' urgence) وفيها يملك القاضي الإداري المستعجل العديد من الوسائل والصلاحيات لتبسيط وتسيير الفصل في الدعوى مثل سلطة القيام ببعض الأعمال التحفظية[31]. أو اتخاذ الإجراءات التحفظية[32]، أما النوع الثاني فهو إجراءات وقف التنفيذ ويقتصر فيها دور القاضي على منح الحماية الوقتية أو رفضها[33].

وقبل مجلس الدولة الفرنسي طعن الخارج عن الخصومة ضد الأحكام الصادرة بوقف تنفيذ القرارات الإدارية[34]، أما في إجراءات الاستعجال الأخرى؛ فقد اتسم موقف مجلس الدولة من قبول اعتراض الغير على تلك الإجراءات بالتردد، فقد ذهب في بداية الأمر إلى عدم قبول اعتراض الغير ضد إجراءات الاستعجال، استناداً إلى أن تلك الإجراءات لا تضر الخصوم الأصليين، وبالتالي لا يمكن أن تضر حقوق الغير[35].

ثم بعد ذلك تعرض موقف مجلس الدولة الفرنسي للنقد من قبل الفقه الفرنسي، مما أدى بالنتيجة الأولى إلى قبول المجلس لطعن الخارج عن الخصومة ضد إجراءات معاينة أو إثبات حالة[36].

**المطلب الثاني**

**موقف التشريع المصري من جواز المسألة**

بداية نص المشرع المصري على أحكام طعن الخارج عن الخصومة في قانون المرافعات المصري القديم رقم (77 لسنة 1949)، فنصت المادة (450) من القانون على أنه: "يجوز لمن يعتبر الحكم الصادر في الدعوى حجة عليه ولم يكن قد أدخل أو تدخل فيها أن يعترض على هذا الحكم بشرط إثبات غش من كان يمثله أو تواطؤه أو إهماله الجسيم، وكذلك يجوز للدائنين المتضامنين وللدائنين بالتزام غير قابل للتجزئة الاعتراض على الحكم الصادر على دائن أو مدين آخر منهم".

وعند صدور قانون المرافعات المصري الحالي رقم (13 لعام 1968)، نجد أنه جاء خالياً من النص على هذا الطريق من طرق الطعن، ولكنه قد أورد حالة من حالات طعن الخارج عن الخصومة ضمن حالات الطعن بالتماس إعادة النظر في الأحكام الصادرة بصفة نهائية في الأحوال التالية: "للخصوم أن يلتمسوا إعادة النظر في الأحكام الصادرة بصفة نهائية لمن يعتبر الحكم الصادر في الدعوى حجة عليه ولم يكن قد أدخل أو تدخل فيها بشرط إثبات غش من كان يمثله أو تواطؤه أو إهماله الجسيم"[37].

أما بالنسبة لقانون مجلس الدولة المصري الحالي فلم ينص على طعن الخارج عن الخصومة الإدارية، ويتضح لنا من النصوص السابقة أنه من الصعوبة بمكان بيان موقف المشرع المصري من مدى جواز اعتراض الغير الخارج عن الخصومة على أحكام القضاء الإداري، إلا أننا لن نقف مكتوفي الأيدي عند هذه النقطة، مما يدعونا لزاماً أن نبحث في آراء فقهاء القانون العام في مصر ثم نتعرض لأبرز

أحكام القضاء الإداري المصري وذلك للخروج بموقف جلي حول موضوع البحث.

**أولاً: موقف الفقه المصري من مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري.**

يرى بعض الفقه المصري[38] أن طعن الخارج عن الخصومة ضد أحكام مجلس الدولة الصادرة بالإلغاء يجب أن يحكم فيه بعدم القبول وذلك نظراً للطبيعة الموضوعية لذلك الطعن، فيجب أن نستذكر دائماً أن الطعن بالإلغاء إنما هو طعن موضوعي يرمي إلى حماية المشروعية، وفي سبيل الإقرار بجواز أو عدم جواز طعن الخارج عن الخصومة؛ قسم هذا الرأي الأحكام القضائية حسب كونها صادرة في قضاء موضوعي أو في قضاء شخصي؛ فإذا كان الحكم يشتمل على تقرير عن وجود اعتداء أو عدم اعتداء على النظام القانوني، و كان الأمر يتعلق بالنظام القانوني في عنصره الأول أي اعتداء أو عدم اعتداء على قواعد المشروعية كان قضاء الحكم قضاء موضوعياً.

أما إذا تعلق الأمر بالنظام القانوني في عنصره الثاني أي اعتداء على الحقوق الشخصية؛ فإن القضاء في ذلك يعتبر بغير شك قضاءً شخصياً، ورأى جواز الطعن من الخارج عن الخصومة في النوع الثاني دون الأول، واستند هذا الرأي إلى أن الأحكام التي تصدر بقضاء موضوعي إنما تكون ذات حجية مطلقة، أما الأحكام الصادرة بقضاء شخصي؛ فإنها لا تتمتع إلا بحجية نسبية، ومرد ذلك أنه في حالة القضاء الموضوعي فإن الحكم لا يبحث إلا موافقة أو مخالفة عمل معين بالنسبة للقانون، فليس لأي شخص أن يتمسك بحق شخصي أو سند خاص ليطالب بعدم سريان الحكم بالنسبة له، لأن أساس ذلك الحكم إنما يوجد أولاً وأخيراً في القانون، وذلك على خلاف القضاء الشخصي لأن الحكم الصادر إنما يستند الى رابطة شخصية، وبذلك فالحكم الصادر في الطعن بتجاوز السلطة سواء بالإلغاء أو برد الدعوى لا يمكن الطعن فيه بمعارضة الشخص الثالث، وعلة ذلك أن الحكم الصادر بالإلغاء يتمتع بحجية مطلقة، أي يعتبر أنه يسري بالنسبة للكافة، لأن القاضي قد قام بتقرير مقتضاه مخالفة الأمر الإداري للقانون، وبالتالي يعتبر ملغياً بالنسبة للجميع، أما الحكم الصادر برفض الإلغاء، ولأن صاحب المصلحة في إلغاء القرار الإداري ما عليه إلا أن يقدم طعناً جديداً بالإلغاء، ولا يقبل منه أن يفوت على نفسه ميعاد الطعن حتى إذا رُفض طعناً كان سواه قد قدم في الميعاد.

وفي الاتجاه ذاته؛ يرى البعض[39] أن دعوى الإلغاء تنتهي حتماً إما بقبول الدعوى وإلغاء القرار المطعون فيه وإما برفض إلغاء القرار، فإن قضت المحكمة بإلغاء القرار الإداري انتهى القرار الإداري نهائياً، كما لو كانت الإدارة قد سحبته وتلتزم بعدم العودة إلى ذات القرار، فإن هي عادت إلى إصدار مثله كان عملها مخالفاً للقانون يتعين إلغاؤه، ولما كان للحكم الصادر بالإلغاء حجية مطلقة فإن في مقدور كل الأفراد أن يستفيدوا منه، ومن ثم فلا مجال للقول بالحاجة إلى طعنٍ بطريق معارضة الخصم الثالث، ذلك أنه إن كان القرار يضر بهذا الخصم، فإنه قد انتهى أثره ولا يجوز للإدارة أن تتعرض له بعد صدور حكم بإلغائه، أما إذا صدر الحكم في دعوى الإلغاء بالرفض؛ فإن لهذا الحكم أثرٌ على الطاعن وعلى غيره، ذلك أن رفض إلغاء القرار يعني بقاء القرار نافذاً، ويكون لكل من يمس القرار مصلحته أن يلجأ إلى القضاء بدعوى إلغاء جديدة إن استوفت شروط قبولها، خاصة إذا علمنا أن القرار الصادر برفض الإلغاء؛ ذو حجية نسبية لا تتجاوز أطراف الدعوى.

ويرى الفقيه الأستاذ الطماوي أننا كنا وما زلنا لا نحبذ الأخذ تشريعياً بطريق معارضة الغير في مجال قضاء الإلغاء، وذلك للمجافاة التامة للحجية المطلقة للأحكام الصادرة بالإلغاء، كما أن هذا الطريق يتسم بالخطورة على استقرار الأوضاع القانونية لعدم تقيد الطعن بميعاد زمني معين[40].

بالتبصر بالآراء الفقهية السابقة، نجد أنها تحصر مجال رفض الطعن بطريق اعتراض الغير على الأحكام القضائية الصادرة في دعوى إلغاء القرار

الإداري، سواء بقبول الدعوى أم برفضها وذلك للطبيعة القانونية الموضوعية لتلك الدعوى بالإضافة إلى الحجية المطلقة للحكم القضائي الصادر في دعوى الإلغاء.

وعلى عكس ما تقدم؛ يرى جانب من الفقه المصري[41] جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري ومنها الحكم في دعوى الإلغاء، ويستند هذا الفريق إلى حجية مفادها أن ما تفرضه طبيعة الحجية المطلقة لحكم الإلغاء من تعدي أثره لصوب الكافة؛ إنما يستدعي إتاحة السبيل للطعن في هذا الحكم أمام الكافة ومنهم الغير، ومن ثم فإن الحجية المطلقة لحكم الإلغاء من شأنها وبحق أن توفر شرطاً من شروط قبول الطعن باعتراض الغير، ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الحاجة بدت ملحة لإجازة هذا السبيل للطعن في أحكام الإلغاء الصادرة في طعون إلغاء القرارات الإدارية، وهي حاجة دعت إليها وطأة تسارع خطى التطور والتغير وما يسفر عنه ذلك من زيادة احتمالات تغير ظروف إصدار القرار المطعون فيه، بما قد يؤدي إلى إنشاء مصلحة ظاهرة لمن لم يمثل في طعن الإلغاء ولم يتدخل فيه، وبالتالي فإن مقتضيات العدالة والمنطق، والتوفيق بين احترام حقوق الغير ومتطلبات استقرار الروابط الاجتماعية، تستدعي أن تتاح الفرصة للطعن في أحكام الإلغاء من قبل الغير. ويذهب البعض[42] إلى أن الحجية المطلقة لحكم الإلغاء، لا تنهض سبباً لعدم قبول اعتراض الغير، لأن الطعن بهذا الطريق لا يُقبل إلا ممن كان الحكم حجة عليه، وتعدى إليه أثره، وحكم الإلغاء يتعدى أثره إلى الكافة، ومن ثم فإن هذا التعدي الذي أملته الحجية المطلقة لحكم الإلغاء، هو الذي يعتبر بذاته مبرراً قانونياً لقبول الاعتراض، إذ لو كان حكم الإلغاء ذو حجية نسبية، لما قبل من الأخير اعتراضه على الحكم، لأنه وهو غريب عن الدعوى ولم يكن ممثلاً فيها، يكفيه لعدم تعدي أثر الحكم إليه؛ أن يتمسك بعدم حجيته في مواجهته.

ومما تقدم؛ يتضح لنا أن هنالك تباين جلي في آراء فقهاء القانون العام في مصر حول موضوع البحث، وإن هذا التباين لم يكن في إطار دعوى الإلغاء فحسب؛ إنما تعدى ليشمل دعوى القضاء الكامل، فثمة اتجاه يؤيد جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الكامل وثمة اتجاه آخر ينفي هذا الحق، أما عن الاتجاه الأول القائل بجواز الطعن بطريق اعتراض الغير على دعوى القضاء الكامل، يرى أنصار هذا الرأي أن طعن الخارج عن الخصومة يحقق نوعاً من الحماية اللاحقة للغير، فقد لا يتمكن الخارج عن الخصومة أو الغير من التدخل في الدعوى، وقد لا يكون ظاهراً في الدعوى حتى يكون للمحكمة الحق في إدخاله، كما لا يكون للغير مصلحة من التدخل في الدعوى، فلا تظهر مصلحته إلا بعد صدور الحكم فيها باعتباره مصدراً لوضع مركز قانوني جديد قد يمس الغير بالضرر، وفيما يتعلق بالدفع بقاعدة نسبية حجية الأحكام، فقد تكفي في بعض الحالات وفي حالات أخرى لا تحقق حماية للغير، بحيث يكون الحكم قائماً مرتباً لآثاره[43].

ومن ثم؛ فإن طعن الخارج عن الخصومة في الأحكام التي تتمتع بحجية نسبية ذو فائدة كبيرة، إذ يمنع تناقض الأحكام، وهذه الفائدة تبدو جلية في أن طعن الخارج عن الخصومة يؤدي في النهاية إلى وجود حكم واحد واجب التنفيذ، أما إذا تمسك الغير بالحجية النسبية للأحكام الصادرة في القضاء الكامل؛ فلا يكون أمامه إلا أن يرفع دعوى جديدة، وقد تنتهي هذه الدعوى إلى صدور حكم متناقض مع الحكم الأول، ومن هنا تظهر أهمية اعتراض الغير الخارج عن الخصومة في دعاوى القضاء الإداري الشخصي الكامل[44].

ويرى البعض الآخر (الاتجاه الثاني) بعدم جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الكامل، ويؤسسون رأيهم بأن الحجية النسبية تثبت للحكم بمجرد صدوره، بغض النظر عن قابليته لطعن أو عدم قابليته لذلك، وتلك الحجية التي يكتسبها الحكم فور صدوره تعتبر أصل من الأصول

القانونية ومبدأ قانوني واجب الاحترام، بما مفاده التسوية بين مخالفتها وبين مخالفة القانون، فهي تحول دون التناقض بين الأحكام، وتؤدي إلى وضع حدٍّ تنتهي عنده الخصومات، حيث أن الأحكام ذات الحجية النسبية لا يتعدى أثرها إلى الغير الخارج عن الخصومة[45].

بعد هذا العرض لآراء الفقه المصري، يميل الباحث إلى الرأي القائل بعدم جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام مجلس الدولة كافة، حيث أن المشرع المصري كان قد نص على الطعن بطريق اعتراض الغير في قانون المرافعات الملغي، مما يعني بالنتيجة أن المشرع قد عدل عن هذا الطريق من طرق الطعن، والوضع يختلف لو كان النص ما زال قائماً، لا سيما وأن قانون مجلس الدولة المصري قد حدد طرق الطعن في الأحكام الإدارية بالاستئناف والنقض في المواد (13، 23) من القانون السابق، وكذلك الأمر نجد أن المشرع المصري اعتبر الطعن باعتراض الغير هو حالة من حالات الطعن بالتماس إعادة النظر، حيث نصت المادة (51) من قانون مجلس الدولة على أنه: "يجوز الطعن في الأحكام الصادرة من محكمة القضاء الإداري والمحاكم التأديبية بطريق التماس إعادة النظر في المواعيد والأحوال المنصوص عليها في قانون المرافعات المدنية والتجارية أو قانون الإجراءات الجنائية حسب الأحوال وذلك بما لا يتعارض مع طبيعة المنازعة المنظورة أمام هذه المحاكم.

وبناءً على النص السابق نرى باعتقادنا أنه من الصعوبة بمكان استعمال الغير للطعن بطريق الاعتراض، إنما له أن يطعن بطريق التماس إعادة النظر بوصفه طريقاً من طرق الطعن يحمل في طياته الحق في الاعتراض من قبل الغير.

وصفوة القول أنه في الوقت الراهن لا يوجد طريق طعن صريح يسمى باعتراض الغير؛ إنما أصبح بناءً على التعديلات التشريعية حالة من حالات الطعن بطريق التماس إعادة النظر.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التماس إعادة النظر هو طريق طعنٍ غير عادي في الحكم النهائي، في حال كان الحكم معيباً بأحد العيوب المقررة في قانون المرافعات على سبيل الحصر[46]، ويحوز الطعن بطريق التماس إعادة النظر في الأحكام التي تصدرها المحكمة الإدارية ومحكمة القضاء الإداري والمحاكم التأديبية بشرطين هما: [47]

**الشرط الأول:** أن يكون ذلك في المواعيد والأحوال المنصوص عليها في قانون المرافعات المدنية والتجارية، وقانون الإجراءات الجنائية حسب الأحوال.

**الشرط الثاني:** ألا يتعارض ذلك مع طبيعة المنازعة التي تنظرها هذه المحاكم.

**ثانياً: أحكام القضاء الإداري المصري ذات الصلة حول الطعن بطريق اعتراض الغير**

جاء في أحد أهم أحكام محكمة القضاء الإداري المصري، ما يبرر أسباب عدم قبول طعن الخارج عن الخصومة، حيث جاء في حيثياته ما يلي: "ومن حيث أن المادة التاسعة من القانون رقم (9 لسنة 1949) الخاص بمجلس الدولة تنص على أنه لا يقبل الطعن في الأحكام الصادرة من محكمة القضاء الإداري إلا بطريق التماس إعادة النظر في الأحوال المنصوص عليها في قانون المرافعات في المواد المدنية والتجارية، وتجري في هذا الشأن أحكام القواعد الخاصة بقوة الشيء المقضي به، على أن الأحكام الصادرة بالإلغاء تكون حجة على كافة"، ومن حيث أن المستفاد من إطلاق نص المادة التاسعة أن الأحكام الصادرة بالإلغاء تكون حجة على الكافة وأنه لا يقبل الطعن فيها إلا بطريق التماس إعادة النظر، ومن ثم تكون معارضة المدعي في حكم قضى بإلغاء قرار إداري غير جائزة، إذ أن النص عام وصريح لا لبس فيه ولا إبهام، وإطلاق النص يمنع التخصيص المقول به من المدعي بأن حكم هذه المادة مقصور على إلغاء القرارات التنظيمية دون الفردية[48].

ويتضح لنا من الحكم السابق، أن محكمة القضاء الإداري المصرية بقيت لفترة طويلة ترفض

الطعن باعتراض الخارج عن الخصومة، مستندة في أحكامها إلى نص المادة (9) من قانون مجلس الدولة المصري رقم (6 لسنة 1949)، والذي يقضي صراحة بأنه لا يقبل الطعن في الأحكام الصادرة من محكمة القضاء الإداري إلا بطريق التماس إعادة النظر، وفيما عدا ذلك فإن الحجية المطلقة لحكم الإلغاء تحول دون ذلك[49].

ثم بعد فترة من الزمن، وتحديداً عند سريان قانون مجلس الدولة المصري رقم (55 لسنة 1959)، حيث فسرت المحكمة الإدارية العليا عبارة (ذوي الشأن) اللذين يجوز لهم الطعن في الحكم طبقاً للمادة (23) من قانون مجلس الدولة، يشمل الغير الذي لم يكن طرفاً في الدعوى التي صدر فيها الحكم المطعون فيه، ولم يكن قد أدخل فيها أو تدخل، وحيث يرى البعض[50] أن هذا التفسير يتفق مع صحيح حكم القانون، وتأسيساً على ذلك التفسير؛ أجازت المحكمة الإدارية العليا الاعتراض على الحكم الصادر بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة، ولكن هذا الاعتراض لا يكون أمام المحكمة التي أصدرت الحكم؛ إنما أمام المحكمة الإدارية العليا.

ثم جاء في حكم لمحكمة القضاء الإداري مبدأ مفاده: "من المعلوم أن الخصومة الإدارية في دعاوى الطعن بالإلغاء هي خصومة عينية تنصب على القرار في ذاته بصرف النظر عن الأشخاص المخاطبين به، ولهذا فقد نص القانون على أن الأحكام الصادرة فيها تعتبر حجة على الكافة، سواء من أدخل منهم في الدعوى أو تدخل فيها أو لم يدخل أو يتدخل، وإذا كان المشرع قد وضع حكماً في المادة (450) من قانون المرافعات (ملغاة) يتلاءم وطبيعة المنازعات الخاصة مقتضاه أنه يجوز لمن يعتبر الحكم الصادر في الدعوى حجة عليه ولم يكن قد تدخل أو أدخل فيها أن يعترض على هذا الحكم بشرط إثبات غش من كان يمثله أو تواطئه أو إهماله الجسيم، فإن الأخذ بهذا الحكم في مجالات القانون الإداري يتعارض مع طبيعة المنازعات الإدارية، وما وضع لها من أحكام"[51].

وبعد نقاش فقهي مطوّل وتعارض في أحكام القضاء الإداري المصري؛ جاءت دائرة توحيد المبادئ (الدائرة المنصوص عليها في المادة (54 مكرراً) في القانون رقم (47 لسنة 1972) المعدل بالقانون رقم (136 لسنة 1984) بالحكم الفصل في الإشكالية المتمثلة بمدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري؛ حيث قضت في جلستها المنعقدة في 12 أبريل 1978 بعدم جواز طعن الخارج عن الخصومة أمام المحكمة الإدارية العليا، ويكون من ضمن اختصاص المحكمة التي أصدرت الحكم بنظر الطعن في الحدود التي تم تحديدها قانوناً لالتماس إعادة النظر[52].

يؤكد القول السابق، حكم حديث نسبياً للمحكمة الإدارية العليا جاء فيه: "ومن حيث أن الطاعن لم يكن مختصماً في الدعوى التي صدر فيها حكم محكمة القضاء الإداري رقم (254 لسنة 52 ق)، وإن تعدى إليه أثر الحكم، ومن حيث إن قانون المرافعات المدنية والتجارية الصادر بالقانون رقم (13 لسنة 1968) ألغى طريق الطعن في الأحكام بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة والذي نظمه القانون القائم قبله في المادة (450)، ومن حيث إن مقتضى ما تقدم إلغاء طريق الطعن في أحكام محكمة القضاء الإداري أمام المحكمة الإدارية العليا من قبل الغير ممن لم يكونوا خصوماً في الدعوى التي صدر فيها، أو أدخلوا أو تدخلوا فيها ممن يتعدى أثر هذا الحكم إليهم، إذ أن ذلك أصبح وجهاً من وجوه التماس إعادة النظر في أحكام محكمة القضاء الإداري وفقاً لما تنص عليه المادة (51) من قانون مجلس الدولة المصري رقم (47 لسنة 1972)، ومن حيث أن المحكمة الإدارية العليا (دائرة توحيد المبادئ) قضت بعدم جواز طعن الخارج عن الخصومة أمام المحكمة الإدارية العليا، وباختصاص المحكمة التي أصدرت الحكم بنظر هذا الطعن في الحدود المقررة قانوناً لالتماس إعادة النظر، فلهذه الأسباب حكمت المحكمة بعدم جواز الطعن واختصاص محكمة القضاء الإداري بالقاهرة

بنظره في الحدود المقررة قانوناً لالتماس إعادة النظر[53].

ونخلص الى القول إن موقف المشرع المصري في الوقت الراهن يتمثل بإلغاء الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام مجلس الدولة المصري للأسباب سالفة الذكر، وهذا القول نسبي لا يجري على إطلاقه، حيث أن المشرع المصري اعتبر معارضة الغير حالة من حالات الطعن بطريق التماس إعادة النظر والذي نظم المشرع المصري أحكامه في المواد (241-247) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري.

**المطلب الثالث**

**رأي الباحث حول موقف المشرع الأردني من الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري**

نظم المشرع الأردني أحكام الطعن بطريق اعتراض الغير في الفصل الرابع من الباب العاشر من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني رقم (24 لسنة 1988) مع آخر تعديلاته لسنة 2017[54]، وذلك في المواد (206 - 212)، حيث جاءت المادة (206) من القانون بحكم عام مفاده: "لكل شخص لم يكن خصماً ولا ممثلاً ولا متدخلاً في دعوى صدر فيها حكم يعتبر حجة عليه أن يعترض على هذا الحكم اعتراض الغير".

وبينت المواد (206-212) أنواع اعتراض الغير والآثار المترتبة عليه، وهذا ما سنبحثه تفصيلاً في المبحث الثاني من هذا البحث.

ومن خلال ما تقدم؛ نجد أن المشرع الأردني نظم طريق الطعن باعتراض الغير تنظيماً متكاملاً في قانون أصول المحاكمات المدنية.

ويثور التساؤل في هذا المقام عن مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري الأردني، وننوه في هذا السياق أنه لا يوجد أي دراسات سابقة أو حتى آراء مبسطة حول فكرة البحث في مؤلفات وشروحات القانون الإداري والقضاء الإداري الأردني، ولعل السبب في ذلك يكمن في أن أحكام محكمة العدل العليا الأردنية كانت قطعية لا تقبل الطعن بأي طريق عادي أو غير عادي، ومما يزيد الأمر صعوبة - وبعد بحث متعمق - في أحكام القضاء الإداري الأردني، لم نجد سوى حكم وحيد تطرق لموضوع بحثنا دون تفصيل أو وضوح، إلا أن ما تقدم لن يمنعنا من إبداء الرأي البحثي في المسألة، خصوصاً إذا علمنا أن المشرع الأردني استجابة للتعديلات الدستورية، نص على وجود قضاء إداري على درجتين وذلك في قانون القضاء الإداري الأردني رقم (27 لسنة 2014)[55].

وقبل بيان موقف المشرع الأردني، تجدر الإشارة في هذا المقام أن الطعن بطريق اعتراض الغير على **نوعين: الأول،** يسمى باعتراض الغير الأصلي وهو الاعتراض الذي يقدم من الغير لدى المحكمة التي أصدرت الحكم المعترض عليه، ويتبع في تقديمه الإجراءات المقررة للسير في الدعوى الأصلية، أما **النوع الثاني** فيتمثل باعتراض الغير الطارئ والذي يجري أثناء نظر الدعوى ويقدم باستدعاء أو مذكرة إلى المحكمة الناظرة في الدعوى، إذا كانت مساوية أو أعلى للمحكمة التي أصدرت الحكم المعترض عليه، وكان النزاع الذي صدر فيه الحكم داخل في اختصاصها[56].

وباستقراء نصوص قانون محكمة العدل العليا السابق وقانون القضاء الإداري الأردني الحالي، نبدي الرأي في المسألة وفقاً للنقاط التالية:

**أولاً:** في ظل قانون محكمة العدل العليا الأردنية السابق لعام 1992، كان موقف المشرع الأردني واضحاً حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، وذلك ي نص المادة (26/ب) من القانون السابق، حيث جاء فيها: "يكون حكم المحكمة في أي دعوى تقام لديها قطيعاً لا يقبل أي اعتراض أو مراجعة بأي طريقٍ من الطرق".

**ثانياً:** باستقراء نصوص قانون القضاء الإداري الأردني الحالي، نجد أن المادة (41) من قانون القضاء الإداري الأردني أوردت مبدأً عاماً يتمثل بأنه: "في غير الحالات المنصوص عليها في هذا القانون تسري

أحكام قانون أصول المحاكمات المدنية وبما يتلاءم مع طبيعة القضاء الإداري، وكذلك الأمر نص المشرع الأردني في المادة (25) من قانون القضاء الإداري على أن "تختص المحكمة الإدارية العليا بالنظر في الطعون التي ترفع إليها في جميع الأحكام النهائية الصادرة عن المحكمة الإدارية، وتنظر في الطعون من الناحيتين الموضوعية والقانونية".

**ثالثاً:** من خلال النصين سالفي الذكر، يتضح لنا أن المشرع الأردني لم ينص صراحة على طريقٍ معين من طرق الطعن على أحكام المحكمة الإدارية، ونرى أن ورود هذه العبارة بصفة عامة في قانون القضاء الإداري، إنما يهدف به المشرع إتاحة كافة طرق الطعن أمام الخصوم في الدعوى أو الغير الذي يمسه الحكم وآثاره، ولا ينفي القول السابق ما جاء في المادة (27) من القانون نفسه، والتي نصت على أن: "الطعن في أحكام المحكمة الإدارية المقدم لدى المحكمة الإدارية العليا يكون لمن خسر دعواه كلياً أو جزئياً، سواء أكان طرفاً في الدعوى أو متدخلاً فيها"، حيث وإن سلمنا جدلاً بحرفية نص المادة (27) من قانون القضاء الإداري الأردني، نجد أن تلك المادة تتعلق بالطعون المقدمة لدى المحكة الإدارية العليا فقط، مما يعني بالنتيجة أن لا يوجد ما يمنع قانوناً من تطبيق نص المادة (206) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني على النزاع المعروض أمام المحكمة الإدارية والتي فصلت فيه بحكم قضائي، وذلك سنداً لنص المادة (41) من قانون القضاء الإداري الأردني سالف الذكر، وخلاصة القول في رأينا أنه يمكن للغير تقديم الطعن بطريق اعتراض الغير الأصلي على أحكام المحكمة الإدارية فقط، ولا مناط لتطبيق اعتراض الغير الطارئ على أحكام المحكة الإدارية الفاصلة في النزاع، إلا أنه يثور في هذا المقام تساؤل غاية في الأهمية نورده في النقطة التالية:.

**رابعاً:** بناء على نص المادة (29) من قانون القضاء الإداري الأردني: "لا يجوز الطعن في الأحكام التي تصدر أثناء سير الدعوى ولا تنتهي بها الخصومة إلا بعد صدور الحكم المنهي للخصومة كلها، ويستثنى من ذلك:

أ. القرارات الصادرة في الأمور المستعجلة.

ب. القرارات القاضية برفض طلبات التدخل في الدعوى.

ج. القرارات التي ترفع يد المحكمة عن متابعة نظر الدعوى."

وهنا يثور التساؤل التالي: ما مدى إمكانية الطعن بطريق اعتراض الغير على الأحكام القضائية الصادرة في الطلبات المستعجلة المقدمة للمحكمة الإدارية؟

لا ريب يخالجنا في أن مشرعنا الأردني وبصراحة نص المادة (206) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني، قد أعطى الحق لأي شخص من الغير تأثر بحكم لم يكن طرفاً فيه بأي صفة، أن يقدم اعتراضاً على هذا الحكم إذا توافرت الشروط اللازمة لذلك، ويدل سياق نص المادة (206) من قانون أصول المحاكمات المدنية، أن الاعتراض يكون على أي حكم صدر في الدعوى طالما أن هذا الحكم يعتبر حجة على الغير، فالنص العام يجري على إطلاقه ما لم يرد نص آخر يقيده، وطالما أن الحكم القضائي الصادر عن المحكمة الإدارية في الطلبات المستعجلة، هو حكم قضائي بالمعنى الصريح[57]، لذا لا يوجد ما يمنع من ولوج سبيل الطعن بطريق اعتراض الغير الأصلي أو الطارئ أمام المحكمة الإدارية وذلك فيما يتعلق بالأحكام الصادرة في الطلبات المستعجلة، حيث أن اعتراض الغير الأصلي تم بيان الرأي فيه، أما عن اعتراض الغير الطارئ، فهو ذلك الاعتراض الذي يقدم أثناء رؤية دعوى أصلية قائمة بين الطرفين لنفس المحكمة التي تنظر النزاع القائم، وذلك عندما يبرز أحدهما حكماً صادراً من إحدى المحاكم ليثبت به الدعوى الجارية، فيقوم الخصم بتقديم اعتراض طارئ على هذا الحكم لأنه خارج عن الخصومة المنظورة أمام المحكمة[58].

ونجد أن حالة اعتراض الغير الطارئ متصورة أمام القضاء الإداري في دعاوى التعويض المقامة لدى المحكمة الإدارية والتي تنظرها بصفة تبعية لدعوى الإلغاء[59]، فمن المتصور أن تبرز الإدارة حكماً قضائياً تعلق بالنزاع المعروض أمام المحكمة الإدارية، فيقوم الخصم الآخر (وهو الغير بالنسبة

للحكم المعترض عليه كونه لم يكن طرفاً فيه) بتقديم اعتراض طارئ على هذا الحكم أمام المحكمة الإدارية وذلك لأن الحكم المقدم من قبل الإدارة والتي قامت بتقديمه لتأييد دفاعها وجوابها؛ لم يكن الخصم – وهو غالباً المستدعي المتضرر من القرار الإداري الطعين – طرفاً في النزاع أو ممثلاً أو متدخلاً.

وبناءً على كل ما تقدم؛ نرى باعتقادنا أن موقف مشرعنا الأردني يتمثل بجواز الطعن بطريق اعتراض الغير الأصلي على أحكام المحكمة الإدارية المنهية للنزاع، وجواز الطعن بطريقي الاعتراض – الأصلي الطارئ – على الأحكام القضائية الصادرة في المسائل المستعجلة، وذلك بناءً على رأي الباحث، بالإضافة إلى دعم رأينا بالحجج التي أوردها فقهاء القانون العام في فرنسا ومصر، من أبرزها أن الطعن بطريق اعتراض الغير يمثل نوعاً من الحماية اللاحقة للغير، إذا علمنا بطبيعة الحال أن أحكام الإلغاء حجة على الكافة، بالإضافة إلى أن رفع دعوى إلغاء جديدة من قبل الغير قد يصطدم بالدفع بكون القضية مقضية، أو قد نصبح أمام حالة من تعارض الأحكام في القضاء الإداري، بالإضافة إلى إمكانية تغير الظروف الواقعية والقانونية المتعلقة بصدور القرار الإداري محل الطعن.

والآن يسوقنا البحث تباعاً لبيان شروط وإجراءات الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، مع بيان الآثار القانونية المترتبة على ذلك.

## المبحث الثاني
## شروط وإجراءات الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري والآثار المترتبة على ذلك

لطعن الخارج عن الخصومة بطريق اعتراض أهمية عملية، إذ قد لا توفر وسائل الطعن الأخرى أي حماية للغير، حيث أنه يسمو على مبدأ حجية الأحكام القضائية بين الخصوم، ثم يسمح للقضاء بتجاوز إيجابي لمبدأ المواجهة بين الخصوم[60].

والأصل أن يتأسس أي طريق من طرق الطعن بناءً على نصوص قانونية، وهذا ما أشرنا إليه مفصلاً عند حديثنا عن موقف التشريعات محل المقارنة من الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، وطالما أن الطبيعة القانونية لاعتراض الغير تتمثل وفقاً للرأي الراجح[61]، بأنه طريق غير عادي للطعن في الأحكام؛ كان لزاماً أن يكون هنالك شروط وإجراءات لتقديم الطعن، ثم أنه في حال قبول الطعن؛ لا بد من دراسة الآثار المترتبة على تقديمه، وهذا ما سنبحثه، وفقاً للتقسيم التالي:

**المطلب الأول: شروط الطعن بطريق اعتراض الغير الخارج عن الخصومة في أحكام القضاء الإداري.**

**المطلب الثاني: إجراءات تقديم الطعن بطريق اعتراض الغير.**

**المطلب الثالث: الآثار المترتبة على الطعن بطريق اعتراض الغير.**

### المطلب الأول
### شروط الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة في أحكام القضاء الإداري

تتمثل شروط الطعن بطريق اعتراض الغير بالنقاط التالية:

**أولاً: أن يكون الطاعن من الغير.**

تنص المادة (R 832-1) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي على أنه: "يجوز لكل شخص أن يباشر الطعن بمعارضة الغير الخارج عن الخصومة ضد القرار القضائي الذي أضر بحقوقه، طالما لم يحضر في الخصومة بنفسه أو عن طريق من يمثله، أو لم يتم تكليفه بالحضور فيها بصورة صحيحة[62].

وكذلك الأمر، فإن الغير الذي يستطيع أن يتقدم بالاعتراض وفقاً لنص المادة (583) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي الحالي؛ هو الذي لا يكون طرفاً أو ممثلاً أو متدخلاً في الحكم محل الاعتراض، فالطعن بطريق اعتراض الغير يكون ضد حكم قضائي لم يكن الغير طرفاً فيه، وذلك في حالة تضرره أو حتى احتمال وقوع ضرر عليه من هذا الحكم[63].

أما المشرع المصري فوفقاً لنص المادة (450) من قانون المرافعات القديم ونص المادة (51) من قانون مجلس الدولة المصري، ونص المادة (8/241/ج) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري، نجد أن الغير هو من لم يكن خصماً في الدعوى ولا ممثلاً فيها ولم يكن قد أدخل أو تدخل فيها.

وبين مشرعنا الأردني في متن المادة (206) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني أن الغير هو: "كل شخص لم يكن خصماً ولا ممثلاً ولا متدخلاً في دعوى صدر فيها حكم يعتبر حجة عليه".

وبينت المحكمة الإدارية العليا المصرية أن الغير هو الذي لم يكن طرفاً في الدعوى وكان يتعين أن يكون أحد الطرفين الأصليين في المنازعة، وعلى الرغم من ذلك لم توجه إليه ولم يكن مركزه يسمح له بتوقعها أو العلم بها حتى يتدخل في الوقت المناسب[64].

وكذلك الأمر حدد القضاء الفرنسي الغير الذي يمكنه مباشرة الطعن بطريق اعتراض الغير، فالغير وفقاً للقضاء الفرنسي هو الشخص الذي لا يكون ماثلاً في الخصومة، وكذلك الشخص الذي لا تحكم المحكمة بإدخاله والذي لم يقدم طلباً للتدخل في الخصومة[65].

وفي السياق ذاته، بينت محكمة التمييز الأردنية في قضاء حديث لها[66]، أن الغير هو الذي لم يكن طرفاً في الخصومة التي صدر فيها الحكم المطعون فيه والذي يعتبر حجة عليه، ذلك أن الغير يكون أمامه طريقان للتخلص من الحكم الصادر؛ أولهما سلبي يتمثل بالاكتفاء بالتذرع بقاعدة الأثر النسبي للأحكام، والثاني إيجابي ويتمثل بالطعن في الحكم ذاته بطريق اعتراض الغير وفقاً لأحكام المادة (206) من قانون أصول المحاكمات المدنية.

وإن تحديد معنى الغير قد يبدو سهلاً بالنسبة للأحكام ذات الحجية النسبية، ولكنه يصبح أكثر صعوبة ودقة فيما يتعلق بالأحكام ذات الحجية المطلقة، حيث أن إلغاء القاضي الإداري للقرار الإداري يكون متعلقاً بثلاثة ممن لهم دور رئيس في المسألة، وهم: القاضي ومصدر القرار والأفراد الذين ينطبق عليهم القرار الملغى أو حكم الإلغاء، وإذا كان تحديد الطرف الأول والثاني لا يثير أي صعوبة، فإن تحديد الطائفة الثالثة أكثر تعقيداً، فإلغاء القرار الإداري قد يكون له تأثير فردي أو جماعي أو تنظيمي، وحتى لو كان القرار فردياً؛ فإنه يمكن أن يمس طائفة كبيرة من الأفراد، وكذلك فإن دعوى تجاوز السلطة تفرض التمييز بين هؤلاء الذين طلبوا الإلغاء وحصلوا عليه، وبين أولئك الذين يعتبرون من الغير بالنسبة لهذا الإلغاء، فالغير الذي تم مخاصمته بصورة قانونية لا يُقبل منه طعن الخارج عن الخصومة، أما الغير الذي لم يتم اختصامه أو جرى اختصامه بصورة غير قانونية؛ فإنه يقبل منه طعن الخارج عن الخصومة[67].

ويثور في هذا السياق التساؤل التالي: هل يمكن للجهات الإدارية أن تكون من الغير بالنسبة للحكم الصادر، وبالتالي يحق لها أن تطعن فيه بطريق اعتراض الغير؟

تحقيقاً للغاية والهدف التي من أجلها تم تقنين الطعن بطريق اعتراض الغير، والمتمثل برفع الضرر عن الغير الذي مسه الحكم دون أن يشارك أو يعلم بالخصومة، ووفقاً للأصل العام في طعن الخارج عن الخصومة، فلا يوجد ما يمنع قانوناً أن تقوم الجهة الإدارية بالطعن في الحكم الذي يمسها ولم تكن طرفاً فيه، حيث لا مبرر للتمييز في هذا الشأن بين الأشخاص الخاصة والأشخاص العامة، فالجهات الإدارية على تنوعها، وتشابك العلاقات التنظيمية فيما بينها، قد تضار من حكم صدر في خصومة ضد جهة إدارية أخرى، ولم تكن مختصمة في الدعوى التي صدر فيها هذا الحكم، فيحق لها عندئذ ولوج الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة، لتبدي ما لديها من أسباب ومطاعن على الحكم، وفقاً لحق الدفاع المخول لها قانوناً لحماية حقوقها ومصالحها الخاصة[68].

وأخيراً بينت المحكمة الإدارية العليا المصرية أن صفة الغير ليست صفة مطلقة، وإنما هي نسبية تختلف باختلاف الخصومة، إذ من الممكن أن تتوافر في خصومة معينة أو وقت معين، ولا تتوافر الأخرى، فهي تتقيد بعدة ضوابط ومعطيات، فيعتبر الفرد من الغير إذا لم يقم بتقديم طلب قضائي، أو لم يقدم الطلب ضده، والشخص قد يكون من الغير عند بداية إجراءات الخصومة، ولكنه يصبح طرفاً فيها إذا تدخل أو أدخل فيها بناءً على أمر المحكمة أو طلب أحد الخصوم، وعلى العكس من ذلك؛ قد يكون الخصم طرفاً في الخصومة في بداية إجراءاتها، كما لو اشترك مع آخرين في رفع الدعوى، ولكنه قد يصبح من الغير إذا خرج من الخصومة أو تقرر إخراجه منها أو تنازل خصمه عن مخاصمته بعد بدئها، وكذلك قد يكون الشخص من الغير عند أول درجة في المحاكمة ثم يصبح طرفاً في الخصومة أمام محكمة الدرجة الثانية[69].

**ثانياً: الصفة والمصلحة في الطعن بطريق اعتراض الغير**

الصفة هي مركز يمنح الشخص حق التقاضي والقيام بإجراءات الخصومة، ويستند هذا المركز إلى الحق محل النزاع أو إلى نص قانوني أو إلى سلطة التمثيل، والصفة هي أيضاً القدرة القانونية على رفع الخصومة إلى القضاء، أو المثول أمامه لتلقيها[70]، فإذا كانت المصلحة هي المساس بالمركز القانوني للمدعي في الدعوى الموضوعية، أو الاعتداء على حقه الذاتي في الدعوى الذاتية؛ فإن الصفة في الطعن هي القدرة على المثول أمام القضاء[71].

وأن الصفة في الطعن بطريق اعتراض الغير تثبت لمن لم يكن طرفاً في الدعوى، بالإضافة ألا يكون ممثلاً في إجراءاتها، وقد أثارت فكرة التمثيل الإجرائي[72] بعض الجدل، حيث حاول البعض حصرها في الأحكام ذات الحجية النسبية وذلك لتبرير امتداد آثار الحكم إلى الغير، ويشترط لصحة التمثيل الإجرائي وجود نيابة قانونية أو قضائية أو اتفاقية، حيث أن مباشرة إجراءات الخصومة لجلسات الأصيل قد يكون بحكم القضاء أو القانون أو الاتفاق، ويشترط أيضاً لصحة التمثيل الإجرائي، اتجاه إرادة الأطراف إلى ذلك، بالإضافة إلى حلول إرادة الممثل محل إرادة الخصم الأصيل[73].

ويرى البعض أنه لا تلازم بين الصفة في الطعن والصفة في الدعوى، فقد تكون الجهة المحكوم عليها فاقدة للصفة في التقاضي أصلاً في الدعوى، ولا أهلية لها لعدم تمتعها بالشخصية الاعتبارية أو لم تكن الجهة صاحبة الصفة في التقاضي قد اختصمت في الدعوى، ولم يصحح شكل الدعوى بإدخالها فيها، ومن ثم لم تكن طرفاً في الخصومة، أو محكوم عليها في الدعوى؛ إلا أنه يمكن لهذه الجهة بحكم الضرورة الطعن في الحكم الذي يمسها، وذلك حتى لا يستغلق باب الطعن بالنسبة لحكم معين[74].

وتقدر صفة الغير بحسب درجة التقاضي التي صدر فيها الحكم، فإذا كان الشخص خصماً في حكم الدرجة الأولى، ولكنه لم يكن مستأنفاً أو مستأنفاً ضده أمام محكمة الاستئناف، ولم يتدخل أو يتم إدخاله؛ فإن ذلك يعد من الغير ولا يعد طرفاً في الخصومة الاستئنافية، وبالتالي يمكن له تقديم اعتراض الغير بالنسبة للحكم المطعون فيه بالاستئناف[75].

ونخلص الى القول أن الصفة في الطعن بطريق اعتراض الغير تثبت لكل من مس الحكم الصادر في الخصومة مركزه القانوني، ولم يكن طرفاً أصيلاً فيها، ولا متدخلاً ولا مختصماً، أو بوجه عام لم يمثل فيها، أما إذا تم تمثيله فلا يعتبر من الأغيار عنها، ما لم يكن التمثيل باطلاً أو غير صحيح.

أما عن شرط المصلحة؛ فالقاعدة المستقرة في مختلف التشريعات الإجرائية، والتي تحظى بتأييد الفقه أن المصلحة هي أساس الادعاء، وحيث لا مصلحة فلا دعوى (pas d'intérét pas d'action)[76]، ويقصد بالمصلحة أنها قيمة أو منفعة مالية أو معنوية وقد تكون شرطاً لتنفيذ أو لتحديد نطاق الحق[77].

وكما أن المصلحة هي مناط الدعوى؛ أيضاً للمصلحة معنى واسع لا يقتصر فقط على الدعوى فحسب؛ إنما يمتد ليشمل كل طلب أو دفع يثار أثناء سير الدعوى، ولذلك تمتد لتشمل إجراءات الطعن العادية وغير العادية، كما أن نطاق المصلحة في القضاء الإداري أوسع منه في القضاء العادي، فهو يعترف بالمصلحة الاحتمالية ويتوسع في الأخذ بها[78]. ولما كانت المصلحة تضيق وتتسع بحسب ظروف كل دعوى وملابساتها، ولما كان الهدف من الطعن هو تعديل الحكم الصادر عن المحكمة الإدارية أو إلغائه بحسب الأحوال؛ فإن المصلحة تنصب وبصفة مباشرة على منطوق الحكم دون حيثياته أو أسبابه، وانطلاقاً من هذا المبدأ قضى مجلس الدولة الفرنسي أن تقدير المصلحة يجري في الطعن بالنظر إلى منطوق الحكم القضائي وليس بالنظر إلى أسبابه وحيثياته[79].

ونصت التشريعات محل المقارنة على شرط المصلحة في الطعن، حيث بينت المادة (12/أ) من قانون مجلس الدولة المصري أنه لا يقبل الطلب المقدم من أشخاص ليس لهم فيه مصلحة شخصية، واستقرت أحكام المحكمة الإدارية العليا المصرية على أن شرط المصلحة هو شرط جوهري يتعين توافره ابتداء عند رفع الدعوى، كما يتعين استمراره قائماً حتى صدور الحكم فيها[80]، وأن على القاضي الإداري لما له من هيمنة إيجابية على إجراءات الخصومة الإدارية، التحقق من توافر شرط المصلحة وصفة الخصوم فيها والأسباب التي بنيت عليها الطلبات، ومدى جدوى الاستمرار في الخصومة في ضوء تغير المراكز القانونية لأطرافها[81].

وفي السياق ذاته، نص المشرع الأردني في المادة (5/هـ) من قانون القضاء الإداري الأردني على أنه: "لا تقبل الدعوى المقدمة ممن ليس له مصلحة شخصية"، وهذا ما أكدته المحكمة الإدارية العليا الأردنية في قضاء حديث لها[82]، جاء فيه: "يشترط لقبول الدعوى المرفوعة أمام المحكمة توافر المصلحة الشخصية المباشرة، واستمرارها ابتداء من إقامتها وحتى صدور الحكم فيها، ويشترط لقيامها أن يكون من شأن القرار المطعون فيه إلحاق الضرر بالمركز القانوني للطاعن، وتعتبر الدعوى منتهية وغير ذات موضوع لعدم استمرار المصلحة.

ويشترط لتحقيق المصلحة شرطان أساسيان: الأول أن تكون المصلحة شخصية مستمدة من مركز قانوني للمدعي، والثاني أن تكون مباشرة تؤثر في المركز القانوني للمدعي، ونطاق المصلحة في القضاء الإداري أوسع عنه في القضاء العادي، فهو يعترف بالمصلحة الاحتمالية ويتوسع في الأخذ بها، ولا ريب أن تحديد المصلحة في الدعوى هي من المسائل الموضوعية التي تختلف باختلاف طبيعة النزاع وظروفه، وللمصلحة معنى واسع لا يقتصر على الدعوى فحسب؛ إنما يمتد ليشمل كل دفع أو طلب يثار أثناء سير الدعوى[83].

**ثالثاً: ألا يكون الغير قد قبل الحكم أو علم بقيام الخصومة**

يشترط في المصلحة أن تبقى مستمرة إلى حين الفصل في الطعن، حيث أن دعوى الإلغاء خصومة قضائية مناطها توافر المصلحة في رافع الدعوى وقت إقامتها واستمرار هذا الشرط خلال الخصومة إلى أن يفصل فيها[84].

إن قبول الحكم هو تصرف قانوني يجريه المحكوم عليه بإرادته المنفردة، يعلن بموجبه صراحة أو ضمناً التسليم بالحكم الصادر ضده، إعلاناً يمنعه من الطعن فيه إن لم يكن قد أقام طعناً، أو يؤدي إلى انقضاء خصومة الطعن إن أبداه بعد قيامه به[85].

وليس القبول كالترك[86]؛ فبالرغم من أن كليهما يفضي الى الاثر ذاته وهو انقضاء خصومة الطعن؛ إلا أن الترك على خلاف القبول، فالأخير يسقط بموجبه الطعن، والأصل أن الساقط لا يعود، لذا فإنه لا يمكن بعد قبول الحكم العودة إلى الطعن فيه مدة أخرى[87].

وإن قبول الحكم يسقط الحق في الاعتراض عليه، والقبول الذي يمنع من الاعتراض على الحكم قد يكون صريحاً أو ضمنياً، يستفاد من تنفيذ

الحكم دون الاعتراض عليه، لأن بمثل هذا القبول الصريح أو الضمني تنتفي المصلحة في الاعتراض والتنفيذ يحدث أثره في انقضاء الطعن، حالما تزامن التنفيذ مع إرادة التسليم بالحكم، سواء طرحه صراحة، أو قيام دلائل تقطع بانصرافها إليه، ومن ثم فإن مجرد التنفيذ لا يعني الرضا بالحكم، حيث أن المعترض قد يكون مجبراً على تنفيذ الحكم الصادر ضده، خاصة إذا علمنا أن الحكم هو حكم إداري، فهو مضطر إلى التنفيذ رغم الطعن فيه، حيث أنه لا يترتب على الطعن وقف التنفيذ[88].

وأيضاً في السياق ذاته؛ يشترط أن لا يكون الغير قد أذعن للقرار الإداري، سواء بصورة كلية أو جزئية[89]، وهذا ما أكدته المحكمة الإدارية الأردنية في قضاء حديث لها جاء فيه[90]: "إن الإذعان المتفق عليه فقهاً وقضاءً والذي يترتب عليه رد الطعن، هو مباشرة صاحب الشأن القيام بأعمال أو صدور أفعال بإرادته المنفردة، يستدل منها بشكل واضح وصريح على رضاه بالقرار وخضوعه للادعاءات الصادرة عن مصدر القرار وتنفيذه طواعية واختياراً وقبول به قبولاً رضائياً صريحاً عن إرادة حرة غير مشوبة بأي عيب.

وفي حالة كان المعترض من الغير ولم يمثل في الخصومة ولم يرتضِ بالحكم؛ يشترط أيضاً ألا يكون قد علم بقيام الخصومة التي صدر فيها الحكم، أو كان في وضع لا يسمح له بتوقعها أو العلم بها، حيث أنه لو كان يعلم، أو كان في مركز يتيح له فرصة العلم بها؛ لكان بإمكانه التدخل فيها، أما وقد علم ولم يتدخل؛ فإنه يكون قد فوت بإهماله فرصة تفادي ما قد يترتب على الحكم الصادر فيها من أضرارٍ بحقه[91].

حيث أنه يوجد التزام على الغير الذي قد يتضرر من الحكم، يتمثل بأن يتدخل في الخصومة إذا علم بها علماً يقينياً، أو كان في مركز يسمح له بتوقعها وحسن توزيع العدالة يمثل مبرراً لهذا الالتزام القضائي، حتى وإن كان يمس حرية الشخص في اختيار الميعاد المناسب للتقاضي[92].

**المطلب الثاني**

**إجراءات تقديم الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري**

لعله من نافلة القول التذكير أن أي إجراء قضائي يتم اتخاذه من قبل الخصوم أو من الغير يجب أن يتم خلال الميعاد المحدد قانوناً لاتخاذ الإجراء، بحسبانه شرطاً شكلياً لقبول أي ادعاء أو طلب أو طعن أمام القضاء، وبإسقاط القول السابق على موضوع بحثنا، نجد أن المشرع الفرنسي قد حدد الميعاد الذي يتم من خلاله تقديم الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة هو شهرين من تاريخ إعلان الحكم أو العلم به، وذلك استناداً إلى نص المادة (832/2) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي الجديد[93]، وقد يرد استثناء على هذا الميعاد بحيث تكون المدة أطول من شهرين وذلك في بعض الحالات الخاصة ومنها اعتراض الغير أمام بعض المحاكم الإدارية الإقليمية[94].

أما في مصر، وباعتبار أن المشرع المصري أورد الطعن بطريق اعتراض الغير ضمن حالات التماس إعادة النظر، فإن الميعاد المقرر وفقاً لنص المادة (242) من قانون المرافعات المدنية والتجارية، والمحال إليه بنص المادة (51) من قانون مجلس الدولة المصري؛ هو أربعون يوماً تبدأ من يوم إعلان الحكم في الحالة المتعلقة بعدم صحة التمثيل الإجرائي، ومن اليوم الذي ظهر فيه الغش أو التواطؤ أو الإهمال بناءً على الفقرة الثامنة من المادة (242) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري.

وعن موقف مشرعنا الأردني، فنجد أنه استنادا الى نص المادة (208) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني فإن ميعاد الطعن باعتراض الغير غير محدد بمدة معينة إلا أن يسقط بالتقادم، حيث جاء في تلك المادة: "يبقى للغير الحق في الاعتراض على الحكم ما لم يسقط حقه بالتقادم"، ونرى باعتقادنا أنه من الصعوبة بمكان إعمال نص المادة (208) على أحكام الطعن بطريق اعتراض الغير أمام القضاء الإداري، وذلك للطبيعة المختلفة للمنازعات الإدارية، وربما أن الوضع يختلف لو كان القضاء

الإداري الأردني يأخذ بنظام القضاء الإداري الموحد، وعلى ما تقدم نرى في تقديرنا أن الميعاد المقرر للطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري هو ثلاثون يوماً من اليوم التالي لتاريخ صدور الحكم إذا كان وجاهياً، ومن اليوم التالي لتاريخ تبليغه إن كان بمثابة الوجاهي أو وجاهياً اعتبارياً، وذلك وفقاً لنص المادة (26) من قانون القضاء الإداري الأردني، وإننا نأمل من مشرعنا الأردني أن يضيف إلى نص المادة سالفة الذكر، عبارة: "أو من تاريخ العلم بالقرار في حال الطعن بطريق اعتراض الغير".

أما عن المحكمة المختصة بنظر الطعن أمام القضاء الإداري؛ نجد أن المشرع الفرنسي وفقاً لتقنين العدالة الإدارية الفرنسي، يوجب تقديم اعتراض الخارج عن الخصومة أمام المحكمة التي أصدرت الحكم؛ وذلك حماية لحق الغير في التقاضي على درجتين بوصفه حق من الحقوق الطبيعية للخصوم، أما في حالة تم الطعن بحكم المحكمة الإدارية أمام محكمة الاستئناف؛ فينتقل الاختصاص بنظر الطعن باعتراض الخارج عن الخصومة إلى تالك الأخيرة[95].

في السياق ذاته؛ وعند البحث في موقف المشرع المصري من المسألة، نرى أن المحكمة المختصة بالنظر في الطعن بالالتماس هي المحكمة التي أصدرت الحكم، وهذا الحكم ورد بالمادة (243) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأحكام الصادرة عن محكمة القضاء الإداري لا تقبل الطعن إلا بطريق التماس إعادة النظر، أما أحكام المحكمة الإدارية العليا فلا تقبل الطعن بطريق التماس إعادة النظر[96].

أما عن موقف مشرعنا الأردني، فنرى أن المادة (207) من قانون أصول المحاكمات المدنية بينت أن اعتراض الغير الأصلي يقدم إلى المحكمة التي أصدرت الحكم المطعون فيه بلائحة دعوى وفقاً لإجراءات الدعوى العادية[97]، أما الاعتراض الطارئ فيقدم بلائحة دعوى أو مذكرة إلى المحكمة الناظرة في الدعوى إذا كانت مساوية أو أعلى من درجة المحكمة التي أصدرت الحكم المعترض عليه وكان النزاع الذي صدر فيه الحكم داخلاً في اختصاصها.

وعود على بدء؛ سبقت الإشارة في رأينا أن الطعن بطريق اعتراض الغير أمام القضاء الإداري الأردني متصور فقط في الأحكام الصادرة عن المحكمة الإدارية سواء الأحكام النهائية في الموضوع أم في الطلبات المستعجلة، وعليه فتكون المحكمة المختصة بنظر الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة هي المحكمة المختصة بنظر الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة هي المحكمة الإدارية فقط، وبنوعيه الأصلي والطارئ، حيث أن المادة (27) من قانون القضاء الإداري الأردني الأشخاص الذين يجوز لهم تقديم الطعن أمام المحكمة الإدارية العليا بأطراف الخصومة المتدخلين فقط، والتي سبق أن قلنا أن هذه المادة برأينا تتعلق باختصاص وإجراءات الطعن أمام المحكمة الإدارية العليا فقط.

أما عن شكل الطعن بطريق اعتراض الغير في القانون الفرنسي، فيقام الطعن بالطرق العادية لرفع الدعاوى، ويخضع للقواعد العامة للإجراءات، وقد بين مجلس الدولة الفرنسي أن طعن الغير شأنه شأن طلب التصحيح؛ يتم بنفس إجراءات الدعوى الأصلية[98].

ويشترط لقبول عريضة طعن الخارج عن الخصومة أن تكون مقدمة بنفس الشكليات التي قدمت بها عريضة الحكم المطعون فيه؛ فإذا كانت صحيفة الدعوى تستلزم للقبول الاستعانة بمحامي؛ فلن تقبل عريضة الطعن إلا إذا كانت موقعة من أحد المحامين المقبولين للترافع أمام المحكمة المختصة بنظر الطعن بطريق اعتراض الخارج عن الخصومة، وهذا فحوى نص المادة (5/832) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي[99].

ومما تقدم يتضح لنا أنه لا يتصور أن يتم تقديم الطعن باعتراض الغير بصورة مختلفة عن الصورة التي تقدم فيها الدعوى الأصلية، وتتمثل

الإجراءات فيما يتعلق ببيانات صحيفة الاعتراض ممن ضرورة أن تشتمل على اسم وموطن الخصوم، وأسباب ووقائع الاعتراض، والحكم المعترض عليه، وضرورة تقديم الاعتراض إلى قلم المحكمة المختصة بنظره[100].

أما في مصر، ووفقاً لقانون المرافعات الحالي، والذي جعل اعتراض الغير إحدى حالات الطعن بالتماس إعادة النظر، بينت المادة (241/8) أنه يخضع نظام الاعتراض للشكل الإجرائي لالتماس إعادة النظر، واستلزمت المادة (243) من قانون المرافعات أن يرفع الالتماس بصحيفة تودع لدى قلم كتاب المحكمة المختصة وفقاً للأوضاع المقررة لرفع الدعوى، ولعدم بطلان الصحيفة؛ فإنه يتعين اشتمالها – فضلاً عن البيانات العادية لصحف الدعاوى – على بيان الحكم الملتمس فيه، وتاريخه، وسبب الالتماس الذي نص عليه القانون[101].

وفي حالة الالتماس الوارد في الفقرة السابعة والثامنة من المادة (241) من قانون المرافعات المصري، والخاصة بعدم التمثيل الصحيح في الدعوى أو ممن يعتبر الحكم اصادر حجة عليه ولم يكن قد أدخل أو تدخل فيها؛ فإنه يجب على رافع الالتماس أن يودع لدى خزانة المحكمة مبلغ مائة جنيه على سبيل الكفالة، ولا يقبل قلم المحكمة صحيفة الالتماس إذا لم تُصحَب بما يثبت هذا الإيداع، وعلة ذلك الحد من الإسراف في اللجوء إلى التماس إعادة النظر، ولكن إذا كان الملتمس هو هيئة المفوضين؛ فإنه لا إلزام عليها بسداد هذه الكفالة، ذلك أن الأخيرة هي ضمان لجدية الطعن، ومن غير المقبول أن ينسب عدم الجدية لهيئة المفوضين من طعنها على الحكم بطريق التماس إعادة النظر[102].

كما ونصت المادة (25) من قانون مجلس الدولة المصري فيما يتعلق بالإجراءات أمام محكمة القضاء الإداري والمحاكم الإدارية؛ أن يقدم الطلب إلى قلم كتاب المحكمة المختصة، بصحيفة موقعة من محامٍ مقيد بجدول المحامين المقبولين أمام تلك المحكمة، وتتضمن العريضة البيانات العامة المتعلقة باسم الطالب ومن يوجه إليهم الطلب، وصفاتهم وإقامتهم، وموضوع الطلب، وتاريخ التظلم من القرار في حال كان يجب التظلم منه.

وعلى ما تقدم يجب أن تشتمل صحيفة الطعن على بيان الحكم المطعون فيه، ومدى مساس الحكم بحقوق الغير ومصالحه، والأسباب التي يستند إليها الغير في طعنه لإلغاء الحكم المطعون فيه أو تعديله.

أما عن مشرعنا الأردني؛ فإن الإجراءات المتعلقة بتقديم الطعن لدى المحكمة الإدارية تتمثل بتقديم استدعاء لدى المحكمة الإدارية، ويجب أن يكون الاستدعاء موقعاً من محامٍ أستاذ مارس المحاماة بهذه الصفة لمدة لا تقل عن خمس سنوات، ويشترط في الاستدعاء أن يكون مطبوعاً بوضوح على وجه واحد في كل ورقة، وأن يتضمن اسم المستدعي كاملاً وصفته ومحل عمله، هذا بالإضافة إلى إدراج موجز عن وقائع الادعاء ومضمون القرار أو الحكم المطعون فيه، وأسباب الطعن، والطلبات الختامية في اللائحة[103].

بقي أن نشير أخيراً في هذا المطلب؛ أن أطراف طعن الخارج عن الخصومة هما الطاعن (المعترض) وهي الغير الخارج عن الخصومة، والخصم الذي يقدم في مواجهته.

ويرى بعض الفقه[104] أن اعتراض الغير يجب أن يوجه إلى كل من كان طرفاً في الخصومة، أي يوجه إلى المحكوم له والمحكوم ضده، وإن توجيه الطعن بطريق الاعتراض إلى كل من طرفي الدعوى في الخصومة الأصلية يتفق وطبيعة المنازعات الإدارية التي تتطلب مثول جميع الخصوم أمام المحكمة لعرض طلباتهم، حتى يكون الحكم أقدر على تحقيق مبدأ المشروعية[105].

**المطلب الثالث**

**الآثار المترتبة على الطعن بطريق اعتراض الغير أمام القضاء الإداري**

بإيداع صحيفة الطعن لدى قلم كتاب المحكمة المختصة، تنشأ خصومة الطعن من الخارج عن الخصومة، تماثل في نشاطها الإجرائي الخصومة العادية، وإن أول ما يعنَّ للمحكمة بحثه هو النظر في مسألة الاختصاص، فتبحث مدى اختصاصها بنظر موضوع الطعن لتقرر بعد ذلك قبوله أو رفضه، ثم بعد ذلك تنظر في مدى قبول الطعن من الناحية الشكلية أولاً، ثم من الناحية الموضوعية، لتصدر حكمها في موضوعه إما بالقبول وتعديل أو إلغاء الحكم المطعون فيه، وإما بالرفض وبقاء الحكم المطعون فيه مرتباً لآثاره تجاه الطاعن الخارج عن الخصومة[106].

وفي السياق ذاته؛ يلزم فيما يقدمه الخارج عن الخصومة من طلبات، أن تكون متصلة بموضوع النزاع بما لا يتضمن إضافة أو تغيير في موضوع النزاع الأصلي، ويقصد بالارتباط بين الطلبات الجديدة وموضوع النزاع الأصلي؛ أن يكون موضوع هذه الطلبات مرتبط برابطة كافية بموضوع النزاع، فموضوع الطلب القضائي يتحدد بمجموع ادعاءات الخصوم[107]. ويترتب على تقديم طعن الخارج عن الخصومة أثرين هامين:

**الأول: الأثر غير الواقف للطعن:**

إن من أهم الآثار المرتبة على الطعن بالحكم القضائي الإداري، الأثر المتعلق بمدى قابلية الحكم للتنفيذ أو ما يسمى بأثر الطعن على تنفيذ الحكم المطعون فيه، وذلك لتعلق هذا الأثر بحجية الأمر المقضي به من ناحية، ومن ناحية أخرى لارتباطه الوثيق بأطراف الخصومة من ناحية أخرى[108].

وإن قاعدة الأثر غير الواقف للطعن؛ تجد أساسها التشريعي في القوانين الخاصة بالمنازعات الإدارية، فنص المشرع الفرنسي على هذا المبدأ في تقنين العدالة الإداري، وفي المادة (L-9)[109]، والمادة (R811/15)[110] من ذات القانون، وتبنى المشرع المصري المبدأ ذاته، وذلك في نص المادة (50) من قانون مجلس الدولة المصري والتي جاء فيها: "لا يترتب على الطعن أمام المحكمة الإدارية العليا وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه إلا إذا أمرت دائرة فحص الطعون بغير ذلك، كما لا يترتب على الطعن أمام محكمة القضاء الإداري في الأحكام الصادرة عن المحاكم الإدارية وقف تنفيذها، إلا إذا أمرت المحكمة بغير ذلك.

وعلى النهج ذاته سار المشرع الأردني، حيث نصت المادة (28) من قانون القضاء الإداري الأردني على أنه: "لا يترتب على الطعن أمام المحكمة الإدارية العليا وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه إلا إذا أمرت المحكمة بغير ذلك"[111].

كما ونصت المادة (210) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني على أنه: لا يترتب على تقديم اعتراض الغير وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه، ما لم تقرر المحكمة خلاف ذلك بناءً على طلب الطاعن متى كان في مواصلة تنفيذه ضرر جسيم"[112].

ويتضح لنا من النصوص السابقة، أنه لا يترتب على رفع طعن الخارج عن الخصومة أي أثر موقف للتنفيذ، وهو ما يطلق عليه مبدأ الأثر غير الواقف للطعن، فيسري عليه ذات القواعد التي تحكم وقف التنفيذ في طرق الطعن الأخرى على أحكام محكم الدرجة الأولى الإدارية، وهذا لا يمنع من طلب وقف تنفيذ القرار الإداري أو الحكم القضائي من الطاعن وفقاً للإجراءات والشروط الواردة قانوناً.

وأن العلة من كون أن الطعن ليس له أثر موقف على التنفيذ؛ تتمثل في أن حكم القضاء يعكس الصحة ويعبر عن الحقيقة الكامنة في منطوقه، وهو بذلك يتمتع بحجية تجعله بمنأى عن العبث أو التنكر لما قضى به، لذا لا يجوز تعطيله بالوقف، بمظنة ما قد يفضي إليه تنفيذه من أضرار، مع احتمالية أن يلغى من محكمة الطعن، لأن هذا معناه دفع اليقين بالاحتمال والأخذ بالظن في مقام الجزم، وهو إن جاز؛ فإن جوازه يكون في أضيق الحدود، ولغايات تبلغ في أهميتها مبلغاً يفوق ما للحكم من سمو، أو لمصلحة أجدر رعاية من النفع

العائد من التنفيذ ذاته، أو لدفع ضرر لا سبيل لتفاديه إذا ما ألغي لاحقاً، لذا كان لزاماً عدم التوسع في الوقف ولا القياس عليه، حتى لا ينفلت فينال بغير مسوغٍ من حجية الأحكام، أو يتخذه المحكوم عليه وليجة لإهدار كل قيمة لها، بما تعبر عنه من حقيقة، وبما تعكسه من صحة[113].

وبناءً على القول السابق؛ نرى أن المشرع قد جعل الحق في وقف تنفيذ الحكم المعترض عليه من عدمه، أمر جوازي للمحكمة التي تنظر النزاع، غاية أن المحكمة المختصة هي التي تقدر رجحان حق المعترض من عدمه، وما قد يترتب من نتائج فيما يتعلق بتأخير التنفيذ من عدمه.

أما إذا قدرت المحكمة وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه، فإنها تكون ملزمة بالبحث في الشروط التالية:[114]

**أولاً:** استناداً إلى قاعدة أن المحكمة لا تحكم بما لم يطلبه الخصوم؛ فإنه يشترط أن يطلب الطاعن وقف تنفيذ الحكم من محكمة الطعن.

**ثانياً:** يجب أن لا يكون الحكم المراد وقف تنفيذه، قد نُفِّذَ تنفيذاً استنفذ به غرضه، أو استكمل به ترتيب أثره، فالوقف يتحدد بما لم ينفذ من الحكم.

**ثالثاً:** كما يشترط للحكم بوقف التنفيذ توافر شرط الاستعجال والضرر الذي يصعب تداركه[115].

ويتضح مما تقدم أن سلطة المحكمة في وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه؛ يكون أساسها الحماية الوقتية التي تستمد من الظروف والملابسات والوقائع التي تحيط بالطعن، وقد قلنا أن الأصل أنه لا يترتب على تقديم الطعن وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه، واستثناءاً وبناءً على طلب الطاعن قد تأمر المحكمة بوقف تنفيذ الحكم المطعون فيه باعتراض الغير الخارج عن الخصومة.

**الأثر الثاني: عرض النزاع من جديد على المحكمة:**

يقصد بهذا الأثر؛ أن يتم عرض النزاع مجدداً على لمحكمة المختصة بنظر الطعن، فيصبح لها السلطة عليه، وتلتزم أن تفصل فيه إلى المحكمة لتقضي فيه من جديد، على أنه إذا قصر الغير طعنه على بعض ما حُكِّمَ به؛ فإن سلطة المحكمة تتحدد بما قدمه من طلبات في الطعن[116]، وللغير أن يقدم للمحكمة ما يعُنَّ له من أوجه الدفاع، وأن يدلي بكل ما لديه من الدفوع، كذلك يجوز له أن يوسع نطاق الخصومة بتوجيه طلبات عارضة أياً كان نوعها، أما إذا كان النزاع المطروح على المحكمة بهيئة استثنائية؛ فلا يجوز أن يبدي طلباتً عارضة لأول مرة إلا في الحدود التي رسها القانون[117].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن طعن الغير لا يعيد طرح الخصومة إلا بالنسبة للغير، لأنه هو الذي لم يسمع دفاعه، ويكون مركزه في هذه الحالة شبيه بمركز المعارض في الطعن بالمعارضة بالنسبة للحكم المطعون فيه، أما المعترض ضدهما؛ فلا يقبل من أيهما المطالبة بتعديل الحكم فيما يكون قد قضى به عليه، لأنه لا سبيل لتعديله بالنسبة إليهما إلا بوسائل الطعن الأخرى باستثناء اعتراض الغير الخارج عن الخصومة، فطعن الغير لا يعيد الخصومة إلا بالنسبة للغير، ويعتبر ذلك تطبيقاً لقاعدة إجرائية مفادها أن الإجراءات ذات أثر نسبي؛ لا يستفيد منها إلا من باشرها[118].

وعليه؛ فإن طعن الغير يتحدد فقط في نطاق الأسباب التي أدلى بها الطاعن بحيث تناقشت المحكمة – عند بحثها النزاع من جديد – أسباب الطعن وصحتها، دون أن تعيد المحكمة نظر النزاع بكامله ومن جميع جوانبه.

**الخاتمة**

بعد أن انتهينا من عرض موضوع البحث، وفقاً للمنهج العلمي المتبع في الدراسة، وبما أن الخاتمة تحمل مجمل الرؤى التي هي بمثابة علاج لما يعترض موضوع البحث من مشكلات، أو لتفادي ما يصيبها في بعض جوانبها من نقص، توصلنا إلى عدد من النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

**أولاً- النتائج:**

1. يميل الرأي الراجح فقهاً إلى اعتبار الطعن بطريق اعتراض الغير طريق غير عادي للطعن في الأحكام.

2. لا خلاف في القانون الفرنسي حول قبول طعن الخارج عن الخصومة من قبل مجلس الدولة الفرنسي، وتم تأكيد هذا الحق في تقنين العدالة الإدارية الفرنسي وفقاً لما تم بيانه تفصيلاً في جزيئات البحث.
3. تباين موقف المشرع المصري وتضارب أحكام قضائه حول مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، وتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن المشرع المصري لم يَعُد ينظم أحكام خاصة لطعن الخارج عن الخصومة؛ إنما اعتبرها حالة من حالات الطعن بطريق الماس إعادة النظر.
4. نظم المشرع الأردني أحكام الطعن بطريق اعتراض الغير في قانون أصول المحاكمات المدنية، مما دعانا إلى تبني الرأي القائل بجواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، ولكن بعد الاستئناس بأحكام مجلس الدولة الفرنسي حول الموضوع، بالإضافة إلى آراء الفقه.
5. الأصل في الطعن بطريق اعتراض الغير عدم التقيد بميعاد معين للطعن، إلا أن المشرع الفرنسي قد نص صراحة في المادة (832) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي على أن ميعاد الطعن هو شهرين من تاريخ إعلان الحكم أو العلم به، أما المشرع المصري فحدد ميعاد الطعن بطريق التماس إعادة النظر خلال أربعين يوماً تبدأ من يوم إعلان الحكم في الحالة المتعلقة بعدم صحة التمثيل الإجرائي، ومن اليوم الذي ظهر فيه الغش أو التواطؤ أو الإهمال الجسيم وفقاً للمادة (8/242) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري، أما مشرعنا الأردني فاعتبر أن الطعن بطريق اعتراض الغير لا يتقيد بميعاد معين إلا أن يسقط بالتقادم، ورأينا أنه من الصعوبة بمكان إعمال حكم المادة (208) من قانون أصول المحاكمات المدنية على أحكام قانون القضاء الإداري، وبذلك في تقديرنا أن الميعاد هو ثلاثون يوماً من اليوم التالي لتاريخ صدور الحكم أو العلم به، وذلك بالقياس على نص المادة (26) من قانون القضاء الإداري الأردني.
6. يشترط لقبول الطعن بطريق اعتراض الغير توافر الصفة والمصلحة في الطاعن، وأن يكون الحكم قد مس حقوق الغير، مع عدم قبول الغير للحكم أو علمه بالخصومة.
7. للطعن بطريق اعتراض الغير، أثرين؛ الأول يتمثل بالأثر غير الواقف للطعن فلا يترتب على الطعن بطريق اعتراض الغير وقف تنفيذ الحكم المطعون فيه، أما الثاني فيتمثل بإعادة عرض النزاع على المحكمة مُصدرة الحكم القضائي المعترض عليه في نطاق ادعاءاته وطلبات الغير حصراً.

**ثانياً- التوصيات:**

1. نوصي المشرع المصري بإعادة تنظيم أحكام الطعن بطريق اعتراض الغير في قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري؛ مع النص عليه صراحة في قانون مجلس الدولة المصري الحالي وبيان أحكامه التفصيلية لما لهذا الطريق من أهمية بالغة وحماية لحقوق الغير.
2. وكذلك الأمر نوصي مشرعنا الأردني في البداية؛ أن يبين طرق الطعن المتاحة في أحكام المحكمة الإدارية، ثم النص صراحة على الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام المحاكم الإدارية ووضع بعض التفصيلات الخاصة بالمنازعات الإدارية مع الإبقاء على بعض الأحكام العامة الناظمة لموضوع البحث في قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني.

**الهوامش**

(1) انظر: عرفة، عبد الوهاب، **الشامل في المرافعات المدنية**، ط1، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونية، 2009، ص269.

(2) راجع في هذا المعنى: العبودي، عباس، **شرح قانون أصول المحاكمات المدنية**، ط1، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2009، ص405.

(3) Darcy (G.) et paillet (M.), contentieux administratif, edition Armand colin, Paris, 2000, p.195.

(4) انظر في هذا التعريف: حلمي، محمود، **القضاء الإداري**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1974، ص502.

(5) انظر في هذا التعريف: القضاة، مفلح عواد، **أصول المحاكمات المدنية والتنظيم القضائي**، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2013، ص378.

(6) قبل الحديث عن الآراء الفقهية في مسألة مدى جواز الطعن بطريق اعتراض الغير على أحكام القضاء الإداري، اختلفت آراء الفقه في تحديد الطبيعة القانونية لاعتراض الغير، فيرى جانب من الفقه أن اعتراض الغير لا يعد طريقاً من طرق الطعن في الأحكام القضائية بل هو تظلم من نوع خاص ووسيلة لدفع الضرر الذي يصيب الغير من حكم يجب ألا يمتد أثره إليه في الأصل، لذا يكتفي في قبول هذا التظلم بإثبات الضرر ممن لم يكن طرفاً من الخصومة، ولو كان الضرر محتملاً، وحجتهم في ذلك أن اعتراض الغير يوجه من شخص لم يكن طرفاً في الدعوى التي صدر فيها الحكم، وطرق الطعن في الأحكام قد شرعت أصلاً للخصوم في الدعوى فقط، راجع في هذا الرأي: أبوالوفا، أحمد، **المستحدث في قانون المرافعات الجديد وقانون الإثبات**، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1968، ص107 وما بعدها.

وذهب البعض الآخر إلى أن اعتراض الغير الخارج عن الخصومة هو طريق خاص من طرق الطعن في الحكم يسري عليه ما يسري على الطعون من أحكام عامة، ولا يفترق عنها إلا من حيث ميعاده، إذ يمكن مباشرته في أي وقت، ولا يسقط الحق فيه ما لم يسقط أصل حق المعترض بمضي المدة، ولعل السبب في ذلك أن القاعدة في سريان مواعيد الطعون تبدأ من وقت إعلان الحكم المحكوم عليه، ولما كان لا يتصور إجراء مثل هذا الإعلان لمن لهم الحق في الاعتراض على الحكم لأنهم ليسوا أطرافاً بأشخاصهم في الخصومة المنهجية للحكم، يعود هذا الرأي إلى: الشرقاوي، عبدالمنعم، اعتراض الخارج عن الخصومة على الحكم الصادر فيها، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة (19)، العددان (1، 2)، 1949، ص6.

وذهب رأي آخر إلى أن اعتراض الغير ليس طريقاً من طرق الطعن ضد الأحكام سواء طريق عادي أم غير عادي، وليس طريق سحب أو تصحيح للحكم، كما أنه ليس بديلاً عن التدخل إنما هو منازعة أو إشكال في التنفيذ يتوقى به الغير الأضرار التي قد تحدث له إذا ما امتد تنفيذ الحكم ليمس

حقوقه المكتسبة، راجع في هذا الرأي: أبوراس، محمد الشافعي، **الطعن في الأحكام الإدارية**، القاهرة، عالم الكتب، 1981، ص58 وما بعدها.

(7) راجع المادة (582) من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي الصادر بموجب القانون رقم (2007/1787) بتاريخ 2007/12/20.

La tierce opposition tend à faire rétracter ou reformer un jugement au profit du tiers qu'elle l'attaque. Elle remet en question relativement à son auteur les points jugés qu'elle critiques pour qu'il soit à nouveau statue en fait et en droit".

(8) "tout jugement est susceptible de tierce oppositkoin si la loi n'en dispose autrement".

(9) Art. 832-5 du C.J.A (Sauf dispositions contraires prévu par le présemt cja[otre. L'introduction de la tierce opposition suit les régles relatives à l'introduction de l'instance définies au livre IV. Sont de meme applicable les dispositions des livres VI et VII).

(10) par dérogation aux dispositions des articles R. 832-2 et R.832-3, le délai pour formertiefce opposition est de quinze jour" Art. 531/1 de C.J.A.

(11) Laferriére (E.), Traité de la jurisdiction administrative, 2e éd, 1896, tome 11, p.565.

(12) مشار إلى هذا الرأي لدى:

Dubouchet (P.), La tierce opposition en droit administrative, R. D. P., 1990, D.P. 725, 726.

(13) libert (R.), Le contrôle juridictionnel de L'administration au moyen du recours pour excés De pouvour, Thése, Paris, 1926, P.48 ets.

(14) Dubouchet (D.), La tierce opposition en droit administrative, op.cit., p. 720.

(15) مشار إلى هذا الرأي لدى:

Bon (P.), un progress de L'etat de droit, R.D.P., 1981, No.1, P.6.

(16) Jeze (G.), La tierce-opposition et La rocours pour excés de pouvoir, R.D.P., 1913, P.331 ets.

(17) إن دعوى القضاء الكامل هي دعوى شخصية وذاتية، ترفع على أساس حق شخصي أو ذاتي، والمتمثل بمركز قانوني شخصي للمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي قد تسببه أعمال الإدارة، فالعلاقة بين الفرد والإدارة هنا كأنها علاقة بين دائنٍ ومدين، وأهم خصيصة لدعوى القضاء الكامل يمكن ملاحظتها في السلطات التي يتمتع بها قاضي هذه الدعوى، فهو يتمتع بسلطات كاملة وواسعة ودوره يكون أكثر تعقيداً من دور القاضي في دعوى الإلغاء، فلقاضي دعوى القضاء الكامل زيادة على الحكم بالتعويض؛ إلزام الإدارة برد الشيء إلى أصله أو الهدم أو الطرد، وإن أساس الطعن بدعاوى القضاء الكامل هو قيام مسؤولية الإدارة بسبب النشاط المتزايد لها في مختلف المجالات، وما قد ينشأ عنه من ضرر للأفراد يرتب مسؤولية الإدارة. راجع تفصيل ما سبق لدى: الحلو، ماجد راغب، **القضاء الإداري**، الإسكندرية، منشأة المعارف، 2004، ص427 وما بعدها.

(18) راجع في هذا المعنى: بسيوني، عبدالغني عبدالله، **القضاء الإداري (دعوى الإلغاء، دعوى القضاء الكامل)**، ط4، الإسكندرية، أبوالعزم للطباعة، 2009، ص301.

(19) انظر في ذات المعنى: المادة (101) من قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية المصري رقم (25) لسنة 1968، والمادة (41) من قانون البينات الأردني المعدل رقم (22) لسنة 2017.

(20) Bon (P.), un progress de L'etat de droit, op. cit., P.7.

(21) انظر في ذات المعنى: المادة (101) من قانون الإثبات في المواد المدنية والتجارية المصري رقم (25) لسنة 1968، والمادة (41) من قانون البينات الأردني المعدل رقم (22) لسنة 2017.

(22) راجع الحكم:

CE, 7avr, 1995, Bernard, DA, 1995, P.1108.

(23) CE, 15 janv, 1993, Commune de cabréres, R.d. publ, 1993, P.593-596.

(24) الحجية المطلقة للأحكام الصادرة بإلغاء القرار الإداري، هي حاصل دعوى الإلغاء النهائية ونتيجتها، تكمن فيها طبيعة الجزاء الذي تحمله الدعوى توضح حدوده ونطاقه، فإذا قيل بأن القضاء

الإداري له ولاية إلغاء القرارات الإدارية غير المشروعة؛ فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو التساؤل عن آثار هذا الإلغاء ونتيجته، ولا غلو في القول بأن أهمية دعوى الإلغاء من الناحية العملية إنما تقاس بالآثار التي تترتب على أحكام الإلغاء والنتائج التي تحققها، ولما كان الطعن بالإلغاء خصومة عينية توجه إلى القرار الإداري ذاته، وليست خصومة شخصية بين الطاعن والسلطة العامة، فإن القضاء الإداري يفصل في الطعن المرفوع أمامه ولو تغير الموظف الذي أصدر القرار المطعون فيه أو زالت صفته، وبذلك فإن الحكم الصادر في دعوى الإلغاء إنما يتمتع بالحجية المطلقة ويسري في مواجهة الكافة، وتنطبق هذه القاعدة على القرارات التنظيمية واللوائح، راجع في هذا المعنى تفصيلاً: قاسم، صافي أحمد، حجية الأحكام الصادرة برفض الطعن في دعوى الإلغاء والدعوى الدستورية في النظام القانوني المصري، **مجلة البحوث القانونية والاقتصادية**، كلية الحقوق جامعة المنوفية، المجلد (23)، العدد (40)، 2014، ص84 وما بعدها.

(25) انظر: الطماوي، سليمان محمد، **القضاء الإداري – الكتاب الأول – قضاء الإلغاء**، القاهرة، دار الفكر العربي، 2015، ص1065.

(26) من هؤلاء الفقهاء على سبيل المثال:

Chapus (R.), Droit Du contentieux administratif, 7ed, montchrestie, 1999, p.883.

Gohin (O.), Contentieux administratif, 3e ed, 2002, n 202, p.206.

(27) Debbasch (Ch.), Contentieux administratif, 7e ed, Dalloz, 1997, P.708.

(28) CE, 7déc, 1983, Cne de Lauterbourg, D.J., 1989, P.583.

CE, 18 déc, 1987, Masse req, D.J, No.69892, `1988, P. 877.

(29) C.E, 8, juillet 1955, Ville de vichy, A.D., P. 396.

(30) peiser (G.), contentieux administratif, 11 éd, edition, Dalloze, 2001, P.378.

(31) C.E., 14 Fev, 1964, societe produits chimiques Pechiney – saint – Gobain, Lebon, 1965, P.113.

(32) وقد درج المشرع الفرنسي على إصدار تشريعات خاصة بقضاء الأمور الإدارية المستعجلة، فقد اكتسب مجلس الدولة هذه الصفة بموجب المادة (34) من الأمر الصادر في 31 يوليو 1945، حيث أسند فيها لرئيس القسم القضائي اتخاذ الإجراءات اللازمة والمفيدة بأي تدبير نافع لحل النزاع ثم بموجب المادة (24) من مرسوم 28 يناير 1969 أسند للمحاكم الإدارية مهمة القضاء الإداري المستعجل، ثم جاء تقنين المحاكم الإدارية والمحاكم الإدارية الاستئنافية ليخصص المواد 28–135 لتدابير الاستعجال وأسندت المادة (130) مهمة اتخاذ ما يلزم من تدابير مستعجلة دون المساس بأصل الحق لرئيس المحكمة الإدارية أو لرئيس المحكمة الاستئنافية أو القاضي المفوض، بيد أن التعديل الجوهري والأهم صدر في قانون 30 يونيه 2000، والمتعلق بقضاء الأمور الإدارية المستعجلة ومنها الأوامر السابقة على التعاقد ووقف التنفيذ. راجع في هذا المعنى تفصيلاً:

Rivero (J.), Wiline (J.), Droit administratif, 12e ed, Dalloz, 2006, P.511 ets.

(33) انظر المادة (R.811-14) من تقنين العدالة الإدارية الفرنسي الجديد والتي أكدت على حق المحاكم الإدارية ومحاكم الاستئناف الإدارية بوقف تنفيذ القرار الإداري، حيث جاء فيها:

"sauf disposition particulieres Le recours en oppel n'a pas d'effet suspensif s'il n'en est autrement ordonne par Le juge d'appel dans les condtions prevues par le present titre".

ومن الأحكام الأخرى لمجلس الدولة الفرنسي، حكمه في قضية تتلخص وقائعها في أن مدير الضبط الإداري بإقليم Bas-Rhin قد أصدر قراراً بتاريخ 27 نوفمبر 1974 بتخصيص مشروع إنشاء منطقة للتنزه والترفيه في مقاطعة (Lauterbourg) للمنفعة العامة، وكذلك السماح بتحويل ممرات مملوكة للأفراد، ومن ناحية أخرى قرار مدير إقليم Bas-Rhin الصادر في 5 ديسمبر 1975، بالترخيص لشركة الرصف أن **تستل** ( الصحيح تستغل ) ممرات مملوكة لبعض الأفراد لاستغلال المواد الموجودة أسفل التربة بالأراضي التي تم اختيارها، وتقدم الملاك بالطعن لإلغاء القرار الإداري لمدير الإقليم وقضى مجلس الدولة بإلغاء قرار مدير الإقليم، ثم تقدمت مقاطعة (Lauterbourg) – المستفيدة من القرار – باعتراض على الحكم باعتبار أنه يتم إدخالها أو اختصامها وأن هذا الحكم قد أضر بحقها، وانتهى مجلس الدولة في 7 ديسمبر 1983 إلى أن مقاطعة (Lauterbourg) قد استندت الى أساس صحيح في الطعن ضد قرار مجلس الدولة، وانتهى إلى قبول الاعتراض على وإلغاء حكمه السابق الصادر في 3 أكتوبر 1980 واعتباره كأن لم يكن: راجع الحكم:

C.E., 7 Déc 1983, commune de la - Lauterbourg, A.D., 1983, P.491.

(34) C.E., 7, Juillet 1976, centre interregional provence cote- d'Azur et crose pour L'enfance et L'adolescence inadaptée, 1977, P.353.

(35) C.E., 27, juin 2995, Ass. Etabless, Regional Lew, Largrange, Aj. 2005, P.1962.

(36) كانت بداية هذا التحول في عام 1982 وذلك في الحكم في قضية شركة (S.A Bureau Vertias) تتلخص وقائع هذه القضية في تعاقد الإدارة مع شركة (Asseco) للقيام بأعمال إنشائية وأخرى خاصة لترميم مستشفى (Sein-Saint-Denis) والتي استعانت بشركة أخرى لتنفيذ تلك الأعمال، وقبل استلام الإدارة هذه الأعمال تبين لها وجود خلل ظاهر في بعض الأعمال فلجأت إلى قاضي الأمور الإدارية المستعجلة لإصدار قرار وقتي بتعيين خبير لتقدير مدى سلامة هذه الأعمال وإثبات حالتها، وطبقاً لنص المادة (191) من قانون المحاكم الإدارية الفرنسية التي تقصر حق الطعن بالاستئناف على تلك الإجراءات على من يكون قد صدر القرار في مواجهته دون أي شخص آخر من الغير، وعلى الرغم من النص السابق ولما كان من الممكن أن يلحق الحكم الضرر بحقوق الشركة الأخرى، أجاز مجلس الدولة الفرنسي لشركة (S.A Bureau Veritas) أن تطعن بطريق اعتراض الغير على الإجراء المؤقت بتعيين خبير وذلك على الرغم من أنها خارجة عن الخصومة. الحكم.

C.E., 19 octorber 1983, minister de L'urbanism et du Logement contre societé promecom, D.A., 1984, P. 820.

(37) انظر: المادة (8/241) من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري رقم (13 لعام 1968).

(38) يعود هذا الرأي: فهمي، مصطفى أبوزيد، **طرق الطعن في أحكام مجلس الدولة المصري، دراسة مقارنة بين مصر وفرنسا**، مجلس الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، السنة السادسة، العددان (3، 4)، 1956، ص184 وما بعدها.

(39) يعود هذا الرأي إلى الدكتور: أبوراس، محمد الشافعي ، **الطعن في الأحكام الإدارية، دراسة مقارنة**، القاهرة، عالم الكتب، 1981، ص129 وما بعدها.

(40) انظر: الطماوي، سليمان، **القضاء الإداري – الكتاب الثاني – قضاء التعويض وطرق الطعن في الأحكام**، القاهرة، دار الفكر العربي، 2013، ص1089.

(41) يعود هذا الرأي إلى: عطية، محمود **حمدي عباس أثر تغيير الظروف في القرار الإداري والطعن فيه**، القاهرة، دار أبوالمجد، 2001، ص668.

(42) انظر: المنجي، إبراهيم **المرافعات الإدارية، (دراسة عملية لإجراءات التقاضي أمام مجلس الدولة)**، الإسكندرية، منشأة المعارف، ص875 وما بعدها.

(43) راجع في هذا الرأي: فهمي، مصطفى أبوزيد، **القضاء الإداري ومجلس الدولة، قضاء الإلغاء**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2004، ص474.

(44) انظر: الشرقاوي، عبدالمنعم، اعتراض الخارج عن الخصومة على الحكم الصادر فيها، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة (19)، العددان الأول والثاني، ص150.

(45) انظر: جيره، عبدالمنعم عبدالعظيم، **آثار حكم الإلغاء (دراسة مقارنة)**، رسالة دكتوراة، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1970، ص19.

(46) باستقراء القوانين المتعاقبة الصادر بتنظيم مجلس الدولة المصري، يتبين أن المشرع المصري حرص على النص على جواز الطعن في معظم الأحكام الصادرة من محاكم مجلس الدولة، إذ يعتبر طريق الطعن الوحيد الذي نشأ بميلاد مجلس الدولة، وتعاقبت قوانين المجلس بالنص عليه، ومتقضى ذلك أن كافة الأحكام الصادرة عن محكمة القضاء الإداري والمحاكم التأديبية والإدارية يجوز الطعن فيها بالتماس إعادة النظر، أما الأحكام الصادرة عن المحكمة الإدارية فلا يجوز الطعن فيها بهذا الطريق، وبينت المادة (241) من قانون المرافعات حالات التماس إعادة النظر ومن أهمها:

1. إذا وقع من الخصم غش كان من شأنه التأثير في الحكم.
2. إذا حصل بعد الحكم إقرار بتزوير الأوراق التي بني عليها أو قضي بتزويرها.
3. إذا كان الحكم قد بني على شهادة شاهد قضي بعد صدوره بأنها ضرورة.
4. إذا كان منطوق الحكم مناقضاً بعضه البعض.
5. لمن يعتبر الحكم الصادر في الدعوى حجة عليه ولم يكن قد أدخل أو تدخل فيها بشرط إثبات غش من كان يمثله أو تواطئه أو إهماله الجسيم.

(47) راجع في ذلك: البدوي، إسماعيل إبراهيم، **طرق الطعن في الأحكام الإدارية**، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2013، ص168 وما بعدها.

(48) حكم محكمة القضاء الإداري في القضية رقم (178 لسنة 4 ق)، تاريخ 28 نوفمبر 1950، مجموعة السنة الخامسة، ص195.

(49) انظر: هادي، نسرين جابر، **القضاء الإداري المستعجل (دراسة مقارنة)**، ط1، القاهرة، المركز العربي للنشر والتوزيع، 2017، ص223.

(50) انظر: إسماعيل، خميس السيد، **الإثبات أمام القضائين الإداري والعادي**، القاهرة، دار محمود للنشر والتوزيع، 2016، ص85.

(51) راجع حكم محكمة القضاء الإداري في القضية رقم (449 لسنة 11 ق)، تاريخ 29 يناير 1959، السنة (12، 13)، ص168.

(52) انظر في هذا المعنى: هادي، نسرين جابر، **القضاء الإداري المستعجل**، مرجع سابق، ص223.

(53) راجع الموقع الإلكتروني www.mohamah.net، تاريخ المشاهدة: 2018/8/14، تاريخ جلسة المحكمة (2009/1/3).

(54) إن من أبرز المؤشرات التي تدل على تقدم المجتمعات هي التهديدات التي تطرأ على قوانينها، حيث أن المشرع يأخذ بعين الاعتبار عند وضع القواعد القانونية بأن ما يصلح منها في تلك الآونة لتنظيم العلاقات والمعاملات بين الأشخاص، رما يصبح في وقت لاحق غير ذي فائدة، وإن ما نشهده في الآونة الأخيرة من تطور تكنولوجي على كافة الأصعدة، يفرض على المشرع إجراء تعديلات على القوانين لكي تواكب ذلك التطور، وإن المشرع الأردني وحرصاً منه على أن يكون القضاء عادلاً، قام بإجراء بعض التعديلات على قانون أصول المحاكمات المدنية في عام 2017، وذلك للحد من بطء الإجراءات القانونية عند نظر الدعاوى، وهذا ما دفع المشرع لإجراء تعديلات تتعلق بالتبليغ الإلكتروني وقيد الدعوى، ومن أبرز المواد التي شملها التعديل ما يلي:

| | | |
|---|---|---|
| - م5/ 2/ أ | - م6 / 1/ ب | - م59/ |
| 1/ جـ | - م5/ 2/ ب | |
| - م57/ 2 | - م59/ 5 | - م60/ 4 |
| | - م67/ 3/ 7 | |
| - م59/ هـ (مكررة) | - م83/ 1/ 2 | - م125/ |
| 2 | - م81/ ب/ 7 | |

(55) استجابة للمشرع الدستوري من خلال تعديل المادة (100) من الدستور الأردني، صدر قانون القضاء الإداري الأردني الحالي (27 لسنة 2014) والمنشور على الصفحة (4866) من عدد الجريدة الرسمية رقم (5297) بتاريخ (2014/8/17).

(56) انظر: اللصاصمة، عبدالعزيز عبدالعزيز سليمان، اعتراض الغير وفقاً لقانون أصول المحاكمات المدنية وتعديلاته، **مجلة المنارة**، العراق، المجلد (13)، العدد (8)، 2007، ص81 وما بعدها.

وانظر أيضاً؛ نص المادة (1/207) من قانون أصول المحاكمات المدنية الأردني والتي جاء فيها: "اعتراض الغير على نوعين أصلي وطارئ".

(57) إن الحكم القضائي هو القرار الصادر عن هيئة قضائية في نزاع معروض أمامها مقرراً لواقعة معينة وفقاً لإجراءات قضائية محددة، ويحتمل مفهوم الحكم القضائي أن يكون عملاً صادراً عن السلطة القضائية، سواء أكان فاصلاً في الخصومة أم غير فاصل، وهو بذلك يتمتع بسمات الحكم القضائي، أما عن حجية الحكم القضائي الصادر في الأمور المستعجلة؛ فالأصل أنه لا حجية للحكم الوقتي في مواجهة قاضي الموضوع، سواء أكان الحكم المستعجل صادراً عن قاضي الأمور المستعجلة، أم كان صادراً في شق مستعجل من دعوى موضوعية رفعت أمام المحكمة التي تنظر أصل الحق، فالحكم الذي يصدر في مسألة مستعجلة لا يجوز حجية الأمر المقضي به في أصل الحق، والرأي الغالب في هذه المسألة أن الأحكام القضائية الصادرة في الطلبات المستعجلة لا تحوز حجية الأمر المقضي به بالنسبة موضوع

الدعوى، وتحوز حجية الأمر المقي فيه بالنسبة للمسألة المستعجلة التي فصلت فيها، وتُمنَح بذلك حماية قضائية مؤقتة، حتى تحصل على الحماية القضائية النهائية عند صدور حكم قطعي في موضوع الدعوى الأصلية. راجع في هذا المعنى تفصيلاً: البدوي، إسماعيل **إبراهيم، حجية الأحكام القضائية الإدارية**، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2013، ص168 وما بعدها.

(58) انظر: اللصاصمة، عبدالعزيز، **اعتراض الغير وفقاً لقانون أصول المحاكمات المدنية**، مرجع سابق، ص85.

(59) نصت المادة (5/ب) من قانون القضاء الإداري الأردني على أنه: "تختص المحكمة الإدارية بالنظر في طلبات التعويض عن الأضرار اللاحقة نتيجة القرارات والإجراءات المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة إذا رفعت إليها تبعاً لدعوى الإلغاء"، وكذلك نصت المادة (21/ب) من القانون ذاته على أنه: "تحكم المحكمة الإدارية في دعوى التعويض بأتعاب المحاماة ورسوم الدعوى ومصاريفها وفقاً للأحكام الواردة في قانون أصول المحاكمات المدنية.

(60) يرتبط مبدأ المواجهة بالدرجة الأولى بالخصوم، فهو يخاطب كل خصم في الدعوى بغض النظر عن مركزه القانوني (مدعي أو مدعى عليه أو متدخل...)، فهو يعد وسيلة من بين الوسائل التي تكفل حقوق الخصوم، فهو حق إجرائي متعلق بالناحية الإجرائية بالخصومة، وعلى العكس من ذلك فإن طعن الخارج عن الخصومة يتعلق بالحق الموضوعي في الخصومة، فالغير حقوقه ومصالحه لا تضار بهذه الإجراءات، فعدم احترام مبدأ المواجهة قد يرتب للخصم الآخر حقوقاً معينة ولا يتعلق الأمر بالغير، كما لا يستفيد الغير من اتباع ما يقضي به مبدأ المواجهة، لأنه يتعلق بالإجراءات وليس بالحقوق الموضوعية. راجع في ذلك: الشيمي، عبدالحفيظ، **مبدأ المواجهة في الإجراءات الإدارية القضائية**، القاهرة، دار النهضة العربية، 2007، ص33 وما بعدها.

(61) اختلف الفقه في تحديد الطبيعة القانونية لاعتراض الغير، فيرى البعض أن اعتراض الغير لا يعد طريقاً من طرق الطعن في الأحكام القضائية إنما هو تظلمٌ من نوع خاص ووسيلة لدفع الضرر الذي يصيب الغير من حكم يجب ألا يمتد أثره إليه في الأصل، ويرى البعض الآخر أن اعتراض الغير هو طريق خاص من طرق الطعن في الحكم يسري عليه ما يسري على الطعون من أحكام عامة، ولا يفترق عنها إلا من حيث ميعاده، إذ يمكن مباشرته في أي وقت، ولا يسقط الحق فيه ما لم يسقط أصل حق المعترض بمضي المدة، وذهب رأي آخر إلى أن اعتراض الغير الخارج عن الخصومة طريق عادي للطعن في الأحكام، بيان ذلك أن معارضة الغير تكون لكل الأسباب التي يمكن توجيهها طعناً في الحكم، ومن ثم فإنها تفترق عن طرق الطعن غير العادية، والتي لا تكون إلا لأسباب يحددها القانون حصراً. راجع في هذه الآراء تفصيلاً:

أبوراس، محمد الشافعي، **الطعن في الأحكام الإدارية**، مرجع سابق، ص58؛ عبدالواحد، حسني سعد، **تنفيذ أحكام القضاء الإداري**، القاهرة، مطابع مجلس الدفاع الوطني، ط1، (د.ت)، ص146.

(62) "Toute personne peut former tierce opposition â une decision jurisdiction nelle qui prejudice â ses droits, dés lors que ni elle ni ceux qu'elle représente 'ont été presents ou réguliérement appelés dans l'instance ayant abouti à cette decision". article 831/1 de C.J.A.

(63) Guinchard (S.), Frédérique (F.), écile chainais, procedure Civile, Dalloz, 2009, P.575.

(64) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (778 لسنة 13 ق)، تاريخ 1970/6/6، مجموعة السنة الخامسة عشرة، ص61 وما بعدها.

(65) C.E., 5 Décembre 2007, Winling Tables, A.D., 2008, No. 270717, P.1049.

(66) انظر قرار محكمة التمييز الأردنية بصفتها الحقوقية، رقم (1225 لسنة 2018)، تاريخ 2018/4/16، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(67) انظر: عبدالواحد، حسني سعد، تنفيذ **أحكام القضاء الإداري**، مرجع سابق، ص158 وما بعدها.

(68) انظر: عمر، نبيل إسماعيل، الوسيط في الطعن بالتماس إعادة النظر، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2004، ص203.

(69) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (21955 لسنة 52 ق)، الجزء الأول، ص557، مشار إليه لدى: حمدي ياسين عكاشة، موسوعة المرافعات الإدارية والإثبات في قضاء مجلس الدولة، الكتاب الثالث، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2009، ص346.

(70) انظر: عبدالحكيم عباس عكاشة، الصفة في العمل الإجرائي في قانون المرافعات المصري والمقارن، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1995، ص4.

(71) انظر: أبوالعينين، محمد ماهر، **إجراءات المرافعات أمام القضاء الإداري**، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ص1995، ص411.

(72) يقصد بالتمثيل الإجرائي قيام شخص بمباشرة إجراءات الخصومة باسم ولحساب شخص آخر يسمى الممثل، بحيث تنصرف آثار التصرف القانوني مباشرة إلى الشخص الأصيل، ويختلف التمثيل الإجرائي عن الامتداد الإجرائي، فالامتداد الإجرائي يعني دخول أو مثول أشخاص آخرين يعملون لحسابهم وباسمهم الشخصي، أو لحساب أحد الخصوم، ممن لم يشملهم الطلب الافتتاحي للدعوى، أي أنه ينشأ عن إدخال أو اختصام أشخاص جدد في نطاق الخصومة، مما يؤدي إلى زيادة الأشخاص الماثلين في الخصومة، فهو يمثل صورة اتساع النطاق الشخصي للخصومة، وأهم ما يميز بين الامتداد الإجرائي والتمثيل الإجرائي؛ أنه في حالة الامتداد يكتسب الشخص وصف الخصم ويشغل مركزه القانوني، سواء في مباشرته للإجراءات القضائية أو في ترتيب آثارها عليه، أما في حالة التمثيل الإجرائي، فإن الممثل لا يكتسب وصف الخصم لأنه يعمل باسم من يمثله ولحسابه، فلا يُقدم الطلب القضائي باسمه ولا ضده، فلا يكون بذلك خصماً. راجع في تفصيل هذا القول: أحمد، سيد أحمد، **نحو نظرية للامتداد الإجرائي من قانون المرافعات**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2011، ص47 وما بعدها.

(73) انظر: مليجي، أحمد، **الموسوعة الشاملة في التعليق على قانون المرافعات**، القاهرة، المركز القومي للإصدارات القانونية، ط8، 2010، ص47.

(74) انظر: بدر، أحمد سلامة، **إجراءات التقاضي أمام محاكم مجلس الدولة**، القاهرة، دار النهضة العربية، 2003، ص458.

(75) انظر: هندي، أحمد، **التعليق على قانون المرافعات**، الجزء الرابع، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2008، ص458.

(76) Connil (D.), L'office du juge administrative, et Le temps, Dalloz, 2012, p.366.

(77) انظر: يوسف دلادنت، **الوجيز في شرح الأحكام المشتركة لجميع الجهات القضائية وفق قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجديدة**، الجزائر، دار هومة للطباعة والنشر، 2008، ص22.

(78) انظر: المحروقي، شادية، **الإجراءات في الدعوى الإدارية (دراسة مقارنة)**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2005، ص131.

(79) C.A., 3 décémbre 2002, More 2, Note, B. Maligner, A.J., 2003, P.798.

(80) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (31321 لسنة 52 ق) تاريخ 2007/3/17، والطعن رقم (09122 لسنة 48 ق)، تاريخ 2006/11/25، مجموعة المكتب الفني لمجلس الدولة، مجموعة المبادئ التي قررتها المحكمة الإدارية العليا (2006 – 2007)، الجزء الأول، القاعدة رقم 12، ص142 وما بعدها.

(81) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا الأردنية رقم (15 لسنة 2018) 2018/2/28، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(82) عمر، نبيل إسماعيل، **الوسيط في الطعن بالتماس إعادة النظر**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2004.

(83) المحروقي، شادية، **الإجراءات في الدعوى الإدارية**، مرجع سابق، ص131.

(84) يلاحظ على أحكام القضاء الإدارية المصري في البداية أنها كانت تسير ذات مسار أحكام القضاء الإداري الفرنسي، فالعبرة وفقاً لأحكام القضاء الإداري المصري، بتوافر المصلحة يوم رفع الدعوى، أما زوال المصلحة أثناء نظر الدعوى فإنه يكون من الأمور الموضوعية التي تنظر فيها المحكمة دون أن يؤدي ذلك إلى عدم قبول الدعوى، ثم تحول القضاء الإداري المصري إلى اعتبار شرط المصلحة مستمراً لحين البت بالدعوى، وقد تواترت أحكام المحكمة الإدارية العليا المصرية بهذا الصدد على ضرورة توافر شرط المصلحة، من وقت رفع الدعوى إلى حين الفصل فيها: راجع في هذا المعنى: الجازي، **وقت توافر شرط المصلحة في دعوى الإلغاء**، ص21 وما بعدها.

(85) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا الأردنية في الطعن رقم (215 لسنة 2018) تاريخ (2018/7/3) منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(86) يعرف الترك بأنه تصرف قانوني يتنازل بمقتضاه المدعي أو المحكوم له عن كل أو بعض ما اتخذ من إجراءات الخصومة، أو عن الحق المدعى به أو عن الحكم الصادر لصالحه، وقد عبرت عن هذا المفهوم المحكمة الإدارية العليا المصرية بقولها: إذا كان من المسلم به في الفقه والقضاء الإداري أن المنازعة الإدارية ولو كانت طعناً بالإلغاء قد تنتهي بالترك أو بتسليم المدعى عليه بطلبات المدعي أو بالصلح فيما بينهما متى توافرت الشروط القانونية المطلوبة، وينتج الترك أثره في الحدود التي عينها القانون، بحسب ما إذا كان منصباً على إجراءات الخصومة كلها أو بعضها، أو كان تنازلاً عن الحق ذاته المرفوع به الدعوى، أو الصادر به الحكم وأياً كان مدى الترك، فإن مهمة القاضي عندئذ لا تعدو أن تكون إثبات ذلك الترك، دون التصدي للفصل في أصل النزاع الذي أصبح غير ذي موضوع، وإذا كان الأصل أن ترك الخصومة جائز في كل الأحوال متى تنازل المدعي عن خصومته بغير تحفظ، متخذاً الشكل الذي يقضي به القانون، ومتى قبل المدعى عليه هذا الترك أو لم يكن في ميسوره الاعتراف، إلا أنه يرد على هذا الأصل استثناء؛ قوامه عدم إجازة الترك إذا تعلق موضوع الدعوى بالنظام العام على اعتبار أن الحقوق المتصلة بالنظام العام ينبغي ألا يجعل مصيرها متوقفاً على إرادة الأفراد.

راجع في هذا المعنى: أبويونس، محمد باهي، **انقضاء الخصومة الإدارية بالإرادة المنفردة للخصوم في المرافعات الإدارية**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007، ص67؛ وراجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (5638 لسنة 43 ق)، تاريخ 8 يوليو 2002، مجموعة هيئة قضايا الدولة لأحكام المحكمة الإدارية العليا، 2003، ص19.

(87) انظر: أبويونس، محمد باهي، **وقف تنفيذ الحكم الإداري من محكمة الطعن في المرافعات الإدارية**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2008، ص345.

(88) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (217 لسنة 46 ق)، تاريخ 2 إبريل 2005، مجموعة هيئة قضايا الدولة لأحكام المحكمة الإدارية (2004 – 2005)، 2006، ص416، وهذا ما انتهى إليه مجلس الدولة الفرنسي حيث قضى بأنه: "لا يمكن أن يتخذ من قيام المحكوم عليه بتنفيذ الحكم ذريعة على تنازل عن حقه في الطعن أو قبوله الحكم المطعون فيه.

C.E., 22 Mai 1992, Mlle zeiene EL. Khalma, J.C.P., 1992, P.229.

(89) قد يكون الإذعان للقرار المطعون فيه كلياً يشمل جميع جوانبه، وليس إذعاناً لجزء منه، وقد يكون الإذعان جزئياً ينب على جزء من القرار المطعون فيه وليس على جميع جوانبه، ويشترط لتوافر هذا النوع من الإذعان أن يكون القرار الإداري قابلاً للتجزئة، كما ويشترط أن يصدر الإذعان من صاحب الشأن، فلا يعتد بأي قبول صادر عن الغير. راجع في هذا المعنى: كريم كشاكش، ميعاد دعوى الإلغاء في قضاء محكمة العدل العليا، مجلة أبحاث اليرموك، جامعة اليرموك، المجلد (22)، العدد (3) أيلول 2006، ص67.

(90) راجع حكم المحكمة الإدارية الأردنية رقم (67 لسنة 2018)، تاريخ 2018/2/27، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(91) انظر: عكاشة، حمدي ياسين، **موسوعة المرافعات الإدارية والإثبات في قضاء مجلس الدولة**، مرجع سابق، ص330.

(92) يقصد بالعلم اليقيني الذي يقوم مقام التبليغ، ثبوت علم صاحب الشأن بمضمون القرار الإداري ومحتوياته علماً نافياً للجهالة، وشاملاً لمحتويات القرار بما يسمح له أن يحدد مركزه القانوني من القرار فإن هذا العلم يقوم مقام النشر أو التبليغ، وهذه النظرية من ابتداع مجلس الدولة الفرنسي الذي وضع أحكامها وشروطها، وقد تباينت مواقف الفقه الإداري من نظرية العلم اليقيني، فنجد جانباً منهم نؤوا عن تلك النظرية وذلك لخروج المحكمة عن حدود اختصاصها، بالإضافة إلى استنادها البالقرائن والتي يعتبر القضاء متذبذب في الأخذ بها، أما الجانب الأخر فيرى أهميتها لكونها تضفي حماية وافية لحقوق الأفراد كما أنها تطبق على الإدارة كما تطبق على الأفراد، وبذلك تعمل على استقرار المراكز القانونية وعدم بقائها معلقة لفترة طويلة من الزمن. راجع في هذا المعنى تفصيلاً: الشوابكة، فيصل عبدالحافظ، نظرية العلم اليقيني في قضاء محكمة العدل العليا الأردنية، **مجلة دفاتر السياسة والقانون**، الجزائر، العدد التاسع، جوان 2013، ص301 وما بعدها. رجع أيضاً حكم المحكمة الإدارية الأردنية، رقم (7 لسنة 2018)، تاريخ 2018/2/6، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(93) Article 832/2 de C.J.A: "Celui à qui la décision a été notifiéiu signifiée dans les conditions prévues à l'article R.751-3 ne peutformer tierce opposition que dans le délai de deux mois à compter de cette notification ou signification.

(94) Article 833/3 de C.J.A.: "Devant les tribuaux adminitratifs de Mamouzou, de Papeete, de Mat-Utu et de Nouvelle-Calédonie, le délai pour former tierce opposition est porté opposition est proté à trois mois".

(95) C.E., 10 décémbre 1975, Union des comer cants de st-Nazaire, A.D., P.696.

وانظر أيضاً نص المادة (823/1 de C.J.A). سبقت الإشارة إليه.

(96) إذا كان الطعن بطريق التماس إعادة النظر هو طريق طعن غير عادي، إذاً لا يرد إلا على الأحكام الصادرة بصفة انتهائية، ويقصد بها الأحكام الصادرة عن محاكم الدرجة الثانية أو من محاكم الدرجة الأولى في حدود نصابها الانتهائي، أما الأحكام الابتدائية فلا يجوز الطعن فيها بالتماس إعادة النظر حيث لم ستنفذ بعد طرق الطعن العادية، إذ ما زالت قابلة للطعن عليها بطريق الاستئناف وهو الطريق الأولى باللجوء إليه من طريق طعن غير عادية كالتماس إعادة النظر، ومن ثم إذا كان الحكم قابلاً للطعن عليه بالاستئناف أو لأي سبب آخر، فلا يجوز سلوك طريق إعادة النظر، وعلى ذلك فجميع أحكام مجلس الدولة المصري تخضع لالتماس إعادة النظر فيها، ما عدا الأحكام الصادرة عن المحكمة الإدارية العليا. راجع في هذا المعنى: نويجي، محمد فوزي، الطعن **بالاستئناف أمام القضاء الإداري**، القاهرة، دار النهضة العربية، 2015، ص42 وما بعدها.

(97) المادة (56، 57، 58) من قانون أصول المحاكمات الأردني.

(98) Jean (C.), Les grands arrêst du contentieux adminitratif, 3eme édition, Dalloz, 2011, P.1285.

(99) Art. 832-5 du C.J.A (Sauf dispositions contraires prévu par le présemt cja[otre. L'introduction de la tierce opposition suit les régles relatives à l'introduction de l'instance définies au livre IV. Sont de meme applicable les dispositions des livres VI et VII).

(100) Long (m), Les grands arrest de La jurisprudence, administrative, 18eme edition, Dalloz, 2011, P.623.

(101) نويجي، محمد فوزي، **الطعن بالاستئناف أمام القضاء الإداري**، مرجع سابق، ص44.

(102) انظر: الشربيني، مصطفى محمود، بطلان **إجراءات التقاضي أمام القضاء الإداري (دراسة مقارنة)**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2006، ص1119.

(103) راجع المواد (9، 10، 11، 12) من قانون القضاء الإداري الأردني رقم (27 لسنة 2014) المنشور على الصفحة (4866) من عدد الجريدة الرسمية رقم (5297)، بتاريخ 2014/8/17.

(104) عمر، نبيل إسماعيل، قانون **المرافعات المدنية والتجارية**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 1999، ص373.

(105) يستعمل فقه القانون العام عدة مصطلحات قانونية للدلالة على خضوع الإدارة العامة للقانون، فنجد البعض يؤثر استعمال اصطلاح المشروعية، ويتجنب استخدام اصطلاح مبدأ المشروعية، (في حين يفضل جانب آخر استخدام مصطلح المشروعية على اصطلاح مبدأ الشرعية، بينما يعتبرهم البعض مترادفين يغطي كل منهما الآخر، ويقصد بمبدأ المشروعية خضوع أعمال الإدارة للقانون في أوسع معانيه، وتوافق أعمالها مع أحكامه، والمشروعية صفة تطلق على كل ما هو متفق ومطابق لأحكام القانون. راجع في هذا المعنى: شطناوي، علي خطار، **موسوعة القضاء الإداري، الجزء الأول**، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2011، ص25.

(106) انظر: حسن، محمد عبدالغني، **قواعد وإجراءات التقاضي أمام القضاء الإداري**، الجيزة، دار أبوالمجد للطباعة، 2010، ص349 وما بعدها.

(107) يجمع الفقه على أن موضوع الطلب القضائي يتكون من عنصرين؛ الأول هو عنصر قانوني يتمثل بمحل الحق المطالب به، أما العنصر الثاني فيتمثل بالعنصر المادي لموضوع الطلب والذي يتمثل في الشيء أو الرابطة التي يرد عليها الحق أو المراكز القانوني المدعى به. راجع في هذا المعنى: عمر، نبيل إسماعيل، **الوسيط في الطعن باستئناف**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2004، ص739.

(108) pecteau (B.), Contentieux administrative, 6ed, P.U.F., 2002, P.398.

(109) Art. 832-5 du C.J.A (Sauf dispositions contraires prévu par le présemt cja[otre. L'introduction de la tierce opposition suit les régles relatives à l'introduction de l'instance définies au livre IV. Sont de meme applicable les dispositions des livres VI et VII).

(110) Lorsqu'it est fait appel d'un jugement de tribunal administratif pronocant l'annulation d'une decision adminstative, lajuridiction d'appel peut, à la demande de l'appelant, ordonner qu'il soit sursis à l'exécution de ce jugement si les moyens invoqués par l'appelant paraissent, en l'état de l'instruction. Sérieux et e nature â justifier, outré l'annulation ou la réformatin du jugement attaqué, le rejet des conclutions à fin d'annulation accueillies par ce jugement. Article R811-15 de C.J.A.

(111) تجد هذه القاعدة مبرراتها في مبدأ الفصل بين السلطات أولاً، ثم في فكرة القرار التنفيذي ثانياً، أما عن مبدأ الفصل بين السلطات فقد تم استبعاد أن يكون للدعوى أثر واقف للتنفيذ وذلك على اعتبار أنه إذا كان لرفع الدعوى أمام القضاء الإداري أثر واقف؛ فإن هذا يعني تحول الإدارة العامة من إدارة تنفيذية إلى إدارة قاضية، الأمر الذي يعد تدخلاً من القضاء الإداري في أعمال الإدارة ويجعل استقلالها في مواجهة هذا القضاء محل شك، أما عن فكرة القرار التنفيذي؛ فإن هذا التبرير نادى به الفقيه (Hauriou) فقد صور القرار الإداري التنفيذي على أنه أحد الملامح المميزة للقانون الإداري، فهو الامتياز الذي يمكّن الإدارة من مواجهة الأفراد ممن يدعون أنهم مدينون لها، وتقف بذلك موقف المدعي بأن تصدر هي نفسها القرار التنفيذي الذي من شأنه أن يجعل النزاع المزعوم محلاً للتنفيذ المباشر. راجع في هذا المعنى تفصيلاً: منير، محمد كمال الدين، **قضاء الأمور المستعجلة**، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1988، ص78 وما بعدها.

(112) وهذا ما أكدته محكمة التمييز الأردنية في الحكم رقم (1056 لسنة 2016) تاريخ (2016/6/20)، منشورات موقع قسطاس الإلكتروني.

(113) راجع في هذا المعنى: أبويونس، محمد باهي، **وقف تنفيذ الحكم الإداري من محكمة الطعن في المرافعات الإدارية**، مرجع سابق، ص22.

(114) راجع حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (6876 لسنة 44 ق)، تاريخ 18 يناير 2003، مجموعة هيئة قضايا الدولة لأحكام المحكمة الإدارية العليا (2003، 2004، 2005) الجزء الأول، ص427.

(115) إن شرط الاستعجال يتمثل في كون الضرر محدقاً أو حالاً، وهذا الشرط يكون خاصاً بالحالة التي يقدم فيها الالتماس من الغير الذي يحتج في مواجهته بالحكم لأن تنفيذ الحكم وإن كان يضر دائماً بالمحكوم عليه فإنه ليس كذلك بالنسبة للغير، وبذلك لا يشترط في الضرر أن يكون مؤكداً بل يكفي أن يكون احتمالياً، شريطة أن يقدم الطاعن من أسانيد ما يرسّخ في يقين قاضي الوقف قوة احتمال وقوعه. راجع في هذا المعنى: حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية في الطعن رقم (10486 لسنة 50 ق)، تاريخ 2005/2/19، مجموعة هيئة قضايا الدولة لأحكام المحكمة الإدارية العليا (2003، 2004، 2005)، الجزء الأول، ص353.

(116) Martine (L.), et Gilles (D.), Droit administrative, 8e éd, Dalloz, 2009, P.453.

(117) انظر: حسين، سامي عبدالمنعم، نطاق النزاع في الاستئناف الفرعي، **مجلة قضايا الدولة**، مصر، العدد الثالث، السنة الخمسون، يوليو/ديسمبر، 2006، ص19.

(118) C.E., 4 décembre 2002, cormont et Mint, des affaires sociale, du travail et de La solid arite, A.J.D.A, 2003, P.862.

# " توجيه القراءات عند الإمام المهدوي الأندلسي "

**إسراء محمد عساف ***

**تاريخ وصول البحث: 2019/2/26 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/4/28م**

**الملخص**

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على جهود عالم من علماء الأندلس الذين كان لَهم دورٌ كبيرٌ في خدمَة القرآن الكريم وعلومه، ألا وهو الإمام ابن عمَّار المَهدوي رَحمَه الله من خلال الوقوفَ على جُهُودَه ُفي توجيه القِراءات ، وقد تناولت الباحثة أهم القضَايا المتعلِّقة بالقراءاتبعد دراسة موجزة عن حياة الإمَام المهدوي رحمه الله تُظهرَ مدى اهتمامه في علم القراءات، وختمت بدراسة تطبيقية لجهود الإمام المهدوي ومنهجه في توجيهه.

وقد بيّنت الدراسة حرص الإمام المهدوي على عرض القراءات المختلفة في الآية الواحدة،إذ خصّص للقراءات عنواناً مستقلاً بعد تفسير السورة، ونسب القراءات لأصحابها، وبيّن المتواترة منها والشاذة واهتم بتوجيهها جميعاً، ساعده في كل ذلك تمكنه في اللغة والنحو و الصرف وسائر الأدوات التي ميزته في هذا الجانب.

**الكلمات الدَّالة: جهود، قراءات، توجيه.**

**Readings Directing According to Imam Al-Mahdwi Al-Andalusi**

**Israa Mohammad Assaf**

**Abstract**

This study aims to identify the efforts of a scholar of Andalusia who had a great role in the service of the Holy Quran and its sciences, namely, Imam Ibn Ammar al-Mahdawi, may God have mercy on him, by examining his efforts in the science of readings.

The researcher discussed the most important issues related to reading with a summary of the life of Imam Mahdawi showing the extent of his interest in the science of readings and concluded with an applied study of

* طالبة دكتوراه، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

the efforts of the Imam Mahdawi and his method in directing the study demonstrating the keenness of the Imam Mahdawi to view the various readings in the same verse, devoting an independent title after the interpretation of the Sura, attributing the readings to their owners.

He also showed the frequent and anomalous readings and was interested in guiding all of them. His mastery of language, grammar and morphology and other tools helped him and characterized him in this aspect.

**مقدمة:**

الحمد لله رب العالمِين والصلاة والسّلام على خاتم الأنبياء والمرسلين،سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

فإن الاشتغال بكتاب الله تعالى هو من أعظم العلوم وأجلها، فعلم القراءات علمٌ عظيمٌ يعين على فهم كتاب الله تعالى،فاخترت دراستي هذه لبيان جهود الإمام المهدوي في علم القراءات القرآنية وتوجيهها.

**أولاً: أسباب اختيار الموضوع وأهميته**

كان اختياري لهذا الموضوع لأهميته التي يمكن إيجازها فيما يأتي:

1- ابراز اهتمام الإمام المهدوي بالقراءات وتوجيهها.

2- إبراز القيمة العلمية للقراءات عند الإمام المهدوي من خلال بعض مؤلفاته في التفسير،وذلك لتميزه في كثير من علوم القرآن الكريم وفنونه من لغة ونحو وقراءات وغيرها.. فجاءت هذه الدراسة؛لتجيب عن السؤال المحوري:ما هي جهود الإمام المهدوي في علم القراءات؟

وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما علاقة علم توجيه القراءات بعلوم اللُّغة ودلالاتها كما ظهرت عند المهدوي؟
2. ما مدى اتصال علم توجيه القراءات بعلم الفقه وأصوله كما ظهر عند المهدوي؟
3. هل لعلم توجيه القراءات اتصال بمسائل التّوحيد والعقيدة كما بينه المهدوي؟
4. هل للقراءات الشَّاذة أهمية في بيان معنى الآية من خلال ما بينه المهدوي؟

**الدِّراسات السّابقة:**

لم أقف على دراسة تناولت توجيه القراءات عند الإمام ابن عمار المهدوي بشكل يختص بإبراز جهوده وعلمه الواسع في توجيه القراءات،وكل الدراسات التي تحدثت عن جهود المهدوي في القراءات عرضت له بإشارات سريعة.

ومنها:

1- النحو والصرف عند ابن عمار المهدوي،من خلال كتابه التحصيل لفوائد التفصيل الجامع لعلوم التنزيل،للباحثة رابية بنت محمد ربيع،رسالة دكتوراة،24\3\1996،وهو كتاب عرض الأحكام والنسخ والتفسير والقراءات والإعراب في كتاب التحصيل،عرضت فيه الباحثة في الفصل الثاني اهتمام الإمام المهدوي

بالقراءات بشكل موجز(اختلاف الإعراب باختلاف القراءات) بإشارات سريعة.

2- أفرد الدكتور حازم سعيد حيدر في تحقيقه لكتاب(شرح الهداية)، (1415هـ)،فصلاً تحدث فيه عن مصادر الإمام المهدوي في شرح الهداية وعرض من خلاله موقف الإمام المهدوي من القراءات القرآنية بشكل مختصر.

**ثانياً: منهج البحث:**

احتاجت الباحثة لسبر الموضوع والوقوف على أبعاده المختلفة باتباع المنهج الوصفي من خلا الوقوف على آرائه وتوجيهاته،والمنهج التحليلي لتحليل موقفه من مسائل هذا العلم مقارنة بمن سبقه من العلماء.

وقد اتبعت الباحثة الإجراءات الآتية:

1. الرجوع إلى المصادر المتعلقة بموضوع البحث.
2. إظهار جهود الإمام المهدوي في علم القراءات وتوجيهها من خلال استقراء مؤلفاته وتحليل المادة العلمية.
3. استشهدت بأمثلة تظهر جهود الإمام المهدوي وقامت الباحثة بالتَعقيب والتَّعليق عليها ومناقشتها أحيانا حسب ما تقتضيه الدراسة.
4. اعتمدت الآيات القرآنية بالرّسم العثماني، مع ذكر اسم السّورة ورقم الآية، وخرجت الأحاديث النَّبوية، وعزت الباحثة الأقوال لأصحابها،لأنَّ الإمام المهدوي يغلب عليه نقل الأقوال دون عزوها.
5. ضبط القراءات الواردة في النَّص.

**ثالثاً: خطة البحث:**

اشتمل البحث على تمهيد ومبحثين على النحو الآتي:

**المبحث التمهيدي: ترجمة الإمام المهدوي**

**المطلب الأول: ترجمة الإمام المهدوي**

**أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ومولده**

**ثانياً: نشأته وحياته العلمية ومؤلفاته**

**ثالثاً: شيوخه وتلاميذه**

**رابعاً: وفاته**

**المطلب الثاني: التعريف بالقراءات القرآنية وتوجيهها**

**أولاً: القراءات القرآنية**

**ثانياً: توجيه القراءات**

**المبحث الأول: موقف الإمام المهدوي من قضايا القراءات ويشتمل على ثلاثة مطالب**

**المطلب الأول: شروط قبول القراءة عند الإمام المهدوي**

**المطلب الثاني: موقف المهدوي من الترجيح بين القراءات المتواترة**

**المطلب الثالث: موقف المهدوي من القراءات الشاذة والموضوعة**

**المبحث الثاني:توجيه القراءات وعلاقتها بالتفسير عند الإمام المهدوي**

**المطلب الأول:جهوده في توجيه القراءات**

**أولاً: التوجيه النحوي**

**ثانياً: التوجه الصرفي**

**ثالثاً: التوجيه البلاغي**

**رابعاً: التوجيه بالشعر والنثر**

**المطلب الثاني: أثر توجيه القراءات في التفسير**

**أولاً: أثره في بيان الحكم العقدي**

**ثانياً: أثره في بيان الحكم الشرعي**

**ثالثاً: أثره في بيان معاني الآيات**

**ثم الخاتمة والنتائج**

**المبحث التمهيدي: ترجمة الإمام المهدوي والتعريف بمصطلحات البحث**

**المطلب الأول: ترجمة الإمام المهدوي**

أولاً: اسمه ونسبه وكنيته ومولده

لم تذكر كتب التراجم شيئا كثيرا عن سيرة الإمام المهدوي فما كُتبَ عنه وعن حياته ونشأته قليلٌ جداً،ولكن حاولتَ جمعَ ما يمكن جَمعُهُ بَمَا يخدم ترجمة الإمام المهدوي.

اسمه: هو العلاَّمة المُفسر، المُقريء المجود، اللغوي،ا لنَّحوي،أبو العباس أحمد بن عمار التَّميمي، المهدوي، القيرواني، المغربي، الأندلسي، المالكي، أستاذ مشهور..[1].

و أصله من المهدية من بلاد القيروان،...وكان عالماً بالقراءات والأدب متقدماً إماماً.[2]

ويُكنّى أبا العباس[3]، وقد ذكرت المصادر أنَّ الإمام المهدوي رحل إلى القيروان، ثمّ إلى مكة، ثمّ عاد ودخل الأندلس في حدود(430ه)، وأقام بها إلى أن تُوفي.

**شيوخه**

تلقى المهدوي العلم على كثير من الشيوخ في القيروان ومكة والأندلس وكان أكثر همه مصروفا إلى القراءات ومن هؤلاء الشيوخ:

أبو الحسن علي بن محمد بن خلف القابسي-[4](ت:403)[5]، وأبوعبد الله محمد بن سفيان القيرواني(الفقيه المالكي)، (ت:415ه)[6] ،وأبو عبد الله الأبّي الأندلسي، إمام مقرئ [7].

وأبو بكر أحمد بن عيسى- البلوي المعروف بابن الميراثي،(ت:428ه) [8]ومهدي بن إبراهيم جده لأمه، وذكر الجزري[9] أنَّ المهدوي رحل وقرأ عليه ولم أقف على ترجمه له[10].

**تلاميذه**

تصدَّر أحمد بن عمار المهدوي لتعليم القرآن، وتتلمذ عليه الكثيرون[11]، ومنهم: عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري توفي بعد(450ه)[12] ومحمد بن أحمد بن مطرف الكناني المقرئ(ت:454ه) [13] وإبراهيم بن محمد الأزدي المقرىء(ت:426ه)[14]وغانم بن وليد المالقي مقرئ، قرأ على أبي العباس المهدوي(ت:470ه)[15] ومحمد بن عيسى بن فرج أبو عبد الله التجيبي إمام مقرئ ضابط، كان أحد الحذاق بالقراءات(ت:458ه) [16]وموسى بن سليمان أبو عمران اللخمي المقرئ(ت:494ه)[17]، ويحيى بن إبراهيم بن أبي زيد، أبو الحسن(ت:496ه)[18].

**وفاته**

اختلف العلماء في تاريخ وفاة المهدوي وتضاربت الأخبار في ذلك ولم ينص أي مصدر على تاريخ وفاته بشكل دقيق:

ذكر ياقوت في معجم الأدباء[19]والقفطي في الإنباه[20]أنه دخل الأندلس في حدود(430ه) إلى أن توفي فيها،وذكر السيوطي والقفطي[21]أيضا أنه توفي(440ه)،وإذا كان المؤرخون لم يتفقوا على تاريخ محدد لوفاته، إلا أنه بالنظر للعلوم التي برع بها،والتلاميذ الذين تتلمذوا عليه والكتب التي ألفها، يترجح أن وفاته كانت متأخرة أي في الأربعين والأربعمائة، والله تعالى أعلم.

**ثانياً: نشأته ومكانته العلميه ومؤلفاته**

**نشأته**

نشأ الإمام المهدوي رحمه الله نشأة علمية في القيروان، والقيروان:كانت في قديم الزّمان منذ الفتح إلى أن خربتها الأعراب دار العلم بالمغرب إليها ينسب أكابر علمائه وإليها كانت رحلة أهله[22]، وكان لهذه النّهضة العلمية في المغرب والأندلس أثر كبير على المهدوي فألَّفَ الكتب في القراءات والتّفسير وغيرها، وأثنى على المهدوي الكثير من علماء عصره ووصف بالإمامة واشتهر بالمقرىء المفسر النّحوي اللغوي.

**مكانته العلمية**

يدل على هذه المكانة ثناء العلماء عليه، و ممن أثنى عليه من العلماء: السّيوطي: يقول السّيوطي"كان مُقدَّما في القراءات والعربية"[23]، والذَّهبي: يقول:" كان رأسا في القراءات والعربية"[24]، ويقول ابن جزي:"وأمّا أبو العباس المهدي فَمُتْقنُ التأليف حَسَنُ التَّرتيبِ جامعٌ لفنونِ علوم القرآن"[25].

وممَّا يدلُ على رسوخ الإمام المهدوي رحمه الله في علم القراءات وسائر علوم القرآن أنَّ المفسرين بعده ذكروه في تفاسيرهم ومنهم: ابن عطية: يقول ابن عطية في مقدِّمة تفسيره في معرض حديثه عن منهجه الذي ارتضاه له:"ورأيت أن تصنيف التفسير كما صنع المهدوي رحمه الله مُفرقٌ للنّظرِ مُشَعِّبٌ للفكر"[26].

ويَقصدُ ابن عطية أنَّ الإمام المهدوي رحمه الله كان مُنظَّماً في منهجه كما في كتابه التّفصيل فيذكر أولاً الأحكام والنّسخ التّفسير، القراءات، الإعراب، وفي ختام السّورة يذكر المكي والمدني وعدد الآيات، ثم اختصره وسماه:التّحصيل.

ونقل أبو حيان في البحر المحيط نُقولاً كثيرةً للإمام المهدوي رحمه الله منها في قوله تعالى:

﴿اثْنَتَا عَشْرَةَ﴾ [البقرة: 60] بعد أنْ ذَكر ابن حيان القراءات في{عشرة} عَقَّبَ بقول المهدوي:"فتح الشِّين غير معروف،ويحتمل أن تكون لغة"[27].

ويُثني القرطبي على المهدوي في تفسيره:"وأبو العباس المهدوي متقن التَّأليف"[28].

وفي روح المعاني للألوسي كلام كثير للمهدوي في التفسير والقراءات منها في قوله تعالى: ﴿أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعِدَتْ ثَمُودُ﴾ [هود: 95] يقول المهدوي:"إن بَعد بالضم يستعمل في الخير والشر وبعد بالكسر في الشر خاصة"[29].

وهذا يشير إلى مدى على اعتماد المفسرين على آراء المهدوي في تفسيرهم لما له من مكانه علمية عالية وخاصة في علم القراءات.

فكان المهدوي محبا للعلم متقدما فيه كثير السعي من أجله، جمع أدواته، وتهيأت له أسبابه، فاضطلع بكثير من العلوم والفنون ولقب بالإمام وإذا ذكر وصف بالمقريء بل من مشايخ القُرّاء؛ إذ كان من أقران مكي بن أبي طالب(437ه)، وأبي عمرو الداني(444ه)[30].

**مؤلفاته**

تعددت مؤلفات المهدوي في العلوم المختلفة وخاصة في علوم القراءات واللُّغة والنَّحو-كما سبق- مما يدل على علمه الواسع.

ومن أهم هذه المؤلفات:

1. التفصيل الجامع لعلوم التنزيل في التفسير: وهو تفسير كبير فسّر الآيات أولا ثم ذكر القراءات ثم الإعراب وكتب في آخره قواعد القراءات ثم اختصره وسماه التحصيل[31].
2. وهو مخطوط متفرق ولا يعد تفسيراً كاملا[32]،ولما أظهر هذا الكتاب في الأندلس قيل لمتولي الجهة التي نزل بها من الأندلس:ليس الكتاب له،وإذا أردت علم ذلك فخذ الكتاب إليك،واطلب منه تأليف غيره،ففعل ذلك،وطلب غيره؛ فألّف له التحصيل، وهو كالمختصر منه، وإن تغيّر الترتيب بعض تغير[33].
3. التَحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل: مختصر للتفصيل حقق كاملا في سبع مجلدات طبعة وزارة الأوقاف القطرية[34].
4. قال القفطي[35]في إنباه الرواة:"والكتابان مشهوران في الآفاق، سائران على أيدي الرّفاق"، يقصد القفطي كتابي التّفصيل والتّحصيل.
5. الهداية إلى مذاهب القراء السبعة: يقول ابن خير في فهرسته:"كتاب الهداية إلى مذاهب القراء السّبعة رحمهم الله، تأليف أبي العباس أحمد بن عمار بن أبي العباس المهدوي المقرئ رحمه الله"[36].
6. تعليل القراءات السّبع: ذكره القفطي في كتابه إنباه الرواة، يقول القفطي:"وله كتاب تعليل القراءات السبع وهو كتاب جميل ..."[37].
7. شرح الهداية في توجيه القراءات: يقول المهدوي في مقدمة كتاب شرح الهداية عن سبب تأليفه للكتاب:"سألني سائلون أن أملي عليهم كتابا مختصرا في شرح وجوه القراءات، والاعتلال على الروايات، بغاية الاختصار وحذف التطويل والتكرار، وأن أجعل ذلك شرحا للكتاب المختصر في القراءات السبع الذي كنت ألفته وسميته بكتاب(الهداية)، فأجبتهم إلى ذلك"[38].
8. وذكر ابن خير في فهرسته أن شرح الهداية من تأليف المهدوي[39].
9. الكفاية في شرح مقاريء الهداية: يقول ابن خير في فهرسته:"كتاب الكفاية في شرح مقاريء الهداية تأليف أبي العباس أحمد بن عمار المهدوي المقرئ رحمه الله..."[40].
10. ظاءات القرآن: مطبوع شرح أبو الطاهر إسماعيل التجيبي، من منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، يقول المحقق في مقدمة التحقيق:"...كتاب جمع الكلمات التي وردت في القرآن الكريم متضمنة حرف الظاء والتي يمكن أن يقرأ بعضها بإبدال حرف الظاء ضادا وقد نظمها شعرا الإمام العلامة أبو

العباس أحمد بن عمار المهدوي، وهذا الكتاب يقدم علماً وفيراً وشعراً غزيراً ومفردات جمة مما حوت اللغة العربية ..." [41].

11. هجاء مصاحف الأمصار: حققه الدكتور محيي الدين رمضان، ونشره في مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ج1، (1937م)، ونقل عنه ابن الأنباري في (الزاهر في معاني كلمات الناس)، يقول الأنباري:"وقال المهدوي في هجاء مصاحف الأمصار..." [42]، وحققه الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ - 1428هـ-2004م، الإمارات العربية المتحدة-الشارقة، واعتمدت في بحثي النسخة المحققة للدكتور حاتم الضامن.
12. يقول الإمام المهدوي رحمه الله في سبب تأليف كتاب هجاء مصاحف الأمصار والهدف منه:
13. "لما كانت المصاحف هي الأمة، ذ قد اجتمعت عليها الأمة، يلزم موافقتها ولا يسوغ مخالفتها، وكان كثير من الخط المثبت فيها يخرج عن المعهود عند الناس مع حاجتهم إلى معرفته، لتكتب المصاحف على رسمه، كانت الحاجة إليه كالحاجة إلى سائر علوم القرآن بل أهم، ووجوب تعليمه أشمل وأعم، إذ لا يصح معرفة بعض ما اختلف القراء فيه دون معرفته، ولا يَسَع أحد اكتتاب مصحف على خلاف خط المصحف الإمام ورتبته، وأنه أثبت ذلك في هذا المؤلف مختصرا مع ما أمكن من احتجاج وتعليل.[43]
14. وتحدث الإمام المهدوي في الكتاب عن الزيادة والحذف والموصول والمقطوع والمهموز ممّا له علاقة برسم المصحف.
15. بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات، وكثرة الطرق والروايات: هو في الأصل باب من أبواب كتابه الهداية إلى مذاهب القراء السبعه[44]، تحقيق الدكتور أحمد بن فارس السلوم2006واعتمدت في بحثي هذا كتاب بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات، تحقيق الدكتور حاتم الضامن، الذي نشره في مجلة معهد المخطوطات العربية الكويت،ج1،(1985).
16. وبالنظر إلى هذه المؤلفات يتبين غزارة علم الإمام المهدوي، بعامة، وتبحره في علم القراءات خاصة.

## المطلب الثاني: التعريف بالقراءات القرآنية وتوجيهها

### أولا: القراءات القرآنية

**القراءات لغة:** جمع قراءة، وهي مصدر سماعي من الفعل قرأ بمعنى تلا، ومن معاني القراءة في اللغة: الجمع، وعرّف الراغب القراءة بأنها:"ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل"[45]،"وجرى إطلاق السلف لفظة (قراءة)للتعبير عن صنيع القرّاء في أداء نصّ القرآن المجيد"[46].

**القراءات اصطلاحاً:**

اختلفت عبارات العلماء في تعريف القراءات:

عرفها ابن الجزري:"علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها، معزواً لناقله"[47].

فالعلاقة بين المعنى اللّغوي والاصطلاحي للقراءات علاقة المشابهة، فكيفية أداء الكلمات تحتاج إلى ضم الحروف بعضها إلى بعض، وكذا إذا جمع القاريء بين أكثر من قراءة، وكذلك الحال في نسبة القراءة إلى ناقلها إلى أن يتصل السند بالنبي ﷺ[48].

بعد بيان المقصود من طرفي المركب الإضافي(العلم)و(القراءات) سأوضح المقصود من الإضافة بينهما، فعندما نطلق المركب بقولنا علم القراءات يتبادر لذهننا مباشرة أنه علم له حدود وضوابط وقواعد ومسائل تندرج تحته تميزه عن غيره من العلوم فهو علم خاص بالقراءات القرآنية كما بينت سابقاً.

ويظهر من تعريف أبو شهبة للقرآن الكريم أنه أخرج القراءات القرآنية غير المتواترة من حكم القرآن ومن كونها قرآناً سواء أكانت وصلت حد الشهرة أو بقيت آحاداً.

**ثانياً: توجيه القراءات**

**التَّوجيه عند أهل اللغة:** يقول صاحب معجم مقاييس اللغة:"ووجّهت الشَّيء: جعلتُه على جهة..."،"والواو والجيم والهاء: أصلٌ واحد يدلُّ على مقابلة لشيء"ويقول الفيروز آبادي:"والوجه مستقبِلُ لكلِّ شيء"[49]، والوَجهُ معروف والجمع الوُجوه[50]،وتدور معانيه في المعاجم حول معنى واحد صرف المحتملات إلى معنى يجمعها، ورفع ما يوهم غير ذلك[51].

**توجيه القراءات اصطلاحاً:** التوجيه اصطلاحاً: علم يُبحث فيه عن معاني القراءات والكشف عن وجوهها في العربية، أو الذهاب بالقراءة إلى الجهة التي يتبين فيها وجهها ومعناها...وهو منطلق من المعنى اللغوي للفظ التوجيه [52].

ويطلق على علم التوجيه اصطلاحات أخرى كلها تدور في نفس المعنى:

يقول الدكتور حازم سعيد في مقدمة تحقيقه لكتاب شرح الهداية:"علم الاحتجاج باعتبار البحث عن حجة للقراءة، وقد تكون الحجة نحويةً أو صرفيةً أو اعتماداً على الرسم ويسمى أيضًا علل القراءات ووجوه القراءات، ومعاني القراءات وإعراب القراءات"[53].

وهكذا نلحظ أنَّ لعلم التوجيه معان كثيرة تؤدي نفس المعنى إذا ما أردنا تعريف علم توجيه القراءات، فيطلق عليه علم الاحتجاج[54] وعلم علل القراءات[55]وعلم وجوه القراءات ومعاني القراءات وإعراب القراءات، فإعراب الكلمة أو معرفة معناها يختلف بحسب القراءة التي تُقرأ بها.

وتختار الباحثة تعريفاً جامعاً مانعاً لتعريف توجيه القراءات يمكن أن نجمع به كل ما سبق من التعريفات:

وهو:"علم غايته بيان وجوه القراءات القرآنية، واتفاقها مع قواعد النحو واللغة، ومعرفة مستندها اللغوي تحقيقا للشرط المعروف (موافقة اللغة العربية ولو بوجه)، كما يهدف علم التوجيه إلى ردّ الاعتراضات والانتقادات التي يوردها بعض النحاة واللغويين والمفسرين على بعض وجوه القراءات"[56].

**المبحث الأول: موقف الإمام المهدوي من قضايا القراءات**

بداية لا بد من بيان الفرق بين القراءات المتواترة والشاذة:

**أولاً:** إن **القراءات المتواترة** صحيحة النسبة إلى رسول الله ﷺ بنقل الجمع الكثير عن الجمع الكثير حتى يبلغ إلى رسول الله ﷺ يجب اعتقاد القراءات المتواترة بحيث يكفر جاحدها جملة، معاذ الله.

- هذه القراءات هي التي يقرأ بها القرآن الكريم ويتعبد به في الصلاة وخارج الصلاة*
- هذه القراءات يستعان بها على فهم القرآن الكريم وإدراك مراميه.

**ثانياً:** أما **القراءات الشاذة** فعلى عكس ذلك.

أ- فهي مما لا تصحّ نسبة القراءة بها إلى رسول الله.ﷺ

ب- ويحرم اعتقادها، بل قد يكفر معتقدها إذا علم بطلان سندها.

ج- لا يقرأ بها في الصلاة أو خارج الصلاة، ولا يتعبد الله تعالى بتلاوتها.

د- لا يستعان بها على فهم القرآن، ولكن من المهم أن يعرف توجيهها، قال بعضهم: توجيه القراءات الشّاذّة أقوى في الصناعة من توجيه المشهورة.[57]

**المطلب الأول: شروط قبول القراءة عند الإمام المهدوي**

يمكن أن يتبين الباحث موقف المهدوي من قضايا القراءات من خلال المطالب الآتيه:

يقول المهدوي: أنَّ القراءة المستعملة التي لا يجوز ردها ما اجتمع فيها ثلاثة أشياء.

الأول: موافقة خط المصحف: وهو خط المصاحف التي أمر سيدنا عثمان رضي الله عنه بكتابتها وتوزيعها في الأمصار.

الثاني: أن لا تكون خارجة عن لسان العرب[58].

الثالث: ثبوتها بالنقل الصحيح: فيجب قبول كل ما ورد بهذا الترتيب ولا يرد وما خرج عن هذه الأشياء الثلاثة لم يجز استعماله.

ويذكر المهدوي أمثلة على آيات قرآنية خالفت بقراءتها رسم المصحف المجمع عليه فلا تجوز القراءة بها بناء على شرط القبول وهو موافقة خط المصحف.

**أولاً**: ما تختلف فيه وجوه الألفاظ ومعانيها متفقة ولا تجوز القراءة بها:

التقديم والتأخير:﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [ق: 19] وبذلك قرأ ابن مسعود، وهذا يقبل لصحة معناها إذا صحت روايته، ولا يقرأ به لمخالفته المصحف؛ ولأنه أتى بخبر الأحاد، ورويت القراءة عن أبي بكر الصديق.[59]

الزيادة﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ صلاة العصر [البقرة: 238][60]

النقصان:{حم سق}بدون عين[61][الشورى: 1-2]

إبدال كلمة مكان أخرى والمعنى متفق:{إن كانت إلا زقية واحدة[62]}[يس: 29] ،{كالصوف المنفوش} [القارعة: 5]

ثانياً: ما تختلف فيه وجوه الألفاظ ومعانيها مختلفة ولا تجوز القراءة بها:

إبدال كلمة مكان أخرى والمعنى مختلف: من قرأ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [السجدة: 1] ومن قرأ ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 1-2] فكل ما سبق لا يقرأ بها لمخالفته رسم المصحف المجمع عليه.

ثم يذكر المهدوي ما تختلف فيه الألفاظ على وجوه وتجوز القراءة بها إذا ثبتت ووافقت لغة قريش:

أولا: أن يقع تبديل حروف الكلمة والخط واحد:

{ننشرها}،﴿نُنشِزُهَا﴾[البقرة: 259]

﴿يَقُصُّ ٱلۡحَقَّ﴾ {يقُضُّ الحق} [الأنعام: 57] بالصاد والضاد مع حذف الياء من يقض كما حذفت من اللفظ لالتقاء الساكنين(63).

ثانياً: الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها، مع تغيير المعنى:

{ وَادَّكَرَ بعد أُمَّة}،{بعد أَمَه[النساء: 146]

اختلاف لا يتغَير فيه المَعنى:(البَخل)، (البَخل)، (ميسُرة)،{ مَيْسَرَة [البقرة: 280]

ثالثاً: ويدخل في هذا وجوه الاختلاف في أصول القراءات:(الإظهار، الإدغام، الفتح، الإمالة).

يقول المهدوي معقبا على الأوجه التي تجوز القراءة بها:

"فهذه الوجوه المذكورة وما أشبهها تجوز القراءة بها ما كانت موافقة للغة العرب، ثابتة بالنقل الصحيح، لموافقتها المصحف المجمع عليه".

ويقول المهدوي:"وهي التي أذكرها في هذا الكتاب، دون ما خالفه مرسوم المصحف، إلا ما ذكرته مما يخالف الخط على وجه الاستشهاد به على ما وافق الخط، والتقوية له، لا على سبيل الرواية، وأنه مما يستعمل في القرآن"[64].

وترى الباحثة أن المهدوي يقصد بكلامه أنه لا يذكر ما يخالف مرسوم المصحف إلا استشهادا وتقوية لما وافق الخط فقط، ويذكر ما كان قريبا من موافقة المرسوم إذا كان هناك تأويل يرجع به إلى موافقته الخط.

- ومن أمثلة ذكر المهدوي أمثلة لبعض القراءات المخالفة لرسوم المصحف:

﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[65][الطلاق: 1]وهي أقرب إلى أن تكون قراءة تفسيرية﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [66]([الفاتحة: 7] :﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ﴾ [67] [ق: 19]

يقول المهدوي ثبت بذلك الرَواية ولكنّها أخبار آحاد والقرآن منقول بنقل الكافَّة عن الكافَّة [65].

**المطلب الثاني: موقف الإمام المهدوي من الترجيح بين القراءات المتواترة**

يُلاحَظ على الإمام المهدوي أنَّه يذكر أحياناً القراءات ذكراً عاماً دون توجيه أو ترجيح، وكثيراً ما يستشهد المهدوي بآيات قرآنية فيما يسوقه من قراءات ولكنه لم يفرق بينها أحياناً، وهو وإن كان مُكثراً من الاستشهاد بالحديث الشريف في الأحكام

والنسخ والتفسير، إلاّ أنَّه لم يكن كذلك في إثبات قاعدة نحوية أو صرفية.

أمثلة ذلك في قوله تعالى:﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: 4] وذكر المهدوي حجج من قرأ{مَلِكِ[68]يوم الدين} ومنها:

1. أنَّ مَلكاً أعم من مالك لأنه لا يقال ملك إلا لمن ملك أشياء كثيرة، وأن مالك تقال لمن ملك الشيء الواحد، كمالك الشيء ومالك الدار، ولذلك السب كان وصفه تعالى بالملك أعم من وصفه بالمالك.
2. واستدل من قرأ {ملك} بالآية {لمن الملك اليوم}(غافر:16)ويقصدباليوم: يوم القيامة، وذلك دليل على صحة القراءة لأنك تقول ملك عظيم الملك ومالك حسن الملك،فلو كان قوله في سورة المؤمن(غافر){لمن الملك اليوم} لكان من مالك.

ثم ذكر المهدوي حجج من قرأ {مالك} ومنها:

1. الآية﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ ﴾[آل عمران: 26]
2. أن مالكا أعم من مَلك لأن مالكا تحسن إضافته إلى جميع الأشياء، فتقول: مالك الناس ومالك يوم الدين ومالك الطير ومالك الدواب ولا يحسن أن تقول: مَلك الطير ولا ملك الدواب، فكان وصفه تعالى بالصفة التي تحسن إضافتها إلى جميع الأشياء أعم من وصفه بالصفة التي تضاف إلى بعض الأشياء دون بعض.
3. أن مالكاً صفة جارية على الفعل، تقول: مَلَكَ يملك فهو مالك فهذه الصفة هي اسم الفاعل، فهي تجمع الاسم والفعل، أعم من وصفه بما لا يكون إلا في معنى الاسم خاصة[69].

- يُلاحظ أن المهدوي رحمه الله قد ذكر القراءات المتواترة في(ملك) وآراء العلماء فيها، ودليل كل قراءة وتوجيهها، ولم يُرجّح بين القراءات المتواترة، وهذا يدل على فهم عميق، إذ كلها قرآن ولا يجوز المفاضلة بينها، وتنوع القراءات المتواترة هو إثراء للمعاني.

- ويقول ابن كثير رحمه الله :(... وكلاهما صحيح متواتر في السبع ويقال ملك بكسر اللام وبإسكانها ويقال مليك أيضا وأشبع نافع كسرة الكاف فقرأ (مَلكي يوم الدين) وقد رجح كلا من القراءتين مرجحون من حيث المعنى وكلتاهما صحيحة حسنة ...) فهنا ابن كثير ذكرهما ولم يرجح.[70]

**المطلب الثَّالث: موقف المهدوي من القراءات الشَّاذة والموضوعة**

يؤكد الإمام المهدوي:"كل ما خالف خط المصحف المجمع عليه لا ينبغي أن يثبت قرآنا لعدم الإجماع فيه"[71].

- و ذكر المهدوي أنه يروي جميع ما وصل إليه من القراءات سواء أكانت من قراءات قراء الأمصار السبعة الذين اقتصر الناس عليهم في أغلب الأمر أم من غيرها وذلك إذا كانت موافقة للمرسوم وغير خارجة عن اللغة،وذلك مما أخذه رواية وقراءة، وإن وقع في بعضها ما يضعف إسناده ويقل استعماله فإنه يذكره ليعرف القاريء إذا سمعه أنه مما قرأ به قاريء من المتقدمين،وإن لم يكن في القوة كقراءة الجمهور، وذلك ليشتمل الكتاب على ما وصلنا من المشهور وغير المشهور من القراءات، سوى ما خالف المرسوم وما لا وجه له في لغة العرب، وقد يذكر المهدوي ما ظاهره في لغة العرب أنه غلط إذا كان له وجه من النَظر والتَّحيل يرده إلى اللغة نصرة للأئمة وتحسينا للنظر بسلف الأمة[72].

- ويقصد بقوله ليشتمل الكتاب على ما وصلنا من المشهور وغير المشهور من القراءات، أنه يروي جميع القراءات التي ترد في الآيات المشهورة ةالغير المشهورة منها، حتى لو كانت دون قوة القراءات الصحية التي هي قراءة الجمهور، ليكون الكتاب شامل لأنواع القراءات، إلا ما خالف اللغة.

وصرّح المهدوي بشذوذ القراءة في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّ ﴾ [73] [ق: 19]

يقول المهدوي:"هذا الضرب وما أشبهه متروك لا تجوز القراءة به، ومن قرأ بشيء منه غير معاند ولا مجادل عليه وجب على الإمام أن يأخذه بالأدب بالضرب والسجن، على ما يظهر له من الاجتهاد، فإن قرأ به وجادل عليه ودعا إليه الناس وجب عليه القتل، لقول النبيﷺ: المراء في القرآن كُفر)[74]،ولإجماع الأمة على اتباع المصحف المرسوم..."[75].

ذكر الإمام المهدوي رحمه الله القراءات الشاذة منسوبة لمن قرأ بها عند قوله تعالى﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾[الصافات: 163]

يقول المهدوي:"قرأ الحسن ﴿إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ بضم اللام".[76]

**المبحث الثاني: جُهود الإمام المَهدوي في توجيه القراءات وعلاقته بالتفسير عند الإمام المهدوي**

ذكر الإمام المهدوي رحمه الله أهمية علم القراءات وأنه لا غنى عنه، وأنَّ أهميته كأهمية سائر علوم القرآن الكريم،بل أن تعلمه واجب، وفي ذلك يقول:"لما كانت المصاحف التي هي الأئمة،إذ قد اجتمعت عليها الأمة،يلزم موافقتها، ولا يسوغ مخالفتها، وكان كثير من الخط المثبت فيها يخرج عن المعهود عند الناس، مع حاجتهم إلى معرفته، لتكتب المصاحف على رسمه، وتجري في الوقف على كثير منه لكل قاريء من القراء على مذهبه وحكمه، كانت الحاجة إليه كالحاجة إلى سائر علوم القرآن بل أهم، ووجوب تعليمه أشمل وأعم، إذ لا يصح معرفة بعض ما اختلف القراء فيه دون معرفته، ولا يسع أحدا اكتتاب مصحف على خلاف خط المصحف الإمام ورتبته"(77).

ومع ذلك لا نستطيع القول أن الإمام المهدوي قد أحدث تغييرات جذرية في علم القراءات؛ وذلك لأن المتقدمين ممن سبقوه(78)في العلم وضعوا أصول هذا العلم، فكانت مساحة الإبداع والتجديد أمام المهدوي محدودة(79).

فَجهود السابقين في علم القراءات كانت أساساً للمهدوي وقاعدة ينطلق منها للنقد والتَّرجيح والموازنة بين جهود السّابقين في علم القراءات، وقد بيّن المهدوي سبب الاختلاف في القراءات القرآنية بين ألفاظ القرآن الكريم، وذلك أن السبب في ذلك هو تفضيل القرآن الكريم على غيره من سائر الكتب السماوية، وتفضيل محمد ﷺ بحمل هذه الرسالة للعرب والعجم، فخص هذا الكتاب ببديع نظمه، وواسع لغته المنصرفة بوجوه القراءات القرآنية.

ويقول الإمام المهدوي:"أنه لا يعتقد بتفضيل كلام الله على بعضه بالذات، إذ كان ذلك إنما يجوز في المخلوقات، لكن لما كان الأجر يزيد بزيادة القراءات، واتساع اللغات، أطلقنا التفضيل بالأجر لا بالذات".[80]

والإمام المهدوي رحمه الله لم يفاضل بين سور القرآن الكريم وآياته لأنه نظر إلى كلام الله من جهة تعلقه بقائله فتورع عن التفضيل، ولكنَّ كلام الله يتفاضل بعضه على بعض من جهة تعلقه بالموضوع الذي قيل فيه فالقرآن أفضل من التوراة كما أن آية الكرسي أفضل آي في القرآن، وأن قل هو الله أحد أفضل سوره.

- **مسألة هل الأجر يزيد بزيادة القراءات؟**

لم يفصح المهدوي عن ذلك واكتفى بقوله:(...لما كان الأجر يزيد بزيادة القراءات...)، ولا يوجد دليل خاص على أجر القراءات السبعة ولكنها تدخل في عموم قول النبي ﷺ:( خَيرُكُم مَنْ تَعَلَّمَ القُرآنَ وَعَلَّمَهُ).[81]

وعلم القراءات متصل بأشرف العلوم وهو القرآن الكريم، وفيه مزيد فهم لمعانيه.

وفي المطالب الآتية تُلقي الباحثة مزيداً من الضوء على جهود هذا العالم-وفاء لحقه-في جانب مهم بل هو المهم في هذا المجال:

**المطلب الأول: جهوده في توجيه القراءات**

موضوع توجيه القراءات القرآنية من أهم المواضيع التي اهتمت بها الدراسات اللغوية في العصر الحديث والقديم، لما لهذه الدراسات من أثر كبير في إثراء الدراسات اللغوية.

ويعد الإمام المهدوي رحمه الله عالماً باللغة والنحو والصرف وغيرها من العلوم التي يحتاجها المفسر بالرأي، ويظهر في جميع مؤلفات المهدوي تضلعه اللغوي واعتماد اللغة كمصدر أساسي من مصادره في التفسير، وينقل المهدوي في الإعراب عن(سيبويه ت180ه)، و(الكسائي189ت ه)، و(الأخفش ت215ه)، و(الزجاج ت 311ه)، وأبي علي الفارسي ت377ه.

كما نقل عن الكوفيين والبصريين بشكل عام وذكر اختلافاتهم.

غير أنَّ ما يمكن ملاحظته أن المهدوي قد نقل آراء العلماء واختلافهم في الإعراب دون ترجيح بينها.

كما يُلاحظ أنَّ الإعراب عند المهدوي جزء من تفسيره إذ يعتمد كثيرا في تفسيره على الإعراب، ونقل المهدوي كثيرا عمن تقدمه من النحويين وعلماء العربية ممن لهم شأن وتضلع في علوم العربية.

**أولاً: التَّوجيه النَّحوي:**

كان المهدوي عارضاً للنَّحو أكثر منه ناقدا فلا يوجد رأي خاص له ولا ترجيح في القضايا النَّحوية، فكان ينسب كل رأي إلى صاحبه ويبين المذاهب المختلفة للنحويين، ويهتم المهدوي في إعرابه للآيات بالأصول النحوية من سماع وقياس وعلَّة.

ومثال ذلك عند قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ﴾ [الأنعام:40] يقول الإمام المهدوي رحمه الله:"مذهب البصريين أن الكاف والميم للخطاب، لا حظَّ لها في الإعراب، ومذهب الكسائي وغيره من الكوفيين أنَّ الكاف نصبت بوقوع الرؤية عليه.، ومن حذف الهمزة فهو تخفيف أيضا، ومذهب مشهور للعرب.."[82]، ونسب المهدوي القراءة لأصحابها دون ترجيح.

وما كان مثله من الاستفهام في القرآن يقرأ بإثبات الهمزة الثانية وطرحها وتليينها فالحجة لمن أثبتها أنها عين الفعل وهي ثابتة في رأيت.

والحجة لمن طرحها: أن هذه الهمزة لما كانت تسقط من الفعل المضارع في كلام فصحاء العرب، ولا تستعمل إلا في ضرورة شاعر.

والحجة لمن ليَنها: أنّه كره اجتماع همزتين في كلمة واحدة فخفف الثانية بالتليين وحقق الأولى، لأنها حرف جاء لمعنى.[83]

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ﴾ [الشعراء:198] قال: يقول الإمام المهدوي رحمه الله"من قرأ:(الأعجمين) فقيل: إنه(أعجم) وفيه بُعد؛ لأن ما كان من الصفات على(أفعل) الذي مؤنثه على فعلاء، لا يجمع مذكره بالواو والنون، ولا مؤنثه الألف والتاء، فلا يقال: أحمرون ولا حمراوات[84].

ويؤيد ابن جني قول الأمام المهدوي، يقول ابن جني:"هذه قراءة عذر في القراءة المجتمع عليها، وتفسير للغرض فيها، وهي قوله:"على بعض الأعَجَمين"؛ وذلك أن ما كان من الصفات على أفعل، وأنثاه فعلاء لا يجمع بالواو والنون، ولا مؤنثه بالألف والتاء ألا تراك لا تقول: في أحمر: أحمرون، ولا في حمراء: حمراوات؟ فكان قياسه ألا يجوز فيه "الأعجمون"، لأن مؤنثه "عجماء"، ولكن سببه أنه يريد: الأعجميون، ثم حذفت ياء النسب وجعل جمعه بالواو والنون دليلا عليها وأمارة لإدارتها...".[85]

***اختلاف الإعراب باختلاف القراءات**

يذكر المهدوي القراءات في مجموعة الآيات التي نصَّ عليها ثم يبين أوجه الإعراب المحتملة لكل قراءة في الآية، ومثاله:

قوله تعالى: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ [البقرة:135]

من رفع فعلى إضمار مبتدأ التقدير: ملتنا ملة إبراهيم..

ومن نصب فالمعنى: قد تتبع ملة إبراهيم فهو معطوف على المعنى؛ لأن المعنى: ﴿كُونُوا۟ هُودًا أَوْ

نَصَٰرَىٰ﴾ اتبعوا اليهودية أو النّصرانية، وقيل: انتصب على تقدير: بل نكون أهل ملة إبراهيم فحذف المضاف، وقيل: هو إغراء، أي: ألزموا ملة إبراهيم"[86]

**وفي نصب قوله: ملّة إبْرَاهيمَ أوجه ثلاثة:**

أن يوجه معنى قولَه:" وقالوا كونوا هوداً أو نصارى" إلى معنى: وقالوا اتبعوا اليهودية والنصرانية لأنهم إذ قالوا :" كونوا هوداً أو نصارى، إلى اليهودية والنصرانية دعوهم، ثم يعطف على ذلك المعنى بالملة فيكون معنى الكلام حينئذ: قل يا محمد، لا نتبع اليهودية والنصرانية، ولا نتخذها ملة، بل نتبع ملة إبراهيم حنيفا، ثم يحذف " نتبع " الثانية، ويعطف ب "الملة" على إعراب اليهودية والنصرانية.

والآخر: أن يكون نصبه بفعل مضمر بمعنى " نتبع" .

والثالث: أن يكون أريد: بل نكون أصحاب ملة إبراهيم، أو أهل ملة إبراهيم ثم حذف " الأهل "و " الأصحاب " وأقيمت" الملة" مقامهم، إذ كانت مؤدية عن معنى الكلام، وقرأ بعض القراء ذلك رفعا، فتأويله - على قراءة من قرأ رفعاً: بل الهدى ملة إبراهيم.[87]

* ويستطرد الإمام المهدوي رحمه الله أحياناً بذكر القاعدة النحوية وتطبيقها على القراءة القرآنية ومثال ذلك:

في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة:97]

ذكر الإمام المهدوي رحمه الله أن ابن عامر قرأ:{ قِيَما للناس} بغير ألف فهو مصدر أعلَّ فعله، وكان يَجب أن تصح الواو كما صحت في (الحول)، (عوض)، و(قَياماً) قرأها بقية السبعة بالألف، مصدر قام مثل صيام[88].

وقولـــــه تعـــــالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ﴾ [الشعراء:198] قال:

"من قرأ:(الأعجمين) فقيل: إنه(أعجم) وفيه بُعد؛ لأن ما كان من الصفات على (أفعل) الذي مؤنثه على فعلاء، لا يجمع مذكره بالواو والنون، ولا مؤنثه الألف والتاء، فلا يقال: أحمرون ولا حمراوات[89].

**ثانياً: التوجيه الصّرفي:**

اهتم المهدوي بتصريف الكلمات وبين ما فيها من إعلال وإبدال وغيره، ومثاله:

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [البقرة:173] الاختلاف في أصل اشتقاق كلمة ميت: ذكر المهدوي أن في تشديد (الميّتة) وما تصرف منها وتخفيفها لغتان، والأصل: (مَيوت) فقلبت وأدغم ثم حذف، ومن خَفَّف استخفافاً، ومن خصّ (الميّتة) بالتخفيف فلثقل المؤنث، ومن ثقل بعضا وخفف بعضاً جمع بين اللغتين، والعرب تستعمل اللغتين في(مات) ولم يمت[90].

فاختلف القراء في قراءة الميتة في جميع القرآن:

أولاً: القراءة بتخفيف الياء[91].

ثانياً: القراءة بتشديد الياء[92]في جميع القرآن والتشديد الأصل في الكلمة.

ويقول الزّجاج: "والميّتة أصلها الميَتة فحذفت الياء الثانية استخفافاً لثقل الياءين والكسرة، والأجود قراءة الميتة بالتخفيف"[93].

ويقصد الزجاج بالأجود أن القراءة بالتخفيف أفضل.

وتتلخص آراء العلماء في الكلمة من جهة أصلها واستعمالها في أن أصل كلمة ميت فيعل بكسر العين، أو فيعل بفتح العين، أو أن أصلها فعيل، وذكر المهدوي فقط فيعل بكسر العين في أصل ميت ولم يذكر غيره.

والراجح ما ذكره سيبويه:[94]وهو الرأي الذي ذكره المهدوي على وزن فيعِل، وهو وزن خاص بالمعتل دون غيره.

**ثالثاً: التوجيه البلاغي**

بين القراءات والبلاغة علاقة وطيدة جداً، تشمل جميع علوم البلاغة من معاني وبيان وبديع، يمكن النظر فيها وتوظيفها لاستخراج كنوز القرآن الكريم والوقوف على روعة نظمه وأسراره وبيان وجوه الإعجاز القرآني.

ومن وجوه البلاغة في القرآن الكريم التشبيه البليغ، ويبرز التشبيه البليغ في توجيه المهدوي للقراءات القرآنية وذلك من خلال تفسيره لقوله تعالى : ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعراف:143]

يقول الإمام المهدوي رحمه الله:"وجعله دكا أي مستويا مع الأرض، ومنه ناقة دكاء: للتي التصق سنامها بظهرها"[95].

ومنه الأرضُ الدَّكَّاءَ: وهي الأرض العريضة المستوية، قال الله تعالى: ﴿جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ﴾ ([الكهف:98][95]

وقرأ حمزة، والكسائي(دَكَّاءَ) بالمد والهمز، غير منون، والباقون:(دكاً) منون، غير مهموز[96].

"...ومن قرأ (دكا)[97]بالتنوين؛ فهو مصدر(دكَّ) ويجوز أن يقدر حذف المضاف، فينتصب انتصاب المفعول؛التقدير جعله ذا (دكٍّ)، ومن مد[98]؛فكأن المعنى: جعله مثل ناقة دكَّاء؛ وهي التي لا سنام لها"[99].

وهو تشبيه بليغ أي كالدَّكاء (الصِّحاح للجوهري)، فكأنَّ الكاف فيه قائمةٌ مَقام القاف، يقال دكَكْت الشيء، مثل دقَقته، وكذلك دكَّكته[100].

**رابعاً: التوجيه بالشعر والنثر**

اهتم الإمام المهدوي بالشعر كثيراً وظهر ذلك من خلال كتابه ظاءات القرآن الكريم الذي حصر فيه الألفاظ الواردة في القرآن الكريم المتضمنة حرف الراء وجمعها في أربعة أبيات، والتي تحوي حرف الظاء بين حروفها معتمدا في ذلك على صلته الوثيقة بالقرآن الكريم، ولا عجب في ذلك بعد الذي بيناه وأشار إليه الكثير من المفسرين أنه كان من علماء القراءات المشهورين.

وقد استشهد المهدوي في تفسيره بأقوال العرب من شعر ونثر وإن كان لم يسهب بذلك بشكل كبير.

- استشهد المهدوي رحمه الله في قراءة:

﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة:7] بأقوال العرب:

قال:"وهمز(الضَّالين)فراراً من التقاء الساكنين، فحركت الألف فانقلبت همزة، حكى أبو زيد وغيره عن العرب(دأبه) و(فأره) و(شأبه)، وعليه قول كُثَيِّر: إذا ما الغواني بالعَبيط احمأرّت[101]

والشاهد الشعري في البيت (احمأرت) أراد به الإمام المهدوي رحمه الله (احمارّت) تحركت الألف فأبدلت همزة.

- وفي معرض حديثه عن القراءات في الآية:

﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾ [التوبة:10] قال:(ومن قرأ إيلاء)[102]جاز أن يكون أبدل اللام ياء كراهة التضعيف،كما قالوا في(أَما)(أيما) قال[103]:

يـا لَيْـتَمَا أُمَّنـا شـالت نعامَتُهـا
أُيمَـا إلى جَنَّـةٍ أُيْمَـا إلى نـارِ[103]

ويجوز أن يكون (فعلاً)من أَلَتَّ الشَّيء إذ أسسته، فمصدر(إولاً) و(إولة)، فتقلب الواو ياء فيصير إيلاً وإيالة"[104].

ومع أنَّ المهدوي لم يكن مُكثرا من النثر في استشهاده على القراءات، غير أنَّه كان يعتمد على اللُّغات في إثبات المعنى، كلغة تميم ولغة أهل الحجاز، ومثال ذلك ما ذكره المهدوي عند تفسيره للآية في قوله تعالى: ﴿فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة:60]

وبيان ذلك:

من قرأ بهمزة مفتوحة فهو الأصل، ومن أبدل الهمزة ألفا فهو البدل على غير قياس، كما قال:

إذا دببت على المنسأة من هرم فقد تباعد عنك اللهو والغزل

لغة تميم: الكسر للشين[105]، ولغة أهل الحجاز:الإسكان للشين، وذكر المهدوي أن قراءة (عشر) بكسر الشين هي غير معروفة،ويحتمل أن يكون لغة[106]أورد ذكرها رجاء المثوبة من الله ﷻعلى هذا الموضوع.

- استشهد المهدوي رحمه الله في قراءة ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة:7] بأقوال العرب:

قال:"وهمز (الضَّالين) فراراً من التقاء الساكنين، فحركت الألف فانقلبت همزة، حكى أبو زيد وغيره

عن العرب (دأبه) و(فأره) و(شأبه)، وعليه قول كُثَيِّر:

إذا ما الغواني بالعَبيط احمأرّت[107]

والشاهد الشعري في البيت (احمأرت) أراد به الإمام المهدوي رحمه الله (احمارّت) تحركت الألف فأبدلت همزة.

**المطلب الثَّاني: أثر توجيه القراءات في التفسير**

يرجع اختلاف الأحكام الشَّرعية لاختلاف الإعراب في كل قراءة من القراءات القرآنية، وذلك أنَّ للإعراب أثراً في توجيه المعاني، واختلاف المعاني قد يؤدي إلى اختلاف الأحكام الشَّرعية الواردة في الآيات القرآنية، لذا اختلف العلماء في هذا الصَّدد كثير من الآيات وذلك حسب فهمهم للنَّص القرآني واعتمادهم القراءات القرآنية التي يرونها الأنسب في فهم الحكم الشرعي، ولهذا الاختلاف أثر في اختلاف الفقهاء في بيان الحكم الشَّرعي في العبادات والمعاملات.

**أولاً: أثره في بيان الحكم الفقهي**

اختلف العلماء في الاستدلال بالقراءات الشاذة على الأحكام الفقهية، والرَاجح عندهم الاقتصار على القراءات المتواترة، وما يعنينا بيان أن اختلاف القراءات أدى إلى اختلاف الفقهاء في الحكم الفقهي[108].

وتفسير المهدوي الذي يمكن القول بأنه تفسير فقهي نحوي مولع بالقراءات وتوجيهها ولا يغفل الاعتماد على المأثور[109].

وتجد الباحثة أن الإمام المهدوي من خلال مؤلفاته في التفسير قد وجّه بعض القراءات لبيان حكم شرعي، ومثاله عند قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ ﴾[المائدة:6]

ذكر المهدوي في الآية الاختلاف في قراءة ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾بالنصب والجر والرفع، وهذا الاختلاف في القراءة أدى إلى اختلاف الفقهاء في فرض الرجلين في الضوء، هل هو الغسل أو المسح، أو هل هما معا، أو الخيار بواحد منهما[110].

فقال:"وأكثرُ العلماء[111]على أن فرض الرجلين الغسل،وعليه قراءة من نصبِ{وَأَرْجُلَكُمْ}؛ لأنَّه عطف على الوجوه والأيدي"[112].

ثم ذكر المهدوي قراءة الجر[113]وأنَّ رواية علي[114]ﷺ بإجازة المسح وافقت قراءة من جر، ويقول المهدوي:"ولا يخرج الغُسل عن قراءة الجر..."، وذكر المهدوي قول الشعبي:أن جبريل نزل بالمسح، والغسل بالسنة "، ثم يقول المهدوي:"...واحتمل أن يكون عطف بالغسل على المسح؛ حملاً على المعنى، والمراد الغسل..."،وتقول العرب: (تمسّحت للصلاة) فسمي الغسل مسحاً على استعمال العرب.[115].

وذكر الفارسي في الحجة أن ما يقوي ذلك هو: أنَّ أبا عبيدة ذهب في قوله تعالى:

﴿فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ ﴾[ص:33] إلى أنَّه الضرب[116].

أو أن أرجلكم مجرورة على الجِوار على أحد الأقوال[117]،ويقول المهدوي: "وفيه بُعد؛ من أجل حرف العطف"، ثم يذكر المهدوي قراءة الرفع: (وأرجُلُكم) فيقول:"ومن قرأ (وأرجلُكم) بالرفع؛ فعلى الابتداء، والخبر محذوف؛ كأنه قال: و أرجلُكم تُغسَل، أو نحوه[118].

وأخلص إلى أن الخلاف في قراءة{ أرجلكم} متواتر ففي قراءة النصب حملت القراءة على الغسل للأرجل وذلك لأنهما مكان الأوساخ، وفي قراءة الجر حملت على المسح إذا كانا مستتران بالخف كما بينت ذلك السنة النبوية، إلاّ في قراءة الضم فهي قراءة شاذة، قرأ بها الحسن البصري وهو مروي عن نافع والأعمش[119].

والراجح هو أنَّ فرض الرجلين هو الغُسل عملا بالقراءات المتواترة وذلك لقوة أدلة الجمهور[120]على أن غسل الرجلين ركن في الوضوء.

**ثانياً: أثره في بيان الحكم العقدي**

وجّه المهدوي بعض القراءات لبيان مسألة عقائدية، ومثاله:

ما نجده ميل المهدوي للتأويل في باب الصِّفات، في قوله تعالى:﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾ [الصافات:12]

اختلفوا فى ضم التاء وفتحها في (عجبت)

فقرأ حمزة والكسائى بل عجبت بضم التاء ووافقهم الأعمش.[121]

وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم وابن عامر بل عجبت بفتح التاء.[122]

**قراءة الفتح (عَجِبت):**

يقول الإمام المهدوي على قراءة الفتح (عَجِبتَ)يكون المعنى خطابا للنبي ﷺ. [123]

وعلى قراءة الضم: أن حالهم إذا تأملتموها؛ كانت ممّا يقول القائل منكم فيها: (عَجِبتُ)! حمزة والكسائي وخلف، وهي قراءة ابن مسعود، ويجوز أن يكون على اضمار القول؛ كأنَّه قال: قل يا محمد:(عَجِبتُ). [124]

أي بل عجبت يا محمد من قدرة الله تعالى هذه الخلائق العظيمة وهم يسخرون منك مما تريهم من آثار قدرة الله تعالى، أو من إنكارهم البعث مع اعترافهم بالخالق.

ويقول المهدوي:"...ويجوز أن يكون إخبار الله تعالى عن نفسه بالعجب محمولا على أنه ظهر من أمره وسخطه على من كفر به؛ ما يقوم مقام العجب من المخلوقين، كما يحمل إخباره تعالى عن نفسه بالضحك لمن رضي عنه -على ما جاء في الخبر عن النبي ﷺ على أنه أظهر له من رضاه عنه ما يقوم له مقام الضحك من المخلوقين مجازا واتساعا".[125]

والعجب لا يجوز عليه تعالى على الحقيقة كما ظهر من قول الإمام المهدوي رحمه الله؛ لأنه انفعال النفس من أمر عظيم خفي سببه، وإسناده له تعالى في بعض الأحاديث مؤول بصفة تليق بكماله مما يعلمه هو كالضحك والتبشبش ونحوهما، فاستحالة إطلاق ما ذكر عليه تعالى محمولة على تشبيهها بصفات المخلوقين، وحينئذ فلا إشكال في إبقاء التعجب هنا على ظاهره مسنداً إليه تعالى على ما يليق به منزها عن صفات المحدثين كما هو طريق السلف الأسلم الأسهل.[126]

**ثالثاً: أثره في بيان معاني الآيات**

أكثر الإمام المهدوي رحمه الله من الاستشهاد بالقرآن الكريم ولكنه لم يُفَرق بين القراءات ومراتبها وخاصة في الإعراب.

ومثاله في قوله تعالى:﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ ﴾ [الأنفال:12] قدَّر الإمام المهدوي رحمه الله أنَّ الآية تقديرها واضربوا مكانا فوق الأعناق، فالمفعول حُذف وأقيمت الصِّفة مقامه، واستشهدَ بالآية:

﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ ﴾[الروم:24] بقوله:"وفي الظرف ذِكرٌ منه ".

أو أن يُجعل مفعولا على السّعة، لأنَّ فوق استُعمل اسماً، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمِن فَوۡقِهِمۡ غَوَاشٍ﴾ [الأعراف:41] ويقوي هذا التقدير عطف البنان عليه؛ كأنه قال: اضربوا الرأس واضربوا كل بنان.

وهذا التقدير أقوى من التقدير الأول لعطف البنان عليه كأنه قال: اضربوا الرأس واضربوا كل بنان[127].

**الخاتمة**

الحمد لله الذي أعانني لاستكمال هذا البحث، للعيش في ظلال كتابه وتنفس نفحات قراءاته.

يُلاحظ على الإمام المهدوي من خلال متابعة آرائه والأمثلة التطبيقية التي تم دراستها في مؤلفاته:

وفي ختام هذا البحث توصلت الباحثة إلى النتائج التالية:

- أهمية علم القراءات وتوجيهها في فهم كتاب الله تعالى.
- كان من نتيجة البحث ابراز جهود الإمام المهدوي رحمه الله في علم القراءات.
- تدور جهود الإمام المهدوي رحمه الله حول القراءات السبعة وروايات أهل الأمصار ولا يذكر غير المشهورة منها، أما إذا كان ثمة اختلاف بين القراء السبع يذكره منسوبا إلى بعض من روى عنه من القراءة (ليعرف من

هذا الاختصار ما هو من القراءات المروية، مما لم يقرأ به قاريء وإن كان جائزا في العربية.

- خصص المهدوي للقراءات عنواناً مستقلاً بعد تفسير السورة، وساعده في ذلك تمكنه من النحو والصرف، ويفسر القرآن الكريم بحسب اختلاف القراءة.
- يتسم منهج المهدوي في تناول شرح المفردات اللغوية في التفسير باعتماد علماء اللغة والنحو، الذين سبقوه، وخاصة من اشتهر منهم بالعناية بالتفسير اللغوي للقرآن كسيبويه والفراء وأبي عبيدة والأصمعي والمبرد وغيرهم.
- يميل في تفسيره إلى الالتزام بالمأثور من بالقرآن والحديث وأقوال الصحابة والتابعين ثم العلماء وأصحاب السير والأخبار والشعر.
- حرصه على عرض القراءات المختلفة في الآية حتى وإن لم يرجح بينها، فالمهدوي كان ناقلاً أكثر منه ناقداً.
- وأظهر البحث أثر توجيه القراءات على الحكم الفقهي والعقدي وبيان معنى الآيات.
- التنصيص على القراءة المتواترة والقراءة الشاذة ونسبتها لمن رويت عنهم، مع عدم اغفال القراءات الشاذة ومحاولة أن يجد لها وجها من الإعراب، ورده بعض القراءات المخالفة للرسم القرآني.
- لا يصرِّح المهدوي باختياره لأحد الآراء الفقهية، وهو المنهج الذي سلكه في تناوله لأغلب المسائل الخلافية، غير أنه يمكن ملاحظة ميله إلى مذهبه المالكي إذ كثيراً مايورد رأي مالك في الصدارة ثم يعقبه برأي الشافعي تلميذه قبل ذكر رأي أبي حنيفة.
- يؤخذ على الإمام المهدوي كثرة الإحالات على السور المتقدمة في الأحكام، والنسخ، والتفسير، والقراءات، والإعراب، ونقله المهدوي بعض الأقوال دون العزو لمصادرها.

**توصية الباحثة:**

- باعتماد كتب الإمام المهدوي في القراءات وخاصة شرح الهداية فهو يجمع بين غزارة المادة العلمية وبساطة الشرح.

**الهوامش:**

(1)-محمد بن فتوح الحميدي(ت:488هـ/1905م)،**جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**،تحقيق:إبراهيم الأنباري،القاهرة،الدار المصرية للتأليف والنشر،1966م،ج1،ص114،وانظر:محمد بن محمد الجزري(ت:833هـ/1429م)،**غاية النهاية في طبقات القراء**،مكتبة ابن تيمية (ط1)،ج3،ص92.

2 -أحمد بن يحيى بن أحمد(ت:599هـ)،**بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**،دار الكاتب العربي-القاهرة،1967م،ج1،ص163.

(3)-خلف بن عبد الملك ابن بشكوال(ت:578هـ/1182م)،**الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**،تحقيق:عزت العطار الحسيني،1347هـ-1955م،(ط2)،ج1،ص87.

(4)- محمد بن أحمد الذهبي(ت:748هـ/1347م)،**تذكرة الحفاظ**، بيروت-لبنان،دار الكتب العلمية، 1419هـ،1998 م، (ط1)،ج4، ص145.

(5)-محمد بن أحمد الذهبي(ت:748هـ/1347م)،**معرفة القراء الكبار على الطبقات والأمصار**تحقيق:بشار عواد معروف،شعيب الأرناؤوط،صالح مهدي عباس،بيروت،مؤسسة الرسالة،1404هـ-1983م،(ط1)،ج1،ص 399.

،وانظر:اسماعيل بن محمد البغدادي(ت1399هـ/1979م)،**هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي،1951م،(ط2)،ج1،ص685،وانظر:مقدمة تحقيق كتاب التحصيل،ص 22.

6- محمد سالم محيسن،(ت:1422هـ/2001م)،**معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ**، بيروت، دار الجيل،1412هـ/ 1992م، (ط1)، ج1،ص64،وانظر:اسماعيل بن محمد،هدية العارفين،ج3،ص69.

(7)-الجزري،غاية النهاية،ج2،ص149.

(8)-الحميدي،جذوة المقتبس ج1،ص42.

(9)-الجزري،غاية النهاية،ج1،ص92.

(10)-محمد بن علي الداودي(ت:945هـ/1538م)، **طبقات المفسرين**، بيروت،دار الكتب العلمية،ج1،ص57.

(11)-محيسن،محمد محمد (ت:1422)،**معجم حفاظ القرآن**،بيروت،دار الجيل، 1412هـ/1922م،(ط1)،ج2،ص65.

(12)- ابن باشكوال،الصلة،ص270.

(13)-ابن باشكوال الصلة،ص509،والجزري،غاية النهاية،ج1،ص92.

(14)-الصلة،ابن باشكوال،ج1،ص97.

(15)-الجزري،غاية النهاية:ج2،ص3.

(16)-انظر: الجزري، غاية النهاية، ج2، ص225، وانظر: ابن باشكوال، الصلة:ص528.

(17)-الجزري، غاية النهاية:ج2،ص319.

(18)-انظر: الجزري، غاية النهاية:ج2،ص364.

(19) -ياقوت بن عبد الله الحموي، (ت:626هـ/1229م)،**معجم الأدباء**،تحقيق:إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي،141 4هـ/1993م،(ط1)،ج2،ص508.

(20) -القفطي،انباه،ج1،ص126.

(21)-السيوطي،بغية،ج1،ص265.

(22) -عبد الواحد بن علي المراكشي،(ت:647هـ/1249م)،**المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين**،تحقيق: صلاح الدين الهواري، 1426هـ/2006م، بيروت، المكتبة العصرية، (ط1)،ج1،ص255.

(23) -جلال الدين السيوطي(ت:911هـ/1505م)،**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق :محمد أبو الفضل إبراهيم،لبنان،ا لمكتبة العصرية،ج1،ص351.

(24) -الذهبي،معرفة القراء،ج1،ص 399.

(25) - محمد بن أحمد بن محمد ابن جزي(ت714هـ/1314م)،ا **لتسهيل لعلوم التنزيل**،تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، بيروت،شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ،(ط1)،ص20.

(26) - عبد الحق بن غالب ابن عطية(ت542هـ/1147م)،**المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**،تحقيق:عبد السلام عبد الشافي محمد،ط1،لبنان،دار الكتب العلمية، 1413هـ- 1993م،(ط1)،ص35.

(27) -أبو حيان الأندلسي(ت745هـ)،**البحر المحيط**،تحقيق:الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض وشارك في التحقيق:الدكتور زكريا عبد المجيد النوقي والدكتور أحمد النجولي الجمل، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ،1422هـ/2001م،(ط1)، ص391.

(28) - محمد بن أحمد القرطبي(ت:671هـ/1272هـ)،**الجامع لأحكام القرآن -تفسير القرطبي**، تحقيق:أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش،ا لقاهرة،دار الكتب المصرية،1384هـ/1964م،(ط2)،ج1،ص37.

(29) - محمود بن عبد الله الألوسي(ت:1270هـ/1853م)،**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**،ج16،تحقيق:علي عبد الباري عطية،بيروت،دار الكتب العلمية،1415هـ،(ط1)،ج6،ص324.

(30) -انظر:أحمد بن عمار المهدوي(ت440هـ/1048م)،**التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**،تحقيق دار الكمال المتحدة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، 1435هـ/2014م،(ط1)،ج1،ص21-22.

(31) - مصطفى بن عبد الله القسطنطيني(ت:1067هـ/1656م)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ،بيروت، دار الكتب العلمية،131 4هـ،ج1، ص462.

(32) -انظر: أحمد بن عمار المهدوي(ت:440هـ/1048م)،**شرح الهداية في توجيه القراءات**،تحقيق ودراسة:حازم سعيد حيدر،الرياض،مكتبة الرشيد،ص89-90.

(33) - جمال الدين علي بن يوسف القفطي(ت:646هـ)،**إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تحقيق:محمد أبو الفضل إبراهيم،القاهرة،دار الفكر العربي،و بيروت، مؤسسة الكتاب الثقافية،1406هـ-1982م، (ط6)ج1، ص127-128.

(34) - وهي النسخة المحققة التي اعتمدتها في هذا البحث،أحمد بن عمار المهدوي(ت440هـ/1048م)،**التحصيل لفوائد كتاب التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**،تحقيق دار الكمال المتحدة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر.

(35) -القفطي،إنباه،ج1،ص127.

(36) - ،محمد بن خير الاشبيلي(ت575)،**فهرسة ابن خير الاشبيلي**،تحقيق محمد فؤاد منصور،بيروت،دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م،(ط1)،ص30.

(37) -القفطي،إنباه،ج1،ص127.

(38) -المهدوي،شرح،ص3.

(39) -الاشبيلي،فهرسة،ص31.

(40) -الاشبيلي،فهرسة،ص40.

(41) -انظر:أحمد بن المهدوي(ت:440هـ/1048م )،**ظاءات القرآن الكريم**،شرح الإمام أبي الطاهر اسماعيل بن أحمد بن زيادة الله التجيبي البرقي،تحقيق وتقديم:محمد سعيد المولوي،بيروت،دار الفكر المعاصر،1411هـ/1991م،(ط1)،ص7.

(42) -انظر: محمد بن القاسم الأنباري(ت:327هـ/938م،**الزاهر في معاني كلمات الناس**،تحقيق:الدكتور حاتم صالح الضامن،بيروت،دار النشر مؤسسة الرسالة،1412هـ/1992م،(ط1)،ج2،ص117.

(43) -أحمد بن المهدوي (ت:440هـ\1048م)، **هجاء مصاحف الأمصار**، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، الشارقة، ص34.

(44) -انظر:مقدمة تحقيق **الهداية إلى مذاهب القراء السبعة**،أحمد بن فارس،بيروت،دار ابن حزم ،1427هـ/2006م،(ط1)،ص6.

(45) - الحسين بن محمد الأصفهاني (ت:502هـ/108هـ)،**المفردات في غريب القرآن**،تحقيق:صفوان عدنان الداودي،دمشق،دار القلم-الدار الشامية،1412هـ،(ط1)،ص668.

(46) -محمد حبش، **القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية**، دمشق، دار الفكر،1419هـ/1999م، (ط1)، ج1،ص32.

(47) - محمد بن محمد الجزري(ت833هـ/1429م)، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين** دار الكتب العلمية 1420هـ،1999م، (ط1)، ج1، ص9.

(48) -انظر، الدقور، وآخرون،"دراسة في توجيه القراءات المتواترة"، **مجلة العلوم الشرعية**،المجلد8،العدد2، 2015م،ص423.

(49) -انظر:أبو الحسين أحمد ابن فارس(395هـ/1004م)،**معجم مقاييس اللغة**،مادة وجه،تحقيق:عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،(ط1399هـ/1979م)،ج6،ص88-89،وانظر:مجد الدين محمد الفيروز آبادي(ت817هـ/1414م)،**القاموس المحيط**،فصل الواو،تحقيق:مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة،بيروت لبنان،مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع،1426هـ/2008م، (ط8)،ج1،ص255،وانظر:محمود بن عمرو الزمخشري،**أساس البلاغة**،تحقيق:محمد باسل عيون السود،بيروت،لبنان،دار الكتب العلمية، 141هـ-1998م،(ط1)،ج1،ص321.

(50) -ابن منظور،لسان،ج13،ص555.

(51) -دقور،مجلة العلوم ،ص430.

(52) - عبد العزيز بن علي الحربي،**توجيه مشكل القراءات العشرية الفرشية لغة وتفسيرا وإعرابا**،رسالة ماجستير،1417هـ، ص64-65.

(53) -المهدوي،شرح ،ص20.

(54) -السراج،احتجاج القراءة:لأبي بكر السراج،(ت316هـ)، ذكره ابن النديم في كتابه الفهرست،وكان من بدايات كتب توجيه القراءات ،وهذا المصطلح عليه أكثر العلماء من أئمة القراءات وتوجيهها وألفت فيه كتب كثيرة.

(55) )- انظر:القسطنطيني،كشف الظنون،2\1904،وانظر:علل القراءات:كتاب"الموضح في وجوه القراءة وعللها"،لأبي مريم الشيرازي"(562ه)

(56) )-انظر:الدقور،مجلة العلوم ص432،وشكري،ص202.

57 -مصطفى الدين البغا،محيي الدين مستو،**الواضح في علوم القرآن**،دار الكلم الطيب ،1418ه-1998م(ط2)،ص119.

(58) )- أحمد بن عمار المهدوي(ت:440ه)،**بيان السبب الموجب لاختلاف القراءات**،تحقيق:أحمد فارس السلوم،دار ابن حزم1427ه/2006،(ط1)،ص 48.

59 -وقرأ بها سعيد بن جبير وطلحة،انظر:عثمان بن جني(ت:392ه/1001م)،**المحتسب في تبيين وجوه القراءات والإيضاح عنها**،وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،1420ه/1999م ص3\283.

60 -قراءة عائشة وحفصة،وقرأ أبو جعفر"والصلاة الوسطى" بالنصب على الإغراء، وكذلك قرأ الحلواني.

(61) )-المهدوي،بيان 49.

62 -وقرأ ابن مسعود وعبد الرحمن بن الأسود،(زقيه)،ابن جني،المحتسب،2\206.

(63) )-المهدوي،بيان 50.

(64) )-المهدوي،بيان،ص51.

(65) )-مالك بن أنس(ت:179ه/795م)، **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة،1412ه، باب جامع الطلاق،696، قَالَ مَالك: يَعْنِي بِذَلِكَ أَنْ يُطَلِّقَ فِي كُلِّ طُهْرٍ مَرَّةً، وانظر: ابن جني،المحتَسب ،ج2،ص323.

(66) )-قراءة مروية بالإسناد الصحيح،رواها أبو عبيد في **الفضائل**،القاسم بن سلاَّم بن عبد الله الهروي أبو عبيد البغدادي(ت:224ه/ 839م)،تحقيق:مروان العطية ومحسن خرابة ووفاء تقي الدين،دمشق بيروت،دار ابن كثير،1415ه-1995م،(ط1)،ص290،وانظر:عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني ابن أبي داوود،(ت316ه/928)،**المصاحف**،تحقيق:محمد عبده،الفاروق الحديثة-مصر القاهرة،1423ه/2002م،(ط1)،ج1،ص159.

(67) )-ابن جني،المحتسب،ج2\284/283.

(68) )-وهم نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة ،انظر ابن مجاهد،أحمد بن موسى(ت:324ه/936م)،**كتاب السبعة في القراءات**،تحقيق:شوقي ضيف،مصر،دار المعارف،1400ه،(ط2)،ج1،ص 104،وانظر:عثمان بن سعيد الداني(ت444ه/1052م)،**التيسير في القراءات السبع**،تحقيق:أوتو تريزل،بيروت،دار الكتاب العربي، 1404ه/1984م، (ط2)،ج1،ص18،وانظر:الجزري،النشر،ج1،ص47

(69) )-انظر:المهدوي،شرح،ج1،ص15-ص16،باب:ذكر الكلام على ما اختلفوا فيه في أم القرآن .

(70) –ابن كثير،أبو الفداء اسماعيل بن عمر،(ت:774ه)،**تفسير القرآن العظيم**،تحقيق:سامي محمد بن سلامة،دار طيبة للنشر والتوزيع، ،1420ه\1999م،دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2،ج1،ص133.

(71) )المهدوي،شرح،ج1،ص 8.

72-المهدوي،بيان السبب،ص52.

(73) )-ابن جني،المحتسب،ج2\284/283.

(74) )-سنن أبي داوود،باب النهي عن الجدال في القرآن، رقم الحديث(4605)،ج4،ص328،حكم الحديث:صحيح،ومسند الإمام أحمد،رقم الحديث(7989)،ج13،ص369.

(75) )-المهدوي،شرح،ص6.

(76) )-المهدوي التحصيل،ص462،وانظر:أبو الفتح عثمان ابن جني،(ت:392ه\1002م)،**المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**،1420ه-19990م،ج2،ص228.

(77) )- أحمد بن عمار المهدوي(ت440ه/1048م)،**هجاء مصاحف الأمصار**،تحقيق:حاتم صالح الضامن،الشارقة،1428ه/2008م،ص34.

(78) )-من أبرز من سبقوه وبرعوا في علم القراءات:أحمد بن موسى ابن عباس التميمي ابن مجاهد(ت:324ه/936م)،محمد بن محمد بن نمير أبو بكر السراج(ت: 316ه/938م)،الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي(ت:377ه/987م)،أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي(437ه/1045م).

(79) )-انظر:المهدوي،شرح الهداية ص 7-8.

(80) )-انظر:المهدوي،بيان،ص37.

(81) )-صحيح البخاري، باب خيركم من تعلم القرآن وتعلمه،6\192، حديث رقم:(5072).

(82) )-المهدوي،التحصيل،ج2،ص593-594.

(83) )-انظرالحسين بن أحمد بن خالويه،(ت:370ه\980م)،**الحجة في القراءات السبع**،تحقيق:عبد العال سالم مكرم،دار الشروق بيروت1401ه،ط4،ص139.

(84) )-المهدوي،التحصيل،ج5،ص74.

(85) )-ابن جني،المحتسب،ج2،ص132.

(86) )-انظر:رابية بنت محمد،النحو والصرف ،ص85.

87 -محمد بن جرير بن يزيد الطبري(ت:310ه)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: محمد أحمد شاكر،1420ه-2000م، ط1، مؤسسة الرسالة، ج2،ص102.

(88) )- انظر: المهدوي، التحصيل، ج2، ص512، و السبعة:248، وانظر: الحسين بن أحمد الفارسي(ت:370ه/980م)،**الحجة في القراءات السبع**،تحقيق:عبد العال سالم مكرم،بيروت،دار الشروق، 1401ه، (ط4)،ص258،وانظر:عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة(ت:403ه/1012م)،**حجة القراءات**،تحقيق:سعيد الأفغاني،دار الرسالة،ص295.

(89) )- المهدوي،التحصيل،ج5،ص74.

(90) )-انظر:المهدوي،التحصيل،ج1،ص402-403،عزاها في القراءات الشاذه إلى ابن أبي الزناد،وفي الكامل إلى محبوب عن أبي عمرو.

(91) )-انظر،الجزري،النشر،ج2،ص224.

(92) )-ابن حيان،البحر،ج2،ص111.

(93) )-انظر:إبراهيم بن السري الزجاج(ت:311ه/923م)،**معاني القرآن وإعرابه**،تحقيق:عبد الجليل عبده شلبي، بيروت،عالم الكتب 1408ه-1988م،،(ط)،1ج1،ص243.

(94) )-المهدوي،التحصيل،ج1،ص403.

(95) )-المهدوي،التحصيل، ج3،ص89.

(96) )-ابن مجاهد، السبعه ص293، وانظر: الفارسي، الحجة ص163، وانظر:ابن زنجلة،حجة،ص295،وانظر:المهدوي،التحصيل،ج3،ص96.

(97) )-وهي قراءة الجماعة إلا حمزة والكسائي.

(98) )-وهي قراءة حمزة والكسائي.

[99] )-المهدوي،التحصيل:ج3،ص100،وانظر:ابن فارس،معجم ،ج2،ص259.

[100] )-ابن فارس،معجم،ج2،ص259.

[101] )المهدوي،التحصيل،ج1،ص132،ديوان كثير عزة،كثير عزة عبد الرحمن بن الأسود بن مليح بن خزاعة،( 40 - 105 هـ / 660 - 723 م )،ص141.

[102] )-وهي قراءة عكرمة،يُنظر:التحصيل،المهدوي،ج3،ص230،البحر المحيط ،ج5،ص13.

[103] )-البيت لسعد بن قرظ، وينظر البيت: في المحتسب، ابن جني، ج1\284،وانظر،ابن يعيش،ج4\ص75،وانظر:عبد الله بن يوسف ابن هشام(ت:761هـ/360م،**مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، دمشق،دار الفكر، 1985م،(ط6)،ج1\ص85.

[104] )-التحصيل،المهدوي،ص234،وانظر:رابية بنت محمد حسن رفيع،**النحو والصرف عند ابن عمار المهدوي من حلال كتابه التحصيل لفوائد التفصيل الجامع لعلوم التنزيل**، ،دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع1431هـ/2010م،(ط1)،أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراة ص92،وانظر:عبد الحق بن غالب ابن عطية(ت:542هـ/1147م)، **المحرر الوجيز في تفسير كتاب العزيز**، تحقيق:عبد السلام عبد الشافي محمد،بيروت،دار الكتب العلمية،1422هـ،(ط1)،ج6،ص40.

[105] )-انظر:أبو الحسن المجاشعي الأخفش(ت:215هـ/830م)،**معاني القرآن**،تحقيق:هدى محمود قراعة،القاهرة،مكتبة الخانجي ،1411هـ-1990م،(ط1)،ج1،ص104،وانظر:إبراهيم بن السري الزجاج(ت:311هـ/923م)،**معاني القرآن واعرابه**،تحقيق:عبد الجليل عبده شلبي،عالم الكتب بيروت1408هـ/1988م،(ط1)،ج1،ص141.

[106] )-قال ابن جني:"فأما(عَشَره)فشاذ وهي قراءة الأعمش،ينظر:المحتسب،ابن جني،ج1،ص85.

[107] )المهدوي،التحصيل،ج1،ص132،ديوان كثير عزة،كثير عزة عبد الرحمن بن الأسود بن مليح بن خزاعة،( 40 - 105 هـ / 660 - 723 م )،ص141.

[108] )-الأمر فيه خلاف وليس مكان التفصيل هنا للاستزادة انظر:الأشقر وآخرون مسائل الفقه المقارن،ص20-40،للاستزادة ينظر كتاب ابن تيمية رفع الملام عن الأئمة الأعلام،اختلاف الفقهاء،أسباب اختلاف الفقهاء،ينظر:بحث القراءات القرآنية وأثرها في اختلاف الفقهاء،ص 4.

[109] )-انظر: محمد بن رزق بن عبد الناصر بن طرهوني الكعبي السلمي أبو الأرقم المصري المدني، **التفسير والمفسرون في غرب افريقيا**، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراة، المملكة العربية السعودية، الناشر: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، (ط1)1426هـ، ج2،ص583.

[110] )-انظر:أبو الوليد محمد ابن رشد(ت:595هـ/1198م)،**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،القاهرة،دار الحديث، 1425هـ-2004 م،ج1،ص45.

[111] )-جمهور الفقهاء،الحنفية،والمالكية،والشافعية،والحنابلة.

[112] )-التحصيل،المهدوي،ج2،ص414و ص429،وانظر:علاء الدين الكاساني(ت:587هـ/1191م)،**بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**،بيروت،دار الكتاب العربي1982م،ج1،ص5.

[113] )-وهي قراءة ابن كثير،وأبي عمرو،وحمزة،وأبي بكر عن عاصم،انظر:النشر،الجزري، ج1،ص29،وانظر:عثمان بن سعيد الداني(ت:1052/444م)،**التيسير في القراءات السبع**تحقيق:أوتو تريزل،بيروت،دار الكتاب العربي،1404هـ- 1984م،ج1،ص29.

[114] )- انظر:عبد الرحمن بن كمال السيوطي (ت:911هـ/1505م)،**ا لدر المنثور في التفسير بالمأثور**،بيروت،دار الفكر،1993،ج3،ص28.

[115] )-انظر:المهدوي،التحصيل ج2،ص429.

[116] )-انظر:الفارسي،الحجة،ج2\579،406.

[117] )-انظر:محمد حبش،**القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دمشق**، دار الفكر، 1419هـ/1999م، (ط1)،ص247،وانظر،ابن خالويه، **الحجة في القراءات السبع** ،دار الشروق، بيروت، ط4،

[118] )-التحصيل، المهدوي، ج2، ص430،وانظر:مكي بن طالب القيسي(437هـ/1074م)،**مشكل إعراب القرآن**،حاتم صالح الضامن ،بيروت،مؤسسة الرسالة ،(ط5)،ج1،ص221،وانظر:عبد الفتاح القاضي(ت:1403هـ/1982م)،**القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب**،بيروت-لبنان،دار الكتاب العربي،1401هـ/1981م،ص42.

[119] )-وانظر: القاضي، القراءات الشاذة، ص42، وانظر: محمد بن أحمد القرطبي(ت671هـ/1272م)، **ا لجامع لأحكام القرآن-تفسير القرطبي**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصرية، هـ1384/1964م،(ط2)،ج6،ص91.

[120] )-انظر:أبو الحسن القشيري مسلم(ت:261هـ/874م)،**صحيح مسلم**،باب الوضوء،باب وجوب غسل الرجلين بكمالها،تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي،بيروت،دار إحياء التراث العربي،ج1،ص213.

[121] -الجزري،(ت:833)،**النشر في القراءات العشر**،تحقيق:علي محمد الضباع،المطبعة التجارية الكبرى،3\356.

[122] -ابن مجاهد،**السبعة في القراءات**،دار المعارف القاهرة،ط2،دار المعارف،ص547.

[123] -التحصيل،المهدوي،ج5،ص438-439.

[124] -أحمد بن محمد الدمياطي،(ت:1117هـ)،**اتحاف فضلاء البشر**،تحقيق:أنس بن مهرة،دار الكتب العلمية لبنان،ط1427،3هـ-2006م،ص472.

[125] التحصيل،المهدوي،ج5،ص439.

[126] -اتحاف،الدمياطي، ص472.

[127] )-انظر:التحصيل،المهدوي،ج3،ص171.

# " عقوبة الإكراه على الزنا في الشريعة الإسلامية "
# " دراسة مقارنة بقانون العقوبات الأردني رقم 16 لسنة 1960"

**د. محمد محمود أبو ليل***

**تاريخ وصول البحث: 2019/2/3 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/5/5م**

**الملخص**

مما لا شك فيه أن جريمة الزنا كبيرة من الكبائر، وقد حرمه الإسلام بنصوص كثيرة، فالزنا فيه هدم للأخلاق وسبيل لنشر الفساد والرذيلة في المجتمعات، وعلاوة على ذلك فإن الإكراه على الزنا يعد من كبائر الذنوب، فمن اختطف امرأةً مكابرةً فهو محارب لله، وممن يسعى في الأرض بالفساد، وقد جاءت هذه الدراسة لتبين الأحكام المختلفة المتعلقة بمصاحبة الإكراه لفعل الزنى، وذلك من خلال بيان معنى الزنا وشروطه، وبيان المقصود بالإكراه سواء كان من المرأة للرجل أو من الرجل للمرأة، وبيان مذاهب الفقهاء في ذلك، ومن ثم بيان عقوبة المكرِه على الزنا في الفقه الإسلامي ومقارنته مع قانون العقوبات الأردني .

وخلصت هذه الدراسة إلى أن الإكراه على الزنا من أكثر الوسائل فعالية في الإجرام، والتي تقع بموجبها جرمية الاغتصاب، وهو المصطلح المستخدم في القانون، كما أن القانون يتفق أيضاً مع الفقه في سقوط المسئولية عن المكرَه على الفعل.

**Penalty of Coercion into Adultery in the Islamic Jurisprudence and the Jordanian Penal Law No.16 for the year 1960: A Comparative Study**

**Dr. Mohammed Mahmoud Abu Lail**

**Abstract**

There is no doubt that adultery is one of the major sins in Islam. Adultery is forbidden by Islam in many texts as it ruins the morals and spreads depravity and vice throughout the societies. Moreover, coercion into adultery is defined as a major sin.

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

The one who arrogantly kidnapped a woman is considered as he fights against Allah and as those who are intending to spread depravity in the earth.

This study highlights the different rules related to adultery with coercion through defining the meaning of adultery and its conditions and explains the meaning of coercion either from a man into a woman or from a woman into a man. Also, the study will show the opinions of the scholars about that then, will show the punishment of coercion into adultery in Islamic jurisprudence with a comparison to Law of Jordan.

This study concluded that coercion into adultery is one of the most effective means of criminality and it equals the term rape in law.

Jurisprudence and law agree on the extinguishment of responsibility for the forced to commit adultery.

**المقدمة**

مما لا شك فيه أن جريمة الزنا هي كبيرة من الكبائر، وقد حرمها الإسلام بنصوص كثيرة، إذ إنها تهدم الأخلاق وسبيل لنشر الفساد والرذيلة في المجتمعات، وطريق لاختلاط الأنساب وضياعها، ومما يزيد هذا الجرم قبحاً أن يصاحبه إكراه، وقد جاءت هذه الدراسة لتبين الأحكام المختلفة المتعلقة بمصاحبة الإكراه لهذا الفعل، وذلك من خلال بيان معنى الإكراه سواء كان من المرأة للرجل أو من الرجل للمرأة، وبيان مذاهب الفقهاء في ذلك، ومن ثم بيان عقوبة المكره على الزنا في الفقه الإسلامي ومقارنته مع القانون الأردني.

**أهمية الدراسة:**

إن جريمة الإكراه على الزنا تعد من كبائر الذنوب، فمن اعتدى على امرأة وزنا بها غصباً، فهو آثم قد أضاف إلى فعل الزنا، المجاهرة بالمعصية، والإخافة والإرهاب في الأرض، وكان ممن يسعى بين الناس بالفساد، والله سبحانه وتعالى يقول في كتابه الحكيم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

فجاءت هذه الدراسة لتعالج هذه القضية الخطيرة سواء كان ذلك الفعل من جانب المرأة أو الرجل، وتبين الأحكام الشرعية والقانونية المترتبة عليها.

**مشكلة الدراسة:**

تظهر مشكلة الدراسة من خلال طرح الأسئلة الآتية ومن ثم محاولة الإجابة عليه:

1. ما المقصود بالإكراه على الزنا؟

2. ما الشروط التي يجب توفرها لتحقق الإكراه؟
3. ما العقوبة الشرعية للمكرِه على الزنا؟
4. ما موقف قانون العقوبات الأردني من فعل الإكراه على الزنا؟

**أهداف الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة لبيان ما يأتي:

1- بيان معنى الإكراه على الزنا وتحديد شروطه.
2- بيان العقوبة الشرعية للإكراه على الزنا.
3- المقارنة بين موقف الشريعة الإسلامية وقانون العقوبات الأردني في مسألة الإكراه على الزنا.

**الدراسات السابقة:**

عرضت العديد من الدراسات المعاصرة لأحكام الإكراه في الفقه الإسلامي، كما أن هناك دراسات عديدة عالجت هذا الموضوع في إطار بحثها للمسائل الفقهية المتعلقة بالحدود، في حين أن هناك دراسات قد عالجت الاغتصاب، باعتباره شكل من أشكال الإكراه من خلال بيان موقف الفقه الإسلامي والقانون الوضعي منه وهي الدراسات ذات الصلة المباشرة بهذا البحث نذكر منها:

- دراسة عقيل العقيل، أحكام اغتصاب المرأة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي دراسة مقارنة، مجلة القضائية - السعودية.
- الإكراه وأثره على المسئولية الجنائية للباحث عبد الله أحمد باصهيب – جامعة عدن – رسالة ماجستير.
- أثر الإكراه والاضطرار على المسئولية الجنائية للباحث وليد الحواجرة – رسالة ماجستير – الجامعة الأردنية.
- العنف ضد المرأة بين الفقه والمواثيق الدولية دراسة مقارنة للدكتورة عالية أحمد ضيف الله، رسالة دكتوراه – الجامعة الأردنية.

وقد عالجت هذه الدراسات موضوع الإكراه على الزنا باعتباره ضمن مباحث الإكراه أو باعتباره شكلاً من أشكال الاغتصاب والعنف الموجود في المجتمع، وما يميز هذه الدراسة التي نحن بصددها؛ هو إفرادها لهذا الموضوع بالبحث بشكل مستقل، ومقارنتها بين الشريعة الإسلامية وقانون العقوبات الأردني في هذه المسألة.

**منهجية الدراسة:**

اتبع الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، من خلال تتبع مذاهب الفقهاء في هذه المسألة مع بيان أدلتهم ومن ثم تحليلها ومناقشتها، وكذلك الأمر بالنسبة لقانون العقوبات الأردني.

**خطة الدراسة:**

وقد عالجت هذه الدراسة عقوبة الإكراه على الزنا في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الأردني من خلال المباحث التالية:

**المبحث الأول**: تعريف الزنا وحكمه، وبيان شروط إقامة حده.

**المبحث الثاني**: المقصود بالإكراه على الزنا وموقف الفقهاء من ذلك.

**المبحث الثالث**: عقوبة المكرِه على الزنا في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الأردني.

**الخاتمة**: وفيها نتائج الدراسة.

هذا ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يلهمنا الصواب وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم.

## المبحث الأول

تعريف الزنا، وحكمه، وبيان شروط إقامة حده يتناول هذا المبحث بيان مفهوم الزنا في اللغة والاصطلاح الفقهي، وحكمه، وبيان شروط إقامة حده، وذلك من خلال المطالب التالية:

### المطلب الأول

### تعريف الزنا وبيان حكمه

**أولا: في اللغة**: مصدر قولهم: زَنَى يَزْنِي زِنىً وزِناءً وهو بمعنى الفجور: قال الجوهري: الزِنَى يمدُّ ويقصَر: فالقَصر لأهل الحجاز، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [المائدة: 33]، والمدُّ لأهل نجد، والنسبة إلى المقصور:

زِنَوِيّ ، وإلى الممدود: زِنَائِيّ. وزَنَّاهُ تَزْنِيَةً، أي قال له: يازَانِي[1].

**ثانياً: عند الفقهاء**

عرف الفقهاء الزنا بتعريفات متقاربة، وإن كان هناك اختلاف في بعض القيود، ومن أهم التعريفات عند المذاهب الأربعة ما يأتي:

عرفه الحنفية بأنه: وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهه الملك[2].

وعرفوه كذلك: بأنه وطء مكلف طائع مشتهاة حالاً أو ماضياً في قبل خال من ملكه وشبهته في دار الإسلام، أو تمكينه من ذلك، أو تمكينها[3].

قال الكمال بن الهمام: ولا شك في أنه تعريف للزنى في اللغة والشرع، فإن الشرع لم يخص اسم الزنى بما يوجب الحد منه بل هو أعم، والموجب للحد منه بعض أنواعه[4]. ولذا قال النبي ﷺ :" إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا أدرك ذلك لا محالة ..."[5]، وهذا النوع مما لا حد فيه.

وعرفه المالكية: بأنه وطء مكلف مسلم فرج آدمي لا ملك له فيه بلا شبهة تعمداً[6].

عند الشافعية: الزنا هو تغييب البالغ العاقل حشفة ذكره في أحد الفرجين من قبل أو دبر ممن لا عصمة بينهما ولا شبهة[7].

وعرفه الحنابلة: بأنه إيلاج الذكر بفرج محرم لعينه خال عن الشبهة مشتهى يوجب الحد[8].

ويتبين لنا من خلال التعريفات السابقة، أن جمهور الفقهاء قد جعلوا الزنى شاملاً للوطء في القبل والدبر للذكر والأنثى، وهذا ما يفهم مما نص عليه الشافعية، وأطلاق لفظ الفرج عند المالكية والحنابلة، في حين أن الحنفية قد خصوا الزنى بوطء الذكر قبلاً لأنثى مشتهاة، **وهو التعريف المختار:** "وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهه الملك"؛ إذ إن الوطء في الدبر لايسمى زنى؛ لأن الزنى يكون في قبل المرأة فيقال: لاط وما زنا، ويقال: فلان لوطى وفلان زاني، واختلاف الأسامي دليل اختلاف المعاني، ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في حد هذا الفعل، ولو كان هذا زنا لميكن لاختلافهم معنى؛ لأن موجب الزنا كان معلوماً لهم بالنص فثبت أنهليس بزنا ولا في معنى الزنا أيضاً لما في الزنا من اشتباه الأنساب وتضييع الولد، ولم يوجد ذلك في هذا الفعل[9]، كما أن عقوبته أغلظ من عقوبة الزنا عند بعض الفقهاء؛ إذ يرون أن عقوبته القتل على كل حال محصناً كان أو غير محصن، وهذا رأي الشافعي في أصح الروايتين عنه[10] وأحمد في أحد قوليه[11]، في حين يرى أبو حنيفة إلى أن عقوبته دون عقوبة الزانى وهي التعزير[12]، فيسجن حتى يموت أو يتوب، ولو اعتاد اللواطة قتله الإمام محصناً كان أو غير محصن سياسة، أما الحد المقدر شرعاً فليس حكماً له؛ لأنه ليس بزنى ولا في معناه فلا يثبت فيه حد كما ذكرنا[13].

**ثالثاً: الحكم التكليفي**

الزنى حرام، وهو من الكبائر وقد توعد الله مرتكبه بالعذاب الشديد إذ قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً ۖ وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: 32].

وهذه الفاحشة تتعلق بالعرض، ومعلوم أن الشارع قد تشدد في هذا الجانب فرتب عليه حد القذف وحد الزنا، وحد الزنا من أقسى الحدود إذ فيه الجلد مائة لغير المحصن أو الرجم حتى الموت للمحصن، وهذا لما تمثله هذه الفاحشة من اعتداء على المجتمع، ونشر للفساد والرذيلة بين أفراده، ناهيك عما ينتج عنه من اختلاط للأنساب وضياع للحقوق وتفكك للأسر[14]، فناسب ذلك ترتيب عقوبة رادعة تزجر أصحاب النفوس الضعيفة عن الاقتراب من هذه الفواحش.

**المطلب الثاني**

**شروط حد الزنى:**[15]

اشترط الفقهاء لإقامة حد الزنا شروطاً عدة[16]، اتفقوا على بعضها واختلفوا في البعض الآخر نجملها فيما يأتي:

1. يشترط في حد الزنى إدخال الحشفة أو قدرها من مقطوعها في الفرج[17] .
2. أن يكون من صدر منه الفعل عاقلاً بالغاً؛ لقوله ﷺ:" رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم

حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"[18]، أما السكران فقد اتفق العلماء على وجوب إقامة الحد عليه إن كان متعدياً بسكره.

3. أن يكون الزاني عالماً بالتحريم، فإن كان جاهلاً لعذر كحداثة عهده بالإسلام ونحو ذلك لم يجب عليه الحد للشبهة، ولما روى سعيد بن المسيب أن رجلا زنى باليمن، فكتب في ذلك عمر رضي الله تعالى عنه: " إن كان يعلم أن الله حرم الزنى فاجلدوه، وإن كان لا يعلم فعلموه، فإن عاد فاجلدوه[19].
4. وروي عن عمر أيضا أنه عذر رجلا زنى بالشام وادعى الجهل بتحريم الزنى[20].
5. وكذا روي عنه وعن عثمان رضي الله عنهما أنهما عذرا جارية زنت وهي أعجمية وادعت أنها لا تعلم التحريم[21]، ولأن الحكم في الشرعيات لا يثبت إلا بعد العلم[22].
6. انتفاء الشبهة، لقول النبي ﷺ: "ادرءوا الحدود بالشبهات"[23]، ودليل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لماعز: لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت، وكذا قال للغامدية نحو ذلك[24].
7. وكذا قال علي ﷺ لشراحة: لعله وقع عليك وأنت نائمة، لعله استكرهك، لعل مولاك زوجك منه وأنت تكتمينه[25].

هذه هي الشروط التي كانت محل اتفاق بين العلماء واختلفوا في أمور أخرى من أهمها أن يكون من صدر منه الفعل طائعاً مختاراً، وهذا هو محل هذه الدراسة.

كما اختلفوا في مدى اشتراط حياة الموطوءة، إذ اشترط ذلك جمهور الفقهاء، وهو يعبر عنه الشافعية[26] بالفرج المشتهى طبعاً، وهو فرج الآدمي الحي.

وذهب المالكية وقول عند أحمد إلى عدم اشتراط هذا الشرط فيجب عندهم الحد بوطء الميتة[27].

واشترط المالكية لإقامة حد الزنى أن يكون من صدر منه الفعل مسلماً، فلا يقام الحد على غير المسلم، ويرد إلى أهل ملته ويعاقب على ذلك العقوبة الشديدة، إذ وطؤه لا يسمى زنا شرعاً[28]، وقد وافقت المذاهب الأخرى مذهب المالكية في المستأمن فقط[29].

كما لا يقام الحدعند الحنيفة على من زنى في دار الحرب ولو أقر عند القاضي في دار الإسلام، كما اشترطوا في حد الزنى أن يكون من صدر منه الفعل ناطقاً، فلا يقام حد الزنى عندهم على الأخرس مطلقاً[30].

## المبحث الثاني

## المقصود بالإكراه على الزنا وموقف الفقهاء من ذلك

### المطلب الأول

### المقصود بالإكراه على الزنا وشروطه

يتقاضانا بيان المقصود بالإكراه على الزنا أن نبين مفهوم مطلق الإكراه في اللغة والشرع أولاً.

**الإكراه في اللغة:** اسم من كرهت الشيء أكرهه كرهًا، وأصله في اللغة على خلاف المحبة والرضا[31]، والكره معنى قائم بالمكره ينافي المحبة والرضا، ولهذا يستعمل كل واحد منهما مقابل الآخر، قال الله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: 216]. ولهذا قال أهل السنة: إن الله تبارك وتعالى يكره الكفر والمعاصي، أي لا يحبها ولا يرضى بها، وإن كانت الطاعات والمعاصي بإرادة الله عز وجل.

**وفي الشرع:** فقد عرف الكاساني الإكراه بأنه: الدعاء إلى الفعل بالإيعاد والتهديد مع وجود شرائطها[32]

وعرفه الدسوقي: الإكراه على الفعل الذي تعلق به حق لمخلوق طوع[33].

وعند الشافعية: الإكراه أن يصير الرجل في يدي من لا يقدر على الامتناع منه من سلطان أو لص أو متغلب على واحد من هؤلاء، ويكون المكرَه يخاف

خوفاً عليه، دلالة أنه أمر امتنع من قبول ما أمر به، يبلغ به الضرب المؤلم أكثر من إتلاف نفسه.[34]

وعند الحنابلة: لا يكون الشخص مكرَهاً حتى ينال من العذاب كالضرب أو الخنق أو العصر أو الحبس أو الغط في الماء مع الوعيد وما أشبه.[35]

أما مجلة الأحكام العدلية فقد عرفت الإكراه بأنه: "هو إجبار أحد أن يعمل عملاً بغير حق من دون رضاه، ويقال له المكرَه، ويقال لمن أجبره مجبِر، ولذلك العمل مكرَه عليه، وللشيء الموجب للخوف مكرَه به.[36]

وعرفه بعض الفقهاء المحدثين منهم الإمام محمد أبو زهرة حيث قال: الإكراه هو حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر عليه الحامل على إيقاعه، فيصير الغير خائفاً.[37]

وقد عرفه القانون المدني الأردني في المادة (135) بأنه: إجبار الشخص بغير حق على أن يعمل عملاً دون رضاه ويكون مادياً أو معنوياً.

ومن أبرز ما يشترط في الإكراه – مما له صلة بموضوع الدراسة– حتى يقع وتترتب عليه آثاره ما يأتي:

1- أن يكون المكرِه قادراً على إيقاع ما هدد به وأن يغلب على ظن المكرَه أن المكرِه سينفذ ما هدد به إن لم يفعل ما أكره عليه، وأن يكون المكرَه عاجزاً عن التخلص من ذلك بأي طريقة كانت.

2-كما يشترط أن يكون الإكراه مما يلحق بصاحبه الهلاك أو الضرر الشديد كأن يهدد بقتل أو قطع عضو أو ضرب شديد أو حبس مديد، وهذا ما يعرف عند الفقهاء بالإكراه الملجئ.

3-كما ينبغي أن يكون قادراً على إيقاع ما هدد به حالاً غير مؤجل؛ لأن في التأجيل سبيل للتخلص والنجاة[38]. يقول ابن حجر: «فلو قال إن لم تفعل كذا ضربتك غدًا لا يعد مكرهًا، ويستثنى ما إذا ذكر زمنًا قريبًا جدًّا أو جرت العادة بأنه لا يخلف".[39]

**وقد عالج القانون المدني الأردني أحكام الإكراه على النحو التالي:**

**المادة 136**- يكون الإكراه ملجئاً إذا كان تهديداً بخطر جسيم محدق يلحق بالجسم أو المال، ويكون غير ملجىء إذا كان تهديداً بما دون ذلك.

**المادة 137**- التهديد بإيقاع ضرر بالوالدين أو الأولاد أو الزوج أو ذي رحم محرم والتهديد بخطر يخدش الشرف يعتبر إكراهاً، ويكون ملجئاً أو غير ملجىء بحسب الأحوال.

**المادة 138**- الإكراه الملجىء يعدم الرضا ويفسد الاختيار وغير الملجىء يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار.

**المادة 139**- يختلف الإكراه باختلاف الأشخاص وسنهم وضعفهم ومناصبهم ودرجة تأثرهم وتألمهم من الإكراه شدة وضعفاً.

**المادة 140**- يشترط أن يكون المكره قادراً على إيقاع ما هدد به وأن يغلب على ظن المكره وقوع الإكراه عاجلاً إن لم يفعل ما أكره عليه.

**المادة 141**- من أكره بأحد نوعي الإكراه على إبرام عقد لا ينفذ عقده ولكن لو أجازه المكره أو ورثته بعد زوال الإكراه صراحة أو دلالة ينقلب صحيحاً.

ومن خلال تتبع هذه الشروط نستطيع أن نقول بأن الإكراه المعتبر هو الذي يسلب الاختيار وهو ما يسمى بالإكراه الملجئ الذي لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار، كأن يُهدد بما يلحق به ضررًا في نفسه أو عضواً من أعضائه، أو يهدد مثلاً بالقتل أو بالتخويف وما إلى ذلك.

وحكمه أنه لا يعدم الاختيار ولكن يفسده؛ لأن المستكرَه ليس له إلا اختيار واحد هو فعل ما أكره عليه، لعدم إطاقته الصبر على ما هدد به، فاختياره مبني على اختيار المكرِه، فإذا اضطر إلى مباشرة ما أكره عليه كان قصده في المباشرة دفع الإكراه حقيقة، فيصير الاختيار فاسدًا لانبنائه على اختيار المكرِه وإن لم ينعدم أصلاً[40].

أما إذا كان الإكراه بالتهديد بالقيد أو الحبس أو الضرب اليسير الذي لا يخاف منه التلف أو

بإتلاف بعض المال فهو إكراه غير ملجئ ينعدم فيه الرضا ولكنه لا يفسد الاختيار؛ لأن المستكره ليس مضطرًا إلى مباشرة ما أكره عليه، لتمكنه من الصبر على ما هدد به[41].

أما الإكراه على الزنا فهو لفظ يستخدمه الفقهاء في كتبهم للدلالة على الفعل الذي يؤدي للاعتداء على الأعراض قهراً وغلبة، وقد عرض الفقهاء لهذا الموضوع بشكل خاص عند حديثهم عن أثر الإكراه على الزنا في إسقاط العقوبة.

وقد شاع في وقتنا الحاضر لفظ الاغتصاب للدلالة على فعل الإكراه على الزنا، فهو بذلك يعتبر من المصطلحات المعاصرة، وقد يدل لفظ الاغتصاب أحياناً على معنى دون الزنا وهو الاعتداء على الأعراض على سبيل القهر والغلبة.

وقد شاع هذا المصطلح عند كثير من الفقهاء المعاصرين حتى أصبح مرتبطاً بمباحث الزنا فيقولون: اغتصب فلان فلانة أي زنا بها غصباً.

**والاغتصاب في اللغة**: مصدر من الفعل غصب يقال: غصبه غصباً أي: أخذه ظلماً؛ ويستعمل في المال وغيره، وإن غلب في استعماله القهر والظلم في أخذ المال.[42]

**أما الفقهاء القدامى** فيرتبط استعمالهم لهذا المصطلح بالمعنى اللغوي الدال على الأفعال التي تؤدي للمغالبة والقهر على المال، كما ذكرنا آنفاً[43]، وإن ورد في نصوص المالكية استخدام للفظ الغصب في الدلالة على الإكراه على الزنا ولكنه قليل، ومن ذلك قولهم: والنصراني إذا غصب المسلمة في الزنى قتل.[44]

وجاء في الشرح الكبير في معرض حديثه عن الوطئ بشبهة النكاح بأن من وطئت بنكاح أو شبهته إما محبوسة بعدة نكاح أو شبهته أو باستبراء من زنى من غيره أو من غصب كذلك.[45]
وفي الحديث أنّه غصبها نَفْسَها[46]: أراد أنّه واقعها كرهاً، فاستعاره للجماع[47].

**المطلب الثاني**
**المرأة المكرَهة على الزنا وموقف الشريعة منها**

إن جريمة الإكراه على الزنا تعد من كبائر الذنوب، فمن اختطف امرأةً مكابرةً فهو محارب لله، وممن يسعى في الأرض بالفساد وهو مشمول بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

وقد ذكرنا أن الاغتصابَ يقع في الغالب من الرجل على المرأة، والواجب الشرعي يقتضي أن تدافع المرأة عن عرضها حال تعرضها للاغتصاب، وتدفع المغتصب بكل طريقة تقدر عليها، ولو أدى ذلك إلى موتها.

فقد ورد في الحديث عن سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من قُتل دون ماله فهو شهيدٌ، ومن قُتل دون دمه فهو شهيدٌ، ومن قُتل دون دينه فهو شهيدٌ، ومن قُتل دون عرضه فهو شهيدٌ»[48].
وذكر الفقهاء بأن مَنْ أُريد مالُه أو نفسُه أو حريمُه ولم يمكنه الدفعُ إلا بالقتل، فله ذلك، وليس عليه قَودٌ ولا ديةٌ ولا كفارةٌ.[49]

وقد ذكر الفقهاء أن المرأة إذا أُكرهت على الزنا: فلا يقام عليها الحدإذا وجدت قرينة على تحقق هذا الإكراه.
قال الحنفية: بأن الرجل إذا أكره لا يرخص له في حد الزنا بخلاف جانب المرأة حيث يرخص لها بالإكراه الملجئ[50].

وجاء في كتب المالكية: بأن المرأة المشهورة بالخير والعفاف إذا جاءت بأمارة على استكراهها؛ كأن جاءت مستغيثة وهي تدمي أو تفضح نفسها بأثر الاستكراه، فمجيئها بتلك الحالة مسقط للحد إذا ارتبط هذا الفعل مع قرينة تدل على صدقها،

كمجيئها متعلقة بمن ادعت عليه وهي تصرخ، وأن يكون من تعلقت به من الرجال من أهل الفحش والفساد.[51]

وعند الشافعية: أن المرأة إذا شهد لها اثنان بأنه أكرهت على الزنا، فلا حد عليها؛ لأنها تحد بالمطاوعة دون الإكراه[52].

وعند الحنابلة: إن أكرهت المرأة على الزنا فلا حد[53].

ويدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 33].فدلت الآية على انتفاء الإثم عن المرأة المكرهة على الزنا، وإذا انتفى الإثم عنها ارتفع الحد[54].

ومن السنة قوله ﷺ: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"[55]، فالمكرهة لا تؤاخذ في هذا الفعل.

كما يمكن الاستدلال بما رواه عبد الجبار بن وائل عن أبيه أن امرأة استكرهت على عهد رسول الله ﷺ فدرأ عنها الحد وأقامه على الذي أصابها[56].

وما رواه ابن عبد البر في الاستذكار عن عن مالك عن نافع بأن عبداً كان يقوم على رقيق الخمس وأنه استكره جارية من ذلك الرقيق فوقع بها فجلده عمر بن الخطاب ونفاه ولم يجلد الوليدة؛ لأنه استكرهها.[57]

وبناءً على ما ذكرنا سابقاً فإن جاءت المرأة بما يثبت أنها قد أكرهت على الزنا فعليه الحد دونها.[58]

ولأن هذا فيه شبهة، والحد شرع للزجر وهي منزجرة حين أبت التمكين حتى استكرهها، ولأن الإكراه من جهتها يعتبر في نفي الإثم عنها، والحد أقرب إلى السقوط من الإثم فإذا سقط الإثم عنها فالحد أولى[59].

ولا فرق في حالة المرأة بين الإكراه بالإلجاء؛ أي أن تغلب على أمرها بقوة مادية (الإكراه المادي)، وبين أن تكره بالتهديد وغيره (بالإكراه المعنوي)، ومن الشواهد المشهورة في ذلك قصة المرأة التي عطشت فاستسقت راعياً فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها ففعلت، فلما رفع أمرها لعمر استشار علياً رضي الله عنهما فأفتى علي بأنها مضطرة ولا عقاب عليها لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فلم يعاقبها عمر.[60]

وأشير هنا إلى مدى إنصاف الشريعة للمرأة في هذا الجانب، إذ يوجد اليوم من العادات الجاهلية المستفحلة في بعض الأوساط والبلدان قتل المرأة المغتصَبة بقصد تبييض العرض من دنس هذه الفاحشة، وهذا ظلم وقتل للنفس التي حرم الله، فهي مقهورة لا بد من الانتصار لها، وأخذ حقها، ومعاقبة من اعتدى عليها، فالإقدام على قتلها تحت ضغط الأعراف البالية جريمة نكراء لا يخفف منها دعوى المحافظة على الشرف والعرض.

كما لا يقبل بحال الاعتداء عليها إن كان هذا الفعل باختيارها، إذ إن العقوبات في الإسلام موكلة للإمام ينفذها بعد أن يستوفي التحقق والتبين فيما عرض عليه.

**المطلب الثالث**

**مذاهب الفقهاء في إكراه المرأة للرجل على الزنا.**

ولكن ماذا لو كان الإكراه واقعاً من المرأة على الرجل، هنا نجد أن الفقهاء قد اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

**القول الأوّل:** أن الرجل لا يمكن أن يكَره على الزنا وبالتالي لا تسقط عنه العقوبة، فيحد على زناه، وهو المشهور عند المالكية[61]، وهو مقابل الأظهر عند الشافعية[62]، والمختار عند الحنابلة إلى وجوب الحد على المكره، وقالوا: بأن تحقق الزنا لا يكون إلا بالانتشار والإكراه ينافيه، فإذا وجد الانتشار انتفى الإكراه؛ لأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار الحادث

بالاختيار بخلاف المرأة فيلزمه الحد، فالانتشار لا يكون مع الخوف والتهديد، والمستكره بخلافه، فإذا حصل منه الانتشار فهو دليل على الطواعية والاختيار[63].

وقالوا: بأن مفسدة الزنا أفحش من الصبر على القتل[64]، فلا يباح ولا يرخص للرجل بالإكراه، وإن كان تاماً ولو فعل يأثم؛ لأن حرمة الزنا ثابتة في العقول، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]. فدل أنه كان فاحشة في العقل قبل ورود الشرع فلا يحتمل الرخصة بحال كقتل المسلم بغير حق.[65]

**القول الثاني:** أن الرجل يمكن أن يكره ويدرأ عنه الحد في حال إكراهه، وذهب إلى هذا الرأي صاحبا أبي حنيفة أبو يوسف ومحمد[66]، والمالكية في المختار[67]، والشافعية في الأظهر إلى أنه لا حد على الرجل المكره على الزنى[68] للحديث السابق ولوجود شبهة الإكراه.

فعند الحنفية: لا يحد الرجل المكرَه؛ لأن السبب الملجئ إلى الفعل قائم ظاهراً، وهو قيام السيف ونحوه، والانتشار لا يستلزم الطواعية بل هو محتمل له إذ يكون معه ويكون طبعاً لقوة الفحولية[69] .

قال علماء الشافعية: لا يجب الحد على المستكره على الزنا؛ لأنه مكره على الوطء[70]؛ ولأن الإكراه أيًّا كان نوعه يورث شبهة كافية لدرء الحد.

قال ابن العربي: «الصحيح أنه يجوز له الإقدام عليه ولا حد عليه، خلافًا لابن الماجشون فإنه ألزمه الحد؛ لأنه رأى أنها شهوة خلقية لا يتصور عنها إكراه، ولكنه غفل عن السبب في باعث الشهوة، وأنه باطل، وإنما وجب الحد على شهوة بعث عليها سبب اختياري، فقاس الشيء على ضده فلم يَحلَ[71] بصواب ما عنده»[72].

كما أن التهديد والتخويف يكون على ترك الزنا لا على إتيانه، والفعل في ذاته لا يخاف منه فليس ثمة ما يمنع الانتشار[73]، واستدلوا بعموم النصوص السابقة التي ذكروا فيها رفع الحرج عن المكره . وقالوا: بأنه لا مسوغ للتفريق بين الرجل والمرأة، فإذا لم يجب عليها الحد لم يجب عليه أيضاً، ولأن الانتشار قد يكون لطبيعة الإنسان، كما ذكرنا، كما أن الإكراه على الزنا يدرأ الحد إعمالاً لقاعدة درء الحد بالشبهة، كما مر معنا.

**القول الثالث:** وهو قول أبي حنيفة ، فقد فرق بين إن كان الإكراه من السلطان فلا يحد؛ لأن الإلجاء ظاهر في هذه الحال؛ لأن سببه الملجئ قائم ظاهراً، ولا يمكنه الاستعانة بغيره أو دفعه بالسلاح، والانتشار ليس دليلاً قاطعاً على الإرادة والاختيار، بل هو محتمل؛ فقد يكون طبعاً لقوة الفحولية لا طوعاً ورغبةً، وهذا قد يحدث للنائم وبالتالي يورث الشبهة، أما إكراه غير السلطان فعليه الحد، إذ إنه إكراه غير ملجئ، إذ يمكن دفعه بقوة السلاح أو بالاستعانة بجماعة المسلمين، والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد، بخلاف السلطان؛ فافترقا [74].

والفتوى عند الحنفية على قول الصاحبين، قال مشايخ الحنفية: وهذا اختلاف عصر وزمان، ففي زمن أبي حنيفة ليس لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعه بالسلطان[75] .

وقال أبو يوسف ومحمد: إذا كان قادراً على إيقاع ما هدده به، فلا حد على المكرَه سواء كان المكره سلطاناًأو غيره[76].

**وهذا الذي يرجحه الباحث**، هو الرأي يقضي بعدم وجوب الحد على الزاني بالإكراه الملجئ من غير تفريق بين الرجل والمرأة، لعموم الخبر: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[77]، وهذا عام في الرجل والمرأة، كما أن فعل الزنا لا يتصور أن يكون المكرَه فيه آلة للمكره؛ لأن الزنا بآلة الغير لا يتحقق، ولهذا لا يجب الحد على المكرَه، فبقي الفعل مقصوراً على المكره.

كما أن الحد مشروع للزجر، ولا حاجة إلى ذلك في حالة الإكراه؛ لأنه منزجر إلى أن يتحقق

الإلجاء، وخوف التلف على نفسه، فإنما كان قصده بهذا الفعل دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة، فيصير ذلك شبهة في إسقاط الحد عنه للحديث الذي ذكرناه آنفاً، وانتشار الآلة لا يدل على انعدام الخوف، فقد تنتشر الآلة طبعاً بالفحولة التي ركبها الله تعالى في الرجا، كما ذكرنا سابقاً.

**المبحث الثالث: عقوبة المكرِه على الزنا في الفقه الإسلامي وقانون العقوبات الأردني**

**المطلب الأول**

**عقوبة المكره على الزنا في الفقه الإسلامي**

إذا اغتصب الرجل امرأة فهناك حالتان:

**الحالة الأولى**: أن يكون الاغتصاب من غير تهديد بالسلاح، فتكون العقوبة هي عقوبة الزاني المقررة شرعاً في حال توافر أركان إقامة الحد، فإن لم تتوافر أركانها فعليه العقوبة بما يراه الحاكم تعزيراً.

وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية، وعللوا قولهم: بأنه واقع امرأة محرمة عليه شرعاً، فاستحق عقوبة الزنا، والإكراه ما هو إلا وسيلة إلى الزنا[78].

في حين ذهب المالكية في قول، وهو ما قررته هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية[79]، إلى تطبيق حد الحرابة على المكرِه على الزنا، وسموها حرابة في الفروج، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[المائدة: 33].

ولم يفرقوا في الحرابة بين أن تكون في العمران أو خارجه، واعتبروا بأن هذا الفعل فيهم مجاهرة بالمعصية، واعتداء على الحرمات، وإعاثة للفساد في الأرض، بالإضافة إلى أن المحارب قد جمع إلى ذلك وطء محرماً، ومن ثم كان محارباً معتدياً مستحقاً لعقوبة الحرابة.[80]

والذي أراه أن الاغتصاب فيه شبه بالزنا من حيث أنه اعتداء على الفروج، فيستحق صاحبه الحد، وبه شبه بالحرابة من حيث التخويف واستخدام القوة، فيستحق صاحبه التعزير بما يراه القاضي رادعاً وزاجراً، أو بما تسنه الدولة من تشريعات خاصة بمثل هذا الفعل.

وعقوبة الزاني إن كان محصناً فهي الرجم، جلد مائة وتغريب عامٍ لغير المحصن[81].

ودليل عقوبة الرجم ما صح أن رسول الله ﷺ رجم ماعزاً والغامدية[82] واليهوديين اللذين زنيا، أما عقوبة غير المحصن فلقوله تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقول النبي ﷺ : «البكرَ بالبكر مائةُ جلدةٍ وتغريبُ عام»[83].

وإقامة الحد على المكرِه محل اتفاق بين الفقهاء، وإنما الخلاف في هل يجب عليه الصداق أم لا؟

فإن كان الإكراه من المرأة فلا صداق لها، وإن أكرهه غيره غرم لها الصداق ورجع به على مكرهه[84].

ووجوب مهر المثل بالزنا هو مقتضى مذهب الصاحبين القائل بعدم وجوب الحد على المكره بالزنا إذ لا يخلو الوطء بغير ملك اليمين عن مهر أو حد[85] .

أما أبو حنيفة وزفر: أن من أكره على الزنا بامرأة بما يخاف التلف فزنى فعليه الحد؛ وبناء على هذا القول لا يتصور وجوب المهر أصلاً[86]، وسيأتي مزيد بيان لهذا القول.

في حين ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[87]،والشافعية[88]والحنابلة[89]وهومذهب الليث، وروي عن علي بن أبي طالب ﷺ إلى أن المكرهة على الزنا لها صداق مثلها على من أكرهها.

وقد نص الإمام مالك رحمه الله: أن على المكره الصداق مع إقامة حد الزنا عليه، فيقول:" الأمر عندنا في الرجل يغتصب المرأة بكراً كانت أو ثيباً؛ أنها إن كانت حرة فعليه صداق مثلها، وإن كانت أَمَة: فعليه ما نقص من ثمنها، والعقوبة في ذلك على المغتصب، ولا عقوبة على المغتصبة في ذلك كله"[90].

وقال الإمام النووي: "وإن كانت مكرَهَة أو كان هناك شبهة نكاح فاسد أو غيره فوجهان: أصحهما وهو المنصوص، أنه يجب مهرُ مثلِها ثيباً، وأرش البكارة" [91]

والدليل على ذلك أن الحد والصداق حقان؛ أحدهما لله، والثاني للمخلوق، فجاز أن يجتمعا كالقطع في السرقة التي يجب بها غرم المال والقطع. "[92]

والدليل على وجوب مهر المثل قوله ﷺ : فلها المهر بما استحل من فرجها"[93].

فالمكره مستحل لفرجها، فإن الاستحلال الفعل في غير موضع الحل، كقوله عليه السلام: «ما آمن بالقرآن من استحل محارمه»[94].

واستدلوا كذلك بقولهم أن الإكراه وطء في غير ملك، يسقط فيه الحد عن المكرهة[95]، كما ذكرنا، فإذا كان المكره من أهل الضمان في حقها وجب عليه مهرها كما لو وطئها بشبهة.

وما ذكر هو في حال الإكراه، أما المطاوعة والراضية بالزنى، فلا يجب لها المهر، كما ذكرنا؛ لأنه إتلاف بضع برضى مالكه، فلم يجب له شئ كسائر المتلفات[96].

وقيد الحنابلة وجوب مهر المثل بما إذا كان الوطء في القبل، وقالوا: يتعدد المهر بتعدد الإكراه على الزنا بمكرهة كل مرة؛ لأنه إتلاف فيتعدد بتعدد سببه؛ ولو اتحد الإكراه وتعدد الوطء فالواجب مهر واحد[97].

**وقد ذكر ابن القيم للفقهاء أربعة أقوال في هذه المسألة[98]:**

**الأول**: أن للمكرهة المهر بكراً كانت أو ثيباً، سواء وطئت في قبلها أو دبرها، واستدلوا بأن الأصلُ في هذه المنفعة، أن تقوّم بالمهر، وإنما أسقطه الشارع في حق البغي، وهي التي تزني باختيارها، وأما المكرهة على الزنى فليست بغياً، فلا يجوز إسقاط بدل منفعتها التى أكرهت على استيفائها، كما لو أكره الحر على استيفاء منافعه، فإنه يلزمه عوضها، وعوض هذه المنفعة شرعاً هو المهر.

**الثانى**: فرّقوا بين البكر والثيب فإنها إن كانت ثيباً فإن المكرِه لم يذهب على الثيب شيئاً، وحسبه العقوبة التى ترتبت على فعله، وهذه المعصية لا يُقابلها شرعاً مال يلزم من أقدم عليها، فلا مهر لها، وإن كانت بكراً، فلها المهر، بخلاف البكر، فإنه أزال بكارتها، فيلزمه ضمان ذلك الضرر بالإضافة للعقوبة، فيكون ضمان الضرر مقرر من قبل الشارع بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: 194].

**الثالث**: أن النساء إن كن من ذوات محارمه فلا مهر لهن وهو قول الشعبي، وإن كانت أجنبية، فلها المهر.

**الرابع**: أن من تحرم ابنتها كالأم والبنت والأخت، فلا مهر لها، ومن تحل ابنتها كالعمة والخالة، فلها المهر[99].

**والذي يميل له الباحث أن المكرهة على الزنا لا مهر لها بحال، بكراً كانت أو ثيباً لما يأتي:**

1. 1-أن فعله بالمكرهة زنا، والواجب بالزنى الحد فلا يجوز الزيادة على ذلك بالرأي، كما إن الرضا لا يوجب المهر فكذا الإكراه[100].
2. فلو كان بضعها يتقوم على الزاني لم يسقط ذلك برضاها في حين أنه لما كان يتقوم بشبهة العقد لم يسقط برضاها بأن طاوعته[101].
3. أن الزنى قد اجتمع فيه حقان: حق لله وحق للمخلوق، فيسقط حق المخلوق لسقوط لحق

الله بإيقاع العقوبة، وهذا على رأي الكوفيين الذين يرون أنه لا يجمع على السارق غرم وقطع.

4. إن الصداق ليس مقابل الوطء، وإنما هو عبادة في حال كان النكاح شرعياً، وإذا كان ذلك كذلك فلا صداق في النكاح الذي على غير الشرع[102].
5. 4-إن الشارع جعل هذه المنفعة متقومة بالمهر في عقد أو شبهة عقد، ولم يقومها بالمهر في الزنى البتة، وقياس السفاح على النكاح هو قياس مع الفارق.
6. ثم إن الشريعة جعلت في مقابلة هذا الاستمتاع الحدَ والعقوبة، فلا يجمع بينه وبين ضمان المهر.
7. 6-إيجاب المهر على الزاني تكليف لا بد له من دليل، والأصل أن يؤخذ من خطاب الشرع أو فحواه، والناظر في خطاب الشرع لا يجد ما يوجب المهر على الزاني.
8. 7-أن المهر هو من خصائص النكاح لفظاً ومعنى، ولهذا إنما يُضاف إليه فيقال: مهر النكاح، ولا يُضاف إلى الزنى، فلا يقال: مهر الزنا[103].

هذا وقد اختلف الفقهاء في حكم إن كان الإكراه على الزنى في غير المحلوذلك كالمكرهة على الزنا في دبرها، فقيل فيه مهر المثل، والظاهر أن مستند هذا القول قياسه على وطء الفرج وهذا قياس باطل، إذ إن لازمه إيجاب المهر لمن فعلت به اللوطية من الذكور، وهذا لم يقل به أحد.

فالصحيح أن هذا لا يجب فيه المهر البتة، وهذا كاللواط ولا خلاف بين الفقهاء على عدم وجوب المهر في اللواط، كما أن الشرع لم يرد ببدله، ولا هو إتلاف لشيء، فأشبه القبلة والوطء دون الفرج، فهذا الفعل لم يجعل له الشارع قيمة أصلاً، ولا قدَّر له مهراً بوجه من الوجوه[104].

**الحالة الثانية:** إذا صاحب الاغتصاب إكراه بالسلاح ونحوه: فالعقوبة هنا هي عقوبة الحرابة إذ إن هذا إفساد في الأرض، والعقوبة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33]. فيكون جزاء المكرِه القتل أو الصلب، أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، أو النفي من الأرض، ويوكل الأمر للإمام في اختيار العقوبة المقررة للجريمة قصاصاً أو حداً وبين ما فوقها من العقوبات بحسب المصلحة بحيث يتحق الردع والزجر لمن يقترف مثل هذه الأفعال[105].

ونشير هنا إلى أن العديد من حالات الإكراه على الزنا قد يصاحبها العنف الجنسي وهذا ما قد يسبب الضرر والأذى للفتاة خاصةً إذا كانت صغيرةً في العمر، فإذا أدى الاغتصابَ إلى شيء من هذا الضرر كالإفضاء مثلا وهو: خلط السبيلين، مثل أن يجامع الرجلُ امرأته الصغيرة التي لا تحتمل الجماع، فيصير مسلكاها مسلكاً واحدا[106]، ففي حالة الإفضاء يجب على المغتصب الدِّيةُ أيضاً باتفاق الفقهاء[107]؛لأنه جناية، فيجب الضمان به، واختُلف في تقديرها، فالحنفية[108] والحنابلة[109] قالوا: بأنه يلزمه ثلث ديتها ومهر مثلها؛ لأنه حصل بوطء غير مستحق ولا مأذون فيه فلزمه ضمان ما أتلف به كسائر الجنايات[110].

روى ابن أبي شيبة في المصنَّف عن عمر ﷺ أنه قضى في الإفضاء بثلث الدِّية، ولا يُعرف له مخالف من الصحابة[111].

وقال المالكية فيه حكومةُ عدل، وقال الشافعية فيه الدِّيةُ كاملةٌ، ووافقهم الحنفية فيما إذا أفضاها فلم تمسك البول[112].

وهل يلزم المكره أرش البكارة مع الدية؟ قولان:

**الأول:** لا يلزمه؛ وقد ذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء[113]، واستدلوا بالحديث السابق وهو أن النبي ﷺ أوجب المهر وحده من غير أرش، لأن أرش

البكارة داخل في مهر المثل فإن مهر البكر أكثر من مهر الثيب فالتفاوت بينهما هو عوض أرش البكارة، فلم يضمنه مرتين، كسائر الوطء، يحققه أن المهر بدل المنفعة المستوفاة بالوطء[114]، وبدل المتلف لا يختلف بكونه في عقد فاسد، وكونه تمحض عدواناً[115].

وقد مر معنا قول أبي حنيفة بأن عليه الحد دون الصداق[116].

**والثاني:** يلزمه، وهو قول الشافعية وقول عند الحنابلة؛ لأنه محل أتلفه بعدوانه، فلزمه أرشه كما لو أتلفه بإصبعه[117].

قال الإمام النووي: "البكارة المرأة حالان أحدهما: أن يزيلها من لا يستحق افتضاضها، فإن أزالها بغير آلة الجماع كالأصبع والخشبة، لزمه أرش البكارة...، وإن كانت مكرَهَة أو كان هناك شبهة نكاح فاسد أو غيره فوجهان: أصحهما وهو المنصوص، أنه يجب مهرُ مثلِها ثيباً، وأرش البكارة"[118].

**المطلب الثاني**

**الإكراه على الزنا في قانون العقوبات الأردني**

يعرض هذا المبحث لموقف قانون العقوبات الأردني من الإكراه على الزنا (الاغتصاب)، وذلك من خلال عرض مفهوم الاغتصاب في القانون وبيان موقف القانون منه.

الاغتصاب في قانون العقوبات الأردني: هو مواقعة أنثى بغير رضاها وتحديداً إيلاج العضو في المكان المعد له طبيعياً في جسم الانثى، ومن هنا يتبين أن الفاعل فيها لا بد أن يكون ذكراً فلا يتصور وقوع الاغتصاب من أنثى.

ومن ناحية ثانية فلا بد أن يقع الوطء كاملاً حتى تكتمل الجريمة[119] مع انعدام الرضى من الطرف الآخر، وهذا هو جوهر الاغتصاب في القانون، وصورته أن يلجأ الجاني الى استعمال القوة المادية للتغلب على مقاومة المجني عليها، أو أن يهدد الجاني المرأة بأمر يصيبها أو يصيب أحد ذويها بشر أو أذى، وكذلك لو وقعت الجريمة وكانت المجني عليها فاقدة للوعي أو التمييز سواء كان ذلك بفعل الجاني أو بغير فعله، كما لو وقعت الجريمة أثناء نوم المجني عليها أو إذا كانت المجني عليها مجنونة أو غير مميزة[120].

وفيما يأتي أورد بعضاً من نصوص قانون العقوبات المتعلقة بتعريف بهذه الجريمة والعقوبات المترتبة عليها:

**م/1/292**- من واقع أنثى (غير زوجة) بغير رضاها بالاكراه أو التهديد أو الحيلة او بالخداع عوقب بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تقل عن عشر سنوات.

**م/2/292**- كل شخص أقدم على اغتصاب فتاة لم تتم الخامسة عشرة من عمرها يعاقب بالإعدام.

**م/293**- من واقع أنثى (غير متزوجة) لا تستطيع المقاومة بسبب ضعف أو عجز جسدي أو نفسي أو عقلي يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة لمدة لا تقل عن عشر سنوات.

**م/294**- من واقع أنثى (غير متزوجة) أكملت الخامسة عشرة ولم تكمل الثامنة عشرة من عمرها عوقب بالأشغال الشاقة مدة لا تقل عن خمس سنوات.

**م/1/295**- من واقع أنثى أكملت الخامسة عشرة من عمرها ولم تكمل الثامنة عشرة من عمرها وكان الجاني أحد أصولها سواء كان شرعياً أو غير شرعي أو واقعها أحد محارمها أو من كان موكلاً بتربيتها أو رعايتها أو له سلطة شرعية أو قانونية عليها عوقب بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تقل عن عشرة سنوات.

**م/2/295**- ويقضي بالعقوبة نفسها إذا كان الفاعل رجل دين أو مدير مكتب استقدام أو عاملاً فيه فارتكب الفعل مسيئاً استعمال السلطة أو التسهيلات التي يستمدها من هذه السلطة.

ومن خلال استعراض نصوص القانون يمكننا أن نسجل الملاحظات الآتية:

1. الزنا في الفقه يعني الوطء المحرم من غير عقد النكاح أو شبهته وهو محرم في الشريعة دون النظر إلى الرضا أو الإكراه، سواء كان ذلك على فراش الزوجية أو غيره، وبالتالي يترتب على

ذلك العقوبة الشرعية المقررة التي أشرنا إليها في هذه الدراسة، في حين أن القانون يرى أن الظروف المحيطة بالجريمة تؤثر فيه تخفيفاً وتشديداً.

2. يتفق القانون مع ما ذكره الفقهاء باعتبار الإكراه من أكثر الوسائل فعالية في الإجرام، والتي تقع بموجبها جرمية الاغتصاب، وهو ما يدل على التركيز عليه كعنصر أساس، وركن في الجرمية.
3. كما يتفق القانون مع الفقه في سقوط المسئولية عن المكرَه على الفعل، وقد أشرنا إلى آراء الفقهاء في ذلك.[121]
4. لم يشر القانون عند حديثه عن عقوبة المغتصب إلى مسألة الدية والمهر وأرش البكارة لا نفياً ولا إيجاباً.
5. إن فكرة الاغتصاب في القانون تقوم على وجود علاقة غير مشروعة بين الجاني والمجني عليه، ودون إرادة المجني عليه، وأن الفعل قد تم بطريقة غير مشروعة.
6. جريمة الاغتصاب من الجرائم التي تقوم على أركان ثلاث هي: الاتصال الجنسي والجماع وانعدام رضا الأنثى.
7. يكتفى لقيام جريمة الشروع في الاغتصاب أن يكون الجاني قد بدأ باتخاذ أفعال ترمي مباشرة إلى ارتكاب الجريمة[122]، فلا يشترط في الإكراه أن يستمر طوال عملية الجماع، وإنما يكفي وجود الوسيلة لابتدائه.
8. 8وأشير في نهاية تعليقي على موقف القانون إلى أن الحكومة الأردنية قد وافقت على تشريع معدل يلغي المادة 308 من قانون العقوبات التي تتيح للجاني من العقوبة في حال واقع قاصراً بالرضا أو امرأة بالغة بالإكراه إذا تزوج من الضحية، وخيراً ما فعل.

فهذا التعديل يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ النسل والعرض، وفيه منع من أن يفلت المجرم من العقاب، ناهيك أن مؤسسة الزواج لا بد من أن تقوم على المحبة والقناعة والتكامل لا أن تستخدم بأن تكون وسيلة للهروب من العقوبة المقررة.

**الخاتمة**

وفي نهاية هذه الدراسة يمكن أن نجمل أبرز النتائج التي توصلت لها الدراسة بما يأتي:

1. تشديد الشارع في جانب جرائم الأعراض فرتب عليها أقسى العقوبات وهذا لما تمثله هذه الجرائم من من اعتداء على المجتمع، ونشر للفساد والرذيلة بين أفراده، ناهيك عما ينتج عنه من اختلاط للأنساب وضياع للحقوق وتفكك للأسر.
2. الإكراه على الزنا هو لفظ يستخدمه الفقهاء في كتبهم للدلالة على الفعل الذي يؤدي للاعتداء على الأعراض قهراً وغلبة وهو ما يطلق عليه المعاصرون مصطلح الاغتصاب.
3. إذا أكرهت المرأة على الزنا فلا يقام عليها الحد عند الفقهاء إذا وجدت قرينة على تحقق هذا الإكراه.
4. يرى الباحث عدم وجوب الحد على الزاني بالإكراه الملجئ من غير تفريق بين الرجل والمرأة، لعموم الخبر: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وهذا عام في الرجل والمرأة.
5. إذا اغتصب الرجل امرأة فهناك حالتان:
6. الحالة الأولى: أن يكون الاغتصاب من غير تهديد بالسلاح، فتكون العقوبة هي عقوبة الزاني المقررة شرعاً في حال توافر أركان إقامة الحد، ويكون من حق الإمام أن يضيف على الحد عقوبة تعزيرية باعتبار ذلك شكلاً من أشكال الحرابة، وهذا قريب من رأي بعض المالكية، أما إن لم تتوافر أركان حد الزنا فتكون العقوبة بما يراه الحاكم تعزيراً.
7. والثانية: أن يصاحب الاغتصاب إكراه بالسلاح ونحوه: فالعقوبة هنا هي عقوبة الحرابة إذ إن هذا إفساد في الأرض.
8. يتفق القانون مع ما ذكره الفقهاء باعتبار الإكراه من أكثر الوسائل فعالية في الإجرام،

والتي تقع بموجبها جرمية الاغتصاب، وهو ما يدل على التركيز عليه كعنصر أساس، وركن في الجرمية، كما يتفقِ أيضاً مع الفقه في سقوط المسئولية عن المكرهِ على الفعل.

**التوصيات:**

توصي الدراسة بما يأتي:

1. 1ضرورة تشديد العقوبة على ما يقدم على مثل هذا الفعل – الإكراه على الزنا -، وعدم التهاون معه، خصوصاً أن الدراسة قد بينت أن من حق الدولة اتخاذ التشريعات وسن القوانين الرادعة لمن يقدم على مثل هذا الأمر.
2. ضرورة مراجعة بعض المواد في قانون العقوبات الأردني لكي تكون أكثر انسجاماً مع موقف الشريعة الإسلامية.

**الهوامش:**

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، **لسان العرب**، (ط1)، دار صادر، بيروت، ج14/ص359، الجوهري، **القاموس المحيط**، مادة ( زنا )، ج1/ص292.

[2]ابن عابدين، محمد علاء الدين أفندى، **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ - 2000م، بيروت، ج4/ص4.

[3] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5/ص3، الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7/ص33.

[4]ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، دار إحياء التراث العربي، ج5/ص31.

[5]البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (المتوفى : 256هـ)، **صحيح البخاري**، (ط1)، دار الشعب، القاهرة، 1407 – 1987، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، رقم الحديث ( 6243)، ج8/ص67.

[6]الحطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي ، المعروف (المتوفى : 954هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، (طبعة خاصة)، 1423هـ - 2003م، ج8/ص387.الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، دار الفكر ، ج4/ص313.

[7] الشيرازي، **المهذب**، ج2 /ص 283، الشربيني، **مغني المحتاج**، ج5/ص442، دار إحياء التراث العربي، الرملي، **نهاية المحتاج**، ج7/ ص402، الأنصاري، **أسنى المطالب**، ج4/ص 125.

[8] - البهوتي، **شرح منتهى الإرادات**، ج6/ص172 ، البهوتي، **كشاف القناع**، ج6 / ص89 م، أبو النجا، **الإقناع**، ج4 ص250، ابن قدامة، **المغنى والشرح الكبير**، ج10 ص151.

[9]الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج7/ص34 ، (ط1)، 1409 ه 1989 مـ ، المكتبة الحبيبية كانسي رود حاجي غيبي چوك كوئته پاكستان.

[10] الماوردي، **الحاوي الكبير**، دار الفكر، بيروت، ج9/ص321، الشربيني، محمد الخطيب، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار المعرفة، بيروت، ج4/ص287.

[11]ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، **المقنع**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج3/ص 146.

[12]وهناك قول للشافعي في ظاهر مذهبه والإمام أحمد في الرواية الثانية عنه وأبو يوسف ومحمد إلى أن عقوبته وعقوبة الزاني سواء، انظر: ابن القيم، **الجواب الكافي**، ج1/ص118.

[13]ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (المتوفى: 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج5/ص4.

[14] الجصاص، أحمد بن علي المكني بأبي بكر الرازي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد الصادق قمحاوى، دار احياء التراث العربى، بيروت، 1405هـ ج5/ص24.

[15] انظر : **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج24/ص24.

[16]ابن عابدين، محمد علاء الدين أفندى، **حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ - 2000م، بيروت، ج4/ص5، الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي (المتوفى : 954هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، (طبعة خاصة)، 1423هـ - 2003م، ج1/ص448، الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1415هـ - 1994م، ج16/ص353، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (المتوفى: 1051هـ)، **شرح منتهى الإرادات**، دار عالم الكتب، 1993م، (ط1)، ج11/ص127.

[17] النبراوي، **حاشية النبراوي على شرح الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني**، ج90/ص2.

[18]البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (المتوفى : 256هـ)، **صحيح البخاري**، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، دار الشعب، القاهرة، (ط1)، 1407 - 1987م، ج7/ص59.

[19]ضعيف، قال الحافظ في " **التلخيص** " (61/4): " وروينا في " فوائد " عبد الوهاب بن عبد الرحيم الجويرى قال: أنبأنا سفيان عن عمرو بن دينار أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: " ذكر الزنا بالشام، فقال رجل: قد زنيت البارحة فقالوا: ما تقول ؟ فقال: أو حرمه الله ؟ ما علمت أن الله حرمه، فكتب إلى عمر، فقال: إن كان علم أن الله حرمه فحدوه، وإن لم يكن علم فعلموه، فإن عاد فحدوه "، وهكذا أخرجه عبد الرزاق عن ابن عيينة، وأخرجه أيضا عن معمر عن عمرو بن دينار وزاد: " أن الذى كتب إلى عمر بذلك هو أبو عبيدة بن الجراح "، وفي رواية له: " أن عثمان هو الذى أشار بذلك على عمر رضى الله عنهما "، وأخرجه البيهقى (239/8) عن طريق بكر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه: " أنه كتب إليه فى رجل قيل له متى عهدك بالنساء ؟ فقال: البارحة، قيل: بمن ؟ قال: أم مثواى، فقيل له: قد هلكت، قال: ما علمت أن الله حرم الزنا، فكتب عمر رضى الله عنه أن يستحلف ما علم أن الله حرم الزنا، ثم يخلى سبيله "، قلت: ورجاله ثقات إلا أنه منقطع بين بكر

بن عبد الله وهو المزنى البصرى وعمر. وانظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج5/ص4.

[20]الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، إدارة الطباعة المنيرية، كتاب الحدود، باب أن الحد لا يجب بالتهم وإنه يسقط بالشبهات، ج7/ص156.

[21]المرجع السابق.

[22] ابن نجيم ، **البحر الرائق**، ج5/ص6

[23]البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414–1994م، ج8/ص31، رواه ابن عَدِيٍّ مرفوعًا، ومسدَّد موقوفًا، فيه يزيد بن زياد الشامي وفيه ضعف، انظر: ابن المبرد، جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن ابن عبد الهادي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 909 هـ)، **التخريج الصغير والتحبير الكبير**، تحقيق لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، (ط1)، 1432 هـ - 2011 م، ج3/ص25.

[24]البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (المتوفى : 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الشعب، القاهرة، (ط1)، 1407 – 1987م، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة ، باب من أصاب ذنبا دون الحد فأخبر الإمام فلا عقوبة عليه بعد التوبة إذا جاء مستفتيا ، رقم الحديث (6824)، ج8/ص207.

[25]الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (المتوفى : 762هـ)، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، (ط1)، 1418هـ/1997م، ج3/ص319.

[26]الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1415هـ - 1994م، ج16/ص353.

[27]الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي (المتوفى : 954هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، (طبعة خاصة)، 1423هـ - 2003م، ج1/ص448، ابن القيم ، **الجواب الكافي**، ص123

[28]المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير (المتوفى : 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج12/ص87. ابن عرفة، **حاشية الدسوقي**، ج4/ص313

[29] **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج35/ص24.

[30]ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، المعروف المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج13/ص19. ابن الهمام، **شرح فتح القدير**،ج 5/ص46-47

[31] الرازي، محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، مكتبة لبنان، 1986، ص:269، الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ)، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، المحقق: محمد علي النجار الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة: ج4/ص346.

[32] الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: 587هـ)،- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، (ط2)، 1406هـ - 1986م، ج16/ص65.

[33] الدسوقي، محمد بن أحمد (المتوفى 1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، ج9/ص92، أو هو: ما يفعله بالإنسان مما يضره؛ أو يؤلمه من ضرب أو غيره، انظر: الحطاب الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف (المتوفى : 954هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، (طبعة خاصة)، 1423هـ - 2003م، ج4/ص45.

[34] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، **الأم**، المتوفى 204هـ، دار المعرفة، 1393هـ، بيروت، ج3/ص236.

[35] انظر: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي المتوفى: 620هـ المغني، مكتبة القاهرة، 1388 هـ - 1968م، ج10/ص103.

[36] انظر: حيدر، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، المادة (948)، ج2/ص658.

[37] انظر: أبو زهرة، محمد، **الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دون طبعة ولا سنة طبع، ص483.

[38] السرخسي، **المبسوط**، ج24/ص39 وما بعدها. الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج6/ص4434، عبد القادر أحنوت، أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي، **مجلة البيان**، العدد 334 جمادى الآخرة 1436هـ مارس – إبريل 2015م.

[39] ابن حجر، **فتح الباري** (ط1)، 2001م، ج12/ص326.

[40] انظر أنواع الإكراه. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج8/ص79.

[41]البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى: 516 هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، (ط1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، 1418هـ-1997م، ج3/ص168، عبد القادر أحنوت، أحكام الإكراه في الفقه الإسلامي، **مجلة البيان**، العدد 334 جمادى الآخرة 1436هـ مارس – إبريل 2015م.

[42] ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، (ط1)، دار صادر، بيروت، مادة (غصب)، ج1/ص648.

[43]**عرف الحنفية الغصب بأنه: إزالة يد المالك عن ماله المتقوم على سبيل المجاهرة والمغالبة، انظر:** الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد علاء الدين (المتوفى : 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج15/ص454.

**وعند الشافعية: هو الاستيلاء على حق الغير عدوانا، انظر:** المغربي، أحمد بن عبد الرزاق بن محمد بن أحمد الرشيدي، **حاشية المغربي على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1404هـ - 1984م، ج5/ص133.

[44] المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير (المتوفى : 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، ج5/ص266.

[45] الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (المتوفى : 1201هـ)، **الشرح الكبير**، ج2/ص489.

[46] الباجي، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، **المنقى شرح الموطأ**، مطبعة السعادة، مصر، (ط1)، 1332ه، ج4/ص21.

[47] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة غصب، ج1/ص648.

[48]البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (المتوفى : 256هـ)، **صحيح البخاري**، دار الشعب، القاهرة، (ط1)، 1407 – 1987، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله، رقم الحديث (2480)، ج3/ص179. وزاد أبو داود: ... ومن قتل دون أهله أو دون دمه أو دون دينه فهو شهيد"، انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، دار الكتاب العربي، بيروت، رقم الحديث (4774)، ج4/ص391.

[49] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى : 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، 1405ه، بيروت، ج9/ص138.

[50]ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم ، المعروف المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج8/ص79.

[51]ابن بزيزة، أبو محمد، وأبو فارس، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي (المتوفى: 673 هـ)، **روضة المستبين في شرح كتاب التلقين**، المحقق عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، (ط1)، 1431 هـ - 2010 م، ج2/ص1283.

**قالوا** أن الأصل الطوع في الزنا حتى يثبت الإكراه، ولأن تصديقها ذريعة إلى كثرة الزنا لا سيما معقلة الدين والورع، وسواء كانت ممن يليق بها ذلك أي الإكراه أملا .

[52] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير (المتوفى : 450هـ)، **الحاوي**، دار الكتب العلمية، (ط1)، 1414هـ - 1994، ج13/ص272.

[53]ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، **المغني**، (ط1)، دار الفكر، بيروت، 1405ه، ج10/ص186.

[54] الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (ط4)، دار الفكر، دمشق، ج6/ص267.

[55]ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني(المتوفى : 273هـ)، **سنن ابن ماجة**، كتب حواشيه: محمود خليل، الناشر مكتبة أبي المعاطي، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم الحديث (2043)، ج3/ص199.

[56] سنن الترمذي (1453) وقال هذا حديث غريب وإسناده ليس بمتصل

[57] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، **الاستذكار**، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق : سالم محمد عطا ، محمد علي معوض، 1421 – 2000، ج7/ص507.

[58]ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، (ط1)، دار الفكر، بيروت، 1405ه، ج9/ص52.

[59]انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج11/ص72، وانظر ابن قدامة، **المغني**، ج20/ص80.

[60]ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (المتوفى : 1353هـ)، **منار السبيل في شرح الدليل**، (ط7)، المحقق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، 1409 هـ-1989م، ج2/ص360.

[61]الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري (المتوفى: 1099هـ)، **شرح الزُّرقاني على مختصر خليل**، (ط1)، عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422 هـ - 2002 م، ج8/ص137.

[62]البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى: 516 هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، (ط1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1997 م، ج3/ص168.

[63]البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (المتوفى : 1051هـ)، **شرح منتهى الإرادات**، ج11/ص132.

[64] ابن نجيم، **الأشباه والنظائر**، ص207.

[65] الكاساني ، **بدائع الصنائع**، ص7/ص117.

[66]ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج5/ص24.

[67]الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد المصري (المتوفى: 1099هـ)، **شرح الزُّرقاني على مختصر خليل**، (ط1)، عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422 هـ - 2002 م، ج8/ص137.

[68]البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى: 516 هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، (ط1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1997 م، ج3/ص168.

[69] ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (توفي:681ه)، **شرح فتح القدير**، دار الفكر، بيروت، ج5/ص273.

[70] البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (المتوفى: 516 هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، (ط1)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1997 م، ج3/ص168.

[71] أي لم يتزين.

[72]ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى : 543هـ)، **أحكام القرآن**، ج5/ص207.

[73]المغني ج10 ص158، 159

[74]ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج8/ص78.

[75]شيخي زاده، عبد الرحمن محمد (المتوفى : 1078هـ)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، ج4/ص65.

[76]السرخسي ، **المبسوط**، ج24/ص89.

[77]البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 – 1994، رقم الحديث (15700)، ج8/ص31، وقال في "العلل الكبير" سألت محمداً عن هذا الحديث؟ فقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. فرده الذهبي بقوله: قال النسائي: يزيد بن زياد شامي متروك.انظر: الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك (المتوفى: 279هـ)، **العلل الكبير**، (ط1)، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق :صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، دار عالم

الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1409هـ، ص [228] رقم [409، 410].

[78]ابن عابدين، محمد علاء الدين أفندي، **حاشية رد المختار على الدر المختار**، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ - 2000م، بيروت، ج1/ص259، البغدادي، عبد الرحمن بن محمد بن عسكر شهاب الدين المالكي، **إرْشَادُ السّالك إلى أشرف المسالك**، ج1/ص273، الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني (المتوفى: 623هـ)، **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، المحقق علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، (ط1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417 هـ - 1997 م، ج11/ص271، ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، (ط1)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج10/ص140.

[79]وذلك في الدورة الثامنة عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الطائف من1401/هـ حتى 1401/1هـ رقم القرار (85).

[80] قال القاضي ابن العربي: كنت أيام تولية القضاء قد رفع إلي قوم خرجوا محاربين إلى رفقة، فأخذوا منهم امرأة مغالبة على نفسها من زوجها ومن جملة المسلمين معه فيها فاحتملوها، ثم جد فيهم الطلب فأخذوا وجيء بهم، فسألت من كان ابتلاني الله به من المفتين، فقالوا: ليسوا محاربين؛ لأن الحرابة إنما تكون في الأموال لا في الفروج. فقلت لهم: إنا لله وإنا إليه راجعون، ألم تعلموا أن الحرابة في الفروج أفحش منها في الأموال، وأن الناس كلهم ليرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم ولا يحرب المرء من زوجته وبنته، ولو كان فوق ما قال الله عقوبة لكانت لمن يسلب الفروج، وحسبكم من بلاء صحبة الجهال، وخصوصا في الفتيا والقضاء، ابن العربي، محمد بن عبد الله الأندلسي، **آيات الأحكام أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، (ط1)، ج2/ص95، وانظر: إبراهيم بن صالح اللاحيدان، **أحكام جريمة الاغتصاب في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية**، رسالة ماجستير، جامعة نايف، ص206.آ

[81] يراجع الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة في المراجع الآتية: ابن عابدين، محمد علاء الدين أفندي، **حاشية رد المختار على الدر المختار**، ج1/ص259، البغدادي، **إرْشَادُ السّالك إلى أشرف المسالك**، ج1/ص273، الرافعي، **العزيز شرح الوجيز**، ج11/ص271، ابن قدامة، **المغني**، ج10/ص140. هذا وقد أثيرت شبهات على حد الرجم من حيث أنه لم يذكر في القرآن وأنه يحتمل أنه عقوبة حدية لا تعزيرية، والصحيح أنه حد ثابت بالسنة المتواترة المعنوية القولية والعملية، حيث ورد الرجم في نحو خمسين حديثاً رواها خمسون من الصحابة – ومعظمها أحاديث صحيحة – ولو كان تعزيرا لتركه النبي ﷺ ولو مرة واحدة .

[82]أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، دار الكتاب العربي، بيروت، كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك، رقم الحديث (4421)، ج4/ص251.

[83] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، دار الجيل، بيروت، دار الأفاق الجديدة، بيروت، كتاب الحدود، باب حد الزنا، رقم الحديث (4509)، ج5/ص115، وتغريب الزاني محل خلاف بين الفقهاء، انظر: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج2/ص427.

[84]الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، ج4/ص318.

[85]ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج3/ص157، وانظر **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج37/ص189.

[86]السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، تحقيق: خليل محي الدين الميس، (ط1)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ 2000م، ج26/ص102.

[87]الأنصاري، شيخ الإسلام زكريا، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، (ط1)، دار الكتب العلمية، تحقيق د.محمد محمد تامر، بيروت، 1422 هـ – 2000، ج2/ص73.

[88]الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (المتوفى 1201هـ)، **الشرح الكبير**، ج2/ص314.

[89]المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي (المتوفى: 885هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (ط1)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1419هـ ج8/ص206.

[90] **الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي، الموطأ، ج1/ص196.**

[91]النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى : 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، 1405هـ، بيروت، ج9/ص304.

[92] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد (المتوفى : 595هـ)، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، (ط4)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1395هـ/1975م، ج2/ص324.

[93]الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (1102)، ج3/ص407.

[94]الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، **سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، رقم الحديث (2918)، ج5/ص180. قال أبو عيسى هذا حديث ليس إسناده بالقوي وقد خولف وكيع في روايته وقال محمد أبو فروة يزيد بن سنان الرهاوي ليس بحديثه بأس إلا رواية ابنه محمد عنه فإنه يروي عنه مناكير، وقال أبو عيسى وقد روى محمد بن يزيد بن سنان عن أبيه هذا الحديث فزاد في هذا الإسناد عن مجاهد عن سعيد بن المسيب عن صهيب ولا يتابع محمد بن يزيد على روايته وهو ضعيف و أبو المبارك رجل مجهول

[95]الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، (ط3)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426 هـ - 2005 م، ج3/ص185.

[96]البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (المتوفى : 1051هـ)، **شرح منتهى الإرادات**، ج9/ص45.

[97]المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي (المتوفى : 885هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، (ط1)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1419هـ ج8/ص206.

[98]ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى : 751هـ)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (ط27)، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ /1994م، ج5/ص105.

[99] المرجع السابق.

[100] القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري (المتوفى: 428 هـ)، **التجريد**، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د محمد أحمد سراج، أ. د علي جمعة محمد، (ط2)، دار السلام، القاهرة، 1427 هـ - 2006 م، ج7/ص3343.

[101] السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، تحقيق: خليل محي الدين الميس، (ط1)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ 2000م، ج24/ص164.

[102] ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى : 595هـ)، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، (ط4)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1395هـ/1975م، ج2/ص87.

[103] ابن القيم ، **زاد المعاد**، ج5/ص105.

[104] السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط**، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م، ج9/ص78، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1994م، ج12/ص48، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (المتوفى : 450هـ)، **الحاوي**، (ط1)، دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994، ج13/ص221، ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، **المغني**، (ط1)، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، ج10/ص147.

[105] المراغي، أحمد مصطفى، تفسيرالمراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6/ص428

[106] **الموسوعة الفقهية الكويتية، 296/5**

[107] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج8/ص350، عليش، محمد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ج13/ص433، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (المتوفى : 450هـ)، **الحاوي**، (ط1)، دار الكتب العلمية، 1414هـ - 1994، ج11/ص28، المقدسي، أبو محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (المتوفى : 624هـ)، **العدة**، (ط2)، تحقيق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م، ج2/ص71.

[108] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ج8/ص350.

[109] المقدسي، أبو محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (المتوفى : 624هـ)، **العدة**، (ط2)، تحقيق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، 1426هـ/2005م، ج2/ص71.

[110] ابن قدامة، **المغني**، ج9/ص654.

[111] أخرجه ابن أبي شيبة ( 46 / 11 / 1 )، وقال الألباني في إرواء الغليل: ضعيف، انظر: الألباني، **إرواء الغليل**، ج7/ص331، وانظر: ابن عثيمين، **الشرح الممتع**، ج12/ص313، حسام الدين عفانة، ج19/ص363، بدون طبعة

[112] عليش، محمد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، ج13/ص433.

[113] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج5/ص19، الصاوي، أحمد، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1995م، لبنان، بيروت، ج4/ص237، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، **الحاوي الكبير**، دار الفكر، بيروت، ج13/ص515، ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني**، دار الفكر، بيروت، (ط1)، 1405، ج8/ص98.

[114] الماوردي، أبو الحسن، **الحاوي الكبير**، دار الفكر، بيروت، ج6/ص94، ابن قدامة، **المغني**، ج7/ص271، العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (المتوفى : 1421هـ)، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، (ط1)، دار ابن الجوزي، 1422 - 1428 هـ ج12/ص131.

[115] الزحيلي، وهبة، **الفِقْهُ الإسلامي وأدلَّتُهُ**، جامعة دمشق، دار الفكر، سوريّة، دمشق، ج6/ص267.

[116] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري (المتوفى : 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ج2/ص256.

[117] النووي، **المجموع**، ج20/ص542، ابن قدامة، **المغني**، ج8/ص478.

[118] النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى : 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، 1405هـ، بيروت، ج9/ص304.

[119] وانما يعد ذلك في القانون من قبيل افعال هتك العرض او محاولة للاغتصاب، ومن أبرز الفروق بين جريمتي الاغتصاب وهتك العرض في القانون، والاغتصاب لا يقع الا على انثى اما هتك العرض فإنه يقع على الذكر كما يقع على الانثىوالاغتصاب لا يتم الا بالوطء أما هتك العرض فهو يقع بما دون ذلك عن الاعمال التي تمس بجزء من جسم الانسان يدخل فيما يمكن اعتباره عورة. وهذه الفروق وردت في قانون العقوبات في الكتاب الثاني الباب السابع ((في الجرائم المخلة بالاخلاق والاداب العامة)) الفصل الاول تحت عنوان في الاعتداء على العرض والفرق بين جريمة هتك العرض والاغتصاب.

[120] هتك العرض والاغتصاب في القانون الأردني –موقع المحامي مصطفى محمود فراج ، **http://www.farrajlawyer.com/**

[121] للمزيد من المعلومات حول هذه المادة، مراجعة بحث: "إعفاءُ ٱلْمُغْتَصِبِ مِنَ ٱلْعُقُوبَةِ حَالَ زَوَاجِهِ مِنَ ٱلْمُغْتَصَبَةِ، في المادة 803، وأبعادها الشرعية والقانوني"، د. سيرين أسامة محمد جرادات، أ.د محمد أحمد حسن القضاة، منشور في **المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية**، العدد(2)، المجلد (13)، سنة2017.

[122] العدوان، زياد توفيق، جريمة الشروع في الاغتصاب، **مجلة دراسات**، 2016م، ص1001.

# " القيم التربوية المستفادة من حديث القرآن الكريم عن الحيوان "

**د. محمد محمود السواعدة ***

**د. رابعة إسماعيل الرفاعي** ** **د. مختار عمر الشنقيطي*****

**تاريخ وصول البحث: 2019/1/1 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/5/6م**

**الملخص**

يتناول هذا البحث الموسوم بـ (القيم التربوية المستفادة من حديث القرآن الكريم عن الحيوان) المواضع التي أشارت إلى الحيوان في القرآن الكريم، ومحاولة استخلاص أهم الرؤى التربوية التي تعدّ رافداً قيمياً يتيح للنشء الإفادة من تطبيقاتها في شؤون الحياة.

ويتمثل محور الدراسة في أن ما ذكر في القرآن من قصص أو إشارات تتحدث عن الكون، وتتصل بمشاهده وما فيه من عوالم ومظاهر؛ قد جاءت ليفيد منها الناس، ويسترشدوا بهداها، فهي جديرة بمزيد من التمعن والتدبر والتأمل، وكذا ما ورد في القرآن مما يتصل بالحيوان من صور وأشكال وأحوال، كالإبل والبقر والغنم والحمير والكلاب والطير: من غراب وهدهد وغيرها، فقد ذكرت على سبيل العبرة والعظة والفكرة النافعة، وهو ما يشير إلى أهمية إظهار هذه الجوانب، واستنباط معانيها القيمية، ومجالاتها التربوية.

هذا، وقد اعتمدت الدراسة في تتبع المادة واستخلاص القيم وصياغتها المنهج الوصفي الاستنباطي، فجاءت في مقدمة، وتمهيد مشتمل على التعريف بمصطلحات الدراسة، ومبحثين، وخاتمة متضمنة لأهم النتائج والتوصيات.

## Educational Values in the Qur'anic Verses About Animals

**Dr. mohammed Al-Sawada**

**Dr. Rabia Al-Rifai** **Dr. Mukhtar Al-Shanqeeti**

**Abstract**

This research entitled “Educational Values in the Qur'anic Verses About Animals”, deals with the topics which referred to animals in the holy Quran and try to extract educational visions that are a valuable tributary that allows people to benefit from their applications in life.

* أستاذ مشارك، قسم أصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

**أستاذ مشارك، قسم المناهج وتقنيات التعلم، كلية التربية، جامعة الطائف.

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

The focus of the study is that the tales and signs of the universe included in the holy Quran came to benefit people and guide them. These signs are worth more insight, contemplation and reflection and the same applies to what the Holy Quran includes about different types of animals like camels, cows, donkeys, dogs, goats and birds like crows and hoopoe.

They were mentioned for lesson and benefit. This indicates the importance of highlighting these aspects and extracting their values and educational aspects.

The study depended on the descriptive, deductive method in tracking material and extracting values. The research included an introduction and a preface identifying the terms of the study, two sections and a conclusion with the important results and recommendations.

**مقدمة**

الحمد لله الذي جمع في كتابه معاقد الخير كلها، وأفاض على خلقه من النعم ما يعجز المحصي عن بلوغها وإتمامها، وصرف فيه من المواعظ والحكم ما يكفل للبشرية رفعتها وسعادتها، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى آله وصحبه الغرّ الميامين، وعلى أتباعه إلى يوم الدين، وبعد :

فقد أنزل الله كتابه العظيم نوراً وضياء وبشرى للمؤمنين، فجعله ذكراً منجياً من مزالق الهوى، وقانوناً عاصماً من مهاوي الزيغ والردى، فكل ما فيه من تعاليم شتى، وذخائر تترى، هي لسعادة الإنسان دنيا وأخرى، من هنا كان لمضامين القرآن وقيمه أهمية بالغة في إصلاح الفرد والمجتمع، إذ بها تتميز شخصية الفرد وهويته، فإذا ما أضيف لهذه الكنوز والذخائر ما انبثق من السنة النبوية من قيم باهرة، تجلّت في افق الإنسانية رؤية تربوية إسلامية شاملة، ومنظومة قيمية كاملة.

والجدير بالإشارة أن القرآن الكريم تحدث في مجالات شتى وموضوعات متنوعة: في العقيدة والأخلاق والأحكام والآفاق، من أرض وسماء، وما فيهما من عوالم ومشاهد، ومع ذلك لم يخل شيء منها من قيم نافعة، وأخلاق متفردة، حتى وإن كان في معرض الحديث عن الحيوان كما سيتبين من خلال هذه الورقات.

**أولًا: أسباب اختيار الموضوع**

يشيع لدى بعض أوساط الثقافة أن الهدف الأسمى من ذكر الحيوانات في القرآن الكريم هو المنحى الإعجازي فحسب، سواء في الجانب العلمي، أم البياني، أم غيرهما من وجوه الإعجاز، وبعد البحث وإجالة النظر فيما كُتب بخصوص القيم المستفادة من كتاب الله تعالى، تبيّن أن هناك

جوانب قيمية متضمنة في حديث القرآن عن الحيوان بحاجة إلى إبراز وتدبّر، وهو المسوغ الأهم الدافع إلى اقتحام غمار هذا الموضوع والكتابة فيه.

**ثانياً: أهمية الدراسة**

تظهر أهمية الدراسة من جهة أهمية القيم المستنبطة من القرآن الكريم نفسها، إذ لا يتصور الاستغناء عنها أو إهمالها، كما أنه يجب بعث القيم القرآنية في نفوس النشء والأجيال القادمة؛ من أجل مواجهة تحديات العصر، ولا يكون ذلك دون دراسات قرآنية تدبرية جادة، بالإضافة إلى أنه يجب العودة إلى القرآن الكريم لاستخلاص القيم التربوية المحركة والفاعلة في حياة الأفراد والمجتمعات، وللإسهام في بناء الشخصية المتوازنة للفرد المسلم، كما أن دراسة القيم من خلال القصص التي ذكر فيها الحيوان في القرآن يساعد في حلّ كثير من الانحرافات السّلوكية الشائعة.

**ثالثاً: أهداف الدراسة**

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

1. استنباط المعاني التربوية من بعض آيات القرآن التي تتحدث عن الحيوان.
2. تعزيز الأسلوب التدبري لآيات القرآن بعامة، ولآياته المتحدثة عن الحيوان بشكل خاص.
3. الكشف عن السر الكامن وراء جاذبية القيم القرآنية المستنبطة من حديث القرآن عن الحيوان.

**رابعاً: مشكلة الدراسة**

تظهر مشكلة الدراسة من خلال الإجابة عن السؤال الأبرز في موضوعها وهو: ما القيم التربوية المستنبطة من حديث القرآن الكريم عن الحيوان؟ حيث إن في القرآن الكريم مواضع ترى، تحدثت عن الحيوان بشكل أو بآخر، وأن هذه الإشارات متفقة مع الاستعمال القرآني من جهة مقاصده وأهدافه، وأن على الناظرين في القرآن استخراج هذه المقاصد التي لم يسجلها القرآن عبثًا، بل تتوزع على العبرة والعظة والوصول إلى أمر الله تعالى، وتحكيم شرعه، وبناء القيم في حياة الأفراد والمجتمعات.

**خامساً: محددات الدراسة**

تتحدد هذه الدراسة بأنها ستقتصر على مناقشة جانب من القيم التربوية المستنبطة من حديث القرآن الكريم عن بعض الحيوانات، وليس جميع الحيوانات، وبما يسمح به المقام.

ويحسن الإشارة إلى أن الحيوان المقصود -هنا- ما يتناول الجنس العام من سائر أنواعه كما طرحه من صنّف في موضوع الحيوان في القرآن[1]، وكما هو معلوم لدى المراكز والدوائر المختصة، وما يعنيه هذا الاسم في علوم الزراعة، والمتعارف عليه من الإطلاقات العلمية الحديثة المهتمة بحياة الحيوان، فيشمل ذوات القوائم والطيور والحشرات والأسماك وغيرها.

**سادساً: الدراسات السابقة**

لم تأت هذه الدراسة نشازًا منقطعة عن جذورها التاريخية، بل هي لبنة في بناء الحضارة الإسلامية بعامة، وفي المكتبة القرآنية بخاصة، فهي نظرات تدبرية هدائية، حاول الباحث فيها مجاراة علماء الأمة في استنباط الدلالات والفوائد المتنوعة من خلال السياق القرآني، ولم يقع تحت يد الباحث -في ميدان الدراسات القرآنية مما يخص الآيات المتحدثة عن الحيوان من جهة القيم التربوية- دراسة تشتمل على الجوانب المستخلصة في هذه الدراسة، لكن هناك عدد من الدراسات التي تتصل بها من وجه ما كما يلي:

1. **من آيات الإعجاز العلمي: الحيوان في القران الكريم**، الدكتور زغلول النجار، تكلم فيه المؤلف على أغلب الآيات التي أشارت إلى الحيوان، ولكن من جهة الإعجاز العلمي، لا من جهة القيم.
2. **قصص الحيوان في القرآن**، أحمد بهجت، وكما يظهر من العنوان، فقد آثر فيه مؤلفه الاقتصار على الجانب القصصي في حديث القرآن عن بعض الحيوانات، ولم يقصد فيه إبراز شيء من القيم.

1- **أسماء الحيوان في القرآن دراسة دلالية معجمية**، عمر عليوي، رسالة ماجستير، جامعة فرحات عباس- سطيف - الجزائر، 2012م، وهذه الدراسة ليس من أهدافها استنباط القيم والدلالات التربوية[2].

2- **الحيوان في القرآن**، فوزية يوسف بغدادي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، 1985م – السعودية[3]. وقد تركزت محاور هذه الدراسة فيما يخص الحكم والأغراض المتعلقة بالمعجزات والخوارق في حياة الحيوان.

3- كتب القصص القرآني التي تعرضت لمواضع حديث القرآن عن الحيوان عموماً، مثل كتاب: قصص الحيوان في القرآن للشيخ محمد متولي شعراوي[4]، إذ يوضح هذا الكتاب الحكمة من خلق الأنعام ومنهج الله - سبحانه وتعالى – فيها، كما يتناول ما أحله الله وما حرمه من الحيوان، وحكم أكل الميتة، وحكم الصيد حال الإحرام، كما يعرض لمنافع الأنعام، ثم يتناول بعض المسائل، منها: تفضيل الأنعام على الكفار، فالأنعام تسمع ولا تعقل، وكذلك لغات الحيوانات وسبل تدريبها. كما يذكر حاسة شعور الحيوان بالزلازل قبل وقوعها، وسجود الدواب لله تعالى. ثم يتناول –أيضا- بعض القصص المتعلقة بالحيوان، ومنها: قصه ناقة صالح عليه السلام، وبقرة بني إسرائيل، وقصه حيتان السبت، وطيور عيسى وإبراهيم عليهما السلام.

ومع أن هذه الدراسات تبحث في أحوال الحيوان في القرآن الكريم، إلا أنها تفترق عما هذه الدراسة بصدده مما يتصل بالقيم التربوية المستفادة من آيات القرآن التي تحدثت عن الحيوان، كما أنها –أي الدراسة- قد أفادت من بعض هذه الدراسات في الدلالة على الآيات التي أشارت إلى الحيوان في القرآن الكريم.

**سابعاً: منهج البحث**

اعتمد الباحث المنهج الوصفي الاستنباطي الذي يقوم على الوصف واستنباط الدلالات، ومن ثم الوصول إلى القيم التربوية والإنسانية والنفسية المستفادة من إشارة آيات القرآن وعبارتها.

**ثامنًا: خطة الدراسة**

تم تقسيم الدراسة إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة كالآتي:

المقدمة: اشتملت على ما يلي:

أولًا: أسباب اختيار الموضوع.

ثانيا: أهمية الدراسة.

ثالثًا: أهداف الدراسة.

رابعًا: مشكلة الدراسة.

خامسًا: محددات الدراسة

سادسًا: الدراسات السابقة.

سابعًا: منهج البحث.

ثامنًا: خطة الدراسة.

أما التمهيد ففيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مصطلحات الدراسة:

أولاً: مفهوم القيم.

ثانياً: مفهوم التربية.

ثالثًا: مفهوم الحيوانُ.

المطلب الثاني: الحيوان في القرآن.

المطلب الثالث: القيم الإيجابية والسلبية في حديث القرآن عن الحيوان.

أما مباحث الدراسة فهي:

المبحث الأول: الحيوان في القرآن: آية وعبادة ونعمة.

المبحث الثاني: قيم تربوية حضارية في حديث القرآن عن الحيوان.

ثم الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

**تمهيد**

**المطلب الأول: مفاهيم مصطلحات الدراسة**

**أولاً: مفهوم القيم**

القيم لغة: لفظ القيم جمع مفرده قيمة، قال الجوهري: والقيمة واحدة القيمِ، وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء، يقال قومت السلعة، والاستقامة الاعتدال، يقال استقام له الأمر، وقومت الشيء فهو قَويمٌ، أي مُستَقيمٌ، والقوامُ العَدْلُ، وقوام الأمر

بالكسر: نظامه وعماده. يقال: فلانٌ قوامُ أهل بيته وقيامُ أهل بيته، وهو الذي يقيم شأنهم: وقِوامُ الأمر أيضا: ملاكه الذي يقوم به[5].

وتكاد تتفق كلمة المعاجم العربية على أن لفظ (قيم) يستعمل في المعاني الآتية:
1. الاستقامة والاعتدال.
2. الأثمان التي تقوم بها الأعيان.
3. الثبات والاستمرار على الأمر[6].

أما في الاصطلاح العام فقد عُرّفت القيم بأنها "حكم يصدره الإنسان على شيء ما، مهتديا بمجموعة من المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع، محددا المرغوب فيه، والمرغوب عنه من السلوك"[7].

وتعني في الاصطلاح الإجرائي للدراسة في تقدير الباحث: (جملة القواعد، والقناعات، والسلوكات المستنبطة من المواضع القرآنية التي أشارت إلى الحيوان).

**ثانياً: مفهوم التربية**

التربية لغة من ربا يربو؛ بمعنى زاد ونما، وربّ يربّ بمعنى أصلح وتولى أمره وساسه ورعاه[8].
وأما التربية اصطلاحا فقد عرفها البيضاوي بأنها: "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"[9].

**ثالثًا: مفهوم الحيَوانُ:**

الحيوان: جِنس الْحَيّ، وَأصله حييان، فقلبت الْيَاء الَّتِي هِيَ لَامٌ واوًا استكراهًا لتوالي الياءين؛ ليختلف الحرفان[10]،
وَالْحَيَوَانُ كُلُّ ذي رُوح، نَاطقًا كَانَ أَوْ غَيْرَ نَاطق، مَأْخُوذٌ منْ الْحَيَاة، يَسْتَوى فيه الْوَاحدُ وَالْجَمْعُ؛ لأَنَّهُ مَصْدَرٌ فِي الْأَصْلِ، وقَوْله تَعَالَى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْأَخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64]قيل هِيَ الْحَيَاةُ الَّتِي لَا يَعْقُبُهَا مَوْتٌ [11].

والمقصود بالحيوان في هذه الدراسة ذلك النوع الأعم الأشمل لهذا الجنس الذي لا يعقل مما يدب على الأرض أو يطير في السماء أو يعوم في الماء، فيشمل ذوات الأربع والطيور والأسماك والزواحف والحشرات كما هو متعارف عليه في دوائر الزراعة المتخصصة[12].

**المطلب الثاني: الحيوان في القرآن**

لا يخفى ما للحيوان من أهمية فائقة في حياة الإنسان ووجوده منذ بدء الخليقة وإلى اليوم، بل حتى يرث الله الأرض وما عليها، فهو مكوّن أساسي في بيئته، وعنصر ضروري في بنائه وحاجاته؛ لذا فلا عجب من اهتمام القرآن الكريم بشأنه في مواضع كثيرة منه، بل سمى سوراً كاملة بأسماء حيوانات، كالبقرة والنمل والعنكبوت والنحل والفيل والأنعام، وتعددت أساليب الإشارة إلى الحيوان، فتارة يذكر مع الأنبياء في قصصهم وما حصل لهم من أحداث، وتارة يذكر مع قصص أولياء الله وعباده الصالحين، وتارة يذكر على سبيل تعديد النعم على الإنسان، وتارة يذكر في معرض الحث على التفكر في خلق الله والدعوة إلى الإيمان به، وتارة يذكر من جهة بيان حكم الله في لحومها والانتفاع بها، وتارة يذكر من باب ضرب المثل به لمن أعرض عن أمر الله، أو نكص عن طريقه التي عرفها، وقد يذكر مع الإنسان لحكمة إرشادية أو تعليمية أو أخلاقية، أو يأتي على سبيل البلاء والعذاب الذي كان للسابقين بصنوف من الحشرات والموحشات، إلى آخر الأغراض التي قصد إليها القرآن من التعرض لأحوال الحيوان.

فما ذكر مقترنًا بقصص الأنبياء ﷺ منه ما ذكر على أنه آية ومعجزة دالة على صدق النبي، كعصا موسى حينما انقلبت إلى ثعبان، قال تعالى: قَالَ ٱتَعَالَىٰ: ﴿فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف:107]، ومثله الطين الذي صار طيراً على يد عيسى، وناقة صالح ذات الشرب المعلوم، ومنه ما ذكر لبيان ما أكرم الله به نبيا من أنبيائه، ككلام النملة والهدهد لسليمان وفهمه لمنطقهما، وأجزاء طير إبراهيم التي جعل على كل جبل منها جزءا، والحوت الذي ابتلع يونس، ومنه ما ذكره نبي على سبيل الحكاية أو الحدث، كخوف يعقوب على يوسف من الذئب، وما قدمه إبراهيم لضيوفه من العِجْل الحَنِيذ، وما

قصه الله بشأن بقرة بني إسرائيل على لسان موسى، وسائر المواضع التي جاءت على لسانهم، عليهم وعلى نبينا وسائر أنبياء الله أفضل الصلاة والتسليم. وأما ما ذكر مقترنًا بقصص الصالحين فمثل ما جاء على لسان لقمان يعظ ابنه بقوله:﴿ وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ﴾ [لقمان: 19] ومثله ما قصّه سبحانه من أمر حمار الذي أماته الله مئة عام ثم بعثه، وإشارة القرآن إلى كلب أصحاب الكهف، وغيرها.

وأما ما ورد ذكره في القرآن على سبيل بيان ما أنعم الله -تعالى- به على الإنسان فقد يكون مذكورا على سبيل تعديد النعم التي تستوجب شكر المنعم، دون تعليلها بطلب العبادة أو الشكر صراحة في الآية نفسها، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡۙ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ﴾ [النحل:80 ]

وقد يذكر معللًا بشكر المنعم وعبادته صراحة، كقوله تعالى:﴿وَلَهُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَمَشَارِبُۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ﴾ [يس: 73] وهكذا سائر المواضع التي أتى عليها القرآن فيما يخص الحيوان.

**المطلب الثالث: القيم الإيجابية والسلبية في حديث القرآن عن الحيوان**

بعد استقراء المواضع القرآنية التي أشارت إلى الحيوانات ومتعلقاته، فإنه يمكن تقسيمها بما يتناسب وطبيعة هذه الدراسة إلى إشارات جاءت على سبيل الإيجاب، وأخرى كانت بطريق السلب، والمقصود بالإيجاب -هنا- ما اشتمل على مظهر قويم من جهة ما يستفاد من سياقه، كحال هدهد سليمان ونملته، وشأن غراب ابن آدم، والزينة في الخيل والبغال والحمير، ومملكة النحل ودقة نظامها، وقيمة الإطعام والبذل والتصدق في الأمر بالتضحية والذبائح وغيرها، وإباحة صيد المعلم من الكلاب والطيور، وقد يُستدل على إيجابية القيمة بخلوّ السياق من نهي عن صفة أصيلة في الحيوان، لكنها ذميمة حينما يتخلق بها الإنسان، وما شابه ذلك.

وأما السلب فهو ما اشتمل على قيمة فهمت من حدوث عمل على وجه الذم، كالنهي عن خلق ذميم مستنبط من طبيعة الحيوان وغريزته، أو تشبيه حال الإنسان بحال الحيوان، كما أخبر القرآن عن قوم بأنهم كالأنعام بل هم أضل، أو بضرب المثل له كما في حال من لم يحملوا التوراة بأنهم كالحمير، أو بمسخ بعضهم قردة وخنازير، أو بوهن بيت العنكبوت، وما شابه هذه الصور في القرآن.

فالسلب -هنا- بالنسبة للإنسان إذا تشبه بالحيوان في صفة منافية لما كرمه الخالق سبحانه به من عقل وآدمية، لا بالنسبة للحيوان المجبول على تلك الخلقة، تماماً كما أن الإنسان لا يذم ولا يمتدح لأصل خلقته التي لا اختيار له فيها، فلا يمتدح -مثلًا- لطول قامته، ولا يذم لقصرها، وكذلك الأمر في الحيوان، فالمنسلخ من آيات الله بعد علمه بها، تشبه حاله حال الكلب في إدامة اللهاث، وليس في الخسة كما ذهب إليه كثير من المفسرين والبلاغيين، وقد أجاد ابن عاشور في تعقبه على من تأول ذلك من المفسرين وبخاصة الزمخشري بقوله:

"وَلَمَّا ذَكَرَ﴿ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِۖ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَثۡ﴾ [ الأعراف: 176] فِي شَقِّ الْحَالَةِ الْمُشَبَّهِ بِهَا، تَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ لَهَا مُقَابِلٌ فِي الْحَالَةِ الْمُشَبَّهَةِ، وَتَتَقَابَلُ أَجْزَاءُ هَذَا التَّمْثِيلِ بِأَنْ يُشَبَّهَ الضَّالُّ بِالْكَلْبِ، وَيُشَبَّهَ شَقَاؤُهُ وَاضْطِرَابُ أَمْرِهِ فِي مُدَّةِ الْبَحْثِ عَنِ الدِّينِ بِلَهَثِ الْكَلْبِ فِي حَالَةِ تَرْكِهِ فِي دَعَةٍ، تَشْبِيهَ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ، وَيُشَبَّهَ شَقَاؤُهُ فِي إِعْرَاضِهِ عَنِ الدِّينِ الْحَقِّ عِنْدَ مَجِيئِهِ، بِلَهَثِ الْكَلْبِ فِي حَالَةِ طَرْدِهِ وَضَرْبِهِ من تَشْبِيهَ الْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ. وَقَدْ أَغْفَلَ هَذَا الَّذِينَ فَسَّرُوا هَذِهِ الْآيَةَ، فَقَرَّرُوا التَّمْثِيلَ بِتَشْبِيهِ حَالَةٍ بَسِيطَةٍ بِحَالَةٍ بَسِيطَةٍ فِي مُجَرَّدِ التَّشْوِيهِ أَوِ الْخِسَّةِ. فيؤول

إِلَى أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ تَشْبِيهِه بِالْكَلْبِ إِظْهَارُ خسَّة الْمُشَبَّه، كَمَا دَرَجَ عَلَيْه فِي «الْكَشَّاف» ، وَلَو كَانَ هَذَا هُوَ الْمُرَادَ لَمَا كَانَ لِذِكْرِ ﴿إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾ كَبِيرُ جَدْوَى، بَلْ يَقْتَصِرُ عَلَى أَنَّهُ لتَشْوِيه الْحَالَة الْمُشَبَّه بِهَا، لتَكْتَسِبَ الْحَالَةُ الْمُشَبَّهَةُ تَشْوِيهًا، وَذَلِكَ تَقْصِيرٌ فِي حَقِّ التَّمْثِيلِ"13.

وهذا هو عين المختار في هذه الدراسة من أن المقصود بالخلق الذميم هو في حق الإنسان لا الحيوان، وهناك أقوال للمفسرين تتعلق بذلك لا يسمح المقام بالتعرض لها.

**المبحث الأول: مقاصد القرآن القيمية من ذكر الحيوان**

الصبغة العامة المستوحاة من ذكر القرآن للمخلوقات عمومًا، ومنها خلق الحيوان كلها تتجه نحو مقاصده وأهدافه كالأخذ بالأفهام والعقول إلى تدبر خلق الله ﷻ تدبرًا نافعًا مفضيًا إلى شكره سبحانه وحسن عبادته، والقيام على أوامره، والتنبيه إلى ما يمس حياة الإنسان ومعاشه وسلامة طريقه، ومن ثم اقتضى التفريع أن ينضوي محتوى هذا المبحث ضمن مقاصد أساسية، دعا إليها القرآن وهدف إلى تحقيقها تشتمل على المطالب الآتية:

فتارة يلفت النظر إلى خلق الله، دونما تصريح بتعليل ذلك النظر من عبادة أو شكر.

وتارة يذكر الحيوان مقترنًا بطلب الشكر العبادة والطاعة.

وتارة يذكر الحيوان باعتباره نعمة تفضل بها الخالق سبحانه على الإنسان. فهي ثلاثة مطالب على هذا النحو:

**المطلب الأول: خلق الحيوان آية شاهدة على جلال الله تعالى**

المقصد الأول: وهذا المقصد جزء لا يتجزأ مما دعا إليه القرآن الكريم من وجوب النظر والتفكر في خلق الله تعالى، فقد حثّ القرآن على إمعان النظر وإجالة البصر في صورة الإبل وشكلها في قوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: 17] لأن التعبير بحرف (إِلَى) "تَنْبِيهٌ عَلَى إِمْعَان النَّظَر لِيَشْعُرَ النَّاظِر مِمَّا فِي الْمَنْظُور مِنَ الدَّقَائِق، فَإِنَّ قَوْلَهُمْ نَظَرَ إِلَى كَذَا، أَشَدُّ فِي تَوْجِيه النَّظَر مِنْ نَظَرَ كَذَا، لِمَا فِي (إِلَى) مِنْ مَعْنَى الِانْتِهَاء، حَتَّى كَأَنَّ النَّظَرَ انْتَهَى عِنْدَ الْمَجْرُورِ بِ (إِلَى) انْتِهَاءَ تَمَكُّنٍ وَاسْتِقْرَارٍ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا جَآءَ ٱلْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ﴾ [الأحزاب:19 ]، وَقَوْلُهُ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 23]"14. فهو طلب للنظر دون اقترانه بطلب طاعة أو عبادة أو شكر، مع أن عاقبة النظر المتبصر عبادة وطاعة.

وفي هذا المقصد تنطوي قيمة تربوية جليلة مؤداها: وجوب تحقيق النظرة المتأنية البصيرة إلى خلقة هذا الحيوان، فربما لم يرقْ هذا المظهر لكل ذي عين للوهلة الأولى، فيحتاج إلى إرجاع نظره كرة بعد كرة، تتجسد به أمامه بعض عجائب الخلقة التي طبعت عليها الإبل، وفيها دلالة مؤكدة واضحة على عظمة الله تعالى.

المقصد الثاني: ومن هذا النوع المقاصدي ما ذكره سبحانه على سبيل بيان قدرته في الخلق، ذلك البث العجيب لدواب مختلفة ومتنوعة في الكون، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 29].

والدَّابّة تطلق على كل ما يدبّ على الأرض، فهي "تصدق على كل ماش فِي الأَرْض عَامَّة، وعَلى الْخَيل وَالْبِغَال وَالْحمير خَاصَّة، فَمَا عدا الْأَنْوَاع الثَّلَاثَة مَخْصُوص من هَذَا الاسْم بحكم الاسْتِعْمَال، ألا يرى أَن هَذَا الاسْم لَا ينْطَلق على الْآدَمِيّ مَعَ أنه يدب على وَجه الأَرْض؟ لأَنَّهُ يُرَاد بِهَذَا الاسْم فِي عرف الاسْتِعْمَال الْآدَمِيّ فَصَارَ الْآدَمِيّ مَخْصُوصًا بحكم عرف الاسْتِعْمَال"15. وقد وردت في القرآن بأكثر من موضع مفردة ومجموعة.

وإذا ما ضُرب الذكرَ صفحاً عما دار بين المفسرين من جدل حول ما يفهم من احتمال وجود

حياة على غير كوكب الأرض من جهة ذكر ما بثه سبحانه من دوابّ ليس في الأرض التي هي موضع الدب فحسب، وإنما -أيضاً- في السماوات؛ لأنه ليس من غرض هذه الدراسة بيان ذلك، قلت إذا ما تجاوز الذكر ذلك؛ فإن مما هو مقطوع بإفادة النظم الجليل له -هنا- هو التنبيه إلى ما يشاهدونه من مظاهر قدرة الله وعظمته، وكونه هو الأحق بالعبادة.

ولعل القيمة التربوية الأبرز في هذه الآية، ما يستقر في خلد المتدبر لها من الإيقان بشركاء الإنسان، من عوالم حيوانية مبثوثة تفوق كيانه عدداً وقوة وحجماً ومظهرا، وأنه لا يتعدى أن يكون هو نوعًا واحدًا من هذه الأنواع الكثيرة، فكما أن بني آدم أمم وطوائف، فالدواب أمم كذلك كما أخبر سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم﴾ [ الأنعام: 38] وهذا باعث على أن تتلاشى مظاهر الغرور من نفس الآدمي، وأن تزول نوازع الجبروت والكبرياء من قلبه وعقله.

**المطلب الثاني: الدعوة إلى عبادة الله من خلال ذكر الحيوان**

الحيوان مسخر للإنسان، وهذا التسخير يقتضي القيام بواجب الشكر والطاعة، فهناك عدد من مواضع القرآن أبرزت هذا اللون في معرض الإشارة إلى الحيوان، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ﴾ [فاطر: 28].

فالأنعام وضعت إلى جانب الناس والدواب، وهي أخص من الدواب، وعطفت على الدواب من باب عطف الخاص على العام[16] الذي يقتضي إبراز جانب الأهمية والإشادة به، ثم أشير إلى أولئك الذين هم أحق بالإفادة، وأهل للاعتبار من اختلاف الخلائق وتفاوت المخلوقات، من أجل الوصول إلى درجة الخشية لله التي هي الثمرة المرجوة، والهدف الأسمى من الخلق. قال ابن كثير: "أَيْ إِنَّمَا يَخْشَاهُ حَقَّ خَشْيَتِه الْعُلَمَاءُ الْعَارِفُونَ به؛ لأَنَّهُ كُلَّمَا كَانَت الْمَعْرِفَةُ لِلْعَظِيمِ الْقَدِيرِ الْعَلِيمِ الْمَوْصُوف بِصِفَات الْكَمَال الْمَنْعُوت بِالْأَسْمَاء الْحُسْنَى -كُلَّمَا كَانَت الْمَعْرِفَةُ به أَتَمَّ وَالْعِلْمُ بِهِ أَكْمَلَ، كَانَتِ الْخَشْيَةُ لَهُ أَعْظَمَ وَأَكْثَرَ"[17].

ومثلها من جهة الإشادة بالعبادة، ووجوب شكر نعمة تسخير الله الأنعام للإنسان وتذليلها له، قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ ٧١ وَذَلَّلۡنَٰهَا لَهُمۡ فَمِنۡهَا رَكُوبُهُمۡ وَمِنۡهَا يَأۡكُلُونَ ٧٢ وَلَهُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَمَشَارِبُۖ أَفَلَا يَشۡكُرُونَ﴾[يس: 71 - 73] والشكر عبادة مستقلة، تقابلها صفة النكران التي هي بمعنى الكفر، كما ورد على لسان نبي الله سليمان عليه السلام من قوله:﴿ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٞ﴾ [النمل: 40] قال الإمام الطبري: "أفلا يشكرون نعمتي هذه، وإحساني إليهم بطاعتي، وإفراد الألوهية والعبادة، وترك طاعة الشيطان وعبادة الأصنام"[18]. وهو أقل شكر الإنعام، قال الزحيلي: "وهذا حثّ صريح على شكر الخالق المنعم بعبادته وطاعته، وهو أبسط ما يوجبه الوفاء، وتقدير المعروف والإحسان"[19].

وقريب من الشكر ما جاء بسياق الاعتراف بفضل الله وتنزيهه أن سخر الحيوان للركوب وحمل المتاع في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡأَزۡوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡفُلۡكِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مَا تَرۡكَبُونَ ١٢ لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ وَتَقُولُواْ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقۡرِنِينَ﴾ [الزخرف: 12-13] إذن افترق هذا المطلب عما قبله

باقتران ذكر الحيوان -هنا- بطلب الشكر والطاعة والعبادة، وهو ما لم يشتمل عليه المطلب السابق.

فالذكر -هنا- في قوله سبحانه: (ثم تذكروا) وجه من الاعتراف بنعم الله تعالى، وعدم نكران جميله، وهي قيمة لطيفة، ولمحة تربوية جميلة، حري بالإنسان التحلي بمضمونها والاستمساك بقانونها، مع الخالق والمخلوقين، كما أمرنا تعالى بذلك في قوله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: 237].

**المطلب الثالث: تعديد أنعم الله على الإنسان**

هدف المطلب الأول إلى استخلاص مضامين قيمية من خلال تفحص وتأمل آيات الله في مظاهر عالم الحيوان وعجيب خلقه، دون الإشارة إلى عبادة أو شكر أو طاعة، وجاء المطلب الثاني مقترناً بالدعوة إلى شكر الله وعبادته، واهتم هذا المطلب بتعديد أنعم الله على الإنسان من جهة تعلقها بالحيوان.

فأنعام الله على الإنسان أمر ينبو عن الإحصاء، ولا يحيط به عقل كما أخبر سبحانه بقوله:﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[ النحل: 18] ، وقد عرض القرآن لجوانب من هذه النعم في الآفاق والكون؛ من أنفس وعوالم، وليس بمقدور الإنسان تجاهل أثر هذه العوالم في حياة الناس، حتى مع تقدمه وامتلاكه لعصر التقانة، ولعل ما ذكر في جانب الحيوان على هذا الصعيد يعد خير مثال على ذلك، فقد قال تعالى:﴿وَإِنَّ لَكُمۡ فِي ٱلۡأَنۡعَٰمِ لَعِبۡرَةٗۖ نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٞ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ٢١ وَعَلَيۡهَا وَعَلَى ٱلۡفُلۡكِ تُحۡمَلُونَ﴾[المؤمنون: 21 – 22].وقوله:﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمۡ مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلۡأَنۡعَٰمِ بُيُوتٗا تَسۡتَخِفُّونَهَا يَوۡمَ ظَعۡنِكُمۡ وَيَوۡمَ إِقَامَتِكُمۡ وَمِنۡ أَصۡوَافِهَا وَأَوۡبَارِهَا وَأَشۡعَارِهَآ أَثَٰثٗا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٖ﴾ [النحل: 80] وقوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَنۡعَٰمَ لِتَرۡكَبُواْ مِنۡهَا وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ٧٩ وَلَكُمۡ فِيهَا مَنَٰفِعُ وَلِتَبۡلُغُواْ عَلَيۡهَا حَاجَةٗ فِي صُدُورِكُمۡ وَعَلَيۡهَا وَعَلَى ٱلۡفُلۡكِ تُحۡمَلُونَ ٨٠ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ فَأَيَّ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُنكِرُونَ﴾ [ غافر: 79 - 81]

فهذه الطائفة من الآيات الكريمة تدعونا إلى استحضار فضل الله علينا، ورحمته بنا، وتحثنا على تحسس مجامع الخير التي أودعها سبحانه في هذه الموجودات التي لا تعقل، وتذكرنا بما لا يحق لعاقل تجاهله من أثرها في حياتنا.

ولعمري فإن من تغلغلت هذه القيم في خافقه أحر به صلاحاً، وأعظم به فقهًا وفلاحاً، وأجدر بمثله أن لا يزدري ما ذرأ الله في الكون من عوالم؛ وما بثّ في أرجائه من بهائم؛ لأنه بمثل هذه البصيرة ستتضاءل أمام ناظريه ما ينحو به عادة من الجحود المتمثل في مظاهر القوة، وجوانب الترف المفضي إلى الانتكاسة البائسة، كما حكى سبحانه عن قوم سبقوا بقوله:﴿ فَأَمَّا عَادٞ فَٱسۡتَكۡبَرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَقَالُواْ مَنۡ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةًۖ أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ﴾ [فصلت: 15] فإذا علم الآدمي أن ألذ شرابه كان عصارة من بين فرث ودم حيوان، وأشهى طعامه جادت به ذبابة، وأرقى لباسه نسجته دودة، كان للاستقامة ألزم، ولشكر نعمة المنعم أنهم.

**المبحث الثاني: قيم تربوية حضارية في حديث القرآن عن الحيوان**

يسير هذا المبحث -أيضاً- على خطى منهج الدراسة من اعتبار المعنى العام الشمولي للحيوان هو المقصود، فيدخل فيه الطيور والحشرات، وهو سبيل من أكثر الذين كتبوا في قصص الحيوان في القرآن[20]

**المطلب الأول: بين ابن آدم وغريزة غراب**

والغراب "جنس طير من الجواثم يطلق على أنواع كثيرة: منها الأسود، والأبقع، والزاغ، والغداف، والأعصم"[21]، وقد حفلت لغة العرب بذكر الغراب،

فضربت به الأمثال، وعددت له الأسماء، وأشارت به في الأشعار[22].

ويروي لنا القرآن الكريم مشهداً معبراً، وصورة خالدة لحركة الغراب تجاه ابن آدم الذي أقدم على قتل أخيه، فعدم هذا القاتل الوسيلة التي يستطيع بها اختيار الأنسب في مثل هذه الحالة، فأدرج الله أمام ناظريه غراباً ليرشده إلى السلوك الأمثل كي يخرجه مما هو فيه، قال تعالى:﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة: 31] والعجيب -هنا- أن الفضل لصاحب الغريزة على صاحب العقل23، لذلك كان هذا المشهد آية باهرة في القياس24. وَبَعْثُ الله للغراب هُنَا "مُسْتَعْمَلٌ فِي الْإِلْهَامِ بِالطَّيَرَانِ إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ، أَيْ فَأَلْهَمَ اللَّهُ غُرَابًا يَنْزِلُ بِحَيْثُ يَرَاهُ قَابِيلُ"[25]

وقد رأيت كلاماً نفيساً في هذا السياق ذكره الشيخ الشعراوي -رحمه الله- في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾الأنفال: 55] سأنقله بتصرف يسير، يقول: "... فسبحانه خلق الدواب وباقي أجناس الكون مقهورة تؤدي مهمتها في الحياة بالغريزة وبدون اختيار؛ والشيء الذي يحدث بالغرائز لا تختلف فيه العقول، ولذلك نجد كثيراً من الأشياء نتعلمها نحن أصحاب العقول من الحيوانات والحشرات التي لا عقول لها؛ لأن الحيوانات تتصرف بالغريزة، والغريزة لا تخطيء أبداً، فإذا قرأنا قول الحق سبحانه وتعالى:﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: 31].

نجد أن الغراب الذي لا اختيار له، ولا عقل؛ علم الإنسان الذي له عقل واختيار. وقد حدث ذلك لأن الغراب محكوم بالغريزة، إذن فكل ما يقوم به الحيوان من سلوك هو باختيار الله سبحانه وتعالى؛ لأن الحيوان مقهور على التكاليف، ومن رحمة الله تعالى أن المخلوقات باستثناء الإنسان خلقت مقهورة؛ تفعل كل شيء بالغريزة وليس بالعقل، ولكن الإنسان الذي كرمه الله بالعقل يكفر ويعصي. رغم أن الحق أنعم على الإنسان بنعمة الاختيار.

ومن العجيب أننا نجد الحيوان المحكوم بالغريزة لا يخرج سلوكه عن النظام المجبول عليه ويؤدي مهمته كما رسمت له تماماً.

فإذا جئنا للإنسان نجد أن ألوان السلوك المحكومة بالغريزة فيه لا يتعلمها؛ إذا جاع طلب الطعام دون أن يعلمه أحد كيف يشعر بالجوع، فهذه غريزة، وإذا عطش طلب الماء دون أن يعلمه أحد معنى العطش ولا كيف يشرب، وكل واحد منا في الغرائز متساو مع الآخر، ونجد الغني والفقير والحاكم والغفير إذا شعروا بالجوع طلبوا الطعام، وإذا شعروا بالعطش طلبوا الماء، فكل شيء محكوم بالغرائز لا يوجد فيه تغيير..."[26]

ومما تجدر الإشارة له -هنا- أن التعبير القرآني لا يحفل في هذه القصة -كعادة القرآن وأسلوبه في الخطاب- بما حفل به الناس من معيقات تقطع سبيل الموعظة، أو تغيب موطن العبرة، من مثل قولهم: هل القاتل والمقتول أولاد آدم من صلبه أم بواسطة؟ وما مدة لبث ابن آدم يبحث عن حلّ لمعضلته؟ بل أغرب بعضهم فذكر شدة تحسّر آدم على قتل ابنه، وإنشاده شعرا عربيا فصيحا بذلك، وغيرها مما يتصل بالقصة من تفصيلات ومبهمات أهملها القرآن لعدم فائدتها أو جدواها.

نعم، كما لم يعن القرآن الكريم ولا النبي ﷺ بمثل هذه التفريعات، فإن هذه الدراسة لن تعنى كذلك بها، وستبقى تدور مع العظة والحكمة والفائدة المتوائمة مع مقاصد القرآن وأهدافه.

ولعل من أهم القيم التربوية المستنبطة من حركة هذا الغراب التي سجلها القرآن وتعبد المسلمين بقراءتها، ما أفاده ابن آدم منه وطبقه واقعًا فيما عرض له، فالحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها، والإفادة من تجارب

الآخرين أسلوب رفيع، لم يرفضه القرآن، بل هو سمت ذكي، وهدي نبوي.

وهناك قيمة على جانب كبير من الأهمية - أيضًا- تتجسد في محاكاة ابن آدم لعمل هذا الغراب واهتدائه بفعله، إذ أن هذه المحاكاة تلفت انتباه المربين إلى منزلة استخدام الحس والتجربة وأهميتهما في التعليم، فهما أسلوبان أمينان في التحمل، وطريقان واضحان في الأداء، وأمران محببان لقلب المتعلم.

**المطلب الثاني: المسؤولية الجماعية في خطاب نملة**

أسند القرآن الكريم في سورة النمل القول إلى نملة بقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النمل: 18] والنَّمْلُ جمع، واحدته نَمْلَةٌ ونَمْلَةٌ، بإسكان الميم وضمها[27].

وبادئ بدء يحسن الإلماح إلى مسألة تقدمت الإشارة إليها -قريبا- لتكرر المناسبة، وهي أن القرآن لا يذكر من الأخبار إلا ما تظهر بذكره فائدة وعبرة، ولا يأبه بشيء من التفصيلات إلا ما يتفق ومقاصده، فانتهاج أسلوب كشف المبهمات، ومحاولة التكلف لأجل سدّ الفجوات، ليس هو الطريق الأقوم في التعامل مع القرآن، ولعل ما خلص إليه صاحب (في ظلال القرآن) في هذا السياق، يُجمل المدى الذي يتناغم ومقاصد القرآن في تفسيرها، إذ يقول:

"قالت هذه النملة للنمل، بالوسيلة التي تتفاهم بها أمة النمل، وباللغة المتعارفة بينها. قالت للنمل: ادخلوا مساكنكم؛ كي لا يحطمنكم سليمان وجنوده، وهم لا يشعرون بكم، فأدرك سليمان ما قالت النملة، وهش له وانشرح صدره بإدراك ما قالت، وبمضمون ما قالت، هش لما قالت كما يهش الكبير للصغير الذي يحاول النجاة من أذاه وهو لا يضمر أذاه، وانشرح صدره لإدراكه، فهي نعمة الله عليه تصله بهذه العوالم المحجوبة المعزولة عن الناس؛ لاستغلاق التفاهم بينها وقيام الحواجز، وانشرح صدره له؛ لأنه عجيبة من العجائب أن يكون للنملة هذا الإدراك، وأن يفهم عنها النمل فيطيع، أدرك سليمان هذا، ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوۡلِهَا﴾ [النمل:19 ]، وسرعان ما هزته هذه المشاهدة، وردت قلبه إلى ربه الذي أنعم عليه بنعمة المعرفة الخارقة، وفتح بينه وبين تلك العوالم المحجوبة المعزولة من خلقه، واتجه إلى ربه في إنابة يتوسل إليه:

﴿ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ ﴾ "[28] [ النمل: 19].

وقد وقف المتأملون والمتدبرون أمام حكاية النملة هذه فاستنبطوا منها دررًا نفيسة، وفوائد غزيرة، فهذا ابن القيم -على سبيل التمثيل- يقول: "وَيَكْفِي فِي فطنتها مَا نَص الله -عز وَجل- فِي كتَابه من قَوْلهَا لجَماعَة النَّمْل، وَقد رَأَتْ سُلَيْمَان عَلَيْهِ الصَّلَاة وَالسَّلَام وَجُنُوده: يَا أيها النَّمْل ادخُلُوا مَسَاكنكُمْ لَا يحطمنكم سُلَيْمَان وجنوده وهم لا يشعرون، فتكلمت بِعشْرَة أنواع من الْخطاب فِي هَذِه النَّصِيحَة: النداء، والتنبيه، وَالتَّسْمِيَة، والأمر، وَالنَّص، والتحذير، والتخصيص، والتفهيم، والتعميم، والاعتذار، فاشتملت نصيحتها مَعَ الاخْتِصَار على هَذِه الأنواع الْعشْرَة؛ وَلذَلك أعجب سليمانَ قَوْلُهَا، وَتَبَسم ضَاحكا منْهُ، وسأل الله أن يوزعه شكر نعْمَته عَلَيْهِ، لما سمع كَلَامهَا، وَلَا تستبعد هَذِه الفطنة من أمة من الأمم تسبح بِحَمْد رَبهَا، كَمَا فِي الصَّحِيح عَن النَّبِي قَالَ: نزل نَبِي من الأنبياء تَحت شَجَرَة فلدغته نملة، فَأمر بجهازه فَأخْرجهُ، ثمَّ أحْرِقْ قَرْيَة النَّمْل، فَأوحى الله إِلَيْهِ من أجل أن لدغتك نملة أحرقت أمة من الأمم تسبح، فَهَلا نملة وَاحِدَة"[29].

والمتدبر لما أخبر الله تعالى عنه من شأن النملة فإنه سيجد العديد من التطبيقات والمعاني الإصلاحية النافعة التي يحتاجها المجتمع في الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والنفس، والأمن، وغيرها مما استخلصه المفسرون والعلماء على مر تاريخ الإسلام، وما يعني الدراسة -هنا- ذلك الجانب القيمي المتضمن في فصاحة النملة وهي تخاطب بني قومها بنداء العاقل المعني بمصلحة المجموع، والمشفق على الجنس الذي تنتمي إليه؛

لأنها لا تعيش وحدها دون هذا الجنس، حتى وإن ألم بها الخطر الذي تحذر منه مجتمعها، فمن عاش لمصلحة المجموع عاش كبيراً، ونال ذكرًا خالدًا.

كما أن ما اعتذرت به النملة لمخاطبيها عن سليمان عليه السلام وجنوده قد استخلص منه العلماء قيمًا كثيرة فيما يتعلق بجميل الأخلاق، وعصمة الأنبياء، وعدم سوء الظن، وغيرها من محاسن إحسان الظن بالآخرين.

ولكن بعد تدبّر متأن لهذه الآية الكريمة من سورة النمل وقع في روعي خواطر تربوية عزيزة لم أر -فيما وقع تحت يدي من مصادر- من نبه عليها من قبل، وأشير -هنا- إلى أهم خاطرتين بما يسمح به المقام، وتمسّ حاجة الإنسانية إليهما، حيث تتمثل الأولى منهما في مظهر الاعتذار الذي بدا على لسان النملة بقولها، ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [ النمل:18] ، وقد تكلم المفسرون والعلماء عند تفسير هذه العبارة حول معاني الاعتذار كما أسلفت، فأجادوا وأفادوا، ولكن ما تريد الدراسة الإشارة إليه، ذلك الاعتذار الموصل إلى قبول الآخر، وإلى بناء جسور المودة بين الخلائق، ومن باب أولى ما ينبغي أن يتحلى به أبناء الجنس الواحد، وبخاصة لمن ظهر منه ما يؤلم، لأن أولى درجات الإبقاء على العلائق، ومدّ حبال الوصل مع الآخرين هي درجة حسن الظنّ بهم، ولا يتصور بحال الاحتفاظ بصديق مع سوء الظنّ، ولا يتصور -أيضًا- وجود صديق خال من الهفوات والزلات كلها وفي كل الأوقات، وقد قيل قديمًا:

إذَا كُنْـتَ فِي كُـلِّ الأُمُـورِ مُعَاتِبـاً
خَلِيلَـكَ لَـمْ تَلْـقَ الـذَّي لاَ تُعَاتِبُـهُ

إذَا أنْتَ لَمْ تَشْرَبْ مِـرَاراً عَـلَى القَـذَى
ظَمِئتَ وَأيُّ النَّـاس تَصْـفُو مَشَـارِبُهْ[30]

هذا فيما يتعلق بالقيمة الأولى، أما القيمة الأخرى فتكمن بما عللت به النملة أمرها بقولها: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ [النمل: 18] وهي قيمة تربوية عظيمة، ولفتة إدارية محفزة على الامتثال بالأمر، ودافعة لتنفيذه؛ لأن الأوامر المعللة تمتزج بثناياها مصلحة محققة، وتبدو من نبراتها منفعة واضحة في عين المأمور بها أولاً، عدا عما يضفيه التعليل على الأوامر من ثوب المحبة، وما يدنيه التبرير عليها من جلباب القبول والرضى، ولذا كثر استعمال النظم الجليل لها كقوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: 7] وسواها من مواضع تعليل الأوامر الكثيرة في القرآن.

**المطلب الثالث: الهدهد جندي لا يسد مكانه آخر**

الهدهد: بضم الهاءين وإسكان الدال الأولى، مفرد الطائر المعروف، جمعه هداهد، وهو منتن الريح؛ لأنه يبني أفحوصه في الزبل كما قيل[31].

وقد ورد لفظه في القرآن الكريم بسياق قصة نبي الله سليمان عليه السلام وهو يتفقد الطير فلم يجده فتوعده بعقوبة مغلظة، لكن الهدهد الذي لم يغب طويلاً رجع حاملًا أمرًا يهم سليمان، بل يهم دولته كلها، فألقى خبره بأسلوب الواثق المتئد صاحب الحق، كما يظهر من نبرات منطقه في قوله تعالى: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ وَجِئۡتُكَ مِن سَبَإِۭ بِنَبَإٖ يَقِينٍ﴾ [ النمل: 20-26 ].

ولا يعني ذلك أن هذا النوع من الطيور يتمتع بعقل كالإنسان المكلف؛ لأن التعبير القرآني يضعنا "أمام هدهد عجيب، صاحب إدراك وذكاء وإيمان، وبراعة في عرض النبأ، ويقظة إلى طبيعة موقفه وتلميح وإيماء أريب، فهو يدرك أن هذه ملكة، وأن هؤلاء رعية، ويدرك أنهم يسجدون للشمس من دون الله، ويدرك أن السجود لا يكون إلا لله الذي يخرج الخبء في السماوات والأرض، وأنه هو رب العرش العظيم، وما هكذا تدرك الهداهد، إنما هو هدهد خاص أوتي هذا الإدراك الخاص، على سبيل الخارقة التي تخالف المألوف"[32]

ومسألة تعقل الحيوان وذكائه أو عدمه، واختصاص الإنسان بذلك دون الحيوان، كانت موضع أخذ وردّ منذ أن قدّم الدميري كتابه المعجمي الموسوعي عن الحيوان، وما زالت في الغرب -إلى يومنا هذا- مدارس تتبع (الديكارتية) القائلة: بتجرد الحيوان من الوعي أو العقل من أي نوع، وأخرى تُدعى المدرسة (التشبيهية الإنسانية)، القائلة: بأن الحيوان يتمتع بالميزات العقلية الإنسانية جميعها، وعلى رأس هؤلاء صاحب (موسوعة الحيوان) العالم الألماني (بريم) الذي استجرّ عشرات المواضع من كتاب الدميري السابق[33].

وأيًا ما يكن من شيء في هذا السياق، فالذي يعني الدراسة -هنا- أن التخريج الذي تبناه صاحب تفسير (في ظلال القرآن) السابق حول هذه القضية -بحسب ما يراه الباحث- متجه إلى حدّ بعيد، وكان اختياره موفقًا وسليمًا، يدل على ألمعيته وأحوذيته رحمه الله.

وقد استخلص المفسرون من هذه القصة فوائد عديدة، ونفائس جليلة، تتفق وطبيعة القرآن الكريم الذي لا يخلق من كثرة الرد، ولا تنتهي عجائبه؛ لذا حاول الباحث -في حدود اطلاعه- أن يستنطق العبارة القرآنية بمفاهيم جديدة، وقيم تربوية مفيدة كما يأتي:

**الفرع الأول: دور القائد في إطلاق مواهب الرعية[34].**

لعل الملمح القيمي الذي بدا على لسان الهدهد في قوله: ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ﴾ [ النمل: 20]يفيد بما يتوجب على القائد والمعلم انتهاجه من اعتبار حرية الناس ومواهب التلاميذ، وعدم احتكار الرأي والمعرفة أو الاغترار بما يملكه من قدرات؛ لأن احتقار القائد لمواهب جنوده يطمس إبداعاتهم، ويقتل مبادراتهم، فإذا كان نبي يوحى إليه قد سمع من جندي ضعيف لم يمنحه الله تعالى أسباب التفكر والتعقل، بل إنه زاد على ذلك، فأفسح له أن يدعي أن ما توصل إليه لم يعرفه سليمان النبي الملك عليه السلام ولم يحط بشيء منه، فأجدر بكل مسئول ومعلم أن يبرز دوره في تعزيز قدرات الطلبة وتنميتها، وأن يساهم في الكشف عن مهارات الرعية والأتباع مهما كانوا متواضعين، وهو ما تسعى إلى تحقيقه نظريات الإدارة والتربية الحديثة في ظل التطور المعرفي المعاصر: من قصر دور المعلم على التوجيه، والإرشاد، وتسهيل مهمة التعلم، وليس التلقين وتملك المعلومات35. قال أبو زهرة: "أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحطْ به أي علمت علم إحاطة ومعاينة، لأمر لم تحط به، ولم تعلم به علم معاينة، وهكذا كان حظ الطير الضعيف أن يخاطب العظيم الذي أوتي كل شيء بالحرية وبالحق، ليعلم الحكام الجهلة، أن من واجبهم أن يواجهوا الحاكم بكل ما يعلمون وفيه مصلحة الدولة، وأن عليهم أن يتقبلوا شديد القول كما يتقبلون لينه"[36].

وهذا لعمري منهج إسلامي أصيل، وهدي نبوي جليل، فقد تعددت مواطن استشاراته ﷺلأصحابه، وأفاد من إشارة أحد جنوده يوم بدر على منزله، فأخذ برأي الحُباب بْنَ الْمُنْذِرِ الذي قال: يَا رَسُولَ اللَّه! أرأيتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أنزلَكه اللَّهُ لَيس لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرأيُ والحربُ وَالْمَكيدَةُ؟ قَالَ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكيدَةُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه! فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِل، فَانْهَضْ بالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ منْ الْقَوْمِ، فَنَنْزِلَهُ ثُمَّ نُغَوِّر مَا وَرَاءَهُ منْ الْقُلُبِ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيه حَوْضًا فنملؤه مَاءً، ثُمَّ نُقَاتِلُ الْقَوْمَ، فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: "لَقَدْ أشرتَ بِالرَّأْيِ"، وفعل بما أشار به الحباب[37]

**الفرع الثاني: منافع الخلق متكاملة**

من المقاصد القيمية التي تستفاد من هذا الموضع في القرآن الكريم، ما يعرف بشدة حاجة الناس إلى بعضهم، مع تفاوتهم في المراتب واختلافهم في الأحوال، فمنهم الكبير والصغير، والقوي والضعيف، والذكر والأنثى، والمؤمن والكافر، والغني والفقير، والشريف والحقير، والملك والعامل والمدني والبدوي.. إلى آخر ما تفرعت له أصناف

الناس من أحوال، إذ بين بني آدم حاجات وضرورات متبادلة، فهذا سليمان عليه السلام الذي وهبه الله من مظاهر القوة والملك والحضارة ما لم يعطه أحداً من خلقه، ومع ذلك لم يستغن عن مساعدة مخلوق ضعيف ألا وهو الهدهد، قال الرازي: "فالإنسان مدني بالطبع؛ لأن الإنسان الواحد لا تنتظم مصالحه إلا عند وجود منافع متكاملة، هذا يحرث، وذلك يطحن، وذلك يخبز، وذلك ينسج، وهذا يخيط، وبالجملة فيكون كل واحد منهم مشغولاً بأعمال الجميع ومصالحهم"[38].

وهذا المعنى عبّر عنه الخطيب في تفسيره أجمل تعبير في معرض كلامه في معنى قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: 32] بقوله:"فالناس بحكم هذا الاختلاف القائم بينهم، وبحسب استعدادهم الفطري، وحكم ظروفهم وأحوالهم، هم جميعا مسخّرون، أي يخدم بعضهم بعضا، ليس فيهم خادم ومخدوم، بل كلّهم خدم، ويستوى فى هذا العالم والجاهل، والزارع والصانع، والقوىّ والضعيف، والحاكم والمحكوم، إنهم جميعا أشبه بالآلة الميكانيكية، لا تكون آلة عاملة، ذات قوة محركة، إلا إذا عمل كل جزء من أجزائها، أيّا كان وضعه فيها، وأيّا كانت قيمته الذاتية بين أجزائها .. بل أنهم أشبه بالجسد الإنساني في تجاوب أعضائه جميعا في العمل على كل ما من شأنه أن يحفظ عليه حياته، ويوفر له أمنه وسعادته.

لقد عرف الناس هذه الحقيقة منذ كان لهم وجود اجتماعي، بل إن هذا الوجود الاجتماعى نفسه إنما دعتهم إليه حاجة بعضهم إلى بعض، وخدمة بعضهم لبعض.. وهذا ما يشير إليه قول الشاعر العربي:[39]

الناس للناس من بدو ومن حضر

بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم[40]

والخلاصة أنه لا يتصور بحال استغناء أحد من البشر عن منافع غيره، وهي قيمة تربوية قرآنية، دلت عليها تلك المهمة التي قام بها الهدهد، وظهرت معانيها واضحة في عبارته السابقة مع سليمان عليه السلام.

**الخاتمة:**

بعد هذه الجولة التدبرية في أفياء بعض آيات القرآن التي أشارت إلى الحيوانات وما تعلق بها، لا بدّ من تسجيل أهم النتائج والتوصيات كما يراها الباحث.

**أولًا: النتائج:**

القيم القرآنية المتعلقة بالإنسان ذات وشائج متينة، ومجالات رحبة، فهي تتسع لتشمل علاقته بربه وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالكون، وعلاقته بالبيئة بجميع عناصرها ومكوناتها بما فيها الحيوانات وعوالم الطبيعة.

اشتملت قصص القرآن عن الحيوان على مناحي هدائية وإعجازية؛ فجاءت لتحقيق رسالة تربوية نافعة للإنسان، كسائر قصص القرآن.

في قصص الحيوان في القرآن، وما حصل له من أحداث، كثير من اللطائف والحكم التي تشبه القواعد والمنطلقات لبني البشر، كضرورة الإفادة من تجارب الغير، والحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

**ثانيًا: التوصيات:**

تحث الدراسة طلبة العلم والباحثين على إيلاء دراسة قيم القرآن جهدًا متعمقًا خاصًا.

تقع على عاتق علماء الشريعة اليوم مسؤولية تسهيل موضوعات قيم الإسلام وسرعة تقبلها لدى النشء، بعيدًا عن مصطلحات الفلاسفة ومذاهب المتكلمين.

عالجت هذه الدراسة جانبًا ضيقًا من دلالات الآيات المتعلقة بالحيوان، ولا يزال الميدان فسيحًا في

استخلاص جمّ غفير من العبر والدروس على هذا الصعيد وحده.

تمّ آخر الكلام على هذه الدراسة بحمد الله وعونه وتوفيقه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

## الهوامش

[1] - ينظر مثلاً كتاب: الشعراوي، محمد متولي، **قصص الحيوان في القرآن**، ط دار أخبار اليوم، سنة 2000، وكتاب النجار، زغلول، **من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن**، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، 2006م. وسواهما من كتب القصص القرآني التي

[2] - ينظر: عليوي، عمر، **أسماء الحيوان في القرآن دراسة دلالية معجمية**، رسالة ماجستير، جامعة فرحات عباس- سطيف - الجزائر، 2012م،

3 - ينظر: بغدادي، فوزية يوسف، **الحيوان في القرآن**، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، 1985م – السعودية.

[4] - ينظر: الشعراوي، محمد متولي، **قصص الحيوان في القرآن**، طبعتة دار أخبار اليوم، سنة 2000.

5 - ينظر: الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (المتوفى: 393هـ)، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، 2017/5.

[6] - قال الخليل بن أحمد" "والقيمةُ: ثمن الشيء بالتَّقْويم تقول: تقاوَموا فيما بينهم، وإذا انقاد، واستمرت طريقته، فقد استقام لوجهه...". انظر: الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (المتوفى: 170هـ)، **كتاب العين**، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت، 5/ 233. وقال ابن سيده: "وَأمر قيم: مُسْتَقِيم"، بن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي [ت: 458هـ]، **المحكم والمحيط الأعظم**، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 195/6.

7 - المانع، مانع بن محمد، **القيم بين الإسلام والغرب دراسة تأصيلية مقارنة** ، دار الفضيلة، السعودية، ط 1، 2005م، ص16.

[8] - بن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، **لسان العرب**، الناشر : دار صادر – بيروت، الطبعة الأولى.14/ ص304.

[9] -الشيرازي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي،(المتوفى: 685هـ)،**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**،المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ،28/1.

[10] - المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده،(ت: 458هـ)، **المحكم والمحيط الأعظم**،(ت685هـ)،.المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 3/ 397.

[11] - ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري،(المتوفى: 170هـ)، **كتاب العين**، المحقق: د مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال،317/3. وينظر –أيضًا-: المجددي، محمد عميم الإحسان البركتي، **التعريفات الفقهية**، الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان 1407هـ - 1986م)،الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، 1/ 83.

[12] - ينظر مثلاً: النجار، زغلول، **من آيات الإعجاز العلمي الحيوان في القرآن**، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، 2006م. صفحة 46 وما قبلها وما بعدها.

[13]- ابن عاشور، محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى : 1393هـ)، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984 هـ 9/ 178.

[14] - ينظر: ابن عاشور، محمد بن محمد الطاهر التونسي (المتوفى : 1393هـ)، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984، 304/30.

[15] - أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، (المتوفى: 1094هـ)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت،1/ 448.

16 - ينظر: الزحيلي، د وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة : الثانية ، 1418 هـ 260/22.

17 - ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999 م، 544/6.

18 - الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: 310هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، 552/20.

19 - الزحيلي، د وهبة بن مصطفى، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة : الثانية ، 1418 هـ

[20] - ينظر مثلاً: الشعراوي، **قصص الحيوان في القرآن**، فقد عدّ الطيور والحشرات والأسماك فرعاً عن الحيوان.

21 - عاشور، عبد اللطيف، **موسوعة الطير والحيوان في الحديث النبوي**، القاهرة، د.ن، و د.ط، 289/1.

22 - الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، (المتوفى: 255هـ)، **الحيوان**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1424 هـ.

[23] - ذكر المفسرون أن لفظ (لِيُرِيَهُ) فيه وَجْهَان: الْأَوَّل: لِيُرِيَهُ اللَّه أَوْ لِيُرِيَهُ الْغُرَاب، أَيْ لِيُعَلِّمَهُ، لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَب تَعَلُّمه فَكَأَنَّهُ قَصَدَ تَعْلِيمَهُ عَلَى سَبِيل الْمَجَاز، وَالراجح هو الغراب؛ لأنهَ أقرب مذكور. ينظَر مثلاً الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، **مفاتيح الغيب**، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - 1421هـ - 2000 م. الطبعة : الأولى، 11/ 143.

24 - قد يسشكل بعض الناس اختيار الله للغراب مع وجود حديث يعدّه من الفواسق التي تقتل بالحل والحرم، لكن إذا عُلم أن الغراب أنواع، ثم استوفيت النصوص التي أشارت إلى الغراب، واستجمع تفسيرها وأقوال أهل العلم بها، وأضيف لذلك ما عرف عند العرب من ذكاء الغراب، زال الإشكال، وتبين أن اختيار الله له لحكمة تناسب المقام، قال ابن عاشور: "وَكَأَنَّ اخْتِيَارَ الْغُرَابِ لِهَذَا الْعَمَلِ إِمَّا لأَنَّ الدَّفْنَ حِيلَةٌ فِي الْغِرْبَانِ مِنْ قَبْلُ، وَإِمَّا لأَنَّ اللَّهَ اخْتَارَهُ لِذَلِكَ لِمُنَاسَبَةٍ مَا يَعْتَرِي النَّاظِرَ إِلَى سَوَادِ لَوْنِهِ مِنَ الانْقِبَاضِ مِمَّا لِلأَسِيفِ الْخَاسِرِ مِنِ انْقِبَاضِ النَّفْسِ. وَلَعَلَّ هَذَا هُوَ الأَصْلُ فِي تَشَاؤُمِ الْعَرَبِ بِالْغُرَابِ، فَقَالُوا: غُرَابُ الْبَيْنِ".

25 - ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 173/6.

26 - الشعراوي، محمد متولي، (المتوفى: 1418هـ)، **تفسير الشعراوي- الخواطر**، بتصرف يسير، الناشر: مطابع أخبار اليوم، عدد الأجزاء: 20 (ليس على الكتاب الأصل - المطبوع - أي بيانات عن رقم الطبعة أو غيره، غير أن رقم الإيداع يوضح أنه نشر عام 1997 م)، 8/ 4764- 4765.

[27] - ينظر: المرسي، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده،[ت: 458هـ]،**المحكم والمحيط الأعظم**، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 10/ 389.

[28] - الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين، (المتوفى: 1385هـ)،**في ظلال القرآن**، الناشر: دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ 5/ 2636.

[29] - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين،(ت 751هـ)،**مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، الناشر: دار الكتب العلمية** – بيروت. 243/1.

والحديث رواه البخاري في صحيحه، وغيره، بَابٌ: خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ فَوَاسِقُ، يُقْتَلْنَ فِي الحَرَمِ، رقم (3319).

[30]- أبو تمام، حبيب بن أوس بن الحارث الطائي،(المتوفى: 231هـ)،**الوَحشيّات، وهوَ الحمَاسَة الصّغرى**، علق عليه وحققه: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، الناشر: دار المعارف، القاهرة، الطبعة: الثالثة. والأبيات لبشار بن برد. 1/ 177.

[31] - ينظر: الدميري، كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق : أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - 1424 هـ - 2003 م، الطبعة : الثانية، 2/ 514.

[32] - الشاربي، سيد قطب إبراهيم حسين، (المتوفى: 1385هـ)،**في ظلال القرآن**، الناشر: دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر 1412 هـ 5/ 2639.

33 - للاستزادة ينظر –مثلًا- محمد بهجت، **قصص الحيوان في القرآن**، ص 11 وما بعدها، القاهرة- دار الشروق، الطبعة الرابعة، 2000م

34 - دارت القصة بين الهدهد ونبي الله سليمان عليه السلام، واستشفت قيمها من مجمل القصة، ولا يناقض وجود أجناس مختلفة أن تكون حديثاً عن الحيوان.

35 - ينظر: الهندي، سهيل أحمد، **دور المعلم في تنمية بعض القيم الاجتماعية لدى طلبة الصف الثاني عشر بمحافظات غزة**، ص 48 فما بعدها، ، إشراف: د. فؤاد علي العاجز، الجامعة الإسلامية – غزة، 2001م، رسالة ماجستير غير منشورة.

[36] - أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف (المتوفى: 1394هـ)، **زهرة التفاسير**، دار الفكر العربي، 10/ 5446.

[37] - ينظر: ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ)،**السيرة النبوية لابن هشام**،المحقق: طه عبد الرءوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة،2/ 192.

والقصة مشهورة في كتب السير، ولكن بالقياس إلى أحكام المحدثين ضعيفة لإرسالها. ينظر: مختصرُ استدراك الحافظ الذّهبي على مُستدرَك أبي عبد الله الحَاكم، ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمدَ الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ)، تحقيق ودراسة:جـ 1، 2: عَبد الله بن حمد اللحيدَان، جـ 3 - 7: سَعد بن عَبد الله بن عَبد العَزيز آل حميّد، الناشر: دَارُ العَاصِمَة، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1411 هـ 5/ 2142.

38 - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، **مفاتيح الغيب**، بتصرف، دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - 1421هـ - 2000 م. الطبعة : الأولى.

39 - البيت لأبي العلاء المعري، ينظر: كتاب **اللزوميات لشاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري**، حققه وأشرف على طباعته جماعة من المختصين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ت، 283/2.

40 - الخطيب، عبد الكريم، **التفسير القرآني للقرآن**، دار الفكر العربي – القاهرة، د.ت، 6/ 1222.

# " مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية "
# " دراسة تحليلية في القانون الفرنسي"

**د. هشام حامد الكساسبة ***

**تاريخ وصول البحث: 2019/1/9 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/5/7م**

**الملخص**

مما لا شك فيه بأن الأعمال القانونية التي تصدر بإرادة السلطة العامة، قد تتم بإرادة هذه السلطة مع غيرها بمقتضى عقد من العقود، أو قد تصدر بإراداتها المنفردة، وهذه الأخيرة قد تكون أعمالاً مشرعة، تقرر قاعدة عامة مجردة وتنشئ مراكز قانونية عامة أو موضوعية، وقد تكون أعمالاً فردية تتعلق بفرد أو أفراد معينين بذواتهم، وتنشئ هذه الأعمال مراكز ذاتية تنسب إلى شخص محدد أو أشخاص معينين بذواتهم.

ولكل من هذه الأعمال صيغ ومبادئ تحكمها، ولعل مبدأ عدم المساس بالقرارات الإدارية الفردية هو أحد هذه المبادئ، والمتعلق بالقرارات الإدارية الفردية على سبيل الحصر، والذي أوجده مجلس الدولة الفرنسي وبعض الأنظمة القانونية العربية المشابهة، ولعل التساؤل الجوهري هنا، هل من الضروري التوسل بهذا المبدأ لحماية المراكز القانونية الفردية في ظل وجود مبادئ قانونية عامة أخرى أسبق في الوجود؟ كمبدأ احترام الحقوق المكتسبة، ومبدأ قوة الشيء المقرر، ومبدأ عدم رجعية الأعمال الإدارية.

وهنا هل يمكن الاعتراف لهذا المبدأ بوجود مستقل؟ وكيف يمكن القول باستقلاله، رغم أن تولد حق مكتسب عن القرار الإداري الفردي شرط لازم لتطبيقه!

في الحقيقة إن وجود المبدأ فقهاً وقضاءً غدا أمراً واقعاً لا مناص منه، إلا أن فلسفة القاضي الإداري قد لا تبدو واضحة أثناء التطبيق في ظل اختلاطه بمبادئ أخرى.

لذا حاولنا في هذا البحث تأصيل هذا المبدأ، ورسم الحدود الفاصلة له عن غيره من المبادئ القانونية الأخرى.

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق، جامعة الزيتونة.

**The Principle of Inviolability of Individual Administrative Decisions**
**An Analytical Study on the French Law**

**Dr. Hisham alKasasbeh**

**Abstract**

It is undoubted that the legal acts originating from the will of the public authority could have resulted due to the will of this authority with other parties under a contract, or could have been issued at its sole discretion. The latter may be acts of legislation that establish a general abstract rule and establish general or subjective legal statuses. They could be individual acts related to a specific individual or individuals, and these acts establish subjective statuses attributed to a specific person or persons designated by themselves.

Each of these acts has its own formulas and principles governing it. The without prejudice rule in the individual administrative decisions is one of these principles, and it is related to the individual administrative decisions exclusively. It was established by the French Council of State, and its implementation was also found in some similar Arab legal systems. The fundamental question is perhaps whether it is necessary to resort to this principle to protect the individual legal statuses in the presence of other general principles that preceded it in existence such as respect for the principle of acquired rights, the principle of the force of the res judicata, and the principle of non-retroactivity of administrative acts.

Hence, is it possible to recognize an independent existence of this principle? And how can its independence be proposed despite that the generation of an acquired contract from the individual administrative decision is a prerequisite for its application?

In fact, the existence of the principle jurisprudentially and judicially has become inevitable; nonetheless, the jurisprudence of the administrative judge may seem not clear during the application due to its confusion with other principles.
Therefore, we tried in this research to establish the origin of this principle and draw its boundaries with other legal principles.

**المقدمة**

تتخذ القرارات الإدارية الفردية من قبل سلطات الإدارة، مستندة إلى قواعد قانونية تعلوها في الدرجة، ألا وهي القرارات التنظيمية أو اللائحية كقاعدة عامة.

إلا أنه لكل منهما وجهاً مختلفاً من حيث الأثر القانوني المنشئ، فالأولى تنشئ أوضاعاً قانونية شخصية أو ما يطلق عليه المراكز الذاتية، في حين أن الثانية تنشئ مراكز قانونية تتسم بالموضوعية والتجريد.

وبالتالي كان لابد من حماية هذه المراكز أو الأوضاع الذاتية الناشئة عن القرارات الإدارية الفردية من خلال حماية الأعمال القانونية التي كانت مصدراً لها.

وهنا نجد بأن مجلس الدولة الفرنسي تبنى مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، وعبر عنه بشكل صريح في قرار له منذ عام 1968[1]. رغم أن هذه الواقعة لم تلق صدى لدى الفقه الفرنسي[2] والذي لم يرَ فيه سوى أنه إعادة اعتراف بمبدأ موجود منذ سنوات عديدة سابقة لهذا التصريح. وكمبدأ يقع في إطار العديد من المبادئ القانونية العامة، التي ظهرت كحل لإشكالية تطبيق الأعمال الإدارية من حيث الزمان، كمبدأ عدم رجعية الأعمال الإدارية على سبيل المثال، ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة ومبدأ قوة الشيء المقرر.

**الإشكاليات التي يطرحها البحث:**

كثيرة هي المبادئ القانونية العامة التي أنشأها مجلس الدولة الفرنسي خلال مسيرته، والتي يمكن تصنيفها ضمن الأمن القانوني كمبدأ حديث النشأة، والذي يتسع للكثير من المبادئ التي تهدف إلى تحقيق الاستقرار القانوني.

وهنا يثار التساؤل الجوهري، هل بات من الضروري وجود مبدأ عدم المساس أو تكريسه، في ظل وجود مبادئ قانونية عامة أخرى سابقة على وجوده، وتؤدي الوظيفة ذاتها؟

وعنه نطرح العديد من الأسئلة التي تنبثق عنه، إلى أي حد يمكن الاعتراف بكينونة مستقلة لهذا المبدأ عن المبادئ الأخرى التي تحقق الوظيفة ذاتها؟

ومن جهة أخرى إن اشتراط تولد حق مكتسب عن القرار الإداري الفردي كشرط لازم لتطبيق مبدأ عدم المساس، والحق المكتسب في القانون الإداري يحميه مبدأ احترام الحقوق المكتسبة، فلماذا يتم اللجوء إلى مبدأ عدم المساس في ظل وجود مبدأ احترام الحقوق المكتسبة؟

وبالتالي كيف يستقيم القول أن مبدأ حماية الحق المكتسب هو جزء من مبدأ عدم المساس وشرط لتطبيقه!

في الحقيقة إن هذه المجادلة لا نجد لها تمييزاً فقهياً واضحاً، لا بل حتى إن تطبيقات القضاء الإداري الفرنسي أسهمت أيضاً في هذا الخلط، سيما وأن الكثير من المصطلحات التي تدور في فلك هذه المبادئ لا زالت موضع غموض.

**أهمية البحث:**

يمكن القول بأن رسم الحدود الفاصلة بين مبدأ عدم المساس بالقرارات الإدارية الفردية ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة، وأيضاً مبدأ رجعية الأعمال الإدارية، لم يجد اهتماماً كبيراً على مستوى الفقه والقضاء الإداري، ولعل هذه المحاولة قد تسهم في وضع منهجية أكثر تحديداً لهذا المبدأ الذي يكتنفه الغموض.

كما أن سعي مختلف الأنظمة القانونية لتحقيق استقرار العلاقات القانونية، كهدف رئيسي لمبدأ الأمن القانوني حديث النشأة، يقتضي تحديد مدى فعالية هذا المبدأ في الحفاظ على استقرار العلاقات القانونية على مستوى القرار الإداري الفردي في ظل وجود مبادئ قانونية أخرى.

**أهداف البحث:**

- يهدف البحث إلى تأصيل مبدأ عدم المساس بالقرارات الإدارية الفردية، وتحديد أسانيده

القانونية التي تغطيه من خلال تحديد طبيعة هذا المبدأ ونطاق تطبيقه.

- يهدف البحث إلى وضع المبدأ في إطاره القانوني الفلسفي الصحيح، سواء من حيث شروط تطبيقه أم لجهة الحالات التي تم اللجوء فيها إلى المبدأ ومعرفة حجية العمل الإداري الفردي في مواجهة محدثة.

**منهج البحث:**

منهج تحليلي – من خلال تحليل الفلسفة القانونية التي نشأ في ظلها هذا المبدأ، وآراء الفقهاء حيال وجوده وشروط تطبيقه ومذاهبهم المختلفة في هذا الإطار.

وهو منهج يعتمد على قضاء مجلس الدولة الفرنسي وتطبيقاته بخصوصه، كونه مهد هذا المبدأ.

**خطة البحث:**

إن دراسة مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، يقتضي تناول مسألتين أساسيتين لا غنى عنهما، الأولى وهي تحديد الطبيعة القانونية لمبدأ عدم المساس والثانية هي شروط تطبيق مبدأ عدم المساس، وبناء عليه سيتم تقسيم البحث إلى مبحثين نتناول في المبحث الأول: الطبيعة القانونية لمبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، وفي المبحث الثاني: شروط تطبيق مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية.

## المبحث الأول
## طبيعة مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية

لابد لتحديد طبيعة مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية بدايةً، من البحث في مدى وجود استقلال هذه المبدأ عن المبادئ القانونية الأخرى، ولعل إثبات هذا الاستقلال يقتضي اثبات وجود هذا المبدأ على المستوى الفقهي والقضائي، ومن ثم البحث أيضاً في الأساس القانوني لمبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية.

### المطلب الأول – استقلال مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية

إن تحديد مدى استقلال مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية يقتضي بدايةً إثبات وجود هذا المبدأ وخصوصيته في القانون الإداري بين المبادئ القانونية العامة الأخرى.

#### الفرع الأول – وجود مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية

يمكن القول بأنه ولزمن طويل بقي مبدأ عدم المساس مبدأً غير مسمى، في قضاء مجلس الدولة الفرنسي، رغم تطبيقه لهذا المبدأ على نحو مستمر[3] وإن لم تشر إليه أحكامه بشكل صريح.

ولعل مجلس الدولة الفرنسي قد طبق هذا المبدأ بشكل صريح في قراره الصادر عام 1968[4] (manufacture Francasie des pneumatique Michelin) معبراً عنه بعدم المساس بالحقوق الناتجة عن قرار إداري فردي، رغم أن هذا الاستخدام يبدو بأنه مطابق لمبدأ عدم المساس بالحقوق المكتسبة، وهو ما يوحي بأن مجلس الدولة الفرنسي قام بصياغة مبدأ احترام الحقوق المكتسبة كمبدأ لعدم المساس بالآثار الفردية للأعمال الإدارية.

وهو ما نجده واضحاً في تطبيقاته، والتي وجدت أسانيدها في مخالفة الحقوق المكتسبة المتولدة عن قرارات إدارية فردية، وهذا ما قرره في مناسبات كثيرة، ولعل القرار الأهم بهذا الصدد هو حكم السيدة (كاشيه)[5] والذي أوضح فيه السيد (ريفيه) بأنه إذا كان القرار قد أنشأ حقاً لصالح فرد، فلا يمكن إلغاؤه إلا بقرار معاكس جديد، يخضع للشروط التي يتطلبها القانون، فلا يمكن سحب قرار التقيين إلا بقرار عزل أو إحالة على المعاش[6].

ولم يقف مجلس الدولة الفرنسي عند هذا الحد بل قرر بأن مخالفة مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية لا يشكل تجاوزاً للسلطة فقط وإنما يشكل خطأً من طبيعة ترتيب مسؤولية

الإدارة.[7] فالإدارة ملزمة باحترام قراراتها الفردية وإذا ما قامت بسحب أو إلغاء هذه القرارات خلافاً للشروط الصريحة أو الضمنية المستفادة من العمل الذي يتمتع باستقرار معين، فإنها ملزمة بالتعويض عن الأضرار التي لحقت بالمستفيد نتيجة خطأها.[8]

وإذا كانت الأحكام القضائية لمجلس الدولة الفرنسي شابها الخلط إلى حد كبير في استخدام كل من مبدأي عدم المساس ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة، إلا أنه يمكن القول بأن ملاحظات مفوضي الدولة كانت أكثر وضوحاً في التعبير عن أي مبدأ عدم المساس في تقاريرهم، وهذا ما نجده بدايةً لدى السيد (Rivet) في قضية مدام (كاشيه) حيث عبر عن وجود مبدأ عدم المساس كمبدأ جوهري من المبادئ العامة للقانون[9].

وأيضاً لدى السيد (Latournerie) والذي أكد وجود هذا المبدأ اعتماداً على سمة النهائية التي تتمتع بها القرارات الإدارية التي أنشئت حقوقاً[10] "Les caracter definitife des decisions ayant cree des dorits".

ومن جانبه فإن السيد (Henry) أكد أيضاً على الاستخدام المطرد للمبدأ بقوله: "المبدأ الذي كرسه قضائنا الإداري، هو عدم المساس بالمفاعيل القانونية للأعمال الإدارية التي أنشئت حقوقاً"[11].

وعلى مستوى الفقه الفرنسي، يمكن القول بأن مبدأ عدم المساس يجد تأصيله فقهياً في كثير من كتابات الفقهاء الفرنسيين، ولعل الفقيه (Jeze) يعد من أوائل الفقهاء الذين تبنوا بوضوح مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية منذ عام 1913 ووفقاً له "فالوضع القانوني الفردي له قدر كبير من الاستقرار، أي من عدم المساس به"[12].
وكذلك الحال بالنسبة للفقيه (Delbes) "إذ أن وجود مبدأ عدم المساس هو أمر خارج دائرة الشك، وهو أمر واقع، مهما اختلفت التسميات، فهو أيضاً مبدأ عدم المساس بالأوضاع القانونية الفردية، أو بتعبير آخر مبدأ احترام الحقوق المكتسبة"[13].

كما عبر الفقيه (Bonard) عن وجود المبدأ بقوله:
"يوجد عدم شرعية في حالة مخالفة مبدأ من المبادئ العامة للقانون، ... وهما مبدأ حجية الشيء المقضي به ومبدأ عدم المساس بالمفاعيل الفردية للأعمال القانونية"[14].

إذاً، يمكن القول بأن مبدأ عدم المساس، هو مبدأ له تطبيقاته في قضاء مجلس الدولة الفرنسي وفي آراء الفقه أيضاً، أياً كانت التسميات المستخدمة بهذا الصدد، فالمستقر عليه أن القرارات التي تولد حقاً أو مركزاً شخصياً للأفراد لا يجوز سحبها في أي وقت متى صدرت سليمة.. وإذا صدر قرار فردي معيب من شأنه أن يولدها فإن هذا القرار يجب أن يستقر عقب فترة معينة من الزمن وقد استقر الرأي على تحديد هذه الفترة بستين يوماً".[15] وبشهرين في القانون الفرنسي.

**الفرع الثاني - خصوصية مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية**

يمكن القول بأن مفهوم الحقوق المكتسبة هو مصدر التداخل بين كل من مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، ومبدأ عدم رجعية الأعمال الإدارية، على الرغم من أن بعض الفقه كالسيد (Lampue) ذهب إلى أن "مبدأ عدم المساس بالمفاعيل الفردية للأعمال الإدارية، ليس سوى مبدأ عدم رجعية الأعمال القانونية، والمعتبر مبدأ عاماً للقانون"[16].

وهو ما عبر عنه أيضاً السيد (Dupeyroux) بأنه "لدى وجود حق مكتسب فإن رجعية الأعمال الإدارية محرمة، وفي حال عدم وجود هذه الحقوق، على العكس من ذلك فإن الرجعية جائزة"[17]

إذاً مفهوم الحقوق المكتسبة هو البوصلة التي توجه القاضي الإداري نحو تبني أحد المبادئ القانونية العامة التي تحمي استقرار المراكز القانونية الفردية، وهنا ينبغي أن نوضح بعض النقاط التي قد تسهم في وضع كل مبدأ في إطاره القانوني الصحيح.

إن مفهوم الحقوق المكتسبة هو مفهوم واسع فضفاض لا يمكن أن يحل محله مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، رغم أن هذا المبدأ يشكل جزءاً مهماً من المفهوم الواسع الذي يحمله الحق المكتسب، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مسألة تكون الحق ومصدره وعملية اكتسابه، وهي عملية تدخل فيها اعتبارات كثيرة، في حين أن مبدأ عدم المساس يقوم على عنصرين أساسيين، الأول وجود عمل منشئ للحقوق والثاني هو استقرار مفاعيل هذا العمل على مستوى عامل الزمن.

ومن جهة أخرى فإن مبدأ عدم المساس يجد تطبيقه في نطاق حصري يتعلق بالقرارات الإدارية الفردية فقط، في حين أن احترام الحقوق المكتسبة هو المبدأ الأوسع الذي لا يقتصر على القرارات الإدارية الفردية، وإن كانت هذه القرارات في الغالب هي المصدر المباشر لهذه الحقوق، بل يجد تطبيقه في أي قاعدة قانونية منشئة لحق أياً كان مصدرها.

وعليه يمكن القول بأن مبدأ عدم المساس من الناحية الوظيفية يحرم على الإدارة المساس بالتصرف القانوني الذي ينشئ آثاراً قانونية فردية، سواء بإلغائه أو تعديله.

كما لا يمكنها أن تضع نهاية لآثاره إلا عن طريق تصرف قانوني مضاد في الحالات التي يسمح فيها القانون بذلك[18] وهو بذلك يختلف عن مبدأ احترام الحقوق المكتسبة والذي يهدف إلى الحفاظ على المراكز أو الأوضاع القانونية التي دخلت الذمة في الماضي.

وأما بالنسبة لمبدأ عدم الرجعية، فإن كل من المبدأين يقعان في نطاق إشكالية تطبيق الأعمال القانونية من حيث الزمان، وهنا فإن المقارنة بينهما، يجب أن تقوم على حدود مجال تطبيق كل من المبدأين في الزمان، فالأصل أن مبدأ عدم المساس يهدف إلى المستقبل، في حين أن مبدأ عدم الرجعية يهدف إلى الماضي وهذا ما ذهب إليه السيد (Jeanneau) بأن مبدأ عدم المساس لا يلعب أي دور إلا بالنسبة للمستقبل، وإشكالية سحب الأعمال الإدارية تتعلق أساسا بمبدأ عدم رجعية الأعمال القانونية، وإن مبدأ عدم المساس بالمفاعيل الفردية للأعمال الإدارية لا يتعلق إلا بإلغاء هذه الأعمال فقط[19].

وبالتالي فإن مبدأ عدم المساس هو مبدأ يختص بمسألة إلغاء الأعمال الإدارية، كون الإلغاء يتعلق بالمستقبل، في حين أن مبدأ عدم الرجعية هو مبدأ يختص بمسألة سحب الأعمال الإدارية كون السحب يكون بأثر رجعي أي بالنسبة إلى الماضي[20].

ومن جهة أخرى فإن مبدأ عدم الرجعية له تطبيق عام، فهو يطبق على كل الأعمال الإدارية الأحادية سواء أكانت فردية أم لائحية، في حين أن مبدأ عدم المساس لا يحكم سوى الأعمال الإدارية الفردية[21].

**المطلب الثاني – الأساس القانوني لمبدأ عدم المساس**

إن التأصيل القانوني لمبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية قد يوحي بدايةً بوجود أساس ظاهر له يتمثل في احترام الحقوق المكتسبة، وهنا هل يمكن تأسيس مبدأ عدم المساس استناداً إلى مبدأ احترام الحقوق المكتسبة؟ أم أنه مبدأ مستقل أيضاً من حيث التأصيل القانوني يجد سنده في موضع آخر؟

**الفرع الأول – احترام الحقوق المكتسبة كأساس غير كاف**

ذهب جانب من الفقه إلى تأصيل مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، من خلال نظرية الحقوق المكتسبة، إلا أن هذه الفكرة أظهرت عدم كفايتها في مثل هذا التأسيس، إذ ذهب بعض المؤلفين إلى ربط عدم المساس بالعمل المنشئ للحقوق، وبالتالي فإن كل عمل أنشأ حقاً، هو عمل غير قابل للمساس به، وعلى العكس من ذلك فإن عدم المساس مستبعد بالنسبة للأعمال غير المانحة للحقوق[22].

ومما لا شك فيه بأن هذه الفرضية، أي تأسيس مبدأ عدم المساس على مبدأ احترام الحقوق المكتسبة، يعيدنا إلى نفس الدائرة المغلقة كون نظرية الحق المكتسب في أحكام مجلس الدولة الفرنسي لا زالت يكتنفها الغموض سواء من حيث المفهوم أم لجهة التطبيق، لا يوجد قواعد واضحة تحدد متى يكون العمل الإداري منشأً للحق ومتى يكون غير منشئ له.

وقد ذهب جانب من الفقه إلى محاولة الربط بين مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية ومبدأ قوة الشيء المقضي به، والقول بأن كل منهما هو مبدأ مساوٍ للآخر، وكل منهما يغطي الآخر، رغم أن مثل هذه المقاربة لم تلق قبولاً من القضاء الإداري الفرنسي.

فالمؤيدون لهذه المقاربة ينطلقون من أن كل من الوظيفة القضائية والوظيفة الإدارية لهما نفس الغاية ألا وهي تنفيذ القانون.

وعليه فقد استنتجوا بأن العمل الإداري والعمل القضائي لهما نفس الطبيعة والحجمية ومن هؤلاء الفقيه النمساوي (كلسن) وأيضاً (ميركل) والذي يرى بأن كل من الوظيفة القضائية والوظيفة الإدارية منشئ للقواعد القانونية من خلال التنفيذ المباشر للقانون[23].

وأيضاً السيد (Langnod) والذي يرى بأن كل عمل قانوني يدخل النظام القانوني يكتسب حجية نهائية، "فالعمل من حيث المبدأ غير قابل للتعديل أو المساس به، وبالتالي لا يمكن تعديله أو استبعاده من خلال عمل آخر مماثل له، أو على الأقل معارضة من قبل أطرافه، وبالتالي فإن هذا العمل يمتلك اعتباراً من لحظة دخوله النظام القانوني قوة قانونية"[24].

في الحقيقة لا يمكن تأسيس مبدأ عدم المساس لا على مفهوم الحقوق المكتسبة كون هذا المفهوم بحاجة أيضاً إلى أساس له، ولا على مبدأ قوة الشيء المقرر كون القوة التي يكتسبها القرار الإداري نتيجة تحضه بانقضاء مدة المراجعة القضائية هي نتيجة لتطبيق المبدأ لا سبباً له.

وبالتالي لابد من البحث عن أساس حقيقي لتأصيل هذا المبدأ يبدو بأنه لا يخرج عن فكرة الاستقرار القانوني.

**الفرع الثاني – الأساس الواقعي لمبدأ عدم المساس (الاستقرار القانوني)**

أمام عدم كفاية مفهوم الحقوق المكتسبة لتأصيل مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، فإن كثيراً من الفقه الفرنسي وما ذهبت إليه أحكام مجلس الدولة في هذا الإطار توحي بتأسيس هذا المبدأ، على فكرة الاستقرار القانوني.

فالحاجة إلى إعلاء مبدأ الاستقرار القانوني كمبدأ قانوني ينبغي على القاضي الإداري مراعاته، عند الفصل في النزاعات المعروضة أمامه، هو الذي يحفظ الأوضاع أو المراكز القانونية الفردية من الزعزعة والاضطراب فلا يجوز للإدارة المساس بهذه الأعمال إلغاءَ أو تعديلاً أو من خلال عمل مضاد إلا في حالة وجود نص قانوني يبيح ذلك.

فالسيد (Rivero) ذهب إلى أنه من الوظائف الجوهرية للقانون إنشاء الأمن، ولا يوجد أمن قانوني، ما لم يوجد استقرار[25].

وهذا ما طوره السيد (Desoto) بقوله:

"إن الاستقرار هو إحدى الحاجات العليا للمجتمعات المدنية، واحترام الأوضاع القانونية المكتسبة يشكل أحد أسس نظامنا القانوني[26] ومما لا شك فيه بأن مبدأ عدم المساس هو وسيلة من وسائل الحفاظ على الأمن القانوني".

كما أن السيد (Laubarese) من جانبه استند إلى ذات التفسير بقوله:

(إن هذا المبدأ، أي مبدأ عدم المساس، له أساس يتمثل في مطلب جوهري بكفالة الأمن القانوني، وهو ما يقتضي بأنه عندما ينتج عن قرار إداري صادر من السلطة العامة مفاعيل فردية، فإن هذه المفاعيل ينبغي أن يتم احترامها)[27].

وكذلك بالنسبة للسيد (Stassinopolos) وهذا ما عبر عنه بقوله:
"إن الأساس القانوني الفعلي، لعدم قابلية فئات معينة من الأعمال للتغيير أو التعديل هو الحاجة للحفاظ على استقرار الأوضاع القانونية الإدارية"[28].
وهذه الحاجة تبدو ملحة بخصوص الأعمال الإدارية الفردية.

إذاً، يمكن القول في نهاية هذا المبحث إن مبدأ عدم المساس بالأعمال الفردية، هو مبدأ قانوني له وجوده المستقل، وتطبيقاته القضائية في مجلس الدولة الفرنسي ويشكل جزءاً من مبدأ الأمن القانوني حديث النشأة، ويمكن تمييزه عن مبدأ عدم رجعية الأعمال الإدارية ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة رغم تلازمه مع هذا الأخير، إلا أن لكل من هذين المبدأين حدوداً للتمييز بينهما.
وهو ما يقتضي البحث في شروط تطبيق مبدأ عدم المساس في المبحث الآتي.

## المبحث الثاني
## شروط تطبيق مبدأ عدم المساس

من خلال موقف الفقه وما كرسه القضاء الإداري الفرنسي من أحكام قضائية في إطار مبدأ عدم المساس، يمكننا القول بأن تطبيق المبدأ مرهون بتوافر شرطين متلازمين، الأول يقتضي بأن يكون هناك عملاً إدارياً فردياً، وأما الثاني فهو تولد حق مكتسب عن هذا العمل، وهنا نتساءل، هل كل عمل إداري فردي هو عمل منشئ للحقوق؟ وما هو المعيار الذي يستند إليه القاضي الإداري في مثل هذا التحديد؟

ومن جهة أخرى كيف يمكن تحديد المقصود بالحق المكتسب في إطار مبدأ عدم المساس، في ظل الجدل الفقهي والقضائي حتى في مهد هذا المفهوم أي مجلس الدولة الفرنسي؟

### المطلب الأول – العمل الإداري يجب أن يكون فردياً

لم يعترف مجلس الدولة الفرنسي بعدم المساس إلا بالنسبة للأعمال الإدارية الفردية، وهنا يمكن القول بخروج الأعمال التنظيمية من هذا الإطار كون القاعدة فيها هي قابليتها للتعديل.

#### الفرع الأول- قابلية الأعمال التنظيمية للتعديل

مما لا شك فيه بأن الأنظمة أو اللوائح، تنشئ أوضاعاً قانونية عامة أو موضوعية، لا تتعلق بفرد أو أفراد معينين بذواتهم، وهي بذلك تتميز بالتأقيت، فهذه الأوضاع القانونية العامة وغير الشخصية الناشئة عنها، تتأثر بكل تعديل تجريه السلطة العامة فيها، ولا يملك أي أحد الإدعاء بحق مكتسب له في الإبقاء عليها.

فهذه القواعد لا تستنفذ بمجرد تطبيقها فهي صالحة للتطبيق على كل الحالات المستقبلية التي تحكمها، ومن هنا لا يمكن الاعتراف لهذه الأوضاع أو القواعد التي أنشأتها بعدم المساس بها.

فالمبدأ هو قابلية الأعمال التنظيمية للتعديل، وهو مبدأ قديم عبر عنه الفقيه (Jeze) بقوله: "ما يميز الأوضاع العامة وغير الشخصية، والعمل الذي أنشأها، القدرة على تعديله في أي وقت"[29].

ولعل أساس هذا المبدأ يجد سنده في مبدأ قابلية المرفق العام للتغيير تبعاً للمصلحة العامة وكذلك مبدأ تغير أنظمة الوظيفة العامة، فممارسة السلطة التنظيمية تعني بالنسبة للذي يمتلكها تعديل القواعد الموجودة في كل وقت، دون أن يكون للأشخاص المخاطبين بها، أي إمكانية للتمسك بالإبقاء على الأنظمة القديمة[30].

فالغاية من اللائحة ليست إكساب حقوق فردية للمتعاملين مع الإدارة، بل تعديل النظام القانوني، وما الحقوق المكتسبة المفترضة في اللوائح إلا نتيجة لتطبيق مبدأ عدم الرجعية أو حقوق مكتسبة ناتجة عن قرار إداري فردي، متخذ في ظل لائحة قديمة[31].

**الفرع الثاني – عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية**

وحدها الأعمال الإدارية الفردية هي نطاق تطبيق مبدأ عدم المساس، فالأعمال الذاتية وفقاً للفقيه (Bonnaord) هي تلك الأعمال التي تنشئ أو تعدل أو تلغي القواعد القانونية الفردية والتي تقع في المستوى الأخير من النظام القانوني[32].

فهذه الأعمال ومن خلال مفاعيلها، تنشئ وضعاً قانونياً جديداً، يتصف بالفردية والشخصية والذاتية، والعمل الذي ينشئها يمكن أن نطلق عليه العمل الشخصي، والنظام القانوني الذي يحكم هذا النوع من الأعمال الذاتية (Subjectifr) هو عدم المساس بهذه الأعمال، فالإدارة لا يمكنها وبمبادرة منها أن تمهد وضعاً قانونياً ذاتياً.

فهي من حيث المبدأ لا يجوز المساس بالمفاعيل الماضية لها، كون سلطة الإدارة مقيدة بتصرفاتها المتخذة من جانبها، كما أنه بالنسبة للمستقبل فإنه لا يجوز المساس بهذه الأوضاع إلا وفقاً لشروط العمل المضاد أو المعاكس[33].

وفي إطار الأعمال الإدارية الفردية، فإن المبدأ يطبق أيضاً على أعمال الشرط، وهي الأعمال التي بموجبها يتم إدخال شخص في وضع عام غير شخصي، أياً كان هذا الوضع، سواء أكان وضعاً عاماً ناشئ عن قاعدة تشريعية، أم أنه وضعاً عاماً ناشئاً عن قاعدة تنظيمية، دون أي إضافة أو تعديل في مضمون هذا الوضع[34].

فأعمال الشرط وإن لم يكن لها أثر منشئ لوضع جديد، إلا أنها تدخل هذا الشخص في الوضع العام، كما هو الحال بالنسبة لقرار تعيين شخص في الوظيفة العامة.

**المطلب الثاني – أن يكون القرار الفردي قد ولد حقاً مكتسباً**

لا يكف مجرد كون القرار قراراً إدارياً فردياً ليجد مبدأ عدم المساس تطبيقه، إذ لا بد لهذا القرار من أن يكون قد ولد حقاً مكتسباً، وهنا يظهر الخلاف الفقهي والقضائي لجهة تحديد ما هو المقصود بالحق المكتسب، وهل مبدأ عدم المساس هو من يحافظ على الحقوق المكتسبة، أم أن مجرد وجود الحقوق المكتسبة هو ما يقتضي الحفاظ على الأوضاع أو المراكز القانونية الفردية استناداً لمبدأ احترام الحقوق المكتسبة؟

**الفرع الأول – غموض مفهوم الحقوق المكتسبة**

يمكن القول بأن الغموض هو السمة التي لازمت مفهوم الحق المكتسب، منذ ولادته وخلال مراحل تطوره، فهذا المفهوم الذي تبلور في نهاية القرن التاسع عشر في قرار مجلس الدولة في قضية (Dame cachet) أوجد نقداً كبيراً، يمكن اختزاله بمسألة صعوبة الوصول إلى تعريف جامع مانع، للحق المكتسب من جهة، وتباين الآراء الفقهية والقضائية التي حاولت صياغة نظرية متكاملة لهذا المفهوم، سواء من حيث التعريف، أم من حيث عملية تكون الحق المكتسب، وصولاً إلى مسألة الخلاف حول طبيعة الحق المكتسب، وفضلاً عن ذلك اختلاط هذا المفهوم بمبادئ قانونية أخرى، ليس من السهل الفصل بينها، وتقع جميعها في إطار مبدأ الأمن القانوني.

كما أن مفهوم الحق المكتسب يقع في إطار مبدأين متعارضين، لا يمكن التوفيق بينهما، إلا التضحية بأحدهما لحساب الآخر، وهما مبدأ المشروعية من جهة، ومبدأ عدم جواز المساس بالحقوق المكتسبة من جهة أخرى، ولما كان كل من المبدأين من المبادئ الرئيسة في أي نظام قانوني فإنه قلما اتفق على الحل الواجب الاتباع.

في الحقيقة، إن الوظيفة التي يؤديها مفهوم الحقوق المكتسبة، هي وظيفة أوسع نطاقاً من تلك التي يهدف إلى تحقيقها مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، فهو مفهوم يهدف إلى الحفاظ على استقرار الأوضاع القانونية الفردية، أو المراكز القانونية الشخصية، في إطار مبدأ الأمن القانوني[35] ومن جهة أخرى له دور في الرقابة على الأعمال الجديدة للإدارة[36]، التي من شأنها المساس أو

الاعتداء على هذه المراكز الشخصية، كما أنه مفهوم يرتب مسؤولية الإدارة عند اعتداءها على هذه الأوضاع، لا بل حتى التعويض عند الإقتضاء[37].

وهذا ما يجعل من مفهوم الحقوق المكتسبة ومبدأ احترامها، البوابة الأوسع لحماية الأمن أو الأوضاع القانونية الفردية، سواء من حيث الحفاظ على استقرار العلاقات القانونية أم من حيث الرقابة على الأعمال الجديدة للإدارة، أم من حيث ترتب مسؤولية الإدارة عن الاعتداء على الحقوق المكتسبة، في حين أن مبدأ عدم المساس، وإن كان يشترط لتطبيقه تولد حق مكتسب، فإنه يبقى مبدأً ضق النطاق من حيث التطبيق والحماية، ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة هو المبدأ الواسع والشامل. وعليه يمكن القول بأن هناك علاقة تبادلية بين كل من المبدأين، فلا تطبيق لمبدأ عدم المساس دون تولد حق مكتسب عن العمل الفردي، ولا وجود لحق مكتسب دون وجود مصدر له هو في الأعم والغالب القرار الإداري الفردي.

وبالتالي فإن تطبيق مبدأ احترام الحقوق المكتسبة، يشمل جميع مصادر هذا الحق أياً كان هذا المصدر- قاعدة دستورية أم تشريعية أم لائحية، أم قراراً فردياً.

ولا يمكن نفي صفة التلازم بين كل من المبدأين، إلا أنه يمكن القول بأن مبدأ عدم المساس يشكل جزءاً عاماً من مبدأ احترام الحقوق المكتسبة، يتعلق بالقرارات الفردية من حيث فئة هذه الأعمال، وكذلك يتعلق بحماية هذه المراكز أو الأوضاع القانونية الفردية بالنسبة للمستقبل، في حين أن مبدأ احترام الحقوق المكتسبة يهدف إلى حماية الحقوق بالنسبة للماضي والمستقبل معاً، كون الحقوق المكتسبة هي أوضاع أو مراكز قانونية دخلت في الذمة بشكل نهائي.

**الفرع الثاني – شروط تولد الحق المكتسب**

لابد بداية للقول بوجود حق مكتسب من وجود مصدر له، أي سبب منشئ[38]، وبشكل أساسي يمكن القول بأن العمل الإداري عموماً هو مصدر الحق، وهو على وجه الخصوص القرار الإداري الفردي، كونه السبب القانوني المباشر لخلق الحقوق المكتسبة.

ولكن هذه الفرضية، لن تثمر كفاية، في تفسير منطقي لظاهرة الحق المكتسب في مختلف مراحل ودرجات تطورها، كون الحقوق المكتسبة قد تجد مصدرها في القواعد التنظيمية، كما يمكن أن تكون منصوصاً عليها من خلال الدستور أو القانون[39].

فإذا كان صحيحاً من حيث المبدأ، بأن العمل الإداري سبب لإنشاء الحق، فإن ذلك ليس بحقيقة مطلقة، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار بأن ليس كل عمل إداري هو عمل منشئ للحقوق.

ومن جهة أخرى، لا يكف وجود العمل المنشئ للقول بتولد حق مكتسب عنه، بل لا بد من أن يترافق وجود العمل المنشئ مع وجود إعتبارات أخرى خارجية عن العمل.

ومنها مضي مدة المراجعة القضائية، فقبل مضي هذه المدة لا يكتسب العمل الإداري صفة النهائية، أي أن الإدارة إذا لم تنشط لإتخاذ إجراء إيجابي للوقوف على مدى مشروعية القرار خلال مدة المراجعة القضائية التالية لتقديم صاحب الشأن التظلم فإن ذلك يحصن القرار ضد المساس به، كما أن هناك اعتبارات تتعلق بسلوك المستفيد من العمل. والذي ينبغي أن يكون حسن النية، وألا يكون قد استخدم وسائل احتيالية أو غشاً للوصول إلى العمل المنشئ، ولا بد أيضاً من وجود اعتبارات تتعلق بالموازنة بين المصالح الفردية الناشئة عن العمل والمصلحة العامة أيضاً.

وعليه يمكن القول في نهاية هذا المبحث بأن هناك تلازماً جوهرياً بين مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة، إذ لا يمكن تطبيق مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية إذا لم يتولد عن هذا العمل حقاً مكتسباً، وبالتالي فإنه في الحالة التي لا وجود فيها لحق مكتسب ناشئ عن قرار إداري فردي، فإن هذا

القرار لا يدخل في نطاق تطبيق مبدأ عدم المساس، ولا يكتسب حصانة تعصمه من الإلغاء أو السحب.

**الخاتمة**

بعد أن تناولنا بالبحث مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية من خلال تناول مسألتين أساسيتين أولا وهي مسألة الطبيعة القانونية لمبدأ عدم المساس، ومسألة شروط تطبيق هذا المبدأ. ومن خلال ما تم استعراضه من مواقف الفقه والقضاء الفرنسي يمكن استخلاص النتائج التالية:

- إن مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، هو مبدأ قانوني عام، له وجوده المستقل عن غيره من المبادئ القانونية المقاربة له، ويجد أساسه القانوني في فكرة الاستقرار القانوني.
- إن التلازم بين مبدأ عدم المساس ومبدأ احترام الحقوق المكتسبة هو أمر لا يمكن تجاوزه، فلا وجود لمبدأ عدم المساس دون وجود حق مكتسب ناشئ عن قرار إداري فردي. وبالتالي فإن الأعمال الإدارية الفردية غير المنشئة للحقوق هي أعمال وقتية وإن مبدأ عدم المساس بالأعمال المنشئة يستلزم تقديس مفاعيل هذه الأعمال في الماضي بشكل مطلق وعدم قابليته للتعديل نسبية في المستقبل.

لا يمكن الاستغناء عن مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية والاستعاضة عنه بمبدأ احترام الحقوق المكتسبة، نظراً لغموض فكرة الحقوق المكتسبة في القانون الإداري، وكون الحق المكتسب هو نتاج لعملية قد تكون مركبة ومعقدة بدءاً من وجود المصدر ومن ثم عملية تكون الحق، وعملية اكتسابه، وتحصن هذه الأعمال التي كانت مصدراً له. وعليه فإن لكل من المبدأين بنية قانونية مختلفة رغم التداخل الكبير فيما بينها والآثار القانونية المترتبة على كل منها، خاصةً وأن كلاهما يقعان في إطار إشكالية تطبيق القواعد القانونية في الزمان.

إلا أنه يمكن القول بأن مبدأ عدم المساس يتعلق حصراً بالقرارات الإدارية الفردية، في حين أن مفهوم الحقوق المكتسبة يشمل أعمال الإدارة المختلفة. وقد كرسه مجلس الدولة الفرنسي سواء لجهة الوجود أم لجهة التطبيق والاستقلال، ولا يمكن الاستعاضة عنه بمبدأ آخر حتى ولهذا كان يجمع في طياته مبدأ عدم الرجعية ومبدأ قوة الشيء المقضي به.

وعلى ضوء النتائج التي توصل إليها الباحث **فإنه يوصي بما يلي:**

- يدعو الباحث الفقهاء المهتمين بدراسة القانون الإداري في الوطن العربي وفي الأردن تحديداً إلى إجراء دراسات معمقة لمبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، وذلك لوضع نظرية واضحة له، بغية إيضاح مدى استقلال هذا المبدأ عن المبادئ القانونية المقاربة له كمبدأ احترام الحقوق المكتسبة، خاصة وأن مبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية قد غدا من المبادئ الراسخة والمستقلة في مجال القانون الإداري، التي تستند إلى أسانيد قانونية مستقلة، والتي ينحصر تطبيقها في حالات محددة ووفق شروط محددة.
- يدعو الباحث القضاة الإداريين العرب، والقضاة الإداريين الأردنيين على وجه التحديد، إلى الاطلاع على الأحكام الصادرة عن مجلس الفرنسي والأبحاث القانونية التي وضعها الفقهاء الفرنسيين، والمتعلقة بمبدأ عدم المساس بالأعمال الإدارية الفردية، نظراً لأهمية هذا المبدأ في تحقيق الاستقرار القانوني، وحتى يتمكن هؤلاء القضاة من إصدار أحكام مشابهة، خاصة وأننا لم نعثر على أي حكم صادر عن القضاء الإداري الأردني يكرس هذا المبدأ أو يتعرض له رغم أهميته البالغة.

**الهوامش:**

[1] C.E. Assmars manufacture Francise des pneumatiques Michelin, R. 215.
[2] Chnoni que de MM. massot et dow st, A.J.D.A 1968, I, 33p.
[3] Concel. Henry sous C.E. 1er avril 1960, qu'Eridan, R. 297.
[4] C.E. ass 29 mars 1968, manufacture Française des pneumatiques, Michelin, R. 215.
[5] C.E cachet. 3 Novembre 1922, cachet, R.D.P. p,522.
[6] د. أحمد يسري، أحكام المبادئ في القضاء الإداري الفرنسي، الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991، ص211.
[7] Muzellec, le principe D'intangibilité des actes, administratifs individuels en droit Français thèse, Rennes, 1971, p, 16.
[8] C.E 10 Juillet 1957 commun de Larrozet, , R.D.P,-p460.
[9] Concl, Latournerie sous C.E 20 décembre, 1995, société des establishments. R.D.P 1936. P427.
[10] Concl Rivet sous C.E 3 novembre, 1922, cachet, R.D.P. p532.
[11] Conc. Henry sous C.E 1 er avril 1960, R. 247.
[12] Jeze, Du retnail des actes juridiques, R.D.P 1913, p250.
[13] Delbes, la révocation des actes administratifs, R.D.P. 1928, p 458.
[14] Bornard, "précis" 6eme edition, 1944, p181.
[15] المحكمة الإدارية العليا المصرية، الدائرة الثانية، طبعة 10915، لسنة 37ق.م جلسة 2008/12/13، مجلة هيئة قضايا الدولة، العدد الأول، السنة الثالثة والخمسون، يناير، مارس، 2009، ص190.
[16] Lampue, la notion d'acte guridictiormel, R.D.O 1946. P.53.
[17] Dupeyroux, op.cit. these, p115.\
[18] د. حمدي أبو النور عويس، مبدأ احترام الحقوق المكتسبة في القانون الإداري، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2011، ص10+11.
[19] Jeanneau. Les principes généraux du droit dans, la guris prudence administratives 1954, p99.
[20] Muzellec, le principe d'intangibilité des actes, op. cit, p30.
[21] Isaac, la procédure administrative non contentieuse, L.G.D.J. 1968, tome 79. P600
[22] Muzellec, le principedintaqibilite, op. cit. p.44
[23] Bonnard, la theorie de la formation du droit par degrés dans l'ouvre du. A. merkl. R.D.P 1928, p680.
[24] Longrod, remargues sur l'autorité, des décisions administratives, R.D.P 1943. P19
[25] Rivero, le juge administrative Francais: un juge qu'uvaire? D. 1951, ch. Vi. P24.
[26] Desoto, contribution alla théorie des nullités des actes administratifs, thèse, 1941, p43.
[27] De loubarde, traite, L.G.D.J, 1970. 5e, p291.
[28] Stassno polos, traite des actes administratifs, L.G.D.J, Paris, 1973, p253.
[29] Jeze, principes généraux, 3eme, 1925, cirad, p12.
[30] د. عصام فتحة اسماعيل، الطبيعة القانونية للقرار الإداري، دراسة تأصيلية في ضوء المختص للفقهاء، منشورات مجلس الحقوقية، 2009، ص263.
[31] Auvert, la notion de droit acquis endroit administratif Français, R.D.P. 1985, p 68.
[32] Bonnard, précis, 6emeedition 1944, p31.
[33] Yammakoulos. La notion droits acquis en droit administrative Francisa, thèse Paris, L.G.D.P, 1997, p63.
[34] Bonnard, precis, op. cit, p32.
[35] Pacteau. La sécurité juridique, Um principe qui naus, manque? A.J.D.A, 1995, p154.
[36] Tallineau, les actes particuliers non créateur de droits, op. cit. p. p x .I.
[37] Yannakopoulos, la notion de droit, op. cit. p501.
[38] د. سامي جمال الدين، تدرج القواعد القانونية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ص13.
[39] Sanatuli. Les droits acquis, R.F.D. 2001. P86.

# " الجُمَل والألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين "

**د. نبيل بن محمد مرعي سعيد***

**تاريخ وصول البحث: 2019/2/26 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/5/15م**

**الملخص**

تناولت هذه الدراسة التي جاءت بعنوان: "الجُمَل والألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين"، عادات العرب القولية، وبيان أثرها في توجيه المعنى عند المفسرين في الجمل والألفاظ القرآنية الواردة عليها، وهي عبارة عن دراسة موضوعية تحليلية، استخدم فيها الباحث المنهج الاستقرائي، حيث جمع فيها بعض الجمل والألفاظ القرآنية التي وردت على عادة العرب القولية، وقام بدراستها وبيانها، وذكر أقوال المفسرين فيها، وبيان الراجح منها، مع توضيح أثر العادة القولية عند العرب في توجيه المعنى عند المفسرين عند اختلافهم في معنى الجملة أو اللفظ القرآني.

وقد شرع الباحث بالتعريف بمصطلحات البحث في اللغة والاصطلاح، ثم بدأ ببيان تلك العادات القولية عند العرب، بعد أن قسم تلك العادات إلى جمل وألفاظ، ثم ذكر ما ورد موافقاً لتلك الجمل والألفاظ في القرآن الكريم، متناولاً أهمية أن يكون المفسر على اطلاع بعادات العرب القولية قبل خوضه في كلام الله عز وجل، حتى لا يُشكل عليه معرفة معنى بعض الآيات القرآنية، ثم ختم الباحث بأهم النتائج والتوصيات، منها: أهمية معرفة عادات العرب القولية للمفسر، فلا يمكن فهم القرآن واستنباط الأحكام منه، إلا في ظل الإلمام بها؛ لأنها من أهم ضوابط تفسير القرآن الكريم.

## The Qur'anic Sentences and Verses Revealed in Line with the Language Usages of the Arabs and Their Impact on Directing the Interpreters

**Dr. Nabil bin Mohammed Saeed**

**Abstract**

The title of this study is "The Qur'anic Sentences and Verses Revealed in line with the Language Usages of the Arabs and Their Impact on Directing the Interpreters' Meanings".

* أستاذ مساعد، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد.

It is an objective and analytical study in which the researcher used the inductive method. He collected some sentences and Quranic verses which have come in line with the language usages of the Arabs. He investigated them and clarified the effect of the language usages of the Arabs to direct the meaning when the interpreters differ in the meaning of the sentence or the Qur'anic words.

The researcher started with defining the terminologies and key words of the research، and then began to manifest those language usages of the Arabs، after he dividing them into sentences and words.

Then he mentioned what has come in line with those sentences and words in the Holy Quran. He concluded with the most important conclusions and recommendations that the interpreters of the Qur'an must be knowledgeable with the language usages of the Arabs to understand the Qur'an without which the interpreters can infer and elicit the jurisprudence rules of the Qur'an.

**المقدمة:**

إن الحمد لله نحمده تعالى ونستعينه ونستغفره ونستهديه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على عبده ونبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛ فإن شرف العلم بشرف المعلوم؛ ومعرفة معاني القرآن ومقاصده ودلائل آياته وجُمله وألفاظه من أشرف العلوم وأجلها، ومن أشرفها كذلك خدمة كتاب الله عز وجل تَعَلُّمًا وتعليمًا وبحثًا ودراسةً، فمن تدبر القرآن وأمعن فيه؛ وجد أن كل جملة وكل لفظة بل وكل حرف يحتاج إلى دراسة وبحث، فهو كنز لا ينفد، ولا تنقضي عجائبه.

روى ابن جرير في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله[1].

لقد نزل القرآن بلسان عربي مبين، فكانت أقوال العرب السائدة التي يرتجلونها في أسواقهم وحياتهم وتجري على ألسنتهم محل اهتمام في الجمل والألفاظ القرآنية الواردة على هذه العادات السائدة، ومع تقادم الزمان ودخول العجمة على

اللسان، استعجم القرآن على لسان العامة والخاصة، فظهرت الأقوال الخاطئة، والآراء الفاسدة.

ولو لم ينزل القرآن بلسان العرب لما أقيمت الحجة عليهم؛ ولكان لمعترض أن يقول: خاطبنا القرآن الكريم بما لا نفهم، وبما لا نعرف له سابقة في كلامنا، فالقرآن حاجهم وناقشهم وخاطبهم بما يتفق مع تلك العادات التي كانوا يمارسونها وبلغتهم التي يفهمونها؛ ليكون الكلام له وَقْعٌ في النفوس، وليكون ذلك أسرع في قبوله، وليكشف عجزهم عن معارضته.

فبقيت له ميزته الخاصة وأسلوبه الفريد، الذي جعله المثل الأعلى في تَفَوّقه على أساليب العرب، إلى جانب طابعه الخاص ونفوذه الروحي الذي يجذب سامعه ويَهُزّ مشاعر قارئه؛ لكونه كلام رب العالمين، فالقرآن كتاب عربي مبين، جديد في أسلوبه، وهو مع ذلك لم يخرج عن أساليب العرب وعاداتهم في نظم الكلام.

وقد اعتنى كثير من المفسرين بمعرفة الأساليب العربية في كتبهم، واعتمدوها من العوامل المساعدة على التفسير، وجعلوها من أبرز أصوله وقواعد الترجيح فيه التي التزموها لمعرفة أصح الأقوال، ولهذا عَدُّوا التفسير بما لم يعهده العرب تلاعبا بالدين، وأكدوا على ضرورة معرفة واقع من نزل فيهم القرآن، ودراسة ظروفهم الاجتماعية والدينية.

ومن هذا المنطلق رأى الباحث أن يكتب في هذا الموضوع، بعنوان: **(الجُمل والألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين).**

**أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:**

تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره في النقاط الآتية:

- أنه يتعلق بدراسة أعظم كتاب وهو القرآن الكريم، وتيسير فهمه لجميع الناس، فكتاب الله عز وجل أعظم ما يُبحث فيه، وأفضل ما يُوقف عند عجائبه، ومن أهميته كذلك نزول القرآن بألسنة العرب، وموافق لعاداتهم، فلا يمكن معرفة أي خطاب في القرآن إلا من خلال معرفة عادات من نزل عليهم.
- من أجل فهم أوسع للإعجاز القرآني.
- معرفة المفسر عادات العرب القولية الذين نزل القرآن بلغتهم تعينه على توجيه المعنى في القرآن الكريم، وتمنعه من الوقوع في الخطأ في التفسير.
- قلة من كتب وجمع في هذا الموضوع.

**مشكلة البحث وتساؤلاته:**

نظرًا لوجود قوم فسروا بعض الجُمَل والألفاظ في القرآن من غير العودة إلى حالة من نزل عليهم الخطاب القرآني، ولا راعوا العادات القولية التي جاء القرآن الكريم موافقاً لها؛ حصل التفاوت في توجيه المعنى، وفهم المراد، من هذه الجمل والألفاظ، وتعددت الأقوال الواردة فيها، وهو ما يجعل دراسة هذه الأقوال، ومحاكمتها إلى معهود العرب في الكلام أمراً في غاية الأهمية، وبالتالي جاءت هذه الدراسة لتجيب عن هذه التساؤلات:

1. إلى أي مدى كانت للعادة القولية عند العرب أثر في توجيه المعنى عند المفسرين؟
2. هل يمكن الترجيح بالعادة القولية عند اختلاف المفسرين في معنى الآية؟
3. هل هناك توافق بين العادات القولية العربية، وبين ما جاء في القرآن الكريم من تلك العادات؟

**أهداف البحث:**

تهدف الدراسة إلى بيان ما يأتي:

- جمع الآيات القرآنية المشتملة على الجمل والألفاظ التي وردت على عادات العرب القولية.
- دراسة هذه الجمل والألفاظ القرآنية، وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين.
- إضافة دراسة نوعية إلى مكتبة التفسير والدراسات القرآنية.

- بيان مكانة كلام العرب وعاداتهم القولية من خلال نزول القرآن الكريم جريًا على عاداتهم.

**الدراسات السابقة:**

لا يوجد بحث أو دراسة مستقلة بعنوان هذا الموضوع نفسه بحسب علم الباحث، إلا أنه توجد بعض الدراسات التي تتناول موضوع الأساليب العربية بصفة عامة، والخطاب القرآني بصفة خاصة، منها:

- أساليب العرب في الكلام وأثرها في التفسير من خلال جامع البيان للطبري - دراسة تأصيلية تطبيقية، لفواز منصر سالم على الشاووش، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، كلية القرآن الكريم ـ 1434هـ ـ2012م. وهذا البحث مطبوع ضمن إصدارات مركز تفسير للدراسات القرآنية ، وهو يتناول دراسة الأساليب العربية بشكل عام كالأساليب العربية المتعلقة بالبلاغة (علم المعاني – البيان- البديع) والأساليب العربية المتعلقة بأحكام الكلمة حال الإفراد أو التركيب مثل: إخراج مصادر الأفعال على غير بناء أفعالها وغيرها، وتناول الباحث دراسة هذه الأساليب وأثرها في تفسير ابن جرير الطبري، ولم يتناول الجمل القرآنية الواردة على الأمثال والعادات القولية السائدة عند العرب.
- عادات العرب القولية في ضوء القرآن الكريم للدكتور عبد الفتاح محمد خضر، بحث منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد السادس، وهذا البحث اقتصر فيه الدكتور عبد الفتاح على ذكر العادة القولية مستشهدًا عليها بالآية القرآنية وكلام المفسرين، ولم يتناول أثرها في الترجيح، أو توجيه المعنى عند المفسرين، بخلاف ما ستتناوله الدراسة في هذا البحث من خلال دراسة الجمل والألفاظ القرآنية الواردة على العادة القولية، وأثرها في توجيه المعنى وترجيحه عند المفسرين.
- اللغة العربية ومكانتها العلمية في فهم القرآن وتفسيره، للدكتور طاهر محمود محمود يعقوب، منشور في مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب، لاهور – باكستان، العدد الثالث والعشرون، 2016م. تحدث فيه الباحث عن اللغة العربية، وأهميتها، واهتمام الصحابة بها، وأقوال العلماء في بيان أهمية قواعدها، ومكانتها في فهم القرآن، بخلاف هذا البحث الذي يتناول موضوع خاص، عن الجمل والألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين.

**منهج البحث:**

أما منهجية البحث الذي اتبعها الباحث فهي كما يأتي:

ـ المنهج الاستقرائي: حيث جمع الباحث الآيات المشتملة على الجمل والألفاظ القرآنية الواردة على عادات العرب القولية، ودراسة نماذج تطبيقية في كل مبحث، وذكر البقية في الحاشية إجمالاً؛ نظرًا للاختصار المطلوب في مثل هذه الأبحاث.

**الخطوات الإجرائية:**

- عزو الآيات القرآنية المذكورة في البحث إلى سورها وأرقامها جاعلاً إياها بين قوسين مزهرين هكذا ﴿﴾.
- عزو الأحاديث النبوية إلى مصادرها من كتب السنة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما فإني أكتفي بعزو الحديث إليهما أو إلى أحدهما، وإن كان في غيرهما؛ فإني أعزوه إلى مصادره.
- ذكر معلومات النشر عند أول ذكر للمصدر، ذاكرًا اسم الكتاب، ثم مؤلفه، ثم دار النشر، ثم ما يتيسر من الطبعة وتأريخها ومحققها، ثم الجزء والصفحة.

- إعداد خاتمة تشتمل على النتائج، والتوصيات، والفهارس.

**هيكل البحث:**

تشتمل الخطة على مقدمة، وتتضمن أسباب اختيار الموضوع وأهميته، ومشكلة البحث وتساؤلاته، وأهداف البحث، ومنهجه، وتمهيدًا، ومبحثين.

**التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث.**

**المبحث الأول: الجمل القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين.**

**المبحث الثاني: الألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين.**

**التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث**

**تعريف الجملة:**

**الجملة لغة**: جماعة كل شيء، أو جماعة الشيء بكماله، وجمعها: "الجمل"، قال الأزهري: الحبل الغليظ سمي جمالة؛ لأنها قوى كثيرة، جمعت فأجملت جملة، ولعل الجملة من جملة الحبل[2]. وذلك أن المفردات يقوي بعضها بعضًا.

**الجملة اصطلاحًا**: عرفها الرماني بقوله: " الجملة هي المبنية من موضوع ومحمول للفائدة"[3].

وعرفها الجرجاني فقال: "عبارة عن مركب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، ... فتكون الجملة أعم من الكلام مطلقًا"[4].

ومما سبق يتضح لنا أن المقصود بالجملة هي: أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً بذاته.

**تعريف اللفظ لغة:** أن ترمي بشيء كان في فيك، ... وتلفظت به أي: تكلمت به. [5].

**اللفظ اصطلاحًا:** ما يتلفظ به الإنسان أو من في حكمه، مهملاً كان أو مستعملاً[6]. وأحسن تعاريفه على ما قيل: صوت معتمد على مقطع، حقيقة أو حكمًا، فالأول كزيد، والثاني كالضمير المستتر في (قم) المقدر بأنت[7].

ومما سبق يمكننا تعريف اللفظ بأنه: ما يجري على اللسان من الكلمات.

**تعريف العادة لغة:** قال ابن منظور: العادة: الديدن يعاد إليه، وتَعَوّدَ الشيء، وعاده، وعاوده؛ أي صار عادة له[8]. وسميت العادة بذلك؛ لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرةً بعد أخرى[9].

**العادة اصطلاحًا:** يقول الجرجاني: "العادة: ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى"[10]. وقيل العادة: هي عبارة عما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطبائع السليمة[11].

ولهذا اهتم المفسرون، والفقهاء، والأصوليون بدراسة العادة، بل جعلوها قاعدةً مهمةً من قواعد الفقه والأصول، وهي قاعدة: (العادة محكمة)، ورتبوا على هذه القاعدة كثيراً من الأحكام الشرعية، يقول ابن نجيم: "واعلم أن اعتبار العادة، والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً"[12].

ومن خلال ما سبق من التعريف اللغوي والاصطلاحي يتضح لنا أن العادة تأتي على عدة معانٍ، خلاصتها: ما تعود عليه المرء وكررّه واستمر على فعله حتى صار له سجية وطريقة ودربة وعادة.

**ومما سبق يمكننا تعريف** العادة القولية بأنها: ما اعتاده العرب من الجمل والألفاظ والأقوال السائدة أثناء الكلام عند وجود مناسبة له من الوقائع والأحداث، أو هي ما اعتاد عليه العرب واستعملوه من جمل، وألفاظ، وعبارات وكلمات شائعة بينهم.

**تعريف الأثر لغة:** بالتحريك، ما بقي من رسم الشيء، والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء، وأثّر في الشيء: ترك فيه أثرًا[13]، والأثر بالضم: من الجرح وغيره في الجسد يبرأ ويبقى أثره[14]، قال ابن منظور: الأثر: ما بقي من رسم الشيء[15].

**الأثر اصطلاحًا**: عرفه الجرجاني بقوله: الأثر بمعنى: النتيجة، وهو الحاصل من الشيء[16]. ومما سبق يمكننا تعريف الأثر بأنه: العلامة على وجود شيء ما.

**المبحث الأول**

**الجُمَل القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين**

**توطئة:**

من العادات القولية السائدة عند العرب أنها تطلقِ جملة، وتكون سائدة بينهم، وتقصد بها معنى شائعًا، فإذا تكلموا بها قصدوا ذلك المعنى الشائع، ولمَّا كان نزول القرآن بألسنة العرب خاطبهم بما شاع بينهم، وتعارفوا عليه، ولهذا جاءت الكثير من الجُمَل في الآيات، والمقصود بها، ومعناها هو ما أطلقته العرب في كلامها، وهي كثيرة في القرآن الكريم، وإليك النماذج التطبيقية في المطالب الآتية:

**المطلب الأول:**

**الجملة: (تساءلون به والأرحام): في قوله تعالى:**

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[النساء:1].

هذه الجملة ﴿تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ من الآية المذكورة جاءت موافقة للعادات القولية السائدة عند العرب أثناء المناشدة، والسؤال، فكانوا يقرنوا الأرحام بالله تعالى فيقولون: أسألك بالله وبالرحم، ونشدتك بالله والرحم، ومعناه: طلبت إليك بالله، وبحق الرحم، وأقسمت عليك[17].

**الدراسة:** ومن خلال دارسة هذه الجملة القرآنية يتبين لنا أنه ورد في معنى «تساءلون به» أربعة أقوال[18]:

**الأول:** المقصود به ما كانت العرب تقوله عند سؤال بعضهم بعضًا: أسألك بالله، وأنشدك بالله، وأعزم عليك بالله، وما أشبه ذلك[19].

**الثاني:** تتعاقدون، وتتعاهدون به. قاله الضحاك، والربيع.

**الثالث:** تتعاطفون به، قاله ابن عباس.

**الرابع:** تطلبون حقوقكم به، قاله الزجاج.

ومما سبق يتضح أن القول الأول ما اتفق عليه جمهور المفسرين، وهو الراجح كما يظهر، وقد ردَّ الإمام الرازي وغيره على بعض الإشكالات المتعلقة بالقراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾، فقال: "وأما من احتج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقولهﷺ: {لا تحلفوا بآبائكم}[20]. فيمكن الجواب عنه بأن هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية؛ لأنهم كانوا يقولون: أسألك بالله والرحم، وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود النهي عنه في المستقبل، وأيضًا فالحديث نهى عن الحلف بالآباء فقط، وهاهنا ليس كذلك، بل هو حلف بالله أولاً ثم يقرن به بعده ذكر الرحم، فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث"[21].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

لقد كان لهذه العادة أثر في توجيه المعنى، والترجيح بها، حيث اعتمد عليها الإمام الرازي في معرض رده على من احتج بفساد القراءة من جهة المعنى، وعلى هذا يمكن القول أيضًا بأن قراءة الجر في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾، وردت على عادة العرب القولية، حين يقول بعضهم لبعض: أسألك بالله والرحم، وهو الصحيح في المسألة كما يقول القرطبي[22]؛ لأن هذه العادة القولية كانت مشهورة، ومتداولة بينهم عند المناشدة والسؤال، ولهذا وردت هذه الجملة القرآنية على هذه العادة القولية عند العرب.

**المطلب الثاني:**

**الجملة: (هل لنا من الأمر): في قوله تعالى:**

﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾[آل عمران:154].

هذه الجملة ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ﴾ من الآية جاءت موافقة على عادات العرب القولية، فقد كانوا

يقولون لمن كانت له الدولة والغلبة (له الأمر)، وإذا كان الظفر للعدو، قالوا (عليه الأمر)[23].

**الدراسة:** وعند دراسة هذه الجملة القرآنية نجد أنه ورد في تفسيرها قولان عند المفسرين:

**أحدهما:** المقصود بالأمر في هذه الآية هو النصر، والقوة، والغلبة على العدو[24]، والاستفهام على سبيل الإنكار، والجحود[25].

**والقول الآخر:** أي ما لنا شيء من الأمر، أي من أمر الخروج، وإنما خرجنا كرهًا[26].

والظاهر في معنى الآية هو القول الأول؛ ويؤيده ما كان العرب يقولونه في مثل ذلك، يقول الرازي: "من عادة العرب أنه إذا كانت الدولة لعدوه قالوا: عليه الأمر، فقوله: ﴿هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖ﴾، أي: هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد، وهو النصرة والقوة شيء، وهذا استفهام على سبيل الإنكار"[27]. ولهذا كانت الجملة القرآنية في هذه الآية على عادة قولية عند العرب.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

يظهر أثر هذه العادة القولية في توجيه المعنى عند الإمام الرازي رحمه الله، حيث استدل بها عند ذكره معنى الآية، بأن المقصود بها النصر والقوة، وأكد هذا المعنى الذي ذهب إليه بعادة العرب القولية، حيث استهل وابتدأ بذكر عادة العرب القولية، حتى يؤكد لنا المعنى الذي وجّه به هذه الجملة القرآنية.

**المطلب الثالث:**

**الجملة: (أهمتهم أنفسهم): في قوله تعالى:**

﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾[آل عمران:154].

هذه الجملة في قوله تعالى: ﴿أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾، وردت على عادات العرب القولية؛ لأنهم يقولون للشخص الخائف الوجل: قد أهمته نفسه[28].

**الدراسة:** يظهر لنا من خلال دراسة هذه الجملة القرآنية أن للمفسرين قولين فيها:

**أحدهما:** ذهب إليه بعض المفسرين، وهو أن معنى: ﴿أَهَمَّتۡهُمۡ﴾ من الهم الذي هو بمعنى الغم والحزن، يقال: أهمني الشيء، أي: كان من همي وقصدي. أي: مما أهم به وأقصد، وأهمني الأمر أقلقني وأدخلني في الهم، أي الغم. والمعنى: أن نفوسهم المريضة، وظنونهم السيئة قد جلبت إليهم خوف القتل، والمعنى: أهمهم خلاص أنفسهم خاصة، أي: كان من همهم وإرادتهم خلاص أنفسهم فقط[29].

**القول الآخر:** هو من هم بالشيء أراد فعله. والمعنى: أهمتهم أنفسهم المكاشفة ونبذ الدين. وهذا قول من قال: قد قتل محمد فلنرجع إلى ديننا الأول[30].

عند النظر والتأمل في هذين القولين يتبين أن القول الأول هو الراجح؛ لوروده على عادة العرب القولية، ويؤيد هذا ما نقله الرازي عن أبي مسلم الأصفهاني قوله: "من عادة العرب أن يقولوا لمن خاف، قد أهمته نفسه، فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم من القتل طار النوم عنهم؛ لأن الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه، صار غافلاً عما سواه، فلما كان أحب الأشياء إلى الإنسان نفسه، فعند الخوف على النفس يصير ذاهلاً عن كل ما سواها، فهذا هو المراد من قوله: ﴿أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ﴾، وذلك لأن أسباب الخوف، وهي قصد الأعداء كانت حاصلة، والدافع لذلك وهو الوثوق بوعد الله ووعد رسوله ما كان معتبراً عندهم؛ لأنهم كانوا مكذبين بالرسول في قلوبهم، فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم"[31].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

وهنا نرى أن الاصفهاني اعتمد أساسًا على عادة العرب القولية في تفسيره هذه الآية، حيث أيّدَ قوله بعادة من عادات العرب، وذلك لأنهم كانوا يقولون لمن خاف؛ قد أهمته نفسه، فلا داعي بعد هذا لصرف معنى الهم، لمعنى آخر لم تستعمله العرب في أقوالها؛ فالجملة القرآنية في هذه الآية وردت على

عادة العرب القولية، ومن هنا يظهر أهمية معرفة العادات القولية عند العرب في توجيه معنى بعض الجمل والألفاظ القرآنية عند المفسرين.

**المطلب الرابع:**

**الجملة: (أكاد أخفيها): في قوله تعالى:**

﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه:15].

هذه الجملة: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾، وردت على عادة العرب في مخاطبة بعضهم بعضًا، فإنهم يقولون: إذا بالغوا في كتمان الشيء كتمته حتى من نفسي[32].

**الدراسة:** هذه الآية من الآيات التي اختلف المفسرون في معناها اختلافًا كثيراً، فقد ذكر الماوردي أن في قوله: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾، أربعة تأويلات[33]:

**الأول:** ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾، من نفسي[34].

**والثاني:** أن ﴿أَكَادُ﴾، بمعنى: أريد، أي: لا أظهر عليها أحدًا.

**والثالث:** أن الكلام انقطع عند ﴿أَكَادُ﴾، وبعده مضمر، أي: أكاد آتي بها تقريباً لورودها، ثم استأنف: ﴿أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ﴾[طه:15].

**والرابع:** أن معنى ﴿أُخْفِيهَا﴾: أظهرها، يقال أخفيت الشيء أي: أظهرته، وأخفيته إذا كتمته، كما يقال أسررت الشيء إذا كتمته، وأسررته إذا أظهرته. وفي الآية أقوال أخرى، ذكرها المفسرون؛ لكون الآية أشكلت على كثير منهم[35].

ومن خلال دراسة الأقوال السابقة يظهر أن القول الأول هو الراجح، وتبقى للأقوال الأخرى مكانتها ووجاهتها، وهذا القول اختاره الطبري رحمه الله حيث قال: " قال الطبري: " والذي هو أولى بتأويل الآية من القول، قول من قال: معناه: أكاد أخفيها من نفسي، لأن تأويل أهل التأويل بذلك جاء، ... وأما وجه صحة القول في ذلك، فهو أن الله تعالى ذكره خاطب الله تعالى بالقرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم، وجرى به خطابهم بينهم، فلمّا كان معروفًا في كلامهم أن يقول أحدهم إذا أراد المبالغة في الخبر عن إخفائه شيئًا هو له مُسِرٌّ: قد كدت أن أخفي هذا الأمر عن نفسي منَ شدة استسراري به، ولو قدرت أخفيه عن نفسي أخفيته؛ خاطبهم على حسب ما قد جرى به استعمالهم في ذلك من الكلام بينهم، وما قد عرفوه في منطقهم، وقد قيل في ذلك أقوال غير ما قلنا، وإنما اخترنا هذا القول على غيره من الأقوال؛ لموافقة أقوال أهل العلم من الصحابة والتابعين، إذ كنا لا نستجيز الخلاف عليهم، فيما استفاض القول به منهم، وجاء عنهم مجيئًا يقطع العذر"[36]، ويؤيد هذا القول أنه وافق عادة قولية عند العرب تعارفوا عليها، وعليه فإن الجملة القرآنية في هذه الآية بالغت في إخفاء الساعة بأبلغ ما تعرفه العرب في أقوالها وكلامها.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

في هذه الجملة القرآنية نرى أن الطبري رحمه الله بدا واضحًا من تفسيره هذه الآية، واعتماده اعتمادًا كليًا على عادة العرب القولية، وحتى يخرج من الإشكال في معنى الآية؛ أكد تفسيره بما قد جرى به استعمال العرب في الكلام بينهم، وما قد عرفوه في منطقهم كما ذكر رحمه الله، ثم أكد صحة اختياره بأنه وافق أقوال أهل العلم من الصحابة والتابعين، وهذا ما يعطيه قوة [37]، وعليه كان لزامًا على المفسر قبل خوضه في كلام الله؛ أن يكون على اطلاع بعادات العرب القولية، حتى لا يُشكل عليه معنى بعض الآيات.

**المطلب الخامس:**

**الجملة: (بكت عليهم السماء والأرض): في قوله تعالى:** ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ﴾[الدخان:29].

جاءت هذه الجملة القرآنية: ﴿بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ﴾ موافقة لعادة العرب القولية السائدة، فقد كانت العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل عظيم الشأن، عالي المكان، كثير الصنائع، قالوا: (أظلم النهار لموته)، و(كسفت الشمس لمقصد)، و(بكته الريح

والبرق، والسماء، والأرض)، يريدون المبالغة في وصف المصيبة به، وأنها قد شملت وعمّت[38].

**الدراسة:** من خلال دراسة هذه الجملة القرآنية يتضح للباحث أن فيها ثلاثة أقوال للمفسرين[39]:

**القول الأول:** يذكر هذا القول بأن جملة نفي البكاء على فرعون وقومه في هذه الآية جارٍ على عادة الناس كما ذكر أهل التفسير، بأن يقولوا في هلاك الرجل السيد منهم: بكت له السماء والأرض، أي عمت مصيبته الأشياء حتى بكته السماء والأرض.

**القول الثاني:** أنه على الحقيقة.

**القول الثالث:** أن المراد: أهل السماء وأهل الأرض.

والذي يظهر من خلال دراسة هذه الأقوال بأن القول الأول هو الراجح، جريًا على عادة العرب القولية في تهويلهم موت الرجل العظيم فيهم، وتؤيده ما قصدته جملة النفي في الآية من "تحقير أمرهم، وأنه لم يتغير عن هلاكهم شيء[40]، والمقصود منه كذلك كما يقول الزمخشري: "التهكم بهم، وبحالهم المنافية لحال من يعظم فقده: فيقال فيه: بكت عليه السماء والأرض"[41].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

صرح غير واحد من المفسرين أن النفي والتهكم في هذه الجملة القرآنية، ورد على عادة قولية اشتهرت بين العرب عند إرادة التهويل، حين يموت الرجل العظيم فيهم[42]، وعليه فقد كان لهذه العادة القولية أثر مهم في توجيه المعنى عند المفسرين، بل هو المعنى الراجح عند أكثرهم.

**المطلب السادس:**

**الجملة: (تكاد السماوات يتفطرن): في قوله تعالى:**

﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّ﴾ [الشورى:5]

وردت هذه الجملة: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ﴾ على العادة السائدة عند العرب إذا أخبروا عن شيء عظيم قالوا: كادت السماوات تنشق له[43].

**الدراسة:** يتضح من خلال دارسة هذه الجملة القرآنية أن فيها أربعة أقوال عند المفسرين:

**القول الأول:** أن الخطاب على سبيل الاستفظاع من اتخاذ المشركين أولياء من دون الله، وذلك على عادة العرب إذا أخبروا عن شيء عظيم قالوا: كادت السماوات تنشق له، وهنا لقبح قول المشركين وجرأتهم على الله تعالى، وعظم قولهم كادت السماوات تنشق[44].

**القول الثاني:** تكاد السماوات يتشققن من فوق الأرضين، من عظمة الرحمن وجلاله، وذلك من شدة هيبتهن من الله[45].

**القول الثالث:** الضمير راجع إلى السماوات، والمعنى أن كل سماء تتفطر من فوق التي تليها[46].

**القول الرابع:** يتشققن من ثقل الملائكة الذين هم فوق السماوات لكثرتهم[47].

ويظهر من الأقوال السابقة أن القول الأول هو الراجح، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى:

﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا﴾[مريم:90].

فالخطاب في انفطار السماوات، وانشقاق الأرض، وخرور الجبال، جارٍ على المبالغة في التهويل من فظاعة ادعائهم الولد لله سبحانه وتعالى، بحيث إنه يبلغ إلى الجمادات العظيمة فيغير كيانها[48]، وهذا مَهْيَع[49] للعرب كما يقول ابن عطية[50]، وعادتهم في الكلام، فالجملة القرآنية جارية على عادة العرب القولية.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

ذكر المفسرون أن الجملة القرآنية في هذه الآية جارية على عادة العرب القولية؛ لأنهم إذا أخبروا عن شيء عظيم قالوا: كادت السماوات تنشق له[51]، وهذا ما قصده ابن عطية -رحمه الله- بأن هذا مَهْيَع للعرب؛ أي طريقتهم وعادتهم في الكلام، وقد نقل رحمه الله بأن هذا قول الجمهور، حيث قالوا : إنما هي استعارة لشنعة الأمر، أي هذا حقه لو فهمت الجمادات قدره، وقد أيدوا قولهم بقول جرير:

لمـــا أتى خـــبر الـــزبير تواضـــعت

ســور المدينــة والجبــال الخشــع[52].

فنجد المفسرين لهذه الآية يؤيدون تفسيرهم بعادة العرب وطريقتهم القولية، حتى نعرف أن لهذه العادات أثرًا كبيرًا في رجوع المفسر إليها.

**المطلب السابع:**

**الجملة: (قتل الإنسان) في قوله تعالى: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾** [عبس:17].

وردت هذه الجملة: (مَآ أَكۡفَرَهُۥ) على عادة العرب القولية، وسننهم في الكلام، قولهم: قاتله الله ما أشعره، وقولهم: قاتله الله ما أفصحه، فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه، وإنما يقولونه عند التعجب من إصابة الرجل في أي فعل يفعله، وهو دعاء منهم عليه[52]، في الظاهر.

**الدراسة:** عند دراسة هذه الجملة القرآنية نجد أن فيها قولين عند المفسرين:

**القول الأول:** أن المراد بالإنسان هو الكافر[53]، وأن الجملة القرآنية في قوله: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ﴾، دعاء عليه على ما جرت به عادة العرب من الدعاء بهذا اللفظ، ومعناه تقبيح حاله، وأنه ممن يستحق أن يقال له ذلك، وقوله: ﴿مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾، تعجب من شدّة كفره، مع أنه كان يجب عليه خلاف ذلك[54]، فالجملة فيه دعاء على الكافر بأشنع الدعوات، وتعجب من إفراطه في الكفران، وهو مع قصره يدل على سخط عظيم، وذم بليغ[55].

**القول الثاني:** إن معنى ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ﴾: لعن[56]، وهذا بعيد كما ذكر بعض المفسرين[57]، وقيل إن قوله: ﴿مَا أَكۡفَرَهُۥ﴾، على وجه الاستفهام، والمعنى: أي شيء أكفره؟[58].

ويتضح مما سبق أن القول الأول هو الذي يترجح هنا؛ لوروده على عادة العرب القولية؛ فقد جرت عادتهم بالدعاء بهذا اللفظ كما عرفنا، ولأن القول الثاني بعيد كما صرح بذلك ابن جزي رحمه الله[59].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

وهنا يؤكد المفسرون ورود هذه الجملة القرآنية على عادة العرب القولية، بقولهم: "إن هذا الدعاء ليس من قبيل دعاء من يعجز عن انتقام من يسوؤه، وهذا التعجب ليس على حقيقته؛ لأنه تعالى منزه عن العجز والجهل، وإنما ذلك ورد على أسلوب كلام العرب؛ لبيان استحقاقه أعظم العقاب، حيث أتى بأعظم القبائح، كقولهم إذا تعجبوا من شيء: قاتله الله ما أخبثه، وأخزاه الله ما أظلمه، والمعنى: اعجبوا من كفر الإنسان بجميع ما ذكرنا بعد هذا"[60]، ونظائر هذا كثيرة منها[61].

فالمقصود هنا أن أسلوب العرب وعاداتهم القولية، كان لهما الأثر الكبير في توجيه المعنى عند كثير من المفسرين لهذه الآية، فلا يمكن معرفة هذه الجملة القرآنية دون الرجوع إلى لغة العرب وعاداتهم القولية، التي نزل القرآن بها في كثير من المواضع، فينبغي لمن أراد أن يخوض في تفسير كلام الله أن يكون على دراية بأقوال العرب وطرائق كلامهم.

**المطلب الثامن:**

**الجملة: (خُلق الإنسان) في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖۚ﴾** [الأنبياء:37].

هذه الجملة وردت على عادات العرب القولية: فقولهم: (خُلق فلان من كذا)، مبالغة في وصفه، كقولهم للرجل السخي: (خلق من كرم)، وتُسمي العرب المرء بما يُكثر منه، فتقول: ما أنت إلا أكل ونوم[62]، إذا كان يكثر من الأكل والنوم.

**الدراسة:** اختلفوا في المراد بالإنسان هنا على أقوال منها: أنه اسم جنس... وأما من قال: هو اسم جنس، ففي معنى الكلام قولان؛ أحدهما: خلق عجولًا، قال

الزجاج: خوطبت العرب بما تعقل، والعرب تقول للذي يكثر منه اللعب: إنما خلقت من لعب، يريدون المبالغة في وصفه بذلك[63].

وفي هذه الجملة القرآنية: ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٍۚ﴾، وعند دراستها يظهر لنا أن المفسرين اختلفوا في معنى (عَجَلٍ) على عدة أقوال، كما يأتي[64]:

**القول الأول:** من عجل في بنيته وخلقته، كان من العجلة، وعلى العجلة... والقول الثاني: معناه: خلق الإنسان من عجل: أي من تعجيل في خلق الله إياه، ومن سرعة فيه وعلى عجل، ... والقول الثالث: هذا من المقلوب، وإنما خُلق العجل من الإنسان، وخُلقت العجلة من الإنسان[65]. والقول الرابع: وقال أبو عبيد: وكثير من أهل المعاني يقولون: العجل الطين بلغة حمير[66].

وعند التأمل والنظر في هذه الأقوال والمعاني المتعلقة بها، يظهر أن هنا اتفاقًا بين أغلب المفسرين بأن معنى الجملة القرآنية (من عجل) أي عجولاً، وهي وصف الإنسان بالمبالغة في تَعَجّل الأمور قبل وقتها، حتى لكأنه مخلوق من نفس التعجل؛ لأنه يكثر منه، وبهذا القول قال الزجاج، وأكثر المفسرين كما سبق[67].

ويؤكد هذا المعنى[68] قوله تعالى: ﴿وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا﴾ [الإسراء:11].

فالذي يظهر أن هذا هو القول الراجح في معنى (من عجل)؛ لأن أصل خلق الإنسان معلوم، فأصله من تراب ثم من نطفة وهكذا؛ ولأن الجملة القرآنية وافقت عادة قولية عند العرب.

قال ابن جني: ... يكفيك من هذا كلّه قولُ الله ﷻ ( خُلِقَ الإنْسَانُ منْ عَجَلٍ ) وذلك لكثرة فعله إياه واعتياده له، وهذا أقوى معنى من أن يكون أراد: خُلق العَجَلُ من الإنسان؛ لأنه أمر قد اطَّرد واتّسع، فحملُه على القلب يَبعد في الصنعة، و( يصغِّر المعنى )، وكأنّ هذا الموضع لمَّا خفي على بعضهم قال في تأويله: إن العَجَل هنا الطِين، ولعمري إنه في اللّغة كما ذَكَر، غير أنه في هذا الموضع لا يراد به إلاّ نفس العجَلة والسرعة ألا تراه -عزّ اسمه- كيف قال عقبه: (سأُرِيكُمْ آياتِي فَلاَ تَسْتعْجِلونِ) فنظيره قوله تعالى: ( وخُلِقَ الإنْسَانُ عَجُولاً ) ( وخُلِقَ الإنسَانُ ضَعيفاً )؛ لأن العجلة ضرب من الضَعف لِمَا تؤذنَ به من الضرورة والحاجة[69].

وأما اختلافهم في المراد بالإنسان، فالذي يظهر أن المراد بالإنسان هو اسم جنس يراد به عموم الناس لا شخص بعينه، والله أعلم.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

وهنا يظهر جليا أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين لهذه الجملة القرآنية، وكيف أنهم يؤيدون بل ويرجحون أقوالهم استنادًا على عادات العرب القولية، فقد وجدنا هنا كيف أن أكثر المفسرين قالوا بأن الجملة القرآنية وصفت الإنسان بالعجلة[70]، وهو ما أكده الزجاج كما سبق، وانتصر له ابن جني مفنداً قول من يفسره بالمعنى اللغوي، أو بالمعنى المقلوب، فكانت لهذه العادة القولية عند العرب تأثيرٌ على اتفاقهم في معناها.

**المطلب التاسع:**

**الجملة: (كأنه رؤوس الشياطين): في قوله تعالى:**

﴿طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات:65]

وردت هذه الجملة القرآنية في قوله عز وجل: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ على عادة العرب القولية، فكانوا يقولون لكل قبيح هو كصورة الشيطان، فيعبرون عن قبح المنظر بالشيطان، مع أنهم لم يروا الشياطين، ولكنهم لمَّا كان أمرها يهولهم أوعدوا بها، وبالغوا في تمثيل ما يستقبح بالتشبيه له بالشيطان[71].

**الدراسة:** عند دراسة هذه الجملة القرآنية يتبادر للذهن سؤال، ما وجه تمثيل ثمر شجرة الزقوم برؤوس الشياطين؟ وقد أجاب المفسرون على هذا بثلاثة أجوبة[72]:

**الأول**: أن يكون مُثَّل ذلك برؤوس الشياطين على نحو ما قد جرى به استعمال المخاطبين بالآية بينهم، وذلك أن استعمال الناس قد جرى بينهم في مبالغتهم إذا أراد أحدهم المبالغة في تقبيح الشيء، قال: كأنه شيطان.
**الثاني**: أن يكون مُثِّلَ برأس حية معروفة عند العرب تسمى شيطانًا.
**الثالث**: أن يكون مثِّلَ نبت معروف برؤوس الشياطين ذُكر أنه قبيح الرأس.

والذي يظهر من خلال ما سبق أن القول الأول هو الصحيح؛ لأن المتأمل في القولين الثاني والثالث يجد أنهما خصصا المعنى بنوع معين من الأشياء القبيحة، وهذا فيه بُعْدٌ نوعًا ما؛ لأن المقصود الذي يظهر من الجملة القرآنية هو المبالغة في تقبيح المنظر وتشنيعه، وهذا معروف عند العرب في أقوالهم فالشيء عندهم إذا استُقبح شُبِهَ بالشيطان، فيقولون: كأنه وجه شيطان، وكأنه رأس شيطان[73].
فالجملة القرآنية عبّرت بألفاظ العرب وأقوالهم، وقد وافقت ما كانت العرب تقوله عندما تعبر عما تستقبحه.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**
عندما تجد المفسرين يعددون الأقوال في تفسير بعض الجمل القرآنية، ثم ترى أحدهم يؤيد ما ذهب إليه بأقوال العرب وعاداتهم، تجد أنه يستند إلى ركن شديد، وترى أن قوله أقرب للصواب، وهذا ما نجده في هذه الآية، فقد استشهد المفسرون لترجيح المعنى الذي ذهبوا إليه بما قد جرى به استعمال العرب فيما بينهم في مبالغتهم عند إرادة تقبيح الشيء بأن يقولوا: كأنه شيطان.

فبنى المفسرون في ترجيحهم معنى هذه الآية على عادة العرب القولية، حتى نعرف أثر هذه العادات في توجيه المعنى وترجيحه عندهم.

**المطلب العاشر:**
**الجملة: (إخوان الشياطين): في قوله تعالى:**
﴿إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ﴾[الإسراء:27].

وردت هذه الجملة في قوله تعالى: ﴿إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ﴾،على عادة العرب القولية، فالعرب يسمّون الملازم للشيء: أخًا له، فيقولون: هو (أخو العلم)، و(أخو الجود)، أي: ملازمه والمتصف به[74].

**الدراسة:** في تفسير معنى الآية ثلاثة أقوال كما ذكر القرطبي رحمه الله[75]:
**الأول**: أن (إخوان) يعني أنهم في حكمهم، إذ المبذر ساع في إفساد كالشياطين.
**الثاني**: أنهم يفعلون ما تسول لهم أنفسهم.
**الثالث**: أنهم يقرنون بهم غدًا في النار. فقوله: ﴿إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾،أي:أولياؤهم وأعوانهم[76].

والذي يظهر والله يعلم أن القول الأول هو الراجح، ويؤيده عادة العرب القولية، يقول الطبري رحمه الله: "يعني إنّ المفرقين أموالهم في معاصي الله المنفقيها في غير طاعته أولياء الشياطين، وكذلك تقول العرب لكلّ ملازم سنة قوم وتابع أثرهم: هو أخوهم"[77]. وهذا التصريح من الطبري بقوله (وكذلك) أي مثل هذا القول في هذه الجملة القرآنية قد قالته العرب، أي أن الجملة القرآنية قد وردت على عادة العرب القولية في تسميتهم الملازم للشيء أخًا له.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**
دعم الطبري رحمه الله كما عرفنا قوله عند تفسيره هذه الآية بما قالته العرب فقال: "وكذلك تقول العرب لكلّ ملازم سنة قوم وتابع أثرهم: هو أخوهم[78]، فلما كانت هذه العادة القولية هنا موافقة لما جاء في الآية، كان توجيه المعنى بما قالته العرب له أثر عند الطبري رحمه الله. **ونظائر ذلك كثيرة في القرآن**[79].

**المبحث الثاني**

**الألفاظ القرآنية الواردة على العادات القولية عند العرب وأثرها في توجيه المعنى عند المفسرين**

**توطئة:**

من العادات القولية السائدة عند العرب أنها تطلق لفظًا من الألفاظ، وتقصد به معنى معينًا شائعًا بينهم، فإذا تكلموا بهذا اللفظ قصدوا بها ذلك المعنى الشائع، ولمَّا كان نزول القرآن بألسنة العرب خاطبهم بما شاع بينهم، وتعارفوا عليه، ولهذا جاءت هذه الألفاظ الخاصة، والمقصود بها ومعناها هو ما أطلقته العرب في كلامها، وهي كثيرة في القرآن الكريم، وإليك النماذج التطبيقية في المطالب الآتية:

**المطلب الأول:**

**اللفظ: (لامستم): في قوله تعالى:** ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[النساء:43].

تستعمل العرب اللمس بمعنى الجماع، وهي عادة قولية عندهم، تقول العرب في المرأة الفاجرة: (لا ترد يد لامس)[80]، فكنوا باللمس عن الجماع.

وقد ورد لفظ (اللمس) و(المس) لعدة معانٍ، ولكن الذي يعنينا منها هنا ما ورود بمعنى الجماع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾[النساء:43].

**الدراسة:** عند دراسة لفظ (اللمس) في هذه الآية نجد أن المفسرين اختلفوا فيه على قولين[81]:

**أحدهما:** أنه عنى بذلك الجماع، قاله علي، وابن عباس، واختاره الأحناف[82].

**والآخر:** أنها الملامسة باليد، قاله ابن مسعود، وابن عمر، واختاره الشافعية[83].

وسبب اختلافهم في هذه المسألة كما ذكر ابن رشد: "اشتراك اسم اللمس في كلام العرب، فإن العرب تطلقه مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به عن الجماع"[84].

والذي يظهر أن أولى القولين في ذلك بالصواب كما ذكر الطبري، قول من قال: "عنى الله بقوله: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ الجماع دون غيره من معاني اللمس؛ لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ، أنه قبّل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ[85] [86]. ويؤيد هذا القول الأدلة من القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَا﴾[الأحزاب:49]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِن طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدۡ فَرَضۡتُمۡ لَهُنَّ فَرِيضَةٗ فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ [البقرة:237]، فنلاحظ أن الآيتين استخدمتا كلمة (المس) في التعبير عن الجماع والمعاشرة الزوجية.

فاللمس وإن كان حقيقة في اللمس باليد، إلا أنه قد عهد في القرآن استعماله بطريق الكناية عن الجماع[87]؛ كما هي عادة العرب القولية وعرفهم في ذلك، فقد تعورف عندهم إضافة المس إلى النساء معنى الجماع، حتى كاد يكون ظاهرا فيه[88]. ونظائر هذا[89].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

من خلال ما سبق يتبين لنا أن لفظ اللمس من الألفاظ المشتركة عند العرب، ولكن لما كان العرف عند العرب استعماله كناية عن الجماع، مال كثير من المفسرين لهذا القول استنادًا لعرف العرب وعادتهم، فعليه كان لهذه العادة القولية أثرٌ واضحٌ في توجيه المعنى الذي ذهب إليه كثير من المفسرين وترجيحه.

**المطلب الثاني: اللفظ: (الخير): في قوله تعالى:** ﴿فَقَالَ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾[ص:32].

ومن العادات السائدة عند العرب القولية: تسميتهم الخيل بالخير[90]، وقد ورد اللفظ القرآني

بذلك فقال تعالى على لسان نبي الله سليمان عليه السلام: ﴿فَقَالَ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي﴾ [ص:32].

**الدراسة:** هناك ثلاثة معانٍ للمقصود بالخير في هذه الآية عند المفسرين:

**الأول:** الخيل، والعرب تسمي الخيل: الخير[91]، فمعنى الآية على هذا: آثرت حب الخيل فشغلني عن ذكر ربي[92].

**الثاني:** أن معنى الخير هو: المال[93].

**الثالث:** معنى حب الخير: حب الدنيا[94].

والذي يظهر أن القول الأول هو الراجح؛ لأن العادة القولية المعروفة عند العرب تؤيده، فقد سمى النبيﷺ زيد الخيل: زيد الخير[95]؛ وسبب تسمية الخيل خيراً؛ لتعلق الخير بها، قال ابن عاشور: " إن العرب من عادتهم التفاؤل، ولهم بالخيل عناية عظيمة، حتى وصفوا شياتها، وزعموا دلالتها على بخت أو نحس، فلعلهم سموها الخير تفاؤلًا؛ لتتمحض للسعد والبخت" [96]. وهذا القول عليه أكثر المفسرين كما يقول السمعاني[97]، ومما يرجح هذا القول سياق الآيات، فالحديث قبل هذه الجملة وبعدها عن الخيل، بدليل ما بعدها في قوله: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّۖ فَطَفِقَ مَسۡحَۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلۡأَعۡنَاقِ﴾ [ص:33]، أي: "طفق يمسح أعراف الخيل وسوقها بيده حباً لها"، قاله ابن عباس[98]، وفي قراءة عبدالله بن مسعود : (إني أحببت حب الخيل)[99].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

رجح كثير من المفسرين تفسير لفظ (الخير) الوارد في الآية القرآنية بأن معناه: الخيل، وأيدوا ترجيحهم بما قالته العرب، حيث كانوا يسمون الخيل بالخير، قال ابن جرير: "وعني بالخير في هذا الموضع الخيل؛ والعرب فيما بلغني تسمي الخيل الخير"[100]، وقال أبو حيان: " أي هذا القول يراد به الخيل"[101]، وهنا كذلك يظهر لنا جليًا أهمية هذه العادات القولية عند المفسرين، وأثرها في ترجيح المعاني والألفاظ القرآنية عندهم.

**المطلب الثالث:**

**اللفظ: (هواء): في قوله تعالى:﴿وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٌ﴾** [إبراهيم:43]

ورد هذا اللفظ على العادة السائدة عند العرب، ويقصد به أنه خالٍ، وعلى هذا المعنى تم تفسير هذا اللفظ في هذه الآية كما سيأتي، ومنه قول حسّان بن ثابت:

ألا أبْلِغْ أبا سُفْيانَ عَنّي

فأنْتَ مُجَوَّفٌ نَخِبٌ هَواءُ"[102]

أي خالي الصدر لا قلب لك[103].

**الدراسة:** ذكر المفسرون في معنى قوله: ﴿وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٌ﴾، أربعة أقوال[104]:

**أحدها:** أنها خالية من الخير، وما كان خاليًا فهو هواء، قاله ابن عباس.

**الثاني:** أنها قد زالت عن أماكنها حتى بلغت الحناجر، فلا تنفصل ولا تعود.

**الثالث:** أنها المتخرمَة التي لا تعي شيئًا.

**الرابع:** أنها تتردد في أجوافهم ليس لها مكان تستقر فيه فكأنها تهوي.

والذي يظهر أن القول الأول هو الراجح؛ لكون عادة العرب القولية تشهد له، وهو اختيار الطبري، والبغوي، وابن كثير[105].

يقول الطبري: "وأولى هذه الأقوال عندي أنها خالية ليس فيها شيء من الخير، ولا تعقل شيئًا، وذلك أن العرب تسمي كلّ أجوف خاوٍ: هواء[106].

فلمّا كان العرب يصفون الشيء الخالي من أي مضمون بوصف هواء، وافق هذا المعنى ما ورد في اللفظ القرآني، والمراد بيان أن قلوب الكفار خالية يوم القيامة عن جميع الخواطر والأفكار لعظم ما ينالهم من الحيرة ومن كل رجاء وأمل لما تحققوه من العقاب ومن كل سرور، لكثرة ما فيه من الحزن[107].

وخلاصة القول: إن هذا اللفظ ورد موافقًا للعادة القولية السائدة عند العرب.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

لا يمكن للمفسر أن يخوض في كلام الله دون أن يكون له معرفة بأقوال العرب وعاداتهم، وهذا ما يؤكده كثير من العلماء[108]، وإن اختيار الطبري وابن كثير وغيرهما لتفسير لفظ (هواء) في هذه الآية بمعنى أنها خالية من الخير، ليدل دلالة واضحة على سعة اطلاعهم ومعرفتهم بكلام العرب وأقوالهم، ويدل كذلك على مدى تأثر تفسيرهم بتلك الأقوال والعادات، ولهذا كان تأثرهم واضحا هنا، بحيث اختاروا القول الذي وافق عادة العرب القولية.

**المطلب الرابع: اللفظ: (أولى): في قوله تعالى:**

﴿فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد:20].

تستعمل العرب كلمة (أولى) لمعانٍ متعددة، منها: التهديد والوعيد، فيقولون: (أولى لكَ) ويعنون بها كما ذكر الجوهري: التَّهدُّد والوعيد[109].

قال الأصمعي: ومعنى قولهم في التهديد: (أولى لك) أي: وَلِيَكَ وقَارَبَكَ ما تكره [110]، ولهذا يقول ثعلب: "لم يَقل أحد في (أولى لك)، أحسن مما قال الأصمعي"[111].

وعلى هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ في سياق قوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ ۙ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِىِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِ ۖ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[محمد:20].

**الدراسة:** من خلال دراسة لفظ (أولى) في هذه الآية وجدنا أن له معنيين عند المفسرين:

**الأول:** يقول ابن عطية: " وقد تستعمل (أولى) فقط على جهة الحذف والاختصار لما معها من القول، فتقول على جهة الزجر والتوعد: أولى لك يا فلان، وهذه الآية من هذا الباب، ومنه قوله تعالى " أولى لك فأولى " القيامة 34 - 35 [112].

**الثاني:** أن معنى ﴿فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾أحق، وخبره على هذا ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ [محمد:21]، والمعنى أن الطاعة والقول المعروف أولى لهم وأحق[113].

والذي يظهر أن القول الأول هو الراجح، لأن سياق الآية هو للتهديد والوعيد للمنافقين، ثم إن العرب يستعملون كلمة (أولى) في الزجر والوعيد، فجاء كذلك في الآية بالاستعمال نفسه، ويؤيده قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ ﴿٣٤﴾ ثُمَّ أَوْلَىٰ لَكَ فَأَوْلَىٰ﴾ [القيامة: 34، 35]. فقد ذكر المفسرون أن كلمة (أولى) هنا هي للتهدَّد والوعيد، وأن العرب تستعملها لذلك، قال القرطبي: تهديد بعد تهديد، ووعيد بعد وعيد [114]، وقال ابن عطية: "والعرب تستعمل هذه الكلمة زجراً، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَوْلَىٰ لَهُمْ ﴿٢٠﴾ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾[محمد20 :21]"[115]، وقال قتادة: ذكر لنا أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية أخذ بمجامع ثوب أبي جهل بالبطحاء وقال له: (أولى لك فأولى، ثم أولى لك فأولى )، فقال أبو جهل: أتوعدني يا محمد، والله ما تستطيع أنت ولا ربك أن تفعلا بي شيئاً، وإني لأعز من مشى بين جبليها، فلما كان يوم بدر صرعه الله شر مصرع، وقتله أسوأ قتلة[116]. قال السمين الحلبي: "وإنما كرر هنا مبالغةً في التهديد والوعيد"[117]، وأن معناها ويل لك، وهو دعاء عليه، بأن يليه ما يكرهه[118].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

لم يخرج المفسرون عند تفسيرهم هذا اللفظ عن حدود عادة العرب واستعمالهم هذا اللفظ، وهذا الذي جعلهم دائمًا يميلون ويختارون المعنى الذي يوافق عادة العرب القولية، ولهذا اختار المفسرون في معنى كلمة (أولى) أنها للتهدَّد والوعيد، وأكدوا اختيارهم لهذا المعنى بأن العرب تستعملها لذلك[119]، وعليه يتضح لنا تأثر المفسرين بعادات العرب وأقوالهم عند تفسيرهم لهذه الألفاظ القرآنية.

**المطلب الخامس:**

**اللفظ: (يبنؤم): في قوله تعالى:** ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾ [طه:94]

من عادات العرب القولية ذكرهم الأمّ على سبيل الاستعطاف بالرحم، الذي يراد به الرحمة والإشفاق والعطف والمحبة، يقول شاعرهم:

يـا ابـن أمـي ويـا شـقيق نفسي ـ

أنـت خليتنـي لـدهر شـديد[120]

وقد ورد على هذه العادة القولية، قوله تعالى حكاية عن موسى وأخيه هارون عليهما السلام: ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ ٱلْقَوْمَ ٱسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي﴾[الأعراف:150]وقوله سبحانه: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ﴾[طه:94].

**الدراسة:** عندما ندرس اللفظ القرآني في قوله: ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ﴾؛ يتبين لنا أن الغرض منه التحبب والعطف والرقة، ولهذا خص النداء بالأم دون الأب مع أن موسى عليه السلام كان شقيقه، وذلك؛ لأن النداء بذكر الأم أدعى إلى الرفق والشفقة والعطف[121]، كما هي عادة العرب وطريقتهم في ذلك، قال البغوي: "وإنما قال ابن أم، وكان هارون أخاه لأبيه وأمه ليرققه، ويستعطفه"[122] وقال أبو حيان: "ناداه نداء استضعاف وترفق وكان شقيقه؛ وهي عادة العرب تتلطف وتتحنن بذكر الأم"[123]، قال السمرقندي: وكان موسى أخاه لأبيه وأمه، ولكن ذكر الأم ليرفعه عليه[124]. وقال الزحيلي: وخص الأم استعطافاً لقلبه[125]، ويتضح مما سبق أن اللفظ القرآني جرى على عادة العرب القولية.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

استشهد أبو حيان -رحمه الله- على تأكيد المعنى الذي ذهب إليه في هذه الآية بعادة العرب القولية، في تلطفهم وتحننهم بذكر الأم، وكأنه -رحمه الله- يريد أن يوثق كلامه ويؤكده؛ وهو ما ذكره العلامة محمد الأمين الهرري[126]، وبعض المفسرين بهذه العادات في تفسيرهم.

**المطلب السادس:**

**اللفظ: (آباء): في قوله تعالى:** ﴿قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة:133].

للعم مكانة ومنزلة عند العرب كالأب، ومما ترتب على هذه المكانة؛ عادة سائدة عندهم، إذ كانوا يسمون العم أباً[127]، واستعملوا هذا كثيراً في كلامهم، ولهذا يقول ﷺ في عمه العباس رضي الله عنه: {ردوا عليّ أبي، ردوا عليّ أبي...}[128].

ويقول أيضًا ﷺ: {يا عمر، أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه؟}[129]، أي: مثل أبيه، وفيه تعظيم حق العم[130]، كما هي عادة العرب التي ورد عليها اللفظ القرآني، يقول الزبيدي: "وإنما سمي العم أباً، وجرى عليه القرآن العظيم، على عادة العرب في ذلك؛ لأنهم كثيراً ما يطلقون الأب على العم"[131].

**الدراسة:** ورد في هذه الآية قراءتان:

**القراءة الأولى:** قراءة (ـه ئا) وهي قراءة الجمهور- وعلى قراءة الجمهور إبراهيم وما بعده بدل من آبائك بدلًا تفصيليا[132]. **القراءة الثانية:** قراءة (وإله أبيك إبراهيم) ظنًا منه أن إسماعيل إذ كان عمًا ليعقوب فلا يجوز أن يكون فيمن ترجم به عن الآباء وداخلاً في عدادهم[133]. وعن" الحسن "وإله أبيك" بالإفراد فيكون إبراهيم بدلًا منه[134].

ومن خلال ما سبق يتضح أن الراجح هي قراءة الجمهور، ولهذا رد الطبري قراءة (وإله أبيك) على الإفراد، وأردف رحمه الله أن في قائلها قلة علم منه بمجاري كلام العرب، والعرب لا تمتنع من أن تجعل الأعمام بمعنى الآباء[135].

فالخطاب القرآني هنا أدخل إسماعيل عليه السلام في جملة الآباء، مع أنه كان عم يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام؛ ووجه ذلك أن العرب تسمي

العم أباً؛ لانخراطهما في سلك واحد وهو الأخوّة لا تفاوت بينهما[136].

**ومثل هذا اللفظ:** قوله ﷻ: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيٓ ءَابَآئِهِنَّ وَلَآ أَبْنَآئِهِنَّ وَلَآ إِخْوَٰنِهِنَّ وَلَآ أَبْنَآءِ إِخْوَٰنِهِنَّ وَلَآ أَبْنَآءِ أَخَوَٰتِهِنَّ وَلَا نِسَآئِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ وَٱتَّقِينَ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا﴾[الأحزاب:55].

**الدراسة:** الآية رفعت الحرج والإثم عن النساء في عدم الاحتجاب أمام هؤلاء، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا لم تذكر الآية العم والخال، مع أنه يجوز لهما بالإجماع أن يدخلوا عليهن؟

وقد أجاب المفسرون عن هذا بجوابين:

**أحدهما:** بأنهما لم يذكرا؛ لأنهما قد يصفان ذلك لبنيهما، وهو قول الشعبي وعكرمة[137].

**والآخر:** لأن العم والخال بمنزلة الوالدين، وأن العرب تسمى العم أباً، قاله الزجاج[138] ، وهو اختيار السمعاني، والزمخشري، والقرطبي[139].

إن أصحاب القول الآخر أيّدوا قولهم بعادة قولية عند العرب جرت بتسمية العم أباً، فجاء اللفظ موافقًا هذه العادة، وهذا هو الراجح والله أعلم.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

من خلال ما سبق يظهر لنا مكانة المفسر المُطَّلع على كلام العرب وأقوالهم، وغيره ممن يخوض في التفسير بدون معرفة بلغة العرب وعاداتهم القولية؛ لأن إطلاع المفسر لعادات العرب القولية وطرائق كلامهم تزيل عنه الإشكالات التي قد تطرأ عليه أثناء تفسيره لكلام الله، و"تعين على فهم كثير من الآيات التي لها صلة بعاداتهم، فلا يمكن فهم المراد منه، إلا لمن عرف عادات العرب"[140].

ولهذا عرفنا من خلال الآيات السابقة كيف أن المفسرين رجحوا المعاني التي ذهبوا إليها بعادة العرب القولية في تسميتهم العم أباً، بل أنهم جعلوا من قال بخلاف ما ذهبوا إليه، بأن عنده قلة علم بمجاري كلام العرب كما ذكر الطبري -رحمه الله-، فكانت لهذه العادة القولية أثر بالغٌ في توجيه المعنى عند المفسرين كما عرفنا.

**المطلب السابع: اللفظ: (أبويه): في قوله تعالى:** ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾[يوسف:100]

وتسمّي العرب الخالة أمّاً، كما هو معروف في عاداتهم السائدة، وقد ورد هذا اللفظ في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِىٓ إِذْ أَخْرَجَنِى مِنَ ٱلسِّجْنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلْبَدْوِ مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾

**الدراسة:** ومن خلال دراسة اللفظ القرآني (أبويه) في هذه الآية ذكر المفسرون في معناه قولين[141]:

**القول الأول:** أبوه وخالته، قاله ابن عباس والجمهور.

**القول الآخر:** أبوه وأمه، قاله الحسن وابن إسحاق.

قال مقاتل: ورفع يوسف أبويه على العرش؛ يعني على السرير، وجعل أحدهما عن يمينه، والآخر عن يساره، وكانت أمه راحيل قد ماتت، وخالته تحت يعقوب عليه السلام وهي التي رفعها على السرير[142]، وعن عمرو بن أبي سلمة، قال: سألت زيد بن أسلم، عن قول الله تعالى: (ورفع أبويه على العرش) ، فقلت: أبلغك أنها خالته؟ قال: قال ذلك بعض أهل العلم، يقولون: إن أمّه ماتت قبل ذلك، وإن هذه خالته[143]؛ وهو ما ذكره جمهور المفسرين"[144]، ونسبه إليهم البغوي[145].

فاللفظ القرآني في القول الأول ورد على عادة العرب وتعبيرهم، فكما كان العرب يسمون العم أباً، فإنهم كذلك يسمون الخالة أمّا. إلا أن الذي يظهر أن القول الثاني هو الأقرب للصواب؛ لعدم وجود دليل صحيح في وفاة أم يوسف قبل وصولها إليه، والقرآن صرح بالأبوة تغليباً، ومثل ذلك لا يكون إلا بأم حقيقية.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

لقد كان للعادة القولية أثر في توجيه القول الأول في هذه الآية؛ وهو قول من قال أن المراد

بأبويه هما أبوه وخالته؛ لأن أكثر المفسرين يقول إن أم يوسف كانت قد توفت قبل ذلك كما أخرج ذلك ابن جرير الطبري من حديث عمرو ابن أبي سلمة، وكان توجيههم هذا مبني على عادة قولية عند العرب اعتمدوا عليها، بينما نجد ابن جرير الطبري يرجح القول الثاني حيث قال: "وأولى القولين في ذلك بالصواب ما قاله ابن إسحاق؛ لأن ذلك هو الأغلب في استعمال الناس، والمتعارف بينهم في"أبوين"، إلا أن يصح ما يقال من أنّ أم يوسف كانت قد ماتت قبل ذلك بحجة يجب التسليم لها، فيسلّم حينئذ لها"[146]، وهو الذي يظهر والله أعلم.

**المطلب الثامن:**

**اللفظ: (أصبح): في قوله تعالى:** ﴿فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[المائدة:30].

العرب تسمي الصباح في غير مراد وقته المعروف، فهم يقولون مثلاً: (أصبح فلان عالمًا)، أي: صار، و(أصبح فلان مُكلاً) إذا صار ذوو قرابته كلاً عليه[147]. وقد ورد على هذه العادة القولية، قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[المائدة:30].

**الدراسة:** عند دراسة لفظ (فأصبح) في قوله سبحانه: ﴿فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾يتضح لنا أنه ليس المقصود به أن القتل وقع ليلاً؛ بل اللفظ ورد هنا على عادة العرب في التعبير عن الصباح ولا يعنون به وقت الصبح المعروف، بل أريد به كل الأوقات[148]، فإن من عادة العرب أن يقولوا: (أصبح فلان خاسر الصفقة)؛ إذا فعل أمرا ثمرته الخسران، ويعنون بذلك الحصول مع قطع النظر عن وقت دون وقت[149]، وهذا مهيع كلام العرب يعني طريقتهم كما يقول الثعالبي[150].

وأمثال هذا الخطاب في القرآن كثيرة منها[151]، يقول البغوي: "العرب تُعبر عن الصيرورة بأضحى وأمسى وأصبح، تقول: (أصبح فلان عالمًا)، و(أضحى معدمًا) ، و(أمسى حزينًا)، ولهذا قال: ﴿وَأَصۡبَحَ ٱلَّذِينَ تَمَنَّوۡاْ مَكَانَهُۥ بِٱلۡأَمۡسِ﴾ [القصص:82]، أي: صار أولئك الذين تمنوا ما رزقه الله من المال والزينة يتندمون على ذلك التمني"[152].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

جاء اللفظ القرآني هنا منسجمًا مع عادة العرب القولية في تعبيرهم عن الصباح، ولا تقصد بذلك وقت الصباح المعروف، وهذا ما جعل الثعالبي وغيره من المفسرين يؤكدون هذا المعنى عند تفسيرهم هذه الآية.

**المطلب التاسع:**

**اللفظ (سبعين) في قوله تعالى:** ﴿ٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ أَوۡ لَا تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ إِن تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ سَبۡعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡ﴾ [التوبة: 80].

**الدراسة: يظهر من خلال دراسة هذا اللفظ في هذه الآية أن فيه ثلاثة أقوال عند المفسرين:**

**الأول:** أن ظاهر قوله: «استغفر لهم» الأمر[153].

**الثاني:** ذهب بعضهم إلى أن التقييد بهذا العدد المخصوص يفيد قبول الزيادة عليه[154]، ويدل لذلك قول النبي ﷺ: {وسأزيده على السبعين}[155].

**الثالث:** ذهب أكثر المفسرين أن لفظ: ﴿سَبۡعِينَ مَرَّةً﴾ ليس المراد منه أنه لو زاد على السبعين لكان ذلك مقبولاً كما في سائر مفاهيم الأعداد، بل المراد بهذا: المبالغة في عدم القبول، فقد كانت العرب تجري ذلك مجرى المثل في كلامها عند إرادة التكثير[156]، والمعنى: أنه لن يغفر الله لهم وإن استغفرت لهم استغفاراً بالغًا في الكثرة غاية المُبالغ[157].

والراجح من هذه الأقوال هو القول الثالث، لكونه وافق عادة قولية عند العرب، ولهذا يقول أبو حيان: " ليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع، بل هو كما يقول القائل ـ إن سأله حاجة ـ (لو سألتني سبعين مرة لم أقضها لك) لا يريد بذلك أنه إذا زاد قضاها، فكذا هاهنا"[158]، وأكد هذا المعنى الزمخشري حيث قال: "والسبعون جار مجرى المثل في كلامهم؛ للتكثير"[159].

ولكن قد يرد إشكالٌ هنا ـ وهو غاية في الأهمية، وهو: كيف خفي على رسول اللهﷺ، وهو أفصح العرب وأخبرهم بأساليب الكلام وتمثيلاته هذا حيث فهم من ذكر هذا العدد كثرة الاستغفار؟ وقد أجاب على هذا الإشكال الزمخشري بأنه لم يخف على رسول اللهﷺذلك، ولكنه خُيِّر بالاستغفار؛ إظهاراً لغاية رحمته، ورأفته على من بعث إليه، كقول إبراهيمعليه السلام: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [إبراهيم: 36]، وفي إظهار النبيﷺ الرأفة والرحمة؛ لطف لأمّته؛ ودعاء لهم إلى تَرَحّم بعضهم على بعض[160].

والذي يؤكد هذا المعنى قوله تعالى في الآية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا﴾، فبين أن العلة التي لأجلها لا ينفعهم استغفار الرسول لهم، وإن بلغ سبعين مرة، هي كفرهم وفسقهم، وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين، فصار هذا القليل شاهدًا بأن المراد إزالة الطمع أن ينفعهم استغفار الرسول مع إصرارهم على كفرهم[161].

فالمقصود أن اللفظ هنا جرى على عادة العرب القولية، وعلى أساليبهم في استعمال هذا العدد للتكثير لا للتحديد، والقرآن أصلاً نزل على أسلوب العرب، وبألفاظهم ووفقًا لكلامهم.

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

أما أثر عادة العرب القولية فهو هنا واضح للعيان، حيث إن غالبية المفسرين أكدوا المعنى الذي ذهبوا إليه بما قالته العرب، واستعملته في كلامها في مثل هذه المواطن، فقد كان العرب يستعملون العدد للتكثير لا التحديد، وإنما يريدون المبالغة في عدم القبول للشيء كما قال المفسرون[162].

**المطلب العاشر:**

**اللفظ (قنطار) في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ﴾** [آل عمران: 75].

من عادات العرب القولية أنهم يستعملون لفظ القنطار مبالغة في المال الكثير، فالعرب لا تعرف وزن القنطار أو حده[163].

وقد ورد لفظ القنطار على هذه العادة في قوله عز وجل: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ﴾ [آل عمران: 75].

وكذلك قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ﴾ [آل عمران:14].

**الدراسة:** فالتعبير بالقنطار في هذه الآيات لا يعني تحديد الوزن المعروف به، ولا تحديد مقداره، بل يعني المبالغة في المال الكثير كما هي عادة العرب القولية، فقد ذكر أكثر المفسرين بأن المقصود بالقنطار الأموال الكثيرة المجموعة بعضها على بعض[164].

يقول الزجاج: "ومعنى (القناطير) عند العرب الشيء الكثير من المال، وهو جمع قنطار، وهو مأخوذ من: قنطرت الشيء، عقدته وأحكمته، ومنه سُمِّيت القنطرة لإحكامها"[165]، وقيل: قنطرته: عبيته شيئًا على شيء، ومنه سمي القنطرة، فشبه المال الكثير الذي يعبى بعضه على بعض بالقنطرة[166].

**أثر العادة القولية في توجيه المعنى عند المفسرين:**

هذا المعنى الذي قالته العرب، واستعملته في كلامها، نطق به اللفظ القرآني، وهذا هو الذي جعل المفسرين يرجحون تفسير معنى القنطار بأنه الكثير من المال، ولهذا كان لهذه العادة القولية أثر كبير في توجيه المعنى عند هؤلاء المفسرين. **ونظائر هذا كثيرة منها**[167].

**الخاتمة**

وتشتمل على: أهم نتائج البحث، والتوصيات.

**أولاً: أهم نتائج البحث:**

من خلال البحث توصل الباحث إلى نتائج عديدة أهمها ما يأتي:

1. تبين للباحث أن العادات القولية هي ما اعتاده العرب من الجمل والألفاظ والأقوال السائدة أثناء الكلام عند وجود مناسبة له من الوقائع والأحداث.
2. أظهر الباحث بأن أقوال العرب السائدة بينهم والتي كانوا يرتجلونها في سوقهم وحياتهم وتجري على ألسنتهم؛ كانت لها محل اهتمام في الجمل والألفاظ القرآنية.
3. نتج عن البحث أهمية معرفة عادات العرب القولية للمفسر، فلا يمكن فهم القرآن واستنباط الأحكام منه إلا في ظل الإلمام بها؛ لأنها من أهم ضوابط تفسير القرآن الكريم، ولها أثر كبير في توجيه المعنى عند المفسرين.
4. يمكن الترجيح بالعادة القولية عند اختلاف المفسرين في معنى الآية.
5. تبيّن بأن القرآن الكريم استخدم ألفاظ العرب وحكى كثيراً من أقوالهم التي اعتادوا عليها.

**ثانيًا: أهم التوصيات:**

وفي نهاية هذا البحث، يضع الباحث التوصيات الآتية:

1. أوصي من يريد أن يعرف معنى أي آية في القرآن أن يكون ملمًا بأقوال العرب وعاداتهم قبل الخوض في تفسيرها.
2. أوصي المهتمين بالدراسات القرآنية بدراسة عادات العرب القولية وأساليبهم اللغوية التي وردت في القرآن دراسة واسعة ومستقلة.

**الهوامش:**

(1) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة، 1420هـ - 2000م، (ط1)، ج 1 ، ص 75.

(2) انظر: الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، (ط1) ج11، ص 75.

(3)أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، رسالتان في اللغة، تحقيق : إبراهيم السامرائي ، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع ، 1984م ، ج 1 ، ص 68.

(4) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ (ط1)، ج 1، ص78.

(5) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، دار صادر ، (ط1)، ج13، ص216.

(6) - الجرجاني، "التعريفات". ج1، ص192.

(7) - الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، " الكليات". تحقيق: عدنان درويش، ص 795.

(8) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3 ، ص 315، وما بعدها.

(9) انظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، ج2، ص 225.

(10) الجرجاني، التعريفات، ج1، ص 146.

(11) أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، 1405هـ - 1985م (ط1)، ج1 ، ص 296. ، الكفوي، الكليات، ص: 381.

(12) المصدر نفسه (ص: 79).

(13) الفارابي، "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين ، 1407 هـ - 1987م ، (ط4)، ج2، ص 575. وينظر: ابن منظور، " لسان العرب". مادة (أثر) ج1، ص52.

(14) الزبيدي، "تاج العروس". (دار الهداية، بدون)، ج10، ص 16.

(15) ينظر: ابن منظور، "لسان العرب"، ج 1، ص 52 .

(16) الجرجاني، "التعريفات". ج 1، ص 9.

(17) انظر: الفراهيدي، للخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بدون، ج6 ، ص 243. الأزهري، تهذيب اللغة، ج11 ، ص 222. ابن منظور، لسان العرب، ج3 ، ص422.

(18) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، "زاد المسير في علم التفسير". تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1422هـ (ط3)، ج1، ص366.

(19) انظر: الطبري، جامع البيان، ج7 ، ص 517. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، "الوسيط في تفسير القرآن المجيد" . بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م ، (ط1)، ج2 ، ص 4.

(20) رواه مسلم عن ابن عمر، كتاب: الأيمان، باب: النهي عن الحلف بغير الله تعالى، برقم: (1646) (3 / 1267). انظر: صحيح مسلم، المسمى بالمسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي).

(21) انظر: الرازي، مُحَمَّد بن عمر بن حسين القرشي الطبرستاني الشافعي الرازي، "مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير ". بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ، (ط3)، ج9 ، ص 480.

(22) انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، " الجامع لأحكام القرآن"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م، (ط2)، ج5 ، ص 2- 3.

(23) انظر: تفسير الرازي، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 395. أبو القاسم، محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري، إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: حنيف بن حسن القاسمي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1415هـ (ط1)، ج2 ، ص 285.

(24) انظر: تفسير الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، بيروت، دار الكتب العلمي، 1426هـ - 2005م، (ط1)، ج2 ، ص 510- 511. الرازي، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 395.

(25) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 395. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج1 ، ص 337. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، "أنوار التنزيل وأسرار التأويل". تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ (ط1)، ج2 ، ص 44.

(26) انظر: المصدر نفسه، لابن الجوزي ج1 ، 337. ، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4 ، ص 242.

(27)الرازي ، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 395.

(28) انظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، تحقيق: خليل إبراهم جفال، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ ـ 1996م، ( ط1)، ج4 ، ص 87. الكفوي، الكليات، ص: 428، الزبيدي، تاج العروس، ج12 ، ص 198. الرازي، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 394.

(29) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج1 ، ص 337. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، "تفسير النسفي = مدارك التنزيل وحقائق التأويل". تحقيق: يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، 1419هـ - 1998م، (ط1)، ج1 ، ص 302. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، "البحر المحيط". تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420هـ،ج3 ، ص 392.

(30) انظر: ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت ، دار الكتب العلمية، 1422هـ (ط1)،ج1 ، ص 528. أبو حيان، البحر المحيط، ج3 ، ص 392.

(31) أبو مسلم، محمد بن بحر الأصفهاني، ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل، جمع وترتيب: سعيد الأنصاري، مطبعة البلاغ، كلكتا، 1330هـ (ص: 42)، وانظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج9 ، ص 394.

(32) انظر: الطبري، جامع البيان، ج18، ص 285. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1420هـ، (ط1)، ج3 ، ص 258. الواحدي، التفسير الوسيط، ج3 ، ص 203. الشوكاني، فتح القدير، ج3 ، ص 424.

(33)الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3 ، ص 397- 398. وانظر: السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، غنيم بن عباس، الرياض – السعودية، دار الوطن، 1418هـ- 1997م، (ط1)، ج3 ، 324. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج3 ، ص 154. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11 ، ص182.

(34) الطبري، جامع البيان، ج18، ص 288.

(35) انظر: تفسير السمعاني ، ج3 ، ص 324. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4 ، ص 40. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج11 ، ص 182.

(36)الطبري، جامع البيان، ج18 ، ص 288.

(37)الطبري، جامع البيان،ج18 ، ص 288.

(38) انظر: أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (ص: 107). محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ ـ 1992م، (ط1)، ج1 ، ص 284. محمد بن الحسن الرضي الإستراباذي، نجم الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1395هـ - 1975م، ج4 ، ص 36.

(39) انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، (ص: 107وما بعدها)، وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج4 ، ص 91- 92. الرازي، مفاتيح الغيب، ج27 ، ص 660. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 ، ص 139.

(40) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 73. أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9 ، ص 403. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير، المسمى بتحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ، ج8 ، ص 53، ج25 ، ص303.

(41) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، " الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل". بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ (ط3)، ج4 ، ص 277.

(42) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز ج5 ، ص 73. أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9 ، ص 403. الزمخشري، الكشاف، ج4 ، ص 277. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25 ، ص 303.

([43]) - انظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، لطائف الإشارات، مصر، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط3)، ج3 ، ص 342.

(44) انظر: المرجع السابق، وابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 26. الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي ، المسمى بروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ (ط1)، ج13 ، ص 13. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25 ، ص 30. عزت، دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1383هـ، ج4 ، ص 436.

(45) انظر: الطبري، جامع البيان، ج21 ، ص 501. القشيري، لطائف الإشارات، ج3 ، ص 342. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ، ج4 ، ص 59.

(46) انظر: الواحدي، الوجيز، (ص: 960)، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج9، ص 323.

(47) انظر: القشيري، لطائف الإشارات، ج3 ،ص 342. النسفي، مدارك التنزيل، ج3 ، ص 245.

(48) انظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج7 ، ص 300. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج16 ، ص 171.

(49) يعني طريقتهم، والمهيع: الطريق الواسع الواضح. انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج3 ، ص 18.

(50) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4 ، ص 34.

(51) انظر: القشيري، لطائف الإشارات ج3 ، ص 342. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 26. الألوسي، روح المعاني، ج13 ، ص 13. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج25 ، ص 30.

(52) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، بيضون، الناشر: محمد علي بيضون، 1418هـ- 1997م، (ط1)، ص: 150. أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، جمهرة الأمثال، بيروت، دار الفكر، بدون، ج2 ، ص 59. حسين بن أحمد بن حسين الزَّوْزَنِي، أبو عبد الله، شرح المعلقات السبع، دار احياء التراث العربي، 1423هـ - 2002م ، (ط1)، ص: 41.

(53) انظر: الطبري، جامع البيان، ج24 ، ص 222. البغوي، معالم التنزيل، ج5 ، ص 211. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج4 ، ص 401.

(54)ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416هـ (ط1)، ج2 ، ص 453.

(55) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج31 ، ص 57. البيضاوي، أنوار التنزيل، ج5 ، ص 287.

(56) انظر: الطبري، جامع البيان، ج24 ، ص 222. البغوي، معالم التنزيل، ج5 ، ص 211. الجلالين، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، القاهرة، دار الحديث، بدون، (ط1)، ص: 792.

(57) انظر: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2 ، ص453. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 438.

(58) انظر: الماوردي، النكت والعيون، ج6 ، ص 205. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج4 ، ص 401. تفسير الجلالين (ص: 792).

(59) انظر: ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2 ، ص 453.

(60) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج31 ، ص 57. ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2 ، ص 453. ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ - 1998م، (ط1)، ج20 ، ص 161. النيسابوري، إيجاز معاني القرآن، ج6 ، ص 448. الخلوتي، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، روح البيان، بيروت، دار الفكر، بدون، ج10 ، ص 335.

(61) - ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾.

(62) انظر: المرسي، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م، (ط1)، ج1 ، ص 324. البغدادي، عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1418هـ - 1997م، (ط4)، ج4 ، ص 129. الكفوي، الكليات، ص: 658. وينظر: السمعاني، تفسيره ج3 ، ص 380. البغوي، معالم التنزيل، ج3 ، ص 288- 289. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4 ، ص 82. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج3 ، ص 191. النسفي، مدارك التنزيل، ج2 ، ص 404. طنطاوي، محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، مصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، 1997م، 1998م، (ط1)، ج9 ، ص 210.

(63) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب، 1408هـ - 1988م، (ط1)، ج3 ، ص 392.

(64) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ج3 ، ص 190- 191.

(65) - ينظر: الطبري، جامع البيان ج 18، ص 441-442.

(66) - الثعلبي، الكشف والبيان ج 6، ص 275.

(67) انظر: المرجع السابق، وابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ج3 ، ص 190- 191.

(68) انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفكر، 1415هـ - 1995م، ج4 ، ص 150.

(69) - ابن جني، أبي الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق : محمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت.

(70) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ج3 ، ص 190- 191.

(71) انظر: الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، القاهرة، دار المعارف، بدون، ص: 77- 78. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج8 ، ص 18. ابن منظور، لسان العرب، ج13 ، ص 238.

(72) انظر: الطبري، جامع البيان، ج21 ، ص 54. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4 ، ص 306. السمعاني، تفسيره، ج4 ، ص 402. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج3 ، ص 543.

(73) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4 ، ص 306. الواحدي، التفسير الوسيط، ج3 ، ص 526. السمعاني، تفسيره، ج4 ، ص 402. الرازي، مفاتيح الغيب، ج26 ، ص 337.

(74) انظر: أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، ديوان المعاني، بيروت، دار الجيل، بدون، ج1 ، ص 35. ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج5 ، ص313. ابن منظور، لسان العرب، ج14 ، ص 20. الزبيدي، تاج العروس، ج1 ، ص 107.

(75) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج10 ، ص 248.

(76) انظر: الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1422هـ - 2002م، (ط1)، ج6 ، ص 96. البغوي، معالم التنزيل، ج3 ، ص 130.

(77)الطبري، جامع البيان، ج17 ، ص 430.
(78)الطبري، جامع البيان، ج17 ، ص 430.

(79) انظر تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمۡۖ ٦٦﴾ [يوسف:66] وقوله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ٤٢﴾ [الكهف:42] وقوله تعالى: ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ ﴾ [يونس:22]وقوله تعالى: ﴿ فَكَيۡفَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ ٦٢﴾ [النساء:62]. وقوله تعالى: ﴿ فَكَيۡفَ إِذَا جَمَعۡنَٰهُمۡ لِيَوۡمٖ لَّا رَيۡبَ فِيهِ ﴾.**[آل عمران:25]** وقوله تعالى: ﴿ فَكَيۡفَ إِذَا جِئۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةِۭ بِشَهِيدٖ وَجِئۡنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدٗا ٤١﴾ [النساء:41] وقوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ ٤٣﴾ [التوبة:43]. وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيۡضٞ مَّكۡنُونٞ ٤٩﴾ [الصافات:49]. وقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۖ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ١٠٧﴾ [هود:107]. وقوله تعالى: ﴿ يَدۡعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقۡرَبُ مِن نَّفۡعِهِۦ ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَوَّأۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدۡقٖ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ٩٣﴾ [يونس:93]، وقوله تعالى: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدۡخِلۡنِي مُدۡخَلَ صِدۡقٖ وَأَخۡرِجۡنِي مُخۡرَجَ صِدۡقٖ ٨٠﴾ [الإسراء:80]، وقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ ٢﴾ [يونس:2]، وقوله تعالى: ﴿ فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ ٥٥﴾ [القمر:55]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلۡكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ١٧﴾ [طه:17]وقوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ يَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقۡبَلُ ٱلتَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهِۦ وَيَأۡخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ١٠٤﴾ [التوبة:104]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيۡكَ لَعۡنَتِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ٧٨﴾ [ص:78]. وقوله تعالى: ﴿عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۚ ﴾[التوبة:98]. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ ١٦﴾ [الشورى:16]وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آل عمران:133]. وقوله تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٢١﴾ [الحديد:21] وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ١٤ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥﴾ [البقرة:15-16]

وقوله تعالى: ﴿وَقَدۡ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَلِلَّهِ ٱلۡمَكۡرُ جَمِيعٗاۖ يَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُ كُلُّ نَفۡسٖۗ وَسَيَعۡلَمُ ٱلۡكُفَّٰرُ لِمَنۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ٤٢﴾ [الرعد:42] وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمۡ يَكِيدُونَ كَيۡدٗا ١٥ وَأَكِيدُ كَيۡدٗا ١٦﴾ [الطارق15 :16]وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ﴾[البقرة:194]، وقوله عز وجل: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ ﴾ [الشورى:40] وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلۡأُنثَىٰ ظَلَّ وَجۡهُهُۥ مُسۡوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ ٥٨﴾ [النحل:58]. وقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢﴾ [الحجرات:12].

(80) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج12 ، ص 316. ابن منظور، لسان العرب، ج6 ، ص 209. الزبيدي، تاج العروس، ج16 ، ص 488.
(81) انظر: الطبري، جامع البيان، ج8 ، ص 389- 392. الماوردي ، النكت والعيون، ج1 ، ص 491. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج1 ، ص 411.
(82) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1414هـ- 1993م، ج1 ، ص 67. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بدون، (ط2)، ج1 ، ص 154.
(83) انظر: الشافعي، أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي، الأم، بيروت، دار المعرفة، 1410هـ ـ1990م، ج1 ، ص 29.
(84) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 1425هـ - 2004م، ج1 ، ص 44.
(85) الطبري، جامع البيان، ج8 ، ص 396.
(86) والحديث رواه أحمد عن عائشة رضي الله عنها (40 / 385)، وابن ماجه، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء من القُبلة (1 / 168)، والترمذي، باب: ترك الوضوء من القُبلة، برقم: (86) (1 / 143)، والحديث صحيح، وسنده حسن في المتابعات، انظر: مسند أحمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م) (40 / 385).
(87) انظر: الصابوني، محمد علي الصابوني، روائع البيان تفسير آيات الأحكام، دمشق، مكتبة الغزالي، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان، 1400هـ - 1980م، (ط3)، ج1 ، ص 488.
(88) انظر: المصدر نفسه ج1 ، ص 489.
(89)﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾. ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾، ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾.
(90) انظر: أبو المنذر، هشام بن محمد الكلبي، أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دمشق، دار البشائر، 1423هـ - 2003م، (ط1)، (ص: 27)، المفضل بن سلمة بن عاصم، أبو طالب، الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي،

دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1380هـ (ط1)، ص: 240. أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج1 ، ص 507. الزبيدي، تاج العروس، ج11 ، ص 240.

(91) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4 ، ص 330. الواحدي، التفسير الوسيط، ج3 ، ص 551. تفسير السمعاني ، ج4 ، ص 439. البغوي، معالم التنزيل، ج4، ص 68، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج4 ، ص 503، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج15 ، ص 194.

(92) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4 ، ص 330، ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2 ، ص 208.

(93) انظر: الماوردي، النكت والعيون ج5 ، ص92، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج3 ، ص 571.

(94) انظر: الماوردي، النكت والعيون، ج5 ، ص 92.

(95) انظر: أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، 1400هـ (ط1)، ج1 ، ص 180. سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (ط2)، ج10 ، ص 202.

(96) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4 ، 330. النسفي، مدارك التنزيل، ج3 ، ص 154. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج23، ص 256.

(97) انظر: السمعاني، تفسيره، ج4 ، ص 439.

(98) - ابن عاشور، التحرير والتنوير ج23، ص257.

(99) - ابن زمنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنين المالكي (المتوفى: 399هـ) تفسير القرآن العزيز، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز ، الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة ، ط1، 1423هـ - 2002م، ج4، ص 89، وهي قراءة شاذة ، ينظر: ابن عطية ، المحرر الوجيز ج4، ص 503.

(100) - ابن جرير الطبري ، جامع البيان ج20، ص83.

(101) - أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج9، ص 154.

(102) انظر: الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، معجم ديوان الأدب، تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، 1424هـ - 2003م، ج1 ، ص 246. ابن منظور، لسان العرب، ج9 ، ص 35.

(103) انظر: ابن سيده، المخصص، ج4 ، ص 433.

(104) انظر: الماوردي، النكت والعيون، ج3 ، ص 141. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج2 ، ص 517- 518.

(105) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج17 ، ص 34- 35. البغوي، معالم التنزيل، ج3 ، 45. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص515.

(106) الطبري، جامع البيان، ج17 ، ص 34- 35.

(107) الرازي، مفاتيح الغيب، ج19 ، ص 108.

(108) يؤكد هذه الأهمية الإمام الشاطبي في معرض حديثه عن معرفة أسباب النزول فيقول: "ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها، وأفعالها، ومجاري أحوالها حالة التنزيل... انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، 1417هـ - 1997م، (ط1)، ج8 ، ص 209.

(109) الجوهري، الصحاح، ج6 ، ص 2530.

(110) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج15 ، ص 322. الجوهري، الصحاح، ج6 ، ص 2530. ابن منظور، لسان العرب، ج15 ، ص 412.

(111) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج15 ، ص 322. الجوهري، الصحاح، ج6 ، ص 2531. ابن منظور، لسان العرب، ج15 ، ص 412.

(112) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 103.

(113) انظر: البغوي، معالم التنزيل، ج4 / 216. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج16 ، ص 243. ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج2 ، ص 283. الواحدي، الوجيز، ص: 1003.

(114) انظر: ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: سعيد اللحام، بدون، ص: 428، البغوي، معالم التنزيل، ج5 ، ص 187. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 407. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19 ، ص 114.

(115) - ابن عطية، المحرر الوجيز ج5 ، ص 407.

(116) - أخرجه عبدالرزاق في تفسيره ج2، ص 334-335، والطبري، جامع البيان ج23، ص525.

(117) انظر: السمين الحلبي، أبو العباس، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دمشق، دار القلم، دمشق، ج10 ، ص 583. الثعالبي، الجواهر الحسان، ج5 ، ص 525.

(118) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج4 ، ص 664. الرازي، مفاتيح الغيب، ج30، ص 736، البيضاوي، أنوار التنزيل ج5، ص 267.

(119) انظر: ابن قتيبة، غريب القرآن، ص: 428، البغوي، معالم التنزيل، ج5 ، ص187، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج5 ، ص 407، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج19 ، ص114.

(120) البيت لأبي زبيد الطائي، انظر: أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1408هـ - 1988م، (ط3)، ج2 ، ص 213، سليمان بن بنين بن خلف بن عوض، تقيَ الدين، الدقيقي المصري، اتفاق المباني وافتراق المعاني، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر، الأردن، دار عمار، 1405هـ ـ 1985م، (ط1)، ص: 145. ابن منظور، لسان العرب، ج10 ، ص 182.

(121) انظر: الواحدي، الوجيز، ص: 414، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج2 ، ص 157، النسفي، مدارك التنزيل، ج1، ص 607، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5 ، ص 312. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2 ، ص 250.

(122) - البغوي، معالم التنزيل، ج 2، ص236.

(123) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج5 ، ص 182.

(124) - السمرقندي، بحر العلوم، ج1، ص553.

(125) - الزحيلي، التفسير المنير، ج8، ص 625.

(126) - محمد الأمين الهرري، حدائق الروح والريحان، ج 10، ص141.

(127) انظر: أحمد بن عبد الوهاب القرشي التيمي البكري، شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 1423ه، (ط1)، ج2 ، ص 280. الكفوي، الكليات، ص: 26.الزبيدي، تاج العروس، ج10 ، ص 47.

(128) رواه ابن أبي شيبة، كتاب المغازي، حديث فتح مكة، برقم: (36902) (7 / 402). انظر: أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، 1409هـ (ط1)، ج4 ، ص 190.

(129) رواه مسلم عن أبي هريرة، كتاب: الزكاة، باب: في تقديم الزكاة ومنعها، برقم: (983) (2 / 676).

(130) النووي، أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1392هـ (ط2)، ج7، ص 57.

(131) انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج10 ، ص 47.

(132) - أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء (المتوفى: 1117هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية – لبنان، ط: 3، 2006م - 1427هـ ص :193.

(133) ينظر: الطبري، جامع البيان، ج3 ، ص 99.

(134) - أحمد البناء، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر ، ص :193.

(135) الطبري، جامع البيان، ج3 ، ص 99.

(136) انظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص 236، الواحدي، التفسير الوسيط، ج1، ص 217، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2 ، ص 138 .

(137) انظر: الطبري، جامع البيان، ج20 ، ص 318، ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج3 ، ص 481، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999م، ج6، ص 456.

(138) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج4، ص 236، ابن الجوزي، زاد المسير، ج3 ، ص 481.

(139) ينظر: السمعاني، تفسيره، ج4 ، ص 302. الزمخشري، الكشاف، ج3 ، ص 557. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14 ، ص 231.

(140) انظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 45.

(141) ابن الجوزي، زاد المسير ج2 ، ص 473.

(142) - مقاتل بن سليمان، تفسيره، ج2، ص350.

(143) - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج13، ص354.

(144) الواحدي، الوجيز، ص: 560، البغوي، معالم التنزيل، ج2 ، ص 515، الرازي، مفاتيح الغيب، ج10، ص 37.

(145) البغوي، معالم التنزيل، ج2 ، ص 515.

(146) - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج13، ص354.

(147) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج9 ، ص 332، ابن منظور، لسان العرب، ج2 ، ص 502.

(148) انظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج2 ، ص 371، الألوسي، روح المعاني، ج3 ، ص 286.

(149) انظر: الألوسي، روح المعاني، ج3 ، ص 286.

(150) انظر: الثعالبي، الجواهر الحسان، ج2 ، ص 371.

(151) قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾، وقوله: ﴿فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾، وقوله: ﴿ وَأَصْبَحَ الَّذِينَ تَمَنَّوْا مَكَانَهُ بِالْأَمْسِ يَقُولُونَ وَيْكَأَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ﴾.

(152) انظر: البغوي، معالم التنزيل، ج3 ، ص 547، ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج15، ص 297.

(153) زاد المسير في علم التفسير (2 / 284) - 285).

(154) انظر: الواحدي، التفسير الوسيط، ج2 ، ص 515، الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص 441.

(155) رواه البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: {استغفر لهم أو لا تستغفر لهم..}، برقم: (4670)ج6 ، ص 67، ومسلم، كتاب: صفات المنافقين وأحكامهم، برقم: (2774)، ج4 ، ص 2141.

(156) انظر: الماوردي، النكت والعيون، ج2 ، ص 386، الزمخشري، الكشاف، ج2 ، ص 295، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3 ، ص 64، إسماعيل حقي، روح البيان، ج3 ، ص 473، الشوكاني، فتح القدير، ج2 ، ص 441.

(157) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج2 ، ص 441.

(158) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج5 ، ص 472.

(159) الزمخشري، الكشاف، ج2 ، ص 295.

(160) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج2 ، ص 295- 296.

(161) أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج5 ، ص 472.

(162) انظر: الماوردي، النكت والعيون، ج2 ، ص386، الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 295، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج3 ، ص 64، إسماعيل حقي، روح البيان، ج3 ، ص 473، الشوكاني، فتح القدير، ج2، ص 441.

(163) انظر: أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ج1 ، ص 329، الأزهري، تهذيب اللغة، ج9، ص 301، ابن منظور، لسان العرب، ج5 ، ص 118.

(164) انظر: الثعلبي، الجواهر الحسان، ج3 ، ص 23، الواحدي، الوجيز، ص: 201، السمعاني، تفسيره، ج1 ، ص 300، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4 ، ص 30.

(165) الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج1 ، ص 383.

(166) انظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج3 ، ص 42.

(167) اللفظ (الخيط) في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ﴿١٨٧﴾﴾ [البقرة:187] ، واللفظ (بنينا) في قوله تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾﴾ [النبأ:12]. ، واللفظ (قصرًا) في قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلْ لَكَ قُصُورًا﴾.، واللفظ(ذكيتم) في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴿٣﴾﴾ [المائدة:3]. واللفظ (المزمل) في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ﴿١﴾﴾ [المزمل:1].

# " الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية وأثرها "

د، جيهان الطاهر محمد عبد الحليم *

تاريخ وصول البحث: 2019/1/15 م تاريخ قبول البحث: 2019/5/29م

**الملخص**

إن المسئولية المهنية هي صورة من صور المسئولية المدنية، وقد تناولها الفقهاء في أبواب كثيرة متناثرة في الفقه الإسلامي، وقد قدمت دراسة عن هذا الموضوع تتعلق بالضوابط الشرعية للمسئولية الطبية وأثرها، نظراً لطرح الموضوع على الساحة المعاصرة، ولكثرة الدعاوي القضائية المطالبة بالضمان، فمهمة القضاء في المجتمع تحقيق العدل، وفض النزاع، ويهدف البحث إلى بيان مفهوم المسئولية المهنية الطبية، وضوابطها الشرعية وأثرها من الضمان وغيره، وتعتمد الدراسة على المنهج العرضي الوصفي التحليلي، وتوصلت إلى بعض النتائج منها أن المسؤولية تبدأ من الالتزام المباشر بين العبد وخالقه ـ عز وجل ـ من أجل ذلك نظم الإسلام العلاقة بين الأفراد، وأن من الضوابط الشرعية الحذق في الصنعة، وعدم التجني وضرورة الالتزام بالسّر المهني ، وإذا أمكن تصور التقصير في ميزان النظر الشرعي؛ ثبتت المسؤولية المترتبة عليه،

**الكلمات المفتاحية: المسئوليـــة الطبية- الضـــوابط الشرعيـــة- الأثر**

**Juridical Controls of the Medical responsibility and their Effect**

**Dr. gehan Altaher Abdalhalem**

**Abstract**

Occupational responsibility is a form civil responsibility, which was considered by jurists in many topics of Islamic jurisprudence، This study discusses shari’a controls of medical responsibility and its impact as this issue is being widely debated, and for the large number of lawsuits claiming security, as the task of justice in society is to achieve justice, and conflict resolution, the research aims to clarify the concept of Medical responsibility, its shari'ah controls and impact on Security،

* أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية والآداب، جامعة الحدود الشمالية.

The study is based on the descriptive analytical approach, and reached some results such as the responsibility begins with the direct commitment between the individual and the Almighty Creator،

For this reason, Islam organized the relationship between individuals and stated that proficiency is of the sharia controls alongside with nonincriminating and need to adhere to medical privacy، if a default is proved in view of sharia the liability will be established،

**key words :Medical responsibility - Shari'a controls – impact،**

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، وﷺعلى نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إن الشريعة الإسلامية هي مصدر الحكم بين الناس، فقد أنزل الله القرآن وجاءت السنة؛ لبيان مقاصد الحق، وحاجات الخلق في مختلف شئون حياتهم.

إن المسئولية المهنية هي صورة من صور المسئولية المدنية إلا أنها اكتسبت أهمية خاصة؛ نظراً لحجم الأخطاء وكذلك الدعاوي التي تتعلق بالمسؤولية المهنية أمام القضاء، والسبب في زيادة هذه الدعاوي مقارنة بالسنوات السابقة هو ارتفاع نسبة الإهمال.

ويحتاج أرباب المهن الحرة كالأطباء في مزاولة مهنتهم إلى طمأنينة كبيرة وثقة في أنفسهم، وإلى عدم تشتيتهم بالتفكير في عواقب أعمالهم الفنية عن إتقان هذه الأعمال حتى يقبلوا عليها في غير تردد ومن هنا يتضح أهمية التأمين من المسئولية المدنية عن الأخطاء المهنية للطبيب والجراح.

إن فقهاء الشريعة تناولوا موضوع المسئولية الطبية في أبواب كثيرة متناثرة في الفقه الإسلامي، وقد قدمت دراسة عن هذا الموضوع تتعلق بالضوابط الشرعية للمسئولية الطبية، نظراً لطرح الموضع على الساحة المعاصرة، ولكثرة الدعاوي القضائية المطالبة بالضمان.

إن دور القانون في المجتمع إقامة توازن عادل بين مصالح الأفراد المتباينة، وفض النزاع عند حدوث الخطأ.

وصاحب المهنة يحتاج إلى قدر كبير من الحرية والثقة والطمأنينة، وبالمقابل المستفيد خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالحياة.

ويعتبر الطب من أهم المهن فهو مهنة إنسانية وأخلاقية، لها أهميتها القصوى؛ إلا أن الفاعلية المتزايدة والتطور في الطب الحديث وأدواته، نتج عنه آثار ضارة ومخاطر على جسم الإنسان.

**أهميته:**

إن موضوع الضوابط الشرعية للمسؤولية الطبية من الأهمية بمكان للآتي:

1. الحاجة العملية لبيان ذلك.
2. التطور العلمي والتقني المترتب عليه المسؤولية الطبية، وخطر المسئولية المترتبة على ذلك.
3. إثراء المعرفة العلمية، وإلقاء الضوء على هذا الجانب الهام الذي تقل فيه الدراسات والأبحاث المتخصصة.

**تحديد مشكلة موضوع البحث:**

وموضوع البحث يثير العديد من التساؤلات:

1. ما المفهوم الشرعي للمسئولية الطبية؟
2. ما الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية؟
3. ما أثر المسئولية الطبية في الشريعة الإسلامية؟

**أهداف البحث:**

يحاول الباحث من خلال الدراسة الوصول إلى تحقيق الأهداف التالية:

1. التعرف على المفهوم الشرعي للمسئولية الطبية.
2. الوقوف على التأصيل الشرعي للمسئولية الطبية.
3. معرفة الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية،
4. بيان أثر المسئولية الطبية في الشريعة الإسلامية.

**استعراض أدبيات البحث (الدراسات السابقة):**

1. المسئولية المهنية في القانون المغربي، إعداد الطلبة: عزوزي عبد الإله محمدالشرقاني، وعماري عبد الغني، والمليكي عبد المجيد، جامعة المولى إسماعيل ماستر قانون المنازعات، كلية العلوم القانونية بمكناس، عام 2009م، تناول فيه: التنظيم القانوني للهيئات المهنية ومهامها، والطبيعة القانونية للهيئات المهنية، والرقابة على الهيئات المهنية،

2. الضوابط المهنية والأخلاقية والقانونية للإعلام الجديد، أ.د / شريف درويش اللبان، رؤي استيراتيجية يوليو 2014م، تناول فيه: الضوابط المهنية الحاكمة لآليات الممارسة للإعلام الجديد، سواء فيما يتعلق بالمعايري التقنية أو المعايري الأخلاقية والضوابط الأخلاقية للإعالم الجديد، التي يمكن أن تعمل على ترشيد الممارسة الإعلامية للإعالم الجديد، وكيف تم التعامل مع حالة الفراغ القانوني والتشريعي في هذا النوع المستحدث من الإعلام، ومن خلال عرض الدراسات السابقة يتضح أنها تناولت المسئولية المهنية من الناحية القانونية،

3. المسؤولية الطبية، د. حسين كامل نوفل، استاذ الطب الشرعي المساعد رئيس قسم الطب الشرعي، كلية الطب البشري – جامعة دمشق، كلية الطب– جامعة الملك فيصل بالدمام بدون تاريخ، تناول فيه: المفاهيم المتعلقة بالمسئولية الطبية، وصفات القاعدة القانونية، وأنواعها، والتمييز بين القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية، وأهم القوانين التي تتعلق بمهنة الطب في سوريا، ما المسؤوليات التي يمكن أن يتعرض لها الطبيب إذا خالف أحد الواجبات المفروضة عليه أو الحق ضرر بالمريض.

وجاءت دراستي إضافة جديدة تبين الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية وأثرها.

**المنهجية العلمية:**

تعتمد الدراسة على المنهج العرضي الوصفي التحليلي وهو " المنهج القائم على جمع المعلومات حول قضية معينة لتفسيرها وتحليلها والوقوف على جوانبها المختلفة " وقد قام الباحث بتوظيف هذا المنهج أثناء جمعه للمعلومات حول موضوع الدراسة، بهدف وصف وتوضيح مفهوم المسئولية الطبية، والضوابط الشرعية للمسئولية الطبيةوأثرها.

**خطة البحث:**

يشتمل على مقدمة، وتمهيد وثلاثة مباحث، وخاتمة وأهم التوصيات، وفهارس علمية على النحو الآتي :

التمهيد: في التعريف بعنوان البحث، ويندرج تحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الضابط.

المطلب الثاني: مفهوم المسئولية.

المطلب الثالث: مفهوم الطبية.

المطلب الرابع: تعريف الأثر.
المبحث الأول: التأصيل الشرعي للمسئولية الطبية،
المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية،
المبحث الثالث: أثر المسئولية الطبية في الشريعة الإسلامية.

**التمهيد: في التعريف بعنوان البحث**
**ويندرج تحته أربعة مطالب:**
**المطلب الأول: تعريف الضابط**
**لغة:** الضبط: لزوم شيء لا يفارقه، وحبسه، يقال: ضبط عليه وضبطه يضبط ضبطا وضباطه، وضبط الشيء حفظه بالحزم، والرجل ضابط أي حازم، ورجل أضبط: يعمل بيديه جميعاً.[1]
**في اصطلاح الأصوليين:**
هو ما رتب الشرع عليه الحكم؛ لكونه مظنة حصول الحكمة.[2]
وعرف بأنه: أمر كلي ينطبق على جزئيات،[3]
وعرف بأنه: حكم أغلبي، يتعرف منه أحكام الجزئيات الفقهية المتعلقة بباب واحد من أبواب الفقه مباشرة.[4]
أجد أن التعريف الأول والثاني جاء مجملاً، أما التعريف الثالث فجاء مفصلاً، وعليه فهو التعريف الراجح.

**المطلب الثاني: مفهوم المسئولية**
**المسئولية لغة:**
سأل: سأل يسأل سؤالاً، في التنزيل العزيز: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ﴾ [النساء: 1] أي تطلبون حقوقكم به، وقوله: " فَيَوْمَئذ لّا يُسْأَلُ عَن ذَنبه إنسٌ وَلا جَانٌّ " ( الرحمن :39)؛ أي لا يسأل ليعلم ذلك منه؛ لأن الله قد علم أعمالهم، والسول: ما سألته. [5]
**اصطلاحاً:**
لم يعرف الفقهاء المسلمون مصطلح المسؤولية كما هو متعارف عليه اليوم؛ لحداثة هذا المصطلح نسبياً[6]، و المسؤولية قد تأتي بمعنى المساءلة [7]، جاء في الحديث النبوي: " كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيّته، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيّته، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْله وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّته، وَالمَرْأَةُ رَاعيَةٌ فِي بَيت زَوْجهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتهَا، وَالخَادمُ رَاعٍ فِي مَال سَيده وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّته "، البخاري، صحيح البخاري ،كتاب الجمعة ، بَابَ الجمعة في القرى والمدن، رقمه: (893)
والمسؤولية تأتي أيضاً بمعنى الضمان، أي التعويض عن الضرر في النفس أو المال، بسبب التعمد أو الخطأ، أو التقصير، وهي إلتزام حق ثابت في ذمة الغير، أو إحضار من هو عليه أو عين مضمونة، ويسمى الملتزم لذلك ضامنا وضمينا وحميلا وزعيما وكافلا وكفيلا وصبيراً وقبيلاً.[8]
فالضمان يراد به هنا: تحمل المسؤولية، والغرم المالي تعويضاً عن ضرر غيره.[9]
وعرفت أيضا المسئولية بأنها :إلتزام التعويض، والتعويض بقدر الضرر،[10]
والمقصود بالمسؤلية كل شخص (طبيعي أو معنوي) مسؤول أمام القانون عن أي تصرف يضر الآخرين على سبيل المثال لو كنت طبيبا أوصيدليا أو محاميا، فإنك مسؤول عن تعويض من تضرر بمهنتك هذه، ولو كنت صاحب كراج أوصاحب مستودع أو صاحب محل للتصليح، فإنك مسؤول عن تعويض الأضرار التي تصيب الآخرين وهي في حوزتك، وإذا كنت صاحب مصنع، فإنك مسؤول عن تعويض الأضرار التي تحدثها الآلات والمعدات بالآخرين،،، الخ[11].
يستخلص من ذلك أن المسئولية[12] تعني إلتزام التعويض عن الضرر الواقع على الغير، ممن صدر منه مباشرة أو بسببه.

**المطلب الثالث: مفهوم الطبية**
**تعريف الطب لغة:**
من الْمجَاز: الطِّبّ بِمَعْنَى الرِّفْق، و السِّحْر، والطِّبّ: المَاهِرُ الحَاذِقُ الرَّفِيقُ، الطَّبُّ: الحَاذِقُ من الرِّجَال المَاهِر بعلْمَه، كالطَّبِيبِ و اشْتَقَاقَ الطَّبِيبِ منْهُ، ولَيْسَ بِقَوِيّ، وكُلُّ حَاذِق بِعلْمه طَبِيبٌ، ويقَال: فُلَانٌ طَبٌّ بِكَذَا أَي عَالِمٌ بِهِ، أَصْلُ الطِّبِّ الحِذْقُ بالأَشْيَاء والمَهَارَةُ بهَا، يُقَال: رَجل طَبن وطَبِيبٌ إِذَا

كَانَ كَذَلك، وإِنْ كَانَ فِي غَيْرِ عِلَاجِ المَرَضِ، و الطَّبّ: الفَحْلُ الحَاذقُ المَاهرُ بالضِّرَابِ.[13]

**اصطلاحاً:**

هي المسؤولية التي تلحق بالطبيب من جراء مزاولته مهنته [14].

والمسؤولية الطبية تعني أيضا: تحمل تبعات، وعواقب الأعمال التي يقوم بها الطبيب في إطار مزاولته لمهنته[15].

فمفهوم المسؤولية المهنية الطبية: أنه يترتب عليه بسبب الإخلال ببعض قواعد المهنة الطبية، إما بفعل الطبيب أو بفعل أحد مساعديه، كترك مقص أو شاش أو ملقط في بطن المريض دون قصد، فيجب عليه تحمل تبعة الضرر، فإن كان قاصداً، فمسؤولية جنائية تستوجب العقاب الجنائي كالقصاص حال العمد أو الدية حال الخطأ بسبب موت المريض.[16]

**المطلب الرابع: تعريف الأثر**

**الأثر لغة:**

الأَثَر: ما بقي من رسم الشيء، قال ﷻ: ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِرُسُلِنَا ﴾[الحديد: 27] والأثر: ما يستدل به على الشيء، جمعه آثار، والتأثير: إِبْقَاءُ الأثر في الشيء، قال ﷻ: ﴿ وَءَاثَارًا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [غافر: 21] وآثره: اختاره وفضله، واستَأْثَرَ بالشيء: استبد به، وخص به نفسه، وأَثْرَةُ العلْمِ وأَثَرته وأثارتَهُ: بقية منه تُؤْثَرُ أي تروى، وتذكر.[17]

**والأثر اصطلاحاً:**

عرفه الجرجاني بأن له أربعة معان:

**الأول:** بمعنى النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، **والثاني:** بمعنى العلامة، **والثالث:** بمعنى الخبر، **والرابع:** ما يترتب على الشيء، وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء[18]،والأثر يستعمل في كلام السلف،[19] فالمراد بالأثر ما يترتب على الشيء، من الضمان، ونحوه.

**المبحث الأول: التأصيل الشرعي للمسئولية الطبية**

ثبت أن الشريعة الإسلامية موضوعة لتحقيق مصالح الناس عاجلاً وأجلاً بجلب النفع لهم ودفع الضرر والفساد عنهم، ورفع الحرج، كما دل عليه الاستقراء وتتبع مراد الأحكام وأرشدت إليه النصوص الشرعية، فشرعت العقوبات للمصلحة العامة سواء كانت عقوبات دنيوية أو أخروية.[20]

لقد قررت الشريعة السمحة مسؤولية الإنسان منذ ميلاده سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهي مسؤولية فردية[21]، حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164] ويقول ﷻ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]، وأيضاً قوله جل وعلا: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: 281] ويقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾[الإسراء: 14] فالقرآن يؤكد على مسؤولية الإنسان عن سعيه ليس في الدنيا فقط، بل في الآخرة أيضاً[22]، وهذا ما يميز الخطاب الإسلامي والفهم الفقهي له، وبذا يكون معنى المسؤولية أشمل وأوسع في الإسلام، وها هو الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام يقول :" كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعيّته، الإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعيّته" البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى والمدن، رقمه: (893)، وأيضاً يقول ﷺ: " لاَ تَزُولُ قَدَمَا عَبْد يَوْمَ القيَامَة حَتَّى يُسْأَلَ عَنْ عُمُرِه فيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ علْمه فيمَ فَعَلَ، وَعَنْ مَاله منْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفيمَ أَنْفَقَهُ، وَعَنْ جسْمه فيمَ أَبْلاَهُ"، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب: في القيامة، رقمه: (2417)، حديث حسن صحيح، فما أعظم هذا المبدأ وشموليته في الشريعة الإسلامية[23].

قال تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[الروم: 41] أي ظهرت المعاصي في برّ الأرض وبحرها بكسب أيدي الناس ما نهاهم الله عنه.[24]

وقال ﷺ:" فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ، وَأَعْرَاضَكُمْ، بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ، فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ"، البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبيﷺ "رب مبلغ أوعى من سامع"، رقمه (67)، أي تعرضكم لبعضكم في دمائهم وأموالهم وأعراضهم، محرم ممنوع كحرمة يومكم هذا.[25]

إذن تبدأ المسؤولية من الالتزام المباشر بين العبد وخالقه ﷻ من أجل ذلك نظم الإسلام العلاقة بين الأفراد وبين الإنسان وبقية مكونات الحياة وسيسأل عن أفعاله، والأدلة من القرآن الكريم والسنة الشريفة عديدة وتتناول مختلف نواحي الحياة.

**المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية**

إن المسئولية الطبية صورة من صور حقوق الإنسان، وعلى هذا كان لابد أن تؤدي وفق ضوابط شرعية تناسب وتراعي مصلحة الإنسان واحتياجاته، كالأتي:

1. أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم، ولهم بها بصيرة ومعرفة؛ لأنهم إذا لم يكونوا كذلك لم يحل لهم مباشرة العمل، وإذا باشروه مع هذا كان فعلا محرما، فيضمن سرايته.[26]

2. أن لا تجني أيديهم، فيتجاوزوا إلى ما لا ينبغي، فإذا وجد هذا وما قبله ( الضابط الأول) لم يضمنوا؛ لأنهم فعلوا ما هو مأذونا فيه، فلم يضمنوا سرايته، كقطع الإمام يد السارق، أو فعل فعلا مباحا مأذونا في فعله، فأما إن كان حاذقا وجنت يده، مثل أن تجاوز قطع الختان إلى الحشفة، أو إلى بعضها، أو قطع في غير محل القطع، أو يقطع بآلة كآلة يكثر ألمها، أو في وقت لا يصلح القطع فيه، وأشباه هذا، ضمن فيه كله؛ لأنه إتلاف لا يختلف ضمانه بالعمد والخطأ، فأشبه إتلاف المال، ولأن هذا فعل محرم، فيضمن سرايته، كالقطع ابتداء، وكذلك الحكم في النزاع، والقاطع في القصاص، وقاطع يد السارق،[27]

قال الإمام الخطابي: (لا أعلم خلافاً في أن المعالج إذا تعدى، فتلف المريض كان ضامناً)[28].

وأما تحمل الطبيب المسئولية فالطبيب غير مسئول عن عمله؛ لأن من واجبه أن يؤديه، ولا يسأل عن نتائج عمله ولو أن له حرية كاملة في اختيار هذا العمل وفي اختيار الطريقة التي يؤدي بها هذا العمل، ولو جرح الطبيب شخصاً فمات، أو أعطاه دواء فأحدث له تسمماً أدى إلى موته، فلا مسئولية على الطبيب من الناحية الجنائية والمدنية.[29]

فوجود التعدي أو الخطأ الفاحش، وهو مجاوز الطبيب الحد المعتبر عند المختصين، أي إنه لم يلتزم أصول الطب المعتبرة حسب العصر والزمان والمكان يوجب الضمان، ويلاحظ أن عقوبة الطبيب الجاهل على خطأ لا دية فيه ولا بعض الدية هي التعويض المالي المسمى في الفقه الإسلامي بالعقوبة التعزيرية، وإذ لم يعلم المريض بأن المتطبب جاهل، ولا خبرة له بالطب، فإن علم بذلك وأذن له بالرغم مما ذكر في تطبيبه، فلا مسؤولية على المتطبب، وإنما على المريض إذا كان عاقلاً بالغاً رشيداً.[30]

3. حسن النية: فالمهني عليه أن يؤدي عمله بقصد نفع المستفيد وبحسن نية، فإذا قصد مثلا الطبيب قتل المريض أو كان سيئ النية في عمله فهو مسئول عن فعله جنائياً ومدنياً، ولو لم يؤد فعله إلى الوفاة أو إحداث عاهة، بل ولو أدى فعله إلى إصلاح المريض؛ لأن فعل الطبيب في هذه الحالة يقع فعلاً محرماً معاقباً عليه.[31]

فالنية محلها القلب ولا مدخل للسان فيها، فعقد النية بالقلب وهو المعتبر.[32]

4. الخطأ: فالطبيب إذا اخطأ في عمله فإنه لا يسأل عن خطئه إلا إذا كان خطأ فاحشاً، والخطأ الفاحش هو ما لا تقره أصول فن الطب ولا يقره أهل العمل بفن الطب، ويضرب الفقهاء مثلاً على الخطأ غير الفاحش قصة صبية سقطت من سطح فانتفخ رأسها فقال كثير من الجراحين : إن شققتم رأسها تموت، وقال واحد منهم إن لم تشقوه اليوم تموت وأنا أشقه وأبريها، فشقه فماتت بعد يوم أو يومين، ولما سئل في ذلك أحد الفقهاء المشهورين أفتى بأنه ما دام الشق بإذن وما دام الشق معتاداً ولم يكن

فاحشاً خارج الرسم؛ أي لم يكن هناك خروج فاحش على القواعد الفنية المرسومة لهذا الشق، فإن الطبيب لا يضمن؛ أي لا يسأل جنائياً ولا مدنياً، فقيل له: فإن قال الطبيب إن ماتت فأنا ضامن هل يضمن؟ فقال: إنه لا يضمن؛ لأن ضمان الطبيب يترتب على خطئه الفاحش لا على تعهده بنجاح العملية.[33]

وأما البيطار والحجام والخاتن، فحكمهم حكم الطبيب من حيث المسئولية، وشروط العمل، فمثلا في الختان يجب أن يكون الفاعل خاتناً، وأن يأتي الفعل بحسن نية وبقصد الختان، وأن يعمل طبقاً للأصول الفنية، وأن يأذن له المختون أو من يقوم مقامه كالولي.[34]

5. إذن المريض: ويشترط لرفع المسئولية عن الطبيب أن يأتي الفعل بإذن المريض أو بإذن وليه أو وصيه، فإن لم يكن للمريض ولي أو وصي وجب إذن الحاكم باعتباره ولي من لا ولي له، وإذن الحاكم في إجراء جراحة لمريض لا ولي له يختلف عن إذن الحاكم للطبيب في مباشرة التطبيب بصفة عامة.[35]

6. إذن ولي الأمر: وليس في الشريعة ما يمنع ولي الأمر من أن يشترط في الطبيب أن يكون على درجة معينة من العلم، وأن تتوفر فيه مؤهلات خاصة، وأن لا يباشر التطبيب إلا إذا رخص له ولي الأمر بمباشرته، ومن تطبب وهو غير طبيب كان مسئولاً عن عمله لقوله عليه الصلاة والسلام: " مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْرَفْ مِنْهُ طِبٌّ فَهُوَ ضَامِنٌ "، النيسابوري، المستدرك علَى الصَحيحين، حديث صحيح الاسناد، رقمه: (7484)، فإن قصد العدوان والإضرار فهو متعمد، وإن لم يقصد الإضرار بالمريض ولا العدوان فهو مخطئ[36].

7. أن يكون الفاعل الصانع: تتفق القوانين الوضعية مع الشريعة الإسلامية في اعتبار التطبيب عملاً مباحاً كما تتفق مع الشريعة في الشروط التي تمنع من المسئولية، فتستلزم أن يكون الفاعل طبيباً، وقاصداً للعلاج وفقا للأصول الفنية، وبإذن المريض، وتعتبر القوانين الوضعية التطبيب حقاً بينما تعتبره الشريعة واجباً.

وقد اختلف شراح القوانين ورجال القضاء في تعليل ارتفاع المسئولية عن الطبيب، فذهب الفقه والقضاء في إنجلترا إلى أن سبب عدم المسئولية هو رضاء المريض بالفعل، وأخذ بهذا الرأي بعض الشراح في ألمانيا وفرنسا، وحكمت به المحاكم في فرنسا ومصر قديماً، وذهب كثير من الشراح الفرنسيين إلى أن سبب ارتفاع المسئولية هو انعدام القصد الجنائي؛ لأن الطبيب يفعل الفعل بقصد شفاء المريض، وقد أخذ القضاء المصري وقتاً ما بهذا الرأي .[37]

8. السرية التامة، الالتزام بالسّر المهني على مجموعة من الأمناء يطلق عليهم الأمناء بالضرورة، فهم ملزمون بكتمان ما يصل إلى علمهم من أسرار مهنية والعمل على عدم إفشائها، وذلك وفق شروط محددة، لكن هذا الإلتزام ليس مطلقا، فقد أباحت الشريعة الإسلامية، وكذا القانون الجزائري، للأمين على السّر إفشائه في بعض الحالات، وذلك تحقيقا لمصلحة معينة، وتختلف هذه الحالات بإختلاف المصالح المراد تحقيقها حتى يتمتّع السّر المهني بالحماية الجنائية لا بدَّ من أن تتوفر فيه مجموعة من الشُّروط وهي تتمثل في[38]:

أ. أن يكون السّر قد عُهد به إلى الأمين بسبب مهنته: فإذا لم يكن السّر وصل إلى الأمين بسبب مهنته فلا تجريم على إفشائه، وعليه ينظر إلى سبب المهنة بالمعنى الواسع؛ أي أنَّ الأمين حصل على المعلومة بسبب مهنته أو أثناء مباشرته لها، حيث أنَّه من شأن طبيعة مهنته الإطلاع عليها، سواء أدلى بها صاحب السّر له أو أنَّه اكتشفها من تلقاء نفسه.

ب. أن يكون السّر منسوباً ومتعلقاً بشخص معين، إذا اقتصرت إذاعة السّر على الإفشاء فقط دون أن يتمّ نسبته إلى شخص معين فلا وجود هنا لجريمة إفشاء الأسرار، فالمحامي الذي يشرح في مجلة أو محاضرة تفاصيل دعوى نجح فيها في استصدار حكم معين، بناءاً على فكرة قانونية تبنّاها دون ذكر من كانوا أطرافاً فيها، لا يُعتبر فعله هذا إفشاءاً لسر المهنة.

ولا يُشترط للقول بتحقق الإفشاء تحديد الشَّخص المتعلّق به بصورة قطعية، بل إنَّ واقعة الإفشاء تتحقَّق بمجرد كشف بعض البيانات عنه والتي على

ضوئها يمكن للغير تحديده، كنشر صورة له أو الإشارة إلى وقائع يُستخلص منها شخصية صاحب السر.

ج. كَوْن الوقائع ذات صلة بمهنة الأمين،

يجب أن تكون الوقائع المُراد إضفاء السرية عليها ذات صلة بمهنة من تلقَّاها، وأن يعرضوها بمناسبة ممارستهم لعملهم،

د. أن يكون النَّبأ المطلوب حمايته سراً فإذا أصبح النَّبأ معروفاً لعدد معين من الأشخاص أي دون تمييز للعدد بحيث لا يكون في الاستطاعة السيطرة على نطاق العلم به، فلا يُعدُّ النَّبأ والواقعة مما تُضْفى عليه حماية سر المهنة لأنَّه لا يُعدُّ سراً.

هـ. ألَّا يقع السر تحت حالة تُوجب إفشاءه قانوناً، كالموظَّف في المَصْرِف مثلًا الذي تُسْنَدُ إليه واقعة، فيتبين له أنَّها تنطوي على جريمة، فالسر في هذه الحالة لا تُضْفى عليه حماية سر المهنة. [39]

9. النزاهة: يفترض التحلي بصفات بالاستقامة، والأمانة في العلاقة المهنية عامة والطبية خاصة، والكفاءة المهنية والعناية اللازمة، والالتزام بالسلوك المهني والمعايير الفنية.[40]

10. أن يبذل الطبيب لمريضه النصح، ويفيده إفادة تامة عن كل ما يتعلق بمرضه، ويصارحه بعلته، ويتلطف به، ويستشير غيره من أهل الخبرة إذا لزم الأمر[41].

11. أن يكون عمل الطبيب مجردا عن العوامل النفسية التي قد تؤثر في أدائه، كالدين والفكر والجنس واللون ونحوهم، قال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135] [42].

12. العلم بأحكام الإسلام فيما يتعلق بمهنة الطب، والالتزام بها، كالإجهاض والتلقيح الصناعي، ومراعاة عادات المجتمع فيما لا يتعارض مع الدين [43].

13. المشاركة في إصدار الفتاوي فيما يفيد في الأحكام التي يتوقف الحكم الشرعي فيها على قولهم[44].

**المبحث الثالث: أثر المسئولية الطبية في الشريعة الإسلامية**

في الشريعة الإسلامية الطبيب الجاهل الذي يعطي الأدوية المهلكة للناس ويسقيهم إياها عن غير علم، والذي لا يستطيع دفع الضرر عند ظهور المضرة والتهلكة، [45]يمنع من مزاولة صناعته [46]، ويُحجر عليه؛ لأن الطبيب الجاهل يفسد أبدان الناس.[47]

والحجر عقوبة مناسبة لزجرهم ودرء المفاسد عن الناس، لكن ليس المراد بالحجر هنا هو حقيقة الحجر وهو المنع الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف[48]؛ لأن الطبيب لو باع الأدوية، نفذ بيعه، فدل على أن المراد هو المنع الحسي أي يمنع عن عمله حساً؛ لأن المنع من العمل من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر بسبب أن الطبيب الجاهل يفسد أبدان الناس.[49]

ومنع الطبيب من مزاولة صناعته ضرر له إلا أنه خاص به، ولكن لو ترك وشأنه يحصل من مزاولة صناعته ضرر عام يترتب عليه إهلاك كثير من الناس بجهل الطبيب.[50]

وأما الأثر الشرعي، فإيجاب الضمان على الطبيب الجاهل، فإذا تعاطى علم الطب وعمله، ولم يتقدم له به معرفة، فقد هجم بجهله على إتلاف الأنفس، وأقدم بالتهور على ما لم يعلمه، فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذلك، وهذا إجماع من أهل العلم[51].

وقال الخطابي: لا أعلم خلافا في أن المعالج إذا تعدى، فتلف المريض كان ضامنا، والمتعاطي علما أو عملا لا يعرفه متعد، فإذا تولد من فعله التلف ضمن الدية، وسقط عنه القود، لأنه لا يستبد بذلك بدون إذن المريض وجناية المتطبب في قول عامة الفقهاء على عاقلته[52].

فالطبيب الحاذق إذا أعطى الصنعة حقها ولم تجن يده، فتولد من فعله المأذون فيه من جهة الشارع، ومن جهة من يطبه تلف العضو أو النفس، أو ذهاب صفة، فهذا لا ضمان عليه اتفاقا، فإنها

سراية مأذون فيه،[53] قال ﷺ : " مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْرَفْ مِنْهُ طِبٌّ فَهُوَ ضَامِنٌ"[54]،النيسابوري ، المستدرك على الصحيحين، حديث صحيح الاسناد، رقمه: (7484).

ويحتاج أرباب المهن الحرة كالأطباء في مزاولة مهنتهم إلى طمأنينة كبيرة وثقة في أنفسهم، وإلى عدم تشتيتهم بالتفكير في عواقب أعمالهم الفنية عن إتقان هذه الأعمال حتى يقبلوا عليها في غير تردد، ومن هنا يتضح أهمية التأمين من المسئولية المدنية عن الأخطاء المهنية للطبيب والجراح[55].

لكن الفقهاء قرروا أن لا يسأل مدنياً الطبيب الجاهل إذا كان المريض يعلم أنه جاهل لا علم له، وأذن له بعلاجه على الرغم من ذلك[56].

إذا أمكن تصور التقصير في ميزان النظر الشرعي؛ ثبتت المسؤولية المترتبة عليه، وإنما يظهر أثر هذه المسؤولية بضمان المقصر للمثل أو القيمة، أو بتكليفه بما ينزل منزلة الضمان كالدية والأرش ونحوهما.

والتقصير في نظر الشرع يثبت حكماً إذا كانت الواقعة تحتمله، سواء أكان صاحب الواقعة مقصراً في الحقيقة أم لا، فلا يشترط لتكليفه بالضمان أن يقوم تحقيق لبيان الدليل على تقصيره، بل الشرط الوحيد أن يكون الواقعة مما يتصور إمكان التفريط والتقصير فيها، فيحكم على صاحبها بالضمان جبراً للضرر، وحيطة في الأمر، وتسوية للحقوق بين الناس.[57]

**ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك[58]:**

1.للطبيب أن يقوم بإجراء الأبحاث العلمية في مجال تخصصه، على ألا تشتمل حريته في البحث العلمي على قهر الإنسان أو قتله، أو الإضرار به، وهذا من الواجبات العامة التي تجب على الطبيب مراعاتها، وإلا تحمل المسئولية.

2. إذا ابتلع إنسانا ذهباً أو مالاً أو غير ذلك هل يشق بطن الميت لاستخراجه؟ قال الحنفية لا يشق بطنه لاستخراجه؛ لأن حرمة الآدمي وتكريمه أعلي من حرمة المال فلا تبطل الحرمة الأعلي للوصول إلى الأدني .[59]

**ومن الصور الاحترازية التي لا مسؤولية فيها:**

1. أنه يحق للطبيب في حالات الأمراض غير القابلة للشفاء بعد مناقشة واضحة، وقرار من المريض أو أقرب أقاربه، أن يحد تدخله من العلاج بشكله المناسب له، قدر الإمكان، وهذا قرار إجتمع عليه 4 آلاف طبيب في مؤتمر الإتحاد الدولي لجراحي المخ والأعصاب بنيودلهي 1989م .[60]

2. ايثار بعض المرضي بنقل دم لهم أوعضو أو إعطاء دواء جائز عند غلبة الظن عند الطبيب المختص بحكم التجربة والممارسة وبشرط إجادته وحذقه لمهنة الطب أن أحد هؤلاء المرضي يفيده هذا العضو أو تلك الكمية من الدواء أو الدم .[61]

**القاعدة المستخلصة للمسؤولية وعدمها:**

أ - تناط المسؤولية بمن باشر إحداث ضرر بالغير، أو تسبب لما ينتهي بإحداث ضرر بالغير قصداً أو بغير قصد، وهي إما أن تكون مسؤولية عدوان أو مسؤولية تقصير.

ب - لا تناط المسؤولية بالمتسبب غير المباشر، إذا انقطعت فاعلية تسببه، لتدخل عنصر أجنبي، كأن حفر رجل بئراً في الطريق، فألقى آخر بنفسه فيها متعمداً، فلا يضمن الحافر، لأن تسببه قد انقطع أثره بتدخل هذا الذي ألقي بنفسه في البئر عمداً، وكأن ترك رجل دابته أمام زرع بدون أن يوثقها، فجاء آخر فنخسها فجمحت فأتلفت بذلك شيئاً، فإن المسؤولية تزول عن صاحبها المتسبب، لانتساخ تسببه ذاك بفعل هذا الأجنبي.

جـ - لا تحمل المسؤولية لأحد في ضرر نجم عن قوة قاهرة لا يستطيع الإنسان دفعها، كمثال موت الدابة، وموت سائق السيارة، وكما لو وضع حجراً في مكان آمن، فأقبل سيل داهم جرف الحجر من مكانه، وألقي به حيث أتلف شيئاً، إذ لا مجال لتصور التقصير في ذلك.[62]

وأساس المسؤولية المدنية في الشريعة الإسلامية عن الهلاك الكلي أو الجزئي هو نظرية تحمل التبعة، أي أن كل شخص يتحمل مسؤولية الضرر الذي يحدثه بفعله مباشرة أو تسبباً، فأساس المسؤولية هو الضرر، وليس عنصر الخطأ.

وأساس تحمل تبعة الهلاك في الفقه الإسلامي ليس كما يرى بعضهم هو طبيعة العقد الملزم للجانبين، وإنما هو المعاوضة أو المبادلة التي تقتضي إنشاء التزامات متقابلة، وتحقق فكر المساواة التي تقوم عليها العقود، وتحقيق المساواة بين المتعاقدين يقتضي ألا يجبر أحدهما على تنفيذ التزامه، بينما الآخر لم يقم بتنفيذ الالتزام المقابل، وإلا كان في ذلك إخلال بالمساواة المقصودة، قال الكاساني: (ولأن المعاوضات مبناها على المساواة عادة وحقيقة[63]) وقال أيضاً: (ولأن المساواة في العقود المطلقة مطلوب العاقدين[64] ).

وتظهر سلامة هذا التأصيل في حالة الهلاك الجزئي بنحو أوضح، فالالتزام الذي انقضى جانب من محله بالهلاك، لم ينقض بسببه الالتزام تماماً، ومع ذلك فإنه يسقط من الالتزام المقابل ما يساوي قيمة الجزء الهالك من التزام العاقد الآخر، أي الجزء الذي أصبح فيه الالتزام مستحيلاً.[65]
فلا ضمان على حجام ولا ختان ولا متطبب إذا عرف منهم حذق الصنعة ولم تجن أيديهم ولا ضمان على الراعي إذا لم يتعد.[66]

إذن المنع من مزاولة الصنعة ضرر خاص منعا لضرر العام الذي يترتب عليه إهلاك كثير من الناس بالجهل بالصنعة، ويجب الضمان، ولا يسأل مدنياً الطبيب الجاهل إذا كان المريض يعلم أنه جاهل لا علم له، وأذن له بعلاجه على الرغم من ذلك، وتناط المسؤولية بمن باشر إحداث ضرر بالغير، أو تسبب فيه، كما أن نظرية تحمل التبعة هي أساس المسؤولية المدنية في الشريعة الإسلامية بالمعاوضة.

**الخاتمة:**

بفضل الله تعالى تناولت هذا البحث الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية، والذي يعتبر من المواضيع المهمة المطروحة على الساحة، ولقد خلصت إلى العديد من النتائج كالآتي:

1. إن الفقهاء المسلمون لم يعرفوا مصطلح المسؤولية كما هو متعارف عليه اليوم، لحداثة هذا المصطلح نسبياً.
2. المسئولية تعني التزام التعويض عن الضرر الواقع على الغير ممن صدر منه مباشرة أو بسببه.
3. المسؤولية الطبية تعني: تحمل تبعات، وعواقب الأعمال التي يقوم بها الطبيب في إطار مزاولته لمهنته.
4. تبدأ المسؤولية من الالتزام المباشر بين العبد وخالقه من أجل ذلك نظم الإسلام العلاقة بين الأفراد وبين الإنسان وبقية مكونات الحياة.
5. من الضوابط الشرعية للمسئولية الطبية أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم، ولهم بها بصيرة ومعرفة، وأن لا تجني أيديهم، فيتجاوزوا إلى ما لا ينبغي، والالتزام بالسّر المهني.
6. قرر الفقهاء أن لا يسأل مدنياً الطبيب الجاهل إذا كان المريض يعلم أنه جاهل لا علم له، وأذن له بعلاجه على الرغم من ذلك.
7. إذا أمكن تصور التقصير في ميزان النظر الشرعي؛ ثبتت المسؤولية المترتبة عليه، وإنما يظهر أثر هذه المسؤولية بضمان المقصر للمثل أو القيمة، أو بتكليفه بما ينزل منزلة الضمان كالدية والأرش ونحوهما.

**وقد نتجت عن الدراسة عدة توصيات أهمها:**

1. أداء العمل باخلاص وفقا للأصول الفنية والعلمية.
2. نشر ثقافة المسئولية الطبية عبر التدريس في المقررات ووسائل الإعلام.
3. تقنين المسؤولية الطبية بصفة عامة.

## الهوامش:

[1] محمد بن مكرم بن على، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت 711هـ/13311م )، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت،(ط3) - 1414 هـ،ج 7، ص 340 ، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزّبيدي(**ت 1205هـ/ 1790م**) ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية،ج 19، ص 441،

[2] سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت 716هـ/ 1316م) ، **شرح مختصر الروضة**، المحقق : عبد الله بن عبد المحسن التركي،الناشر : مؤسسة الرسالة، (ط1) ، 1407 هـ / 1987 م، ج 3، ص511،

[3] محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، (ط4) 1416 هـ - 1996 م، ج1، ص 14،

[4] عبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف ، **القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير**، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،(ط1)، 1423هـ-2003م، ج: 1، ص 40،

[5] ابن منظور، **لسان العرب**، ج: 11، ص: 319،

[6] https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&issueno=11462&article=HvXLIU05h7W.#8782

[7] أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت 855هـ/ 1451م)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت،ج6، ص189، كتاب الجمعة ، باب الجمعة في القرى والمدن، رقمه: (893) ،

[8] زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت 926هـ/1519م ) ، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ج2، ص235،

[9] محمد صدقي ، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية** ،ج1 ، ص362،

[10] عمار شهيد ، **الضرر الأدبي**، النجف الأشرف، ص 17،

[11] يوسف الطائي وآخرين ، **إدارة الأمين والمخاطر** ، مطبعة اليازوري، ص 181،

[12] المسئولية المدنية هي: المسؤولية التي تترتب على الطبيب عند حدوث مشكلة بينه وبين أحد المرضى، والدعوى التي يرفعها المتضرر على الطبيب، تدعى دعوى الحق الشخصي،،،فالمريض يطالب بالتعويض عن الضرر الذي حدث له بسبب خطأ قام به الطبيب، والفرق بين المسؤولية الجنائية والمسؤولية المدنية، أن المسؤولية الجنائية تقوم على أن هناك ضرر أصاب المجتمع، أما المسؤولية المدنية فتقوم على أن هناك ضرر أصاب الفرد،( حسين كامل نوفل ،المسؤولية الطبية، كلية الطب– جامعة الملك فيصل بالدمام، بدون تاريخ ، ص 21-71)،

[13] الزبيدي ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج3، ص260،

[14] حسين كامل نوفل ،**المسؤولية الطبية**، كلية الطب– جامعة الملك فيصل بالدمام، بدون تاريخ ، ص 52 ،

[15] أحمد بالحوس ،**المجلةالصحية الطبية**، 2017م ، عدد7،

[16] وهبة الزحيلي ، **مسؤولية الطبيب الشرعية**، نقلاً عن مجلة نهج الإسلام العدد116، ص 6،

[17] ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج 1، ص75- 76- 77، الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق : نديم مرعشيلي، توزيع : دار الفكر، دار الكتاب العربي ، ص 5،

[18] على بن محمد الجرجاني ، **التعريفات**، ط أولى سنة 1403 هـ - 1983م ، دار الكتب العلمية: بيروت – لبنان، ص9 ،

[19] محمد علي الفار وقي التهانوى، موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية المعروف بكشاف اصطلاحات الفنون ، ج 1، ص65،

[20] أسامة بن عمر محمد عسيلان ، **الحماية الجنائية لسر المهنة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية وتطبيقاتها في بعض الدول العربية**، ص 44،

[21] أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ/ 1209م)، **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**،الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت،الطبعة: الثالثة - 1420 هـ،ج14، ص192،

[22] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (ت 310هـ/ 922م)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ( ط1)، 1420 هـ - 2000 م، ج 17، ص401،

[23] https://archive.aawsat.com/details.asp?section=17&issueno=11462&article=HvXLIU05h7W.#8782

[24] الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، ج 20، ص107،

[25] أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: 1353هـ)، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ج 6، ص314،كتاب : الفتن ، باب ما جاء تحريم الدماء والأموال، رقمه:( 2159)،

[26] أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، **المغني لابن قدامة**، الناشر: مكتبة القاهرة ، ج 5،ص 398،

[27] ابن قدامة ، **المغني** ، ج5، ص398،

[28] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م)،الطب النبوي ، الناشر: دار الهلال – بيروت، ج1،ص103 ، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/ 1350م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ،(ط27) ، 1415هـ -1994م، ج4، ص127،

[29] عبد القادر عودة ، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت ، ج 1، ص522-525،

[30] وهبة الزحيلي ، **مسؤولية الطبيب الشرعية**، نقلاً عن مجلة نهج الإسلام العدد116، ص 6،

[31] عبد القادر عودة ، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج** 1، ص522-525،

[32] محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،الناشر: دار الفكر، ج 1، ص234،

[33] المصدر السابق ،

[34] المصدر السابق ص523،

[35] علي حيدر خواجه أمين أفندي (ت 1353هـ/1934م )، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** الناشر: دار الجيل،الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، ج 1، ص 97، وهبة الزحيلي ، **مسؤولية الطبيب الشرعية**، ص 6 ،

[36] شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي،**نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، الناشر: دار الفكر، بيروت،ط أخيرة - 1404هـ/1984م،ج 8، ص 35،

[37] عبد القادر عودة ، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ج** 1،ص522-525،

[38] تهاني الأشراف ، **الحماية الجنائية لسر المهنة –دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الجزائري** ، ص 26-27،

[39] محمد عمر جاسر ، **مسئولية المدقق الشرعي في ضوء قواعد السلوك المهني** ، مؤتمر التدقيق الشرعي، ص370-371،

[40] محمد عمر جاسر ، **مسئولية المدقق الشرعي في ضوء قواعد السلوك المهني** ، ص370-371،

[41] عبد الفتاح محمود إدريس ، قضايا طبية من منظور إسلامي ،(ط1)1414هـ- 1993، ص 55- 56 -58،

[42] عبد الفتاح محمود إدريس ، قضايا طبية من منظور إسلامي ،(ط1)1414هـ- 1993، ص 57 ،

[43] عبد الفتاح محمود إدريس ، قضايا طبية من منظور إسلامي ،(ط1)1414هـ- 1993، ص59 ،

[44] عبد الفتاح محمود إدريس ، قضايا طبية من منظور إسلامي ،(ط1)1414هـ- 1993، ص60 ،

[45] علي حيدر خواجه أمين أفندي ، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**،ج 673/2،

[46] لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية ، **مجلة الأحكام العدلية**، المحقق: نجيب هواويني،الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، ج1،ص19،

[47] عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (ت 1298هـ/ 1880م)، **اللباب في شرح الكتاب**،حققه، وفصله، وضبطه، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، ج 2، ص68،

[48] ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت 1252هـ/ 1836م)، **رد المحتار على الدر المختار**، الناشر: دار الفكر-بيروت،الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م، ج6، ص147،

[49] وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ ،**الفِقْهُ الإسلاميّ وأدِلَّتُهُ** ، الناشر: دار الفكر - سوريّة – دمشق، (ط4)، ج 6، ص 4503،

[50] علي حيدر خواجه أمين أفندي ، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**،ج 1،ص40،

[51] أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيديّ اليمني الحنفي، الجوهرة النيرة،الناشر: المطبعة الخيرية،(ط1)، 1322هـ ج 1،ص241 ،**البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**،حققه: د محمد حجي وآخرون،الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان،(ط2) ، 1408 هـ - 1988 م، ج 9،ص368، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي،**نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، الناشر: دار الفكر، بيروت،ط أخيرة - 1404هـ/1984م،ج 8، ص 35، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**، الناشر: عالم الكتب،(ط1)، 1414هـ - 1993م،ج 2، ص269،

[52] محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)،**عون المعبود شرح سنن أبي داود**، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الثانية، 1415 هـ ج المؤلف: 12،215،

[53] ابن قيم الجوزية، الطب النبوي ، ج1، ص 103 ، ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج 4، ص127،

[54] أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت 405هـ/ 1014م)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 – 1990م ج 4، ص236،حديث صحيح الاسناد،رقمه : (7484 )،

[55]

aspx?Page_ID=،org/NewsDetails،ifegypt،http://www 1261&PageDetailID=1244

[56] وهبة الزحيلي ، **مسؤولية الطبيب الشرعية**، ص 5،

[57] مُصطفى الخِنْ، الدكتور مُصطفى البُغا، علي الشّرْبجي ، **الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى**، الناشر: دار القلم ، دمشق،الطبعة: الرابعة، 1413 هـ - 1992 م، ج 8، ص95-96-97،

[58] عبد الفتاح محمود إدريس ، قضايا طبية من منظور إسلامي ،(ط1)1414هـ- 1993، ص 52 ،

[59] محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي،تحفة الفقهاء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (ط2)،1414 هـ - 1994 م، ج 3، ص245، محمد السقاعيد ، قضايا طبية معاصرة في ضوء الفقه الإسلامي ،(ط1) ، ص 26 ،

[60] محمد السقاعيد ، قضايا طبية معاصرة في ضوء الفقه الإسلامي ،(ط1) ، ص 88 ،

[61] محمد السقاعيد ، قضايا طبية معاصرة في ضوء الفقه الإسلامي ،(ط1) ، ص27،

[62] مُصطفى الخِنْ، الدكتور مُصطفى البُغا، علي الشّرْبجي ، **الفقه المنهجي على مَذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى**، ج 8، ص95-96-97،

[63] علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت 587هـ/ 1191م)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م، ج 5، ص249،

[64] الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج4، ص201،

[65] وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِي ، **الفقه الإسلامي وأدلته** ، ج4، ص 3176،

[66] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ج6، ص68 ، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت 926هـ/ 1519م )، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ج 4، ص166، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي (ت 334هـ/ 945م )، **متن الخرقي على مذهب أبي**

**عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني**، الناشر: دار الصحابة للتراث،الطبعة: 1413هـ-1993م، ج 1،ص80،

# " التأصيل الإسلامي لأخلاقيات المهنة وبعض مظاهرها "
# " الابتسامة والبشاشة أنموذجا "

**د. راشد شهوان ***

**تاريخ وصول البحث: 2019/1/31 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/6/10م**

**الملخص**

يحاول هذا البحث بيان معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهنة في الإسلام، والكشف عن مظاهر سبْقِها التشريعي والحضاري، وذلك لما يتطلبه مفهوم التأصيل الإسلامي لهذا الموضوع، وما يستدعيه هذا المصطلح من مقتضيات علمية، وما يرمي إليه من مقاصد وأهداف.

ونظراً لاتساع الموضوع وتفرّع مجالاته، تقتضي محددات الدراسة التركيز على نماذج خاصة من هذه الأخلاقيات، التي أغفلتها كثير من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، وهي:

النموذج الأول: الابتسامة والبشاشة.

النموذج الثاني: الذوق الإسلامي السليم.

النموذج الثالث: احترام الآخر ومراعاة المشاعر.

فلم أجد دراسة علمية مستقلة لها فيما أعلم، وسوف تقتصر الدراسة على النموذج الأول.

وسيشير البحث إلى أهمية التحلي بحسن الخلق في المهن والوظائف بصفة عامة، بالقدر المناسب الذي يسمح به البحث، وذلك لما تقتضيه متطلبات الدراسة للتأصيل الإسلامي لهذه الأخلاقيات، وما تستدعيه مقدمة الحديث عن هذا الموضوع.

وتهدف الدراسة إلى إحياء أخلاقيات الثقافة المهنية في الإسلام وتعميمها، وتقوية قيمها في واقع الحياة، لتسهم في تحسين المعاملات وتنمية العلاقات الإنسانية بين الناس، وتعكس صوراً فاضلة من احترام بعضهم لبعض، مما يزيد من الانتاجية الإيجابية والانسجام والتوافق، ويرفع من سوية العمل في مختلف المؤسسات والمواقع.

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

**Islamic Rooting of Professional Ethics and Some Manifestations Thereof: Smile and Cheerfulness as a Model**

**Dr. Rashid Shahwan**

**Abstract**

This research introduces the features of originality and uniqueness of the professional ethics in Islam and uncovers the aspects of legislative and cultural precedence in this respect. Professional ethics as a term is approached in view of its significance, requirements and objectives.

The topic is broad and multifurcate so the study limitations necessitate concentration on specific models of ethics that many studies have overlooked:
First: smile and cheerfulness.
Second: The Islamic good taste
Third: Considerateness and respect of the other.

This study will discuss the first model, and duly present the significance of good manners in public work in order to revive, spread and enhance the professional ethics that can be reflected in the improvement of interpersonal transactions and development of humanitarian relationships hence representing mutual respect, tolerance that may in turn increase positive productivity, compassion and affinity leading finally to raising the level of work and achievement in various sites and organizations.

**المقدمة**

يشكل موضوع أخلاقيات المهنة محوراً مهما في حياة الأمم، لما له من دور أساسي في توجيه سلوكهم وتنظيم العلاقات العامة، وأصول التعاون بينهم، وتعقد له في هذه الأيام دورات تدريبية، وتقام من أجله الندوات والمراكز الاجتماعية والتربوية لإعداد القادة واكساب العاملين وأصحاب الوظائف والمهن مزيداً من المهارات والخبرات والمواقف والتجارب للارتقاء بالإنتاج وتنمية الموارد البشرية مادياً ومعنوياً.

وتأتي أهمية الدراسة لهذا الموضوع في وقت تدعو الحاجة فيه إلى مزيد من الانضباط والالتزام الأخلاقي والمصداقية والشفافية في الحياة بشكل عام وفي السلوك الوظيفي بصفة خاصة، لا سيما بعد اهتزاز القيم في المجتمعات المادية، وذيوع فكرة

الغاية تبرر الوسيلة... وظهور بعض الحالات والممارسات اللاأخلاقية التي تخل بأدبيات المهن والوظائف، وتضر بالصالح العام، وبخاصة في بعض المؤسسات ومنظمات الأعمال التي لا تعتمد قيماً أخلاقية ثابتة ومعايير منضبطة في مواثيقها.

**مشكلة الدراسة:**

وتكمن مشكلة الدراسة في أن كثيراً من الباحثين يوجهون اهتمامهم إلى هذا الموضوع ويجعلونه محط أنظارهم، ولكن معظم هذه المحاولات أبعدت النجعة وأغفلت أخلاقيات المهنة التي أصلها الإسلام، وكان له قصب السبق والدور الأساسي والريادي في بناء هذه القيم والمبادئ وقيام الحضارات الراشدة والمدنيات الراقية، وسيكون ذلك في دراستنا من خلال الإجابة على الأسئلة وبحث النقاط التالية:

- ما المقصود بمصطلحات الدراسة [التأصيل – الأخلاق – المهنة والمعاني ذات الصلة والعلاقة]؟
- كيف تظهر أهمية التحلي بحسن الخلق في المهن والوظائف؟
- ما معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهنة في الإسلام؟
- ما مظاهر السبق التشريعي والحضاري لأخلاقيات المهنة في الإسلام؟
- هل من نماذج عملية وتطبيقات سلوكية في بيئة الوظيفة والعمل يمكن الاستناد إليها في ذلك من خلال الدراسة؟ هذا ما تسعى الدراسة بعون الله للإجابة عنه.

**أهداف الدراسة:**

وعليه فإن هذا البحث يطمح وويهدف ويدعو إلى إحياء وتعميم أخلاقيات ثقافة المهن الإسلامية وتحقيق مبدأ الاتزام الأخلاقي والرقابة الذاتية والتي تنعكس على جودة الانتاج وتحقيق الإبداع المهني وتبرز مخاطر انعدام اخلاقيات المهن التي تؤدي إلى انهيار المؤسسات والمنظومة الوظائفية، من خلال مزيد من الدراسات التأصيلية في مسائل هذا الموضوع وقضاياه الجديدة، سيما وأن الكتابات فيه ما تزال جديدة وتحتاج إلى مزيد من التأسيس والتواصل والتكامل.

لعله يصبح - بعون الله - علماً محدداً ومقرراً يدخل في الدراسات الجامعية ومتطلباتها، فيكون بذلك إضافة إسلامية حيوية أصيلة، تفِّعل المعاملات الطيبة بين الناس، وتعزز الوظائف والمهن بمبادئ وقيم الإسلام الخالدة، فلعل هذه الدراسة تقدم- بعون الله- شيئاً مفيداً، وفكرة ملائمة عن هذا الموضوع، وتضع هذه المسألة في إطارها الشرعي وتصورها الصحيح.

**منهج البحث:**

يقوم منهج البحث التي تتطلبه الدراسة على استقراء بعض النصوص الشرعية وتحليلها لاستنباط وبيان المفاهيم والمضامين والمبادئ المتعلقة بأخلاقيات المهنة، واثبات حقائقها والبرهنة على أصالتها في هدي الإسلام وتوجيهات القرآن والسنة، وبيان سبقها التشريعي والحضاري، للوصول إلى النتائج والحقائق المرجوة.

وسيتناول البحث – بعون الله- في مسار هذه الدراسة المطالب التالية:

المطلب الأول: مدخل في تحديد المصطلحات والكلمات المفتاحية.

أولاً: التأصيل الإسلامي في اللغة والاصطلاح.

ثانياً: الأخلاق في اللغة والاصطلاح.

ثالثاً: مفهوم المهنة والمعاني المقاربة لها.

المطلب الثاني: أهمية التحلي بحسن الخلق في المهن والوظائف بصفة عامة.

المطلب الثالث: معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهنة في الإسلام، ومظاهر سبقها التشريعي والحضاري.

المطلب الرابع: من أخلاقيات المهنة في الإسلام (الابتسامة والبشاشة نموذجاً).

الخاتمة وفيها أبرز النتائج وأهم التوصيات.

وأرجو الله ﷻ أن يكتب لهذه الدراسة التوفيق والقبول وتتم بها الفائدة والنفع، إنه وليّ ذلك والقادر عليه.

**المطلب الأول: مدخل في تحديد المصطلحات والكلمات المفتاحية**

**أولاً: معنى التأصيل الإسلامي:**

التأصيل في اللغة: جذرها (أصل) وأصل الشيء أساسه الذي يقوم عليه، ومنشؤه الذي ينبت منه، وما بني عليه غيره، فالأب أصل للولد، وفلان لا أصل له أي لا حسب له ولا نسب، ويقال استأصَلَتْ الشجرة أي ثبت أصلها، ويقال استأصَلْتُه أي قطعته من أصله

والأصالة في الرأي جودته وفي الأسلوب ابتكاره، وفي النسب شرفه وعراقته.

وأصّلت الشيء تأصيلاً أي جعلت له أصلاً ثابتاً يبنى عليه ونسبته إلى حقيقته وأرجعته إلى جذوره.[1]

التأصيل في الاصطلاح من المسائل الحديثة، وفي حدود معرفتي لم أجد في التراث الإسلامي السابق من حاول أن يضع له تعريفاً، وإنما بقي فيه مبثوثاً بمعناه اللغوي.

وفي هذا العصر، وبسبب الانفتاح وحوار الحضارات ومسائل التأثير والتأثر والتلاقح بين الثقافات، برز هذا المفهوم، ووجدت محاولات لتحديده ممن تناولوه بالدراسة وبخاصة الذين اهتموا بقضايا إسلامية المعرفة وضوابط الأخذ والعطاء والاقتباس والتقليد والتبعية والتثاقف والمثاقفة بين الشعوب، والذين اهتموا بتنقية وتصفية الأفكار والمصطلحات المعاصرة، وإزالة ما علق بها من تصورات مادية وملوثات علمانية، نذكر منها على سبيل المثال، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بجميع فروعه.

فيرى المعهد من وجهة نظر علمائه ومفكريه، أن التأصيل الإسلامي يعني إرجاع المعرفة والمفاهيم والنظم والقيم الأخلاقية إلى أصولها في القرآن والسنة، وضبطها وربطها بالله تعالى، وإعادة علاقتها وتوجيهها وتشكيلها وفق المعايير الشرعية المستمدة من الرؤية والتصورات الإسلامية.[2]

وهو يعني – بصفة عامة- من وجهة نظر معظم من حاولوا أن يعرفوه: إعادة بناء العلوم والمعارف والمفهومات والموضوعات الحديثة، في ضوء التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة والآخرة من أجل تقديم الرؤية الشاملة والمتكاملة للإسلام في نُظُمه المترابطة وكلياته العامة وكل ما يستجد من قضايا ومسائل وموضوعات، لتسهم في إيجاد البدائل الإسلامية في زمن الغربة والتهميش والإقصاء الإسلامي، وتسديد الحياة ومواكبتها لمختلف الميادين، بحقائق الإسلام وقيمه وتعاليمه الخالدة، لتقديم البديل الصحيح، والنموذج الإسلامي لأخلاقيات المهنة.[3]

**ثانياً: معنى الأخلاق في اللغة والاصطلاح**

الأخلاق في اللغة: جمع خُلُق، والخلق اسم له عدة معانٍ ودلالات، منها حقيقي (حسي) ومنها مجازي(معنوي).

إذ إن الأصل في دلالة الكلمة في اللغة العربية أن تستعمل في معناها الأصلي الحقيقي الحسي التي وضعت له، ثم تتطور دلالة الكلمات فتتسع لتدل على معنى غير المحسوس دلالةً مجازية لعلاقة أو قرينة بين المعنيين، أي تتسع لتدل على الأمور المعنوية دلالة مجازية، كقولنا هذه عين ماء، وهذا عين للدولة، وثقفت الرمح إذا سويت اعوجاجه وثقفت الطفل إذا هيئته للتربية والتعليم.

فمن المعاني الأصلية الحسية التي وردت بها كلمة الخلق ما يلي:

ملاسة الشيء ونعومته، جاء في لسان العرب خَلُقَ الشيء خَلْقاً واخلولق: إملاسَ ولانَ واستوى، وصخرة خلقاء أي ملساء، وخلّق الجدار: ملّسه، واخلولق السحاب: صار خليقاً ممتلئ مبسوطاً مهيئ للمطر.[4] وجاء في التاج ومعجم مقاييس اللغة أن الخلق يعني الملاسة والنعومة.[5]

ومن المعاني المعنوية التي وردت بها كلمة الخلق: السجية والطبع، يقول ابن فارس " والخلق هو السجية لأن صاحبه قد قدر عليه وقد سمي خلق لأنه يصير كالخلقة في صاحبه لا يكاد ينفك عنه".[6]

وقد جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة أن الأخلاق خصال ومحاسن وفضائل وثمار وآداب ومكارم وأركان وشعب كشعب الإيمان، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[7]، قال ﷺ إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق }.[8]

كذلك يأتي الخلق في مقابل الدين، قال ﷺ: (إذا خطب أحدكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه..)[9].

وقال ابن القيم رحمه الله " الدين كله خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين "[10]، فعلاقة الأخلاق بالدين كعلاقة الفرع بالأصل والثمرة بالشجرة.

وبالتأمل فيما سبق يمكننا أن نلاحظ أن بين المعنى اللغوي الأصلي والمتطور، والمعنى الاصطلاحي، صلةً ونسباً وعلاقة، كما يمكننا أن نلحظ ما توحي إليه كلمة الخلق في معانيها ودلالاتها الحسية والمعنوية من قرائن وتشبيهات، فالشيء الأملس الناعم ذا صفات جميلة، والإنسان الخلوق بما يحمل من صفات طيبة هين لين وسهل قريب يألف ويؤلف، وكذلك فإن السحاب الممتلئ بالمُزن المهيأ للمطر يحمل دلالة البشارة بالخير والبركة، فالإنسان الخلوق مشحون بالنعم والصفات الطيبة ممتلئ بالخير، مبارك أينما كان، مبسوط ومنتشر في الأرض، فهو كالغيث أينما وقع نفع، ريحه طيبة وطعمه حلو، وذكره حسن بما يحمل من هذه المعاني، وهذا ما يشير إليه فقه اللغة ودلالات المعاني وما بينهما من علاقات.
فإذا سُقيتَ النفوس بماء الأخلاق، زكت وأينعت وأنبتت من كل زوج بهيج.[11]

الأخلاق في الاصطلاح: يعرف الجرجاني رحمه الله الخلق بقوله " هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ".[12]

وقريب من هذا التعريف عرفه الإمام الغزالي رحمه الله بقوله " هيئة راسخة في النفس عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية "[13]

ومن التعريفات المعاصرة للخلق ما ذكره الشيخ عبد الرحمن حبنّكه " الخلق صفة دائمة في النفس ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة ".[14]

**ثالثاً مفهوم المهنة والمعاني المقاربة لها:**

قبل أن نتحدث عن مفهوم المهنة والمعاني المقاربة لها، يحسن أن نشير إلى مصطلح أخلاقيات المهنة كمعنى موصوف بما يُضم إليه من أوصاف تُقّيد إطلاقه.

يمكن القول أن مفهوم أخلاقيات المهنة في التصور الإسلامي يعني: مجموعة المبادئ والآداب والمعايير التي على أساسها يحدد الخير والشر الذي ارتضاه الشرع وحث عليه أو نهى عنه، على وجه الامتثال والالتزام، لتنظيم علاقة الإنسان بالحياة في شتى المجالات، لصلاح الحال والمال، والارتقاء في المعاش والمعاد.

ونحن نلحظ أن هذا المعنى مفهوم عام شامل، نابع ومستقى من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والمعاجم العربية وأقوال العلماء المسلمين وتصوراتهم العامة.

وهو معنى يضم الصفات الطيبة والمبادئ الخيِّرة والآداب الفاضلة والقواعد السلوكية المحمودة التي جاء بها الإسلام، وارتضاها المسلمون وأجمعوا عليها، والتي منها تصاغ القوانين والمقاييس التي يُتفق عليها وتحتاجها الجماعات في كل زمان، وهي بمثابة الموجّه للحكم على الأعمال والارتقاء بها، ويكون لها قوة التأثير والالتزام والعمومية،

ويعد الخروج عنها خروج عن الشرع وعن أهداف الجماعة وأعرافها المعتبرة وعاداتها المحكمة.

أما معنى أخلاقيات المهنة في المصطلحات المعاصرة فقد أصبح لها استعمالات حديثة، بتعبيرات معينة، مع أنها مفهوم قديم في أصوله ومعانيه ومدلولاته كما أشرت، فهي تعني في المصطلح المعاصر: مجموعة القواعد والمبادئ العامة التي حددتها القوانين واللوائح الخاصة، والتي تعتمد عليها أفراد المهنة في تقييمهم وتنظيمهم والارتقاء بأدائهم وانتاجهم.[15]

أما مفهوم المهنة والألفاظ المقاربة لها في المعنى الإسلامي والمصطلحات المتداولة، كالوظيفة والحرفة والصنعة والعمل، التي تستخدم كمترادفات في التعبيرات الشعبية، مع أن بينها فروقاً دقيقة، ونشير لضيق المقام إلى أشهرها وأكثرها استعمالاً وهو مصطلح المهنة والوظيفة على النحو الآتي:

**أولاً: المهنة:** يطلق معنى المهنة على الخدمة والعمل، وقد ورد هذا اللفظ والمعنى في السنة النبوية، قال ﷺ( ما على أحدكم إذا وجد أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوبي مهنته)[16]، وورد عنه أيضاً بهذا المعنى قالت عائشة رضي الله عنها، رسول الله ﷺ( كان يكون رسول الله في مهنة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة)[17].

وكذلك كانت تقول عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه (كان يفعل ما يفعل أحدكم في مهنة أهله يخصف نعله ويخيط ثوبه ويرفع دلوه)[18].

وقد خصصت المهنة في المصطلح المعاصر بمجموعة من الأعمال والمهارات التي يقوم بها الفرد، ويربط بينها نظام معرفي متخصص، وخبرة سلوكية كافية، فهي عمل مبني على أساس العلم والمعارف والخبرة الميدانية والمهارات الخاصة.[19]

**ثانياً: الوظيفة:** تطبق الوظيفة في الاصطلاح المعاصر على العمل الدائم في زمن معين بأجر، في شركة أو مؤسسة.

والموظف من يُسند إليه عمل ليؤديه حسب اختصاصه في إحدى المصالح.

والوظائف بصفة عامة: ما نقوم به من أعمال لنصل من خلاله إلى الأهداف.

وقد أصبحت المهنة في هذه الأيام تطلق على الوظائف وأصبحت الوظائف أعم من المهن.[20]

ومفهوم العمل بصفة عامة يطلق في الإسلام على جميع الأعمال النافعة المشروعة، التي يقوم بها الإنسان، ويستحق عليها الأجر، سواء كانت مادية أو معنوية، ولفظ العامل ليس قاصراً على من يقوم بالحرف والمهن اليدوية، فالطبيب عامل والقاضي عامل والخليفة عامل والمهندس عامل، إلى غير ذلك.

**المطلب الثاني: أهمية التحلي بحسن الخلق في المهن والوظائف:**

تتسع أخلاقيات المهنة في الإسلام لتشمل جوانب وصوراً كثيرة[21]، ونظراً لأن الحديث عنها طويل وواسع ومتشعب، فسوف أشير إلى أهمية التحلي بحسن الخلق في شتى المهن والوظائف بصفة عامة، ثم أبسط القول وأفصّله في الحديث عن الابتسامة والبشاشة كنموذج من هذه الأخلاقيات الخاصة التي حددتها الدراسة كما ذكرت.

عرف العلماء حسن الخلق بأنه: بذل الندي وكف الأذى، والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل.[22]

وقد اشتمل القرآن الكريم والسنة المطهرة على أمهات الفضائل التي تحدثت عن حسن الخلق في نصوص جامعة موجزة، نشير إلى بعض منها:

قال تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [23]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ

وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[24].

فهذه الآيات تحث على حسن الخلق وتأمر بأمهات الفضائل. وتأمر بالعدل في جميع الأحوال ومع جميع الناس حتى مع الكفار، ولم تترك خيراً إلا وأمرت به ولا شراً إلا ونهت عنه.

وقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾،[25] والبر اسم جامع لكل طاعة وخير، والاثم اسم جامع لكل معصية وشر[26].

ومن الآيات التي حاربت كل أشكال الفساد والعنف وأمرت بالاستقامة والبعد عن التطرف قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[27].

وهذه الآيات تأمر بالتعاون على كل ما ينفع الناس، وتنهى عن كل أشكال البغي والظلم والفساد والعدوان والانحراف والتنفير، فأيّ توجيه وأيّ هدي أعظم من هذا التوجيه الجامع لحسن الخلق وكل معاني الاستقامة في المعاملة بين الناس.. والآيات الكريمة في هذا الشأن كثيرة، و" يكفينا من الجيد ما يحيط بالعنق ".

ومن الأحاديث العطرة التي تحث على امتثال حسن الخلق في المهن والوظائف والتعامل بين الناس، قوله ﷺ: (اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن)،[28] وقوله ﷺ: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائكم)[29]

وقوله كذلك عليه أفضل الصلاة والتسليم: (إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم)[30]،

وقال ﷺ: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم أخلاقاً، الموطئون أكنافاً، الذين يألفون ويؤلفون، وليس منا من لا يألف ولا يؤلف)[31]

وعن أبي الدرداء قال سمعت رسول الله عليه الصلاة السلام يقول (ما من شيء أثقل في الميزان من خلق حسن)[32]، وحينما سأل أبو ذر ﷺ النبي ﷺ قال: فأي الناس أحب إلى الله يا رسول الله، قال: (أحب الناس إلى الله أحسنهم خلقاً)[33]،

وعن النواس بن سمعان ﷺ قال: سألت رسول الله عن البر والاثم، فقال ﷺ البر حسن الخلق والاثم ما حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس)[34]، وقال ﷺ (المؤمنون هينون لينون) [35]، (فمن كان سهلاً هيناً ليناً حرمه الله على النار)[36].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: سُئل النبي ﷺ ما أكثر ما يُدخل الجنة فقال " التقوى وحسن الخلق "، وسُئل عن أكثر ما يُدخل النار قال " الأجوفان: الفم والفرج" [37]، وقال ﷺ (خيركم من يرجى خيره ويؤمن شره،)[38]، وقال النبي عليه أفضل الصلوات والتسليم لعائشة رضي الله عنها حينما جاءه الرجل الفاحش ولكن النبي ﷺ تبسم في وجهه وبعد خروج الرجل، سألت عائشة عن ذلك فقال: (يا عائشة متى عهدتني فحّاشاً، إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء فحشه)[39].

ولأهمية التحلي بحسن الخلق في المهن والوظائف في الإسلام، فقد جعل الإسلام العمل والصبر على تحمل متاعبه من السنن التي يثاب عليها الإنسان، فعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال (من أمسى كالاً من عمل يديه أمسى مغفوراً له)[40].

وهكذا نلحظ أن هذه الأحاديث تحث على قيم أخلاقية نبيلة وتعزز التعاون والإيجابية والمبادرة على فعل الخيرات والمعاملة الحسنة، لأن من الناس من هم مفاتيح للخير ومغاليق للشر،

ومنهم من يُعقد الأمور ويُؤزم الأزمات، ولا شك أن هذه الأحاديث تعتبر أسساً ومعالم في توجيه أصحاب المهن والوظائف للارتقاء بصفاتهم الطيبة، والتحلي بحسن الخلق في إدارة الأعمال والتعامل مع الناس.

**وخلاصة القول:** أن الأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً[41]، بل يكاد يكون مدار القرآن والسنة على هذه المقاصد التي تهدف إلى تحقيق حسن الخلق في معاملة الناس بعضهم لبعض، لأن الدين المعاملة، وخير الناس أنفعهم للناس، حتى إن كثيراً من الشعائر التعبدية مقصودة ومطلوبة لغيرها لا لذاتها، وجوهر الدين في الاستقامة، والاستقامة عين الكرامة.

**المطلب الثالث: معالم الأصالة والتميّز لأخلاقيات المهنة في الإسلام، ومظاهر سبقها التشريعي والحضاري.**

تقتضي الدراسة ونحن نتحدث عن التأصيل الإسلامي لأخلاقيات المهنة، أن نشير إلى معالم الأصالة والتّميز لهذه الأخلاقيات، للتأكيد على مظاهر سبقها التشريعي والحضاري، لأن من متطلبات مفهوم التأصيل الإسلامي ومقتضياته العلمية، إبراز هذه المسألة والتأكيد عليها، لتوضيح أبعاد هذا المصطلح وما يرمي إليه من مقاصد وأهداف.

بدايةً: تدّعي بعض الدول والمؤسسات الحديثة أن البشرية والمجتمع الإنساني، مدين إلى الأنظمة الديموقراطية والمؤسسات الدولية ومنظمات العمل والعمال في إعداد اللوائح والمدونات السلوكية والمواثيق الأخلاقية، لامتثالها والتقيد بها في مجال المهن والوظائف، ونحن بلا شك نقدّر ونثمن مثل هذه الجهود ونبارك فيها، وندعو للاستفادة منها ومن كل الخبرات البشرية النافعة وتجارب الآخرين المفيدة[42].

وستحاول الدراسة في هذا المطلب إبراز أصالة ومميزات أخلاقيات المهنة في الإسلام، لتؤكد سبقها الحضاري والتشريعي، وتكشف دورها الأساسي في بناء قواعد هذه الأخلاقيات ووضع أسسها الجامعة، وذلك على النحو التالي:

**أولاً:** ترجع أصالة أخلاقيات المهن في الإسلام بصفة عامة إلى أنها في أصلها وأصولها ومنشئها منحة من الله تعالى، وهبة وهبها الله تعالى للإنسان منذ أن هبط على هذه الأرض، قال تعالى: ﴿ قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ﴾[43]، وقد اصطحبته هذه الهدايات والأخلاقيات من أول لحظة رأى فيها الشمس، فلم يُترك للحيرة والظنون والضلالة والغوغائية، وإنما نزل على هذه الأرض ومعه تلك الهدايات والأنوار، مشمولاً بالرعاية والعناية الربانية والموازين الشرعية.

**ثانياً:** كما ترجع أصالة هذه الأخلاقيات إلى أنها في مجملها مقررات دينية من قبل الله ﷻ، وقد أرشد الأنبياء عليهم السلام الناس إليها، قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ﴾[44]، وقال تعالى﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ ﴾[45] ، فليس هناك ذرة من ذرات الأخلاق والمنطق السليم التي عرفتها البشرية، ووظفتها في شتى الحقوق واللوائح إلا وهي رشح من رشحات النبوة.

**ثالثاً:** وهي في منبتها وأصلها الأول مظهر ومعلم من معالم الديانات الصحيحة، ومطلب شرعي منضبط بمعايير الحلال والحرام، يثاب من يفعلها ويعاقب من يتركها، وهذه القيم الأخلاقية والمبادئ السلوكية من حاجيات ومكملات الدين، ومتممات الشرع وسنن الهدى وفطرة الله ﷻالتي فطر الناس عليها. وقد اكسبها الإسلام أصالةً وتميزاً وخصوصية، وجاء نبينا محمد ﷺليكملها ويجملها ويتم مكارمها، قال

ﷺ(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) [46]. وقال ﷺ: (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)[47].

فجاءت رسالته ﷺ تتلخص في هذا الهدف النبيل، وكانت سيرته وسريرته عليه الصلاة والسلام مثالاً حياً خالداً يقتدى ويحتذى، ونموذجاً متوازناً وصورة نقية رفيعة تستحق من الله تعالى أن يثني عليه بقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[48] ، فيمجد بهذا الثناء العنصر الأخلاقي في منهجه المتكامل الذي جاء به ليحمل الرسالة الخاتمة بكل عظمتها الكونية الربانية، لتتسع للعالمين وتتجاوب لها ومعها كل أرجاء الوجود.

وعلى قدر الكمال الذي ختم الله تعالى به الرسالات كان الكمال الذي ختم به النبوات.

**رابعاً:** ومن معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهنة في الإسلام ومظاهر سبقها التشريعي والحضاري أنها لم تأتي نتيجة مكسب بشري أو صراع طبقي أو ثورة إصلاحية، ولم تأتي من ردود الأفعال أو تفاعل البيئات أو اعتبارات العرف أو العادة و المصلحة، ولم تأتي استطراداً طبيعياً للتطورات والثورات التاريخية والأحداث الاجتماعية، ولم تُستمد من مبتكرات الفلاسفة والمفكرين، ومكتسبات الحياة، وإنما الذي أرسى أصولها وقواعدها السلوكية، وأحكم سننها الأخلاقية الحكيم العليم الخبير البصير جل جلاله، وهي في أصلها قوانين ملزمة وليست اختيارية[49].

**خامساً:** ومن معالم الأصالة والتميز لهذه الأخلاقيات أنها ليست فلسفة فكرية غامضة أو أساطير شعبية ولا رموز معقدة، بل هي واضحة بسيطة لا تكلف فيها، فالصدق فيها طمأنينة والكذب ريبة، والبر فيها ما سكنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، و(الاثم ما حاك في الصدر وكرهت أن يطلع عليه الناس)[50]، والإيمان فيها نصفان صبر وسماحة، وإنسان هذه الأخلاق هيّن ليّن سهل قريب.

**سادساً:** ومن معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهن في الإسلام أن عامل الأخلاق فيها يمثل جوهر الإسلام وعنصره الأساسي، وتقوم عليه أصوله التشريعية ومقاصده الكبرى، وتصاحب هذه الأخلاق الإنسان في جميع أحواله ومراحل حياته ومعاملاته وعلاقاته الفردية والجماعية والدولية، وتمتد لتشمل المخلوقات جميعها إنسها وجنها وحيوانها.

**سابعاً:** ومن معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهن في الإسلام أنها سبقت بتعاليمها ومبادئها كل الحضارات البشرية والأنظمة الوضعية كشريعة حمورابي وقوانين اليونان والرومان وكانت أساس التشريع والقضاء للمسلمين وغير المسلمين قريباً من أربعة عشر قرناً، ودخلت مختلف البيئات والمدنيات، وحكت شتى الأجناس والمجتمعات والثقافات، وإن الإسلام كدعوة عالمية إنسانية قائم على قيم الحرية والعدالة، وقد سبقت أخلاقه الشرعية الثقافات وأمدّتها بقيم الحياة الخيرة النبيلة.

**ثامناً:** وأخيراً وليس آخراً، فإن من معالم الأصالة والتميز لأخلاقيات المهنة في الإسلام أنها جاءت مندرجةً ومنضويةً ضمن مقاصد الشريعة، ويأتي ترتيبها في مرتبة التحسينات، حفاظاً على سابقيها الضروريات والحاجيات، جلباً للمنافع ودفعاً للمفاسد بصورتها الكاملة والناصعة.

فهذه السمات والخصائص هي التي اكتسبتها الأصالة والتميز والسبق التشريعي، والوراثة الصالحة للحضارات الراشدة والمدنيات الراقية[51].

## المطلب الرابع: نماذج خاصة من أخلاقيات المهنة في الإسلام

يعتبر هذا المطلب من أهم المحاور التي يدور عليها موضوع البحث، وسوف تركز الدراسة فيه على اختيار ثلاثة نماذج خاصة من أخلاقيات المهنة في الإسلام، وهي: النموذج الأول: الابتسامة والبشاشة، النموذج الثاني: الذوق الإسلامي السليم، النموذج الثالث: احترام الآخر ومراعاة المشاعر، والتي ترى الدراسة أنها من الأساسيات الجامعة لهذه الأخلاقيات، ومن الأولويات التي يُحتاج إلى التحلي بها في شتّى الوظائف والمهن، ويفتقر إليها

كثير من الموظفين ويحتاج إليها معظم الناس في معاملاتهم في هذه الأيام، وقد أغفلتها كثير من الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، مراعياً في ترتيبها وتقديم بعضها على بعض ما تدعو إليه الحاجة، وما يسمح به البحث ويخدم إجراءاته.

وسوف تقتصر الدراسة على النموذج الأول كما ذكرت، نظراً لاتساعه، وغزارة مادته العلمية، ومتطلبات استيفاء الحديث عن مسائله، ومراعاةً للالتزام بتعليمات قواعد النشر والصفحات المحددة لذلك، على أن نواصل الدراسة - بعون الله - للنموذجين الأخرين في بحث آخر.

**الابتسامة والبشاشة نموذجاً**

وسوف نتناول فيه المسائل التالية:

المسألة الأولى: معنى الابتسامة والبشاشة.

المسألة الثانية: الابتسامة والبشاشة في الهدي النبوي.

المسألة الثالثة: الابتسامة والبشاشة وآثارها على أخلاقيات المهن والوظائف.

المسألة الرابعة: الابتسامة والبشاشة بين (الإفراط والتفريط).

**المسألة الأولى: معنى الابتسامة والبشاشة**

تُعَدُّ الابتسامة والبشاشة من أولويات ما يحسن أن نبدأ الحديث عنه من هذه النماذج، باعتبارها العنوان والمفتاح الذهبي لما بعدها... وقبل أن نبدأ الدراسة عنها كقيمة أخلاقية معيارية في الهدي النبوي، وأهميتها الاجتماعية في سلوكيات الموظفين وأصحاب المهن، وآثارها في أصول المعاملات وفن العلاقات العامة وإدارة المؤسسات المتنوعة، أرى من المهم أن نشير إلى معنى الابتسامة والبشاشة.

التبسّم: نوع من الضحك، وهو أوله وبدايته، كما دلّ عليه قوله تعالى ﴿ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا ﴾[52]، والابتسامة تعني أقل الضحك وأحسنه[53]، وفي المعجم الوسيط: تبسّم السحاب عن البرق: انفرج، والتبسّم: مقدمات الضحك الذي يظهر فيه انبساط الوجه وسروره، بانفراج الشفتين وظهور الأسنان بلا صوت[54].

قال الزجاج " والتبسّم معظم ضحك الأنبياء عليهم السلام".[55]

والبشاشة: طلاقة الوجه مع الفرح والسرور والبشر وإشراقه، جاء في الحديث النبوي الشريف (...رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلّل كأنه مُذْهَبَة)[56].

ولقد ورد الضحك في تسع آيات في القرآن الكريم، منها:

قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴾[57]، قال القرطبي "إن الله اختص الإنسان بالضحك والبكاء عن سائر الحيوان " [58]، وقال ابن كثير " أي خلق في عباده الضحك والبكاء وسببهما وهما مختلفان "[59].

قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴾[60]، قال ابن عاشور " الأسفار: النور والضياء، أي وجوه متهللة فرحاً وعليها أثر النعيم، وضاحكة كناية عن السرور، ومستبشرة كناية عن الفرح "[61].

وهناك كلمات مرادفة للبشاشة كالسماحة والطلاقة والوداعة، كما جاء في هديه عليه الصلاة والسلام (لا تحقرن من المعروف شيئاً ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق)[62].

وهناك دراسات وكتب تناولت معاني التبسّم والضحك وأقسامه وأحكامه منها: (بهجة المجالس وأنس المجالس) لابن عبد البر، و(أخبار الظراف والمتماجنين) لابن الجوزي، و(الإيضاح في بيان أحكام المزاح) ليعقوب بن يوسف الحمد، وغير ذلك مما لا يتسع المقام لبيانه.

**المسألة الثانية: الابتسامة والبشاشة في الهدي النبوي.**

لقد أثبت الله ﷻ التبسّم في كتابه الكريم وذلك عند موقف نبيه سليمان عليه السلام مع النملة بقوله: (( فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا..))[63]، إذ قد يكون التبسم من غير ضحكَ ولَا رضاَ، ولكن تبسم سيدنا سليمان سروراً وتعجباً بهذه الكلمة منها[64].

وقد جعل الرسولﷺ الابتسامة والبشاشة والضحك المعتدل المتوازن في الإسلام مطلباً عاطفياً ونفسياً وشرعياً، قال عليه السلام( تبسمك في وجه أخيك صدقة وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وبصرك الرجل الرديء البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك فِي دلو أخيك لك صدقة)[65]، وقال ﷺ (إنكم لا تَسعُون الناس بأموالكم ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق )[66].

وكان عليه السلام أكثر الناس تبسماً وبشاشة وضحكاً مع أصحابه، وكان يمازحهم ولا يقول إلا حقا، وكانت تعلو محياه الطاهرة البسمة المشرقة، وكان أحق الناس بهذه البسمة أهل بيته وأحبائه، وكان في بيته ألين الناس، مرحاً طيب النفس، فيحنو على الصغير والكبير، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قبل رسول الله ﷺالحسن بن علي وعنده الأقرع بن حابس رضي الله عنه، فقال " إن لي عشرة من الولد ما قبلت أحداً منهم " فنظر ‘ليه رسول الله ﷺوقال: (من لا يرحم لا يرحم )[67]، وكان عليه أفضل الصوات وأتم التسليم يقابل كل أصحابه بوجه طلق حتى يظن كل أحد أنه أحب الناس إليه، فعن جرير رضي الله عنهقال: "ما حجبني رسول الله ﷺمنذ أسلمت ولا رآني إلا تبسم في وجهي "[68].

وعن أنس رضي الله عنهأنه قال " خدمت النبي ﷺ عشر سنين في المدينة وأنا غلام ليس أمري كما يشتهي صاحبي أن أكون عليه ما قال لي فيها أف قط وما قال لي لم فعلت هذا أو ألا فعلت هذا "[69].

وعنه أيضاً رضي الله عنه: (أن النبي ﷺ كان إذا استقبله الرجل فصافحه لا ينزع يده من يده حتى يكون الرجل الذي ينزع، ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون الرجل هو الذي يصرفه، ولم يُرَ مُقَدِّماً ركبتيه بين يدي جليسٍ له)[70].

وهذا له دلالة عظيمة وأثر كبير في نفوس الآخرين الذين يصافحهم، وهو دليل اهتمام واحترام ومحبة، وهل يطلب منا الآخرين أكثر من ذلك؟!

ولهذا نقل الصحابة رضوان الله عليهم والعلماء الأفاضل ضحك النبي ﷺوتبسمه ومواقفه في ذلك على أنها من سننه وهديه، ونقلوا كلامه وصمته وبكائه ومشيه ونومه، والتفّوا حوله التفاف السوار بالمعصم، ورووا وسجلوا وسطروا وصوروا لنا حياته كاملة غير منقوصة، أدق من (الكاميرات) وأصدق من المسجلات، حتى وصلتنا سيرته العطرة كاملة غير منقوصة ، وكأنها تحت المجهر لا تخفى منها خافية، فكانت سيرته سجلاً حافلاً ودليلاً صادقاً على نبوته وختم رسالته[71]، حتى جمع الإمام البخاري أحاديث تبسمه عليه الصلاة والسلام، وبوب لها فقال: ( باب التبسم والضحك) في كتاب الأدب، باب 68، ومعروف أن فقه البخاري في تراجمه وتصنيفه وتبويبه.

وكذلك شرح الإمام النووي لصحيح مسلم حيث بوّب في كتابه الفضائل: (باب تبسمه وحسن عشرته)[72]، وختم الإمام الغزالي الربع الثاني من كتاب (الإحياء) بباب (آداب المعيشة وأخلاق النبوة) وفيه بيان كلامه وضحكه.

وفي التراتيب الإدارية للشيخ الكتاني باب (المضحكون والمضحكات في الزمن النبوي)[73].

وجمع الشيخ الغماري الأحاديث التي فيها (ضحك النبيﷺحتى بدت نواجذه) في مؤلف أسماه (شوارق الأنوار المنيفة بظهور النواجذ الشريفة).

وأعد الأستاذ بن مطيع السندي وجمع أربعين حديثاً في تبسمه ﷺ في مؤلف أسماه (الأربعون في التبسم والضحك).

**ومن الكتب المعاصرة الجميلة في هذا المجال:**

- كتاب (مواقف ضحك منها النبي ﷺ)،(مواقف مزح فيها النبي ﷺ) لخميس السعيد.
- كتاب (حتى لا تكون كَلّاً) للدكتور عوض بن محمد القرني.
- كتاب (الابتسامة مفتاح تغيير حياتك) لعاطف أبو العيد.
- كتاب (ابتسم) للدكتور عائض القرني.
- كتاب (ابتسامات نبوية) لعبد الله بن حمود البوسعيدي.

والكتب والأحاديث في هذا الباب كثيرة، والفضل بعد الله تعالى للمتقدمين، ولو عملنا بحديث واحد منها في تحسين أخلاقنا ومعاملاتنا في مهننا ووظائفنا لكفانا ذلك.

**المسألة الثالثة: الابتسامة والبشاشة وآثارها على أخلاقيات المهن والوظائف**

أكد الرسول ﷺ على أهمية الابتسامة والبشاشة، وبين آثارها وثمارها كقيمة أخلاقية معيارية وإنسانية في حسن التعامل، وأوصى عليه أفضل الصوات والتسليم بأن يتحلى بها الناس أجمعين، وجعلها هدفاً وديناً ومطلباً شرعياً يثاب عليها المسلم، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك قبل قليل.

ولا شك أن الابتسامة والبشاشة من العوامل التي تعزز العلاقات الإنسانية بين الناس وتشحنهم بالمحبة والاحترام.

وترى كثيرٌ من الدراسات المعاصرة[74] أن الابتسامة والبشاشة والضحك المعتدل، من أقوى الأسباب التي تدفع الانسان بصفة عامة وأصحاب المهن والوظائف بصفة خاصة ليكونوا أكثر فاعليةً وإنتاجاً وجاذبيةً، لأن الإنسان إذا كان في حالة نفسية مرتاحة مسرورة، يكون أقدر على الأداء وتجميع الأفكار، لأن الابتسامة تبعث النشاط والحيوية والأمل والتفاؤل، وتزيل الإرهاق والتوتر والانقباض والاكتئاب.

وتخلص توصياتهم إلى أن الشخصية الباسمة المرحة أقرب إلى النجاح وتحقيق الأهداف من غيرها - في الغالب -، لأنها تستطيع بسهولة أن تغزو قلوب الآخرين[75].

ويؤكد علماء البرمجة العصبية على أهمية الابتسامة والبشاشة وآثارها الصحية، وانعكاساتها الايجابية على أصحابها، وعلى سائر الناس والحياة بصفة عامة بقولهم:

" لو أنصف الناس أنفسهم لاستغنوا بالابتسامة والروح المرحة عن كثير مما في الصيدليات من أدوية، لأن كثيراً من الأمراض العضوية ناتجة عن الانفعالات والغضب والضغوط النفسية والخلافات والمشادّات الحادة " [76].

ويشير أحد أطباء الأعصاب إلى فائدة ثمينة في هذا المجال بقوله: "كما أن الجسم إذا أصابه التعب بعد بذل الجهد، يخرج منه العرق، فيشعر بالارتياح، فكذلك فإن عرق النفس هو الابتسامة، فهي بلسمٌ للروح ودواءٌ للنفس وراحة للخواطر والأعصاب[77].

فعلينا أن نستفيد من هذه الدراسات المعاصرة، والتوجيهات والتوصيات والهدايات النبوية، ونعوِّدُ أنفسنا على اكتساب هذه المهارات، وهذه القيم الأخلاقية حتى تُصبح سلوكاً طبيعياً في حياتنا ووظائفنا ومعاملاتنا، لما لها من أهمية في إحياء الأسلوب الجميل في حسن التعامل مع الناس وتبادل الاحترام، فضلاً عما تعكسه من إيجابيات وإنجاح للأعمال، وإنجازٌ للمهام، ولهذا يقول الصينيون في حكمهم وأمثالهم " إن الرجل الذي لا يعرف كيف يبتسم لا ينبغي أن يفتح متجراً ".

ومن الغريب أن هؤلاء الأقوام يصلون إلى هذه الأحكام والحقائق بالتجربة فينجحون بتطبيقها والالتزام بها، بينما هي موجودة في وصايا ديننا وهديّ نبينا محمد ﷺ، وفي تطبيقها كل المحاسن والفضائل.

فعلينا أن نستشعر عظم ما استرعانا الله تعالى فيه من مسؤوليات ووظائف ومهن وواجبات، فقد قال ﷺ(كلكم راع وكلكم مسؤول، فالإمام راع..)[78].

فالابتسامة والبشاشة صفات طيبة تؤثر وتجذب الآخَرين، وتُشعر أنك تحب الخير لهم، وأنك تهتم بهم، والنفوس مجبولة على حب من أحسن إليها، ومن حق الإخوة علينا جميعاً أن نكون ميسِرين لا معسِرين ولا معطلين لمصالحهم، وأن نكون مبشرين لا منفرين لهم، لعل الله سبحانه وتعالى أن يكتب لنا الأجر مرتين، ببركة دعوة صالحة من إخواننا، حين نلقاهم بوجه طلق، ونقضي لهم حوائجهم ونحسن معاملتهم.
فالإنسان يمكن أن تَفتح قلبه كلمة طيبة أو ابتسامة نديَّة، ويمكن أن تُغلق قلبه كلمة خَشِنَةٌ، أو نظرة عابسة.

وإذا أراد الله تعالى بأحد خيراً-ذكراً كان أم أنثى- جعله مفتاحاً للخير ورزقه الحلم والأناة، كما أنه سبحانه وتعالى إذا أراد الخير بأهل بيتٍ أدخل عليهم الرفق.

فالبشاشة والابتسامة والحلم والرفق والأناة ما كانت في شيء إلا زانته، وما نزعت من شيء إلا شانته، وعلى سبيل المثال فإن لبشاشة الأطباء مع مرضاهم أثر بالغ في إشاعة جو الألفة والاطمئنان، وإزاحة الحواجز النفسية، كما أنها تجعل من الطبيب رفيقاً رقيقاً رحيماً حليماً، فيكتب الله تعالى بفضله وكرمه وتوفيقه على يديه بركة الشفاء، وقس على ذلك غيرهم من المعلمين والمعلمات والموظفين والموظفات وأصحاب المهن الأخرى.

**المسألة الرابعة: الابتسامة والبشاشة بين الإفراط والتفريط:**

بعد أن أشارت الدراسة إلى أهمية الابتسامة والبشاشة في الهدي النبوي، وإلى آثارها على أصحاب المهن والوظائف، ربما قال قائل هذا طرح يناسب الشباب فقط، ومن لا يعيش هموم الأمة منهم، ورأى أن من علامات التقوى والتعلُّق بالآخرة والتدين والرجولة، دوام العبوس وعدم الضحك، والالتزام بالنغمة الحزينة والجدية الدائمة، ذات الألوان القاتمة، واتخذوا بعض ما ورد من سير بعض الصالحين، أن فلاناً ما كان يبتسم لأن القدس في الأسر مثلاً - حجةٌ وقدوةٌ -، فالحق غير ذلك، وهذا قياس بعيد، فهذا رسول الله ﷺ القدوة، صاحب المهام الجسيمة، كان يضحك ويبتسم وهو يحمل هم الدعوة والتبليغ والجهاد، رغم ما كان حول الكعبة من الأصنام والأوثان، وكان يحزن عند الحزن، ويفرح عند الفرح، وكان يعطي كل ذي حق حقه، ولم يحتجّ بمآسي الأمة، بل كان له في كل مقام مقال ولكل حادثة حديث[79].
وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يضحكون، وقد قيل لعمر رضي الله عنه هل أصحاب رسول الله ﷺ يضحكون؟ فقال نعم والإيمان واللهُ أثبتَ في قلوبهم من الجبال الرواسي[80].

وقد كانت البشاشة صفة غيرِ واحد من الصحابة رضي الله عنهم، ومنهم عقيل بن أبي طالب رضي الله عنه، فقد قال عنه الإمام الذهبي: "إن ابن عم رسول الله ﷺ كان بسّاماً مزّاحاً " [81]،

ولهذا وجدنا علمائنا الأفاضل، ينبّهون على أهمية الابتسامة والبشاشة وينهون عن العبوس والغلظة والفظاظة، يقول بعضهم: "العبوس ضد التبسم، وهو التَقَطُّب عند اللقاء بقلّة البشاشة، وهذا الخلق مركّب من الكبر وغلظة الطبع، وقلة البشاشة هي استهانة بالناس، والاستهانة بالناس تكون من الإعجاب والكبر[82].

وحذر أهل العلم من الامتناع عن الضحك، فقال ابن حزم: "إنما يفعلون ذلك احتقاراً للناس وإعجاباً بأنفسهم، فحصل لهم بذلك استحقاق الذم "[83]
ونبه ابن القيم إلى أهمية البشاشة فقال: "والناس ينفرون من الكثيف ولو بلغ من الدين ما بلغ، وليس الثقلاء بخواص الأولياء، لأن ثمرة العبادات ومقاصدها في المعاملة الطيبة.

والاستقامة عين الكرامة وابتسامة الداعية خير من دمعة العابد، وترى الصادق في الابتسامة غير المتكلَّف فيها من أحلى الناس وألطفهم، وقد زالت عنه ثقالة النفس وكدور الطبع "[84]
فالابتسامة والبشاشة هي لغة الاحترام التي تكسوا الموظفين والموظفات والناس أجمعين حلاوة الأخلاق، والبركة في الأرزاق.

ولا يعني ما سبق من الحديث عن أهمية الابتسامة والبشاشة وآثارها على أخلاقيات المهن وأصحاب الوظائف، وسائر الناس، أن يكون الإنسان مضحاكاً ومبتذلاً مهرّجاً، وعليه أن يحذر من خوارم المروءة، واجتناب الأمور الدنيئة المزرية، أو الاستهزاء بالناس وبكلامهم ومناكفتهم ومناكدتهم، وأن يتجنب كثرة ذكر الحكايات المضحكات، أو التَنَدُّر المفرط بما يضحك الناس به، حتى لا تمَجّه الناس وتعافه النفوس والأذواق، ويحتقره الرجال.

فالابتسامة والضحك ليست حرفة، ولا يجوز الإفراط فيها، والحاجة إليها كحاجة الطعام إلى الملح بالقدر المناسب المعتدل، مخافة أن يجر هذا الإفراط فيها إلى الغفلة وأمراض القلوب، والسخرية والاستهزاء والاستهتار واللامبالاة[85].

والابتسامة المتوازنة والضحك المعتدل المضبوط بضوابط الشرع وأحكامه، دليل على سماحة الإسلام وما فيه من دعابة وفُسحة وموافقة للفطرة السليمة، وأنه دين اليسر والمحبة واللين وخفض الجناح، وأنه دينٌ يبعث الأمل والتفاؤل في نفوس الناس، حتى لا يكون الحزن هو السائد فيهم[86].

ولا يلزم من الابتسامة والبشاشة المجاملة والمداهنة والانحراف عن الحق، لأن كل انحراف عن الاعتدال مذموم، ولا بد للنفس من المجاهدة والتأدب، وقدوتنا في التبسم والبشاشة والضحك هو رسولنا عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، فقد كان المثل الكامل في التوازن بين متطلبات الدنيا والآخرة، وإعطاء كل ذي حق حقه، فلم يأخذ من شيء على حساب شيء آخر، ولم يكن يكيل بمكيالين، ولم يعرف المداهنة والازدواجية في السلوك والمعايير، بل كان قوله ﷺ(تجد شر الناس يوم القيامة عند الله ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ، ويأتي هؤلاء بوجه)[87]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾[88].

ورغم مواقف تبسمه ﷺ، إلا أنه كان وسطاً معتدلاً في مراحه ومزاحه، فلم يكن ضحّاكاً مقهقهاً، بل جاء النهي في هديه ﷺعن كثرة الضحك، فعن أبي ذر ﷺقال (دخلت المسجد على رسول الله ... قلت: زدني يا رسول قال ﷺ " إياك وكثرة الضحك فإنه يميت القلب ويذهب بنور الوجه)[89].

**الخاتمة**

وفيها أبرز النتائج وأهم التوصيات:

- أثبتت الدراسة أن نصوص الإسلام اشتملت على أخلاقيات المهن والوظائف، وذكرت نماذج ونصوصاً مشرقة من القرآن والسنة المطهرة تبرهن على ذلك وتؤكد عليه.
- كما أبرزت الدراسة معالم الأصالة والتميّز لأخلاقيات المهنة في الإسلام، مؤكدةً سبقها التشريعي والحضاري، وكشفت دورها الأساسي والريادي في بناء قواعد هذه الأخلاقيات بوضع أسسها الجامعة.
- وتتلخص معالم الأصالة ومظاهر هذا التميّز والسبق، من حيث كونها منحة وهبة من الله تعالى للإنسان، صحبته هداياتها وتوجيهاتها منذ أن هبط على هذه الأرض، ومن ثم أكّدت الرسالات النبوية على أنها مطلبٌ ديني ومنهج رباني، ليقوم الناس بالقسط ولِتُحقق لهم التوازن والسعادة في الدارين.
- ومن مظاهر هذا التميّز والسبق أنها ليست مكتسبات وتفاعلات بيئية او تراكمات بشرية،

وإنما أصول وقواعد وسنن أرساها وأحكمها العليم الخبير، وهي في أسسها حقوق ملزمة ديانةً تعزز الرقابة الذاتية.

- كما أن عامل الأخلاق فيها وأصول التعامل مع الناس يمثل جوهر الإسلام وعنصره الأساسي، الذي قامت عليه أصوله التشريعية واندرجت ضمن مقاصده الكبرى، وقد اصطحبت هذه الأخلاق الإنسان في جميع أحواله ومراحل حياته ومعاملاته وعلاقاته، وكانت الوراثة الصالحة للحضارات الراشدة والمدنيات الراقية.
- كما أثبتت الدراسة أن الابتسامة والبِشاشة والضحك المعتدل المتوازن مطلبٌ شرعي وسنة يثاب عليها المسلم بصفة عامة وأصحاب المهن والوظائف بصفة خاصة، وأنها من قيم الإسلام التي تندرج ضمن مرتبة التحسينات التي دعت الشريعة إلى اعتبارها ومراعاتها في شتى المهن وأساليب الحياة.
- كما أثبتت الدراسة أن الابتسامة والبشاشة أسلوب مهم للنجاح في الحياة، كما أن لها دور فعّال على أصحاب المهن والوظائف في تحسين المعاملات، كما أنها تبعث النشاط والحيوية والإيجابية، وتحسّن الانتاجية في العمل، وترفع من سوية المؤسسات على اختلاف أنواعها ومواقعها.
- كما ظهر من الدراسة أن في توجيه النبي ﷺ إلى أهمية الابتسامة والبشاشة سبقٌ علمي معجز، وكشفٌ نبوي متقدم، لما لها من أثر طبي على صحة النفس وعلاج أمراضها النفسية والروحية، وأن في ذلك كله برهان ودليل على صدق نبوته عليه الصلاة والسلام، وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.
- وقد نبهت الدراسة إلى ان السنة النبوية أشارت إلى أن الابتسامة والبشاشة نعمة من الله تعالى، ومفتاح للسرور والمودّة، وأن الإسلام اهتم بها كنموذج حضاري متقدّم وغير مسبوق.
- كما تناولت الدراسة الابتسامة والبشاشة بين الإفراط والتفريط وعلاقة ذلك بأخلاقيات المهنة والتعامل مع الناس، وأشارت إلى التوازن والانضباط ومراعاة المعايير الشرعية والأخلاقية في ذلك كله.

**أهم التوصيات:**

- توصي الدراسة في هذا المقام، أن تصبح الابتسامة المتوازنة علماً ومهارةً وأداةَ تعليمٍ راقية.
- وتوصي بمزيد من البحوث التأصيلية في مسائل هذا الموضوع وقضاياه الجديدة، ليصبح - بعون الله - علماً محدداً، ومقرراً دراسياً يعزز المهن والوظائف بأخلاقيات الإسلام وقيمه ومبادئه الخالدة.
- إقامة الدورات التدريبية والندوات التعليمية، لإبراز أخلاقيات المهنة في الإسلام، وتفعيلها في شتى المهن ومختلف المؤسسات، لتسهم في تنمية الموارد البشرية مادياً ومعنوياً، وتنشر المعاملات الحسنة بين الناس.
- كما توصي الدراسة الباحثين في الدراسات الجامعية والمثقفين من أصحاب المهن والوظائف، أن يوجهوا اهتمامهم إلى مزيد من العناية بالسيرة النبوية والتراث الإسلامي، للكشف عن هذه القيم الأخلاقية وتطبيقاتها، ومعرفة أحكامها ومسائلها، والتركيز على إحيائها والاستفادة منها في المدونات السلوكية، واعتمادها في مواثيقها الأخلاقية المعاصرة، لتعزيز معاني الشفافية والنزاهة.

## الهوامش

1 . محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور ( ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت (مادة أصل).
2 . إسلامية المعرفة، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إشراف طه جابر العلواني ، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1406 هـ ، 1986 م ، ص: 167 /170.
وانظر: أسلمة المعرفة، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د. إسماعيل الفاروقي، نشر دار البحوث العلمية / الكويت، الطبعة الأولى 1404هـ ، 1984م ، ص45،93،108.
3 . بناء المفاهيم، سلسلة في المفاهيم والمصطلحات، إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مكتب القاهرة الطبعة الأولى 1418هـ 1998م، ج1 ص7-12.
4 . إبراهيم مصطفى و آخرون ، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة ، مادة (خلق).
5 . محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس، الكويت 1987، ج 25، ص258.
6 . أبو الحسن أحمد بن فارس بن ذكري (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل بيروت 1420هـ 1999م، ج 2 ص213.
7 . سورة القلم، آية 4.
8 . البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار البحر الزخار، مكتبة العلوم والحكم، (ج15/ص364/ حديث رقم 8949). وابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة- القاهرة (ج2/381ص/ حديث رقم: 8939 ) والحديث صحيح رجاله رجال الصحيح.
9 . الترمذي، محمد بن عيسى السلمي، الجامع الصحيح المسمى سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي-بيروت، (باب من ترضون دينه فزوجوه/ ج3/ص394/ حديث رقم: 1084)، وقال الألباني حديث حسن.
10 . أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن القيم (ت751هـ)، مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، ج 2 ص307.
11 . راجع في هذا المجال، معجم مقاييس اللغة لابن فارس، فإنه خير من تكلم في أصول معاني الألفاظ وفقه دلالاتها.
12 . علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت 816هـ) ، التعريفات، دار الكتب العربي بيروت 1405هـ ص 101.
13 . أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، إحياء علوم الدين، دار الفكر العربي بيروت 1431هـ 2010م ، ج 3 ص 68.
14 . عبدالرحمن حبنّكه الميداني ، الأخلاق الإسلامية وأسسها، مؤسسة الرسالة ببيروت، ج 1 ص 10.
15 . عبدالله بن حمدان السعدي، أخلاقات الوظيفة العامة، ورقة مقدمة لندوة أخلاقيات العمل في القطاعين الحكومي والأهلي، المنعقد في معهد الإدارة العمة في الرياض 1426/1/20هـ الموافق2005/5/2م، ص42.
16 . ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد عبد الباقي ومذيل بحكم الألباني، دار الفكر، (باب ما جاء في الزينة يوم الجمعة، ج 1، ص1596/349). و مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصبحي، موطأ الإمام مالك رواية يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- مصر، ( باب الهيئة وتخطي الرقاب، ج1/110/242)، قال الألباني صحيح.
17 . صحيح البخاري، باب من كان في حاجة أهله فأقيمت الصلاة فخرج، (ج3/141/676).
18 . مسند أحمد، مسند الصديقة عائشة بنت الصديق رضي الله عنها، (24749/106/6) قال الأرناؤوط صحيح. وينظر أيضاً: ابن حبان، ابو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، 1414هـ -1993م، مؤسسة الرسالة- بيروت،(باب التواضع والكبر والعجب، ج12/490/5676)، وقال الأرناؤوط صحيح.
19 . عبدالحميد أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب/ القاهرة، ج3 ص2401.
20 . عبدالحميد أحمد مختار ، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب/ القاهرة، ج3 ص2464
21 . وقد تناولت بعض الدراسات شيئاً من هذه الجوانب والمجالات وبحثت في آدابها وأحكامها المتنوعة، ومن هذه الدراسات بحث بعنوان(الضوابط الشرعية وأخلاقيات المهنة) للدكتور فؤاد عبداللطيف السرطاوي في مجلة الحجاز العالمية للدراسات الإسلامية والعربية، العدد 16/شوال/1437هـ ، 216، جدة.
وكذلك بحث بعنوان (أساسيات أخلاق المهنة من منظور قرآني للدكتور محمد محمود السواعدة المنشور في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد العشرون،1426هـ 2015م جدة.
22 . إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ج3، ص57،58، ( مرجع سابق ).
23 . سورة الأعراف آية199
24 . سورة النحل آية 90
25 . سورة المائدة آية 2
26 . انظر جامع العلوم والحكم لابن القيم، طبعة الرسالة بيروت ص 5
27 . سورة المائدة آية 32
28 . سنن الترمذي، باب ما جاء معاشرة الناس،( ج4/355/1987) وقال الألباني حسن. وأحمد في المسند، (5/158/21441)، وقال الأرناؤوط حسن لغيره.
29 . مسند أحمد ، مسند أبي هريرة، ج2/250/7396، وقال الأرناؤوط صحيح. والترمذي في سننه (3/1466/1162) في باب حق المرأة على زوجها) وقال الألباني حسن صحيح.
30 . أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، باب في حسن الخلق، 4/400/ 4800. وأحمد في المسند (6/133/25057)، وقال الأرناؤوط صحيح لغيره.
31 . أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360هـ) ، رواه في المعجم الأوسط، باب ما جاء في حسن الخلق، ج4/356/4422). ورواه في الكبير (19/80/183)، والصغير (2/89/835) وحسنه الألباني.
32 . مسند أحمد، بقية حديث أبي الدرداء ، ج6/446/27557، قال الأرناؤوط اسناده صحيح. وأبوداوود في سننه (4/400/4801).
33 . صحيح ابن حبان، باب ذكر من حسن خلقه، ج2، ص237/486، قال الأرناؤوط اسناده صحيح على شرط مسلم.

34 . مسلم، ابو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري القشيري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل-بيروت ، باب تفسير البر والاثم، ج6680/6/8.

35 . البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، الآداب للبيهقي، باب في حسن الخلق وسلامة الصدر،ج160/198/1، حسنه الألباني.

36 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق، الجامع الصغير من أحادين البشير النذير، (8967/344/2)، صححه الألباني.

37 . سنن ابن ماجه، باب ذكر الذنوب، ج2، ص1418. وأحمد في المسند (9085/392/2) قال الأرناؤوط الحديث حسن.

38 . سنن الترمذي، باب (2263/528/4) قال الألبني صحيح. وأحمد في المسند (8798/368/2) قال الأرناؤوط اسناده صحيح.

39 . صحيح البخاري، باب لم يكن النبي ﷺفاحشاً، ج 8، 6032/15.

40 أبو القاسم الطبراني (ت 360هـ)، المعجم الأوسط/ تحقيق طارق عوض الله وعبد المحسن الحسيني، (باب من اسمه أحمد /(7520/2891/7) قال الألباني ضعيف.

41 . لمزيد من التوجيهات في هذا المجال، انظر إحياء علوم الدين للغزالي، ج3 ص 57، ( مرجع سابق ).

42 . ينظر: الديرشوي، عبد الله محمد، الأخلاق الإسلامية وآداب المهنة، 1436هـ- دار الوطن الرياض، (ص149- 152). وينظر أيضاً: محمد سمير ورفاقه، أخلاقيات المهنة من منظور إسلامي، 2012م، جامعة آل البيت- الأردن، (ص19-29).

43 طه 123

44 الحديد 25

45 فاطر 24

46 مسند الإمام أحمد (8939/381/2) والحديث صحيح وسبق تخريجه ينظر الهامش 8.

47 مسند الإمام أحمد (513/14). والحاكم النيسابوري، أبوعبد الله (ت: 405هـ)، المستدرك على الصحيحين (613/2/ 4221). وقال الأرناؤوط صحيح.

48 سورة القلم الآية: 4.

49 ينظر: جوهري، محمد ربيع، أخلاقنا، 2004م، دار الفجر الإسلامية- المنصورة، ص32. ويراجع النبأ العظيم وكتاب الدين ل عبد الله دراز، مكتبة وهبة القاهرة.

50 تقدم تخريجه يراجع الهامش 34.

51 ينظر: مبحث أخلاقيات المهنة ضمن مقرر الثقافة الإسلامية (401)، إعداد اللجنة العلمية، 1435هـ ، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، (ص231).

52 . سورة النمل 19.

53. لسان العرب ، ج 12، ص 25 ، ( مرجع سابق )، وانظر: فتح المنعم شرح صحيح مسلم، ج 2 ، ص 498.

54 . المعجم الوسيط، ج1 ، ص 25،(مرجع سابق).

55 . معجم مقاييس اللغة، ج 1 ، ص 249، (سبق توثيقه).

56 . صحيح مسلم، باب الحث على الصدقة، ج1017/704/2.

57 . سورة النجم 43.

58 . أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن ،تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية بيروت،1420هـ ، 2000، ج 13 ، ص 117.

59 . إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة 1، 1422هـ 2001، ج 6 و ص 39.

60 . سورة عبس 38.

61 . محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت1393هـ) ، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت طبعة أولى، 1420هـ ، 2000، ج 3، ص 121.

62 . صحيح مسلم، باب استحباب طلاقة الوجه عند اللقاء، ج4/ 2626/2026.

63 . سورة النمل 19

64 . عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن ،تحقيق سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية بيروت،1420هـ ، 2000، ج 13 ، ص 117.

65 . سنن الترمذي، باب ما جاء في صنائع المعروف، ج1956/339/4، قال الألباني صحيح.

66 . أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، ج10 ، ص 401/ حديث رقم: 7695، وانظر المستدرك على الصحيحين، ج 1 ، ص 427/124 و428.

67 . صحيح البخاري، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ج5651/2235/5.

68 . صحيح البخاري، باب التبسم والضحك، ج3611/1395/3.

69 . سنن أبي داود، باب في الحكم وأخلاق النبي ، ج4 ، ص4776/393. وأحمد (13341/222/3)، قال الأرناؤوط اسناده على شرط مسلم.

70 . سنن الترمذي، (ج 2490/654/4) قال الألباني ضعيف إلا جملة المصافحة فهي ثابتة .

71 . راجع القاضي عياض أبو الفضل عياض بن موسى البحصي(القاضي عياض) (ت544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق حسين عبدالحميد، دار الأرقم بيروت.

72 . صحيح مسلم، شرح الإمام النووي، ج 8 ، ص 87.

73 . محمد عبدالحي الكتاني ، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية ج2،ص 356.

74 . راجع الروابط الالكترونية التالية: https.//www.dailymedicalinfo.com

https.//wwwfacebook.com/drhnafmna/posts

https.//www.alukah.net/culture.lo4398388099463594587 08

75 . الدكتور رفعت عاطف أبو العيد، (الابتسامة مفتاح تغيير حياتك) ، جنا، الاسكندرية،2000م،ص71.

وانظر الدكتور عوض محمد القرني، ( حتى لا تكون كلاً) ،دار الأندلس الخضراء، جدة،1429هـ الموافق2008م، ص 37.

76 . راجع الدكتور إبراهيم الفقي، (حياة بلا توتر)، وراجع الروابط الإلكترونية السابقة، وراجع (ديل كارنيغي) (كيف تكسب الأصدقاء)، الأعمال الكاملة رقم 2، منشورات مكتبة الهلال،1995، ص89 وما بعدها، ويحسن في هذا المقام الرجوع أيضاً إلى كتاب (كيف نتعامل مع الناس لنفس المؤلف، ونفس دار النشر، ص61.

77 . الدكتور أحمد سعيد يوسف، أمراض الأعصاب والتوحد عند الأطفال، الإمارات، دبي، 2006، ص 7.

78 . صحيح البخاري، باب قو أنفسكم وأهليكم نارا، ج 4892/1988/5

79 . يراجع كتاب (المراح في المزاح) ل بدر الدين الغزي(ت: 984ه)، طبعة دار الأديب 1420هـ.

80 . أبوعبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت671هـ)، تفسير القرطبي ، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، ج 17 ، ص 166، وذكره الخازن في تفسيره عن ابن عمر، ج 4،ص 200.

81 . شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوس، ط 3 ،1413هـ،مؤسسة الرسالة بيروت، ج 3 ، ص 99.

82 . أبو بكر محمد بن خلف المرزبان(ت309هـ)، ذم الثقلاء، تحقيق الدكتور مأمون محمد عباس، دار ابن كثير، دمسق 1412هـ ص 53.

83 . أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ( ت456هـ) الأخلاق والسير ومداواة النفوس، دار المعارف الإمارات، ص195.

84 . أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج 3 ص171،( بتصرف قليل).

85 . يراجع كتاب (الصمت وآداب اللسان) لابن ابي الدنيا (ت: 281هـ)، 1429هـ المكتبة العصرية، بيروت.

86 يراجع كتاب (مرويات المزاح والدعابة عن النبي ﷺ والصحابة) لفهد العتيبي، 1424هـ دار بنسية- الرياض.

87 . صحيح البخاري، باب ما قيل في ذي الوجهين، ج 8 ، ص 18.

88 . سورة الكافرون

89 . صحيح ابن حبان، ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ، ج2 ، ص 361/79، والحديث اسناده ضعيف من هذا الطريق وله شواهد متعددة في كتب الحديث، ينظر: الطبراني، المعجم الكبير (202/90/19). و البرهان فوري الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي، كنز العمال في سنن الأقوال والأعمال، تحقيق بكري حياني-صفوة السقا، الطبعة الخامسة-مؤسسة الرسالة: (44159/134/16).

# " التأسيس لليقين المعرفي من علم الكلام إلى علم الحديث "

د. محمد عبد الحليم بيشي *

تاريخ وصول البحث: 2019/2/26 م تاريخ قبول البحث: 2019/6/16م

**الملخص**

لقد رام علما أصول الدين وأصول الفقه بناء معرفة قوية في المنهج والموضوع، ولم يتأت ذلك إلا بإبراز صدقية وأصالة الوحيين، وهو ما تمّ أولا في معركة الإعجاز بالنسبة للقرآن، ثم جاء التأسيس الثاني في الحديث، ووجدنا أثر ذلك في إنشاء أصول الحديث مثل تصنيف الأخبار والتواتر ورواية المخالفين وشرعية تاريخ الصحابة والموضوعات والمختلف والغريب.

وسيظهر أن معارف علوم الحديث ستبنى بخلفية أصولية تجعلها مرادفا للتأسيس اليقيني المعرفي في الأدلة، وذلك بعدما تطورت العلاقات بين الحقلين من التنافر إلى التوازي النظري والعملي بعد الشافعي في بناء نظرية معرفية قوامها القول بمصدرية السنة وبناء مناهج دقيقة في تمييز الحديث، وهو ما اتجه إليه البخاري ومسلم وغيرهما، والذين طبقوا أهداف الشافعي النظرية بجهد عملي.

وانبرى المحدثون المتأثرون بالنظرية الكلامية في صياغة علم الحديث دراية وفق هذه الرؤية العلمية في أعمال الحاكم والخطيب وعياض والنووي وابن الصلاح. ثم جاء الشراح الكبار ليصوغوا الشروح الروائية بما يدعم الرؤية الإسلامية ضد المخالفين، وبما يبين عن قدرة عالية للعقل المسلم في إنتاج معرفة علمية رصينة.

**Establishing Cognitive Certainty from Theology to the Science of Hadith**

**Dr. Muhammad Bishi**

**Abstract**

The two sciences of the fundamentals of religion and the fundamentals of jurisprudence aimed to build a strong knowledge in the method and subject, and did not come only by highlighting the reliability and authenticity of the revelation, which was first in the battle of the inimitability for the Quran, and then came the second establishment in Hadith.

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

The effect of this was found in the establishment of the fundamentals of Hadith, such as the classification of narrations, frequency and the story of the violators, and the legitimacy of the history of the Companions and forged tradition, disputed and strange Hadith.

Hadith sciences will be found to be fundamentally constructed upon a background that makes it equal to the certain epistemological establishment of proofs after the relation between the two disciplines transferred from discord to parallelism both theoretically and practically after Shafi'i through constructing a strong cognitive theory based on the referentiality of Sunnah and the construction of accurate methods in scrutinizing the Hadith, as with Bukhari and Muslim and others who have implemented Shafii's theoretical goals.

New scholars being influenced by theological science have assumed formulating the science of Hadith, according to this scientific vision as in the works of Al_hakim and El Khatib and Ayad and Al nawawi and Ibn Assalah.Then chief commentators have introduced their works in favor of the Islamic vision against dissenters to show the the high proficiency of the Muslim mind in producing sound knowledge.

**المقدمة:**

من الصعوبة بمكان إيجاد القناطر العلمية بين أصلين مهمين من أصول الدين، وهما الكلام والحديث نظرا للميراث الثقيل والتنافر الموروث من رجال العلمين في القرون الأولى، إذ كان التمايز والتباين بارزا بين أهل الحديث وغيرهم من الفقهاء فضلا عن المتكلمين، والمطالع لتاريخ الثقافة الإسلامية يجد ركاما من الأدب الهجائي بين الطرفين في لحظات إدعاء القول بالسلطة العلمية لكلا الفريقين على علوم الإسلام.

**إشكالية الدراسة:**

تنحو الدراسة للبحث عن جذور التأسيس لليقين المعرفي في الحديث، وذلك بإبراز التثاقف المنهجي بين العلمين طارحة فرضية انتصار الخط الكلامي في تأطير علوم الحديث، كما

كان الانتصار نفسه في أصول الفقه والتفسير والبلاغة والبيان، حيث إن معركة الإعجاز وإثبات صدقية القرآن الكريم شغلت المتكلمين جميعا ضد الاتجاهات الفلسفية والثنوية والديانات النصرانية واليهودية فضلا عن الزنادقة.

**أهمية الدراسة:**

تهدف الدراسة إلى الكشف عن الجهود المعرفية للتأسيس اليقيني لمصادر المعرفة الإسلامية، وإذ كان الأمر مفروغا منه في القرآن الكريم نقلا وإعجازا، فإن الأمر تأخر بالنسبة للسنّة، ولكن كبار الأصوليين المتكلمين تداركوا الأمر، ولم ينصرم القرن الثالث حتى وقف الخط المعرفي شامخا في يقينية معرفة نتيجة الجهد الجبار، حيث جاء العمل التالي وهو التأسيس لليقين المعرفي في الحديث، وبنائه على علوم ومناهج قوية تعطيه الصحة والمصداقية.

**أهداف الدراسة:**

تحاول الورقة الكشف عن الخلفية الكلامية التي حكمت صياغة عديد المباحث المؤسسة لليقين في أصول الحديث مثل تصنيف الأخبار والتواتر والتحمّل والموقف من رواية المخالفين، وحضور شرعية تاريخ الصحابة في الجدل مع الشيعة. كما تتغيا الورقة الكشف عن المعطى الكلامي في الشرح ودعم الموقف السني في حجاجيته العالية مع المخالفين، وخاصة في علوم مختلف الحديث وغريبه وناسخه وتدوينه. كما تبحث الورقة في الجذور الأولى لهذا التأطير عند أساطين المحدثين الأشاعرة كالخطيب البغدادي وأبي نعيم والبيهقي ابتداء، وانتهاء بالنووي وابن حجر والسيوطي، كما لا تغفل الجهد المغاربي عند المازري وعياض وابن العربي وغيرهم.

**الدراسات السابقة:**

لم نقف على دراسة مفردة لهذا الموضوع، وإن كانت بعض مباحثها متداولة في العلوم المفردة كالمشكل والناسخ والغريب، ولكنه لا توجد دراسة أكاديمية بهذا الطرح العلائقي.

**منهج الدراسة:**

سنعتمد المنهج الاستقرائي التحليلي التاريخي، حسب حاجة المباحث، وذلك بالعودة المباشرة لمصادر علوم الأصول والحديث والكلام والفرق والردود. والإفادة كذلك من المراجع الحديثة.

**خطة الدراسة:**

المبحث الأول: الصيرورة التاريخية لعلائق العلمين.

المرحلة الأولى: التنافر والعداء.

المرحلة الثانية: مرحلة الالتقاء.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأسيس للتأطير الكلامي.

المبحث الثاني: أثر علم الكلام في تآليف علم مشكل الحديث.

المبحث الثالث: التأطير الكلامي لكتب العقيدة الحديثية.

المبحث الرابع: المضامين الكلامية في الشروح الروائية.

المبحث الخامس: العلوم الحديثية الناتجة من التأثير الكلامي.

**المبحث الأول: الصيرورة التاريخية لعلائق العلمين**

مرت العلاقة بين علمي الكلام والحديث بثلاث مراحل مفصلية، لكن التداخل بينها كان محوريا ومتراوحا في الاهتمام من مذهب إلى آخر، وأن الانتصار الكلامي في تأطير العلوم الأخرى قد تأخر قليلا في هذا الميدان نتيجة تجافي رجال الحديث عن التنازل عن سلطة القول العلمي في أيام امتلاك الفقهاء لسلطة التوجيه العلمي.

**المرحلة الأولى: التنافر والعداء**

المرحلة التي تماهت مع عصر التدوين الأول، وتزامنت مع خطي أهل الحديث وأهل الرأي، وانصراف الجميع إلى تدوين أخباره وآثاره وسننه واجتهاداته، ويمكن التمثيل لها بمدونات وجوامع الثوري وموطأ مالك وسير محمد بن الحسن والأزواعي، وهي فترة انكباب على توثيق علوم الصحابة والتابعين والأئمة الأوائل. هي فترة الميلاد أو لحظة التدوين والجمع، فترة الموضوع لا المنهج، واستمرت حتى نهايات القرن الثاني، لحظة ميلاد واستقرار المذاهب الكلامية وانصرام عصر الأحزاب السياسية المناضلة لتحقيق مشاريعها كالخوارج والشيعة.

لم يكن هناك كبير تقاطع بين ميادين الفقه والحديث واللغة والسير والمغازي والتفسير، وكانت

جهود المتكلمين الأوائل موجهة لدحض مقالات الثنوية والنساطرة[1]، وكان المرجع في الدليل مقتضيات العقل وما أصلته المناهج القرآنية. والملاحظة أن الجهود كانت متوازية ومتكاملة، فاللغويون جمعوا شوارد اللغة وشعر العرب، والمحدثون اعتنوا بالرواية وجمع السنن المأثورة، والفقهاء اتجهوا إلى استنباط الأحكام، والمتكلمون ندبوا أذهانهم إلى هدم مقالات النحل والفرق المناوئة وأذرعها الخفية كالزندقة التي تسربلت بألوان من الأدب والشعر والشعوبية المقيتة.

فمتى بدأ التنافر والعداء بين الفريقين المتكلمين والمحدثين؟

يمكننا طرح فرضية مهمة متعلقة بلحظات الحجاج مع الثنوية والزنادقة والنصارى واليهود، حيث لاحظ جهابذة المتكلمين أن ظهيرهم الخلفي من المحدثين والرواة والقصّاص يخونونهم علميا بترويجهم لمرويات يشينها الوضع والتحريف، وتغلب عليها الإسرائيليات، وتصطدم في أحايين عديدة مع نقاء المضمون العقدي القرآني، حيث كان الوضع في الحديث شائعا وأسبابه استوفاها النقاد فيما بعد[2]، وهذا ما جعل المتكلمين يقفون من الروايات موقف الناقد الشديد، وربما تطرّف بعضهم باطراحها جملة، وعبرت بعض المقالات عن هذا الضيق والتبرم من رفع كل مقول للنبي ﷺ.

ولهذا شواهد في المكثرين من الإسرائيليات كقول أبي حنيفة في مقاتل بن سليمان: أتانا من المشرق رأيان خبيثان فأما جهم فمعطل، وأما مقاتل فمشبه[3].

ونجد نصوصا ذامة لأهل الحديث العاكفين على الرواية والنقل دون الالتفات إلى الفهم والتعقّل كما في انتقادات النظام المعتزلي المشهورة للسنّة والمحدثين[4].

بل إننا لا نعدم نصوصا من داخل صفّ المحدثين تتوجس خيفة من انتشار الرواية وكثرة المشتغلين بها دون نقد أو تمييز، فعن محمد بن يوسف الفريابي: قال كنت أمشي مع ابن عيينة فقال لي: يا أبا محمد ما يزهدني فيك إلا طلب الحديث. قلت: يا أبا محمد أي شيء كنت تعمل إلا طلب الحديث؟ فقال: كنت[5] إذ ذاك صبيا لا أعقل"[6].

علق الذهبي بقوله: إذا كان مثل هذا الإمام يقول هذه المقالة في زمن التابعين أو بعدهم بيسير وطلب الحديث مضبوط بالاتفاق، والأخذ عن الأثبات الأئمة، فكيف لو رأى سفيان طلبة الحديث في وقتنا، وما هم عليه من الهنات والتخبيط، والأخذ عن جهلة بني آدم، وتسميع ابن شهر.؟[7]

وهناك نصوص دالة على تبرّم بعض المحدثين من دخول الغرباء على الرواية وإفسادها والاشتغال بالغرائب، وتضييع العمر في تتبع الشواذ وملأ الطروس والتباهي بالاستكثار، كما قال الثوري: لو كان الحديث خيرا لذهب كما يذهب الخير[8].

عبّر ابن قتيبة (276هـ) عن هذا الجو المتوجّس من انتفاخ الروايات في ذلك الزمن أثناء ذكره لانتقادات متكلمي المعتزلة في كتابه "تأويل مختلف الحديث" والعنوان يشي بعمق المعضلة العلمية الراهنة أنذاك. فقال في سبب تأليفه لسائله:" فإنك كتبت إلى تُعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب، ورواية المتناقض حتى وقع الاختلاف، وكثرت النحل، وتقطعت العصم، وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضا، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[9]

والكتاب مشروع متقدم في الرد على أعداء أهل الحديث من المتكلمين، والجمع بين الأخبار التي ادعوا عليها التناقض والاختلاف، والجواب عما أوردوه من الشبه على بعض الأخبار المتشابهة أو المشكلة بادئ الرأي،كما قال "وأن أهل الحديث مع رواياتهم كل سخافة تبعث على الإسلام الطاعنين وتُضحك منه الملحدين، وتُزهد من الدخول فيه المرتادين، وتزيد في شكوك المرتابين كروايتهم في عجيزة الحوراء أنها ميل في ميل.، وأن الضب كان يهوديا عاقا فمسخ، وأن سهيلا كان عشارا باليمن،

وأن الزهرة كانت بغيًا عرجت إلى السماء باسم الله الأكبر فمسخها الله شهابا، وأن الوزغة كانت تنفخ النار على إبراهيم، وأن العظاية تمج الماء عليه،....وأن الإبل خلقت من الشيطان مع أشياء كثيرة يطول استقصاؤها "[10].

ينتقد الجاحظ في أدبه الغزير رواج الأباطيل في مجالس أهل الحديث، فيؤلف رسائل في ذم الحشوية والنابتة الذين أفرطوا في قبول كل مروي ولو كان تالفا، فيرميهم بأقذع النعوت، إذ يعتبر مقالاتهم مؤججة لحجج المناوئين فيقول:"ويزعمون أن في أحاديث التشبيه تأويلا ومجازا ومخارج، وأنها حق وصدق، ... ولو كانت هذه الأحاديث كلها حقا كان قول النبي ﷺ" سيفشو الكذب بعدي، فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله " باطلا".[11]

وله نصوص في البيان والتبيين والحيوان في ذم مجالس الحديث التي يفشو فيها الكذب والوضع والتوافه والنقائض والغرائب، وشاع أدبه وتردد عند المنافحين عن الحديث الذين عزّ عليهم قول القائل فيهم[12]:

زوامـــل للأســـفار لا علـــم عنـــدهم
بمـــا يحتـــوي إلا كعلـــم الأبـــاعر

لعمـــرك مـــا يـــدري البعـــير إذا غـــدا
بأحمالـــه أو راح مـــا في الغرائـــر

أشار الكوثري إلى أن تأخر التأطير الكلامي للرواية الحديثية يعود إلى اشتغال المتكلمين بدحض المقالات المناوئة للزنادقة والملحدين والغلاة فقال:" فأمر المهدي علماء الجدل من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين فأقاموا البراهين وأزالوا الشبه وأوضحوا الحق وخدموا الدين، وكان القائمون بأعباء تلك المدافعات طائفة من المعتزلة فأصبحوا بين عدوين:
- عدو من خارج الملة له أراء وفلسفة تدرب عليها من عهد قديم.
- عدو مجاف من داخل الأمة كاد السواد أن ينحاز إليه لتقشفه، وهو بعيد عن قضايا العقول راجت عليه تمويهات المضلين.. قصارى عمله الوقيعة في أهل النظر لا يفرق بين العدو والحميم.. فاشتغل هؤلاء النظار بالأول، وتغاضوا عن الثاني، حتى أتموا الرد على الزنادقة وكشفوا تمويهاتهم، ثم نقضوا كلام الحشوية"[13].

واستقصاء الأدب الهجائي بين الفريقين يطول ذكره، ويكفي العود لمقدمات تصنيفات المحدثين المدافعين عن الحديث كما هو عند الحاكم في المدخل، والخطيب في كتابه" شرف أصحاب الحديث" والذي استوفى فيه إيراد كثير من هذا الرد واللجاج المتبادل بين الفريقين[14]

**المرحلة الثانية: مرحلة الالتقاء**

ويمكن لنا أن نجعل بداياتها مع بواكير الدرس الأصولي مع الشافعي، وبروز علم الأصول وهو ذو خلفية علمية كلامية ستؤطر العلوم الإسلامية، إذ يعتبر الشافعي نقطة مفصلية في هذا المضمار. وقد عبروا عنها بقولهم: كان أهل الحديث نياما حتى أيقظهم الشافعي.

تبرز فرادة الشافعي في وضعه قواعد منهجية لتأسيس المعرفة اليقينية، وهو ما كان يريده أيضا الخط الكلامي الاعتزالي، ولكن اللحظة خانت هذا الأخير في التأثير نتيجة الخطوة الخاطئة في محنة خلق القرآن ودخول المعطى السياسي بقوة في المحنة المشهورة.

تعتبر الرسالة انعطافا مهما في رسم منهجية إسلامية صارمة في الاستناد إلى النصوص في وضع معايير علمية لبناء المعرفة اليقينية لدفع تشغيبات المعتزلة الذي غلا بعضهم إلى إنكار السنّة فيمن يمكن وصفهم بالقرآنيين. ففي الرسالة نلحظ الآتي:
**الأول:** التأكيد على مصدرية السنّة والرد على منكريها. والظاهر أنهم اتجاهات متباينة لم تحفل كتب الأصول بالكلام عن أشخاصهم ولكن عن أفكارهم[15]. ومن ذلك ما جاء في كتاب جماع العلم " باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها"[16].

وهؤلاء الرواد من منكري حجية السنّة قد يكونون من حلقة معتزلة البصرة أمثال ضرار بن عمرو الغطفاني، والنظام، وحفص الفرد. وقد يكونون من الخوارج كما نقل البغدادي:" والثاني مع الخوارج في إنكارها حجة الإجماع والسنن الشرعية، وقد زعمت أنه لا حجة في شيء من أحكام الشريعة إلا من القرآن، ولذلك أنكروا الرجم والمسح على الخفين لأنهما ليسا من القرآن"[17]. وقد يكونون من دوائر الزنادقة الذين طلع قرنهم في القرن الثاني الهجري واكتوت الأمة من حربهم الضروس ضد ميراثها[18].

**الثاني:** مساواة السنّة للقرآن في الحجة لا في الرتبة. لأنه أنكر أن السنة تنسخ القرآن الكريم[19].

**الثالث:** في الشروط العلمية لقبول أخبار الآحاد التي تقوم بها الحجة[20]، وهو ما انتهى إليه جمهور الأصوليين، وقعّده أئمة الحديث كالبخاري في كتاب آخبار الآحاد[21] .

وعلى هذا الطريق الذي وضعه الشافعي في رسالته ورسّم به منهج توثيق الرواية سار الأئمة الكبار من جامعي الحديث في الصحاح كالبخاري ومسلم الذين طبقوا منهجية الشافعي عمليا بعد ما أسسها هو نظرياً.

على التأسيس الشافعي سار مؤسسو النظرية المعرفية في الاسلام، فكتبوا في يقينية الأخبار، والأمثلة في ذلك مع رواد الأصوليين المتكلمين أمثال الباقلاني (403هـ) في الكلام عن العلم الضروري والنظري وأقسام العلوم والأخبار والمعجزات[22]، ومن بعد قعّد الجويني (478ه) لنظرية يقينية الأحبار في كتابيه "الإرشاد إلى أصول الاعتقاد" حيث عرض لأحكام الأخبار تواتر وأحادا وشروطا للقبول[23]، وفي "البرهان في أصول الفقه" شرح نظرية قبول الأخبار (التواتر، تقاسيم الأخبار، صفة الرواة)، **وقسّم الأخبار قسمة ثلاثية:**

**الأول:** المقطوع بصدقه: ما وافق المعقول، وهو ضروري كالإخبار عن المحسوسات والبدائه، ونظري كالمتواتر، ورد فيه على أبي إسحاق الإسفراييني في أن المستفيض مفيد للعلم النظري[24].

**الثاني:** المقطوع بكذبة: وهو المخالف للمعقول، أو المشهور المنقول آحادا كدعوى الروافض في الوصية على علي رضي الله عنه. أو دعوى الزنادقة في معارضة القرآن، أو دعاوى اليهود العيسوية في مكابرة التاريخ.

**الثالث:** ما لا قطع فيه لا بالصدق ولا بالكذب، وهي الآحاد وأحكامها، وقد فصّل فيها تفصيلا، ورد على الحشوية الموجبين العلم بها، ثم صفات الرواة من العقل والإسلام العدالة، ثم أحكام التعديل والجرح والمراسيل، وحمل الرواية وآدائها وشروط الناقلين[25].

يعتبر الحاكم قنطرة مهمة في تطبيق النظرية الأصولية الكلامية وجسرا مهما في بدايات التأسيس لنظرية معرفية قوية في الاعتداد بالأخبار. وذلك في كتابه المرجع "معرفة علوم الحديث" والعنوان دال على التأسيس النظري، فالمعرفة تحديد وقطع مع الهلامية وعدم اليقين، ويظهر ذلك في التبويب والتفريع والسبر والتقسيم لاستبعاد المعارف الظنية في الحديث حيث شمل الكتاب اثنين وخمسين نوعاً (52).

وقد ذكر في المقدمة داعيه المنهجي، وعرض الحالة العلمية من الإقبال على الرواية والجمع دون التدقيق والمنهجية فقال: "فإني لما رأيت البدع في زماننا كثرت، ومعرفة الناس بأصول السنن قلّت مع إمعانهم في كتابة الأخبار وكثرة طلبها على الإهمال والإغفال دعاني ذلك تصنيف كتاب خفيف يشتمل على ذكر أنواع علم الحديث"[26].

والحاكم في هذا التأسيس لعلوم السنّة يستحضر المعركة المنهجية مع الاتجاهات العقلية في زمانه من المعتزلة والفلاسفة والإسماعيلية ممن لم تقنعهم حجج الرواة ولا حالتهم المعرفية، فكتب المدخل للتأسيس والبناء المعرفي القوي لعلوم السنّة متوجها بالنقد لهذه الاتجاهات، فينقل عن ابن سلام:" ليس شيء أثقل على أهل الإلحاد ولا أبغض إليهم من سماع الحديث وروايته بإسناده"[27]. ومما يدل على الحضور القوي لهذه الاتجاهات في الحجاج العلمي قوله:" وعلى عهدنا في أسفارنا

وأوطاننا كل من ينسب إلى نوع من الإلحاد والبدع لا ينظر إلى الطائفة المنصورة إلا بعين الحقارة ويسميها الحشوية، فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له وكثرة مواظبتهم على حفظه لدرس منار الإسلام، ولتمكّن أهل الإلحاد والبدع فيه من وضع الأحاديث وقلب الأسانيد"[28].

والمهم أن الحاكم رسم في كتابه هذا بناء معلمين مهمين هما:

**الأول:** الضبط وانخراط علم الحديث في غايات ومقاصد المعرفة اليقينية، وذلك بالتركيز على استخراج اليقين في ضبط الروايات والأخبار، ولذلك ركز الحاكم على تقديم الفهم على الرواية، وأوجب البحث عن العلّة ودعا للمذاكرة الدائمة:" فالعالم إذا لم يعرف الصحيح والسقيم والناسخ والمنسوخ من الحديث لا يسمى عالما"[29]، واستند إلى تجربة الإمام مالك في انتقاد مبطن لرواة زمانه:" ومالك على تحرجه وقلة تحديثه يتقي الحديث هذه التقية، فكيف بغيره ممن يحدث بالطم والرمّ"[30].

**الثاني:** تأسيس العلم بمنهجية صارمة بعيدة عن مجرد الجمع والرواية فقط، وذلك بدعوته إلى انتخاب أهل الصنعة الخبراء بالحديث العارفين بخباياه، وهذا الانتخاب والتميز لا يكون إلا بعد الإمساك بقوانين الدراية، وقد عضد دعوته هذه بمنقولات عن الأئمة كقول خلف بن سالم: سماع الحديث هيّن، والخروج منه صعب"، وقول القائل: قلّ من يجد ما يرجع إلى الفهم والمعرفة والحفظ"[31].

**المرحلة الثالثة: مرحلة التأسيس للتأطير الكلامي**

وهي المرحلة التي استقر فيها الدرس الأصولي مع كبار الأئمة الذين وعوا تحديات المرحلة، فراموا التقعيد والتدليل لما بدأه الشافعي في الأصول، فبرزت أسماء لامعة استوى فيها الدرس على سوقه من أمثال أبي بكر الأبهري (375ه)، والقفال الشاشي (365ه)، والباقلاني (404ه)، والقاضي عبد الجبار (415ه)، والجويني (478ه)، وأبي الحسين البصري (436ه)، والشيرازي (476ه). وأهم شخصية في هذا التأثر بالفعل الأصولي هو حافظ المشرق الخطيب البغدادي (463ه) الذي استفاد من أعمال سابقيه مثل ابن المديني والحاكم وابن حبان والدارقطني.

اتسم عمل الخطيب الشافعي فقها والأشعري عقيدة في بناء تأصيلي تأسيسي سار على مهيعه كل من جاء بعده، إذ أن المحدثين عيال على الخطيب كما نقل ابن حجر[32]، هذا البناء تمثل في معاضدة التأسيس النظري للمعرفة الإسلامية في أصول الفقه في فهم النص والاستنباط منه وبه بعمل آخر هو التأصيل الحديثي من أقوال المتقدمين لنقل الرواية والتثبت منها، ودعم النظرية الأصولية بالأحاديث والمنقولات عن السلف وأئمة الحديث الكبار.

بدأ في مشروعه الأول" الكفاية في علم الرواية" بمدخل نظري في الكلام عن الأخبار وتقسيمها[33] في مماهاة لعمل المتكلمين في افتتاح مدوناتهم بباب النظر أو فلسفة المعرفة الكلامية. فقسّم الأخبار حسب قوتها، ورد على الزاعمين بأنه يجب القطع العلمي بخبر الواحد في نقد مبطّن للحنابلة والظاهرية، كما ذكر نقولا في ذم الروايات عن غير الأثبات، وعدم قبول الحديث إلا من ثقة، والتفريق بين العلم بخبر الواحد والعمل به في مثل الباب الذي عقده " ذكر شبهة من زعم أن خبر الواحد يوجب العلم وإبطالها"[34] مستندا فيه إلى حجج الباقلاني، وختم كتاب الكفاية بكتاب التعارض والترجيح بين الأخبار كما هو صنيع الأصوليين[35].

وأما المشروع الثاني للخطيب فهو عمل تأسيس في مستوى الناقلين والمتحملين والمؤدين للرواية وهو " الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" وعرض فيه لقضايا تحمل الرواية وآداب الطلب ووجوب التدوين والتوثيق والكتابة والمذكرة والإملاء والتصحيف، وختمه بباب قطع التحديث عند كبر السن مخافة اختلال الحفظ والضبط ونقصان الذهن[36]، وفي أثناء ذلك عرض للعلل وأحاديث البلدان[37]، ودور المذهبية في توجيه الحديث، ولم يخل الكتاب من فوائد غذائية وطبية فيما يعود على الذاكرة بالقوة، وعلى الذهن بالضبط.

لا يمكننا أن نغفل أيضا دور علم مغربي هو القاضي عياض (544ه) في كتابه الشهير" الإلماع في معرفة أصول الرواية وتقييد السماع" والكتاب تأسيس في بابه في محاولة ضبط المعرفة الحديثية بالخلفية الرصينة لعلم الكلام الذي يتغيا التأسيس القوي لمصادر المعرفة الإسلامية ببنائها على القطع واليقين المعرفي، ومحاولة تطبيق ذلك على علوم الحديث، وعنوانه دال عليه (أصول، تقييد) وعرض فيه لقضايا الضبط والإتقان والنقد والآداب والإجازة، وهي مدرسة سيتولد منها عمل نقدي مهم عند ابن القطان الفاسي(628ه) في مشروعه الكبير: بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام لعبد الحق البجائي(581ه).

أخذ هذا الخط التأسيس التأصيلي لعلوم الدراية جراءته على الاستدراك لما سبق والبناء لما لحق من أعمال النقاد الكبار أبو نعيم الأصبهاني (430ه)، وابن حبان البستي(354ه)، وخاصة أبا الحسن الدارقطني (385ه) في كتابه " العلل الواردة في الأحاديث النبوية" الذي رتبه على مسانيد الصحابة، وحشاه بالكلام عن العلل والتدليس والشذوذ والتفرد والوهم وتعارض الوصل والإرسال والوقف والرفع وزيادة الثقة مستفيدا من أعمال الإمام مسلم في التمييز، ومن علل الترمذي، وابن المديني وغيرهم. وأيضا في كتابه الثاني" الإلزامات والتتبع" والذي انتقد فيه بعضا من أحاديث الصحيحين[38].

سيظهر أثر هذا التأطير النظري لتوثيق الرواية وتمييز الخبر الصحيح من غيره في أهم كتاب دارت عليه مختلف كتب أصول الحديث شرحا واختصارا وتعقبا ونظما وهو كتاب ابن الصلاح (643ه) " المقدمة"، والذي استوعب واعتصر ما كتبه المتقدمون (الرامهرمزي، الأصبهاني، الحاكم، الخطيب) وصاغه صياغة علمية عالية ظهر فيه أثرة من التبويب والسبر والتقسيم بما ينم عن عقلية أصولية منطقية فذة على الرغم من فتواه الشهيرة في تحريم المنطق والفلسفة[39]. حيث ظهر المنهج العلمي الفذ في رسم خطاطة علم الحديث دراية في موازاة ظاهرة للتأليف العلمي في كتب أصول الفقه.

يقول البقاعي في التنويه بعمل ابن الصلاح:" خلط ابن الصلاح بين طريقة الأصوليين والمحدثين، وذلك لأنه ليس للمحدثين قواعد مطردة في التوثيق عكس المتكلمين والأصوليين" [40]، وهو قول يبين عن فرادة مهمة في التأسيس اليقيني لعلم الحديث دراية.

على المقدمة درات أغلب أعمال علوم الدراية والمصطلح مثل تقريب النووي ونكت العراقي، وابن حجر (الإفصاح عن نكت ابن الصلاح)، واشتهرت قولة ابن حجر: "إن الرامهرمزي لم يستوعب، وأن الحاكم لم يهذّب ولم يرتب، وأبا نعيم أبقى شيئا للمتعقب، وأن الخطيب عمل الكفاية والجامع، وأن من أنصف علم أن المحدثين عيال على كتبه، وجمع ممن تأخر عنه القاضي والميانجي إلى أن جاء الحافظ ابن الصلاح..."[41].

في هذه المقدمة التأسيسية عرض ابن الصلاح إلى خمسة وستين نوعا من علوم الحديث، وأبان فيه عن عقلية نادرة مؤازرة للنظرية الكلامية الأصولية في تمييز الصحيح عن غيره منتهيا إلى أن مهمة علم أصول الحديث هي التوثيق، وعلم أصول الفقه هي الفهم والاستدلال والتحقيق. "لأن العلم إما نقل مصدق أو استدلال محقّق"، مما يؤدي إلى القول بميلاد منهج نقدي فريد للحديث قوامه اشتراط العدالة والضبط، ووضع مقاييس كبرى في التثبت من الرواية والنقل. وسيشهد المستشرقون المتأخرون ببراعة المسلمين في هذا العلم الفذ.

**المبحث الثاني: أثر علم الكلام في تآليف علم مشكل الحديث**

لا يمكننا أن نغفل دور الفقهاء الكبار في التأسيس لهذا النوع من علوم الحديث[42]، وهنا يبرز دور الشافعي في كتابه " اختلاف الحديث" حيث وقف على تعارضات المدرستين العراقية والحجازية في تصحيح بعض الأحاديث والمنقولات عن بعض الصحابة، وكان جهده منصبا على أحاديث العبادات

والمعاملات (أحاديث التشهد، رفع الأيدي، المصرّاة)، كما عرض لبعض الأحاديث العقدية كحديث بكاء الحي على الميت[43].

يمكن أن نضيف لهذا المجال في علوم الرواية عمل الطحاوي الحنفي في " مشكل الآثار[44]، وأيضا مشروع الطبري " تهذيب الآثار" الذي عرض فيه لمشكل ومختلف الحديث في مساحات متفرقة حسب مسانيد الصحابة، وهو مشروع ضخم لم يصل منه إلا القليل، وعرض فيه لأحاديث ذات أبعاد عقدية مثل حديث:" لا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"[45]، وحديث:"صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية"[46] وغير ها من الأحاديث[47].

يظهر الأثر الكلامي بارزا في مشكل الحديث، وذلك بالبحث في الآثار والأحاديث المشكلة والمعضلة من حيث عدم توافقها مع ظاهر القرآن الكريم، أو لمعارضتها نصوصا أقوى منها، أو مصادمتها لقطعيات الشريعة وكليات العقيدة التي تطابقت على تقريرها النصوص المحكمة.

والحادي لهذا النوع من العلم ذي الخلفية الكلامية هو الصدمة الاعتزالية والتحدي الفلسفي الذي رام التشكيك في صدق الوحي بإبراز المطاعن والتناقضات في الروايات الحديثية.

عبّر عن هذا التبرم الذي اتخذ حربا سجالية واضحة ضد السنّة بمجموعها الإمام ابن قتيبة في مقدمة تأويل مختلف الحديث:" إن أهل الحديث أكثروا من روايات مختلفة مكّنت كل فرقة بالاحتجاج منها بما تريد فالخوارج يحتجون بقوله:" ضعوا سيوفكم على عواتقهم وأبيدوا خضراءهم"، والمرجئة بقوله: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق"[48]، والقدرية بحديث:" إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم"[49]، والمفوض بحديث:" السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه"[50]، والرافضة بحديث:" من كنت مولاه فعلي مولاه"[51] ويرد مخالفوهم:"يأبى الله ورسوله والمسلمون إلا أبا بكر"[52].

وذكر ابن قتيبة الأحاديث التي يحتج بها المشبهة ومن ورائهم المجسمة كحديث عرق الخيل، وزغب الصدر، ونور الدراعين، وخلق آدم على صورة الرحمان، قال:"ورووا سخافات تبعث على الطعن في الإسلام مثل ... "[53].

حاول ابن قتيبة أن يعدّل الموقف الروائي بالإجابة عن مطاعن المناوئين بالنقد والتوجيه والرد للأحاديث الباطلة، فكان يذكر الاعتراضات بقوله: قالوا حديث يكذبه القرآن، حديث يكذبه القرآن والإجماع، حديث يكذبه العيان، حديث يكذبه الخبر والنظر....

كما أنه أطال الحجاج في الدفاع عن بعض الأحاديث الضعيفة، وتأويل بعض الصحيحة وغيرها حسب مقتضيات اللسان العربي نحو حديث:" إن الله لا يمل حتى تملوا"[54].

كما دافع عن الرواة، واعتذر عن بعضهم في السهو في النقل والخطأ، وكان مجموع ما تناوله بالدفع والنقد مائة وستة أحاديث، وعلى الرغم من هذه المحاولة الرائدة في بابها فإنها قد تعرضت لنقد النقاد بعده كما قال ابن الصلاح:" وكتاب ابن قتيبة في هذا المعنى إن يكن قد أحسن فيه من وجه، فقد أساء في أشياء قصر عنها باعه، وأتى بما غيره أولى وأقوى"[55] .

ومشكلة ابن قتيبة هي قصر باعه في الحديث، فقد قوى أحاديث ضعيفة معارضة لأخرى صحيحة، لذلك قال الحافظ ابن كثير:" ابن قتيبة له فيه مجلد كبير، وفيه ما هو غث"[56].

والسبب في ذلك هو الدفاع العنيد وقوة الخصومة مع عصريه الجاحظ، ومن خلفه المعتزلة مما جعله يشتط في التوفيق بين المتعارضين بسبب ضعف العارضة الكلامية لديه، فقد كان رجلا لغويا إخباريا وكفى بكتابيه الشهيرين "عيون الأخبار" و"أدب الكاتب" حجة على ما سبق.

أما أهم كتاب مؤسس للتأطير الكلامي الأشعري للحديث المشكل عقديا، فهو كتاب الحافظ ابن فورك (406هـ)[57] " بيان مشكل الأحاديث" والذي بيّن في مقدمته سبب تأليفه للرد على المتكلمين من غير أهل السنة والوقوف ضد المشبهة وأهل الأهواء والبدع الطاعنين في الدين. وساق فيه خمسة وسبعين حديثا للمشبهة الكرامية وغلاة الحنابلة، كما جعل في الكتاب قسما متمما للرد على تبويب الحافظ ابن خزيمة(311هـ)[58] في كتابه "التوحيد وإثبات صفات الرب" وقال في تعليليه كما سبق: إملاء كتاب نذكر فيه ما اشتهر من الأحاديث المروية عن رسول صلى الله عليه وسم مما يوهم ظاهرها التشبيه مما تسلّق به الملحدون على الطعن في الدين، وخصوا بتقبيح ذلك الطائفة الظاهرة بالحق لسانا..."[59].

قسم ابن فورك أهل الحديث إلى قسمين حسب الوظيفة المناطة بالدفاع عن بيضة الدين فهم: إما أهل الرواية، ومهمتهم نقل السنن وتحصيل طرقها وتمييز صحيحه، فهم بمثابة خزنة الملك، (قوة داخلية). وإما أهل النظر ومهمتهم تحقيق طرق النظر والمقاييس ونفي شبه الملبسين عنها، وهم بمثابة البطارقة الذابين عنها، أي أنهم قوة دفاع وهجوم على المخالفين.

والمهمة الكلية هي الدفاع عن الدين ضد:" أهل الأهواء الفاسدة العادلين عن منهاج الكتاب والسنة نحو الجهمية والمعتزلة والخوارج والرافضة والمجسمة[60].

والكتاب رائد في نوعه وفريد في بابه في إحكام النظر في الأحاديث الموهمة للتشبيه بدفاع قوي مستمد من القرآن والسنة واللغة وأسباب النزول والورود. كما أنه استعاد النظرية الأشعرية في بناء المعرفة على المقطوع والمشتهر دون الآحادي المشكوك في أصله مستدركا على السابقين وناقداً لمثل ابن قتيبة ومحمد بن شجاع الثعلبي وأبا الحسن بن مهدي.

والأمثلة على براعة ابن فورك واضحة في تقويض اتجاهات التشبيه الذي استند إليها البعض من غلاة الحنابلة في قراءتهم السطحية للأحاديث أو ابتداعهم لبعضها أو ترويجهم للمنكر والشاذ منها[61]، ومن أمثلة توجيهاته وتأويلاته وتخريجاته الجيدة ما قاله في تفسير الحديث:" لله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت به راحلته في أرض فلاة في يوم قائظ وراحلته عليها زاده"[62].

وحديث:" لا يطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا تبشبش الله له"[63]. ووجهه بأنه الرضا من الله تعالى[64]. ووحديث:" عجب ربك من شاب له ليست له صبوة"[65]. وغير ذلك من الأحاديث والآثار المشكلة والتي يتعارض ظاهرها مع قواطع التنزيه والكمال المطلق لله رب العالمين.

من النماذج المغربية الأشعرية المتقدمة التي أسهمت في علم مشكل الحديث بخلفية كلامية رصينة الإمام أبو محمد عبد الجليل القصري[66]، في كتابه:" مشكل الحديث أو تنبيه الأفهام في حل مشكل حديثه ﷺ" وعرض فيه لتوجيه أحاديث كثيرة بلغت ستين حديثا، منها حديث:" إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام حجابه النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"[67]. ونقل تفسيرا عن علي بن أبي طالب بأن الله لا يحتجب عن خلقه بشيىء ولكنه حجب خلقه عنه، وأن المعنى لو كشف الحجب عن الموجودات لأحرقت أنوار وجهه ونزاهة جلاله وجمال وجهه المتجلي كل شيىء أدركه بصره من خلقه[68].

وفي نبرة كلامية عالية يشرح حديث الدجال:" الدجال أعور وإن الله ليس بأعور" وأن المراد إثبات الكمال ونفي النقص، والعور هو الخلل والعيب والنقص[69].

إلا أن الكتاب يُعاب عليه عدم التحقّق في إخراج النصوص، وإيراده لبعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة مثل خلق الملائكة من نور الدراعين والصدر[70].أو حديث: إن الله إذا أراد أن يخوف أهل

الأرض أبدى عن بعضه، وإذا أراد أن يدمر عليهم تجلى لها"[71]. وقد تمحّل في توجيه هذه الأحاديث ببراعة تحسب له.

وقد فسر القصري بعضا من الأحاديث بنَفَس صوفي أندلسي عرفاني، والرجل له مقامه فهو تلميذ أبي مدين التلمساني، والمسحة الصوفية بارزة من حيث حضور الغزالي وأبي طالب المكي، ولكن النزعة الكلامية هي الطاغية وفيها أثرة من آراء ابن العربي والمازري وعياض وموارد الكتاب الأشعرية واضحة، وكأنه ردّ ونقض لكتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات للقاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي(458ه).

لن نغلق المبحث دون أن نذكر الجهد الخاتم المهم لمرجع أشعري وحافظ متقن هو الجلال السيوطي (911ه) الذي اعتصر في كتابه"تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه" جهد من قبله، وقدم فيه بمقدمة في نقض التشبيه، وعرض لأحاديث مثل النزول الذي أوّله بأنه نزول بالعدل والمسامحة والفضل[72]، وحديث العماء بأنه بمعنى العدم" كان عما لا موجود أولا مدركا لا شيء معه."[73] وحديث:" إني لأجد نَفَس الرحمان من اليمن" أي كشف الكربة[74].

ولكن الكتاب قصّر في التخريج على غير عادة السيوطي، وفيه أحاديث فيها مقال كحديث الأطيط، وإن كرّ على بعضها بالنقد والنقض كحديث:" رأى ربه على كرسي من ذهب في صورة شاب أمرد"[75].

وعلى كل فالكتاب حلقة في توجيه الرواية بما يجعلها متصالحة مع المقررات الكلامية في التنزيه والتقديس مستفيدا من أعمال سابقيه كالخطابي وابن فورك وأبي الحسن الطبري.

**المبحث الثالث: التأطير الكلامي لكتب العقيدة الحديثية.**

في غمرة التأسيس للقول العقدي في القرنين الثالث والرابع وفي مواجهة للمنهج التجريدي للمعتزلة القائم على مركزية العقل في التأسيس في دقيق الكلام وجليله وفي أوج الشريعة العقلية التي مثلتها مدرسة الجبائيين في البصرة[76]، واللذين كان لهما جهود في هدم مقالات الباطنية والرافضة والفلاسفة بعد ارتفاع محنة خلق القرآن (218ه)[77]، وانتصار الحنبلية مع المتوكل سارعت أقلام بعض المحدثين إلى صياغة منظومة عقدية أثرية قوامها النصوص المتداولة والتي تمازج فيها الصحيح بالموضوع، والموثق بالمنكر، والمعهود بالشاذ، فكان الحشد لهذه المرويات ردة فعل غير موزونة تجاه المعتزلة والجهمية.

وظهرت فرق كثيرة تتبنى هذا المنهج الغريب كالكرامية[78] ومشبهة الحنابلة، فبرزت ظاهرة كتب السنة والإيمان والأسماء والصفات والجماعة والتوحيد، وقام بنيانها على تبويب حوى أغلب العقائد مجاراة لصنيع الأئمة الكبار في مدوناتهم كالبخاري في صحيحه الذي حوى كتب الإيمان والاعتصام والتوحيد، ومسلم في صحيحه (الإيمان، صفة القيامة، الفتن، الفضائل)، وأبو داوود في سننه (كتب السنة، الملاحم، المهدي).

ومن نماذج هذه المصنفات التي ألفت لهذا الغرض وبتلك العناوين ما يأتي:

-السنة لعبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل(209)[79].

-النقض على بشر المريسي لعثمان بن سعيد الدارمي(280ه)[80].

-السنة لابن أبي عاصم أبو بكر بن عمرو (287ه)[81]

- السنة للخلال أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون (311ه)[82].

-التوحيد وإثبات الصفات للحافظ ابن خزيمة (311ه)[83].

-شرح السنة للبربهاري الحنبلي (329ه)[84].

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة لابن بطة العكبري الحنبلي(387ه)[85].

-السنة والجماعة لحرب بن إسماعيل السيرجاني، والسنّة لأبي الشيخ، والإبانة لأبي نصر السجزي، وغيرها [86].

- إبطال التأويلات لأخبار الصفات لأبي يعلى الفراء الحنبلي (458ه)، وحشاه بشناعات عجيبة في

التشبيه جعلت ابن الجوزي ينتقده في أنه شان مذهب أحمد[87].

وقد حُشيت هذه المصنفات بالمناكير والشواذ، واتكأت نقولها على مرويات مقاتل بن سليمان والإسرائيليات مما جعل الوجه الجميل للعقيدة الإسلامية يتلطخ بسخافات وثنية ويهودية ونصرانية وهندية، مما دفع المتكلمين إلى مواجهة هذا التخريب والتحريف الممنهج للعقيدة بالوسائل الآتية:

أ. القرارات السياسية: والتي كانت تصدر أحيانا للحدّ من غلواء حنابلة بغداد خاصة في فتنهم المتعددة ضد مخالفيهم من الشافعية والآشاعرة[88]، ومن نماذج ذلك مرسوم الخليفة الراضي ضد البربهاريين في أكذوبة الإقعاد على العرش التي مات بسببها الطبري ومنع الحنابلة دفنه في مقابر المسلمين فقُبر في داره[89]، وجاء في هذا المرسوم الناعي عليهم التشبيه:" وتارة تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرديئة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهبين والشعر القطط....ليوسعنكم ضربا وتشريدا وقتلا وتبديدا، وليستعملن السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم..."[90].

ب. المحاضر العلمائية: والتي كان يوقعها أساطين الفقه والكلام ضد هذه البدع المتوارية خلف الحديث، ومن ذلك محاضر أبي إسحاق الشيرازي وأبي بكر الشاشي:" أن جماعة من الحشوية الأوباش الرعاع المتوسمين بالحنبلية أظهروا ببغداد من الفظيعة والمخازي الشنيعة ما لم يسمح به ملحد فضلا عن موحد، ولا تجوّز به قادح في أصل الشريعة ولا معطل..، وأبوا إلا التصريح بأن المعبود ذو قدم وأضراس، ولهوات وأنامل، وأنه ينزل بذاته ويتردد على حمار في صورة شاب أمرد بشعر قطط، وعليه تاج يلمع.. "[91].

ج. المناظرات: التي كانت تجرى في المساجد وفي مجالس الخلفاء، كما حصل مع ابن القشيري مع حنابلة بغداد وزعيمهم أبي جعفر الشريف سنة (469هـ)[92]،وأخيرا كان الضبط النهائي ومحو المذاهب الرديئة مع الدرس الرسمي الشافعي الأشعري في المدارس النظامية في القرن الخامس، والتي أنشئت خصيصا لمواجهة المد الباطني الإسماعيلي المستظهر بالمشروع الثقافي للدولة الفاطمية[93].

د. المؤلفات الموازية: التي ألفها المحدثون وصاغوا بها البناء العقدي السني على أسس النقل الصحيح من الأحاديث القوية في بابها، واستبعاد المشكوك والشاذ والمنكر منها، والتأويل والتوجيه للمشكل، وهو منهج عمد إليه كبار الحفاظ للرد على كتب المجسمة وغلاة الحنابلة والكرامية ومشبهة الشيعة. ومن أشهر الرواد في هذا الحقل الحافظ البيهقي الأشعري (458هـ) في مشروعيه الحديثيين:

-الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة" الذي بدأه بمقدمات نظرية في أول الواجبات وطرائق الاستدلال على وجود الله تعالى[94]، ثم شفع ذلك بأبواب الأسماء والصفات متبعا سنن الباقلاني في التمهيد والإنصاف.

-كتاب "الأسماء والصفات"وهو كتاب حافل بالنقول الصحيحة في العقيدة، قال فيه الكوثري:" إلى أن قام علماء أمناء برأب الصدع نظرا ورواية، وكان من هؤلاء الخطابي وأبو الحسن الطبري وابن فورك والحليمي وأبو إسحاق الإسفراييني والأستاذ عبد القاهر البغدادي..... لكن كان بينهم من غلب عليه النظر على قلة خبرة منه بعلم الأثر، وبينهم من كان على عكس ذلك، ولذلك رأى الحافظ البيهقي أن إهمال أحد الجانبين لا يجدي نفعا في استنقاذ جمهرة الرواة عمّا تورطوا فيه من الجهل بالله سبحانه، فقام بتأليف الكتاب"[95].

ومن المؤلفات الموازية كتاب أبي عثمان الصابوني (449هـ) الموسوم" عقيدة السلف وأهل الحديث" وعرض فيه لمذهب أهل السنة بذكر الآيات والأحاديث التي سلك فيها مسلك التفويض غالبا[96].

هـ. المؤلفات الناقدة: وهي المؤلفات التي صاغها منتسبو المدرسة الحنبلية لإصلاح الأخطاء العقدية الثقيلة التي شانت وجه المذهب، وجعلته أسيرا للمرويات التالفة، ومن أحسن المشاريع ذات الخلفية الكلامية الناقدة كتاب ابن الجوزي (597هـ)

"دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه" والذي جاء في مقدمته مشروعية تصنيفه تصحيحا لمسار الحنبلية، كما قال :" ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد (403ه)، وصاحبه القاضي أبو يعلى (458ه)، وابن الزغواني (527ه)، فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى رتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فأثبتوا لله صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات وأضراسا وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين وأصابع وكفا وخنصرا وإبهاما، وصدرا وفخذا وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا: يجوز أن يمس ويُمس، ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس، ثم يرضون العوام بقولهم: لا كما يعقل،"[97]

وقد تتبّع ابن الجوزي ستين حديثا، ووجها التوجيه العقدي الصحيح المنسجم مع مقررات أهل السنة والجماعة في التنزيه الكامل لله الذي لا شبيه له ولا نظير.

والمهم أن هذا الجهد الكلامي الذي أطرّ المرويات الحديثية في النسق العقدي الصحيح قد حجّم من حركة التشبيه، فلم نجد بعد القرن الخامس الهجري مصنفات بالطريقة الحديثية المحضة، وإنما غلبت الطريقة الكلامية الاستدلالية (الأرموي، الإيجي، السنوسي، التفتازاني). ووجدنا هذا التصحيح الحنبلي الاستدلالي بارزا في مدرسة ابن تيمية وابن القيم الذين طبعا كتبهما بهذه الخلفية الاستدلالية النظرية.

ومن الحنابلة المتأخرين الذين عادوا إلى الصفاء السلفي الأول عبد الباقي المواهبي البعلي الذي صاغ العقيدة مقاربا مقررات المتكلمين قائلا: الصفات نثبت ولا نحرّف، ونصف ولا نكيّف، وإثبات الأسماء والصفات مع نفي التشبيه والأدوات[98].

**المبحث الرابع: المضامين الكلامية في الشروح الروائية**

انبرى العلماء الموسوعيون الجامعون لعلوم الأصول والعقيدة والحديث لشرح دواوين الحديث المعتبرة، وشحنوها بالمقررات العلمية التي استقر عليها الدرس العقدي السني، ويتصدّر الأشاعرة مقدمة الشرّاح للمجاميع الحديثية المهمة كالبخاري ومسلم والترمذي، ولم يجاريهم في ذلك إلا متأخرو الماتوريدية من أحناف الهند.

**أ. صحيح البخاري:** يتصدّر البخاري المكانة السامقة في الشرح والتوجيه، ويكفي أن أول شرح له للخطابي الأشعري (388هـ)[99]، اللهم إلا إذا استثنينا عصريه الإمام أحمد بن نصر الداودي الجزائري (404ه)، والخطابي هو تلميذ أبي علي بن أبي هريرة الشافعي والقفال الشاشي، وهو شيخ الحاكم وأبي حامد الإسفراييني، وكلهم أعلام أشاعرة، وذلك في كتابه أعلام الحديث، الذي عمد فيه إلى تقرير المسائل العقدية من وجوب النقل والتوجيه بعض الأحاديث المشكلة التي نحا في بعضها إلى التأويل كحديث الساق بأنه الشدة، ومرات يصير إلى التفويض كما في حديث النزول، حيث قال: هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها"[100].

وفي مثل حديث الشخص قال:" إطلاق الشخص في صفة الله تعالى غير جائز، وذلك لأن الشخص من يكون له شخوص وارتفاع، ومثل هذا النعت منتف عن الله سبحانه"[101].

وفي تقرير ظنية حديث الآحاد تابع النظرية الكلامية حيث قال:" ومن لم يكن له منها في الكتاب ذكر ولا في التواتر أصل ولا له بمعاني الكتاب تعلّق، وكان مجيئه من طريق الآحاد وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهرة إلى التشبيه، فإنا نتأوله على مجيء يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبه"[102].

وخاتمة الشراح الكبار للبخاري ابن حجر العسقلاني، بالإضافة إلى معاصرية ولاحقيه أمثال

العيني الحنفي (855ه) في كتابه عمدة القاري، والكرماني(786ه) في الكواكب الدرراي.

كان ابن حجر يعرض بامتياز لعقائد أهل السنة في شرحه الحافل "فتح الباري" حيث شحنه بمقررات الأشاعرة في كتب الإيمان والعلم وبدء الخلق والاعتصام وقتال الخوارج والتوحيد، مما جعل المضامين الروائية تنضبط بالرؤية الكلامية الأشعرية القائمة على التوسط بين العقل والنقل، وإخضاع الناد من الروايات لمسطرة المنهج السديد في عقيدة التنزيه ونفي التشبيه أو التعطيل على حد سواء.

ومن أمثلة تقريره لمقتضيات ومخرجات الأشعرية قوله في شرح كتاب التوحيد في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: 75] قال: "لما فيه من الإشارة إلى العناية به"[103] . وفي قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]، قال: أي بعلمنا. وفي قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: 39]: أي بحفظي [104].

استفاد ابن حجر من عمل سابقيه كابن فورك والحليمي والخطابي وعياض وابن بطال، ولم يُخف نقوده الشديدة للمشبهة، وللحنابلة وابن تيمية ذاته في قضايا كثيرة مثل تعقّبه له في قضية حوادث لا أول لها في شرح حديث عمران بن حصين:" كان الله ولا شيء غيره"[105].

وقال في حديث الجارية:" فقد حكم بإيمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيه مما يقتضي التشبيه تعالى الله عن ذلك علا كبيرا[106].

كما انتقد متقدميه مثل ابن بطال في عدم ادراكه للمذاهب العقدية حيث قال:" وخلطه المجسمة بالجهمية من أعجب ما يسمع"[107].

**والخلاصة** أن عمل ابن حجر في شرحه الماتع قد طبع الروايات الحديثية بميسم الاتساق مع مقررات العقائد السنية الأشعرية، مما جعل كل الشروح التالية التي نسجت حول المنظومات والمتون العقدية تقتبس من هذا المعين، ولم نجد في العصور اللاحقة أي إحياء لمذاهب المشبهة أو المجسمة التي كان لها رواج في القرون السابقة قبل استقرار الدرس العقدي مع محققي الأشاعرة.

وخاتمة الشراح المغاربة الكبار للبخاري هو ابن مرزوق التلمساني الأشعري[108] في كتابه""المتجر الربيح والمسعى الرجيح، والمرحب الفسيح والوجه الصحيح والخلق السميح في شرح الجامع الصحيح"[109]. وهو كتاب مؤسس لبابه في الدرس العقدي في المغرب الإسلامي.

**ب. صحيح مسلم:** وهو محل اعتناء شارحين أشاعرة كبار أشهرهم من المشارقة الإمام النووي (676ه)، وكان للمغاربة السبق الكامل فيه بدء من الإمام المازري (536 هـ)[110]، في " المعلم بشرح صحيح مسلم"، وكان الاهتمام بالقضايا العقدية وتحريرها وتدليلها والرد على أهل الأهواء منها، حيث كان وفيا لأشعريته، حيث أتبع تفسير كتاب الإيمان بآرائه السديدة في موضوع الصفات والتقليد وعصمة الأنبياء والتكفير وغير ذلك. وقد أكمل مشروعه القاضي عياض(544ه) في إكمال المعلم" وكان الاعتناء بالنواحي العقدية فيه واضحا، والرد على الفرق المعارضة بارزا، ونحو ذلك في نواحي الصفات والعصمة وذلك في مثل حديث الصورة، "فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون"[111].

وبالجملة فهذا الكتاب يعد مرجعا أولا في شرح صحيح مسلم، وعليه بنى المتأخرون تفسيراتهم، فكلهم عالة عليه مثل النووي في المنهاج، والأبي الوشتاني (827 هـ) في إكمال الإكمال، وأخيرا مع إمام أهل السنة والجماعة في الغرب الإسلامي وهو الإمام التوحيدي أبو عبد الله السنوسي (895ه) في " مكمل إكمال الإكمال".

**ج. سنن الترمذي:** اعتنى به المتكلم ابن العربي الإشبيلي(543ه)، وسار فيه على مهيع فريد في الوقوف عند المشكلات الحديثية العقدية في توجيه الأحاديث ونقد العلل والاستدراك على من سبق،

بله وانتقاد سابقيه من الحفاظ المالكية الكبار مثل ابن عبد البر (463ه) في شرح حديث النزول، فقال:" قد تعدى إليه أي حديث النزول قوم ليسوا من أهل العلم بالتفسير، فتعدوا عليه بالقول النكير، وقالوا في هذا الحديث: دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سماوات. قلنا: هذا جهل عظيم، وإنما قال: ينزل إلى السماء، ولم يقل في هذا الحديث من أين ينزل ولا كيف ينزل.

قالوا: وحجتهم ظاهر قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، قلنا: وما العرش في العربية، ما الاستواء؟

قالوا: كما قال تعالى: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾[الزخرف: 13] والنزول قد يكون في المعاني، وقد يكون في الأجسام إلخ"[112].

ومن شراحه اليعمري بن سيد الناس (734ه)[113] الأندلسي المصري الدار في كتاب" النفح الشذي في شرح جامع الترمذي ".

وأما باقي الشروح للمجاميع الحديثية فأغلبها متأخر، وكثير منها سيبرز مع أحناف الهند، وأكثرها شروح موضعية أو سارت على المهيع الذي رسمه السابقون.

**المبحث الخامس: العلوم الحديثية الناتجة من التأثير الكلامي**

عديدة هي أنواع العلوم الحديثية في الدراية قد تأطرت وتأثرت بالرؤية الكلامية الضابطة للنظرية المعرفية ومن هذه العلوم:

**1. علم الموضوعات**: كان الأثر الكلامي فيه واضحا من حيث عرض المرويات على ضوابط كلامية أصولية، ومن هذه الأخيرة ما يأتي:
عرض الحديث على القرآن الكريم، ثم عرض الحديث على السنة (أي كلياتها)، وكذا استعمال مقياس النظر العقلي[114]. وهو ما جعل النقاد يحكمون على كثير من المرويات بالوضع لمخالفتها نقاء العقيدة، وقد برزت المقاييس الكثيرة في ذلك[115]، ومنها: المخالفة الصريحة للقرآن الكريم، والمخالفة للثابت من السنة والسيرة. والمخالفة لبديهيات العقل والحس وكذا الحقائق التاريخية. والمخالفة لمقاصد الشريعة وكلياتها، وكون الحديث مما لا يشبه كلام النبوة.
كما شرحوا أسباب الوضع التي تعود في أكثرها للقضايا العقدية والسياسية[116].
- الأسباب السياسية: الخلافة، النصب، التشيع والغلو.
- الأسباب الدينية: وخاصة العداوة للإسلام من الزنادقة والحركات المناوئة.
- العصبيات للجنس والعرق والقبيلة والشعب والبلد[117].
- قضايا القصص والوعظ والترغيب وشيوع الإسرائيليات [118].

وبهذه المقاييس تأسس علم الموضوعات، وهو علم أسهم فيه المنهج النقدي كثيرا بدء من كتب الجرح والتعديل، والثقات والضعفاء، والمتفق والمفترق، والأنساب والمبهمات، والكتب في ذلك غزيرة بدء من ابن الجوزي، وانتهاء بابن عراق الكناني والسيوطي والشوكاني[119].

**2. علم المختلف والمشكل:** أسهم فيه الفقهاء والمتكلمون على حد سواء كل في مجاله وحقل اهتمامه[120]، لكن يد علم الكلام كانت طويلة في ضبطه ردا على الطاعنين في دعوى تناقض الأحاديث، وتوجيها لمعاني الأحاديث بما يجعلها منضبطة بكليات العقيدة، وكان التأليف فيه مفردا في أعمال ابن فورك والقصري والسيوطي وابن الجوزي. كما كان متناثرا في الشروح الروائية الكبرى في أعمال الداودي وابن العربي والخطابي وابن حجر العسقلاني وغيرهم كثر. كما لم يبعد علم ناسخ الحديث ومنسوخه من التأثر بهذه الرؤية الكلامية الضابطة لشوارد الرواية في أعمال عديد العلماء من المتكلمين والفقهاء والمحدثين كالقشيري وابن الجوزي وغيرهم[121].

**3. علم الغريب**: وهو علم اعتنى بشرح الألفاظ الغريبة وغير المطروقة كثيرا، وكان قصب السبق فيه للغويين أمثال أبي عبيد القاسم بن سلام، في مناقشة حديث سب الدهر مثلا[122]، أو ابن قتيبة في غريب الحديث، ثم اعتنى به المحدثون والمتكلمون وغيرهم وقد عرضوا فيه لبعض القضايا العقدية كما فعل الخطابي في غريب الحديث والذي استدرك عمل سابقيه[123]، ثم جاء الزمخشري في كتابه الفائق في غريب الحديث، وهو عمل معجمي رائع، لم يدانيه إلا ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث والأثر.

**4. علم الشمائل والخصائص**: وهو قسم كبير في الرواية مداره حياة المصطفى عليه الصلاة والسلام وأخلاقه وأحواله الجبلية، وقد عني به المحدثون وصدّروه بأبحاث عقدية وكلامية في العصمة ومناقشة قضاياها ومشكلاتها، ومن أشهر المبرزين في هذا العلم الإمام البيهقي في مشروعه دلائل النبوة، وكذلك الماوردي في" أعلام النبوة "، وخاتمة المحدثين هو السيوطي في الخصائص الكبرى والصغرى. لكن الكتاب الأشهر والذي حاز القدح المعلى فهو كتاب الشفا للقاضي عياض والذي دار عليه أزيد من خمسين شرحا، هو كتاب حافل في باب العقائد والعصمة والأسماء والأحكام.

وأما شعب الإيمان فقد كتب فيها الكثيرون برؤية عقدية ضابطة لشوارد الرواية كما فعل البيهقي في الشعب، وقبله الحليمي الأشعري في كتابه المنهاج في شعب الإيمان وغيرهم.

**5. علم الرجال والطبقات والجرح والتعديل**: وهو علم تداخل كثيرا مع المسطرة الكلامية في تقويم الرجال والحكم عليهم في قضايا العدالة تبعا لاقترابهم أو ابتعادهم من المذهبية المتبعة عند المؤلف، وبرزت فيه أبحاث الفرق والموقف من أهل الأهواء والبدع الغليظة والخفيفة[124]. وكان التأليف فيه غالبا خاضعا للرؤية المذهبية في أحيان، وأخرى كان محايدا في أعمال ابن حبان والذهبي والمزي وابن حجر العسقلاني، ولكن لا يخفى أن الانتصار في القضية كان للاتجاه المعتدل في الجرح والتعديل والذي كان يتغيا حفظ السنة من المصادر المختلفة ومن الفرق كلها عدا من شهدت عليهم الأقلام والأحوال بالكذب المبين[125]. ولا يمكننا أن نغفل أيضا كتب طبقات الصحابة والتي كانت تصدّر غالبا بقضايا العدالة ومكانة الصحابة والحجاج العالي مع الفرق المخالفة في هذا المجال من باب الحفاظ على شرعية التاريخ الإسلامي.

**الخاتمة**

يقصر القلم في هذه العجالة على استيفاء الجواب عن فرضيات هذا البحث القاصر في تتبع العلائق بين علمي الكلام والحديث، والذي رأينا أنها تطورت من العداء والتنافر إلى التوازي النظري والعملي في اللحظة الأصولية التي سطّرها الشافعي في بناء نظرية معرفية قوية قوامها القول بمصدرية السنة في التشريع ثم بناء مناهج دقيقة في تمييز الصحيح من غيره، وهو ما اتجهت إليه سواعد المحدثين الأوائل في إنجاز المدونات الأولى في الصحيح أمثال البخاري ومسلم وأضرابهم والذين طبقوا أهداف الشافعي في التفاف مباشر واستدراك على تضخم الرواية وانتحال الموضوعات والغرائب في دوائر المحدثين الذين رماهم المعتزلة بكل نقيصة بسبب الخيانة العلمية التي شهدوها منهم في كون بعض دوائرهم كانت السبب في ازدياد نبرة الإلحاد والطعن في النبوة بسبب التناقضات الظاهرة في الرواية مع صفاء العقيدة المناضلة في عصور الجدل العالي مع الديانات المخالفة.

**وقد خلصت إلى النتائج الآتية:**

1. تأثر كبار المحدثين المتأثرين بالنظرية الكلامية التي صاغها الأصوليون في يقينية الأخبار كالجويني والباقلاني والغزالي في صياغة علم الحديث دراية وفق هذه الرؤية العلمية في أعمال الحاكم والخطيب البغدادي وعياض ليأتي ابن الصلاح فيضبط العلم بمظلة أصولية كلامية دارت عليها أعمال اللاحقين.
2. ظهور الرؤية الكلامية الواضحة في صياغة علوم مشكل الحديث وغريبه وناسخه ومنسوخه.

3. تأثر كتب ومدونات علم الجرح والطبقات بالرؤية الكلامية في تصنيف الرجال حسب ما تمليه كتب الفرق والرد على المخالفين والمناوئين لأهل السنة والجماعة.
4. بروز الخلفية الكلامية في الشروح الروائية على البخاري ومسلم في أعمال متكلمين كثر بدء من الخطابي وانتهاء بابن حجر الذين قوموا المعوج من أطاريح مدرسة الحنابلة خاصة في أعمال ناقدة لما شاع عندهم ما عُرف بكتب السنة والصفات.
5. بسط المدرسة الأشعرية يدها في الشروح الروائية حتى يكون الحديث ظهيرا للرؤية العقدية الإسلامية في صياغة متكاملة في الدفاع عن المضامين القرآنية والحديثية ضد المخالفين من المذاهب المنحرفة والديانات المتبوعة.
6. القدرة العالية للعقل المسلم في إنتاج معرفة رصينة ناظمة للحياة بدء من المجال العلمي إلى العملي.

## الهوامش:

[1]- في جهود المعتزلة انظر: علي سامي النشار ( توفي 1400هـ/1980) : **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، مصر، دار المعارف،د-ت (ط8)، ج1 ص 93/ زهدي حسن جار الله: **المعتزلة**، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2002. ص36.

[2]- عبد الفتاح أبو غدة ( توفي 1417هـ/1997م): **دراسات في تاريخ السنة وعلوم الحديث**، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1417 (ط4)، ص94.

[3]- محمد زاهد الكوثري ( توفي 1371هـ/1952م): **مقدمة تحقيق تبيين كذب المفتري فيما نسب للإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي**، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1399هـ (ط2)، ص 13.

[4]- محمد عبد الهادي أبو ريدة ( توفي 1411هـ/1991م): **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2010. ص32.

[5]

[6]-الذهبي شمس الدين (748ه/1348م): **سير أعلام النبلاء**، اعتناء محمد بن عيادي بن عبد الحليم، القاهرة، مكتبة الصفا، 2003م، (ط1)، ،ج 6 ص 253.

[7]- الذهبي: المصدر نفسه، ترجمة سفيان بن عيينة، ج 6 ص 253.

[8]- الخطيب البغدادي ( توفي 463هـ/1071م):**الكفاية من علم الرواية**، تحقيق أحمد عمر هاشم، بيروت، دار الكتاب العربي،1985م (ط1)، (الأثر رقم 285)، ص 123/ شمس الدين الذهبي: **رسالة بيان زغل العلم**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1982م (ط2)، ص 7.

[9]- أبو محمد بن مسلم بن قتيبة (توفي 276هـ/889م): **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار الكتاب العربي، د،ت. ص 9.

- ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، ص 9.[10]

[11]- عمرو بن بحر الجاحظ (توفي 255هـ/ 868م): **رسالة النابتة** (ضمن رسائل الجاحظ الكلامية)، تحقيق علي أبو ملحم، بيروت، مكتبة الهلال، 1995م (ط3)، ص 208.

-الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل العزازي، السعودية، مكتبة ابن الجوزي، (ط2)، ج 2 ص140.[12]

- الكوثري: **مقدمة تبيين كذب المفتري**، ص 13.[13]

[14]- الخطيب البغدادي ( توفي 463هـ/1071م): **شرف أصحاب الحديث**، تحقيق محمد سعيد خطيب أوغلو، أنقرة، نشريات كلية الإلهيات، 1972م، (ط1)، ص 74.

- حمادي ذويب: **السنة بين الأصول والتاريخ**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005م (ط1)، ص 69.[15]

[16]- محمد بن إدريس الشافعي (204هـ/820م) : **جماع العلم**، تحقيق أحمد محمود شاكر، ط1، مصر، مكتبة ابن تيمية، 1986م (ط1)، ص 14

[17]- عبد القاهر البغدادي (439هـ/1037م): **أصول الدين**، استنبول، منشورات كلية الإلهيات،1982م (ط1)، ص 19.

[18]- انظر ملحم شكر : **الزندقة في دار الإسلام في القرن الثاني الهجري**، بيروت، منشورات الجمل، 2016م (ط1)، ص 207.

[19]- انظر الشافعي ( توفي 204هـ/820م) : **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر، د-ت. ص 110 / الشافعي: **جماع العلم**، ص 22.

- انظر الشافعي: **الرسالة**، ص 369. [20]

[21]- البخاري محمد ابن إسماعيل(256ه/870م):**الجامع الصحيح**، تحقيق صدقي جميل العطار، لبنان، دار الفكر،2003. كتاب أخبار الآحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الآذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام. ص 1111.

[22]- أبو بكر الباقلاني ( توفي 402هـ/1013م): **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1993م (ط3)، ص 32.

[23]- أبو المعالي الجويني ( توفي 478هـ/1085م): **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد**، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م (ط1)، ص 164.

[24]- أبو إسحاق الشيرازي (توفي 476هـ/1083م): **اللمع في أصول الفقه**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م (ط1)، ص71.

[25]- أبو المعالي الجويني ( توفي 478هـ/1085م) : **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق صلاح بن محمد عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م، (ط1)، ج1 ص 222-232.

[26]- أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ( توفي 405هـ/1014م): **كتاب معرفة علوم الحديث**، تحقيق معظم حسين، بيروت، دار الكتب العلمية،1977م (ط2)، ص 2.

- الحاكم:**كتاب معرفة علوم الحديث**، ص 4.[27]

- الحاكم:**كتاب معرفة علوم الحديث**، ص 6.[28]

- الحاكم: المصدر نفسه، ص 6.[29]

- الحاكم : **كتاب معرفة علوم الحديث**، ص 60-61.[30]

- الحاكم :**كتاب معرفة علوم الحديث**، ص 17[31]

[32]- ابن حجر العسقلاني (توفي 852هـ/1449م): **نزهة النظر بشرح نخبة الفكر**. الجزائر، شركة الشهاب، ص4.

- الخطيب البغدادي: **الكفاية في علم الرواية**، ص 32.[33]

[34]- الخطيب البغدادي: **الكفاية من علم الرواية**، ص 41.

[35]- الخطيب البغدادي: **الكفاية**، ص473/ وانظر في كتب الأصول التي تختم بالتعارض والترجيح الغزالي( توفي 505ه/1111م): **المستصفى من علم الأصول**، بيروت،دار الكتب العلمية ( د، ت ) (ط2)، ص 347/ الجويني: **البرهان في أصول الفقه**، ص175/ محمد بن علي الشوكاني (توفي 1250ه/1834م): **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت، دار الفكر، د،ت، ج2 ص241.

[36]- الخطيب البغدادي( توفي 463هـ/1071م): **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م، (ط1)، ص 433.

- الخطيب البغدادي: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، ص 452.[37]

[38]- انظر المليباري حمزة : **الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها**، قسنطينة، دار الهداية. د،ت، (ط2)، ص 173.

[39]- انظر السيوطي (توفي 911ه/1505م): **صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية، د،ت. (ط1)، ص 200.

[40]- انظر طه جابر العلواني (توفي 1438ه/2016م): **إشكالية التعامل مع السنة النبوية**، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، (ط1)، ص 329.

- ابن حجر العسقلاني: **نزهة النظر**، ص5.[41]

[42]- انظر السخاوي (توفي 902ه/1497م): **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م (ط1)، ص 323.

[43]- الشافعي(توفي 204ه/820م)،: **اختلاف الحديث**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م (ط1)، ص 162.

[44]- أبو جعفر الطحاوي ( توفي 321ه/933م) :**تحفة الأخبار بشرح مشكل الآثار**، تحقيق خالد محمود، الرياض، دار بلنسية، 1999م ( ط1)، ص12

[45]- صحيح البخاري:كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، (6772).

[46]- الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى:**سنن الترمذي**، تحقيق صدقي جميل العطار، بيروت.دار الفكر.2002م، (ط1)، كتاب القدر، باب ما جاء في القدرية (2149)/ مصطفى ديب البغا: **مختصر سنن ابن ماجة**، دمشق، اليمامة، 1998م (ط1)، المقدمة (62). والحديث فيه ضعف.

[47]- محمد بن جرير الطبري (310ه/329م): **تهذيب الآثار**، (مسند عبد الله بن عباس)، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة المدن، د،ت. ج2 635.

- صحيح البخاري:كتاب اللباس، باب الثياب البيض ( 5827).[48]

[49]- مسلم بن الحجاج النيسابوري (261ه/875م):**صحيح مسلم**، تحقيق جميل العطار، لبنان،دار الفكر،2000م (ط1)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي بها يعرف أهل الجنة، وأهل النار (2865).

- أخرج نحوه مسلم: كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (2643).[50]

[51]- أحمد بن حنبل (241ه/855م):**المسند**، الرياض، بيت الأفكار الدولية، 1998م، رقم (22945)/ الحاكم (405هـ/1014م): **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م، (ط1)، كتاب معرفة الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب، رقم (5477)/ محمد ناصر الدين الألباني ( توفي 1420ه/1999م): **السلسلة الصحيحة**، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي، 1979م (ط1)، رقم (1750).

- صحيح البخاري: كتاب المرضى، باب قول المريض : إني وجع أو يا رأساه (5666).[52]

- ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، ص 9.[53]

[54]- ابن قتيبة:**تأويل مختلف الحديث**، ص 237. والحديث في البخاري: كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله، (43).

[55]- ابن الصلاح الشهرزوري ( توفي 643ه/1245م): **المقدمة في علوم الحديث**، تحقيق مصطفى ديب البغا، الجزائر، دار الهدى،1991م، ص 170.

[56]- أبو الفداء ابن كثير الدمشقي ( توفي 774ه/1372م): **الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار التراث، 1979م (ط3)، ص 78.

[57]- عن ابن فورك: انظر السبكي( توفي 771ه/1370م): **طبقات الشافعية الكبرى**، بيروت، دار المعرفة(د،ت)، (ط2)، ج 3 ص 52/ ابن خلكان (681ه/1282م): **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق يوسف علي طويل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م (ط1)، ج4 ص 100/ ابن العماد الحنبلي (1089ه/1679م): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**،بيروت، دار إحياء التراث العربي،د- ت. ج 3 ص 181.

[58]- عن ابن خزيمة انظر : السبكي: **طبقات الشافعية**، ج 3 ص 18/ ابن كثير ( توفي 774ه/1372م):**البداية والنهاية**، ط6، بيروت، دار المعارف، 1986م (ط6)،ج11 ص 145/ **كحالة: معجم المؤلفين** ج 3 ص 121.

[59]-أبو بكر ابن فورك ( توفي 406ه/1015م): **بيان مشكل الأحاديث**، تحقيق رايمند كوبرت، بيروت، دار الوراق، 2012م (ط1)، ص 46.

- ابن فورك: **بيان مشكل الأحاديث** ، ص 48.[60]

- مثل ما فعل عبد الله بن أحمد بن حنبل في السنة، ثم أبو يعلى الفراء في كتابه إبطال التأويلات لأخبار الصفات.[61]

-ابن فورك: **بيان مشكل الأحاديث**، ص103. والحديث أخرجه مسلم:كتاب التوبة، باب الحض على التوبة (2675).[62]

[63]- ابن فورك: **بيان مشكل الأحاديث**، ص 103. والحديث أخرجه أحمد (8332)/ سنن ابن ماجة: كتاب المساجد والجماعات، باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة، (800)

- ابن فورك، **بيان مشكل الأحاديث**، ص 106.[64]

[65]- ابن فورك، **بيان مشكل الأحاديث**، ص 112. والحديث أخرجه أحمد وفيه ضعف. انظر العجلوني إسماعيل بن محمد(توفي 1162ه/1749م):**كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق** أحمد القلاش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985م ( ط4)، ج 1 ص 286.

[66]- القصري عبد الجليل بن موسى المغربي المتوفى بسبتة (608ه)، من آثاره: شعب الإيمان، شرح الأسماء الحسنى، ثبوت القدم على بساط القدم، تفسير القرآن، المسائل والأجوبة في الفقه.انظر خليل

الصفدي (764ه/1363م): الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، 2000م (ط1)، ج6 ص 43/ **معجم المؤلفين**،ج 2 ص 50.

[67]- عبد الجليل القصري (608ه/1211م): **مشكل الحديث**، تحقيق محمد فتحي النادي. المنصورة، دار الكلمة، 2010م (ط1)، ص 158. والحديث أخرجه الطبراني(360ه/918م):**المعجم الأوسط**، **تحقيق** محمود الطحان، الرياض،مكتبة المعارف، 1985.رقم (3244).

- القصري: **مشكل الحديث** ص 161.[68]

[69] - القصري: **مشكل الحديث**، ص 182.والحديث أخرجه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب كيف يعرض الإسلام على الصبي، (3057). مسلم:كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح بن مريم والمسيح الدجال، ( 169).

[70] - القصري: **مشكل الحديث**، ص93. والحديث منكر أورده عبد الله بن أحمد في: **كتاب السنة**، تحقيق محمد بن سعيد القحطاني)، ط1، الدمام، دار ابن القيم، 1986م (ط1). رقم (1084)، وانظر البيهقي (458ه/1066م): **الأسماء والصفات**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط1، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1999م (ط1)، الأثر (744).

- القصري: **مشكل الحديث**،ص 125. والحديث منكر أخرجه عبد الله بن أحمد في السنة، الأثر(1069).[71]

[72]- جلال الدين السيوطي(توفي 911ه/1505م): **تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه**، تحقيق البسيوني مصطفى، جدة، دار الشروق،1979م (ط1)، ص 144.

[73] - السيوطي: **تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه**، ص 132. والحديث في الترمذي: كتاب التفسير، باب زمن سورة هود، (3119)/ سنن ابن ماجة، المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، (182)

- السيوطي: **تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه**، ص133. و انظر تخريج الحديث في السلسلة الصحيحة (3367).[74]

[75]- السيوطي: **تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه**، ص169. وانظر: الشوكاني( توفي 1250ه/1834م): **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمان المعلمي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995م (ط1)، ص 447.

- عن الجبائيين أبي علي (303ه) وابنه أبي هاشم (321ه) انظر محمود صبحي: **في علم الكلام، المعتزلة**، ص 289.[76]

[77]- عن المحنة وتداعياتها انظر فهمي جدعان : **المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000م (ط2)، ص 135 .

[78]- عن الكرامية انظر سهير محمد مختار: **التجسيم عند المسلمين**، مذهب الكرامية، مصر، شركة الإسكندرية، 1971م (ط1)، ص175.

- طبع بتحقيق وتعليق محمد بن سعيد القحطاني، الرياض، دار ابن القيم.1986.[79]

- نشره محمد حامد الفقي بالقاهرة سنة (1358ه)، وطبع ببيروت بدار الكتب العلمية مصورا عنها.[80]

- طبع بتحقيق ناصر الدين الألباني بعنوان ظلال الجنة بتخريج السنة، ونشره المكتب الإسلامي، بيروت، 1980.[81]

- طبع بتحقيق عطية الزهراي، ط1، الرياض، دار الراية، 1989.[82]

- نشره حامد الفقي، ثم حققه عبد العزيز الشهوان، وطبع بالرياض، مكتبة دار الرشد، 1988.[83]

- طبع مرارا، ومنه طبعة بتحقيق خالد الردادي. المدينة المنورة، مكتبة الغرباء،1413ه.[84]

- نشره آدم الإثيوبي ورضا بن نعسان ويوسف الوابل وحمد التويجري. ط1، الرياض، دار الراية، 1994.[85]

[86]- انظر محمد بن جعفر الكتاني (توفي 1345ه/1927م): **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**. بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م (ط1)، ص 38.

[87]- عبد الرحمان بن الجوزي (597ه/1201م): **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، تحقيق حسن السقاف، عمان، دار النووي، 2000م (ط4)، ص 99.

[88]- استوفى بعضها عز الدين بن الأثير (توفي 630ه/1233م):**الكامل في التاريخ**، ط6،بيروت.دار الكتاب العربي.د.ت. ( أحداث سنة 323ه) .

- في محنة الطبري انظر ابن الأثير: **الكامل في التاريخ** ج 7 ص 9/ ابن كثير: **البداية والنهاية** ج 14 ص 849.[89]

- ابن الأثير: **الكامل في التاريخ** ج 8 ص 308.[90]

- ابن عساكر الدمشقي ( توفي 571ه/1176م): **تبيين كذب المفتري**، ص 310.[91]

- في محنة ابن القشيري انظر ابن خلكان: **وفيات الأعيان** ج 3 ص 179/ا لسبكي:**طبقات الشافعية**، ج 3 ص 223.[92]

[93]- بدوي عبد المجيد: **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، جدة، عالم المعرفة،1983م (ط1)، ص 228.

[94]-البيهقي (458ه/1066):**الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة**، بيروت دار الكتب العلمية، 1986(ط2)

- الكوثري: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص 4.[95]

- الصابوني( 449ه/1057م): **عقيدة السلف وأهل الحديث**، تح ناصر الجديع ، الرياض، دار العاصمة، 1998م (ط2).[96]

- ابن الجوزي: **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**، ص 96.[97]

[98]- البعلي المواهبي عبد الباقي (1071ه/1661م): **العين والأثر في عقائد أهل الأثر**، تحقيق عصام رواس قلعجي، بيروت، دار المأمون،1987م (ط1)، ص 36.

[99]- عن الخطابي انظر طبقات الشافعية للسبكي ج 3 ص 282/ البداية والنهاية ج 11 ص236/ شذرات الذهب ج 3 ص127.

[100]- الخطابي (388ه/998م): **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد بن سعد آل سعود، جدة، منشورات مكتبة أم القرى، 1988م (ط1)، ج 1 ص 637.

- الخطابي: **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، ج4 ص 2344.[101]

- الخطابي: **أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري**، ج3 ص 73.[102]

[103]- ابن حجر العسقلاني(توفي 852هـ/1449م): **فتح الباري شرح صحيح البخاري** ، الرياض ،مكتبة دار السلام،2000م (ط3)، ج 13 ص 472.

- فتح الباري ج 13 ص 476.[104]

- فتح الباري ج 13 ص 501. والحديث في البخاري: كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء (7418).[105]

- فتح الباري ج 13 ص 492. والحديث في مسلم:كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، (537). [106]

- فتح الباري ج13 ص ص510. وابن بطال بحكم بيئته المغربية كان عريا عن معرفة هذه المذاهب الغريبة عن المغاربة.[107]

[108]- في ترجمة ابن مرزوق : التنبكتي ( 1036هـ/1627م):**كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج**، تحقيق علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2004م (ط1)، ج2 ص137/ عادل نويهض:**معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر2**، بيروت،مؤسسة نويهض الثقافية، 1980م (ط2)، ص 290.

[109]-ابن مرزوق الحفيد (842هـ/1438م):**المتجر الربيح.** تحقيق حفيظة بلميهوب، الجزائر، دار التنوير ،2011م (ط1)، ج2ص274.

[110]- في ترجمة الإمام المازري راجع : ابن فرحون:**الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، مكتبة دار التراث، 2005م (ط2)، ج2 ص196.

- صحيح مسلم:كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة، (128).[111]

- ابن العربي( 543هـ/1148م): **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3 ص37.[112]

- انظر في ترجمته الصفدي: الوافي ج1 ص 109/ شذرات الذهب، ج 6 ص 109.[113]

[114]- خلدون الأحدب: **أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم**، بيروت ، دار ابن حزم، 2008م (ط1)، ص60.

[115] - ابن القيم (751هـ/1350م): **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة، دار السلام، 2012م (ط1)، ص11

- أبو غدة: **دراسات في تاريخ السنة وعلوم الحديث**. 1417. ص[116]91

[117]- انظر مصطفى السباعي(1384هـ/1964م): **السنة ومكانتها في التشريع**، بيروت، دار الوراق، 2000م (ط1)، ص102.

- انظر طه جابر العلواني: **إشكالية التعامل مع السنة النبوية**، ص222.[118]

- انظر في كتب الموضوعات الكتاني: **الرسالة المستطرفة**، ص 117.[119]

- انظر نافذ حسين حماد: **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، المنصورة، دار الوفاء،1993م (ط1)، ص53.[120]

[121]- انظر مقدمة الدكتورة كريمة بنت علي لكتاب ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين (358هـ)، : **ناسخ الحديث ومنسوخه**، تحقيق كريمة بنت علي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م (ط1)، ص38.

[122]- أبو عبيد (224هـ/838م): **غريب الحديث**، **تحقيق** عبد السلام هارون، مصر، منشورات المطابع الأميرية، 1984م،ج1 ص335.

[123] - الخطابي(388هـ/998م): **غريب الحديث**، تحقيق عبد الكريم العزباوي، دمشق، دار الفكر، 1982م (ط1)، ج1 ص176.

- انظر خلدون الأحدب: **أسباب اختلاف المحدثين**، ج 2 ص482.[124]

[125]- انظر اللكنوي أبو الحسنات(1304هـ/1887م) : **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة، دار السلام، 2000م (ط6)، ص145.

# " أحكام صيانة البنايات السكنية وإعادة إعمارها في الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني"

**د. عماد عبد الحفيظ الزيادات *** **د. محمد علي الرشدان****

**تاريخ وصول البحث: 2019/4/28 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/6/17م**

**الملخص**

يدور البحث حول مسألتين رئيستين؛ الأولى: إلزام ملاك الشقق السكنية بنفقة صيانة أجزاء البناية السكنية المشتركة بينهم. والثانية: إلزام ملاك الشقق بإعادة إعمار البناية السكنية في حال سقوطها؛ حيث تمثل المسألتان أهم المشكلات التي يواجهها ملاك الشقق في البنايـ ات السكنية، وقد بُحثت هتان المسألتان وما يتفرع عنهما من مسائل في الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني.

وقد خلص البحث إلى جملة من النتائج منها: إلزام ملاك الشقق بتكلفة صيانة الجزء المشترك في البناية السكنية، وعدم رجوع المنفق منهم على الممتنع بحصته من كلفة الصيانة إلا إذا تمت الصيانة بإذن الممتنع أو القاضي، كما يلزم جميع ملاك الشقق بإعادة إعمار البناية السكنية وفق ضوابط معينة وضعها القانون، وإلا بيعت حصة الممتنع من العقار لمن يلتزم بإعادة الإعمار منهم.

**الكلمات المفتاحية: بناية سكنية، صيانة، إعمار، شقة.**

**Rulings of Building Maintenance and Reconstruction in Islamic Jurisprudence and the Jordanian Floors and Apartments Ownership Law**

**Dr. Emad Abdel Hafiz Al Zyadat** **Dr. Mohammad Ali Rashdan**

**Abstract**

This research discusses two issues, the first one is obliging the apartments owners to pay for the maintenance costs of the shared parts of the buildings, the second issue is obliging the apartments owners of reconstructing the building in case of collapse.

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.
* باحث، دائرة الأراضي والمساحة.

These issues are amongst the most common problems from which owners suffer these days and are discussed in the light of the Islamic jurisprudence and Jordanian Floors and Apartments Ownership Law.

The research has reached a number of conclusions amongst which are the following: It is obligatory that apartments owners pay for maintenance of the shared property. In case of reconstruction, owners are obliged to pay costs in the light of certain criteria explained in the law, otherwise the share of those who refuse to contribute could be sold to those who paid for the reconstruction.

**Keywords: Housing Building, Maintenance, Reconstruction, Apartment**.

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

فرض الازدحام السكاني مع غلاء الحياة المعيشية للناس تجمعهم في بنايات سكنية، تؤلف كل بناية من عدة طبقات، تشكل كل طبقة وحدة سكنية أو أكثر تسمى الشقة؛ بحيث تكون كل شقة متكاملة المرافق ومهيئة في الغالب لاستقرار أسرة، وتشترك الشقق في البناية الواحدة بعدد من المرافق الضرورية التي تعد من قبيل الملكية المشتركة، مما أدى إلى ظهور بعض المعاملات بين ملاك الشقق تحتاج إلى بيان حكمها الشرعي، ومن بين هذه المعاملات صيانة الجزء المشترك في البنايات السكنية، وإعادة إعمار البناية فيما إذا تعرضت للانهدام، فجاء هذا البحث يبين حكم هاتين المسألتين في الفقه الإسلامي، وقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني، فجاء هذا البحث لبيان حكم صيانة البنايات السكنية وإعادة إعمارها في الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق رقم (25) لسنة 1968.

**مشكلة الدراسة:**

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما مفهوم البناية السكنية، وما طبيعة ملكيتها؟
2. ما حكم إلزام ملاك الشقق بصيانة الجزء المشترك في البناية السكنية؟
3. ما حكم إلزام ملاك الشقق بإعادة إعمار البناية السكنية؟

**أهداف الدراسة:**

يمكن تحديد أهداف الدراسة بالآتي:

1. بيان مفهوم البناية السكنية، وطبيعة ملكيتها.
2. بيان حكم إلزام ملاك الشقق بصيانة الجزء المشترك في البناية السكنية.

3. بيان حكم إلزام ملاك الشقق بإعادة إعمار البناية السكنية.

**أهمية الدراسة:**

تكمن أهمية الدراسة بالأمور التالية:

1. إن بيان الأحكام المتعلقة بالبنايات السكنية من الأمور التي تمس حياة الناس وواقعهم العملي.
2. إن مالكي الشقق السكنية يمثلون قطاعا واسعا داخل الأردن، علماً بأن الكثير منهم يجهل الحكم الشرعي والقانوني للأحكام المتعلقة بالبنايات السكنية.
3. تربط الدراسة الحكم الشرعي بالحكم القانوني.

**منهجية الدراسة:**

تعتمد الدراسة على المناهج التالية:

1. المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص الفقهية والقانونية المتعلقة بمسائل البحث.
2. المنهج المقارن: وذلك من خلال المقارنة بين الأقوال الفقهية للوصول إلى القول الراجح في كل مسألة تعرض في البحث، ومقارنة القول الراجح بالقانون.

**الدراسات السابقة:**

1. مي، منال موسى محمد، أحكام المرافق المشتركة في المباني السكنية، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، كلية الشريعة والقانون، قسم الفقه المقارن، 2015.

بحثت الدراسة أحكام المرافق المشتركة بشكل عام، ومن أهمها الحقوق الناشئة عنها، وأحكام المعاوضة عليها، والقيود والضوابط الشرعية، ودور مجلس إدارتها في رعايتها. وأهم ما خلصت إليه الدراسة إلى أن هناك حقوقاً مشتركة بين الملاك في المرافق المشتركة وملحقاتها، وتيسير حوائج الناس والحفاظ على مقاصد الشريعة، وهي الدين النفس المال العقل. وما يتصل بهذه الدراسة مطلب في حكم صيانة ملحقات المرافق المشتركة من ص91 ـ ص93.

2. الشمراني، صالح بن علي، شقق التمليك أحكام وضوابط، بحث فقهي مقارن مع نظام ملكية الوحدات العقارية وفرزها في المملكة العربية السعودية، نشر بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة عدد (80)، 1429هـ ـ 2008، بحث الباحث مسائل متعددة تتعلق بتملك الطوابق والشقق، أما ما يتصل بهذه الدراسة فقد بحث الباحث مسألة امتناع صاحب السفل أو العلو عن إعادة البناء، والحائط المشترك بشكل موجز.

أما الدراسة محل البحث فقد تناولت جانباً واحداً من أحكام تملك الطوابق والشقق وهو الإجبار على الصيانة وإعادة الإعمار، مقارنا بقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني.

**المخطط العام:**

المبحث الأول: مفهوم البناية السكنية وبيان طبيعة ملكيتها

المطلب الأول: مفهوم البناية السكنية

المطلب الثاني: طبيعة ملكية البناية السكنية

المطلب الثالث: خصائص الملكية المشتركة في البنايات السكنية

المبحث الثاني: التزامات ملاك الشقق في صيانة العمارة السكنية

المطلب الأول: التزامات ملاك الشقق في صيانة العمارة السكنية في الفقه الإسلامي

المطلب الثاني: إلزام ملاك الشقق بصيانة العمارة السكنية في قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني

المبحث الثالث: التزامات ملاق الشقق في إعادة إعمار البناية السكنية

المطلب الأول: التزامات ملاك الشقق في إعادة إعمار البناية السكنية في الفقه الإسلامي

المطلب الثاني: التزامات ملاك الشقق في إعادة إعمار البناية السكنية في قانون ملكية الطوابق والشقق

**المبحث الأول: مفهوم البناية السكنية وبيان طبيعة ملكيتها**

قبل بيان أحكام صيانة البناية السكنية وإعادة إعمارها، لا بد من الوقوف على مفهوم البناية السكنية، وما يتصل بها من ألفاظ؛ كالشقة، والطابق، وبيان طبيعة ملكيتها، وخصائص هذه الملكية، وذلك في ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول: مفهوم البناية السكنية**

**البناية لغة:** البِنايَةُ والبِناء بِمَعْنىً واحد[1]، من (بَنَيَ) الْبَاءُ وَالنُّونُ وَالْيَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بِنَاءُ الشَّيْءِ بِضَمِّ بَعْضِهِ إِلَى بَعْضٍ[2]. والبَنْي: نَقيضُ الهَدْم[3].

**السكنية لغة:** من (سَكَنَ) السِّينُ وَالْكَافُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُطَّرِدٌ، يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ الاضْطِرَابِ وَالْحَرَكَةِ. يقال سَكَنَ الشَّيءُ يسكُن سَكوناً فهو سَاكن .والسَّكْنَ: الأهل الذين يسكُنون الدّار[4].

**البناية اصطلاحاً:**

مصطلح " البناية " يرادفه مصطلح" العمارة "، وإن كانت العمارة أعم من البناء؛ لأنها تستخدم في البناء وفي غيره[5]، فالعمارة تكون في البناء والغراس، وحفر الآبار[6]، وكل ما فيه إحياء للبلاد[7].

أما البناية بمعنى البناء فتأتي على معنيين؛ الأول: اسم لما يبنى[8]. أي المبنى. والثاني: بمعنى التشييد[9]، أي عملية البناء. والمعنى الأولى هو المراد في اصطلاح هذا البحث، ومن التعريفات التي عرف بها هذا المصطلح:

**أولاً:** عرفه الفايز بأنه "ما له أصل وقرار، وأطلق عليه في عرف الناس بناء"[10]. وهذا التعريف وإن كان الجزء الأول منه يمثل قيداً يصدق على البناء، إلا أنه غير كاف لتحديد ماهية البناء، أما الجزء الثاني فليزم منه الدور[11]؛ لاشتماله على لفظة بناء.

**ثانياً:** تعريف الصالح:" فن تشييد البنايات، والمنازل المختلفة، بتنظيمها على وجه الاستقرار؛ لتحصيل منافعها، بضوابط مخصوصة"[12]. وهذا التعريف يصدق على الاصطلاح الثاني للبناء، أو البناية؛ لأنه جعل ماهية المُعرَف (البناء) فن التشييد، والفن يصدق على عملية التشييد، ولا يصدق على البناء بمعنى المبنى الذي ينتج عن عملية التشييد. ثم إنه يلزم منه الدور؛ لاشتماله على لفظة البنايات.

والبناء وإن كان يشمل كل ما يشيده الإنسان من بيوت، ومنازل، ومساجد، وجسور، وحصون، وجدران، وأسوار، وغيرها[13]، إلا أن لفظ البناية والمبنى عرفاً لا يطلق في هذا الزمان إلا على ذوات الأسقف، كالمنازل، والعمارات المكونة من عدة طبقات مسقوفة، أما الأسوار والجسور وما شابهها وإن كانت بناء إلا أنه لا يطلق عليها لفظ بناية أو مبنى عرفا.

لذا فإن قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني عرف البناية في المادة (2) بأنها: "طابق، أو أكثر مقام على العقار المعد له".

والطابق عبارة عن: " وحدة سكنية، أو أكثر في مستوى أفقي واحد"[14]. والوحدة السكنية عبارة عن شقة؛ حيث عرف قانون ملكية الطوابق والشقق الشقة بأنها: " وحدة سكنية مستقلة من طابق"[15].

ويؤخذ على تعريف البناية في القانون: أنه جعل تعريف البناية متوقف على معرفة الطابق، والطابق مصطلح يحتاج إلى معرفة ماهيته؛ للوقوف على معرفة البناية.

والتعريف الذي يراه الباحثان للبناية هو: (كل ما شيده الإنسان مسقوفاً، ومتصلاً بالأرض). فقيد " شيده الإنسان"؛ لأن البناء يكون بفعل الإنسان، أما ما كان بفعل الطبيعة، فلا يسمى بناء، وقيد "مسقوفا"؛ ليخرج ما كان بناء، إلا أنه لا يدخل تحت مصطلح البناية عرفاً، كالسور، والجسر، أما الاتصال بالأرض فهو من طبيعة البناء وخصائصه.

**البناية السكنية اصطلاحاً:**

من خلال ما تقدم من الممكن تعريف البنايات السكنية بأنها: (كل ما شيده الإنسان مسقوفاً، ومتصل بالأرض، بقصد استمرار الإقامة فيه). وقد قيد التعريف بقصد الإقامة فيه؛ لتتميز البنايات السكنية عن غيرها من أنواع البنايات، كالمباني التجارية التي تكون معدة لتسير الأعمال، وتكون مصممة هندسياً لهذه الغاية، أما قيد " الاستمرارية"؛ لإخراج ما كان بقصد الإقامة فيه مؤقتاً، كالفنادق، فلا يصدق عليها مصطلح البنايات السكنية؛ فهو مكان لإقامة المسافرين بأجر[16]، فتكون الإقامة فيه مؤقتة، بخلاف البناية السكنية التي يقصد منها الإقامة الدائمة.

مع ملاحظات أن البنايات السكنية في هذا الزمان قد أخذت طابعاً معيناً؛ فهي تتكون من عدة وحدات سكنية (الشقق) في العادة موزعة على طوابق؛ بحسب ما يسمح به قانون التنظيم في كل منطقة.

**المطلب الثاني: طبيعة ملكية البناية السكنية**

يعد بيان طبيعة ملكية البنايات السكنية الأساس لبيان الحكم الشرعي لصيانتها وإعادة إعمارها، وفي هذا المطلب بيان لذلك، على النحو التالي:

البنايات السكنية مكونة من عدة وحدات سكنية تسمى الشقق؛ فكل شقة تمثل وحدة سكنية مستقلة ومتكاملة؛ بحيث تكون مهيئة للسكنى؛ فهي تحتوي على مجموعة من الغرف للنوم والمعيشة، ومطبخ، وحمام، أو حمامات بحسب الحاجة، ومجموع هذه الشقق يمثل البناية السكنية التي تخدم بعدة مرافق كالسلالم، والمصاعد، ومجاري التصريف الصحي وغيرها. وقد بين قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني طبيعة الملكية في هذه المكونات على النحو التالي:

**أولا:** ملكية منفردة متميزة، وتمثلها ملكية الشقق في البناية السكنية؛ فكل شقة مستقلة في ملكيتها عن سائر الشقق، جاء في الفقرة واحد من المادة (3):" لكل مالك ان يقيد لدى دائرة التسجيل كل طابق، أو شقة من البناء المنشأ على عقاره كجزء مستقل يجوز التصرف به على هذا الوجه، وتعتبر عندئذ أرض العقار، وأجزاء البناء المعدة للاستعمال المشترك قسماً مشتركاً لجميع اصحاب تلك الطوابق والشقق ". وجاء في المادة (5): " يحق لكل شخص ان يتملك طابقاً، أو شقة واحدة في البناء المقيد على الوجه المبين في المادة الثالثة أو أكثر من طابق أو شقة منه".

**ثانياً:** الملكية المشتركة، وهي على قسمين:

**القسم الأول:** ملكية مشتركة بين جميع أصحاب الشقق، وقد حددها القانون في المادة (2) بأن الملكية المشتركة بوجه عام، تتمثل في: " أرض العقار، وأجزاء البناء المعدة للاستعمال المشترك، أو اي جزء آخر يسجل بهذا الوصف، أو تقتضي طبيعة البناء أن يكون مشتركاً، وتشمل بوجه خاص ما يلي:

أ. الأساسات والجدران الرئيسة.

ب. الجدران الفاصلة المشتركة، والجدران المعدة للمداخن ولحمل السقف.

ج. مجاري التهوية لبيوت الخلاء.

د. ركائز السقوف، والقناطر، والمداخل، والسلالم وأقفاصها، والممرات، والدهاليز، والمصاعد، وغرف البوابين.

هـ. أجهزة التدفئة، والتبريد، وسائر أنواع الانابيب، والقساطل، والمزاريب، والمجاري، والتركيبات، والتمديدات المشتركة، كتجهيزات الإنارة، والمياه، وملحقاتها، إلا ما كان منها داخل الطابق، أو الشقة".

**القسم الثاني:** ملكية مشتركة بين مالكي شقتين، وهي الجدران المشتركة بين شقتيهما، فقد جاء في الفقرة الثالثة من المادة (4): " تعتبر الجدران الفاصلة بين شقتين، مشتركة بين مالكي هاتين الشقتين، إذا لم تكن في عداد جدران القسم المشترك ". فإذا كان الجدار الفاصل بين الشقتين رئيسياً في البناء فتكون ملكيته مشتركة بين جميع أصحاب الشقق أي يدخل في القسم الأول.

**المطلب الثالث: خصائص الملكية المشتركة في البنايات السكنية**

جاء في الفقرة الأولى من المادة (4) من قانون ملكية الطوابق والشقق: "لا يقبل القسم المشترك المشار إليه في المادة الثالثة القسمة الرضائية، أو الجبرية، ولا التصرف به، أو ببعضه مستقلاً عن الطوابق والشقق؛ إذ إن حق كل مالك فيه يتبع حكماً ملكية الشقق، أو الطوابق، ولا ينفصل عنها في جميع الحالات، غير إنه يحق للجمعية أن تقرر إفراز قسمٍ من العقار غير المبني والتصرف به مستقلاً، وفقا لأحكام نظام ادارة البناء".

يتبين من هذا النص خصائص الملكية المشتركة في البنايات السكنية، وهي على النحو التالي:

1. عدم قابلية الجزء المشترك في البنايات السكنية القسمة، سواء القسمة الرضائية، أو الجبرية.
2. لا يمثل الجزء المشترك في البنايات السكنية ملكية مستقلة، بل إن ملكيته تتبع ملكية الشقق، وبالتالي لا يجوز التصرف به، أو جزء منه بشكل مستقل؛ والسبب في ذلك أنه يمثل مرافق انتفاع في البناية السكنية.

ويمكن أن يضاف إلى ما حدده القانون من خصائص بأن الجزء المشترك في البنايات السكنية في الغالب مما لا يمكن استغلاله واستثماره بحيث تتم صيانته أو إعادة إعماره من مردوده.

**المبحث الثاني: التزامات ملاك الشقق في صيانة العمارة السكنية**

يبحث ذلك من خلال مطلبين؛ الأول: بيان التزامات ملاك الشقق في صيانة العمارة السكنية في الفقه الإسلامي. والثاني: بيان الحكم في قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني. وذلك على النحو التالي:

**المطلب الأول: التزامات ملاك الشقق في صيانة العمارة السكنية في الفقه الإسلامي**

تبين من خلال المبحث السابق أن العمارة السكنية تتضمن نوعين من الملكية:

**النوع الأول:** ملكية خاصة لمالك واحد أو حكم المالك الواحد، تتمثل بملكية الشقق، وهذه النوع من الملكية يكون عبء صيانته على مالكه؛ ولا يلزم به؛ لأن المالك المنفرد بالملك لا يجبر على صيانة ملكه[17].

**النوع الثاني:** ملكية مشتركة وتتمثل في أجزاء العمارة التي عدها القانون من قبيل الملكية المشتركة التي لا تقبل القسمة، وهذا النوع محور البحث في هذا المبحث، حيث يبحث فيه ثلاث مسائل؛ الأولى: مدى إجبار ملاك الشقق على نفقة صيانة الأجزاء المشتركة. الثانية: بيان الحكم في صيانة الجدار المشترك بين شقتين. الثالثة: بيان حكم رجوع المنفق من الشركاء على سائر ملاك الشقق الأخرى.

وقبل بيان الحكم الشرعي لا بد من الإشارة إلى **سبب اختلاف الفقهاء** في هذه المسائل؛ حيث كان اختلافهم بشكل عام على اتجاهين؛ الأول: إلزام الشريك بالإنفاق على المال المشترك، وإعادة بناء الحائط المشترك. والثاني: القول بعد الإلزام. ويرجع اختلافهم إلى عدة أمور، فيما يلي بيان أهمها:

1. عدم وجود نص قطعي الدلالة في هذه المسائل، وبالتالي كان مستند الفقهاء في استنباط الحكم الشرعي يعتمد الأدلة العامة، أو الفهم العقلي، والأدلة العامة والاستنباط العقلي مما تختلف فيهما المدارك؛ مما أدى إلى الاختلاف في استنباط الحكم الشرعي.
2. الاختلاف في تقدير الضرر العائد على كل من الشريكين؛ فالممتنع من الإنفاق أو إعادة البناء يتضرر من مؤنة النفقة وإعادة البناء، ومن يريد الانفاق يتضرر من تحمل عبء الانفاق وإعادة البناء منفرداً، وبالتالي؛ من رأى أن ضرر الممتنع أكبر قال بعدم إلزامه بالنفقة وإعادة البناء، ومن رأى أن ضرر الشريك الآخر أكبر قال بإجبار الممتنع.

**الفرع الأول: إلزام ملاك الشقق بنفقة صيانة الأجزاء المشتركة**

بما أن مرافق البنايات السكنية من قبيل الملكية المشتركة التي لا تقبل القسمة، فسيتم بيان أقوال الفقهاء في المسألة بناء على أقوالهم في إجبار الشركاء

على تحمل نفقة صيانة الأملاك المشتركة التي لا تقبل القسمة، وقد اختلف الفقهاء في حكم إجبار الشريك على الإسهام مع شريكه المنفق على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية[18]، والمالكية[19]، والشافعية في القديم[20]، والحنابلة في المذهب[21] إلى أن الشريك يجبر على الإنفاق مع شريكه على الملك المشترك الذي لا يقبل القسمة، وبالتالي فإن ملاك الشقق يلزمون بصيانة القسم المشترك في البناية السكنية.

وقال المالكية إن أبى الشريك التعمير والصيانة فإن القاضي يبيع عليه حصته لمن يعمر مع الشريك[22]. وقيل: إن كان غنيا أجبر على التعمير، وإلا أجبر على البيع[23]. ثم اختلف المالكية في البيع ففي الراجح يجبر على بيع كل حصته؛ وفي قول يجبر على بيع جزء من حصته بقدر ما يقوم به الإصلاح[24].

**القول الثاني:** ذهب الشافعية في الجديد[25]، والحنابلة في قول[26] إلى أن الشريك لا يجبر على الإنفاق مع شريكه على الملك المشترك إذا أراد شريكه إصلاحه، وبالتالي فإن امتنع أحد مالكي الشقق عن دفع حصته من تكلفة الصيانة فإنه لا يجبر على ذلك.

**الأدلة ومناقشتها:**

**أدلة الفريق الأول**

**1.** قوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار"[27].

وجه الدلالة: إن عدم إجبار الشريك الممتنع على الصيانة، يضر بشريكه[28].

ويناقش وجه الدلالة: بأنه لا حجة في الحديث الشريف؛ لأن أجبار الشريك الممتنع عن الصيانة إضرار به أيضاً، والضرر لا يزال بالضرر[29].

2. للضرورة؛ حيث إنه لا يمكن الانتفاع بالملك المشترك الذي لا يقبل القسمة بواسطة القسمة؛ لأنه لا يحتملها، والترك لذلك تعطيل الملك، وفيه ضرر بهما، فكان الذي أبى العمارة متعنتا محضا في الامتناع، فيدفع تعنته بالجبر على العمارة[30].

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال من وجوه:

أ. بأن الضرورة التي يقع بها الشريك الذي يريد الصيانة لا تدفع بإيقاع ضرر مساو على الممتنع.

ب. بأن الممتنع لا يكون دائماً متعنتاً بامتناعه؛ لأن امتناعه عن الصيانة قد يكون لغرض صحيح، وبامتناعه يدفع الضرر عن نفسه أيضاً؛ لذا أفتى الغزالي أن القاضي يلاحظ أحوالَ المتخاصمين، فإن ظهر له أن الامتناع لغرض صحيح، أو شكّ في أمره، لم يجبره، وإن علم أنه عناد أجبره[31].

**3.** القياس على القسمة[32]، لأن الإنفاق ينتفع به المطالب في ملك مشترك، فجاز أن يجبر عليه كالقسمة[33].

ويمكن مناقشة هذا القياس بأنه قياس مع الفارق؛ لأنه في الإجبار على القسمة وإن كان فيه تحقيق لمصلحة المطالب بها، إلا أنه لا ضرر على الممتنع عنها بإجباره عليها، بخلاف الإجبار على صيانة الملك المشترك الذي لا يقبل القسمة، فإن الإجبار على صيانته إن كان فيه نفع للمطالب به إلا أنه فيه ضرر بالممتنع[34].

4. إن كنا نجبره على القسمة لضرر المداخلة في المساهمة، فالضرر بترك العمارة أشد وأعظم[35].

ويمكن مناقشته بما نوقش به الدليل السابق؛ حيث إن القسمة فيها نفع لهما دون غرم، بخلاف الصيانة والعمارة فإن فيها غرماً على الممتنع[36]، كما أن الضرر بترك الصيانة والعمارة لا يزال بضرر الإجبار عيلها[37].

**5.** القياس على إجبار الشريك على الانفاق على الحيوان المشترك؛ لأنه إنفاق على ملك مشترك لإزالة الضرر فأجبر الممتنع منهما، كالإنفاق على الحيوان المشترك[38].

ويجاب عنه: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الحيوان له حرمة في نفسه، فيجبر على الإنفاق عليه سواء أكان مالكاً له ملكية مستقلة، أو ملكية مشتركة، وهذا بخلاف الملك المشترك في غير الحيوان، فليس له حرمة في نفسه، فلا يجبر على الإنفاق عليه[39].

ويجاب عن المناقشة: كون الملك المشترك في غير الحيوان لا حرمة له في نفسه توجب الإنفاق عليه مسلم، لكن حرمة الشريك الذي يتضرر بترك البناء توجب ذلك[40].

**أدلة الفريق الثاني**

1. قوله ﷺ: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه"[41].

وجه الدلالة: بين الحديث الشريف بأن أخذ المال لا يكون إلا بطيب نفس، وإجبار الشريك على صيانة الملك المشترك أخذ للمال بدون طيب نفس، فلا يجبر عليه[42].

ويمكن الإجابة على هذا الاستدلال: بأنه يسلم بحرمة مال المسلم إلا بطيب نفسه؛ للحديث الشريف، إلا أن هذا ليس على إطلاقه، بل مقيد بما ليس فيه وجه حق، أو مقيد بالمواضع التي لا يلزمه فيها الانفاق، يقول الإمام الشافعي: " ولأن الناس مسلطون على أموالهم، ليس لأحد أن يأخذها، ولا شيئاً منها، بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم"[43]. والإنفاق على الملك المشترك يلزم الشريك، فلا يدخل في عموم الحديث الشريف.

2. إن الملك المشترك يشتمل على ملك الممتنع وعلى ملك غيره، ولما كان لا يجبر على الانفاق على ملكه المنفرد، ولا يجبر على الانفاق على ملك غيره المنفرد، فلا يجبر أن ينفق عليهما مجتمعين[44].

ويجاب عن هذا الاستدلال: بأن الامتناع عن الانفاق على الملك المشترك فيه إضرار بالشريك، بخلاف الملك المنفرد من حيث إنه لا يفوت به حق أحد، ولا يتضرر به[45].

**القول الراجح:**

بعد عرض الأقوال الفقهية في المسألة وبيان أدلتهم ومناقشتها، فالذي يترجح القول بإجبار الشريك على الإنفاق على الملك المشترك، وبالتالي إجبار أصحاب الشقق السكنية على صيانة الجزء المشترك في العمارة السكنية، إذا وجدت الضرورة والحاجة الحقيقية لهذه الصيانة؛ لما يلي:

1. الامتناع عن صيانة الملك المشترك، أو الجزء المشترك في العمارة السكنية فيه تفوت مصلحة سائر الشركاء، مما يلحق الضرر بهم، والشريعة تقرر إزالة الضرر؛ فيزال الضرر بإجبار الشريك الممتنع على الصيانة.
2. أما القول بأن هذا من قبيل دفع الضرر بضرر آخر، فيجاب عنه وإن كان كذلك، إلا أن الشريعة تقرر أيضاً بأن الضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف؛ والضرر الواقع على الممتنع أخف؛ لأن بإقراره على الامتناع تحقيق مصلحة له، وبإجباره تحقيق مصلحته ومصلحة غيره، فيكون تحقيق مصلحته ومصلحة غيره أولى بالاعتبار.
3. القول بالإجبار أخذ به القانون ـ كما سيأتي بيانه ـ والقانون يمثل رأي الحاكم، ورأي الحاكم يرفع الخلاف.
4. جريان العرف بذلك؛ حيث يقرر العرف بأن صيانة الجزء المشترك في العمارة السكنية يكون على كل أصحاب الشقق ويجبر الممتنع على ذلك.

**الفرع الثاني: الإجبار على صيانة الحائط المشترك بين شقتين**

صورة المسألة تتمثل في حائط مشترك بين شقتين، فانهدم الحائط أو بعضه، فأراد أحدهما إصلاحه أو إعادة بنائه، وطلب من مالك الشقة التي تشترك مع شقته في الحائط ذلك لكونه بينهما، فامتنع، هل يجبر على البناء والإصلاح أم لا؟

قبل بيان الحكم في هذه المسألة لا بد من الإشارة إلى الأمور التالية:

**أولاً:** المراد بالحائط المشترك هنا هو الحائط الذي لا يقبل القسمة، فلا يكون من السماكة بحيث لو انهدم من الممكن أن يقام مكانه حائطان، لكل شقة حائط. وبالتالي تخرج مسألة الحائط الذي يكون أسه عريضا، بحيث لو انهدم أو هدمه الشريكان، يقسم الأس ويبني من يريد البناء حائطاً في نصيبه، ولا يجبر شريكه على البناء[46].

**ثانياً:** لا يقصد بهذه المسألة تعمد أحد المالكين الإضرار بالحائط، أو هدمه لغير حاجة، فمن فعل ذلك عليه كلفة الإصلاح وإعادة البناء[47].

**ثالثاً:** المراد بالحوائط هنا هي التي لا تقوم عليها الأسقف، بل إن الأسقف تقوم على قواعد البناء وترتكز عليها، وبالتالي تخرج مسألة انهدام الحائط الذي تستند عليه جذوع لأحد الجارين أو أحدهما التي بحثها الحنفية[48].

وعليه فإن المسائل التي بحثها الفقهاء والتي تنطبق على الحائط المشترك بين شقتين؛ مسألتان: الأولى: انهدام الحائط بدون فعل أحد الشريكين. المسألة الثانية: هدم الحائط لمسوغ معتبر. وفيما يلي بحث لكلتا المسألتين:

**المسألة الأولى: انهدام الحائط دون فعل من أحد الشريكين**

وقد اختلف الفقهاء في حكم إجبار الشريك الممتنع على إصلاح الحائط المشترك في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية في قول[49] والمالكية في الرواية الراجحة[50] والشافعي في القديم[51]، والحنابلة في الرواية الأصح[52] إلى إجبار الشريك الممتنع على إعادة بناء الحائط المنهدم، وعليه إذا امتنع أحد مالكي الشقتين عن إعادة بناء الحائط المشترك بين شقتيهما، أجبر على ذلك.

**القول الثاني:** ذهب الحنفية في المعتمد[53] والمالكية في رواية عن الإمام مالك[54] والشافعي في الجديد[55] ـ وهو الصحيح عندهم[56] ـ والحنابلة في رواية[57] إلى عدم إجباره أحد الشريكين شريكه على إعادة البناء، وعليه إذا انهدم الحائط بين الشقتين لا يجبر الممتنع على إعادة بناء الحائط.

**الأدلة ومناقشتها:**

**أدلة الفريق الأول:**

1. قوله ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار، من ضار أضر الله به، ومن شاق شق الله عليه "[58].

وجه الدلالة: فلما نفى الحديث الشريف لحقوق الضرر دل ذلك على وجوب الإجبار رفعاً للضرر اللاحق بالشريك[59].

وأجيب عنه من وجوه:

1. عدم التسليم بأن في تركه إعادة بناء الحائط إضرارا، فإن الضرر إنما حصل بانهدامه، وإنما ترك البناء ترك لما يحصل النفع به، وهذا لا يمنع الإنسان منه، بدليل حالة الابتداء[60].
2. وعلى فرض التسليم بوجود الضرر، فليس نفي الضرر عن الطالب بإدخاله على المطلوب بأولى من نفيه عن المطلوب بإدخاله على الطالب، إذ ليس يمكن نفيه عنهما، فتناوب الأمران فيه فسقط الاستدلال بظاهره[61].
3. وعلى فرض التسليم أيضاً بأن في الامتناع إضرارا، إلا إنه في الإجبار إضرار، ولا يزال الضرر بالضرر[62].

2. القياس على جملة الأحكام التي شرعت دفعاً للضرر عن الشريك. منها:

أ. القياس على الشفعة[63]، فكما يجبر الشريك على الشفعة[64] إن طلبها شريكه دفعاً للضرر عنه، فيجبر الشريك على إعادة بناء الحائط دفعاً للضرر عن شريكه إن طلب إعادة البناء.

ب. القياس على القسمة[65]، بجامع أن كلا منهما إجبار الشريك على فعل ما فيه دفع الضرر عن شريكه.

وأجيب عن ذلك: القياس على الشفعة والقسمة قياس مع الفارق؛ لأن استحقاق الشفعة، والإجبار على القسمة؛ لإزالة الضرر دون إدخاله على الغير[66]؛ فإنهما دفع للضرر عنهما بما لا ضرر فيه، والبناء فيه مضرة، لما فيه من الغرامة وإنفاق ماله، ولا يلزم من إجباره على إزالة الضرر بما لا ضرر فيه، إجباره على إزالته بما فيه ضرر[67].

3. القياس على إجبار الممتنع من الشريكين على نقض الحائط إذا خُشي سقوطه[68].

وأجيب عنه: بأنه يفارق هدم الحائط إذا خيف سقوطه؛ لأنه يخاف سقوطه على ما يتلفه؛ فيجبر

على ما يزيل ذلك، ولذلك يجبر عليه وإن انفرد بملك الحائط، بخلاف مسألة إعادة البناء[69].

4. جملة الأدلة التي استدل بها على في الفرع الأول من القياس على الإجبار على نفقة الحيوان[70]، ووجود الضرورة[71].
وقد أجيب عنها في موضعها.

**أدلة الفريق الثاني:**

1. قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»[72].
وجه الدلالة: لا يجبر الشريك على إنفاق ماله في الترميم والصيانة بغير طيب نفس منه[73].

ويمكن الإجابة عنه: يسلم بعدم حل مال المسلم إلا بطيب نفسه منه للحديث الشريف، إلا أنه مقيد بما لم يكن بوجه حق[74]. وبالتالي فإنه يباع مال المدين المماطل بغير طيب نفس منه؛ للإيفاء بحق الدائن[75]، وهنا يجبر الممتنع على إعادة البناء للإيفاء بحق شريكه.

2. القياس على بناء الحائط ابتداء، فكما أن الممتنع لا يجبر على بناء الحائط ابتداء، فلا يجبر على إعادة بنائه[76].

ويمكن الإجابة عنه: بانه قياس مع الفارق؛ لأنه في حال الابتداء لم يتعلق به حق، فلا إجبار عليه، أما بعد البناء فقد تعلق به حق الشريك، فإذا انهدم أجبر الممتنع على إعادة البناء؛ لتعلق حق الشريك.

3. لأنه لا يجبر على عمارة ملكه، ولا عمارة ملك غيره في حال الانفراد فوجب أن لا يجبر على عمارته في حال الاشتراك[77].

ويمكن الإجابة عنه: بأن الملك المنفرد يخالف الملك المشترك من حيث إنه لا يفوت به حق أحد، ولا يتضرر به[78].

4. إن الحائط ملك لا حرمة له في نفسه، فلم يجبر مالكه على الإنفاق عليه[79].

وأجيب عنه: كون الحائط ملكا لا حرمة له في نفسه توجب الإنفاق عليه مسلم، لكن حرمة الشريك الذي يتضرر بترك البناء توجب ذلك[80].

**القول الراجح:**

بعد عرض أقوال الفقهاء في المسألة وبيان أدلتهم ومناقشتها يتبين أن القول بالإجبار هو الأرجح، وخاصة إذا تعلق الأمر بحائط بين شقتين؛ لما يلي:

1. إن كلفة إعادة بناء حائط مشترك بين شقتين أقل بكثير من الضرر النتائج عن انهدام الحائط، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف؛ فيدفع ضرر إعادة البناء بضرر الإجبار عليه.
2. إن الضرر النتائج عن الإجبار على إعادة البناء يلحق بالممتنع فقط، بينما ضرر انهدام الحائط يلحق بطالب إعادة البناء وبالممتنع، والضرر الذي يلحق بالاثنين يدفع بالضرر الذي يلحق إحداهما.
3. إن القول بالإجبار على إعادة البناء فيه إعمال لمبدأ العدالة؛ فإن العدالة تقتضي أن تكون كلفة إصلاح المال المشترك على الشريكين.

**المسألة الثانية: هدم الحائط لمسوغ معتبر، كأن يخشى سقوطه.**

يتفرع عن هذه المسألة حالتان:

**الحالة الأولى: إذا كان الهدم من أحد الشريكين،** وفي هذه الحالة يبحث أمران:

**الأمر الأول:** ضمان الهادم للحائط الذي يخشى سقوطه.

**القول الأول:** ذهب الشافعية في المعتمد[81]، والمالكية في قول[82]، والحنابلة في قول[83]، إلى ضمان الهادم للحائط الذي يخشى سقوطه، إلا أن الشافعية اختلفوا في الضمان، فالنص عندهم على إعادة البناء، والقياس ضمانه بالقيمة؛ لأن الحائط ليس مثلياً؛ فلا يضمن بمثله أي بإعادة البناء، وإنما يضمن بقيمته[84].

ولعلهم قالوا بذلك: لأن الحائط ما دام قائماً لم يسقط، فإن هادمه يكون متعدياً[85].

**القول الثاني:** ذهب المالكية[86]، والحنابلة في المعتمد عندهم[87]، والشافعية في قول[88]، إلى القول بعدم الضمان.

وهو مقتضى قول الحنفية حيث يرون أن الحائط الذي يخشى سقوطه يجبر الشريك الممتنع على هدمه[89]، وهذا يقتضي عدم الضمان على الهادم منهما.

ولعل السبب بالقول بعدم الضمان أن هدم الشريك للحائط يعتبر دفعاً للضرر، فلم يكن متعدياً، بل إن هدم الحائط واجب على الشريكين، ويجبران عليه[90].

**القول الراجح:** هو القول بعدم الضمان؛ حيث لا يستقيم القول بإجبار الشريك على هدم الحائط الذي يخشى سقوطه، ثم القول بضمانه له إذا هدمه.

**الأمر الثاني:** إذا هدم أحد الشريكين الحائط الذي يخشى سقوطه، وأراد أحدهما إعادة بنائه وأبى الآخر، اختلف الفقهاء في المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية[91] والمالكية في قول[92] والحنابلة في رواية[93] والشافعية في قول[94] إلى القول بعدم إجبار الممتنع على إعادة البناء.

ولعلهم قولهم بعدم الإجبار لا يخرج عن قولهم بعدم الإجبار في حال انهدام الحائط بنفسه، وذلك دفعاً للضرر عن الممتنع[95].

**القول الثاني:** ذهب المالكية في المذهب[96]، والحنابلة في رواية[97] إلى القول بإجبار الممتنع على إعادة البناء.

ولعل السبب في الإجبار على إعادة البناء، أن الحائط بعد هدمه زال ضرر سقوطه، ونتج ضرر جديد وهو ضرر زوال الحائط بعد أن كان قائماً، فتساوى مع الحائط الذي انهدم بنفسه، فيدفع الضرر عن الشريك بإجبار شريكه على إعادة البناء.

**القول الثالث:** ذهب الشافعية في الصحيح[98] والحنابلة في رواية[99] إلى التفرقة بين الهادم وغير الهادم، فإن كان الممتنع الهادم أجبر، وإن كان غير الهادم لم يجبر.

ويستند هذا القول إلى أن الشافعية في الصحيح والحنابلة في هذه الرواية يوجبون ضمان الحائط على الهادم بإعادة بنائه، ويلزم من هذا أن يجبر الهادم على إعادة البناء إذا طلبه غير الهادم، بخلاف غير الهادم فلا يلزمه شيء.

ولا يسلم لهم هذا القول؛ لأن الحائط الذي يخشى سقوطه يلزم هدمه على الشريكين[100]، وايجاب الضمان ينافي القول بوجوب الهدم.

أما أدلة دفع الضرر عن طالب العمارة والممتنع عنها، فقد سبق عرضها ومناقشتها في مسألة انهدام الحائط دون فعل من أحد الشريكين.

**القول الراجح:** هو القول بإجبار الشريك الممتنع على إعادة البناء بعد نقض الحائط الذي يُخشى سقوطه من قبل أحد الشريكين؛ لأن نقضه لسبب مشروع، فلم يكن متعديا، فأصبح الحائط كأنه انهدم بنفسه.

**الحالة الثانية: إذا كان الهدم من الشريكين معاً،** اختلف الفقهاء في المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية[101]، والمالكية في قول[102]، والشافعية في القديم[103]، إلى إجبار الممتنع من الشريكين على إعادة البناء.

**القول الثاني:** ذهب الشافعية في الجديد[104] إلى عدم إجبار الممتنع من الشريكين على إعادة البناء، وهو مقتضى قول المالكية في رواية عدم الإجبار إذا هدمه أحدهما[105].

أما عند الحنابلة فإن الحائط إذا خيف ضرره بسقوطه، فطلب أحدهما أن يعمره الآخر معه؛ أجبر عليه[106]، وهذا يقتضي إن هدما الحائط خشية سقوطه، فعليهما إعادة إعماره.

وقد ساوى الشافعية بين الاشتراك في هدم الحائط وانهدامه بنفسه، واطردوا الأدلة في كلا المسألتين[107].

أما الحنفية فقد قالوا بالإجبار في حال الاشتراك بالهدم بخلاف حال الانفراد؛ فلعل الفرق في ذلك أن حال الانفراد محمول على عدم الإذن، فلا يجبر الشريك، أما في حال الاشتراك فهو يتضمن الإذن، بل أبلغ منه، فأجبر الشريك على إعادة البناء.

ولعل مدار استدلال كل فريق في هذه المسألة كغيرها من المسائل في هذا الباب وهو الموازنة بين الأضرار، ودفعها.

**القول الراجح:** لا يخرج الترجيح في هذه المسألة عن المسألة السابقة، فلما رجح القول بإجبار الشريك على إعادة البناء في حال انفراد أحد الشريكين بالهدم، فالقول بالإجبار في حال الاشتراك فيه يكون من باب أولى.

**الفرع الثالث: رجوع الشريك بما أنفق على سائر الشركاء**

إذا أنفق أحد الشريكين لصيانة المال المشترك دون إذن شريكه، ودون أمر القاضي. هل له الرجوع على شريكه بحصته من نفقة الصيانة، أم يكون متطوعاً في ذلك. اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية[108]، والمالكية[109]، والشافعية في قول[110]، والحنابلة في المذهب إن نوى الرجوع[111] إلى أن الشريك يرجع على سائر الشركاء بما أنفق لصيانة وأعمار الملك المشترك بينهم.

**القول الثاني:** ذهب الحنفية[112] في المعتمد[113] والشافعية في المذهب[114] والحنابلة في رواية وإن نوى الرجوع[115] إلى أن الشريك لا يرجع على سائر الشركاء بما أنفق على صيانة الملك المشترك الذي لا يقسم، ويكون متطوعاً في ذلك.

**دليل الفريق الأول:**

استدل لهذا القول بالقياس على من قضى ديناً عن غيره بغير إذنه[116]، فكما أن الذي يؤدي دين غيره بدون إذنه له حق الرجوع[117]، فكذلك من ينفق على ترميم ملك غيره بلا إذنه له حق الرجوع.

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال بأن المقيس عليه محل خلاف بدليل الرواية الثانية عند الحنابلة فيمن قضى ديناً بلا إذن المدين ليس له حق الرجوع[118]، وبالتالي لا يستقيم هذا القياس.

**أدلة الفريق الثاني:**

1. لأن طالب الصيانة له إجبار الممتنع برفع أمره إلى القاضي، فإذا أنفق على الصيانة دون إذن شريكه، ودون أمر القاضي كان متبرعاً، فليس له الرجوع على شريكه[119].

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال من وجوه:

أ. بما أن المنفق على الصيانة له حق إجبار الممتنع قضاء، فهذا يؤكد حقه في الرجوع إذا أنفق ابتداء بدون إذن شريكه.

ب. ليس كل صيانة بمقدور المكلف رفع الأمر فيها إلى القضاء، فهنالك من أمور الصيانة البسيطة التي قد لا ينظرها القضاء، فإذا شرطنا أمر القاضي فيها نكون ضيعنا حق المنفق.

ج. قياس على من قضى ديناً عن غيره بغير إذنه[120]، فكما أن الذي يؤدي دين غيره بدون إذنه ليس له حق الرجوع[121]، فكذلك من ينفق على ترميم ملك غيره بلا إذنه ليس له حق الرجوع.

يجاب عن هذا الاستدلال بما أجيب به عن دليل الفريق الأول، إذ الدليلان يبتنيان على قضية واحدة مختلف فيها.

**القول الراجح:**

بعد بيان أدلة كل قول ومناقشتها فالذي يترجح هو القول بعدم رجوع الشريك المنفق على سائر الشركاء إذا أنفق دون إذنهم، وبدون أمر من القضاء، على ملك مشترك لا يقبل القسمة، وخاصة في البنايات السكنية؛ لما يلي:

1. لأن العرف جار بأن لكل عمارة سكنية لجنة مفوضة من جميع سكانها تقوم عليها، وتتابع صيانة الجزء المشترك، وهذا التفويض بمثابة إذن يعطي الحق للجنة الرجوع على الممتنع؛ لذلك فكل من ينفق على الصيانة خارج نطاق أعمال هذه اللجنة يكون متبرعاً ليس له حق الرجوع على سائر السكان.

2. العرف جار كذلك بأن ملاك الشقق في العمارات السكنية يضعون في نهاية كل شهر مبلغاً من المال متفقاً عليه، يخصص لأعمال الصيانة للجزء المشترك عند الحاجة، لذا لا يقبل أن ينفق من خارج هذا الصندوق على أعمال الصيانة ثم يرجع المنفق على سائر الشركاء.
3. إذا ترك الأمر دون إذن من سائر الشركاء أو القضاء في الإنفاق على الجزء المشترك أدى ذلك إلى التنازع والخصومات.

**المطلب الثاني: إلزام ملاك الشقق بصيانة العمارة السكنية في قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني**

**أولاً: إلزام ملاك الشقق والطوابق بصيانة الجزء المشترك في البنايات السكنية**

سبق بيان أن الجزء المشترك في البنايات السكنية على قسمين: ملكية مشتركة بين جميع ملاك الشقق، وملكية مشتركة بين أصحاب شقتين وهي الحائط المشترك بين شقتين ما لم يكن ضمن الملكية المشاركة بين جميع ملاك الشقق. وإن كان قانون ملكية الطوابق والشقق قد بين أحكام الجزء المشترك بين جميع ملاك الشقق ـ كما سيأتي بيانه ـ ولم يفصل في أحكام ملكية الحائط المشترك بين شقتين، إلا أنه نص عليه في المادة (1278) من القانون المدني الأردني، حيث نصت على أنه: " إذا وهي الحائط المشترك ولم يعد صالحاً للغرض الذي أقيم من أجله، فنفقة اصلاحه وتجديده على جميع الشركاء بنسبة حصة كل منهم فيه".

أما الملكية المشتركة بين جميع ملاك الشقق فقد بينتها المادة (7) من قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني حيث نصت على أنه: على كل مالك أن يشترك في تكاليف حفظ القسم المشترك، وصيانته، وادارته، ويكون نصيبه من هذه التكاليف بنسبة قيمة ما يملك في العقار كما هو مبين في نظام ادارة البناء، وكل مالك يسبب زيادة في النفقات المشتركة يكون مسؤولاً عنها".

**من هذه المادة يتبين ما يلي:**

**أولاً:** ألزم قانون ملكية الطوابق والشقق كل مالك من ملاك الشقق بعبء الإنفاق على الجزء المشترك في البنايات السكنية، وبالتالي فإن القانون يجبر ملاك الشقق السكنية على صيانة الجزء المشترك، وحفظه، وهو بذلك يتفق مع القول الراجح في الفقه الإسلامي.

**ثانياً:** بين القانون بأن عبء الإنفاق يشمل أمرين أساسين؛ الأول: تكاليف الحفظ، وهذه عادة تكون قبل وقوع الخلل في الجزء المشترك. والثاني: تكاليف الصيانة، وهذه عادة تكون بعد وقوع الخلل، حيث إن بعض المرافق المشتركة في البنايات السكنية تحتاج إلى صيانة لحفظها من وقوع الخلل؛ كما هو الحال في المصاعد؛ حيث تجرى لها صيانة دورية وإن لم يحدث فيها خلل بهدف ضمان استمرارية تشغيلها، وصيانة طارئة بعد وقوع الخلل.

**ثالثاً:** بين القانون مقدار ما يتحمله كل مالك من تكاليف الحفظ والصيانة، بحيث تكون حصته من تكاليف الصيانة والحفظ، بنسبة قيمة شقته أو ما يملك من شقق إلى مجموع قيمة الشقق الموجودة في العمارة السكنية. فقد جاء في المادة السابقة: " ويكون نصيبه من هذه التكاليف بنسبة قيمة ما يملك في العقار كما هو مبين في نظام ادارة البناء". ونظام إدارة البناء يوضع من قبل ملاك الشقق[122]، ويشتمل على عدة أمور ـ كما هو مبين في المادة (15) من قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني ـ منها:

أ. قيمة كل طابق، أو شقة بالنسبة لقيمة مجموع الطوابق أو الشقق.
ب. شروط ضمان العقار ضد الحريق وغيره من الاخطار وتحديد الاعباء المشتركة والالتزامات المتبادلة وتوزيعها بين المالكين بنسبة حصصهم.

فبناءً على تحديد قيمة ما يملكه الشخص وفق نظام إدارة البناء تقدر قيمة العبء المالي الذي يطالب به مالك الشقة لإجراء صيانة القسم المشترك، فلو فرضنا أن صيانة جزء من المرافق

المشترك كلف ألف دينار، وكانت قيمة جميع الشقق مليون دينار، فإذا كانت قيمة شقته قد حددت بمائة ألف دينار مثلاً، فعليه تحمل عشرة بالمئة أي مائة دينار من كلفة الصيانة، وإذا حددت قيمة شقة أخرى بمائة وخمسين ألف دينار فيتحمل مالكها خمسة عشرة بالمئة أي مائة وخمسون دينار.

**رابعاً:** إذا تسبب أحد ملاك الشقق بزيادة في النفقات المشتركة فهو المسؤول عن هذه الزيادة، يتحملها دون سائر ملاك الشقق. وكان الأولى أن يقيد ذلك بالتعدي أو التقصير أما إن كان ذلك بسبب الاستخدام المتعارف عليه أو ناتجاً عن الانتفاع المعتاد فلا يتحمل هذا العبء.

**ثانياً: الرجوع على ملاك الشقق بتكاليف صيانة البناية السكنية في قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني**

قبل بيان أحكام الرجوع على مالك الشقة الممتنع عن دفع تكاليف الصيانة لا بد من الإشارة إلى أن ملاك الشقق يشكلون جمعية لإدارة البناية السكنية وفقاً للمادة (12) من قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني التي تنص على أنه: " إذا تجاوز عدد الطوابق، أو الشقق الأربعة في الأبنية المقيدة وفقاً لأحكام هذا القانون، فإن أصحابها يشكلون حكماً جمعية فيما بينهم لإدارة العقار المشترك، ويكون لهذه الجمعية الشخصية المعنوية، ويمثلها أمام القضاء، أو أمام أية جهة أخرى المدير الذي يعين وفق أحكام نظام إدارة البناء".

من خلال هذا المادة يمكن ابداء الملاحظات التالية:

1. إن العلاقة تكون بين الممتنع من ملاك الشقق والجمعية التي تمثل سائر ملاك الشقق، حيث يمثلها مديرها، وهو الذي يتولى إجراءات الرجوع على الممتنع من ملاك الشقق.
2. إن وجود جمعية تمثل ملاك الشقق، ولها شخصية معنوية مستقلة عن شخصياتهم، تكون بمثابة الوكيل عنهم بتصريف شؤون البناية السكنية، وهذا بمثابة الإذن من ملاك الشقق لهذه الجمعية لتسير أعمال البناية السكنية من صيانة وإدارة وكل ما يلزم. فيكون الإنفاق على الصيانة وفق نظام إدارة البناء المقر من أعضاء الجمعية بإذن جميع الملاك.

أما بالنسبة للرجوع على مالك الشقة الممتنع عن الانفاق فقد نصت المادة (16) من قانون ملكية الطوابق والشقق على أنه: "إذا لم يدفع المالك حصته من النفقات المشتركة، أو لم يفِ بالتزاماته وتعهداته تجاه جمعية المالكين رغم الانذار الموجه إليه بواسطة الكاتب العدل يعتبر الانذار المذكور بمثابة سند خطي يحق لمدير الجمعية بعد مرور (15) يوماً على تاريخ تبليغ الانذار أن يراجع دائرة الاجراء، ويطلب تحصيل تلك النفقات من ذلك المالك وفقاً لأحكام قانون الاجراء". فنص المادة يبين بصراحة أحقية الجمعية الرجوع على صاحب الشقة الممتنع عن دفع تكلفة الصيانة بما يعادل حصته، ويكون ذلك وفق الإجراءات التالية:

1. توجيه إنذار إليه بواسطة كاتب العدل.
2. بعد مرور (15) يوماً من تاريخ تبلغه الإنذار يحق لمدير الجمعية أن يراجع دائرة الإجراء (دائرة التنفيذ)، ويطالب بتحصيل ما ترتب في ذمة مالك الشقة.

ثم إنه إذا كان أحد ملاك الشقق معسراً لا يستطيع الإيفاء بالتزاماته تجاه جمعية المالكين في البناية السكنية، فمن الممكن أن يقترض من جمعية المالكين، أو أن يقوم بعض الملاك بإقراضه بشكل شخصي بغرض تمكينه من تسديد التزاماته تجاه جمعية المالكين، ويكون هذا القرض مضموناً بامتياز على شقته وعلى حقه في الجزء المشترك في البناية السكنية، ويسجل هذا الامتياز في سجل دائرة التسجيل، فقد نصت المادة (18) من قانون ملكية الطوابق والشقق على أنه: " كل قرض تمنحه جمعية المالكين، أو بعض أصحاب الطوابق، أو الشقق إلى البعض الآخر؛ لتمكينه من القيام بالتزاماته يكون مضموناً بامتياز على ما يملكه في العقار وعلى حقه في القسم المشترك من العقار ويسجل هذا الامتياز

في سجل دائرة التسجيل وتحسب مرتبته من يوم تسجيله".

**مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق في أحكام صيانة الجزء المشترك**

1. اتفق القول الراجح في الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق على إلزام الشركاء تكلفة صيانة الجزء المشترك في البنايات السكنية؛ حيث إنه مال مشترك لا يقبل القسمة.
2. جعل القانون عبء الصيانة على الشركاء بنسبة قيمية ملكية كل منهم، وهذا ما تقرره قواعد الفقه الإسلامي كقاعدة: "الغرم بالغنم"[123] فمن ملك جزء شيء كنصفه، أو ثلثه، فعليه من الغرم عند الخسارة بمقدار ملكه من ذلك الشّيء[124]، وقد جعل قانون ملكية الطوابق والشقق ملكية الأجزاء المشتركة في البناية السكنية تابعة لملكية الطابق أو الشقة، إذ نصت الفقرة الأولى من المادة (4) على : " إن حق كل مالك فيه ـ أي الجزء المشترك ـ يتبع حكماً ملكية الشقق أو الطوابق، ولا ينفصل عنها في جميع الحالات".
3. يتفق الفقه الإسلامي في القول الراجح والقانون في إلزام الشريكين بصيانة الحائط المشترك.
4. لا يختلف الفقه والقانون في تحميل المتسبب بالضرر من الشركاء (ملاك الشقق) كلفة إصلاح ما تسبب فيه إذا كان متعدياً في ذلك.
5. يتفق الفقه والقانون في أن الرجوع على الممتنع من الشركاء (ملاك الشقق) يشترط له الإذن بإجراء الصيانة، والإذن في الفقه يكون من الشريك مباشرة، أو إذن القاضي، بينما في القانون فإن الإذن يمنح حكماً لجمعية المالكين التي أنيط بها إدارة البناية السكنية، وإقرار ما يلزمها من صيانة، مع تحديد القانون بعض الإجراءات التنظيمية المتبعة للرجوع على الشريك الممتنع.

**المبحث الثالث: التزامات الشركاء في إعادة إعمار البناية السكنية**

وصورة المسألة تتمثل في انهدام البناية السكنية المكونة من عدة طبقات، فأراد بعض السكان إعادة البناء، وامتنع آخرون، هل يجبر من امتنع منهم على بناء شقته؟ حيث إن من كانت شقته في الأعلى لا يستطيع إعادة بناء شقته، إلا إذا بنى من هو أسفل منه شقته. وسيتم بيان ذلك عبر المطلبين التاليين:

**المطلب الأول: التزامات الشركاء في إعادة إعمار البناية السكنية في الفقه الإسلامي**

بحث الفقهاء مسألة انهدام العلو والسفل، وبينوا أحكامها على النحو التالي:

**أولاً: إجبار صاحب السفل على بناء سفله**

اختلف الفقهاء في حكم إجبار صاحب السفل على بناء سفله إذا انهدم على قولين:

**القول الأول:**

ذهب الحنفية في قول[125]، والمالكية[126]، والشافعية في القديم[127]، والحنابلة في الصحيح من المذهب[128] إلى أن صاحب السفل يجبر على بناء سفله؛ ليتمكن صاحب العلو من بناء علوه، وعليه يجبر صاحب الشقة في البناية السكنية على بناء شقته، إذا أراد صاحب الشقة التي تعلوه بناء شقته؛ ليتمكن من ذلك.

**القول الثاني:**

ذهب الحنفية في المعتمد[129]، والشافعية في الجديد[130]، والحنابلة في رواية[131] إلى أن صاحب السفل لا يجبر على إعادة بناء سفله، ليتمكن صاحب العلو من إعادة بناء علوه، وعليه لا يجبر صاحب الشقة على إعادة بناء شقته، ليتمكن صاحب الشقة التي تعلو شقته من إعادة بناء ملكه.

**الأدلة ومناقشتها:**

**أدلة القول الأول:**

**1.** قوله ﷺ " لا ضرر ولا ضرار"[132].

وجه الدلالة: فلما نفى لحقوق الضرر دل على وجوب الإجبار[133]؛ فيجبر الممتنع دفعاً للحقوق الضرر بشريكه.

وأجيب عن الاستدلال بالحديث الشريف: بأنه ليس في نفي الضرر عن الطالب بإدخاله على المطلوب، بأولى من نفيه عن المطلوب بإدخاله على الطالب[134].

2. القول بالإجبار فيه صيانة للأملاك المشتركة عن التعطيل [135].

ويمكن الإجابة عنه: بأننا نحفظ الأملاك المشتركة من تعطلها على ألا يعود ذلك بالضرر على أحد الشريكين، وفي الإجبار على البناء، ضرر يعود على الممتنع.

**أدلة القول الثاني:**

1. قوله ﷺ" لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه منه"[136].

وجه الدلالة: إن الإجبار على إعادة البناء ينافي طيب النفس، فيدخل في عموم النهي، فيكون منهياً عنه.

ويمكن الإجابة عن هذا الاستدلال: بأن الإجبار الذي يكون فيه أكل لمال الغير هو الإجبار دون وجه حق، أما إذا كان الإجبار بوجه حق ويقره الشرع فأنه ليس من باب أكل مال الغير، وإجبار صاحب السفل على العمارة يقره الشرع؛ لأن فيه إيصال صاحب العلو لحقه.

2. قاعدة " الضرر لا يزال بالضرر"[137]، فإذا كان في الاجبار على إعادة البناء دفعا للضرر عن طالب العمارة إلا أن فيه إلحاق ضرر بالممتنع، والضرر لا يزال بضرر [138].

ويمكن الإجابة عن ذلك: بأن الأصل أن الضرر يجب إزالته ورفعه بدون ضرر لكن إن لم يمكن إزالته إلا بضرر فإن كان الضرر الناتج عن إزالته أقل منه جاز رفع الأشد بالأخف[139]، والضرر بإجبار صاحب السفل أخف من ضرر صاحب العلو.

**الترجيح:**

بعد بيان أقوال الفقهاء وأداتهم ومناقشتها يتبين أن القول بإجبار الممتنع عن إعادة البناء هو الراجح؛ حيث إن الأدلة التي استدل بها الفريقان إما أدلة نصية أو أدلة عقلية، والأدلة النصية عامة ليست نصاً في المسألة، أما الأدلة العقلية فكان محورها دفع الضرر، وبالموازنة بين الضررين يتبين أن الضرر الذي يلحق طالب إعادة البناء أشد من الضرر الذي يلحق الممتنع عنه، فالامتناع فيه تحقيق مصلحة للممتنع وحده، بينما الإجبار فيه تحقيق مصلحة للطالب وللممتنع.

ثم إن الناظر إلى الواقع يجد أن البناء الذي فيه سفل وعلو لم يعد يقتصر على مالكين، أو عدد محدود منهم، بل يصل العدد أحيانا إلى ما يزيد عن عشرة، كما هو الحال في البنايات السكنية، فلا يعقل تعطيل مصلحة عدد كبير من المالكين لامتناع واحد أو اثنين، إلا إذا كان غالب المالكين امتنعوا عن إعادة البناء، فتغلب مصلحتهم؛ لأنهم الأكثر، وتغليب مصلحة الأكثر أولى من تغليب مصلحة الأقل.

**ثانياً: إجبار صاحب العلو على المساهمة في بناء السفل**

اختلف الفقهاء في حكم إجبار صاحب السفل لصاحب العلو على إعانته في بناء السفل على قولين:

**القول الأول:** ذهب الحنفية[140] والشافعية[141] والحنابلة في رواية[142] ـ وهو الصحيح عندهم[143] ـ إلى أن صاحب السفل ليس له إجبار صاحب العلو على الإعانة في بناء السفل.

وهو ما يفهم من كلام المالكية وإن لم ينصوا عليه صراحة، فقد جاء في أسهل المدارك:" وإصلاح السفل على صاحب السّفْل، والخشب المسقف عليه"[144].

**القول الثاني:** ذهب الحنابلة في رواية[145] إلى إجبار صاحب العلو على إعانة صاحب السفل في بناء سفله.

**أدلة القول الأول:**

1. لأن حيطان السفل ملك لصاحب السفل، فلا يجبر غيره على بنائها[146].

ويجاب عنه: صحيح بأن السفل ملك لصاحبه خاصة إلا أنه في حالة وجود العلو يحتاج السفل إلى

أحمال زائدة عن حاجته، وهي في مصلحة صاحب العلو فيلزمه تحملها[147].

2. قياس السفل الذي عليه علو على السفل الذي ليس عليه علو، فكما ينفرد صاحب السفل الذي ليس عليه علو بالإصلاح، فينفرد صاحب السفل الذي عليه علو بالإصلاح[148].

ويجاب عنه: بأن قياس حالة وجود العلو على حالة عدمه قياس مع الفارق؛ وذلك أن الأحمال تختلف في حال وجود العلو وحال عدمه، ففي حال الانفراد تكون الأحمال بقدر حاجة السفل[149].

**أدلة القول الثاني:**

1. القياس على الحائط المشترك، بجامع أنهما ينتفعان به[150].

ويجاب عنه بأنه قياس مع الفارق؛ لأن الحائط المشترك النفع فيه مشترك، بخلاف حيطان السفل؛ لأن الحيطان إنما تبنى لمنع النظر والوصول إلى الساكن وهذا يختص به من تحته دون رب العلو[151].

2. إن بناء السفل يحتاج إلى زيادة الأحمال بحيث يتحمل العلو، وهذا لا يلزم لو لم يكن فوقه علو[152].

ويمكن الإجابة عنه: بأن صاحب السفل ملك السفل متعلقاً به حقا لصاحب العلو، وبالتالي عليه تهيئة سفله لتحمل حق صاحب العلو، فإذا بناء سفله دون هذه التهيئة فكأنه لم يبن سلفه بالنسبة لصاحب العلو.

**القول الراجح:**

بعد عرض أدلة الفريقين وبيان ما يرد عليها من مناقشات، يتبين أنها أدلة اجتهادية قائمة على الاستدلال العقلي، وبالتالي من الممكن الجمع بين القولين على التفصيل التالي:

1. إذا تملك صاحب العلو علوه من صاحب السفل، فيجب على صاحب السفل إن يكون قد هيئ سفله لحمل العلو، حتى يتمكن صاحب العلو من الانتفاع من علوه، ويكون عبء هذه التهيئة على صاحب السفل، وبالتالي إذا انهدم البناء يجب على صاحب السفل إعادة بناء سفله وتهيئته لتحمل حق صاحب العلو، فينفرد بتحمل هذا العبء.
2. أما إذا لم يكن صاحب السفل هو الذي أنشأ العلو والتزم بتوفيره، كأن تملك كل من صاحب العلو والسفل من ثالث، أو قاما بإنشاء البناء معاً، فيكون تهيئة السفل لحمل العلو قضية مشتركة بين الاثنين، وبالتالي على صاحب العلو إعانة صاحب السفل ليتحمل حقه في العلو. ثم يترك مقدار الإعانة لأهل الاختصاص لبيان الأمور التي يتهيأ بها السفل لحمل العلو؛ كأساسات البناء وقواعده، وحجمه.

**المطلب الثاني: التزامات الشركاء في إعادة إعمار البناية السكنية في قانون ملكية الطوابق والشقق**

نظمت المادة (17) من قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني أحكام إعادة إعمار البناية السكنية، حيث نصت على أنه: " إذا هلك البناء بحريق، أو بسبب آخر على أصحابه أن يلتزموا من حيث إعادة تشييده بما تقرره الجمعية بأغلبية ثلاثة أرباع الأصوات على الاقل، فإذا قررت الجمعية تجديد البناء خصص ما قد يستحق من تعويض بسبب هلاك البناء لأعمال التجديد، وإذا رفض أحد المالكين الاذعان لقرار الجمعية فإنه يكون ملزماً ببيع حقوقه لباقي المالكين، أو بعضهم بالثمن الذي تقرره المحكمة المختصة بناء على طلب يقدمه مدير الجمعية ينظر فيه بصفة الاستعجال".

من خلال المادة السابقة يتبين ما يلي:

1. إن القانون لم يفرق في إعادة الإعمار بين أن يطلبه صاحب سفل أو علو، حيث نظر إلى البناية السكنية كوحدة واحدة يتساوى جميع الملاك باتخاذ القرار من حيث المبدأ.
2. إن قرار إعادة إعمار البناية السكنية منوط بجمعية المالكين، وليس لأصحاب الشقق اتخاذ القرار بذلك بمعزل عن الجمعية.
3. إن قرار الجمعية لإعادة الإعمار يكون بأغلبية ثلاث أرباع الأصوات على الأقل، وبالتالي لا يجبر ملاك الشقق على إعادة الإعمار بكل الأحوال. وهذا بخلاف ما ذهب إليه الفقه الإسلامي

حيث يرى إن لكل واحد الحق بالمطالبة بإعادة الإعمار بالقدر الذي يوصله إلى حقه.

4. حساب الأصوات لا يكون بعدد الملاك بحيث يملك كل مالك صوتا واحدا، بل يملك كل واحد منهم من الأصوات بمقدار قيمة ملكه، فقد جاء في الفقرة الثامنة من المادة (15): " وعلى أن يكون لكل صاحب طابق، أو شقة عدد من الأصوات يوازي قيمة ما يملك كما هو مبين في نظام إدارة البناء المبرز إلى دائرة التسجيل".

فلو فرضنا أن البناية السكنية تحتوي على عشرة شقق بمساحات مختلفة، وكانت اثنتان منها الواحدة بقيمة (200000) دينار، وأربعة الواحدة بقيمة (150000) دينار، وأربعة الوحدة بقيمة (100000) دينار، فإن حساب الأصوات على النحو التالي:

القيمة الكلية للبناية السكنية = 1200000

لو فرضنا أن كل 50000 دينار تقابل صوتاً واحداً، يكون المجموع الكلي للأصوات 28 صوتاً

1400000 / 50000 = 28 صوتاً مجموع الأصوات

لكل واحد من أصحاب الشقق التي قيمتها (200000) أربعة أصوات بمجموع ثمانية أصوات

ولكل واحد من أصحاب الشقق التي قيمتها (150000) ثلاثة أصوات بمجموع اثني عشر صوتا

ولكل واحد من أصحاب الشقق التي قيمتها (100000) صوتان بمجموع ثمانية أصوات.

فلإعادة الإعمار يحتاج الأمر هنا إلى ثلاثة أرباع الأصوات على الأقل أي واحد وعشرون صوتاً على الأقل.

5. إذا قررت الجمعية بأغلبية ثلاث أرباع الأصوات إعادة بناء البناية السكنية، فإنه يترتب على ذلك ما يلي:

أ. يخصص ما قد يستحق من تعويض بسبب هلاك البناء لأعمال إعادة الإعمار.

ب. إذا امتنع أحد المالكين الاذعان لقرار الجمعية فإنه يكون ملزماً ببيع حقوقه لباقي المالكين، أو لبعضهم بالثمن الذي تقرره المحكمة المختصة بناء على طلب يقدمه مدير الجمعية ينظر فيه بصفة الاستعجال.

6. ويشكل هنا فيما إذا لم يتمكن سائر مالكي الشقق من شراء شقة الممتنع، هل تباع لغيرهم، أم يكون الشراء لهم دون غيرهم؟

**مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون ملكية الطوابق والشقق في أحكام إعادة إعمار البناية السكنية**

بمقارنة الفقه الإسلامي بقانون ملكية الطوابق والشقق يتبين ما يلي:

1. إن القانون يتفق مع الفقه الإسلامي في اعتبار مبدأ الإجبار على إعادة العمار من حيث الجملة.
2. لم يفرق القانون في الإجبار على إعادة البناء بين أن يطلبه صاحب علو أو سفل، وإنما أناط الأمر بجمعية المالكين، بينما جمهور الفقهاء فرقوا في طلبه بين أن يطلبه صاحب السفل أو العلو، فإن طلبه صاحب العلو أجبر عليه صاحب السفل، بخلاف إن طلبه صاحب السفل فلا يجبر صاحب العلو، ويعود الأمر في ذلك إلى اختلاف طبيعة البناء في الزمن القديم وهذا الزمن، فالبناء ذو الطبقات قديماً كان بسيطاً لا يزيد في الغالب عن طبقتين، بينما في هذا الزمن فهو مكون من عدة طبقات تعتمد على أساسات وأعمدة تحمل كل البناء يشترك في ملكيتها جميع ملاك الشقق وتكلفتها مرتفعة جداً، الأمر الذي يتطلب قرار مشتركاً لإعادة البناء.
3. في الفقه الإسلامي جعل حق صاحب العلو في طلب إعادة البناء مطلقاً، بينما في القانون جعل حق طلب إعادة البناء منوط بأغلبية ملاك الشقق، حيث قرر أن إعادة البناء منوط بثلاثة أرباع الأصوات وفق ما سبق بيانه.

**الخاتمة:**

وفيها أهم نتائج البحث:

1. ملكية البنايات السكنية تقسم إلى ملكية خاصة، وتتمثل في ملكية الشقق السكنية. وملكية مشتركة، وتتمثل بأرض العقار، وأجزاء البناء المعدة للاستعمال المشترك، أو أي جزء آخر يسجل بهذا الوصف، أو تقتضي طبيعة البناء أن يكون مشتركاً فيه.
2. الملكية المشتركة لا تقبل القسمة الرضائية أو الجبرية، وليست ملكية مستقلة، بل تتبع ملكية الشقق في البناية السكنية.
3. يلزم ملاك الشقق السكنية بتكلفة صيانة الجزء المشترك.
4. تكون صيانة الحائط المشترك بين شقتين على ملاك الشقتين دون سواهم من ملاك الشقق.
5. إذا أنفق أحد ملاك الشقق على الجزء المشترك في البناية السكنية دون إذن يكون متبرعاً، وليس له الرجوع على سائر ملاك الشقق، والإذن يثبت حكماً في حال وجود جمعية المالكين؛ لأنها بمثابة الوكيل عن ملاك الشقق.
6. يجبر الممتنع من ملاك الشقق على إعادة الإعمار إذا قرر ثلاثة أرباع ملاك الشقق إعادة الإعمار، وإلا بيع عليه ملكه، رفعاً للضرر عن سائر الشركاء.

**التوصيات:**

1. إعداد دراسة وافية لقانون ملكية الطوابق والشقق الأردني، تعالج جميع جوانبه، من حقوق انتفاع، وإدارة، وصيانة، وإعادة إعمار، وغيرها من القضايا التي تضمنها القانون.
2. يجب على قانون ملكية الطوابق والشقق معالجة عدم قدرة ملاك الشقق على شراء حصص الممتنعين عن إعادة الإعمار في حال اتخذت الجمعية قراراً بذلك.

**الهوامش:**

(1) محمد بن محمد الزبيدي، (توفي 1205هـ)، **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية،ج37، ص216.

(2) أحمد بن فارس القزويني ابن فارس، (توفي 395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ج1، ص302.

(3) محمد بن مكرم الأنصاري ابن منظور، (توفي 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1414هـ (ط3)، ج14، ص93.

(4) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج3، ص88.

(5) سيتي فاطمة بنت صالح، أنكو أحمد زكي بن أنكو علوي (معاصر)، **ضوابط البناء في الفقه الإسلامي**، ( Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa)، عدد5، 2015، ص206.

(6) عبد الوهاب بن علي الثعلبي، (توفي 422هـ)، **التلقين في الفقه المالكي**، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ-2004م (ط1)، ج2، ص170.

(7) أبو بكر بن علي الزبيدي، (توفي800هـ)، **الجوهرة النيرة**، المطبعة الخيرية، 1322هـ (ط1)، ج1، ص364، محمد رواس قلعة جي وحامد صادق قنيبي (معاصر)، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1408 هـ - 1988م (ط2)، ص321.

(8) زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف الحدادي المناوي، (توفي 1031هـ)، **التوقيف على مهمات التعاريف**، عالم الكتب، عبد الخالق ثروت-القاهرة، 1410هـ-1990م (ط1)، ص84.

(9) قلعة جي، **معجم لغة الفقهاء**، ص110.

(10) إبراهيم بن حمد الفائز، (رسالة دكتوراه)، **البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي**. المشرف: عبد العال أحمد عطوه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الكلية: كلية الشريعة، 1405هـ ـ 1406هـ ص40.

(11) والتعريف الدوري: عبارة عن توقف المعرف او بعض أجزائه على المعرف. والتعريف المشتمل على الدور: هو عبارة عن توقف أجزاء المعرف على البعض الآخر من تلك الأجزاء. انظر: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (توفي:1094)، **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ص264.

(12) صالح، **ضوابط البناء في الفقه الإسلامي**، ص207.

(13) الفايز، **البناء وأحكامه في الفقه الإسلامي**، ص40.

(14) قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني، رقم 25، لسنة 1968، مادة (2).

(15) قانون ملكية الطوابق والشقق الأردني، مادة (2).

(16) قلعة جي، **معجم لغة الفقهاء**، ص350.

(17) محمد أمين بن عمر ابن عابدين، (توفي 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين**، "الدر المختار للحصفكي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي" بأعلى الصفحة يليه - مفصولا بفاصل – "حاشية ابن عابدين" عليه، المسماة "رد المحتار"، دار الفكر، بيروت، 1412هـ - 1992م، ج3، ص638، يحيى بن أبي الخير اليمني العمراني، (توفي 558هـ)، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، 1421 هـ- 2000 م (ط1)، ج6، ص268.

(18) أحمد بن محمد القدوري، (ت 428 هـ)، **التجريد**، تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام - القاهرة، 1427 هـ - 2006 م (ط2)،ج6، ص2974، محمد بن علي الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي، (ت 1088هـ)، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم،

دار الكتب العلمية، 1423هـ- 2002م (ط1)، ج4، ص334، ابن عابدين، رد المحتار،ج3، ص638.

(19) أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي، (توفي 1241هـ)، **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، دار المعارف، ج3، ص478، 479، محمد بن أحمد الدسوقي، (توفي 1230هـ)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، بيروت، ج3، ص364، 365.

(20) عبد الملك بن عبد الله الملقب بإمام الحرمين الجويني، (توفي 478هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم الدّيب، دار المنهاج، السعودية، 1428هـ-2007م (ط1)، ج6، ص495، شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي الأسيوطي (توفي: 880هـ)، **جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود**، حققها وخرج أحاديثها: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ ـ 1996م، ج1، ص137.

(21) برهان الدين إبراهيم بن محمد ابن مفلح، (توفي 884هـ)، **المبدع في شرح المقنع**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ - 1997 م (ط1)، ج4، ص280، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، (توفي 885 هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، دار إحياء التراث العربي، ج5، ص270.

(22) الصاوي، حاشية الصاوي، ج3، ص478، 479، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (توفي: 1099هـ)، **شرح الزرقاني على مختصر خليل**، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1422 هـ - 2002 م، ج6، ص106.

(23) الدردير، **الشرح الصغير**، ج3، ص479.

(24) الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج3، ص364، 365. الزرقاني، **شرح الزرقاني**، ج6، ص106.

(25) الجويني، نهاية المطلب، ج6، ص494، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، (توفي 660 هـ)، **الغاية في اختصار النهاية**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار النوادر، بيروت - لبنان، 1437 هـ - 2016م (ط1)، ج4، ص82.

(26) ابن مفلح، **المبدع**، ج4، ص280، المرداوي، **الانصاف**، ج5، ص270.

(27) أخرجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (توفي: 273هـ)، في **سننه**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، محمد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، 1430 هـ - 2009م، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ج3، ص430، رقم: 2340، 2341، وأبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني، (توفي: 385هـ)، في سننه، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424 هـ - 2004م (ط1)، كتاب البيوع، ج4، ص51، رقم: 3079، وقال الحاكم أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد (توفي: 405هـ)، في **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، 1411هـ - 1990م(ط1)، ج2، ص66، رقم:2345.:" **صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه**".

(28) العمراني، البيان، ج6، ص268، الجويني، **نهاية المطلب**، ج6، ص495، المطيعي، (توفي 676هـ)، **تكملة المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، ج13، ص416.

(29) محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، (توفي 1004هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/1984م، ج، ص411، العمراني، البيان، ج6، ص268.

(30) أبو بكر بن مسعود الكاساني، (توفي 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ - 1986م (ط2)، ج6، ص.264

(31) يحيى بن شرف النووي، (توفي 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1412هـ / 1991م (ط3)، ج4، ص216، بدر الدين أبو الفضل محمد بن أبي بكر الأسدي ابن قاضي شهبة، (توفي 874هـ)، **بداية المحتاج في شرح المنهاج**، عنى به: أنور بن أبي بكر الشيخي الداغستاني بمساهمة: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، 1432 هـ - 2011م (ط1)، ج2، ص210،

(32) منصور بن يونس البهوتي، (ت1051هـ)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، دار الكتب العلمية، ج3، ص414.

(33) القدوري، **التجريد**، ج6، ص2975.

(34) موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، (توفي 620هـ)، **المغني**، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م، ج4، ص383.

(35) الجويني، **نهاية المطلب**، ج6، ص495.

(36) أحمد بن محمد ابن الرفعة، (توفي 710هـ)، **كفاية النبيه في شرح التنبيه**، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، (ط1)، ج10، ص84.

(37) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج، ص411، العمراني، **البيان**، ج6، ص268.

(38) المطيعي، **تكملة المجموع**، ج 13، ص416.

(39) ابن قدامة، المغني، ج4، ص383، زين الدين المُنَجّى بن عثمان بن أسعد التنوخي، (توفي 695هـ)، **الممتع في شرح المقنع**، دراسة وتحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي - مكة المكرمة، 1424 هـ - 2003م (ط3)، ج2، ص623.

(40) البهوتي، كشاف القناع، ج3، ص414، مصطفى بن سعد الرحيباني، (توفي 1243هـ)، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، 1415هـ - 1994م، (ط2)، ج3، ص363.

(41) أخرجه الدارقطني في **سننه**، كتاب البيوع، ج3، ص424، رقم: 2885، 2886، وأبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (توفي: 458 هـ)، في **السنن الكبرى**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1432 هـ - 2011م (ط1)، كتاب الغصب، باب من غصب جارية فباعها ثم جاء رب الجارية، ج12، ص62، رقم: 11654، وقال الحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الرباعي الصنعاني (توفي : 1276هـ)، في **فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار**، تحقيق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، 1427 هـ (ط1)، ج3، ص1291، رقم: 3921، : " **رواه الدارقطني بإسناد ضعيف، لكن له طرق وشواهد**.".

(42) ابن الرفعة، **كفاية النبيه**، ج10، ص83.

(43) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، (توفي 264هـ)، **مختصر المزني** (مطبوع ملحقا بالأم للشافعي)، دار المعرفة – بيروت، 1410هـ/1990م، ج8، ص191، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، (توفي 502 هـ)، **بحر المذهب**، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، (ط1)، ج5، ص175.

(44) الجويني، **نهاية المطلب**، ج6، ص494، 495، العمراني، **البيان**، ج6، ص268.

(45) التنوخي، **الممتع**، ج2، ص623.

(46) محمد بن عبد الواحد ابن الهمام، (توفي 861هـ)، **شرح فتح القدير**، دار الفكر، ج7، ص323، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، 1994م (ط1)، ج6، ص185.

(47) علاء الدين السمرقندي (توفي 539هـ)، **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ – 1984م (ط2)، ج3، ص191، الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص264، عثمان بن عمر بن الحاجب (توفي 646هـ)، **جامع الأمهات**، تحقيق: الأخضر الأخضري، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ - 2000م (ط2)، ص396، العمراني، **البيان**، ج6، ص270، المرداوي، الإنصاف، ج5، ص269.

(48) محمد بن أحمد السرخسي، (توفي 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ - 1993م، ج17، ص93.

(49) عثمان بن علي الزيلعي، (توفي 743هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي**، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، 1313هـ (ط1)، ج4، ص196 أحمد بن محمد بن الشِّحْنَة، **لسان الحكام في معرفة الأحكام** (توفي 882هـ)، البابي الحلبي – القاهرة، 1393هـ – 1973م (ط2)، ص409، ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص332.

(50) يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (توفي 463هـ)، **الكافي في فقه أهل المدينة**، ط2، تحقيق: ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، السعودية، 1400هـ/1980م (ط2)، ج2، ص942، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزي (توفي 741)، **القوانين الفقهية**، ص223، محمد بن أحمد عليش، (توفي 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1989م، ج6، ص312.

(51) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، (توفي 450هـ)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419 هـ - 1999م (ط1)، ج6، ص400، أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي، (توفي 476هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص142.

(52) محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار (توفي972هـ)، **منتهى الإرادات**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، 1419هـ - 1999م (ط1)، ج2، ص466، منصور بن يونس البهوتي، (توفي 1051هـ)، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بـ شرح منتهى الإرادات**، عالم الكتب، بيروت، 1414هـ - 1993م (ط1)، ج2، ص152، ابن قدامة، المغني، ج4، ص383.

(53) السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج3، ص191، ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج7، ص323، الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص196.

(54) ابن عبد البر، **الكافي**، ج2، ص942، 945، 956، ابن جزيء، **القوانين الفقهية**، ص223.

(55) الشيرازي، **المهذب**، ج2، ص141، الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401.

(56) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401، النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص216.

(57) ابو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني (توفي510هـ)، **الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني**، تحقيق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، 1425 هـ / 2004 م (ط1)، ص270.

(58) سبق تخريجه.

(59) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص400، الروياني، **بحر المذهب**، ج5، ص432.

(60) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383.

(61) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401.

(62) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383.

(63) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص400،

(64) الشفعة: استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه. انظر: محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع (توفي: 894هـ)، الهداية **الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية. (شرح حدود ابن عرفة)**، المكتبة العلمية، 1350هـ (ط1)، ص356.

(65) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص400، ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383.

(66) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401.

(67) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383.

(68) ابن مفلح، **المبدع**، ج4، ص278، عبد الرحمن بن محمد ابو الفرج بن قدامة، (توفي 682 هـ)، **الشرح الكبير**، دار الكتاب العربي، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار، 1415 هـ - 1995م (ط1)، ج5، ص43.

(69) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص44.

(70) موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، (توفي 620هـ)، **الكافي في فقه الإمام أحمد**، دار الكتب العلمية، 1414 هـ - 1994م (ط1)، ج2 ، ص122.

(71) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص64، السرخسي، **المبسوط**، ج17، ص92.

(72) سبق تخريجه.

(73) ابن الرفعة، **كفاية النبيه**، ج10، ص83.

(74) محمد مصطفى الزحيلي (توفي 2006م)، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، دار الفكر، 1427 هـ - 2006 م (ط1)، ج1، ص559.

(75) محمد صدقي بن أحمد آل بورنو الغزي، **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، مؤسسة الرسالة، 1416 هـ - 1996 (ط4)، ص239.

(76) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص44.

(77) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401، ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص383.

(78) التنوخي، **الممتع**، ج2، ص623.

(79) ابن مفلح، **المبدع**، ج4، ص278، التنوخي، **الممتع**، ج2، ص623.

(80) البهوتي، **كشاف القناع**، ج3، ص414، الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، 3، ص363.

(81) النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص215، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي، (توفي 623هـ)، **فتح العزيز بشرح الوجيز المعروف بـ الشرح الكبير**، تحقيق: علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ ـ 1997م، (ط1)، ج5، ص109.

(82) عبد الله بن نجم بن شاس (ت 616هـ)، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1423 هـ - 2003 م (ط1)، ج2، ص807.

(83) المرداوي، **الانصاف**، ج5، ص269.

(84) الرافعي، **فتح العزيز**، ج5، ص109، الحسين بن مسعود البغوي (ت 516 هـ)، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ - 1997 م (ط1)، ج4، ص157.

(85) الروياني، **بحر المذهب**، ج12، ص349.

(86) ابن جزيء، **القوانين الفقهية**، ص223.

(87) البهوتي، **كشاف القناع**، ج3، ص414، ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص385.

(88) النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص215. أبو زرعة، **تحرير الفتاوى**، ج2، ص66.

(89) ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج7، ص323، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، (توفي 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين الطوري، (توفي بعد 1138 هـ)، دار الكتاب الإسلامي، (ط2)، ج7، ص30.

(90) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص385.

(91) علاء الدين محمد بن (محمد أمين المعروف بابن عابدين) (توفي 1306هـ)، **قره عين الأخيار لتكملة رد المحتار على «الدر المختار شرح تنوير الأبصار» (مطبوع بآخر رد المحتار)**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ج8، ص183، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر، 1310هـ (ط2) ، ج4، ص102.

(92) ابن الحاجب، جامع **الأمهات**، ص396، محمد بن محمد (ت 803 هـ)، **المختصر الفقهي**، ط1، 10م، (تحقيق حافظ عبد الرحمن محمد خير)، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، 1435هـ - 2014م ، ج7، ص47.

(93) الكلوذاني، **الهداية**، ص270.

(94) حيث إن الشافعية في قول عندهم لا يوجبون على هادم الحائط شيئاً، فمن باب أولى غير الهادم، فلا يلزمهما شيئاً. انظر: النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص215. أبو زرعة، **تحرير الفتاوى**، ج2، ص66.

(95) منصور بن يونس البهوتي، (توفي 1051هـ)، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، ج2، ص334..

(96) ابن الحاجب، **جامع الأمهات**، ص396، ابن عرفة، **المختصر الفقهي**، ج7، ص47.

(97) الكلوذاني، **الهداية**، ص270، البهوتي، **الروض المربع**، ج2، ص334.

(98) فالشافعية يوجبون إعادة البناء على الهادم، فإذا امتنع أجبر، أما غير الهادم فلا يكون ملزماً بشيء بما أن الهادم ضامن. انظر: النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص215. أبو زرعة، **تحرير الفتاوى**، ج2، ص66.

(99) فهُم في هذه الرواية كالشافعية يوجبون إعادة البناء على الهادم، فإذا امتنع أجبر، أما غير الهادم فلا يكون ملزماً بشيء بما أن الهادم ضامن. المرداوي، **الانصاف**، ج5، ص269.

(100) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج7، ص323، ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص385.

(101) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج7، ص323، ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج7، ص30.

(102) محمد بن محمد الحطاب، (توفي 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، 1412هـ - 1992م، (ط3)، ج5، ص151.

(103) النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص216، الرافعي، **فتح العزيز**، ج5، ص109.

(104) النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص216، الرافعي، **فتح العزيز**، ج5، ص109.

(105) فإذا كان لا يلزمهما إعادة البناء إذا هدمه أحدهما فمن باب أولى إذا هدماه معاً. انظر رواية عدم الإجبار إذا هدمه أحدهما: ابن عرفة، **المختصر الفقهي**، ج7، ص47.

(106) البهوتي، **الروض المربع**، ج2، ص 334.

(107) النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص215، 216، العمراني، **البيان**، ج6، ص268.

(108) القدوري، **التجريد**، ج6، ص2974.

(109) والحاصل أن للمالكية في المسألة فروعاً في المسألة: " الأول: ما إذا استأذنهما في العمارة، وأبيا واستمرا على المنع إلى تمام العمارة. والحكم: أنه يرجع بما عمر في الغلة، والثاني: أن يستأذنهما، فيسكتا، ثم يأبيا حال العمارة، والثالث: عكسه، وهو أن يستأذنهما، فيأبيا ويسكتا عند رؤيتهما للعمارة. والحكم في هذين أنه يرجع بما عمر به في الغلة كالأول، والرابع: أن يعمر قبل علم أصحابه، ولم يطلعوا على العمارة، إلا بعد تمامها سواء رضوا بما فعل أو لا، والحكم في هذه: أنه يرجع بما أنفقه في ذمتهم؛ لقيامه عنهما بما لا بد لهما منه، والخامس: أن يعمر بإذنهم، ولم يحصل منهم ما ينافي الإذن؛ لانقضاء العمارة، وحكمها كالتي قبلها، والسادس: أن يسكتوا حين العمارة عالمين بها، سواء استأذنهم أم لا، وحكمها كالتي قبلها، والسابع :أن يأذنوا له في العمارة، ثم يمنعاه بعد ذلك، فإن كان المنع قبل شراء المؤن التي يعمر بها، ثم عمر فإنه يرجع في الغلة، وإن كان المنع بعد شراء المؤن رجع عليهم في ذمتهم، ولا عبرة بمنعهما له". انظر: الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج3، ص367، ومثله عند علي بن أحمد العدوي، (توفي 1189هـ)، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1414هـ - 1994م، ج6، ص57.

(110) الرافعي، **فتح العزيز**، ج10، ص321، وقال النووي: " لا رجوع على المذهب. وقيل: قولان. القديم: نعم. والجديد: لا. وقيل: يرجع في القديم. وفي الجديد قولان، وقيل: إن لم يمكنه عند البناء

مراجعة الحاكم رجع، وإلا فلا". انظر: النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص217.

(111) ابن قدامة، المغني، ج4، ص384، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، (توفي 885 هـ)، **تصحيح الفروع مطبوعا بحاشية كتاب الفروع**، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424 هـ - 2003 م (ط1)، ج6، ص446.

(112) ابن الهمام، **شرح فتح القدير**، ج7، ص 322.

(113) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص332، 333.

(114) الرافعي، **فتح العزيز**، ج5، ص110، النووي، **روضة الطالبين**، ج4، ص217.

(115) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص384، المرداوي، **تصحيح الفروع**، ج6، ص446.

(116) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص384، المرداوي، **الإنصاف**، ج5، ص269.

(117) التنوخي، **الممتع**، ج2، ص587.

(118) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص384، المرداوي، **الإنصاف**، ج5، ص269.

(119) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج7، ص34، ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص332، 333، العمراني، **البيان**، ج6، ص269، المطيعي، **تكملة المجموع**، ج13، ص417.

(120) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص384، المرداوي، **الإنصاف**، ج5، ص269.

(121) التنوخي، **الممتع**، ج2، ص587.

(122) فقد نصت المادة الفقرة الرابعة من المادة (3):" على طالب أو طالبي القيد، إذا تجاوز عدد الطوابق أو الشقق الاربعة ان يرزوا لدائرة التسجيل نظاماً لإدارة البناء موافقاً لأحكام هذا القانون ومصدقاً من كاتب العدل مع خرائط البناء لكل طابق أو شقة على حدة لحفظها في ملف العقار وتربط نسخ منها مطابقة للأصل بكل سند ملكية يتعلق بالعقار وإذا لم يتجاوز عدد الطوابق أو الشقق الاربعة فان وضع ذلك النظام والخرائط لا يكون الزامياً".

(123) انظر القاعدة: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا (توفي: 1357هـ)، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا ، دار القلم، 1989م، ط(2)، ص437، الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، ج1، ص543.

(124) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، **موسوعة القواعد الفقهية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1424 هـ - 2003 م (ط1)، ج9، ص17.

(125) ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج4، ص332.

(126) ابن الحاجب، **جامع الأمهات**، ص395، محمد بن يوسف العبدري المواق، (توفي 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ-1994م (ط1)، ج7، ص110.

(127) الروياني، **بحر المذهب**، ج5، ص432، العمراني، **البيان**، ج6، ص271.

(128) البهوتي، **كشاف القناع**، ج3، ص415، المرداوي، **الإنصاف**، ج5، ص271.

(129) السمرقندي، **تحفة الفقهاء**، ج3، ص191، الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص195.

(130) الجويني، **نهاية المطلب**، ج6، ص495، محمد بن أحمد الشربيني، (توفي 977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ - 1994م (ط1)، ج3، ص183.

(131) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص47، المرداوي، **الإنصاف**، ج5، ص271.

(132) سبق تخريجه.

(133) ابن الرفعة، **كفاية النبيه**، ج10، ص83.

(134) الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج6، ص401.

(135) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج3، ص183، المنهاجي، **جواهر العقود**، ج1، ص137.

(136) سبق تخريجه.

(137) تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، (توفي 771هـ)، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ-1991م، ج1، ص42، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، (توفي 794هـ)، **المنثور في القواعد الفقهية**، وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ - 1985م (ط2)، ج2، ص321.

(138) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج4، ص411، الشربيني، **مغني المحتاج**، ج3، ص183،

(139) الغزي، **موسوعة القواعد الفقهية**، ج6، ص257.

(140) زين الدين بن ابراهيم ابن عابدين، (توفي 970هـ)، **منحة الخالق على البحر الرائق**، مطبوعا في حاشية كتاب البحر الرائق، دار الكتاب الإسلامي، (ط2)، ج7، ص 30.

(141) الرافعي، **فتح العزيز**، ج5، ص109، العمراني، **البيان**، ج6، ص271، الشربيني، **مغني المحتاج**، ج3، ص183.

(142) ابن قدامة، **الكافي**، ج2، ص122، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص48.

(143) المرداوي، **تصحيح الفروع**، ج6، ص448، ابن مفلح، **المبدع**، ج4، ص280.

(144) أبو بكر بن حسن بن عبد الله الكشناوي (المتوفى: 1397 هـ)، **أسهل المدارك «شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك»**، دار الفكر، بيروت (ط2)، ج3، ص60.

(145) ابن قدامة، **الكافي**، ج2، ص122، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص48.

(146) ابن عابدين، **منحة الخالق**، ج7، ص30، العمراني، **البيان**، ج6، ص271، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص48.

(147) عبد الكريم بن محمد اللاحم، (توفي 1438)، **المطلع على دقائق زاد المستقنع «المعاملات المالية»**، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 1429 هـ - 2008 م (ط1)، ج3، ص298.

(148) ابن قدامة، **المغني**، ج4، ص385، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص48.

(149) اللاحم، **المطلع على دقائق زاد المستقنع**، ج3، ص298.

(150) ابن مفلح، **المبدع**، ج4، ص280، ابن قدامة، **الشرح الكبير**، ج5، ص48.

(151) البهوتي، **شرح منهى الإرادات**، ج2، ص153، عثمان بن عبد الله الحنبلي ابن جامع، (توفي 1240هـ)، **الفوائد المنتخبات في شرح أخصر المختصرات**، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، عبد الله بن محمد البشر، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1424 هـ - 2003م (ط1)، ج2، ص764.

(152) اللاحم، **المطلع على دقائق زاد المستقنع**، ج3، ص298.

# " الحلف على الشيء ثم فعل بعضه "

د. حمزة حسين الحبابسة *

تاريخ وصول البحث: 2019/4/16 م تاريخ قبول البحث: 2019/6/18م

**الملخص**

من المباحث التي درسها الفقهاء في باب الأيمان، ما يمكن أن نسميه الحلف على فعلِ أو عدمه ثم مباشرة بعضه، وقد يبدو لوهلة أن الحالف لا يحنث في الأولى ويحنث في الثانية، غير أن هذا ليس دائماً، إذ ثمة ضوابط وضعها السادة الفقهاء.

فقد يكون الحلف على الشيء الواحد، أو على الشيئين، وكلاهما قد يكون بالنفي أو بالإثبات، كأن يقول: والله لا آكل هذا الرغيف – أو الرغيفين - فيأكل جزءا منه أو منهما، وفي حالة الإثبات يحلف على أكل كليهما أو واحد منهما، أو قد يكون على ممكن أو مستحيل، ومثال الأول: أن يحلف على شرب ماء الإناء أو عدم شربه، والثاني على ماء النهر أو البحر.

وقد يكون الحلف على فعل شرعي كالعبادات، كأن يحلف ألا يصلي أو لا يصوم أو لا يحج، وفي الصلاة رجّحنا رأي الجمهور بأنه يحنث بمجرد إحرامه بالصلاة؛ لأن من أحرم يطلق عليه أنه يصلي، وفي الصوم يرى الجمهور أنه يحنث بمجرد الشروع في حين اشترط الحنفية الإمساك ساعة حتى يطلق عليه أنه صائم.

يأتي هذا البحث في الكشف عن مسائل الفقهاء، واستخلاص ضوابطهم في هذا الموضوع الذي يكثر منه الناس، إذ يجد القارئ من خلال الأمثلة الفقهية ما يستعين به في معرفة حكم الحنث وعدمه في واقعه المعاصر.

**الكلمات الدالة: بعض المحلوف عليه، الحلف على الممكن، الحلف على المستحيل، الحلف على الإثبات، الحلف على النفي.**

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

**Swearing to Do Something and Then Doing a Part of It**

**Dr. Hamza hussain Al Hababsa**

**Abstract**

Jurists studied a faith issue of swearing to do or not to do something and then doing a part of it. This might be thought of as if the swearer does not abjure in the first case while the second is abjured. Indeed, this is not the case always. Jurists have approved a set of controls for this issue.

A person may swear on doing one thing or two, negating of affirming, like in swearing not to eat this loaf – or theses two loves -then he /she eats a part of the loaf or of both loaves, or in the affirmed case like swearing to eat the loaf or the two loaves. Swearing may also be for a possible thing like drinking a glass of water, or an impossible thing like swearing to drink the river or sea.

Swearing can be also for religious acts of worship like swearing not tp pray or fast or perform pilgrimage. As for prayer we gave preponderance to majority of scholars that the oath is abjured as soon as ihram commences since the person who starts ihram is considered to be praying whereas the moment fasting starts the oath is immediately abjured. The Hanafis however state that one hour of fasting is required to acknowledge a person's actual fasting.

The study uncovers the various controls and views of scholars concerning this issue of swearing and abjuring, with current jurisprudential examples that people usually encounter.

**المقدمة:**

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، محمد صلوات الله وسلامه عليه، صاحب التشريع القويم والدين السديد.

وبعدُ؛ فإن مسائل الأيمان من الموضوعات الحيوية في كل عصر، ولا غنى لمسلم عن معرفة أحكامها ودراسة أبوابها، وذلك أنه نوع إلزام يكثر وقوعه لخفّته؛ ولذا يتساهل فيه الناس، رغم أن الحنث فيه يترتب عليه كفارة شرعية متعددة الخصال، ما بين إطعام وكسوة وعتق، وعند العجز عنها ينتقل الحانث إلى عبادة بدنية هي الصيام، فهي بجملتها تشتمل على حق الله وحق العباد، تظل متعلقة برقبة الحانث ويُسأل عنها إن لم يؤدها.

ومن مسائل الأيمان ما اصطلحنا عليه هنا، الحلف على شيء ثم فعل بعضه.

**مشكلة البحث:**

تكمن مشكلة الدراسة في عدة أمور، أوجزها بنقاط:

1. هل يحنث الحالف على الشيء إذا فعل بعضه، وبالعكس، أي حلف على الامتناع عنه ثم فعله؟
2. وما هي أبرز الضوابط والمقيدات التي تحكم هذا الموضوع؟
3. وهل هذه الضوابط كافية في الموضوع، أما أنها قليلة لا تكفي؟

**أهداف البحث:**

1. جمع الموضوع تحت أصول وضوابط يُرجع إليها، عند تداول الأمثلة المعاصرة في هذا الجانب.
2. مقاربة ما لدى الفقهاء، من أجل الخروج بفكرة حول موضوع فعل بعض المحلوف عليه.
3. معرفة إن كان الحالف الذي باشر بعض المحلوف عليه يحنث أم لا؟

**حدود البحث:**

يقتصر البحث على المحاور الرئيسية في هذا الموضوع مما رآه الباحث كافياً في دراسته، إذ ليس الهدف تقصي الأمثلة بقدر ما هو استخلاص الضوابط في الموضوع.

**منهجية البحث:**

1. المنهج الاستقرائي في دراسة هذه الأمثلة لدى المذاهب الأربعة، وقد يزاد إليها المذهب الظاهري إن كان ثمة نقل فيه.
2. المنهج المقارن فيما بين المذاهب، ليكون الضابط شاملاً غير مقتصر على مذهب معين.
3. ولا يفوتنا المنهج التحليلي القائم على التحليل والمناقشة.

**الدراسات السابقة:**

مظان الحلف على الشيء ثم مباشرة بعضه، مبسوط في الكتب الفقهية القديمة دون انتظام، إذ لم تخضع عندهم لتقسيم وتصنيف تام، يُستعان به في قياس الأمثلة المعاصرة.

أما الكتب المعاصرة وهي قليلة في الأيمان، فلم أجد من درس هذا الموضوع استقلالاً، فهم لم يتجاوزوا صنيع الفقهاء في ذكر المثال والمثالين، كما فعل الدكتور محمد أبو فارس في كتابه الأيمان، بل خلا من ذكر موضع البحث.

فالجديد في هذا البحث أنه بجميع أطراف الموضوع ويستلُّ ضوابطه، مما سيجده القارئ لائحاً، بالإضافة إلى شمول الدراسة للمذاهب الأربعة.

**خطة البحث:**

وقد اشتمل البحث على تمهيد مقدمة، وأربعة مباحث:

التمهيد: معنى اليمين، وأحكامه العامه

**المبحث الأول: الحلف على الشيء الواحد، ويشتمل على**

المطلب الأول: النفي (الحلف على عدم مباشرة المحلوف عليه).

الفرع الأول: الحلف على ممكن.
الفرع الثاني: الحلف على المستحيل.
المطلب الثاني: الإثبات (الحلف على مباشرة المحلوف عليه).
الفرع الأول: الممكن.
الفرع الثاني: المستحيل.
**المبحث الثاني: الحلف على شيئين مستقلين**
المطلب الأول: إدخال واو العطف.
الفرع الأول: النفي.
الفرع الثاني: الإثبات.
المطلب الثاني: حذف واو العطف.
الفرع الأول: النفي.
الفرع الثاني: الإثبات.
**المبحث الثالث: الحلف على العبادات.**
المطلب الأول: الحلف على الصلاة.
المطلب الثاني: الحلف على الصوم.
المطلب الثالث: الحلف على الحج.
**المبحث الرابع: ترك شيء يسير من المحلوف عليه.**
المطلب الأول: النفي.
المطلب الثاني: الإثبات
ثم الخاتمة

**التمهيد: معنى اليمين وأحكامه العامة**

**معنى اليمين**

**"لغة":** تُطلق اليمن على القوة، وعلى العضو في الجسد، وعلى البركة، وعلى القَسَم، وفي تعليل المعنى الأخير قالوا: كانوا يتماسحون بأيمانهم عند التحالف، أو في الحلف قوة على المنع من الشيء أو الحمل عليه[1]، وفي التفاسير عند قوله تعالى: { لأخذنا منه باليمين}[2]، قال ابن عباس: أي لأخذناه بالقوة والقدرة[3]، ورجّح البيضاوي المعنى الثاني[4]، وعند الفخر الرازي: انتقمنا منه بالحق، واليمين على هذا القول بمعنى الحق[5]، وبمعنى البركة قال الزبيدي: " اليَمن بالضم البركة ضد الشؤم[6].

والجمع أَيْمُنٌ وأَيْمانٌ وأيامنُ وأيامينُ، ومن ألفاظ اليمين المرادفة: الحلف والقَسَم والعهد والميثاق والإيلاء.

**اصطلاحاً:** عرّفها الحنفية بأنها: عقد قوي به عزم الحالف على الفعل أو الترك[7]. ويدخل في تعريفهم التعليق فإنه يمين شرعاً عندهم.

وعرفها الشافعية: تَحْقِيقُ أَمْرٍ غَيْرِ ثَابِتٍ، مَاضِيًا كان أو مُسْتَقْبَلًا، نَفْيًا أو إثْبَاتًا، مُمْكِنًا أو مُمْتَنِعًا، كَحَلِفِه صَادِقَةً كانت الْيَمِينُ أو كَاذِبَةً، مع الْعِلْمِ بِالْحَالِ أو مع الْجَهْلِ بِهِ[8].

شرح التعريف: تحقيق: خرج به اللغو فهي ليست يميناً.
ثابتاً: أي متحققاً في نفسه، كقوله: والله لأموتن، فهذا لا يتصور فيه الحنث
مُمْكِنًا: كَحَلِفِه لَيَدْخُلَنَّ الدَّارَ
مُمْتَنِعًا: كَحَلِفِهِ لَيَقْتُلَنَّ الْمَيِّتَ أو لَيَقْتُلَنَّ زَيْدًا.

**حكم اليمين**

واجبة، كالتي يُنجَي بها إنسان معصوم من الهلاك[9].
مندوبة، كأن يتعلق بها مصلحة كالإصلاح بين الناس، أو دفع شر.
مباحة، كالحلف على فعل مباح أو تركه.
مكروهة، كالحلف على أمرٍ مكروه أو ترك مندوبٍ، كما فعل أبو بكر الصديق مع مسْطح.
مُحرّمة، كالحلف الكاذب أو على معصية أو ترك واجب.

**أقسامها**

تنقسم اليمين باعتبارات مختلفة حسبما هو معلوم من الشرع الى يمين لغو ومنعقدة وغموس، فاللغو:

1. عند الحنفية[10]: هي اليمين الكاذبة خطأً في:
   أ. الماضي: وتكون بالنفي أو الإثبات
   - فالنفي: مثل والله ما كلَّمت زيداً، وفي ظنّه أنه لم يكلمه مع أنه قد فعل.
   - والإثبات: مثل والله لقد كلَّمت زيداً وفي ظنه أنه كلَّمه مع أنه لم يفعل.
   ب. الحال: نفياً أو إثباتاً

- نفياً: مثل والله ما هذا الطائر بغراب، وفي ظنِّه أنه كذلك، وليس هو غراب.
- إثباتاً: مثل والله إنَّ هذا القادم أحمد، يظنه فيظهر غيره.

2. المالكية: كالحنفية لكنهم قالوا: قد يكون في المستقبل، ومثَّلوا له بأن يقول: والله ما يأتي زيد غداً، وهو يعتقد أنه لن يأتي، فهذا لغو عندهم ومنعقدة عند الجمهور[11].
3. الشافعية[12] ومحمد من الحنفية[13]: هي الحلف بلا قصد بأن سَبَق لسانه سواءً كان في الماضي أو المستقبل كقوله: لا والله وبلى والله.
4. الحنابلة جمعوا بين المعنيين فقالوا: هي اليمين الخاطئة وبلا قصد[14].

أما المنعقدة فما كانت على أمر في المستقبل نفياً وإثباتاً، فالنفي كقوله: والله لا أجلس مع المغتابين، والإثبات مثل قوله: والله لأصلينَّ الليلة قياماً[15] والغموس عند الجمهور هي اليمين الكاذبة قصداً في الماضي[16]، وعند الحنفية: الكاذبة قصداً في الماضي والحال، سواءً كانت بالنفي أو الإثبات، فالماضي كقوله: والله ما فعلت كذا وهو يعلم أنه فعله، وفي الحال مثل قوله: والله ما عليَّ دين لهذا، وهو يعلم بالدين[17]، وسميت غموساً؛ لأنها تغمس صاحبها في الإثم والنار[18].

- من حيث الصيغة تنقسم إلى يمين قسمية ويمين تعليقية

أ. اليمين القسمية: وهي التي تكون بحرف القَسَم والمُقسَم به والمُقسَم عليه، ومثالها: والله لأزورنَّ المسجد الأقصى، فحرف القسم هنا الواو، والمقسم به لفظ الجلالة الله، والمقسم عليه لأزورنَّ المسجد الأقصى[19].

ب. اليمين التعليقية: وتكون بصيغة الشرط والجزاء، وهي ليست يميناً بالوصف الشرعي، وإنما سُميت يميناً عند الفقهاء لحصول معناها وهو المنع[20].

**المبحث الأول: الحلف على الشيء الواحد**

**المطلب الأول: النفي (الحلف على عدم مباشرة المحلوف عليه)**

وذلك بأن يحلف على عدم مباشرة شيء فيباشر بعضه، وهو ينقسم إلى قسمين، الأول: أن يحلف على عدم مباشرة شيء ممكن فيفعل بعضه، ومثاله: والله لا آكل هذا الرغيف فيأكل جزءاً منه، والثاني: الحلف على المستحيل كأن يقول: والله لا أشرب البحر فيشرب بعضه، ولذا نجعل هذا المطلب في فرعين حسب التقسيمين السالفين.

**الفرع الأول: الحلف على ممكن**

ومن أمثلة هذا النوع التي عرضها الفقهاء، الحلف على عدم أكل الرغيف فأكَلَ بعضه، أو لا يشرب ماء هذا الإناء فشرب جزءاً منه، أو لا يدخل دار فلان فيطأها بقدمه أو يجعل رأسه داخل الباب دون سائر جسده، ومثله لا يلبس هذا الثوب فيدخله في عنقه ثم ينزعه، أو لا يركب الدابة أو السيارة فيضع رجله في الركاب أو أرضية السيارة وغيرها من الأمثلة المشابهة.

**تحرير محل النزاع:** اتفقوا على أن الحالف إذا نوى مباشرة المحلوف عليه كله فلا يحنث بالبعض، وإذا نوى بعضه يحنث، واختلفوا إذا أطلق على قولين:

**الأول:** الحنفية[21]، وغير المشهور عند المالكية[22]، والشافعية[23]، ورواية عند الحنابلة[24] والظاهرية[25]، لا يحنث.

**الثاني:** مشهور المالكية[26] وجمهور الحنابلة[27]: يحنث.

**أدلة القول الأول:**

1. حديث عائشة: أنها كانت تُرجِّل[28] النبي ﷺ وهي حائض، وهو معتكف في المسجد وهي في حجرتها يناولها رأسه[29].

وجه الدلالة: في الحديث دليل على أن إخراج بعض جسد المعتكف من المسجد لا يقطع

اعتكافه، فكذا إذا حلف على أن لا يفعل شيئاً ففعل بعضه، لا يحنث[30].

اعترض أهل القول الثاني على هذا الدليل، بأن الاعتكاف ملازمة المسجد للطاعة، ومن أخرج بعضه يصدق عليه أنه ملازم للمسجد لا أنه مفارق له، ثم أنها واقعة عين لا يجوز الاستدلال بها على غيرها[31].

2. حديث أبي سعيد بن المُعلَّى أن النبي ﷺ قال له: "ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد، فذهب النبي ﷺ ليخرج من المسجد فذكَّرته فقال: الحمد لله رب العالمين..."[32].

وجه الدلالة: في قول الراوي: ليخرج من المسجد ما يدل على أن النبي ﷺ خرج بقدمه، فذكّره أبو سعيد، فدلّ ذلك أن النبي ﷺعدّ نفسه داخل المسجد مع أن بعضه خارجه، وإلا لكان خُلفاً في الوعد، والنبي ﷺ مُنزّه عن الخُلف في الوعد، فكذا إذا حلف لا يفعل شيئاً ففعل بعضه لا يحنث؛ لأنه حلف على الكل والبعض غير الكل[33].

**اعتراض**، يمكن توجيه عدة اعتراضات إلى الحديث

أ- ليس في الحديث ما يدلُّ على أن النبي ﷺ خرج بقدمه أو ببعضه من المسجد، بل رواية البخاري: " فذهب ليخرج من المسجد..."، وقد استعرضت روايات الحديث في الكتب الحديثية الأخرى فلم تخرج عن

- رواية الطيالسي ومنها: فمشيت مع النبي ﷺ حتى كدنا أن نبلغ الباب[34].
- رواية الدولابي في الكنى والأسماء ومنها: فلما خرج ذكرت له[35]، أما بقية الروايات وهي كثيرة فكرواية البخاري أو قريباً منها،أما رواية الدولابي فتحمل على الروايات الأخرى بأن المقصود لما أراد أن يخرج لا أنه فَعَلَ.

ب- وعلى فرض خروجه فهي واقعة عين، إذ يحتمل أن النبي ﷺ، فعل ذلك ناسياً فلا يكون خُلفاً في الوعد[36].

3. حملاً على الأخذ بأكثر ما يدل عليه الاسم[37]، قال أحمد: الكل لا يكون بعضاً، والبعض لا يكون كلاً[38].

**القول الثاني:** مشهور المالكية وجمهور الحنابلة[39]: يحنث، واستدلوا بـ:

1. حديث: "إذا أمرتكم بأمرٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"[40].

وجه الدلالة: في قوله ﷺ: "وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"، دليلٌ على عدم جواز مباشرة بعض المحلوف عليه إذا حلف على عدم فعله، فدلّ ذلك على الحنث[41].

واعترضه الزركشي الحنبلي بأن النهي عن الشيء ليس نهياً عن أجزائه، بدليل النهي عن أداء الظهر خمس ركعات مع صحتها بأقل منها وهي أربع ركعات[42].

2. لأنه منع نفسه من فعل المحلوف عليه، فوجب أن يمتنع عن كل جزء منه[43].
3. الدليل الثالث: قاعدة المالكية.

**قاعدة المالكية**

قعّد ابن بشير في ذلك قاعدة ارتضاها المالكية، وهي أن الحِنث يدخل بأقل الوجوه، والبرَّ لا يكون إلا بأكمل الوجوه[44] واستدلوا لها بأن الله تعالى لم يُبح المُطلقة ثلاثاً لزوجها حتى تتزوج بآخر ويدخل بها، إذ لا يكفي العقد وحده فهذا مثال البر الذي لا يدخل إلا بأكمل الوجوه، أما مثال الحنث الذي يدخل بأقل الوجوه فقالوا: ... وحرِّم ما نكح الآباء والأبناء من النساء على الشخص بالعقد وحده دون الدخول، فتبين أن ما يباح به الشيء أقوى مما يحظر به... فمن حلف لا يأكل هذا الرغيف يحنث بأكل

بعضه إلا أن تكون له نية أو بساط؛ لأنه أراد استيعاب جميعه [45].

**اعتراض ابن حزم**

واعترض ابن حزم على قاعدة المالكية، بأنها تصلح في بعض الفروع - كالتي ذكروها - لا أن التحليل يكون دائماً بأقوى الأسباب ولا أن التحريم يكون بأخفها، بدليل أن الأجنبية تُحرم على الأب بمجرد عقد الابن، فحين كانت أجنبية جاز لكل واحد منهما أن يتزوجها، فدخل التحليل لأحدهما بأرق الأسباب، قال ابن حزم:" فأين قولكم: إنَّ التحليل لا يدخل إلا بأغلظ الأسباب" [46].

**ضابط الحنفية في الحلف على عدم أكل المُعيَّن**

سبق أن ذكرنا رأي الحنفية في الحلف على النفي الممكن، وهو عدم الحنث بمباشرة بعضه، غير أنّ هذا ليس على إطلاقه، إذ وضعوا ضابطاً خاصاً بالأكل والشرب مكوّناً من شقين، فإن كان

أ. يأكله الرجل أو يشربه في مجلس واحد، فالحلف على جميعه لا يُحنّثه بأكل بعضه؛ وعللوه بأن المقصود هنا الامتناع عن تناوله كله [47].

ب. وإن كان لا يطيق أكله أو شربه في مجلس واحد، فإنه يحنث بتناول بعضه؛ وعللوه بأن مقصود اليمين الامتناع عن أصله لا عن جميعه [48].

وعليه فلو كان الطعام كثيراً وحلف ألا يأكله يحنث ببعضه، وإن كان قليلاً يمكن تناوله كله في مجلس واحد، فلا يحنث ببعضه بل بتناوله كله.

والضابط خاص بالأكل والشرب، أما لو حلف لا يبيع هذا الطعام فباع بعضه فلا يحنث، وسبب تفريقهم أن البيع يردُ على جميعه، إذ يتأتى على الكل بدفعة واحدة، بخلاف الأكل والشرب فإنه لا يتأتى على الكل بدفعة واحدة فتنعقد يمينه على البعض [49].

**مثال لا يدخل الدار، فأدخل رأسه أو رجله.**

وما ذكرناه سابقاً من أقوالهم هو ضابطهم العام، ولا تخلو بعض الأمثلة من استثناءات خارجة عن الضابط الذي وضعوه، وهذا نراه بوضوح في مثال الحلف على عدم دخول الدار، ثم دخل برأسه أو رِجْله وأبقى معظم جسده خارجها، فعند المالكية خالفوا قولهم السابق، وقالوا بالحنث بإدخال قدمه إذا اعتمد عليها، بخلاف إدخال رأسه فلا يحنث [50].

أما سائرهم فساروا على أقوالهم هناك:

أ- فعند الحنفية [51] والشافعية [52] وأبو الخطاب من الحنابلة [53] لا يحنث، واستدل الحنفية بأن السارق لو أدخل جزءاً من بدنه الدار فأخذ مالاً، لا يُقطع.

ب- وعند جمهور الحنابلة يحنث، واستدلوا إضافة لما سبق بقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي} [54] ووجّهوا ذلك بأن المنهي لا يكون ممتثلاً إلا بترك الدخول كله [55].

ويبدو أن رأي المالكية المفرَق بين إدخال القدم وتحنيثه بالاعتماد عليها، وعدم تحنيثه بإدخال الرأس أو القدم عند عدم الاعتماد عليها، هو الأقرب؛ وذلك أنه بوضع ثقل جسمه على قدمه وهي داخل الدار، يُعدَّ داخلاً، أما لو أدخل رأسه وباقي جسده خارجاً، فارتكازه هنا على أرض خارج الدار، وهو يجمع رأي الفريقين الآخرين، ولا يتعارض مع أدلتهم.

**الفرع الثاني: المستحيل**

وستقسمه إلى ثلاثة أنواع، فهو إما أن يحلف على الجنس المضاف كقوله: والله لا أشرب ماء هذا النهر، فالماء جنس مضاف إلى النهر، وإما أن يحلف على الجنس وحده كأن يقول: والله لا أكلم الناس، وإما أن يحلف على اسم الجمع كقوله: والله لا أكلم الفقراء.

**وسنفرد كل نوع بالبحث:**

**النوع الأول: الحلف على الجنس المضاف**

ومثاله كما أسلفنا أن يقول: والله لا أشرب ماء هذا النهر، فقد اختلف الفقهاء على قولين، وذلك عند الإطلاق، أما لو كان له نية فيُعمل بها.

أ- الأصح عند الشافعية[56] والحنابلة[57]، يحنث بشرب بعضه، وعللوه بأنه يستحيل شرب جميعه، فانعقدت يمينه على الممكن منه حتى لا يلغو ؛ تصحيحاً لكلام العاقل.

ب- مقابل الأصح عند الشافعية[58] وابن حزم[59]: لا يحنث، وقاسوه على الممكن، كأن يحلف على عدم شرب الإناء أو الإداوة[60].

والأرجح هو الأول قول الجمهور؛ لقوة دليلهم، وهو انعقاد يمينه على الممكن لا على المتعذر والمستحيل، أما القول الثاني فيوجّه إليه أنه قياس مع الفارق، فالممكن غير المستحيل، فإذا اختلفا حقيقة اختلفا حكماً، والله أعلم.

**النوع الثاني: الحلف على الجنس**

كأن يقول: والله لا أكلم الناس، لا أشرب الماء، لا آكل التمر:

فقد اتفقوا أنه يحنث بالبعض، واستدلوا بـ

1. قوله تعالى: {لا يحلُّ لك النساء}[61].

وجه الدلالة: قال ابن نجيم: لا يختص بالجميع، فإذا لم ينو حنث بالفرد[62].

2. ولأن غرضه باليمين منع نفسه من المحلوف عليه، وليس في وسعه إثبات كل الجنس فينصرف إلى ما هو دونه، وذلك مجهول فينصرف إلى الأدنى وهو الواحد لتيقنه[63].

**النوع الثالث: الحلف على اسم الجمع**

كقوله: والله لا أكلم الفقراء، فإن لم يكن له نية، فعند:

أ. الحنفية[64]، يحنث بالبعض، إلحاقاً للجمع المُعرّف بالجنس.

ب. الشافعية[65]، لا يحنث بالبعض؛ لأنه حلف على الجميع.

والأقرب قول الحنفية القائلين بحنثه؛ تصحيحا لكلامه، إذ ليس بوسعه أن يكلمهم كلهم.

**المطلب الثاني: الإثبات**

وسنقسمه إلى فرعين، الأول في الحلف على الممكن، والثاني على المستحيل، كما فعلنا في المطلب الأول.

**الفرع الأول: الممكن**

أي بإمكان الحالف أن يباشر كل المحلوف عليه لكنه باشر بعضه فهل يحنث؟، ومثاله أن يقول: والله لأشربنَّ ماء هذا الإناء فشرب بعضه، أو لآكلن هذه الرمانة فتناول بعضها... لآكلن هذا الرغيف.

والوجهة العامة عند الفقهاء في هذا النوع عند عدم النية:

أ. الحنفية[66] ومقابل المشهور عند المالكية[67] والشافعية[68]، لا يحنث بالبعض، أخذاً بأكثر ما يدل عليه الاسم، وذلك أن إطلاق اليمين يوجب الاستيعاب، بمعنى أن بعض الرمانة لا يُطلق عليه رمانة وكذلك الرغيف، فهم قدموا هنا مدلول الاسم اللغوي لعدم وجود النية، وإذا كان ذلك يستقيم على مذهب الشافعية الذين يُقدِّمون الحقيقة اللغوية على العرف، فلا يستقيم على مذهب الحنفية الذين يقدمون العرف إلا إذا كان العرف كذلك.

**اعتراض:** ذكر الماوردي اعتراضا هنا، وهو لزوم الحلف قياساً على قول الحالف: والله لا أكلت طعاماً اشتراه زيد فإنه يحنث بأكل بعضه، فلم لا يحنث ببعض الماء كما يحنث بالطعام؟

**الرد:** وقد أجاب الماوردي فقال: في حنثه بأكل بعض الطعام وجهان عند الشافعية.

الأول: لا يحنث بأكل البعض، وبهذا لا فرق.

الثاني: ما اختاره ابن أبي هريرة أنه يحنث بأكل بعض الطعام لا ببعض الماء، والفرق أن الماء في الإناء يُطلق على جميعه لا بعضه، بخلاف الطعام الذي يُطلق على بعضه وعلى كله[69].

ب. مشهور المالكية[70] والحنابلة[71]: يحنث بالبعض على ما مرّ في قاعدة ابن بشير السابقة.

**الفرع الثاني: المستحيل**

كقوله: والله لأشربنَّ ماء هذا النهر، وشرب بعضه، وذلك أنه يستحيل شربه كله، فإذا أطلق، فقد اختلف الشافعية[72] على قولين:

أ. قول عندهم: لا يحنث.

ب. والأظهر: يحنث ببعضه؛ لعجزه عن شرب الجميع.

والقاعدة التي استندنا اليها سابقاً، وهي تصحيح كلام العقلاء ما أمكن، تقتضي ترجيح الأظهر.

**المبحث الثاني: الحلف على شيئين مستقلين**

وأمثلته متنوعة، كأن يحلف على عدم لبس هذين الثوبين، أو يقول: والله لا ألبس هذا ولا هذا، ويلبس واحداً، وهذا قد يقع على النفي وقد يقع على الإثبات، وقد تدخل لا في صيغة المحلوف عليه وقد تحذف.

ولذا نُقسّم المبحث إلى مطلبين، الأول في إدخال واو العطف، والثاني في حذفها.

**المطلب الأول: إدخال واو العطف**

وهذا قد يكون على النفي كقوله: والله لا ألبس هذا ولا هذا، وقد يكون على الإثبات كقوله: والله لألبسنّ هذا وهذا.

**الفرع الأول: النفي**

ولدينا في النفي صورتان.

**الأولى: إذا كانت الصيغة تشتمل على لا**

ومثالها: والله لا ألبس هذا ولا هذا فيلبس أحدهما، وكقوله والله لا أكلم زيداً ولا عمراً، فإذا أطلق فقد اختلف الفقهاء على قولين:

أ- الجمهور وهم الحنفية[73] والشافعية[74] والحنابلة[75]، يحنث بمباشرة البعض عند الإطلاق، وذلك بأن يلبس أو يكلم أحدهما، قال الشافعية: فإن لبسه بقيت اليمين منعقدة على الآخر، فإن لبس الثاني حنث مرة أخرى ولزمته كفارتان، وعند الحنفية لا فرق بين أن تحتوي الصيغة على "لا" أو تُحذف إذ يحنث في الحالين، قال الكمال: "... حلف لا يفعل كذا ولا كذا ففعل واحداً منهما حنث، وإن لم يذكر حرف النفي بأن قال: لا أفعل كذا وكذا"[76]، واستدلوا بـ:

1- أنَّ الصيغة اشتملت على حرف العطف ولا، وفي إدخال "لا" دلالة على إفراد كل من الشيئين المحلوف عليهما باليمين؛ للقاعدة النحوية التي تقول: "النفي بلا لنفي كل واحد، ودونها لنفي المجموع"[77].

2- واستدل الحنابلة بقوله تعالى: {... ولا يملكون لأنفسهم ضراً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً}[78]. قالوا: وتقدير كلامه: والله لا ألبسن هذا ولا ألبسن هذا، وفي المثال الثاني: والله لا أكلم زيداً ولا أكلم عمراً[79].

ب- مشهور المالكية[80]، قالوا: لا يحنث بالبعض، ففي مثال الثوبين لا يحنث بلبس أحدهما، وفي مثال الكلام لا يحنث حتى يُكلم زيداً وعمراً كليهما، واستدلوا بأن النُحاة اتفقوا على أن "لا" إذا أُعيدت في العطف أنها مؤكدة للنفي لا مُنشئة له، قال تعالى: {وما يستوي الأعمى والبصير}[81].

والباحث يرجح رأي الجمهور القائل بتحنيثه إذا فعل بعض ما حلف عليه؛ لقوة دليلهم في أن اشتمال الصيغة على لا ثانية دليل على فصل الكلام، فكأنه حلف على شيئين مستقلين.

**الثانية: لم تشتمل الصيغة على "لا"**

كقوله: والله لا ألبس هذا وهذا، ولا أكلم زيداً وعمراً ولا آكل اللحم والعنب، فلبس أحد الثوبين، وكلّم زيداً أو عمراً، وأكل اللحم أو العنب، فإن نوى البعض بحنث، وإن أطلق فاختلفوا على قولين:

أ- الجمهور، لا يحنث بالبعض؛ لأن الواو تجعل الشيئين كشيء واحد[82]، ولأنه جعل الشرط كليهما، ولا يثبت المشروط إلا بوجود الشرط جميعه[83].

ب- قول للمالكية[84] ورواية للحنابلة[85]، يحنث بالبعض.

ورأي الجمهور أقرب في عدم الحنث بالبعض؛ لأنهما كشيء واحد.

**الفرع الثاني: الإثبات**

كقوله: والله لأكلمن زيداً وعمراً، أو لآكلنّ اللحم والعنب وأطلق، فهل يحنث بالبعض؟

أ- فعند جمهور الشافعية[86] تعتبر يميناً واحدة ويحنث بالبعض.

ب- وعند المتولي[87] منهم أنها يمينان، واستدل بأن هذه الصيغة كالنفي المعاد.

قال ابن السبكي: بل هي يمين واحدة عند النحويين، وشدّد ابن الصلاح النكير على المتولي حتى قال: أحسب أن ما قاله من تصرفه[88].

**المطلب الثاني: حذف واو العطف**

إما أن يكون نفياً كقوله: والله لا ألبس هذين الثوبين، أو إثباتاً كقوله: لألبسنَّ هذين الثوبين، ونجعلهما في فرعين:

**الفرع الأول: النفي:**

أو يقول: والله لا آكل هذين الرغيفين فيأكل واحداً، فهل يحنث؟ فإن أطلق فقد اختلفوا على قولين:

أ. الجمهور، الحنفية[89]، والشافعية[90]، وجمهور الحنابلة[91]: لا يحنث بأحدهما، وعند الشافعية لو لبسهما تباعاً بأن لبس أحدهما ثم قلعه ثم لبس الآخر حنث؛ لوجود المحلوف عليه.

ب. المالكية[92] ورواية عند الحنابلة[93]، يحنث بالبعض، واستدل المالكية بـ:

1. أن الإثبات إباحة والنفي حظر، والحظر أغلب من الإباحة.
2. الأيمان موضوعة للتغليظ، وهذا يقتضي أن يحنث بأحدهما ولا يبرّ إلا بهما في الإثبات.

والراجح قول الجمهور القائلين بعدم حنثه إن فعل أحدهما؛ لأنه حلف على كليهما، والحكم متعلق بهما.

**اعتراض الماوردي على المالكية:**

وقد ردّ الشافعية على أدلة المالكية على لسان الماوردي:

- فعل بعض الشيء ليس بمقام فعله كله لا في النفي ولا في الإثبات، بدليل أنه لو حلف لا يدخل هذه الدار فأدخل رأسه لم يحنث، ولو حلف ليدخلنَّها فأدخل رأسه لا يبرّ، والدليل عليه حديث اعتكاف النبي ﷺ وحديث أبي سعيد المُعلَّى وقد مرّ سابقاً. فدل أن بعض الفعل لا يقوم مقام الفعل، فأحد الفعلين أولى ألا يقوم مقام الفعلين.
- أنه لما استوى الفعلان في شرط البر وجب أن يستويان في شرط الحنث[94].

وأدلة الجمهور أقوى من أدلة المالكية، ولا فرق بين النفي والإثبات كما يقول أصحاب الفرق، ولم يسلِّم الجمهور قاعدة التفريق التي مرّت في المطالب السابقة، ولم يقدِّم المالكية دليلاً عند أهل اللغة عليه.

**الفرع الثاني: الإثبات**

ومثاله أن يقول: والله لأكلمنَّ هذين الرجلين، أو لآكلنّ هذين الرغيفين، فكلم أو أكل أحدهما فيحنث ولا يبر إلا بهما[95].

**المبحث الثالث: الحلف على العبادات**

**المطلب الأول: الحلف على الصلاة**

وذلك بأن يحلف على الصلاة أو على عدمها، فيأتي ببعضها.

فرق الفقهاء بين صيغتين للحلف:

**أولاً: لا يصلي:**

بأن يقول الحالف: والله لا أصلي، فيصلي بعض صلاة أي يؤدي بعض أفعالها، فهل يحنث؟ اختلفوا على عدة أقوال:

أ- الجمهور، وهم المالكية[96] ومذهب الشافعية[97] وجمهور الحنابلة[98] يحنث بالإحرام، واستدلوا بـ

1- أن الأيمان يُراعى فيها الأسماء، وبالإحرام يُسمى مصلياً.

2- أن كل جزءٍ منها يُسمى صلاة، لكن إتمامها شرط صحة.

3- وقياساً على الشروع في الصوم لو قال: والله لا أصوم.

ب- الحنفية[99] وأبو الخطاب من الحنابلة[100]، لا يحنث ما لم يسجد، وهو الاستحسان عندهم، أما القياس فعلى ما ذكره الجمهور، واستدلوا بـ:

1- أن النبي ﷺ نهى عن البتيراء[101] نهياً يمنع الصحة.

2- لا يقال له صلى ركوعاً ولا صلى سجوداً، وإنما صلّى ركعة.

ج- قول عند الشافعية[102] ورواية للحنابلة[103]، لا يحنث حتى يصلي ركعتين.

د- ابن سريج من الشافعية، يحنث بالركوع؛ لأنه إذا ركع فقد أتى بمعظم الركعة[104].

وبالنظر في هذه الأقوال لو عدنا إلى أصل المسألة، هل يحنث بالبعض؟ فقد صار لدينا قولان:

**الأول:** أنه يحنث، وعليه جميع الأقوال السابقة ما عدا الثالث.

**الثاني:** لا يحنث بالبعض، وهم أصحاب القول الثالث القائلين بعدم الحنث حتى يصلي ركعتين.

والباحث يرجح القول الأول القائل بحنثه إذا شرع في الصلاة، وهو قول الجمهور؛ لأنه إذا أحرم سُمي مصلياً، فلو شاهده إنسان بعد الإحرام وقال عنه: يصلي، لكان صادقاً في إخباره.

**ثانياً: لا يصلي صلاة:**

أما لو قال: والله لا أصلي صلاة، فقد حملوه على المعهود الشرعي، وهو عدم الحنث إلا بأداء ركعتين.[105]

**المطلب الثاني: الحلف على الصوم**

وهنا أيضاً فرقوا بين صيغتين:

**أولاً: لا يصوم**

لو قال: والله لا أصوم، فمتى يحنث؟

أ- يحنث بالشروع فيه وهو قول الجمهور: "يحنث بالإصباح ناويا"[106]، "والشافعية": في الفرض "... يحنث بطلوع الفجر..." وفي التطوع في النهار: "... يحنث عقب النية..."[107]، واستدلوا بأنه أول دخوله.

ب- الحنفية: يحنث بالإمساك ساعة[108]، أي بأقل ما يطلق عليه صوماً، ومن المعلوم أن الساعة في اللغة لا تطلق على الساعة الزمانية العرفية لدينا، بل على أقل الوقت الذي يصلح لعمل ما، واستدلوا

1- بأن الشارع في الفعل يُسمى فاعلاً، ثم بالإفطار بعد ذلك لا يرتفع الحنث المقرر[109].

2- الإمساك المستمر تكرار، وتكرار الفعل المحلوف عليه ليس هو شرط الحنث، قال ابن عابدين، "الصوم الشرعي هو الإمساك عن المفطر على قصد التقرب وقد وجد تمام حقيقة، وما زاد على أدنى الإمساك فهو تكرار[110].

3- أن إبراهيم عليه السلام سُمّي ذابحاً حين أمرّ السكين في محل الذبح من رقية إسماعيل عليه السلام، فقيل له {قد صدقت الرؤيا}[111] فدل ذلك على أن الشروع في الفعل يُسمى فعلاً[112].

والباحث يرجح رأي الحنفية القائل بالحنث بعد الإمساك ساعة، أي فترة زمنية، لأن الصوم له ركنان: النية والإمساك، فلو نوى دون أن يمسك عن الطعام لا يكون صائماً، والإمساك لا يُعرف إلا زمنيا، أي بعد فترة يصح أن يطلق عليه ممسكاً.

**ثانياً: لا يصوم صوماً، أو يوماً:**

أما لو حلف على اليوم بأن قال: والله لا أصوم يوماً أو صوماً، فلا يحنث بالبعض حتى يتم صيام يوم كامل؛ لأنه يراد به الصوم الشرعي، ذكره المالكية[113] والشافعية[114] والحنابلة[115].

**المطلب الثالث: الحلف على الحج**

سواءً قال: لا يحج، أو لا يحج حجة، فمتى يحنث؟

أ- المالكية[116] والحنابلة[117]، يحنث بالإحرام، بل ذكر عن ابن حبيب من المالكية أنه يحنث قبل الإحرام وذلك إذا خرج من بيته هذا إن كان من أهل الأمصار.

ب- أبو يوسف[118]، لا يحنث حتى يطوف طواف الزيارة قياساً على الصلاة، بجامع أنهما أجناس من الفعل فتناولت اليمين جميعه، ولو طاف بعض الأشواط لا يُعدُّ طائفاً، حتى يطوف كله أو أكثره.

ج- محمد بن الحسن[119]، لا يحنث حتى يقف بعرفة.

**المبحث الرابع: ترك جزء يسير من المحلوف عليه**

وذلك بأن يحلف على فعل الشيء فيباشره إلا جزءاً يسيراً، أو على عدم فعله فيترك جزءاً يسيراً، فهل يحنث في هاتين الحالتين؟

رغم أن أمثلة هذا النوع غير مضبوطة في الجملة عند الفقهاء، فقد نجد في مذهب ما من الأمثلة ما لا نجده عند أهل المذهب الآخر ولا يمكن الجزم بالقياس على الأمثلة؛ لأنها مختلفة ومتنوعة، رغم هذا كله، فسأذكر عدداً من الأمثلة في هذا النوع، وإن خلت من المقارنة بين المذاهب لعدم وجودها عند الكل، محاولاً استخراج الضابط الذي يحكم الأمثلة ما أمكن لذلك سبيلاً.

وسأقسم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول في الحلف على الإثبات، والثاني في الحلف على النفي.

**المطلب الأول: النفي:**

وذلك بأن يحلف على عدم الفعل فيباشره إلا جزءاً قليلاً، فمن أمثلة هذا النوع:

- لو قال: والله لا آكل هذه التمرة، فأكلها إلا نُقرة كنقرة الطائر، فعند:

أ- الحنفية[120]، يحنث، ولا يُعتد بالجزء اليسير.

ب- الشافعية[121]، لا يحنث، أخذاً بالحقيقة اللغوية للشيء التي تدل عليه كله لا بعضه. فالحنفية يُغلِّبون المعنى العرفي، في حين قدَّم الشافعية المعنى اللغوي، والراجح أنه يحنث، فإنه يعدُّ آكلاً له في العرف، والحقيقة العرفية مقدَّمة على اللغوية.

- ومثله لا يأكل هذا الرغيف فترك لقمة، فإن لم تكن له نية فعلى الخلاف السابق، قال الحنفية: اليسير من الرغيف وغيره كالعدم[122].

- حلف ألا يأكل هذه الرمانة فأكلها إلا حبة.

أ. الحنفية، الحنث، وهو الاستحسان عندهم؛ لأن هذا القدر لا يُعتد به، فإنه يقال في العرف أنه أكلها إذا ترك حبة أو حبتين، أما لو ترك نصفها أو ثلثها لم يحنث[123].

ب. الشافعية، لا يحنث، تغليباً للاسم، إذ لا يطلق عليها رمانة إلا بجميع أجزائها[124]، ولهم ضابط سأوضحه قريباً.

ورأي الحنفية أقرب؛ تقديما للحقيقة العرفية على اللغوية، فالرمانة إلا حبة أو حبتين يُطلَق عليها رمانة عرفاً لا لغة.

- ولو حلف لا يلبسن هذا الثوب فسلّ منه خيطاً ثم لبسه، فعند الشافعية قالوا لا يحنث؛ لأن اليمين وقعت على الجميع، وقيدوه إذا كان من منسوجه، أما لو كان من خياطته فحنث[125].

وينبغي على أصول الحنفية والمالكية ألا يحنث؛ لأنهم يغلّبون المعنى العرفي في مثل هذه المسائل.

**المطلب الثاني: الإثبات:**

بأن يحلف على فعل شيء فيفعله إلا جزءاً يسيراً، ومن أمثلته:

- لو قال: والله لآكلنّ هذه الرمانة فأكلها إلا حبة، فعند:

أ. الشافعية، يحنث[126].

ب. الحنابلة، لم يحنث[127]، وينبغي على قياس قول الحنفية والمالكية أن لا يحنث؛ لأنه يقال له في العرف أنها أكلها، والله أعلم.

- لو قال: والله لآكلن هذا الرغيف فترك الفتات

أ. ذكر الشافعية[128] هذا المثال في كتبهم ولم يُحنِّثوه.

ب. وعند الظاهرية، لا يحنث ولو لم يبق إلا فتاته[129]، ودليلهم ظاهر في أن الرغيف يُطلق عليه كله مع الفتات.

**ضابط الشافعية[130]:**

وضع الشافعية ضابطاً حسناً في جنس هذه المسألة، وهي الحلف على الشيء ثم مباشرته مع ترك جزء يسير، والذي دعاهم إلى استخلاص هذا الضابط اضطراب الأمثلة عندهم كما رأينا في هذا المثال والمثال السابق، وضابطهم يمكن أن نصوغه بالآتي: إذا كان الجزء اليسير المتروك مما يقلُّ مدركه فلا يحنث بتركه، أما إذا لم يقل مدركه فإنه يحنث. وفسروا ما يقل مدركه بقوله: أي لا يسهل التقاطه عادة باليد وإن أدركه البصر.

وعليه ففي مثال: والله لآكلن هذه الرمانة فأكلها إلا حبة، يحنث لأن حبة الرمان مما لا يقل مدركها بمعنى أنه يسهل التقاطها باليد.

وفي مثال: والله لآكلن الرغيف فأكله إلا الفتات، لا يحنث؛ لأن فتات الخبز يقل مدركه، بمعنى أنه لا يسهل التقاطه باليد وإن أدركه البصر[131]، وبهذا يستقيم الضابط عند الشافعية.

وعليه فقه الحنفية والمالكية قياساً، فإنهم يأخذون بالمعنى العرفي في جنس هذه المسائل.

**الخاتمة:**

كنا قد ذكرنا سابقا أن مسائل هذا البحث مبثوثة عند الفقهاء في باب يُعرَف بجامع الأيمان، وهو ليس في محل واحد منه، بل متفرق فيه، إذ أن جامع الأيمان يحوي غيره من الموضوعات، وقد حاول الفقهاء في موضوعنا إيجاد عدد من الضوابط والمحددات، لكنها كانت قليلة لا تفي بمسائله، الأمر الذي دعا الباحث إلى الاهتمام بها وتبويبها – كما رأينا – هنا.

ولاحظنا من خلال الدراسة السابقة تفريق الفقهاء بين صيغتي الإثبات والنفي في اليمين، وتفريقهم كذلك بين الممكن والمستحيل في محل الأيمان، بل إن المستحيل في حالة النفي مايزوا بين أن يحلف على الجنس أو على الجنس المضاف أو على الجمع، وفي كل هذه السابقة لم يخلُ النظر الفقهي من خلاف معتمد على أدلة.

كما أن الخلاف السابق في أجناس هذه المسائل خلاف مقيد، إذ بان لنا بعد تحرير محل النزاع الصورة المتفق عليها وتلك المختلف فيها، فهم متفقون - تقريبا –على أن النية مقيدة للحلف، وسرى الخلاف عند الإطلاق، إي إذا لم يُعرَف للحالف نية، وهذا يدعونا إلى التساؤل هل النية هي المبنى الأول للأيمان؟، ولم يُصرِح الحنفية والشافعية بسواه، فالمبنى الأول عند الحنفية العرف، وعند الشافعية اللغة، بخلاف المالكية والحنابلة والظاهرية الذين قدموا النية بشكل صريح، ورغم أن هذا التساؤل قد يبدو خارج موضوع البحث؛ لأن مبنى الأيمان لا يعتمد فقط على مسائل بحثنا هذا، غير أن هذه الدراسة أبانت لنا أهمية النية في تفسير يمين الحالف.

وفي موضوع الحلف على شيء وترك يسير منه، أوضحنا ضابط الشافعية فيه، فإذا كان اليسير المتروك مما يقل مدركه – وفسروا الإدراك بسهولة

الالتقاط – فلا يحنث، وإلا حنث، كما درسنا ضابط المالكية في أن الحنث يدخل بأقل الوجوه في حين لا يكون البر إلا بأكملها، واستدلوا لضوابطهم بجملة من ظواهر النصوص، ثم اعتراض ابن حزم عليهم بقادح المعارضة حيث أورد أدلة أخرى لا يستقيم الضابط معها.

**الهوامش:**

[1]. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب المتوفى سنة 817 هـ **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ - 2005 م، فصل الياء، (1601/1).

[2]. الحاقة (45).

[3]. انظر الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم ، أبو إسحاق (المتوفى: 427هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1422، هـ - 2002 م، (32/10).

[4]. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (المتوفى: 685هـ)، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى - 1418 هـ (384/1).

[5]. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، **مفاتيح الغيب التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة - 1420 هـ (635/30).

[6]. للزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية مفردة "يمن"، (303/36).

[7]. الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحصْني المعروف بعلاء الدين الحنفي (المتوفى: 1088هـ)، **الدر المختارَ شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1423هـ- 2002م (280)، البابرتي، محمد بن محمد (ت 786هـ)، **العناية شرح الهداية**، دار الفكر – بيروت (449/6).

[8]. وهو تعريف زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (240/4).

[9]. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الحنفي (المتوفى: 743 هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1313 هـ (107/3).

[10]. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة – بيروت، 1414هـ - 1993م (126/8)، البابرتي، **العناية**، مصدر سابق (60/5)، وتفسير آخر ليمين اللغو عند الحنفية أنها ما كانت على المعاصي كأن يقول: والله لا أصلي العصر، والله لأشربنّ الخمر، واختلفوا هل توجب الكفارة أم لا؟. انظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي (المتوفى: 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م، (4/3).

[11]. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف الرعيني المالكي (المتوفى: 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1412هـ - 1992م (261/3).

[12]. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ -1999 م (289/15).

[13]. السرخسي، المبسوط (130/8).

[14]. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي المقدسي (المتوفى: 620هـ)، **المغني** مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م (496/9). وقال النجدي في حاشية الروض المربع: أي ما ذكر من لغو اليمين، كلا والله، وبلى والله، أو ما يظن صدق نفسه، أو أن غيره يطيعه فيما حلف عليه. النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي (المتوفى: 1392هـ)، **حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع**، الطبعة الأولى - 1397 هـ (470/7).

[15]. المرغيناني، **الهداية**، مصدر سابق (317/2)، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، **نهاية المطلب في دراية المذهب**، حققه أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1428هـ-2007م، (18، 378)، النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين الأزهري المالكي (المتوفى: 1126هـ)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني** دار الفكر، 1415هـ - 1995م، (411/1).

[16]. الحطاب، **مواهب الجليل**، مصدر سابق (407/4)، الماوردي، **الحاوي**، مصدر سابق (267/15)، الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي (المتوفى: 772هـ)، **شرح الزركشي**، دار العبيكان، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م (73/7).

[17]. الكاساني، البدائع، **مصدر سابق** (3/3)، الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مصدر سابق (107/3).

[18]. الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني (المتوفى: 623هـ)، **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، المحقق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997م، (229/12).

، ابن مفلح، **المبدع شرح المقنع**، (230/9).

[19]. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ 1992م (704/3).

[20]. ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (301/4).

[21]الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الحنفي (المتوفى: 743 هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1313 هـ (125/3).

(22) علَّيش، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: 1299هـ)، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر – بيروت، 1409هـ/1989م (55/3).

(23) العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، الطبعة الأولى، 1421 هـ- 2000 م ، (570/10).

(24) البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (المتوفى: 1051هـ)، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م ، (137/3).

(25) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، **المحلى بالآثار**، دار الفكر - بيروت (315/6).

(26) الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: 1101هـ)، **شرح مختصر خليل** ، دار الفكر للطباعة - بيروت، (71/3).

(27) ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي المقدسي (المتوفى: 620هـ)، **المغني** مكتبة القاهرة، 1388هـ-1968م ، (575/9).

(28) ترجل أي تمشط شعر رَأسه. العينى، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين (المتوفى: 855هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (158/11).

(29) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺوسننه وأيامه = صحيح البخاري**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ ، كتاب الاعتكاف، باب المعتكف يُدخل رأسه البيت للغسل، برقم (2046)،

(30) ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: 682هـ)، **الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، (447/8).

(31) الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله المصري الحنبلي (المتوفى: 772هـ)، **شرح الزركشي**، دار العبيكان، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1993 م ، (166/7).

(32) البخاري في صحيحه، **مصدر سابق**، كتاب تفسير القرآن، باب ولقد آتيناك سبعاً من المثاني، برقم (4703).

(33) الزركشي، **شرح الزركشي**، مصدر سابق (166/7).

(34)الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود بن الجارود البصرى (المتوفى: 204هـ)، **مسند أبي داود الطيالسي**، المحقق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1999م، أبو سعيد بن المُعلّى، برقم (1362).

(35) الدولابي، **الأسماء والكنى**، برقم (207).

(36) الزركشي، **شرح الزركشي**، مصدر سابق (7/ 166).

(37) الخرشي، **شرح مختصر خليل**، مصدر سابق (3/ 71). الزركشي، **شرح الزركشي**، مصدر سابق (7/ 166).

(38) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث – القاهرة، 1425هـ - 2004 م، (178/2).

(39) الزركشي، **شرح الزركشي**، مصدر سابق (7/ 166).

(40)مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ** المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، كتاب الحج، باب فرض الحج، برقم (1337).

(41) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، (239/1).
الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، (122/15).

(42) الزركشي، **شرح الزركشي**، مصدر سابق (7/ 166).
الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، (122/15).

(43) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق (577/9).
الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، (122/15).

(44) الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241هـ)، **بلغة السالك لأقرب المسالك** المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الإِمَامِ مَالِك)، دار المعارف، ، (2/ 232).

(45) المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1416هـ-1994م، (4/ 448).

(46) ابن حزم، **المحلى**، مصدر سابق (6/ 315).

(47) ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (المتوفى: 616هـ)، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2004 م، (4/ 288).

(48) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري (المتوفى: 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية ، (4/ 346).

(49) الصاوي، **الحاشية على شرح الدردير**، مصدر سابق (2/ 233).

(50) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المصري (المتوفى: 970هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية ، (4/ 328).

(51) الكاساني،أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني علاء الدين (المتوفى : 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الاولى، (3/ 36).

(52) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 523)

(53) النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي

(المتوفى: 1392هـ)، **حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع**، الطبعة الأولى - 1397 هـ (586/6).

(54) الأحزاب، (53).

(55) المرداوي، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: 763هـ)، **كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع** لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1424 هـ - 2003 مـ (11/ 55).

(56) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (المتوفى: 450هـ)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي** وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ -1999 م ، (74/18).

(57) البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، ومعه حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات الشيخ السعدي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، الناشر دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، (582).

(58) العمراني، البيان، مصدر سابق (10/ 570)، أما الاختلاف عند الشافعية، فقد نُقل عن الشافعي أنه قال في المثال: لا سبيل إلى شرب ماء النهر دون أن يتعرض لبرَه وحنثه، فاختلفوا على وجهين، الأول: تبناه ابن سريج وهو الحنث بشرب البعض، والثاني: ما ذكره المروزي وقيل ظاهر المذهب وهو عدم الحنث.

(59) ابن حزم، **المحلي**، مصدر سابق (6/ 316).

(60) الْإِدَاوَة، بِكَسْر الْهمزَة، إنَاء صَغِير يتَّخذ من جلد للْمَاء ، وَجَمعهَا: أداوي. العيني، **عمدة القاري**، مصدر سابق، (181/3).

(61) الأحزاب، (52).

(62) ابن نجيم، **البحر الرائق**، مصدر سابق (4/ 328)، وانظر ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق (575/9).

(63) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 558). المطيعي، **تكملة المجموع**، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب ((مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر، (11/ 558).

(64) ابن نجيم، **البحر الرائق**، مصدر سابق، (328/4).

(65) المصادر السابقة (10/ 558).

(66) ابن نجيم، **البحر الرائق**، مصدر سابق، (328/4).

(67) الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين المالكي المصري (المتوفى: 776هـ)، **التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب**، المحقق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه، للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة:الأولى، 1429هـ - 2008م

(68) الماوردي، **الحاوي**، مصدر سابق (15/ 380).

(69) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مصدر سابق(1/ 334)، المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ، (126/9)

(70) ابن بزيزة، أبو محمد، وأبو فارس، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف (المتوفى: 673 هـ)، **روضة المستبين في شرح كتاب التلقين**، المحقق: عبد اللطيف زكاغ، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2010 م، (655/1).

(71) الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله (المتوفى: 334هـ)، **متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني**، دار الصحابة للتراث، 1413هـ-1993م، (152).

(72) الرافعي، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم القزويني (المتوفى: 623هـ)، **العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير**، المحقق: علي محمد عوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997 م، (290/12).

(73) الكمال، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (المتوفى: 861هـ)، **فتح القدير**، دار الفكر (113/5)، ابن نجيم، البحر الرائق (11/ 277).

(74) الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ - 1983 م .

(75) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق(581/9).

(76) الكمال، **فتح القدير**، مصدر سابق، (207/5).

(77) زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: 926هـ)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب** (هو شرح للمؤلف على كتابه هو منهج الطلاب الذي اختصره المؤلف من منهاج الطالبين للنووي)، دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة 1414هـ/1994م ، (248/2).

(78) الفرقان، (3).

(79) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق(581/9).

(80) انظر: ابن حسين المكي، **الحاشية على تهذيب الفروق** لابن الشاط، مطبوع مع القرافي، الفروق،عالم الكتب(3/ 76)، القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى:، 684هـ)، **الذخيرة**، المحقق:محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م، ، (19/4).

(81) فاطر، (19).

(82) زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب**، مصدر سابق(4/ 254).

(83) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق(581/9).

(84) ابن جزي، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)،**القوانين الفقهية**، (1/ 110).

(85) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق(582/9).

(86) زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب**، مصدر سابق (4/ 255).

(87) عبد الرَّحْمَن بن مَأْمُون بن عَليّ الشَّيْخ الإِمَام أَبُو سعد بن أبي سعيد الْمُتَوَلِّي، صَاحب التَّتِمَّة أحد الأَئِمَّة الرفعاء من الشافعية، وبرع في الْمَذْهَب وَبعد صيته، وَله كتاب التَّتِمَّة على إبانة شَيخه الفوراني، درس بالنظامية بعد الشَّيْخ أبي إِسْحَاق ثمَّ عزل بِابْن الصّباغ، ثمَّ أعيد وَاسْتمرّ إِلَى حِين وَفَاته، توفّي سنة ثَمَان وَسبعين وَأَرْبَعمِائَة. انظر: التاج السبكي، تَاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (المتوفى: 771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة

والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ (107/5).

(88) الهيتمي، **تحفة المحتاج**، مصدر سابق (10/ 45)، الرملي، **الحاشية على أسنى المطالب**، مطبوع على هامش أسنى المطالب لزكريا الأنصاري، دار الكتاب العربي (4/ 255).

(89) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مصدر سابق، (63/3).

(90) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، 1404هـ/1984م ، ، (8/ 204)، العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10 /569).

(91) ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق، (9/ 582).

(92) البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي المالكي (المتوفى: 422هـ)، **عُيُونُ المَسَائل**، دراسة وتحقيق: علي محمد إبراهيم بورويبة، دار ابن حزم للطبَاعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م، (505).

(93) ابن قدامة، **الشرح الكبير**، مصدر سابق، (429/8).

(94) الماوردي، **الحاوي**، مصدر سابق(15/ 379).

(95) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 569).

(96) الخرشي، **شرح مختصر خليل**، مصدر سابق (3/ 70).

(97) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 560).

(98) المرداوي، **الإنصاف**، (11/ 64).

(99) المرغيناني، الهداية، (2/ 335).

(100) الصاوي، الحاشية على الشرح الكبير،مصدر سابق (2/ 233)، الشيرازي **المهذب** مع شرحه المجموع للنووي،مصدر سابق (4/ 324). ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق (11/ 295).

(101) البتيراء تصغير بتراء تانيث أبتر، وهي في الأصل مقطوع الذنب، ثم صار يقال للناقص من كل شيء. انظر: ابن الأثير ، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (المتوفى: 606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، (93/1).

(102) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1991م، (66/11).

(103) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: 884هـ)، **المبدع في شرح المقنع**، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1997 م، (92/8).

(104) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 561).

(105) البُجَيْرَمِي، سليمان بن محمد بن عمر المصري الشافعي (المتوفى: 1221هـ)، **حاشية البجيرمي على شرح المنهج**، مطبعة الحلبي، 1369هـ - 1950م(4/ 324). ابن قدامة، **المغني**، مصدر سابق (11/ 294).

(106) الصاوي: الحاشية على الشرح الكبير، مصدر سابق (2/ 229).

(107) العمراني، **البيان**، مصدر سابق (10/ 560).

(108) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (المتوفى: 593هـ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، المحقق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان، (2/ 335).

(109) الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مصدر سابق (3/ 154).

(110) ابن عابدين، **رد المحتار**، مصدر سابق (3/ 828).

(111) الصافات، (105).

(112) الكمال، **فتح القدير**، مصدر سابق (286/5).

(113) القيرواني، أبو محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (المتوفى: 386هـ)، **النّوادر والزّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأمهات**، تحقيق:الدكتور عبد الفتّاح محمد الحلو وآخرون، دار الغرب الإسَلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م، (4/ 80).

(114) الشربيني **مغني المحتاج**، مصدر سابق (6/ 219).

(115) المرداوي، **الإنصاف**، مصدر سابق (11/ 64).

(116) القيرواني، **النوادر والزيادات**، مصدر سابق، (80/4).

(117) ابن مفلح، **المبدع**، مصدر سابق، (93/8).

(118) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مصدر سابق، (85/3).

(119) ابن مازه، **المحيط**، مصدر سابق، (277/4).

(120) الكمال، **فتح القدير**، مصدر سابق (5/ 209).

(121) الماوردي، **الحاوي**، مصدر سابق، (15/ 420).

(122) ابن نجم، **البحر الرائق**، مصدر سابق (4/ 346).

(123) ابن نجم، **البحر الرائق**، مصدر سابق (346/4).

(124) الرملي، **نهاية المحتاج**، مصدر سابق(7/ 44).

(125) زكريا الأنصاري، **شرح منهج الطلاب**، مصدر سابق(4/ 330).

(126) زكريا الأنصاري، **أسنى المطالب**، مصدر سابق(4/ 275).

(127) العكري، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ)، **معطية الأمان من حنث الأيمان**، المحقق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1416هـ/1996م، ، (1/ 170).

(128) الشرواني، **الحاشية على التحفة**، مطبوع على هامش تحفة المحتاج للهيتمي، مصدر سابق (10/ 44).

(129) ابن حزم، **المحلى**، مصدر سابق(6/ 315).

**(130) انظر ضابط الشافعية في: الرافعي، العزيز، مصدر سابق، (135/9). النووي، روضة الطالبين، مصدر سابق، (182/8).**

**(131) الشرواني، الحاشية على التحفة، مطبوع على هامش تحفة المحتاج للهيتمي، مصدر سابق** (10/ 44).

# " دو المحكم في إعادة التوازن العقدي نتيجة لتغيير الظروف "

د. توفيق المجالي *

د. عبد الله الذنيبات** د. خالد المسامرة***

تاريخ وصول البحث: 2019/2/5 م تاريخ قبول البحث: 2019/6/23م

**الملخص**

تمتاز العقود التجارية الدولية بطول مدة تنفيذها نسبياً، الأمر الذي يجعل تغير الظروف المصاحبة لإبرام العقد الدولي من أعقد المشكلات التي تواجه تنفيذ العقد التجاري الدولي، نتيجة لكون الآثار السلبية لتغيير الظروف في العقد الدولي تعتبر أشد جسامة من الآثار السلبية في العقد العادي، كون تكلفة العقد الدولي أكبر والجهود الفنية والإدارية المبذولة أكبر في مراحل المفاوضة وإبرام العقد.

ويعتبر دور المحكم في معالجة مشكلات تنفيذ العقد التجاري الدولي من أكثر المسائل جدلا واختلافا نتيجة لخصوصية دور المحكم من جهة، ونتيجة لعدم معالجة التشريعات الوطنية المتعلقة بالتحكيم ومنها القانون الأردني ذلك الفرض، وفي ظل ذلك؛ اختلف الفقه والقضاء حول مدى سلطة ودور المحكم في التدخل في العقد بصورة تمكن المحكم من إعادة التوازن العقدي للعقد نتيجة لتغيير الظروف.

وقد ساهمت الممارسات العملية عند صياغ العقود التجارية الدولية بتكريس مبدأ المراجعة وإعادة التفاوض على نحو يفسح المجال أمام المحكم لمراقبة تنفيذ الاشتراطات التعاقدية ومدى الالتزام بمبدأ حسن النية في تنفيذها وخاصة في مراحل إعادة المفاوضة بسب تغير الظروف واختلال التوازن العقدي من جهة أخرى، الأمر الذي شجع واضعي بعض الاتفاقيات الدولية إلى تكريس مبدأ المراجعة واعادة التفاوض ضمن نصوصها.

**الكلمات المفتاحية: تغيير الظروف، إعادة المفاوضة، التوازن العقدي، المحكم بالقانون، المحكم بالصلح.**

* محاضر متفرغ، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية.
** محاضر غير متفرغ، كلية الحقوق، جامعة الإسراء.
*** باحث.

# The role of the arbitrator in rebalancing the contract due to changing circumstances

**Dr. Tawfiq alMajali** **Dr. Abdullah Al-Dhunaibat**
**Dr. Khaled Al-Masamarh**

## Abstract

International trade contracts are characterized by a relatively long period of implementation, which makes the changing circumstances associated with the conclusion of the international contract one of the most complex problems facing the implementation of the international trade contract, as the negative effects of changing circumstances in the international contract are more serious than the negative effects of the normal contract, And greater technical and administrative efforts made in the negotiation and conclusion stages of the contract.

The role of the arbitrator in dealing with the problems of the implementation of the international trade contract is one of the most controversial issues due to the particularity of the role of the arbitrator, and as a result of the failure to address the arbitral authority or the internal rules of arbitral institutions. And the arbitrator's role in intervening in the contract so as to enable the arbitrator to restore the contractual balance of the contract as a result of changing circumstances.

The practical practices in the formulation of international commercial contracts have contributed to the principle of review and renegotiation in a way that allows the arbitrator to monitor the implementation of contractual requirements and the extent of commitment to the principle of good faith in their implementation, especially in the stages of re-negotiation due to changing conditions and imbalance of the contract on the other. This encouraged the lawmakers of international agreement to establish the principle of review and renegotiation within its texts.

**Keywords: change of circumstances, re-negotiation, balance of contract, arbitrator by law, arbitrator of reconciliation.**

**مقدمـــة:**

تمتاز عقود التجارة الدولية بطول مدتها نسبياً الأمر الذي جعلها عرضة للتأثر بتغير الظروف، وبمخاطر السوق وتقلباته، حيث قد تصل تلك المخاطر إلى حد استحالة التنفيذ وعدم القدرة على الاستمرار بتنفيذه، أو أن يصبح التنفيذ مرهقاً وشاقاً بشكل يلحق بالمتعاقد خسارة كبيرة غير متوقعة من قبل الأطراف، مما خلق في نفوس المشتغلين بالتجارة الدولية هاجساً يدفعهم للبحث عن آلية قانونية تضمن حماية تنفيذ العقد التجاري الدولي وتجاوز مخاطر تغير الظروف والاختلال بالتوازن الاقتصادي للعقد الناتج عنها تغير الظروف.

ولما كان التحكيم هو الوسيلة المفضلة فيما بين التجار لتسوية منازعاتهم التجارية لما يتمتع به التحكيم من مميزات وخصائص تحقق متطلبات التجارة الدولية من ثقة وائتمان وسرعة في الفصل في المنازعات التجارية، فإنه كان من المناسب البحث فيما يتمتع به المحكم من سلطات وصلاحيات تجاه المنازعات العقدية التي تعرض عليه، ومدى سلطته في المحافظة على العقد والحيلولة دون فسخه وإنهائه من خلال إعادة التوازن العقدي للعقود التجارية وهذا ما يسمى بالدور الإيجابي للمحكم تجاه العقد.

حيث يؤدي تغير الظروف وتقلبات السوق في الغالب إلى التأثير على مقدرة أحد المتعاقدين في تنفيذ التزاماته مما قد يدفع الطرف الآخر إلى اللجوء إلى التمسك بالمفهوم الجامد للعقد شريعة المتعاقدين فيرفض تعديل العقد أو يلجأ الى فسخ وإنهاء العقد الدولي.

الأمر الذي يصبح معه من الضروري أن يبادر الأطراف إلى بذل العناية بصياغة عقودهم بشأن تسوية المنازعات ومواجهة تقلبات السوق المختلفة وخاصة في العقود طويلة الأجل من خلال الاتفاق على عدد من الإجراءات تمكن الأطراف من مواجهة تغير الظروف المحتملة في بيئة التجارة الدولية على قاعدة أساسها تعزيز الثقة والائتمان وحماية مبدأ حسن النية[1].

ولما كان دور القاضي في مواجهة تغير الظروف محدد ومقنن وفق منظومة تشريعية متكاملة تضبط عمل القاضي فإنه جدير بالبحث بالدور الذي يقوم به المحكم في ظل غياب تلك المنظومة التشريعية التي تخول المحكم مباشرة سلطات التدخل في العقد وتعديله في النزاعات المتعلقة بتغير الظروف وأثرها على تنفيذ العقد.

**أهمية البحث:**

نتيجة لدقة دور المحكم في الفصل في المنازعات المعروضة عليه وخصوصيته، فإن البحث في دور المحكم وسلطته تجاه تلك المنازعات يغدو بحثا مهما عموماً، وخاصة أنه يرتبط بمدى نجاح وجودة العملية التحكيمية، فالمحكم بما يقوم به من إجراءات وما يتخذه من إجراءات وما يصدر عنه من احكام فانه يقوم بعمل قانوني يماثل دور القاضي.

وبالتالي فان هذا البحث يقدم للمهتمين والباحثين في مجال التحكيم تصورا عمليا ونظريا عن دور يضطلع به المحكم تجاه ما يعرض عليه منازعات متعلقة بتنفيذ العقد.

وتظهر أهمية البحث على وجه الخصوص فيما يقدمه من تصور قانوني وفقهي وممارسات قضائية مختلفة تجاه سلطة المحكم في شأن مسألة قانونية دقيقة وكثيرة الوقوع في ظل تاثر العقد بالظروف السياسية او الاقتصادية المحيطة بانعقاده وتنفيذه. فدور القاضي أو المحكم في التدخل في العقد لاعادة التوازن له ليست بالمسالة المتفق عليها تشريعياً أو قضائياً أو فقهياً، مما يغدو معه الأمر ملحا لتوضيح المسالة ووضع الحلول القانونية واسانيدها القانونية أمام المحكمين للاستعانة بها في مباشرة الدور المنوط به لفض منازعات العقود.

**مشكلة البحث:**

تبرز مشكل البحث في تجنب التشريعات المختلفة والوثائق والقواعد الدولية الناظمة للعملية التحكيمية وحتى المؤسسية منها عن التصدي لدور المحكم تجاه منازعات تنفيذ العقد الدولي نتيجة لتغيير الظروف كما فعلت في تأصيل دور القاضي سواء بمنحه سلطة التدخل في العقد أو منعه من التدخل في العقد لاعادة التوازن العقدي له.

ولعل ما يبرز المشكلة في تدخل المحكم أيضا؛ هو التساؤل حول مدى سلطة المحكم في المبادرة إلى التدخل

بإعادة التوازن إلى العقد؟ فهل يتوقف على طلب من المحتكمين؟ أم للمحكم المبادرة للتدخل في إعادة التوازن دون طلب؟ وهذه التساؤلات برزت نتيجة اختلاف التوجهات الدوولية بشأن هذه الصلاحية.

وبناءً على ذلك؛ فسوف نبحث في سلطة المحكم في إعادة التوازن العقدي للعقد من خلال البحث في رقابة المحكم على التوازن العقدي نتيجة تغيير الظروف (المبحث الأول)، ثم نبين أثر نوع التحكيم في رقابة المحكم عند تغيير الظروف (المبحث الثاني).

**منهجية البحث:**

وسوف نقوم في دراستنا هذه بتبني المنهج التحليلي والذي يقوم على تحليل موقف المشرع الأردني في قانون التحكيم والقانون المدني واستخلاص النتائج المتعلقة بسلطة المحكم تجاه تغيير الظروف وتحليل ذلك الدور في ظل الممارسات العملية للتحكيم التجارية ومحاولات التحكيم من تعزيز دور المحكم الإيجابي تجاه إنقاذ العقد وتطويعه مع تغيير الظروف.

وستعتمد الدراسة أيضا على المنهج المقارن للمقارنة بين مواقف التشريعات والمواثيق الدولية المختلفة للوقوف على مدى قدرة المحكم على مباشرة الصلاحيات الإيجابية تجاه العقد والتدخل في إعادة التوازن له والحفاظ عليه من الفسخ والإنهاء.

**الدراسات السابقة:**

1- د. أحمد السعيد الزقرد، "محاولات لإنقاذ العقود من الفسخ- الاتجاهات الحديثة في القانون المقارن- " المكتبة العصرية للنشر والتوزيع" 2007 حاولت هذه الدراسة بيان التحولات التشريعية والقضائية تجاه دور القاضي في مواجهة مشكلات تنفيذ العقود والسعي وراء انقاذها من الفسخ الناشئ عن مشكلات التنفيذ في العقود طويلة المدة، وقد كرست الدراسة العديد من الأحكام القضائية الفرنسية والمصرية بذلك الشأن غير أن هذه الدراسة لم تظهر وتبين تماما الدور الماثل للمحكم تجاه ذات المشكلات والنزاعات.

2- د. رشا على الدين، سلطة المحكم في إعادة التوازن المالي للعقد " دراسة في ظل الأزمة المالية الراهنة"، بحث مقدم للمؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية الحقوق- جامعة المنصورة 2009. حاولت هذه الدراسة بيان الدور المنوط بالمحكم تجاه الأزمة المالية التي عصفت بالاقتصاد العالمي وحاولت الدراسة الإجابة على مدى تأثر العقد الدولي بالأزمة المالية العالمية والبحث في الآليات المتاحت أمام المحكم في تحديد القانون واجب التطبيق على العقد إزاء الأزمة المالية وما افرزت من مشكلات في تنفيذ العقد والبحث في سلطة المحكم تجاه إعادة التوازن العقدي والحفاظ عليه.

## المبحث الأول

## رقابة المحكم على التوازن العقدي نتيجة تغيير الظروف

يعتبر العقد الأداة الفنية والقانونية لتبادل الثروات وانتقالها وتسيير شؤون البشر، ونتيجة لتلك الاهمية فإن العناية بالعقد والحفاظ على استمراريته يعتبر شأنا مهما وهدفا يسعى له كل من المشرع والقضاء، نتيجة لما يتمتع به العقد من أهمية اقتصادية واجتماعية وسياسية إذ يقوم العقد على تحقيق جملة من الوظائف من أهمها الوظيفة الاقتصادية التي تهدف الى تحريك عجلة الاقتصاد وتداول الأموال والسلع والخدمات والخبرات بسهولة ويسر، فضلا عن تحقيق التوازنات الاقتصادية فيما بين المتعاقدين، ولا شك أن العقد الدولي قد أسهم بشكل كبير بتحقيق هذه الوظيفة بتسهيل نقل رؤوس الأموال والسلع والخدمات عبر الحدود.

ولما كان تغيير الظروف واختلال التوازن العقدي بين المتعاقدين نتيجة له من شأنه تهديد النظام القانوني للعقود بصفة عامة، وتفويض المصالح الاقتصادية في العقد وتهديد بضياع الجهود والنفقات المبذولة بسببه[2]، كان من الضروري إيجاد قواعد قانونية تحمي تنفيذ العقد وتسعى نحو معالجة الاختلال في التوازن العقدي نتيجة لتغيير الظروف، حيث إن تغيير الظروف يؤثر بشكل مباشر في توازن العقد[3].
ولا شك أن التدخل في العقد خلال تنفيذه من شأنه أن يصطدم مباشرة في مبدأ مستقر من

مبادئ العقد وهو أن العقد شريعة المتعاقدين، ونتيجة لذلك اختلفت التوجهات التشريعية والقضائية بشأن إعطاء القضاء والتحكيم تلك السلطة.

حيث عالجت العديد من التشريعات الوطنية سلطة القاضي في التدخل بالعقد وإعادة التوازن العقدي له في حال تغير الظروف[4]، بينما سكتت تشريعات وطنية أخرى عن منح القاضي تلك السلطة واعتبر اقرار تلك السلطة للقاضي يشكل انتهاكاً وخروجاً على مبدأ العقد شريعة المتعاقدين[5].

بينما لا نجد بين تلك التشريعات التي أعطت السلطة للقاضي بالتدخل في العقد سلطة مماثلة للتدخل في العقد وإعادة التوازن العقدي له نتيجة التغير في الظروف ونتيجة لذلك وقع الاختلاف بشأن سلطة المحكم في التدخل في العقد الدولي حول طبيعة تدخل المحكم في تعديل وتكملة العقد، بين الطبيعة الإجرائية أو الموضوعية، وخاصة في العقود طويلة الأجل. حيث يبرز فيها بشكل واضح أثر تدخل المحكم في تعديل أو تكملة الإطار الموضوعي للعقد الدولي[6]، وأمام هذا الفراغ التشريعي بشأن سلطة المحكم في التدخل في العقد واعادة التوازن له كسلطة تظهر الحاجة للبحث في مشروعية تدخل المحكم لاعادة التوازن المالي للعقد في ظل غير تغير الظروف.

ونتيجة لاختلاف التوجهات التشريعية بخصوص منح القاضي سلطة التدخل في العقد، نجد أن المتعاملين في التجارة الدولية يحرصون على صياغة شرط إعادة المفاوضة والمراجعة في عقودهم لتأصيل هذا الإلتزام لمواجهة تغيير الظروف وتجنب الاختلاف التشريعية بشأن مبدأ العقد شريعة المتعاقدين ودور التحكيم في التدخل في العقد، غير أن هذا النص التعاقدي قد لا يوجد في جميع العقود مما يرجعنا إلى التساؤل مرة أخرى عن سلطة المحكم أو القاضي في ظل غياب النص في العقد على إعادة المراجعة والتفاوض.

وبناءً على ما سبق؛ فسوف نبحث في رقابة المحكم على شرط إعادة التفاوض والمراجعة وذلك في المطلب الأول ثم نبحث في رقابة المحكم في ظل عدم تنظيم شرط إعادة التفاوض والمراجعة[7] وذلك في المطلب الثاني، ثم نتقل لمناقشة ضرورة الاعتراف بالدور الايجابي للمحكم في المطلب الثالث.

## المطلب الأول

## رقابة المحكم على شرط إعادة التفاوض والمراجعة

يعتبر شرط إعادة المفاوضة والمراجعة من الشروط الهامة التي اثبتت نجاحها في تجاوز حالة التعثر في العقود طويلة المدة، لما تشكله من تجسيد لمبدأ حسن النية[8] وعزم الاطراف على نجاح الصفقات وتنفيذها وتحقيق الاهداف الاقتصادية للعقد، لذلك يحرص المشتغلون بالتجارة الدولية على النص عليه في عقودهم غالباً.

وشرط إعادة التفاوض والمراجعة شأنه شأن أي من الشروط التعاقدية التي يجب على الأطراف مراعاة تنفيذه وفق ما يقتضيه مبدأ حسن النية وبما يحقق مصالح الاطراف في العقد[9]، وللمحكم التصدي مراقبة مدى حسن تنفيذ المتعاقدين لهذا الالتزام وجديتهما في تنفيذه، او اجبار الأطراف على تنفيذ الإلتزام التعاقدي وفق الوسائل القانونية المتاحة.

### مفهوم شرط إعادة التفاوض

ويقصد بشرط إعادة المفاوضة الشرط الذي ينشئ التزاما بحق المتعاقدين بالوقوف على واقع العقد في ظل تغيير الظروف الجوهري الملازم لانعقاده، بغية إعادة التوازن العقدي له حال تاثره نتيجة لتغير تلك الظروف.

ويعرف أيضاً بـ" إعادة التفاوض تلك الشروط التي بمقتضاها يتعهد الأطراف في حالة تغير الجوهري للظروف التي تم التعاقد على أساسها بالتفاوض مرة أخرى أجل خلق التوازن التعاقدي الجديد من ثم إعادة تكييف أو أقلمة اتفاقهم المبدئي الذي قد فقد مبرراته التعاقدية"[10].

ويظهر من تعريف شرط إعادة المفاوضة أن محله ينصب على الدور الإيجابي لإرادة أطراف العقد في إعادة بلورة الالتزامات المتقابلة بالجلوس للمفاوضة وإعادة

مراجعة العقد وبما ينسجم مع نظرية حسن النية في العقد، إذ يفرض الالتزام بحسن النية على الأطراف المبادرة إلى التفاوض لتجنب مخاطر تغيير الظروف المؤثرة في عدالة الالتزامات التعاقدية المتبادلة، تعزيزاً لنجاح للدور الإقتصادي للعقد.

ويبرز بالإضافة إلى ذلك، ما لهذا الشرط من تعزيز لسلطان الإرادة بين المتعاقدين وتأصيل مرونة مبدأ العقد شريعة المتعاقدين فيما بين الاطراف، إذ يشكل شرط إعادة التفاوض لإعادة التوازن العقدي في حقيقته احتراما للإرادة منشئه العقد ابتداء، وحماية التوقعات المشروعة واليقين القانون لاطرافه عند ابرام العقد[11].

وفي حال النص على شرط إعادة المفاوضة، فان المحكم يلعب دورا أساسيا في الرقابة على تنفيذ هذا الشرط التعاقدي في العقد محل النزاع، وذلك من خلال الرقابة على مدى التزام أطراف العقد بتنفيذ ذلك الشرط والقيام باعادة الملفاوضة من جهة، ومدى التزام الأطراف بحسن النية في الوقوف على حالة التعثر والمبادرة لتجاوز حالة التعثر الطارئة على العقد. فيكون دور المحكم بهذه الحالة مستمداً من إرادة الأطراف المحتكمة، فالمحكم مقيد بإرادة الأطراف المحتكمة ولا يجوز له الخروج عن مضمون تلك الإرادة الصريحة أو الضمنية.

**مكانة شرط إعادة التفاوض في قواعد التجارة الدولية**

قد حرصت المعاهدات الدولية على التاكيد على مبدأ إعادة المفاوضة ونصت صراحة على هذا المبدأ، فنجد أن اتفاقية روما لمبادئ العقد الدولي المعروفة بـ" UNIDROIT"[12] على تنظيم هذا الشرط في معالجتها لحالة المشقة في مادتها 6.2.3 حيث أعطت المحكمة الحق بإعادة تكييف العقد لاستعادة توازنه إن وجدت تحقق حالة التعسر والمشقة.

ونشير هنا إلى أن دور المحكمة في التدخل في العقد على هذا النحو، قد تم اشتراط تقديم طلب لاعادة التفاوض للطرف الآخر دون إبطاء و مشفوعا بالأسباب التي دعته لطلب الدعوة لاعادة التفاوض لتمكين الطرف الاخر لضمان جدية المفاوضة وتمكين الطرف الاخر من تكييف العقد وفق الظروف المستجدة، وذلك مع ملاحظة أن تنفيذ العقد لا يتوقف خلال سير هذه المفاوضات، فيبقى الأطراف ملتزمون بتنفييذ العقد خلال فترة المفاوضة.

ويضاف إلى ذلك أن الالتزام بإعادة مراجعة العقد والمفاوضة بشأنه محكوم بمدة معقولة، خشية التعسف في استخدام الحق وإطالة أمد المفاوضات بما يؤدي إلى تفاقم الأضرار على الطرف المتاثر من تغيير الظروف، ونلحظ أن المعيار المعتمد لدى مبادئ الينردوا معيار شخصي "a reasonable time " يخضع لتقدير المحكمة التي تبسط رقابتها لاحقا على جدية المفاوضة والحكم بفشلها للتدخل في العقد باحدى صورتين هما أما فسخ العقد أو إعادة موائمته وتكييفه لإعادة توازنه[13].

وكذلك الأمر بشأن ما جاء في مبادئ العقد الأوروبي التي جاء فيها في المادة 2:201 من الالتزامات العامة[14] الزام الاطراف في العقد الالتزام بحسن النية والتعامل العادل بين الأطراف فكرست هذه الاتفاقية مبدأ حسن النية الذي يجد التزام إعادة التفاوض سنده فيه، ثم بينت في المادة 2:202 الالتزام بالتعاون للتنفيذ الكامل للعقد وهذا يفرض التزاما على الأطراف بالتعاون لمواجهة أي ظروف من شأنها عرقلة تنفيذ العقد.

وقد أفردت مبادئ العقد الأوروبية ضوابط موضوعية لتفسير التزامات المتعاقدين على خلاف مبادئ العقد في الينردوا، الأمر الذي كان من شأنه توسيع أطر التدخل في مراقبة التزام المتعاقدين بحسن النية والتعاون في مواجهة ظروف العقد حيث قررت في مادتها 1:302 مبدأ المعقولية وهو مبدأ موضوعي يقوم على قياس سلوك الاطراف الذين يتصرفون بحسن نية لمواجهة تغييرات العقد وتقييم سلوك الاطراف بالنظر إلى طبيعة العقد والغرض منه وظروف القضية والمستقر في التعاملات المماثلة[15]. وقد أضافت المبادئ ضوابط للتفسير تعزز دور القاضي أو المحكم في تفسير العقد بما ينسجم مع ظروف العقد المتزامنه معه انعقاده[16].

**دور المحكم تجاه تنفيذ شرط إعادة التفاوض**

وتثور مسألة تتعلق بدور المحكم الايجابي بالتدخل المباشر لاعادة التوازن العقدي للعقد على ضوء ما يجده المحكم من تغيير للظروف المؤثر في تنفيذ العقد وهنا

اختلفت اتجاهات قضاءالتحكيم[17] بشأن تأصيل سلطة المحكم في التدخل لإعادة التوازن للعقد بين اتجاه يمنح المحكم سلطة إعادة التوازن العقدي للعقد فيمكن للمحكم أن يحول دون إنهاء العقود التجارية الدولية في الأحوال التي يكون فيها الفسخ عائد في حقيقته إلى الخلل الطارئ في التوازن الاقتصادي على نحو أثر في مقدرة المدين على تنفيذ التزامه وتعادل الالتزامات في العقد[18] وبين اتجاه يحظر تدخل المحكم في العقد وإعادة التوازن له انطلاقاً من مبدأ قدسية العقد وحظر خروج المحكم على حدود مهمته التحكيمية.

لذلك كان من الضروري الحذر في تحليل دور المحكم في التدخل في العقد والمقاربة بين دوره ودور القاضي بهذا الخصوص، وخاصة أن القاضي يملك السلطة الكافية للتدخل في تعديل العقد[19] في الأحوال التي يطرأ فيها تغير جوهري على العقد لم يكن بالحسبان لدى أطراف العقد، وكان من شأن ذلك التغير أن يحدث اختلالاً ملحوظاً في العقد ويضر بتوازنه، في حين أن المحكم مقيد بإرادة الأطراف التي ترسم له تلك السلطة وتحدد مضمونها.

وبالتالي؛ فان المحكم كأصل عام لا يملك سلطة التدخل في العقد وإعادة التوازن له بغية تجنب فسخ العقد التجاري الدولي[20]، غير أن ممارسة المشتغلين بالتجارة الدولية وصياغة عقودها وخاصة طويلة الأجل منها، قد افرزت إلى الواقع العملي في التجارة الدولية، ما يعرف بشرط إعادة التفاوض، والذي بمقتضاه يلتزم الأطراف بمراجعة العقد لمواجهة أي من العقبات والتقلبات التي تطرأ في السوق بغية ضمان بقاء التوازن العقدي وإتمام الصفقه ويعطي شرط إعادة المفاوضة للعقد مرونة يمكن معها التدخل بتعديل العقد للحفاظ على توازن العقد، وتجنب أخطر نتائج اختلال التوازن العقدي وهو إنهاء العقد التجاري الدولي[21]، فضلاً عما يعكسه هذا الشرط من تعزيز لمبدأ حسن النية في العقد.

وبالتالي؛ فإن شرط إعادة المفاوضة، يؤسس لسلطة المحكم في الرقابة على مدى التزام الأطراف بالشروط التعاقدية والتي منها شرط إعادة المفاوضة ذاته، بالإضافة إلى الرقابة على مدى التزام الأطراف بمبدأ حسن النية في بذل الجهد لتجاوز عقبات تنفيذ العقد التي قد تؤدي إلى فسخه، وذلك بعد أن يفشل الأطراف في العقد في التوصل إلى اتفاق يعيد التوازن إلى العقد، فيختار عندها الأطراف اللجوء إلى التحكيم للتدخل في فض النزاع وإعادة التوازن اليه[22].

نظراً لما تمتاز به عقود التجارة الدولية من طول مدتها و تأثرها بالأوضاع السياسية والاقتصادية الدولية أكثر من العقود الداخلية البسيطة، فقد حرص المشتغلون بالتجارة عند صياغة عقودهم التجارية الدولية على تضمين تلك العقود شرطاً يقضي بإعادة المفاوضة لمواجهة الظروف غير المتوقعه التي من شأنها عرقلة تنفيذ العقد، والإخلال بتوازنه على نحو يصعب معه الاستمرار بتنفيذه تحت الظروف الطارئة[23].

وحرصت المنظمات الدولية على معالجة ذلك الفرض من خلال الاتفاقيات التي تبرمها مع دولها الأعضاء وما تقوم بإعداده من عقود نموذجية تتضمن معالجة تغير الظروف سواء في حالة القوة القاهرة[24]، والتي كثيراً ما تطرأ أثناء تنفيذ العقد، وتشكل استثناء على مبدأ القوة الملزمة للعقد، أو في حالة الظروف الطارئة التي تنتج عن تغير الظروف مباشرة أيضاً بصورة يصبح معها تنفيذ الالتزام مرهقاً[25].

وتبرز أهمية مثل هذا النوع من الشروط في تعزيز حماية الطرف الضعيف في العقد، ومنع المتعاقد الآخر من التعسف في استعمال حقه بالفسخ حال تعثر مدينه، حيث ينشأ هذا الشرط على الدائن التزاماً مباشراً بمراجعة العقد وتعديل الالتزامات التي اصبح تنفيذها مرهقاً نتيجة لتغير ظروف تنفيذ العقد عن تلك الظروف التي نشأ في ظلها العقد طويل الأجل[26].

ويذكر في هذا الصدد أن القضاء الفرنسي قد أكد على التزام الاطراف بالامتثال لمقتضيات الشرط في العقد الذي يوجب على الاطراف إعادة تفحص العقد نتيجة ارتفاع الأسعار لحد معين في العقد فدعى القضاء الفرنسي الأطراف إلى إعادة التفاوض وقام بتعيين مراقب مكلف من قبله بمتابعة المفاوضات وإعداد تقرير يقدمه في حالة فشل المفاوضات[27].

بالإضافة الى ذلك تبرز أهمية الدور الايجابي للمحكم أيضاً من الناحية العملية عندما يعمد أحد أطراف العقد إلى تجاهل شرط إعادة التفاوض ويفسخ العقد مباشرة، أو قد يدخل في مفاوضات غير جدية يريد منها التخلص من العقد بصورة مبطنة بسوء النية، الأمر الذي يدفع الطرف الاخر إلى اللجوء إلى التحكيم، لإلزام الدائن بالامتثال لشرط إعادة المفاوضة وتنفيذه على النحو المرجو منه بحسن نية في ظل تغير الظروف.

وقد يعرض النزاع بعد فشل المفاوضات على المحكم سواء من قبل الدائن أو من قبل المدين بهذا الخصوص مشمولاً بأحد الخيارات المتاحة لكل منها؛ إما بطلب فسخ العقد لعدم التوصل لحل عادل قادر على إعادة التوازن الاقتصادي للعقد، أو الطلب من المحكم التصدي لتعديل العقد على نحو يعيد التوازن العقدي للأطراف بمعادلة الالتزامات فيما بينهما، أو أن يعهدوا للمحكم أن يحكم بما يراه مناسباً بشأن الاختلال في توازن العقد[28].

وللمحكم في هذه الحالات سلطة مراقبة تنفيذ شرط إعادة المفاوضة وفرض تنفيذه على المحتكمين بحسن نية لإعادة تأهيل العقد وضمان استمرار حياته من خلال التدخل في تعديل العقد وإعادة التوازن العقدي للعقد وذلك بوصفة شرطاً تعاقدياً[29]، مستنداً في ذلك على الرقابة على تنفيذ شرط إعادة المفاوضة.

وذلك بمراعاة أن سلطة المحكم في إعادة مراجعة وإعادة تكييف وموائمة العقود التجارية الدولية محلها تخويل المحكم سلطة موائمة العقد بما ينسجم مع الواقع الجديد لظروف المحيطة بتنفيذه، وذلك دون المساس بجوهر الالتزامات الأصلية في العقد، وفي حال تعذر ذلك، فللمحكم الأمر بالتنفيذ الجبري أو الحكم بالتعويض على الطرف الناكل عن التزامه بالتفاوض[30].

وقد يباشر المحكم تلك السلطة من خلال تطبيق الصلاحيات التي تمنح للقاضي الوطني استناداً إلى القانون واجب التطبيق، فيباشر سلطة التدخل في العقد كتطبيق مباشر لاحكام القانون واجب التطبيق، الذي يمنح القاضي سلطة التدخل في العقد، فيقوم المحكم بموجب القانون واجب التطبيق بالمبادرة إلى إعادة التوازن العقدي للعقد وازالة حالة الارهاق الطارئة.

غير أن المحكم قد يواجه قانون لا يعترف للمحكم بتلك السلطة ولا يسمح للقاضي التدخل في العقد لتغير الظروف سواء بشأن القوة القاهرة أو الظرف الطارئ، فلن يستطيع المحكم اللجوء إلى قانون لم يحدد شروط تغير الظروف وأحواله سواء كان قوة قاهرة أم ظرفاً طارئاً، لذلك له أن يعتمد على القدر المتيقن أمامه من أن العقد قد أصابه اختلال في العقد، فيلجأ إلى مبدأ حسن النية في التنفيذ المستقر في أعراف التجارة الدولية، ليتمكن من خلاله إلى جبر الضرر الواقع على المتضرر ناتج عن تغير الظروف بتعويضه عما لحقه من خسارة نتيجة لاخلال مدينه الناتج عن تغير الظروف وذلك للحيلولة دون أن يتمسك ذلك الطرف بفسخ العقد بحجة وقوع الخسارة أو تفاقمها[31].

**دور المحكم في تجاه الكشف عن حالة التعثر والارهاق**

ونشير هنا إلى مسألة يفرزها الواقع العملي تتعلق بالتعامل مع حالة التعثر في تنفيذ العقد، وهي أن الأطراف المحتكمة قد تلجئ للتحكيم إما للكشف عن حالة المشقة ومدى أحقية الإدعاء بها لتعديل العقد بين الأطراف، وإما لتمكين المحكم من التدخل في تعديل العقد وتكييفه لموائمة العقد مع ظروف ومستجدات العقد[32].

**ففي الحالة الأولى** يكون مضمون الشرط في العقد اللجوء إلى التحكيم لغايات الكشف عن ظروف التعثر الحقيقية[33]، وتقرير فيما إذا كانت أسباباً داعية لإعادة التفاوض فيما بين الأطراف والزامهما بها، وهنا للمحكم أن يستخلص مدى تحقق المشقة أو اثر تغير الظروف مستنداًإلى المعايير المختلفة واهمها المعيار الشخصي والذي يقوم على تقدير مدى تأثر الاطراف في العقد بتغير الظروف بصورة يظهر معها التأثر المباشر في المركز المالي للمدين في العقد نتيجة لتغير الظروف وذلك بصورة لا يمكن للمدين تحملها وتنبئ بخسارة فادحة له، في حين أن المعيار الموضوعي يقوم على اعتماد الشخص المعتاد وقياس مدى تأثيره بتغير الظروف لو كان مكان المدين في العقد بالنظر إلى طبيعة العقد وطبيعة الظروف المتغيرة[34].

**وأما الحالة الثانية**، فإنها تقضي بتدخل المحكم المباشر في تكييف وموائمة شروط العقد، بقصد رفع

الخسارة عن كاهل المدين نتيجة لتغير الظروف[35]، والمحكم في كلتا الحالتين يقوم بدور فاصل في تقدير مدى تأثير الوقائع الخارجية على تنفيذ الالتزامات التعاقدية فيما بين أطرافه، ومدى تأثر التوازن العقدي بين تلك الالتزامات المتقابلة، غير أنه في الحالة الثانية يكون له سلطة موائمة شروط العقد مع الظروف المستجدة شريطة عدم المساس بالالتزامات الجوهرية فيه.

وفي كلتا الحالتين فإن تعديل العقد وإعادة التوازن له يتوقف على إرادة الأطراف بالتعديل المباشر للعقد، أو إلى الإرادة الضمنية بالموافقة على ما يقرر المحكم من تعديل للعقد لسبق اتفاقهما على اللجوء للتحكيم لموائمة العقد الدولي، ونتيجة لذلك فإن الأطراف هم المعنيون بتحديد نطاق تغير الظروف، من خلال ما يشترطونه من معايير اتفاقية تجيز التدخل لإعادة التوازن للعقد في حال تغير الظروف[36].

وحيث إنه يشترط في الظروف التي يمكن اعتبارها سبباً للاختلال العقدي والتي على أساسها يجوز للمحكم أو القاضي التدخل في العقد أن تكون تلك الظروف مؤثرةً في توازن العقد فعلا بشكل يتمكن معه الحدث الطارئ من تغير في الغاية والمعنى الأساسي للعقد فيكون انعكاسه وأثره ملحوظاً في العقد، حيث يفقد العقد مع توافر ذلك الظرف توازنه، ويمكن استخلاص مدى تاثير الحدث الطارئ من خلال عدة معايير يحرص في العادة المتعاقدون على تضمينها في عقودهم، حيث يمكن استقراء هذه المعايير من طبيعة الشروط المختلفة التي اعتاد المشتغلون في التجارة تضمينها لعقودهم والتي منها معيار التقابل ومعيار المعاوضة ومعيار التعادل ومعيار التناسب[37].

**دور المحكم تجاه حالة القوة القاهرة**

ونشير بذات السياق إلى أن سلطة المحكم في التدخل في العقد لا تتوقف عند حالات التعسر أو المشقة، بل تمتد أيضاً إلى الحالات التي تتحق فيها القوة القاهرة أيضاً، فيمكن للمحكم أن يباشر سلطاته في ملائمة العقد نتيجة للقوة القاهرة، إذ إن أثر القوة القاهرة في العقود التجارية الدولية ليس كأثره في العقود العادية التي يكون فيها انفساخ العقد بقوة القانون، وما كان ذلك إلا نتيجة لحرص المشتغلين بالتجارة الدولية على الهروب من الآثار غير المرغوبة المترتبة على توافر القوة القاهرة في العقود، وتحقيق الحماية والأمان المتطلب لمواجهة فرضيات القوة القاهرة، من خلال التدخل في تحديد مفهوم القوة القاهرة في العقد[38].

فتم التوسع في مفهوم القوة القاهرة من خلال العناية بالصياغة المرنة لشروط القوة القاهرة وأحوالها في العقد دون التقييد بالشروط التقليدية في القوانين الوطنية[39]، بحيث أصبح هذا المفهوم يستوعب الظروف التي تؤثر في تنفيذ الالتزامات عموماً وتعرقلها دون الاشتراط في الظروف المكونة للقوة القاهرة أن يكون من شأنها جعل تنفيذ الالتزام مستحيلا كما هو الحال في المفهوم التقليدي للقوة القاهرة[40]، ولعل أبرز هذه الممارسات التي أثرت بحدود القوة القاهرة وظهر معها التوسع في مفهوم القوة القاهرة في عقود التجارة الدولية وكان من شأنها التحول من المفهوم الصارم لقدسية العقد إلى المفهوم المرن يعرف بـ (frustration) والمعروف في القانون الانجليزي حيث استوعب هذا المفهوم حالات لا يمكن اعتبارها قوة قاهرة ضمن مفهوم النظام اللاتيني[41].
ولقد كان التغير في مفهوم القوة القاهرة نتيجةً لتعظيم دور الإرادة في تأطير مفهوم جديد للقوة القاهرة، إلى الحد الذي وصل إلى التدخل في النتائج المترتبة على تحقق القوة القاهرة في العقود التجارية الدولية[42]؛ حيث أصبح توافر القوة القاهرة سببا لوقف تنفيذ العقد والتزاماً على الأطراف المتعاقدة بالتفاوض والتشاور خلال مدة العقد لإنقاذ العقد من الفسخ، دون الإخلال بالأثر التقليدي للقوة القاهرة كآخر الحلول في حال عدم التوصل لاتفاق بشأن تجاوز حالة القوة القاهرة[43].

**خلاصة الأمر**؛ إن شروط إعادة التفاوض والمراجعة لمواجهة تغير الظروف ضمن عقود التجارة الدولية يتيح للمحكم سلطة تعديل العقد على النحو المبين أعلاه، بحيث يجد في ذلك المحكم سنداً قانونياً يتيح له التدخل في العقد الدولي وتعديل إطاره الموضوعي بما يتناسب مع واقع الظروف الجديدة، وبما يضمن إعادة التوازن، وذلك كله بما لا يهدر إرادة الأطراف وبما يتفق مع مقتضيات التجارة الدولية ومتطلباتها بإنقاذ العقد الدولي ما لم يكن الفسخ ضرورياً أو ينص في العقد على غير ذلك.

**المطلب الثاني**

**رقابة المحكم في ظل عدم تنظيم شرط إعادة التفاوض والمراجعة**

رأينا فيما سبق أهمية ودور شرط إعادة المفاوضة والمراجعة في التأسيس لسلطة المحكم تجاه منازعات تنفيذ العقد، غير أنه قد لا يتفق الأطراف على ذلك في العقد، مما يجعل مهمة المحكم أكثر مشقه تجاه إعادة التوازن فيه وتجنب فسخ العقد التجاري الدولي، وخاصة أن دور المحكم في منازعات إنهاء عقود التجارة الدولية لا يصل إلى درجة خلق العقد وإعادة تكوينه[44]، فيدفعنا ذلك للبحث في مدى سلطة المحكم أمام غياب شرط إعادة المفاوضة.

**مشكلة غياب النص على سلطة المحكم باعادة مراجعة العقد والمفاوضة**

ليس بالضرورة أن يكون الأطراف في العقد الدولي متبصرين بمصير العقد، أو متوقعين أن تتغير الظروف، أو قد تنقصهم الخبرة والاحتراف في صياغة العقود التجارية أحدهما أو كليهما، او قد يجهل أحد الاطراف أو كليهما مضمون القانون واجب التطبيق الذي يمنع التدخل في العقد معتقدين ان الحكم باعادة التوازن في قانونهما الوطني له مثيل في القانون واجب التطبيق فيغيب عن اتفاقهما أي معالجة صريحة لمصير العقد في حال تغير الظروف، مما يستدعي تسليط الضوء على سلطة المحكم في التدخل في الإطار الموضوعي للعقد.

أو قد تكون تصورات المحامين والمستشارين القانونين ممن يتصدون لصياغة العقد الدولي، متركزة على أحكام نظام قانوني معين، قد لا يكون قد عالج موضوع تغير الظروف فتكون الفكرة غير واردة لديهم أصلاً، أو على العكس تماماً بأن يتم الاكتفاء بمعالجة القانون واجب التطبيق لمثل هذه الفروض دون مراعاة لسلطات المحكم بشأن تطبيق القانون واجب التطبيق مستقبلاً وقت النزاع، وخاصة في ظل الاختلاف في منهج المشرعين بخصوص سلطات القاضي تجاه الظروف الطارئة.

وبهذا الصدد نؤكد على مبدأ العقد شريعة المتعاقدين حيث يقضي بحظر تدخل القاضي بالعقد مالم يجز القانون ذلك أو يتفق على منح القاضي أو المحكم تلك السلطة، وحيث كان من أهم النتائج المترتبة على مبدأ سلطان الإرادة في العقود، أن أصبح العقد هو القانون الخاص فيما بين المتعاقدين، واكتسب العقد نتيجة لذلك قدسية يجب على أطراف العقد في ظلها تنفيذ العقد على نحو ما تم الاتفاق عليه، وبما يوجبه مبدأ حسن النية في التعاملات، وامتنع على الأطراف أن يقوم أحدهم دون الاخر بتعديل العقد أو إنهائه وفسخه دون الرجوع إلى الطرف الآخر ما لم يتم الاتفاق على غير ذلك أو ينص القانون بخلافه[45].

ولاشك أن احترام مبدأ قدسية العقد وتنفيذه تنفيذاً كاملا يعتبر من أهم ركائز استقرار التعاملات القانونية وتحقيقها لاهدافها ووظائفها الاقتصادية والإجتماعية، وأن أي محاولة غير مبررة لتعديل العقد أو فسخه من شأنها أن تؤثر في سير العقد وتحقيق المصلحة المرجو منه، فمن التزم للطرف الآخر يجب عليه تنفيذ التزامه، و تنفيذه مهما كلف الثمن، ونتيجة لذلك حرصت المواثيق الدولية المتعلقة بالتجارة الدولية[46]على التأكيدعلى حرية التعاقد وقدسية العقود وحمايتها وصيانتها من أي ممارسة أو إخلال قد يكون من شأنه المساس بقدسية العقد أو النيل من قوته الملزمة، وخاصة فيما يتعلق بإنهاء العقد التجاري الدولي الذي يعتبر إعلاناً وتحللاً صريحاً من التزامات العقد.

ونشير هنا أيضاً إلى أن مفهوم قدسية العقود وتطبيقه قد يشكل عائقا أمام إنقاذ العقد من الفسخ وخاصة إذا تبنى المحكم المفهوم الصارم لمبدأ قدسية العقد الذي يحظر على المحكم التدخل في العقد وتعديله أو تكملته، مما ينتج عنه أزمة حقيقية في التوفيق ما بين إعتبارات قدسية العقد وسلطة المحكم في الحفاظ على العقد والحيلولة دون فسخه ويسهم في إثارة تلك الأزمة العقد إختلاف النظم القانونية للأطراف المتعاقدة والتفاوت بين توقعاتهم المشروعة مما يشكل عقبة أمام المحكم في التدخل في العقد وتفسير الإرادة الضمنية للأطراف المتعاقدة حال النزاع، وخاصة فيما يتعلق بمدى توقع تغير الظروف خلال مدة تنفيذ العقد للحيلولة دون فسخ العقد[47].

حيث أن أغلب النزاعات المتعلقة بفسخ وإنهاء عقود التجارة الدولية تدور حول الاختلاف في مدى تحقق شروط الفسخ وإنهائه بناءً على تقدير الطرف الدائن والذي يلجأ للفسخ منفرداً دون الرجوع إلى القضاء، حيث يقوم على تقديره الشخصي للمخالفة التي أستوجبت الإنهاء وفسخ العقد، دون أن يراعي الظروف التي لحقت بالمدين والتي عرقلت تنفيذ العقد.

ويتفرع عن هذا ضرورة البحث في مدى توافر حسن النية لدى الأطراف في نزاع الفسخ ومدى تحقق حسن النية وتحري الأمانة والصدق والحرص على إستمرار العقد وتذليل الصعوبات التي واجهت تنفيذ العقد[48].

ونضيف هنا إلى أن من مشكلات سلطة المحكم أمام نزاعات فسخ العقود الدولية، بروز تمسك عدد من القرارات التحكيمية بمفاهيم صارمة لقدسية العقد[49] تعود في اصلها إلى تردد قضاء التحكيم في إبراز الدور الإيجابي للتحكيم بصناعة قواعد التجارة الدولية، حيث إنها في الغالب لا تخرج عن كونها ترديد لأحكام وقرارات قضائية سابقة[50] متمسكة بمفاهيم قانونية داخلية لا تنسجم مع واقع التجارة الدولية، وتعتبر أن التغير في الظروف وخاصة في البيئة التجارية أمر متوقع [51].

**مواجهة مشكلة غياب النص على شرط إعادة المفاوضة والمراجعة للعقد**

ولما كان الأمر كذلك؛ كان لابد من البحث في سلطة لمحكم للتدخل في العقد بصدد فض أي من منازعات العقود الدولية وما يهمنا في هذا المجال هو البحث بالأساس القانوني لتدخل المحكم في العقد في ظل غياب شرط إعادة المفاوضة حيث تؤسس سلطة المحكم بشأن التدخل في العقد دون وجود نص فيه على أساسين قانونين مهمين، ونشير هنا الى هاذين الأساسين ينتميان إلى مدرستين مختلفتين ففي حين نجد أن شرط بقاء الظروف يعود في اساسه الى القضاء االفرنسي الذي يمثل النموذج للنظام االقانوني اللاتيني نجد ان شرط المشقة يعود الى المدرسة الانجلوسكسونية.

والقاسم المشترك الذي يجمع هاذين الشرطين هو أنهما يسعيان إلى حماية الإرادة المشتركة الضمنية في العقد ويهدفان الى حماية تنفيذ العقد من اي من الظروف المستجدة التي تؤثر في تنفيذ العقد تأثيرا جسيما بصورة تدفع أحد الأطراف إلى المطالبة بفسخ العقد لتجنب الخسارة الكبيرة غير المتوقعة الناتجة تغير الظروف غير المتوقعة وخاصة.

**أولاً – شرط بقاء الظروف (نظرية الظروف الطارئة):**

نتيجة لمخاطر تغيير الظروف وآثاره السلبية على العقود الدولية، نشط الفقه والقضاء الدولي نحو إبراز دور الإرادة الضمنية المصاحبة لإبرام العقد من خلال التاكيد على شرط ضمني مفاده بقاء الظروف، والذي يعني أن التازام الاطراف يتحدد بما اتجهت له ارادتهم الحرة المختارة ضمن حدود ظروف معينة مصاحبة للعقد، وبالتالي إن تأثرت وتغييرت تلك الظروف بما يرتب اختلافا جوهرياً بالالتزامات التعاقدية، فإنه يغدو من الواجب الإبقاء على التوازن العقدي للعقد با يتناسب مع ارادة الأطراف الضمنية بشرط أن يكون الطرف مدعي تغيير الظروف حسن النية ومستعد لتنفيذ العقد أو قام بتنفيذ جزء منها بالفعل.

يعتبر هذا الشرط من الشروط الضمنية في العقود، وهو شرط مقترن بالشرط الفاسخ الضمني ومبدأ حسن النية في تنفيذ العقود[52]، يمكن من خلاله للمحكم أن يتدخل في العقد لإعادة التوازن العقدي فيه، تجنباً للآثار السلبية غير المرغوبة في التجارة الدولية، والتي تفضي بفسخ العقد وإنهائه، وقد حظيت الشروط الضمنية بعناية خاصة في مبادئ العقد الاروبية في مادته 6: 102 والتي تبين مصادر الالتزامات الضمنية[53].

ويقضي هذا الشرط بأنه ما دام أطراف العقد قد ارتضت الالتزام بالعقد وما تضمنه من التزامات في ظل ظروف معينة وأن التزامهم بذلك معلق على شرط فاسخ ضمني مفاده عدم تغير الظروف، فإن تغير الظروف وخاصة المتعلقة بالعقد تعتبر سبباً قانونياً وجيها لنشوء الالتزام المتبادل لبذل الجهد والسعي نحو إعادة عدالة العقد- والتي صاحبة إبرامه- من خلال إعادة التفاوض والمراجعة للعقد للحيلولة دون تحقق سبب الفسخ، ولضمان بقائه ضمن التوازن العقدي الذي نشأ في ظله، حيث أن إعادة التفاوض أو مراجعة العقد، تتضمن في

الحقيقة الزاماً للأطراف بتوزيع الاعباء الاقتصادية الناشئة عن تغير الظروف، بما يتفق مع كل من مبدأ حسن النية وعدالة العقد[54]، فيجد المحكم في هذا الشرط سنده القانوني للحفاظ على العقد وعدم انهائه، بالتأكيد على هذا الشرط والتحقق من مدى التزام الاطراف بمقتضاه، ومدى مطابقة تنفيذه لمبدأ حسن النية.

وقد كان هذا الشرط الضمني نتيجة طبيعة لتطور الفكر القانوني بشأن قدسية العقد، ليضفي على مبدأ العقد شريعة المتعاقدين شيئاً من المرونة يمكن المتعاقدين من المراجعة وإعادة التفاوض على العقد لمواجهة الصعوبات التي تعترض تنفيذ العقد، دون الاحتجاج بثبات الالتزامات التعاقدية في حال تغير ظروف تنفيذ العقد.

وقد ارتبط وجود هذا الشرط الضمني بالنظريات الحديثة للعقد وقوته الملزمة، حيث اصبحت القوة الملزمة للعقد تقوم على منفعة العقد وعدالته، فمتى ما انتفت أو تأثرت منفعة العقد وعدالته فإن قوته الملزمة تتأثر كذلك، وعلى الأطراف المتعاقدة الحرص على بقاء العقد مع ضرورة التعامل مع الظروف المستجدة التي تمس عدالة العقد ومنفعته الاقتصادية على نحو يمكن كل منهما من الحصول على توقعاته المشروعة في العقد، بصورة يصبح معها العقد أداة للتعاون الصادق والمتبادل فيما بين أطرافه، على حساب المفهوم التقليدي للعقد الذي يقوم على تعارض المصالح[55].

وبقي أن نشير الى غير أن من أهم المشاكل التي قد تواجه المحكم عند تصديه للفصل في النزاع مستندا الى رقابته على الشرط الضمني ببقاء الظروف هو عدم وضوح وتحديد هذا الشرط وخاصة انه من الشروط الضمنية غير واضحة المعالم وغير محددة المعيار في التوقع للظروف المستجدة أو مدى جسامة التغير وأثره على تنفيذ العقد.

**ثانياً- شرط المشقة (Hardship)[56]:**

الأساس القانوني الآخر الذي يمكن للمحكم الاستناد عليه في التدخل في العقد تلقائياً، دون أن يكون هناك أي ذكر لسلطته بشأن التدخل في العقد لإنقاذه من الفسخ، هو اللجوء إلى ما يعرف بشرط المشقه، الذي كان للقضاء الإداري الفرنسي الفضل الكبير بترسيخ جذور هذه النظرية، والتي وجدت قبولاً لدى العديد من التشريعات المدنية والتجارية المنظمة للعقود، بل إنها اصبحت من المبادئ الاساسية التي تقوم عليها نظرية العقود في العديد من التشريعات المقارنة[57].

وعلى الرغم من أن نظرية الظروف الطارئة كانت من نتاج القضاء الفرنسي إلا أن القانون الفرنسي لم ينص عليها في القانون المدني، وعلى نهجه سار كل من القانون اللبناني والقانون المغربي، في حين أن القانون المدني المصري والقانون المدني الأردني والقانون المدني العراقي والقانون المدني البحريني قد تبنوا نظرية الظروف الطارئة ضمن النظرية العامة في العقود، فأصبح القاضي أو المحكم يفصل في النزاع المحال اليه مستنداً على وظيفته الاساسية بتطبيق القانون الوطني أن كان قاضياً، أو بتطبيق قانون الإرادة إن كان محكماً.

وتتيح نظرية الظروف الطارئة أو شرط المشقة للمحكم أو القاضي سلطة التدخل في العقد على نحو يرفع الارهاق الحاصل فيه نتيجة تغير الظروف، منعاً من تحقق النتائج غير المرغوب فيها في التجارة الدولية وأخطرها فسخ العقد وإنهائه نتيجة لعدم التنفيذ، وذلك بموائمة الالتزامات التعاقدية والتي اصبحت تشكل ثقلاً وارهاقاً على كاهل المدين، يمتنع معها عليه تنفيذ الالتزامات التعاقدية كاملة أو جزء منها، أو تنفيذها على النحو المطلوب، وتتحق تلك الموائمة من خلال توزيع مخاطر تغير الظروف بين أطراف العقد، من خلال دعوة المحتكمين إلى إعادة مراجعة العقد والتفاوض، أو التدخل المباشر بعد فشل تلك المفاوضات أو المراجعات.

**المطلب الثالث**

**ضرورة الاعتراف بدور المحكم الايجابي للتدخل في العقد**

أصبح من المقرر أن المحكم لا يمكن له أن يغمض عينيه عن الالتزام بمبدأ حسن النية في تنفيذ العقد، والذي يفرض على المتعاقدين السعي للتعاون في تنفيذ العقد ومحاولة تذليل الصعوبات التي قد تواجه الطرف الاخر، فلو خلى العقد من النص على شرط المشقة مثلاً، فعلى المحكم أن يتحسس من العقد ومن موقف الدائن وسلوكه ما

يؤكد إحترام الدائن لمبدأ حسن النية وانه اجتهد وسعى لتحقيق لتجسيد حسن النية[58].

ولا يمكن التسليم أيضاً بحرمان المحكم من التدخل في إعادة التوازن للعقد على أساس من القول أن القرينة تقوم على العلم المفترض بمخاطر السوق وتقلباته، فلا يجوز إعادة المفاوضة لمواجهة الظروف الطارئة واتخاذها سبباً لتدخل المحكم في تعديل العقد أو تكملته، حفاظا على قدسية العقد ومنع التملص من احكامه، وذلك لما يلي:-

**أولاً:** إن نطاق تطبيق نظرية الظروف الطارئة يقتصر على الحوادث الاستثنائية غير المتوقعه، وهذا ما يتنافى مع الاحتجاج بالعلم المفترض للمتعاقدين بالظروف المتغيرة بالسوق، إذ أنه من البدهي أنه على محترفي التجارة أن يعلموا مخاطر السوق وتقلباته، ولكن لا يمكن الاعتماد على ذلك العلم لنفي ما كان خارجاً عن إطار التوقع وخاصة في الاحوال التي يثبت فيها أن المتعاقدين قد سعوا نحو تجنب المخاطر الاقتصادية، والتي كانت فعلاً ضمن إطار العلم المفترض، وسعي المتعاقدين لتجنبها دليل على حدود ذلك العلم المفترض بمخاطر التجارة وتقلبات اسواقها، وذلك بافتراض أن التاجر يسعى دائما لاتمام الصفقة، ولا يدخر جهدا لانجازها، حيث إن الدخول في العلاقات التعاقدية لم يكن ضرباً من العبث او ما شابهه.

**ثانياً:** أن مبدأ حسن النية ونطاقه، هو الأولى ببحث المحكم ودراسته من بناء حكمه على العلم المفترض بحوادث السوق وتقلباته، حيث إن مبدأ حسن النية مبدأ قانوني مستقر في الانظمة القانونية، يجد فيه المحكم التفسير المنطقي المناسب للعقد، وهو الآخر مبدأ مفترض، يمكن المتعاقدين من التنبؤ بممارسات وسلوكات الطرف الآخر تجاه الصعوبات التي تواجه العقد على نحو ينسجم مع منفعتيهما المشتركة فليس العقد إلا وسيلة قانونية فنية لتبادل المنافع المشتركة فيما بين أطرافه[59]، والتعاون الصادق بينهم، على أساس يقوم على التوفيق بين مصالح الأطراف المتعارضه وحمايتها، حيث أكدت محكمة غرفة التجارة الدولية في حكمها أن العقد يجب تفسيره وفقاً لمبداء حسن النية والثقة المتبادلة وحماية مصالح الاطراف المتعاقده[60].

ولكن يختلف نطاق تطبيق هذا المبدأ من نظام قانوني لاخر وفقاً للالتزامات الناشئة عن هذا المبدأ حيث يلاحظ أن نطاق مبدأ حسن النية يختلف في نطاقه بحسب طبيعة العقد والقانون واجب التطبيق على العقد[61].

وغني عن القول إن قرينة العلم المفترض باحوال السوق وتقلباته، لم يعد بالإمكان الركون إليها وتأسيس الأحكام عليها، كما كان في السابق، والتي كانت العقود فيها تمتاز بالبساطة والسهولة لبساطة الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية فضلاً أن التعاقد كان يتم بين أطراف يعرفون أنفسهم في الغالب ويقطنون ذات الإقليم، وكانت السلع والخدمات تمتاز بالبساطة وعدم التعقيد، فكان للتمسك الصارم بمفهوم قدسية العقد ما يبرره.

أما بالنسبة للعقود التجارية المستحدثة عموماً والعقود التجارية الدولية خصوصاً الدولية فالامر يختلف تماماً؛ ويعود ذلك إلى تفاوت مقدار تلك المعارف الفنية فيما بين اطراف العقد وخاصة بين مزودي السلع والخدمات المحترفين، وطالبي تلك السلع والخدمات والذي في الغالب يدخلون في العقود دون الاهتمام ببعض التفاصيل[62]، أو يدخلون فيها تحت ضغط الحاجة لتلك السلع والخدمات او بغية تحقيق المكاسب السريعة والضخمة واحتكار الاسواق وخاصة في دول العالم الثالث الذي يعتبر الصفقات الكبرى مع المستثمرين الاجانب نوع من الامتياز في أسواقهم الداخلية، يعزز قدرتهم التنافسية مع الآخرين في اسواقهم الداخلية.

**ثالثاً:** إن الاعتراف بسلطة المحكم بتعديل العقد لا تعد خروجاً عن مبدأ احترام قدسية العقد بل يعد استثناء عن ذلك المبدأ تملية ضرورة استثمار الاعتراف بوجود صلة بين تغيير الحالة الواقعية الموجودة وقت إنعقاد العقد وبقاء العلاقات الرضائية، حيث إن بقاء واستمرار العقد منوط باستمرار الحالة الواقعية وقت نشوء الحق، و يعتبر

من مقتضيات العدالة والتضامن الاجتماعي لغايات كبح جماح مبدأ سلطان الإرادة بمفهومه الصارم[63].

ولعل تغيير الظروف خلال تنفيذ العقد له أكبر الأثر في اختلال التوازن العقدي، والتي تؤثر حتماً في القوة الملزمة للعقد، حيث لا يعود أمام المتمسك بالتنفيذ الحرفي والجامد للعقد الحق بالتمسك بالقوة الملزمة له، لاختلالها فعلاً نتيجة اختلال التوازن العقدي، مما يستدعي المسارعة لعلاج ما وقع من خلل في التوازن العقد للحفاظ على قدسية العقد وضمان استمرار تنفيذ المتعاقدين للالتزامات التعاقدية فيما بينهما[64].

وبالنتيجة؛ فإن الحاجة ملحة وضرورية، لفهم وتطبيق مبدأ قدسية العقد على نحو مرن يسهم بتعزيز التجارة الدولية، وعلى نحو يحقق اتساق معطيات ومبادئ العقد جميعاها بحيث يوجد وحدة موضوعية بين جميع مبادئه واحكامه، ويحول دون تعطيل الصفقات وانجازها، بالتمسك الصارم بجوانب تعاقدية واهمال جوهر العقد ذاته وأهميته الاقتصادية والنفعية للأطراف.

بالإضافة إلى الإسهام في حفظ مصالح الطرفين المشروعة على قاعدة تعادل وتوازن العقد[65]، وذلك من خلال تعزيز دور وسلطة المحكمين في معالجة منازعات العقد التجاري الدولي، بحيث يكون تطبيق مبدأ قدسية العقد تطبيق خلاق وابداعي للمحكم، ضمن ضوابط تصون حكمه من أن يكون عرضة للبطلان، وأهمها ان يكون تفسيره وحكمه منسجماً مع إرادة أطراف العقد، بصورة يسهم فيها حكم التحكيم والتفسير الموضوعي للعقد الى ولادة قاعدة قانونية موضوعية تسهم بصياغة قواعد التجارة الدولية[66].

وبالنتيجة؛ فإن تطبيق المحكم لنظرية الظروف الطارئة أو ما يعرف في الفقه الانجلوسكسوني بشرط المشقة يعتبر تطبيقاً مباشراً للقانون، ولا يتصادم مع مبدأ قدسية العقد، أو يشكل خطراً على التزام المحكم بحدود مهمته التحكيمية، ذلك أن المحكم إنما يستند في دوره هذا إلى إرادة المحتكمين أنفسهم، ولا يخرج عنها، ويطبق بصدد ذلك معايير موضوعية لاستنباط ما يكون مناسباً للعقد وأطرافه.

**المبحث الثاني**

**أثر نوع التحكيم في رقابة المحكم عند تغيير الظروف**

وفي هذا السياق؛ فانه من المناسب البحث في نطاق وحدود سلطة المحكم بشان إعادة التوازن العقدي للعقد التجاري الدولي لمواجهة صعوبات تنفيذ العقد التجاري الدولي التي قد تؤدي إلى فسخه، وتطبيق نظرية الظروف الطارئة وفقاً لطبيعة التحكيم، حيث من المتصور أن يكون المحكم محكماً بالقانون أو محكماً بالصلح.

فالتحكيم بالقانون- وهو الأصل في التحكيم- يلتزم فيه المحكم بتطبيق أحكام القانون سواء قواعده الاجرائية أو الموضوعية، فيشابه المحكم دور القاضي في تطبيق قواعد القانون، لذا يطلق عليه اسم التحكيم بالقضاء أيضاً، وأما التحكيم بالصلح فيكون عندما لا يقيد المحكم بقواعد قانونية لتطبيقها على النزاع العقدي ويترك له فض النزاع وفقاً لقواعد العدالة التي يمليها عليه ضميره، فيستطيع أن يستبعد في حكمه ما يراه غير عادل من طلبات للخصوم في سبيل تحقيق المصالح المشروعة المشتركة للاطراف، والمحكم في الصلح يعفى من تطبيق قواعد القانون فيسمى تحكيما مطلقاً ايضاً، لكنه لا يحرم من تطبيق القانون الذي يراه أقرب للنزاع وأنفع لمصلحة المتعاقدين المشتركة وتطبيقه[67].

ولا شك أن التحكيم بالصلح من شأنه أن يخفف من صرامة مبدأ العقد شريعة المتعاقدين ويحقق مقصود وتوقعات الاطراف التعاقدية على نحو ينسجم مع متطلبات التجارة الدولية، التي تسعى الى فهم مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وسلطان الارادة، في ظل التركيز على منافع العقد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والسعي وراء إنقاذ العقود من الفسخ، حيث أن اللجوء الى التحكيم لا يعتبر دائماً وسيلة للتخلص من العلاقات التعاقدية فيما بين الاطراف، بل على العكس من ذلك قد يعبر عن رغبة المحتكمين المشتركة الى ضرورة حل النزاع واستئناف تنفيذ العقد وتذليل صعوبات تنفيذه، فيعتبر منطقياً عندها أن يعمد

المحكم الى الحكم المتفق مع قواعد الانصاف والعدالة وليس الحكم الأكثر توافقاً مع القانون[68].

ونشير هنا إلى أن سلطات المحكم تدور في فلك سلطان الارادة للأطراف المتعاقدة[69]، و المحكم مقيد بحدود ما رسم له من سلطات وصلاحيات، فيكون المحكم مقيداً بمبدأ قدسية العقد سواء في العقد محل النزاع، أو في عقد التحكيم الذي منحه سلطاته وصلاحياته، فقيل بحق أن المحكم هو القاضي الخاصة لأطراف العقد، ومن هنا كان من الواجب على المحكم ان يكون حاضر الذهن في كل حركاته وسكناته بصدد النزاع المعروض أمامه حيال هذه المسألة القانونية[70]، وأن يبذل الجهد لأن يكون متصلاً بالنزاع وطبيعته قدر الامكان، وأن يسعى الى تطويع تطبيق القواعد القانونية واجبة التطبيق وفقا للعدالة العقدية للاطراف، وبما يخدم مصالحهما.

حيث إن قدسية العقد تفرض على المحكم من قيود ما لا تفرضه على القاضي، والذي يتمتع بصلاحيات وسلطات أوسع من تلك التي يتمتع بها المحكم، وذلك لاختلاف المراكز القانونية لكليهما، حيث تقيده في كثير من الاحيان في القواعد الموضوعية والاجرائية التي يلجأ اليها المحكم لفض النزاع، وتقيده بحدود النزاعات التي يجوز له الفصل فيها، وتقيده في المدة المقرره للفصل في النزاع.

ونتيجة لذلك فإن حدود السلطات والصلاحيات تختلف باختلاف نوع التحكيم، وسوف نبين في هذا المبحث دور المحكم بالقانون تجاه تغيير الظروف في المطلب الأول، ثم ننتقل للبحث في دور المحكم بالصلح تجاه تغيير الظروف في المطلب الثاني.

**المطلب الأول**

**المحكم بالقانون ودوره في مواجهة تغيير الظروف**

كما هو معروف أن المحكم بالقانون يكون مقيداً بإعمال قواعد القانون المختار من قبل المحتكمين، وعليه أن يفصل بالنزاع وفقاً لما تقتضيه أحكام القانون واجب التطبيق المقيد بتطبيقه[71]، والذي يعكس في حقيقة الأمر المدى الذي يتمتع به المحكم من سلطات لمواجهة الظروف المحيطة بتنفيذ العقد، وتحديد الآليات القانونية المتاحة لتجنب إنهاء العقد.

وقد أشرنا في بداية البحث إلى اختلاف مواقف التشريعات الوطنية حول حدود سلطة القاضي أو المحكم في التدخل في العقد لمواجهة الصعوبات التي تواجه تنفيذ العقد عموماً والعقد التجاري الدولي خصوصاً، مما يدفعنا للتساؤل حول مدى سلطة المحكم في إعادة التوازن العقدي للعقد الدولي في الأحوال التي يجد فيها المحكم نفسه أمام تطبيق قانون لا يعترف بسلطة المحكم في إعادة التوازن العقدي للعقد، فهل للمحكم أن يخرج عن تطبيق تلك القواعد وبخالفها، أو له أن يثبت لنفسه سلطات لم ينص عليها القانون واجب التطبيق؟

في الواقع؛ تدفعنا تلك التساؤلات إلى البحث في مفهوم القانون واجب التطبيق ومدى سلطة المحكم حيال إعمال تلك القواعد بوصفها قانون الإرادة التي لا يجوز للمحكم الخروج عنها، ولعل أهمية هذا التساؤل نابعة من دور القواعد القانونية واجبة التطبيق في بلورة حدود وسلطات المحكم عموماً، ودوره وسلطته في إعادة التوازن العقدي للعقد التجاري الدولي، وهنا نجد الطبيعة الرضائية للتحكيم تفرض نفسها مجدداً، حيث أن للأطراف المحتكمة أن تختارالقانون واجب التطبيق على النزاع، ولهم الحق بتقييد المحكم بالقواعد القانونية التي يلجأ اليها في فض النزاع وحله[72]، وذلك مع مراعاة أن لا يكون في ذلك تقييد لحرية الأطراف باختيار قانون وثيقة الصلة بالعقد أو موضوع النزاع.[73]

ونشير بهذا الصدد، أنه ليس للمحكم بالقانون أن يراقب اتفاق الأطراف على تحديد القانون واجب التطبيق ومدى صحته، باستثناء ما يباشره المحكم من الرقابة على عدم مخالفة الاتفاق على القانون واجب التطبيق للنظام العام، أو فيما إذا كان الاختيار للقانون مبني على الغش في القانون[74] وذلك حماية للحكم من البطلان، وضماناً لتنفيذ الحكم.

ويسعى المحكم بالقانون إلى إعمال وتطبيق حكم القانون في المسالة المعروضة أمامه، وفقاً للعدالة التي توجدها القواعد القانونية واجبة التطبيق مباشرة، ووفقاً لما يرتضيه المحتكمون، حيث يظهر من عرضهما النزاع

على التحكيم، نيتهما معالجة الظروف التي أثرت على تنفيذ العقد وأنها تسعى إلى فض النزاع وفقا للحلول الفنية التي يوفرها القانون المختار، سواء أكان القانون المختار يتمثل بقانون دولة معينة أو بقواعد معينة لتحكم النزاع[75].

والمحكم بالقانون مكلف بالفصل في النزاع وفق أحكام قانون الإرادة، غير أنه يجب ملاحظة أن سلطات المحكم المستمدة من القانون بشأن التدخل في العقد محصورة بأنواع معينة من العقود، لا يمكن معها للمحكم أعمال سلطاته بالتدخل في العقد وإعادة التوازن له في غير تلك الأنواع من العقود.

حيث أجازت بعض التشريعات للقاضي أن يتدخل في العقد لغايات إعادة التوازن له استثناءً، وتبعاً لذلك يكون للمحكم ذات الصلاحيات حال التطبيق المباشر للقانون، ويكون تطبق المحكم للقانون المختار بحدود إرادة الخصوم وبالحدود التي يرسمونها للمحكم ويتفقون عليها[76].

ويجب على المحكم عند تصديه للتدخل في العقد ان ياخذ بعين الاعتبار طبيعة العقد حيث اختلف الفقه في نطاق تطبيق نظرية الظروف الطارئة على العقود، وفي أي نوع من العقود يمكن أعمال النظرية عليها لغايات إسباغ المشروعية على تدخل القاضي أو المحكم، وذلك بصدد البحث في تحقق الشرط الأول من شروط النظرية وهو وجود التزام تعاقدي، فقد أشار جانب من الفقه إلى أن نظرية الظروف الطارئة تطبق على جميع العقود المحددة والعقود الاحتمالية دون استثناء، مستنداً في ذلك إلى عمومية نص المادة 147 من القانون المدني المصري[77]، وفي الحقيقة لا يمكن التسليم مع هذا الرأي، كون نص المادة 147 من القانون المدني المصري قد تم معالجتها ضمن النظرية العامة للعقود فعلاً، ولكنها جاءت على سبيل الاستثناءات الواردة في النظرية على مبدأ العقد شريعة المتعاقدين، فليس المقام في التفسير للاستدلال بعمومية نص استثنائي على نطاق تطبيق النص، لتعارض ذلك صراحة مع قواعد التفسير المتعلقة بالاستثناء، الذي يجب تفسيره بأضيق الحدود وعدم التوسع فيه.

بالإضافة إلى أن طبيعة العقود الاحتمالية يمتنع معها القول بجواز تطبيق نظرية الظروف الطارئة على العقود الاحتمالية، وخاصة إذا ما عرفنا ان الارهاق شرط لتحقق الظرف الطارئ وتطبيق النظرية بشانه، في حين ان الارهاق في العقود الاحتمالية لا يتمتع بالحماية القانونية كالعقود المحددة، كونها عقود تقوم في الاساس على احتمال الخسارة أو الربح، وتعطي لمثل هذه الاحتمالات عناية خاصة في قياس درجة المخاطرة من قبل الأطراف قبل التعاقد، وبالتالي فإن الكسب الفاحش أو الخسارة الجسيمة أمران متوقعان في العقود الاحتمالية، وعلى الطرف الخاسر تحمل النتيجة المحتملة في توقعاته[78].

**دور المحكم حيال التوازن العقدي نتيجة لتحديد القانون واجب التطبيق**

ومن المسائل الهامة التي تضبط سلطة المحكم بالقانون عند تصديه للفصل في نزاعات تنفيذ العقد التجاري الدولي وفسخه، وسلطته في إعادة التوازن العقدي للعقد كوسيلة لمواجهة مشكلات تنفيذ العقد نتيجة لتغير الظروف هي سلطة المحكم التقديرية في تحديد القانون واجب التطبيق من خلال استخلاصه من الإرادة الضمنية للمحتكمين في حال عدم تحديد القانون واجب التطبيق صراحةً[79].

فالأصل أن يبادر المحتكمون إلى تحديد القانون واجب التطبيق، وفي هذه الحالة على المحكم ان يعمل الاتفاق الصريح للاطراف بتطبيق القانون واجب التطبيق المتفق عليه سواء اكان قانوناً وطنياً أو اجنبياً مع مراعاة عدم تطبيق قواعد الاسناد في القانون الاجنبي، وعلى ذلك نصت المادة 36/أ من قانون التحكيم الاردني لسنة 2018 حيث جاء فيها " تطبق هيئة التحكيم على موضوع النزاع القواعد القانونية التي يتفق عليها الطرفان واذا اتفقا على تطبيق قانون دولة معينة اتبعت القواعد الموضوعية فيه دون القواعد الخاصة بتنازع القوانين".

غير أنه من الممكن أن لا يتم الاتفاق مسبقاً على هذا الامر، أو أن يكون الاتفاق مبهماً، كأن يتفق المحتكمون على أن يفصل المحكم في النزاع وفق أحكام القانون ويسكت الأطراف عن تحديد ذلك القانون، ففي هذه الحالة للمحكم بالقانون أن يحكم بالقانون الأكثر

اتصالاً بالنزاع وفق أحكام المادة (36/ب) من قانون التحكيم الاردني والتي تنص على " إذا لم يتفق الطرفان على القواعد القانونية واجبة التطبيق على موضوع النزاع طبقت هيئة التحكيم القواعد الموضوعية في القانون الذي ترى انه الأكثر اتصالاً بالنزاع " .

وللمحكم في سبيل الوصول للقانون الأكثر اتصالا بالنزاع البحث في المؤشرات الموضوعية المعقولة المتاحة أمامه ما يعينه على استظهار وتحديد القانون واجب التطبيق، فيجمع المحكم بين مهارة وفن تطبيق القانون، فيظهر في هذه الحالات واقع ومهارة وإبداع المحكم في التوصل من خلال تلك المؤشرات إلى القانون واجب التطبيق وذلك.

وهنا نلحظ أن المحكم يتمتع بصلاحيات أوسع من القاضي بشان التعامل مع مؤشرات تحديد القانون واجب التطبيق، حيث أن القاضي يخضع في بحثه عن القانون واجب التطبيق للقواعد القانونية لقانونه، وما تفضي به قواعد الاسناد في قانونه، بينما يسعى المحكم بالقانون إلى تحديد القانون واجب التطبيق والذي من خلاله يتمكن من معالجه النزاع العقدي بشان تنفيذ العقد التجاري الدولي في ظل تغير الظروف، من خلال ما يتوافر لديه من مؤشرات موضوعية معقولة عامة كقانون محل إبرام العقد أو قانون محل تنفيذه[80] حيث اعتمد العديد من المحكمين في أحكامهم التحكيمية على هذه المؤشرات لتحديد القانون واجب التطبيق بما لديهم من سلطة تقديرية بتحديد القانون واجب التطبيق، بالاستناد للإرادة الضمنية للمحتكمين.

بالإضافة إلى ذلك؛ يمكن للمحكم الرجوع إلى عدد من المؤشرات الخاصة كاللغة المستخدمة في العقد، أو العملة المعتمدة للدفع، أو قانون الدولة التي تم اختيارها لانعقاد جلسات التحكيم، أو لجوء الأطراف إلى مركز تحكيمي معين لديه لائحة معتمدة لتنظيم التحكيم، أو قرينة ارتباطه العقد محل النزاع بعقود اخرى تم التصريح فيها بقانون معين واجب التطبيق، أو تحديد القانون واجب التطبيق بالقانون الذي يضمن استمرار العقد واستبعاد القانون الذي يبطله[81].

كل تلك المؤشرات تشكل أمام المحكم قرائن تعيين المحكم في تحديد وتفسير الارادة الضمنية للمحتكمين لتحديد القانون واجب التطبيق، وبالتالي فإن سلطة المحكم التقديرية تبرز ويتعاظم شأنها في تحديد القانون الذي يخدم مصلحة العقد التجاري الدولي وينسجم مع الإرادة الضمنية للمحتكمين.

وقد ظهر نتيجة لذلك تفاوت وتضارب بين أحكام التحكيم في اعتماد أولوية وأهمية تلك المؤشرات، وأن هذا التفاوت قد يعكس مدى قدرة المحكم بالقانون وحرصه على تحديد القانون وفقاً لمعطيات ومؤشرات الارادة الضمنية للمحتكمين، بما يتفق ومعطيات التجارة الدولية وخاصة في ظل ما يتمتع به من سلطة تقديرية تمكنه من البحث عن القانون الأنسب والأكثر ارتباطاً في موضوع النزاع، في ظل غياب التصريح باختيار قانون معين، خلافاً لموقف القاضي الوطني الذي يلتزم بأحكام قانون بلده وما تقضي به تلك قواعد الاسناد الوارده فيه من توجيه للقاضي وإلزام له بتطبيق قانون معين.

وأخيراً نشير إلى سلطة المحكم بالقانون باستبعاد تطبيق القانون واجب التطبيق، وذلك في أحوال معينه، حيث أن الأصل على المحكم بالقانون أن يطبق القانون المختار من قبل المحتكمين وأن لا يستبعد ذلك القانون من حكمه، غير أن الواقع يبين أن للمحكم بالقانون استبعاد تطبيق القانون المختار في أحوال معينة وهي[82]:

1- مخالفة القانون واجب التطبيق للنظام العام.

2- وجود غش تجاه القانون[83].

3- عدم كفاية القانون واجب التطبيق للفصل بالنزاع لغياب المعالجة التشريعية لموضوع النزاع.

وفي جميع الأحوال؛ على المحكم بالقانون مراعاة أحكام العقد، وعادات واعراف التجارة الدولية، والتي تشكل في مجموعها نظاماً قانونياً يحتكم اليه سواء في فض النزاع مباشرة، أو في تحديد القانون واجب التطبيق والاستدلال بها لتحديد القانون واجب التطبيق وذلك ما صرحت به المادة (36/ج ) من قانون التحكيم الاردني والتي جاء فيها " في جميع الاحوال، يجب أن تراعي هيئة التحكيم عند الفصل في موضوع النزاع شروط العقد موضوع النزاع وتأخذ في الاعتبار الأعراف الجارية في نوع

المعاملة والعادات المتبعة وما جرى عليه التعامل بين الطرفين".

وإلى جانب كل ذلك للمحكم اللجوء الى الموائمة بين الأنظمة لقانونية المختلفة ضمن حدود المبادئ العامة للقانون او الالمبادئ القانونية المشتركة بين الامم المتحضرة، والتي بينها قواسم مشتركة تحكم العقود كمبدأ العقد شريعة المتعاقدين، ومبدأ حسن النية في تنفيذ لعقد ومبدأ عدم التعسف في استعمال الحق[84].

ظهر مما سبق ان البحث في القانون واجب التطبيق يلعب دوراً إحتياطياً في الأحوال التي يغفلها العقد أو عجز العقد عن إعطاء الحلول المناسبة للمشكلات المتعلقة بتنفيذ العقد، ومواجهة الظروف المحيطة بتنفيذه[85] حيث يجب أن يسعى المحكم الى تطبيق القوانين التي تسعفه في انقاذ العقد من الفسخ، وتعطيه صلاحية التدخل في العقد لاعادة التوازن له وخاصة ان المتعاقدين لم يبرما العقد إلا لينفذ.

نستخلص مما سبق؛ أن للمحكم بالقانون سلطات تقديرية تجد ضابطها بحدود القانون واجب التطبيق، والذي قد يكون قد تم التصريح به وتحديده، وذلك لتمكين المحكم من التدخل في تعديل العقد والحفاظ على التوازن العقدي، وأن تلك السلطة تجاه العقد تزداد في الأحوال التي لا يصرح بها المحتكمون بقانون معين للتطبيق، فيمارس المحكم سلطاته بتحديد القانون واجب التطبيق وفق مؤشرات عامة وخاصة تمكنه من تفعيل دوره تجاه صعوبات تنفيذ العقد ومواجهة الظروف المستجدة على العقد، ويتوقف نجاح ذلك على قدرة ومهارة المحكم الفنية والقانونية في تحديد القانون الأنسب والأكثر ارتباطاً بموضوع العقد.

**المطلب الثاني**

**المحكم بالصلح ودوره في مواجهة تغيير الظروف**

يتمتع المحكم بالصلح بسلطات أوسع من تلك التي يتمتع بها المحكم في القانون في حماية العقد الدولي من الفسخ، وذلك من خلال تحرره من سيطرة القوانين الوطنية وتطبيقها، وخاصة تلك التي لا تراعي خصوصية العقود التجارية الدولية، وتتعامل مع عقود التجارة الدولية كمثيلاتها من العقود البسيطة أو العقود الداخلية.

والمحكم بالصلح بهذا التصور، سوف يكون أقدر على تحقيق التوازن بين المصالح المتبادلة بين المحتكمين، وفقاً لقواعد العدالة والانصاف، وتكريس حكمه لصالح المصلحة الخاصة للمحتكمين وفقاً لعدالة خاصة بهما، وبما يمليه عليه ضمير المحكم[86]، بعيد عن العدالة العامة التي تقرها النصوص القانونية دون مراعاة للظروف الخاصة بالأطراف أو العقد، لذلك سوف يتبين من تفاوت تعامل المحكمين بالصلح وتفاوت تقديرهم لنطاق العدالة والانصاف من حكم لآخر[87].

وتقوم فكرة التحكيم بالصلح على تحقيق التوافق والتهدئة فيما بين الأطراف المحتكمة، والتوصل إلى الحل الاكثر عدالة للمحتكمين، ويتركز عمله على حل النزاع وتسويته أكثر من حسمه لطرف من المحتكمين ضد طرف آخر، دون أن يمس هذا التصور بالطبيعة القضائية لعمل المحكم بالصلح[88].

ولما كان مفهوم الصلح في التحكيم بالصلح يقوم على فكرة تنازل المحتكمين عن الحقوق الشخصية بالحماية القانونية للحقوق التي يمكن لهم المطالبة بها أمام المحكم، والتنازل عن فائدة تطبيق القانون لصالح العقد[89]، الأمر الذي نتج عنه اختلاف فكرة الصلح في التحكيم عن فكرة الصلح والتصالح العادي، حيث يصب هذا التنازل مباشرة في نطاق وحدود سلطة المحكم بالصلح، فيتحرر من قيود النصوص القانونية وما تفرزه من عدالة عامة إلى حدود أخرى تمكنه من تطبيق العدالة الخاصة فيما بين المحتكمين وبما يتوافق مع واقع حالهما.

بالإضافة إلى ذلك؛ فإن فكرة التنازل في التحكيم بالصلح، تمكن المحكم من التعامل مع مبدأ العقد شريعة المتعاقدين بشيئ من المرونة، فيستطيع معها المحكم بالصلح التعامل مع الاشتراطات التعاقدية وفقاً لمقتضيات ظروف تنفيذ العقد التي لحقت به، فلا يقف المحكم عاجزاً أمام تغير الظروف وإعادة التوازن العقدي للعقد[90].

ولا شك أن إرتباط فكرة سلطة المحكم بالصلح بإعادة التوازن العقدي للعقد وارتباطها بفكرة العدالة - والتي تشكل في حقيقتها الغاية التي من أجلها كان التحكيم عموماً- قد كان سبباً أساسياً لاتجاه قضاء

التحكيم نحو تبني الراي بقبول تدخل المحكم في تعديل العقد واعادة التوازن العقدي له، فالمحكم بالصلح، عند مباشرته لسلطاته تجاه العقد، في الأحوال التي يتعرض لها العقد التجاري الدولي لتغير الظروف اثناء تنفيذه، إنما يباشر سلطاته التي فوض بها بمقتضى الاتفاق على التحكيم بالصلح، وذلك من أجل التلطيف من حدة وعدم عدالة بعض الاشتراطات التعاقدية، نتيجة لتغير الظروف الحالية للعقد[91].

وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن مباشرة المحكم بالصلح لهذه السلطات، لا يكون مقيداً بحرفية الصياغة التي جاءت بها الاشتراطات التعاقدية، فيقوم بموائمتها وفقاً للظروف الحالية للعقد الدولي، وذلك ضمن حدود واطار ما تؤدي اليه الارادة الضمنية للمحتكمين.

ولتلك الغاية يجب على المحكم مراعاة ضوابط تضمن صحة تدخله في العقد وإعادة التوازن فليس للمحكم بالصلح أن يقوم باستبدال أياً من تلك الالتزامات التعاقدية بالتزامات أخرى لم يرتضيها المحتكمون، بالإضافة إلى أنه ليس للمحكم أن يتدخل بالعقد وبإطاره الموضوعي على نحو يخرج العقد عن طبيعته القانونية الأصلية إلى عقد آخر نتيجة لقيام المحكم بتغير الالتزامات التعاقدية[92].

وقد يشكل الأمر على البعض فيما يتعلق بمدى سلطة المحكم في تطبيق القواعد الموضوعية لفض النزاع التعاقدي وإعادة العدالة العقدية للعقد؛ فيعتبرون أن المحكم يصدر حكمه بعيداً عن القانون، والأمر في الحقيقة خلاف ذلك، غاية ما في الأمر أن المحكم بالصلح مرخص له الحكم وفقاً لما يرتضيه من من قواعد العدالة والانصاف[93] التي يرى أنها أنسب لحل النزاع، والتي قد تكون هي ذاتها ما تقرره النصوص القانونية، متى ما وجد المحكم بالصلح أن قواعد القانون تحقق العدالة والإنصاف[94]، وبذلك صرحت هيئة التحكيم التابعه لمركز القاهرة الاقليمي للتحكيم التجاري الدولي في حكمها حيث جاء فيه: "اختيار التحكيم بالصلح لا يعني استبعاد حكم القانون، إذا تحقق المحكمون من أن حكم القانون يحقق العدالة"[95].

وفي ذلك إشارة إلى أن تطبيق المحكم بالصلح لقواعد القانون بوصفها تنطق بالعدالة والإنصاف الذي يرتضيه المحكم إنما يكون أساسه إرادة المحكم وسلطته التقديره تجاه القواعد القانونية الموضوعية لفض النزاع وحله، وليس بالاستناد إلى إرادة المشرع الذي أوجد تلك القواعد القانونية[96].

وقد يجد المحكم بالصلح العدالة والإنصاف في تطبيق العادات والأعراف الدولية بشأن تغير الظروف، التي تسعفه كثيراً في التوصل إلى حل للمنازعة الدائرة في العقد نتيجة عدم معالجتها في العقد أو في القانون واجب التطبيق، حيث تتجه الأعراف والعادات التجارية الدولية نحو التخفيف من وطأتتغير الظروف وازالة الارهاق الناتج عنها[97].

وبالنتيجة؛ فان المحكم بالصلح يتمتع بسلطة تقديرية أوسع من السلطة الممنوحة للمحكم بالقانون تجاه العقد التجاري الدولي وحل منازعاته، والسعي وراء إنقاذ العقد العقد من الفسخ والإنهاء من خلال الآليات القانونية التي يجد مصدرها بقواعد العدالة والانصاف والأعراف والعادات التجارية الدولية، والتي تسعى في مجموعها إلى تعزيز الثقة في التعامل وتعزيز مبدأ حسن النية والحفاظ على الصفقات التجارية وصيانتها من التعسف وفسخ العقود التجارية الدولية.

**الخاتمــة**

في نهاية هذه الورقة البحثية والتي حاولنا فيها بيان دور المحكم في مواجهة تغير الظروف والتدخل في العقد لغايات الحفاظ على التوازن العقدي للعقد التجاري الدولي، وذلك بما يخدم مصلحة طرفي العقد وبما يحقق مقاصد التجارة الدولية، واستعرضنا في سبيل ذلك الأساس القانوني للدور الذي يمارسه المحكم تعزيزاً للدور الإيجابي الذي يمارسه تجاه المنازعات العقدية بين الأطراف، ثم انتقلنا إلى البحث في نطاق تلك السلطة على ضوء ما تقتضيه المهمة التحكيمية ذاتها كضابط لمشروعية ممارسة المحكم لمهامه وسلطاته بالاضافة إلى تأثر تلك السلطة بشكل التحكيم المعتمد واظهرنا فيه مدى سلطة المحكم في التدخل في العقد في ظل التحكيم بالقانون وفي ظل التحكيم بالصلح.

**وقد خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج من أهمها:**

**أولاً:** يلعب دور المحكم في اعادة التوازن العقدي للعقد من خلال التدخل المباشر في العقد بإعادة الالتزام المرهق الى الحد المغقول بما يجسد العدالة التعاقدي او تدخله بفرض احترام شرط اعادة التفاوض ومراقبة الأداء لتطبيق الشرط تعتبر من أبرز مظاهر التدخل الايجابي للمحكم ومعيار لنجاح عملية التحكيم وتوفيق المصالح بين المحتكمين.

**ثانياً:** أن الدور المنوط بالمحكم باعادة التوازن العقدي يستند في أساسه إلى إرادة الأطراف المحتكمة وإلى القانون، الأمر الذي يجب معه تفسير إرادة المحتكمين على نحو من الدقة بصورة لا تخرج المحكم عن الإطار الموضوعي لمهمته مما يعرض حكمه للبطلان.

**ثالثاً:** أن العناية بصياغة العقود التجارية الدولية والحرص على صياغة شروط إعادة المفاوضة من شأنه أن يعزز سلطة المحكم في التدخل في العقد من خلال الرقابة على تطبيق الشرط بين المتعاقدين أو بما يتضمنه من تخويل للمحكم لإعادة النظر بالعقد نتيجة تغير الظروف.

**رابعاً:** ان الدور المنوط بالمحكم بالصلح في اعادة التوازن العقدي أكثر مرونة وفاعلية من الدور المنوط بالمحكم بالقانون، وخاصة أن الواقع يفرز تردد كثيرا من المحكمين بالقانون للمبادرة لمعالجة الاخلال التعاقدي ومواجهة مواجهة تحفظ العقد وتعيد الالتزام التعاقدي ضمن إطار المعقولية نتيجة لتغيير الظروف.

**خامساً:** كان لمبدأ سلطان الإرادة والعناية بشروط التعاقد وخاصة شروط إعادة المفاوضة أكبر الأثر بتطويع العديد من المفاهيم المستقرة في التشريعات الوطنية كتلك المتعلقة بالقوة القاهرة أو الظروف الطارئة فكان من شأنها أن تسهم في إعادة صياغة تلك المفاهيم بما ينسجم مع واقع التجارة الدولية، فغدا شرط إعادة المفاوضة سبيلاً لاعطاء مبداء العقد شريعة المتعاقدين مرونة تحقق للعقد وظائفه الاقتصادية والاجتماعية، والخروج عن المفهوم الصارم لمبدأ العقد شريعة المتعاقدين.

**سادساً:** إن السعي نحو تاصيل الدور الايجابي للمحكم والاعتراف به لا يعد خروجاً على مبدأ احترام قدسية العقد بل يعد استثناءً عن ذلك المبدأ تمليه ضرورة بيئة التجارة والاعتراف بوجود صلة بين تغيير الحالة الواقعية الموجودة وقت إنعقاد العقد وبقاء العلاقات الرضائية.

**التوصيات:**

على ضوء ما تمت مناقشته نوصي ما يلي:

**أولاً:** ان تراعى عند صياغة قواعد العقود وخاصة الدولية منها شرط اعادة المفاوضة والمراجعة على نحو محدد ودقيق ويراعي فيه تحديد مدة المفاوضة والاجراءات العلاجية مسبقا.

**ثانياً:** عن تحديد القانون واجب التطبيق يجب على الاطراف ومستشاريهم يجب دراسة أحكام القانون واجب التطبيق بقواعدة الموضوعية والإجرائية دراسة متأنية وإدراك ما تقضي به أحكام القانون واجب التطبيق.

**ثالثاً:** على قضاء التحكيم أن يعالج مشكلات تنفيذ العقود طويلة المدة بشيء من التاني بما يتناسب مع ظروف وواقع التجارة وبما يحفظ للعقد توازنة حفاظا على وظائف العقد الاقتصادية والاجتماعية.

**رابعاً:** نوصي بأن تراعي محكمة البطلان في القضاء الوطني صلاحيات قضاء التحكيم ودور التحكيم الايجابي في الحفاظ على العقد ضمن حدود القانون وإرادة الاطراف الصريحة والضمنية.

**خامساً:** نوصي بوضع قواعد تشريعية محددة المعالم لتحديد مدى تأثر العقد بتغيير الظروف.

**الهوامش:**

(1)See. Frederick R. Fucci, Hardship and Changed Circumstances as Grounds for Adjustment or Non-Performance of Contracts Practical Considerations in International Infrastructure Investment and Finance See: http://www.cisg.law.pace.edu/cisg/biblio/fucci.html#1

(2)- د. أحمد السعيد الزقرد، "محاولات لإنقاذ العقود من الفسخ- الاتجاهات الحديثة في القانون المقارن-" المكتبة العصرية للنشر والتوزيع 2007 ص 7.

(3)Zaccarria, Elena --- The Effects of Changed Circumstances in International Commercial Trade, International Trade and Business Law Review (2004). p 136

(4) أنظر المادة (205) من القانون المدني الاردني رقم 43 لسنة 1976والتي تنص على " إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وترتب على حدوثها ان تنفيذ الالتزام التعاقدي وان لم يصبح مستحيلا، صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة جاز للمحكمة تبعا للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين ان ترد

الالتزام المرهق الى الحد المعقول ان اقتضت العدالة ذلك. ويقع باطلا كل اتفاق على خلاف ذلك".

وأنظر المادة 95 من القانون المدني المصري والتي تنص على:

" إذا اتفق الطرفان على جميع المسائل الجوهرية في العقد،واحتفظا بمسائل تفصيلية عليها فيما بعد ولم يشترطا أن العقد لا يتم عند عدم الاتفاق عليها، اعتبر العقد قد تم. وإذا قام خلاف على المسائل التي لم يتم الاتفاق عليها، فان المحكمة تقضي فيها طبقا لطبيعة المعاملة ولأحكام القانون والعرف والعدالة." وأنظر المادة 147 من القانون المدني المصري حيث تنص على :

"1- العقد شريعة المتعاقدين، فلا يجوز نقضه ولا تعديله إلا باتفاق الطرفين، أوللأسباب التي يقررها القانون.

2-ومع ذلك إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكنفي الوسع توقعها وترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدي، وأن لم يصبحمستحيلا، صار مرهقا للمدين بحيث يهدده بخسارة فادحة، جاز للقاضي تبعا للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول. ويقع باطلاكل اتفاق على خلاف ذلك."

انظر في ذلك حكم محكمة التمييز الاردنية عمان (حقوق) والذي جاء فيه " للمحكمة إذا طرأت حوادث إستثنائية عامة لم يكن في الوسع توقيفها وترتب على حدوثها إستحالة تنفيذ الإلتزام التعاقدي أو إرهاق المدين وتبعا للظروف وبعد الموازنة أن ترد الإلتزام المرهق إلى الحد المعقول وذلك وفقا لنص المادة (205) من القانون المدني" **الحكم رقم 153 لسنة 2013 -محكمة تمييز حقوق**، منشورات قسطاس.

(5) من التشريعات العربية التي لم تجز للقاضي المدني التدخل في أحوال الظروف الاستثنائية القانون المدني اللبناني و قانون الالتزامات والعقود المغربي، أنظر في ذلك د. مصطفى العواجي، القانون المدني، الجزء الأول، مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1995، ص 680، وأنظر د/ البير سمعان، القاضيين يوسف جميل، وزيادة أيوب، في القانون الاداري الخاص، منشورات الحلبي، الطبعة الأولى، 2010، ص 47، وأنظر قرار مجلس الشورى اللبناني رقم 702، تاريخ 14-6-2004 المنشور في مجلة القضاء الاداري، لبنان، سنة 2008 ص 1315، مشار لك ذلك لدى القاضي وائل طباره في تعليقه على الحكم التحكيمي رقم 484 لسنة 2006- تحكيم حر- حكم نهائي في 8-2-2007 الصادر عن مركز القاهرة الاقليمي للتحكيم التجاري الدولي والمنشور في الجزء الرابع من أحكام التحكيم المنشورة لسنة 2012 ص 208 وما بعدها.

(6)- د. محمد نور عبدالهادي شحادة، النشأة الاتفاقية للسطات القضائية للمحكمين( نطاقها ومضمونها) دراسة مقارنة، دار النهضة العربية، 1993ص 406.

7 Norbert Horn, Changes in Circumstances and the Revision of Contracts in Some European Laws and in International Law, p. 17 in Adaptation and Renegotiation of Contracts in International Trade and finance, ed. by Norbert Horn (Kluwer 1985).

(08)- على الرغم من أهمية مبدأ حسن النية في العقود، الا انه من المبادئ الاكثر جدلا واختلافا بين الانظمة القانونية، مما جعل هذا المبدأ محورا للعديد من التحفظات اثناء مناقشة بنود المعاهدات الدولية ومنها معاهدة فيينا لعقد بيع البضائع الدولي لسنة 1980 أنظر في ذلك:

- Christopher Sheaffer, The Failure of the United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods and a Proposal for a New Uniform Global Code in International Sales Law, Cardozo Journal of International and Comparative Law (Fall 2007), P.462.

(09) - د. غيث الخصاونة، الجوانب القانونية للالتزام باعادة التفاوض ومراجعة العقود" دراسة مقارنة في القانون الفرنسي والأردني ومبادئ القانون الموحد حول التجارة الدولية ومبادئ القانون الأوروبي للعقود" مجلة الحقوق، جامعة الكويت – مجلس النشر العلمي، مجلد 38 العدد 1 لسنة 2014 ص 657.

(10)– لما كوجان ، التحكيم في عقود الاستثمار بين الدولة و المستثمر الأجنبي ، وفقا لأحكام المركز الدولي منازعات الإستثمار في واشنطن ، منشورات زين الحقوقية ، بيروت ،لبنان ، 2008 ، ص 8.

(11)– د. أسيل باقر جاسم ، النظام القانوني لشرط إعادة التفاوض ( دراسة في عقود التجارة الدولية ) بحيث منشور في مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية، المجلد 3 ، سنة 2011 ، ص1 .

(12)- تنص المادة 6.2.3 من مبادئ العقود الدولية على بنسختها الرسمية المعدلة لسنة 2016.

(1) In case of hardship the disadvantaged party is entitled to request renegotiations. The request shall be made without undue delay and shall indicate the grounds on which it is based.

(2) The request for renegotiation does not itself entitle the disadvantaged party to withhold performance.

(3) Upon failure to reach agreement within a reasonable time either party may resort to the court.

(4) If the court finds hardship it may, if reasonable,

(a) terminate the contract at a date and on terms to be fixed; or

(b) adapt the contract with a view to restoring its equilibrium.

(13) - د.أحمد السعيد الزقرد، مرجع سابق ص 48.

(14 - Section 2: General Duties

Article 1:201: Good Faith and Fair Dealing

(1) Each party must act in accordance with good faith and fair dealing.

(2) The parties may not exclude or limit this duty.

(15 - Article 1:302: Reasonableness

Under these Principles reasonableness is to be judged by what persons acting in good faith and in the same situation as the parties would consider to be reasonable. In particular, in assessing what is reasonable the nature and purpose of the contract, the circumstances of the case, and the usages and practices of the trades or professions involved should be taken into account

(16 - Article 5:101: General Rules of Interpretation

(1) A contract is to be interpreted according to the common intention of the parties even if this differs from the literal meaning of the words.

(2) If it is established that one party intended the contract to have a particular meaning, and at the time of the conclusion of the contract the other party could not have been unaware of the first party's intention, the contract is to be interpreted in the way intended by the first party.

(3) If an intention cannot be established according to (1) or (2), the contract is to be interpreted according to the meaning that reasonable persons of the same kind as the parties would give to it in the same circumstances.

(17) - تعرضت غرفة تجارة باريس لهذا الموضوع في بحثها عند مدى اعتبار انهيار سوق معين لمنتج معين متوقعاً أم لا، حيث اعتبر المحكم في تلك القضية ان تغير ظروف السوق والانخفاض الحاد بسعر المنتج وتقلبات العملة لا تعتبر غير متوقعه، وليس للمحكم التدخل في تعديل العقد الا إذا نص العقد على تلك السلطة.

ICC Arbitration Case No. 8486 (1996).-

- ICC Arbitration Case No. 6281 (1989).

وفي حكم في حكم آخر لها اعتبر غرفة تجارة باريس أن عدم مقدرة أحد الأطراف على الحصول على عملة اجنبية متفق عليها للوفاء بسبب قرارات حكومية لم يكن بالامكان التنبؤ بها واعتبر أن من حقها التدخل في تعديل العقد سنداً للشرط الضمني "شرط بقاء الظروف على حالها" وقت ابرام العقد أنظر في ذلك.

- ICC Arbitration Case No. 2216 (1974).

- ICC Arbitration Case No. 1512 (1971).

(18) See. Frederick R. Fucci, Hardship and Changed Circumstances as Grounds for Adjustment or Non-Performance of Contracts Practical Considerations in International Infrastructure Investment and Finance.

http://www.cisg.law.pace.edu/cisg/biblio/fucci.html#1

(19) - تختلف التشريعات الوطنية في هذا النهج، حيث اشرنا سابقاً إلى أن هناك تشريعات تمنح تلك السلطة للقاضي للتدخل في تعديل العقد، بينما تشريعات اخرى لا تعترف بتالك السلطة للقاضي وتجعل تعديله سلطة مقتصرة على أطرافه.

(20) - د. رشا على الدين، سلطة المحكم في إعادة التوازن المالي للعقد " دراسة في ظل الأزمة المالية الراهنة"، بحث مقدم للمؤتمر العلمي السنوي الثالث عشر، كلية الحقوق- جامعة المنصورة 2009، ص 70.

(21) Joern Rimk ,Force majeure and hardship: Application in international trade practice with specific regard to the CISG and the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts, Pace Review of the Convention on Contracts for the International Sale of Goods, Kluwer (1999-2000),P.228.

(22) - د. شريف محمد غنام، أثر تغير الظروف في عقود التجارة الدولية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، 2007، ص 438.

(23)- أنظر في ذلك ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة، بدون ناشر، 2010 ص 57 وما بعدها.

(24)- أنظر في ذلك: المادة 7-1-7 من مبادئ العقود الدولية اليوندروا.

Article 7.1.7 - Force Majeure:

(1) Non-performance by a party is excused if that party proves that the non-performance was due to an impediment beyond its control and that it could not reasonably be expected to have taken the impediment into account at the time of the conclusion of the contract or to have avoided or overcome it or its consequences.

(2) When the impediment is only temporary, the excuse shall have effect for such period as is reasonable having regard to the effect of the impediment on performance of the contract.

(3) The party who fails to perform must give notice to the other party of the impediment and its effect on its ability to perform. If the notice is not received by the other party within a reasonable time after the party who fails to perform knew or ought to have known of the impediment, it is liable for damages resulting from such non-receipt.

(4) Nothing in this article prevents a party from exercising a right to terminate the contract or to withhold performance or request interest on money due.

(25) أنظر في ذلك: المادة 6-2-3 من مبادئ العقود الدولية اليوندروا

Article 6.2.3 - Effects of Hardship:

(1) In case of hardship the disadvantaged party is entitled to request renegotiations. The request shall be made without undue delay and shall indicate the grounds on which it is based.

(2) The request for renegotiation does not itself entitle the disadvantaged party to withhold performance.

(3) Upon failure to reach agreement within a reasonable time either party may resort to the court.

(4) If the court finds hardship it may, if reasonable,

(26) -د.عصام الدين القصبي، التحكيم الدولي والحفاظ على التوازن الاقتصادي لعقود الاستثمار، المؤتمر السنوي السادس عشر لكلية الحقوق، جامعة الامارات العربية المتحدة، تحت عنوان، التحكيم التجاري الدولي،2008، ص197 وما بعدها.

(27) - مشار له لدى د. شريف محمد غنام، أثر تغير الظروف في عقود التجارة الدولية، مرجع سابق ص 373 وقد أشار إلى حكم لمحكمة استئناف باريس لقضية تتلخص وقائعها في أن شركة (Shell) قد ابرمت عقداً مع شركة (E.D.F) عقد طويل المدة لتوريد احدى المشتقات النفطية وقد تضمن العقد شرطاً يقضي بأنه : ( ..... سوف يفحص الاطراف التعديلات الواجب ادخالها على العقد سواء فيما يتعلق بالثمن أو بأي شرط آخر اذا ورد على المادة الواجب توريدها ارتفاعاً في الثمن اكثر من ( 6 فرنكات ) بالمقارنة بالقيمة الاصلية ).

وانظر كذلك :

- FILALI Osman, Les principes généraux de la lex mercatoria. Contribution à l'étude d'un ordre juridique anational, Ed, LGDJ, Paris, 1992. p 162.

(28)- شريف محمد غنام، أثر تغير الظروف في عقود التجارة الدولية، مرجع سابق، ص 442.

(29) Oppetit, Bruno, L'Adaptation des Contrats Internationaux aux Changement de Circumstances: La Clause de Hardship, 101 Clunet 1974, at 805 et seq

(30)- Piero Bernardini : the renegotiation of the Investment contracts , ICSID Rev - Foreign Investment Law Journal . Vol 13 NO2, 1998, p 423.

(31)- د. رشا علي الدين، سلطة المحكم في إعادة التوازن المالي للعقد، "دراسة في ظل الأزمة المالية الراهنة"، مرجع سابق، ص 75.

(32) -د. بوخالفة عبدالكريم، دور الإرادة الاستباقي في تجنب منازعات عقود الاستثمار، دفاتر السياسة والقانون، العدد 16 السنة 2017 ص 192.

(33) - انظر في ذلك د. غيث الخصاونة، الجوانب القانونية للالتزام باعادة التفاوض ومراجعة العقودمرجع سابق ص 646 وما بعدها.

(34)- د. أسيل باقر جاسم ، النظام القانوني لشرط إعادة التفاوض" دراسة في عقود التجارة الدولية" مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية الإصدار الأول، المجلد 3سنة 2011، كلية القانون – جامعة بابل - العراق ص 127-128.

(35)- وقد اختلف الفقه بصدد إضفاء صفة التحكيم على دور المحكم في هذه الفروض، نتيجة للدور غير التقليدي المنوط بالمحكم للفصل في النزاعات، وممارسة دوراً وقائياً بشأن العقد، أنظر في ذلك الخلاف، د. محمد نور عبدالهادي شحادة، النشأة الاتفاقية للسلطات القضائية للمحكمين، مرجع سابق، ص 449- 455. وتتفق الدراسة مع الرأي الذي يضفي صفة التحكيم على دور المحكم في الفصل في مثل هذه المسائل، وخاصة أن دوره يكون فاصلاً في نزاع حول مدى تأثير وقائع خارجية على سير تنفيذ العقد.

(36) - د. موكه عبدالكريم، الدور الايجابي للمحكم المفوض بالصلح في تسوية منازعات عقود التجارة الدولية، مجلة القانون والأعمال، جامعة الحسن الأول - كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - مختبر البحث قانون الأعمال، العدد 22 لسنة 2018، ص.49.

(37) د. ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة، مرجع سابق، ص 64. وللاستزادة في هذه المعايير أنظرد. رمها فرج مكي، تصحيح العقد" دراسة مقارنة"، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان 2011، ص 216 – 241.

(38) Joern Rimke, Force majeure and hardship: Application in international trade practice with specific regard to the CISG and the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts, Pace Review of the Convention on Contracts for the International Sale of Goods, Kluwer (1999-2000) p.199

(39) - صفاء تقي الدين عبد نور العيساوي، القوة القاهرة وأثرها في عقود التجارة الدولية (دراسة مقارنة) رسالة دكتوراه، جامعة الموصل- العراق 2005، ص 118-125.

(40)Jennifer M. Bund , Force majeure Clauses: Drafting Advice for the CISG Practitioner, Journal of Law and Commerce (1998),P400.

(41) Joern Rimke, Force majeure and hardship: Application in international trade practice with specific regard to the CISG and the UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts, Pace Review of the Convention on Contracts for the International Sale of Goods, Kluwer (1999-2000),P.203

(42) Russia 13 May 2008 Arbitration proceeding 13/2007, (13 May 2008) Case No, 13/2007. See. http://www.unilex.info/case.cfm?id=1492

(43) - د. ناجي عبدالمؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة، مرجع سابق، ص 70 وما بعدها.

(44) - د.محمد نور عبدالهادي شحادة، النشأة الاتفاقية لسلطات المحكم، مرجع سابق، ص 444.

(45)- تنص المادة 1134 من القانون المدني الفرنسي
"Les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ontfaites."

وتقابلها المادة 147 من القانون المدني المصري والذي ينص على " العقد شريعة المتعاقدين، فلا يجوز نقضه ولا تعديله الا باتفاق الطرفين، أو للأسباب التي يقررها القانون" وجاء النص ضمن القانون المدني الأردني على النحو التالي في مادة رقم 241 على" إذا كان العقد صحيحاً لازماً فلايجوز لأحد العاقدين الرجوع فيه ولا تعديله ولا فسخه الا بالتراضي أو التقاضي أو بمقتضى نص القانون".

(46) - أنظر المادة 1-1 من الفصل الأول ضمن الأحكام العامة للعقود التجارية الدولية الصادرة عن معهد روما لتوحيد القانون الخاص (يوندروا ) والتي تنص على " The parties are free to enter into a contract and determine it's content" وترجمتها " يتمتع الأطراف بحرية إبرام العقد وفي تحديد مضمونه".

(47) Court of Arbitration of the International Chamber of Commerce (ICC) Case No. 6281 of 26 August 1989 (Steel bars case).

(48)See. Filali Osman, Les resumptio généraux de la lexmercatoria – Contribution à l'étude d'un ordre juridique a national, Paris, LGDJ, 1992.

ولعل من الاسباب الاضافية الى انكار دور المحكم او القاضي بالتدخل في العقد في ظل غياب النص في العقد على اعادة التفاوض، ان القانون القانون الانجليزي لم يكن يعترف بمبدأ حسن النية" كمبدأ تعاقدي او لتزام ضمني، معللين ذلك بانعدام وجود معايير موضوعي لتفسير حسن النية او سوئها، ومتمسكين بالمفهوم الصارم لمبدأ العقد شريعة المتعاقدين إنظر في ذلك :

-Andrew Bowen, A duty of good faith and a principle of futility in commercial contracts, published in Greens Business Law Bulletin, Issue 151 (published December 2017)

وقد لاحظت المحاكم هذا الشأن ودعت الى تطبيق مبدأ حسن النية عند تفسير نصوص الاتفاقيات الدولية ومنها اتفاقية فينا لسنة 1980 ، أنظر في ذلك :

- See CLOUT case No. 222 [UNITED STATES Court of Appeals (11th Circuit) 29 June 1998; CLOUT case No. 413 [UNITED STATES District Court, Southern District of New York 6 April 1998; CLOUT case No. 230 [GERMANY Oberlandesgericht Karlsruhe 25 June 1997; CLOUT case No. 17 of 3 April 1996 CLOUT case No. GERMANY Bundesgerichts 201 SWITZERLAND Richteramt Laufen des Kantons Berne 7 May 1993.

(49) - China May 2006 CIETAC Arbitration proceeding (Canned oranges case), China International Economic & Trade Arbitration Commission CIETAC (PRC) Arbitration Award.

(50)Par Jan PAULSSON, La lexmercatoria dans l'arbitrage C.C.I. [Lexmercatoria in ICC arbitration – in French], Revue de l'arbitrage (1990) 55-100.
http//tldb.uni-ln.de/php/pub_show_document.php?pubdocid=127800

(51) - Kh Hasselt, 2 May 1995, AR 1849/94, un published, mentioned in: R. PEETERS, Overzicht van rechtspraak van het Weens Koopverdrag in België, T.B.H. 2003, p. 127, no. 6.4.

حيث قضت المحكمة البلجيكية بانه " ان التسليم بوجود الخسارة المالية لا يسوغ التدخل في لعقد وخاصة ان الخسارة المالية نتيجة لمخاطر السوق"

(52) B.Jaluzot,La bonne foi dans les contrats, Étude comparative de droit français, Allemand et Japanais, Ed.Dalloz, 2001, no. 917.

(53) - تنص المادة 6:102 من مبادئ العقد الاروبية على :

" In addition to the express terms, a contract may contain implied terms which stem from

(a)the intention of the parties,

(b)he nature and purpose of the contract, and

(c)good faith and fair dealing."

(54)- د.غازي عبدالرحمن ناجي، التوازن الاقتصادي في العقد أثناء تنفيذه، بغداد، منشورات مركز البحوث القانونية، العدد 1986ص 151.

(55)- د.سلام عبدالله الفتلاوي، إكمال العقد، إكمال العقد – دراسة مقارنة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان،2012، ص114.

(56) See. Frederick R.Fucci, Hardship and Changed Circumstances as Grounds for Adjustment or Non-Performance of Contracts Practical Considerations in International Infrastructure Investment and Finance„ http://www.cisg.law.pace.edu/cisg/biblio/fucci.html.

(57) - نشير هنا إلى أن مجلس الدولة الفرنسي في حكمه الشهير الصادر في 1916 في قضية بورودو الفرنسية، قد أرسى قواعد هذه النظرية حيث تلخصت وقائع القضية في أن شركة للغاز المخصص للإضاءه بمدينة بورودو التزمت بتوريد الغاز للمدينة بسعر معين، وخلال تنفيذ العقد وقوعت الحرب وادت إلى ارتفاع سعر الفحم مما نتج عنه أن أصبحت الأسعار التي تتقاضاها الشركة من الجهة الإدارية المتعاقدة معها لا تغطي نفقات الشركة، فطلبت تعديل هذه الأسعار برفعها، غير أن الجهة الإدارية لم توافق على ذلك استناداً لقاعدة العقد شريعة المتعاقدين، فاضطرت الشركة أمام ذلك التحنت إلىاللجوء إلى مجلس الدولة الفرنسي، الذي بدوره نظر الدعوى وحكم تعديل العقد بين الجهة الإدارية والشركة بما يتناسب والأسعار الجديدة، وحكمأيضاً أنه إذا طرأت ظروف لم تكن في حسبان أحد الطرفين وقت التعاقد وترتب عليها زيادة في أعباء الشخص المتعاقد بشكلينتج عنه الاختلال في التوازن المادي للعقد يعتبر إخلالاً جسيماً، يجوز في ظله للمتعاقد مع الإدارة طلب- ولو بصفة مؤقتة- المشاركة في الخسائر ستلحق به من جراء تنفيذ العقد بحالته المتفق عليها.

(58) - ICC Award No. 12456, Collection of ICC Arbitral Awards 2008-2011, at 811 et seq.

(59) - Peter Schlechtriem, Good Faith in German Law and in International Uniform Laws, Saggi, Conferenze e Seminari 24. Reproduced with permission of Centro di studi e ricerche di diritto comparator e straniero, diretto da M.J. Bonell, Roma (February 1997) P.7.

(60) - ICC Award No. 8908, ICC Bull. 10/No. 2 (1999), at 83 et seq.

(61) - Allan Farnsworth, The Concept of Good Faith in American Law , Saggi, Conferenze e Seminari 10. Reproduced with permission of Centro di studi e ricerche di diritto omparator e straniero, diretto da M.J. Bonell. Roma (April 1993) منشور على الموقع الالكتروني:

http://www.cisg.law.pace.edu/cisg/biblio/farnsworth3.htm

l

(62) - د.حسن عبدالباسط جميعي،حماية المستهلك ، الحماية الخاصة لرضا المستهلك في عقود الاستهلاك، دار النهضة العربية، القاهرة،1996، ص4

(63) - قضية رقم 77 لسنة 1996 حكم نهائي تاريخ 1996/7/14 المنشور في مجلة أحكام التحكيم الصادرة عن مركز القاهرة الاقليمي للتحكيم التجاري الدولي الجزء الثالث، ص 291

(64) - د ريما فرج مكي، تصحيح العقد ... مرجع سابق ص 364 وما بعدها

(65) - AL QUDAH MAEN, L'EXECUTION DE CONTRAT DE VENTE INTERNATIONALE DE MARCHANDISES, (ETUDE COMPARATIVE DU DROIT FRANÇAIS ET DROIT JORDANIEN) Thèse pour le doctorat en droit ,2007. P93.

(66) - OSMAN (F.), Les principes généraux de la lex mercatoria, contribution à l'étude d'un ordre juridique anational, LGDJ., 1992 p. 209

(67)- د. أحمد خليل، "قواعد التحكيم في القانون اللبناني مع دراسة معمقة في طرق الطعن في القرار التحكيمي الصادر في تحكيم داخلي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان 2003 ص 106.

(68)- د. رشا أحمد حسين إبراهيم، "التحكيم بالصلح" ، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، 2010 ص21.

(69) - William W. Park, The Nature of Arbitral Authority: A Comment on Lesotho Highlands, Arbitration International (2005). P 483.

(70) - Berger, Evidentiary Privileges: Best Practice Standards versus/ and Arbitral Discretion, Arb. Int 22 (2006),P 501.

(71) - أنظر في ذلك: المادة 39 بقفرتها رقم 1 من قانون التحكيم المصري حيث تنص على " - تطبق هيئة التحكيم على موضوع النزاع القواعد التي يتفق عليها الطرفان وإذا إتفقا على تطبيق قانون دولة معينة اتبعت القواعد الموضوعية فيه دون القواعد الخاصة بتنازع القوانين ما لم يتفق على غير ذلك".

(72)- د.أحمد قسمت الجداوي، د. ابو العلا النمر، " المحكم" دراسة تحليلية لإعداد المحكم، دار ابو المجد، القاهرة، 2002، ص 69. وانظر كذلك رشا علي الدين، سلطة المحكم في إعادة التوازن المالي للعقد " دراسة في ظل الأزمة المالية الراهنة" ، مرجع سابق، ص 16.

(73) - د.جمال محمود الكردي، القانون واجب التطبيق في دعوى التحكيم، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003، 124-125.

(74)- د.أبو زيد رضوان، الأسس العامة للتحكيم التجاري الدولي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1981ص 134، د. جمال محمود الكردي، مرجع سابق، ص 129.

(75)- د.أحمد السيد صاوي ،الوجيز في التحكيم طبقا للقانون رقم 27 لسنة 1994 على ضوء أحكام القضاء وأنظمة التحكيم الدولية، 2002.

(76) - د. محمد نور عبدالهادي شحادة، النشأة الاتفاقية للسلطات القضائية للمحكمين، مرجع سابق ص368

(77) - د.يحيى خيري الدين، نظرية الحوادث الطارئة وشروط تطبيقها، الاسكندرية،1955، ص 19

(78)- [د.غازي عبدالرحمن ناجي، التوازن الاقتصادي في العقد، مرجع سابق، ص 61-62.

(79) - د. أحمد ضاعن السمدان، القانون الواجب التطبيق في التحكيم التجاري الدولي، مجلة الحقوق، جامعة الكويت- مجلس النشر العلمي، المجلد 17 العدد2،1 لسنة 1993 ص 195.

(80) د. أبو زيد رضوان، الأسس العامة للتحكيم التجاري، مرجع سابق، ص 128.

(81) د. منير عبدالمجيد، الأسس العامة للتحكيم الدولي والداخلي في القانون الخاص في ضوء الفقه وقضاء التحكيم، دون دار نشر، 2005، ص 228 وما بعدها.

(82) - د. رشا علي الدين، سلطة المحكم في إعادة التوازن المالي للعقد " دراسة في ظل الأزمة المالية الراهنة"، مرجع سابق، ص 39 وما بعدها.

(83)- قد يتحقق الغش بالقانون في الأحوال التي يسعى فيها أحد أطراف العقد نحو الهروب من الآثار القانونية لقانون معين، اضراراً بالطرف المحتكم الاخر، مما يمتنع معه الاحتجاج بذلك القانون لما ينطوي عليه من غش، ولما يشكله من تناقض مع مبدأ الثقة في التعاملات التجارية، ولما يشكل من عرقلة مهمة ووظيفة المحكم من مراعاة للمصلحة المشتركة للأطراف المحتكمة. أنظر في ذلك: د. منير عبدالمجيد، الأسس العامة للتحكيم الدولي والداخلي في القانون الخاص في ضوء الفقه وقضاء التحكيم، مرجع سابق، ص 194-196.

(84)- د. أحمد ضاعن السمدان، مرجع سابق، ص 202.

(85)- أنظر بذلك المعنى: د. ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة، مرجع سابق ص46-49.

(86)- د.عبدالحميد الأحدب، التحكيم بالصلح، مجلة التحكيم العربي، العدد الثالث، اكتوبر، 2000ص 55.

(87)- د.محي الدين إسماعيل علم الدين، منصة التحكيم التجاري الدولي، الجزء الأول، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة 1982، ص 261.

(88)- د.محمد نور عبدالهادي شحادة، النشأة الاتفاقية للسلطات القضائية للمحكمين، مرجع سابق، ص 82 وما بعدها.

(89)- ننوه إلى وجوب عدم الخلط فيما بين التنازل عن الحماية القانونية للاشتراطات التعاقدية، وفكرة التنازل عن القوة الملزمة لتلك الاشتراطات التعاقدية أو التنازل عن القانون، فالمحتكمون يتنازلون عن الحماية القانونية للاشتراطات التعاقدية فقط، بحيث يتمكن المحكم بالصلح من التعامل مع تلك الاشتراطات لصالح اعادة العدالة التعاقدية في العقد، دون ان يمس المحكم بالقوة الملزمة لتلك الاشتراطات التعاقدية، فكانت الآلية الفنية المثلى لتحقيق ذلك أن تؤسس سلطة المحكم بالصلح على فكرة تنازل المحتكمين عن التمسك بالحماية القانونية للاشتراطات التعاقدية لصالح اعادة التوازن العقدي للعقد.اما القوة الملزمة للاشتراطات التعاقدية، فليس للمحكم بالصلح المساس بها واهدار قيمتها لما يتضمنه ذلك من اعتداء على مبدأ قدسية العقد. أنظر في هذا المعنى د. ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة ، مرجع سابق، ص 98.

(90)د. ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة ، مرجع سابق، ص 94.

ويشير سيادته إلى موفق بعض فقه وقضاء التحكيم الرافض الاعتراف بتلك السلطة؛ حيث أثروا الابقاء على المفهوم الصارم لمبدأ العقد شريعة المتعاقدين، ولم يعترف للمحكم بسلطة التدخل لتعديل العقد، على سند من القول ان المحكم ليس له التدخل في الاطار الموضوعي للاشتراطات التعاقدية، وما العقد الا تنظيم خاص فيما بين أطرافه، وليس للمحكم التدخل فيه.

(91)د. ناجي عبد المؤمن، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين وحدوده، في عقود التجارة الدولية طويلة المدة، مرجع سابق، ص 102.

(92) د. رشا أحمد حسين ابراهيم، التحكيم بالصلح... مرجع سابق، ص 257.

(93) - تنص المادة 36/د من قانون التحكيم على " يجوز لهيئة التحكيم اذا اتفق طرفا التحكيم صراحة على تفويضها بالصلح ان تفصل في موضوع النزاع على مقتضى قواعد العدالة والانصاف دون التقيد باحكام القانون"

(94)- د.منير عبدالمجيد، قضاء التحكيم في منازعات التجارة الدولية، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، سنة 1995 ص 226 وما بعدها.

(95)حكم تحكيمي رقم 57/ 2003 فصل 30-12- 2004 والمنشور في مجلة التحكيم العربي، العدد الثامن، اغسطس 2005 ص 53 ونرجح بهذا الصدد من سياق الحكم المشار اليه ان هناك خطأ في الطباعة سقط نتيجة له حرف " لا" من سياق العبارة .

(96) أنظر في هذا المعنى د، سيد أحمد محمود، مفهوم التحكيم وفقاً لقانون التحكيم المصري والمرافعات الكويتي، الطبعة الثانية، سنة 2006 ص 52.

(97)د. أحمد حسني سيد محمد. تطبيق المحكم الدولي لعادات واعراف التجارة الدولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق – جامعة عين شمس 2013 ص 51.

# " التأمين الصحي وإشكالية التخريج الفقهي "

**د. فضل بن عبد الله مراد***

**تاريخ وصول البحث: 2018/12/30 م** **تاريخ قبول البحث: 2019/6/26م**

**الملخص**

أصبح التأمين الصحي من متطلبات الحياة المعاصرة وانبنت عليه مصالح كثيرة والشريعة راعية للمصالح، وقد حصل جدل فقهي في حكمه خلص فيه المجمع الفقهي قبل عشرين عاما إلى المنع.

وهذا البحث إعادة للنظر بعد هذه المدة الطويلة ودراسة تأصيلية تستعرض الحجج وتناقشها وتدرس إشكاليات التخريج الفقهي في عقد التأمين وإشكاليات أدلة المنع.

وقد أجاب البحث عن تساؤلات عديدة، ماهو التأمين وماهيته الشرعية؟ وما صور عقود التأمين الصحي؟ وما يندرج فيه من العقود، ثم وضع البحث طريقين لبيان حكمه:

**الأولى:** التخريج على عقد سابق في التراث الفقهي ومناقشة الإشكالات التي وردت عليه.
**والأخرى:** البحث عن أصوله من كتاب وسنة وقواعد الشريعة، وبعد هذه الرحلة الفكرية والفقهية خلص البحث إلى الجواز.

## Health Insurance and the Problem of Jurisprudential Extrapolation

**Dr. Fadl bin Abdullah Murad**

**Abstract**

Health insurance has become one of the requirements of contemporary life and has implied many interests, and Sharia is the guarantor of interests.

There was a jurisprudential debate twenty years ago in which the Fiqh Council concluded prohibition. This research is re-examination after this long period and presents a thorough study that reviews and discusses the relevant problems of the jurisprudential extrapolation regarding the insurance contract and the problematic evidence of the prohibition.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة قطر.

The study answered many questions about insurance and its legal nature and the forms of health insurance contracts and what types are included.

The research proposed two methods for elucidating the ruling in question; the first method is to extrapolate the ruling per a former contract in the jurisprudential heritage, discussing its problematic issues.

The second method is to search for the roots of the issue into the Holy Quran, the Prophet's tradition and rules of Sharia.

After all this intellectual and jurisprudential journey, the research concluded the permissibility of health insurance.

**المقدمة:**

الحمد لله حمدا يليق بجلاله تعالى حمدا يديم به نعمه حمدا يرضيه سبحانه عنا، والصلاة والسلام على الرسول الكريم صلاة وسلاما عدد كل شيء وملء كل شيء كما يحب من أرسله رحمة للعالمين..

أما بعد فالتأمين الصحي مثل إحدى الإشكاليات المعاصرة في النظر الفقهي، وشكل جدلا تنظيريا وتأصيلا بين فقهاء العصر والمجامع الفقهية التي اختارت في قراراتها تحريمه، مستندة إلى استدلالات عديدة، وكان هذا مبكراً جداً.

وككل المسائل الحادثة التي يبرز فيها الخلاف نظرا لاختلاف معرفة الماهية الذي يترتب عليه تنزيل الحكم الشرعي المناسب.

فإن معرفة الماهيات والحقائق سبيل لإعطاء الحكم المناسب للواقعة، وتختلف الأنظار كذلك نظرا لاختلاف مناهج النظر، فمن العلماء من يسلك البحث عما يشبه المسألة في أقوال المذاهب الفقهية، محاولا تخريجها على ذلك، ومنهم من يسلك مسلك النظر في أصول الشريعة وادلتها فإن وجد دليلا جزئيا عمل به وإلا لجاء إلى النصوص الكلية التي بينت دائرة الحرام تفصيلا وتركت الحلال في الدائرة الواسعة الرحبة فمن هنا تختلف الفتاوى في النازلة، وفي بحثنا هذا يرى الناظر ذلك بوضوح.

**سبب اختيار الموضوع**

إن الاستمرار على فتوى المنع يشكل حرجا شديدا، مع ما آل إليه وضع التأمين الصحي في حياتنا، فقد أصبح اليوم من متطلبات الحياة المعاصرة، ومن منظومات التعاقدات الوظيفية في عالمنا الإسلامي كاستحقاق مشروط في العقد.

إذا لابد من نظر فقهي يعيد دراسة المسألة وأصولها ومدى ملاءمتها لنصوص الشريعة وروحها، ومناقشة إشكاليات التخريج الفقهي التي صاحبت إصدار الحكم على التأمين الصحي. لهذا رأيت إعادة النظر في هذه المسألة ودراسة إشكالية التخريج التي أدت إلى القول بمنعه.

**فرضية البحث:**

سأضع هذه الفرضية التي أسعى إلى إثباتها أو نفيها، وهي وجود إشكالية في التخريج الفقهي أدت إلى القول بمنع التأمين الصحي وهذا ما أسعى لإثباته أو نفيه هنا .

**أسئلة البحث:**

1. ما هو التأمين الصحي من حيث الماهية الحقيقية كما هو في الواقع ومفهوم التخريج الفقهي؟
2. هل عقد التأمين الصحي إجارة أم جعالة أم بيع؟
3. ماهي إشكاليات التخريج في أدلة المنع؟

**أهداف البحث:**

_ بيان الماهية الحقيقية للتأمين الصحي التي يتوصل بها إلى الماهية الشرعية.

_ توضيح إشكالية التخريجات الفقهية التي أدت إلى القول بالمنع ومناقشتها، ومن ثم إعادة النظر في حكم المنع ومناقشة حيثياته ومستنداته.

**منهج البحث:**

وصفي، تحليلي، نقدي.

**الدراسات السابقة:**

درسها المجمع الفقهي وقدمت فيها أبحاث موجودة في مجلته وهذا البحث هو إعادة للنظر في مستندات المجمع الفقهي في المنع بعد أن مر عليها عقدان من الزمن، وهذه مدة طويلة تتغير فيها معطيات الفتوى وواقعها.

وليس كلما درس أغلق دونه الباب، وإلا لما نشأت المذاهب والمدارس الإسلامية في الفقه، بل المسائل الشرعية تختلف فيها الأنظار ويكرر فيها العلماء البحث والنظر، خاصة في مثل مسألتنا التي تطاول عليها الأمد في دراستها اتكاء على قرار المجمع الفقهي.

**خطة البحث:**

قسمت البحث الى مطالب:

المطلب الاول: مفهوم التأمين وأنواعه ومفهوم التخريج الفقهي.

المطلب الثاني: التأمين الصحي بين الإجارة والجعالة والبيع؟

المطلب الثالث: إشكالية التخريج في أدلة المنع.

المطلب الرابع: إشكالية وجود عقود مختلفة في عقد التأمين الصحي. تحليل وتأصيل.

**المطلب الأول: مفهوم التأمين الصحي وأنواعه وماهية التخريج الفقهي.**

التأمين الصحي هو جزء من التأمين التجاري الذي جرى فيه كلام فقهاء العص؛ لذلك فالتعريف مشترك بينهما لغة واصطلاحا، ولما كان التأمين الصحي أخص، أمكن من هذه الحيثية إفراده بتعريف مستقل به.

وسنتناول في هذا المطلب التعريف اللغوي على وجه عام، ثم التعريف الاصطلاحي، ومن ثم نفرد التأمين الصحي بتعريف معتمد لدى منظمة الصحة العالمية وسنتكلم عن هذه الأمور فيما يلي:

**أولاً: مفهوم التأمين في اللغة والاصطلاح:**

الأمان والأمانة بمعنى. وقد أمنت فأنا أمن، وآمنت غيري من الأمن والأمان. والأمن: ضد الخوف...وفي التنزيل العزيز: وآمنهم من خوف. قال ابن سيده: الأمن نقيض الخوف،[1]

وقد جاء تعريفه بوضوح في معاجم اللغة المعاصرة فمن ذلك "تأمين [مفرد]: ج تأمينات (لغير المصدر):

1 - مصدر أمَّنَ/ أمَّنَ على.

2 - عقد يلتزم أحدُ طرفيه- وهو المؤمِّن- قِبَل الطرف الآخر- وهو المستأمَن- أداءَ ما يتّفق عَليه عند تحقُّق شرط أو حلول أجل في نظير مقابلٍ نقديٍّ معلوم "قسط التأمين"[2].

**وهذه التعريفات اللغوية هي ما تدور عليها التعريفات الاصطلاحية**، فجاء في تعريفه:

"التأمين: عقد يلتزم أحد طرفيه وهو المؤمن قبل الطرف الآخر وهو المستأمن أداء ما يتفق عليه عند تحقق شرط أو حلول أجل في نظير مقابل نقدي معلوم" [3]

والملاحظ في التعريف الابهام في ذكر ماهية الشرط، وهو وقوع الحادث أو الضرر أو المرض أو الخطر؛ لذلك عرفه بعضهم بأنه:

"عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه، مبلغا من المال أو إيرادا مرتبا أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن" [4].

يعرف التأمين كذلك بأنه نظام اجتماعي لتخفيض الخطر المعرض له الفرد عن طريق تجميع الأخطار المتشابهة وتوزيع الأعباء المالية المترتبة على تحققها على المشتركين جميعاً، وقد تجلت هذه المعاني الإنسانية النبيلة بكل وضوح في الأشكال الأولى التي تم على أساسها مزاولة أعمال التأمين مثل جمعيات دفن الموتى عند قدماء المصريين، ونظام تأمين القوافل في رحلتي الشتاء والصيف[5]

**وجاء تعريف التأمين في القانون** بأنه: "عقد يلتزم المؤمِّن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمَّن له، أو إلى المستفيد الذي اشتُرط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبيّن بالعقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمَّن له للمؤمِّن"[6].

**ويمكن من خلال هذه التعريفات** أن نعرف التأمين الصحي بأنه عقد بين الطرفين جهة التأمين، والمستفيد على حصول الرعاية الصحية اللازمة عند حصول الخطر الصحي على المستفيد مقابل عوض مقطوع مدفوع سلفا عند العقد.

**ثانياً: التأمين الصحي لدى منظمة الصحة العالمية**

جاء في بيان منظمة الصحة العالمية أن التأمين الصحي ليس إلاّ وسيلة لتغطية تكاليف الرعاية الصحية. وتضطلع الحكومات بهذه المهمة عن طريق نظام تأمين ميسور التكلفة، أو برنامج تموّله الحكومة، ويمكّن أولئك السكان من الحصول على الخدمات الصحية الأساسية دون التعرّض للمخاطر، أو ضائقة مالية حادة.

وتختلف النُهج المتّبعة إزاء الحماية الصحية الاجتماعية باختلاف البلدان، غير أنّ القاسم المشترك بين جميع البلدان في هذا المجال هو نظام يُدعى نظام تجميع المخاطر. ويمكّن ذلك النظام مجموعة واسعة من الأشخاص من تقاسم مخاطر الإصابة بالمرض واللجوء إلى رعاية مكلّفة. ويعني ذلك أنّه يتم جمع الأموال المخصّصة للرعاية الصحية عن طريق الدفع المسبق، وإدارتها بطريقة تضمن تحمّل جميع أفراد تلك الجماعة تكاليف الرعاية الصحية في حال الإصابة بالمرض، بدلاً من أن يتحمّل كل فرد تلك التكاليف على حدة.

وفي ذلك النظام يواصل الأشخاص الأصحاء، الذين لا يحتاجون إلاّ إلى رعاية صحية محدودة، تمويل الأشخاص المرضى الذين يعتمدون بشكل أكبر على الموارد الصحية المتاحة[7].

**ثالثاً: أنواع التأمين:**

1ـ **التأمين الاجتماعي**: عقد تلتزم به الدولة تجاه فئة معينة من الناس - كالعمال مثلاً - بتقديم المساعدة لهم حين العجز عن العمل، أو حين حدوث إصابات بسبب العمل، مما تجبيه منهم ومن أرباب العمل ومما تساهم هي به[8].ويمكن تسمية هذا النوع بالتأمين الحكومي.

وهو ما أسمته منظمة الصحة العالمية: التمويل الصحي القائم على الضرائب وهو الحكومي وتستخدم الحكومة الدخل المتأتي من الضرائب العامة لتمويل خدمات الرعاية الصحية. ويحقّ لجميع الناس الاستفادة من تلك الخدمات؛ وبالتالي تكون التغطية شاملة[9].

2ـ **التأمين: التبادلي**: اتفاق جماعة من الناس يجمع بينها تماثل الاخطار على تعويض المصاب منهم مما يجبونه منهم، فإن زاد مما جبوه شيئا رد عليهم، وإن نقص دفعوا مبلغا آخر حتى يسد النقص [10].
وهذا النوع هو ما أسمته منظمة الصحة العالمية: التأمين الصحي الاجتماعي وهوبأن: تُجمع مساهمات الرعاية الصحية من العمال والأشخاص الذين يعملون لحسابهم والمؤسسات والحكومة. ويتم تجميع تلك الأموال في صندوق أو صناديق للتأمين الصحي الاجتماعي. ولا يمكن تحقيق التغطية الشاملة عن طريق هذا النظام التمويلي إلاّ إذا قام كل من السكان بدفع ما عليه، وإذا تم تحديد مساهمة كل فرد وفق قدرته على الدفع. وعليه تلجأ معظم نُظم التأمين الصحي الاجتماعي إلى مصادر تمويلية مختلفة، وتقوم الحكومة بدفع مساهمات الأشخاص غير القادرين على سدادها[11].

3ـ **التأمين الصحي التجاري**: وهو ما تقوم به شركات التأمين
وهو "عبارة عن اتفاق بين طرفين يتحمل فيه الطرف الأول النفقات المترتبة على الخدمة العلاجية المقدمة للطرف الثاني فرداً أم جماعة مقابل مبلغ محدد، يتم دفعه جملة واحدة أو على هيئة أقساط. [12]

**رابعاً: ماهية التخريج الفقهي**
**التخريج: لغة**
الخاء والراء والجيم أصلان، وقد يمكن الجمع بينهما، إلا أنا سلكنا الطريق الواضح. فالأول: النفاذ عن الشيء. والثاني: اختلاف لونين.
فأما الأول فقولنا خرج يخرج خروجا. والخراج بالجسد. والخراج والخرج: الإتاوة؛ لأنه مال يخرجه المعطي. والخارجي: الرجل المسود بنفسه من غير أن يكون له قديم، كأنه خرج بنفسه، وهو كالذي يقال:
نفس عصام سودت عصاما..
والخروج: خروج السحابة: يقال ما أحسن خروجها. وفلان خريج فلان، [13]

ولعل الأقرب إلى ما نحن فيه هو هذا النوع لأن المقصود تخريج حكم شرعي لمسألة حادثة على شبهها، أو أصلها.
وهو في الاصطلاح الفقهي أنواع [14]:
تخريج فرع على فرع، أو تخريج فرع على أصل، أو أصل على فرع.
والذي نقصده في موضوع بحثنا هو تخريج فرع على فرع.
كتخريج حكم الأدوية التابعة للتأمين على حكم الصبغ التابع لعمل الصباغ، أو الكحل التابع في مسألة كحل العين لعلاج الرمد. فهذا فرع على فرع ويدخل معنا كذلك تخريج فرع على أصل
كتخريج عقد التأمين على عقد الإجارة؛ لأنه عقد أقر شرعا؛ فكان أصلا، أو تخريجه على عقد الربا أو الغرر.
وعلى هذا فيمكن تعريفه اصطلاحا لدى الفقهاء: بأنه إلحاق فرع بفرع أو أصل في الحكم بأوجه جامعة بينهما.

**المطلب الثاني: التأمين الصحي بين الإجارة والجعالة والبيع؟**

على الباحث في الحكم الشرعي النظر في حقيقة المسألة والكشف عن أصلها وماهيتها، حتى يتوصل لبيان حكمها، لأن بيان الأحكام الشرعية متوقف على معرفة الماهيات الشرعية؛ فكيف نتوصل إلى معرفة حقيقة التأمين الصحي وماهيته في الشرع؟

إن ما سطره فقهاؤنا في التراث الفقهي يعد ملاذا مرجعيا لمعرفة الكثير من التكييفات الشرعية تخريجا على ذلك.

وهذه المسألة مستجدة بكل ما تعنيه الكلمة، فمن الطبيعي ألا يجدها الناظر في كتب التراث الفقهي المتقدم.
لكن الشريعة بمحكماتها وقواعدها وأصولها محيطة بذلك ولا شك.
والتأمين الصحي كما تقدم عبارة عن عقد بين طرفين بعوض مقابل تغطية تكاليف الأخطار الصحية

فالمشترك في التأمين يشتري هذه الخدمة المشتملة على:
تغطية نفقات الطبيب بدءاً بالزيارة الإبتدائية وانتهاء، بالأدوية، والفحوصات المتعددة المطلوبة والعمليات والرقود. وهذه كلها بيع منافع عدا الأدوية.

ولما كان أصل بيع المنافع هو الإجارة اقتضى النظر والبحث عن مدى التشابه بين عقد الإجارة والتأمين ومدى إمكان التخريج عليها للوصول إلى الحكم، من حيث ماهية الإجارة، ونوع الأجير والأجرة.

ولما كانت الأدوية ضمن عقد التأمين وهي أعيان، يكون عقد التأمين مشتملا على بيع أعيان. فأشبه البيع من هذه الجهة.
وبناء على هذا سنقسم الكلام إلى مسائل:

**المسألة الأولى: تعريف الاجارة لغة واصطلاحاً**

**أولاً: التعريف لغة**: هي بذل العوض مقابل إباحة شيء، هذا ما تدور عليه كتب اللسان[15]
وخلاصة معاني اللغة ما جاء في المعجم الوسيط:
(الإجارة) الأجرة على العمل وعقد يرد على المنافع بعوض[16].

**ثانياً: التعريف الاصطلاحي:**

1- قال فقهاء الحنفية "هي بيع منفعة معلومة بأجرة معلومة"[17]
وقيل "هي لغة اسم للأجرة، وشرعاً: تمليك نفع مقصود من العين بعوض[18].
2- وفي الفقه المالكي: "هي بيع المنافع"[19].
وقيل حدها: بيع منفعة ما أمكن نقله، بعوض غير ناشئ عنها، أوبيع منافع معلومة بعوض معلوم مع خروج فاسدها، أو الإجارة تطلق على منافع من يعقل والكراء على منافع من لا يعقل [20]
3- وأما فقهاء الشافعية فقالوا "هي لغة اسم للأجرة وشرعا عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم.
فخرج بقولهم منفعة العين. وبمقصودة: التافهة. وبمعلومة: القراض والجعالة على عمل مجهول. وبقابلة لما ذكر: منفعة النكاح. وبعوض: هبه المنافع والوصية بها والشركة والإعارة. وبمعلوم: المساقاة والجعالة على عمل معلوم بعوض مجهول كالحج بالرزق، [21].
4- وفي فقه الإمام أحمد هي "بيع المنافع"[22].
ونخلص مما سبق إلى أن الفقهاء اتفقوا على: أنها بيع منافع، وأنه يجب معلومية أمرين: المنافع والعوض. فهل التأمين منافع معلومة وعوض معلوم حتى يقال إنه من الإجارة.
وودليل شرط معلومية الأجرة والعوض النص والإجماع.
أما النص: فعن أبي سعيد الخدري " أن النبي ﷺ نهى عن استئجار الأجير حتى يبين له أجره، "[23].
فهذا الحديث دل على وجوب بيان الأجرة للخروج من جهالتها.
أما الإجماع: فقال ابن قدامة: يشترط في عوض الإجارة كونه معلوما. لا نعلم في ذلك خلافا؛ وذلك لأنه عوض في عقد معاوضة، فوجب أن يكون معلوما [24]. فتبين أن شرط المعلومية محل اتفاق. وإن حصل خلاف في التنزيل في بعض الفروع.

فما قد يكون غير معلوم عند طرف يكون عند آخر معلوما، ومن هنا يقع الخلاف الفقهي التنزيلي في فقه المسائل، وهو عين ما وقع في مسألة التأمين فمع اشتراط الجميع عدم الغرر اختلفوا في تنزيله. وقد بين الفقهاء أن هذا التنزيل هو الموقع في الخلاف. كما قال ابن رشد:
"وإنما يقع الاختلاف بين العلماء في فساد بعض أعيان العقود لاختلافهم فيما فيه من الغرر، هل هو من جنس الكثير الداخل تحت نهي النبي ﷺ عن بيع الغرر المانع من صحة العقد، أو من جنس اليسير المستخف المستجاز في البيوع الذي لا يمنع من صحة العقد"[25].

وهذا في الحقيقة يفتح بابا من السعة لتخريج المسألة المعاصرة إن جنحنا الى هذا المنزع الفقهي، أما إذا لم نجعل التخريج أصلا لما نحن فيه بل نعتبرها مسألة حادثة نعرضها على نصوص الشرع

الضابطة لباب المعاملات، فإن وجدنا مانعا مفسدا واضحا قلنا بالمنع وإلا فلا.

وهذا المنهج هو الأسلم، وهو الأوفق لعلاج مستجدات العصر من غير عسر وتكلف ومشقة.

**المسألة الثانية: أنواع الاجارة**

هي نوعان: إجارة عين، وإجارة ذمة.

**فالأولى:** على عين معينة تنفسخ بتلفها.

**والثانية:** على منفعة مطلقة الحصول في الذمة لا يلزم استيفاؤها من عين بعينها بحيث إذا تلفت فسخ العقد.

فهذه بخلاف الأولى؛ إذ المقصود يحصل بهذه العين أو بغيرها.

كمن استأجر من آخر أن ينقل له الحمل إلى محله فبأي دابة حصل النقل صح. لعدم التعين[26].

**والتأمين أشبه بالنوع الثاني؛** لأنه على منفعة مطلقة، وهي الرعاية الصحية التي يمكن أن يطلبها المشترك في عقد التأمين من أي جهة صحية.

لكن المجمع الفقهي في قراره المتعلق بالتأمين الصحي مع شركات التأمين التجارية منع ذلك، ولم يجعلها من أي نوع من الإجارة السالفة، بينما في قراره بعد عشرين عاما خرج صورة واحدة على الإجارة، فأجاز التأمين الصحي إن كان من المشترك مباشرة مع المؤسسة الصحية، لأنها حينئذ عقد إجارة، وورد عليهم في هذا التخريج إشكالات كثيرة، منها: أن الجهالة والغرر التي لأجلها منع التأمين الصحي مع شركات التأمين التجاري موجود في هذه الصورة بوضوح.

لأن المشترك يدفع مبلغاً مالياً، مقابل رعاية صحية من هذه المؤسسة المعينة وهي مؤسسة أجيرة على الاشتراك بمعنى أنه أجير مشترك على تقسيم الفقهاء المتقدم.

كما أن بقية التخريجات المانعة في القرارا تأتي هنا بعينها. وسيأتي استعراض تلك الموانع ومناقشتها في مطلب قادم.

**المسألة الثالثة: الأجير نوعان**

**الأول خاص:** وهو من يعمل لمعين عملا مؤقتا، ويكون عقده لمدة، ويستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة؛ لأن منافعه صارت مستحقة لمن استأجره في مدة العقد[27].

وشروط الأجير الخاص هي[28]:

1- أن يكون العقد على مدة.

2- أن لا يتقيد ضبطها بالعمل.

3- بمجرد تسليم نفسه للعمل يستحق الأجر بالمدة عمل أو لا.

4- لا يعمل لغير من استأجره إلا بإذنه وإلا نقص من أجره.

**الثاني الأجير المشترك:** وهو من لا يعمل لأحد بعينه كالخاص، بل عمله تحت يده لمن جاءه، ولا خلاف أن الأجير المشترك عقده يقع على العمل إلا في حالة انضباط العمل مع المدة بالتساوي عند الصاحبين ومالك وخالف غيرهم وهم الشافعي والإمام أبو حنيفة ورواية لأحمد فأبطلوا تحديد المدة للمشترك[29].

**وعقد التأمين الصحي** هو من النوع الثاني؛ لأن شركة التأمين تتعاقد مع العميل وغيره فهو من هذه الجهة أشبه بالأجير المشترك.

**المسألة الرابعة: العقد مع الطبيب**

أجمع العلماء أنه يجوز استئجار الطبيب للمداواة: قال ابن قدامة "ويجوز الاستئجار على الختان، والمداواة، وقطع الورم لا نعلم فيه خلافا؛ ولأنه فعل يحتاج إليه، مأذون فيه شرعا، فجاز الاستئجار عليه، كسائر الأفعال المباحة"[30].

وعلى هذا كلمة المذاهب، فقد ذكروا مداواة العين والمشارطة فيه، فقال السرخسي: "ولو شارط كحالا أن يكحل عينه شهرا بدرهم جاز ذلك، وكذلك الدواء في كل داء؛ لأنه عمل معلوم عند أهل الصنعة والاستئجار عليه متعارف بين الناس.[31]

وفي المدونة في فقه مالك: سألته في إجارة الأطباء. قلت: أرأيت إن استأجرت كحالا يكحل

عيني من وجع بها كل شهر بدرهم؟ قال: قال مالك في الأطباء: إذا استؤجروا على العلاج فإنما هو على البرء فإن برأ فله حقه وإلا فلا شيء له. قال مالك: إلا أن يكونا شرطا شرطا حلالا فينفذ بينهما[32].

وقال ابن القاسم: وأنا أرى إن اشترط أن يكحله كل يوم أو كل شهر بدرهم فإن ذلك جائز إذا لم ينقده قال: فإن برأ قبل ذلك كان للطبيب من الأجر بحساب ذلك، قال: إلا أن يكون صحيح العينين، فاشترط عليه أن يكحله شهرا بدرهم ويكحله كل يوم فهذا لا بأس به، لأن هذا قد لزم كل واحد منهما ما اشترط؛ لأن هذا ليس يتوقع برؤه وإنما هذا رجل شرط على الكحال أن يكحله شهرا بدرهم وهو صحيح العينين بالإثمد أو بغيره فالإجارة فيه جائزة[33].

قال سحنون: ويجوز فيه النقد. [34]وفي شرح المنهاج في فقه الشافعية:
لو شرطت له أجرة وأعطي ثمن الأدوية فعالجه بها فلم يبرأ استحق المسمى إن صحت الإجارة وإلا فأجرة المثل وليس للعليل الرجوع عليه بشيء؛ لأن المستأجر عليه المعالجة لا الشفاء بل إن شرط بطلت الإجارة؛ لأنه بيد الله لا غير، نعم إن جاعله عليه صح ولم يستحق المسمى إلا بعد وجوده كما هو ظاهر[35]

وفي المغني في فقه الحنابلة: ويجوز أن يستأجر طبيبا ليداويه. والكلام فيه كالكلام في الكحال، سواء، إلا أنه لا يجوز اشتراط الدواء على الطبيب؛ لأن ذلك إنما جاز في الكحال على خلاف الأصل، للحاجة إليه، وجري العادة به، فلم يوجد ذلك المعنى هاهنا، فثبت الحكم فيه على وفق الأصل. والله أعلم... ويجوز أن يستأجر من يقلع ضرسه؛ لأنها منفعة مباحة مقصودة، فجاز الاستئجار على فعلها، كالختان[36].

ومن خلال ما تقدم من النقل عن أهل العلم يتبين أن العقد مع الطبيب عقد إجارة تجري فيه أحكامها المعروفة.

**وقد يكون من باب الجعالة** في حالة المشارطة على البرء من المرض، فمن العلماء من جعلها إجارة، ومنهم من جعلها جعالة ومنهم من أبطل العقد.
قال بن قدامة:
فأما إن قدرها بالبرء، فقال القاضي: لا يجوز؛ لأنه غير معلوم. وقال ابن أبي موسى: لا بأس بمشارطة الطبيب على البرء؛ لأن أبا سعيد حين رقى الرجل، شارطه على البرء.
والصحيح إن شاء الله أن هذا يجوز، لكن يكون جعالة لا إجارة، فإن الإجارة لا بد فيها من مدة، أو عمل معلوم، فأما الجعالة، فتجوز على عمل مجهول، كرد اللقطة والآبق.[37]

وعند الحنفية هي إجارة، قال الطحاوي الحنفي الحجري التعزي:
قال أصحابنا: إذا استأجر كحالا على أن يكحل عينه كل شهر بدرهم فهو جائز، وكذلك الدواء في كل داء. [38]

وقال المالكية: ما جاز جعالة جاز إجارة ولا عكس. (كمشارطة طبيب على البرء) فلا يستحق الأجرة إلا بحصوله، فإن ترك قبل البرء فلا شيء له، إلا أن يتمم غيره فله بحساب كرائه الأول، فإن لم يجعل الأجرة على البرء فله بحساب ما عمل[39].

**المطلب الثالث: إشكالية التخريج في أدلة المنع**

لقد أورد المجمع الفقهي في تحريم التأمين التجاري بكافة أنواعه ومنه التأمين الصحي أدلة سته [40] وخلاصة هذه الادلة ومناقشتها ما يلي:
**الأول:** أن العقد مشتمل على الغرر الفاحش فقد يدفع المبلغ إلى شركة التأمين ولا يقع له مرض ولا إصابة، فلا يأخذ العوض، وكذلك الحال مع شركة التأمين؛ لأنها لا تعلم مقدار ما ستدفع وقد لا تدفع شيئا في حال عدم الاصابة وهذا غرر فاحش.

**والجواب عن إشكالية هذا التخريج** على أصل الغرر الفاحش: أن شركات التأمين لا تقدم على هذا العقد الا بعد دراسات وافية دقيقة ترفع الجهالة والغرر، وما يحصل من غرر بعد هذا فهو يسير، وهو معفو عنه في الشرع، ولأن الغرر حرم دفعا

للخصومة، وهذا غير واقع في عقد التأمين، وحرم الغرر إذا كان أغلب ما يؤدي اليه هو الضرر على الطرفين أو أحدهما وهذا غير وارد هنا.

**الثاني:** أن العقد مشتمل على المقامرة؛ لأنه من الغنم بلا مقابل، أو مقابل غير مكافئ فإن شركة التأمين قد تغرم كل مبلغ التأمين، وقد لا يقع الخطر فلا تغرم شيئا فتستحق عوض التأمين بلا مقابل، وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً، ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[المائدة: 90] الآية والتي بعدها.

**والجواب** بأن القمار عقد يغلب عليه الخسارة والغرم بلا تحصيل عوض، ونادرا ما يتحصل شخص على ما قامر فيه، وذلك بخلاف التأمين الصحي فالغالب هو حصول منفعة للناس فيه فافترقا.

**الثالث:** أنه عقد يشتمل على ربا الفضل والنسأ، فإن الشركة إذا دفعت للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها، فهو ربا فضل، والمؤمن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة، فيكون ربا نسأ، وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نسأ فقط، وكلاهما محرم بالنص والإجماع.

**والجواب** عنه بأن العوض ليس نقودا بل منفعة فلا يجري فيها الربا بنوعيه.

**الرابع:** أنه عقد يشبه الرهان المحرم، لأن كلا منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة.

**والجواب** بمنع الغرر الفاحش والجهالة الفاحشة في عقد التأمين الصحي فافترقا.

ونحن نلاحظ أن مدار التخريج الأول على الغرر الفاحش والثاني على المقامرة والثالث على المراهنة راجعة كلها إلى الغرر الفاحش. وقد ثبت بالنص النهي عن الغرر كما جاء في صحيح مسلم "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر"[41].

"والغرر ثلاثة أقسام ممتنع إجماعا كطير في الهواء وجائز إجماعا كأساس الدار ونحوه ومختلف فيه كبيع السلعة بقيمتها"[42]

وإشكالية هذا التخريج هي تخريج التأمين الصحي على النوع المجمع على منعه.

وهنا نثير هذا التساؤل ما هي النقطة التي تشكل العلة الحقيقية الفارقة بين هذه الأنواع والتي اتكأ عليها الإجماع؟

وبمعرفة تلك النقطة التعليلية الفارقة يسهل علينا معرفة مدى تطابق التنزيل والتخريج الفقهي على النوع الأول من عدمه:

وهذا يجعلنا نعيد النظر في علة الغرر المؤثر الإجماعية التي عليها مدار المنع.

وقد وجدنا أن المقصود بالغرر والجهالة الممنوعين ما كان فاحشا مفضيا إلى التنازع والخصومة والخداع وأكل أموال الناس مخاطرة[43].

ونقل الإجماع على هذا غير واحد كالنووي[44] وابن رشد[45].

وعند إمعان النظر في تعريف الغرر التي ترجع إليه علة المنع

هو: ما يكون مجهول العاقبة لا يدرى أيكون أم لا، كما قال الجرجاني في التعريفات[46].

ومعنى مجهول العاقبة هل يكون أم لا المقصود منه أن العاقد يدفع العوض المعلوم ويقابل بعوض يمكن أن يحصل أم لا.

كمن اشترى الطير في الهواء، وهذا ما يؤدي إلى الخصومة والنزاع وأكل أموال الناس بالباطل

ونلاحظ توافق تعليل الإجماع المنقول قبل قليل مع صورة هذا التعريف.

ويؤكد هذا المعنى ما قاله القرافي: أصل الغرر هو الذي لا يدري هل يحصل أم لا كالطير في الهواء والسمك في الماء.

وأما ما علم حصوله وجهلت صفته فهو المجهول كبيعه ما في كمه فهو يحصل قطعا لكن لا يدرى أي شيء هو[47].

ومن هنا يمكننا القول إن التأمين الصحي عقد ملزم على توفير شركة التأمين خدمة الرعاية الصحية عند حصول الخطر حسب العقد.

وهو بهذه الطريقة ليس فيه أي إشكال لأن حصول الغرر فيه ليس من الفاحش المجمع على منعه المؤدي إلى الخصومة والنزاع وأكل أموال الناس بالباطل ولا يلتقي مع النقطة التعليلية محل الإجماع.

وثم نقل آخر مفيد في مسألتنا يبين فيه أن صور المنع المجمع عليها سبب المنع فيها أنه غرر من غير حاجة. قال النووي: وكل هذا بيعه باطل **لأنه غرر من غير حاجة**.

**وقد يحتمل بعض الغرر بيعا إذا دعت إليه حاجة** كالجهل بأساس الدار

.. وكذلك **أجمع المسلمون على جواز أشياء فيها غرر حقير**.. قال العلماء مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه وهو أنه إن دعت حاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة وكان الغرر حقيرا جاز البيع وإلا فلا [48].

**الجواز استدلالاً ونقداً:**

أورد في قرار المجمع أدلة الجواز ونقدها[49]

وسنذكر هذه الأدلة مع جوابات المجمع عليها..

1ـ إن الشرع جاء لرعاية مصالح العباد وقد ثبت أن التأمين الصحي فيه مصالح غالبة

**وجوابه:** إن المصالح في الشريعة الإسلامية إذا شهدت الشريعة بإلغائها فلا عبرة بها.

وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربا، فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.

2 ـالأصل في العقود الإباحة الاصلية وعقد التأمين الصحي من هذا النوع؛ إذ لم يثبت ما يخرجه منها.

**وجوابه:** إن العمل بالإباحة الأصلية مشروط بعدم الناقل عنها، وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

3 ـ " الضرورات تبيح المحظورات " والمرض ضرورة تبيح التأمين على احتمال أنه محظور

**والجواب:** إنه لا ضرورة هنا لوجود بدائل للعلاج.

4 ـ أصبح الـتأمين عقدا دوليا جرى عليه العرف في العالم كله، وما جرى عليه العرف عرض على الشرع فإن لم يثبت نقضه صح، ولم يثبت في مسألتنا دليل مانع.

**والجواب:** أنه قد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.

5 ـ أنه من عقود المضاربة أو يشبهها لما فيه من دفع مال يعود بالمصلحة على المؤمن وجهة التأمين.

**والجواب:** أن الفرق واضح لأن رأس المال في المضاربة لا يخرج عن ملك صاحبه بخلاف عقد التأمين فتتملكه شركة التأمين.

**المطلب الرابع: إشكالية وجود عقود متعددة في عقد التأمين الصحي. تحليل وتأصيل.**

النظر في حكم التأمين الصحي له طريقان:

إما أن نحاول تخريجه على عقد سابق في الفقه الاسلامي.

وإما أن نعرضه على أصول الشريعة كعقد جديد مستقل.

**ونبدأ بالطريقة الأولى: وهي طريقة التخريج على عقد سابق،** وصورته اليوم الغالبة: أن يبرم العقد (من فرد أو جهة اعتبارية) مع شركة تأمين وهي تعقده مع الجهة الصحية.

وقد يعقده الشخص أو الجهة الاعتبارية مع الجهة الصحية مباشرة، ويشتمل على العقود التالية:

**العقد الأول:** بين الجهة الاعتبارية وبين عمالها

**والثاني:** بين الجهة الاعتبارية وشركة التأمين.

**العقد الثالث:** بين الشركة وبين جهة صحية.

**العقد الرابع:** بين الجهة الصحية وعمالها من الأطباء.

**وسنتكلم عن هذه الأمور وما يتعلق بها في التالي:**

**أولاً:** أما العقد الأول فهو عقد إجارة بين الجهة الاعتبارية والعامل، وهذا الأجير هو أجير خاص يتقاضى راتبه "أجره" بالمدة.

فالأجير الخاص معين لعمل معين على أجر معين في مدة معينة، ومن أهم أحكام الأجير مما يتعلق ببحثنا هو:

أ. تعين تسليمه أجرة بالمدة لأنه أجير خاص حبس نفسه على العمل كما تقدم.
وحسابه يرجع فيه إلى المدة على حسب الشرط المحدد بينه وبين جهة العمل كرأس الأسبوع أو الشهر أو اليوم، فإذا انقضت وجب تسليم أجره وافيا عند سائر الفقهاء، ويحرم خلفه أو مطلة كما سبق.
ب. ولكن هل يجوز أن يُخصم شيء من راتبه لمنفعة تعود له، نحو أن يخصم منه ليتعاقد مع جهة لعلاج ونحوه؟ كما تعمله الشركات مع العاملين فيها حيث تمنحهم تأمينا صحيا، ويكون إما بخصم من الراتب أو إضافة عليه.
أما في حال الخصم على العامل للتأمين الصحي، فالنظر في هذه المسألة بفرضيتين الأولى المنع، والثانية الجواز.

أما على المنع فيمكن تعليله بما يلي:
أن عقد الإجارة يقتضي إيفاء التسليم لكامل الأجرة بعد كمال العمل، أو المدة على حسب الأجير، وهو هنا خاص فيقتضي إيفاء التسليم عند تمام المدة.

وقد ورد عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: " قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعط أجره "[50].
فقوله ﷺ فاستوفى منه ولم يعط أجره يدل على أنه تعين الإيفاء عند استيفاء العمل.
قال ابن الأمير الصنعاني: فيه دلالة على شدة جرم من ذكر، وأنه تعالى يخصمهم يوم القيامة نيابة عمن ظلموه، وهذا كذلك مما لا خلاف فيه، وكذلك اتفقوا على جواز تقديم الأجرة بالشرط[51].

**واختلفوا في مسألة هل تجب الأجرة بمجرد العقد؟**
أ- فذهب الشافعية والحنابلة إلى وجوبها بمجرد العقد[52].
ب- وذهب الحنفية والمالكية إلى أن الوجوب بعد الاستيفاء[53].
أما هل يجوز تأخير شيء منها أو استقطاعه؟

1_فقد اتفق العلماء جميعا أنه بعد إيفاء العمل كما شرط يجب إيفاء الأجرة، وأن تأخيرها من الذنوب التي حذر منها رسول الله ﷺ في الحديث السابق. ولا تأخير بعضها لأن تأخير بعضها كتأخيرها كلها، أو مماطلة أو استقطاعات فإن كان الأول حرم للنص. فعن أبي هريرة رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «مطل الغني ظلم». [54]
وإن كان الثاني فهو مكس وأخذ لأموال الناس بالباطل، وهو منهي عنه في الكتاب في مواضع كقوله تعالى {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: 188]
2_ إن الأجرة كالثمن كما نص عليها الفقهاء[55]. والثمن لا يجوز حبس بعضه إلا ديناً.
3_ إن التصرف في الجزء المخصوم بشرط في العقد، وهو لا يقتضيه، وكل شرط لا يقتضيه العقد أو أخل بشيء من مقتضياته بطل، ومن مقتضياته تسليم كامل الأجرة، وفي حبس بعضها ولو بالشرط إخلال بذلك فبطل الشرط، والغالب على هذه العقود أنها بالشرط المنصوص عليه في العقد.
4_ وإن ادعى أنه لمصلحة العمل بطل كذلك، لأن العامل عاقد مستقل النظر مطلق التصرف غير منظور له ولا مولّى عليه في مال، وفي هذا تصرف عليه في بعض حقه بلا رضى، والرضى غالبا غير متحقق؛ لأنه يلجئ العامل؛ لأن العامل يرضى به مكرهاً طلبا لرزقه على الغالب.

**وأما ما يرجح الجواز فهو:**
إن التأمين الصحي يعتبر الآن راجعا إلى مصلحة العقد؛ لأن الشركات تفعل ذلك حفاظا على سلامة العاملين ولا شك أن حفظ سلامة العامل يعود بالنفع على العمل؛ فصار هذا الشرط على هذا من مصلحة العقد، وكل شرط من مصلحة العقد فهو جائز.

**ثانياً: العقد بين الجهة الاعتبارية وبين شركة التأمين:**
يرجع الكلام فيه الى ماهية عقد التأمين المبرم مع شركة التأمين، وهو محل الخلاف وقد تقدم في المسألة الأولى.

**ثالثاً: العقد بين الشركة والجهة الصحية:** تتصرف الشركة عن عمالها مع الجهة الصحية كوكيل في التكييف الشرعي، والوكالة عقد غير لازم عند الفقهاء[56]. وهو هنا قد لزم بالشرط فبطل وخرج عن أصله.

ويجاب عن هذا أن الوكالة هنا تبع لعقد لازم وليس مستقلا، فيلزم بالتبع.

**رابعاً: العقد الذي يتفق عليه مع الجهة الصحية** إن كان ينص على أن ما جاءك من العمال فتتولى علاجه تحت حساب ثابت هو مبلغ مقطوع كذا، فهذا فيه غرر؛ لأن الغرر كما تقدم ما يمكن حصوله وما لا يمكن.

والمرض قد يكون وقد لا يكون، وقد يحصل لقلة قليلة، وقد لا يحصل، وقد يكون شديدا أو خفيفا. وقد يكون مساويا للأجر المقطوع أو أقل بكثير أو أكثر بكثير، هذا كله غرر فاحش وجهالات تبطل العقد.

والجواب عنه، أن التأمين الصحي يقوم على أساس دراسات جدوى دقيقة تقوم بها شركات التأمين، والغرر فيه ليس فاحشا يفضي إلى النزاع، وما كان كذلك فهو جائز عند الفقهاء [57].

**خامساً: إشكالية بيع الأدوية في عقد التأمين وتخريجها:** التشخيص ونحوه من الرعاية الصحية هي خدمة منفعة، بخلاف الأدوية فهي أعيان، فكيف يجوز بيع أعيان مجهولة الكم والوصف والنوع لاختلافها باختلاف الأمراض؟

وهذه إشكالية نتجت عن جعل إعطاء المريض الأدوية عقد معاوضة مستقل، وليس هو كذلك بل هو عقد ضمني تابع. وقد تكلم فقهاؤنا عن ذلك.

فلو أن المريض شارط شمول خدمة الدواء ضمن عقد المعاينة كما هو الحال في شركات التأمين اليوم:

قال بن قدامة: وإن شارطه على الكحل، جاز. [58].

فهذا يبين حالات اشترطت فيها الأعيان تبعا لعقد الإجارة ولم تؤثر على أصل الجواز

إما للعرف أو الحاجة أو عدم الجهالة المؤدية إلى المنازعات.

**سادساً: إن كان ينص فقط على أن من جاء إليكم من الشركة فله خصم معلوم 10% مثلاً.**

فلا يخلو إن كان استقطاعاً من الراتب فله حكم ما سبق في حكم الاستقطاع، وإن كان مجرد خصم لأجل أن الشركة تتعامل مع الجهة الصحية بلا خصومات مقدمة، فهذا مشتمل على أمرين:

أ) وعد بالعقد.

ب) حط قبل لزوم المحل.

**أما الأول:** فلأن العقود منجزة لا تعلق، فإن علقت خرجت عن العقد إلى الوعد فقط وهو غير ملزم عند الجمهور[59].

ويمكن الجواب على هذه الإشكالية أن تخريجه على الوعد لا يصح، بل هو شرط ضمن عقد تعلق بمصلحة العقد فهو صحيح.

**أما الثاني:** فالحطيطة تكون في العقد لا قبله، فإن سبقت محل اللزوم فهي وعد لا يلزم في الأصل وإن لزم في بعض الصور.

ولأنه إسقاط قبل محله والإسقاط قبل المحل ساقط، كمن أبرأ رجلاً من الدين إن أقرضه أو بعضه.

والخلاصة هنا في هاتين النقطتين أنه إن كان العقد على هذه الصورة فهو غير ملزم بل ينزل منزلة الوعد والله أعلم.

وأجيب أن هذا وعد مشروط ضمن عقد فشمله وجوب الوفاء.

**سابعاً: ماهية العقد بين شركة التأمين والجهة الصحية:** بمعنى هل الجهة الصحية تنزل منزلة الأجير المشترك أو الأجير الخاص، وهل هي إجارة عين أو في الذمة؟

الذي يظهر مما تقدم من ضوابط الفقهاء للأجير الخاص والمشترك أنه لا يمكن القول بأنه أجير خاص، فلم يبق إلا أنه مشترك وهذا هو الصحيح؛ كونه أجيرا عاما لمن استأجر.

أما نوع الإجارة فهي في الذمة؛ لأن الجهة الصحية لا تعين طبيبا معينا بل العمل المشروط به من تأمره من طاقمها حسب الحالات الوافدة إليهم. إذاً هو عقد إجارة في الذمة والعامل مشترك.

فما هي شروط العامل المشترك وإجارة الذمة[60].

تقدم أن المشترك يشترط عليه القيام بالعمل، ولا تضبط الإجارة بالمدة في الأصل بل بالعمل ويشترط أن يكون العمل معلوما والأجرة معلومة. وهذان الشرطان لا خلاف بين العلماء فيهما[61]. وعليه فهل العمل المشروط على الجهة معلوم أو لا؟ ولا شك أن فيه جهالة وغرر كثيرين وهذا ممنوع.

ويجاب بأن شركات التأمين تقوم بدراسات وافية ودقيقة ترفع هذه الجهالة والغرر.

ومثل هذا مغتفر:

1ـ لأن "الغرر باليسير معفو عنه عند الجميع"[62]

2ـ ولأن هذا النوع من الغرر غير مقصود ولا يمنع الا ما كان مقصودا

فـ"معنى الغرر أنه كل ما يتبايع به المتبايعان مما يدخله الخطر والقمار وجهل معرفة المبيع والإحاطة بأكثر صفاته، فإن جهل منها اليسير أو دخلها الغرر في القليل ولم يكن القصد إلى مواقعة الغرر، فليس من بيوع الغرر المنهي عنها، لأن النهي إنما يتوجه إلى من قصد الشيء واعتمده"[63] .

3ـ ولأن الغرر هنا غير غالب "والبيع لا يوصف بأنه بيع غرر حتى يكون الغرر ظاهرا فيه وغالبا عليه"[64]

4ـ وقد وجد في الشرع عقود هامة فيها غرر كثير الا أنها مستثناه، فمن ذلك القراض وهو عقد المضاربة ، فـ"القراض جائز مستثنى من الغرر والإجارة المجهولة"[65]

5ـ وهكذا "الجعل فقد جوزته السنة وأجازته الشريعة على ما فيه من الغرر"[66]

6ـ"ومن هذا الباب بيع الجوز، واللوز، والباقلا في قشره، أجازه مالك، ومنعه الشافعي. والسبب في اختلافهم هل هو من الغرر المؤثر في البيوع أم ليس من المؤثر؟ وذلك أنهم اتفقوا أن الغرر ينقسم إلى هذين القسمين، وأن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة، أو ما جمع الأمرين"[67]

7ـ لذلك قرر الفقهاء أنه "يجوز الغرر اليسير إذا دعت الضرورة إليه"[68]

وكذلك "اغتفر الجهل اليسير والغرر الذي يرجى زواله"[69]

**ثامناً:** قلنا إن العقد مع المستشفى إجارة في الذمة.

ومن أحكام الإجارة في الذمة أن العمل إذا لم يستوف رد المال إلى صاحبه وهنا ليس كذلك فافترقا[70].

**تاسعاً:** إن كان تطوعا بحيث يدفع إلى صندوق صحي ويعالج المشتركون وغيرهم في حال إصابة الكوارث فما هو هذا العقد؟

أ) إن قلنا هبة، فالهبة لا يرجع فيها، والنهي فيها ظاهر، وعليه فلا يشمل الواهب العلاج.

ب) لكن له صورة القرض من حيث أنه يلزم عند الكارثة رده عند طلبه، ولكن يفسده أنه لا يرد مثل القرض بل يلزم بالزيادة كائنا ما كان العلاج وهذا هو الربا.

ت) ويفترق عن صورة القرض أنه لا يعاد إليه إلا على سبيل المعاوضة العلاجية؛ فجر نفعا زائدا على ما سبق، ويفارقه كذلك أنه في حال عدم الإصابة أو حال عدم المجيء إلى الجهة الصحية للعلاج إثر الإصابة، أو انتهاء مدة التأمين السنوي يعتبر هذا المال ملكا للجهة، وهذا خارج عن قانون القرض، أو حتى الوقف لو قلنا إنه وقف تبرر يده فيه كيد المسلمين إذ الوقف لا يؤقت بزمن.

ومن هنا يمكن القول بأن هذه المسألة خارجة عن صور المعاملات الشرعية التي ذكرها الفقهاء في كتبهم، مشتملة على عدة محظورات كالغرر والجهالة والغبن الفاحش وأكل أموال الناس بالباطل والشروط الفاسدة؛ وعليه فالذي يترجح على طريقة التخريج هذه هو التحريم.

**أما على الطريق الثانية: وهي أن عقد التأمين الصحي عقد جديد يرجع فيه بالنظر الى أصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها.**

والذي يظهر لي أن هذه الطريق هو الأسلم؛ لأن بها قام الفقه الاسلامي عند الائمة المجتهدين، أما التخريج فلاذ به أتباع المذاهب فجعلوا أقوال الامام أصلا يقاس عليه، وهذا إن صح لمن أراد ضبط المذهب تقليدا، لكنه لا يصح في بحث مسائل الفقه خارج المذهب؛ لأن كل مذهب لا يلتزم بما يتخرج على أصول غيره، ولأن أدلة الشرع المتفق عليها بين

أهل الاسلام هي الاربعة المعروفة كتابا وسنة وإجماعا وقياساً، فما عداه فليس بحجة.

ولأن التخريج المذهبي على مسألة قديمة، لا تكاد تسلم مسائله من الفروق التي تورث اضطراب النظر والفتوى في نفس الناظر، وكم من مسائل معاصرة رام بحاثة العصر إلصاقها عنوة بصورة قديمة؛ فأتوا بعجائب من الفتوى، وأثمرت هذه الطريقة تعسيرات جمة في كثير من مسائل العصر، إلا ما كان واضحا بينا في التخريج فهذا يكون قياسا شرعياً.

ولذلك فقد تتبعت نصوص المعاملات من القرآن والسنة للوصول إلى معرفة الأمور التي تفسد المعاملة، وكان هذا التتبع منذ زمن، وتلخص عندي أن جميع ما يفسد المعاملات راجع الى ستة أمور:

**الاول: أن ينخرم ركن الرضى.**

**الثاني: أن يكون عقدا ربويا ظاهراً.**

**الثالث: أن يكون العقد قمارا وميسراً.**

**الرابع: ان يشمل الغرر والجهالة الفاحشة.**

**الخامس: أن يكون مما نص الشرع على تحريم عين المبيع.**

**السادس: أن يعود بالضرر الفاحش عاما أو خاصا على التعبد، أو على السوق أو الفرد، فمن الأول البيع وقت الجمعة، ومن الثاني نحو بيع حاضر لباد ومن الثالث التفريق بين الأم وولدها وهذا السادس وإن كان في أفراده خلاف فقهي في تأثيرها على البطلان، الا أنها لا تخلوا من قائل به.**

وبخصوص عقد التأمين الصحي هو جديد معاصر، ولم أجد فيه قطعا أو غلبة من هذه الأصول التي تفسد المعاملة أو ينهى عنها، وإنما قلنا قطعا أو غلبة؛ لأن الشرع مبني على هذا لا مجرد الشك أو التوهم.

وبالنظر إلى القول المانع رأيت أن حججه ليس فيها مقنع، وأقوى ما استدل به وجود الربا وهو ضعيف؛ لأن عقد التأمين يدفع فيه عوض مقابل منفعة، وهذه ليست من جنس الربا.

وهكذا القول إن فيه غرراً وجهالة فاحشة مردود بدراسات واضحة بينة دقيقة للعقد وكل ما يتعلق به، أما من جهة طالب التأمين فقد حصل على تغطية علاجية عند وقوع المرض الى سقف معين محدد منصوص في العقد. فقلت الجهالة والغرر جداً.

وانظر كيف أجاز من أجاز من الائمة بيع ما تخفيه الارض من مطعومات كالبطاط ونحوه مع الجهالة والغرر إلا أن جريان العمل به وقيام مصالح الناس فيه تجاوز كثرة الغرر وهذا ما قرره غير واحد[71]

**قال ابن رشد:**

والأصل عنده أن من الغرر ما يجوز لموضع الضرورة ... والكرنب جائز عند مالك بيعه إذا بدا صلاحه وهو استحقاقه للأكل، ولم يجزه الشافعي إلا مقلوعا، لأنه من باب بيع المغيب، ومن هذا الباب بيع الجوز، واللوز، والباقلا في قشره، أجازه مالك، ومنعه الشافعي. والسبب في اختلافهم هل هو من الغرر المؤثر في البيوع أم ليس من المؤثر؟ وذلك أنهم اتفقوا أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، وأن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة، أو ما جمع الأمرين"[72]

ولأن الغرر هنا غير غالب "والبيع لا يوصف بأنه بيع غرر حتى يكون الغرر ظاهرا فيه وغالبا عليه"[73]

وقد وجد في الشرع عقود هامة فيها غرر كثير لكنها لحاجة الناس أجيزت كعقد المضاربة، فـ"القراض جائز مستثنى من الغرر والإجارة المجهولة"[74]

وهكذا المساقاة والمزارعة وكثير من مسائل الشركات وهكذا "الجعل فقد جوزته السنة وأجازته الشريعة على ما فيه من الغرر"[75]

فإذا انضاف إلى هذا أن عقد التأمين الصحي كثرت مصالحه بين الناس، ودفع مفاسد كثيرة حال المرض، وكفى المحتاج، ووفر له أفضل العناية عند

مرضه ما لم يكن يستطيعها، وكفاه من الحاجة للخلق وسؤالهم.
فهذه المصالح المجلوبة والمفاسد المدفوعة لا شك أن الشرع يعتبرها.
لذلك فالذي أفتي به ويترجح لدي هو جواز التأمين الصحي.

هذا ومن الجدير بالذكر أن المجمع الفقهي قديما أفتى بمنع كافة أشكال التأمين عام 1985م ثم إنه بعد عشرين سنة أعاد النظر في التأمين الصحي فأجاز بعض صوره كما سترى، وما استدل به في المجمع على جواز هذه الصور هي نفسها تجري في غيرها، ودعوى الفروق متكلفة.

وسيأتي زمن يعيدون النظر في فتاواهم في التأمين التجاري من أصله نظرا لتبين المصالح وظهورها وقلة المفاسد والغرر والجهالات المفترضة، وهذا ما نراه فيه كما قررناه في موطن آخر.

وإليك قرار المجمع قديما مع حذف ما تعلق بمقدمته التي أورد فيها الأدلة والمناقشة والتي ذكرنا باختصار مفادها في أدلة الجواز والمنع ونتبعه بالقرار الجديد:

**"قرار رقم 2 بشأن التأمين وإعادة التأمين:**

أما بعد:
فإن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10 - 16 ربيع الثاني 1406هـ/22-28 ديسمبر 1985م.
بعد أن تابع العروض المقدمة من العلماء المشاركين في الدورة حول موضوع " التأمين وإعادة التامين".
وبعد أن ناقش الدراسات المقدمة.

وبعد تعمق البحث في سائر صوره وأنواعه، والمبادئ التي يقوم عليها، والغايات التي يهدف إليها. وبعد النظر فيما صدر من المجامع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن.

**قرر:**

1. أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً.
2. أن العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون. وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.
3. دعوة الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني وكذلك مؤسسات تعاونية لإعادة التأمين، حتى يتحرر الاقتصاد الإسلامي من الاستغلال، ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله لهذه الأمة. والله أعلم." (76)

**نص قرار المجمع في التأمين الصحي:**
الاثنين 21 شوال 1432 الموافق 19 سبتمبر 2011
التأمين الصحي مجمع الفقه الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي).
**قرار رقم 149 (16/7) بشأن التأمين الصحي**
إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته السادسة عشرة بدبي (دولة الإمارات العربية المتحدة) 30 صفر - 5 ربيع الأول 1426هـ الموافق 9 - 14 نيسان (إبريل) 2005م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع التأمين الصحي، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله. قرر ما يلي: تعريف
**1. التأمين الصحي:**
عقد التأمين الصحي: اتفاق يلتزم بموجبه شخص أو مؤسسة تتعهد برعايته بدفع مبلغ محدد أو عدد من الأقساط لجهة معينة على أن تلتزم تلك الجهة بتغطية العلاج أو تغطية تكاليفه خلال مدة معينة.

**2. أساليب التأمين الصحي:**
التأمين الصحي إما أن يتم عن طريق مؤسسة علاجية، أو عن طريق شركة تأمين تقوم بدور الوسيط بين المستأمن وبين المؤسسة العلاجية.

**3. حكم التأمين الصحي:**
أ- إذا كان التأمين الصحي مباشراً مع المؤسسة العلاجية فإنه جائز شرعاً بالضوابط التي تجعل الغرر يسيراً مغتفراً مع توافر الحاجة التي تُنزل منزلة الضرورة لتعلق ذلك بحفظ النفس والعقل والنسل وهي من الضروريات التي جاءت الشريعة بصيانتها. ومن الضوابط المشار إليها:
وضع مواصفات دقيقة تحدد التزامات كل من الطرفين.
دراسة الحالة الصحية للمستأمن والاحتمالات التي يمكن التعرض لها.
أن تكون المطالبات المالية من المؤسسة العلاجية إلى الجهة مرتبطة بالأعمال التي تم تقديمها وليس بمبالغ افتراضية كما يقع في شركات التأمين التجارية.
ب- إذا كان التأمين الصحي عن طريق شركة تأمين إسلامي (تعاوني أو تكافلي) تزاول نشاطها وفق الضوابط الشرعية التي أقرها المجمع في قراره رقم 9(2/9) بشأن التأمين وإعادة التأمين، فهو جائز.
ج- إذا كان التأمين الصحي عن طريق شركة تأمين تجاري فهو غير جائز، كما نص على ذلك قرار المجمع المشار إليه أعلاه.

**4. الإشراف والرقابة:**
على الجهات المختصة القيام بالإشراف والرقابة على عمليات التأمين الصحي بما يحقق العدالة ويرفع الغبن والاستغلال وحماية المستأمنين.

**توصيات المجمع:**
يوصي مجلس المجمع بما يلي:
1. دعوة الحكومات الإسلامية والجمعيات الخيرية ومؤسسات الأوقاف إلى توفير التأمين الصحي مجاناً أو بمقابل مناسب لغير القادرين على الحصول على التأمين من القطاع الخاص.
2. عدم استخدام البطاقات الصحية إلا من أصحابها لما في ذلك من مخالفة لمقتضيات العقود، وما تتضمنه من غش وتدليس.
3. التحذير من إساءة استخدام التأمين الصحي كادعاء المرض أو كتمانه أو تقديم بيانات مخالفة للواقع.
4. إدراج موضوع التأمين التعاوني (الإسلامي أو التكافلي) في دورات المجمع القادمة في ضوء ما توصلت إليه المؤتمرات والندوات الأخيرة والتطبيقات المتنوعة التي ظهرت بعد إصدار المجمع قراره السابق"[77].

**النتائج:**
- جميع التخريجات التي أدت إلى المنع فيها إشكالات جوهرية تجعلها لا تتوافق مع ما وصل إليه من المنع.
- طريق التخريج على العقود المذكورة في كتب الفقهاء في المسائل التي تتداخل فيها الأشباه بحيث تأخذ من كل عقد شبها ليست سليمة. والصحيح أن يجعل مثل هذا عقدا مستجداً يحاكم إلى أصول الشريعة.
- التأمين الصحي عقد مستجد مشتمل على أمور متداخلة لا يمكن تخريجه من كل جهة على عقد فقهي سابق. لما يورث من إشكالات فقهية غير دقيقة والراجح فيه الجواز لعدم معارضته لأصول الشريعة ولا لقواعدها والله أعلم.

**التوصيات:**
- أوصي المجمع الفقهي بإعادة طرح المسألة للبحث والنقاش من جديد لإصدار قرار جديد مبني على معطيات جديدة.
- أوصي الباحثين في مسائل فقه العصر أن لا يوغلوا في التخريجات على ما مضى من الصور الفقهية، والسير على منهجية النظر والتأصيل بدارسة المسألة من خلال تتبع نصوص الشرع في القرآن والسنن ومقاصدها وقواعدها العظيمة.

**الهوامش:**

([1]) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: 711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر – بيروت، (13/ 21).

([2]) أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م (1/ 124).

([3]) إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار،مجمع اللغة العربية بالقاهرة **المعجم الوسيط**: ، دار الدعوة.(1/ 28)

([4]) محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م (ص: 119)

([5]) الموقع الرسمي لشركة مصر القابضة للتأمين، **التأمين الصحي** http://www.misrlife.com/Pages/175/INFINS.html

([6]) المادة رقم 747 **القانون المدني المصري**، ، كما أخذ به كثير من القوانين العربية

([7]) منظمة الصحة العالمية http://www.who.int/features/qa/35/ar

([8]) قلعجي ، **معجم لغة الفقهاء** (ص: 119)

([9])منظمة الصحة العالمية http://www.who.int/features/qa/35/ar

([10]) قلعجي محمد، **معجم لغة الفقهاء** (ص: 119)

([11])منظمة الصحة العالمية http://www.who.int/features/qa/35/ar

([12]) أمين الذبحاني، **التأمين الصحي** ، الموقع الرسمي للهيئة العامة للتأمينات والمعاشات ـاليمن ـ http://www.gasspyemen.org/index-ar.aspx?t=1&i=9&p=126

([13]) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ) **مقاييس اللغة** المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر 1399هـ - 1979م (2/ 175).

([14]) يعقوب الباحسين،**التخريج عند الفقهاء والأصوليين** مكتبة الرشد الرياض 1414 هـ ص 11.

([15]) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ] **المحكم والمحيط الأعظم**، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 ، (7/ 485) قال

وَالاسْم منْهُ: الْإِجَارَة. والأُجْرة، وَالْإِجَارَة، والأجارة: مَا أَعْطَيْت من اجْر.. وانظر ابن منظور. **لسان العرب** (4/ 11) ، ومحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزّبيدي (المتوفى: 1205هـ) **تاج العروس من جواهر القاموس** المحقق: مجموعة من المحققين ، دار الهداية( 48/10)،

([16]) مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، **المعجم الوسيط** (1/ 7 )

([17]) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة بيروت.( 2/8 )

([18]) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: 1252هـ) **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر-بيروت الطبعة: الثانية، 1412هـ - 1992م ، (4/6)

([19]) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ) **الذخيرة**، المحقق: محمد حجي ، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت الطبعة: الأولى، 1994 م (371/5)

([20]) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (المتوفى: 954هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م ،( 7/ 260).

(21)زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، (المتوفى: 926هـ)، **اسنى المطالب شرح روض الطالب** ، دار الكتاب الإسلامي ، (403/2)

([22]) أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، **الكافي في فقه الإمام أحمد**،دار الكتب العلمية

الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1994 م ، (161/2 )

([23]) أحمد بن حنبل، **مسند أحمد** تحقيق شعيب الأرناؤط، مؤسسة الرسالة (18/ 116) برقم 11565

([24]) أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ) **المغني لابن قامة**، مكتبة القاهرة 1388هـ - 1968م ،(5/ 327).

([25]) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، **المقدمات الممهدات**، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م، (2/ 73) .

([26]) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: 1230هـ) ««**حاشية الدسوقي على الشرح الكبير على مختصر خليل** للشيخ أحمد الدردير: دار الفكر،(5/4) و جلال الدين المحلي، **كنز الراغبين شرح منهاج الطالبين** مع حاشيتي قليوبي وعميرة، دار الفكر 1415هـ-1995م ( 3/ 68 ) وابن قدامة، **المغنى**( 8/6).

([27]) ابن قدامة، **المغنى** (41/6)، المحلي، جلال الدين، **شرح المنهاج** مع حاشية قليوبي وعميرة 81/3.

([28]) ابن عابدين، **رد المحتار** (70/5)، الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**( 23/4 ) منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (المتوفى: 1051هـ)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، دار الكتب العلمية،( 25/4).

([29])الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**( 4/4 )، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية،الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م ، (185/4 )، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، **المهذب في فقه الشافعية** ، دار الكتب العلمية( 396/3 )، البهوتي، كشاف القناع( 7/4).

([30]) ابن قدامة، المغني (5/ 398).

([31]) محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط** ، دار المعرفة - بيروت
1414هـ - 1993م ، (16/ 41).
([32]) مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي التعزي اليمني المدني (المتوفى: 179هـ) **المدونة**، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، (3/ 433).
([33]) **المدونة**، (3/ 433).
([34]) **المدونة**، (3/ 433).
([35]) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي ، ، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج** وحواشي الشرواني والعبادي ،المكتبة التجارية الكبرى بمصر، (6/ 163).
([36]) ابن قدامة، المغني (5/ 401).
([37]) ابن قدامة، المغني (5/ 400).
([38]) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ)، **مختصر اختلاف العلماء**،المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية - بيروت
الطبعة: الثانية، 1417 ، (4/ 107).
([39]) أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241هـ) **بلغة السالك لأقرب المسالك** المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ)،دار المعارف، (4/ 75).
([40]) مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** ، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، قرار تحريم التأمين التجاري بأنواعه رقم (55) في دورته الأولى المنعقدة في 10 شعبان 1398هـ. (2/ 471)
([41]) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ) **صحيح مسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (3/ 1153) برقم 1513 .
([42]) محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: 1101هـ)، **شرح مختصر خليل**، دار الفكر للطباعة - بيروت (5/ 75).
([43])ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (2/ 735) ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ) **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت،الطبعة: الأولى، 1421 - 2000 ، (6/ 456) ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، **البيان والتحصيل**،حققه: د محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م (9/ 385) (15/ 402) ، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** دار الحديث - القاهرة (3/ 176) ، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، **القوانين الفقهية** (ص: 186) ،المؤلف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (المتوفى: 897هـ)، **التاج والإكليل لمختصر خليل** دار الكتب العلمية ،الطبعة: الأولى، 1416هـ-1994م ، (6/ 115) ، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، **الحاوي الكبير**،المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،الطبعة: الأولى، 1419 هـ -1999 م ، (5/ 124) ، الخرشي، **شرح مختصر خليل** (5/ 75) البهوتي، **كشاف القناع** عن متن الإقناع (5/ 130) .
([44]) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، **المجموع**، الناشر: دار الفكر ( 228/9).
([45]) ابن رشد، **بداية المجتهد** 168/2.
([46]) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، **التعريفات**،المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ -1983م ، (ص: 161) ط، دار الكتب العلمية.
([47]) أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ) **الفروق أنوار البروق في أنواء الفروق**،عالم الكتب القرافي، (3/ 265).
([48]) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) ، **المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج**، درا إحياء التراث العربي (10/ 156).
([49]) مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة ، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** ، تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، قرار تحريم التأمين التجاري بأنواعه رقم (55) في دورته الأولى المنعقدة في 10 شعبان 1398هـ. (2/ 471)
([50]) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، **صحيح البخاري**، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة. (3/ 82)برقم 2227 ط دار طوق النجاة.
([51]) محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف بالأمير (المتوفى: 1182هـ)، **سبل السلام**، دار الحديث، (2/ 116).
([52]) شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: 1004هـ) **نهاية المحتاج بشرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، - 1404هـ/1984م(5/ 322 )، ابن قدامة، **المغنى** 329/5.
([53]) الكاساني، **بدائع الصنائع** 202/4 ،الدسوقي ، **حاشية الدسوقي** على الشرح الشرح الكبير 4/4.
([54])البخاري، **صحيح البخاري** (3/ 118) برقم 2400 ، مسلم ، **صحيح مسلم** (3/ 1197)برقم 1564.
([55])ابن قدامة، **المغني** (5/ 327).
([56])ابن قدامة، **المغني** (5/ 327).
([57])ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (2/ 735)، ابن عبد البر، **الاستذكار** (6/ 456)، ابن رشد أبو الوليد، **البيان والتحصيل** (9/ 385) ، البهوتي، **كشاف القناع** عن متن الإقناع (5/ 130) ،
([58]) ابن قدامة، **المغني** (5/ 401) وانظر الصاوي، أبو العباس، **حاشية الصاوي** على الشرح الصغير = بلغة السالك لأقرب المسالك (4/ 75) النووي شرف الدين، **المجموع** (228/9 ).
([59])الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (3/ 142)

(60) الدردير، **الشرح الكبير** وحاشيته الدسوقي( 5/4 )، المحلي، جلال الدين، **شرح منهاج الطالبين** مع حاشيتي قليوبي وعميرة ( 3/ 68) ابن قدامة، **المغني**( 8/6).

(61)الدسوقي، **حاشية الدسوقي** على الشرح الكبير 4/4 ، الكاساني، **بدائع الصنائع** 185/4 ، الشيرزاي، **المهذب في فقه الشافعية** ( 396/1)، البهوتي،**كشاف القناع**( 7/4).

(62) ابن عبد البر، **الاستذكار** (6/ 456).

(63)ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (2/ 735).

(64)ابن رشد، أبو الوليد، **البيان والتحصيل** (9/ 385).

(65)ابن جزي، **القوانين الفقهية** (ص: 186).

(66)ابن رشد ، أبو الوليد، **البيان والتحصيل** (15/ 402)

(67)ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (3/ 176)

(68)المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل** (6/ 115) الماوردي، **الحاوي الكبير** (5/ 124)

(69) البهوتي، **كشاف القناع** عن متن الإقناع (5/ 130)

(70) الدردير، **الشرح الكبير** وحاشيته الدسوقي( 5/4 )المحلي، جلال الدين ، **شرح منهاج الطالبين** مع حاشيتي قليوبي وعميرة (3/ 68) ، ابن قدامة، **المغنى** (8/6).

(71) ابن عبد البر، **الكافي في فقه أهل المدينة** (2/ 735) ، ابن عبد البر، **الاستذكار** (6/ 456) ،ابن رشد، **البيان والتحصيل** (9/ 385) (15/ 402) ابن رشد، الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (3/ 176) ابن جزي،**القوانين الفقهية** (ص: 186) المواق، **التاج والإكليل لمختصر خليل** (6/ 115) الماوردي، **الحاوي الكبير** (5/ 124) الخرشي، **شرح مختصر خليل للخرشي** (5/ 75) ،البهوتي، **كشاف القناع** عن متن الإقناع (5/ 130) .

(72)ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** (3/ 176)

(73) ابن رشد الجد، **البيان والتحصيل** (9/ 385)

(74)ابن جزي، **القوانين الفقهية** (ص: 186)

(75) ابن رشد الجد، **البيان والتحصيل** (15/ 402)

(76) مجمع الفقه الإسلامي ، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** العدد الثاني (2/ 470).

(77) مجمع الفقه الإسلامي (منظمة المؤتمر الإسلامي).
http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-32-112075.htm

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 (7), Number (3), Rabi` Al-akher 1442, December. 2020

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.

ISSN 2311-097X



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

# Al- Meezan

## For Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (7), Number (3), Rabi` AL-akhara 1442, December. 2020

Editor in Chief

**Prof. Khalouq Daifallah Agha**

Editorial Staff

| | |
|---|---|
| **Prof. Abdul Malik Al- Saadi** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Mohammad Bani Salameh** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Ali Qteishat** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Ghassan Al-Taleb** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Emad Al Sheikh** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Shakir Al-Khashali** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Ahmed Al-Ayasrah** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Mohammed Obeidat** | The World Islamic Science & Education University |
| **Dr. Mubarak Al-Tarawneh** | The World Islamic Science & Education University |
| **Dr. Haroun Al-Qudah** | The World Islamic Science & Education University |

**Advisory Editorial Board**

| | |
|---|---|
| **His Eminence Sheikh Abd Alkareem Khasawnh** | Mufti of The Hashemite King of Jordan |
| **Prof. Muhammad Al-Khalayleh** | The World Islamic Science & Education University |
| **Prof. Abdul Nasser Abu Al-Basal** | Minister of Endowments and Islamic Affairs |
| **Prof. Abdul Razzaq Al Shayji** | Kuwait University |
| **Prof. Qutb Mustafa Sano** | Secretary General of the Islamic Fiqh Academy, Jeddah |
| **Prof. Qasim Ahmed Qasim** | Dean of the College of Law, University of Duhok, Iraq |
| **Prof. Salah El-Din Dakdak** | Member of the Sharia, Law and Society Lab , Morocco |
| **Prof. Khales Aye Demir** | Head of the Academic Accreditation Agency for Islamic Sciences , Turkey |
| **Prof. Nader Mohamed Ibrahim** | College of Law, Qatar University |
| **Prof. Naguib Ahmed Al-Jabali** | College of Law, University of Bahrain |

English Language Editor

**Dr. Ghalib Fraihat**

Arabic Language Editor

**Dr. Nasser Al-Nuaimi**

Journal Secretary & Designer

**Reham Al-Faouri**


بسم الله الرحمن الرحيم

# Al-Meezan for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

About the journal: Al Meezan Journal for Low and Islamic Studies is a specialized international refereed scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at the World Islamic Sciences and Education University (WISE).
Head office of the Journal: the World Islamic Sciences and Education University (WISE).
The journal issues three editions per year.

**Objectives of the Journal:**

1. To contribute to spread and progress of authentic knowledge in the field of Islamic and legal studies.
2. To scientifically approach current problems.
3. To contribute to preserve, enroot and cherish the identity and values of the Arabic and Islamic nation.

**Journal's Area of Interest:**

1. Al Meezan Journal publishes authentic researches that add to the knowledge of Islamic and legal studies in Arabic and English received from inside and outside the university.
2. The journal focuses on publishing theoretical studies and critical reviews that thoroughly cover any of the branches of knowledge with which the journal is concerned.
3. The journal publishes applied studies and / or the studies that cover the current situation of the Arab and / or Islamic countries individually or collectively provided that the submitted papers comply with the policy and methodology observed by the journal.
4. To publish duly made reviews of modern books published within the last two years maximum, being in the area of interest for the journal.
5. The journal publishes feedback and comments on the papers already published therein.
6. The journal welcomes publishing abstracts of postgraduate studies that cover the branches of knowledge in which the journal is specialized.

## Terms of Publication

1. Authors are required to provide a written declaration that their scripts submitted to publication have not been previously published nor submitted for publication in another journal.
2. All scripts submitted for publication in the journal are duly subject to confidential review and strict scientific refereeing.
3. Evaluation criteria include: originality of the subject, being an addition to knowledge, applicability, methodology, style, findings, observing academic integrity, soundness of language and smoothness of presentation.
4. The journal may request making some modifications for the script prior to approving it for publishing, and it has the right to make some editing for the approved scripts.
5. The journal reserves the right not to publish any script without giving reasons. Its decision in this respect is final.
6. The author approves giving the journal the copyright for publication. In case the journal wants to republish the paper or a part of it the journal has to take the author's permission therefore.
7. The researcher is obliged to pay for the evaluation works in case he/she decides to cease them.
8. Opinions expressed the published papers reflect the views of the researchers themselves and do not necessarily reflect the policy of the World Islamic Sciences and Education University or the editorial board of the journal.

**Detailed Guidelines:**

Specifications of the paper submitted for publishing

1. The script must not be more than 35 numbered double spaced pages (9000 words with font size of 14) including the references, notes, tables and indexes.
2. Tables and figures are to be in the same order as mentioned the script. Tables are titled from above while figures from bottom. Each table or figure must be printed on a separate page , and the table or figure should be located in the body like " figure (1) is approximately here".
3. The first page of the script is to include the title of the paper, three names for the author(s) in Arabic and English, with their academic

titles, current place of work and the full mailing address of the main researcher.

4. The second page of the script includes the title of the paper without the author(s) name(s) followed by a maximum 150 - word abstract of the paper in Arabic.
5. The third page of the script includes an authentic English translation of the Arabic abstract observing the same requirements.
6. The script introduction starts on the fourth page. It includes the title of the script without the author name.
7. Approved scripts are attached by a brief curriculum vitae of each researcher.

**Referencing method:**

1. Quran verses: The Verses are to be in the Uthmanic font style, with the number of the verse and name of the Surah at the end the verse, e.g. [46: Al Imran].
2. Noble Hadiths: To be referenced through the authentic books of Hadith, stating their rank of correctness and indicating the book, chapter and number of Hadith if possible. Example: 'A'isha reported Allah's Messenger (Peace Be Upon Him) as saying:" The acts most pleasing to Allah are those which are done continuously, even if they are small". Muslim, Sahih Muslim, Book of Traveler's Prayer and Shortening it, Chapter of the virtue of a deed that is done persistently, whether it be Qiyam al-Lail or anything else, Hadith number (218).
3. Books: Adapted quotations should be referenced with serial numeration at the end of the research as follows:
   Author's full name, Hijri and Gregorian date of death between two brackets followed by comma, then the title of the book in bold followed by comma, then the name of the verifier or translator – if any–followed by comma, then place of publishing followed by comma, name of publisher followed by comma, date of publishing followed by comma mentioning the edition number between two brackets, number of volume - if any - followed by comma then the page number.
   Do not attach a list of references in the end of the research.

4. Legal texts and judicial decisions

- Legal texts are referenced by stating the text from its source. Example: Article (5) of the Code of Civil Procedure number (24) of the year 1988.
- Judicial decisions are documented by stating the decision from its source, e.g. Supreme Court of Justice, decision number (120), Bar Association Gazette, Issue(1) 1989, p161.

5. Scientific periodicals:

   Documentation is as follows:

   Author's full name followed by comma, research title followed by comma, periodical name in bold and place of publication followed by comma, volume number followed by comma, issue number followed by comma, date of issue followed by coma then the page number. Example: Azmi Taha Al-Sayyed Ahmad, Al-Ghazali's Two Scientific and Ethical Connotations of the Most Beautiful Names of Allah, Al-Manarah Journal for Researches and Studies, Al al-bayt University, Volume (10), issue1, 1994,p45. If the research is referenced for another time it is documented briefly: author's surname, title of the research, p…

6. Taking from Newspapers:

a. News: To include the name of newspaper, issue, date and place of issue. e.g. Ad-Dustour, issue 9253, June13, 1993, Amman.
b. Other than news: To include the author name followed by comma, title of the essay in bold followed by comma, name of the newspaper and issue number followed by comma, date followed by comma and place of issue. e.g. Mahmoud Darweesh, Eleven Planets, Ad-Dustour, issue 1965, March 31, 1993, Amman.

7. Manuscripts: Documentation in manuscripts goes as follows:

   Full name of author followed by comma, full title of manuscript in bold followed by comma, number of manuscript followed by comma, place of manuscript then the number of page (or leaf) mentioning whether the quotation is taken from front page (=f) or back respectively.

e.g. Ibn Hajar Al-Askalani (ceased 852H / 1449AD), Thail Addurar Alkaminah, Manuscript number 649, Taimouri Bookshop, 54 pages (Front).

**Attachments at submitting the paper for refereeing:**

1. A letter addressing the journal's editor in chief expressing the researcher's desire to publish in the journal, and indicating the narrow field of specialization.
2. An electronic copy, according to the specifications presented in the research specifications. A brief curriculum vitae of the researcher.
3. A written undertaking for the journal that the paper has never been published or sent for publication in any other journal, and that the copyrights of the study are owned by the World Islamic Sciences and Education University.

**Approval of Publishing:**

1. The journal informs the author about approving the publication of the script after meeting all the requirements.
2. The sole or main researcher is given ten excerpts of the issue where the paper was published.
3. All correspondences are directed to the following address:

Editor in chief,

**Al Meezan Journal for Law and Islamic Studies,**
**Deanship of Scientific Research,**
**World Islamic Sciences and Education,**
**The Hashemite Kingdom of Jordan.**
**P.O. Box (1101) Postal code (11947)**
**Telephone (009625600230) Extension (2012) Fax (009625600237)**
**Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo**
**University website: www.wise.edu.jo**