

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 الأول: رمضان ١٤٤١هـ/ نيسان ٢٠٢٠م

ISSN 2311-097X

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



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي- جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

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

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

موقع الجامعة الإلكتروني: **www.wise.edu.jo**

الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد السابع - العدد الأول: رمضان ١٤٤١هـ/ نيسان ٢٠٢٠م

رئيس هيئة التحرير

أ.د. حلوق ضيف الله آغا

هيئة تحرير المجلة

أ.د. وليد عوجان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد بني سلامة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. ياسر الحوراني	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. عيسى قويدر	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. سليم حتاملة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. عبد الرؤوف بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
د. مبارك الطراونة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

سماحة الشيخ عبد الكريم خصاونه	مفتي عام المملكة الأردنية الهاشمية
أ.د. عبد السلام العبادي	وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية سابقا
أ.د. عبد الملك السعدي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. أسامة الفقير	جامعة اليرموك
أ.د. عدنان العساف	الجامعة الأردنية
أ.د. محمد خالد منصور	جامعة الكويت
أ.د. عبد الاله النوايسة	جامعة مؤتة
أ.د. جاسم علي سالم الشامسي	جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. احمد عبد العزيز الحداد	دولة الإمارات العربية المتحدة

المحرر اللغوي/ اللغة العربية

د. محمد الحجوج

المحرر اللغوي/ اللغة الإنجليزية

د. جبريل السعودي

أمانة سر المجلة

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:

١- الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقدّمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.

٢- المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.

٣- الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

١- تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.

٢- تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمّق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

٣- تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليهما في هذه الحالة.

٤- نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.

٥- تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.

٦- ترحّب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

١- يُشترط في المخطوط المقدَّم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدّم للنشر في مجلة أُخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.

٢- تخضع جميع المخطوطات المقدّمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتّبعة مع الحفاظ على سِرّية التحكيم.

٣- 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.

٤- للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المُجازة.

٥- تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.

٦- أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.

٧- يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.

٨- الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم، ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المُقدّم للنشر:

١- أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠ كلمة وحجم الحرف ١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.

٢- ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص ممغنط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.

٣- 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 (١) هنا تقريباً".

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

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

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

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

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

طريقة التوثيق:

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

٢- **الأحاديث النبوية الشريفة**: 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 وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قلّ". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣- **الكتب**: 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 بفاصلة، ثم اسم المحقِّق أو المترجم -إن وجد- متبوعاً بفاصلة، ثم مكان

النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، **الملل والنحل**، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذُكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثّق مختصراً: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص٣٤١.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

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

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

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

٦- **النقل من الصحف:**

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

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

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

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

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

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

مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، **ذيل الدرر الكامنة**، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجُه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

١- رسالة موجّهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمّنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.

٢- نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.

٣- السيرة الذاتية للباحث (مُوجزة).

٤- 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:

١- تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.

٢- يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسَخٌ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلات من البحث.

٣- توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

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

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

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

البريد الالكتروني: **al_mizan.journal@wise.edu.jo**

موقع الجامعة الإلكتروني: **www.wise.edu.jo**



" قواعد العبادة في الإسلام ومبادؤها التربوية"

أ.د عدنان الخطاطبة*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٤/١٥ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٧/٣١ م

ملخص

هدفت الدراسة إلى بحث قواعد العبادة والمبادئ التربوية المُتضمنة فيها. واستخدمت الدراسة المنهج الاستنباطي. والعبادة مفهوم شمولي يستغرق حياة المسلم كلها، ويدل على طاعة الله تعالى والخضوع له في كل ما هو مشروع من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة، تذللاً ومحبةً وتعظيماً، بأداء يقوم على الوسطية والاعتدال، وتمثل العبادة الغاية السامية من خلق الإنسان، وهي من أوجب الواجبات الشرعية. وهي حق عظيم من حقوق الله ولا بد فيها من الإخلاص والمتابعة.

وقد استنبط الباحث مما وصفه بقواعد العبادة عددا من المبادئ التربوية منها: "القيام بحقوق المربي من أوجب واجبات المُتَربِّي". و"الإخلاص في العملية التعليمية مطلب إيماني". و "العملية التربوية الموافقة للشرع عملية تربوية مُهْتَدية". و"وسطية المنهج التربوي السلوكي". و"اتفاق الأهداف التربوية الفرعية في تحقيق غاية العبودية". وأوصت الدراسة القائمين على تصميم المنهاج التربوي بأن يُضمنوا جملة المبادئ التربوية في موضوعات العبادة.

الكلمات المفتاحية: العبادة، المبادئ التربوية، التربية الإسلامية.

Abstract

The study aims to examine the rules of worship and the educational principles contained therein. The study used the deductive approach. The most prominent results: Worship: obedience to God Almighty and submission to him in all what is a project of words and deeds manifest and internal, Ttlla and love and respect. Among the rules of worship is the rule of "worship is the right of Allaah to His slaves" and the educational principle in it is: "To carry out the rights of the educator from the duty of the traitor." The principle of "devotion to worship is a prerequisite for acceptance" and the educational principle: "Sincerity in the educational process is a requirement of faith.

* أستاذ، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة اليرموك.

And the rule of "follow-up of Sharia in worship is a condition for its health" and the educational principle in it: "The educational process of approval of the Sharia educational process Mahtadip. "The process of legal education is a continuous currency." And the rule of "moderation of worship in its patterns and performance" and the educational principle is: "the middle of the behavioral educational approach." The principle of "the achievement of worship is the fundamental goal of human creation" and the educational principle is: "Agreement on educational secondary goals in achieving the goal of slavery." The study recommended the design of the educational curriculum to include the educational principles in the subjects of worship.

Keywords: Worship, Educational, Educational, Islamic Education.

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فَتُشكّل العبادة في منظومة الدين الإسلامي روحها الإيمانية، ومركزيتها السلوكية على المستوى الفردي والمجتمعي والحضاري. وأخذت تلك المكانة مما أعطاها إياها الخطاب الإلهي؛ إذ جعل منها الغاية العظمى من وجود الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وإرسال الرسل جميعا لدعوة الناس إلى تحقيق العبادة في حياة الناس.

يعد مفهوم العبادة في الإسلام من المفاهيم الكبرى والمركزية التي جاء التركيز عليها في الكتاب والسنة بمئات النصوص الشرعية، حيث جعلت الغاية من خلق الإنسان والدعوة التي أرسل بها الرسل. ومفهوم العبادة مفهوم شمولي يستغرق حياة الإنسان كلها، ومن حاول قصره على الشعائر التعبدية فقد أخطأ النظر والفهم والتطبيق.

هذا الموقع للعبادة، يفرض على الباحثين الاستمرار في النظر العلمي والتربوي فيه، في سبيل استخراج مكنوناته وأوجه تطبيقه المختلفة وتربية الأمة عليه. من هنا، جاءت هذه الدراسة بعنوان قواعد العبادة ومبادؤها التربوية في محاولة لتقديم مفهوم العبادة وحقيقتها على شكل قواعد علمية مستنبطة من التصور الإسلامي للعبادة، ومؤصلة علميا، في ضوء مرجعية الكتاب والسنة. ثم البحث في الوجه التربوي الداعم للمعطيات السلوكية التي يتضمنها هذا المفهوم، والمؤكّد للأبعاد التربوية في تربيتنا الإسلامية.

أسئلة الدراسة: تكونت الدراسة من الأسئلة الآتية:

١. ما مفهوم العبادة في الشرع؟
٢. ما أبرز القواعد المكوّنة للعبادة؟ وما مفهومها؟ وما أدلتها؟
٣. ما المبدأ التربوي المُتَضَمّن في كل قاعدة من قواعد العبادة التي تم تحديدها؟

أهداف الدراسة: من أهداف الدراسة، ما يأتي:

- بيان مفهوم العبادة في الشرع.
- تحديد أهم القواعد المكوّنة للعبادة.
- بيان المقصود بقواعد العبادة وتقديم الأدلة عليها.
- استنباط ما تتَضَمّنه كل قاعدة من قواعد العبادة من مبدأ تربوي وبيان المراد به.

منهج الدراسة: استخدمت الدراسة المنهج التحليلي في تحديد قواعد العبادة أخذا من النصوص الشرعية. واستخدمت المنهج الاستنباطي، لاستنباط ما تَتَضَمّنه تلك القواعد من مبادئ تربوية، تفيد حقل التربية الإسلامية ومنهاجها التربوية.

حدود الدراسة: تنحصر حدود دراسة قواعد العبادة في نصوص الكتاب والسنة. فقد قام الباحث بجمع كل النصوص التي وردت فيها مادة عبادة، وقام بتحليلها والرجوع إلى كلام علماء التفسير والحديث لفهمها، ثم استنباط ما تتضمنه من قواعد شارحة للعبادة ومبينة لمفهومها وضابطة لها. ولم يدخل كتب التراث في عينة الدراسة حتى لا يطول البحث.

الدراسات السابقة: من الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع هذا البحث دراسة بنان أحمد الحسن، بعنوان: الأساس التعبدي للتربية الإسلامية، وهي رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م. وتناولت مفهوم الساس التعبدي وعلاقته بالأسس التربوية الأخرى ووظائفه التربوية ثم تطبيقاته التربوية. ويلتقي هذه الدراسة مع البحث في مفهوم العبادة وجانب من التطبيقات التربوية، ولكن يختلف البحث من جهة أن اختص باستنباط قواعد العبادة من النصوص الشرعية التي وردت في العبادة وما تتضمنه من مبادئ تربوية.

خطة الدراسة: تكونت الدراسة من مقدمة ومبحثين وخاتمة. والمبحثان هما: المبحث الأول: مفهوم العبادة، المبحث الثاني: قواعد العبادة والمبادئ التربوية المُتَضَمّنة.

المبحث الأول: مفهوم العبادة.

العبادة لغة: جذر كلمة عبادة هو عبد. وهو يدل على لين وذلّ وخضوع وتألّه وتنسك وطاعة. وعَبَدَ يَعبدُ عبادة، وتعبّد يتعبّد تعبّدا. ويقال: عبّد الطريق، وعبّد البعير[١]. فأصل كلمة العبادة مأخوذ من (عبد)، وأصل معناها: الذلّ واللين والخضوع والانقياد والطاعة. ويدل التعبّد كذلك في معناه على التنسّك والتألّه والطاعة.

تعريف العلماء للعبادة:

قدم عدد من العلماء والباحثين قديما وحديثاً تعريفا للعبادة وهي في العموم قليلة من حيث العدد كما وجد ذلك الباحث في حدود اطلاعه- وفيما يأتي عرض لجانب منها:

قدم ابن تيمية توضيحاً علمياً شاملاً لمفهوم العبادة في الإسلام بعيداً عن كل التشوهات التي لحقت به في فكر المسلمين وحضارتهم ومنطلقاً في ذلك من فهمه لنصوص الشريعة، ولطبيعة الدين ومقاصده العظيمة، ومصححا الخلل الذي لحق به، إذ يقول في المعنى الشمولي للعبادة: "العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه، من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[٢]. ويبني ابن تيمية فهمه هذا للعبادة على أساس: "أن العبادة أصل معناها الذل، يقال: طريق مُعبّد، إذا كان مذلّلاً قد وطئته الأقدام، لكن العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى، بغاية المحبة له"[٣].

ويعرف ابن القيم العبادة بقوله: "والعبادة تجمع أصلين غاية الحب بغاية الذل والخضوع. والعرب تقول طريق معبد: أي مذلل والتعبد التذلل والخضوع، فمن أحببته ولم تكن خاضعا له لم تكن عابدا له ومن خضعت له بلا محبة لم تكن عابدا له حتى تكون محبا خاضعا"[٤]. وقال ابن حجر: "المراد بالعبادة عمل الطاعات واجتناب المعاصي"[٥]. وقال أيضا: "عبادة الله إقرار باللسان وتصديق بالقلب

وعمل بالجوارح"[٦]. وقال القسطلاني: "العبادة وهي الطاعة مع خضوع وتذلل"[٧]. ويعرف الجرجاني العبادة بأنها: "فعل المكلَّف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه"[٨]. ويعرف المبارك[٩] المعنى الخاص للعبادة بأنها: "مجموعة الشعائر والصور المحددة التي شرعها الإسلام بقصد العبادة المحضة والتقرب إلى الله تعالى، وإظهار الخضوع له والصدع بأمره".

ويعرف الكيلاني العبادة بمعناها العام والشمولي بأنها: "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال والأفكار والمشاعر والعواطف في حياة الأفراد والجماعات وفي جميع الميادين الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية"[١٠]. ومن تعريفات العبادة: العبادة: التصرفات المشروعة التي تجمع كمال المحبة والخوف والخضوع لله تعالى"[١١].

"و الْعُبُودِيَّةُ نَوْعَانِ: عَامَّةٌ، وَخَاصَّةٌ. فَالْعُبُودِيَّةُ الْعَامَّةُ عُبُودِيَّةُ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّهِمْ لِلَّهِ، بَرِّهِمْ وَفَاجِرِهِمْ، مُؤْمِنِهِمْ وَكَافِرِهِمْ، فَهَذِهِ عُبُودِيَّةُ الْقَهْرِ وَالْمُلْكِ. وَأَمَّا النَّوْعُ الثَّانِي: فَعُبُودِيَّةُ الطَّاعَةِ وَالْمَحَبَّةِ، وَاتِّبَاعِ الْأَوَامِرِ، فَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ عَبِيدُ رُبُوبِيَّتِهِ، وَأَهْلُ طَاعَتِهِ وَوِلَايَتِهِ هُمْ عَبِيدُ إلَهِيَّتِهِ. وَلَا يَجِيءُ فِي الْقُرْآنِ إضَافَةُ الْعِبَادِ إلَيْهِ مُطْلَقًا إلَّا لِهَؤُلَاءِ"[١٢].

فالعبادة لها تعريف خاص يقصرها على الشعائر ولها تعريف عام يشتمل على الشعائر وغيرها. ويعدّ تعريف الإمام ابن تيمية للعبادة هو الأقوى في التنظير لمفهوم العبادة في الفكر الإسلامي عموما، وقد اعتمد عليه كثير من أهل العلم والدعوة والفكر والتربية، وهو تعريف يمتاز بالشمولية، والتحليل للعناصر المكوّنة له، والبيان للأمثلة الشارحة لحقيقته، كما هو مفصّل في كتاب العبودية. والباحث اختار في دراسته هذه تعريف ابن تيمية للعبادة.

المبحث الثاني: قواعد العبادة والمبادئ التربوية المُتَضَمَّنة فيها

القاعدة الأولى: "العبادة حقٌ لله تعالى على عباده".

أولا: معنى القاعدة: يقصد الباحث بهذا القاعدة: أن يفهم الإنسان أنَّ العبادة المطلوبة منه اتجاه خالقه سبحانه وتعالى- اعتقاداً والتزاماً- هي حقٌّ من حقوق الله تعالى الأساسية على هذا الإنسان، وأنها تقع في دائرة الواجبات والالتزامات الكبرى، لا أنها نوع من النوافل أو التبرعات أو الأمر الثانوية في سُلَّم المطالب الإلهية من هذا الإنسان. واللَّه سبحانه " لا يُعبدُ إلا بما شرعه على ألسنة رُسُله، فإن العبادة حَقُّه على عباده، وحَقُّه الذي أحقَّه هو وﷺ به وشَرَعَه"[١٣]. وهذا الفهم لحقيقة هذا القاعدة، من كون العبادة حق وواجب لله تعالى على الإنسان، ينطوي على ملحظ تربوي إيجابي، إذ من شأنه أن يغير نظرة الإنسان السلبية وموقفه المتراخي حيال واقع العبادة في حياته، فيربّي في نفسه أن قيامه بالعبادة هو واجب يؤديه اتجاه من يستحقه منه، وهو من أعظم الواجبات في حياته كلها، كما يشكّل ذلك دافعاً له لتمثُّل هذا الحقِّ وتطبيقه في حياته.

ثانياً: الدليل على هذه القاعدة: حديث معاذ المشهور. وبيانه كما يأتي: عَنْ مُعَاذ بْنِ جَبَلٍ ﷺ قَالَ: بَيْنَا أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا أُخِرَةُ الرَّحْلِ، فَقَالَ: (يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ)، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ، ثُمّ سَارَ سَاعَةً ثُمّ قَالَ: (يَا مُعَاذُ)، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ، ثُمّ سَارَ سَاعَةً ثُمّ قَالَ: (يَا مُعَاذُ)، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: (هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّه عَلَى عِبَادِه؟) قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: (حَقُّ اللَّه عَلَى عِبَادِه أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلا يُشْرِكُوا بِه شَيْئًا)، ثُمّ سَارَ سَاعَةً، ثُمّ قَالَ: (يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ)، قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ، فَقَالَ: (هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّه إِذَا فَعَلُوهُ؟) قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: (حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّه أَنْ لا يُعَذِّبَهُمْ)[١٤].

شرح الشاهد من الدليل على القاعدة: والشاهد المباشر في هذا الدليل هو في قوله: (هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟)، وقوله: (فَإِنَّ حَقَّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ). جاء في فتح الباري: "الحق: كل موجود متحقق أو ما سيوجد لا محالة، ويقال للكلام الصدق حق؛ لأن وقوعه متحقق لا تردد فيه، وكذا الحق: المستحق على الغير إذا كان لا تردد فيه، والمراد هنا: ما يستحقه الله على عباده مما جعله محتما عليهم"[١٥]. وقيل: معنى الحق: المستحق الثابت أو الجدير وهو كالواجب في تحققه[١٦]. وقال النووي: "الْحَقّ: كُلّ مَوْجُود مُتَحَقِّق أَوْ مَا سَيُوجَدُ لَا مَحَالَة، وَاَللَّه سُبْحَانه وَتَعَالَى هُوَ الْحَقّ الْمَوْجُود الْأَزَلِيّ الْبَاقِي الْأَبَدِيُّ وَالْمَوْت وَالسَّاعَة وَالْجَنَّة وَالنَّار حَقّ لِأَنَّهَا وَاقِعَة لَا مَحَالَة، وَإِذَا قِيلَ لِلْكَلَامِ الصِّدْق حَقّ فَمَعْنَاهُ أَنَّ الشَّيْء الْمُخْبَر عَنْهُ بِذَلِكَ الْخَبَر وَاقِع مُتَحَقِّق لَا تَرَدُّد فِيهِ، وَكَذَلِكَ الْحَقّ الْمُسْتَحَقّ عَلَى الْعَبْد مِنْ غَيْر أَنْ يَكُون فِيهِ تَرَدُّد وَتَحَبُّر. فَحَقّ اللَّه تَعَالَى عَلَى الْعِبَاد مَعْنَاهُ: مَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَيْهِمْ مُتَحَتِّمًا"[١٧]. وقالَ ابن رجب فيما يؤكد دَلالة الدليل على القاعدة ومعناه المباشر فيه: "العبادة حق الله على عبده" [١٨]. وقال ابن عثيمين: "قوله: (ما حق الله على العباد؟): "أي: ما أوجبه عليهم، وما يجب أن يعاملوه به"[١٩]. وعليه تكون دلالة الدليل(حق الله على العباد أن يعبدوه) هو: أن العبادة أمر واجب على العباد وثابت، ومتحتمٌ عليهم القيام به.

دلالات تربوية تَضَمّنها الدليل على القاعدة: يحسن بيان الوجه التربوي في هذا الحديث وشروحاته كما أشار إليها شُرّاح الحديث، ويمكن تلخيصه بالدلالات التربوية الآتية[٢٠]:

- قوله فقال يا معاذ قلت لبيك، ثم قال مثله ثلاثا أي النداء والإجابة هو لتأكيد الاهتمام بما يخبره به ويبالغ في تفهمه وضبطه.
- تواضع النبي ﷺ لركوبه على الدابة وإرداف معاذ وراءه.
- فضل معاذ وحسن أدبه في القول وفي العلم بردّه لما لم يحطْ بحقيقته إلى علم الله ورسوله. وقرب منزلته من النبي ﷺ.
- تكرار الكلام لتأكيده وتفهيمه.
- واستفسار الشيخ تلميذه عن الحكم ليختبر ما عنده ويبين له ما يشكل عليه منه.
- يؤخذ من منع معاذ من تبشير الناس لئلا يتكلوا أن أحاديث الرخص لا تشاع في عموم الناس لئلا يقصر فهمهم عن المراد بها، وقد سمعها معاذ فلم يزدد إلا اجتهادا في العمل وخشية لله عز و جل، فأما من لم يبلغ منزلته فلا يؤمن أن يقصر اتكالا على ظاهر هذا الخبر وقد عارضه ما تواتر من نصوص الكتاب والسنة أن بعض عصاة الموحدين يدخلون النار، فعلى هذا فيجب الجمع بين الأمرين.
- وفيه إرداف النبي أفاضل الصحابة ومعاذ أحد الأربعة الذين حفظوا القرآن على عهد رسول الله وزيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبو زيد الأنصاري، وفيه جواز الإرداف على الدابة والحمل عليها ما أقلّت ولم يضرها.
- وَأَمَّا تَكْرِيره ﷺ نِدَاء مُعَاذ ﷺ فَلِتَأْكِيدِ الِاهْتِمَام بِمَا يُخْبِرُهُ، وَلِيَكْمُلَ تَنَبُّهُ مُعَاذ فِيمَا يَسْمَعُهُ. وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيح أَنَّهُ ﷺ كَانَ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلَاثًا لِهَذَا الْمَعْنَى. وَاَللَّه أَعْلَم .

ثالثاً: المبدأ التربوي المُتَضَمَّن في القاعدة: والمبدأ التربوي الذي يمكن استنباطه من قاعدة "العبادة حقٌّ لله تعالى على عباده"، قد صاغه الباحث بالصورة الآتية: **"القيام بحقوق المربِّي من أوجب واجبات المُتَربِّي"**. والمقصود بهذا المبدأ التربوي المهم: أن من العناصر الأساسية المكونة للعملية التربوية عنصر المربِّي أو المعلِّم، وعنصر المُتربِّي أو المتعلم، وهما قطبا أي عملية تربوية، وهناك جوانب متعددة من العلاقة التي تربط بين المربِّي والمتربِّي. ويشير هذا المبدأ التربوي إلى جانب " "قيمي" أساسي في العلاقة الحاكمة بين المربِّي والمتربِّي، وهو جانب حقوق المربِّي تحديدا على الطرف الآخر وهو المتربِّي، إذ يؤكد هذا المبدأ التربوي أن قيام المتربِّي (بمختلف حالاته ودرجاته وصوره) بالحقوق الثابتة

للمربِّي (بمختلف حالاته ودرجاته وصوره) هو أمر واجب عليه، ويعدُّ من لوازم علاقته بالمربِّي له، وأولوياته في التعامل معه.

ومما لا شكَّ فيه أن تلك الحقوق الثابتة للمربِّي على المتربِّي تتفق في مستويات معينة وتختلف في أخرى، بحسب طبيعة الصلة الجامعة بينهما، فقد يكون نوع هذه الصلة تعليمياً وقد يكون أسرياً وقد يكون وظيفياً أو اجتماعياً أو إنسانياً المهم أن يدرك المتربِّي أن للمربِّي حقوقاً يجب عليه القيام بها اتجاهه، وهذا القيام بالواجب قد تفرضه القيم العلمية أو الاجتماعية أو الأسرية أو المؤسسية، طبعا في إطار مصادر التربية الإسلامية ومعاييرها. ويرجع أصل ثبات الحقوق للمربِّي عموماً على المتربِّي؛ أن المربِّي هو محسن للمتربِّي وصاحب فضل عليه، ومصدر عطاء وارتقاء له في حياته، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، ومما لا شك فيه أن فضل المربِّي على المتربِّي كبير، وهو فضل معنوي ومادي، ملموس الآثار في الحياة الشخصية والاجتماعية للمتربِّي، يقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فمقابل تلك الجهود التربوية المهمة من بذل المعروف وتصحيح المسار، لا بدَّ أن يقابل ذلك الجهد بالقيام بحقوق المناصرة والمتابعة بالحق.

يقول بكر أبو زيد: "بما أن العلم لا يؤخذ ابتداء من الكتب بل لا بد من شيخ تتقن عليه مفاتيح الطلب، لتأمن من العثار والزلل، فعليك إذاً بالتحلي برعاية حرمته، فإن ذلك عنوان النجاح والفلاح والتحصيل والتوفيق، فليكن شيخك محل إجلال منك وإكرام وتقدير وتلطف، فخذ بمجامع الآداب مع شيخك في جلوسك معه، والتحدث إليه، وحسن السؤال والاستماع، وحسن الأدب في تصفح الكتاب أمامه ومع الكتاب، وترك التطاول والمماراة أمامه، وعدم التقدم عليه بكلام أو مسير أو إكثار الكلام عنده، أو مداخلته في حديثه ودرسه بكلام منك، أو الإلحاح عليه في جواب، متجنباً الإكثار من السؤال، ولا سيما مع شهود الملأ، فإن هذا يوجب لك الغرور وله الملل. ولا تناديه باسمه مجرداً، أو مع لقبه كقولك: يا شيخ فلان! بل قل: يا شيخي! أو يا شيخنا! فلا تسمه، فإنه أرفع في الأدب، ولا تخاطبه بتاء الخطاب، أو تناديه من بعد من غير اضطرار"[٢١]. وليس هنا "محلٌّ"[٢٢] بيان حقوق المربِّي واستقصائها من مصادر التراث التربوي الإسلامي أو النظم التربوية الحديثة أو نظام الأسرة في الإسلام، وإنما المقام هنا فقط هو التأسيس لهذا المبدأ التربوي الإسلامي المستمد من أحد قواعد العبادة وهي قاعدة "العبادة حق لله تعالى على عباده" وبيان المراد به. وإلا فتفاصيله واسعة يمكن تخصيص دراسات أخرى له.

فالفكرة الأساسية في هذا المبدأ التربوي "القيام بحقوق المربِّي من أوجب واجبات المتربِّي" أنه يُستفاد من كون لله تعالى على عباده حق العبادة باعتباره خالقهم والمنعم عليهم، وأن هذه العبادة حق ثابت له سبحانه وتعالى؛ أن للمربِّي كذلك حقوقاً مختلفة على المتربِّي تفرضها طبيعة العلاقة بينهما، باعتبار المهام الشريفة التي يقوم بها المربِّي، وأن على المتربِّي أن ينظر إلى أن قيامه بتلك الحقوق ليس منَّة ولا تبرعاً منه اتجاه مربيه بل إنه موقف قيمي، يتحتَّم عليه اتخاذه. ولا شك أن لذلك من الآثار النفسية والاجتماعية والأُخروية ما تُحمَد عواقبه.

القاعدة الثانية: "الإخلاص في العبادة شرط لقبولها".

أولا: معنى القاعدة: تفيد هذا القاعدة بأن قبول الله تعالى للعبادة التي يقوم بها المسلم مشروط بتحقق الإخلاص منه لله تعالى في تلك العبادة. ومما نص عليه العلماء في هذه القاعدة قولهم: ""وَالْعِبَادَة لها أصلان: أحدهمَا أن لَا يعبد إِلَّا الله"[٢٣]. "فإن اللَّه لا يقبل من العباد إلا ما كان لَه خالصًا" والأعمال أربعة: واحد مقبول، وثلاثة مردودة؛ فالمقبول ما كان للَّه خالصًا وللسنة موافقًا، والمردودُ ما فُقِدَ منه الوصفان أو أحدهما، وذلك أن العمل المقبول هو ما أحَبّه اللَّه ورضيه، وهو سبحانه إنما يحب ما أمر به وعُمل لوجهه، وما عدا ذلك من الأعمال فإنه لا يحبها، بل يمقتها ويمقت أهلها"[٢٤]. وتعدُّ هذه القاعدة من أهم قواعد عبادة؛ لتعلقها بقبول الله تعالى للعبا\اة التي يقوم بها المسلم. وإلا ما فائدة أن يقوم المسلم بالعبادة ثم ترد عليه، ولا يقبلها الله تعالى منه، فتلك خسارة لا يمكن تعويضها، ويترتب عليها خسارة رضوان الله تعالى وذهاب الأجر، وخسارة السعادة في الآخرة. وعليه، فإن قاعدة "الإخلاص في العبادة شرط لقبولها" تشكّل ثقلا نوعيا في قائمة القواعد، وفي حقيقة العبادة الشرعية المقبولة عند الله تعالى.

ولتوضيح هذه القاعدة لا بد من بيان مفهوم "الإخلاص". فقد ذكر النووي نقلا عن القشيري قوله: "الإخلاص: إفراد الحق سبحانه وتعالى في الطاعة والقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله تعالى دون شيء آخر من تصنع لمخلوق، أو اكتساب محمده عند الناس، أو محبة مدح من الخلق، أو معنى من المعاني سوى التقرب إلى الله تعالى"[٢٥]. وقال ابن القيم في توضيح معنى الإخلاص، أن "لا يمازج عمله لما يشوبه من شوائب إرادات النفس إما طلب التزين في قلوب الخلق، وإما طلب مدحهم، والهرب من ذمهم، أو طلب تعظيمهم، أو طلب أموالهم، أو خدمتهم ومحبتهم، وقضائهم حوائجه، أو غير ذلك من العلل والشوائب، التي عقد متفرقاتها هو إرادة ما سوى الله بعمله، كائنا ما كان"[٢٦].

ثانياً: الدليل على القاعدة: مما يدل على هذه القاعدة أن الله تعالى أمر أوّل من أمر بالإخلاص سيدنا محمد ﷺ، فقال جل شأنه: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ فَٱعۡبُدِ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر:٢]، قال ابن كثير: "أي: فاعبد الله وحده لا شريك له، وادع الخلق إلى ذلك، وأعلمهم أنه لا تصلح العبادة إلا له وحده، وأنه ليس له شريك ولا عدلي ولا نديد"[٢٧]. وقال جلّ شأنه: ﴿قُلۡ إِنِّيٓ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ مُخۡلِصٗا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر:١١]، قال ابن كثير: "أي: إنما أمرت بإخلاص العبادة لله وحده لا شريك له"[٢٨] وقال الآلوسي: "إن ذلك أمر ببيان كونه عليه الصلاة والسلام مأموراً بعباداته تعالى، مخلصاً له الدين، وهذا أمر بالإخبار بامتثاله بالأمر على أبلغ وجه وآكده"[٢٩].

ومن الأدلة كذلك أن الله تعالى قد طلب من كل مؤمن به، ومن كل مسلم لوجهه، ومن كل عابد له، أن يلتزم بإخلاص عبادته وتديّنه لله تعالى وحده لا شريك معه، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [غافر:٦٥]، قال القرطبي: "أيْ مخلصين له الطاعة والعبادة"(٣٠). وقال السعدي: "أي اقصروا بكل عبادة ودعاء وعمل، وجه الله تعالى، فإن الإخلاص هو المأمور به"[٣١].

ومما يؤكد هذه القاعدة ويدل عليها دلالة صريحة قول النبي ﷺ يَقُولُ: (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى)[٣٢]. ومعنى هذا الحديثَ: (إنما الأعمال بالنيات) أي صحة ما يقع من المكلف من قول أو فعل أو كماله وترتيب الثواب عليه لا يكون إلا حسب ما ينويه. و(النيات) جمع نية وهي القصد وعزم القلب على أمر من الأمور. (هجرته) الهجرة في اللغة الخروج من أرض إلى أرض ومفارقة

الوطن والأهل مشتقة من الهجر وهو ضد الوصل. وشرعا هي مفارقة دار الكفر إلى دار الإسلام خوف الفتنة وقصدا لإقامة شعائر الدين. والمراد بها هنا الخروج من مكة وغيرها إلى مدينة رسول الله ﷺ. (يصيبها) يحصلها. (ينكحها) يتزوجها. (فهجرته إلى ما هاجر إليه) أي جزاء عمله الغرض الدنيوي الذي قصده إن حصله وإلا فلا شيء له[٣٣]. "فالنية روح العمل ولبّه وقوامه، وهو تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها، والنبي ﷺ قد قال كلمتين كَفَتَا وشَفَتَا وتحتهما كنوز العلم وهما قوله: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى" فبيّن في الجملة الأولى أن العمل لا يقع إلا بالنية، ولهذا لا يكون عمل إلا بنية، ثم بيّن في الجملة الثانية أن العامل ليس له من عمله إلا ما نواه وهذا يعمّ العبادات والمعاملات والأيمان والنذور وسائر العقود والأفعال، وهذا دليل على أن مَنْ نَوَى بالبيع عقد الربا حصل له الربا، ولا يعصمه من ذلك صورة البيع"[٣٤]. وقال ابن نجيم: "قَالُوا الْمَقْصُودُ مِنْهَا تَمْيِيزُ الْعِبَادَاتِ مِنْ الْعَادَاتِ وَتَمْيِيزُ بَعْضِ الْعِبَادَاتِ عَنْ بَعْضٍ كَمَا فِي النِّهَايَةِ وَفَتْحِ الْقَدِيرِ كَالْإِمْسَاكِ عَنْ الْمُفْطِرَاتِ. قَدْ يَكُونُ حِمْيَةً أَوْ تَدَاوِيًا أَوْ لِعَدَمِ الْحَاجَةِ إلَيْهِ وَالْجُلُوسُ فِي الْمَسْجِدِ قَدْ يَكُونُ لِلِاسْتِرَاحَةِ وَقَدْ يَكُونُ قُرْبَةً. وَدَفْعُ الْمَالِ قَدْ يَكُونُ هِبَةً أَوْ لِغَرَضٍ دُنْيَوِيٍّ وَقَدْ يَكُونُ قُرْبَةً، زَكَاةً أَوْ صَدَقَةً وَالذَّبْحُ قَدْ يَكُونُ لِأَكْلٍ فَيَكُونُ مُبَاحًا أَوْ مَنْدُوبًا أَوْ لِلْأُضْحِيَّةِ فَيَكُونُ عِبَادَةً أَوْ لِقُدُومِ أَمِيرٍ فَيَكُونُ حَرَامًا أَوْ كُفْرًا عَلَى قَوْلٍ ثُمَّ التَّقَرُّبُ إلَى اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ بِالْفَرْضِ وَالنَّفْلِ وَالْوَاجِبِ. فَشُرِعَتْ لِتَمْيِيزِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ"[٣٥].

من أمثلة هذه القاعدة ومسائلها[٣٦]:

١ - طلب العلم تختلف نتائجه باختلاف مقصد الشخص ونيّته من ورائه، فمن كان قصده ونيته بطلبه العلم الشرعي، الدنيا ومتاعها كان طلبه العلم حراماً، وعوقب على ذلك بألا يرح رائحة الجنّة.

ومن كان قصده من طلبه العلم ابتغاء وجه الله تعالى وامتثال أمره ونشر شريعته والتفقه في الدين والعمل به أثيب على طلبه ذلك أعظم الثواب.

٢ - والممسك عن الطعام إن كان إمساكه حمية أو استجابة لأمر طبيب، أو لعدم حاجته للطعام فهو أمر مباح ولا ثواب، ولا عقاب، وأما إن كان إمساكه عن الطعام بقصد الموت جوعاً فهذا حرام وهو آثم. وأما إن كان إمساكه عن الطعام بنية الصوم الشرعي لله عزّ وجلَّ فهو طاعة يثاب عليها.

٣ - ومن أهدى إلى آخر هدية؛ فإن كان كان الباعث له على تلك الهدية المحبة والمودَّة في الله عزّ وجلَّ كان مثاباً على قصده، وأما إن كان قصده من وراء هديته إبطال حق أو إحقاق باطل فهذا رشوة، وهي حرام يعاقب عليها.

ثالثاً: المبدأ التربوي المُتَضمَّن في القاعدة: يمكن من خلال النظر في حقيقة قاعدة "الإخلاص في العبادة شرط لقبولها"، استخلاص المبدأ التربوي الآتي: **"الإخلاص في العملية التعليمية مطلب إيماني".** والمراد بهذا المبدأ التربوي: أن إخلاص العاملين في حقل التعليم في مختلف مراحله التعليمية، هو واجب شرعا. فعليهم الإخلاص لله تعالى في أعمالهم وأنشطتهم وواجباتهم التعليمية.

وحينما يدرك كل القائمين على العملية التعليمية والمنتمين إليها (من إداريين وفنيين ومدرسين ومتعلمين ومشرفين ومؤلفين) أن أعمالهن وأنشطتهم: التدريسية والتدريبية والتعليمية والكتابية والفنية، هي شكل من أشكال "العبادة" بمعناها الشمولي، فهم يعلمون حينها أن إخلاصهم لله تعالى فيها؛ هو شرط لقبولها عند الله تعالى، وهو استجابة لإيمانهم بالله تعالى ودليلا على عقيدتهم الصحيحة. كما يحذر العاملون في سلك العملية التعليمية من مدرسين وتلاميذ ومشرفين ومؤلفين وغيرهم من الرياء الذي هو عدوّ الإخلاص ومبطله. فالرياء سبب قوي لأن يرفض العمل ولا يقبله الله من صاحبه، كما يستوجب العقاب في الآخرة. ففي الحديث أن رَسُولَ اللَّه ﷺ يَقُولُ: (إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ فَأُتِيَ بِه فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى اسْتُشْهِدْتُ. قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ

قَاتَلْتَ لأَنْ يُقَالَ جَرِيء. فَقَدْ قِيلَ. ثُمّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ. وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ. قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ عَالِمٌ. وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ. فَقَدْ قِيلَ ثُمّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ. وَرَجُلٌ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ كُلِّهِ فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا قَالَ فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا قَالَ مَا تَرَكْتُ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا لَكَ قَالَ كَذَبْتَ وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ هُوَ جَوَادٌ. فَقَدْ قِيلَ ثُمّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ ثُمّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ)[٣٧]. يقول بكر أبو زيد: "فالتزم التخلص من كل ما يشوب نيتك في صدق الطلب؛ كحب الظهور، والتفوق على الأقران، وجعله سلماً لأغراض وأعراض، من جاه، أو مال، أو تعظيم، أو سمعة، أو طلب محمدة، أو صرف وجوه الناس إليك، فإن هذه وأمثالها إذا شابت النية، أفسدتها، وذهبت بركة العلم، ولهذا يتعين عليك أن تحمى نيتك من شوب الإرادة لغير الله تعالى، بل وتحمى الحمى"[٣٨].

القاعدة الثالثة: "اتباع الشرع في العبادة شرط لصحّتها".

أولاً: معنى القاعدة: المراد بقاعدة "اتباع الشرع في العبادة شرط لصحّتها": أن ما يقوم به المسلم من صور العبادة لله تعالى لا بدَّ أن تكون موافقة للشرع حتى تكون هذه العبادة صحيحة من الناحية الشرعية. وهذا شرط شرعي لقبول العبادة. وقد نص العلماء على هذه القاعدة بقولهم: الأصل في العبادات التوقيف[٣٩]. فلا يكلف الإنسان بعبادة إلا بعد تشريعها من الله تعالى، وبيان كيفيتها، ولذلك يحظر القيام بعبادة إلا بعد بيانها من الشرع، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى ورسوله، ولذلك كانت العبادات توقيفية، أي يتوقف الإنسان فيها حتى يأتي البيان والكيفية من الشارع مباشرة، ولا يقاس عليها. ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم يتوقفون في أداء العبادات حتى يسألوا عنها رسول الله ﷺ، لأنه لا يشرع من العبادة إلا ما شرعه الله ورسوله[٤٠]. وعليه، إذا ما اجتمع مع القاعدة السابق، فيكون هناك شرطان شرعيان أساسيان لتُقْبَل العبادة عند الله تعالى، هُما:

- تحقق شرط الإخلاص لله تعالى في العبادة.
- تحقق شرط موافقة العبادة للشرع.

فالْعِبَادَة "لها أصلان: أحدهمَا أن لَا يعبد إِلَّا الله. وَالثَّانِي ألا يعبده إِلَّا بِمَا أمر وَشرع لَا يعبده بِغَيْر ذَلِك من الْأَهْوَاء والظنون والبدع. وَقَالَ الفضيل بن عِيَاض فِي قَوْله تَعَالَى: (لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُم أحسن عملا)(الملك،٢) قَالَ: أخلصه وأصوبه قَالُوا: يَا أَبَا عَليّ مَا أخلصه وأصوبه؟ قَالَ: إِن الْعَمَل إِذا كَانَ خَالصا وَلم يكن صَوَابا لم يقبل وَإِذا كَانَ صَوَابا وَلم يكن خَالصا لم يقبل حَتَّى يكون خَالصا صَوَابا والخالص أَن يكون لله وَالصَّوَاب أَن يكون على السّنة"[٤١]. "فَكل عمل أُرِيد بِهِ غير الله لم يكن لله، وكل عمل لَا يُوَافق شرع الله لم يكن لله، بل لَا يكون لله إِلَّا مَا جمع الوصفين: أَن يكون لله وَأَن يكون مُوَافقا لمحبة الله وَرَسُوله وَهُوَ الْوَاجِب وَالْمُسْتَحب"[٤٢]

ثانياً: الدليل على القاعدة: يمكن الاستدلال على هذه القاعدة من خلال الآتي:

أ- فقه دوائر العبادة ولوازمها الشرعية.

بداية لا بد من تقرير الحقيقة الشرعية العامة وهي أن الله تعالى لا يعبد بشيء مخالف للشرع عموما، وأن كل ما يعبد به لا بد أن يكون موافقا للشرع. وباعتبار أن المفهوم الصحيح للعبادة هو مفهوم شمولي يستغرق كل حياة المسلم وأقواله وأفعاله، وأنه كما تقدم ليس محصورا بالشعائر التعبدية المعروفة، وعليه، يرى الباحث أنه يمكن التأسيس لهذا القاعدة ضمن دائرتين متكاملتين في تكوين مفهوم العبادة، وهما:

الدائرة الأولى: وهي دائرة الشعائر التعبدية التي جاءت مقررة في الشرع وصفا وأداء، كالصلاة والصوم والحج وغيرها، فهذه لا بد من التقيد التام

بما ورد به الشرع من بيان لصفتها وطريقة أدائها اتباعا للشرع، لقول النبي ﷺ: (وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أصلي)[٤٣]، وفي الحج (لتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ)[٤٤] قال النووي: "وَأَمَّا قَوْله ﷺ: (لتَأْخُذُوا مَنَاسككُمْ) فَهَذِهِ اللام لام الْأَمْر، وَمَعْنَاهُ: خُذُوا مَنَاسككُمْ: وَهَكَذَا وَقَعَ فِي رِوَايَة غَيْر مُسْلِم ، وَتَقْدِيره هَذِهِ الْأُمُور الَّتِي أَتَيْت بِهَا فِي حَجَّتِي مِنْ الْأَقْوَال وَالْأَفْعَال وَالْهَيْئَات هِيَ أُمُور الْحَجّ وَصِفَته وَهِيَ مَنَاسككُمْ فَخُذُوهَا عَنِّي وَاقْبَلُوهَا وَاحْفَظُوهَا وَاعْمَلُوا بِهَا وَعَلِّمُوهَا النَّاس. وَهَذَا الْحَدِيث أصل عَظِيم فِي مَنَاسك الْحَجّ وَهُوَ نَحْو قَوْله ﷺ فِي الصَّلَاة: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أصلي"[٤٥]. وهذه الدائرة هي غالب ما يقع من البدع يكون فيها.

الدائرة الثانية: وهي دائرة الأقوال والأفعال الحياتية العامة التي تنتمي إلى مختلف أنشطة المسلم اليومية وتدخل في مختلف مجالات الحياة العامة، في العلاقات الاجتماعية والأعمال والأنشطة المادية والمعنوية المتنوعة. وهذه ضابطها: أن تكون موافقة للشرع ولا تخالف أصوله العامة ومقاصده، وهي دائرة متسعة جدا ومتجددة. فالمطلوب من المسلم أن يتأكد أن هذا القول أو الفعل أو النشاط عموما مقبول من الناحية الشرعية، ولا يشترط أنه ورد بصفته تحديدا في النصوص الشرعية.

ب- في فقه معنى الاتباع والموافقة للشرع.

الاتباع في الفعل هو التأسي بعينه، أما الاتباع في القول فهو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه ذلك القول من وجوب أو ندب أو غير ذلك. والموافقة المقصودة شرعا هي الاتباع بعينه. فاتباع الرسول ﷺ هو الاقتداء به واقتفاء آثاره والتأسي به. وقد يكون في القول، وقد يكون في الفعل، وقد يكون في الترك، فالاتباع في القول هو المصير إلى مقتضاه من وجوب، أو ندب، أو حظر لأجله، والاتباع في الفعل أو في الترك هو إيقاع مثله في صورته على وجهه، لأجل أنه أوقعه. وإنما قلنا إن التأسي يكون في الترك؛ لأن النبي ﷺ لو ترك الصلاة عند طلوع الشمس فتركناها في هذا الوقت لأجل تركه كنا متأسين به. وعلى ذلك يتبين لنا أن اتباع الرسول ﷺ هو الاقتداء به في أقواله وأفعاله على الوجه الذي جاء به من وجوب أو ندب مع توفر القصد والنية في متابعته والتأسي به[٤٦].

وما يستدل به من النصوص الشرعية الأصيلة في فقه دلالة هذا القاعدة: الآية الكريمة: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ﴾ [الأعراف:٣]، قال ابن كثير في تفسير الآية: (اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ)، أي: اقتفوا آثار النبي الأمي الذي جاءكم بكتاب أنزل إليكم من رب كل شيء ومليكه، (وَلا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ)، أي: لا تخرجوا عما جاءكم به الرسول إلى غيره، فتكونوا قد عدلتم عن حكم الله إلى حكم غيره"[٤٧]. وقال القرطبي: "قوله تعالى: (اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) يعني الكتاب والسنة. وقالت فرقة: هذا أمر يعم النبي ﷺ وأمته. والظاهر أنه أمر لجميع الناس دونه. أي اتبعوا ملة الإسلام والقرآن، وأحلوا حلاله وحرموا حرامه، وامتثلوا أمره، واجتنبوا نهيه. ودلت الآية على ترك اتباع الآراء مع وجود النص"[٤٨]. ويستدل بالآية الكريمة: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١] قال السعدي: "استدل الأصوليون في هذه الآية، على الاحتجاج بأفعال الرسول ﷺ، وأن الأصل، أن أمته أسوته في الأحكام، إلا ما دل الدليل الشرعي على الاختصاص به. فالأسوة نوعان: أسوة حسنة، وأسوة سيئة. فالأسوة الحسنة، في الرسول ﷺ، فإن المتأسي به، سالك الطريق الموصل إلى كرامة اللّه، وهو الصراط المستقيم. وأما الأسوة بغيره، إذا خالفه، فهو الأسوة السيئة، كقول الكفار حين دعتهم الرسل للتأسي بهم (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ). وهذه الأسوة الحسنة، إنما يسلكها ويوفق لها، من كان يرجو اللّه، واليوم الآخر، فإن ما معه من الإيمان، وخوف اللّه، ورجاء ثوابه، وخوف عقابه، يحثه على التأسي بالرسول ﷺ"[٤٩].

ثالثا: المبدأ التربوي المُتَضَمَّن في القاعدة: يمكن من خلال قاعدة "متابعة الشرع في العبادة شرط لصحّتها" استخلاص المبدأ التربوي الآتي: **"العملية التربوية الموافقة للشرع عملية تربوية مُهْتَدية".** وفقه هذا المبدأ التربوي المهم يقوم على قاعدتين، هما:

الأولى: أن العملية التربوية التي يقوم بها الفرد أو المؤسسة أو المجتمع بكافة مراحلها وعناصرها ومكوناتها وأنشطتها لا بدَّ أن تكون موافقة لقواعد الشريعة وأحكامها ومقاصدها، وهذا مطلب ضروري في تصحيح مسار العمل التربوي والتعليمي في المجتمع المسلم حتى لا تختلط توجهات تلك التربية المجتمعية لأبناء المجتمع المسلم بأفكار العلمانية والإلحادية التي لا يعنيها أمور الحلال والحرام في العمل التربوي والتعليمي مطلقاً. فمثلاً: في العملية التعليمية، في الوقت الذي ترفض فيه العملية التربوية المنضبطة بالشرع نظام الاختلاط في التعليم، فإنها تقبل به، بل وتدعو إليه العملية التربوية ذات المنطلق العلماني والديمقراطي، وكذلك الحال في تقديم منهاج تعليمي يُقر نظرية داروين أو نظرية الصُّدفة في خلق الكون، أو تعليم الموسيقى وفنون النحت لذوات الأرواح، أو في تعيين مدرسين من أصحاب الفكر الضَّال أو السلوك غير السوي.

الثانية: أن العملية التربوية لا يمكن أن تكون عملية "مُهتدية" بمعنى: أنها على صراط مستقيم، وعلى منهاج النبوة، وعلى سبيل الله، ما لم تكن موافقة للشرع. وعليه، فقد توجد عمليات تعليمية وتربوية عديدة ناجحة في مجال ما، تكنولوجي أو معرفي أو غير ذلك. ولكن ليس بالضرورة أن تكون هذه العمليات التربوية والتعليمية مهتدية ومُرضية لله تعالى، فذاك أمر مرهون بمدى انسجامها مع قيم الشرع وانضباطها بأحكامه وتحقيقها لمقاصده. وعليه، فلو قامت مدرسة أو جامعة أو أسرة بعملية تعليمية قوية معرفياً لأبنائها وحصلوا على مراتب عالية، ولكن في الوقت نفسه كانت تلك المخرجات معرفياً تحمل الأفكار الإلحادية أو العلمانية أو التحررية، أو كانت سلوكياً: لا تصلِّي ولا تصوم ولا تلتزم بضوابط الشريعة الإسلامية في لباسها وأكلها وشربها وعلاقاتها؛ فإنه لا يمكن أن يطلق -شرعاً- على تلك العمليات التربوية والتعليمية بمخرجاتها بانها: "مُهْتَدية"؛ لأن الاهتداء معناه مقرر في خطاب الوحي بالاهتداء إلى صراط الله المستقيم.

وما تقدم يدعو القائمين على العمليات التربوية والتعليمية بمختلف أصنافهم (أفرادا وجماعات ومؤسسات ومجتمعات) أن يحرصوا على أن تكون جهودهم موافقة للشرع، ليحصل لهم الأجر عليها في الآخرة.

القاعدة الرابعة: "شمولية العبادة للشعائر التعبّدية والأعمال الحياتية".

أولا: معنى القاعدة: يقصد بقاعدة "شمولية العبادة للشعائر التعبدية والأعمال الحياتية": أن العبادة التي جاء بها الشرع وجعلها الحقَّ الأساسي من حقوق الله تعالى في ذات حقيقة جامعة للأعمال المُرْضيّة عند الله تعالى، وشاملة للسلوكيات الإنسانية والمجالات الحياتية.

وتمثل هذه القاعدة حقيقة كبرى من الحقائق المُكَوِّنة لمفهوم العبادة الشرعية، إذ بفقهها تتغير وجهة المسلم وتوجهات المجتمع مع شؤون الحياة كلها، وانتظاره لمصيره في الآخرة. "فالدين كُله دَاخل فِي الْعِبَادَة"[٥٠]؛ "فَالصَّلَاة وَالزَّكَاة وَالصِّيَام وَالْحج وصدق الحَدِيث وَأَدَاء الْأَمَانَة وبرّ الْوَالِدين وصلَة الْأَرْحَام وَالْوَفَاء بالعهود وَالْأَمر بِالْمَعْرُوف وَالنَّهْي عَن الْمُنكر وَالْجهَاد للْكفَّار وَالْمُنَافقين وَالْإِحْسَان للْجَار واليتيم والمسكين وَابْن السَّبِيل والمملوك من الْآدَميين والبهائم وَالدُّعَاء وَالذكر وَالْقِرَاءَة وأمثال ذَلِك من الْعِبَادَة. وَكَذَلِكَ حب الله وَرَسُوله وخشية اللَّه والإنابة إِلَيْهِ وإخلاص الدّين لَهُ وَالصَّبْر لحكمه وَالشُّكْر لنعمه وَالرِّضَا بِقَضَائِهِ والتوكل عَلَيْهِ والرجاء لرَحْمَته وَالْخَوْف من عَذَابه وأمثال ذَلِك هِيَ من الْعِبَادَة لله"[٥١]

ويشير الواقع الثقافي والسلوكي للمجتمعات المسلمة في عصورها المتأخرة إلى حدوث تغيير سلبي في التعاطي مع مفهوم العبادة الشرعي، حيث أصاب هذا المفهوم "حالة انكماش" من "الحقيقة الشمولية" إلى "الحالة الجزئية". فانتقل من "حقيقته الشمولية الجامعة" في الإحساس الجماهيري وثقافته وممارساته إلى "الحالة الجزئية" التي تمثلت في "أداء مجموعة من الشعائر التعبدية" تمثَّلت في أداء الصلاة والصيام والحج والأذكار وقراءة القرآن.

يقول محمد قطب في كتابه مفاهيم ينبغي أن تصحح، حول مفهوم العبادة تحديدا: "لم يكن الجيل الأول الذي رباه رسول الله ﷺ يفهم الأمر على هذا النحو الشائع الذي انحرفت إليه الأجيال المتأخرة، إنما كان يفهم الحياة كلها على أنها عبادة تشمل الصلاة والنُّسك، وتشمل العمل كُلَّه، وتشمل لحظة الترويح كذلك، فلا شيء في حياة الإنسان خارج عن دائرة العبادة، الصلاة عبادة، والكدح عبادة، سواء كان كدحاً سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو فكرياً أو عملياً، والترويح عن القلوب عبادة"[٥٢].

من هنا، قصد الباحث قَصْداً ذات معنى، بنصِّه في القاعدة أعلاه "شمولية العبادة للشعائر التعبدية والأعمال الحياتية" حتى يتجاوز الفهم الجزئي للعبادة، بحصرها في الشعائر التعبدية وليكون مفهوم الشمولية واضحا كل الوضوح أنه يتمثَّل في مساحتين متكاملتين هما قطعة واحدة بالأساس:

المساحة الأولى: مساحة الشعائر التعبدية من صلاة وصوم وحج وذكر وقرآن.

المساحة الثانية: مجالات الحياة والأنشطة الإنسانية المختلفة، وهي المساحة الأوسع والأكثر تطبيقا في حياتنا.

ثانياً: الدليل على هذه القاعدة

يمكن الاستدلال الشرعي لقاعدة "شمولية العبادة للشعائر التعبدية والأعمال الحياتية" من خلال الآتي: الآية الكريمة: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنعام:١٦٢].

يقول السعدي: "(قل إن صلاتي ونسكي)أيْ: ذبحي، وذلك لشرف هاتين العبادتين وفضلهما أي خصها بالذكر"ودلالتهما على محبة الله تعالى وإخلاص الدين له، والتقرب إليه بالقلب، واللسان والجوارح وقوله "محياي ومماتي" أي: ما آتيه في حياتي، وما يجريه الله علي وما يقدر علي في مماتي، الجميع ولله رب العالمين لا شريك له في العبادة"[٥٣]. ويقول ابن عاشور: "افْتُتِحَتْ جُمْلَةُ الْمَقُولِ بِحَرْفِ التَّوْكِيدِ لِلِاهْتِمَامِ بِالْخَبَرِ وَلِتَحْقِيقِهِ، وَجُعِلَ صَلَاتَهُ لِلَّهِ دُونَ غَيْرِهِ تَعْرِيضًا بِالْمُشْرِكِينَ إِذْ كَانُوا يَسْجُدُونَ لِلْأَصْنَامِ. وَالنُّسُكُ حَقِيقَتُهُ الْعِبَادَةُ وَمِنْهُ يُسَمَّى الْعَابِدُ النَّاسِكُ. وَالْمَحْيَا وَالْمَمَاتُ: أَعْمَالُ الْمَحْيَا وَأَعْمَالُ الْمَمَاتِ، أَيِ: الْأَعْمَالُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ يَتَلَبَّسَ بِهَا الْمَرْءُ مَعَ حَيَاتِهِ، وَمَعَ وَقْتِ مَمَاتِهِ"[٥٤]. والنص القرآني يشير بوضوح إلى شمولية مفهوم العبادة للشعائر التعبدية(الصلاة والذبح والنذر- النسك- وللأعمال الحياتية (محياي ومماتي)، وأن المسلم يتوجه بكل ذلك عبودية خالصة لله تعالى وحده.

والآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:٥٦]. ومما قاله ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "وَأَنَّ تَكَالِيفَ اللَّهِ لِلْعِبَادِ عَلَى أَلْسِنَةِ الرُّسُلِ مَا أَرَادَ بِهَا إِلَّا صَلَاحَهُمُ الْعَاجِلَ وَالْآجِلَ وَحُصُولَ الْكَمَالِ النفساني بذلك الصَّلَاحِ، فَلَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ أَرَادَ مِنَ الشَّرَائِعِ كَمَالَ الْإِنْسَانِ وَضَبْطَ نِظَامِهِ الِاجْتِمَاعِي فِي مُخْتَلَفِ عُصُورِهِ. وَتِلْكَ حِكْمَةٌ إِنْشَائِهِ، فَاسْتَتْبَعَ قَوْلُهُ: إِلَّا لِيَعْبُدُونِ أَنَّهُ مَا خَلَقَهُمْ إِلَّا لِيَنْتَظِمَ أَمْرُهُمْ بِوُقُوفِهِمْ عِنْدَ حُدُودِ التَّكَالِيفِ التَّشْرِيعِيَّةِ مِنَ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي، وَعَنْ مُجَاهِدٍ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ تَفْسِيرُ قَوْلِهِ: إِلَّا لِيَعْبُدُونِ بِمَعْنَى: إِلَّا لِآمُرَهُمْ وَأَنْهَاهُمْ"[٥٥]. وبالتفكير التطبيقي لهذا النص ومدلوله، يثبت بوضوح دلالته على شمولية العبادة

من جهة كونه يحدد غاية خلق الله تعالى للإنسان بتحقيق العبادة، فلو كانت العبادة محصورة بالصلاة والصوم والحج والذكر وقراءة القرآن، فإن هذه الشعائر التعبدية لا تأخذ إلا مساحة زمنية محدودة جدا من عمر المسلم ووقته اليومي والشهري والسنوي ويبقى الوقت الأكبر خاليا من العبادة، وعليه لا بد من الفهم الشمولي للعبادة الذي يستغرق كل وقت المسلم وزمن الحياة وأعمالها للتوافق مع تلك الغاية الكبرى من خلق الإنسان التي تحدّدت في النص بأنها هي ذاتها العبادة.

ثالثا: المبدأ التربوي المُتَضمَّن في القاعدة: بالنظر في فحوى قاعدة"شمولية العبادة للشعائر التعبدية والأعمال الحياتية" فإنه يمكن استنباط المبدأ التربوي الآتي: **"التربية العملية في الإسلام تربية شمولية".** ويقصد بهذا المبدأ التربوي: أن التربية العملية تربية شاملة لكل مجالات الحياة الفردية والجماعية، ذلك أن التربية الإسلامية قد تكون تربية فكرية معرفية نظرية، وقد تكون تربية عملية سلوكية تطبيقية. وهذا النوع من التربية "العملية" مبني في الأساس على فقه الجانب العملي في خطاب الوحي، وأساسه تحقيق المجتمع المسلم للعبادة واقعاً عملياً في حياته، وهذه العبادة كما تقدَّم تتصف بالشمولية لإقامة الشعائر التعبدية والأعمال الحياتية. وعليه، فإن تربية الفرد والجماعة في المجتمع المسلم لا بدَّ أن تكون تربية تقوم على أساس تفعيل جوانب الشمولية كلها ذات الصلة بمطلب العبادة.

من هنا، فتصّور التربية الإسلامية للتربية العملية يمتاز بالشمولية التي تستوعب الأنشطة الاجتماعية المختلفة، تلك التي تتصل بالأعمال الفردية الخاصة أو تلك العامة، كما تتصل بالأعمال الجماعية والمؤسسية في إطار تحقيق العباد لله تعالى.

والمقصود أن المبدأ التربوي "التربية العملية في الإسلام تربية شمولية" يتضمن إثبات تصوّرات تربوية عدة هي:

١- أن هناك تربية عملية ضمن تصوّر الإسلام للتربية.
٢- أن التربية العملية هي قسم أساسي من التربية الإسلامية.
٣- أن هذه التربية العملية للمجتمع المسلم أفراداً وجماعات تربية شمولية.
٤- أن خاصية الشمولية للتربية العملية مشتقة من شمولية مفهوم العبادة.
٥- أن شمولية التربية العملية تتناول مختلف الأنشطة الاجتماعية المشروعة.

القاعدة الخامسة: "استغراق العبادة حياة الإنسان كلها".

أولاً: معنى القاعدة: أن مطلب أداء العبادة بمفهومه الشمولي والواسع وتحقيقها في حياة الإنسان المسلم مستمر ودائم، لا ينقطع إلا بموته. وهذه القاعدة تمثل تطبيقاً واضحاً لمقاصد الرسالة التي جاء بها النبي ﷺ، وتحقيقاً لمطالب الدعوة الإسلامية، وذلك بأن يحقق المسلم عبودية الله تعالى في واقعه ما دام عاقلاً وقادراً وحياً على وجه الأرض، فتلك هي حقيقة العبودية التي يرتضيها الله تعالى من عباده، التي لم تكن ذات يوم في التصور الإسلامي محدودة "الفعْل" و"المطلوبية" في حيز زماني من عمر الإنسانَ، ولذلك استمرت عبودية الأنبياء لله تعالى رغم تقدُّمهم في العمر، فلا أحد كبير على أداء العبادة، ولا أحد فوق مطلب العبادة.

ثانياً: الدليل على هذه القاعدة: يمكن للباحث االاستدلال الشرعي لقاعدة: "استغراق العبادة حياة الإنسان كلها" وفق المحدِّدات الثلاثة الآتية:

١- **محدِّد استمرارية الزمان:** ويقصد به أن مطلب أداء العبادة بمفهومها الواسع من المسلم مستمر معه باستمرار حياته على وجه الأرض حتى يغادرها، وما يؤسس شرعاً لهذا القاعدة: أن الشرع حينما طالب المسلم بالعبادة وجوباً أو استحباباً طالبه فيها مطلقة من حيث الزمان. فأجاز للمسلم أن يعبد الله تعالى، وهو طفل وكتب له في ذلك الأجر، وذلك كما في حديث عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ لَقِيَ رَكْبًا بِالرَّوْحَاءِ، فَقَالَ (مَنِ الْقَوْمُ؟). قَالُوا الْمُسْلِمُونَ. فَقَالُوا مَنْ أَنْتَ قَالَ: (رَسُولُ

اللَّه). فَرَفَعَتْ إِلَيْه امْرَأَةٌ صَبِيًّا فَقَالَتْ أَلِهَذَا حَجٌّ قَالَ: (نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ)[٥٦]. فقبل الشرع عبادة الحج وهو طفل وكتب له أجرها، رغم أنها ليست واجبة في حقه، ثم ألزم الشرع المسلم في مرحلة البلوغ بالعبادة بمفهومها الواسع، وطالبه بالقيام بها واقعاً عملياً في حياته، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَبْرَأَ)[٥٧]. ثم جاء الشرع مؤكداً على أن مطلب قيام المسلم بأداء العبادة مستمر معه طوال حياته حتى يموت

ما دام عاقلاً، وكذلك كما في قوله تعالى:

﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر:٩٩]، أي: "واعبد ربك حتى يأتيك الموت"[٥٨]. وكذلك في كثير من النصوص الشرعية التي جاء فيها مطلب أداء العبادة بصيغة المضارعة التي تفيد الاستمرارية.

٢- **محدد استمرارية المكان:** ويقصد بهذا المحدِّد: أن مطالبة المسلم بأداء العبادة وتطبيقها في حياته بمفهومها الواسع مستمر معه وملازم به في حلِّه وترحاله، فهو يعبد الله تعالى:

- في مكان إقامته الأسرية والمنزلية.
- في مكان عمله ووظيفته وتنقلاته الاجتماعية واليومية.
- في مكان سفره وجهاده وسياحته في الأرض.

ولذلك، لم يجعل الشرع الإسلامي مطلب العبادة يوماً من الأيام مقتصراً على حدود مكانية داخل المسجد مثلاً كما تفعله النصارى حيث يقصرون العبادة عندهم داخل حيز مكاني هو الكنيسة؛ بل جعل الشرع مطلب العبادة يعمّ المكان كله فعلاً أو تركاً.

فمثلاً، طالب الشرع المسلم[٥٩] بأن يعبد الله داخل مكان البيت، بأن يسمي عند دخوله البيت ويسلِّم، ويصلي فيه، ويعامل أهله بالحسنى، وكذلك في مكان العمل والوظيفة طالبه بأن يُتقن عمله، وفي تنقلاته داخل المجتمع وعلاقاته الاجتماعية بأن يُفشي السلام ويغض البصر ويؤدي الأمانة ويخالق الناس بالخلق الحسن، وفي سفره وجهاده للعدو وسياحته في الأرض طالبه بأن يُصلي حيث وجب عليه ذلك، وأن يذكر الله، وأن يتأمل في خلق الله، وغير ذلك كثير من مطالبة الشرع للمسلم في أن يُعبد الله تعالى في المساحة المكانية الممتدة به حينما وُجِدَ فيها، وأصل ذلك قول النبي ﷺ: "أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ"[٦٠]، وعليه، فالعبادة مستمرة مع المسلم مكانياً في حلِّه وترحاله.

٣- **محدِّد استمرارية الأحوال:** والمقصود بذلك: أن العبادة بمفهومها الواسع مطلوبة من المسلم في كل أحواله التي يكون عليها طالما كان عاقلاً مقتدراً. فالمسلم عليه تطبيق العبادة الشاملة في حياته في جميع أحواله، من ذلك على سبيل البيان والمثال لا الحصر:

- **عبادة الله في حال الجهاد والحرب أعظم أجرا من عبادة الله في حال الجلوس في البيت،** قال تعالى: ﴿لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةٗۚ وَكُلّٗا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾ [النساء:٩٥].
- **عبادة الله تعالى في حال الإقامة وفي حال السفر وفي حال المشقة والضرر،** قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم

مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[النساء:٤٣]

- **عبادة الله تعالى في حال الفقر وفي حال الوضع المادي الجيد:** عن أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه أَيُّ الصَّدَقَة أَعْظَمُ أَجْرًا؟ قَالَ: (أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَحِيحٌ شَحِيحٌ تَخْشَى الْفَقْرَ وَتَأْمُلُ الْغِنَى، وَلَا تُمْهِلُ حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ الْحُلْقُومَ قُلْتَ لِفُلَانٍ كَذَا وَلِفُلَانٍ كَذَا وَقَدْ كَانَ لِفُلَانٍ)[٦١].
- **عبادة الله تعالى في مختلف أحوال النمو الإنساني والأحوال الاجتماعية:** كما في حديث ابن عباس، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ لرجل وهو يعظه: (اغتنم خمسا قبل خمس: شبابك قبل هرمك، وصحتك قبل سقمك، وغناءك قبل فقرك، وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك)[٦٢]. وحديث أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ فِي ظِلِّه يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَة رَبِّه، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِد، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّه اجْتَمَعَا عَلَيْه وَتَفَرَّقَا عَلَيْه، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصَبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ أَخْفَى حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ)[٦٣].

والمقصود أن المطالبة الشرعية بالعبادة الشمولية من المسلم مستمرة معه في جميع أحواله التي يكون عليها في حياته كلها طالما تحققت الشروط الشرعية للقيام بالتكليف المطلوب منه حسب الممكن. يقول ابن قيم الجوزية في لُزُوم إِيَّاكَ نَعْبُدُ لكُلِّ عَبْد إِلَى الْمَوْت: "لَا يَنْفَكُّ الْعَبْدُ مِنَ الْعُبُودِيَّة مَا دَامَ فِي دَارِ التَّكْلِيف، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَصِلُ إِلَى مَقَامٍ يَسْقُطُ عَنْهُ فِيه التَّعَبُّدُ، فَهُوَ زِنْدِيقٌ كَافِرٌ بِاللَّه وَبِرُسُوله، وَإِنَّمَا وَصَلَ إِلَى مَقَامِ الْكُفْرِ بِاللَّه، وَالِانْسِلَاخِ مِنْ دِينِه، بَلْ كُلَّمَا تَمَكَّنَ الْعَبْدُ فِي مَنَازِلِ الْعُبُودِيَّة كَانَتْ عُبُودِيَّتُهُ أَعْظَمَ، وَالْوَاجِبُ عَلَيْه مِنْهَا أَكْبَرَ وَأَكْثَرَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى مَنْ دُونَهُ، وَلِهَذَا كَانَ الْوَاجِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّه ﷺ بَلْ عَلَى جَمِيعِ الرُّسُلِ أَعْظَمَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى أُمَمِهِمْ، وَالْوَاجِبُ عَلَى أُولِي الْعَزْمِ أَعْظَمَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى مَنْ دُونَهُمْ، وَالْوَاجِبُ عَلَى أُولِي الْعِلْمِ أَعْظَمَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى مَنْ دُونَهُمْ، وَكُلٌّ أَحَدٌ بِحَسَبِ مَرْتَبَتِه"[٦٤].

ثالثاً: المَبدأ التربوي المُتَضَمَّن في القاعدة: بالتأمل في قاعدة "استغراق العبادة لحياة الإنسان"، فإنه يمكن استنباط المبدأ التربوي الآتي: **"العملية التربوية الشرعية عملة مستمرة".** والمقصود بهذا المبدأ التربوي: أن عملية تربية المسلم القائمة على بناء شخصيته: تعليماً وتزكيةً وفكراً وسلوكاً، وعملية تربية الأمة المسلمة القائمة على تكوين كيانها المستقل: عقائدياً وسلوكياً، واجتماعياً وحضارياً، هي عملية مستمرة لا تتوقف زمانياً ولا مكانياً ولا حالاً؛ بل هي عملية قائمة تعمل في كل الظروف والأحوال، طالما كانت موافقة للشرع.

وأصل هذا المبدأ التربوي، قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة:٢]، فالمنهج التربوي النبوي الذي أسس له النبي ﷺ وطبّقه عمليا استجابة لخطاب الوحي الإلهي يقوم على عملية تربوية مستمرة في بناء الذات والمجتمع بناء تربوياً يقوم على ركني: التعليم والتزكية. وجاء الخطاب القرآني التربوي بصيغة المضارعة للدلالة على استمرارية تلك العمليات التربوية.

وكذلك تظهر الاستمرارية في العملية التربوية والتعليمية المشروعة من خلال قول الله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه:١١٤]، ففي الآية الاستمرارية في العملية التعليمية، والازدياد من تحصيل المعارف والعلوم النافعة، وكذلك في قول النبي ﷺ: (بلِّغوا عنِّي ولَوْ آيةً)[٦٥]، وقوله ﷺ:

(وَلْيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ)[٦٦]، فهي نصوص تدل صراحة على استمراريةَ نقل العلوم والمعارف على مر الأجيال وتداول الأزمان. وعلى مستوى الأمة والتربية المجتمعية والحضارية لأفرادها ورسالتها التربوية، يوضح النص القرآني الآتي هذا المطلب التربوي المستمر كما في قوله تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران:١١٠]

القاعدة السادسة: "الاعتدال في أداء العبادة وأنماطها".

أولا: معنى القاعدة: يقصد بقاعدة "اعتدال العبادة في أنماطها وأدائها" أي: أن العبادة المشروعة بمفهومها الشمولي هي عبادة تمتاز بالاعتدال، والاعتدال هنا معناه: الخيرية والوسطية والاتزان، فهي عبادة فيها الخير والمصلحة والفوائد الجمّة التي تعود على المسلم العابد في نفسه وجماعته ودنياه وآخرته، وكذلك الحال على المجتمع المسلم، كما أنها عبادة وسطية، لا غلُو فيها ولا بدع، وهي كذلك عبادة متزنة تتجاوب مع مكونات النفس الإنسانية وحاجاتها، ومتطلبات الحياة الإنسانية، وذلك واقع كله العبادة سواء في أنماطها الكلية أم في أدائها بصورة فردية أو جماعية. وتوضيح ذلك يكون من جانبين:

الجانب الأول: الاعتدال في أنماط العبادة والمقصود بأنماط العبادة: الصور والحالات والمجالات التي جاءت عليها العبادة في الإسلام بمفهومها الشمولي، ويمكن بيان ذلك بالآتي:

- نمط العبادة الفردية: مثل عبادة الذكر، عبادة الدعاء، عبادة الصوم.
- نمط العبادة الجماعية: مثل: عبادة صلاة الجمعة، عبادة الجهاد، عبادة الحج.
- نمط العبادة الحياتية: مثل: عبادة صلة الرحم، عبادة الكسب الحلال، عبادة الحكم بالعدل، عبادة الإتقان.
- نمط العبادة الباطنة والظاهرة: مثل: عبادة الإخلاص والخوف، وعبادة الدعوة إلى لله تعالى.

وغيرها مما يمكن تنميطه من صور العبادة وحالاتها ومجالاتها، والباب فيها مفتوح للاجتهاد، والمقصود هنا التنبيه للفكرة.

هذه الأنماط من العبادة بكل ما يمكن أن تحتويه هي أنماط تمتاز بالاعتدال، أي بالخيرية والوسطي والاتزان، فلو رجعنا إلى مشروعيتها في القرآن والسنة؛ فلن نجد في النصوص الشرعية أيّ وصف لأيٍّ نمط من أنماط هذه العبادة فيه – والعياذ بالله- نشوز أو قصور أو تطرّف أو غلوّ أو عَنَت، وسيأتي الاستدلال على ذلك في التأسيس للقاعدة.

الجانب الثاني: الاعتدال في أداء العبادة. والمقصود باعتدال العبادة في أدائها: أن عملية تطبيق العبادة المشروعة وتنفيذها سواء من قبل الفرد أو الجماعة هي عملية متزنة من كل جوانبها، بحيث تتجاوب مع إمكانات الفرد، وتقدر واقع المجتمع المسلم، وتستقيم مع أدلة الشرع ومقاصده. فلو نظرنا في تلك العبادات بمختلف صورها الشعائرية منها أو الحياتية التي تؤدَّى من قبل المسلم (الفرد)؛ فلا نجد فيها أداءً وتطبيقاً عملياً فيه إثقال على النفس لدرجة الهلاك أو الإرهاق البدني الذي لا يُطاق، كما لا نجد في أداء حركاتها وتنفيذها العملي ما يدعو للسخرية، أو يتصف بالنشاز والغرابة. فمثلاً: أداء عملية الوضوء، أداء عملية الصلاة، وعملية الطواف، وعملية صلة الرحم، وأداء الأمانة، كلها أفعال فيها اتزان، وتليق بالكرامة الإنسانية، وتتفق مع مقومات النفس المعنوية والمادية، وهكذا. وكذلك الحال بالنسبة للعبادة الجماعية، التي ينفذها المجتمع بمختلف مؤسساته، مثل: الالتزام بأخلاقيات الإسلام، وبناء القوة المادية، والإتقان الوظيفي والمهني، والتواصل الاجتماعي، والإحسان والتكافل، وغيرها،

فلا يوجد في عملية تنفيذها نشوز ولا غلو ولا خروج عن المألوف الإنساني والحضاري.

ثانيا: الدليل على هذه القاعدة: يمكن الاستدلال لقاعدة "اعتدال العبادة في أنماطها وأدائه" بعدد من النصوص الشرعية، منها:

- **أدلة شرعية تقرر حقيقة الاعتدال والوسطية في شرائع الإسلام كلها، ويدخل فيها العبادة بمفهومها الشامل.** ومنها: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة:١٤٣]، ذكر الطبري ما جاء في تفسير الوسط وما نقل عن الأئمة السابقين، بأنّ معناه يدل على العدل والخيار، فخيار الناس عدولهم[٦٧]، وأنّ معنى الوسط عنده كذلك يشير إلى "الجزء الذي هو بين الطرفين"[٦٨]. وقال ابن كثير في تفسيره للآية الكريمة: "والوسط هاهنا: الخيار والأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسباً وداراً، أي: خيرها"[٦٩]. ونقل في معناه كذلك عن السلف: العدل[٧٠]. وقال السعدي في تفسير الوسط في الآية: "أي عدلاً خياراً، وما عدا الوسط فأطراف داخله تحت الخطر، فجعل الله هذه الأمة وسطاً في كل أمور الدين"[٧١]. وقد توصل عدد من الباحثين إلى أن استعمال كلمة "وسط" في اللغة والقرآن والسنة، يدل على: الخيار والعدل والأكثر فضلاً، وعلى ما كان بين شيئين فاضلين، أو بين شرّين وهو خير، أو لِمَا بين الجيد والرديء، والخير والشر، وأنّ من الخطأ حصر المعنى عند أصل دلالتها اللغوية، أي: التوسط بين طرفين مهما كان موضوع هذا الوسط[٧٢]. وهذا كله ينطبق تماما على العبادة بمفهومها الشامل.

- **أدلة تطلب الاعتدال في تطبيق العبادات.** مثل طلب الاعتدال في أداء عبادة الصلاة، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء:١١٠]يقول السعدي: "(وَلا تَجْهَرْ بِصَلاتِكَ) أي: قراءتك (وَلا تُخَافِتْ بِهَا) فإن في كل من الأمرين محذوراً. أما الجهر، فإن المشركين المكذبين به إذا سمعوه سبوه، وسبوا من جاء به. وأما المخافتة، فإنه لا يحصل المقصود لمن أراد استماعه مع الإخفاء (وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ) أي: بين الجهر والإخفات (سَبِيلا) أي: تتوسط فيما بينهما"[٧٣]. وطلب الاعتدال في دعاء الله تعالى وذكره كما في حديث أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ﷺ قَالَ لَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺخَيبَرَ أَوْ قَالَ لَمَّا تَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَشْرَفَ النَّاسُ عَلَى وَادٍ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالتَّكْبِيرِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ) [٧٤]، وطلب الاعتدال في أداء العبادة المادية المالية، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان:٦٧]

ولا شك أن النصوص الشرعية الدالة على اعتدال العبادة بكل أنماطها تصورا لحقيقتها وتطبيقا لها كثيرة، والمقصود هنا إثبات فكرة القاعدة وما تعنيه حقيقتها.

ثالثاً: المبدأ التربوي المُتَضمّن في القاعدة: بالنظر في طبيعة قاعدة"اعتدال العبادة في أنماطها وأدائه" فإنه يمكن أخذ المبدأ التربوي الآتي منه، وهو: **"وسطية المنهج التربوي السلوكي"**. والمقصود بهذا المبدأ التربوي الإسلامي: أن النهج الذي تسلكه التربية الإسلامية في بناء سلوك الشخصية المسلمة يتسم بالاعتدال والخيرية والاتزان سواء في مطلقاته أم عملياته أم غاياته أم مخرجاته. وهو مبدأ تربوي أصيل ينسجم انسجاما تاما مع خصائص التصور الإسلامي التي في مقدمتها الوسطية.

ويعرف مذكور منهج التربية في التصور الإسلامي بأنّه: "نظام الحقائق والمعايير والقيم الإلهية الثابتة، والمعارف والخبرات والمهارات الإنسانية المتغيرة التي تقدمها مؤسسة تربوية إسلامية إلى المتعلمين فيها، بقصد إيصالهم إلى درجات الكمال التي هيأهم الله لها، وبذلك يستطيعون القيام بحق الخلافة في الأرض عن طريق الإسهام بإيجابية وفاعلية في عمارتها، وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله"[٧٥].

ويعرف الباحث "المنهج الوسطي التربوي في الإسلام" بأنه: الطريقة الواضحة المنظمة المعتدلة التي جاء بها الإسلام في تربية الشخصية المسلمة والمجتمع المسلم على حقائق الدين ومفاهيمه وتوجيهاته تربية شاملة ومتكاملة ومتزنة بما يحقق السعادة في الدنيا والآخرة. ويمثل المبدأ التربوي "وسطية المنهج التربوي السلوكي" حلقة منتمية إلى حلقة أوسع، هي المنهج الوسطي الإسلامي الشامل لجوانب: العقيدة والعبادات والمعاملات والسلوك والتربية والتعليم والمعرفة وغيرها من شرائع الإسلام، وعليه فإنّه ينظر إلى هذا المبدأ الوسطي التربوي ضمن هذا السياق، وهو أمر من شأنه أن يعكس خصائص الإسلام الوسطية على خصائص محاوره الوسطية ومنها المحور التربوي، ومن شأنه كذلك أن يتكامل مع بقية المحاور ويتأثر بها ويشترك معها في عملياتها التربوية. وتمس الحاجة لهذا لمبدأ "وسطية المنهج التربوي السلوكي" في تربيتنا المعاصرة للارتقاء بشخصية المسلم، ووقايته من الإفراط والتفريط في سلوكه التعبدي.

القاعدة السابعة: "تمثل العبادة الغاية الأساسية لخلق الإنسان".

أولا: معنى القاعدة: المراد بقاعدة: "تحقيق العبادة يمثّل الغاية الأساسية لخلق الإنسان": أن الالتزام العملي بالعبادة المشروعة من قبل الإنسان في هذه الحياة الدنيا يمثل الغاية والمقصد الكلي والهدف النهائي من خلق الله تعالى له ووجوده على هذه الأرض في حياته الدنيا. "وَذَلِكَ أن الْعِبَادَة لله هِيَ الْغَايَة المحبوبة لَهُ والمرضية لَهُ الَّتِي خَلق الْخلق لَهَا كَمَا قَالَ الله تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]"[٧٦]، "فَاللَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ الْخَلْقَ لعِبَادَته، الْجَامعَة لكَمَال مَحَبَّته، مَعَ الْخُضُوع لَهُ وَالِانْقِيَاد لِأَمْرِهِ"[٧٧].

وأكّد هذا المطلب "الالتزام العملي بالعبادة المشروعة"، حتى لا يعتقد شخص ما أو جهة ما، أن مجرد الاعتقاد بالعبادة، أو القناعة النظرية بها يكفي لتحقيق قيمة هذا القاعدة، بل إن القيمة الحقيقة تكمن بأداء العبادة بمفهومها الواسع وكما شرعها الله تعالى، سواء من قبل أفراد أم جماعات أم مؤسسات أم دولة، وبذلك فقط تكون الغاية قد تحققت.

وتكمن حقيقة هذه القاعدة في فقه حقيقة العبادة، كونها تؤسّس لغائية الوجود الإنساني، وتعطيها قيمتها الواقعية، وتحملها مهمّتها الأساسية، وتضع مختلف توجهات الفعل الإنساني وأنواعه ومساراتها ضمن إطار كلّي موجّه له يتمثل في تحقيق عبودية الله تعالى في الأرض. وعليه، فالأصل أن جميع الأهداف التفصيلية والمرحلية والنوعية لمختلف الشخصيات والمؤسسات تنتظمها في نهاية المطاف دائرة العبودية لله تعالى وتتحرك في مساحتها وداخل محيطها. ذلك أن تحقيق العبادة يمثّل غاية أساسية ومقصدا كليا للوجود الإنساني وليس هدفا مرحلياً ولا ثانوياً.

كما أن هذا القاعدة تُشير إلى الغاية المحبوبة لله تعالى، وأنها غاية شريفة عالية المقام، يقول ابن تيمية: "إن العبادة هي الغاية المحبوبة لله تعالى، والمُرضية له، التي خلق الخلق لها، وبها أرسل جميع الرسل، وجعل ذلك لازماً، لرسوله ﷺ إلى الموت، وبذلك وصف ملائكته وأنبياءه، وذم المستكبرين عنها، ونَعَتَ صفوة خلقه بالعبودية له"[٧٨].

ثانياً: الدليل على هذه القاعدة: يمكن الاستدلال الشرعي لقاعدة "تحقيق العبادة يمثل الغاية الأساسية لخلق الإنسان". من خلال: الدليل الأصيل الجامع: وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، ونظرا لكون هذا الدليل يمثل جماع أدلة هذا القاعدة، فسوف يتم توضيح المراد بهذا الدليل بشكل مفصل من خلال كلام المفسرين وأهل العلم: _قال ابن كثير: "(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ) أي: إنما خلقتهم لآمرهم بعبادتي، لا لاحتياجي إليهم. وقال الربيع بن أنس: (إِلا لِيَعْبُدُونِ) أي: إلا للعبادة. "[٧٩]. وقال

السعدي: "هذه الغاية، التي خلق الله الجن والإنس لها، وبعث جميع الرسل يدعون إليها، وهي عبادته، المتضمنة لمعرفته ومحبته، والإنابة إليه والإقبال عليه، والإعراض عما سواه"[٨٠]. وقال ابن عاشور: "قَوْلُهُ: (وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) وَالْمَقْصُود من هَذَا الْإِخْبَارِ هُوَ الْإِنْسُ وَإِنَّمَا ذُكِرَ الْجِنُّ إِدْمَاجًا. وَاللَّامُ فِي لِيَعْبُدُونِ لَامُ الْعِلَّةِ، أَيْ مَا خَلَقْتُهُمْ لعلَّة إِلَّا علَّة عِبَادَتِهِمْ إِيَّايَ. فَالْحَصْرُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ قَوْلِه: وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ قَصْرُ علَّة خَلْقِ اللَّهِ الْإِنْسَ وَالْجِنَّ عَلَى إِرَادَتِه أَنْ يَعْبُدُوهُ"[٨١].

ثالثاً: المبدأ التربوي المُتضمَّن في القاعدة: بالنظر في مفهوم قاعدة "تحقيق العبادة يمثِّل الغاية الأساسية لخلق الإنسان"، فإنه يمكن استنباط المبدأ التربوي لآتي: **"اتفاق الأهداف التربوية الفرعية في تحقيق غاية العبودية".** والمراد بهذا المبدأ التربوي: أن الأهداف التربوية المرحلية بكل أنواعها ودرجاتها المرتبطة بالمناهج التعليمية لمختلف التخصصات لا بدَّ لها وفقاً لنظرية التربية الإسلامية أن تصبّ في النهاية في دائرة تحقيق عبادة الله تعالى في الواقع الذي تعمل فيه.

وتعليل ذلك، أنه إذا كانت الغاية الكلية التي من أجلها خلق الله هذا الإنسان واستخلفه في الأرض مكَّنه من مقدراتها، ويسّر له سبل العيش فيها، وهداية بهداية الرسل والكتب، هي: أن يعبد الله تعالى وحده، عبادة خالصة له سبحانه وفق معناها الشمولي المتسع لمحيى الإنسان ومماته، فلا بد من بناء ذلك على أن يكون فعل الإنسان وحركته وأنشطته وأعماله في هذه الدنيا في مختلف ميادين الحياة طالما كانت مشروعة، وسواء نفذَّها بشكل فردي أم جماعي أم مؤسسي، يتحقق فيه وصف العبادة، ويقع في دائرة العبودية لله تعالى، وأن تنتظمه الآية الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، والآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام:١٦٢]، وهذا هو التصور السليم لحركة الأهداف الخاصة بالمجتمع المسلم في النظرة التربوية الإسلامية.

القاعدة الثامنة: "أَنْفَعَ الْعِبَادَاتِ وَأَفْضَلَهَا: مَا كَانَ فيه نَفْعٌ مُتَعَدٍّ"[٨٢]

أولاً: المقصود بهذه القاعدة: إنَّ أَنْفَعَ الْعِبَادَاتِ وَأَفْضَلَهَا: مَا كَانَ فيه نَفْعٌ مُتَعَدٍّ، فهو أَفْضَلُ مَنْ ذِي النَّفْعِ الْقَاصِرِ، فعِبَادَةُ خِدْمَةِ الْفُقَرَاءِ، وَالِاشْتِغَالُ بِمَصَالِحِ النَّاسِ وَقَضَاءُ حَوَائِجِهِمْ، وَمُسَاعَدَتِهِمْ بِالْمَالِ وَالْجَاهِ وَالنَّفْعِ أَفْضَلُ[٨٣].

ثانياً: ومن الأدلة على هذه القاعدة: أَنَّ عَمَلَ الْعَابِدِ قَاصِرٌ عَلَى نَفْسِه، وَعَمَلَ النَّفَّاعِ مُتَعَدٍّ إِلَى الْغَيْرِ، وَأَيْنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الْآخَرِ؟ وَلِهَذَا كَانَ فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ. وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا واحدًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ)[٨٤]. وَهَذَا التَّفْضِيلُ إِنَّمَا هُوَ لِلنَّفْعِ الْمُتَعَدِّي، وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِه ﷺ: (مَنْ دَعَا إِلَى هُدًى كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ أُجُورِ مَنِ اتَّبَعَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ)[٨٥]. ومن الأدلة كذلك: أن صَاحِبَ الْعِبَادَةِ إِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَصَاحِبَ النَّفْعِ لَا يَنْقَطِعُ عَمَلُهُ، مَا دَامَ نَفْعُهُ الَّذِي نُسِبَ إِلَيْهِ مِنْهَا: أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ إِنَّمَا بُعِثُوا بِالْإِحْسَانِ إِلَى الْخَلْقِ وَهِدَايَتِهِمْ، وَنَفْعِهِمْ فِي مَعَاشِهِمْ وَمَعَادِهِمْ، لَمْ يُبْعَثُوا بِالْخُلْوَاتِ وَالِانْقِطَاعِ عَنِ النَّاسِ وَالتَّرَهُّبِ، وَلِهَذَا أَنْكَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ الَّذِينَ هَمُّوا بِالِانْقِطَاعِ لِلتَّعَبُّدِ، وَتَرْكِ مُخَالَطَةِ النَّاسِ[٨٦].

ثالثاً: ويمكن استنباط المبدأ التربوي الآتي من هذه القاعدة، وهو: "التربية التطوعية طريق للإحسان الاجتماعي". فالتربية الإسلامية تحرص كل الحرص على تربية أفرادها على البذل والإحسان إلى الآخرين رغم أن هذا البذل ليس واجبا شرعيا، ولكنها تربيه على العمل التطوعي المتعدي النفع لكي يتخلص من الأنانية، ويوقى اواصر اللعاقة بالآخرين، ويحل لهم مشاكلهم ويفرج كروبهم ويعينهم على قضاء حاجاتهم. وهذا كله من الإحسان متعدي النفع الذي بالنية يكون عبادة وقربة.

القاعدة التاسعة: النفل أوسع من الفرض[٨٧]

أولاً: المقصود بالقاعدة: النفل: هو المندوب الذي طلبه الشارع طلباً غير جازم، ويثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، والفرض: هو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً، ويثاب فاعله ويعاقب تاركه، وهو الأهم، ولذلك يشترط نيه ما لا يشترط في النفل، وتجب به بعض الأحكام التي لا تجب في مثيله من النفل[٨٨].

ثانياً: التطبيقات. ذكر الفقهاء عدة تطبيقات لهذه القاعدة، منها: لا يجب القيام في صلاة النفل، وتصح مع القعود ولو بدون عذر، والفرض لا يصح إلا بالقيام، ويجب فيه القيام إلا لعذر. ولا يجب الاستقبال في صلاة النفل في السفر، ويجب في الفرض في السفر. ولا يجب تجديد الاجتهاد في القبلة عند صلاة النفل أكثر من مرة، ويجب تجديد الاجتهاد عن كل فرض. ولا يجب تكرير التيمم عند أداء نفل آخر، ويجب تكريره لكل فرض. ولا يجب تبييت النية في صيام النفل من الليل، وتصح بعد الفجر، وبعد طلوع الشمس حتى قبل الزوال، ويجب تبييت نية الصيام من الليل قبل الفجر في الفرض والنذر. ولا يلزم النفل بالشروع، ويجوز تركه بعد الشروع، ولا يجب إتمامه، أما الفرض فيلزم بالشروع فيه ولا يجوز تركه بدون عذر[٨٩].

ثالثاً: يمكن استنباط المبدأ التربوي الآتي من هذه القاعدة، وهو: الحزم التربوي في تنفيذ التعليمات الواجبة. فيجب على المدير التربوي في أي مؤسسة تربوية أن يكون حازما مع الموظفين في أعمالهم حينما تكون متعلقة بامور أساسية في المؤسسة، وأن يكون بالمقابل على درجة من المرونة في تنفيذ الأعمال الثانوية.

القاعدة العاشرة: التهاون بالسّنن مدعاة للتهاون بالفرائض[٩٠].

أولاً: المقصود بالقاعدة. يمكن فهم هذه القاعدة من خلال كلام عَبْدُ اللَّه بْنُ الْمُبَارَك الذي قال فيه: "مَنْ تَهَاوَنَ بِالْأَدَبِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِ السُّنَنِ. وَمَنْ تَهَاوَنَ بِالسُّنَنِ. عُوقِبَ بِحِرْمَانِ الْفَرَائِضِ. وَمَنْ تَهَاوَنَ بِالْفَرَائِضِ عُوقِبَ بِحِرْمَانِ الْمَعْرِفَةِ"[٩١].

ثانياً: في معنى الأدب: "وَحَقِيقَةُ الْأَدَبِ اسْتِعْمَالُ الْخُلُقِ الْجَمِيلِ، والْأَدَبُ فِي الْعَمَلِ عَلَامَةُ قَبُولِ الْعَمَلِ. وَلِهَذَا كَانَ الْأَدَبُ: اسْتِخْرَاجَ مَا فِي الطَّبِيعَةِ مِنَ الْكَمَالِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ. فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هَيَّأَ الْإِنْسَانَ لِقَبُولِ الْكَمَالِ بِمَا أَعْطَاهُ مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَالِاسْتِعْدَادِ، الَّتِي جَعَلَهَا فِيهِ كَامِنَةً كَالنَّارِ فِي الزِّنَادِ. فَأَلْهَمَهُ وَمَكَّنَهُ، وَعَرَّفَهُ وَأَرْشَدَهُ. وَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رُسُلَهُ. وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ كُتُبَهُ لِاسْتِخْرَاجِ تِلْكَ الْقُوَّةِ الَّتِي أَهَّلَهُ بِهَا لِكَمَالِهِ إِلَى الْفِعْلِ"[٩٢].

ثالثاً: يمكن أخذ المبدأ التربوي الآتي: التدرج السلبي بالسلوك يضعفه. أي أن الطالب الذي يكون ملتزما بالسلوك الحسن والعمل الصالح يجب عليه أن يحرص على البقاء فيه على درجة عالية، وأن يحذر من النزول فيه والتقليل منه شيئا فشيئا؛ لأن ذلك سيوصله إلى مرحلة يصبح السلوك فيه ضعيفا. تماما كم يكون لديه سلوك قوي بالدراسة ثم يبدأ يقلل منه تدريجيا، فقد يصل لمرحلة سآمة الدراسة كليا.

القاعدة الحادية عشرة: الْفَضِيلَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِنَفْسِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنْ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَكَانِهَا[٩٣]

أولاً: المقصود بالقاعدة: أن العبادات ترتبط غالباً بأمكنة معينة، وأزمنة، وفيها أركان وشروط وأفعال للفضيلة فيها وزيادة الأجر، كما أن العبادة تكون في أماكن معينة، فالعمل الوارد في نفس العبادة أفضل من المكان الذي ارتبطت به العبادة"[٩٤].

ثانياً: قال النووي في إثبات القاعدة وتطبيقاتها: "هَذِهِ قَاعِدَةٌ مُهِمَّةٌ صَرَّحَ بِهَا جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا وَهِيَ مَفْهُومَةٌ مِنْ كَلَامِ الْبَاقِينَ. وَيَتَخَرَّجُ عَلَيْهَا مَسَائِلُ مَشْهُورَةٌ: مِنْهَا: الصَّلَاةُ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ أَفْضَلُ مِنْ الصَّلَاةِ خَارِجَهَا فَإِنْ لَمْ يَرَجُ فِيهَا الْجَمَاعَةَ وَكَانَتْ خَارِجَهَا فَالْجَمَاعَةُ خَارِجَهَا أَفْضَلُ. وَمِنْهَا: صَلَاةُ الْفَرْضِ فِي الْمَسْجِدِ أَفْضَلُ مِنْهُ فِي غَيْرِهِ. فَلَوْ كَانَ مَسْجِدٌ لَا جَمَاعَةَ فِيهِ وَهُنَاكَ جَمَاعَةٌ فِي غَيْرِهِ فَصَلَاتُهَا مَعَ الْجَمَاعَةِ خَارِجَهُ أَفْضَلُ مِنْ الِانْفِرَادِ فِي الْمَسْجِدِ. وَمِنْهَا: صَلَاةُ النَّفْلِ فِي الْبَيْتِ أَفْضَلُ مِنْهَا فِي الْمَسْجِدِ لِأَنَّ فِعْلَهَا فِي الْبَيْتِ فَضِيلَةٌ تَتَعَلَّقُ بِهَا، فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِتَمَامِ الْخُشُوعِ وَالْإِخْلَاصِ. وَأَبْعَدُ مِنْ الرِّيَاءِ وَشُبْهِهِ حَتَّى أَنَّ صَلَاةَ النَّفْلِ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ مِنْهَا فِي

مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ لِذَلِكَ. وَمِنْهَا: الْقُرْبُ مِنْ الْكَعْبَةِ فِي الطَّوَافِ مُسْتَحَبٌّ وَالرَّمَلُ مُسْتَحَبٌّ، فَلَوْ مَنَعَتْهُ الزَّحْمَةُ مِنْ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يُمْكِنْهُ الرَّمَلُ مَعَ الْقُرْبِ، وَأَمْكَنَهُ مَعَ الْبُعْدِ، فَالْمُحَافَظَةُ عَلَى الرَّمَلِ مَعَ الْبُعْدِ أَوْلَى مِنْ الْمُحَافَظَةِ عَلَى الْقُرْبِ بِلَا رَمَلٍ، لِذَلِكَ. وَخَرَجَ عَنْ ذَلِكَ صُوَرٌ: مِنْهَا: الْجَمَاعَةُ الْقَلِيلَةُ فِي الْمَسْجِدِ الْقَرِيبِ إذَا خَشِيَ التَّعْطِيلَ لَوْ لَمْ يَحْضُرْ فِيهِ. أَفْضَلُ مِنْ الْكَثِيرَةِ فِي غَيْرِهِ. وَمِنْهَا الْجَمَاعَةُ فِي الْمَسْجِدِ أَفْضَلُ مِنْهَا فِي غَيْرِهِ وَإِنْ كَثُرَتْ"[٩٥].

ثالثاً: يَستفاد المبدأ التربوي من هذه القاعدة: حرص طالب العلم على تحصيل الأفضل شرعا. وهذا يتسنى لطالب العلم كلما ازداد فقها بمنازل الأعمال الصالحة، وعرف سننها والنصوص الواردة فيها. فيقدم صفة الأداء للعبادة التي تضمن له الأفضلية على غيرها.

القاعدة الثانية عشرة: أَنَّ الْإِعَانَةَ عَلَى الْأَدْيَانِ وَطَاعَةَ الرَّحْمَنِ لَيْسَتْ شِرْكًا[٩٦].

أولاً: في معنى القاعدة: في عِبَادَةِ الدَّيَّانِ وَطَاعَةِ الرَّحْمَنِ إنْ قِيلَ: هَلْ يَكُونُ انْتِظَارُ الْإِمَامِ الْمَسْبُوقِ لِيُدْرِكَهُ فِي الرُّكُوعِ شِرْكًا فِي الْعِبَادَةِ أَمْ لَا؟ قُلْت: ظَنَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ ذَلِكَ وَلَيْسَ كَمَا ظَنَّ، بَلْ هُوَ جَمْعٌ بَيْنَ قُرْبَتَيْنِ لِمَا فِيهِ مِنْ الْإِعَانَةِ عَلَى إدْرَاكِ الرُّكُوعِ وَهِيَ قُرْبَةٌ أُخْرَى، وَالْإِعَانَةُ عَلَى الطَّاعَاتِ مِنْ أَفْضَلِ الْوَسَائِلِ عِنْدَ اللَّهِ، وَرُتَبُ تِلْكَ الْمَعُونَاتِ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى قَدْرِ رُتَبِ الْمَعَانِ عَلَيْهِ مِنْ الْقُرُبَاتِ. وَالْإِعَانَةُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَمَعْرِفَةِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ أَفْضَلُ الْإِعَانَاتِ[٩٧].

ثانياً: في الدليل على القاعدة: قوله تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى)(المائدة،٢). وكذلك حديث أبي سَعيد، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِأَصْحَابِهِ، ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ، فَقَالَ نَبِيَّ الله ﷺ: (مَنْ يَتَّجِرُ عَلَى هَذَا- أَوْ يَتَصَدَّقُ عَلَى هَذَا- فَيُصَلِّيَ مَعَهُ)، قَالَ: فَصَلَّى مَعَهُ رَجُلٌ[٩٨].

ثالثاً: من التطبيقات التربوية والشرعية للقاعدة: وَكَذَلِكَ الْإِعَانَةُ عَلَى مَعْرِفَةِ شَرْعِهِ، وَكَذَلِكَ الْمَعُونَةُ بِالْفَتَاوَى وَالتَّعْلِيمِ وَالتَّفْهِيمِ، وَالْإِعَانَةُ عَلَى الْفَرَائِضِ أَفْضَلُ مِنْ الْإِعَانَةِ عَلَى النَّوَافِلِ، وَإِذَا كَانَتْ الصَّلَاةُ أَفْضَلَ الْقُرُبَاتِ الْبَدَنِيَّاتِ كَانَ الْإِعَانَةُ عَلَيْهَا مِنْ أَفْضَلِ الْإِعَانَاتِ فَإِذَا أَعَانَ الْمُصَلِّيَ بِمَاءِ الطَّهَارَةِ أَوْ سِتْرِ الْعَوْرَةِ أَوْ دَلَّهُ عَلَى الْقِبْلَةِ، كَانَ مَأْجُورًا عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ. وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ هَذَا شِرْكٌ فِي الْعِبَادَةِ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْمَخْلُوقِ. فَإِنَّ الْإِعَانَةَ عَلَى الْخَيْرِ وَالطَّاعَةِ لَوْ كَانَتْ رِيَاءً وَشِرْكًا، لَكَانَ تَبْلِيغُ الرِّسَالَةِ وَتَعْلِيمُ الْعِلْمِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنْ الْمُنْكَرِ رِيَاءً وَشِرْكًا، وَهَذَا لَا يَقُولُهُ أَحَدٌ، لِأَنَّ الرِّيَاءَ وَالشِّرْكَ أَنْ يَقْصِدَ بِإِظْهَارِ عَمَلِهِ مَا لَا قُرْبَةَ بِهِ إلَى اللَّهِ مِنْ نَيْلِ أَعْوَاضِ نَفْسِهِ الدَّنِيَّةِ وَهُوَ قَدْ أَعَانَ عَلَى الْقُرْبِ إلَى اللَّهِ وَأَرْشَدَ عِبَادَهُ إلَيْهِ، وَلَوْ كَانَ هَذَا شِرْكًا لَكَانَ الْأَذَانُ وَتَعْلِيمُ الْقُرْآنِ شِرْكَيْنِ[٩٩].

القاعدة الثالثة عشرة: "تنوع العبادة في الصفة والأداء"[١٠٠].

أولاً: المراد بالمقاعدة: أن هناك تنوعاً واضحاً في العبادة من جهة: صفتها وخصائصها وطريقة أدائها، سواء أكانت واجبة أو مندوبة. يقول ابن القيم: "إنَّ الْعُبُودِيَّةَ مُنْقَسِمَةٌ عَلَى الْقَلْبِ، وَاللِّسَانِ، وَالْجَوَارِحِ، وَعَلَى كُلٍّ مِنْهَا عُبُودِيَّةٌ تَخُصُّهُ. وَالْأَحْكَامُ الَّتِي لِلْعُبُودِيَّةِ خَمْسَةٌ: وَاجِبٌ، وَمُسْتَحَبٌّ، وَحَرَامٌ، وَمَكْرُوهٌ، وَمُبَاحٌ، وَهِيَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَلْبِ، وَاللِّسَانِ، وَالْجَوَارِحِ"[١٠١]. ويقول العز بن عبد السلام: "فِي تَنْوِيعِ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ وَهُوَ أَنْوَاعٌ: أَحَدُهَا الْأَقْوَالُ: كَالتَّكْبِيرَاتِ وَالتَّحْمِيدَاتِ وَالتَّسْبِيحَاتِ وَالتَّهْلِيلَاتِ وَالتَّسْلِيمَاتِ وَالدَّعَوَاتِ، وَحَمْدَلَةِ الْعَاطِسِ وَتَشْمِيتِهِمْ، وَالتَّحِيَّاتِ وَرَدِّهَا، وَالْخُطَبِ الْمَشْرُوعَاتِ وَالْأَمْرِ بِالْوَاجِبَاتِ وَالْمَنْدُوبَاتِ وَالنَّهْيِ عَنْ الْمُحَرَّمَاتِ وَالْمَكْرُوهَاتِ، وَالسُّؤَالِ عَمَّا يَجِبُ السُّؤَالُ عَنْهُ، وَالْفُتْيَا وَالْحُكْمِ وَالشَّهَادَاتِ، وَالْإِقَامَةِ وَالْأَذَانِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، وَالْبَسْمَلَةِ عَلَى الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ، وَالنَّحْرِ وَالذَّبْحِ، وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ عِنْدَ فَزَعِ الشَّيَاطِينِ وَهَمَزَاتِهِمْ. النَّوْعُ الثَّانِي: الْأَفْعَالُ الْمُجَرَّدَةُ كَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنْقَاذِ الْغَرْقَى وَالْهَلْكَى وَدَفْعِ الصِّوَالِ وَالْأَغْسَالِ، وَكَذَلِكَ تَجْهِيزُ الْأَمْوَاتِ وَإِكْرَامُهُمْ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْ الْأَفْعَالِ الْوَاجِبَاتِ وَالْمَنْدُوبَاتِ. النَّوْعُ الثَّالِثُ: الْكَفُّ كَالصِّيَامِ الَّذِي هُوَ كَفٌّ مُجَرَّدٌ عَنْ الْمُفْطِرَاتِ. النَّوْعُ الرَّابِعُ: مَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْفِعْلِ وَالْكَفِّ وَهُوَ أَنْوَاعٌ:

أَحَدُهَا الاعْتِكَافُ وَهُوَ مُكْثٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ مَعَ الْكَفِّ عَنْ الْمُبَاشَرَةِ وَالْجِمَاعِ، وَمِنْهَا الْحَجُّ وَالطَّوَافُ وَالسَّعْيُ وَالتَّعْرِيفُ وَالْإِحْرَامُ وَالْكَفُّ عَنْ الْمُحَرَّمَاتِ الْمَعْرُوفَاتِ وَهُوَ: الطِّيبُ وَالدَّهْنُ وَإِزَالَةُ الشَّعْرِ وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَالْجِمَاعُ وَالْمُبَاشَرَةُ بِشَهْوَةِ النِّكَاحِ وَالْإِنْكَاحُ، وَقَتْلُ الصَّيْدِ وَأَكْلُ مَا صَادَهُ أَوْ صِيدَ لَهُ وَسَتْرُ وُجُوهِ النِّسَاءِ وَرُءُوسِ الرِّجَالِ وَلُبْسُ الرِّجَالِ الْخِفَافَ. النَّوْعُ الْخَامِسُ: الصَّلَاةُ وَهِيَ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى أَفْعَالِهَا الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ وَعَلَى الْأَقْوَالِ وَعَلَى الْكَفِّ عَنْ كَلَامِ النَّاسِ وَكَثْرَةِ الْأَفْعَالِ الْمُتَوَالِيَةِ وَعَنْ الِالْتِفَاتِ"[١٠٢].

ثانياً: الأدلة على القاعدة: هناك أدلة شرعية تصف العبادة من حيث العدد وطريقة الأداء والجوارح المستخدمة: من ذلك حديث حُمْرَانَ مَوْلَى عُثْمَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ دَعَا بِإِنَاءٍ فَأَفْرَغَ عَلَى كَفَّيْهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثَ مِرَارٍ، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلَاثَ مِرَارٍ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ لا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ)(١٠٣). وهناك أدلة شرعية تصف نوع صفة العبادة بحسب مقتضاها: من ذلك حديث النَّبِيِّ ﷺ: (لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ فَإِنَّهَا تُحِدُّ عَلَيْهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)(١٠٤). وهناك أدلة شرعية تطلق طرق أداء العبادة وصفتها وتتركها مفتوحة مع التزام المشروع، منها: من ذلك حديث الْمِقْدَامِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ)(١٠٥). وهناك أدلة شرعية تحدد أداء العبادة زمانيا وترتيباً، منها: حديث الْبَرَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ: (إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، فَمَنْ فَعَلَ هَذَا فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ نَحَرَ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ يُقَدِّمُهُ لِأَهْلِهِ لَيْسَ مِنْ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ)[١٠٦]. وغيرها كثير وهذه بعضها.

ثالثاً: المبدأ التربوي المُتَضمَّن في القاعدة: يمكن أخذ المبدأ التربوي الآتي: "اعتبار الفروق الفردية "الكيفية" و"المهارية" في العملية التربوية". والمراد بهذا المبدأ التربوي: أن من الفروق الفردية المعتبرة التي يجب على المربين مراعاتها والالتفات إليها وتطبيقها أثناء ممارساتهم التربوية والتعليمية وجود فروق كيفية في نوعية "المهام التربوية التعليمية"، ووجود فروق "مهارية" في تنفيذ تلك المهام التربوية والتعليمية وأدائها في الواقع وإخراجها في البيئة. فالعمل التربوي والتعليمي هو عمل متنوع، فمنه: القراءة، ومنه الكتابة، ومنه عمل الأنشطة الميدانية، ومنه الاستنباط، والتفكير، ومنه إجراء التجارب المخبرية، ومنه تصميم الدروس ومنه التعليم، ومنه التعلُّم الذاتي، ومنه التزكية وبناء الأخلاق، ومنه بناء الفكر، وبناء الشخصية.

الخاتمة:

أولاً: النتائج: توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية، من قواعدة العبادة، قاعدة:

- "العبادة حقٌ لله تعالى على عباده". ومضمونها التربوي: "القيام بحقوق المربِّي من أوجب واجبات المُتَربِّي".
- "الإخلاص في العبادة شرط لقبولها". ومضمونها التربوي: "الإخلاص في العملية التعليمية مطلب إيماني".
- "متابعة الشرع في العبادة شرط لصحّتها". ومضمونها التربوي: "العملية التربوية الموافقة للشرع عملية تربوية مُهْتَدية".
- "شمولية العبادة للشعائر التعبّدية والأعمال الحياتية". ومضمونها التربوي: "التربية العملية في الإسلام تربية شمولية".
- "استغراق العبادة لحياة الإنسان". ومضمونها التربوي: "العملية التربوية الشرعية عملية مستمرة".

- "اعتدال العبادة في أنماطها وأدائها". ومضمونها التربوي: "وسطية المنهج التربوي السلوكي".
- "تحقيق العبادة يمثِّل الغاية الأساسية لخلق الإنسان". ومضمونها التربوي: "اتفاق الأهداف التربوية الفرعية في تحقيق غاية العبودية".
- من قواعد العبادة:"أَنْفَعَ الْعِبَادَات وَأَفْضَلَهَا: مَا كَانَ فيه نَفْعٌ مُتَعَدٍّ" والمبدأ التربوي المُتَضمّن فيها: "التربية التطوعية طريق للإحسان الاجتماع". والنفل أوسع من الفرض والمبدأ التربوي المُتَضمّن فيها: الحزم التربوي في تنفيذ التعليمات الواجبة. والتهاون بالسّنن مدعاة للتهاون بالفرائض. والمبدأ التربوي المُتَضمّن فيها: التدرج السلبي بالسلوك يضعفه. والْفَضِيلَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِنَفْسِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنْ الْمُتَعَلِّقَةِ بِمَكَانِهَا والمبدأ التربوي المُتَضمّن فيها: حرص طالب العلم على تحصيل الأفضل شرعا. و"تنوع العبادة في الصفة والأداء" والمبدأ التربوي المُتَضمّن فيها: "اعتبار الفروق الفردية "الكيفية" و"المهارية" في العملية التربوية".

ثانياً: التوصيات:

توصي الدراسة وزراة التربية والتعليم بتضمين المبادئ التربوية للعبادة في مناهج التربية الإسلامية وأهدافها في المرحلة الأساسية والمرحلة الثانوية.

الهوامش:

(١) أحمد بن فارس(ت٣٩٥هـ/١٠٠٤م) ، معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمر، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٨م، (ط٢)، ص٧٢٨. محمد بن مكرم بن على ابن منظور(ت٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ط)، ص٦٥٩-٦٦٣. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨٩م، (د ط)، ص٥٧٩.

(٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (توفى ٧٢٨هـ)، العبودية، بيروت، المكتب الإسلامي، ٢٠٠٥م، (ط٧)، ص ٣١.

(٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص ٣٤.

(٤) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية(توفي٧٥١ هـ)، محمد بن أبي بكر مدارج السالكين، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧٣م، (ط٢)،، جـ١، ص٧٤.

(٥) أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني(توفي:٨٥٢)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: ابن باز، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣، (ط١)، جـ١١، ص٣٣٩.

(٦) أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري، جـ١١، ص٣٤٠.

(٧) محمود بن أحمد بن موسى الحنفى بدر الدين العينى (توفى ٨٥٥هـ)، عمدة القاري، (د ط)، جـ٢، ص٢٥٩.

(٨) علي بن محمد الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، التعريفات، بيروت، دار الكتاب العربي، بيروت،١٤٠٥هـ (ط١)، ص١٤٦.

(٩) محمد المبارك، نظام الإسلام: العبادة والعقيدة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٥م، (ط٤)، ص٢٥.

(١٠) ماجد عرسان الكيلاني، أصول التربية الإسلامية، دار القلم، دمشق، (د ط)، ص٨٧.

(١١) محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، عمان، دار نفائس، ١٩٨٨م، (ط١)، جـ١، ص٣٠٣.

(١٢) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٢٥-١٢٦.

(١٣) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (توفي٧٥١هـ)، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الرياض، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ (ط١)، جـ٣، ص١٠٧.

(١٤) محمد بن إسماعيل البخاري(توفي:٢٥٦)، الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت، دار ابن كثير،١٩٨٧م، (ط٣)، كتاب اللباس. باب إرداف الرجل خلف الرجل، ح رقم ٥٥١٠.

(١٥) أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري، جـ ١١، ص٣٤٠، وينظر: محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري، جـ٣٣، ص٢٨٧.

(١٦) محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري، جـ٣٣، ص٢٨٧.

(١٧) يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار المعرفة،٢٠٠٤م، (ط١٠)، جـ١، ص١٠٥، وينظر: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، (د ط)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، جـ٦، ص٤٤٢.

(١٨) عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥ هـ)، فتح الباري، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ (ط٢)، فتح الباري، جـ٤، ص٥٠٠.

(١٩) محمد بن صالح بن عثيمين(توفي: ١٤٢١هـ)، القول المفيد على كتاب التوحيد، الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٥م، (ط١)، جـ١، ص٤٧.

(٢٠) أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري، جـ ١١، ص٣٤٠، وينظر: النووي، شرح مسلم، جـ١، ص١٠٥.

(٢١) بكر بن عبد الله أبو زيد (المتوفى: ١٤٢٩هـ)، حلية طالب العلم، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ (ط١)، ص١٦٢.

(٢٢) وهذه المنهجية سيتم تطبيقها على جميع المبادئ التربوية التي ستأتي تباعاً.

(٢٣) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٧١-٧٢.

(٢٤) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، جـ٣، ص٤٣٥.

(٢٥) يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الأذكار، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، بيروت، دار الفكر، طبعة جديدة منقحة، ج١، ص ١٠.

(٢٦) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ج٢، ص ٦٩.
(٢٧) إسماعيل بن عمر ابن كثير(توفى: ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الخير، ١٩٩٠، (ط١)، ج٤، ص ٤٨.
(٢٨) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص ٥١.
(٢٩) محمود بن عبد الله الآلوسي(ت١٢٧٠هـ/١٨٥٤م)، روح المعاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، ج٧، ص ٤٤١.
(٣٠) محمد بن أحمد القرطبي(ت٦٧١هـ/١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، (ط٢)، ج١٥، ص ٣٢٩.
(٣١) عبد الرحمن بن ناصر السعدي (المتوفى: ١٣٧٦هـ) ، تيسير الكريم الرحمن، الرياض، دار السلام، ٢٠٠٢م، (ط٢)، ص ٧٤١.
(٣٢) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح،كتاب الوحي، باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ح رقم(١).
(٣٣) أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري، الصحيح، جـ١، ص١٠. ومعه تعليق البغا.
(٣٤) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، جـ٤، ص٥٢٢.
(٣٥) زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم (المتوفى: ٩٧٠هـ)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩مَ، (ط١)، ص ٢٤.
(٣٦) محمد صدقي بن أحمد الغزي، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيّة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م، (ط١)، جـ١، ص١٢١.
(٣٧) مسلم بن الحجاج النيسابوري(توفي:٢٦١هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة، ح رقم (٥٠٣٢).
(٣٨) بكر بن عبد الله أبو زيد، حلية طالب العلم، ص١٤٢.
(٣٩) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦م، (ط١)، جـ٢، ص٧٧٠.
(٤٠) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جـ٢، ص٧٧٠.
(٤١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٧١-٧٢.
(٤٢) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص١٢٠.
(٤٣) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، باب الأذان للمسافر، ح رقم (٥٩٥).
(٤٤) مسلم، الصحيح، كتاب الحج، باب استحباب رمي الجمرة، ح رقم (٣١٩٧).
(٤٥) يحي بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، جـ٤٤، ص٤٢١.
(٤٦) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب الأذان للمسافر، ح رقم (٥٩٥).
(٤٧) إسماعيل بن عمر ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، جـ٣، ص ٣٨٧.
(٤٨) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ٧، ص١٦٢.
(٤٩) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٦٦٠.
(٥٠) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٤٧.
(٥١) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٤٤.
(٥٢) محمد قطب، مفاهيم ينبغي أن تصحح، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١م، (ط٦)، ص ٢٠٣-٢٠٤.
(٥٣) عبدالرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص ٣١٧.
(٥٤) محمد الطاهر بن عاشور(ت١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، التحرير والتنوير، تونس، دار سحنون، (د ط)، جـ٨، ص٢٠٣.
(٥٥) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، جـ٢٧،ص٢٥-٢٨.
(٥٦) مسلم بن الحجاج، الصحيح، كتاب الحج، باب صحة حج الصبي، ح رقم(٣٣١٧).
(٥٧) سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني(المتوفى: ٣١٦هـ)، السنن، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، (ط١) ، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ح. رقم(٤٤٠٤).
(٥٨) محمد بن جرير الطبري(ت٣١٠هـ/٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلميـــة، ١٩٩٢م، (ط١)، جـ١٧، ص١٥٩.
(٥٩) وهذه الأمثلة كلها وغيرها كثير عليها الأدلة في السنة النبوية فليرجع إليها في كتب السنة. فالمقصود هنا ذكر أنواع وأمثلة شارحة للفكرة.
(٦٠) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ جعلت لي الأرض، ح. رقم(٤١٩).
(٦١) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتل الزكاة، باب فضل صدقة الصحيح الشحيح، ح رقم (١٣٣٠).
(٦٢) محمد بن عبد الله الحاكم (توفي:٤٠٥) المستدرك، كتاب الرقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، (ط١)، كتاب الرقاق، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ح رقم(٧٩١٧) .
(٦٣) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب من جلس في المسجد، ح رقم(٦٢٠).
(٦٤) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٢٥.
(٦٥) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني اسرائيل، ح رقم(٣٢٠٢).
(٦٦) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب العلم، باب ليبلغ العالم الشاهد الغائب، ح رقم(٣٢).
(٦٧) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، جـ٣، ص١٤٢.
(٦٨) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، جـ٣، ص١٤٢.
(٦٩) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص ٤٥٤.
(٧٠) إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص ٤٥٤.
(٧١) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن، ص ٧٠.
(٧٢) ينظر: علي محمد الصلابي، الوسطية في القرآن الكريم، عمان، دار النفائس، ١٩٩٩م، (ط١)، ص٤١، وعثمان جمعة ضميرية، وسيطة الإسلام والأمة المسلمة، مجلة البيان، لندن، العدد ١٦٧، ٢٠٠١م، ص٨.
(٧٣) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص١٢٠.
(٧٤) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ح رقم (٣٨٨٣).
(٧٥) علي أحمد مدكور، منهج التربية في التصور الإسلامي، بيروت، دار النهضة، ١٩٩٠م، (ط١)، ص ٣٩-٤٠.
(٧٦) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٤٤.
(٧٧) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١١٩.
(٧٨) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، ص٣٢.

(٧٩) إسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جـ٧،ص٤٢٥.
(٨٠) عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن، ص٨١٣.
(٨١) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، جـ٢٧،ص٢٥-٢٨.
(٨٢) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٠٨.
(٨٣) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٠٨.
(٨٤) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، بَابَ فَضْلِ مَنْ أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ رَجُلٌ، ح رقم (٣٠٠٩).
(٨٥) مسلم، الصحيح، كتاب العلم، بَابُ مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً وَمَنْ دَعَا إِلَى هُدًى أَوْ ضَلَالَةٍ، ح رقم (٢٦٧٤).
(٨٦) محمد بن أبي بكر ابنَ قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٠٨.
(٨٧) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جـ٢، ص٧٥٢.
(٨٨) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جـ٢، ص٧٥٢.
(٨٩) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جـ٢، ص٧٥٢.
(٩٠) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ٣، ص٣٩.
(٩١) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ٣، ص٣٩.
(٩٢) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ٣، ص٣٩.
(٩٣) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية،١٩٩٠م، (ط١)، ص١٤٧.
(٩٤) الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، جـ٢، ص٧٣٩.
(٩٥) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، ص١٤٧.
(٩٦) العز بن عبد السلام بن أبي قاسم (المتوفى: ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، جديدة مضبوطة منقحة، ١٩٩١م، (د ط)، ص١٥١.
(٩٧) العز بن عبد السلام، أبو محمد بن أبي قاسم، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص١٥١.
(٩٨) أحمد بن حنبل(توفي٢٤١هـ)، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، (ط١)، ح رقم (١١٠١٩). قال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح.
(٩٩) العز بن عبد السلام، أبو محمد بن أبي قاسم، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص١٥١.
(١٠٠) ينظر: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٢٩.
(١٠١) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، جـ١، ص١٢٩.
(١٠٢) أبو محمد بن أبي قاسم العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص٢٣٩.
(١٠٣) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثا، ح رقم (١٥٥).
(١٠٤) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب الجنائز، باب إحداد المرأة على زوجها، ح رقم(١٢٠١).
(١٠٥) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب كسب الرجل بيده، ح رقم (١٩٣٠).
(١٠٦) محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، أبواب العيدين، باب الخطبة بعد العيد، ح رقم (٩١٢).

"الكفاية النوعية للدلائل المبررة للتوقيف"

د. أشرف محمد سمحان*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٤/٢١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٨/٢ م

ملخص

يعد التوقيف من أخطر إجراءات الدعوى الجزائية وأكثرها مساساً بالحرية الشخصية، إذ يترتب عليه حرمان الموقوف من حريته مدة طويلة نسبياً بالمقارنة مع مدة القبض، إلا أن مفهوم الدلائل الكافية مفهوم غير منضبط وغير محدد، يسمح بإساءة استعمال هذه السلطة الخطيرة، وبما يخل بتلك الموازنة التي تكفلها الشرعية الإجرائية المذكورة، وهو ما اقتضى معه وضع معايير موضوعية تضبط قدر الإمكان مثل هذه السلطة.

وفي هذه الدراسة، نبحث في خصوصية الدلائل الكافية للتوقيف، والمنصبة على نوعية هذه الدلائل لا على قوة دلالتها على الاتهام فقط، والمتمثلة في دور الاستجواب وضماناته في تحديد الخصوصية النوعية والكفاية القانونية لمثل هذه الدلائل، ومناقشة الآراء التي قالت بوجوبية الاستجواب كنتيجة لكل ذلك.

وقد خلصنا في نهاية هذا البحث إلى أن وظيفة الدلائل الكافية تتدرج خلال مرورها بمراحل الدعوى الجزائية حتى تصل في ذروتها إلى الأمر بالتوقيف، حيث لا يجوز أن تتخذ دون أن توزن ابتداء أدلة الإدانة مع أدلة الدفاع. فاذا كانت أدلة البراءة تبدأ في الظهور بأولى إجراءات التحقيق (القبض والتفتيش)، إلا أنها يبدأ وزنها في الزيادة ويبدأ دورها في التنامي ابتداء من مرحلة الاتهام الرسمي أو الصريح الذي يبدأ بالاستجواب، فيظهر مفهوم مختلف ومتمايز لكفاية الأدلة للتوقيف، حيث تبدأ أدلة البراءة تلعب دوراً مهماً فيها، إذ يأخذ طبيعة مزدوجة، لا توزن فيها أدلة الإدانة فحسب، بل توزن فيها أدلة البراءة معها، ولهذا أمكن تسمية الكفاية بهذه المرحلة بالكفاية الثنائية أو المشددة او التوازنية.

كذلك، توصلنا إلى أنه إذا كانت نوعية الدلائل الكافية للتوقيف مرتبطة بشكل حتمي ووثيق بإجراء الاستجواب، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة وجوبية الاستجواب، إلا في حالتين اثنيتن هما: اتخاذ الأمر بالتوقيف، وطلب المتهم من سلطة التحقيق ان تستجوبه، إذ يغدو حينها الاستجواب حقاً من حقوق الدفاع وضمانة من الضمانات التي قررها له القانون بوصفه متهماً.

* أستاذ مساعد، كلية الشريعة الإسلامية، جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية.

Abstract

Detention is one of the most serious criminal procedure and the most harmful to personal freedom. The detainee is deprived of his liberty for a relatively long period of time compared with the period of arrest. However, the concept of sufficient evidence is uncontrolled and unspecified concept that permits the abuse of this dangerous authority. Guaranteed by the procedural legality mentioned above, which required the establishment of objective criteria to regulate as much as possible such authority?

In this study, we examine the specificity of sufficient evidence of detention based on the quality of these evidences, not only on the significance of the evidence, but on the role of interrogations and guarantees in determining the specificity and legal adequacy of such evidence. And to discuss the views that said that interrogation is mandatory as a result of all this.

We concluded at the end of this research that the function of sufficient evidence is gradual as it passes through the stages of criminal procedures until it culminates in the arrest warrant, since it cannot be taken without first weighing the evidence of conviction with the defense evidence. If evidence of innocence begins to appear in the first investigation (arrest and inspection) procedure, But begins to weigh in the increase and begins its role in growing from the formal or explicit accusation stage, which begins with interrogation, shows a different and different concept of sufficient evidence for arrest, where evidence begins to play an important role in it, taking a double nature, But in which the evidence of innocence is weighed with it. Therefore, the adequacy of this stage may be described as double, strict or balanced.

We also found that if the quality of the evidence for detention is inevitably and closely related to the interrogation, this does not necessarily mean that the interrogation is necessary, except in two cases: detention the accused and asking the investigating authority to interrogate him. Of the rights of the defense and a guarantee determined by law to his favor as an accused.□

المقدمة:

ربط قانون الإجراءات الجزائية في كثير من مفاصله اتخاذ العديد من الإجراءات الجزائية وقيد سلطة الجهات ذات الاختصاص (سواء سلطات استدلال او تحقيق او حكم) في اتخاذها بتوافر الدلائل الكافية للاتهام على اختلاف في سويتها، تبعاً لخطورة الإجراء المزمع اتخاذه.

إلا أن مفهوم الدلائل الكافية "فكرة مرنة تستعصي على التحديد المجرد مقدماً، فهي أمر نسبي يختلف باختلاف الجرائم، كما تختلف باختلاف الزمان والمكان"[1].

ولما كان مفهوم "كفاية الأدلة" مفهوماً غير منضبط، فإنه يتيح المجال لممارسة الجهات المختصة سلطاتها بموجب قانون الإجراءات الجزائية بشكل تحكمي، الأمر الذي يدعو إلى تعسف السلطة، حتى لقد وُصف مفهوم "الدلائل الكافية" بأنه مفهوم غير محدد، الأمر الذي يجعله قاصراً على تحقيق الغاية منه[2]. ولما كانت روح القانون واعتبارات العدالة تأبى على كل ما هو تحكمي وغير منضبط، كان لزاماً البحث في مدى إمكانية وضع معايير موضوعية تضبط قدر الإمكان مثل هذه السلطة التقديرية بوزن مدى كفاية الأدلة لاتخاذ الإجراء المعني.

إلا أنه، ولما كان لا يمكن ضبط معيار موضوعي مباشر، لتحديد درجة الكفاية المتطلبة في الدلائل اللازمة لاتخاذ الإجراء، فهي أقرب للتقدير التحكمي، إلا أن ذلك لا يمنع من محاولة تحديد مثل هذه الكفاية بشكل غير مباشر من خلال وسيلتين اثنتين هما:

١. مقارنة درجة الكفاية تبعاً لشدة الإجراء وجسامة مساسه بالحقوق والحريات الفردية، تبعاً لما يمكن تسميتها بقاعدة نسبية الإجراء، والتي تقرر أنه وكلما زادت خطورة الإجراء زادت الضمانات المفروضة عليه، والتي تعد الدلائل الكافية من بينها.
٢. وضع شرائط ومواصفات محددة في ذات الدلائل التي تدخل في تقدير الكفاية المتطلبة لاتخاذ الإجراء.

وما سبق، يمكن تسميته بالتحديد النسبي لكفاية الدلائل المتطلبة لصحة الإجراء، فلما كان لا يمكن وضع معيار مباشر لضبط الكفاية المتطلبة للدلائل لاتخاذ الإجراء، فمن الممكن تحديد درجة كفايتها بشكل غير مباشر أو نسبي بتحديد موضع الكفاية المتطلبة للإجراء من الكفاية المتطلبة في الإجراءات الأخرى الأقل درجة منه والأكثر درجة أو حتى المماثلة له.

مشكلة البحث وعناصرها:

١. التساؤل حول وظيفة الدلائل الكافية لاتخاذ الإجراءات الجزائية بوجه عام، وفيما إذا كانت تقع على ذات السوية وأياً كانت طبيعة الإجراء المتخذ، أم انها تتدرج خلال مرورها بمراحل الدعوى الجزائية المختلفة، وهل تختلف في طبيعتها تبعاً لتقدم الدعوى الجزائية بهذه المراحل تبعاً لجسامة الإجراء المتخذ.
٢. التساؤل حول الحكم بالنسبة لموضع الدلائل الكافية التي تبرر الأمر بالتوقيف من مجمل الدلائل الكافية التي تبرر ما عداه من إجراءات الدعوى الجزائية وأوامرها.
٣. التساؤل حول الدور الذي يلعبه الاستجواب كشرط إجرائي لازم للتوقيف في تحديد نوع وسوية الدلائل الكافية للتوقيف، خاصة إذا علمنا أنه يتوجب في الاستجواب تقدير أدلة الإدانة والبراءة معاً والموازنة فيما بينها قبل الأمر بالتوقيف. وفيما اذا كان ذلك يحدد طبيعة نوعية خاصة في الدلائل الكافية للتوقيف، فيما يمكن تسميته بالكفاية التوازنية التي ينظر فيها إلى دلائل الاتهام والبراءة معاً، لا إلى دلائل الاتهام فقط.

٤. التساؤل حول إمكانية تأسيس وجوبية الاستجواب بناء على القول بأن نوعية الدلائل الكافية للتوقيف مرتبطة بشكل حتمي ووثيق بإجراء الاستجواب.
٥. التساؤل حول بدائل التوقيف، وفيما إذا كانت الشرائط المقررة لذات التوقيف مشترطة أيضاً لاتخاذ هذه البدائل أم لا، وعلى رأسها بطبيعة الحال شرط الدلائل الكافية للتوقيف موضوع هذا البحث.

فرضية البحث:

تتمثل فرضية البحث في أن وظيفة الدلائل الكافية تتدرج خلال مرورها بمراحل ثلاثة في رأينا هي:

١. المستوى الأول: مرحلة التحري والاستدلال حيث تكون وظيفة رجال الضبط الجنائي مجرد الجمع المادي للمعلومات والاستدلالات على وقوع الجرائم ونسبتها إلى مرتكبيها وتعقبهم، دون أن تكون لهم أية سلطة تقديرية إزاء أي منها، أي في تقدير قيمة أي منها.
٢. المستوى الثاني: إزاء ما يمكن تسميتها بإجراءات التحقيق الأولية كالقبض والتفتيش، والتي عادة ما تكون مفتتحة للتحقيق ومحركة للدعوى الجزائية بالتالي، حيث تكون لسلطة التحقيق سلطة وزن الدليل الجرمي ذاته ولكن بشكل منفرد دون أن تكون ملزمة بوزنها بعد أخذ وجهة نظر الدفاع بها أو تمكينه من تفنيدها أو الرد عليها بأدلة البراءة إن وُجدت.
٣. المستوى الثالث: إزاء ما يمكن تسميتها بإجراءات وأوامر التحقيق المشددة والتي من بينها التوقيف والتصرف بالتحقيق الابتدائي، وهذه لا يجوز أن تتخذ دون أن توزن ابتداء أدلة الإدانة مع أدلة الدفاع، ما يمكن معه تسميتها بالكفاية التوازنية أو الثنائية أو الكفاية باتجاهين، تمييزاً لها عن نوع الكفاية المتطلبة في المستويين السابقين عليها.

خطة البحث:

حددت بعض القوانين المقارنة بعض أوصاف الدلائل المبررة للتوقيف بوصفها دلائل خطيرة ودلائل كافية، وبعضها لم يحدد أي وصف لها كما هو الحال في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، إلا أن أياً منها لم تحدد مواصفات محددة في الدلائل الكافية للتوقيف أو درجة كفاية معينة فيه، الأمر الذي اقتضى منا في هذا البحث محاولة إيجاد مدلول كفاية الدلائل المبررة لإصدار الأمر التوقيف.

وبالرجوع إلى مدلول الكفاية نجد أن له وجهان: مدلول مادي وآخر قانوني، هما مشتملا كفاية الدلائل المبررة للتوقيف، وفي هذا البحث لن ندرس الكفاية المادية المتمثلة في درجة الكفاية المتطلبة بدلائل الاتهام المبررة للتوقيف، إنما سندرس كفايتها النوعية أو القانونية، والتي يقصد بها تلك الشرائط التي فرضها القانون في نوعية الدلائل التي تصلح لأن تتخذ أساساً كافياً او مبرراً لاتخاذ الإجراء، وهذا هو المفهوم الخاص لشرعية الدليل، والذي يقابل المفهوم العامة لشرعية الدليل والتي تشمل ايضاً مشروعية الوسيلة التي يتم بها ضبط الدليل، بموافقتها للمبادئ العامة في الإجراءات الجنائية وخصوصاً لأخلاق المجتمع ونواميسه.

ولتحديد هذا النوع من الكفاية القانونية أو النوعية في الدلائل الكافية لتبرير الأمر بالتوقيف لا بد من التعرض للمسائل التالية في مبحثين اثنين كما يلي:

المبحث الأول: الخصوصية النوعية للدلائل المتطلبة لتبرير التوقيف ودور الاستجواب فيها.

المبحث الثاني: وجوبية الاستجواب كأثر لدوره في تحقيق كفاية الدلائل المتطلبة للتوقيف:

المبحث الأول: الخصوصية النوعية للدلائل الكافية لتبرير التوقيف ودور الاستجواب فيها:

ليس أي دلائل مهما بلغت من قوتها كافية لإصدار الأمر بالتوقيف، بل لا بد من توافر خصائص نوعية في هذه الدلائل لتكون كافية لتبرير التوقيف، فهي دلائل تمت مواجهة المتهم بها، وأتيحت به فرصة تفنيدها وتقديم ما لديه من ادلة دفاع لدحضها (المطلب الأول) نستعرضها، ثم نبين

دور الاستجواب في تحقيق هذه الخصوصية النوعية في الدلائل المبررة للتوقيف الأمر الذي يفسر وجوبيته كإجراء لازم وشرط مسبق لصحة الأمر بالتوقيف (المطلب الثاني).

المطلب الأول: الخصوصية النوعية للدلائل الكافية لتبرير التوقيف:

تتبدى الخصوصية النوعية للدلائل المتطلبة لتبرير التوقيف من ناحيتين: واقعية تتمثل في تطلب الكفاية الثنائية (المشددة) أو التوازنية في دلائل التوقيف (الفرع الأول) وقانونية تتمثل في تطلب كفاية دلائل التوقيف لثبوت قيام العناصر القانونية للمسؤولية الجزائية (الفرع الثاني). إضافة إلى ذلك، تشترط بعض القوانين إقامة قرار التوقيف بناء على أدلة (تحقيقية) لا على مجرد دلائل أو استدلالات (الفرع الثالث).

الفرع الأول: الناحية الواقعية المتمثلة في تطلب الكفاية الثنائية (المشددة) أو التوازنية في دلائل التوقيف:

ومثل هذا النوع من الكفاية، هو أقرب للمحاكمة ما قبل المحاكمة، أو هي المحاكمة التحقيقية التي تجري بمرحلة التحقيق، أو المحاكمة التوقيفية التي يراد منها التحقق من كفاية الدلائل المبررة للتوقيف؛ ودليل ذلك سؤال المتهم عن التهمة، ومواجهته بأدلتها ،وانتظار جوابه ودفاعه عليها إن وجد، وتمكينه من تفنيدها إن اراد، وهي جميعها تتكرر في بدء مرحلة المحاكمة أو ما تسمى بمرحلة التحقيق الانتهائي، فكما أن المحاكمة تحقيق انتهائي فإن التحقيق محاكمة ابتدائية.

ولهذا كان التوقيف على حد تعبير جانب من الفقه "يكاد يكون نوعاً من الإدانة التي توقعها سلطة التحقيق، ومن ثم فإنه يتعيّن عليها أن لا توقعه بحق المتهم الا إذا تيقنت من ضرورته واتفاقه مع العلة منه"[٣]، لا بل لقد حاول البعض تجاوز هذا التعارض الظاهري بين قرينة البراءة والتوقيف بالقول بكل بساطة بأن التوقيف عقوبة حقيقية تصدرها سلطة التحقيق[٤].

ومثل هذا النوع من الكفاية في الدلائل المتطلبة للتوقيف، تختلف عن الكفاية في الدلائل التي تبرر الإجراءات المتخذة فيما قبل التوقيف، أو فيما يمكن تسميتها بالإجراءات التحقيقية الأولية وهي القبض والتفتيش، والتي يكتفى لاتخاذها توافر الدلائل الكافية للاتهام دون الحاجة لموازنتها مع دلائل الدفاع الواقعة على نفي التهمة وتفنيدها، والتي يمكن تسميتها بالكفاية الاحادية أو البسيطة.

وبوجه عام، يختلف تقدير مدى كفاية الأدلة في كل إجراء من إجراءات التحقيق تبعاً لدرجة مساسه بالحرية الشخصية، مما يضفي على مفهوم "كفاية الأدلة" صفة النسبية، فدرجة كفاية الأدلة للاشتباه أقل منها للاتهام وبالتالي للقبض والتفتيش، ودرجة كفاية الأدلة للاتهام والقبض والتفتيش أقل منها للتوقيف.

وتتميز مرحلة التحقيق الابتدائي عن مرحلة الاستدلال، بأنها لا تشمل فقط مجرد جمع الدلائل والقرائن والأدلة بالطبع، إنما تمتد وتتطور لتشمل وظيفة التمحيص والتقييم بكل دليل والأدلة مع بعضها بعضاً، أي تقدير قيمة الدليل، لا مجرد وظيفة آلية بجمع الأدلة.

وتبعاً لذلك، تبدأ أدلة البراءة في الظهور ويبدأ وزنها في الزيادة ويبدأ دورها في التنامي ابتداء من مرحلة الاتهام الرسمي او الصريح الذي يبدأ بالاستجواب، فيظهر مفهوم مختلف ومتمايز لكفاية الأدلة بدأ من مرحلة الاستجواب الذي يمهّد للتوقيف، حيث تبدأ أدلة البراءة تلعب دوراً هاماً فيها، ولهذا رأينا كيف أن كفاية الأدلة في مرحلة الاستجواب والتوقيف أي مرحلة الاتهام الرسمي أو الصريح، يتخذ منحىً آخر مختلفاً عما قبله، إذ يأخذ طبيعة مزدوجة، لا توزن فيها أدلة الإدانة فحسب، بل توازن فيها أدلة البراءة أيضاً، كما وتوزن أدلة

الإدانة والبراءة معاً، حيث تقرر الجهة القائمة بالتوقيف مدى رجوح إحداها على الأخرى عند تقريرها الأمر الصادر به.

وذات الأمر نراه في جميع المراحل القضائية ما بعد التوقيف، فنجده شرطاً لازماً لكل من قرار لزوم المحاكمة الذي تنتهي به مرحلة التحقيق، وقرار الإدانة الذي تنتهي به مرحلة المحاكمة. ولهذا أمكن تسمية الكفاية بهذه المرحلة بالكفاية الثنائية أو المشددة أو التوازنية.

ولا يعني ذلك أن سلطات التحقيق ومن قبلها سلطات الضبط الجنائي لا تبحث عن أدلة البراءة كما تبحث عن أدلة الإدانة، بل إن بحثها عن أدلة البراءة هو ما يمهّد لسلطة التحقيق في هذه المرحلة لأن توازن فيما بين هذه الأدلة جميعها، فالبحث عن أدلة البراءة يصل ذروته في مرحلة التحقيق عند إجراء الاستجواب، وهو الذي يسبق التوقيف، حيث لا تبحث هذه السلطات عن الأدلة وحدها، بل يتاح للمتهم نفسه ان يساعد في كشف الحقيقة، بتمكينه من تقديم أدلة براءته إن وجدت كأحد أهم ضمانات الدفاع في هذه المرحلة وأكثرها حيوية وتأثيراً في مسار التحقيق.

بناءَ على ما سبق، يرتب الفقه نتيجة هامة وجوهرية، تربط بين كفاية الأدلة للتوقيف وبين الاتهام الصريح أي التصريح بوصف التهمة للمتهم، وتتمثل في أن "وصف التهمة وتحديد عناصرها يتوقف على ما توجهه سلطة التحقيق للمتهم وتحقيق دفاعه بالنسبة لها، على عكس الحال بالنسبة لمحضر الاستدلالات الذي يسمع فيه مأمور الضبط أقوال المتهم، فوصف التهمة إنما تتولاه النيابة العامة بناء على تكييفها للوقائع الواردة بالمحضر، وليس بناء على ما وُوجه به المتهم من قبل مأمور الضبط"[٥].

وللتدليل على ذلك أيضاً، نجد أن جانباً من القوانين المقارنة نصت صراحة على مثل هذه الكفاية التوازنية بين أدلة البراءة وأدلة الإدانة، حين جعلت من حالات استرداد مذكرة التوقيف قوة أدلة الإدانة على أدلة البراءة، وهو ما نصت عليه المادة (١٢٢) من نظام الإجراءات الجزائية السعودي والتي نصت على أن [الأمر الصادر بالإفراج لا يمنع المحقق من إصدار أمر جديد بالقبض على المتهم أو توقيفه إذا قويت الأدلة ضده، أو أخل بما شُرِطَ عليه، أو وجدت ظروف تستدعي اتخاذ هذا الإجراء].
وفي هذا المقام، يرى الفقه بحق أن سلطة التحقيق إنْ وجدت أنّ الدلائل لم تكن (أو لم تعد) كافية للتوقيف، استردت مذكرة التوقيف وأفرجت عن المتهم الموقوف بناء عليها[٦].

والحقيقة السابقة كما ذكرنا، هي ما تضفي على التوقيف طابعاً ديناميكياً، اذ يضحى شرط الدلائل الكافية للتوقيف شرط ابتداء واستمرار لا مجرد شرط مبتدأ للتوقيف فحسب، ففي اللحظة التي تضعف فيها أدلة الإدانة او تقوى أدلة البراءة فيها على أدلة الإدانة كان ذلك سبباً مبرراً لإخلاء السبيل الذي لا يعدو في رأينا أن يكون وقف مؤقت لآثار التوقيف في الحالة الأولى (الأدلة لم تعد كافية للتوقيف)، أو رجوع عنه وإلغاء لآثاره في الحالة الثانية (الأدلة لم تكن كافية للتوقيف أصلاً وابتداء).

المطلب الثاني: الناحية القانونية المتمثلة في تطلب كفاية الدلائل على توافر العناصر القانونية لثبوت التهمة والمسؤولية الجزائية عنها:

لا يقتصر دور الدلائل الكافية للاتهام في ثبوت الأساس الواقعي للتهمة، إنما يتعدى أثره في التوقيف إلى الأساس القانوني لها، باعتبار أن محل الدلائل الكافية للتوقيف كما مر معنا يشمل الوقائع المسندة إلى المتهم ووصفها الجرمي، باعتبار أن الجزاء الجنائي هو ثمرة الدعوى الجنائية التي تغدو لغواً إذا لم يعد احتمال توقيعه بحق المتهم أمراً قائماً.
وعليه، فإن ثنائية الكفاية لدلائل التوقيف وتوازنيتها بين دلائل الإدانة ودلائل البراءة، لا تنصب فقط على عنصري الاتهام: الموضوعي المتمثل في ارتكاب

الجريمة والشخصي المتمثل في الإسناد، بل يتجاوز ذلك ليشمل كفاية الدلائل على اكتمال العناصر القانونية اللازمة لثبوت التهمة والمسؤولية الجزائية عنها.

لهذا نجد أن من أهم الآثار المترتبة على اشتراط الدلائل الكافية للتوقيف حظر التوقيف أو استمراره بحال تبين سبب من اسباب التبرير أو مانع من موانع العقاب، إذ يرتب الفقه على شرط توافر الأدلة الكافية للتوقيف نتيجة هامة وجوهرية، تتمثل في عدم جواز التوقيف في حال تبين أن الفعل محل الاتهام مشمول بسبب من أسباب التبرير، باعتبار أنه وحتى بفرض ثبوته لن يكون هنالك محل لثبوت المسؤولية والجزاء بحق المتهم[٧].
وفي ذلك نجد ما نصت عليه نصت المادة (٢/٢٧٣) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الايطالي لسنة ١٩٨٨ والتي نصت على أنه [لا يجوز تطبيق أي تدبير إذا ما ظهر أن الواقعة قد تحققت بناء على سبب من أسباب الاباحة أو لعدم العقاب أو إذا توافر سبب لانقضاء الجريمة أو وجود مانع من موانع تطبيق العقاب][٨].

وأساس النص السابق في رأينا هو أن التوقيف بحال وقوعه يغدو في تلك الحالات عقوبة غير مشروعة؛ لا لكونها صدرت بغير حكم قطعي فقط، بل لأنها كذلك صدرت رغم وجود مانع من موانع العقاب بمفهومه العام، ما يعني أن بالامكان تعميم الحكم المتضمن في نص المادة المذكورة باعتباره مبدأ قانونياً عاماً دون الحاجة لوجود نص صريح مقابل له يقرر ذات الحكم المتضمن به.
وليس فقط التوقيف ما يغدو باطلاً بحال ارتكاب الجريمة في ظروف تنبئ عن توافر سبب ظاهر للتبرير، إنما حتى القبض يبطل إذا كان باستطاعة مأمور الضبط تبينه بكل سهولة[٩].

كذلك فقد تقرر الإفراج الوجوبي عن المتهم الموقوف بحال عدم كفاية الأدلة على أي من الاسناد الواقعي أو القانوني للتهمة المسنوبة اليه، فقد نصت مثلاً المادة (١٥٤) من قانون الإجراءات الجنائية المصري على وجوب الإفراج عن المتهم في حالة الأمر بألا وجه لإقامة الدعوى الجزائية، حيث نصت على أنه [إذا رأى قاضى التحقيق ان الواقعة لا يعاقب عليها القانون أو أن الأدلة غير كافية، يصدر أمراً بأن لأوجه لإقامة الدعوى، ويفرج عن المتهم المحبوس إن لم يكن محبوساً لسبب آخر ..].

وذات الأمر نجده في المادة (١٣٠) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني على أنه:
[أ. إذا تبين للمدعي العام أن الفعل لا يؤلف جرماً، أو أنه لم يقم دليل على أن المشتكى عليه هو الذي ارتكب الجرم، أو أن الأدلة غير كافية، أو أن الجرم سقط بالتقادم أو بالوفاة أو بالعفو العام أو بإسقاط الحق الشخصي في القضايا الموقوفة على شكوى المتضرر؛ فيقرر في الحالات الثلاث الأولى منع محاكمة المشتكى عليه، وفي باقي الحالات إسقاط الدعوى العامة التي تسقط بالإسقاط ويرسل إضبارتها فوراً إلى النائب العام.
ب. إذا وجد النائب العام أن القرار في محله وجب عليه خلال ثلاثة أيام من وصول إضبارة الدعوى إلى ديوانه أن يصدر قراراً بالموافقة على ذلك القرار ويأمر بإطلاق سراح المشتكى عليه إذا كان موقوفاً ..].

وبتحليل النصوص السابقة، نجد أن عبارة "أن الأدلة غير كافية" يقصد بها الإسناد الواقعي للتهمة في حين يقصد بعبارة "ان الواقعة لا يعاقب عليها القانون" في القانون المصري -و"أن الفعل لا يؤلف جرماً" في القانون الأردني- الإسناد القانوني لها.

المطلب الثالث: اشتراط بعض القوانين إقامة قرار التوقيف بناء على أدلة (تحقيقية) لا على مجرد دلائل أو استدلالات:

بناءً على خصوصية الدلائل الكافية للتوقيف، اشترطت بعض القوانين المقارنة صراحة لجواز التوقيف ضرورة وجود أدلة كافية لا مجرد دلائل او قرائن كافية او جدية او قوية، بمعنى أن

التوقيف لا بد أن يكون مؤسساً على أدلة نابعة من إجراءات تحقيقية سابقة عليه، لا من مجرد تحريات أو استدلالات اعتمدت عليها سلطة التحقيق لوحدها للأمر بالتوقيف.

إلا أن القوانين المقارنة لم تستقم على ذات الموقف، فمنها ما استعمل تعبير "أدلة كافية" (البند الأول)، ومنها ما استعمل تعبير "دلائل" أو "دلائل كافية" (البند الثاني)، وفيما يلي عرض لموقف هذه القوانين من المسألة:

البند الأول: اتجاه اشترط صراحة توافر أدلة كافية للتوقيف:

من القوانين ما اشترطت صراحة توافر أدلة كافية للتوقيف، من ذلك قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني الذي نص في المادة (٢/١١٤) منه على أنه [بعد استجواب المشتكي عليه، يجوز للمدعي العام أن يصدر بحقه مذكرة توقيف وفق ما تقتضيه الفقرة (١) من هذه المادة؛ لمدة لا تتجاوز سبعة أيام إذا كان الفعل المسند إليه معاقبا عليه بالحبس مدة تزيد على سنتين، ولمدة لا تتجاوز خمسة عشر يوما إذا كان الفعل المسند إليه معاقباً عليه قانوناً بعقوبة جنائية وتوافرت الأدلة التي تربطه بالفعل المسند إليه ...].

وفي نظام الإجراءات الجزائية السعودي نجده ينص في المادة (١١٣) منه على أنه [إذا تبين بعد استجواب المتهم، أو في حال هربه، أن الأدلة كافية ضده في جريمة كبيرة، أو كانت مصلحة التحقيق تستوجب توقيفه ؛ فعلى المحقق إصدار أمر بتوقيفه مدة لا تزيد على خمسة أيام من تاريخ القبض عليه].

ويشار في هذا المقام إلى ما أكده جانب من الفقه من أن النص السابق بالنظام السعودي هو الأفضل من بين القوانين العربية[١٠]، ولعل ذلك باعتباره استعمل لفظ الأدلة لا الدلائل من ناحية، ولأنه وصفها كذلك بالكافية ففضل بذلك على قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني أيضاً.

وقد يقول البعض أنه لا أثر لاستعمال اصطلاح "أدلة"، وأن المقصود منها ذاته المقصود من اصطلاح "دلائل"، إلا أن الصحيح هو أن المشرع لا يقول لغواً، وأنه إذا استعمل اصطلاحاً فإنما يريد به المعنى المخصوص منه، وأنه إذا استعمل اصطلاحاً مغايراً فإنما يدل ذلك على مقصوده لمعنىً مغايراً، وتقريره بالتالي لحكم مغاير أيضاً. وإنه بقراءة المادة (١١٣) مع نص المادة (٣٤) من نظام الإجراءات الجزائية السعودي والتي نصت على أنه: [يجب على رجل الضبط الجنائي أن يسمع فوراً أقوال المتهم المقبوض عليه ، وإذا ترجح وجود دلائل كافية على اتهامه فيرسله خلال أربع وعشرين ساعة مع المحضر إلى المحقق الذي يجب عليه أن يستجوب المتهم المقبوض عليه خلال أربع وعشرين ساعة، ثم يأمر بتوقيفه أو الإفراج عنه]. نجد أن المشرع السعودي استعمل اصطلاح "دلائل" فيما يقدره رجل الضبط الجنائي لتقرير إحالة المقبوض عليه للنيابة من عدمه، في حين استعمل اصطلاح "أدلة" فيما يقدره عضو النيابة لتقرير توقيف المتهم من عدمه. ما يعني بالضرورة إفراده اصطلاح "الدلائل" لما يخضع لتقدير سلطة الضبط الجنائي، في حين يستعمل اصطلاح "الدليل" لما يخضع لتقدير سلطة التحقيق التي تصدر قرارها بالتوقيف بناء عليها لا بناء على مجرد "دلائل".

البند الثاني: اتجاه اقتصر على توافر الدلائل الكافية للتوقيف:

في مقابل الاتجاه التشريعي السابق، نجد من القوانين ما اقتصر على توافر الدلائل الكافية للتوقيف، من ذلك قانون الإجراءات الجنائية القطري الذي ينص في المادة (١١٠) منه على أنه [إذا تبين بعد استجواب المتهم، أو في حالة هربه، أن الدلائل كافية على نسبة الجريمة إليه، وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقباً عليها بالحبس مدة تزيد على ستة أشهر، جاز لعضو النيابة العامة أن يصدر أمراً بحبس المتهم احتياطياً].

كذلك نجد المادة (١٠٦) من قانون الإجراءات الجزائية الإماراتي رقم (٣٥) لسنة ١٩٩٢ قد أكدت على وجوبية الاستجواب كشرط لازم ومقدمة ضرورية للتوقيف، حيث نصت على أنه [مع مراعاة الأحكام المنصوص عليها في قانون الأحداث الجانحين والمشردين، يجوز لعضو النيابة العامة بعد استجواب المتهم، أن يصدر أمراً بحبسه احتياطياً؛ إذا كانت الدلائل كافية، وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقباً عليها بغير الغرامة].

وذات الأمر نجده في المادة (١٤٢) من قانون الإجراءات الجزائية البحريني والتي نصت على أنه [إذا تبين بعد استجواب المتهم أو في حالة هربه، أن الدلائل كافية، وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقباً عليها بالحبس لمدة تزيد على ثلاثة أشهر؛ جاز لعضو النيابة العامة أن يصدر أمراً بحبس المتهم احتياطياً].

المطلب الثاني: دور الاستجواب في تحقيق الكفاية النوعية للدلائل المبررة للتوقيف:

يلعب الاستجواب دوراً هاماً وجوهرياً في تحديد مدى توافر الكفاية القانونية للدلائل المبررة له، فحتى ولو كانت الدلائل التي بني عليها قرار التوقيف صحيحة في ذاتها، لا تكون صحيحة لغايات التوقيف ولا تكون كافية لتبرير اصدار الأمر به، إلا إذا عرضت على المتهم وتم استجوابه عنها وعن التهمة الموجهة إليه برمتها، إذ أن مثل هذا الأمر يحقق نوع الأدلة الكافية للتوقيف، وهي تلك التي تتحقق بها الكفاية التوازنية بين أدلة الاتهام وأدلة الدفاع، وبما يبعث على الطمأنينة في نفس جهة التوقيف لإصدار الأمر به دون تردد، طالما أتيحت للمتهم الفرصة للرد عليها وتفنيدها ومع ذلك لم تضعف ولم تقل قوتها ومتانتها عن القدر الكافي لتبرير التوقيف.

فإذا كانت النظرة التقليدية للاستجواب أنه إجراء يهدف إلى تدعيم جانب الاتهام من خلال الحصول من المتهم على اعتراف بالجريمة، إلا ان دوره تطوّر في التشريعات الحديثة، فصار يستهدف غرضاً آخر هو تدعيم جانب الدفاع؛ من خلال تمكين المتهم وإتاحة الفرصة له لمناقشة ودحض الأدلة والشبهات التي قامت في مواجهته، ونظراً لأهمية هذا الدور المتنامي للاستجواب حرصة بعض التشريعات على تضمينه في صلب نصوصها كما هو الحال في المادة (١٣٦) من قانون الإجراءات الإجرائية الألماني التي نصت في فقرتها الثانية على أن [غرض الاستجواب هو إعطاء المتهم الفرصة لكي يدحض الشبهات القائمة ضده، ويبرز الوقائع والأدلة التي في مصلحته][١١].

وبناءَ على ذلك تحديداً، أوجب جانب من الفقه أن يكون الاستجواب حتمياً[١٢] أي وجوبياً كما سيمر معنا، بحيث لا يصح التحقيق الابتدائي – وبالتحديد ما يفضي اليه من تصرف بالتحقيق أياً كان وجهه- إلا به، لا مجرد إجراء جوازي للنيابة، إن شاءت اتخذته وإن شاءت تركته، كما هو الحال في الوضع القائم بأغلب التشريعات الجزائية المقارنة.

كذلك يستهدف الاستجواب ما يمكننا تسميته بالحسم المبدئي للتهمة، وذلك لكي تطمئن الجهة القائمة بالتوقيف لاتخاذ القرار الصادر به[١٣] دون تردد أو ضعف.

فالاستجواب إذن "ليس وسيلة إثبات للتهمة، وإنما هو وسيلة تمحيص لها سواء لإثباتها في حق المتهم أم لنفيها عنه، فهو طريق من طرق تقصي الحقيقة، وبالتالي لا يعد وسيلة إثبات أو دليل ثبوت وإنما مصدراً من مصادر الإثبات. أما الاستجواب كوسيلة دفاع فمؤداه بأن المتهم في حلٍّ من أن يفند القرائن والأدلة الشاهدة بوجود صلة بينه وبين الجريمة المقترفة، كما أنه في حل من أن يعزز هذه القرائن والأدلة باعتراف من نفسه على نفسه[١٤].

وعليه، فيستهدف الاستجواب معرفة المتهم والاتصال المباشر به من قبل سلطة التحقيق،

لفسح المجال له لقول كلمته في الاتهام وأدلته إثباتاً أو نفياً، وليس هذا وحسب، بل لشرح الظروف التي أحاطت بإثبات التهمة أو بنفيها، لتعزيز قوله في أي منهما[١٥].

ولهذا يذهب جانب من الفقه إلى أن الاستجواب إجراء جوهري للتوقيف، إذ لا يجوز أن يزجّ بالناس في التوقيف دون أن يمكّنوا ابتداء من الدفاع عن أنفسهم في مواجهتها[١٦]، من خلال مناقشة أدلة الاتهام ضدهم ودحضها وتفنيدها وتقديم أدلة البراءة منها. فمن حق المتهم أن يجيب على الأسئلة الموجهة إليه في معرض الاستجواب بأي قول يشاءه دون اشتراط أن يكون مطابقاً للحقيقة، باعتبار أن "العلة من الاستجواب هي معرفة الحقيقة من وجهة نظر المتهم"[١٧].

ولكن، كيف يكون الاستجواب الذي يمتاز كأصل عام بخطورته على مركز المتهم، ضمانة من ضمانات التوقيف؟ الصحيح أن الاستجواب إجراء ذو طبيعة مزدوجة، فهو ليس فقط إجراء تحقيقي للبحث عن دليل إدانة، من خلال مواجهة المتهم المستجوب بأدلة إدانته، بل هو كذلك حق من حقوق الدفاع، باعتبار ضرورة موازنة أدلة الإدانة مع أدلة البراءة، بعد أن تُتاح الفرصة للمتهم لعرض أدلة براءته عند الاستجواب الذي يتوجب أن يسبق التوقيف[١٨]، ولهذا كان الاستجواب على حد تعبير جانب من الفقه إجراء مزدوجاً: فهو من ناحية إجراء من إجراءات التحقيق، وهو من ناحية أخرى إجراء من إجراءات الدفاع[١٩]، أو بالأحرى حق من حقوقه.

وبناءً على ذلك، نجد أن الاستجواب على خطورته على مركز المتهم وكونه يعرضه للاعتراف بالجريمة أو جمع أدلة إدانتها، فهو أيضاً ضمانة من ضمانات الدفاع، ودليل ذلك وجوب استجواب المتهم المقبوض عليه فور عرضه على النيابة[٢٠] أو خلال ٢٤ ساعة كحد أقصى من عرضه عليها، وذلك كي لا يبقى محتجزاً تحت يد السلطة العامة فترة أطول من ذلك، دون أن تتاح له فرصة إبداء دفاعه بتفنيد أدلة الإثبات القائمة ضده لدى النيابة، وكذلك بتقديم ما لديه من بينات دفاعية. كل ذلك يقدره المدعي العام جملة واحدة ليقرر في المحصلة ترجيح وجود دلائل كافية لتوقيفه أم لا.

وعليه فإن الغرض الأساسي من الاستجواب ليس الحصول على اعتراف المتهم بقدر تمحيص الأدلة كافة -الإدانة منها والبراءة، والربط فيما بينها[٢١] من ناحية وبينها وبين التصور المبدئي لوقائع القضية المعنية من ناحية أخرى، والبحث في مدى جديتها في تكوين تلك الوقائع في إطار نسيج واحد.

ومن هنا كانت الطبيعة المزدوجة للاستجواب، فمن ناحية نجده وسيلة تحقيق تتخذ بغرض الوصول إلى أدلة إدانة كالاعتراف، أو تمحيصها وتقويتها من خلال مواجهة المتهم بها، ومن ناحية أخرى هو وسيلة دفاع تتيح للمتهم فرصة إثبات براءته من التهمة المنسوبة إليه، من خلال دحض أدلة الإدانة وتفنيدها أو تقديم أدلة براءة جديدة، أو حتى تخفيف مسؤوليته الجزائية في حال اعترف المتهم بجريمته وأثبت الظروف التي دفعته إلى ارتكابها[٢٢].

كذلك نجد أن غاية الاستجواب هي الوصول إلى الحقيقة، من خلال الحصول على ما يفيد بوقوع الجريمة وظروف ارتكابها، والحصول بالنتيجة إلى دليل له علاقة بجوهر الجريمة، وبتصل بالتالي بشكل مباشر بالمتهم أو بغيره، ما يفيد بالتالي في توجيه الدعوى الجزائية للوجهة الصحيحة[٢٣].

وليس ذلك فحسب، بل إن قرار التوقيف لا يتخذ بناء على أدلة كافية للاتهام أي باتجاه واحد هو طريق الإدانة (والذي قد يؤديه بشكل كبير مواجهة المتهم المستجوب بأدلة ادانته)، بل لا بد كذلك من موازنة أدلة الإدانة مع أدلة البراءة، بعد أن تتاح الفرصة للمتهم لعرض أدلة براءته عند

الاستجواب الذي يتوجب أن يسبق التوقيف[٢٤]، إذ القاعدة ألا توقيف إلا بعد سبق استجواب.
والحكم السابق يؤيد فرضية هذا البحث، من ارتباط الدلائل الكافية للتوقيف بالاستجواب، وذلك من حيث كفايتها القانونية أو النوعية، والتي تقتضي أن تكون مرّت هذه الدلائل بمرحلة الموازنة مع دلائل البراءة التي تجري من خلال الاستجواب.

وحين الحديث عن درجة كفاية الأدلة المتطلبة للتوقيف، لا بد من الإشارة إلى الاستجواب الذي فرضه القانون كشرط مسبق على التوقيف؛ فالاستجواب في حقيقة الأمر ليس وسيلة لإثبات التهمة، إنما هو وسيلة لتمحيص أدلة الدعوى كافة، وموازنتها من أدلة إثبات وأدلة نفي على حد سواء[٢٥].

ويرتبط شرط كفاية الدلائل للتوقيف مع الإجراء اللازم لاتخاذه والسابق عليه ألا وهو الاستجواب، إذ أن هذه الدلائل الكافية للتوقيف هي ما تمثل العلاقة السببية بين إجراء الاستجواب وأمر التوقيف، وهو ما عبر عنه الفقه بقوله بوجوب "أن يستخلص المحقق من هذا الاستجواب توافر الدلائل الكافية ضد المتهم التي تسوغ له إصدار الأمر بتوقيفه"[٢٦].

وخير ما يعبر عن هذه الوظيفة الأصيلة للاستجواب ما ورد في تعليقات وزارة العدل الايطالية على المادة (٣٧٦) من مشروع قانون الإجراءات الجنائية الإيطالي، والتي تحدثت عن الاستجواب، حيث ورد في تعليقها عليها أنه "لا يمكن عد الاستجواب الا كوسيلة دفاع يعترف بها لكل متهم، وإن كان يمكن اعتباره مصدراً للإثبات أحياناً (عرضاً)، كما يرى الفقيه الإيطالي (persina) أنه لا يجوز أن يكون الهدف من الاستجواب الحصول على اعتراف من المتهم بخطئه، بل يجب توجيهه بواسطة القاضي المحقق بكيفية تمكّنه من عرض الأسباب التي تكون في صالحه"[٢٧].

ولضمان كفالة الدور الثنائي للاستجواب، ومن أنه وسيلة دفاع كما هو وسيلة اتهام، فقد اشترطت أغلب التشريعات الجزائية المقارنة ضرورة دعوة محام المتهم لحضور إجراء استجواب موكله، وهو ما يبعث على "تطمين المتهم وصون حرية الدفاع عن نفسه"[٢٨]. ولما جاء النص الموجب لحضور المحامي أثناء الاستجواب قاصراً على هذا الإجراء دون غيره من إجراءات التحقيق، فلا يجوز معه اشتراطه في غير الاستجواب من الإجراءات كما هو الحال في القبض والتفتيش[٢٩].

ويذهب جانب من الفقه عند شرحهم للاستجواب كضمانة من ضمانات التوقيف، إلى أن الاستجواب كشرط سابق على التوقيف قد يكون حقيقياً أو حكمياً، كما هو الحال بإجراء المواجهة بالدليل، سيما وأن المواجهة وفق الراجح من الفقه لا تعد إجراء مستقلاً وقائماً بذاته من إجراءات التحقيق، وإنما لا تعدو أن تكون جزءاً مكملاً للاستجواب[٣٠]، أي وجهاً من أوجهه وطريقة من طرقه.

ولا نتفق مع الرأي السابق، فإذا كان صحيحاً أن الاستجواب بوجه عام يتصور أن يكون حقيقياً أو حكمياً، فوحده الاستجواب الحقيقي هو الكفيل باستيفاء العلة من فرض الاستجواب كإجراء سابق على التوقيف، سيما إذا علمنا ان تمكين المتهم من الرد على أدلة الاتهام ووتفنيدها، وتمكينه من تقديم أدلة دفاعه كذلك، لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستجواب الحقيقي أي المباشر والصريح، حين يُعلم المتهم بشكل صريح ومباشر بتفاصيل التهمة الموجهة إليه وبأدلتها الجرمية، فيحضر تبعاً لذلك دفاعه عليها وبيناته الداحضة لها.

وعليه، فالقاعدة التي تقرر أن المواجهة تأخذ حكم الاستجواب، ليس صحيحة على إطلاقها، فإذا كان صحيحاً أنها تأخذ حكم الاستجواب باعتباره وسيلة اتهام، فإنها لا تأخذ حكمه باعتباره وسيلة دفاع.

ولما كان الاستجواب شرطاً لازماً للتوقيف، فإن بطلانه يؤدي إلى بطلان التوقيف[٣١]، باعتبار أن ما بني على باطل فهو باطل، وباعتبار انحداره إلى مراتب القبض المادي غير المشروع، تأسيساً على تعدي مدته الحد الأقصى المحدد قانوناً للقبض. وهذه في رأينا صورة من صور بطلان التوقيف لعدم توافر الدلائل الكافية له وتطبيق من تطبيقاته، باعتبار ان بطلان الاستجواب يؤدي إلى بطلان الدلائل الكافية للتوقيف، حتى وإن كانت صحيحة في ذاتها، فإن كفايتها القانونية تشترط استجواب المتهم عنها لفسح المجال له لقول كلمته فيها والرد عليها وتفنيدها إن أمكنه ذلك، قبل الأمر بتوقيفه.

المبحث الثاني: وجوبية الاستجواب كأثر لدوره في تحقيق كفاية الدلائل المتطلبة للتوقيف:

يترتب على دور الاستجواب في تشكيل الكفاية النوعية المتطلبة لصحة التوقيف أثران هما: وجوبية الاستجواب في ذاته (المطلب الأول)، ووجوبيته كشرط لازم لصحة التوقيف (المطلب الثاني)، نستعرضهما ثم نناقش مدى وجوبية الاستجواب في الاحوال التي تتقرر فيها بدائل التوقيف كالمنع من السفر والاقامة الجبرية وغيرهما (المطلب الثالث).

المطلب الأول: أثر كفاية الدلائل المبررة للتوقيف في تقرير وجوبية الاستجواب في ذاته:

لما كان الاستجواب ضمانة من ضمانات الدفاع وفقاً للمفهوم الذي استعرضناه، كان لزاماً أن نبحث في طبيعة هذه الضمانة، وفيما إذا كانت ضمانة جوهرية يترتب على إغفالها البطلان من عدمه، ولا نتكلم هنا عن الاستجواب كشرط شكلي أولي للتوقيف ومقدمة لازمة له، وإنما عن ذات إجراء الاستجواب، وفيما إذا كان في ذاته وجوبياً يترتب على اغفاله البطلان من عدمه، ففي حين اعتبرته محكمة النقض الفرنسية كذلك، مرتبة على إغفاله جزاء البطلان، اختلف الفقه المصري في موقفه منه، إلا أن أغلبه يرى أن الاستجواب في ذاته ليس إجراء وجوبياً على سلطة التحقيق، فهو لا يخرج عن ان يكون مجرد إجراء لجمع الأدلة[٣٢].

ولا نتفق مع الاتجاه السائد لدى الفقه السابق في عدم وجوبية الاستجواب، وندعو إلى تقرير وجوبيته في نصوص قوانين الاجرءات الجزائية، فلما كان الاستجواب ذو طبيعة مزدوجة، كان جوازياً نعم عند عرض المتهم عليه بعد القاء القبض عليه، باعتبار ترجيح مفهوم وسيلة التحقيق عليه بهذه المرحلة، إلا أنه وجوبي قبل توقيف المتهم[٣٣]، باعتبار خطورة التوقيف، فكان لزاماً سماع وجهة نظر الدفاع في أدلة الاتهام التي تراها سلطة التحقيق كافية للتوقيف، في حين قد لا تعود كذلك بعد تمحيصها من خلال سماع وجهة نظر الدفاع فيها، وتلقي أدلة براءة جديدة تفندها أو تضعف منها ذاتها أو من دلالتها على الاتهام، وحتى في حال ارتداد الاستجواب بأثر سلبي على المتهم، من خلال الاعتراف مثلاً بالتهمة عند مواجهته بادلتها، أو ظهور عجزه عن الرد عليها وتفنيدها، فتكون سلطة التحقيق أكثر اطمئناناً في اتخاذها لقرار التوقيف.

ولا نقصد هنا وجوبية الاستجواب كشرط لازم للتوقيف، وإنما وجوبية الاستجواب في ذاته، سواء أترتب عليه توقيف أم لا. فإذا كانت الدلائل الكافية لنقل القضية لمرحلة المحاكمة هي كفاية باتجاهين تتطلب تقدير أدلة البراءة والإدانة معاً بعد تمكين المتهم من تقديم دفاعه امام سلطة التحقيق، فإن وجوب ذلك ينحصر في حالات التحقيق الوجوبي دون الجوازي، حيث قضت محكمة النقض المصرية في حكم لها بأن "عدم سؤال المتهم سواء في تحقيق البوليس أو النيابة في مواد الجنح والمخالفات لا يعيب إجراءات المحاكمة، لأن التحقيق الابتدائي ليس شرطاً لازماً لصحة المحاكمات إلا في مواد الجنايات"[٣٤].

وقد عللت محكمة النقض المصرية اجتهادها هذا بقولها في حكم آخر بأن "عدم سؤال المتهم في التحقيق لا يترتب عليه بطلان الإجراءات، إذ لا مانع في القانون يمنع من رفع الدعوى

العمومية بدون استجواب المتهم، بل يجوز رفعها في مواد الجنح والمخالفات مباشرة بدون تحقيق"[٣٥].

وذات الأمر نجده بالنسبة للاستجواب الحكمي، المتمثل في المواجهة الشخصية منها والعينية، ففي حكم لها قضت محكمة النقض المصرية بأن "خلو التحقيق من مواجهة المتهم بغيره من المتهمين أو الشهود لا يترتب عليه بطلانه، وكل ما يكون للمتهم هو أن يتمسك لدى محكمة الموضوع بما قد يكون في التحقيق من نقص، حتى تقدّره المحكمة وهي على بينة من أمره، ومتى كان الطاعن قد اقتصر على الدفع ببطلان التحقيق دون أن يطلب من المحكمة مواجهته بالشاهد، وكان ما انتهى اليه الحكم المطعون فيه من رفض الدفع سديداً في القانون، فإن ما ينعاه الطاعن على الحكم في هذا الصدد لا يكون له محل"[٣٦].

ونخرج بالحكم السابق بنتيجة مهمة تتمثل في حق المتهم بمرحلة المحاكمة في أن يتم استجوابه ومواجهته بغيره من الشهود والمتهمين بالقضية، باعتبار ذلك من حقوق الدفاع، وهو ما يفهم من الحكم السابق من أنه لو كان طلب مواجهته لكان على المحكمة قبول طلبه ذلك تحت طائلة البطلان.

وقد عبر بعضهم عن الحقيقة السابقة بقوله أن "الاستجواب رهن بمشيئة المتهم"[٣٧]. ويرتبط هذا الحكم بوظيفة الاستجواب ذاتها، باعتبار أن الغرض الأساسي منه ليس الحصول على اعتراف من المتهم بقدر تمحيص الأدلة كافة -الإدانة منها والبراءة- والربط فيما بينها[٣٨] من ناحية، وبينها وبين التصور المبدئي لوقائع القضية المعنية من ناحية أخرى، والبحث في مدى جديتها في تكوين تلك الوقائع في إطار نسيج واحد.

ومن هنا كانت الطبيعة المزدوجة للاستجواب، فمن ناحية نجده وسيلة تحقيق تتخذ بغرض الوصول إلى أدلة إدانة كالاعتراف، أو تمحيصها وتقويتها من خلال مواجهة المتهم بها، ومن ناحية أخرى هو وسيلة دفاع تتيح للمتهم فرصة إثبات براءته من التهمة المنسوبة اليه، من خلال دحض أدلة الإدانة وتفنيدها أو تقديم أدلة براءة جديدة، أو حتى تخفيف مسؤوليته الجزائية في حال اعترف المتهم بجريمته وأثبت الظروف التي دفعته إلى ارتكابها[٣٩].

ويثير التكييف السابق لطبيعة الاستجواب إشكالية حول ضرورة الاستجواب وجوبيته حتى ولو لم يستتبع بتوقيف، أي مدى وجوبيته لتقدير مدى كفاية الأدلة للزوم المحاكمة، وذلك في حالات التحقيق الوجوبي كما سبقت الإشارة اليه، حيث يرى جانب من الفقه بأن "عدم استجواب المتهم في التحقيق الابتدائي رغم عدم تغيبه عنه يشكك في حيادية المحقق ويضعف الثقة في إجراءات التحقيق التي باشرها"[٤٠].

وعليه، فقد أوجب جانب آخر من الفقه أن يكون الاستجواب حتمياً[٤١]، لا يصح التحقيق الابتدائي -وبالتحديد ما يفضي إليه من تصرف بالتحقيق أياً كان وجهه- إلا به، لا مجرد إجراء جوازي للنيابة؛ إن شاءت اتخذته وإن شاءت تركته، كما هو الحال في الوضع القائم بأغلب التشريعات الجزائية المقارنة.

بناءً على ما سبق، نجد بعض القوانين التي قررت وجوبية الاستجواب على المحكمة، من ذلك قانون الإجراءات الجنائية الفرنسي، الذي أوجب على المحكمة استجواب المتهم في الجنايات (المادتان ٣٢٧ و٣٢٨) وكذلك في الجنح (المادة ٤٤٢)، وذلك لإتاحة الفرصة للمتهم في مناقشة ما يحتويه هذا الملف عن طريق السماح باستجوابه، وهو ما يعد من قبيل ضمانات الدفاع. إلا أن محكمة النقض الفرنسية لم تعتبره ضمانة جوهرية يترتب على مخالفتها البطلان، باعتبار ما يملكه المتهم من طرق ووسائل أخرى للدفاع عن نفسه[٤٢].

وإذا كان قانون الإثبات الجنائي الإنجليزي الصادر سنة ١٨٩٨ يحظر على المحكمة استجواب المتهم، فإن ذلك لا يمنع من وجوبيته بالنسبة للمتهم المنكر للتهمة، ليس من خلال

المحكمة ولكن على يد ممثلي الاتهام والدفاع، وفي حال طالب هو بذلك[٤٣].

كذلك نجد المادة رقم (٤٧) من قانون الإجراءات الجزائية الإماراتي رقم (٣٥) لسنة ١٩٩٢ تنص على أنه: [يجب على مأمور الضبط القضائي أن يسمع أقوال المتهم فور القبض عليه أو ضبطه .. ويجب على النيابة العامة أن تستجوبه خلال أربع وعشرين ساعة، ثم تأمر بالقبض عليه أو إطلاق سراحه]. وهذا النص واضح في دلالته على أن حكم الوجوب واقع على وقت الاستجواب لا على ذات الاستجواب من حيث مبدأ وجوده.

وكذلك تنص المادة (٥٧) من قانون الإجراءات الجنائية البحريني رقم (٤٦) لسنة ٢٠٠٢ على أنه: [يجب على مأمور الضبط القضائي أن يسمع فوراً أقوال المتهم المقبوض عليه، .. ويجب على النيابة العامة أن تستجوبه في ظرف أربع وعشرين ساعة، ثم تأمر بحبسه أو إطلاق سراحه].

كذلك نجد ما نص عليه نظام الإجراءات الجزائية السعودي في المادة (١٠٩) منه على أنه: [يجب على المحقق أن يستجوب المتهم المقبوض عليه فوراً، وإذا تعذر ذلك فيودع مكان التوقيف إلى حين استجوابه. ويجب ألا تزيد مدة إيداعه على أربع وعشرين ساعة، فإذا مضت هذه المدة دون استجوابه، وجب على مدير التوقيف إبلاغ رئيس الدائرة التي يتبعها المحقق، وعلى الدائرة أن تبادر إلى استجوابه حالاً، أو تأمر بإخلاء سبيله]. إذ نلحظ أن مطلع المادة تضمن ما يوحي بوجوبية الاستجواب، إلا ان عجزها نفى هذه القرينة المستمدة من ظاهر النص، إذ ترك خياراً آخر خلاف الاستجواب يتمثل في الإفراج عن المتهم المقبوض عليه، ما يعني أن الصفة الوجوبية (أو حكم الوجوب المتضمن به) انصرفت فيه إلى تحديد مدة قصوى للقبض قبل الاستجواب (في حال الرغبة به)، لا إلى ذات الاستجواب.

وذات الأمر نجده في المادة (٣٤) من ذات نظام الإجراءات الجزائية السعودي، والتي نصت على أنه: [يجب على رجل الضبط الجنائي أن يسمع فوراً أقوال المتهم المقبوض عليه، وإذا ترجح وجود دلائل كافية على اتهامه، فيرسله خلال أربع وعشرين ساعة مع المحضر إلى المحقق، الذي يجب عليه أن يستجوب المتهم المقبوض عليه خلال أربع وعشرين ساعة، ثم يأمر بتوقيفه أو الإفراج عنه].

أما قانون الإجراءات الجنائية المصري، فلم يربط مباشرة بين الاستجواب والتوقيف، إنما أوجب الاستجواب صراحةً فور القبض على المتهم، ومعلوم أن نص في المادة (١٣١) منه على أنه [يجب على قاضي التحقيق أن يستجوب فوراً المتهم المقبوض عليه، وإذا تعذر ذلك يودع في السجن إلى حين استجوابه، ويجب ألا تزيد مدة إيداعه على أربع وعشرين ساعة؛ فإذا مضت هذه المدة، وجب على مأمور السجن تسليمه إلى النيابة العامة، وعليها أن تطلب في الحال إلى قاضي التحقيق استجوابه].

والحكم المتضمن بالنص السابق، يؤدي بحكم اللزوم العقلي والمنطقي (وبما يمكن تسميتها بعلاقة التعدي) إلى وجوبية الاستجواب كشرط لازم للتوقيف، باعتبار أن القبض مقدمة لازمة للتمهيد للاستجواب الذي يسبق البت في أمر المتهم بتوقيفه أو الإفراج عنه تبعاً لما يتبين بنتيجة الاستجواب.

ولا يمكن القول بأن عبارة الوجوب (التي جاءت غامضة) لم يقصد منها ذات الاستجواب إنما قصد منها وقته، باعتباره قصد به عدم جواز الابقاء على المتهم مقبوضاً عليه دون استجواب، وأن المقصود من القبض أصلاً هو عرض المتهم على سلطة التحقيق المختصة باستجوابه، ووضعه تحت تصرفها بحال رغبت هي في ذلك، باعتبار أن المادة (١٣١) من قانون الإجراءات الجنائية المصري أكدت في عجزها على ضرورة طلب النيابة من المحقق استجواب المتهم في الحال بانقضاء المدة المذكورة فيها، دون أن تأتي على ذكر الخيار الآخر المتمثل في الإفراج عن المتهم.

فالصحيح في رأينا وجوب قراءة المادة السابقة مع المادة (٣٦) من ذات القانون، والتي نصت صراحة على أنه: [يجب على مأمور الضبط القضائي أن يسمع فوراً أقوال المتهم المضبوط، وإذا لم يأت بما يبرئه، يرسله في أربعة وعشرن ساعة إلى النيابة العامة المختصة. ويجب على النيابة العامة أن

تستجوبه في ظرف أربع وعشرين ساعة، ثم تأمر بالقبض عليه أو إطلاق سراحه]، ما يعني بالتالي أن الوجوب منصب على وقت الاستجواب (في حال الرغبة به)، لا على الاستجواب ذاته.

وقد فسر البعض بحق المقصود بالمادة السابقة بالقبض الذي تأمر به النيابة بعد الاستجواب هو ذاته الحبس الاحتياطي، باعتبار أنه لا يجوز الابقاء على المتهم مقبوضاً عليه أكثر من تلك المدة[٤٤] إلا أن يتم توقيفه.

أما في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني فإنه، وحتى القانون المعدل رقم (٣٢) لسنة ٢٠١٧ لم يكن هنالك ثمة نص يقرر صراحة ومباشرة وجوبية الاستجواب، إلا أن هنالك حالة معنية هي الجرم المشهود (التلبس) أثارت إشكالاً حول مدى وجوبية التلبس فيها، حيث نصت المادة ٣٧ من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني على أن: [١. للمدعي العام في حالة الجرم المشهود المستوجب عقوبة جنائية، أن يامر بالقبض على كل شخص من الحضور يستدل بالقرائن على أنه فاعل ذلك الجرم أو شريكاً فيه أو متدخلاً أو محرضاً عليه.. ٣. يستجوب المدعي العام في الحال الشخص المحضر لديه].

والواقع أن النص السابق محله أيضاً وجوبية الاستجواب الفوري في حال الرغبة به لا وجوبية الاستجواب في ذاته، ما يعني أن حكم الوجوب الذي تقرر فيها واقع ايضاً على وقت الاستجواب، لا على ذات الاستجواب من حيث الأصل والمبدأ.

وقد اتجه جانب من الفقه في الأردن إلى القول بأن الاستجواب وجوبي على المدعي العام، بدليل صيغة الوجوب التي جاءت بها المواد (٣٢، ٣٧، ١٠٠، ١١٢) حيث جاء بصيغة (على المدعي العام ان يستجوب) و(يستجوب المدعي العام)[٤٥]، إلا أن المواد السابقة حتى وإن جاءت بصيغة الوجوب، إلا أن ذلك لا يعني في رأينا أنها تجعل الاستجواب وجوبياً في ذاته، إذ من الواجب تفسيرها في معرض المسائل التي جاءت المواد المذكورة على تنظيمها، فعلى سبيل المثال فإن المادة (١٠٠) نظمت إجراء القبض، فأوجبت أن يوضع المتهم المقبوض عليه خلال مدة اقصاها ٢٤ ساعة تحت تصرف المدعي العام ليستجوبه إن أراد، وأوجبت على المدعي العام كذلك -إن أراد أن يستجوبه- أن يشرع في ذلك خلال مدة ٢٤ ساعة أخرى، ما يعني بالتالي أن صيغة الوجوب تفسر على وقوعه على الحد الأقصى للمدد المرتبطة بالاستجواب لا على الاستجواب ذاته.

إلا أنه وبصدور القانون المعدل المذكور، أضيفت المادة (٦٣ مكررة) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، والتي نصت في فقرتها الخامسة صراحة على وجوبية الاستجواب، إذ قررت أنه: [لا يجوز للمدعي العام أن ينهي التحقيق إلا إذا استجوب المشتكى عليه، ما لم يتعذر عليه ذلك لفراره أو إذا رأى أن ما تجمّع لديه من أدلة يكفي لمنع المحاكمة عنه بصرف النظر عن الاستجواب].

ويتضح من النص السابق أمران:

١. أن النص السابق يؤكد بصورة لا تدع مجالاً للشك على وظيفة الاستجواب كوسيلة دفاع، لا كوسيلة اتهام فقط، وهو ما يؤكد على الطابع المزدوج له.
٢. يترتب على ذلك، أن وجوبية الاستجواب نسبية، إذ يقصر حكم الوجوب في الاستجواب عليه كوسيلة دفاع لا كوسيلة اتهام، بدليل أنه يقصر وجوبيته على حالات لزوم المحاكمة، فلم يجزها بغير سبق استجواب للمتهم، فقيدها بذلك مراعاة لمصلحة الدفاع، بخلاف قرار منع المحاكمة وحفظ التحقيق، إذ لم يقيده بضرورة استجواب المتهم قبل اتخاذه.
٣. وبرتبط كل ما سبق، بتحديد الكفاية القانونية للزوم المحاكمة، فإذا كانت الكفاية المادية لدلائل الاتهام للزوم المحاكمة هي التي تقدر سلطة التحقيق مدى قوتها للإدانة بحال انتقلت لمرحلة المحاكمة، فإن كفايتها القانونية مرتبطة من ناحية أخرى في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بوجوب عرض هذه الدلائل على المتهم، ليقول كلمته فيها إثباتاً أو

نفياً، إقراراً أو دحضاً، ومثل هذه المواجهة (شخصية كانت بشاهد أو متهم، أو عينية بدليل مادي) من قبيل الاستجواب الحكمي الذي تتحقق به صورة الاستجواب في حالتنا هذه كوسيلة دفاع أيضاً لا كوسيلة اتهام فقط.

أخيراً، فيشار في هذا المقام، إلى أن محكمة التمييز الأردنية –قبل وضع النص السابق بالقانون المعدل لسنة ٢٠١٧- لم تكن تعتبر الاستجواب وجوبياً في ذاته، وإنما فقط كشرط لازم للتوقيف لا أكثر، حيث جاء في حكم لها قولها أنه "يستفاد من المادة ١/٦٣ من قانون أصول المحاكمات الجزائية أن مثول المشتكى عليها أمام المدعي العام ليس وجوبياً، وإن إصدار قرار ظن بغياب المشتكى عليها لا يبطل الإجراءات التي تمت أمام المدعي العام. .. كما أن النص الوارد في المادة (٦٣) من قانون أصول المحاكمات الجزائية، لم يكن بصيغة الوجوب على مثول المشتكى عليها أو من يمثلها أمام المدعي العام، حتى يترتب على مخالفة ذلك البطلان، حيث أن حالات وجوب الاستجواب تكون في حالتين : القبض على المتهم وحالة الحبس الاحتياطي، وحيث أن الاستجواب هو إجراء تحقيق، يحكمه مبدأ الحياد والنزاهة، يستهدف تدعيم جانب الاتهام، كما أن الاستجواب وسيلة دفاع، أي عن طريقه يتاح للمتهم أن يدحض الأدلة القائمة ضده (شرح قانون الإجراءات الجنائية للدكتور محمود نجيب حسني الطبعة الثالثة ١٩٩٥ ص ٥٧٤ وما بعدها). وبما أن النيابة العامة لم تستخدم الاستجواب كوسيلة تحقيق لتدعيم جانب الاتهام، فإن إصدار قرار ظن بحق المشتكى عليها دون حضورها لا يحرمها من حقوقها، طالما لم يستخدم الاستجواب كوسيلة تحقيق ضدها. لهذا فقد كان يتوجب على المحكمة معالجة الدعوى وفقاً للبينات المقدمة فيها"[٤٦].

المطلب الثاني: أثر كفاية الدلائل المبررة للتوقيف في تقرير وجوبية الاستجواب كشرط لصحته:

بناءً على ما قدمنا، من الضمانات التي يوفرها الاستجواب لتحديد الكفاية النوعية اللازمة لأدلة التوقيف، كان الاستجواب في كثير من القوانين المقارنة مقدمة ضرورية وشرطاً لازماً يجب أن يسبق الأمر بالتوقيف.

وفي ذلك تنص المادة (٢/١١٤) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني على أنه [بعد استجواب المشتكي عليه، يجوز للمدعي العام أن يصدر بحقه مذكرة توقيف ...].

كذلك نجد المادتين (١٠٦) و(١/١١٠) من قانون الإجراءات الجزائية الإماراتي رقم (٣٥) لسنة ١٩٩٢ قد أكدتا على وجوبية الاستجواب كشرط لازم ومقدمة ضرورية للتوقيف، حيث نصت المادة (١٠٦) من هذا القانون على أنه [مع مراعاة الأحكام المنصوص عليها في قانون الأحداث الجانحين والمشردين يجوز لعضو النيابة العامة بعد استجواب المتهم أن يصدر أمرا بحبسه احتياطيا إذا كانت الدلائل كافية وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقبا عليها بغير الغرامة]. وكذلك نصت المادة (١/١١٠) من ذات القانون على أن [الأمر بالحبس الصادر من النيابة العامة يكون بعد استجواب المتهم ...].

إلا أن القانون السعودي والقانون العماني والقانون القطري والقانون البحريني، لم يوجب أي منها استجواب المتهم قبل توقيفه في الأحوال التي يتعذر فيها على سلطة التحقيق ذلك بسبب هربه، حيث نصت المادة (٥٣) من قانون الإجراءات الجزائية العماني على أنه :[إذا اقتضت مصلحة التحقيق الابتدائي بعد استجواب المتهم منعه من الفرار أو من التأثير في سير التحقيق، جاز لعضو الادعاء العام أن يصدر أمراً بحبسه احتياطياً].

كذلك تنص مادة (١/١٤٢) من قانون الإجراءات الجزائية البحريني على أنه [إذا تبين بعد استجواب المتهم، أو في حالة هربه، أن الدلائل كافية، وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقباً عليها بالحبس لمدة تزيد على ثلاثة أشهر، جاز لعضو النيابة العامة أن يصدر أمراً بحبس المتهم احتياطياً].

وفي قانون الإجراءات الجنائية القطري نجده ينص في المادة (١١٠) منه على أنه [إذا تبين بعد

استجواب المتهم ، أو في حالة هربه ، أن الدلائل كافية على نسبة الجريمة إليه ، وكانت الواقعة جناية أو جنحة معاقباً عليها بالحبس مدة تزيد على ستة أشهر ، جاز لعضو النيابة العامة أن يصدر أمراً بحبس المتهم احتياطياً].

وفي نظام الإجراءات الجزائية السعودي نجده ينص في المادة (١١٣) منه على أنه [إذا تبين بعد استجواب المتهم، أو في حال هربه، أن الأدلة كافية ضده في جريمة كبيرة، أو كانت مصلحة التحقيق تستوجب توقيفه؛ فعلى المحقق إصدار أمر بتوقيفه مدة لا تزيد على خمسة أيام من تاريخ القبض عليه.

وإذا كانت القوانين الأربعة السابقة لم توجب استجواب المتهم قبل توقيفه بالأحوال التي يتعذر فيها على سلطة التحقيق ذلك بسبب هربه، إلا أننا نرى أن على سلطة التحقيق استجواب المتهم حتى بعد توقيفه فور القبض عليه، للاستيفاء الكفاية القانونية في الدلائل المبررة للتوقيف، واحتراماً لحقه في الدفاع، باعتبار القاعدة التي تقرر أنه "إذا زال المانع عاد الممنوع".

وفي مقابل القوانين السابقة جميعها، نجد أن قانون الإجراءات والمحاكمات الجزائية الكويتي رقم ١٧ لسنة ١٩٦٠ لم يستعمل لفظ "استجواب" في هذا المقام، وإنما استعمل تعبير "سماع الأقوال"، حيث نصت المادة (٧١) منه على أنه [يجب ان تسمع أقوال المتهم قبل إصدار أي قرار بالحبس او بتجديده، أما إذا صدر أمر حبس ضد متهم هارب، فإنه يجب ان تسمع أقواله قبل مضي أربع وعشرين ساعة من تاريخ القبض عليه]. وذات التعبير استعمله في المادة (٦٩) من قانون الإجراءات والمحاكمات الجزائية الكويتي والتي نصت في عجزها على أنه: [.. ولا يصدر أمر حبس المتهم إلا بعد سماع أقواله]. ومعلوم الفرق الجوهري بين سماع الأقوال والاستجواب، وإذا كان المشرع الجزائي الكويتي قصد بسماع الأقوال الاستجواب –وهذا هو الارجح- فقد خانه التعبير عن حقيقة مقصوده في ذلك.

المطلب الثالث: مدى تطلب الدلائل الكافية لاتخاذ التدابير البديلة عن التوقيف:

فرض المشرع الأردني في القانون المعدل لقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم (٣٢) لسنة ٢٠١٧ مجموعة من التدابير البديلة عن التوقيف، وهو ما أثار إشكالاً حول موضع هذه البدائل من الكفاية النوعية للدلائل المبررة للأمر بالتوقيف، بمعنى مدى اشتراط هذه الكفاية في بطاءل التوقيف كما هي مشترطة بذات إجراء التوقيف.

ولكي نجيب على هذا التساؤل لا بد ابتداء من البحث في مفهوم هذه البدائل وطبيعتها (الفرع الأول) لننتقل بعد ذلك إلى للبحث في تطلب الاستجواب لتوافر الدلائل الكافية لاتخاذ التدابير البديلة عن التوقيف (الفرع الثاني).

الفرع الاول: مفهوم التدابير البديلة عن التوقيف وطبيعتها:

بالرجوع إلى المادة (١١٤ مكررة/١) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، نجدها تنص على أنه:

[١. في ما خلا حالات التكرار، للمدعي العام أو للمحكمة في الأحوال التي يجوز فيها التوقيف في الجنح أن يستعيض عن التوقيف بواحد أو اكثر من التدابير التالية :

أ. الرقابة الإلكترونية.

ب. المنع من السفر .

ج. الإقامة في المنزل أو المنطقة الجغرافية للمدة التي يحددها المدعي العام أو المحكمة وتكليف الشرطة بالتثبت من ذلك.

د. إيداع مبلغ مالي أو تقديم كفالة عدلية يعين المدعي العام أو المحكمة مقدار كل منهما.

هـ حظر ارتياد المشتكى عليه أماكن محددة].

وقد تقررت التدابير السابقة كبدائل عن التوقيف، تلافياً للسلبيات المترتبة على هذا الإجراء الخطير على الحرية الشخصية، وتأكيداً على استثنائيته.

ومن الآثار السلبية التي تتجنبها التدابير البديلة للتوقيف البعد عن الأسرة وترك العمل والاختلاط بالغير في دور التوقيف، وأخيراً ما تتكبده الدولة من مصاريف ونفقات الموقوفين[٤٧].

والإقامة في منزل أو منطقة جغرافية او ما يطلق عليها الفقه مسمى الإقامة الجبرية هو "إلزام شخص بالإقامة في مكان معين مع تفويض أمر الإشراف عليه إلى من يتوسّم القدرة على ذلك"[٤٨].

وبوجه عام، تتقرر الإقامة الجبرية أو تحديد الإقامة لإحدى غايتين[٤٩]:

١. تجنيب الشخص الأماكن التي يحتمل ارتكاب جريمته فيها.
٢. تجنيب المجتمع الأضرار المحتملة من الشخص الذي تقرر فرض الأقامة الجبرية عليه.

ويأتي منع المتهم من ارتياد اماكن معينة على عكس صورة إجباره على ملازمة مكان معين، ومن الاماكن التي يحتمل منع المتهم من ارتيادها في رأينا مكان وقوع الجريمة خشية من العبث في أدلتها، أو مكان وجود شهود النيابة تجنباً من محاولة المتهم التأثير عليهم أو حتى الاعتداء على سلامتهم.

وقد عبر قانون أصول المحاكمات الجزائية الفلسطيني رقم (٣) لسنة ٢٠٠١ بشكل أوضح عن حقيقة مضمون هذا التدبير، حين نص في المادة (١٤٠) منه على أن للمحكمة [.. ان تطلب منه اختيار مكان لاقامته غير المكان الذي ارتكبت فيه الجريمة]، وقد فسر بعضهم إضافة لما سقناه من مبررات مبرراً آخر هو الحفاظ على النظام العام والحيلولة دون زعزعة استقرار الأمن[٥٠] كما في حالات تجنب الثأر أو تهييج الرأي العام في بعض الجرائم.

أما المنع من السفر فهو أقل التدابير الاحترازية شدة وإضراراً بالمتهم، ويأتي لضمان عدم إفلات المتهم من سلطات التحقيق والمحاكمة خلال نظر الدعوى الجزائية، ولا إفلاته من العقاب في حال إدانته والحكم عليه.

ويقصد بمنع السفر كصلاحية ممنوحة للنيابة العامة أو المحكمة من بعدها، هو منع السفر القضائي، لا منع السفر الإداري المعروف قي بعض القوانين كالقانون المصري الذي تنظم به قوائم يصدرها وزير الداخلية للممنوعين من السفر[٥١].

ويلاحظ في هذا المقام، أن منع السفر والذي يعد من قبيل الإجراءات التحفظية، ليس منصوصاً عليه كقاعدة عامة في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، إنما وردت له بعض التطبيقات المحصورة في جملة من التشريعات الأردنية، كما في ورد في عجز المادة (٩/أ/١) من قانون الجرائم الاقتصادية رقم (١١) لسنة ١٩٩٣ وكما في المادة (٢/٤) من قانون منع الإرهاب رقم (٥٥) لسنة ٢٠٠٦ .

أما بالنسبة للرقابة الالكترونية فهي ربط المتهم بنظام تعقب آلي، من خلال ما تسمى بالأسوارة الإلكترونية أو غيرها، بما يجعله تحت التصرف المعنوي لسلطة التحقيق (مقارنة مع تصرفها المادي المتمثل في احتجازه جسدياً في مقار التنوقيف المعدة لذلك)، باعتبارها تستطيع تعقبه والوصول اليه في أي وقت تشاء. مثل هذا الإجراء يوازن بين مقتضيات الحفاظ على الحرية الشخصية للمتهم المتمع بقرينة البراءة من ناحية، ومقتضيات عدم إفلاته من العقاب من ناحية أخرى.

وفيما يتعلق بالمنع من السفر، فيلاحظ في رأينا أنه إجراء عيني لا يقبل استبداله بالكفالة كما هو الحال لباقي أنواع المنع من السفر بصورتيه المستعجل والتنفيذي، بمعنى عدم جواز الاستعاضة عنه بكفالة، وإن كان يجوز كما ورد في المادة (١١٤ مكررة/٢/أ) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني إبدال ذات تدبير المنع من السفر بمجمله بتدبير آخر كالربط بكفالة، حيث نصت على أنه:

[٢. تخضع التدابير المنصوص عليها في هذه المادة للأحكام التالية:

أ. يمكن للمدعي العام أو للمحكمة -تلقائياً أو بناء على طلب النيابة العامة أو المتهم- أن ينهيا، أو يضيفا، أو يعدلا؛ تدبيراً أو أكثر، من التدابير المنصوص عليها في الفقرة السابقة].

وبوجه عام، فإن التدابير السابقة لا تخرج غايتها في رأينا عن المبررات العامة للتوقيف، والتي يقع على رأسها ضمان مصلحة التحقيق من عبث المتهم في أدلته وضمان وجود المتهم تحت تصرف سلطة التحقيق إن هي أردات إعادة استجوابه أو مواجهته بالإدلة التي ترى من المناسب مواجهته بها.

إلا أننا نلاحظ في هذا المقام، أن أياً من إجراءات الرقابة الالكترونية أو المنع من السفر أو الربط بكفالة، لا يحقق كامل الحماية المتطلبة لمصلحة التحقيق بما في ذلك الحفاظ على أدلة الجريمة من العبث بها أو التأثير على الشهود المحتملين أو الاعتداء عليهم، ما يبقى معه ربط المتهم بالإقامة الجبرية في مكان معين هو بديل التوقيف الأمثل في رأينا، لتجنب السلبيات التوقيف ومساوئه.

ولما كان من الممكن إفلات الموضوع تحت الإقامة الجبرية من قبضة السلطات العامة، فإن المفترض لمنع ذلك هو وضع رجل أو أكثر من رجال الامن كحراسة عليه، وهو ما يترتب عليه ضياع الوقت والجهد والنفقات. لذا نرى أنه ولتحقيق حماية أوفى من هروب المتهم من مكان إقامته الجبرية بعد ان وضعت السلطات العامة يدها عليه، أن بالإمكان الجمع بين تدبيري الإقامة الجبرية والربط بالرقابة الالكترونية، وهو ما تجيزه إشارة نص المادة (١١٤ مكررة/٢/أ) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بإيراده لعبارة (أن ينهيا أو يضيفا أو يعدلا تدبيراً أو أكثر من التدابير المنصوص عليها ..).

الفرع الثاني: تطلب الاستجواب لتوافر الدلائل الكافية لاتخاذ التدابير البديلة عن التوقيف:

تثير بدائل التوقيف التي قررتها المادة (١١٤ مكرر) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، تساؤلاً هاماً حول مدى تطلب شرائط التوقيف فيها، سواء تلك المتطلبة في الجريمة التي تستلزم التوقيف، او الشخص المراد توقيفه، أو الإجراء المفترض توافره قبل التوقيف كالاستجواب، إضافة لشرط توافر الدلائل الكافية للتوقيف.

تتنازع الإجابة على التساؤل السابق اعتباران، فمن ناحية نجد أن شدة جسامة التوقيف هي ما تفرض شرائطه المقيدة له والتي تحيطه كضمانات تحد من نطاقه وتضمن عدم إساءة استعمال الصلاحية باتخاذه، وهو ما يقتضي بالتالي أن تكون شرائط وضمانات بدائل التوقيف أقل من تلك المتطلبة في التوقيف ذاته، باعتبارها بالقطع إجراءات أقل خطورة وجسامة من إجراء التوقيف ذاته.

وقاعدة نسبية الإجراء تقرر انه وكلما كان الإجراء أكثر خطورة على حقوق وحريات المتهم كانت الضمانات المتطلبة به والقيود المحيطة به أكثر شدة.

إلا أن هنالك اعتبارِ آخر ينحى بالإجابة على التساؤل السابق منحىً آخر، يتمثل في إمكانية إلغاء أي بديل من بدائل التوقيف واسترداد المذكرة الخاصة به أو تقريره إذا لم يكن قد استبدل ابتداء بأي من بدائله المقررة في المادة (٢١٤ مكررة) من قانون أصول المحاكمات الجزائية. حيث نصت المادة (١١٤ مكررة/٢/ب وج) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني:

[ب. اذا أخل المشتكى عليه بأي من التدابير المترتبة عليه بموجب أحكام هذه المادة جاز للمدعي العام أو المحكمة توقيف المشتكى عليه ومصادرة الكفالة لمصلحة الخزينة].

مثل هذه الحقيقة تفرض معها وجوب توافر ذات شرائط التوقيف ذاته لاتخاذ أي من بدائله، باعتبار أن البدل (في حالة بدائل التوقيف) كان صورة للأصل في شرائطه.

لذلك، فقد ذهب رأي من الفقه -بحق- إلى أن بدائل التوقيف لا تمنع من إصدار الأمر به، جلّ ما في الأمر أنها تعطي خيارات أوسع للتصرف في نطاقها[٥٢] خلاف حصر سلطته بالتوقيف كإجراء يتيم دون أي خيار غيره.

إضافة لما سبق، فإن صراحة نص البند (ج) من الفقرة (٢) من المادة (١١٤ مكررة) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني حسمت هذه المسألة من أساسها بنصها على انه: [ج. فيما خلا ما ورد من أحكام خاصة في هذه الفقرة، يسري على تلك التدابير ما يسري على التوقيف من أحكام وطرق طعن ورد النص عليها في هذا القانون].

فلفظ (أحكام) في النص السابق، لم يكن ليقصد منه سوى أنها شرائط التوقيف التي يتوجب توافرها –وفقاً للنص السابق- في بدائله أيضاً.

ولا يخرج الشرط الموضوعي المتمثل في الدلائل الكافية للتوقيف، والشرط الإجرائي المتمثل بسبق الاستجواب، عن القاعدة السابقة، ما يعني وجوب استجواب المتهم والتحقق من توفار دلائل كافية على الاتهام تبعاً لذلك، كشرط لازم لتقرير التوقيف أو أي من بدائله.

أخيراً، فإذا كان الحكم السابق هو الأصل من الناحية النظرية، إلا أن من الممكن من ناحية عملية التساهل في تطبيق شراط التوقيف عند تقرير أي من بدائله، سيما فيما يتعلق بتلك المنطوية في تطبيقها على سلطة تقديرية كما هو الحال في توافر الدلائل الكافية للتوقيف، إذ ستدفع عدم جسامة بدائل التوقيف (بالمقارنة مع ذات إجراء التوقيف) سلطات التوقيف في هذه الأحوال إلى التساهل في تطبيق هذا الشرط، بل ستجد نفسها في بعض الاحيان مدفوعة إلى اتخاذ هذه البدائل بشكل واسع.

الخاتمة:

درسنا في هذا البحث، نوعية الدلائل الكافية لتبرير الأمر بالتوقيف، حيث استعرضنا علاقتها بإجراء الاستجواب الذي يلعب دوراً مهماً وجوهرياً في تحديدها؛ فهي دلائل تمت مواجهة المتهم بها، وأتيحت له فرصة تفنيدها وتقديم ما لديه من أدلة دفاع لدحضها، وهو ما ينعكس على وجوبية الاستجواب سواء في ذاته أو كشرط لازم للتوقيف، وذلك نظراً لدوره الجوهري في تحديد الكفاية النوعية للدلائل المبررة للتوقيف.

وفي نهاية هذا البحث، توصلنا إلى مجموعة من النتائج والتوصيات نستعرضها فيما يلي:

(أ) النتائج:

١. تتدرج وظيفة الدلائل الكافية خلال مرورها بمراحل ثلاثة: المستوى الأول: مرحلة التحري والاستدلال حيث تكون وظيفة رجال الضبط الجنائي مجرد الجمع المادي للمعلومات والاستدلالات على وقوع الجرائم ونسبتها إلى مرتكبيها وتعقبهم، دون أن تكون لهم اية سلطة تقديرية في تقدير قيمة أي منها. والمستوى الثاني: إزاء ما يمكن تسميتها بإجراءات التحقيق الأولية كالقبض والتفتيش، حيث تكون لسلطة التحقيق سلطة وزن الدليل الجرمي ذاته ولكن بشكل منفرد دون أن تكون ملزمة بوزنها بعد أخذ وجهة نظر الدفاع بها أو تمكينه من تفنيدها أو الرد عليها بأدلة البراءة إن وجدت. والمستوى الثالث: إزاء ما يمكن تسميتها بإجراءات وأوامر التحقيق المشددة، التي يكون من بينها التوقيف والتصرف بالتحقيق الابتدائي، وهذه لا يجوز أن تتخذ دون أن توزن ابتداء أدلة الإدانة مع أدلة الدفاع.

٢. مفهوم شرط كفاية الأدلة يختلف تبعاً للتقدم أو التطور التدريجي في مراحل التحقيق والمحاكمة، ففي حين تكون الكفاية أحادية أو بسيطة في قرار الاستيقاف المتخذ بمرحلة الاستدلال وفي جانب من إجراءات التحقيق هي التحفظ والقبض والتفتيش، حيث يقتصر دور سلطات الضبط الجنائي ومن ورائها سلطات التحقيق في تقديرها للكفاية على أدلة الإدانة فقط دون أدلة البراءة، ولهذا أمكن تسميتها بالكفاية المفترضة لانها ليست حقيقية ولا يمكن ان تكون كذلك إلا إذا قورنت بأدلة البراءة ووزنت معها، وهو ما لا يحدث في هذه المرحلة التي تسمى في شقها التحقيقي لدى الفقه بالاتهام الضمني أو غير المباشر. في مقابل ذلك، حين تبدأ أدلة البراءة في الظهور ويبدأ وزنها في الزيادة ويبدأ دورها في التنامي ابتداء من مرحلة الاتهام الرسمي أو الصريح الذي يبدأ بالاستجواب، فيظهر مفهوم

مختلف ومتمايز لكفاية الأدلة للتوقيف، حيث تبدأ أدلة البراءة تلعب دوراً هاماً فيها، ولهذا رأينا كيف أن كفاية الأدلة في مرحلة الاستجواب والتوقيف أي مرحلة الاتهام الرسمي او الصريح، يتخذ منحى آخر مختلفاً عما قبله، إذ يأخذ طبيعة مزدوجة، لا توزن فيها أدلة الإدانة فحسب، بل توزن فيها أدلة البراءة معها، ولهذا أمكن تسمية الكفاية بهذه المرحلة بالكفاية الثنائية أو المشددة او التوازنية.

٣. قرنت معظم القوانين بين التوقيف والاستجواب، حيث جعلت الاستجواب شرطاً إجرائياً لازماً للتوقيف وكان يتوجب به سماع أدلة البراءة كما طرح أدلة الإدانة، فإن التوقيف يكون بحال قويت أدلة الإدانة على أدلة البراءة على حد تعبير بعض القوانين كنظام الإجراءات الجزائية السعودي. وهو ما يعني ارتباط الدلائل الكافية للتوقيف بالاستجواب من حيث كفايتها القانونية، حيث حددت نوعها بأن تكون مرت هذه الدلائل بمرحلة الموازنة مع دلائل البراءة التي تجري من خلال الاستجواب.

٤. إذا كانت نوعية الدلائل الكافية للتوقيف مرتبطة بشكل حتمي ووثيق بإجراء الاستجواب، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة وجوبية الاستجواب، إلا في حالتين برأينا هما: اتخاذ الأمر بالتوقيف، وطلب المتهم من سلطة التحقيق أن تستجوبه، إذ يغدو حينها الاستجواب حقاً من حقوق الدفاع وضمانة من الضمانات التي قررها له القانون بوصفه متهماً.

٥. وجوب توافر ذات شرائط التوقيف ذاته لاتخاذ أي من بدائله، باعتبار أن البدل (في حالة بدائل التوقيف) كان صورة للأصل في شرائطه، وعلى رأس هذه الشروط شرط توافر الدلائل الكافية للتوقيف موضوع هذا البحث، وإن كان من الممكن من ناحية عملية التساهل في تطبيق هذا الشرط من شراط التوقيف عند تقرير أي من بدائله، إذ ستدفع عدم جسامة بدائل التوقيف (بالمقارنة مع ذات إجراء التوقيف) سلطات التوقيف في هذه الأحوال إلى التساهل في تطبيق هذا الشرط، بل ستجد نفسها في بعض الأحيان مدفوعة إلى اتخاذ هذه البدائل بشكل واسع.

(ب) التوصيات:

١. يوصي الباحث بعدم الاقتصار على شرط الدلائل الكافية للتوقيف، وإنما النص صراحة في قوانين الإجراءات الجزائية على نوعية الدلائل الكافية للتوقيف، من أنها الدلائل التي تمت مواجهة المتهم بها، وتم منحه فرصة تفنيدها وتقديم أدلة دفاعه لنفيها.

٢. يوصي الباحث بتضمين قوانين الإجراءات الجزائية ما يفيد بارتباط الاستجواب كشرط لازم ليس للتوقيف فحسب، بل ولاسترداد مذكرة التوقيف لظهور أدلة إدانة جديدة على المتهم، باعتبار ان التوقيف إجراء يدور وجوداً وعدماً مع الاستجواب في جميع الأحوال، وهو ما تثبته نوعية الدلائل الكافية لتبرير التوقيف، التي أشار اليها اشتراط القوانين المقارنة للاستجواب كإجراء لازم وحتمي قبل التوقيف، وضمانة من ضماناته.

٣. يوصي الباحث بتقرير وجوبية الاستجواب في ذاته، وليس كشرط للتوقيف فحسب، باعتبار دوره الهام في الكشف عن الحقيقة.

٤. يوصي الباحث بتقرير صلاحية المدعي العام منع المتهمين من السفر خارج البلاد في نص عام، تُنظّم به شرائطه وضماناته، وليس فقط كبديل من بدائل التوقيف.

الهوامش:

[١] فاروق، ياسر الأمير، القبض في ضوء الفقه والقضاء، دار المطبوعات الجامعية، ٢٠١٢، ص٢٠٤.

[٢] الجعافرة، أيمن سالم، بطلان التفتيش وآثاره في ظل قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، ٢٠٠٤، ص١١٧.

[٣] هرجة، مصطفى مجدي، التعليق على قانون الإجراءات الجنائية في ضوء الفقه والقضاء، المجلد الثاني، دار محمود، القاهرة، ص١٥٥.

[٤] سلامة، إسماعيل محمد، الحبس الاحتياطي، دراسة مقارنة، أطروحة دكتوراة، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص٤٠.
[٥] ظاهر، أيمن، شرح قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، ج(٢): التحقيق الابتدائي، ط١، ٢٠١٣، بدون دار نشر، ص١٣٣.
[٦] عاصي، عثمان جبر، ضمانات المشتكى عليه في التحقيق الجزائي الابتدائي في الأردن، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، ١٩٩٨، ص١٧٤.
[٧] الجوخدار، حسن، التحقيق الابتدائي في قانون أصول المحاكمات الجزائية، دار الثقافة، ط٢، ٢٠١١، ص٤١٤.
[٨] http://www.legislationline.org/documents/section/criminal-codes/country/22
[٩] سلامة، مأمون محمد، الإجراءات الجنائية في التشريع المصري، دار الفكر العربي، ص٤٢٢.
[١٠] الجوخدار، مرجع سابق، ص٤٤٠.
[١١] حسني، محمود نجيب، شرح قانون الإجراءات الجنائية، ط٢، دار النهضة العربية، ١٩٨٨، ص٦٧٩.
[١٢] حسني، المرجع ذاته، ص٦٨٠. وكذلك: السعيد، كامل، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية، ط٣، ٢٠١٠، دار الثقافة، عمان، ص٤٧٧.
[١٣] مساعدة، أنور محمد صدقي، القبض في التشريع الجزائي الأردني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠١، ص٧٤.
[١٤] الدليمي، عامر علي، أهمية الاستجواب في مرحلة التحقيق الابتدائي لتوجيه الدعوة الجنائية ،ط١، ٢٠١٢ ، دار زهران ، ص٣٢.
[١٥] الدليمي، المرجع ذاته ، ص٣٨.
[١٦] الدرعان، عبد الله بن عبد العزيز، المبسوط في قانون الإجراءات الجنائية، ط١، ٢٠١٣، مكتبة التوبة، ص٧٣٢.
[١٧] الفقي، عماد، أدلة الإثبات الجنائي في ضوء الفقه وأحكام النقض، شركة ناس للطباعة، ص٥٦٧-٥٦٨.
[١٨] الكبيسي، عبد الستار سالم، ضمانات المتهم قبل وأثناء المحاكمة، أطروحة دكتوراة، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص٤٧٣.
[١٩] هرجة، مرجع سابق، ص١٦٦.
[٢٠] وليس فور القبض على المتهم كما ذهب اليه جانب من الفقه. من ذلك انظر: السعيد، مرجع سابق، ص٤٧٧.
[٢١] عاصي، مرجع سابق، ص١٢٠.
[٢٢] عاصي، المرجع ذاته، ص١٢١.
[٢٣] الدليمي، مرجع سابق، ص٣٨.
[٢٤] الكبيسي، مرجع سابق، ص٤٧٣.
[٢٥] الدليمي، مرجع سابق، ص٣٢.
[٢٦] سعيد، محمد محمود، قانون الإجراءات الجنائية، ط١، ٢٠٠٩، دار الفكر العربي، ص٧٥٤.
[٢٧] العموش، عبد السلام محمد، استجواب المشتكى عليه في مرحلة التحقيق الابتدائي، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، ٢٠٠٠، ص٢١.
[٢٨] نقض مصرية ١٩٧٠/٤/١٨ س٢١ رقم ١٤٧ ص٦١٧. عن: حسني، مرجع سابق، ص٦٨٥.
[٢٩] حسني، مرجع سابق، ص٦٦٣.
[٣٠] هرجة، مرجع سابق، ص١٦٧.
[٣١] هرجة، المرجع ذاته، ص١٧١.
[٣٢] العموش، مرجع سابق، ص٢٢-٢٣.
[٣٣] عاصي، مرجع سابق، ص١٢٢.
[٣٤] نقض مصرية جلسة ١٩٣٩/٥/٢٢ مجموعة القواعد القانونية ج٤ ق٣٦٩ ص٥٥٧. عن: ظاهر، مرجع سابق، ص٤٥٥.
[٣٥] نقض مصرية جلسة ١٩٤٤/١٠/١٦ مجموعة القواعد القانونية ج٦ ق٣٧٤ ص٥١٤. عن: ظاهر، المرجع ذاته، ص٤٥٦.
[٣٦] نقض مصرية ١٩٦٩/٤/٢٨ مجموعة أحكام النقض س٢٠ ص٥٧٨ رقم ١١٩. عن: مهدي، عبد الرؤوف، شرح القواعد العامة للإجراءات الجنائية، ٢٠١٥، دار النهضة العربية، ص٧١٢ (حاشية رقم ٩).
[٣٧] مهدي، المرجع ذاته، ص٧١١.
[٣٨] عاصي، مرجع سابق، ص١٢٠.
[٣٩] عاصي، المرجع ذاته، ص١٢١.
[٤٠] ظاهر، مرجع سابق، ص١٣٩ (حاشية رقم ١).
[٤١] حسني، مرجع سابق، ص٦٨٠. وكذلك: السعيد، مرجع سابق، ص٤٧٧.
[٤٢] ظاهر، مرجع سابق، ص١٤١ (حاشية رقم ٢).
[٤٣] ظاهر، مرجع سابق، ص١٤١ (حاشية رقم ٢).
[٤٤] سلامة، مرجع سابق، ص٥٦٤. وكذلك: الدهبي، إدوار غالي، الإجراءات الجنائية، ط٢، ١٩٩٠، مكتبة غريب، ص٤٤٧.
٤٥ العموش، مرجع سابق، ص٢٣.
٤٦ قرار محكمة التمييز الاردنية (جزاء) رقم ٢٠١٣/٩٤٣ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠١٣/١٢/٢٤ منشورات مركز عدالة.
٤٧ أبو عيشة، حاتم خالد، بدائل التوقيف ودورها في تحقيق العدالة في فلسطين، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٤، ص٥٨.
٤٨ الجامع، نبيل عبد الله سليمان، الجزاءات والتدابير المجتمعية البديلة من السجن في الفقه الجنائي المعاصر وموقف الشريعة الاسلامية منها، جامعة نايف العربية للدراسات الأمنية، الرياض، ٢٠٠٠، ص٢٧٢.
٤٩ الجامع، مرجع سابق، ص٢٧٣.
٥٠ أسامة الكيلاني، العقوبات البديلة للعقوبات السالبة للحرية القصيرة المدة، بحث منشور على شبكة الانترنت، المركز العربي للبحوث القانونية والقضائية، ٢٠١٣، ص٢٢. الموقع الالكتروني: https://carjj.org/sites/default/files/lqwbt_lbdyl_-sm_lkylny.doc
٥١ أنور زاهر أبو حسن، الإفراج بالكفالة في قانون الإجراءات الجزائية الفلسطيني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح، ٢٠١٦، ص٥٣.
٥٢ أبو عيشة، مرجع سابق، ص٧٥.

" قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) عند متكلمي أهل السنة "
" دراسة مقارنة "

د.عبد الرزاق فرج مسامح* د.محمد خليل النويهي**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٤/١٢ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٨/١٣ م

ملخص

يتناول هذا البحث قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)، كأنموذج تطبيقيَ لما صاغه متكلمو أهل السنة في ثنايا كتبهم من أقوال كلية وقوانين عقدية، تصلح أن تكون قواعد محكمة، فجاء هذا البحث يهدف إلى بيان المفهوم منِ مفردات هذه القاعدة، ويحاول شرحها وتحليلها، و تسليط الضوء على الآراء في حجيتها ومناقشة مخالفها، والوقوف على أبرز تطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة، وقد سلكنا لبلوغ أهدافه استقراء نصوص متكلمي أهل السنة مع تحليلها، واستنباط العلاقة بين القاعدة وجزئياتها، ونقد الآراء ومناقشتها، حتى خلص هذا البحث إلى عدد من النتائج كان من أبرزها، إن قول متكلمي أهل السنة: (حقائق الأشياء ثابتة) قاعدة عقدية، باعتبار أنها نظرية تتضمن أحكاماً اعتقادية شرعية عامة تصدق على جميع جزئياتها، وإن هذه القاعدة ثبتت حجيتها عند متكلمي أهل السنة بالنقل الصحيح والعقل الصريح والإجماع.

Abstract

This research deals with a study rule (facts of things are fixed), as applied sample for what Mutakallimeen of Ahell Assunis formulated in their books of entire (total) speeches and doctrineane rules, which suits to be firm rules that the researcher, the purpose of this research is to clarify the concept of the vocabulary of this rule, and tries to explain it and analyze it and highlighting the views on its argument and discussing the its objector, and find the most prominent its applications of Mutakallimeen of Ahell Asunnis, to reach its objectives, we have sought to extrapolate and analyze texts of Mutakallimeen of Ahell Asunnis, and deduced the relationship between the rule and its particles, and criticism of opinions, and discussed it, until this research found several results.

* باحث.

** أستاذ مشارك، قسم أصول الدين، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة العلوم الإسلامية.

One of the most outstanding results is the words of Mutakallimeen of Ahell Asunnis:(facts of things are fixed) doctrineane rule, as a theory that includes general legal and religious provisions apply to all its molecules, the argument to prove this rule of Mutakallimeen of Ahell Assunis by the correct transport and the mind is clear and agreement.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين، وبعد:

فلما كان التقعيد في العلوم من الأمور التي حرص عليها العلماء في شتى الفنون، حتى لا يكاد علم من العلوم أن يخلو من القواعد التي تضبط مسائله، وتجمعها في عقود كلية كانت هي المعيار والميزان اللذان ينساق الحكم بوساطتهما من الأصل إلى فرعه؛ فيكتسي الفرع حكم أصله بواسطة قاعدة محكمة منضبطة؛ فإن فائدة الاشتغال في قواعد علم ما، من خلال صياغتها وبنائها، أو جمعها من كلام أهل الاختصاص ومؤلفاتهم، ومحاولة شرحها والكشف عن العلاقة بينها وبين جزئياتها مهم جداً، وعلم العقيدة من العلوم الأصلية التي اهتم العلماء في تدوينها، وصاغوا من الجُمل والعبارات المحكمة التي تصلح أن تُصيّر قوانين وقواعد، تعين الباحثين في الاستنباط والاستدلال بواسطتها فروع عديدة، ومسائل مفيدة، وقد حاول الباحثان في هذا البحث دراسة أنموذج من هذه الأقوال المحكمة، التي استخدمها متكلمو أهل السنة في ثنايا كتبهم، وتصلح أن تكون قاعدة عقدية، واخترنا من بينها ما يتعلق بإثبات وجود الله تعالى؛ فقمنا بداية باختيار قول مُحكَم، وجعله قاعدة كلية، ثم قمنا بشرح القاعدة وتحليلها عند متكلمي أهل السنة، وبيان حجيتها و نقد منكرها، وختمنا بتطبيقات للقاعدة بما يتناسب مع هذا البحث، ليكون دراسة أولية، لإعداد مصنف خاص بعد ذلك، يُعنى بجمع القواعد العقدية، وتصنيفها في كافة أبواب العقيدة؛ فنرجو من الله تعالى التوفيق والسداد.

مشكلة الدراسة:

تظهر مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما مفهوم مفردات (حقائق الأشياء ثابتة) في اللغة والاصطلاح؟

ما شرح قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) عند متكلمي أهل السنة؟

ما الآراء في حجيّة قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)؟

ما هي أبرز تطبيقات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) واستعمالاتها؟

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع من خلال النقاط الآتية:

أولاً: الاهتمام بالموروث الكلامي في باب الإلهيات، والحرص على الإفادة منه من خلال إعادة صياغته بطريقة علمية جديدة تربط الجزئيات بكلياتها.

ثانياً: التنبيه على أن الشبهات التي تحدث، ما هي إلا تكرار لفلسفات وشبهات سابقة، لهذا ينبغي الحرص على ما كتبه علماء أهل السنة، ومحاولة الإفادة منه فيما يدفع الشبهة ويقيم الحجة.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- بيان المفهوم من مفردات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) في اللغة والاصطلاح.
- محاولة شرح وتحليل قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) من خلال النظر في نصوص متكلمي أهل السنة.
- إبراز الآراء في حجيّة قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) ومناقشة مخالفها.
- الوقوف على أبرز تطبيقات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) واستعمالاتها عند المتكلمين من أهل السنة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والاستقراء لم يعثر الباحثان على دراسة سابقة خاصة في قول متكلمي أهل السنة (حقائق الأشياء ثابتة) باعتبارها أنموذج لقاعدة عقدية، ولكن هناك رسالة تبحث في أصل هذا البحث وهو القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة بعنوان: القواعد العقدية عند أهل السنة (دراسة تأصيلية)، الباحث: عادل بن عبد الغفور حيدر قل أسرار، المشرف: أ. د. عبد الله بن عمر الدميجي، رسالة دكتوراه مقدمة بكلية الدعوة وأصول الدين في جامعة أم القرى، ومن الفروقات بين دراستنا وهذه الدراسة:

أولاً: تناولت هذه الدراسة القواعد العقدية عند أهل السنة - دراسة تأصيلية - كان اهتمامه بالجانب التأصيلي سمة غالبة على بحثه من حيث بيان المصطلحات والتراكيب وأطال في هذا الجانب كثيراً، بينما تتميز دراستنا بالموازنة بين الجانب التأصيلي والتطبيقي، فالتطبيق في دراستنا جزء من عنوانها، لهذا جعلنا من استقراء الجزئيات وتطبيقها عوناً على التأصيل.

ثانياً: اعتمد الباحث في قواعده على أهل السنة وقد حصرهم في أهل الحديث، وجعل هذه السمة سارية في مصادره وتلقيه، بينما بحثنا هذا اهتم بالقواعد المذكورة عند متكلمي أهل السنة بالتحديد فغلب على بحثنا هذا السمة الكلامية عند أهل السنة والجماعة.

منهجية البحث:

سيعتمد الباحثان في هذا البحث على المناهج الآتية:

أولاً: المنهج الاستقرائي: استعان به الباحثان في تتبع نصوص المتكلمين من أهل السنة للبحث عما يصلح من كلامهم لجعله قاعدة بعد ذلك.

ثانياً: المنهج الاستنباطي: اعتمد الباحثان عليه من خلال تطبيق القاعدة على جزئياتها، ومحاولة إيجاد العلاقات بينها.

ثالثاً: المنهج المقارن: اعتمد الباحثان عليه بعد فرز القواعد لتظهر الاتجاهات التي تتفق مع القواعد أو تخالفها، ثم قام الباحثان بإجراء مقارنات بين القاعدة العقدية وما يقاربها بالمفهوم أو الموضوع.

خطة البحث:

تكوّن هذا البحث من تمهيد وثلاثة مباحث تضمّن كل منها مطالب على النحو التالي:

تمهيد

المبحث الأول: التعريف بمفردات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) وتحليلها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفردات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: شرح القاعدة وتحليلها.
المبحث الثاني: الآراء في حجية قاعدة "حقائق الأشياء ثابتة" ومناقشتها، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: الآراء في حجيتها.
المطلب الثاني: مناقشة الآراء، والترجيح.
المبحث الثالث: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: في إثبات العلوم وإفادة النظر.
المطلب الثاني: علاقة القاعدة في إثبات وجود الله تعالى.
المطلب الثالث: دور القاعدة في فهم بعض آيات القرآن الكريم.

تمهيد

اتفق العلماء على أنَّ لفظ القواعد إذا أطلق يراد به القضايا الكلية، وتنوعت بعد ذلك اصطلاحاتهم للقاعدة بحسب متعلقها؛ فإن كانت هذه القضايا الكلية تصدق على الجزئيات العملية كانت اصطلاحاً خاصاً بالقواعد الفقهية، وإن كانت هذه القضايا تصدق على ضبط أواخر الكلمات كانت قواعد نحوية، وبناء عليه يمكن القول: بأن القواعد العقدية: هي القضايا الكلية النظرية التي تتضمن أحكاماً اعتقادية شرعية عامة تصدق على جميع جزئياتها[١].

وقد ذكر متكلمو أهل السنة تعريفات خاصة بالقواعد العقدية، فمنهم من قال: "قد يراد بالقواعد المسائل الكلامية الكلية، وبالعقائد الجزئية المندرجة تحت الكلية"[٢]، ومنهم من قال: إنها "المسائل الكلية التي تصلح لكبروية الشكل الأول"[٣]، ومن خلال استحضار مفهوم القاعدة، يمكننا أن نعتبره معياراً للصدق على أقوال المتكلمين، فما صلُحَ لأن يكون قضية كُلية، يتوسل من خلالها الوصول إلى حكم ينسحب على فروع ومسائل، صلُحت هذه الأقوال لأن تكون قواعد عقديّة، مع مُراعاة ما اعتبره العلماء أركاناً وشروطاً ينبغي أن تتحلى بها القواعد حتى تستقيم عندهم، ومجال بحث هذه الأركان والشروط له محله في بحث خاصّ يتعلق في المباحث التأصيلية للقواعد العقدية.

قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)[٤]

دعوى "النسبيّة"[٥] والتحلُل من الثوابت لم تقترن بزمن دون آخر، تلبّس بها السوفسطائيون منذ عقد طويل، فأنكروا حقائق الأشياء، وجعلوا الثوابت أوهاماً في أذهان أصحابها ومعتقديها، وأحق حقيقة في الوجود هي وجود الواجب سبحانه وتعالى، ولا شك أنَّ القول: بإنكار الحقائق مُصحح لإنكار وجود الله تعالى، لهذا صدَّرتُ قواعد العقائد بهذه القاعدة التي تُصحح ما بعدها من القواعد، وتخالف القول بالنسبيّة، وإنكار الثوابت الدينيّة والمعتقدات والحقائق الموجودة، ثمّ لما كان البحث في إثبات وجود الله تعالى أصلاً من أصول علم الكلام، وهذا الأصل مبنيّ على وجود العالَم بمخلوقاته، بحيث يُستَدلُ بها عليه سبحانه كان ذلك سبباً سائغاً لتقديم هذه القاعدة على ما سواها، إذ إن تحقُّقَ وجود ما سوى الله تعالى ركنٌ أساسٌ عند المتكلمين في إثبات وجوده تعالى، ولأهمية هذه القاعدة صدَّرها كثير من المتكلمين بداية كتبهم، وفي الحقيقة إن هذه القاعدة تُعد أصلاً من أصول الدين الإسلامي ككل، من حيث إنها تبنى عليه معرفته، ولكل هذا وذاك سنبحث هذه القاعدة هنا من خلال ثلاثة مباحث بتوفيق الله تعالى.

المبحث الأول: التعريف بمفردات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) وتحليلها.

المطلب الأول: مفردات قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) في اللغة والاصطلاح:

أولاً: (حقائق) في اللغة والاصطلاح:

في اللغة، من حق "الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته"[٦]. والحقائق مفردها حقيقة، "والحقيقة: الشيء الثابت يقيناً، وعند اللغويين: ما استعمل في معناه الأصلي، وحقيقة الشيء: خالصه وكنهه، وحقيقة الأمر: يقين شأنه، وحقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه والدفاع عنه، يقال: فلان يحمي الحقيقة والراية"[٧].

قال الكفويّ في الكليات: "الحقيقة هي إما فعيل بمعنى فاعل من (حق الشيء) إذا ثبت، ومنه (الحاقة)، لأنها ثابتة كائنة لا محالة، وإما بمعنى (مفعول) من (حققت الشيء) إذا أثبته، فيكون معناها الثابتة والمُثبَتة في موضعها الأصلي"[٨]، وهذا الكلام مفيد في أنَّ مجرد لفظ الحقيقة يفيد معنى الثبات والكينونة، فتغيّر الحقيقة وانقلابها لا يتناسب مع السنن الإلهيّة التي نُسج الكون على منوالها، إذن حَقَّ الشيء بمعنى ثبت واستقر.

وفي الاصطلاح ، قال الإمام السعد: "وحقيقةُ الشيء وماهيّته: ما به الشيء هو هو، كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من العوارض، وقد يقال: إنَّ ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقه حَقيقةٌ، وباعتبار تَشَخُّصه هُوية ومع قطع النَّظَرَ عن ذلك ماهيّة"[٩].

إذن حقيقة الشيء في اصطلاح متكلمي أهل السنة تطلق على معنيين:

المعنى الأول: ما به الشيءَ هو هو، فتكون الحقيقةُ بإزاء الماهيّة هنا، إذ إنَّ ماهيّة الشيء: "ما به يُجاب عن السؤال بما هو"[١٠]؛ فأنت إذا أردت معرفة ماهيّة الإنسان مثلاً، تسأل ما هو الإنسان؟ الجواب: حيوان ناطق، فالحيوانيّة والناطقيّة، هما ماهيّة الإنسان، وهما حقيقته.

فحقيقةُ الشيء هي ماهيّته، التي بها يكون الشيء شيئاً، وبصورة أخرى يمكن القول: بأنَّ حقيقة الشيء هي صفاته الذاتيّة التي بها تتميز ماهيّته عن غيره، والذاتيّ: "هو المحمول الذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارج عنها، ونعني (بما تتقوم ذات الموضوع به) أنَّ ماهيّة الموضوع لا تتحقق إلا به فهو قوامها"[١١].

ثمّ قدَّم الإمام السعد مثالاً للتوضيح فقال: "كالحيوان الناطق للإنسان"[١٢]؛ فالحيوانيّة والناطقيّة، هما ذاتيات الإنسان التي لا يمكن تصور الإنسان بدونها، فهي قوامه التي لا تحقق ماهيّة الإنسان بدونها لا في الذهن ولا خارجه، ثم جاء الإمام السعد بما يقابل الذاتيّ في المفهوم وهو العَرَض حتى يكشف الغطاء عما يريده من مفهوم الحقيقة بالتحديد، فقال: "بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه فإنه من العَوارِض"[١٣]، والعَوارِض جمع عارِض وهي التي يُعبّر عنها في المنطق بما يقابل الذاتيّ أي العرضي: "وهو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقوّمه بجميع ذاتياته"[١٤].

وخلاصة القول هنا: إنّ الحقائق عند متكلمي أهل السنة تُبنى على الذاتيّات شأنها شأن الماهيّات، ولما كانت العَرَضيّات مشاركة للحقائق في التعريف بشيء ما، بحيث يمكن أن يُبنى عليها تصور أو تفيد في إدراك وتعقل ماهية ما استثنيناها هنا، لأن المقصود في القاعدة هو حقيقة الشيء لا ما يتصور به الشيء ويعقل؛ فكل ما يمكن الاستغناء عنه في تصور الإنسان لا يعد من حقيقته أو ماهيّته؛ فحقيقة الشيء: هي مجموع صفاته الذاتية التي لا يُعقَل الشيء بدونها.

المعنى الثاني : تطلق الحقيقة أيضاً على ما هو أخصّ من الماهيّة، فالحقيقة هنا: ما به الشيء هو هو باعتبار تحقُّقه؛ يعني أنَّ الحقيقة تساوي الماهيّة زائداً عليها تحققها في الخارج؛ فإن قيل: هل من شروط حقيقة الشيء ملاحظة وجوده، وبخاصة أنَّ الإمام السعد في التعريف السابق قال: "وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشَخُّصه هُوِيّة ومع قطع النظر عن ذلك ماهيّة"[١٥] ؟ إنَّ الحقيقة تطلق تارة على ما يرادف الماهيّة، وتارة أخرى على الماهيّة بملاحظة تحققها في الخارج وتشخُّصها، ونعتقد أنَّ كلا المعنيين - بالنسبة لقاعدة حقائق الأشياء ثابتة - مفيد ولا إشكال من وجهة نظرنا فيما ينقل عن بعض المتكلمين من أنَّ المشهور خلاف ما ذكره السعد[١٦]، وأنَّ لفظ الحقيقة في اصطلاح المتكلمين " إنما يطلق على الموجودات"[١٧]، وذلك بأنَّ المراد بمعنى كلمة حقائق تطلق بالمعنى العامّ على كل ماهيّة، ولكنَّها

في القاعدة تحصل بأخصّ من ذلك، أي: تطلق على الماهيّة مع ملاحظة تحقُّقها، والله أعلم.

ثانياً: (الأشياء) في اللغة والاصطلاح:

في اللغة: جمع شيء، و"الشيء: الموجود وما يُتصوّر ويُخبَر عنه"[١٨]. نلحظ أن الشيء في اللغة يُساوِق الموجود، وفي هذا احتراز عن العدم، إذ العدم ليس بشيء أصلاً هذا ما قرره المتكلمون[١٩]، والاستعمال دارج على هذا الاعتبار أن الشيء يقابل الوجود ويناقض العدم؛ إذن كلُّ موجودٍ شيءٌ وكل شيءٍ موجودٌ، والموجود والثابت والشيء بمعنى واحد.

واصطلاحاً: قال الإمام الجويني: "ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود، كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في طرده وعكسه"[٢٠]، يعني ما يصح وصفه بالوجود يصح وصفه بالشيئية، وقد عبر الإمام السعد عن هذا بقوله: "والشيئية تُساوق الوجود"[٢١]، بمعنى أن كل موجود شيء وبالعكس، ويُفهم من هذا أنَّ كل ما يصح أن يطلق عليه أنه موجود صح أن يطلق عليه أنه شيء، فالتساوق اتفاقهم في الصدق خارج الذهن.

والحاصل أن متكلمي أهل السنة يستعملون لفظ الشيء كما يفيده المعنى اللغوي بمعنى الموجود؛ وعلى ذلك فالمعدوم ليس بشيء عندهم، خلافاً للمعتزلة[٢٢] الذين قالوا: بشيئية المعدوم ولا داع لذكر مناقشة أهل السنة لهم حتى لا يبتعد الباحثان عن المقصود.

ثالثاً: (ثابتة) في اللغة والاصطلاح:

أما **في اللغة:** بمعنى دام، قال ابن فارس: "الثاء والباء والتاء كلمة واحدة، وهي دوام الشيء، يقال: ثبت ثباتا وثبوتاً"[٢٣]، فالثبوت مطلق الدوام، ولكن يراد به هنا الدوام مع عدم الانفكاك والمفارقة.

أما **في الاصطلاح**، فقال الإمام السعد: "الثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور"[٢٤]، أي متحققة وكائنة، بمعنى أنَّ إدراك معنى هذه الألفاظ لا يحتاج إلى تأمل ونظر واجتهاد، وهذا لا يعني أنَّ الإنسان لا يغفل عن البديهي ولكنَّه ما أن يُنَبَّهَ إليه أو يتصوره إلا ويدركه، والبديهي "هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب"[٢٥].

المطلب الثاني: شرح القاعدة وتحليلها:

إن هذه القاعدة تتألف من أركان ثلاثة: موضوع ومحمول ونسبة بينهما؛ فموضوعها: أفراد حقائق الأشياء، والمحمول: ثابتة، والنسبة: وهي الحُكم المُتضمن في حَمل الثبوت على أفراد حقائق الأشياء، ولا شك أنَّ هذه النسبة موجبة وثابتة، وجاءت مهملة فلم تُسوّر بسور كليّ أو جزئيّ.

تفيد هذه القاعدة أنَّ ثمة وجوداً حقيقياً للأشياء من حولنا، وهذا لا محالة منسجم مع حواسنا ومشاهداتنا، فيجد الإنسان من نفسه حين يشاهد طرفاً من التغيرات التي تحصل في جرم معين من الأجرام، كالشمس مثلاً تراها مدة فتشعرك بالطاقة والتجدد والحياة ثم تغيب، فينطوي بغيابها نهارٌ مليء بالحركة والنشاط العقلي والبدني، هل يُعقل أن تكون هذه المشاهدة وهمٌ يصوره العقل لا حقيقة له؟! لا شك أن هذا محض افتراء ومكابرة، بل على العكس؛ فإنَّ العقل إذا تأمل ظاهرة كهذه يتهيأ لانتزاع أمور يستفيدها في تكوينه ومعتقداته وأصوله، هبّ أنَّ ما تراه من حولك عبارة عن أوهامٍ وخيالات!! ما الحقيقة التي ستصل إليها؟ وما المعتقد الذي يمكن أن يستقر في نفسك؟ لهذا تُقرر هذه القاعدة أمراً في غاية الأهمية يُجمع عليه المتكلمون خصوصاً، وأهل الإسلام عموماً، وهو كما أنَّ للأشياء وجوداً في الذهن فإن لها وجوداً في الواقع تَصدُقُ عليه، وهذه الموجودات خلقها الله سبحانه وتعالى، ولها حقيقة وبعضها له تعيّن في واقع الأمر، والعقل البشري غاية أمره أن يُدرك ويَكشفَ عن هذه الحقائق فَيَقَلِّب نظره فيها باحثاً عما يمكن أن تُمدَّه هذه الحقائق بحقائق أخرى، وبهذا الطريق أثبت المتكلمون وجود الله سبحانه وتعالى، وسائر معتقداتهم، قال الإمام السعد رحمه الله تعالى: "إن

ما نعتقده حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر كما يُقال واجب الوجود موجود"[٢٦].

فكل عقيدة نؤمن بها ونثبتها بأي طريق كان ذلك الإثبات- لامس الحس مباشرة أو استدلالاً بواسطة النظر- هي أمور ثابتة في نفس الأمر، بمعنى أنَّها حَقة في نفسها لا لمجرد اعتقادك بأنها حقة، فلا يخطر ببال واهم أنَّ إثبات الإله الذي تسميه الشريعة (الله) سبحانه وتعالى هو وهمٌ وفكرةٌ تولدت في عقول المسلمين نتيجة اعتقادات تلقفوها من هنا أو هناك، بل وجوده تعالى واجبٌ ثابتٌ قبل أي اعتقاد تعلقت النفوس به، وإنما غاية الأمر أنَّه وافق الاعتقاد بوجوده تعالى الأمر في نفسه وهو أحقية وجوده سبحانه وتعالى، والمثال الذي ذكره الإمام السعد: "أن واجب الوجود موجود"[٢٧]، مصداق لهذه القاعدة الجليلة وهو ما يفرضه العقل أنه واجب الوجود، وأنه موجود هو في الحقيقة موجود في الواقع وفي نفس الأمر ووجوده واجب لا محالة، إذن ما تثبته القاعدة السابقة، هي صدق نسبة الوجود والثبوت لبعض الحقائق التي يعتقد الإنسان وجودها، فهي ليست وهماً ولا متخيلاً، وذكر بعض الحقائق مقصود هنا، وهو المقدار الذي نستطيع الجزم به من خلال قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)، وما تفيده القضية المهملة يمكن للواحد أن يقطع ويوقن ولو بصدق بعضها، قال الإمام النسفي: "حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين"[٢٨]، هذا الكلام يعني أنَّ الحقيقة في نفسها ثابتة مطردة، والاعتقاد يأتي إما موافقاً لهذا الحق وإما مخالفاً، والمصحح للمعتقد ليس أمراً معياريّاً بحسب الشخص ومعتقده، بل بالرجوع للحق في نفسه، لهذا وفي اعتقادنا أنَّه ثمة أمور مشتركة مغروزة في العقل البشري، ينبغي الإفادة منها ومحاولة إقامة الحق بإعادة العلوم إلى أولياتها، ومسلماتها، وضرورياتها، وإلا ضاع الحق والتبس بالباطل وهذا يخالف المنهج العقلي والمنهج الفطريّ على السواء.

المبحث الثاني: الآراء في حجية قاعدة "حقائق الأشياء ثابتة" ومناقشتها.

المطلب الأول: الآراء في حجيتها:

قال الإمام النسفي رحمه الله تعالى: "أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء، سوى طائفة من الأوائل تجاهلت، ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم عنها، فزعمت أن لا حقيقة لشيء ولا علم بشيء، وإنَّما هي ظنونٌ وحُسبانات"[٢٩]، استدل المتكلمون بأدلة عدة على صحة هذه القاعدة زيادة على إجماعهم على صحتها، فنستطيع القول: بأنَّ هذه القاعدة تستند إلى مصادر عدة في إثباتها وتقريرها، ومن الأدلة على حجيّتها:

الدليل الأول: يتمثل في آيات القرآن الكريم، وهي على صنفين منها:

أولاً: الآيات التي تضمّنت ثناءَ على اللذين يبحثون عن اليقين وصولاً إلى الحق الذي انطوى عليه الخطاب القرآنيّ، ولو كان الحقُ غير ثابت والعلمُ به محالٌ فما الفائدة من الثناء على طالبيه؟ قال تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ﴾ [البقرة: ١١٨]، قال الإمام الطبريّ في تفسير هذه الآية:" وخصّ الله بذلك القوم الذين يوقنون، لأنهم أهل التثبت في الأمور، والطالبون معرفة حقائق الأشياء على يقين وصحة، فأخبر الله جل ثناؤه أنه بيّن لمن كانت هذه الصفة صفته ما بيّن من ذلك ليزولَ شكُّه، ويَعلمَ حقيقة الأمر، إذْ كان ذلك خبراً من الله جل ثناؤه، وخبر الله الخبر الذي لا يعذر سامعه بالشك فيه، وقد يحتمل غيره من الأخبار ما يحتمل من الأسباب العارضة فيه من السهو والغلط والكذب، وذلك منفيٍ عن خبر الله عز وجل"[٣٠].

ومن خلال هذا النص الكريم وتفسيره، نجد أنَّ الله تعالى مدح من يبحثون عن حقائق الأمور، بل وإنَّ هذا مقصود سامٍ لما أنه يعين على التثبت في الأمور، وهذا سبب باعث لليقين والجزم، إذ الشك المقصود لا يأتي بخير، حتى يقف المرء على حقائق الأشياء.

ثانياً: الآيات التي ذكر الله تعالى فيها استقرار سننه الكونية التي تدل على نوع من الإثبات والثبات لحقائق الأشياء، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۝٥ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم ﴾ [الروم: ٣٠].

نلحظ من الآية الكريمة أن الله تعالى خلق الكون، وجعل له قوانين ثابتة تعين على استقراره والمحافظة على نظامه، وقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾، شاهد على أن الحقيقة ثابتة في أصلها ولا ينبغي تبديلها.

الدليل الثاني: وهو دليل عقليّ يعاضد ما تقدم من الدليل النقليَ إذ العقل قاطع بثبوت ما يراه، قال الإمام النسفي: "بواسطة بداهة العقول؛ حيث إنَّه من المشهور عند متكلمي أهل السنة أنَّ العقل قاطعٌ بثبوت ما يراه بواسطة الحسِ ومتحققاً ومُشاهداً، باعتبار أنَّ الإنسان لا ينكر شيئاً يُحسه بل على العكس، فإنَّ الواحد إذا رأى شيئاً قطع بوجوده، لهذا يعتبرون أنَّ إثبات هذا الأمر بديهي ومُدركٌ من غير نظر ولا تأمل"[٣١]، إذن النقل الصحيح والعقل الصريح أيضاً يتفقان على حجية هذه القاعدة.

المطلب الثاني: مناقشة الآراء، والترجيح:

اتفق السوفسطائية[٣٢] على إنكار حقائق الأشياء، فمن عدَّها أوهاماً فهو مُنكرٌ لها، ومن عدَّها تابعةٌ للاعتقادات يلزمه أنَّ الحقيقةَ في نفسها ليست موجودة، وخُلاصة مذاهبهم ثلاثة: قال الإمام الأشعري: "وقالت السُوفسطائية: سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته وكل ذلك على الخيلولة والحُسبان"[٣٣]، يبين الإمام الأشعري هنا أنَّ هذه الفرقة أصل مذهبهم مبني على الحُسبان والشَّك، والشَّكُ مذمومٌ قطعاً، فشبّه رحمه الله حال علْمِ الواحد منهم حال يقظته، كالمنامات والأحلامَ التي يراها النائم ويظن أنَّها حقيقة، وما هي إلّا خيالات وأوهام، فعلْمُهم في اليقظة والمنام سواء، كلها مبنيّة علىَ الأوهام والخيالات، إذن الحُسبان في مثال الشيخ كأنه يريد رتبة ما دون الشك، والله أعلم.

الحُسبان في اللغة: حسب "حسبانا بالكسر- ظننته"[٣٤]، وفي الاصطلاح: "فكل ذلك مصدره الحسبان والحسبان، أن يحكم لأحد النقيضين من غير أن يخطر الآخر بباله فيحسبه ويعقد عليه الأصبع، ويكون بغرض أن يعتريه فيه شك، ويقارب ذلك الظن لكن الظن أن يخطر النقيضين بباله فيغلب أحدهما على الآخر"[٣٥].

قال البغداديّ في الفرق بين الفرق: "السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقائق الأشياء كلها، وعدُّوهم معاندين لما قد علموه بالضرورة، وكذلك السوفسطائية الذين شكوا في وجود الحقائق، وكذلك الذين قالوا منهم: بأنَّ حقائق الأشياء تابعةٌ للاعتقاد وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها"[٣٦].

ونلحظ من كلام الإمام البغداديَ أنَّ السوفسطائية ثلاثة مذاهب وهذا ما يقرره متكلمو أهل السنة، "المذهب الأول: العناديّة وهم ينكرون حقائق الأشياء، ويزعمون أنَّها أوهام وخيالات باطلة، المذهب الثاني: العنْديَّة وهم ينكرون ثبوت الحقائق ويزعمون أنها تابَعة للاعتقادات، والمذهب الثالث: اللَّأدريّة وهم ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويبنون الشك منهجاً بل ويشكون بشكهم أيضاً"[٣٧].

إذن العناديّة ينكرون أصل وجود حقائق للأشياء، ويزعمون أنَّها أوهام غير متحققة، قال الإمام التفتازانيّ رداً على زعمهم: "إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق، والنفي حقيقة من

الحقائق لكونه نوعاً من الحُكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق"[٣٨].

وحاصل الجواب: إنَّ العنادية يدَّعون نفي وجود حقائقِ الأشياء، وأنها غير متحققة، وإبطال شبهتهم مبنيٌ على إثبات وجود حقيقة ولو واحدة، فنوجه إليهم سؤالاً مفاده هل ادعاؤكم حقيقة أو وهم؟ فإن قالوا: من الوهم، قلنا: الوهم لا عبرة به، فلا يلزمنا شيء على مذهبكم، وإن قالوا: بل حقيقة، قلنا: إذا أثبتم حقيقة مدعاكم لزمكم إثبات سائر الحقائق لاطراد العلة فيها على السواء، وبطل مذهبكم.

وأمّا العنديّة، فمذهبهم قائم على إنكار الحقائق من حيث إثباتها بمعنى أنَّهم لا يؤمنون بأنَّ ثمة وسائل معرفتها صحيحة توصل إليها، "وقالوا: الضروريات منها حسيّات، والحسّ قد يغلط كثيرا، كالأحوَل يرى الواحد اثنين، والصفراويُّ يجد الحُلو مُراً ومنها بديهيات، وقد يقع فيها اختلافات، وتعرض شبهات يفتقر في حلها إلى أنظار دقيقة، والنظريّات فرع الضروريّات، ففسادها فسادها، ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء"[٣٩].

فالعنديّة كما نلحظ هنا أقاموا شبهتهم على أنَّ الحسّ حاكم على الأشياء، والحسّ قد يغلط وهو سبب للعلم، فيلزم على ذلك الغلط في العلم، بدليل اختلاف العقلاء في بعض الضروريّات.

والجواب عن شبهتهم: "غلط الحس في البعض لأسباب جزئية، لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط، والاختلاف في البديهي لعدم الإلف أو لخفاء في التصور لا ينافي البداهة، وكثرة الاختلافات لفساد الأنظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات"[٤٠].

كأن العلامة السعد رد شبهتهم على التنزل، أي لو سلمنا قولكم: إنَّ الحسّ حاكم، فإنَّ حكمه بالغلط على البعض لا يلزم منه إنكار العلوم والحقائق جميعها؛ لأن الحسّ قد يصيب في جزء آخر من العلم، وأمّا الخلاف في الضروريّات فلا يلزم منه أنها باطلة أيضاً، لأن الخلاف فيها قد يكون في درجات ثبوتها، حيث إن البعض يدركها والبعض يحتاج إلى مجرد التنبيه ليلتفت إليها.

وأمّا اللاأدريّة لما رضوا الاستغناء عن العقل ناسبهم مقام آخر؛ لأنهم أغلقوا باب الوصول إلى خطابهم وحوارهم فكان لا بد من وسيلة أنفع. لهذا قال الإمام السعد بخصوصهم: "والحق أنه لا طريق إلى المناظرة معهم، خصوصاً اللاأدريّة، لأنهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول، بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا أو يحترقوا"[٤١].

وأمّا اللاأدريّة فلا يثبتون حقيقة؛ لأنَّ مذهبهم قائم على (لا أدري)، ولما كان طريق العلم النَّظر، بأن ينتقل الذهن من أمر معلوم للوصول به إلى مجهول، وهؤلاء لا يثبتون معلوماً أصلاً، يعني أغلقوا الطريق أمامهم وأمام غيرهم في إثبات معلوم؛ لهذا بحث العلماء في طريقة أخرى لإثبات الحقائق لهم، وذلك من خلال تنبيه حواسهم التي تُعد وسيلة من وسائل المعرفة، فيتم تعريضهم للألم الذي لا يستطيعون معه الإنكار.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أمرين مهمين:

الأول: إننا لا نشك بأن الإمام السعد ومن وافقه، لم يقصد بتعذيبهم أو إحراقهم أي ترتب جزاء أو عقوبة على دعواهم، وإلا كان فيه غرابة، ولكن غاية قصدهم أن من ينكر الحس ولا يدري عقيب إنكاره هذا أي شيء من الحقائق التي تترتب عليه، فتشعره بألم ما- سواء كان بحرق أو ما شابه- بحيث يشعر لا محالة بألم يرده إلى صوابه وتقوم عليه الحجة حال اعترافه بحقيقة الألم الذي ألم به.

الثاني: لا يُفهم من كلام المتكلمين وازدرائهم شُبه السوفسطائية، أنَّه لا ينبغي الالتفات إليهم أو حتى مناقشتهم، بل على العكس فهذا يدل على حرص المتكلمين لأدنى شبهة قد تخطر على بال، وإلَّا لم تجد ذكر السفسطائية في العديد من كتب المتكلمين،

والذي يعيش في هذا العصر يجد أنَّ السفسطة كامنة في نفوس كثير من الناس، لأنَّها فلسفة من الفلسفات التي قد تَروجُ على البعض.

والذ ي ينظُر إلى السُوفسطائية يُدرك تماماً أنَّهم كانوا حريصين على مجادلة الآخرين ودعوة الشباب إلى أفكارهم، حتى إنَّهم بلغوا الغاية في الدعوة إلى حُسن التعبير والبيان، وقد دربوا أفرادهم إتقان الخطابة والدعوة إلى أفكارهم ومع هذا اشتغلوا بالمحاماة-أي السياسة- وكل هذا لا يتقنه إلا عاقل يجري لتحقيق هدف ومصلحة يرمي إليهما.

والسفسطة لم تندثر باندثار مذاهبها السابقة، بل ثمّة أفكار ومذاهب فلسفية لو دقق الواحد نظره فيها عرف أنّ أصولها ومنشأها عبارة عن سفسطة محضة، ومن الأمثلة[٤٢]على بعض التوجهات التي ترجع في حقيقتها إلى مذاهب السفسطائية في إنكارهم للحقائق والثوابت، النصّ الذي ساقه مؤلفه تحت عنوان "التسامح في الفلسفة"[٤٣]، عنوانٌ سطّره صاحبه كمقدمة، ليتحدث فيها عن علاقة التسامح بالفلسفة، فعقب بسؤال: "هل تَقبل الفلسفة التسامح مبدئياً، وطبَقَتهُ تاريخياً؟"[٤٤]، وللجوابِ عن هذا السؤال أراد الانطلاق من تحديد مفهومي الفلسفة والتسامح، فعبّرَ عن التفلسف: "بأنه جهد معرفي هدفه البحث عن الحقيقة.. والتسامح هو احترام الموقف المخالف"[٤٥]، وإلى هنا لا بأس، ثم نظر المؤلف إلى العلاقة بين المفهومين ليصل إلى قوله: "فالبحث عن الحقيقة لا يعني امتلاكها، وما دام المرء يبحث عن الحقيقة ولا يدعي امتلاكها، فهو بالضرورة يعترف بالتعدد والاختلاف ويتجنب إصدار أحكام تقصي الآخر.. وقد قال به كثير من علماء الإسلام في الفقه، هو قمة التسامح في هذا الميدان، كما أن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والأخذ بنسبية الحقيقة هو التسامح بعينه، فهو اعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف"[٤٦]، ونلحظ كيف تدرج المؤلف باسم التسامح إلى اعترافه بنسبية الحقيقة، وجهة المغالطة راجعة إلى اعتبار التعدد في الحق، فما تراه أنه حق فهو حق وما يراه غيرك أنه حق فهو حق أيضاً، وهذه النظرية يترتب عليها مفاسد كبيرة منها إنكار الدين الحق وجواز القول بتعدد الأديان، وصعوبة الوصول إلى اتفاق مشترك بين متناظرين أو باحثين، ثم التقليل من شأن العلوم وذلك باختلال المعيار الذي يمكن قياسها عليها صحة وبطلاناً، وكل ذلك تترتب عليه مفاسد كبيرة.

المبحث الثالث: تطبيقات للقاعدة عند المتكلمين:

إن قاعدة: حقائق الأشياء ثابتة، من القواعد العامة التي تشترك في مباحث أصلية كإثبات الوجود ونظرية المعرفة وغيرها، وسنقتصر هنا على ثلاثة مطالب لهذه القاعدة وهي:

المطلب الأول: في إثبات العلوم وإفادة النظر:

هب أن الحقائق ليست موجودة ولا ثابتة؛ فما الغاية من العلم والمعرفة إذن؟ فهما السبيل للكشف عن المعلوم، ولما كانت نظرية المعرفة تقوم على أسباب تقود صاحبها إلى إدراك معلوم ما، فإن في إثبات الحقائق سبيل لتعلق أسباب المعرفة باعتبارها التغذية الراجعة التي تستقي الأسباب منها معارفها وتبنيها بعد ذلك تحليلاً واستنباطاً، وفي هذا يقول الإمام الغزالي: "اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة، والعالم هو المحيط المدرك المتصور، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس"[٤٧].

المطلب الثاني: علاقة القاعدة في إثبات وجود الله تعالى:

إنَّ المشهور من طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله سبحانه وتعالى، هو النظر في ثنايا الكون ثم التدرج عروجاً منه إلى إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى، ولا شك أنَّ هذا البناء يستلزم أن تكون معارفهم حقَّة وليست أوهاماً حتى يستوثقوا من بنيانهم، فاعتمدوا هذه القاعدة كأساس ينطلقون منه، وفي هذا يقول الإمام السعد رحمه

الله تعالى: "ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله، ثم منها إلى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكلام بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض، وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك إلى معرفة ما هو المقصود الأهم، فقال- النسفي- "قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية.."[٤٨].

المطلب الثالث: دور القاعدة في فهم بعض آيات القرآن الكريم:

استند بعض العلماء على هذه القاعدة في تفسير بعض نصوص القرآن الكريم ومنهم من أشار إليها وأثبتها، ومنهم:

- الإمام الرازي رحمه الله تعالى لما فسّر قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ﴾ [البقرة:٣١].قال: "إنَّ الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها"[٤٩]، وهذه قاعدةٌ لطيفةٌ تتفرع عن القاعدة الأم: حقائق الأشياء ثابتة.

- ذكر ابن عاشور عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ۝٢ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ﴾ [الأحزاب:٤]، نوعين من الحقائق، فقال: "وثاني النوعين من حقائق الأعمال لتقوم الشريعة على اعتبار مواهي الأعمال بما هي ثابتة عليه في نفس الأمر إلا بالتوهم والادعاء، وهذا يرجع إلى قاعدة أن حقائق الأشياء ثابتة وهو ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ۝٢ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [الأحزاب:٤]، أي: لا يقول الباطل مثل بعض أقوالكم من ذلك القبيل، والمقصود: التنبيه إلى بطلان أمور كان أهل الجاهلية قد زعموها وادعوها، وابتدئ من ذلك بما دليل بطلانه الحس والاختبار ليعلم من ذلك أن الذين اختلقوا مزاعم يشهد الحس بكذبها يهون عليهم اختلاق مزاعم فيها شبه وتلبيس للباطل في صورة الحق فيتلقى ذلك بالإذعان والامتثال"[٥٠].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، في خاتمة هذا البحث الذي تناول فيه الباحثان دراسة نموذج من القواعد العقدية في إثبات وجود الله تعالى على طريقة متكلمي أهل السنة، وقد خلصت الدراسة إلى جملة من **النتائج** الآتية:

أولاً: إن قول متكلمي أهل السنة: (حقائق الأشياء ثابتة) قاعدة عقدية، باعتبار أنها قضية نظرية تتضمن أحكاماً اعتقادية شرعية عامة تصدق على جميع جزئياتها.

ثانياً: إن ما تثبته قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة)، هي الجزم بصدق نسبة الوجود والثبوت لبعض الحقائق التي يعتقد الإنسان وجودها على الأقل، بمعنى أنها ليست أوهاماً ولا خيالات.

ثالثاً: إن إثبات حقيقة للأشياء يبطل القول بالنسبية وهو أساس مذهب السفسطائية.

رابعاً: إن من خصائص حقائق الأشياء، وذاتياتها هو ثباتها وعدم انقلابها إلى أخرى.

خامساً: حقيقة الشيء عند متكلمي أهل السنة تطلق بإزاء الماهية تارة، أو بإزائها مع ملاحظة تحققها.

سادساً: يتفق اهل السنة على أن كل موجودٍ شيءٌ، وكل شيء موجود، والموجود والثابت والشيء بمعنى واحد، وعلى ذلك فالمعدوم ليس بشيء عندهم خلافاً للمعتزلة.

سابعاً: الثبوت والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها بديهي التصور لا تحتاج في تصورها إلى نظر وتأمل.

ثامناً: من المقرر عند أهل السنة أن للأشياء كما أن لها وجوداً في الذهن، فإن لها وجوداً في الواقع تصدق عليه، ووظيفة العقل الكشف عن هذه الحقائق والإفادة منها وإيجاد علاقات بينها وغير ذلك.

تاسعاً: كل عقيدة نؤمن بها ونثبتها بأي طريق كان ذلك الإثبات- لامس الحس مباشرة أو استدلالاً بواسطة النظر- هي أمور ثابتةٌ في نفس الأمر، بمعنى أنها حقة في نفسها لا لمجرد اعتقادنا بأنها حقة.

عاشراً: إن قاعدة (حقائق الأشياء ثابتة) ثبتت حجيتها عند متكلمي أهل السنة بالنقل الصحيح والعقل الصريح والإجماع.

ومما يوصي به الباحثان:

أولاً: تكرار النظر في الموروث الكلامي مع محاولة إعادة ترتيب الصياغة الكلامية بصور جديدة تتناسب وهذا العصر.

ثانياً: بذل الوسع في إعداد نظرية متكاملة في القواعد العقدية تشتمل على استقراء تامٍ للكتب الكلامية بحيث تكون عوناً للطالب وللمعلم في إيصاله للأحكام.

ثالثاً: محاولة الإفادة من تطور العلوم الأخرى، كالفقه بأصوله وقواعده ليكون تجربة تضيء للباحثين السير بعلم الكلام على ذلك النحو.

رابعاً: إن القواعد العقدية عند متكلمي أهل السنة ينبغي أن تجمع وتفرد بدراسات خاصة بحيث يتم تفعيلها والاستفادة منها بصورة أوضح وأنجع، خاصة أن صياغتها قريبة من النفس لا تملها ولا تسأم من تكرارها، وهي موجودة في كتبهم أيضاً بحيث يتم إفرادها في مصنفات خاصة، والعمل على إعداد منهجية واضحة يتم من خلالها استقراء أوسع للقواعد العقدية وتفعيل لدورها في استنباط الأحكام منها، ومحاولة وضع الأسس والشروط التي تحقق منهجية نافعة في ابتناء القاعدة العقدية وإعادة صياغتها بما يتناسب مع تلكم المنهجية.

وفي نهاية الخاتمة التي نرجو من الله تعالى حسنها، يقول الباحثان: إن مجال البحث في دراسة القواعد العقدية وتطبيقاتها لا يزال بحاجة إلى مزيد عناية واهتمام، حتى يصل هذا الأمر إلى تمامه، ولكننا ندعو الله تعالى أن يسهل الصعاب ويذلل الأسباب حتى يصل هذا البحث إلى الغاية المرجوة إنه المستعان وعليه التكلان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

١

٢. ملا أحمد الجندي، **حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، مصر، دار المصطفى، ٢٠٠٧م، ج١، ص٩.

٣. الجندي، **حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، ج١، ص٨.

٤. مسعود بن عمر التفتازاني (توفي ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م)، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: أحمد السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م (ط١)، ص١٣.

٥. النسبية: "هي مذهب من يقرر أن كل معرفة إنما هي معرفة نسبية والمقصود بنسبية المعرفة (Relativitéla connaissance) أن المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأن العقل الإنساني لا يحيط بكل شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء صبها في قوالبه الخاصة، فالعقل الإنساني لا يدرك الجوهر إلا بالنسبة إلى العرض، ولا يدرك العرض إلا بالنسبة إلى الجوهر؛ فكل إدراك نسبي إذن ومشروط، والمطلق لا يمكن إدراكه. والنسبية: نزعة معروفة لدى الأقدمين، مثلاً عند السفسطائي بروتاغوراس الذي قال: بأن الإنسان مقياس كل الأشياء، وتؤدي المغالاة في هذا الموقف إلى النزعة الشكية التي عرفها الأقدمون أيضاً". جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، تونس، دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٤م، ص٤٦٥.

٦. أحمد بن فارس (توفي ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، لبنان، دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٢، ص١٥.

٧. إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ج١، ص١٨٨.

٨. أيوب بن موسى الكفوي (توفي ١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م)، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م (ط٢)، ص٣٦٢.

٩. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

١٠. عبد القادر بن محمد السنندجي (توفي ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧م)، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام**، جامعة الأزهر، ٢٠٠٦م، ص٥٥.

١١. محمد رضا المظفر (توفي ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، **المنطق**، إيران، دار الغدير، ٢٠٠٣م (ط٢)، ج١، ص٧٤.

١٢. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

١٣. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

١٤. المظفر، **المنطق**، ج١، ص٧٤.

١٥. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

١٦. نقل العصام في حاشيته على شرح السعد: "أن المشهور مما ذكره صاحب التجريد - وهو نصير الدين الطوسي- من أنه تطلق الماهية غالباً على الأمر المعقول، والذات والحقيقة عليها- أي الماهية- مع اعتبار الوجود". إبراهيم بن محمد الإسفراييني (توفي ٩٥١هـ)، **حاشية العصام من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، مصر، دار المصطفى، ج٤، ص٣٨، بتصرف.

١٧. الجندي، **حاشية الملا أحمد من مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية**، ج١، ص٢٧.

١٨. مصطفى، **المعجم الوسيط**، ج١، ص٥٠٢.

١٩. انظر: محمد بن عمر الرازي (توفي ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، **معالم أصول الدين**، تحقيق: طه سعد، لبنان، دار الكتاب العربي، ص٣٠.

٢٠. عبد الملك بن عبد الله الجويني (توفي ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: علي النشار وآخرون، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٩م، ص١٢٤.

العكس: "هو التلازم في الانتفاء بمعنى كلما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود". علي بن محمد الجرجاني (توفي ٨١٦هـ)، **التعريفات** (تحقيق محمد المنشاوي)، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ص١١٩.

والطرد: "ما يوجب الحكم لوجود العلة وهو التلازم في الثبوت". الجرجاني، **التعريفات**، ص١٢٩.

٢١. مسعود بن عمر التفتازاني (توفي ٧٩١هـ/ ١٣٨٩م)، **شرح المقاصد**، دار الخلافة العامرة بالأستانة، دار المداد، ٢٠٠٧م (ط١)، ج١، ص٨١.

٢٢. نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحاً طويلاً من الزمن، واختلف العلماء في سبب تسميتهم لكن الأكثرين على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصري العلمي، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر وهي مسألة مرتكب الكبيرة، فقال واصل مخالفاً الحسن: أنا أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا هو كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر في المسجد، لكن الذي يراه صاحب الكتاب أن الفرقة أقدم وجوداً من واصل ولكنه نسبة إليه لحسن دعوته إلى فرقة المعتزلة، ثم نقل عن أبي الحسن الخياط قوله وليس أحد يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة (التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فإذا جمع هذه الأصول فهو معتزلي. انظر: محمد أبو زهرة (توفي ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة، دار الفكر العربي، ص١١٨-١١٩ . وانظر مقولاتهم أيضاً: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٥م (ط٢)، ج١، ص٤٥-٤٦، علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج٤، ص١٤٦-١٤٧.

٢٣. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج١، ص٣٩٩.

٢٤. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

٢٥. الجرجاني، **التعريفات**، ص٤٠.

٢٦. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

٢٧. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٣.

٢٨. ميمون بن محمد النسفي (توفي ٥٠٨هـ)، **تبصرة الأدلة**، تحقيق: محمد الأنور عيسى، القاهرة، المكتبة الأزهرية،٢٠١١م (ط١)، ج١، ص١٤١.

٢٩. النسفي، **تبصرة الأدلة**، ج١، ص١٣٧.

٣٠. محمد بن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م (ط١)، ج٢، ص٥٥٧.

٣١. النسفي، **تبصرة الأدلة**، ج١، ص١٣٨، وانظر: التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤.

٣٢. كان اسم سوفيسطوس يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص على معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون، لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين، وكانوا متبحرين في العلم، أما الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كله، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، قال يوسف كرم: ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة، بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي.

ومن أبرز رواد السفسطة: بروتاغوراس، الذي كان يرى أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً وهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد "بالنسبة للمعرفة" أن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك"، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير ما نتصور في وقت ما، وغورغياس: وتتلخص أقواله في قضايا ثلاث: الأولى: لا يوجد شيء، الثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، الثالثة: إذا فرضنا أن إنساناً ادركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس، ملخصاً من كتاب: يوسف كرم (توفي ١٩٥٩م)، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص٤٥-٤٨.

٣٣. علي بن إسماعيل الأشعري (توفي ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ١٩٨٠م (ط٣)، ص٤٣٣.

٣٤. محمد بن أبي بكر الرازي (توفي ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م)، **مختار الصحاح**، القاهرة، مطبعة الحلبي، ١٩٩٤م (ط١)، ص١٣٥.

٣٥. الحسين بن محمد الأصفهاني (توفي ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان الداودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٢هـ (ط١)، ص٢٣٤. قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى: (ويحسبون أنهم مهتدون).. فكل من شرع في باطل، فهو يستحق الذم والعذاب سواء حسب كونه حقاً، أو لم يحسب ذلك، وهذا الآية تدل على أن مجرد الظن والحسبان لا يكفي في صحة الدين، بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين، لأنه تعالى عاب الكفار بأنهم يحسبون كونهم مهتدين، ولولا أن هذا الحسبان مذموم، وإلا لما ذمهم بذلك، والله أعلم. محمد بن عمر الرازي (توفي ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ (ط٣)، ج١٤، ص٢٢٨.

٣٦. عبد القاهر بن طاهر البغدادي (توفي ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧م (ط٢)، ص٣١١.

٣٧. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤، بتصرف.

٣٨. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤.

٣٩. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤.

٤٠. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤.
٤١. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٤.
٤٢. ذكر الشيخ مصطفى صبري رحمه الله تعالى أمثلة لفلاسفة غربين ومدى علاقتهم بالسفسطائية، وله كلام غاية في الفائدة حول هذه القضية، كتاب: مصطفى صبري (توفي ١٩٥٤م)، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م (ط٢)، ج٢، ص١٧٥.
٤٣. محمد عابد الجابري (توفي ٢٠١٠م)، **قضايا في الفكر المعاصر**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م (ط١)، ص١٩.
٤٤. الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص١٩.
٤٥. الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص١٩، بتصرف.
٤٦. الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر**، ص١٩، بتصرف.
٤٧. محمد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، **الرسالة اللدنية من مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٥٨.
٤٨. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص١٢.
٤٩. الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج٢، ص٣٩٧.
٥٠. ابن عاشور، محمد الطاهر (توفي ١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير**، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م (ط١)، ج٢١، ص١٨٢-١٨٣.

"جبر الخواطر في ضوء القرآن الكريم"

د.حمزة عبد الله شواهنة*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٣/٢٧ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٨/١٤ م

ملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة مفهوم وموضوع أخلاقي، وهو جبر الخواطر من منظور القرآن الكريم، وكيف تم تناوله في الآيات الكريمة، وذلك وفق المنهج الاستقرائي التحليلي.

وقد تبيّن للباحث مكانةُ جبر الخواطر في الإسلام، ولا أدلّ على ذلك من عرض القرآن الكريم لأ صناف أصحاب الخواطر المنكسرة، ثُم جبر خواطرهم بشتى الوسائل.

وتهدف دراسة هذا الموضوع إلى تسليط الضوء على جانب مراعاة الإسلام للمشاعر، وبيان أثرها على حياة الإنسان، وتسليط الأضواء على النصوص الشرعية التي اهتمت بهذا الجانب؛ وذلك لاستنباط أنجع الأساليب في التعامل مع المنكسرين.

وتكمن أهمية الدراسة أنها عرضت موضوعاً من الموضوعات القرآنية التي لم يكتب فيها كثيراً بشكل مستقل على شكل رسائل جامعية، وذلك حسب اطلاع الباحث، ومن ثَمّ فقد أسهم البحث بإضافة ما هو جديد وهام إلى ساحة الدراسات القرآنية، ناهيك عن كثرة أصحاب القلوب المنكسرة في الزمان، فضلاً عن تفشي ظاهرة جفاف المشاعر تجاه المنكوبين لدى الإنسانية جمعاء.

ومن دراسة موضوع جبر الخواطر في ضوء القرآن الكريم، فإننا نلمس أهمية مراعاة الإسلام للجانب الشعوري لدى الإنسان، وضرورة تطييب نفوس المنكسرين بكل وسيلة ممكنة.

Abstract

The purpose of this research is to study the concept and moral issue, which is the answer to the thoughts from the perspective of the Holy Quran, and how it was addressed in the verses, according to the analytical method.

The researcher discover the important place to mending morals in Islam, by showing the kinds of people who lost them , then to help those people in various ways.

* **محاضر، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين.**

The purpose of this study is to shed light on the aspect of Islamic observance of feelings, to show their impact on human life, and to shed light on the legal texts that have dealt with this aspect in order to devise the most effective methods of dealing with the losers.

The importance of the study is that it presented a subject of Quranic topics, which did not write much independently in the form of letters of the university, according to the researcher's knowledge, and then contributed research by adding what is new and important to the field of Quranic studies, not to mention the many hearts broken in time, As well as the spread of the phenomenon of dry feelings towards the victims of humanity as a whole.

Through the study of mending morals in the lights of The Holy Quran, we see the importance of taking into account the emotional side of Islam in humans, and the importance of mending moral in every possible way.

—

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد.

فإنّ حسن الخلُق صفة من صفات المؤمنين، به يتم التآلف بين المسلمين، وبهجره يحصل التباغض، ومن الأخلاق الحسنة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية جبر النفوس المنكسرة، ولا شك أنّ جبر خواطر المنكسرين من أعظم أسباب المحبة بين المسلمين، وهو مقصد إسلامي رفيع لا يتخلق به إلاّ أصحاب النفوس النبيلة، فضلاً عن كونه عبادة جليلة، بل إنّ بعض العلماء ذكروه في أبواب العقيدة، كما قال إسماعيل بن محمد الأصبهاني: "ومن مذهب أهل السنّة ... مواساة الضعفاء، والنصيحة في الله، والشفقة على خلْق الله".(١)

وقد احتل جبر الخواطر في القرآن الكريم مكانة عالية؛ وذلك لأن القرآن الكريم يتعامل مع الإنسان كمجموعة من المشاعر، قبل أن يتعامل معه كجسد مخلوق من طين، ويسعى كذلك إلى تلبية حاجاته الشعورية قبل سعيه إلى تلبية حاجاته الجسدية.

ومما يزيد من أهمية الحديث عن جبر الخواطر في الوقت الحاضر؛ أنّ كثيراً من المسلمين فضلاً عن الإنسانية جمعاء ابتلوا ببرودة الإحساس وجفاف المشاعر تجاه إخوانهم المنكوبين، سواء في فلسطين السليبة أم في سائر بقاع العالم الإسلامي، وما يعانون من ابتلاء، أضف إلى ذلك كثرة أصحاب القلوب المنكسرة في هذا الزمان.

ويمكن إجمال الهدف من هذا البحث وهو إبراز اعتناء القرآن الكريم بموضوع جبر الخواطر،

ولا أدلّ على ذلك من عرض القرآن الكريم لأصناف أصحاب الخواطر المنكسرة، ثُم جبره خواطرهم بشتى الوسائل.

واتبع الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي في إعداد هذه الدراسة للوصول إلى النتائج المرجوة، وذلك من خلال استقراء الآيات التي تضمنت جبر الخواطر في القرآن الكريم، ثُم استنتاج الرؤية القرآنية الشمولية بكل موضوعية.

وستستعرض الدراسة آيات جبر الخواطر، وذلك من خلال استقراء الآيات التي تضمنت جبراً للخواطر المنكسرة وتحليلها؛ للوقوف على مكانة جبر الخواطر، وأثره في نفوس الناس وسلوكهم.

وقد قُسّمت الدراسة إلى أربعة مطالب، ففي المطلب الأول: جاء الكلام عن المقصود بجبر الخواطر، ثُمّ استعرض الباحث في المطلب الثاني أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم، ثُمّ خُتمت الدراسة بالحديث عن وسائل جبر الخواطر في القرآن الكريم.

والله ﷻ نسأل أن يجبر كسر القلوب المكلومة، إنه سميع الدعاء.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث كونه دراسة عرضت موضوع جبر الخواطر في القرآن الكريم وفق المنهج الاستقرائي التحليلي، ومن ثم فقد أسهمت الدراسة بإضافة ما هو جديد وهام إلى ساحة الدراسات الإسلامية القرآنية.

مشكلة البحث:

رغم وجود بعض الدراسات حول موضوعات الأخلاق، إلا أن هذه الدراسات تفتقر في كثير من الأحيان إلى شيء من التركيز حول المنهج القرآني في إشباع الجانب النفسي لدى الإنسان، وذلك بسبب الانبهار بالتربية الحديثة وعلم النفس من وجهة نظر الغرب.

وهذه الدراسة مساهمة في خدمة هذا الجانب، وستجيب بإذن الله ﷻ عن التساؤلات التالية:

ما معنى جبر الخواطر؟

من هم أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم ؟

ما هي وسائل جبر الخواطر في القرآن الكريم ؟

أهداف البحث:

يمكن إجمال الهدف من البحث في النقطتين الآتيتين:

١- إبراز اعتناء القرآن الكريم بموضوع جبر خواطر أصحاب القلوب المنكسرة.

٢- علاج ظاهرة جفاف المشاعر تجاه المنكوبين لدى الإنسانية جمعاء.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في الدراسات السابقة لم تعثر الدراسة على أي رسالة علمية محكمة درست هذا الموضوع بشكل مستقل ما عدا واحدة، عثرت عليها بعد الانتهاء من كتابة الدراسة، وهي بعنوان: المنهج القرآني في المواساة وتفريج الكربات(٢)، وهذه الدراسة وإن تناولت موضوع دراستي، إلا أنها تختلف عن هذا البحث في الأمور الآتية:

اتبعت الدراسة المشار إليها طريقة التفسير الموضوعي، فهي دراسة موضوعية كما وضّح كاتبها، في حين اتبعت دراستي المنهج الاستقرائي التحليلي.

تركيز الدراسة المشار إليها على مواساة النبي محمد ﷺ، حيث أفرد الباحث فصلاً كاملاً في هذه الجزئية، في حين لم يستغرق الحديث عن مواساة النبي محمد ﷺ في دراستي إلا صفحة واحدة.

تخصيص الدراسة المشار إليها البحث في مواساة الأنبياء والصالحين، حيث أفرد الباحث فصلاً كاملاً في هذه الجزئية، بينما عمّمت دراستي الحديث عن

أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم، ومن خلال الاستقراء التام لآيات جبر الخواطر ظهر أنها تندرج في ستة عشر صنفاً.

منهج البحث:

اتبع الباحث مناهج عدة في إعداد هذه الدراسة؛ للوصول إلى النتائج المرجوة، كان في مقدمتها المنهج الاستقرائي، إضافة إلى المنهج التحليلي.

خطة البحث:

يتألف هذا البحث من مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: المقصود بجبر الخواطر

أولاً: معنى جبر

ثانياً: معنى الخواطر

ثالثاً: المقصود بجبر الخواطر

المطلب الثاني: أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: وسائل جبر الخواطر في القرآن الكريم

أولاً: الكلمة الطيبة

ثانياً: قضاء الحوائج سواء كانت مالية أو نفسية

ثالثاً: بيان سنّة الله في الابتلاء

رابعاً: ذكر قصص السابقين

المطلب الأول

المقصود بجبر الخواطر

سيبين البحث في هذا المبحث المقصود بجبر الخواطر، من خلال تأصيل المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المصطلح، ثم سيعرج البحث على معنى اسم الجبار.

أولاً: معنى جبر

"(الجبر): أن تُغني الرجل من فقر أو تُصلح عظمه من كسر ..... و (جبر) العظم بنفسه أي: (انجبر) ... و(اجتبر) العظمُ مثل انجبر. و (جبر) الله فلاناً (فاجتبر) أي: سَدَّ مفاقره".(٣)

"وجبار القلوب على فطراتها هو من جبر العظم المكسور كأنه أقام القلوب، وأثبتها على ما فَطَرها عليه من معرفته والإقرارِ به شقيها وسعيدُها".(٤)

ثانياً: معنى الخواطر

الخاطر: ما يخطر بالقلب من أمر أو رأي أو معنى، والقلب أو النفس (على المجاز)، والجمع خواطر.(٥)

ثالثاً: المقصود بجبر الخواطر

والمقصود بجبر الخواطر في هذا البحث الآيات التي تضمنت الحديث عن تطييب قلوب المنكسرين، وتسلية النفوس المجروحة، والتخفيف عن المصابين وتصبيرهم.

ومن أسماء الله الحسنى التي لها علاقة بصلب هذه الدراسة اسم (الجبّار)، والجبّار: فَعّال من أبنية المبالغة.(٦)

"(والجبّار) هو الله عزّ اسمُه وتعالى وتقدّس القاهرَ خلْقه على ما أراد من أمر ونهي. وقال ابن الأنباري: الجبّار في صفة الله ﷻ: الذي لا يُنال، ... وقيل: الجبّار: العالي فوق خلْقه، ويجوز أن يكون الجبّار في صفة الله تعالى من جبره الفقر بالغنى، وهو تبارك وتعالى جابر كلّ كسير وفقير".(٧)

"وأصل الجبار: المصلح أمر نفسه وأمر غيره ، ثُم استُعمل في كلّ من اجتر نفعاً إلى نفسه بحق أو باطل طلبَ الإصلاح لها، حتى قيل للمتعدي إلى ما ليس له بغيًا على الناس وقهرًا لهم وعتوّا على ربّه: (جبّار)، وإنما هو فعّال من قولهم: (جبر فلان هذا الكسر) إذا أصلحه ولأمه، ... ومن أسماء الله تعالى ذكره (الجبّار)، لأنه المصلحُ أمرَ عباده، القاهرَ لهم بقدرته".(٨)

وللجبّار عدة معان،(٩) منها: الذي يجبر الضعيف، وكلّ قلب منكسر لأجله، فيجبر الكسير، ويُغني الفقير، ويُيسر على المعسر كل عسير، ويجبر المصاب بتوفيقه للثبات والصبر، ويثيبه على مصابه

أعظم الأجر إذا قام بواجبها، ويجبر جبراً خاصاً قلوب الخاضعين لعظمته وجلاله، وقلوب المحبين بما يفيض عليها من أنواع كراماته، وأصناف المعارف والأحوال الإيمانية فقلوب المنكسرين لأجله جبرها دانٍ قريب، وإذا دعا الداعي فقال: "اللهم اجبرني، فإنه يريد هذا الجبر الذي حقيقته إصلاح العبد، ودفع جميع المكاره عنه".(١٠)

وهذا المعنى هو الذي يعنينا في هذا البحث.

المطلب الثاني

أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم

بعد أن وضحت الدراسة في المطلب السابق المعنى اللغوي والاصطلاحي لجبر الخواطر، ثم عرفت المقصود باسم الجبار، ستحاول الدراسة في هذا المطلب استقراء أصناف أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم، ومن خلال تحليل آيات جبر الخواطر ظهر أنها تندرج في ستة عشر صنفاً، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: السائل

جبر الخواطر خُلُقٌ إسلامي عظيم، يدلُّ على سلامة الصدر، ورجاحة العقل، ومن أشد أصحاب القلوبِ المنكسرة حاجةً لجبر خواطرهم ومواساتهم هم مَن ألجأتهم الفاقة للسؤال، ومن هنا جبر القرآن الكريم خاطر المحتاجين، سواء من ناحية نفسية أو مادية.

وورد جبر خاطر السائل في موضعين من القرآن الكريم، وهما:

الأول: قوله ﷻ: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾﴾ [البقرة: ٢٦٣].

"والمعنى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ بأن تقول للسائل كلاماً جميلاً طيّباً تجبر به خاطره، ويحفظ له كرامته".(١١)

﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾، يعني: وسترٌ منه عليه لِمَا علم من خَلَّته وسوء حالته ﴿خَيْرٌ﴾ عند الله ﴿مِّن صَدَقَةٍ﴾ يتصدقها عليه ﴿يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾، يعني يشتكيه عليها، ويؤذيه بسببها...، وأمّا قوله: ﴿غَنِىٌّ حَلِيمٌ﴾ فإنه يعني: والله غنيٌ عما يتصدقون به ﴿حَلِيمٌ﴾، حين لا يعجل بالعقوبة على من يَمُنُّ بصدقته منكم، ويؤذي فيها من يتصدق بها عليه".(١٢)

وفي هذا بيان مكانة جبران الخاطر ولو بالكلمة، ونظيرها قوله ﷻ: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ٱبْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٨].

الثاني: قوله ﷻ: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠].

﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ﴾ أي: الذي أحوجته العيلة أو غيرها إلى السؤال ﴿فَلَا تَنْهَرْ﴾ أي: تزجر زجراً مهيناً، فقد علمت مضاضة العَيْلة، بل أعطه ولو قليلاً، أو ردّه رداً جميلاً، وكذا السائل في العلم".(١٣)

وعليه فالسائل ههنا يشمل سائل العلم والمال، وعليه يدخل المسترشد عن أمر دينه في هذه الآية، وأشار ابن العربي إلى ذلك بقوله: "وأمّا السائل عن الدِّين فجوابه فرض على العالم على الكفاية كإعطاء سائل البِر سواء".(١٤)

ويلحظ أنّ الله ﷻ أمر بتطييب خاطر السائل؛ وذلك حتى لا يذوق ذلّ النهر مع ذلّ الحاجة، وهذا أدب إسلامي رفيع، وهو توجيه من الله ﷻ للمسلم ولا سيما الداعية بأن يتحلّى بالخلُق

الحسن، وأن يبتعدَ عن الغلظة في التعامل مع الناس عموماً، فقد قال ﷻ: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ثانياً: الأشخاص غير الوارثين الذين يحضرون تقسيم الميراث

ورد جبر خاطر غير الورثة في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ:

﴿ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُو۟لُوا۟ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ [النساء: ٨].

والمعنى كما يقول ابن كثير: "أنه إذا حضر هؤلاء الفقراء من القرابة الذين لا يرثون، واليتامى والمساكين قسمة مال جزيل، فإنّ أنفسهم تتوق إلى شيء منه، إذا رأوا هذا يأخذ وهذا يأخذ وهذا يأخذ، وهم يائسون لا شيء يُعطَوْن، فأمَر الله تعالى -وهو الرءوف الرحيم -أن يُرضَخ لهم شيء من الوسط يكون براً بهم وصدقةً عليهم، وإحساناً إليهم، وجبراً لكسرهم. كما قال الله تعالى: ﴿ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٤١]، وذمّ الذين ينقلون المال خفية؛ خشية أن يطّلع عليهم المحاويج وذوو الفاقة، كما أخبر عن أصحاب الجنة ﴿ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴾ [القلم:١٧]، أي: بليل. وقال: ﴿ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَٰفَتُونَ ﴿٢٣﴾ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ﴾ [القلم: ٢٣، ٢٤]، ﴿ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۖ وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴾ [محمد: ١٠]، فمَن جحد حق الله عليه عاقبه في أعز ما يملكه".(١٥)

ويستفاد من التوجيه القرآني الكريم في هذه الآية أنه ينبغي على المسلم ألا يزرع الحقد في قلب الفقير بطمعه، بل يحرص أن يعوّد نفسه أنّ هذا الفقير إنسان مثله.

ثالثاً: ذوو الاحتياجات الخاصة (١٦)

ورد جبر خاطر ذوي الاحتياجات الخاصة في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ:

﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ﴾ [عبس:١ - ٤]، "يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿عَبَسَ﴾ قَبض وجهه تكرّهاً، ﴿ وَتَوَلَّىٰٓ ﴾ يقول: وأعرَض ﴿أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾ يقول: لِأنْ جاءه الأعمى"(١٧).

ولا خلاف في أنّ الذي عبس هو الرسول ﷺ، والمراد بالأعمى: هو ابن أم مكتوم، قال الرازي: "أجمع المفسرون على أنّ الذي عبس وتولى، هو الرسول عليه الصلاة والسلام، وأجمعوا على أنّ الأعمى هو ابن أم مكتوم".(١٨)

قال القرطبي: "ولكنّ الله تبارك وتعالى عاتبه؛ حتى لا تنكسر قلوب أهل الصُّفَّة، أو ليعلَم أنّ المؤمن الفقير خير من الغني، وكان النظر إلَى المؤمن أولى وإن كان فقيراً أصلح وأولى من الأمر الآخَر، وهو الإقبال على الأغنياء طمعاً في إيمانهم، وإن كان ذلك أيضاً نوعاً من المصلحة".(١٩)

هذا والمتأمل في هذه الآيات الكريمة يراها قد اشتملت على كثير من الآداب والفوائد، ومن ذلك التعبير بـ ﴿ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾ بدلاً من وصفه بالمؤمن أو السائل فيه دلالة على أنّ ذوي الاحتياجات الخاصة يحتاجون إلى جبر خاطرهم أكثر من غيرهم؛ وذلك لشعورهم بالانكسار، وفيه إشعار بعذره في قطع كلام المصطفى.

وعلى الرغم من أهمية مساعدة ذوي الاحتياجات الخاصة مادياً ونفسياً، إلا أنّ الاهتمام البالغ بهم له أثر سلبي على نفوسهم، لذلك ينبغي

جبر خواطرهم ومواساتهم من غير إشعارهم بالنقص.

رابعاً: اليتيم

ورد جبر خواطر اليتامى في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ﴾ [الضحى: ٩].

والمعنى: "كما كنتَ يتيماً فآواك الله فلا تقهرِ اليتيم، أي: لا تُذلَّه وتَنهرْه وتُهنْه، ولكن أحسن إليه، وتلطّف به. قال قتادة: كُن لليتيم كالأب الرحيم".(٢٠)

ويُلحظ من خلال تأمل هذه الآية الكريمة ما يأتي:

١- جبر قلوب اليتامى وغيرهم من البؤساء أحد مقاصد الشرع الإسلامي، وهذا علاج إسلامي حكيم لأهل الابتلاء؛ وذلك حتى لا تنتشر الضغائن، وتضيق الصدور.

٣- العناية الربانية العظيمة بجبر قلوب اليتامى، ومعلوم أنّ الإحسان إلى اليتامى وإكرامهم من حسنات الشريعة؛ لأن اليتيم الذي مات أبوه قبل أن يبلُغ منكسر الخاطر، يحتاج إلى جبر وإلى مَن يُدخل عليه السرور لاسيما إذا كان قد بلَغ سناً يَعرف به الأمور كالسابعة والعاشرة وما أشبه ذلك.(٢١)

خامساً: الفقراء

ورد جبر خواطر الفقراء في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿إِن تُبۡدُواْ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِيَۖ وَإِن تُخۡفُوهَا وَتُؤۡتُوهَا ٱلۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمۡۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٧١].

قال ابن القيّم: "فأخبر أنّ إعطاءها للفقير في خفية خير للمنفق من إظهارها وإعلانها. وتأمّل تقييده تعالى الإخفاء بإيتاء الفقراء خاصة، ولم يقل: (وإن تخفوها فهو خير لكم)، فإنّ من الصدقة ما لم يكن إخفاؤه كتجهيز جيش، وبناء قنطرة، وإجراء نهر أو غير ذلك، وأمّا إيتاؤها الفقراء ففي إخفائها من الفوائد: الستر عليه، وعدم تخجيله بين الناس، وإقامته مقام الفضيحة، وأن يرى الناس أنّ يده هي اليد السفلى، وأنه لا شيء له فيزهدون في معاملته ومعاوضته. وهذا قدْر زائد عن الإحسان إليه بمجرد الصدقة، مع تضمنه الإخلاص، وعدم المراءاة وطلب المحمدة من الناس، وكان إخفاؤها للفقير خيراً من إظهارها بين الناس، ومن هذا مدح النبي ﷺ صدقة السر وأثنى على فاعلها، وأخبر أنه أحد السبعة الذين هم في ظلّ عرش الرحمن يوم القيامة.(٢٢) ولهذا جعله سبحانه خيراً للمنفق، وأخبر أنه يكفِّر عنه بذلك الإنفاق من سيئاته. ولا يخفى عليه سبحانه أعمالكم ولا نياتكم. فإنه بما تعملون خبير".(٢٣)

ويلحظ من هذا التوجيه القرآني أنّ عناية الإسلام بالنفس البشرية -حتى لو كانت فقيرة- بلغ إلى النهاية، فلا يكدّر الخواطر، ولا يَخدش المشاعر.

سادساً: الأدعياء

ورد جبر خواطر الأدعياء(٢٤) في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ﴾ [الأحزاب: ٥].

"وقوله: ﴿فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡ﴾ أمَر الله تعالى بردّ أنساب الأدعياء إلى آبائهم، إن عُرفوا، فإن لم يَعرفوا آباءهم، فهم إخوانهم في الدين ومواليهم، أي: عوضاً عما فاتهم من النسب".(٢٥)

ويلحظ من هذه الآية مراعاة الإسلام لمشاعر الأدعياء، فإنّ أخوة الإيمان هي أمتن أنواع الأخوة، فربّ أخ لك لم تلده أمّك، ومصداق ذلك في الكتاب العزيز قوله ﷻ:﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: ١٠]، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "وليس في دعوتهم بوصف الأخوّة ريبة أو التباس مثل الدعوة بالبنوّة؛ لأن الدعوة بالأخوّة في أمثالهم ظاهرة؛ لأن لوصف الأخوّة فيهم تأويلاً بإرادة الاتصال الديني بخلاف وصف البنوّة فإنما هو ولاء وتحالف فالحقّ أن يُدعَوا بذلك الوصف، وفي ذلك جبر لخواطر الأدعياء من تَبَنّوهم".(٢٦)

سابعاً: أرباب الحاجة والضنْك

ورد جبر خواطر قلوب أرباب الضنْك في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ:

﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْأَخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْأَخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ [الشورى: ٢٠].

وحين ذكر الله ﷻ في الآية السابقة(٢٧) أنه يرزق من يشاء الزائد على مقدار كفايته وكان فيه كسْر قلوب أرباب الضنْك والضِّيق جَبر كسرهم بقوله: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْأَخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ﴾.(٢٨)

والمعنى: " من كان يريد بعمله الآخرة نزِد له في حرثه: يقول: نزِد له في عمله الحسَن، فنجعل له بالواحدة عشراً، إلى ما شاء ربنا من الزيادة ﴿وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا ﴾ يقول: ومَن كان يريد بعمله الدنيا ولها يسعى لا للآخرة، نؤته منها ما قسمْنا له منها، وقوله: ﴿وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْأَخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ قال: للكافر عذاب أليم".(٢٩)

ثامناً: المجاهدون

ورد جبر خواطر قلوب المجاهدين في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ:

﴿ فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْأَخِرَةِ ۚ وَمَن يُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٧٤]. "يشرون ها هنا: بمعنى يبتغون في قول الجماعة. ... ومعنى الآية: ليكن قتال المقاتلين على وجه الإخلاص وطلب الآخرة. قوله تعالى: ﴿فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ﴾ خرج مخرج الغالب، وقد يثاب مَن لم يَغلِب ولم يُقتل".(٣٠)

ورجّح السعدي المراد بالآية بقوله: "ومن لطف الله بعباده أن لا يقطع عنهم رحمته، ولا يغلق عنهم أبوابها. بل مَن حصل منه غير ما يليق أمرَه ودعاه إلى جبر نقصه وتكميل نفسه، فلهذا أمر هؤلاء بالإخلاص والخروج في سبيله فقال:

﴿ فَلْيُقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشْرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْأَخِرَةِ ﴾ هذا أحد الأقوال في هذه الآية وهو أصحّها".(٣١)

ولعل أعظم جبرٍ لقلوب المجاهدين أن يعدهم الله ﷻ بجنة فيها ما لا عين رأت، ولا أذُن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

تاسعاً: أهل القتيل

ورد جبر خواطر قلوب أهل القتيل في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ [النساء: ٩٢].

وقال الإمام الطبري: "والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنّ الله عرّف عبادَه بهذه الآية ما على مَن قتل مؤمنًا خطأً من كفّارة وديّة".(٣٢)

والتعبير عن أداء الدّين بقوله: ﴿مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ﴾ يومئ إلى وجوب حسن الأداء بأن تسلّم هذه الديّة إلى أسرة أولياء القتيل بكلّ سماحة ولطف؛ جبراً لخاطرها عما أصابها.(٣٣)

وإنما وُجدت الديّة تطييباً لقلوب أهل القتيل؛ حتى لا تقع عداوة ولا بغضاء بينهم وبين القاتل، وتعويضاً عما يفوتهم من المنفعة بقتله، فإذا هم عفوا فقد طابت نفوسهم وانتفى المحذور وكانوا هم ذوي الفضل على القاتل، وقد سمّى الله هذا العفو تصدُّقا؛ ترغيباً فيه.(٣٤)

ويظهر أنّ حُكم الإسلام في القاتل يطيّب خاطر أهل القتيل، وتكون الديّة جبراً لأولياء الدم، وتعويضاً لهم عما فاتهم من قتيلهم.

عاشراً: الأنبياء عليهم السلام

من خلال استقراء آيات جبر الخواطر في القرآن الكريم ظهر أنّ الله ﷻ ذكر قصص جبر خواطر العديد من الأنبياء عليهم السلام بأسمائهم، فضلاً عن ذكره لجبر خواطر الأنبياء عليهم السلام عموماً، ومن أشهر الأنبياء عليهم السلام الذين نص الله ﷻ على جبر خواطرهم بأسمائهم صراحة ما يأتي:

أولاً: إبراهيم عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب إبراهيم عليه السلام في صورتين من القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي:

الأولى سؤال إبراهيم عليه السلام المغفرة لأبيه:

ورد سؤال إبراهيم عليه السلام المغفرة لأبيه في قوله ﷻ: ﴿وَٱغۡفِرۡ لِأَبِيٓ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الشعراء: ٨٦]. لمّا فرغ إبراهيم عليه السلام من طلَب السعادات الدنيوية والأخروية لنفسه طلَبها لأشدّ الناس التصاقاً به وهو أبوه (٣٥)، "وسأل المغفرة لأبيه قبل سؤال أن لا يخزيه الله يوم القيامة؛ لأنه أراد أن لا يلحقه يومئذ شيء يَنكسر منه خاطره، وقد اجتهد في العمل المبلِّغ لذلك، واستعان اللهَ على ذلك، وما بقيت له حَزازة إلاّ حزازة كفر أبيه فسأل المغفرة له؛ لأنه إذا جيء بأبيه مع الضالّين لحقه انكسار ولو كان قد استجيب له بقيّة دعواته، فكان هذا آخر شيء تَخوّف منه لَحاقَ مهانة نفسية من جهة أصله لا من جهة ذاته".(٣٦)

وفي عدم مؤاخذة الله تعالى لإبراهيم عليه السلام في دعائه المذكور، جبر لخاطره، وعفو عنه، لذلك رجع عنه الخليل، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٖ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّٞ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٞ﴾ [التوبة: ١١٤].

والثانية توارث ذرّية إبراهيم عليه السلام البراءة من الشرك:

قال ﷻ: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ [الزخرف: ٢٨].

جبر الله ﷻ خاطر إبراهيم عليه السلام لمّا لم يؤمن به إلاّ القليل، بأنْ جعل كلّ الأنبياء الذين جاؤوا من بعده من ذرّيته عليهم السلام. وكذلك جعل كلمة التوحيد في ذرّيته.

ومعنى الآية: "جعل إبراهيمُ عليه السلام كلمة التوحيد التي تكلّم بها وهي قوله: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ ٢٦ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ [الزخرف: ٢٦، ٢٧]، ﴿كَلِمَةَۢ بَاقِيَةٗ فِي عَقِبِهِۦ﴾ في ذرّيته فلا يزال فيهم مَن يوحّد الله ويدعو إلى توحيده ﴿لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾ لعلّ مَن أشرك منهم يرجع بدعاء من وحّد منهم، والترجي لإبراهيم".(٣٧)

ثانياً: يوسف عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب يوسف عليه السلام في صورتين من القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي:

الأولى: إيحاء الله عز وجل إلى يوسف عليه السلام

قال عز وجل: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: ١٥]. "يقول تعالى ذاكراً لطفه ورحمته وعائدته وإنزاله اليسر في حال العسر: إنه أوحى إلى يوسف في ذلك الحال الضيق، تطييباً لقلبه، وتثبيتاً له: إنك لا تحزن مما أنت فيه، فإنّ لك من ذلك فرجاً ومخرجاً حسنا، وسينصرك الله عليهم، ويعليك ويرفع درجتك، وستخبرهم بما فعلوا معك من هذا الصنيع.

وقوله: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ قال مجاهد وقتادة: ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ بإيحاء الله إليه.

وقال ابن عباس: ستنبئهم بصنيعهم هذا في حقك، وهم لا يعرفونك، ولا يستشعرون بك".(٣٨)

وقال ابن حيان: "وإنما أوحي إليه ليأنس في الظلمة من الوحدة، وليبشر بما يؤول إليه أمره، ومعناه: لتتخلّص مما أنت فيه، ولتحدثنّ إخوتك بما فعلوا بك".(٣٩)

ويلحظ من هذه الآية مراعاة الإسلام لمشاعر المظلومين، فإنّ يوسف قد تعرض لظلم شديد من إخوته، وعليه يشرع للمسلم جبر خواطر المظلومين والتخفيف عنهم.

والثانية: جعل يوسف عليه السلام عزيزاً على مصر

قال عز وجل: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ [يوسف: ٨٨].

جبر الله عز وجل خاطر يوسف عليه السلام لمّا ظُلم وأوذي بأن جعله عزيزاً على مصر، "والعزيز هو الملك القادر المنيع"(٤٠)، "وكان يسمَّون ملِكهم بذلك".(٤١)

"وقوله: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ﴾ تقدير الكلام: فذهبوا فدخلوا بلد مصر، ودخلوا على يوسف، ﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ﴾ يَعنون من الجَدْب والقحط وقلّة الطعام، ﴿وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ﴾ أي: ومعنا ثمن الطعام الذي تمتارُه، وهو ثمن قليل، وقوله إخباراً عنهم: ﴿فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ﴾ أي: أعطنا بهذا الثمن القليل ما كنتَ تعطينا قبل ذلك".(٤٢)

ثالثاً: موسى عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب موسى عليه السلام في صورتين في القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي:

الأولى: اصطفاء موسى عليه السلام بالرسالة والتكليم

قال عز وجل: ﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف:١٤٤]،و"الاصطفاء: الاستخلاص من الصفوة والاجتباء".(٤٣)

قال الفخر الرازي: "اعلم أنّ موسى عليه السلام لمّا طلب الرؤية ومنعه الله منها، عدّد الله عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه، وأمره أن يشتغل بشكرها كأنه قال له: إن كنتُ قد منعتك الرؤية فقد أعطيتك من النِّعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وانظر إلى سائر أنواع النِّعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها".(٤٤)

وفي الآية تسلية عظيمة لموسى عليه السلام عن منع الرؤية.(٤٥)

والثانية: إعطاء موسى عليه السلام الألواح

قال الله عز وجل: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا ۚ سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٥].

قال ابن كثير: "ثُم أخبر تعالى أنه كتب له في الألواح من كلّ شيء موعظةً وتفصيلاً لكل شيء، ... وعلى كل تقدير كانت كالتعويض له عما سأل من الرؤية ومُنع منه، والله أعلم".(٤٦)

رابعاً: داود عليه السلام

ورد جبر خاطر النبي داود عليه السلام في موضع واحد من القرآن الكريم، وذلك في قول الله عز وجل: ﴿فَفَهَّمْنَـٰهَا سُلَيْمَـٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [الأنبياء: ٧٩، ٨٠].

"وجملة ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ تذييل للاحتراس لدفع توهم أنّ حُكم داوود كان خطأ أو جوراً، وإنما كان حُكم سليمانَ أصوب".(٤٧)

فلمّا خَصّ الله عز وجل سليمان عليه السلام بالفهم في الواقعة المعروفة، أثنى عليهما بالعلم والحكم، فيستفاد من هذا الأدب في التعامل مع الناس، فإذا فضّلتَ أحداً على آخر فينبغي أن تثني على المفضول بما يعزّي نفسه، وهذا خلُق قرآني ورد في مواطن كثيرة من القرآن الكريم.

خامساً: يعقوب عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب يعقوب عليه السلام في موضع واحد من القرآن الكريم، وذلك في قول الله عز وجل:

﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَـٰهُ ﴾ [يوسف: ٦٨].

والمعنى: "وإنّ يعقوب لذو علم لتعليمنا إياه. وقيل: معناه وإنه لذو حفظٍ لِمَا استودعنا صدره من العلم".(٤٨)

وفي الآية نوع من أنواع الثناء على يعقوب جبراً للخاطر، وحتى لا يظنن أحد أنّ يعقوب ليس على علم.

سادساً: محمد عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب محمد عليه السلام في أكثر من صورة في القرآن الكريم، ومن ذلك:

الأولى جبر خاطر الرسول محمد عليه السلام عن متابعة أهل الكتاب له:

قال عز وجل في حق المعاندين من أهل الكتاب:

﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٥].

"وفي هذه الآية مبالغة عظيمة وهي متضمنة للتسلية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وترويح خاطره بأنّ هؤلاء لا يؤثر فيهم كل آية ولا يرجعون إلى الحق وإن جاءهم بكل برهان فضلاً عن برهان واحد، وذلك لأنهم لم يتركوا اتباع الحق لدليل عندهم أو لشبهة طرأت عليهم حتى يوازنوا بين ما عندهم وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ويقلعوا عن غوايتهم عند وضوح الحق، بل كان تركهم للحق تمرداً وعناداً مع علمهم بأنهم ليسوا على شيء، ومن كان هكذا فهو لا ينتفع بالبرهان أبداً".(٤٩)

والثانية: بيان سنة الله في ابتلاء أنبيائه

ومن الآيات التي تشير إلى هذا المعنى قوله عز وجل:

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَـٰطِينَ ٱلْإِنسِ

﴿وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام:١١٢]، حيث تضمنت الآية تسلية للنبي محمد ﷺ وعرض القدوة عليه، أي: إنّ هذا الذي امتُحنتَ به يا محمد من الأعداء قد امتحن به غيرك من الأنبياء؛ ليبتلي الله أولي العزم منهم.(٥٠)

وقد تكرر تطييب خاطر النبي ﷺ وتسليته عما أصابه من المجرمين في مواضع كثيرة من القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٨٤].

والثالثة: إضافة الرب إلى الضمير العائد إلى الرسول محمد ﷺ

قال الله ﷻ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١١٢].

تتضمن الآية تسلية للنبي محمد ﷺ، وذلك ببيان منزلته عند ربه، فإن لم يبجّلك يا محمد بعض قومك فإنّ ربّ الخلق يرفعك إلى المنزلة اللائقة بك، حيث أضاف الله لفظة (الرب) إلى الضمير العائد لنبيه محمد ﷺ.

سابعاً: آدم عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب آدم عليه السلام في القرآن الكريم، وذلك في قول الله ﷻ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٣٧].

وتفسير هذه الكلمات التي علّمها الله لآدم وحواء، بيّنها الله في موضع آخر من القرآن الكريم، وذلك في قوله ﷻ: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣].

ونخلص من تطييب الله لقلب آدم عليه السلام إلى ضرورة المسارعة إلى التوبة النصوح، والمبادرة إلى الاستغفار؛ فإنّ العبد خطّاء، والربّ كريم تواب.

ثامناً: نوح عليه السلام

ورد جبر خاطر قلب نوح عليه السلام في القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ نَادَىٰنَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ ٱلْمُجِيبُونَ ﴿٧٥﴾ وَنَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥ مِنَ ٱلْكَرْبِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الصافات: ٧٥، ٧٦].

لقد جبر الله ﷻ خاطر قلب نوح عليه السلام، ونجّاه من الكرب العظيم، وذلك بعد أن صبر صبراً جميلاً، ثم لجأ إلى ربه متضرعاً، ومن هذه الوقفة السريعة مع نوح عليه السلام نعلم أنّ الصبر على الابتلاء وصدق التضرع إلى الله ﷻ من أعظم أسباب تفريج الكربات.

تاسعاً لوط عليه السلام:

ورد جبر خاطر قلب لوط عليه السلام في القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿قَالُوا۟ يَٰلُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَن يَصِلُوٓا۟ إِلَيْكَ ۖ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ ٱلَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ ۖ إِنَّهُۥ مُصِيبُهَا مَآ أَصَابَهُمْ ۚ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ ٱلصُّبْحُ ۚ أَلَيْسَ ٱلصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ [هود: ٨١].

لقد جبر الله ﷻ خاطر قلب نبيّه لوط عليه السلام وهو في أحلك الظروف، فنجّاه الله ومن معه من المؤمنين، وبشّره بهلاك المجرمين، وهكذا ينجّي الله ﷻ عباده الصادقين، ويفرّج كربهم، ويُهلك عدوّهم، فما بَعد الشدة إلا الفرج.

عاشراً أيوب عليه السلام:

ورد جبر خاطر قلب أيوب عليه السلام في القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا

مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴿٤٢﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٤٣﴾ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ۗ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾

لقد جبر الله ﷻ خاطر قلب نبيّه أيوب عليه السلام، وكشف عنه بلاءه، وعوّضه عما سُلب منه أعظم عوض، وبعد هذه الوقفة السريعة مع أيوب عليه السلام نعلم أنّ الصبر على أقدار الله المؤلمة، والدعاء بأدب ويقين من أكبر أسباب جبر القلوب الكسيرة.

إحدى عشر يونس:

ورد جبر خاطر قلب ذي النون عليه السلام في القرآن الكريم، ومن ذلك قول الله ﷻ: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

لقد جبر الله ﷻ خاطر قلب نبيّه صاحب الحوت عليه السلام، وكشف عنه بلاءه، وبعد هذه الوقفة السريعة مع يونس عليه السلام نعلم أنّ دعاءه الوارد في الآيات السابقة من أعظم أسباب نجاة العبد من كل كرب، لذلك ختمت قصة يونس عليه السلام بقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُنجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[الأنبياء:٨٨].

إحدى عشر النساء:

ورد جبر خواطر النساء في صور كثيرة في القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي:

أ- تقديم الإناث في الذّكر:

قال الله ﷻ: ﴿ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ [الشورى: ٤٩ - ٥٠].

وبدئ في هذه الآية بذكر الإناث؛ لجبرهن، وتطييباً لقلوب آبائهن.(٥١)

قال ابن القيم: "وتأمل كيف نَكّر سبحانه الإناث، وعرّف الذكور، فجبر نقص الأنوثة بالتقديم، وجبر نقص التأخير للذكور بالتعريف. فإنّ التعريف تنزيه. كأنه قال: (ويهب لمن يشاء الفرسان الأعلام المذكورين الذين لا يخفون عليكم)".(٥٢)

وقد ورد هذا التكريم الكبير للمرأة في الإسلام، مجاراة للثقافة السائدة في ذلك الوقت، حيث كانت الجاهلية تحتقر المرأة، فجاء الإسلام فأعلى شأنها.

ب- إيجاب نصف المهر قبل الدخول:

قال الله ﷻ: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

"والحكمة في ... إيجاب نصف المهر قبل الدخول: جبر وحشة الطلاق، والتعويض عما لحق المرأة من أذى وسوء سمعة، فيكون ذلك سبيلاً لرفع معنويات المرأة المطلّقة، ودفع الشبهات والريبة عنها، وتوفير حسن الصيت وطيب الشهرة لها، حتى لا تتضرر باحتمال إعراض الخُطّاب عليها، وتعكير صفو المستقبل المنتظر لها".(٥٣)

ج- جبر خاطر المعتدة الرجعية بالإسكان:

قال الله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ﴾ [الطلاق: ١].

قال السعدي: "والإسكان فيه جبر لخاطرها، ورِفق بها".(٥٤)

د- الوصية لأهل الميت بإبقاء زوجة ميّتهم عندهم حولاً:

قال الله ﷻ: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠]. و"في هذه الآية ... وصية لأهل الميت أن يبقوا زوجة ميّتهم عندهم حولاً كاملاً، جبراً لخاطرها، وبراً بميتهم، ولهذا قال: ﴿وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم﴾ أي: وصية من الله لأهل الميت، أن يستوصوا بزوجته، ويمتّعوها ولا يخرجوها".(٥٥)

هـ- إيجاب المتعة للمطلقة:

والمتعة كما هو معلوم: اسم لمال يدفعه الرجل لمطلّقته التي فارقها، بسبب إيحاشه إياها بفرقة لا يدَ لها فيها غالباً.

وقد تكرر مشروعية تمتيع المطلقات في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم، هي:

الأولى: قوله ﷻ: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٤١].

والثانية: قوله ﷻ: ﴿ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٦].

والثالثة: قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٤٩].

والحكمة في إيجاب المتعة للمطلقة جبر إيحاش الطلاق، وتطييب قلوب المطلقات؛ استبقاء للمودة.(٥٦)

ويظهر مما سبق مراعاة الإسلام لمشاعر النساء، فإنّ المرأة صاحبة حسّ مرهف، فلا عجب من عناية الإسلام لنفسيتها، ثُم تشريع الأحكام المناسبة، ويلحظ أنّ إهمال الزوج لمشاعر زوجته سبب كبير للمشاكل الزوجية، وقد تنتهي تلك المشاكل الزوجية بالطلاق أحياناً.

اثنا عشر المنفقون:

قال ﷻ: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحديد: ١٠].

"وقوله: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ يعني المنفقين قبل الفتح وبعده، كلُّهم لهم ثواب على ما عملوا، وإن كان بينهم تفاوت في تفاضل الجزاء ... وإنما نَبه بهذا لئلا يُهدر جانب الآخَر بمدح الأول دون الآخر، فيتوهم متوهم ذَمّه؛ فلهذا عطف بمدح الآخر والثناء عليه، مع تفضيل الأول عليه؛ ولهذا قال: ﴿وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ أي: فلخبرته فاوت بين ثواب مَن أنفق من قبل الفتح وقاتل، ومَن فعل ذلك بعد ذلك، وما ذلك إلا لعلمه بقصد الأول وإخلاصه التام، وإنفاقه في حال الجُهد والقلّة والضيق".(٥٧)

ثلاثة عشر السفهاء:

للأخلاق في الإسلام مكانة كبيرة، لذلك أخذ الحديث عن موضوع الأخلاق جانباً كبيراً من القران الكريم، حتى إنّ الله ﷻ مدح نبيّه محمداً ﷺ بحسن الخُلق، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم:٤].

ولمَا للأخلاق من فضل عظيم، فقد ورد جبر خاطر السفهاء في أكثر من موضع في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله ﷻ:﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ [النساء: ٥].

وقوله: "﴿ وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ ﴾: واجعلوها مكاناً لرزقهم وكسوتهم بأن تتّجروا فيها وتحصلوا من نفعها ما يحتاجون إليه. ﴿ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾عِدَة جميلة تطيب بها نفوسهم، والمعروف: ما عرفه الشرع أو العقل بالحسن، والمنكر: ما أنكره أحدُهما لقبحه".(٥٨)

ويلحظ أنّ تطييب الخواطر لا يحتاج إلى جهد كبير، فقد يجبر المسلِم خاطر أخيه بكلمة، من تعزية أو دعاء أو موعظة، ولذا ينبغي تفعيل هذه العبادة اليسيرة والجليلة في حياتنا الاجتماعية.

أربعة عشر الذين يفسحون لإخوانهم في المجالس:

ورد جبر خاطر الذين يفسحون لإخوانهم في المجالس في موضع واحد من القرآن الكريم، وهو قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا۟ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُوا۟ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ [المجادلة: ١١].

ففي هذه الآية تطييب لخاطر الذين أقيموا من المجلس، وتعليم للأمّة بواجب مراعاة فضيلة أصحاب الفضيلة منها، وواجب الاعتراف بمزية أهل المزايا، قال الله ﷻ: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [النساء: ٣٢]، (٥٩).

خمسة عشر التائبون:

ورد جبر خاطر التائبين في قوله ﷻ: ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الأنعام: ٥٤].

قال صاحب الكشاف: "ٹ ڈ ڈإمّا أن يكون أمراً بتبليغ سلام الله إليهم. وإمّا أن يكون أمراً بأن يبدأهم بالسلام إكراماً لهم وتطييباً لقلوبهم. وكذلك قوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ من جملة ما يقول لهم ليسرهم ويبشرهم بسعة رحمة الله، وقبوله التوبة منهم".(٦٠)

والراجح أنّ المعنيين بهذه الآية هم المؤمنون التائبون، وهذا ما ذهب إليه أبو جعفر بقوله: "فتأويل الكلام ... وإذا جاءك يا محمد القوم الذين يصدِّقون بتنزيلنا وأدلتنا وحُججنا، فيقرّون بذلك قولاً وعملاً، مسترشديك عن ذنوبهم التي سَلفت منهم بيني وبينهم، هل لهم منها توبة، فلا تؤيّسهم منها، وقل لهم: سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ : أمنة الله لكم من ذنوبكم، أن يعاقبكم عليها بعد توبتكم منها".(٦١)

ستة عشر ذوو الشهداء:

ورد جبر خاطر ذوي الشهداء من المسلمين في قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[آل عمران:١٦٩].

وفي الآية جبر عظيم لخاطر ذوي الشهيد، حيث بيّن الله ﷻ ثواب الشهادة في سبيله، وأخبر عن الشهداء أنهم في الجنة يرزقون، فإذا استشعر ذوو الشهيد هذا الثواب العظيم فإنهم يصبرون على مرارة فقد الأبناء، بل يدفعون أبناءهم لبذل النفيس في سبيل نصرة الإسلام والمقدسات، وهذا واقع نحياه

في العالم الإسلامي عامة وفي بلدنا فلسطين المحتلة خاصة ، فكم قدّمت خنساوات فلسطين من دمائهن ودماء فلذات أكبادهن في سبيل الله!.

وبعد استعراض أصناف الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم في هذا المطلب يتبيّن ما يأتي:

١- إنّ جبر الخواطر من صميم الإسلام، ومقصد عظيم من مقاصد الشرع، ولا غرو في ذلك فإنّ المشاعر النفسية من أنبل ما يملكه الإنسان.

٢- اعتبر القرآن الكريم المشاعر النفسية جزءاً أصيلاً من الإنسان، وشرع أحكاماً لمراعاتها، ووضع القرآن الكريم والسنة النبوية ضوابط للتعامل مع النفسيات المختلفة، وعليه فإنّ مراعاة المشاعر الإنسانية منهج أصيل في القرآن الكريم.

٣- بالرغم من اهتمام علماء التربية والنفس للجانب الشعوري لدى الإنسان إلا أنّ اهتمام القرآن الكريم به كان أكبر، حيث جعله في الصدارة، بل ارتقى الإسلام بمراعاة مشاعر الإنسان حتى في أبسط جوانبها.

٤- أهمية مراعاة مشاعر الإنسان في الحياة الاجتماعية، فإنّ إغفال هذا الجانب كان سبباً في تقطيع أواصر الأخوة الإيمانية، وسبباً في بعض المشاكل الزوجية.

٥- المسلم إنسان حسّاس يراعي مشاعر جميع الخلق، وينعكس ذلك على سلوكه وسلوكهم.

٦- ينبغي على جميع الناس إحياء خلُق جبر الخواطر؛ فإنّ البشر على اختلاف أعمارهم ومصابهم وأحوالهم يحتاجون إليه، وكلما عظمت مكانة الشخص الاجتماعية كان أثر التحلي بها أعظم.

٧- ممن تشتد الحاجة إلى جبر خواطرهم عوائل الأسرى؛ وذلك بتفقد ذرّيتهم وكفالتهم، وكذلك اللاجئون المغتربون عن أوطانهم، وذوو الشهداء أيضاً، فإنّ جبر خواطرهم له أثر كبير في تخفيف معاناتهم، وتثبيت نفوسهم في مواجهة الشدائد.

وعليه فمن الخطأ الكبير أن يغفل المسلمون ولا سيما الدعاة والمسؤولون جبر خواطر المستضعفين والمنكوبين، وعدم تلبية احتياجاتهم المادية والنفسية.

٨- على الرغم من كثرة الدراسات النفسية المعاصرة المتعلقة بمعالجة الأمراض النفسية،(٦٢) إلا أنّ القرآن الكريم والسنة المطهرة كان لهما قصب السبق في وضع الخطوط العريضة في الوقاية من الأمراض النفسية ومعالجتها، وهذا لا يعني أن نغفل أهمية الاستفادة من الدراسات النفسية المعاصرة، بل الواجب الانتفاع من الوحيين الشريفين إضافة إلى كل دراسة حديثة متخصصة نافعة؛ فإنّ الحكمة ضالّة المؤمن.

المطلب الثالث

وسائل جبر الخواطر في القرآن الكريم

بعد أن فرغت الدراسة من استعراض الآيات التي وردت في أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم، فإنها ستحاول استنباط أهمّ وسائل جبر الخواطر في الكتاب العزيز، وهي على النحو الآتي:

أولاً الكلمة الطيبة:

راعى الإسلام مشاعر الناس ولو بالكلمة، ومصداق ذلك قول النبي ﷺ: "والكلمة الطّيبَة صَدَقَة".(٦٣) وإنّ لجبر الخاطر بالكلمة الطيّبة أثراً على الحياة الاجتماعية، وتوطيد العلاقات الإنسانية، ومن هنا تبرز أهمية جبران الخاطر وأثره في تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة.

ومما ورد في القرآن الكريم من جبر الخواطر بالكلمة الطيّبة ما يأتي:

أولاً: جبر خاطر اليتيم، وذلك في قوله ﷻ:

﴿فَأَمَّا ٱلۡيَتِيمَ فَلَا تَقۡهَرۡ﴾ [الضحى: ٩].

ثانياً: جبر خواطر الأدعياء، وذلك في قوله ﷻ:

﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡۚ﴾ [الأحزاب: ٥].

ثالثاً: جبر خاطر السائل، وذلك في قوله ﷻ: ﴿قَوۡلٞ مَّعۡرُوفٞ وَمَغۡفِرَةٌ خَيۡرٞ مِّن صَدَقَةٖ يَتۡبَعُهَآ أَذٗى﴾

[البقرة: ٢٦٣]، وقوله ﷻ: ﴿وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾[النساء: ٥]، وقوله ﷻ: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنۡهَرۡ﴾ [الضحى: ١٠]، ([٦]).

رابعاً: السفهاء، وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: ٥].

ومن الكلم الطيّب الذي يجبر كسر أهل الابتلاء، ويقوّي ارتباطهم بربّهم ﷻ تذكيرهم برحمة الله ﷻ بالمضطرين، وبعظيم ثواب الصابرين ونحو ذلك، وأعظم ما يجبر كسر المصابين كلام الله ﷻ، فهو سلوة المنكوبين وملاذ المنكسرين، ومن ذلك تذكيرهم بقوله ﷻ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلۡمُضۡطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكۡشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ [النمل: ٦٢]، وقوله ﷻ: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرٗا﴾ [الشرح: ٥ - ٦]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝٢ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، ثمّ كلام رسوله محمد ﷺ.

ويُلحظ مما سبق مكانة جبر الخاطر بالكلمة الطيّبة، وأنّ للكلمة أثراً عظيماً، فبالكلمة الطيّبة تذهب الشحناء، وتُرفع الخصومات، وتُجبر الخواطر، وتثبت المحبة في القلوب، ويقدَّم النصح للآخرين، وتنتشر دعوة الحق، فكم من طالب علم أصبح عالماً بكلمة تشجيعية سمعها من معلّمه، وكم من مريض أصبح سليماً بعبارة طيّبة سمعها من زائريه، وكم من مخطئ أصبح صالحاً مصلحاً بموعظة حسنة.

ثانياً قضاء الحوائج سواء كانت مالية أو نفسية:

لا يقتصر جبر الخواطر المنكسرة على الكلام فقط، بل قد يكون تطييب خواطر المنكسرين بقضاء الحوائج، ومما ورد في القرآن الكريم من جبر الخواطر بقضاء الحوائج ما يأتي:

أولاً: جبر خواطر الأشخاص غير الوارثين الذين يحضرون تقسيم الميراث، وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلۡقِسۡمَةَ أُوْلُواْ ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينُ فَٱرۡزُقُوهُم مِّنۡهُ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: ٨].

ثانياً: جبر خاطر المعتدّة الرجعية بالإسكان، وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمۡۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ﴾ [الطلاق: ١].

ثالثاً: الوصية لأهل الميت بإبقاء زوجة ميّتهم عندهم حولاً، وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا وَصِيَّةٗ لِّأَزۡوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلۡحَوۡلِ غَيۡرَ إِخۡرَاجٖ﴾ [البقرة: ٢٤٠].

رابعاً: إيجاب المتعة للمطلّقة: ومن ذلك قوله ﷻ: ﴿وَلِلۡمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١].

ثالثاً سنّة الله في الابتلاء:

من وسائل جبر الخواطر في الكتاب العزيز ما ورد في العديد من الآيات القرآنية من بيان لسنّة الله ﷻ في نصرة أوليائه ورسله.

رابعاً قصص السابقين:

من وسائل جبر الخواطر في الكتاب العزيز، ما ذكره الله من قصص لكثير من الأنبياء والصالحين، وقد بينت تلك القصص كيف نصر الله الصادقين، وخذل المعرضين.

ويُلحظ مما سبق في هذا المطلب أهمية تطييب نفوس المنكسرين بكلّ وسيلة ممكنة، ومما جاءت

به الشريعة مما يطيّب النفوس إضافة إلى ما سبق السعي في قضاء حاجات الفقراء، وقبول اعتذار المعتذرين، وتبادل الهدايا، والتعزية لأهل الميت، والابتسامة، والتزاور، ومراعاة النفسيات، وفي ذلك يقول ابن القيم: "المواساة للمؤمن أنواع؛ مواساة بالمال، ومواساة الجاه، ومواساة بالبدن والخدمة، ومواساة بالنصيحة والإرشاد، ومواساة بالدعاء والاستغفار لهم، ومواساة بالتوجع لهم، على قدْر الإيمان تكون هذه المواساة، فكلما ضعف الإيمان ضعفت المواساة، وكلما قوي قويت، وكان رسول الله أعظم الناس مواساة لأصحابه بذلك كلّه، فلأتباعه من المواساة بحسب اتباعهم له، ودخلوا على بِشر الحافي في يوم شديد البرد وقد تجرد وهو ينتفض فقالوا: ما هذا يا أبا نصر؟ فقال: ذكرتُ الفقراء وبَردهم وليس لي ما أواسيهم به فأحببتُ أن أواسيهم في بَردهم".(٦٥)

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أمّا بعد:

فإنه بعد الجولة العطرة بين ثنايا موضوع (جبر الخواطر في ضوء القرآن الكريم)، ومن خلال استقراء لعدد كبير من الآيات القرآنية، يمكن الخلوص إلى **النتائج الآتية:**

عناية الإسلام باحترام المشاعر للإنسان عموماً وللمسلم خصوصاً؛ لما له من آثار عميقة على حياة الإنسان وسلوكه.

عُنيَ القرآن الكريم بجبر النفوس المنكسرة؛ إذ هو من أعظم أسباب المحبة بين المسلمين، فضلاً عن كونه مقصداً إسلامياً رفيعاً لا يتخلق به إلاّ أصحاب النفوس النبيلة، ناهيك عن كونه عبادة جليلة.

تنوعت أصناف أصحاب الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم، ومن خلال استقراء آيات جبر الخواطر ظهر أنها تندرج في ستة عشر صنفاً، وذلك على النحو الآتي: **أولاً:** السائل سواء كان السائل سائل علم أم مال، **وثانياً:** الأشخاص غير الوارثين الذين يحضرون تقسيم الميراث، **وثالثاً:** ذوو الاحتياجات الخاصة، **ورابعاً:** اليتيم، **وخامساً:** الفقراء، **وسادساً:** الأدعياء، **وسابعاً:** أرباب الحاجة والضنْك، **وثامناً:** أهل القتيل، **وتاسعاً:** الأنبياء عليهم السلام، **وعاشراً:** النساء، **وإحدى عشر:** المنفقون، **وإثنا عشر:** السفهاء، **وثلاثة عشر:** الذين يفسحون لإخوانهم في المجالس، **وأربعة عشر:** التائبون، **وخمسة عشر:** ذوو الشهداء.

جبر الله ﷻ خواطر أحد عشر من الأنبياء عليهم السلام في القرآن الكريم بأسمائهم صراحة، وهم: آدم، نوح، إبراهيم، لوط، ويعقوب، ويوسف، أيوب، يونس، وموسى، وداود، ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

جبر الله ﷻ خواطر النساء في القرآن الكريم، وورد جبر خواطر النساء في صور كثيرة في القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي: أ- تقديم النساء في الذِّكر، ب- إيجاب نصف المهر قبل الدخول، ج- جبر خاطر المعتدة الرجعية بالإسكان، د- الوصية لأهل الميت بإبقاء زوجة ميتهم عندهم حولاً، هـ- إيجاب المتعة للمطلّقة.

لا يقتصر جبر الخواطر المنكسرة في القرآن الكريم على الكلام فقط، فهناك وسيلة قضاء الحوائج سواء كانت مالية أو نفسية، ومن ذلك أيضاً بيان سنّة الله في الابتلاء، وكذلك ذكر قصص السابقين، لذلك ينبغي تطييب نفوس المنكسرين ومواساتهم بكل وسيلة ممكنة، ومما جاءت به الشريعة مما يطيّب النفوس أيضاً السعي في قضاء حاجات الفقراء، وقبول اعتذار المعتذرين، وتبادل الهدايا، والتعزية لأهل الميت، والابتسامة والبشاشة، والتزاور، ومراعاة النفسيات.

على الرغم من كثرة الدراسات النفسية المعاصرة المتعلقة بمعالجة الأمراض النفسية، إلا أنّ القرآن الكريم والسنة المطهرة كان لهما قصب

السبق في وضع الخطوط العريضة في الوقاية من الأمراض النفسية ومعالجتها، وهذا لا يعني أن نغفل أهمية الاستفادة من الدراسات النفسية المعاصرة، بل الواجب الانتفاع من الوحيين الشريفين إضافة إلى كل دراسة حديثة متخصصة نافعة؛ فإنّ الحكمة ضالّة المؤمن.

وفي ضوء هذه النتائج، فإنّ الدراسة توصي بما يلي:

١- الانتفاع بجهود علماء التربية والنفس من غير المسلمين بما لا يعارض قواعد الشريعة الإسلامية، وهذا من شأنه أن يثري التجربة الإسلامية في هذا المضمار.

٢- إجراء المزيد من البحوث العلمية حول موضوع المشاعر النفسية في القرآن الكريم والسنة الصحيحة؛ وذلك لإظهار مراعاة الإسلام للجانب الشعوري عند الإنسان، واستنباط الأسس الإسلامية في التعامل مع المشاعر الإنسانية واحترامها.

الهوامش:

[١] الأصبهاني، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي (ت: ٥٣٥هـ): **الحجة في بيان المحجة**، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، (السعودية، الرياض، دار الراية، ط٢ – ١٤١٩ه - ١٩٩٩م)، (٢/ ٥٧١)- (٢/ ٥٧٢).

[٢] أبو وردة، سامي حسين: **المنهج القرآني في المواساة وتفريج الكربات**، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، قسم التفسير وعلوم القرآن، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٣م.

[٣] الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت: ٦٦٦هـ): **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (بيروت - صيدا المكتبة العصرية ، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، (ج ب ر)، (٥٢).

[٤] ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١): **لسان العرب**، (بيروت، دار صادر، ط١)، (جبر)، (٤/ ١١٥).

[٥] انظر، إبراهيم مصطفى وآخرون، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار (ت: ٨٧٥هـ): **المعجم الوسيط**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (دار الدعوة)، (خطر)، (١/ ٢٤٣).

[٦] انظر، ابن منظور: **لسان العرب**، (جبر)، (٤/ ١١٣).

[٧] الزّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض (ت: ١٢٠٥هـ): **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، (جبر)، (١٠/ ٣٥٢) - (١٠/ ٣٥٣).

[٨] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ): **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، (١٠/ ١٧٢).

[٩] انظر، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت: ٤٥٨هـ): **الأسماء والصفات**، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، (المملكة العربية السعودية، جدة، مكتبة السوادي ، ط١- ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م)، (١/ ٨٩).

[١٠] انظر، السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت: ١٣٧٦هـ): **تفسير أسماء الله الحسنى**، تحقيق: عبيد بن علي العبيد، (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، الطبعة: السنة الثالثة والثلاثون - العدد١١٢-١٤٢١هـ)، (ص: ١٧٧).

[١١] طنطاوي، محمد السيد: **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، (القاهرة، الفجالة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ – ١٩٩٨م)، (١/ ٦٠٦).

[١٢] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (٥/ ٥٢٠)- (٥/ ٥٢١).

[١٣] البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت: ٨٨٥هـ): **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي)، (٢٢/ ١١١).

[١٤] ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت: ٥٤٣هـ): **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٣ – ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، (٤/ ٤٠٩).

[١٥] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ): **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، (٢/ ٢٢١).

[١٦] ويقصد بذوي الاحتياجات الخاصة: "كل مجموعة من أفراد المجتمع، بغض النظر عن أيّ فروق فردية بسبب السنّ أو الجنس وغير ذلك، بحيث يتميز أفراد المجموعة بخصائص أو سمات معينة، تعمل إما على إعاقة نموهم الحسي أو الجسمي أو النفسي أو العقلي أو الاجتماعي، وتوافقهم مع البيئة التي يعيشون فيها، وإما تفيدهم في هذا النموّ بكل جوانبه"، مدحت، د. أبو النصر: **الإعاقة الجسمية المفهوم والأنواع وبرنامج الرعاية**، (القاهرة، مجموعة النيل العربية، ط ١- ٢٠٠٥)، (٢١).

[١٧] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (٢٤/ ٢١٧).

[١٨] الرازي: **مفاتيح الغيب**، (٣١/ ٥٣).

[١٩] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت: ٦٧١هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة، دار الكتب المصرية، ط٢ – ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م)، (١٩/ ٢١٣).

[٢٠] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٨/ ٤٢٧).

[٢١] انظر، العثيمين، محمد بن صالح (ت: ١٤٢١هـ): **تفسير العثيمين**، (الرياض، دار الثريا للنشر والتوزيع، ط١ – ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م)، (٢٣٩).

[٢٢] يشير ابن القيم إلى الحديث المشهور: "سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله...."، وذكر منهم "ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله". البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦): **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط٣ – ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد، حديث رقم (٦٦٠)، (١/ ١٣٣). ومسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ): **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي)، كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث رقم (١٠٣١)، (٢/ ٧١٥).

[٢٣] ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ): **تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)**، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، (بيروت، دار ومكتبة الهلال - ط١ ١٤١٠ هـ)، (١٧٣).

[٢٤] والأدعياء جمع دعيّ، والدَّعيّ: مَن تبنّيتَه، أي: اتخذتَه ابناً لك، انظر، الزّبيدي: **تَاج العروس، (دعو)**، (٣٨/ ٥٠).

[٢٥] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٦/ ٣٧٨).

[٢٦] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت: ١٣٩٣هـ): **التحرير والتنوير**، (تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ)، (٢٤/ ١٣٦)، (٢١/ ٢٦٣).

[٢٧] وهي قوله ﷻ: { اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ (١٩) } [الشورى: ١٩].

[٢٨] انظر، النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي(ت: ٨٥٠هـ): **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ – ١٤١٦ هـ)، (٦/ ٧٢).

[٢٩] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (٢١/ ٥٢١)-(٢١/ ٥٢٢).

[٣٠] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت:٥٩٧): **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١ – ١٤٢٢هـ)، (١/ ٤٣٢).

[٣١] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت: ١٣٧٦هـ): **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (مؤسسة الرسالة، ط١– ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، (١٨٦).

[٣٢] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (٩/ ٣٣).

[٣٣] انظر، طنطاوي: **التفسير الوسيط**، (٣/ ٢٥٨).

[٣٤] انظر، المراغي، أحمد بن مصطفى (ت: ١٣٧١هـ): **تفسير المراغي**، (مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، ط١ – ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م)، (٥/ ١٢١).

[٣٥] انظر، الرازي: **مفاتيح الغيب**، (٢٤/ ٥١٦).

[٣٦] ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، (١٩/ ١٤٦).

[٣٧] النَّسَفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت: ٧١٠هـ): **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، تحقيق: يوسف علي بديوي، (بيروت، دار الكلم الطيب، ط١ - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م)، (٣/ ٢٧٠).

[٣٨] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٤/ ٣٧٤).

[٣٩] أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت: ٧٤٥هـ): **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت، دار الفكر، ١٤٢٠هـ)، (٦/ ٢٤٨).

[٤٠] الرازي: **مفاتيح الغيب**، (١٨/ ٥٠٣).

[٤١] ابن الجوزي: **زاد المسير**، (٢/ ٤٦٦).

[٤٢] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٤/ ٤٠٧).

[٤٣] الخازن، علاء الدين علي بن محمد (ت: ٧٤١هـ): **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: محمد علي شاهين، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤١٥هـ)، (٢/ ٢٤٧).

[٤٤] الرازي: **مفاتيح الغيب**، (١٤/ ٣٥٩).

[٤٥] انظر، **المرجع السابق**، (١٤/ ٣٥٩).

[٤٦] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٣/ ٤٧٤).

[٤٧] ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، (١٧/ ١١٩).

[٤٨] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (١٦/ ١٦٨).

[٤٩] القنَّوجي، أبو الطيب محمد صدِّيق خان بن علي الحسيني (ت: ١٣٠٧هـ): **فتح البيان**، (بيروت، صيدا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م)، (١/ ٣٠٧).

[٥٠] انظر، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ): **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١ - ١٤٢٢هـ)، (٢/ ٣٣٥).

[٥١] انظر، القنَّوجي: **فتح البيان**، (١٢/ ٣١٩).

[٥٢] ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ): **تفسير القرآن الكريم (التفسير القيم)**، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ

إبراهيم رمضان، (بيروت، دار ومكتبة الهلال - ط١ ١٤١٠ هـ)، (ص: ٤٦٩).

[٥٣] الزحيلي، أ. د. وهبة بن مصطفى: **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (دمشق، دار الفكر المعاصر، ط٢ - ١٤١٨هـ)، (٢/ ٣٨٦).

[٥٤] السعدي: **تيسير الكريم الرحمن**، (ص: ٨٦٩).

[٥٥] **المرجع السابق**،(ص: ٩٥١).

[٥٦] انظر، أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت: ٩٨٢هـ): **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (١/ ٢٣٤)، الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: ٨٧٥هـ): **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١ - ١٤١٨ هـ)، (١/ ٤٧٥).

[٥٧] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، (٨/ ١٣)-(٨/ ١٤).

[٥٨] البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: ٦٨٥هـ): **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١ - ١٤١٨هـ)، (٢/ ٦٠).

[٥٩] انظر، ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، (٢٨/ ٣٧).

[٦٠] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨): **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، تخريج: الإمام الزيلعي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣ - ١٤٠٧هـ).

[٦١] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (١١/ ٣٩٢).

[٦٢] انظر على سبيل المثال، عبد الستار، د. ابراهيم: **العلاج النفسي الحديث**، (الكويت، دار المعرفة، ط١ - ١٩٩٠م).

[٦٣] البخاري: **صحيح البخاري**، كتاب الجهاد والسير، باب من أخذ بالركاب ونحوه، حديث رقم(٢٩٨٩)، (٤/ ٥٦)). ومسلم: **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، حديث رقم (١٠٠٩)، (٢/ ٦٩٩).

[٦٤] السائل ههنا يشمل سائل العلم والمال.

[٦٥] ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت: ٧٥١هـ): **الفوائد**، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢ ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م)، (ص: ١٧١).

" التنقل الداخلي والخارجي بالمحضون "

" دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني "

د.حارث محمد العيسى*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٥/٣٠ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٨/٢٨ م

ملخص

يتناول هذا البحث مسألة مهمة من المسائل المتعلقة بحياة المحضون بعد انفصال والديه عن بعضهما، وهي التنقل والتنقل به داخل الأردن وخارجه وفق حاجة المحضون إلى ذلك في ضوء مقتضيات العصر. وقد بينت الأحكام الشرعية المتعلقة به عند فقهائنا. وخلصت إلى جملة من النتائج : منها، أن الشارع قد أعطى القاضي سلطة تقديرية لرعاية المحضون والأخذ بكل ما هو أنفع له وفق معطيات العصر، وأن للحاضن التنقل به داخل الأردن وخارجه ضمن شروط معينة .وقد قارنت ذلك كله مع ما جاء في قانون الأحوال الشخصية الأردني المعدل رقم ٢٠١٠/٣٦في هذه المسألة.

الكلمات الدالة: التنقل ، المحضون ، ،قانون.

Abstract

The present research aims to address an important issue regarding the travel of infant with one of his / her parents inside or outside Jordan after the divorce. Such issue needs to be discussed in depth in terms of Sharia rulings that govern the travel of infant with one of his / her parents. This research has come to the conclusion that the judge has been given the legal right to evaluate the interest of the child in light of our modern life. However, the infant can travel with his / her father or mother inside or outside Jordan under certain legal; conditions. The researcher has also compared the dissection of Sharia rulings of this issue with Jordan's Family Law No. 36 of 2010

Keywords of this research: travel, infant, modern age, law.

* أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة آل البيت.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

إن تكامل أحكام الشريعة وشمولها لكل جوانب الحياة، اقتضى أن يكون منها ما ينظم شؤون الأسرة، التي هي نواة المجتمع، وأساس قيامه، فقد حث المشرع - سبحانه – على ضرورة إنشاء الأسرة بالزواج – وجعله من مقاصده الضرورية – وبينت الشريعة الأسس الصحيحة لبناء هذا الزواج الذي يترتب عليه حياة آمنة ومستقرة وسعيدة بين الزوجين.كما حث المشرع على ضرورة الاهتمام بثمرة هذا الزواج – وهم الأولاد -، فشرع من الأحكام – كما هو معروف – ما يبين ذلك وينظمه، حماية لهؤلاء الأولاد ورعاية لهم، وحفاظاً عليهم من كل سوء، حتى ينشأوا رجالًا ونساءً صالحين فاعلين في المجتمع، ومن هذه الأحكام الحضانة، والتي هي: حفظ من لا يستقل وتربيته [1].لا شك أنه ما دامت الحياة الزوجية قائمة، فإن الأبوين حتماً سيقومان بحضانة الأولاد، من كل جانب، وتوجيههم لما فيه خيرهم ومصلحتهم، وبالتالي لا مشكلة – في الغالب – بالنسبة للأولاد في هذه الحالة.ولكن قد ينفصل الزوجان عن بعضهما – لسبب أو لآخر- ويكون لهما أولاد. فما مصير هؤلاء الأولاد؟؟ فهل يبقون مع أمهم ؟أم مع أبيهم ؟أم مع أحد أقاربهم؟وإذا ما استقرت حضانتهم عند أحد الأولياء بحكم المحكمة، فهل يحرم الولي الآخر من رؤية المحضون وزيارته؟وهل يجوز للحاضن أن يتنقل بالمحضون، كيفما يشاء دون ضوابط لهذا التنقل، مما قد يترتب عليه ضياع للمحضون وربما للطرف الآخر الذي له حق مشاهدته وزيارته. وعلى ذلك، فما المصلحة التي راعها المشرع في هذه الحالة لحماية الأولاد وحفظهم حتى بلوغهم سن الرشد؟ وحماية الطرف الآخر من الأولياء، حتى لا يضيع حقه في متابعة المحضون.هل سيكون للقاضي سلطة تقديرية لتحقيق سفرهم أو عدمه وفق معطيات العصر؟حيث يصدر في كل واقعة حكماً يختلف عن الواقعة الأخرى تبعاً لما يراه من المصلحة؟ وما وسائله في ذلك؟ وهل قانون الأحوال الشخصية الجديد رقم ٢٠١٠/٣٦ قد أخذ هذه المصلحة ومعطيات العصر بعين الاعتبار في أحكام المحضون؟ وهل كل ما جاء بأحكامه متفق مع الفقه الإسلامي؟ إن كل ذلك دفعني للكتابة في هذا الموضوع،وقد أسميته " التنقل بالمحضون في ضوء معطيات الواقع المعاصر-دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني المعدل رقم ٢٠١٠/٣٦ ".

مشكلة الدراسة: تتحدد مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية :

١. ما هي حدود الولي في التنقل بالمحضون داخل الأردن وخارجه.
٢. بين المصلحة التي راعاها المشرع في التنقل بالمحضون وفق مقتضيات العصر؟
٣. إلى أي مدى تكون سلطة القاضي في تحديد هذه المصلحة في ضوء معطيات العصر؟
٤. اذكر الإجراءات التي اتخذها قانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦ بهذا الخصوص؟

أهداف الدراسة:

١. تحديد سلطة الولي في التنقل بالمحضون خارج الأردن وداخله.
٢. بيان المصلحة التي راعاها المشرع في التنقل بالمحضون وفق معطيات العصر.
٣. توضيح سلطة القاضي في تحديد هذه المصلحة وفق معطيات العصر.
٤. ذكر الإجراءات التي اتخذها قانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦ بهذا الخصوص.

محددات الدراسة: مع أن هذه الدراسة جزء من أحكام الحضانة، إلا أنها لن تتعرض لأحكامها إلا في حدود ما يلزم البحث،وستقتصر هذه الدراسة على موضوع التنقل بالمحضون منها،وفي حال انفصال الزوجين، وذلك في كل من الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني الجديد رقم ٢٠١٠/٣٦ .

أهمية البحث: تظهر أهمية هذا البحث في أنه يعالج مشكلة اجتماعية تتعلق بالمحضونين من الصغار من حيث: التنقل والانتقال بهم هنا وهناك في ضوء معطيات الواقع المعاصر، وما مدى تحقيق المصلحة لهم في ذلك. وهل للولي الآخر حق الاعتراض ومنع مثل هذا التنقل. كل ذلك بهدف حماية الصغار من أي خطر أو ضرر يوقع بهم حتى ينشأوا رجالًا ونساءً صالحين نافعين لأنفسهم ومجتمعهم. كما يظهر البحث مدى توافق قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦، مع ما جاء في الفقه الإسلامي من أحكام حول التنقل بالمحضون.

الدراسات السابقة: لقد وردت مسائل التنقل بالمحضون في كتب الفقه الأصيلة، وكذا في كتب شراح قانون الأحوال الشخصية في القانونين ١٩٧٦/٦٤ و٢٠١٠/٣٦ كتوضيح محدد لما جاء في هذه القوانين . كما أن هناك رسائل جامعية تناولت الحديث عن أحكام الحضانة بصورة عامة وعن حق المشاهدة والرؤيا للمحضون، وعن منع الولي بالتنقل بالمحضون، من خلال ما جاء بقانون الأحوال الشخصية السابق ١٩٧٦/٦٤ . وعلى ما تيسر لي مطالعته لم أجد من الباحثين من أفرد هذا الموضوع وما يتعلق به من أحكام بالبحث مقارنًا مع القانون الجديد للأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦،.وان كان هنالك مواضيع ذات صلة بالبحث ومن ذالك:

١.احكام مشاهدة المحضون واستزارته واصطحابه والسفر به دراسة مقارنة مع القانون الاردني والقانون العماني ،الجامعة الاسلامية،عمان،٢٠٠٥م.

فالله أسأل أن يعينني على إتمام هذه الدراسة وأسهم في زيادة المعرفة العلمية بهذا الجانب

منهج البحث: سأعتمد في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي التحليلي والاستنباطي، حيث أرجع إلى أمهات كتب فقهاء المذاهب الأربعة – المشهورة- في ذلك، وأجري مناقشات فقهية حول ما يلزم من مسائله، وأبين القول الراجح في ذلك. ومن ثم مقارنة ما أخذ به القانون مع أقوال الفقهاء في هذه الدراسة. وسأدعم البحث بآراء العلماء المعاصرين في ما جاء بكتبهم وندواتهم العلمية حوله وفق معطيات العصر.

خطة البحث:وأما عن خطتي في البحث فقد قسمتها :

إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة : فقد بينت فيها اهمية الموضوع وسبب اختياري له .

المبحث الأول: سلطة القاضي في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون وفق معطيات العصر بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦،وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: سلطة القاضي في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

المطلب الثاني: رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

المبحث الثاني:أحكام التنقل بالمحضون داخل الأردن وخارجه وفق معطيات العصر في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦،وفيه مطلبان:

المطلب الأول:التنقل بالمحضون داخل الأردن في الفقه والقانون الأحوال الشخصي الأردني وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول:التنقل بالمحضون داخل الأردن في الفقه الإسلامي في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

الفرع الثاني: مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية في التنقل بالمحضون داخل الأردن.

المطلب الثاني: التنقل بالمحضون خارج الأردن في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦ وفيه ثلاثة فروع :

الفرع الأول:التنقل بالمحضون خارج الأردن في الفقه الإسلامي في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

الفرع الثاني:مقارنة بين الفقه وقانون الأحوال الشخصية في التنقل بالمحضون خارج الأردن.

الخاتمة: وقد تناولت فيها أهم نتائج البحث والتوصيات التي توصلت إليها.

المبحث الأول: سلطة القاضي في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون وفق معطيات العصر بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية رقم ٢٠١٠/٣٦ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: سلطة القاضي في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

لما كان القضاء شرعا هو، إظهار حكم الشرع في الواقعة على سبيل الإلزام[٢]، تحقيقاً للعدل بين الناس ومنع الظلم عنهم، فإنه يجب على القاضي أن يتحرى الحق بين المتخاصمين ولو أخذ ذلك منه وقتاً من الزمن. تحقيقاً لمبدأ العدل وإعطاء كل ذي حق حقه. فالعدل مبدأ من المبادئ العظيمة التي تقوم عليها الشريعة، والتي أمر الشارع الحكيم بها في أكثر من آية كريمة، منها قوله سبحانه :" **وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ**..."، النساء: ٥٨، وقوله تعالى : "**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...** "، النحل :٩٠، وقوله تعالى: "**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ**"، الأنعام: ١٥٢، وذلك لما في العدل من تحقيق لمصالح الناس ودفع الضّر عنهم، وما جاءت الأحكام الشرعية إلا لتحقيق ذلك. فالعدل أساس الملك، وأساس الحياة الكريمة والآمنة بين الناس. وحكم القاضي ملزم يجب نفاذه بخلاف الإفتاء فغير ملزم- كما هو معلوم-[٣]. وعلى ذلك إذا حكم القاضي في قضية تتعلق بالمحضون- تنازع فيها طرفان، الحاضن والولي- فإنه يجب عليه أن يراعي مصلحة المحضون،لأنه الحلقة الأضعف بينهما، والذي يجب الحفاظ عليه ورعايته- شرعاً وقانوناً- والعمل على كل ما يجلب له منفعة ويدفع عنه مضرة. ولا شك أن القاضي هو الأمين على ذلك وأهل بتحقيقه. هذا، ولتحقيق هذه المصلحة -للمحضون- ،فقد وضعت الشريعة الإسلامية أحكاماً خاصة في الحضانة، وفيمن يتولاها، وواجباته تجاه المحضون، من خلال النصوص الشرعية، والأحكام التي وضعها الفقهاء في ذلك. فإذا ما طرأت مستجدات ومتغيرات في واقع عصرنا الحاضر، قد تؤثر على أحكام الحضانة، وبالذات ما يتعلق بسفر المحضون- في بحثنا هذا- فهل يتدخل القاضي في الحكم بما يعود على مصلحة المحضون أم لا، حيث يبقى ملتزماً بالنصوص ولا يخرج عنها؟. إن قول القائل بأن وظيفة القاضي شرعاً تنتهي عند النصوص ولا يجوز الخروج عليها بسبب تغير الظروف والمستجدات، أمر يتناقض مع تحقيق المصلحة للمحضون التي هي محط عناية الشارع- كما تقدم-، والشريعة عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها[٤]، فلا تناقض فيها ولا تعارض في أحكامها. لأن ما يفعله القاضي في كل قضية بعد أن يجتهد فيها هو الكشف عن حكم الشرع فيها. إذ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين- بالإقدام أو الإحجام- إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، من تحقيق مصلحة له(وهو هنا المحضون في بحثنا) أو دفع مفسدة عنه، وهو أمر مشروع. فاجتهاد القاضي في ذلك إذن ما هو إلا لأجل ربط الأسباب بالمسببات[٥]، وهي المصلحة المرجوة من اجتهاده هنا بتحقيق العدل بين المتخاصمين وإعطاء كل ذي حق حقه. "لأن كل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها"[٦]. وعلى ذلك فلا بد عند طروء مستجدات ومتغيرات في أي عصر تؤثر

على حياة المحضون،أن يكون للقاضي يد في متابعة مصلحة المحضون(أينما وجدت)،فيراعي في كل قضية تعرض عليه هذه المصلحة، مما يجعل حكمه يتغير بين كل قضية وأخرى تبعا لها. وهذا ما يعرف حديثا بالسلطة التقديرية للقاضي[٧]. فإذا كانت- مثلاً- مصلحة محضون أن يتنقل به الحاضن ورفض وليه ذلك، فإن للقاضي أن يسمح بسفره بدون إذن الولي ،إذا قدّر أن مصلحته تتطلب ذلك. وقد لا يسمح بسفر محضون آخر في قضية مشابهة، لأنه يقدر- أيضاً- أن مصلحته بعدم التنقل. ففعل القاضي في منع التنقل بالمحضون وعدمه، يدور مع كل ما يحقق المصلحة للمحضون. فأينما تكون مصلحته بالتنقل يسمح به، والعكس صحيح، والوصول إلى هذه المصلحة- ولا شك- يتكيف مع الواقع المعاصر للمحضون. ويعزز ذلك في انتقال السلطة للقاضي للعمل بما فيه مصلحة المحضون، ما قاله الشربيني " لو كان المقيم الأم وكان في مقامه معها مفسدة أو ضياع مصلحة كما لو كان يعلمه القرآن أو الحرفة وهما ببلد لا يقوم غيره مقامه في ذلك فالمتجه كما قاله الزركشي تمكين الأب من التنقل به، لا سيما إن اختاره الولد"[٨]، ومثل ذك قال ابن القيم، بعد أن استعرض أقوال الفقهاء في التنقل بالمحضون" وهذه أقوال كلها كما ترى لا يقوم عليها دليل يسكن القلب إليه ، فالصواب النظر والاحتياط للطفل في الأصلح له والأنفع من الإقامة والنقلة، فأيهما كان أنفع له،و أصون وأحفظ، روعي"[٩]. وعلى ذلك، فإن الشريعة بأحكامها ومقاصدها وما ذهب إليه الفقهاء، لا تمنع من أن يكون للقاضي سلطة تقديرية في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون تنسجم مع الواقع المعاصر، ما دام أن القاضي يهدف من ذلك كله، تحقيق العدل بين الناس ورفع الظلم عنهم.

ولقد نص قانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦، في المواد ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، على أن للقاضي سلطة في التنقل بالمحضون. فإذا رأى أن المصلحة في سفره ،أمضاه رغم معارضة الولي، ويأخذ- حينها- من الضمانات على الحاضن ما يكفي لعودته بالمحضون سالماً حتى يطمئن الجميع، وإذا رأى أن المصلحة في عدم سفره أمضاه- أيضاً- رغم معارضة الحاضن. وذلك لأن القاضي وهو الأمين على مصلحة المحضون ورعايته له كل الحق في ذلك. ولا شك أن ما يفعله القاضي هنا هو تحقيق للعدل في الحكم ، ورعاية تامة لمصلحة المحضون باعتباره أميناً على ذلك، ولو لم يفعل القاضي ذلك لخان الأمانة وجار في الحكم، وأشاع الظلم بين الناس. هذا، ولو عدنا للقانون السابق ١٩٧٦/٦١م في هذه المسألة، نجد أنه تعرض في المادتين ١٦٤،١٦٦، للسفر بالمحضون. وقد جاءت المادة ١٦٤ موافقة تماماً للمادة ١٧٥من القانون الجديد، من حيث إن للحاضن التنقل بالمحضون داخل المملكة دون أن تتأثر حضانته في ذلك مادام أن هذا التنقل لا تأثير له على مصلحة المحضون، وإلا منع من التنقل به وسُلّم للطرف الآخر، فللقاضي- هنا- سلطة في رعاية المصلحة للمحضون في سفره. وأما بالنسبة للمادة ١٦٦، فقد نصت على أنه لا يجوز للحاضنة السفر بالمحضون إلى خارج المملكة إلا بموافقة الولي وبشرط أن يكون في السفر تحقيق مصلحة له، بينما توسع القانون الجديد في ذلك، ففي المادة ١/١٧٧ أعطي القانون للقاضي صلاحية الموافقة على السفر بالمحضون خارج المملكة إذا منع الولي، ووجد – القاضي- أن في سفره تحقيق مصلحة له، وبعد أخذ الضمانات الكافية لعودته بعد انتهاء مدة الزيارة. وفي المادة نفسها فقرة (ب) فقد عالجت أمراً لم يكن في القانون السابق، يتعلق برغبة ولي أمر المحضون بالإقامة به خارج المملكة وامتنعت مستحقة الحضانة على الموافقة. فإن للقاضي أن يسمح بسفره شريطة أن تحدد المحكمة أو تعدل مكان وزمان وكيفية رؤية مستحقة الحضانة للمحضون واصطحابه إليها ولو مرة في السنة على الأقل لرؤيتها وغير ذلك من الشروط، مما جاء ذكرها في المادة ١/١٨١ من القانون الجديد. ولا شك أن هذا التعديل الذي طرأ على القانون الجديد ٢٠١٠/٣٦، في هذه المسألة ما هو إلا تمشياً مع الواقع المعاصر الذي يعيشه المحضون. فالقانون الجديد، إذن، توسع عن سابقه في مجال سلطة القاضي في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون – وتسجل له نقطة

إيجابية عن سابقه- حتى لا يبقى المحضون حبيس رغبة الطرفين. فكان في هذه السلطة للقاضي مزيد من الرعاية والاهتمام بمصلحة المحضون، لينشأ إنساناً سوياً فاعلاً في المجتمع. ولا نغفل أن هنالك مصلحة للحاضن تتحقق بحضانة المحضون ومن ذلك :

١. اعطاؤه الحق الشرعي الذي ضمنه له الشارع بحضانة الصغير.
٢. الاطمئنان النفسي لدى الحاضن بحضانته للصغير من خلال رعايته له وكونه تحت اشرافه ،الامر الذي يبعده عن الاضطرابات النفسية لكون المحضون بقربه وجواره.
٣. تحقيق معاني العطف والمودة بين الحاضن والمحضون ويعمق الارتباط بينهما،الذي يعكس علاقة طيبة في المستقبل.

المطلب الثاني: رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦.

مما سبق بيانه في المطلبين السابقين، يتضح لنا: أن قانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦ يتفق مع الفقه الإسلامي في أن يكون للقاضي سلطة في رعاية المصلحة بالمحضون تنسجم مع الواقع المعاصر تحقيقاً للعدل بين المتخاصمين، وأخذاً بيد المحضون بما يحقق له الخير. وبالتالي لا خلاف بين الفقه والقانون في هذه المسألة.

المبحث الثاني أحكام التنقل بالمحضون داخل الأردن وخارجه وفق معطيات العصر في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦ وفيه مطلبان :

المطلب الأول: التنقل بالمحضون داخل الأردن في الفقه والقانون وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: التنقل بالمحضون داخل الأردن في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦: قد تستدعي ظروف الحاضنين أن ينتقل بالمحضون داخل حدود الأردن فهل له ذلك؟ وما هي المسافة التي تؤثر على الحضانة في ظل تطور وسائل المواصلات في واقعنا المعاصر. لقد بحث فقهاؤنا هذه المسألة من خلال كلامهم عن سفر الحاضن سفر حاجة أو نقلة ، والذي يفهم من كلامهم أنهم أجازوا انتقال الحاضن بالمحضون داخل البلد الواحد ما دام أن ذلك لن يؤثر على مصلحة المحضون بشيء، ولا يحرم الولي من رؤية المحضون ومن متابعته في مختلف الأمور. خاصة في ظل توافر المواصلات بين المناطق وسرعة الانتقال إليها دون أن يؤثر ذلك سلبا على المحضون، لأن الرعاية والعناية موجودة ومبذولة. هذا، والتنقل بالمحضون داخل البلد الواحد –أي داخل الأردن – هو ما قصد به الفقهاء ما كان دون مسافة القصر – كما يرى الباحث - . وأما ما زاد عن مسافة القصر فيكون سفرا خارج الأردن . صحيح أن بعض المدن،داخل الأردن بعيدة عن بعضها بما يزيد عن مسافة القصر، ولكن العبرة هنا أن بإمكان الطرف الآخر أن يصل إليها لمتابعة شأن المحضون بسهولة ويسر، في ظل توافر المواصلات الحديثة التي يسرت على الإنسان حرية التنقل من مكان إلى آخر بسهولة، بحيث تجعله يتنقل من بلده إلى بلد المحضون ويعود إليه في اليوم نفسه. وبذلك تتحقق له مراعاة المحضون من كل جانب بصورة تنسجم مع الواقع المعاصر. وعلى ذلك فقد ذهب جمهور الفقهاء :الحنفية والمالكية في المشهور عندهم والشافعية في الأصح عندهم والحنابلة[١١] على أن انتقال الحاضن بالمحضون دون مسافة القصر، فإنه يكون قريبا وله بذلك حكم الإقامة،ولا يؤثر على أحكام الحضانة، بشرط أن يتمكن الطرف الآخر من مراعاته ومتابعته من كل الجوانب، ولا يحرم من رؤيته، ما دام أن الطريق آمن لا خطر فيه، وأما إذا أراد بالتنقل – ولو داخل الأردن – إلحاق ضرر بالمحضون أو الطرف الآخر نتيجة الانتقال وراء المحضون ، فلا يجاب الحاضن حينئذ إلى طلبه وينزع منه مراعاة لمصلحة المحضون.[١٢] ولما كانت الغاية من الحضانة اهتمام الحاضنة بالمحضون والعناية به ورعايته من كل الجوانب التي يحتاجها، فإن ذلك لا يمنع أن تنتقل به داخل الأردن ما دام ذلك يحسب لمصلحته ويساعد في إصلاحه ورعايته

وتأديبه[١٣] ، ولا يحرم الطرف الآخر من متابعته ورعايته في كل ما يلزم. ولكن إذا كان هذا التنقل يؤثر على رجحان مصلحة المحضون تأثيرا سلبيا، كأن يكون المحضون ضعيفا يخشى أن تتكدر صحته، أو مريضا يخشى من زيادة مرضه أو يعطله عن دراسته[١٤]، ونحو ذلك مما فيه تفويت لمصلحته، فإن للقاضي أن يمنع الحاضن من التنقل به، فإن أصر على التنقل به،نزع القاضي منه حضانته مؤقتا وينقلها إلى من يليه، حرصا منه على مراعاة مصلحة المحضون وعدم الإضرار به. وقد نصت المادة ١٧٥ من قانون الأحوال الشخصية الأردني٢٠١٠/٣٦[١٥]على هذه الأحكام انسجاماً مع الواقع المعاصر للمحضون، فجاء فيها ما نصه:"لا يؤثر سفر الولي أو الحاضنة بالمحضون إلى بلد داخل المملكة على حقه في إمساك المحضون ما لم يكن لهذا السفر تأثير على رجحان مصلحة المحضون، فإن ثبت تأثير السفر على مصلحة المحضون يمنع سفره وتنتقل حضانته مؤقتاً إلى من يليه من أصحاب حق الحضانة".

الفرع الثاني: مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية ٢٠١٠/٣٦ في التنقل بالمحضون داخل الأردن:

مما سبق بيانه في الفرعين السابقين ، يتضح لنا: أن قانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦ يتفق مع الفقه الإسلامي في عدم منع الحاضن من التنقل بالمحضون داخل الأردن ما دام أن فيه مصلحة له، ولا يؤثر على المحضون بأي صورة من الصور، كما لا يمنع الطرف الآخر من متابعة المحضون ورعايته في كل ما يلزم.

المطلب الثاني:التنقل بالمحضون خارج الأردن في الفقه الإسلامي والقانون **وفيه ثلاثة فروع :**

الفرع الأول: التنقل بالمحضون خارج الأردن في الفقه الإسلامي و قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٢٠١٠/٣٦: التنقل بالمحضون خارج الأردن قد تكون لحاجة أو بسبب نقل الأب للعمل خارج الأردن، أو بسبب انتقال الأم للعيش في بلد آخر بعد انفصالها عن زوجها.

وسنستعرض موقف الفقهاء من هذا الموضوع، ونقسمه إلى مسألتين وعلى النحو الآتي:

المسألة الأولى: التنقل بالمحضون خارج الأردن لحاجة.

إن التعبير بهذا العنوان نجده بوضوح في كتب جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة[١٦].

والذي يُفهم من عباراتهم، أنه لو أراد الحاضن التنقل بالمحضون خارج الأردن لحاجة مشروعة – كعلاج مثلا- أو زيارة إحدى محارمه أو طلب ميراث ونحوها، سواء أكان التنقل طويلا أم لا، فينبغي أن يستأذن ولي المحضون بخصوص هذا التنقل، حرصا على مصلحة المحضون، ولما في التنقل من مخاطر، فإذا أذن للحاضن سافر به حينئذ، وإن لم يأذن له، فإن للحاضنة الحق في أن ترفع الأمر للقاضي الذي يطلب منها حلف اليمين أمامه للتأكد من أن سفرها هذا بالمحضون يحقق مصلحة له. فإذا اقتنع بذلك وتأكد من أن الطريق آمن ولا خطر فيه أذن لها بالتنقل به، لما للقاضي من سلطة تقديرية في ذلك كما تقدم[١٧]. أما عند الحنفية[١٨] فلم أجد في كتبهم –حسب اطلاعي- عبارات تدل على التنقل بالمحضون للحاجة بخصوصها، إنما جاءت عباراتهم عن التنقل به للنقلة، كما سيظهر في المسألة الثانية. ومع ذلك فإن فقه السادة الحنفية ومنهجهم في الاجتهاد لا يمنع من موافقة الجمهور في هذه المسألة، قياسا على موافقتهم على التنقل بالمحضون للنقلة–كما سيأتي- . ولأن الغاية من ذلك كله هو تحقيق مصلحة المحضون من ناحية، وعدم الإضرار بمصالح الوالدين من ناحية أخرى،ثم إن الحنفية – كما تقدم- [١٩] لا يمنعون أن يكون للقاضي سلطة تقديرية تحقيقا للعدل. فإذا تحقق ذلك كله، فإنني أرى أنه لا مانع عند الحنفية أيضا من جواز التنقل بالمحضون للحاجة ما دام أن في ذلك مصلحته، وتمشياً مع الواقع المعاصر كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء. والله أعلم.

المسألة الثانية: التنقل بالمحضون خارج الأردن للنقلة.

وهذا العنوان قد تضمنته كتب أصحاب المذاهب الأربعة المشهورين بين إيجاز من البعض وتفصيل من الآخر. وهذا التنقل قد يكون من الأم أو الأب وعلى النحو التالي:-

أولاً: سفر النقلة من الأب[٢٠] :

إن الذي يفهم من كلام فقهائنا، أنه إذا رغب الأب الحاضن التنقل بالمحضون تبعا لانتقال عمله هناك، فله أن يأخذ المحضون معه، للاستمرار في متابعته وتأديبه، وحفظ نسبه ورعايته في كل ما يلزم. ولكن إذا لم توافق أمّه على نقله ، بحجة أنه سيصبح بعيدا عنها ولا تستطيع زيارته ورؤيته،وأن البلد الذي سيتنقل إليه غير آمنة على حياته، ثم رفعت الأمر للقاضي، فإنه ينظر في المسألة: فإذا تأكد أن الطريق والبلد الذي سيتنقل إليه المحضون آمن وغير مخوف، وأن الأب قادر على العناية بالمحضون ورعايته من كل جانب، وأن الأم لن تحرم من رؤية ابنها، فإن القاضي يأذن للأب بالتنقل به، ويشترط عليه أن يُحضر المحضون كل فترة لتراه الأم[٢١].

والعكس صحيح، لأن المدار في هذا الخلاف هو مصلحة المحضون، والقاضي يدور في الحكم حول تحقيق هذه المصلحة، فيتكيف في ذلك مع الواقع المعاصر.

ثانياً: سفر النقلة من الأم وموقف الفقهاء منه.

بعد اطّلاعي على كتب الفقهاء في هذه المسألة، سأقسّم ما وقفت عندهم بشأنها إلى أربعة أمور:

الأمر الأول: خروج الأم بالمحضون إلى بلدها الذي وقع فيه النكاح، كأن تزوجت كوفية بالكوفة من أردني، وانتقلت للعيش معه في الأردن فولدت أولاداً، ثم انفصلت عن زوجها ، فأرادت أن تنقل أولادها معها إلى الكوفة، فإن لها ذلك، لتوافر شرطين هما: الانتقال بالولد إلى بلدها الأصلي أولا، ووقوع النكاح فيه ثانيا، لأن ضرر التفريق بينه وبين ولده قد رضي به الولي بعودة الأم إلى موطنها الذي تزوجت فيه، ولأن الظاهر من هذا الزواج أن يقيم الزوج معها في الكوفة، والولد من ثمرات هذا النكاح، فكان راضيا بالتالي من حضانة الولد فيه. هذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[٢٢]، وكأن توافر هذين الشرطين عند الفقهاء في هذه المسألة يعتبر موافقة ضمنية من الولي على سفرها باعتبار أن الحق له.

الأمر الثاني: إذا خرجت الأم بالمحضون إلى بلد ها ولم يقع فيه النكاح ،كما إذا تزوجت كوفية من أردني في دمشق ،ثم نقلها للعيش معه في الأردن ،فأرادت بعد انفصالها عن زوجها أن تنتقل بولدها إلى بلدها-أي الكوفة-، فليس لها ذلك ،لأنه لم يقع النكاح فيه ، وبالتالي لا توجد دلاله على رضا الزوج بالمقام فيه ولا رضاه-أيضا -بقبول حضانة الولد فيه،ولم يكن كذلك راضيا بضرر التفريق بينه وبين المحضون.[**]

الأمر الثالث: إذا خرجت الأم بالمحضون إلى بلد ليس ببلدها ،ولكن وقع النكاح فيه،كما إذا تزوجت كوفية بدمشق من أردني ،ثم نقلها للعيش معه في الأردن. فأرادت بعد انفصالها عن زوجها أن تنتقل بولدها إلى دمشق ، فهل لها ذلك؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول:أنه ليس لها الخروج إليه، وبه قال أبو حنيفة والمالكية والشافعية والحنابلة [٢٣].

القول الثاني: أن لها الخروج والانتقال إليه، وبه قال الشيخان أبو يوسف ومحمد من الحنفية [٢٤]

الأدلة

- استدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه بالمعقول بوجوه، منها:

١. أن هذا البلد (دمشق) الذي تريد الانتقال إليه وإن وقع فيه زواجهما إلا أنه يعتبر بلد غربة بالنسبة لهما معا،إذ لا يوجد لأي منهما فيه أهل أو عشيرة.
٢. أن وقوع النكاح فيه ليس دليلا على رضى الزوج المقام فيه، ولا رضاه -أيضا- بحضانة الولد الذي هو ثمرة النكاح فيه.

٣. أن الانتقال إلى هذا البلد رغم وقوع النكاح فيه لا يدل على رضاه بضرر التفريق بينه وبين المحضون.

فاقتضى ذلك كله عدم ثبوت حقها في ولاية النقل.

- واستدل أصحاب القول الثاني على ما ذهب إليه بالمعقول، فقالوا:

بأن لها ولاية النقل ولو لم يتوافر الشرطان السابقان،لأن العبرة-عندهما- هو بمكان انعقاد العقد لا مكان الدخول بالمرأة.فما دام أن بلد الانتقال هذا قد وقع فيه عقد النكاح بينهما، فإنه يكون بمثابة رضى من الزوج للمقام فيه، ومن ثم قبوله بحضانة ولده فيه،ورضاه- أيضا- بضرر التفريق بينهما[٢٥].

وأجيب عنه:

أ- بأنه كلام غير سديد،لأن محمدا وإن أجمل المسألة في الجامع الصغير إلا أنه عاد وفصّلها في الأصل على الوجه الذي ذكره أبو حنيفة،والمجمل يحمل على المفسر، وقد يكون المفسر بيانا للمجمل، كالنص المجمل من الكتاب والسنة إذا لحق به التفسير فإنه يصير مفسرا من الأصل كذا هذا.[٢٦].

ب- ثم إن انعقاد الزواج في بلد الغربة هذا ، قد يكون لظرف طارئ دفعهما إلى ذلك، مما يوحي بأنهما غير راغبين أصلا بالبقاء والإقامة فيه، وبالتالي إذا انفصلت الزوجة عن زوجها ، فحجتها في الانتقال إليه ليست قوية، لأنه ليس بلدها الذي فيه أهلها وعشيرتها.

القول الراجح: بعد استعراض لأقوال الفريقين في المسألة، فإن الذي يطمئن القلب إليه وأرجحه هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلون بعدم جواز انتقال الأم إلى بلد الغربة وإن وقع فيه الزواج، لقوة أدلتهم وسلامة حجتهم من المعارض، ولأن مصلحة المحضون تقضي بذلك، إذ تكون الأم فيه بعيدة عن أهلها وعشيرتها، مما يؤثر سلباً على حضانة الطفل ويوقع به الضرر.

الأمر الرابع: التوفيق بين أقوال الفقهاء فيما جاء في الأمر الثالث أعلاه.

أقول، رغم خلاف الفقهاء في الأمر الثالث المتعلق بسفر الأم بالمحضون إلى بلد غير بلدها، ولكن وقع فيه النكاح، وأن الراجح من هذا الخلاف وما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم جواز سفرها- كما تقدم- إلا أنه يمكن التوفيق بين أقوال الفقهاء، ومن ثم الخروج برأي واحد عندهم في هذه المسألة.

ذلك أن خلافهم هذا، لن يكون في حالة موافقة الأب (الولي) على سفرها هذا بالمحضون،ما دام أنه لا يضر به، إذ هو صاحب الحق، فإن أذن فله ذلك. وصحيح أن الفقهاء لم يذكروا شرط موافقته صراحة في كتبهم، إلا أنني - أرى- أن الفقهاء عندما منعوها من التنقل بالمحضون بناءً على انفرادها بالرأي، ودون استشارته. ولكن إذا ما تمت موافقته بعد استشارته وأنه قدر أن في سفره هذا ما يفيده ولا يضره، وأنه الأصلح والأنفع له، فلماذا يمنع الفقهاء- حينئذ- هذا التنقل، فإذا زال المانع عاد الممنوع. وبناءً عليه، فإن يجوز للأم أن تسافر بالمحضون إذا وافق ولي أمره، سواءً أكان سفرها به إلى بلدها أم البلد الذي وقع فيه النكاح، أم غيره، ما دام أن في ذلك كله رعاية لمصلحة المحضون والمتمشية مع واقع العصر، ولا يتناقض مع مقاصد الشريعة، كما ذكر ذلك ابن قيم الجوزية.[٢٧]

وقد نص قانون الأحوال الشخصية الأردني على أحكام هذه المسألة في المواد ١٧٦، ١٧٧، ١٨١/أ، ١٨١/ب [٢٨]، ويمكن توضيحها في حالات أربع:

الحالة الأولى: التنقل بالمحضون الأردني خارج الأردن.

أجاز القانون في المادة ١٧٦ للحاضنة، التنقل بالمحضون حامل الجنسية الأردنية للإقامة به في الخارج، إذا توافرت الشروط الآتية:

١. موافقة ولي المحضون على هذا التنقل.
٢. أن يكون في هذا التنقل تحقيق مصلحة للمحضون، كالتحاقه بالدراسة –مثلاً- أو العلاج في المستشفيات خارج الأردن، فإذا توافرت هذه الشروط فللقاضي أن يأذن لها

بالتنقل بالمحضون. وهذا يتفق مع ما جاء في المادة ١٦٦ من قانون الأحوال الشخصية السابق رقم ٧٦/٦٤، كما تقدم[٢٩].

الحالة الثانية: التنقل بالمحضون خارج الأردن لغاية مشروعة مؤقتة في القانون.

أجاز القانون في المادة ١٧٧/أ التنقل بالمحضون خارج الأردن لغاية مشروعة مؤقتة.

وهذه الحالة مرتبطة بالحالة السابقة التي جاءت في المادة "١٧٦"، لأن السفر بالمحضون هو بصفة مؤقتة إما للدراسة أو العلاج. ولذلك لا بد من إذن الولي.

والسؤال هنا: إذا لم يوافق الولي على هذا التنقل المؤقت بالمحضون فهل ينتهي الأمر؟؟

لقد أجاب القانون في المادة ١٧٧/أ عن هذا السؤال حيث أجاز للقاضي أن يأذن بالتنقل بالمحضون رغم اعتراض وليه، إذا توافرت الشروط الآتية:

١. أن يتحقق القاضي من دقة المعلومات التي تقدمت بها الحاضنة من أن في سفره هذا تحقيق مصلحة له.
٢. أن تكون هذه المدة مؤقتة معدودة ومعلومة.
٣. أن يأخذ القاضي ضمانات كافية لعودة الحاضنة بالمحضون بالوقت المحدد، يتمثل بوجود كفيل يضمن عودتها في المدة المحددة، وأن يكون هذا الكفيل مستعدا للحبس إذا لم ترجع.

فإذا توافرت هذه الشروط أجاز القاضي للحاضنة التنقل به رغم اعتراض الولي.

وهذا، ولا شك فيه تحقيق مصلحة للمحضون، وبما يتماشى مع الواقع المعاصر.

الحالة الثالثة : سفر الأب الحاضن بالمحضون خارج الأردن في القانون.

إذا رغب الأب الحاضن الإقامة بالمحضون خارج الأردن لانتقال عمله هناك -مثلا- وامتنعت الأم [٣٠]-الذي انفصلت عن زوجها- سفره بالمحضون حتى لا تحرم من زيارته ورؤيته والحديث معه. فهل يمنع الأب من التنقل بالمحضون؟؟

لقد أجاب القانون في مادته ١٧٧/ب و١٨١/أ+ب على أن للأب السفر بالمحضون -رغم اعتراض الأم المنفصلة عنه - إذا توافرت الشروط الآتية:

١. أن يقدم الأب ضمانات توافق عليها المحكمة في إمكانية رؤية الطرف الآخر للمحضون واستزارته في أوقات محددة يلتزم بها أمام المحكمة، بل ويسهل اتصال الطرف الآخر بالمحضون بوسائل الاتصال الحديثة لبقاء التواصل بينهما حتى لا يحدث أي جفاء بينهما.
٢. أن لا يزيد عدم الاستزارة والرؤية عن سنة، ويراعى عند تقديرها سن المحضون وظروفه.

هذا، وتعتبر هذه الشروط ملزمة لأطراف النزاع ويقوم القاضي بتنفيذها حسب الأصول، تحقيقا للعدل .

كما أن هناك أحكام وإجراءات لمنع التنقل بالمحضون يستخدمها القاضي إذا لزم الأمر، تتمثل في المادة٥٤ من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم ١٩٥٩/٣١، وكذلك ما جاء في المادة ٥ من قانون التنفيذ الشرعي رقم ١٠ لسنة ٢٠١٣ [٣١]. كل ذلك من أجل ضبط الأمور وتحقيق العدل بين المتخاصمين.

الحالة الرابعة: بالنسبة لسفر الأم بالمحضون إلى غير بلدها أو بلد النكاح.

فإن القانون قد أخذ برأي جمهور الفقهاء الذين أجازوا سفرها خارج الأردن للإقامة بالمحضون بعد موافقة الأب (الولي) - كما تقدم في الأمر الثالث أعلاه- وهذا ظاهر في المادة ١٧٦م.

الفرع الثاني: مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني ٢٠١٠/٣٦في التنقل بالمحضون خارج الأردن .

مما سبق بيانه في الفرعين السابقين يتضح لنا أن قانون الأحوال الشخصية هذا، يتفق مع الفقه الإسلامي في الأحكام المتعلقة في التنقل بالمحضون خارج الأردن، سواء أكان لحاجة مشروعة أم للإقامة، وسواء أكان ذلك من الأب أم الأم.

هذا، وقد يقول قائل إن القانون قد وضع شروطا لضبط عملية التنقل بالمحضون لا توجد في كتب الفقهاء.

ويجاب عنه، أنه وإن كان الأمر يبدو صحيحا في ظاهره، إلا أن هذه الشروط – كما أرى – مستوحاة من فهم من وضع القانون لكلام الفقهاء في هذه المسألة. والتي هي واضحة بالنسبة لفقهائنا، ولا تحتاج لمزيد تفصيل فيها –عندهم - .

ثم إن فقهاءنا لم يكونوا ليمنعوا قبول مثل هذه الشروط التي تتفق مع مقاصد الشريعة من ناحية، ولارتباطها بالسلطة التقديرية التي أعطاها الشارع للقاضي لتحقيق مصلحة المحضون كما تقدم في المبحث الأول –من ناحية أخرى- وعليه ، فلا خلاف بين الفقه والقانون في هذه المسألة، -كما أرى-.

الخاتمة والتوصيات

وبعد أن أتم الله عليّ نعمة كتابة هذا البحث، فقد توصلت إلى جملة من النتائج والتوصيات، وعلى النحو الآتي:

أولا: النتائج:

فإن من أهمها:

١. أن الفقه الإسلامي وكذا القانون لا يمنع من أن يكون للقاضي سلطة تقديرية في رعاية المصلحة في التنقل بالمحضون والأخذ بما هو الأنفع والأصلح له، وفق معطيات الواقع المعاصر.
٢. أن الفقه الإسلامي لا يمنع الحاضن من التنقل بالمحضون داخل الأردن تمشياً مع الواقع المعاصر ضمن شروط معينة، وهذا ما ذهب إليه القانون في مادته ١٧٥م.
٣. أن الفقه الإسلامي لا يمنع من سفر الحاضن بالمحضون خارج الأردن بصفة مؤقتة لحاجة مشروعة وضمن شروط معينة، وهذا ما ذهب إليه القانون في مادته ١٧٧/أم.
٤. أن الفقه الإسلامي لا يمنع من سفر الأب الحاضن بالمحضون خارج الأردن للنقلة ضمن شروط معينة، وهذا ما ذهب إليه القانون في مادته ١٧٧/ب م .
٥. أن الفقهاء أجازوا سفر الأم بالمحضون خارج الأردن، إذا وافق وليه، وهذا ما ذهب إليه القانون من مادته ١٧٦م.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحث:

١. العمل على تدريس أحكام التنقل بالمحضون لطلاب المدارس والجامعات والمعاهد.
٢. المشاركة بأوراق بحثية في المؤتمرات العلمية لبيان الأحكام المعاصرة المستجدة فيما يتعلق بالتنقل بالمحضون.
٣. نشر أحكام التنقل بالمحضون من خلال وسائل الاعلام.

الهوامش

١. الخطيب، الشيخ محمد الشربيني، مغني المحتاج شرح معاني ألفاظ المنهاج ٤٥٢/٣، الناشر: المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ د.ت.
٢. عميرة، الشيخ، حاشيتا قليوبي وعميرة ٢٩٥/٤ ط دار إحياء الكتب العربية القاهرة د.ت.
٣. المرجع السابق نفسه.
٤. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ١/٣ ط دار الحديث- مصر، وجاء فيه ما نصه" :فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد: وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها ..."
٥. الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، ص٨٣٧، المسألة العاشرة (النظر في مآلات الأحكام)، ط دار الكتب العلمية- بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٦. أعلام الموقعين ١/٣- مرجع سابق-.
٧. عقدت ندوة بعنوان " أثر متغيرات العصر في أحكام الحضانة"، في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى- مكة المكرمة في ١٤٣٦/٢/٢٣هـ الموافق ٢٠١٤/١٢/١٥م، وقد أوصت الندوة بتغليب مصلحة الأطفال على مصالح الأبوين.
٨. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ٤٥٨/٣- مرجع سابق.

٩. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، ٤١٤/٥، ط٣ مؤسسة الرسالة- بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٠. الكاساني،علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٤٤/٤-٤٥ ط٢ دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، الموصلي، العلامة عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ٢٥٥/٣، ط دار الخير- بيروت ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٥٣١/٢، ط مصطفى ألبابي الحلبي وأولاده- مصر، الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبدالله، الخرشي على مختصر سيدي خليل، ٢١٥،٢١٦/٣ ط دار صادر- بيروت، مغني المحتاج- مرجع سابق- ٤٥٨/٣-٤٥٩، حاشيتا قليوبي وعميرة- مرجع سابق- ٩٢/٤، ابن قدامة، موفق الدين، المغني والشرح الكبير، ٣٠٢/١١-٣٠٣، ط١ دار الحديث- القاهرة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، زاد المعاد في هدي خير العباد- مرجع سابق- ٤١٤/٥.

١١. بدائع الصنائع ٤٥/٤- مرجع سابق-، حاشية الدسوقي ٥٣١/٢،- مرجع سابق-، مغني المحتاج ٤٥٨/٣- مرجع سابق،ابن قدامه،المغني،ج١١ص(٤١٩-٤٢٠).

١٢. زاد المعاد/ ابن قيم الجوزية ٤١٤/٥- مرجع سابق-، وجاء فيه ما نصه: " ..... هذا كله ما لم يُرد أحدهما بالنقلة مضارّة الآخر وانتزاع الولد منه، فإن أراد ذلك لم يُجب إليه".

١٣. أبو فارس، محمد عبد القادر، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني(الطلاق والزواج) ص٤٧١، د.ت. وبتصرف.

١٤. الأشقر، عمر سليمان عبدالله، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لعام ٢٠١٠، ص٣٥١، ط٥ دار النفائس- عمان ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

١٥. وهذا الحكم نفسه نجده في المادة ١٦٤ في قانون الأحوال الشخصية الأردني السابق ٧٦/61، كما تقدم بيانه ص٩ من البحث .

١٦. حاشية الدسوقي ٥٣١/٢-مرجع سابق، الخرشي على مختصر سيدي خليل ٢١٦/٣- مرجع سابق-، مغني المحتاج – مرجع سابق – ٤٥٨/٣ ، حاشيتا قليوبي وعميرة ، - مرجع سابق – ٩٢/٤، المغني والشرح الكبير ٣٠٢/١١- مرجع سابق-، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع ٢٥٠٠/٥ ط دار الفكر- بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٧. انظر ص٩ من البحث.

١٨. بدائع الصنائع ٤٤/٤-٤٥- مرجع سابق- الاختيار/ الموصلي ٢٥٦/٣- مرجع سابق.

١٩. انظر ص١٠ من البحث.

٢٠. بدائع الصنائع ٤٤/٤-٤٥- مرجع سابق-، الاختيار/ الموصلي ٢٥٦/٣- مرجع سابق- حاشية الدسوقي ٥٣١/٢- مرجع سابق-،الخرشي على مختصر سيدي خليل ، ٢١٦/٣- مرجع سابق-، مغني المحتاج ٤٥٨/٣-٤٥٩،- مرجع سابق، حاشيتا قليوبي وعميرة ٩٢/٤ مرجع سابق، المغني والشرح الكبير ٣٠٢/١١-٣٠٣- مرجع سابق، زاد المعاد/ ابن قيم الجوزية ٤١٤/٥- مرجع سابق، كشاف القناع/ البهوتي ٥٠٠/٥- مرجع سابق.

٢١. المراجع السابقة نفسها هامش ٢٠.

٢٢. بدائع الصنائع ٤٥/٤، حاشية الدسوقي ٥٣١/٢، مغني المحتاج ٤٥٩/٣- مرجع سابق-،الحصني، الدمشقي، تقي الدين أبي بكر محمد الحسيني، كفاية الأخيار في غاية الاختصار ١٥٤/٢ ط دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي- مصر- د.ت،كشاف القناع ٥٠٠/٥- مرجع سابق، زاد المعاد ٤١٤/٥- مرجع سابق-.

٢٣. ** بدائع الصنائع ٤٤/٤ ،ابن الهمام،كمال الدين محمد عبد الواحد، شرح فتح القدير١٩٢/٤،١٩١،ط دار إحياء التراث العربي- بيروت ،د.ت.

٢٤. المراجع السابقة نفسها هامش ٢٢.

٢٥. بدائع الصنائع ٤٤/٤- مرجع سابق-، شرح فتح القدير ١٩٢./٤

٢٦. المراجع السابقة نفسها هامش ٢٤.

٢٧. المراجع السابقة نفسها هامش ٢٤

٢٨. زاد المعاد/ ابن قيم الجوزية ٤١٤/٥- مرجع سابق- وجاء فيه ما نصه:

٢٩. "..... فالصواب النظر والاحتياط للطفل في الأصلح له والأنفع من الإقامة أو النقلة، فأيهما كان أنفع له وأصون وأحفظ، روعي".

٣٠. أنظر ملحق نصوص قانون الأحوال الشخصية، آخر البحث ، ص ٢٣ .

٣١. أنظر ص٩ من البحث.

٣٢. جاء تعبير النص القانوني حول هذه المسألة:" وامتنعت مستحقة الحضانة عنها أو سقط حقها فيها لأي سبب..." وقد قدرت أنها في الغالب أن تكون الأم فذكرتها.

٣٣. وينص هذا القانون على أنه:" يختص رئيس التنفيذ بجميع المنازعات التنفيذية بما في ذلك منع المحكوم عليه من التنقل إلا إذا قدم كفيلاً يضمن الوفاء بالمحكوم به".

" أثر الوقت في الإيلاء "

دراسة فقهية مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني الجديد رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠

أ.د علي الزقيلي* **د. محمود المعايطة****

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٤/٣٠ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م

ملخص

هذه الدراسة الضوء على مفهوم الوقت في الإيلاء، وأثره على الأسرة ، في الفقه الإسلامي ، وقانون الأحوال الشخصية الأردني الجديد رقم "٣٦" ، ٢٠١٠ وبيان الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك.

كما وبين الباحث أوجه الاتفاق والاختلاف بين الفقه والقانون .

وقد هدفت هذه الدراسة لمعالجة مشكلة أيمان الإيلاء والحد من انتشارها بين الأزواج ، من حيث بيان حكمها الشرعي ، وأهم الطرق للتقليل من هذه الأيمان والخلاص منها إن أمكن ؛ إلا في حالة الضرورة وبما يصلح الزوجة .

وقد اتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن من خلال عرض آراء العلماء ، وأدلتهم ، ومناقشتها للوصول إلى الرأي الراجح .

وأبرز ما توصلت إليه هذه الدراسة:

١- أن الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني أعطى كل واحد منهما الزوجة حق التفريق للإيلاء، إذا تجاوز الزوج هجر زوجته وعدم قربانها أكثر من المدة التي حددها الشارع ، لرفع الضرر والظلم الواقع عليها .

٢- من أهم الأسس التي يقوم عليها الإيلاء تحديد المدة ، وهذه المدة تترتب عليه أحكام كثيرة ؛ منها : تجب عليه الكفارة في حالة الحنث، وإن الفيئة لا تصح إلا بالفعل ؛ وهو معاشرة الزوج لزوجته؛ لرفع الضرر عنها، إلا إذا كان عاجزا عن الجماع فتصح بالقول ، ويفرق بين الزوجين في حال انتهاء المدة .

٣- يجب على القاضي التأني وعدم التسرع في التفريق بين الزوجين للإيلاء، وعليه أن يتخذ الأساليب والطرق التي تعيد الحياة الزوجية إلى مسارها الطبيعي .

الكلمات الدالة: الإيلاء ،الفيء ،الوقت .

* أستاذ، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة مؤتة.

** أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة مؤتة.

Abstract

This study sheds light on the concept of time in giving, its impact on the family, Islamic jurisprudence, and the new Jordanian Personal Status Law No. 36, 2010, and the legal provisions that follow.

The researcher also pointed out the differences between the jurisprudence and the law.

The purpose of this study is to address the problem of the faith of giving and limiting its spread among spouses, in terms of the statement of its legal ruling, and the most important ways to reduce this faith and salvation, if possible, except in case of necessity and what works wife.

The researcher followed the comparative analytical approach by presenting the views of the scientists, their evidence, and discussing them to reach the correct opinion.

The most prominent findings of this study:

1 - Islamic jurisprudence and the Jordanian Personal Status Law gave each of them the wife the right to differentiate to give, if the husband exceeds the abandonment of his wife and the proximity of more than the period specified by the street, to lift the damage and injustice on them.

2 - The most important basis on which to determine the duration, and this period entailed many provisions, including: it is required to expiation in the case of perjury, and that the category is not valid only in fact; the husband's cohabitation to his wife; to lift the damage, unless he is unable to intercourse So it is advised to say, and differentiate between the spouses in case the expiry of the period.

3 - The judge must be careful not to rush to differentiate between the spouses to give, and must take the methods and methods that bring the marital life back to normal course.

Key words: giving, time, time.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلم على محمد وآله وصحبه وبعد،

لقد سمى القرآن الكريم عقد الزواج ميثاقا غليظا ، قال تعالى :﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [الإ سراء: ٢٨].

وقد راعى الإسلام الحفاظ على هذا العقد وأحاطه بكثير من الضمانات التي تضمن بقاءه ،إلا انه ومع ذلك قد تحدث بعض المشاكل بين الزوجين ، فيقدم الزوج على سبيل المثال بحلفه على عدم قربان زوجته بدون سبب شرعي ؛ قاصدا إلحاق الضرر بها ، وهذا محرم شرعا .

أما إذا كانت الزوجة ناشزا ، وعجز الزوج عن علاج نشوز الزوجة بالطرق والوسائل الشرعية الأخرى فإنه يجوز أن يولي من زوجته من أجل إصلاحها وتأديبها.

ومع ذلك فأن الشارع الحكيم حرم على الزوج التمادي في هجر زوجته وعدم قربانها أكثر من المدة التي حددها الشارع وهي أربعة أشهر ، لأن الهدف من الإيلاء الإصلاح وليس الانتقام بإلحاق الضرر بها وتركها معلقة لا هي زوجة ولا مطلقة .

ولا شك أن توقيت الشارع الإيلاء بمدة أربعة أشهر له أثر مهم جدا في الحياة الزوجية ، فالشارع أعطى الزوج الحق بعدم قربان زوجته لمدة أربعة أشهر، فإن أصر الزوج على عدم قربانها بعد مضي هذه المدة فإن الشارع أعطى الزوجة الحق في رفع الأمر للقاضي ، وطلب التفريق من اجل رفع الضرر والظلم عن نفسها ، لذا فقد جاءت هذه الدراسة لإبراز أثر الوقت في جانب من جوانب الفرقة الزوجية(الإيلاء)، وأثره على الأسرة في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم "٣٦"٢٠١٠م .

أهمية الدراسة:

نظراً لجهل كثير من الناس في الأحكام الفقهية المتعلقة بأثر الوقت في الإيلاء ، وحاجة الناس لمعرفة الأحكام الفقهية المتعلقة بالإيلاء وما يترتب عليه من آثار في هذا الموضوع، جاءت هذه الدراسة لتعريف الناس بهذه الأحكام، وبيان الراجح من أقوال الفقهاء في هذه المسألة .

مشكلة الدراسة:

نظراً لشيوع أيمان الإيلاء بين الناس؛ فاقتضى الأمر بيان أثر الوقت في الإيلاء، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما حقيقة الإيلاء ؟
٢. ما أثر الوقت في الأحكام المتعلقة بالإيلاء من خلال عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ؟
٣. ما رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني في ذلك ؟
٤. ما حق الزوجة في طلب التفريق بسبب الإيلاء، وما هي الحدود التي أعطاها الشارع والقانون للزوجة لطلب التفريق بسبب الإيلاء

أهداف الدراسة:

١. بيان حقيقة الإيلاء .
٢. بيان أثر الوقت في الإيلاء من خلال عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم وبيان الراجح منها
٣. بيان رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني في أثر الوقت في الإيلاء
٤. بيان حق الزوجة والحدود التي أعطاها الشارع والقانون للزوجة في طلب التفريق للإيلاء .

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما اطلعت عليه دراسة متخصصة في أثر الوقت في الإيلاء ، ولكن هناك دراسات تتحدث بشكل عام عن أحكام الإيلاء ، يمكن الاستفادة منها في خدمة الموضوع الذي أقوم بدراسته ، منها على سبيل المثال :

١. عبدالقوي، حلمي عبد الرءوف محمد ،الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، مجلة كلية التربية ، جامعة الأزهر ،العدد (١٢٨) ، ج٣ ، ديسمبر ، ٢٠٠٥م .
٢. أحمد، آمنة أحمد دحيش ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي وما عليه العمل في قانون الأحوال الشخصية السوداني لسنة ١٩٩١م دراسة مقارنة ،جامعة أم درمان الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون ، ٢٠٠٩م .
٣. الحجيلان، عبدالرحمن بن محمد بن عبدالكريم، الإيلاء وأحكامه في الإسلام دراسة مقارنة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رسالة ماجستير، ١٩٨٤م

منهج الدراسة:

اتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن، من خلال عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها للوصول إلى الرأي الراجح .

خطة الدراسة:

تتكون خطة الدراسة من مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة تشمل أهم النتائج والتوصيات، وعلى النحو الآتي :

المقدمة :وتشمل :
١- أهمية الدراسة .
٢- مشكلة الدراسة .
٣- أهداف الدراسة .
٤-الدراسات السابقة .
٥- منهج الدراسة .

المبحث الأول – تعريف الوقت ، والإيلاء ، وحكمه ، وأنواعه ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول – تعريف الوقت ، والإيلاء ، وفيه فرعان:
الفرع الأول – تعريف الوقت لغة واصطلاحا
الفرع الثاني – تعريف الإيلاء لغة واصطلاحا.
الفرع الثالث - تعريف الوقت في الإيلاء .

المطلب الثاني – حكم الإيلاء، وأنواعه، وفيه فرعان :
الفرع الأول – حكم الإيلاء .
الفرع الثاني – أنواع الإيلاء .

المبحث الثاني – زمن الإيلاء ، ووقت وقوع الطلاق بالإيلاء، وفيه مطلبان :

المطلب الأول – مدة الإيلاء .
المطلب الثاني – وقت وقوع الإيلاء .

المبحث الثالث – أثر الوقت في الإيلاء ، وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول – انحلال الإيلاء بالفيئة .
المطلب الثاني – وقوع الفرقة بين الزوجين .
المطلب الثالث – وجوب العدة بسبب وقوع الفرقة بالإيلاء .
المطلب الرابع – وقوع الطلاق بالإيلاء إذا انتهت مدة الإيلاء قبل عدة الطلاق في حال ورود الطلاق على الإيلاء .

المبحث الرابع – رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني في أثر الوقت في الإيلاء، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول – أنواع الإيلاء ومدته، وفيه فرعان :
الفرع الأول – أنواع الإيلاء .
الفرع الثاني – مدة الإيلاء .
المطلب الثاني – طلب **الزوجة التطليق بسبب الإيلاء**
المطلب الثالث – نوع الفرقة الواقعة بالإيلاء ، وشروط إرجاع الزوج زوجته بسبب الفرقة بالإيلاء ، وفيه فرعان :
الفرع الأول - نوع الفرقة الواقعة بالإيلاء
الفرع الثاني - شروط إرجاع الزوج زوجته بسبب الفرقة بالإيلاء
الخاتمة : وتشمل:
١- أهم النتائج.
٢- أهم التوصيات .

المبحث الأول – تعريف الوقت في الإيلاء، وحكمه ، وأنواعه ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول – تعريف الوقت في الإيلاء ، وفيه ثلاثة فروع :

الفرع الأول - تعريف الوقت لغة واصطلاحا

الوقت لغة: الفعل (وَقَتَ) ،المقدار من الدهر ، وأكثر ما يستعمل في الماضي ، كالميقات (١)

قال ابن فارس : (الواو والقاف والتاء أصل يدل على حد شيء وكنهه في زمان وغيره ، ومنه الوقت الزمان المعلوم ، والموقوت : الشيء المحدود (٢)

الوقت اصطلاحا :

عرفه الحنفية: بأنه ما وقت به ، أي حدد من زمان؛ لمواقيت الصلاة، أو مكان؛كمواقيت الإحرام . (٣)

عرفه المالكية: الزمان المقدر للعبادة شرعا.(٤)

عرفه الشافعية :القدر المحدد للفعل من الزمان أو المكان.(٥)

عرفه الحنابلة: القدر المحدد للفعل في الزمان.(٦)

والممعن النظر في هذه التعريفات والتي تتعلق ببحثنا يجد أن تعريف الحنفية للوقت هو الراجح؛ لأن الوقت أما أن يكون زمانيا ، وإما أن يكون مكانيا، لأن العبادة لا يمكن تصورها إلا بتوقيت زماني؛ مثل الصلاة ، أو بتوقيت مكاني ؛ مثل مواقيت الحج .

أما تعريف المالكية فقد اقتصر على التوقيت الزماني

أما تعريف الشافعية والحنابلة ، لا يخرج عن المعنى اللغوي ، وجاء تعريفهم بالمفهوم العام.
٢

الفرع الثاني - تعريف الإيلاء لغة واصطلاحا .

الإيلاء لغة هو: مصدر للفعل آلي يولي إيلاء ، وجمعه :الآيا :وهو مطلق الحلف ؛ سواء كان على ترك قربان الزوجة ،أو على شيء آخر(٧)

الإيلاء اصطلاحا :

عرفه الحنفية: هو الحلف بالله أو بصفة من صفاته على ترك قربان الزوجة مدة أربعة أشهر فأكثر أو بتعليق قربان الزوجة على أمر يشق على النفس إتيانه (٨) .

وعرفه المالكية : حلف زوج على ترك وطء زوجته يوجب خيارها في طلاقه (٩)

وعرفه الشافعية :حلف زوج على الامتناع من وطء زوجته مطلقا أو أكثر من أربعة أشهر (١٠) .

وعرفه الحنابلة : حلف زوج يمكنه الوطء بالله تعالى أو صفته على ترك وطء زوجته في قبلها أبدا أو أكثر من أربعة أشهر(١١)

والناظر في هذه التعريفات يجد أن هذه التعريفات في مجملها اشتملت على جميع العناصر التي يجب أن تتوافر في الإيلاء، لذا أرى أن يكون تعريف الإيلاء : :(هو حلف الزوج بما تنعقد به اليمين على عدم وطء زوجته أربعة أشهر فصاعدا)؛لأن هذا التعريف جاء موافقا لظاهر الآية الكريمة .

الفرع الثالث – تعريف الوقت في الإيلاء :

من خلال ما تقدم من تعريف للإيلاء والوقت ؛ فإن الباحث يمكنه أن يعرف الوقت في الإيلاء بأنه :

الزمن المقدر من جهة الشارع لامتناع الزوج على عدم قربان زوجته.

الزمن المقدر : وهو أربعة أشهر.

من جهة الشارع : يخرج ما حدده غير الشارع .

لامتناع الزوج على عدم قربان زوجته : وهو حلف الزوج بما تنعقد به اليمين على عدم معاشرة زوجته.

المطلب الثاني: في حكم الإيلاء، وأنواعه، وفيه فرعان :

الفرع الأول – حكم الإيلاء

الإيلاء بأكثر من أربعة أشهر حرام، وهو قول المالكية، والشافعية ،والحنابلة ؛ لأنه إيذاء للزوجة ،أما إذا كان بأقل من أربعة أشهر فهو جائز إذا قصد بذلك تأديب زوجته.(١٢)

الفرع الثاني - أنواع الإيلاء .

أنواع الإيلاء ثلاثة ، هي :

١. المؤبد: وهو أن يقول لامرأته :والله لا أقربك أبدا ونحو ذلك .

حكمه :فإن اقترب منها قبل مضي أربعة أشهر؛ فقد حنث وعليه الكفارة إن كانت يمينه بالله ،وإن كانت بشيء آخر فقد وقع ذلك عتقا أو طلاقا أو غيرهما ،وإن لم يقربها بانت منه بتطليقه،فإن تزوجها بعد ذلك وقربها حنث في يمينه، وإن لم يقربها حتى مضت أربعة أشهر بانت منه بالثانية ،فإن تزوجها بالثالثة وقربها حنث،وإن لم يقربها حتى مضت أربعة أشهر بانت منه بالثالثة ،ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره ويدخل بها ، فإن تزوجها مرة ثانية بعد أن طلقها زوجها سقط الإيلاء نهائيا[١٣] .

٢. الإيلاء المطلق : وهو الإيلاء الذي لم يحدده الزوج بوقت ؛ كأن يقول الزوج لزوجته:(والله لا أقربك) ، فحكمه حكم الأبد سواء بسواء[١٤]

٣. الإيلاء المؤقت وهو على ثلاثة أوجه :

أ. التوقيت بأكثر من أربعة أشهر.

ب. التوقيت إلى أربعة أشهر.

حكمه :إن قربها قبل مضي تلك الأشهر حنث في يمينه ،وإن لم يقربها حتى مضت أربعة أشهر؛ وقعت طلقة بائنة .

ج. التوقيت بأقل من أربعة أشهر .

حكمه :إن قربها كفر عن يمينه ،وإن لم يقربها حتى مضت تلك المدة ،فإن زوجته لا تطلق ،لأن الرسول- ﷺ-آلى من نسائه شهراً ولم يقربهن.[١٥][١٦]

المبحث الثاني – زمن الإيلاء ، ووقت وقوع الطلاق بالإيلاء ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول – زمن الإيلاء .

تحرير محل النزاع :اتفق الفقهاء على أن من آلي من زوجته على الأبد ؛كأن يقول لها : (والله لا أقربك أبدا)، أو أطلق الإيلاء ؛ كأن يقول لها : (والله لا أقربك)فهو مول .[١٧]

واختلفوا فيما لو حدد مدة للإيلاء على ثلاثة أقوال؛ وسبب الخلاف بين الفقهاء في مدة الإيلاء: هو أن آية الإيلاء جاءت مطلقة ، وهذه الأقوال هي:

القول الأول: أن مدة الإيلاء أربعة أشهر فصاعدا ، وهو قول الحنفية [١٨]، و عبد الملك من المالكية[١٩]، ورواية عن الإمام أحمد [٢٠].

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١- قال تعالى :﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

وجه الدلالة: أن الآية نصت على أن مدة التربص أربعة أشهر، فلا تجوز الزيادة عليها ، كما لا تجوز الزيادة على التربص المذكور في عدة الوفاة والطلاق [٢١].

واعترض الماوردي من الشافعية على ذلك : بأن القياس على العدة قياس غير صحيح؛فتشريع العدة كان للتأكد من براءة الرحم فقط ، بينما مدة الإيلاء فهي المدة التي تضرب للزوج الذي آلى من زوجته؛ فإما أن يرجع إلى زوجته بعدها وإلا طلق ، وليس المقصود منها عدم صحة الإيلاء بدون هذه المدة [٢٢]

٢- عن ابن عباس :إذا آلى الرجل من امرأته شهرا أو شهرين أو ثلاثة ما لم يبلغ الحد فليس بإيلاء.[٢٣]

وجه الدلالة : دل مفهوم الأثر على أن الإيلاء لا يكون إلا بأربعة أشهر.

واعترض ابن حزم على ذلك: بأن فتوى ابن عباس معارضة بفتوى عبدالله بن مسعود، فقد روى عبدالرزاق في مصنفه "أن رجلا آلى من امرأته عشرة أيام ، فسأل عنها ابن مسعود ، فقال :إن مضت أربعة أشهر فهو إيلاء " [٢٤]

القول الثاني: أن مدة الايلاء يجب أن تزيد على أربعة أشهر، وهو القول المشهور في المذهب المالكي[٢٥]، والشافعية[٢٦]، ورواية في المذهب الحنبلي ، وهي المشهورة .[٢٧].

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ " [البقرة: ٢٢٦]."

وجه الدلالة: أن الآية تقتضي بان تكون مدة الإيلاء أكثر من أربعة أشهر؛ فان كان الإيلاء أربعة أشهر فلا حرج على الزوج ولا كلام معه لأجلها.[٢٨]

واعترض الكاساني من الحنفية على ذلك: بان المقصود في الآية أن الذي يولي من زوجته أربعة أشهر، ويريد أن يطلقها؛ فعليه أن ينتظر مرور مدة أربعة أشهر،وإن أراد أن يعيدها؛ فعليه أن يعاشرها قبل مرور مدة أربعة أشهر ،بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءُوا فَإِنّ اللّه غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطّلَاقَ فَإِنّ اللّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧].

فدل على أن مدة الإيلاء هي أربعة أشهر فما فوق.[٢٩]

القول الثالث: أن الرجل يكون مولياً من زوجته إذا حلف على ترك وطئها قليلا كان أو كثيرا وتركها أربعة أشهر فهو مول،وهو قول ابن حزم[٣٠].

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١. قال تعالى: :﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنّ اللّه غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

وجه الدلالة:أن الآية الكريمة لم تقيد الإيلاء بأربعة أشهر؛ بل جعلت المدة مطلقة ، وذكر المدة كان للتأكد من إرجاع الزوج لزوجته من عدمه، فإذا لم يرجعها ثبتت البينونة ، وليس المقصود أن انتهاء الأربعة أشهر يصير إيلاء.[٣١]

واعترض الشافعية على ذلك : بأن الله تعالى قدر مدة الإيلاء بقوله تعالى (أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) فالأربعة جعلها الله مدة للإمهال ، وهيَ كأجل الدين لأن الله تعالى قال:(فَإِنْ فَاءُوا) كان بفاء التعقيب وهو – أي الفيء – بعد الأربعة فلو كانت المدة أربعه أو اقل لكانت قد انقضت فلا يطالب بعدها بالفيء ،والتعقيب للمدة لا للإيلاء لبعده.[٣٢]

٢. عن انس قال: آلى رسول الله -ﷺ- من نسائه شهراً.[٣٣]

وجه الدلالة: أن الإيلاء لو كان له مدة محدودة لما جاز منه ﷺ ذلك.[٣٤]

واعترض الشافعية على ذلك : بأن في الحديث دليل على جواز حلف الرجل من زوجته، وليس فيه تصريح بالإيلاء المصطلح عليه في عرف الشرع ؛ وهو الحلف من وطء الزوجة.[٣٥]

- أن من حلف على أقل من أربعة أشهر، كمن حلف على أكثر من أربعة أشهر ؛ فإنه يكون موليا؛ لأنه قصد الإضرار بالزوجة باليمين ، وهذا الإضرار موجود في المدة القصيرة [٣٦]

واعترض عليه حلمي عبدالقوي: بأنه قياس مع الفارق؛ لأن اليمين إذا كانت بأقل من أربعة أشهر؛ فإن الزوجة لا تتضرر ، كما هو الحال إذا كان اليمن بأربعة أشهر فأكثر فإن الضرر واقع حتما .[٣٧]

الرأي الراجح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها يترجح قول الحنفية ومن معهم القائل: بأن الرجل لا يكون مولياً من زوجته ، حتى يحلف على أن لا يطأها أربعة أشهر، لقوة ما استدلوا به،ولأن المرأة تتضرر في مدة أربعة أشهر؛ فإن لم يفيء إليها خلال هذه المدة وانتهت، تقع الفرقة بين الزوجين ؛ رفعا للضرر عن الزوجة، ولأن الشارع ربط كثيرا من الأحكام الشرعية بأوقات زمنية محددة ؛ مثل عدة الوفاة ، فيجب أن ترتبط هذه الأحكام بمواقيتها كما هو الحال في الإيلاء.

المطلب الثاني - وقت وقوع الطلاق بالإيلاء .

اختلف الفقهاء في وقت وقوع الطلاق بالإيلاء على قولين:

القول الأول: يقع الطلاق بمضي وقت مدة الإيلاء وهي أربعة أشهر،وهو قول الحنفية[٣٨]، واستدلوا على ذلك:

١ . قال تعالى : :﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٧].

وجه الدلالة: ترك الزوج الفيء في المدة عزم الزوج على الطلاق ؛ لأن الشرع جعل الإيلاء طلاقاً معلقاً على شرط البر؛ فيصير الزوج بالإصرار على موجب اليمين معلقاً طلاقاً بائنا بترك القربان أربعة أشهر .(٣٩)

واعترض ابن قدامه على ذلك : بأن الطلاق لو وقع بمضي المدة لم يحتج إلى عزم عليه ؛لأن مدة الإيلاء ضربت لتكون أجلا للمولي فلم يستحق المطالبة فيها ؛لأن قوله تعالى : :﴿ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧]. يقتضي أن الطلاق مسموع ولا يكون المسموع إلا كلاماً .(٤٠)

٢. عن ابن عباس : أذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة بائنة .(٤١)

واعترض ابن قدامه على ذلك : بأن قول ابن عباس – ﷺ- معارض بقول علي – ﷺ- ، وهو : " إذا مضت الأربعة ؛ فإنه يوقف حتى يفيء ، أو يطلق (٤٢)

٣. إن الإيلاء كان طلاقا معجلا في الجاهلية ، فجعله الشرع طلاقا مؤجلا ، والطلاق المؤجل يقع بانقضاء أجله.(٤٣)

واعترض ابن قيم الجوزية على ذلك : بأن الإيلاء والظهار كانا في الجاهلية طلاقا، كما هو حال الطلاق المنجز ؛ فنقل الشرع حكمهما (الإيلاء والظهار) من الوقوع حالا إلى الوقوع مؤجلا، وابقي الطلاق المنجز كما هو(٤٤).

القول الثاني: لا يقع الطلاق بمضي وقت مدة الإيلاء،فإذا مضت المدة لا تطلق الزوجة بمضيها ؛ بل لها أن ترفع الأمر إلى القاضي، فإذا رفعت الأمر إلى القاضي أوقفه بناء على طلبها وأمره بالفيء فإن امتثل وفاء لم يقع الطلاق ، وإن امتنع من الفيء أمره القاضي بالطلاق ؛فإن طلق وقع طلاقة، وإن امتنع طلق القاضي نيابة عنه، وهو قول جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة(٤٥).

واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١ . بقوله تعالى: :﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٧].

وجه الدلالة: أن الآية نصت على أن يكون الفيء بعد مضي المدة وهي أربعة أشهر لأن الله جل شانه ذكر الفيء بعد المدة بالفاء المقتضية للتعقيب الزمني -أي فان فاءوا بعد الأشهر الأربعة- ثم قال جل شانه بعد ذلك "وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم " ظاهر ذلك أن الطلاق لا يقع بمضي المدة إذا لو وقع بمضيها لم يحتج إلى عزم عليه كما أن قوله تعالى :" سميع عليم :"يقتضي أن يكون الطلاق مسموعاً ولا يكون المسموع إلا كلاما وبهذا يثبت أن الطلاق لا يقع بمضي المدة بل لابد من رفع الأمر إلى القاضي ليأمر بالفيء أو الطلاق .(٤٦)

واعترض الزيلعي على ذلك : بأن الآية فيها تعقيب الفيء على الإيلاء، بدليل قراءة ابن مسعود (فإن فاءوا فيهن) ،وبدليل جواز الفيء قبل مضي الأشهر وأما عزمه الطلاق ؛ هو أن يتركها ولا يقترب منها حتى مضي المدة ؛ أي وإن عزموا أن يصيروا الإيلاء طلاقا فإن الله سميع بالإيلاءعليم بالفرقة .(٤٧)

٢. إن الطلاق يقع باللفظ الصريح وباللفظ الكنائي ،وليس الإيلاء واحدا منها .(٤٨)

واعترض الجصاص على ذلك : بأن اللعان ليس بصريح الطلاق والكناية ، وتقع به الفرقة .(٤٩)

الرأي الراجح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها ، يتبين أن قول الحنفية القائل بأن الطلاق يقع بمضي مدة الإيلاء هو الراجح ؛ لأن قوله تعالى "وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم " يدل دلالة واضحة على أن الطلاق بالإيلاء يقع بمضي المدة ،ولأن المقصود بقوله تعالى " وإن عزموا الطلاق" هو ترك

قربان الزوجة حتى تمضي مدة أربعة أشهر إن أراد أن يطلقها.

المبحث الثالث : أثر الوقت في الإيلاء

المطلب الأول : انحلال الإيلاء بالفيئة ، وفيه أربعة فروع :

الفرع الأول: تعريف الفيء.

الفيء لغة: مأخوذ من فاء يفيء فيئا أي إذا رجع .(٥٠)

واصطلاحا: هو أن يرجع الزوج إلى زوجته فيعاشرها(٥١) .

الفرع الثاني: وقت الفيء

إذا أراد الزوج أن يفيء إلى زوجته فما هو الوقت الذي يصح فيه للزوج أن يفيء فيه إلى زوجته ؟

اختلف الفقهاء في الوقت الذي يصح فيه للزوج أن يفيء فيه إلى زوجته على قولين:

القول الأول – يجب أن يكون الفيء في مدة الإيلاء ، وهي أربعة أشهر ، ولا يصح له الفيء بعد هذه المدة ؛لأن مدة الإيلاء في الشرع أربعة أشهر بنص الآية الكريمة :﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَايِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنّ اللَّه غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنّ اللَّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧]. ولقراءة ابن مسعود وأبي (فإن فاءوا فيهن) ؛ فاقتضى أن يكون الفيء في المدة ، وهو قول الحنفية (٥٢)

واعترض الماوردي على قراءة ابن مسعود ، بأنها شاذة ، والشاذ متروك.(٥٣)

القول الثاني: يكون الفيء بعد المدة ؛ لأن الزوجة بعد انتهاء الأربعة أشهر ترفع الأمر إلى القاضي، فيأمره القاضي بالفيئة ؛ فان لم يفيء أمره بالطلاق، فان لم يطلق طلق عليه القاضي ، وهو قول المالكية (٥٤) والشافعية (٥٥) والحنابلة .(٥٦)

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَايِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنّ اللَّه غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنّ اللَّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧]

وجه الدلالة: أن الآية نصت على أن يكون الفيء بعد مضي المدة وهي أربعة أشهر؛ لأن الله جل شانه ذكر الفيء بعد المدة بالفاء المقتضية للتعقيب الزمني -أي فإن فاءوا بعد الأشهر الأربعة- ثم قال جل شأنه بعد ذلك:﴿ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنّ اللَّه سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٧] ظاهر ذلك أن الطلاق لا يقع بمضي المدة إذا لو وقع بمضيها لم يحتج إلى عزم عليه، كما أن قوله تعالى :" سميع عليم :"يقتضي أن يكون الطلاق مسموعاً ولا يكون المسموع إلا كلاما، وبهذا يثبت أن الطلاق لا يقع بمضي المدة؛ بل لابد من رفع الأمر إلى القاضي ؛ ليأمر بالفيء ،أو الطلاق .(٥٧)

واعترض الزيلعي على ذلك: بأن الآية فيها تعقيب الفيء على الإيلاء، بدليل قراءة ابن مسعود (فإن فاءوا فيهن) ،وبدليل جواز الفيء قبل مضي الأشهر .

وأما عزمه الطلاق؛ هو أن يتركها، ولا يقترب منها حتى مضي المدة ؛ أي وإن عزموا أن يصيروا الإيلاء طلاقا فإن الله سميع بالإيلاءعليم بالفرقة .(٥٨)

والراجح هو رأي الحنفية القائل : يجب أن يكون الفيء أثناء مدة الإيلاء ، وهي أربعة أشهر ؛ لأن المقصود من قوله تعالى : (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٢٧)البقرة) ،هو ترك قربان الزوجة حتى تمضي مدة أربعة أشهر إن أراد أن يطلقها، فلو أراد عدم طلاقها لعاشرها أثناء مدة الإيلاء، فلما لم يحصل منه ذلك دل على إرادته طلاقها .

الفرع الثالث: وجوب الكفارة بسبب الحنث في اليمين :

فلو حنث الزوج في يمينه بأن أفاء إلى زوجته أثناء مدة الأربعة أشهر فهل تجب عليه الكفارة؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: تجب عليه الكفارة، وهو قول الحنفية [٥٩] ، والمالكية [٦٠]، والشافعية في الأظهر إذا حلف بالله [٦١]، والحنابلة [٦٢]؛ لقوله تعالى﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ﴾ [المائدة:٨٩]

وجه الدلالة : قياسا على الحالف إذا حنث في يمينه تجب عليه الكفارة ، والإيلاء يمين فإذا حنث فيه الزوج قبل انتهاء مدة الأربعة أشهر تجب عليه الكفارة .[٦٣]

القول الثاني: لا تجب عليه الكفارة ، وهو قول الشافعية في الظاهر عندهم أنه لا تجب عليه الكفارة ؛ لقوله تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝٢٢٦ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

وجه الدلالة:يفهم من ظاهر الآية انه ليس عليه كفارة [٦٤]

واعترض الزيلعي على ذلك : بأن المقصود إسقاط عقوبة الآخرة بسبب قصد الإضرار بها، لا إسقاط الكفارة المشروعة بالأيمان المنعقدة ، فالقاتل خطا تجب عليه الكفارة وأن وعده الله المغفرة والتوبة [٦٥]

والراجح هو قول الجمهور القائل بوجوب الكفارة على الزوج إذا حنث وفاء قبل انتهاء المدة ؛ لأن الإيلاء يمين كغيره من الأيمان تجب فيه الكفارة في حال الحنث ، وإن المغفرة والرحمة لا تنافي وجوب الكفارة ؛ بل قد تكون دليلاً يستأنس به على وجوبها ، وهو ما أجاب عنه الشافعية نفسهم في ردهم على القول الظاهر عندهم بوجوب الكفارة [٦٦]

الفرع الرابع: أنواع الفيء

أنواع الفيء قسمان:

١. الفعل: أجمع الفقهاء على أن الفعل هو الجماع في الفرج إذا لم يوجد مانع ،فلو جامعها فيما دون الفرج ، أو قبلها بشهوة ،أو لمسها بشهوة ،أو نظر إلى فرجها لم يكن مفيئا؛ لأن حقها في الجماع في الفرج.[٦٧]

٢. القول: وهو أن يقول لها :فئت إليك أو أرجعتك ،وقد اختلف الفقهاء في صحة الفيئة بالقول على قولين هما :

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[٦٨]، والمالكية [٦٩]والشافعية[٧٠]، والحنابلة[٧١] إلى القول بأن الفيئة تصح بالقول؛ في حال العجز عن الفعل.

القول الثاني : ذهب سعيد بن جبير وأبو ثور إلى أن الفيئة لا تصح إلا بالجماع في حال العذر وغيره ؛لأن حقها في الجماع ،ولا يرفع الظلم عنها إلا به.[٧٢]

ولا تصح الفيئة بالقول عند جمهور الفقهاء في حال العجز عن الفعل إلا بثلاثة شروط هي :

الشرط الأول: العجز عن الجماع ،فلا يصح الفيء بالقول مع القدرة على الجماع ؛لأن القول بدل الجماع كالتيمم مع الوضوء .

والعجز نوعان:

١. العجز الحقيقي :وهو أن يكون أحد الزوجين مريضا يتعذر الجماع معه ،أو يكون بين الزوجين مسافة لا يقدر الزوج على قطعها مدة الإيلاء ،أو أن يكون الزوج محبوسا لا يقدر أن يدخل بها ؛ فقد اتفق الفقهاء إلى أن الفيء ينتقل من الفعل إلى القول .[٧٣]

٢. العجز الشرعي وهو أن يكون أحد الزوجين محرما وبينه وبين الحج أربعة أشهر.

وقد اختلف الفقهاء في انتقال الفيء من الفعل إلى القول على قولين هما :

القول الأول: ذهب الحنفية[٧٤]، والشافعية في قول وهو المذهب [٧٥]إلى القول بأن الفيء لا ينتقل من الفعل إلى القول ، وصرح الشافعية بأنه يطالب بالطلاق ؛لأن الزّوج قادر على الجماع حقيقةً، والامتناع عنه إنّما جاء بسببٍ منه؛ ولأن الزّوج هو المتسبب باختياره فيما لزمه بطريقٍ محظورٍ فلا يستحقّ التّخفيف.

القول الثاني: ذهب المالكية[٧٦]، والشافعية في قول مرجوح[٧٧]، والحنابلة[٧٨] ، إلى القول بأن الفيء ينتقل من الفعل إلى القول ؛ لأن العجز الحكمي كالعجز الحقيقي في أصول الشّريعة، كما في الخلوة بالزّوجة، فإنّه يستوي فيها المانع الحقيقي والمانع الشّرعي في المنع من صحّة الخلوة، فكذلك الفيء في الإيلاء يقوم فيه العجز الحكمي مقام العجز الحقيقي في صحّة الفيء بالقول بدلاً من الفيء بالفعل.

والراجح القول الثاني القائل بأن الفيء ينتقل من الفعل إلى القول في حال العجز الشرعي ؛ لسلامة تعليلهم ؛ ولأن فيه حفاظا على استمرار الحياة الزوجية .

الشرط الثاني: دوام العجز عن الجماع إلى أن تمضي المدة، فلو قدر عليه بطل الفيء بالقول.[٧٩]

الشرط الثالث: قيام ملك النكاح وقت الفيء بالقول وهي أن تكون غير بائنة ،فان كانت بائنة وفاء بلسانه لم يكن مفيئا[٨٠].

المطلب الثاني : وقوع الفرقة بين الزوجين

إذا انتهت مدة الإيلاء ولم يعاشر الزوج زوجته فما نوع الفرقة الواقعة بالإيلاء؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين ؛ والسبب في اختلافهم؛ هو : (معارضة المصلحة المقصودة بالإيلاء للأصل المعروف في الطلاق، فمن غلب الأصل قال إنه رجعي، ومن غلب المصلحة المقصودة قال إنه بائن) [٨١].

القول الأول: إذا انتهت مدة الأربعة أشهر، ولم يفئ الزوج إلى زوجته ، وقعت الفرقة بين الزوجين، وهذه الفرقة هي طلاق بائن ،وهو قول الحنفية، والحنابلة في رواية؛ لأن الطلاق إنما وقع بائناً دفعا للظلم عن المرأة؛ لأن الزوج ظلمها، حيث منعها حقها المستحق عليه وهو الوطء في المدة، ولا يندفع الظلم عنها إلا بالطلاق البائن ، لكي تتمكن من استيفاء حقها من زوج آخر؛ وأما القول بوقوع الطلاق الرجعي فإنه يؤدى إلى العبث ؛ لأن الزوج إذا أبى الفيء والطلاق يطلق عليه القاضي ، ثم إذا طلق عليه راجعها الزوج ؛ فيخرج فعل القاضي مخرج العبث ، وهذا لا يجوز، وأيضا فإن هذه فرقة من طريق ،الحكم والفرقة الواقعة من طريق الحكم تكون بائنة .[٨٢]

واعترض ابن قدامه على ذلك :بأن المولي لو أعاد زوجته لم يندفع عنها الضرر ، وضربت له مدة أخرى ، وإرجاع الزوج المولي لزوجته دليل على رغبته في رفع الضرر عنها .[٨٣]

القول الثاني: إذا انتهت المدة ولم يفئ الزوج إلى زوجته ، ورفعت الزوجة الأمر إلى القاضي ، وأمره القاضي بالفيئة ؛ فإن لم يفيء أمره بالطلاق ،فإذا لم يفعل فرق القاضي بينهما ، وهذه الفرقة الواقعة هي طلاق رجعي ،وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة في رواية، والظاهرية [٨٤]؛ لأن الطلاق المترتب على الإيلاء طلاق رجعي؛ لأنه طلاق صادف مد خولا بها من غير عوض ولا استيفاء عدد فكان رجعيا ؛ كالطلاق من غير إيلاء [٨٥]؛ لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشرع يحمل على أنه رجعي ؛إلا أن يدل الدليل على أنه بائن .[٨٦]

ويمكن أن يعترض على ذلك بأن القول بوقوعه رجعيا، فقد يقوم الزوج بإرجاعها من أجل إلحاق الضرر بها؛ من خلال تطويل العدة عليها ومنعها من الزواج مدة أطول.

الرأي الراجح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها ، يتبين أن أدلة الفقهاء ظنية محتملة ، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط الاستدلال به ؛ فعندئذ يصار إلى مقاصد الشريعة ؛ فالقول بوقوعه رجعيا قد يكون أقرب إلى الرجعة وأسهل إلى إصلاح حال الزوجين ، والقول بأنه بائن قد يكون

اقرب إلى رفع الظلم عن الزوجة ، إلا أن القول بأنه رجعي يبقى اقرب إلى إصلاح الحال واستمرار بقاء الحياة الزوجية والحفاظ على الأسرة ، وبخاصة إذا استعد الزوج للإصلاح وأظهر ندمه على فعله .

المطلب الثالث :وجوب العدة بسبب وقوع الفرقة بالإيلاء

إذا مضت مدة الإيلاء ، ولم يعاشر الزوج زوجته خلال مدة الأربعة أشهر، ووقع الطلاق ، فهل يجب على الزوجة أن تعتد ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين، والسبب في اختلافهم ؛(أن العدة جمعت عبادة ومصلحة ؛فمن لحظ جانب المصلحة لم ير عليها عدة ، ومن لحظ جانب العبادة أوجب عليها العدة) [٨٧]

القول الأول: تعتد عدة الطلاق من وقت وقوع الطلاق بحسب حالها (حيض ، حمل ، بالأشهر ، بالوفاة)، وهو قول الحنفية [٨٨]، والمالكية [٨٩]،والشافعية [٩٠] ، والحنابلة [٩١]،واستدلوا على ذلك بما يأتي :

١ . ما روي عن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة بائنة ، وتعتد بعد ذلك ثلاث حيض .[٩٢]

٢ . إن المرأة المولى منها والتي لم يعاشرها زوجها خلال مدة الإيلاء ، بانت بتطليقة بائنة ، فوجب عليه العدة كأي امرأة مطلقة من وقت وقوع الطلاق .[٩٣]

القول الثاني: لا تعتد عدة الطلاق ، ويجوز لها أن تتزوج بمضي وقت الإيلاء(الأربعة أشهر) إذا كانت قد حاضت في مدة الإيلاء ، وهو قول ابن عباس وجابر بن زيد- رضي الله عنهما -؛لأن العدة وضعت لبراءة الرحم ، وقد تحقق ذلك خلال مدة الإيلاء؛ حيث إن الزوج لم يعاشرها .[٩٤]

والرأي الراجح هو قول جمهور الفقهاء أنها تعتد من وقت وقوع الطلاق إذا كان مدخولا بها ؛ لأن العدة أثر من آثار الطلاق ، والأثر يكون بعد الطلاق لا قبله .

المطلب الرابع: وقوع الطلاق بالإيلاء إذا انتهت مدة الإيلاء قبل عدة الطلاق في حال ورود الطلاق على الإيلاء .

إذا آلى الزوج من زوجته ثم طلقها أثناء مدة الإيلاء ، فما عدد الطلقات التي تقع على الزوجة ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين ؛ وسبب الحلاف هو تعارض النقل عن ابن مسعود رضي الله عنه؛ فعن ابن مسعود أنه قال :إن آلى ثم طلق فهما فرسان رهان ، قال : وأقول إن مضت عدة الإيلاء قبل عدة الطلاق فهي واحدة من اجل أنها انقضت عدة الإيلاء، وهي امرأته فتعتد بقية عدتها من التطليقة ، كما لو طلقها ولم يرتجعها لم تعتد إلا لتطليقها الأولى ، وإن انقضت عدة التطليقة قبل عدة الإيلاء فليس الإيلاء بتطليقة؛ وقع الإيلاء وليس له بامرأة .[٩٥]

ونقل عن ابن مسعود كان يقول: يهدم الطلاق الإيلاء .[٩٦]

القول الأول: العبرة للأسبق، وهو قول الحنفية[٩٧] ، والمالكية [٩٨] ، والحنابلة [٩٩]، وتفصيل ذلك :

أولاً : إذا انتهت عدة الطلاق قبل أن تنتهي مدة الإيلاء، يقع عليها تطليقة واحدة ، ولا يقع عليها الطلاق الواقع بالإيلاء، لانتهاء الحياة الزوجية بانتهاء عدة الطلاق .

مثال: زوج طلق زوجته بتاريخ ١٠/١ /٢٠١٧م ،وبتاريخ ٢٠١٧/١١/١م، آلى منها ، ننظر من الذي ينتهي أولا عدة الطلاق أم مدة الإيلاء ؟

لا شك أن عدة الطلاق تنتهي أولا ، لان عدة المرأة تنتهي في أخر شهر /٢٠١٧١٢، بينما مدة الإيلاء تنتهي في أخر شهر٢٠١٨/٢.

فلا يقع إلا الطلقة التي وقعت بالطلاق ، ولا يقع عليها الطلاق الواقع بالإيلاء ؛لأن الطلاق الواقع بالإيلاء لا يقع إلا بمضي مدة الإيلاء، وقد انتهت مدة الإيلاء بعد انتهاء عدة الزوجة، فانتهت عدة الطلاق أولاً .

ثانياً : إذا انتهت مدة الإيلاء قبل أن تنتهي عدة الطلاق ؛ يقع عليها تطليقة ثانية ؛لأن الطلاق الواقع بالإيلاء يكون بعد انتهاء مدة الإيلاء

مثال : زوج آلى زوجته بتاريخ ٨/١ /٢٠١٧م ،وبتاريخ ٢٠١٧/١٠/١م طلقها ، ننظر من الذي ينتهي أولا عدة الطلاق أم مدة الإيلاء ؟

لا شك أن مدة الإيلاء تنتهي أولا ، لان مدة الإيلاء تنتهي في أخر شهر ١١/ ٢٠١٧، بينما عدة الطلاق تنتهي في أخر شهر ٢٠١٧/١٢م ، فيقع عليها طلقة أولى بالطلاق بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١م ، ويقع عليها طلقة ثانية بالإيلاء بتاريخ أخر شهر ٢٠١٧/١١م ، لأن الطلاق يقع بإنهاء مدته، وقد انتهت مدة الإيلاء وعدة الزوجة قائمة ، فانتهت مدة الإيلاء أولا .

القول الثاني: أن الطلاق يهدم الإيلاء ، وهو قول الشافعية ، فلا تقع إلا طلقة واحدة .[١٠٠]

مثال : زوج آلى من زوجته بتاريخ ٧/١ /٢٠١٧م ،وبتاريخ ٢٠١٧/٨/١م طلقها .

الشافعية لا ينظرون إلى الأسبق وإنما يقولون: إن الطلاق يهدم الإيلاء ، فلا تقع إلا طلقة واحدة ، وهي الطلقة التي وقعت بالطلاق .

والراجح هو قول جمهورا لفقهاء : أن الطلاق إذا ورد على الإيلاء ، فالعبرة للأسبق ، لقوة حجتهم في محل النزاع .

المبحث الرابع: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني في أثر الوقت في الإيلاء، وفيه ثلاثة مطالب:

نص قانون الأحوال الشخصية الأردني في المادة (١٢٣) على :

أ. إذا حلف الزوج على ما يفيد ترك وطء زوجته مدة أربعة أشهر فأكثر أو دون تحديد مدة واستمر على يمينه حتى مضت أربعة أشهر طلق عليه القاضي طلقة رجعية بطلبها.

ب. إذا استعد الزوج للفيء قبل التطليق أجله القاضي مدة لا تزيد عن شهر، فإن لم يفئ طلق عليه طلقة رجعية ما لم تكن مكملة للثلاث.

ج. يشترط لصحة الرجعة في التطليق للإيلاء أن تكون بالفيء فعلاً أثناء العدة إلا أن يوجد عذر فتصح بالقول.) [١٠١]

من خلا نص القانون الأحوال الشخصية الأردني في أثر الوقت في الإيلاء فقد تناولته في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول – أنواع الإيلاء ومدته.

الفرع الأول: أنواع الإيلاء

تحدث القانون عن أنواع الإيلاء في الفقرة "أ" ، حيث قسم أنواع الإيلاء إلى قسمين :

الأول: الإيلاء المؤقت : بأربعة أشهر، أو أكثر ، حيث أشار إليه بقوله "مدة أربعة أشهر فأكثر "

الثاني: الإيلاء المطلق ، حيث أشار إليه بقوله "أو دون تحديد مدة) [١٠٢]

وهذا التقسيم لا يخرج عن قول الحنفية [١٠٣]

الفرع الثاني - مدة الإيلاء :

نص القانون على أن مدة الإيلاء هي أربعة أشهر فأكثر،سواء حدد الزوج هذه المدة أو أطلقها[١٠٤]، وهو قول الحنفية، وعبدالملك من المالكية ، ورواية عن الإمام أحمد .[١٠٥]

المطلب الثاني: طلب الزوجة التطليق بسبب الإيلاء

إذا قام الزوج بمعاشرة زوجته؛ فإن حقها في طلب التفريق يسقط.

أما إذا لم يعاشرها أثناء مدة الأربعة أشهر ، وانتهت مدة الأربعة أشهر، فإنه يجوز للزوجة طلب التطليق من القاضي ؛فأن استعد الزوج للفيئة أجله القاضي مدة لا تزيد على شهر، فإن عاشرها سقط حقها في طلب التفريق ، وإذا لم يعاشرها قام القاضي بتطليقها .

أما إذا لم يستعد الزوج أن يعاشر زوجته ابتداء فإن القاضي يقوم بتطليقها دون أن يمهل الزوج ؛لأنه لا فائدة في الإمهال .

أما إذا لم تطلب الزوجة التطليق فيسقط حقها في طلب التفريق ؛ لأن التفريق حقها فلا يجوز أن يحكم به دون طلب منها .[١٠٦]

وما ذهب إليه القانون ،هو قول جمهور الفقهاء [١٠٧]، إلا أن قانون الأحوال الشخصية الأردني لم يخير المولي بين الفيء والطلاق ،وإنما ألزمه فقط بالفيء، وأعطى للقاضي حق التطليق في حالة تعنت الزوج، وبهذا فقد أخذ القانون بقول المذهب المالكي، وخالف المشرع الأردني ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من تخيير المولي بين الفيئة أو الطلاق ، وأخذ [١٠٨].

وممكن أن نلاحظ أن قول جمهور الفقهاء والنص القانوني يتفقان في أن المقصود بالفئة هي الجماع[١٠٩]، إلا أن جمهور الفقهاء استثنوا العجز الحقيقي؛ كالمرض ؛فيجوز أن يفيئا إليها بالقول[١١٠].

وما يراه الباحث أن القانون أطلق لفظ الفيئة ، وهذا الإطلاق يحتمل أمرين :

الأول : أنه أراد بها الأصل وهي الجماع .

الثاني: أنه أطلقها ؛لتشمل : الفيئة بالجماع ، والفيئة بالقول .

والأول هو الراجح؛ لأن القانون لو أراد القول بصحة الفيئة بالقول عند العجز لذكر ذلك .

وما ذهب إليه القانون هو قول سعيد بن جبير وأبي ثور.[١١١]

المطلب الثالث

نوع الفرقة الواقعة بالإيلاء ، وشروط إرجاع الزوج زوجته بسبب الفرقة بالإيلاء .

الفرع الأول - نوع الفرقة الواقعة بالإيلاء

نص القانون الأردني على أن الفرقة الواقعة بالإيلاء هي طلاق رجعي [١١٢]، لأن الأصل في كل طلاق يقع رجعيا ، إلا إذا كان مكملا للثلاث فعندئذ يكون الطلاق بائنا بينونة كبرى ، والطلاق قبل الدخول ، والطلاق على مال، والطلاق الذي نص على أنه بائن في هذا القانون.[١١٣]

وما ذهب إليه القانون في أن الفرقة الواقعة بالإيلاء؛هي طلاق رجعي ، هو قول جمهور الفقهاء من المالكية ، والشافعية، والحنابلة في رواية، والظاهرية[١١٤]

الفرع الثاني: شروط صحة إرجاع الزوج زوجته بسبب الفرقة بالإيلاء

اشترط قانون الأحوال الشخصية الأردني على الزوج الذي يريد إرجاع زوجته المطلقة بسبب الإيلاء عدة شروط:

١. أن يكون الطلاق غير مكمل للثلاث ، كان تكون الطلقة الواقعة بالإيلاء طلقة رجعية أولى أو ثانية ؛لأن الأصل في الطلاق يقع رجعيا ما لم يكن مكملا للثلاث ؛ فإن الفرقة بالإيلاء تكون بائنة ببينونة كبرى .[١١٥]

٢. أن لا تكون عدة الطلاق الرجعي قد انتهت ، فإذا انتهت عدة الطلاق الرجعي ، فإن الطلاق يتحول إلى طلاق بائن ببينونة صغرى [١١٦]، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[١١٧].

٣. أن يفيء الزوج إلى زوجته فيقوم بجماعها أثناء العدة ؛ إلا إذا كان الزوج لا يستطيع معاشرة زوجته لأسباب طبيعية ؛ كالمرض ، آو شرعية ؛ كأن يكون محرما بالحج ، ولم يبق وقت للفيئة بالجماع، وخاف انتهاء العدة فيجوز له أن يفئ إليها بالقول ؛ فيقول لها : "فئت إليك".

أما إذا لم يخف انتهاء العدة؛ كان يكون وقت العدة ما زال طويلا ، وإن الموانع الطبيعية والشرعية تزول أثناء وقت العدة، ويستطيع أن يعاشرها أثناء العدة ؛ فأنه لا يجوز أن يفيء إليها بالقول [١١٨] ، وما ذهب إليه القانون هو قول جمهور الفقهاء [١١٩]

نتائج البحث

أولاً - أهم نتائج البحث:

١. للإيلاء حقيقتان؛ الأولى تعبدية محضة يمين كسائر الأيمان ، والثانية تتعلق بالزوجة ، وهي المقصودة من الإيلاء أصالة ، وهي الامتناع عن معاشرة الزوجة فترة محددة.

٢. من أهم الأسس التي يقوم عليها الإيلاء تحديد المدة ، وهذه المدة تترتب عليه أحكام كثيرة ؛ منها : تجب عليه الكفارة في حالة الحنث، وإن الفيئة لا تصح إلا بالفعل ؛ وهو معاشرة الزوج لزوجته ؛ لرفع الضرر عنها ، إلا إذا كان عاجزا عن الجماع فتصح بالقول ، ويفرق بين الزوجين في حال انتهاء المدة .

٣. لم يخرج قانون الأحوال الشخصية الأردني عن أقوال الفقهاء، فقد اعتبر المدة أساسا ، وقيدها بأربعة أشهر، وان الفيئة لا تصح إلا بالفعل .

ثانياً – أهم التوصيات:

١. يجب على القائمين في مجال التعليم تطوير المناهج الدراسية والتعليمية فيما يصب في مصلحة المجتمع ، وذلك من خلال وضع مواد مقررة، وإقامة المحاضرات والدروس والندوات والمؤتمرات ، التي تبين لهؤلاء الطلبة مبدأ التعاون بين الأزواج ؛ لتجنب الخلافات الزوجية ووقوع الفرقة بين الزوجين ، وكما يجب أيضا بيان الأحكام الشرعية والفقهية والقانونية المتعلقة بأحكام الإيلاء ، ليعرف كل من الزوجين ما هو الهدف من الإيلاء بحيث لا يتجاوز كل منهما حدوده .

٢. إنشاء قسم دراسي خاص يتعلق بالأحكام الشرعية المتعلقة بالإيلاء ويتولى فيها أصحاب الاختصاص من كليات الشريعة والقضاء والإفتاء إلى توعية الأزواج بأحكام الإيلاء ، ومتى يمكن اللجوء إليه ، وما هو الهدف منه.

الهوامش:

١ - الفيروز آبادي:محمد بن يعقوب،(توفي سنة ٨١٧هـ-١٤١٤م)، القاموس المحيط، بيروت ،دار إحياء التراث العربي ،ط١ ،٢٠٠١م ، باب التاء ، فصل الواو ، مادة " وقت" ص ١٦٢.

٢- ابن فارس، احمد بن زكريا، معجم المقاييس في اللغة ، دار الفكر، بيروت ، كتاب الواو،باب الواو والقاف وما يثلثهما ،ص ١١٠٠.

٣ – ابن الهمام ، كمال الدين بن محمد بن عبد الواحد ، فتح القدير على الهداية ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ج١ ، ص ١٩١.

٤ - أحمد بن محمد الصاوي (١٢٤١هـ-١٨٢٥م)،بلغة السالك ،مصر ،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة ،١٩٥٢م، ج١،ص ٨٢.

٥ - الشربيني ، محمد أحمد الخطيب (توفي سنة ٩٩٧-١٥٨٨م)، مغني المحتاج ، بيروت، دار المعرفة،ط٢ ،٢٠٠٤م ،ج١، ص ٦٨٦.

الرملي ، محمد بن أبي العباس أحمد بن أبي سمرة ، نهاية المحتاج ، بيروت ، دار الفكر ، الطبعة الأخيرة ، ١٩٨٤ م ،ج٧، ص ٦٨ – ٦٩.

٦ – منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ، بيروت ، دار الفكر ، ط ٦، ج١ ، ص ١٣٥م

٧ – الفيومي ،أحمد بن محمد بن علي ، المصباح المنير ، القاهرة ، دار الحديث ، ٢٠٠٣م ، مادة " ألى" ، ص ١٨.

٨ –ابن عابدين ، محمد امين ، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ، الرياض ،دار عالم الكتب ، طبعة خاصة ، ٢٠٠٣م ، ج٥ ، ص ٦٠

٩ - الرصاع ، محمد الأنصاري ، شرح حدود ابن عرفة ، دار الغرب الإسلامي ، ط١ ،١٩٩٣م، ص ٢٩١ .

١٠ – الأنصاري ، أبو زكريا الأنصاري ، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ، مصر ، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، طبعة أخيرة ، ١٩٤٨م ، ج٢ ، ٩٠.

١١ – البهوتي ، منصور بن يونس بن إدريس ، الروض المربع شرح زاد المستقنع ، بيروت ، دار الفكر ، ط ٦، ج٢ ، ص ٣٠٩.

الرحيباني ، مصطفى السيوطي ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ، دمشق ، المكتب الإسلامي ، ط١ ، ١٩٦١م ، ج٥ ، ص ٤٩١.

١٢ – ابن عابدين ،رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ، ج٥ ، ص ٦٠

الدردير ، أحمد بن محمد ، الشرح الصغير ،مطبوع مع حاشية الصاوي ،مصر ،شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الأخيرة ،١٩٥٢م، ج١،ص ٤٨٢- ٤٨٣.

الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٤٩.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس ،كشاف القناع،الرياض،دار عالم الكتب،٢٠٠٣م،ج٨،ص٢٧٠٧.

الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٤٩١.

عبدالقوي ،حلمي عبدالرؤوف محمد ،الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية ،دراسة فقهية مقارنة،مجلة التربية ،جامعة الأزهر ،عدد"١٢٨" ، ج٣ ، دار المنظومة ، ص١٢.

١٣ – الكاساني ،علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بيروت ،دار الكتب العلمية ، ط٢ ، ١٩٨٦م ، ج٣ ، ص ١٦٢، ١٧١.

التسولي ، علي بن عبدا لسلام ، البهجة في شرح التحفة ، الدار البيضاء ، دار الرشاد الحديثة، ١٩٩١م ، ج١ ، ص٦٠٦ – ٦٠٧.

الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٠.

البهوتي ، الروض المربع ، ج٢ ، ص ٣٠٩.

١٤ – المصادر السابقة نفسها .

١٥ – ابن ماجة ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة ، بيروت ، دار الفكر ، ط١ ، ٢٠٠٣م ، كتاب الطلاق ، باب الإيلاء ، رقم " ٢٠٥٩ "، ص ٤٧٨.

١٦ – ابن نجيم ، إبراهيم بن محمد ، البحر الرائق ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٧م ،ج٤ ، ص ١٠١.

التسولي ، البهجة ، ج١ ، ص ٦٠٧.

الأنصاري ، فتح الوهاب ، ج٢ ، ص٩٠.

١٧ – الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٦٢ – ١٧١.

التسولي ، البهجة شرح التحفة ، ج١ ، ص٦٠٦ – ٦٠٧.

الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٠.

البهوتي ، الروض المربع ، ج٢ ، ص ٣٠٩.

١٨ – الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧١.

الزيلعي ، عثمان بن علي ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ،مصر ،المطبعة الكبرى الأميرية ، ط١ ، ١٣١٣هـ ، ج٢ ، ص ٢٦١.

المرغيناني ، علي بن عبدالجليل ، الهداية شرح بداية المبتدئ ، بيروت ، المكتبة الإسلامية ، ج٢ ، ص ١١.

الموصلي ،عبد الله بن محمود (توفي سنة ٦٨٣هـ-١٢٨٤م) :الاختيار لتعليل المختار ، ،بيروت ،دار المعرفة ،ط٣، ١٩٧٥م ، ج٣ ، ص ١٥٣.

آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٨

عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ٥٤.

١٩ - الصاوي ، بلغة السالك ،ج١ ، ص٤٧٨.

٢٠ – المرداوي ، علي بن سليمان ،الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ،مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٦م ، ج٩، ص ١٧٥.

الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٤٠٣.

آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٨
عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ٥٤.
٢١ – الزيلعي ، تبين الحقائق ، ٢ ، ص ٢٦١.
٢٢ – الماوردي ،علي بن أحمد بن حبيب (٤٥٠هـ)،الحاوي الكبير ،تحقيق علي معوض،عادل احمد عبد الموجود،بيروت ،دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤ م ، ج١٠ ص٣٤٢ -٣٤٣
٢٣ - ابن أبي شيبة ،عبدا لله بن محمد بن أبي شيبة ،المصنف في الأحاديث والآثار،بيروت ،دار التاج ،ط١ ، ١٩٨٩، كتاب الطلاق ، ج٣ ، ص ١٣٠ .
٢٤ – ابن حزم ، المحلى ، ج٩ ، ص ١٧٨
والأثر أخرجه:
الصنعاني ، عبدالرزاق بن همام ، المصنف،القاهرة ، دار الكتب السلفية ،منشورات المجلس العلمي ، كتاب الطلاق ، باب ما حال بينه وبين امراته فهو إيلاء ، رقم " ١١٦٢٨" ، ج٦ ، ص ٤٥٠.
٢٥ – ابن العربي : محمد بن عبد الله المعروف ،أحكام القرآن ،بيروت ،دار الفكر،ط١ ،٢٠٠٥م ، ج١ ، ص ٢٤٥.
التسولي ، البهجة في شرح التحفة ، ج١ ، ص٦٠٦ – ٦٠٧.
الآبي ، صالح عبدالسميع ، جواهر الإكليل ، بيروت ، دار الفكر ، ج١ ، ص ٣٦٦.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٩
٢٦ – الماوردي ، الحاوي ،ج١٠ ، ص ٣٣٩.
٢٧ – المرداوي ، الإنصاف ، ج٩ ، ص ١٧٤ – ١٧٥.
البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص ٢٧١٠.
ابن مفلح ، برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح ،المبدع شرح المقنع ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٩٧م ، ج٦ ، ص ٤٣٦.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٤٩١-٤٩٢.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٠٩
٢٨ – ابن العربي ، أحكام القرآن ، ج١ ، ٢٤٥.
الصاوي ، بلغة السالك ، ج١ ، ٤٧٨.
الماوردي ، الحاوي ،ج١٠ ، ص ٣٤١.
البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص ٢٧١٠.
٢٩ - الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٦.
٣٠ – ابن حزم ، المحلى ، ج٩ ، ص ١٧٨.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١١١
عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ٥٤.
٣١ – المصدر السابق نفسه .
٣٢ – الصنعاني ،محمد بن إسماعيل ، سبل السلام ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ،ط٤ ، ١٩٦٠ ، ج٣ ، ص ١٨٤.
٣٣ – ابن ماجة ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجة ، بيروت ، دار الفكر ، ط١ ، ٢٠٠٣م ، كتاب الطلاق ، باب الإيلاء ، رقم " ٢٠٥٩ "، ص ٤٧٨.
٣٤ - ابن حزم ، المحلى ، ج٩ ، ص ١٧٨.
٣٥ – الصنعاني ، سبل السلام ، ج٣ ، ص ١٨٢ -١٨٤.
٣٦- القرطبي ، محمد بن أحمد ،جامع الأحكام الفقهية ، بيروت ، دار الكتب العلمية ،ط١ ، ١٩٨٤م ، ج٢ ، ص ٣١٦.
٣٧ – عبد القوي ، حلمي عبدالرؤوف محمد ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية - دراسة فقهية مقارنة ،مصر ، جامعة الأزهر ، ٢٠٠٥م ، ص٥٨.
٣٨ – الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٧.
المرغيناني ، الهداية ، ج٢ ، ص ١١.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ٩٤
٣٩- الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٧.
٤٠ – ابن قدامة ، احمد بن محمد ، المغني ، الرياض ، دار عالم الكتب ، ط٣ ،١٩٩٧م ج١١ ، ص ٣١-٣٢
٤١ – ابن أبي شيبة ، المصنف ، ج٤ ، ص ١٢٧.
٤٢ – ابن قدامه ، المغني ، ج١١، ص ٣٢.
والأثر أخرجه:عبد الرزاق ، المصنف ، باب الإيلاء ، انقضاء الأربعة ، رقم " ١١٦٥٧" ، ج٦ ، ص ٤٥٧.
٤٣- المرغيناني ، الهداية ، ج٢ ، ص ١٢.
٤٤ - ابن قيم، محمد بن أبي بكر ، زاد المعاد ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ط٢ ،١٩٨٠م ، ج٤ ، ص ٩٠.
٤٥ – ابن العربي ، أحكام القرآن ، ج١ ، ٢٤٧.
الأزهري ، جواهر الإكليل ، ج١ ،ص ٣٦٨ – ٣٦٩.
الأنصاري ، فتح الوهاب ، ج٢ ، ص٩٠ .
البهوتي ، الروض المربع ، ج٢ ، ص ٣٠٩.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٦.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ٩٤
٤٦ – الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤١-٣٤٢.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٧.
٤٧ - الزيلعي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ص ٢٦٣.
٤٨ – ابن قيم ، زاد المعاد ، ج٤ ، ص ٩١.
٤٩ – الجصاص ، أحمد بن علي ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، أحكام القرآن ، ج١ ، ص٣٦٢.
٥٠ - الفيومي ، المصباح المنير ، مادة فاء ، ص ٢٨٩.
٥١ – الزيلعي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ص ٢٦٦.
التسولي ، البهجة ، ج١ ، ص ٦٠٦.
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨.
البهوتي ، الروض المربع ، ج٢ ، ص٣٠٩.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠٤.
٥٢ – الزيلغي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ٢٦٢ -٢٦٣.
المرغيناني ، الهداية ، ج٢ ، ص ١١.
عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ٧٥.
٥٣ - الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤٢.
٥٤ – ابن عبدالبر ، ، يوسف بن عبدا لله بن محمد ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ، ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ١٩٨٧ ، ص٢٧٩ – ٢٨٠.
الآبي ، جواهر الإكليل ، ج١، ص ٣٦٩ – ٣٧٠.
عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ٥٤٧٥.
٥٥ الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤١.
٥٦ –البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص٢٧١٦.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠١ – ٥٠٢.
٥٧ - الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤١-٣٤٢.
٥٨ - الزيلعي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ص ٢٦٣.
٥٩ – الزيلعي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ص ٢٦٢.
الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٥.
الموصلي ، الاختيار ، ج٣ ، ص١٥٢.
الفقي ، السيد عبدالحميد ، أحكام الإيلاء ، دراسة فقهية مقارنة ،القاهرة ،دار الطباعة المحمدية ، ط١ ، ١٩٩٤م ، ص١١٤
٦٠ – ابن العربي ، أحكام القرآن ، ج١ ، ٢٤٨.

ابن عبدالبر ، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ، ص٢٧٩ – ٢٨٠.
الآبي ، جواهر الإكليل ، ج١، ص ٣٧٠.
٦١– الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤٣
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٧.
الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٨٠.
٦٢ – المرداوي ، الإنصاف ، ج٩ ، ص ١٨١.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٥١.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠٤ – ٥٠٥.
٦٣ - الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣، ص ١٧٨.
٦٤ - الماوردي ، الحاوي ، ج ١٠ ، ص ٣٤٣
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٧.
الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٨٠.
الفقي ، أحكام الإيلاء ، دراسة فقهية مقارنة، ص ١١٤.
٦٥ - الزيلعي ، تبين الحقائق ، ج٢ ، ص ٢٦٢.
٦٦ – الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٨٠.
٦٧- ابن المنذر ، محمد بن إبراهيم ، الإجماع ، قطر ، مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية ، ط٣ ، ١٩٩١م ، ص ٨٣.
الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٤.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٧٩ -٢٨٢
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٩- ٤٥١.
عبدالقوي ، الإيلاء وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٢.
الفقي ،أحكام الإيلاء ، ص ١٠٧
٦٨ - الموصلي ، الاختيار ، ج٣ ، ص١٥٥.
الفقي ،أحكام الإيلاء ، ص ١٠٧
٦٩- ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨٠-٢٨١.
٧٠- الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٧٢ ، ٧٨، ٧٩.
٧١- البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص٢٧١٦ - ٢٧١٩.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٩- ٤٥١.
٧٢- ابن قدامه ، المغني ، ج١١ ، ص ٣٨ ، ٤٢.
الفقي ،أحكام الإيلاء ، ص ١٠٧
٧٣- المرغيناني ، الهداية ،ج٢ ، ص١١.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨٢.
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠٣ – ٥٠٤.
٧٤- المرغيناني ، الهداية ، ج٢ ، ص ١٣.
٧٥- الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٩.
٧٦- ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨٢.
٧٧- الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٩.
٧٨- البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص٢٧١٨-٢٧١٩.
٧٩- الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٤.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٧٩ -٢٨٢
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٩- ٤٥١.
٨٠- الموصلي ، الاختيار ، ج٣ ، ص١٥٥.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨٢.
الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٧٢ ، ٧٨، ٧٩.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٩- ٤٥١.

٨١ – ابن رشد ، محمد بن أحمد ، بداية المجتهد ، بيروت ، دار المعرفة ،ط٦ ، ١٩٨٢م ، ج٢ ، ص ١٠٢.
٨٢ – المرغيناني ، الهداية ،ج٢ ، ص١١.
ابن عابدين ، رد المحتار ؛ ج ٥، ص ٦٥.
الموصلي ، الاختيار ، ج٣ ، ص١٥٢.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٧.
المرداوي ، الإنصاف ، ج ٩ ، ص ١٨٩ -١٩٠.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١١٤
الفقي ،أحكام الإيلاء ، ص ١٢١٧
٨٣- ابن قدامة ، المغني ، ج١١ ، ٤٧
٨٤ - الدردير ، الشرح الصغير ، ج١ ،ص ٤٨٢.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٧٩ .
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٩.
الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٨٠.
المرداوي ، الإنصاف ، ج ٩ ، ص ١٨٩ -١٩٠.
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٧.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠٥.
ابن حزم ، المحلى ، ج١٠، ص ٢١٦.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١١٦
الفقي ،أحكام الإيلاء ، ص ١٢٠
٨٥ – البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص ٢٧٢١
٨٦ – ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج٢ ، ص ١٠٢.
٨٧ - ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج٢ ، ص ١٠٣.
٨٨– ابن نجيم ، البحر الرائق ، ج٤ ، ص ٢١٦
٨٩ – ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج٢ ، ص ١٠٢- ١٠٣.
٩٠ – الرملي ، نهاية المحتاج ، ج٧ ، ص ١٢٦.
٩١ - البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص ٢٧٢١
٩٢- ابن أبي شيبة ، المصنف ، كتاب الطلاق ، من قال إذا مضت أربعة أشهر في الإيلاء تعتد ، رقم "١٨٥٨٣" ، ج٤ ، ص ١٣٠ والأثر سنده صحيح (ابن حجر ، أحمد بن علي ، تهذيب التهذيب ، دار الكتاب الإسلامي ،ج٦ ، ٣١٦).
٩٣ - ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج٢ ، ص ١٠٣.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٢٤
٩٤– ابن رشد ، بداية المجتهد ، ج٢ ، ص ١٠٣.
آمنه ، أحكام الإيلاء في الفقه الإسلامي ، ص ١٢٥
٩٥ - عبدالرزاق ، المصنف ، كتاب الطلاق ، باب آلى ثم طلق رقم "١١٦٩٧" ، ج٦ ، ص ٤٦٦.
٩٦- ابن أبي شيبة ، المصنف ، كتاب الطلاق ، ما قالوا في الرجل يولي من امرأته ثم يطلقها رقم "١٨٦٢٣" ، ج٤ ، ص ١٣٣.
٩٧ – الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٩.
٩٨ – ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨١.
٩٩ – البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨ ، ص ٢٧١٧.
١٠٠ - الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ، ص ٤٥٦
١٠١ - قانون الأحوال الشخصية الأردني ، رقم (٣٦) ، سنة (٢٠١٠)، مادة رقم (١٢٣)
١٠٢- المادة "١٢٣ – أ "
١٠٣- الكاساني ،بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٦٢، ١٧١.
١٠٤- المادة "١٢٣ – أ "
١٠٥ - الكاساني ،بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧١.
الصاوي ، بلغة السالك ، ج١ ، ص ٤٧٨.

المرداوي ، الإنصاف ، ج٩ ، ص ١٧٥.
١٠٦- المادة "١٢٣ – ب "
١٠٧- الآبي ، جواهر الإكليل ، ج١، ص ٣٦٩ – ٣٧٠.
الماوردي ، الحاوي ، ج١٠ ، ص ٣٤١.
البهوتي ، كشاف القناع ، ج٨، ص ٢٧١٦.
١٠٨- المادة "١٢٣ – ب "
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٧٩- ٢٨٠.
الصاوي ، بلغة السالك ، ج١ ، ص ٤٨٢.
الماوردي ، الحاوي ، ج١٠ ، ص ٣٤١.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠١ – ٥٠٢.
١٠٩- المادة "١٢٣ – ب "
ابن المنذر ، الإجماع ، قطر ، ، ص ٨٣.
الكاساني ، بدائع الصنائع ، ج٣ ، ص ١٧٤.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٧٩ -٢٨٢
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨
ابن مفلح ، المبدع ، ج٦ ، ص ٤٤٩- ٤٥١.
١١٠- المرغيناني ، الهداية ،ج٢ ، ص١١.
ابن عبدالبر ، الكافي ، ص ٢٨٢.
الشربيني ، مغني المحتاج ، ج٣ ،ص ٤٥٨.
الرحيباني ، مطالب أولي النهى ، ج٥ ، ص ٥٠٣ – ٥٠٤.
١١١- ابن قدامه ، المغني ، ج١١ ، ص ٣٨ ، ٤٢.
١١٢- قانون الأحوال الشخصية الأردني ، رقم (٣٦) ، سنة (٢٠١٠)، مادة رقم (١٢٣- ب).
١١٣ - قانون الأحوال الشخصية الأردني ، رقم (٣٦) ، سنة (٢٠١٠)، مادة رقم (٩١).
١١٤- الدردير ، الشرح الصغير ، ج١ ،ص ٤٨٢.
الرملي ، نهاية المحتاج ، بيروت ،ج٧ ، ص ٨٠.
المرداوي ، الإنصاف ، ج ٩ ، ص ١٨

"أصول التفسير عند سيد الطنطاوي في تفسيره الوسيط"
" المقدمة وسورة البقرة أنموذجاً"

د. عثمان الجبارات* **أ.د عبد الله الزيوت****

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١١/١٥ م

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أصول التفسير عند سيد طنطاوي من خلال تفسيره الوسيط : المقدمة وسورة البقرة أنموذجاً، وذلك بالاستقراء التام لما كتبه تنظيراً وتطبيقًا في المقدمة وتفسير سورة البقرة .

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج أهمها أنه اعتمد في التأصيل أحسن طرق التفسير التي اصطُلح عليها اسم التفسير بالمأثور، وزاد عليها بعض المصادر من خلال التطبيق العملي، مع إفادته من القواعد المندرجة تحت علوم اللغة، وعلوم القرآن، وأصول الفقه، وإفادته من الضوابط التي يتوصل بها إلى الراجح من الأقوال المختلفة ، وقد عدل في التأصيل عن اعتبار الإسرائيليات مصدراً ،وحاد عنها في التطبيق إلا في مواطنَ قليلة نقل منها كالمضطر في تفاصيل القصص وعزاها إلى المفسرين لتبرأ عهدته منها.

الكلمات المفتاحية: أصول التفسير، التفسير الوسيط ، سيد طنطاوي، قواعد التفسير، قواعد الترجيح.

Abstract

This research aims to identify some of the rules and principles of Quranic interpretations/Exegesis as set forth in the book entitled »Al Tafsir Al waseet» by Sayyed Tantawi; in the preface/intro. and Surah Al Baqarah, to clarify the principles of Quranic interpretations he used in his book. The research shows that the set of important principles he followed in his interpretation are among the best known ways to Quranic interpretation. He also added some other resources through his practical application, by making use of the rules of Arabic, Quranic sciences, principles of Jurisprudence »usul ul fiqh», and by using the strict rules to clarify the preponderant views.

Key words: principles of Quranic interpretations/Exegesis, Al Tafsir Al waseet , Sayyed Tantawi, rules of interpretation, preponderance rules.

* باحث.

** أستاذ مشارك، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

المقدمة:

الْحَمْدُ لِلَّه الَّذي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الآخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، ونشهد أن لا إله إلا الله وَحدَه لا شريكَ له، وأن محمدًا عبده ، ورسوله، وصفيه من خلقه وخليله، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

فإن القرآن الكريم كلام الله العظيم، وصراطه المستقيم، ودستوره القويم، والمحجة البيضاء النقية، لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يَخْلَقُ على كثرة الرَّدِّ، ولا تنقضي عجائبه، وهو أجدر ما يشتغل به العلماء ، وأحق ما تُفنى به الأعمار، وما زال العلماء منذ تنزله على قلب النبي ﷺ يتعاقبون على دراسته والنهل من معينة من جوانب شتى.

ولا شك أن التفسير أبرز تلك الجوانب التي حظيت بعناية العلماء قديمًا وحديثًا، ولذلك تنوعت تفاسير القرآن الكريم وتعددت اتجاهات أصحابها، واختلفت مناهجهم، وكان منها القديم والحديث والبسيط والوسيط والوجيز.

ولما كان محمد سيد طنطاوي (١٤٣١هـ) من العلماء المتأخرين الذين كتبوا تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، وكانت أصول التفسير من المجالات التفسيرية التي شهدت في هذا العصر اهتماماً من قبل المختصين في الدراسات القرآنية جاءت هذه الدراسة ساعية للإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أصول التفسير وتطبيقاتها عند الطنطاوي في المقدمة وتفسير سورة البقرة؟.

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

١. ما المراد بأصول التفسير مفردًا ومركبًا، وما أهميته؟

٢. ما مصادر التفسير الأوّلية عند سيد طنطاوي؟

٣. ما القواعد العامة للتفسير عند سيد طنطاوي؟

٤. ما أهم القواعد الترجيحية عند سيد طنطاوي؟

أهداف الدراسة : تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١. بيان معنى أصول التفسير، وأهميتها.

٢. الوقوف على المصادر الأولية التي اعتمدها سيد طنطاوي في تفسيره.

٣. إبراز القواعد التفسيرية العامة عند سيد طنطاوي.

٤. الكشف عن القواعد الترجيحية التي اعتمدها سيد طنطاوي تفسيره.

منهج البحث: اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تقوم على المناهج الآتية: أولاً: المنهج الاستقرائي: وذلك بالمرور الفاحص على كلام سيد طنطاوي في المقدمة وسورة البقرة لاقتطاف أبرز العبارات الكاشفة عن أصوله في التفسير . ثانيًا: المنهج الوصفي: وذلك لتصوير الأصول التفسيرية التي تبلورت من دراسة كلام سيد طنطاوي. ثالثًا: المنهج النقدي: للتنكيت والتنبيه على أشياء اقتضت الدراسة بيان ضعفها أو تناقضها.

أهمية هذه الدراسة: تظهر أهمية الدراسة من خلال ما يلي:

١. إن إبراز أصول التفسير عند سيد طنطاوي وإظهارها في بحث مستقل من شأنه أن يُفيد طلبة العلم عامة، وطلبة الدراسات القرآنية خاصة.

٢. لم يحظ هذا الموضوع - في حدود علمنا - بدراسة علمية مستقلة، تضم بين أضاعفها دراسة نظرية تطبيقية ، ولذلك يُتوقع أن تقدم هذه الدراسة للمكتبة الإسلامية إضافة علمية ولو يسيرة في هذا المجال.

الدراسات السابقة: لم نقف ـ في حدود ما بحثنا ـ على دراسة علمية متخصصة مفردة في موضوع أصول التفسير عند سيد الطنطاوي في تفسيره ، ولكن هناك دراسات تناولت هذا التفسير من جوانب أخرى، منها:

١. "الدكتور محمد سيد الطنطاوي وترجيحاته في التفسير الوسيط للقرآن الكريم دراسة عن تفسيره لسورتي الفاتحة والبقرة"، بحث علمي منشور لأحمد نجيب بن عبد الله ، وقد أفادت منه هذه الدراسة.

٢. "ترجيحات محمد سيد طنطاوي من خلال تفسيره الوسيط في سورة الفاتحة (مكانِ نزولها) وسورة البقرة(الحروف المقطعة) أنموذجًا"، بحث علمي منشور لشاكر محمود مهدي-وزارة التعليم العالي والبحث العلمي جامعة ديالى في العراق.

وهاتان الدراستان من باب التفسير المقارن تعنى بالموازنة والترجيح والجمع بين الأقوال بينما دراستنا تكشف عن أصول التفسير عند الطنطاوي بقطع النظر عن النتائج التي وصل إليها.

٢. "منهج محمد سيد طنطاوي في تناول الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية من خلال التفسير الوسيط، سورة الأنفال أنموذجًا " (دراسة تحليلية نقدية مقارنة) بحث علمي منشور للباحثين لينه عبد الكريم الغويري، وجهاد النصيرات، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد (١١)، العدد (٢)، ٢٠١٥م .

وهذه الدراسة من باب دراسة مناهج المفسرين تبحث في الأسلوب التفسيري الذي سلكه الطنطاوي في الكشف عن معاني القرآن بينما دراستنا تكشف عن أصول التفسير عند الطنطاوي بقطع النظر عن النتائج التي وصل إليها.

حدود الدراسة: تتناول هذه الدراسة أصول التفسير عند سيد طنطاوي في تفسيره ، بحيث تبرزها بشكل وصفي بعد الاستقراء دون التزام مقارنتها بآراء العلماء .

وتنحصر هذه الدراسة في مقدمته، وتفسير سورة البقرة؛ لأن من عادة المفسرين إبراز أصولهم التفسيرية أو جملة منها في المقدمة، ويضعون ثقلهم العلمي في البداية، فيؤصلون ويفصلون، ثم يحيلون عليها كراهة التكرار، ولعلّ هذا القسم من تفسير سيد طنطاوي يُعد أهم ما يكشف عن أصوله في التفسير، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الاقتصار على هذا القسم يُحقق شروط الأبحاث العلمية من حيث عدد الصفحات المطلوبة.

خطة البحث:

المقدمة: وفيها مشكلة الدراسة، وأهميتها، وأهدافها، ومنهجية البحث فيها، ومحدداتها.

التمهيد: التعريف بسيد طنطاوي وتفسيره

المبحث الأول: معنى أصول التفسير.

المبحث الثاني: مصادر التفسير الأولية عند سيد طنطاوي

المبحث الثالث: قواعد التفسير عند سيد طنطاوي.

المبحث الثالث: قواعد الترجيح عند سيد طنطاوي.

الخاتمة : وفيها أهم النتائج.

التمهيد:

التعريف بسيد طنطاوي وتفسيره

أولاً: التعريف بسيد طنطاوي[1]:

محمد سيد طنطاوي (٢٨ أكتوبر ١٩٢٨ - ٢٤ ربيع الأول ١٤٣١ هـ / ١٠ مارس ٢٠١٠) -شيخ الجامع الأزهر من عام ١٩٩٦ إلى ٢٠١٠م.

تلقى تعليمه الأساسي بقريته وحفظ القرآن الكريم ثم التحق بمعهد الإسكندرية الديني سنة ١٩٤٤م وبعد انتهاء دراسته الثانوية التحق بكلية أصول الدين وتخرج فيها سنة ١٩٥٨م ثم حصل على تخصص التدريس سنة ١٩٥٩ م ثم حصل على الدكتوراه في التفسير والحديث بتقدير ممتاز في الخامس من سبتمبر ١٩٦٦م.

عين مدرسًا بكلية أصول الدين سنة ١٩٦٨ م ثم عميدا لكلية أصول الدين بأسيوط سنة ١٩٧٦ ثم عميدًا لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين سنة ١٩٨٥ م ثم مفتيا لجمهورية مصر العربية في الثامن والعشرين من أكتوبر ١٩٨٦ م ، ثم عين شيخا للأزهر الشريف في السابع والعشرين من مارس ١٩٩٦ م .

له مؤلفات كثيرة من أهمها التفسير الوسيط للقرآن الكريم، وكان التلميذ البار لمربي الأجيال الدكتور السيد أحمد الكومي في حياته غير أنه اتهم بعد بأنه أدرج تفسير سورتي الأنعام والأعراف في تفسيره وهما من تفسير شيخه الكومي وكان من المقرر على طلبة الأزهر، وكان شيخه الكومي شريكه في هذا المقرر غير أنه توفي قبل طباعة التفسير فأكمل التفسير وأهمل ذكر شيخه! وطبعه باسمه فقط ، قال الدكتور فضل ـ رحمه الله :"وهذا مما يؤسف له"[٢].

ومن مؤلفاته غير التفسير : بنو إسرائيل في القرآن الكريم، ومعاملات البنوك أحكامها الشرعية، والدعاء، والسرايا الحربية في العهد النبوي، والقصة في القرآن الكريم ، تنظيم الأسرة ورأي! الدين فيه، ومباحث في علوم القرآن الكريم، والمنهج القرآني في بناء المجتمع.

ثانيًا: التعريف بكتاب: التفسير الوسيط للقرآن الكريم

يقع في أكثر من خمسة عشر مجلدًا، وفي أكثر من سبعة آلاف صفحة من القطع الكبير، وطريقته بشكل مجمل البدء في شرح الألفاظ القرآنية شرحًا لغويًا مناسبًا ثم بيان سبب النزول إن وجد وكان مقبولاً ، ثم ذكر المعنى الإجمالي للآية أو الآيات ثم تفصيل ما اشتملت عليه الآية أو الآيات من وجوه بلاغية ومن أحكام شرعية ومن آداب إسلامية وعظات بليغة.

وهو من التفاسير المنهجية التي أراد منها مؤلفوها أن تدرس لطلاب الجامعات[٣].

المبحث الأول:

معنى أصول التفسير مفردًا ومركبًا.

مصطلح " أصول التفسير" مركب إضافي ، طرفاه كلمتا : (أصول) و (التفسير) ، وقبل معرفة المراد بهذا المركب، ثم الدخول إلى تفصيلات هذا الموضوع وتفريعاته، لا بُدَّ من معرفة معناه مفردًا، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول:

معنى أصول التفسير مفردًا:

أولاً- الأصول لغة واصطلاحًا:

الأُصُول في اللغة جمع أصل، والأصل يدل على أساس الشيء الذي يقوم عليه [٤]، قال الراغب: "أَصْلُ الشيء: قاعدته"[٥] . وقال الفيومي: الأصل: أسفل الشيء، وأساس الحائط أَصْلُهُ، وأَصْلُ كُلِّ شَيْءٍ ما يستند إليه وجود ذلك الشَّيْءِ إليه، فالأب أصلٌ للولد، والنهر أصل للجدول [٦]. وقد وضح ابن تيمية هذا التقرير اللغوي بقوله : "الأصول مأخوذة من: أصول الشجرة. وأساس البناء. ولهذا يقال فيه: الأصل ما ابتنى عليه غيره ، أو ما تفرع عنه"[٧].

ويُفهم من هذا أن التفريع للأصل الشجري (الجذع) ، والبناء للأصل الحجري (القواعد) ؛ فمثال الأول في القرآن قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].فالجذع أصل الأفنان التي في العلو، ومثال الآخر قوله تعالى: ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٢٦] . فالبنيان هو الفرع ، والقواعد هي الأصل.

وكذلك أصول الفنون (قواعدها) معنوية معقولة تشبّه بهذه الأصول الحسية، وتستعار لها.

يتضح مما تقدم أن الأصل لغة هو الأساس، وهو كل ما يقوم عليه غيره.

وأما في الاصطلاح فيَطلق الأصل على أشياء معنوية تنبني عليها ثمرة: فالدليل[٨] كالأدلة الأربعة: من كتاب وسنة وإجماع وقياس تنبني عليها الأحكام وكذلك الاستصحاب.، كما يطلق الأصل على القاعدة كدلالة العموم ؛ لأنها المأخذ المرشد إلى الحكم ، وباقي الإطلاقات راجعة إلى هذا المعنى كالضابط، والراجح والمقيس عليه [٩] وسائر الأمور الكلية المطردة ولو غالبًا .

ثانياً- معنى التفسير لغة واصطلاحًا:

التفسير في اللغة من فسر، وهذه المادة تدل في أصل الوضع على الكشف والإيضاح، قال ابن فارس:" (الفاء والسين والراء) كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحه، من ذلك الفَسْر، يقال: فَسَرْتُ الشَّيءَ وفسّرتُه"[١٠]. وقال ابن منظور: " الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى"[١١].

وفرّق الراغب الأصفهاني بين الفسر والسفر فقال: "الفسر والسفر : يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل(الفسر) لإظهار المعنى المعقول ، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول: تفسير، وتسمى بها قارورة الماء. وجُعل السفر (لإبراز) الأعيان للأبصار، فيقل: سفرت المرأة عن وجهها، وأسفر الصبح ، وسفرت البيت إذا كنسته" [١٢].

وأما التفسير في الاصلاح فذُكرت له عدة تعريفات، لعلّ أجمعها وأوجزها وأدلها على المقصود التعريف الذي يقول : "**هو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية**"[١٣] .

المطلب الثاني:

معنى أصول التفسير مركبًا :

بعد بيان معنى كلٍّ من الأصول والتفسير لا بد من بيان التعريف اللقبي لهذا المركب، وقد ظهر من خلال البحث أن للعلماء في تعريف علم أصول التفسير عدة تعاريف، كقولهم: " قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه"[١٤].

ومنها تعريف مساعد الطيار الذي يقول : "هي الأسس العلمية التي يرجع إليها المفسر حال بيانه لمعاني القرآن وتحريره للاختلاف فيه" [١٥]. ثم أوضحها بأنها مصادر التفسير الأولية (طرقه)،[١٦] وقواعده (العامة والترجيحية)، والاختلاف فيه (أسبابه وأنواعه). ومضمون تعريفه أن أصول التفسير: طرق التفسير، وقواعده، وأسباب الاختلاف فيه.

وعلى ضوء كلّ ما تقدم يمكن القول بأن أصول التفسير:

علم يتناول المصادر الأولية والقواعد الإجمالية لتفسير القرآن الكريم.

والقواعد الاجمالية في التعريف تشمل القواعد التفسيرية العامة كالقواعد اللغوية، وتشمل القواعد التي يُعتمد عليها في الترجيح بين مواطن النزاع .

المبحث الثاني:

مصادر التفسير الأولية عند سيد طنطاوي

المطلب الأول:

التأصيل والتنظير للمصادر الأولية

أورد سيد طنطاوي في مقدمة تفسيره ملخصًا لما قاله ابن كثير في تقديمه لتفسيره عن أحسن طرق التفسير[١٧] ، وهي تتضمن المصادر الأولية الآتية لفهم كتاب الله تعالى :

المصدر الأول: تفسير القرآن بالقرآن فما أجمل في مكان منه فإنه قد بسط في موضع آخر.

المصدر الثاني: فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة ، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له وقد قال رسول الله ﷺ : "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[١٨]، يعني السنة .

المصدر الثالث: التفسير بأقوال الصحابة: فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها ، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالخلفاء الراشدين، والأئمة المهتدين المهديين.

المصدر الرابع: أقوال التابعين: فقد رجع كثير من الأئمة إلى أقوال التابعين في التفسير، كمجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير. وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري وغيرهم.

المصدر الخامس: الرأي والاجتهاد، حيث أشار إلى كثرة كتب التفسير، وذكر أن منها ما يغلب عليه طابع التفسير المأثور، ومنا ما يغلب عليه طابع التفسير بالرأي[١٩] ، وقد ظهر من خلال تفسيره اعتماده الرأي والاجتهاد في التفسير.

وما يُلْحَظُ هنا أن سيد طنطاوي فاته في التأصيل التنبيه على أهمية أقوال أتباع التابعين في التفسير، وهم من القرون المفضَّلة(١٣٢هـ[٢٠]) وهم في عصر الاحتجاج باللغة وقولهم رأي غير معصوم إلا في حال الإجماع، وقد أفاد العلماء من أقوالهم ـ كالطبري ـ وذكروها ضمن أقوال السلف [٢١] هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد أضاف سيد طنطاوي من خلال تطبيقه العملي مصادرَ أولية أخرى للتفسير غير التي أصلها ، وهي:

المصدر السادس: الإسرائيليات![٢٢] : ومفهومها بحسب ما استفاده منها ، ونقله: أخبار أهل الكتاب، وقد ذم الخرافات والأقاصيص الباطلة في التفسير قَبْلاً فقال: "وترى منها ؛ أي: كتب التفسير المحرر أو شبه المحرر من الخرافات، والأقوال السقيمة، والقصص الباطلة"[٢٣] . ولعله قصد بهذه العبارة الإسرائيليات، وعلى هذا لا تُعد أصلاً من أصول التفسير عنده في الجانب النظري لكن الواقع التطبيقي مخالف لذلك كما يأتي.

المصدر السابع: علوم اللغة العربية: من اشتقاق ونحو وصرف وبلاغة.

وبيان هذه الطرق الإضافية وتوضيح موقفه منها يظهر من خلال التطبيق العملي في المطلب الآتي.

المطلب الثاني:

التطبيق للمصادر الأولية عند سيد طنطاوي:

أولاً : تفسير القرآن بالقرآن.

من أمثلة التطبيق العملي على تفسيره القرآن بالقرآن ما يلي:

١. حمل المطلق على المقيد[٢٤]: ومن ذلك ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨] حيث قال:" والآية الكريمة قد نفت قبول الشفاعة من كل أحد نفياً **مطلقًا**، ولكن هنالك آيات كريمة تنفى قبول الشفاعة إلا ممن أذن له الرحمن في ذلك، من هذه الآيات قوله تعالى : ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله تعالى: ﴿يَوۡمَئِذٖ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنۡ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوۡلٗا﴾ [طه: ١٠٩].

وللجمع بين هذه الآيات، تُحمل الآيات التي تنفي الشفاعة نفياً مطلقًا على أنها واردة في شأن النفوس الكافرة ، وتُحمل الآيات التي تبيح الشفاعة على أنها واردة في شأن المؤمنين إذا أذن الله فيها للشافعين"[٢٥].

٢. العام المراد به الخاص[٢٦]: فقد فسر سورة البقرة بسورة طه والقصص في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ﴾ [البقرة: ٤٩] فقال: "وقد رجح كثير من المفسرين أن المراد بالأبناء في قوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ﴾ الأطفال دون البالغين، لأن اللفظ من حيث وضعه يفيد ذلك، ولأن قتل جميع الرجال لا يفيدهم حيث أنهم كانوا يستعملونهم في الأعمال الشاقة والحقيرة ، ولأنه لو كان المقصود بالذبح الرجال، لما قامت أم موسى بإلقائه في اليم وهو طفل صغير لتنجيه من الذبح"[٢٧].

يعني كما قال تعالى: ﴿فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [طه: ٣٩]، وكما قال: ﴿فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ [القصص:٧].

٣. الربط بين الآيات بحيث تتكامل في سياق واحد، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة:٦٠] قال :"وقال سبحانه: ﴿فَانْفَجَرَتْ﴾ وقال في سورة الأعراف﴿فَانْبَجَسَت﴾[الآية:١٦٠] والانبجاس خروج الماء بقلة. والانفجار خروجه بكثرة، ولا تنافى بينهما في الواقع لأنه انبجس أولاً. ثم انفجر ثانيا، وكذا العيون يظهر الماء منها قليلاً، ثم يكثر لدوام خروجه"[٢٨]. وهذا خير من القول بالترادف ، لما فيه من نظرة سطحية مكرورة تغفل الفروق الدقيقة بين الألفاظ القرآنية، والتأسيس مقدم على التأكيد .

ثانياً: تفسير القرآن بالسنة:

ومن تطبيقه العملي على الاحتجاج بالسنة أنه جعل الرأي الأرجح في آيات الأحكام هو الأكثر اتفاقًا مع السنة، وهذا دليل تطبيقي واضح ـ فضلاً عن التأصيلي ـ على أن السنة النبوية من مصادر التفسير الأولية عنده ، ومن ذلك ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] حيث ذكر الخلاف في معنى الخمر، ورجح رأي الجمهور في كون الخمر تكون من العنب وغيره، وضعّف ما ذهب إليه الحنفية من حصر مسمى الخمر الذي يحرم كثيره وقليله بما يتخذ من العنب، وضعف تسميتهم ما يتخذ من غيرها نبيذًا يحرم كثيره فقط لا قليله، واستدل لقول الجمهور بالسنة الصحيحة مع التنبيه على ضعف أدلة الحنفية[٢٩].

ومما يندرج تحت التفسير بالسنة أسبابُ النزول الصحيحة الصريحة ؛ لأنها من أقوال الصحابة التي لها حكم المرفوع ، وقد حدد سيد طنطاوي موقفه من أسباب النزول فقال ما نصه: أذكر سبب النزول للآية أو الآيات إذا وجد وكان مقبولاً"[٣٠]، يعني: مقبولاً على قواعد المحدثين كما يتضح من تطبيقه العملي الآتي. وقال:" فقد قرر العلماء أن لا مانع من تعدد أسباب النزول للآية الواحدة أو للطائفة من الآيات" [٣١].

ومن الأمثلة التطبيقية الموضحة لاعتماده هذا المصدر ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] حيث قال:" أخرج البخاري عن أبي إسحاق قال: سمعت البراء ـ رضي الله عنه ـ يقول: نزلت هذه الآية فينا. كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لم يدخلوا من قبل أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها. فجاء رجل من الأنصار فدخل من قبل بابه فكأنه عير بذلك فنزلت: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ﴾ إلخ"[٣٢].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩] قال : "روى المفسرون في سبب نزول الآية الأولى من هاتين الآيتين آثاراً متعددة، من ذلك ما جاء عن عاصم بن عمرو بن قتادة الأنصاري عن رجال من قومه قالوا : مما دعانا إلى الإسلام ـ مع رحمة الله وهداه أنا كنا نسمع من رجال يهود حين كنا أهل شرك وكانوا أهل كتاب، عندهم علم ليس عندنا، وكانت لا تزال بيننا وبينهم شرور، فكنا إذا نلنا منهم بعض ما يكرهون قالوا لنا: قد تقارب زمان نبي يبعث الآن، نتبعه فنقتلكم معه قتل عاد وإرم ، فلما بعث الله محمدًا ﷺ رسولاً من عند الله أجبنا حين دعانا إلى الله وعرفنا ما كانوا يتوعدوننا به فبادرناهم إليه، فآمنا به وكفروا به ، ففينا وفيهم

نزل قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾... إلخ الآية"[٣٣] .

ومما يتصل بأسباب النزول ـ بحسب ما ذكر ـ قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"[٣٤]، ومن ذلك قوله في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧]: "والذي نراه ... أن الآية الكريمة تتناول كل من أطاع الله تعالى وبذل نفسه في سبيل إعلاء كلمته، ويدخل في ذلك دخولاً أوليا من نزلت فيهم الآية، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يرى جمهور العلماء"[٣٥]. وعبارته هذه تظهر بوضوح اعتماده في أسباب النزول على عموم اللفظ لا خصوص السبب[٣٦] .

ثالثاً: التفسير بأقوال الصحابة:

وقد اعتمد أقوال الصحابة في كثير من المواضع في تفسيره، منها على سبيل المثال ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [البقرة: ١٦] فقد نقل عن ابن عباس قوله: "أخذوا الضلالة وتركوا الهدى" [٣٧]. وفي سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤] ذكر قولين للعلماء في كون إبليس من الملائكة أم لا، أحدهما :" أنه كان منهم لأنه سبحانه أمرهم بالسجود لآدم، ولولا أنه كان منهم لما توجه إليه الأمر بالسجود، ولو لم يتوجه إليه الأمر بالسجود لم يكن عاصيا، ولما استحق الخزي والنكال. ولأن الأصل في المستثنى أن يكون داخلا تحت اسم المستثنى منه حتى يقوم دليل على أنه خارج عنه. وقد اختار هذا الرأي ابن عباس، وابن مسعود وجمهور المفسرين"[٣٨].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] اعتمد قولاً روي عن ابن عباس، ولم يتنبه لضعفه[٣٩]. وعند قوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ذكر أقوال الصحابة : عمر وعلى وابن مسعود، عائشة وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ـ رضي الله عنهم ـ في المراد من لفظ: (قروء) [٤٠].

رابعاً: التفسير بأقوال التابعين:

ومن النماذج التطبيقية لنقله أقوال التابعين في التفسير ما جاء عن تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] حيث قال: "ويرى مجاهد أنهم لم تمسخ صورهم ولكن مسخت قلوبهم، أي: إنهم مسخوا مسخا نفسيا فصاروا كالقردة في شرورها وإفسادها لما تصل إليه أيديها"[٤١].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ [البقرة: ٦١] نقل عن الحسن البصري قوله: "بطروا طعم المن والسلوى فلم يصبروا عليه، وذكروا عيشهم الذي كانوا فيه، وكانوا قوما أهل أعداس وبصل وبقل وثوم"[٤٢] .

ومن الأمثلة التطبيقية لاعتماده أقوال السلف على وجه العموم ما قاله عند تفسيره لقول تعالى:﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [البقرة: ٢١٠] :"والمعنى: ما ينتظر أولئك الذين أبوا الدخول في الإسلام من بعد ما جاءتهم البينات، إلا أن يأتيهم الله يوم القيامة في ظلل كائنة من الغمام الكثيف العظيم ليحاسبهم على أعمالهم، وتأتيهم ملائكته الذين لا يعلم كثرتهم إلا هو سبحانه وإتيان الله تعالى إنما هو بالمعنى اللائق به سبحانه ـ مع تنزيهه عن مشابهة الحوادث، وتفويض علم **كيفيته** إليه تعالى وهذا هو رأى علماء السلف"[٤٣].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٥٧] قال:" أولئك اسم اشارة، أتى به سبحانه للتنبيه على أن المشار إليه هم

الموصوفون بجميع الصفات السابقة على اسم الإشارة، وأن الحكم الذي ورد بعد مترتب على هذه الأوصاف. والصلوات جمع صلاة، وصلاة الله على عباده إقباله عليهم. بالثناء والعطف والمغفرة، وجمعت مراعاة لكثرة ما يترتب عليها من أنواع الخيرات في الدنيا والآخرة. الرحمة كما هو مذهب السلف صفة قائمة بذاته تعالى لا نعرف حقيقتها وإنما نعرف أثرها الذي هو الإحسان"[٤٤]. مما تقدم يظهر اعتماده أقوال السلف على وجه العموم في فهم كتاب الله تعالى .

خامساً: الإسرائيليات:

حاول سيد طنطاوي تجنب الإسرائيليات ما استطاع إلى ذلك سبيلاً تأصيلاً ومضموناً ، واسماً، فقد ذم الخرافات ـ كما سبق عند الحديث عن الجانب التأصيلي النظري ـ ولم يعتمد شيئاً منها في تفسير الشجرة التي أكل منها آدم ، حيث ذكر الخلاف ثم عقّب قائلاً: "إلا أن القرآن لم يذكر نوعها على عادته في عدم التعرض لذكر ما لم يدع المقصود من سوق القصة إلى بيانه"[٤٥].

ثم نقل عن الإمام الطبري قوله ـ بعد أن أثنى عليه ـ : " **وذلك علمٌ، إذا عُلم لم ينفع العالمَ به علمه ، وإن جهله جاهل لم يضرّه جهلُه به**" [٤٦].

ولم يتعرض للإسرائيليات في سؤال الملائكة عن سفك الدماء[٤٧].

لكنه نقل منها كالمضطر! في تفاصيل قصة ذبح البقرة ، وعزاها إلى المفسرين! فقال ما نصه: "روى المفسرون أنه كان في بنى إسرائيل رجل غني ، وله ابن عم فقير لا وارث له سواه، فلما طال عليه موته قتله ليرثه، وحمله إلى قرية أخرى فألقاه فيها" [٤٨].

وفي قصة الصيد يوم السبت قال: "وملخص قصة اعتداء بنى إسرائيل في يوم السبت ... قالوا: لو حفرنا إلى جانب ذلك البحر الذي يزخر بالأسماك يوم السبت حياضًا تنساب إليها المياه في ذلك اليوم ثم نصطادها من تلك الحياض في يوم الأحد وما بعده" [٤٩].

ومهما يكن من أمر فإنه قد استعان بالإسرائيليات !! بشكل ثانوي، مستأنسًا بها في التفاصيل مع حيدته عنها ما استطاع ، ومع كراهيته للتصريح بنسبة التفاصيل إليهم... مما يدل على أن هذا هو الدور المحوري لهذا المصدر الثانوي جدًا ، فإطلاق مصدريته قول مرجوح، وإلغاء قيمته بإطلاق تأصيل مدفوع بمثل هذا الواقع التطبيقي للمفسرين من السلف فمن دونهم فضلاً عن الأدلة التي استدل بها من اعتمدها وليس هذا محل تفصيلها وتقصيها[٥٠].

سادساً: الرأي والاجتهاد :

ظهر اعتماده الرأي والاجتهاد كمصدر من مصادره التفسيرية في مواضع كثيرة، منها ما جاء في عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] حيث يقول: "وقد أمرهم الله تعالى بذبح بقرة دون غيرها من الحيوانات لأنها من جنس ما عبدوه وهو العجل ، وفي أمرهم بذلك تهوين لشأن هذا الحيوان الذي عظموه وعبدوه وأحبوه فكأنه سبحانه يقول لهم: إن هذا البقر الذي يضرب به المثل في البلادة، لا يصلح أن يكون معبوداً من دون الله، وإنما يصلح للحرث والسقي والعمل والذبح"[٥١].

ومنها قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة:١٤٤] : " وفي ذكر المسجد الحرام دون الكعبة ، ما يؤذن بكفاية مراعاة جهتها ولذلك لم يقع خلاف بين العلماء في أن الكعبة قبلة كل أفق. وأن من عاينها فرض عليه استقبالها ومن غاب عنها فعليه أن يستقبل جهتها. فإن خفيت عليه تحرى جهتها ما استطاع"[٥٢].

سابعاً: علوم اللغة:

اعتمد سيد طنطاوي علوم اللغة مصدراً أساسيًا في تفسيره، وهذا ما أشار إليه بقوله: " وستلاحظ خلال قراءتك له أنني كثيرًا ما أبدأ بشرح الألفاظ القرآنية شرحا لغويًا مناسبًا، ثم أبين المراد

منها إذا كان الأمر يقتضى ذلك"[٥٣]. وقوله: "وقد تجنبت التوسع في وجوه الإعراب، واكتفيت بالرأي أو الآراء الراجحة إذا تعددت الأقوال""[٥٤].

والأمثلة التطبيقية لهذا المصدر كثيرة جدًا ومتنوعة، منها على سبيل مثال لا الحصر:

١. معاني الحروف:

ومن ذلك دلالة (ثمّ) ، حيث يقول : " وفي اختيار حرف العطف (ثم) المفيد للتراخي الرتبي في جملة ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [البقرة: ٥١]"[٥٥]. ومنه دلالة الواو على المغايرة ، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥]. قال: " ولم يعطف السجود على الركوع ، لأن الوصفين متلازمان ولو عطف لتوهم أنهما وصفان مفترقان"[٥٦]. ومنه دلالة (من) ، فعند تفسيره لقوله تعالى:﴿مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤] قال: ومن للتبعيض" [٥٧].

٢. الإعراب:

ومن ذلك قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٨] :"هكذا بالنصب على أنه وارد مورد المصدر المؤكد لقولهم﴿آمَنَّا﴾ [البقرة: ١٣٦]"[٥٨]. وعند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَالصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٧٧] معطوف في المعنى على ﴿مَنْ آمَنَ﴾ [البقرة: ١٧٧] ، كقوله:﴿والْمُوفُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧]، إلا أنه جاء منصوباً على المدح بتقدير - أخص أو أمدح - وغير سبكه عما قبله ، تنبيهاً على فضيلة الصبر ومزيته على غيره من الفضائل حتى لكأنه ليس من جنس ما سبقه من فضائل، وهذا الأسلوب يسمى عند علماء اللغة العربية بالقطع، وهو أبلغ من الإتباع"[٥٩].

٣. الاشتقاق:

ومن ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٦٩] حيث قال: "والْحِكْمَةَ مشتقة من حكم بمعنى منع ؛ لأنها تمنع صاحبَها من الوقوع في الخطأ والضلال ومنه سميت الحديدة التي في اللجام ، وتجعل في فم الفرس حَكَمَة ؛ لأنها تمنعه من الجموح. أو هي في الأصل مصدر من الإحكام وهو الإتقان في علم أو عمل أو قول أو فيها كلها" [٦٠]. وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] قال: "وجعل والكُره ـ بضم الكاف ـ بمعنى الكراهية من وضع المصدر موضع اسم المفعول مبالغة، والكَره ـ بفتح الكاف ـ بمعنى الإكراه"[٦١] .

وفي سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧] أوضح سر التعبير بالمصدر الميمي دون المصدر الأصلي له - وذلك بنقل بديع عن أبي زُهرة ـ فذكر أن المصدر الميمي يصور المعنى المصدري واقعًا قائمًا متحققًا في الوجود، وأما المصدر الصريح فيصور المعنى مجردًا[٦٢].

٤. علوم البلاغة :

وقد أشار إلى اعتماده هذا المصدر بقوله:« ثم أذكر المعنى الإجمالي للآية أو الجملة، عارضا ما اشتملت عليه من وجوه البلاغة والبيان»[٦٣]. والأمثلة التطبيقية لاعتمادة علم البلاغة بفروعه الثلاثة كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال:

أ. علم المعاني: وهو العلم الذي يُعرف به أحوال الكلام التي يكون بها مطابقًا لمقتضى الحال[٦٤]، ومن الأبواب التي تندرج تحته: الإسناد الخبري والإنشاء والإطناب والإيجاز، والفصل والوصل، وغيرها؛ **فمن باب الخبر**[٦٥]ما جاء في سياق قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٢٦] حيث قال: "ومن المعروف في علم البيان أن الخبر قد يؤتى به معرفًا بـ(أل)، للدلالة على أن المخبر عنه بالغ في الوصف الذي أخبر به عنه مرتبة الكمال"[٦٦].

ومن باب الإطناب[٦٧] قوله في نهاية حديثه عن الآيات نزلت في شأن تحويل القبلة: " والمقتضي لهذه العناية وذلك التفصيل ـ مع أن التوجه إليها فرع

من فروع الدين ـ هو أن التحويل من بيت المقدس إلى المسجد الحرام. كان أوّلَ نسخ في الإسلام ـ كما قال بذلك كثير من العلماء ـ والنسخ من مظان الفتنة والشبهة وتسويل الشيطان، فاقتضى الأمر بسط الحديث في مسألة القبلة ليزدادوا إيمانا على إيمانهم» [٦٨]. ومنه قوله عند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥]: "فجملة ﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ جيء بها على سبيل الاحتراس من وَهْم الانقطاع"[٦٩]. والاحتراس[٧٠] فرع من الاطناب.

ومن باب الإيجاز[٧١] قوله عن تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ﴾ [البقرة: ١٢٤]: "وفي إجمال القرآن لتلك الكلمات التي امتحن الله بها إبراهيم، وفي وصفه له بأنه أتمهنَّ، إشعار بأنها من الأعمال التي لا ينهض بها الا ذو عزم قوي ، يتلقى أوامر ربه بحسن الطاعة وسرعة الامتثال" [٧٢]. وقال عند قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]: " والمعنى ـ مع ملاحظة المقدر ـ ولكن البرّ برّ من آمن بالله، وهذا اللون من الإيجاز الذي حذف فيه المضاف معهود في كلام البلغاء إذ تجدهم يقولون السخاء حاتم، والشعر زهير. أي: السخاء سخاء حاتم، والشعر شعر زهير"[٧٣].

ومن باب القصر ما جاء عند قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[البقرة: ١٠٢] حيث قال: "وعبر سبحانه عن هذا المعنى بطريق القصر، مبالغة في نفى أي تأثير للسحر بذاته، وإغراء للناس بتكذيب ما يزعمه السحرة من أن لهم قوى غيبية سوى الأسباب التي ربط الله بها المسببات، وإرشادا لهم إلى حسن الاعتقاد، وسلامة اليقين"[٧٤].

ومن باب التعريف والتنكير ما جاء عند تفسير قوله تعالى:﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٦١] إذ قال: "وقال سبحانه: ﴿بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ مع أن قتل الأنبياء لا يكون بحق أبدًا، لإفادة أن قتلهم لهم كان بغير وجه معتبر في شريعتهم لأنها تحرمه، أنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً فهذا القيد المقصود به الاحتجاج عليهم بأصول دينهم وتخليد مذمتهم ، وتقبيح إجرامهم، حيث إنهم قتلوا أنبياءهم بدون خطأ في الفهم، أو تأول في الحكم، أو شبهة في الأمر، وإنما فعلوا ما فعلوا وهم عالمون بقبح ما ارتكبوا، وخالفوا شرع الله عن تعمد وإصرار"[٧٥]. هذا عن بلاغة التعريف أما بلاغة التنكير فمنها قوله: " والمراد بالكتاب في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٨٩] القرآن الكريم، وفي تنكيره زيادة تعظيم وتشريف له"[٧٦].

وعند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] قال: " ونكَّر سبحانه الحياة التي يحرصون عليها، زيادة في تحقيرهم ، فكأنه سبحانه ـ يقول: إنهم شديدوا الحرص على الحياة، ولو كانت حياة بؤس وشقاء"[٧٧].

ب. **علم البيان** : وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه،، وهو يضم: التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والكناية[٧٨]، ومن الأمثلة التطبيقية عليه في تفسيره قوله: "والتشبيه في قوله تعالى:﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٣] راجع إلى أصل إيجاب الصوم وفريضته؛ أي: أن عبادة الصوم كانت مكتوبة ومفروضة على الأمم السابقة ، ولكن بكيفية لا يعلمها إلا الله"[٧٩].

ومن الاستعارة ما جاء عند قوله تعالى : ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة: ٥٣] حيث قال: "والفرقان - بضم الفاء - مأخوذ من الفرق وهو الفصل، استعير لتمييز الحق من الباطل وقد يطلق لفظ الفرقان على الكتاب السماوي المنزل من عند الله كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾[الفرقان:١] كما يطلق على المعجزة"[٨٠].

ومن المجاز المرسل بعلاقة اعتبار ما يكون قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] قال: " ويصح أن يكون المعنى: هدى للناس الذين صاروا متقين بهذه الهداية»[٨١]. ومنه بعلاقة المحلية ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦] حيث قال: " والمقصود بالدعاء إنما هو أمن أهله ؛ لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد، وإنما يلحقان أهل البلد"[٨٢].

ومن **الكناية** ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [البقرة: ١٠١] حيث قال: "كناية عن إعراضهم الشديد عنه، وتوليهم عن تعاليمه، تقول العرب: جعل هذا الأمر وراء ظهره، أي: تولى عنه معرضًا، لأن ما يجعل وراء الظهر لا ينظر إليه"[٨٣]. وعند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦] قال: أي: ما لم تجامعوهن ولم تدخلوا بهن، والمس في أصل معناه: اللمس، ويقال فيما معه إدراك بحاسة اللمس، ثم أطلق على سبيل الكناية على ما يكون بين المرء وزوجه من جماع ومباشرة وعلى غير ذلك مما يكون فيه إصابة حسية أو معنوية. وهذه الكناية من ألطف الكنايات التي تربى في الإنسان حسن الأدب، وسلامة التعبير، وتجنبه النطق بالألفاظ الفاحشة"[٨٤].

ج . علم البديع: وهو "العلم الذي تُعْرِف به المحسنات الجمالية المعنوية واللفظية المنثورة، الَّتي لم تُلْحَقْ بعلم المعاني، ولا بعلم البيان"[٨٥] ، فهو يشمل المحسنات المعنوية، والمحسنات اللفظية؛ **أما** المحسنات المعنوية[٨٦] فمنها **الإدماج**، ومنه ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨] حيث يقول: "ووصف اليوم بهذا الوصف، ولم يقل يوم القيامة مثلاً، للإشعار بأن التصرف في ذلك اليوم لله وحده. فليس فيه ما اعتاد الناس في هذه الدنيا من دفاع بعضهم عن بعض" [٨٧]. ومنها **الالتفات**، ومثاله قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] : "وفي الآية الكريمة التفات عن خطاب المؤمنين كافة بأحكام الصيام، إلى خطاب النبي ﷺ بأن يذكرهم ويعلمهم ما يجب عليهم مراعاته في سائر عبادتهم من الإخلاص والأدب والتوجه إلى الله وحده بالسؤال"[٨٨].

وأما المحسنات اللفظية[٨٩] فمنها حسن الانتهاء، ومن ذلك قوله في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]: " وختمَا دعاءَهما بذكر اسمين من أسمائه الحسنى، ليؤكدَا أن رجاءهما في استجابة دعائهما وثيق، وأن ما عملاه ابتغاء مرضاته جدير بالقبول. لأن من كان سميعًا عليمًا بنيات الداعين وصدق ضمائرهم، كان تفضله باستجابة دعاء المخلصين في طاعته غير بعيد"[٩٠]. والأمثلة التطبيقية الدالة على اعتبار علوم البلاغة من مصادر تفسير سيد طنطاوي الأولية كثيرة، وتفصيل ذلك يطول، لذلك نكتفي بما تقدم.

٥. دلالات القواعد اللغوية:

ومن هذه القواعد دلالة المنطوق[٩١]، ومن الأمثلة التطبيقية لهذه القاعدة قوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]: "فالآية الكريمة صريحة في إباحة طلب الرزق لمن هو في حاجة إلى ذلك في موسم الحج "[٩٢]. ومنها دلالة اللازم، ومن أمثلتها ما جاء في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: ١٧٧] إذ قال: " ثم ذكرت الآية الإيمان بالكتاب. والمراد به القرآن ؛ لأنه المقصود بالدعوة، ولأنه هو الأمين على الكتب قبله، فما وافقه منها كان حقًا وما خالفه كان باطلاً، والإيمان به يستلزم الإيمان بجميع الكتب المنزلة من عند الله على أنبيائه، لأنه هو الذي أخبرنا بذلك وأمرنا بذلك وأمرنا بأن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" [٩٣].

المبحث الثالث:

قواعد التفسير والترجيح عند سيد طنطاوي.

المطلب الأول:

قواعد التفسير عند سيد طنطاوي

للعلماء في المراد بقواعد التفسير عدة تعريفات، منها التعريف الذي يقول: "الأَحْكَامُ الكُلية التي يُتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها"[٩٤] . ومنها التعريف الذي يقول :" هي الأحكام والضوابط الأغلبية التي يتوصل بها إلى معرفة معاني القرآن معرفة صحيحة"[٩٥]. وهما متقاربان، فكل منها متضمن للأحكام والأصول العامة التي تُعين على تفسير القرآن الكريم وفهم معانيه فهما صحيحا ، والوا قع أن جلَّها أكثره أغلبي تعتريه الاستثناءات[٩٦] والكلي منها قليل. ومن القواعد التي ظهرت في تفسير سيد طنطاوي:

١. **مخاطبة الخلف بما وقع لسلفهم دليل على استمرارية الأثر في الخلف:** ويؤخذ هذا مما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩١] حيث يقول: "والإتيان بالمضارع في قوله تعالى: ﴿تَقْتُلُونَ﴾ مع أن القتل للأنبياء وقع من أسلافهم بقرينة قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ لقصد استحضار تلك الجناية الشنيعة، وللتنبيه على أن ارتكابهم لتلك الجريمة البشعة يتجدد ويقع منهم المرة تلو الأخرى، وللإشعار بأن الخلف يمشون على عماية السلف، في التعدي والعصيان، فلقد حاول اليهود المعاصرون للعهد النبوي قتل الرسول ﷺ ولكن الله تعالى عصمه منهم ، ونجاه من مكرهم"[٩٧] وكيدهم.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٤٧] قال: " ذكر الله تعالى بنى إسرائيل المعاصرين للعهد النبوي بهذه النعم مع أنها كانت لآبائهم. كما يدل عليه سياق الآيات ؛ لأن النعم على الآباء نعم على الأبناء لكونهم منهم، ولأن شرف الأصول يسرى إلى الفروع ، فكان التذكير بتلك النعم فيه شرف لهم، وحسن سمعة تعود عليهم، وتغريهم بالإيمان والطاعة ـ لو كانوا يعقلون!"[٩٨].

٢. **الإجماع حجة في التفسير:** ومن الأمثلة التطبيقية ما جاء في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ﴾ [البقرة: ٢١٦] حيث قال:" وقد أجمع العلماء على أنه إذا نزل العدو بساحة البلاد وجب القتال على كل المسلمين، كل على حسب قدرته"[٩٩]. وقال في سياق آخر: "وقد أجمع العلماء على تحريم نكاح المرأة في عدتها، وإذا حدث مثل هذا النكاح ودخل بها فرق بينهما وفسخ النكاح"[١٠٠].

٣. **الأمر يدل على مطلق الطلب:** ومن ذلك قوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ٢٥٤] : "والمراد بالإنفاق هنا ما يشمل الفرض والنفل، والأمر لمطلق الطلب، إلا أن هذا الطلب قد يصل إلى درجة الوجوب إذا نزلت بالأمة شدة لم تكف الزكاة عن دفعها"[١٠١].

٤. **العموم حجة:** ومن ذلك ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [البقرة: ١١٤] حيث يقول: " وكيفما كان سبب النزول، فالآية تشمل بذمها ووعيدها، كل من منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها"[١٠٢].

٥. **العام يبقى على عمومه حتى يأتي ما يخصصه :** ومن ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ١٧٧] فبعد أن ذكر الخلاف في الخطاب أهو عام أم خاص عقّب قائلاً: "وهذا القول الثالث الذي يرى أصحابه أن الخطاب للكل، والذي قال عنه الإمام الرازي: هذا أشبه بالظاهر- هذا القول، هو الذي تسكن إليه النفس لأنه لا يوجد نص صحيح يخصص الخطاب لطائفة معينة" [١٠٣].

٦. **حمل المشترك على معانيه كلها ما أمكن**[١٠٤]: ومن ذلك قوله عند قول الله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ

لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]: " والأمانيّ ـ بالتشديد ـ جمع أمنية، مأخوذة من تمنى الشيء ؛ أي: أحب أن يحصل عليه، أو من تمنى إذا كذب، أو من تمنى الكتاب؛ أي: قرأه ... والذي نراه أن المعاني الثلاثة للأماني تنطبق على اليهود، وكلها حصلت منهم وما دام يصدق عليهم المعاني الثلاثة لغة فجميعها مرادة من الآية، ولا معنى لأن نشتغل بترجيح بعضها على بعض كما فعل ابن جرير وغيره"[١٠٥].

٧. **الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية:** ومن ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] حيث قال : " والمشرك في لسان الشرع: من يدين بتعدد الآلهة مع الله تعالى وأصله من الإشراك بمعنى أن تجعل الشيء بينك وبين غيرك شركة، فمن يعبد مع الله تعالى إلها آخر يعد مشركًا، وهو في الآخرة من الخاسرين. ويرى كثير من العلماء أن إطلاق كلمة: (مشرك، ومشركين، ومشركات) في القرآن الكريم **تعنى عبدة الأوثان، وأنها صارت في استعمال القرآن حقيقة عرفية فيهم**، ولم يطلقها القرآن على اليهود والنصارى وإنما عبر عنهم بهذا الاسم أو بأهل الكتاب، أو بوصف الكفر دون الشرك كما في قوله تعالى : ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٧٨] ، وعليه فالمراد بالمشركات والمشركين في الآية عبدة الأوثان. وذهب بعضهم إلى أن لفظ المشركات يشمل بمقتضى عمومه المرأة الوثنية، واليهودية، والنصرانية.... والذي نراه أن زواج المسلّم بالكتابية جائز لأن القرآن صريح في ذلك، ولأن عمر ﷺ أقر بأنه ليس بحرام، فتكون آية المائدة مخصصة لآية البقرة على فرض عمومها، ومبينة لحكم جديد خاص بالكتابيات، وهو الجواز ولكن هذا الجواز لا يمنع كراهته، لأن الزواج بالكتابية كثيراً ما يؤثر في إضعاف العاطفة الدينية عند المسلّم، وعند الأطفال"[١٠٦] ،ونكاحها مخالف للأمر بذات الدين.

٨. **الجملة الإسمية تدل على الثبوت، والجملة الفعلية تدل على الحدوث:** ومن ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ [البقرة: ٧] حيث يقول: " وعبر في جانب القلب والسمع بجملة فعلية تفيد التجدد والحدوث، وفي جانب البصر بجملة اسمية تفيد الثبات والاستقرار"[١٠٧] .

وعند قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] قال: " وعبر بالمضارع في قوله: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ لإفادة معنى التجدد والحدوث الذي يرى ويحس بين وقت وآخر"[١٠٨].

المطلب الثاني:

قواعد الترجيح عند سيد طنطاوي .

قواعد الترجيح هي ضوابط أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الراجح من الأقوال المختلفة في تفسير القرآن الكريم [١٠٩].

والفرق بينها وبين القواعد العامة أن الغاية من القواعد العامة الكشف عن المعنى وقد تكون محل اتفاق بين العلماء من حيث التأصيل في أن قواعد الترجيح تكشف عن اختيارات المفسر وانسجامها مع تأصيله ومع الصواب المحقق في معنى الآية ، ودور من قواعد الترجيح في خلاف التنوع تقديم الأولى وفي خلاف التضاد تقديم الصواب [١١٠].

ومن المُرجحات التي اعتمدها سيد طنطاوي ما يلي:

١. **ترجيح الأقوال التي تثبت المعنى على التي تفوضه إلا في الكيف الغيبي:** ومن ذلك ما جاء في سياق حديثه عن الأقوال المختلفة في المراد من الحروف المقطعة في أوائل السور، حيث قال معقبا على قول مَنْ قال :إنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه: «ومن الاعتراضات التي وجهت إلى هذا الرأي، أنه إذا كان الخطاب بهذه الفواتح غير مفهوم للناس، لأنه من المتشابه، فإنه يترتب على ذلك أنه

كالخطاب بالمهمل، أو مثله كمثل المتكلم بلغة أعجمية مع أناس عرب لا يفهمونها»[١١١].

ومن خلال هذه القاعد يتبين للمفسر أن الأقوال التي تدور في فلك الاستئثار لأصل المعنى مرجوحه، أما فرعه من كيفية وأمور غيبية فالأصل تفويضها .

٢. **ترجيح الرأي الذي يرفع الحرج** ، وهذا يلتقي مع القاعد الفقهية الكبرى : (المشقة تجلب التيسير)[١١٢]

ومن ذلك ما جاء عند قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦] حيث قال في سياق حديثه عن اختلاف العلماء في محل الهدى للمحصر: "ويرى المحققون من العلماء أن رأى جمهور الفقهاء أكثر اتفاقًا مع السنة النبوية، وفيه تسهيل على المحصرين، والمناسب لهم هو التيسير لا التعسير، ولا شك أن ذبحهم لهديهم في مكان إحصارهم أيسر لهم"[١١٣].

٣ . **القول الأكثر اتفاقًا مع السنة هو الأرجح**: فقد قرر - كما سبق - مرجوحية رأي الأحناف أنه لا يجوز للمحصر أن يحلق ويتحلل إلا بعد أن يصل الهدى الذي يرسله إلى البيت الحرام ويذبح[١١٤].

٤. **الظاهر هو المراد ما لم ترد قرينة مانعة منه:** ومن ذلك اعتماد ظاهر اللفظ في ردّه رأي صاحب المنار الذي ذهب فيه إلى أن المراد بالإحياء في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٧٣] حفظ الدماء واستبقاؤها وليس المراد به عنده الإحياء الحقيقي بعد الموت، فقال ما نصه: «ما ذهب إليه صاحب المنار لا يدل عليه القرآن الكريم لا إجمالاً ولا تفصيلاً، ولا تصريحًا ولا تلميحًا، لأن قوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ ظاهر كل الظهور، في أن المراد بالإحياء رد الحياة إليهم بعد ذهابها عنهم، إذ الموتى هم الذين ماتوا بالفعل، وإحياؤهم رد أرواحهم بعد موتهم وليس هناك نص صحيح يعتمد عليه في مخالفة هذا الظاهر، ولا توجد أيضا قرينة مانعة من إرادة هذا المعنى المتبادر من الآية بأدنى تأمل وما دام الأمر كذلك فلا يجوز تأويله بما يخالف ما يدل عليه اللفظ دلالة واضحة، ومن التعسف الظاهر أن يراد من الموتى الأحياء من الناس، وبإحياء الموتى تشريع العقوبات صونا لدماء الأحياء منهم"[١١٥].

٥. **ما وافق المقام والسياق ترجّح كفته:** ومن ذلك ما جاء عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ ﴾ [البقرة: ١١٨] حيث ذكر خلاف المفسرين في المراد بالذين لا يعلمون أهم اليهود، أم مشركو العرب أم النصارى ؟ ثم عقّب قائلاً: ولكنا نختار أن اليهود هم المقصودون قصدا أوليا من هذه الآية للأسباب الآتية : الآية ضمن سلسلة طويلة من الآيات السابقة عليها واللاحقة لها، وكلها تتحدث عن بني إسرائيل وأحوالهم ﷺ الله عليه وسلّم بالمدينة، ومن المعروف أن حديث القرآن المدني عن أهل الكتاب بصفة عامة، وعن اليهود بصفة خاصة، أكثر من حديثه عن مشركي العرب، لأن البيئة المدنية صلتها بأهل الكتاب أشد وألصق"[١١٦].

ومنه أيضًا ترجيحه لتعلق الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[البقرة: ٢٠٤] بـ(يعجبك) بدلالة السياق، إذ سياق: "الحديث في شأن الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم، ويخدعون الناس بمعسول بيانهم مع أن نفوسهم مريضة"[١١٧].

٦. **ترجيح الأظهر في الإعجاز على غيره:** ومن ذلك ما جاء عند قول الله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ [البقرة: ٦٠] حيث قال:" و(أل) في ﴿الْحَجَرَ﴾ لتعريف الجنس ... وقيل للعهد، ويكون المراد حجرًا معينًا معروفًا لموسى عليه السلام بوحي من الله -تعالى- وقد أورد المفسرون في ذلك آثارًا حكم المحققون **بضعفها** ولذلك لم نعتد بها. والذي نرجحه أنها لتعريف الجنس، لأن انفجار الماء من أي حجر بعد ضربه أظهر في إقامة البرهان على صدق موسى عليه السلام وأدعى لإيمان بنى إسرائيل وانصياعهم للحق"[١١٨]. وفي هذا الترجيح دلالة على أن المرويات الضعيفة لا يعتمد عليها في الترجيح، وأنها من

أسباب اختلاف المفسرين؛ لأنها قد تخفى غير المحققين.

٧. **القراءة المتواترة أرجح من غيرها :** ومن ذلك ما جاء عند قول الله تعالى:﴿اهْبِطُوا مِصْرًا﴾ [البقرة: ٦١] إذ رجح ما ذهب إليه الإمام ابن كثير من أن المراد بـ ﴿ مِصْرًا﴾ مكان غير معين، واستدل لذلك بالقراءة المتواترة، فقال ما نصه: "القراءة بالتنوين متواترة، وابن جرير نفسه لم يجوز القراءة بغيرها، وهذه القراءة المتواترة، نص في أن المراد من مصر، أي بلد كان، لا مصر فرعون"[(١١٩)]. وهذا يدل على ان الاختلاف في القراءات القرآنية من أسباب الاختلاف في التفسير.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وبإعانته تكتمل الأمور ، فبعد الانتهاء من هذه الدراسة لا بدّ من بيان ما تمخض عنها من نتائج وتوصيات ، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: النتائج:

١. أصول التفسير: علم يتناول المصادر الأولية والقواعد الإجمالية التي يعتمدها المُفسِر ، وهذه الأصول تسدد المفسر للالتزام بالمصادر المعصومة كالتفسير النبوي والإجماع ، وإلى الالتزام بالرأي المحمود وتمنع من تلاعب الأهواء بتفسير القرآن بالرأي المذموم.

٢. الأصول الأولية التي اعتمدها سيد طنطاوي في تفسير هي تفسير القرآن بالقرآن ، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال السلف؛ الصحابة والتابعين ، وهذه أحسن طرق التفسير .

٣. كشف الاستقراء لأصول الطنطاوي في التفسير عن مصادرَ أولية أخرى للتفسير لم يقررها في التأصيل والتنظير، وهي: الرأي المحمود(والاجتهاد)، وعلوم اللغة: التي تتعلق بالمفردات (اشتقاق، وإعراب ، وتصريف) والتي تتعلق بالتراكيب (علم المعاني) والتي تتعلق بالأساليب(علم البيان) .

٤. من أبرز القواعد التفسيرية العامة : قاعدة حمل المطلق على المقيد ، والعام المراد به الخصوص، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ودلالة الأمر على مطلق الطلب ، واعتبار العموم حجة، وكون العام يبقى على عمومه حتى يأتي ما يخصصه ، وحمل المشترك على جميع معانيه ما أمكن، وتقديم الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية ، وغيرها

وكون الظاهر هو المراد ما لم ترد قرينة مانعة منه، والأظهر في الإعجاز مقدمًا على غيره، وتقديم الموافق للسياق والمقام كذلك، وتقديم القراءة المتواترة على غيرها .

٥. توصل الباحثان إلى أن الطنطاوي في التأصيل والتنظير لم يعتبر الإسرائيليات مصدراً للتفسير وأهمل ذكرها في غالب تطبيقه العملي للتفسير إلا في بعض التفاصيل ولم يصرح بكونها إسرائيليات ، بل جعلها من كلام المفسرين ليخرج من عهدتها .

٦. الفرق بين قواعد التفسير وقواعد الترجيح، أن قواعد التفسير العامة تستخدم في تحليل النص القرآني ويُتوصل بها إلى الفهم الصحيح لمعاني القرآني الكريم، بينما قواعد الترجيح تستخدم في موازنة الأقوال وفض النزاع ويُتوصل بها إلى أولى الأقوال في اختلاف التنوع وإلى الصواب في اختلاف التضاد.

٧. إن من أسباب الخلاف في التفسير عند سيد طنطاوي تأويل الظاهر، والاختلاف في عموم المشترك، والروايات الضعيفة، والاختلاف في القراءات القرآنية.

ثانيًا: التوصيات:

توصي الدراسة بإتمام المسيرة في هذا الحقل أو بدراسة مستوعبة لهذا التفسير، بحيث يكون الاستقراء فيها تامًا ؛ لإبراز أصول التفسير بصورة أكثر شمولية، كما توصي بدراسة مقارنة لأصول التفسير عنده مع غيره من المتقدمين أو المتأخرين فدراستنا هذه نواة وصفية .

الهوامش:

(١) ينظر : أحمد نجيب بن عبد الله ، **الدكتور محمد سيد الطنطاوي وترجيحاته في التفسير الوسيط للقرآن الكريم دراسة عن تفسيره لسورتي الفاتحة والبقرة** ، (ص ٣ وما بعدها)، لينه الغويري ، وجهاد النصيرات ، **منهج محمد سيد طنطاوي في تناول الوحدة الموضوعية في السورة القرآنية من خلال التفسير الوسيط، سورة الأنفال أنموذجاً** (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (١١)، ع (٢)، ١٤٣٦ هـ/٢٠١٥م (ص٣٢٢).

(٢) ينظر عباس ، فضل حسن(توفي١٤٣٢هـ/٢٠١١) ، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، دار النفائس ، ط١ ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧ م، (ص٧ ، ص٥٢٩).

(٣) عباس ، فضل حسن، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، (ص٧).

(٤) ينظر: ابن فارس(ت ٣٩٥ هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م، ج١، ص ١٠٩ .

(٥) الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٨م) ، **المفردات في غريب القرآن**، دار القلم، الدار الشامية ، دمشق بيروت، ١٤١٢ هـ ، ط١، (ص: ٧٩).

(٦) أحمد بن محمد بن علي الفيومي (٧٧ هـ) ، **المصباح المنير**، المكتبة العلمية ، بيروت ، ج١، ص ١٦.

(٧) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٧م) ، **مجموع الفتاوى**، تحقيق : أنور الباز ، وعامر الجزار، دار الوفاء ، المنصورة ، ٢٠٠٥ م ، (ط٣) ،ج١٣، ص٨٦ .

(٨) محمد بن حسين الجيزاني، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة** ، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧ هـ ، ط ٥، (ص: ٢٢).

(٩) ينظر: محمد بن بهادر الزركشي ، (٧٩٤هـ/١٣٩١م) ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، ١٩٩٤م، ط١، ج١، ص ٢٦ وما بعدها.

(١٠) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج٤، ص٥٠٤ .

(١١) محمد بن مكرم ابن منظور ، **لسان العرب** ، دار صادر، بيروت ، ١٤١٤ هـ ، ط٣، ج٥، ص٥٥ .

(١٢) الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ، **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق : محمد بسيوني ، كلية الآداب ، جامعة طنطا، مصر، ١٩٩٩ م، (١٠/١) .

(١٣) محمد عبدالعظيم الزرقاني، (١٣٦٧هـ/١٩٤٧م)، **مناهل العرفان**، ج٢،ص٣. وينظر في مناقشة تعاريف أخرى: مساعد بن سليمان الطيار، **التفسير اللغوي** ، ص: ٢١ وما بعدها.

(١٤) ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير** ، ص٧.

(١٥) مساعد بن سليمان الطيار، **التحرير في أصول التفسير**، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، السعودية، (ط٢)، (ص١٧).

(١٦) الطيار، **التحرير في أصول التفسير**، (ص٣٩).

(١٧) ينظر: سيد الطنطاوي، **التفسير الوسيط** ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٩٧م، ط١، ج١، ص ٨ وما بعدها ، ابن كثير(توفي ٧٧٤ هـ/١٣٧٢م)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، ١٩٩٩ م، ط١، ج١، ص ٧ وما بعدها. ولا بد من الاشارة هنا إلى أن ما ذكره ابن كثير هو من كلام شيخه ابن تيمية ولم يعزه إليه.

(١٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، برقم : (١٧٢١٣) ، ١٧٦/٤، قال شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح رجاله ثقات.

(١٩) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١ ، ص ٩.

(٢٠) ينظر في معنى القرن ومقداره: السمين الحلبي، الدر المصون، ج٤، ص ٥٣٩ وما بعدها، والظاهر أنه مشترك لفظي. والصحيح أن المراد به في الحديث الذي أخرجه البخاري بسنده :" خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" ـ الأجيال الثلاثة لا المئات الثلاثة والحديث واضح في الأجيال بقطع النظر عن مدة كل جيل وآخر الصحابة وفاة أبو الطفيل عام بن واثلة **١١٠ هـ** وجيل التابعين وآخر التابعين وفاة خلف بن خليفة الأشجعي **١٨١هـ** والاتباع انتهوا في نحو (**٢٢٠هـ**) في العصر الأول من العصور العباسية ومن أواخر المفسرين منهم يحيى بن سلام (٢٠٠هـ).[ينظر مثلاً: [عثمان، محمد رأفت ، **النظام القضائي في الفقه الإسلامي**، دار البيان، ١٩٩٤م، ط٢، ص١٧١]. وكثير من الناس يظن أن القرون المفضلة تنتهي بنهاية المئة الثالثة ! وهذا غلط بين عند المحققين .

(٢١) ينظر: الطيار ، مساعد بن سليمان ، التحرير في أصول التفسير، (ص٨٣ وما بعدها).

(٢٢) الاسرائيليات هي الأخبار المنقولة عن أهل الكتاب، وإنما نُسبت إلى بني إسرائيل لأن الأعم الأغلب فيها منقول عن اليهود، وقُسمت الاسرائيليات إلى ثلاثة أقسام: أحدها: ما علمنا صحته مما بأيدينا من القرآن والسنة، وهذا يجوز ذكره. والثاني: ما علمنا كذبه مما عندنا مما يخالفه، وهذا لا يجوز الأخذ به، والثالث: ما هو مسكوت عنه، لا من هذا، ولا من ذاك، فلا نؤمن به، ولا نكذبه. [ينظر: محمد أبو شهبة، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ص ١٢، ص١٠٦ وما بعدها] .

(٢٣) سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٩.

(٢٤) المطلق: هو ما دل على الحقيقة بلا قيد، فهو يتناول واحدًا لا بعينه من الحقيقة، والمقيد: هو ما دل على الحقيقة بقيد. [ينظر مثلاً: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص٢٥٣].

(٢٥) سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١١٩.

(٢٦) العام: فهو لفظ وضع للدلالة على أفراد غير محصورين، على سبيل الاستغراق والشمول. كانت دلالته على ذلك بلفظه ومعناه، بأن كانت بصيغة الجمع: كالمسلمين ، أو كانت بمعناه فقط كالرهط، ومن، وما، والخاص ما وضع للدلالة على فرد واحد، أو أفراد محصورين.[ينظر: مصطفى السيد بدر زيد، (١٣٩٨هـ)، النسخ في القرآن الكريم، المنصورة، دار الوفاء،١٩٨٧م، (ط٣)، ج ١ ، ص ١١١، ١١٢].

(٢٧) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٢٣ .

(٢٨) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٤٥.

(٢٩) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٨١.

(٣٠) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٠.

(٣١) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٨٣.

(٣٢) سيد طنطاوي ، التفسير الوسيط ، (١/ ٤٠٥)، وهو في صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب : (بَابُ قَوْلِهِ {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا}، حديث رقم (٤٥١٢).

(٣٣) سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، (١/ ١٩٨)، قال الوادعي : وهو حديث حسن، فإن ابن إسحاق إذا صرح بالتحديث فحديثه حسن كما ذكره الحافظ الذهبي في الميزان. [ينظر: مُقْبِلُ بنُ هَادي الوادعيّ (١٤٢٢هـ) ، الصحيح المسند من أسباب النزول، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ١٩٨٧م، ص٢١].

[٣٤] الزركشي ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج٢، ص ٣٥٢ .

[٣٥] سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٤٤٦ ، وينظر مثلاً: ج١، ص ٣٢٥، ٣٤٣، ٣٥٥، ٤٣٤.

[٣٦] عرض الباحث خالد المزيني لهذه المسألة، وذكر أن العلماء اختلفوا فيها على قولين : أحدهما يرى أن العبرة بعموم اللفظ، وهم الجمهور، والثاني يرى أن العبرة بخصوص السبب ، ثم ساق أدلة كلّ منهما ، ورجح قول الجمهور. [ينظر: خالد المزيني، **المحرر في أسباب نزول القرآن** ، ج١، ص ١٢٣ وما بعدها].

[٣٧] سيد طنطاوي ،**التفسير الوسيط** ،ج١، ص ٦٢ ، وهذا الأثر أخرجه الإمام الطبري في تفسيره. [ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ج١، ص ٣١٢].

[٣٨] سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٩٨ -٩٩. وينظر: الامام الطبري، جامع البيان، ج١، ص ٥٠٢ وما بعدها.

[٣٩] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٥٨٦، والأثر **ضعيف** ، قال الألباني: وما روي عن ابن عباس أنه العلم!، فلا يصح إسناده إليه"، ثم تكلم عليه. [الألباني، السلسلة الصحيحة، ج١/ ص ٢٢٦].

[٤٠] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٥٠٨- ٥٠٩.

[٤١] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص١٦١ ، وقبل نقله لقول مجاهد ذكر أن جمهور المفسرين على أن المسخ على الحقيقة. والنفس إلى هذا أميل.

[٤٢] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٤٨ .

[٤٣] سيد طنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٥٠-٤٥١ .

[٤٤] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٣١٧.

[٤٥] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٠٠ .

[٤٦] محمد بن جرير الطبري ، (٣١٠هـ/٩٢٢م) ، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م ، ط١، ج١،ص ٥٢١ .

[٤٧] ينظر: سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٩٣.

[٤٨] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٦٣.

[٤٩] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٦١.

[٥٠] ينظر في أدلة الفريقين ، رمزي نعناعة ، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، ص٨٦ وما بعدها. وقد عدها مساعد الطيار من أصول التفسير، وذكر وجهه اعتبارها كذلك، وأن عدها مصدراً لا يعني مساواتها ببقية المصادر. [ينظر: مساعد الطيار، **التحرير في أصول التفسير**، ١٤٣ وما بعدها].

[٥١] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٦٤ ، وهذا الكلام مستفاد من ابن القيم ـ رحمه الله ـ وقد عزاه إليه فيما بعد، ج١، ص ١٧٧.

[٥٢] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٩٩.

[٥٣] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٠.

[٥٤] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٠.

[٥٥] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٢٨.

[٥٦] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٧٠.

[٥٧] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٥٨٢.

[٥٨] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٨٦.

[٥٩] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٦٥.

[٦٠] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٦١٩.

[٦١] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٦٨.

[٦٢] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٤٥-٤٤٦.

[٦٣] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٠.

[٦٤] من العلماء من حد علم المعاني بـ :أنه علم بأصول ، وقوَاعد يُعرف بها أحوال الكلام العربي التي يكون بها مُطابقًا لمقتضَى الحال.[ينظر : أحمد مطلوب الرفاعي، **أساليب بلاغية** ، (صَ: ٧٥)] والخلاصة أن علم المعاني هو علم النظم: وهو تغيير في صور الكلمات والجمل وترتيبها تبعًا للمعاني المقصودة.

[٦٥] الخبر: ما يحتمل الصدق، والكذب لذاته. [ينظر: ابن عاشور، **موجز البلاغة**، ص٢٢ وما بعدها].

[٦٦] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٨٥.

[٦٧] أوجز التعاريف فيه أنه : زيادة اللفظ على المعنى لفائدة. ، نصر الله بن محمد ابن الأثير (٦٣٧هـ /١٢٣٩م) ، **المثل السائر**، تحقيق: محمد محي الدين ،المكتبة العصرية ، بيروت، ١٤٢٠ هـ ،ـ ج٢، ص١٢٠ .

[٦٨] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٠٥-٣٠٦.

[٦٩] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٨١ .

[٧٠] ويسمى **التكميل** أيضًا: "وهو أن يؤتى في كلام يوهم خلاف المقصود بما يدفع ذلك التوهم". السبكي، أحمد بن علي، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، ج١، ص ٦١٣ . فهو عبارة عن : **قيد احترازي في الكلام**.

[٧١] اختصار الكلام الطويل يسمى (بالقصَر ، أو الحذف). مع تمام المعنى، أو زيادته). فهو إجمال بليغ. [ينظر: ابن رشيق ، الحسن بن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، ج١، ص ٢٥٠ .

[٧٢] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٦٥ .

[٧٣] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٦١ .

[٧٤] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٣٠.

[٧٥] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٥٤ .

[٧٦] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٩٨.

[٧٧] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢١٤.

[٧٨] ينظر: محمد بن سعد الدين الخطيب ، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص ٢٠١.

[٧٩] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٨٠ .

[٨٠] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٢٩.

[٨١] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤١.

[٨٢] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٧٠.

[٨٣] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٢٥ .

[٨٤] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ١ ج١، ص ٥٤١.

[٨٥] عبدالرحمن حسن حبنكة (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، **البلاغة العربية وأسسها**، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٩٩٦م، ط١، ج ٢، ص ٣٦٩.

[٨٦] ينظر: أحمد الهاشمي ، **جواهر البلاغة** ، ص: ٢٩٨.

[٨٧] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١١٨.

[٨٨] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٣٩١ . وتسمية هذا المثال التفافًا على الاصطلاح البلاغي محل نظر.

[٨٩] وهي الجماليات التي يظهر أثرها في اللفظ. ينظر: أحمد الهاشمي، **جواهر البلاغة**، ص ٢٩٨.

[٩٠] سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٧٢.

[٩١] المنطوق: ما فهم من دلالة اللفظ قطعًا في محل النطق. [ينظر: علي بن محمد الآمدي، (٦٣١ هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**،

تحقيق :سيد الجميلي، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤٠٤هـ (ط١)، ج٣،ص ٧٤].

(٩٢) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٣١.

(٩٣) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٦٢ .

(٩٤) خالد بن عثمان السبت، **قواعد التفسير**، دار ابن عفان، ج١، ص ٣٠.

(٩٥) مساعد الطيار، **التحرير في أصول التفسير**، ص ٢٩٢.

(٩٦) ينظر: علي أحمد الندوي ، القواعد الفقهية، دار القلم ، دمشق ، ٢٠٠٠م، ط٥، ص٤٤.

(٩٧) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٠٤.

(٩٨) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١١٦.

(٩٩) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط**، ج١، ص ٤٧٠.

(١٠٠) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط**، ج١، ص ٥٤٠.

(١٠١) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٥٨١.

(١٠٢) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٥٣.

(١٠٣) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٦٠.

(١٠٤) محمد بن حسين الجيزاني ، **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، (ص: ٣٧٩).

(١٠٥) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٨٢وما بعدها .

(١٠٦) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٨٩ ، وينظر : ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٤، ص٩١، ج٣٢، ص ١٧٨ ، مساعد الطيار ، التحرير في أصول التفسير، (ص٤٥).

(١٠٧) سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص٥١.

(١٠٨) سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٥٩٣.

(١٠٩) حسين الحربي، **مختصر قواعد الترجيح** ، دار ابن حزم، الرياض،١٤٢٩ هـ ط١، ص١١.

(١١٠) ينظر : مساعد الطيار، التحرير في أصول التفسير ، (ص٣٢٦).

(١١١) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٣٨.

(١١٢) الزركشي ، **المنثور في القواعد**، ج٣، ص ١٦٩.

(١١٣) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٢١.

(١١٤) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٤٢١.

(١١٥) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٧٢. وينظر: ج١، ص ٥٥٨-٥٥٩.

(١١٦) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ٢٥٩.

(١١٧) سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط**، ج١، ص ٤٤٠.

(١١٨) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٤٤.

(١١٩) سيد الطنطاوي ، **التفسير الوسيط** ، ج١، ص ١٥٢.

"أثر المنهج الأصولي في التفسير"

"الإمام الشافعي أنموذجاً"

د. حارث العيسى* **د. محمد عودات****

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١١/١٥ م

ملخص

يتناول البحث الكشف عن أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي، الذي أبان عن كثرة المسائل التي تتشابك بين علم التفسير وعلم أصول الفقه، فما يعد عند المفسرين من أساليب التفسير وطرقه، يعد عند الأصوليين من القواعد الكلية في أصول الفقه، ومن ذلك حمل المجمل على المبين، وحمل المطلق على المقيد، والتعارض والترجيح، والقول بثبوت النسخ عقلا وشرعا.

وإنما قيدت الدراسة التطبيقية في هذا البحث بالإمام الشافعي لما لهذا الإمام الجليل من المكانة الرفيعة بين علماء الإسلام، فهو أحد الأئمة الأربعة المتبوعين، وهو اول من ألف في علم أصول الفقه، فجمعه في كتابه الرسالة بعد أن كانت مفردات هذا العلم متناثرة في الكتب، وكتابات الإمام الشافعي في مختلف الحديث، ودفعه التعارض عن مختلف القرآن وعلومه.

ومن أهم نتائج البحث: أثبت البحث مدى الاشتراك الكبير بين مباحث التفسير ومباحث أصول الفقه، وقد وقفت على على أربعة عشر أنموذجاً قرآنياً يجلي أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي، وبيّن البحث أن أثر علم أصول الفقه في علم التفسير عند الإمام الشافعي ظهر في ثلاثة مسالك: مسلك الجمع، ومسلك الترجيح، ومسلك النسخ، وأكَّد البحث على رصانة العلوم الشرعية التي في ذراها علم التفسير وعلم أصول الفقه.

Abstract

The current study aims to reveal the impact of principles of jurisprudence on interpretation according to AlShafiey point of view.

The study follows the applied method. The results of the study shows the great association and correspondence between interpretation and principle of jurisprudence subjects .

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة آل البيت.

** أستاذ مشارك، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، أنزل على عبده الكتاب قيماً، ولم يجعل له عوجا، وحفظه بجميع حروفه وقراءاته من أيِّ تناقضٍ وارتيابٍ، والصلاة والسلام على رسولِ الله، المبعوث رحمة للعالمين، أيّده بأصدق الآيات الناطقه بصدقه وأمانته، ورضي الله عن جميع أصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن القرآن الكريم معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم الدائمة، أنزله الله هدى للناس، وبينات من الهدى والفرقان، ويسّره للذكر بأفصح لسان، وحفظه من عبث العابثين تبديلاً وتحريفاً، فهو الكتاب الذي لا ينضب معينه، ولا تنتهي عجائبه، فصيح في ألفاظه، بليغ في أسلوبه، دقيق في التئامه ونظمه، فاقت وأبهرت بلاغته فرسان القول والبيان، فتنافس العلماء والمجتهدون فبذلوا غاية وسعهم وطاقاتهم في تفسيره، والوقوف على حد إعجازه الباهر، حسب اجتهاداتهم، ومن هؤلاء الأعلام الإمام محمد بن إدريس الشافعي حيث ظهرت الصبغة الأصولية على ما تناوله من تفسير لعدد من الآيات القرآنية الكريمة المبثوثة في كتبه وهي: الرسالة، والأم، واختلاف الحديث، وأحكام القرآن، وجماع العلم.

وفي هذا البحث أردت أن أُسهِم في الكشف عن جانبٍ من جوانبِ ثراء الأسلوب القرآني الذي تظافر على بيانه علمان جليلان من أهم العلوم الإسلامية هما/ علم التفسير، وعلم أصول الفقه، في دراسة تطبيقه على ما ثبت من تفسير الإمام الشافعي لعدد من الآيات القرآنية الكريمة.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع في الأمور الآتية:

١- الكشف عن مدى الالتماس والالتحام بين علم التفسير وعلم أصول الفقه، واثر هذا التقارب والتشابك في وحدة المناهج.

٢- بيان أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي، وهو من الكبار في باب الرواية والدراية

٣- إظهار المسالك الأصولية التي اعتمدها الشافعي في تفسير عدد من الآيات القرآنية الكريمة، وهي مسلك الجمع، ومسلك النسخ، ومسلك الترجيح.

أهداف البحث:

قصدت من البحث التوصل إلى الأهداف الآتية:

١. إظهار أصالة علمي التفسير وأصول الفقه باتحاد مناهجهما في البيان عن درر الكتاب الكريم وغرره.
٢. إبراز أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي.
٣. الوقوف على جهود الإمام الشافعي في تفسير القرآن الكريم.
٤. بيان المسالك العلمية الدقيقة التي تدفع زيف الطاعنين في القرآن الكريم، وهي الثنائيات المقررة في التفسير وأصول الفقه (المجمل والمبين، والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ).

منهج البحث:

بنيت البحث وفق المنهج الاستقرائي، والتحليلي، والنقدي، وفق النقاط الآتية:

١. قسّمت البحث إلى تمهيد وثلاثة مطالب، ابتدأته بتمهيد نظري، واتبعته بثلاثة مباحث تطبيقية.
٢. سلكت في الكشف عن أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الشافعي على المنهج الاستقرائي، وذلك بجمع شواهد التفسير من جميع كتب الشافعي.
٣. كتابة الآيات القرآنية الكريمة بالرسم العثماني، ووضعها بين قوسين هلاليين ﴿ ﴾، وعزوتها إلى سورها مقيدة بأرقامها في الحواشي.

٤. أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في البحث، وذلك في أول موضع يذكر فيه.

الدراسات السابقة:

عناية العلماء بعلمي التفسير وأصول الفقه كبيرة، ودراساتهم في هذين العلمين كثيرة ومباحثهم واسعة وعميقة، فالتشابك قوي بين أساليب التفسير وطرقه، وقواعد أصول الفقه، فكل من العلمين ممد لشقيقه بمدد من البيان والتوضيح، ولذلك كان مشاهير المفسرين من كبار الاصوليين مثل: الطبري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي وغيرهم، ومع كل هذا لم أرَ - في حدود علمي واطلاعي- دراسة تناولت بيان أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الشافعي الذي يعد أول من دون علم أصول الفقه.

ومن أبرز ما وقفت عليه من الدراسات العامة حول هذا الموضوع ما يأتي:

١ـ منهج الإمام الشافعي في تفسير آيات الأحكام، محب الدين عبد السبحان، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، من جامعة أم القرى، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عام ١٤٠٧هـ ، وقد اشتملت هذه الدراسة على نبذة موجزة عن التفسير: (تعريفه، نشأته، عناية العلماء بتفسير آيات الأحكام)، وذكر منهج الإمام الشافعي في تفسير آيات الأحكام، وبحثي هذا مختلف عن هذه الرسالة من حيث العنوان والمضمون كما هو جلي.

٢ـ قواعد دفع التعارض عند الإمام الشافعي دراسة تأصيلية تطبيقية، د فهد بن سعد الزايدي الجهني، أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية التربية بالطائف، جامعة أم القرى، بحث مُحكَّم، منشور بمجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المجلد السابع عشر، العدد الثاني والثلاثون، ذو الحجة ١٤٢٥هـ

وبحثي هذا مغاير لبحث الدكتور الجهني الذي خصصه لمسألة مهمة من مسائل علوم الحديث، وأصول الفقه وهي التعارض بين الأدلة وحصره في الأحاديث النبوية، وكيف دفع الشافعي التعارض المتوهم بين الأحاديث النبوية المسألة، ثم ذكر عددًا من النماذج التطبيقية، ومجال بحثي هذا في بيان أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الشافعي.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد وثلاثة مطالب وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأهداف البحث، ومنهجه، والدراسات السابقة وخطته.

التمهيد: ويشتمل على:

أولا: التعريف بمصطلحات الدراسة وهي: الأثر، والمنهج، والأصولي.

ثانيا: تعريف موجز بالإمام الشافعي.

المطلب الاول: مسلك الجمع بين الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الجمع بين الآيات القرآنية باعتبار اختلاف الأحوال عند الإمام الشافعي.

الفرع الثاني: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المجمل على المبين عند الإمام الشافعي.

الفرع الثالث: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المطلق على المقيد عند الإمام الشافعي.

المطلب الثاني: مسلك الترجيح في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: الترجيح بدلالة ظاهر السياق في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

الفرع الثاني: الترجيح بدلالة الاقتضاء في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

المطلب الثالث: مسلك النسخ في الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف النسخ ووقوعه وأقسامه عند الإمام الشافعي

الفرع الثاني: نماذج تطبيقية لثبوت النسخ في القرآن الكريم عند الإمام الشافعي

الخاتمة: وضمنتها نتائج البحث، ثم أتبعتها بقائمة المصادر والمراجع.

التمهيد: ويشتمل على:

أولاً: التعريف اللغوي والاصطلاحي بمصطلحات الدراسة وهي: الأثر، والمنهج، والأصولي.

ثانياً: تعريف موجز بالإمام الشافعي.

أولاً: التعريف بمصطلحات الدراسة وهي: الأثر، والمنهج، والأصولي.

تعريف الأثر لغةً.

قال ابن فارس: ((أثر)"الهمزة، والثاء، والراء، له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي، بقية الشيء، وأثر في الشيء، ترك فيه أثراً"[1].

تعريف الأثر اصطلاحًا.

الأثر يجمع على الآثار، وهي اللوازم المتعلقة بالشيء علة لغيره[2]، وهذا المعنى المحدد للأثر المقصود في هذا البحث، والفرق بين الأحاديث والآثار عند المحدثين: أن الأحاديث مرفوعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآثار مضافة إلى الصحابة رضي الله عنهم

تعريف المنهج لغةً.

قال ابن فارس: ((نهج)" النُّونُ، وَالْهَاءَ، وَالْجِيمُ، أَصْلَانِ مُتَبَايِنَانِ: الْأَوَّلُ النَّهْجُ، الطَّرِيقُ. وَنَهَجَ لِي الْأَمْرَ: أَوْضَحَهُ. وَهُوَ مُسْتَقِيمُ الْمِنْهَاجِ. وَالْمَنْهَجُ: الطَّرِيقُ أَيْضًا، وَالْجَمْعُ الْمَنَاهِجُ. وَالْآخَرُ الِانْقِطَاعُ. وَأَتَانَا فُلَانٌ يَنْهَجُ، إِذَا أَتَى مَبْهُورًا مُنْقَطِعَ النَّفَسِ. وَضَرَبْتُ فُلَانًا حَتَّى أَنْهَجَ، أَيْ سَقَطَ)"[3].

تعريف المنهج اصطلاحًا.

النهج، والمنهج، والمنهاج، الطريق الواضح الذي لا يضل فيه، ويلحظ استعماله في الماديات أولا: ثم استعير للطرق المعنوية ثانيا كمنهج المفسرين، ومناهج الأصوليين، وبناء المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي في غاية الجلاء.

تعريف الأصول لغةً.

قال ابن فارس: ((أصل)"الهمزة، والصاد، واللام، ثلاثة أصول متباعد بعضها من بعض، أحدها: أساس الشي، فأما الأول فالأصل أصل الشيء)[4]، وأصل كل شيء: ما يستند وجود ذلك الشيء إليه[5]، قال الراغب الأصفهاني: (وأَصْلُ الشيء: قاعدته التي لو توهّمت مرتفعة لارتفع بارتفاعه سائره لذلك، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾

تعريف الأصول اصطلاحًا.

وقد تَأَصَّلَ كذا وأَصَّلَهُ، ومجد أصيل، وفلان لا أصل له ولا فصل)[6]، فالأصل اصطلاحا هو ما يبنى عليه غيره من القاعدة أو الأساس، هذا تعريف الأصل، وأما الأصولي فهو المنسوب لذلك الأصل، وهو هنا أصول الفقه وقواعد الاستنباط.

بعد الوقوف مع المفردات الثلاث (الأثر، والمنهج، والأصولي) في الدلالة اللغوية العامة، والدلالة الاصطلاحية الخاصة، أخلص إلى تعريف لقبي لهذا التركيب (أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الشافعي) وهو انعكاس طريقة الشافعي الأصولية ولوازمها في تفسيره لعدد من الآيات القرآنية الكريمة، وأبرز معالم هذه الطريقة الأصولية: تبيين المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق.

ثانياً: تعريف موجز بالإمام الشافعي.

اسمه ونسبه ومولده ووفاته

اسمه ونسبه:

قال الذهبي: (مُحَمَّدُ بنُ إِدْرِيْسَ بنِ العَبَّاسِ بنِ عُثْمَانَ بنِ شَافِعِ بنِ السَّائِبِ بنِ عُبَيْدِ بنِ عَبْدِ يَزِيْدَ بنِ هِشَامِ بنِ الفرعِ بنِ عَبْدِ مَنَافِ بنِ قُصَيِّ بنِ كِلاَبِ بنِ مُرَّةَ بنِ كَعْبِ بنِ لُؤَيِّ بنِ غَالِبٍ، الإِمَامُ عَالِمُ العَصْرِ نَاصِرُ الحَدِيْثِ فَقِيْهُ المِلَّةِ أَبُو عَبْدِ اللهِ القُرَشِيُّ، ثُمَّ الفَرعِيُّ الشَّافِعِيُّ، المَكِّيُّ، الغَزِّيُّ المَوْلِدَ نَسِيبُ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَابْنُ عَمِّهِ، فَالفرعُ هُوَ أَخُو هَاشِمٍ وَالِدِ عَبْدِ الفرعِ، اتَّفَقَ مَوْلِدُ الإِمَامِ بِغَزَّةَ وَمَاتَ أَبُوْهُ إِدْرِيْسُ شَابّاً فَنَشَأَ مُحَمَّدٌ يَتِيْماً فِي حَجْرِ أُمِّهِ، فَخَافَتْ عَلَيْهِ الضَّيْعَةَ فَتَحَوَّلَتْ بِهِ

إِلَى مَحْتِدِهِ، وَهُوَ ابْنُ عَامَيْنِ فَنَشَأَ بِمَكَّةَ، وَأَقْبَلَ عَلَى الرَّمْيِ حَتَّى فَاقَ فِيهِ الأَقْرَانَ، وَصَارَ يُصِيبُ مِنْ عَشْرَةِ أَسْهُمٍ تِسْعَةً ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى العَرَبِيَّةِ وَالشِّعْرِ، فَبَرَعَ فِي ذَلِكَ وَتَقَدَّمَ. ثُمَّ حُبِّبَ إِلَيْهِ الفِقْهُ فَسَادَ أَهْلَ زَمَانِهِ)[٧].

فالشافعي يلتقي مع الرسول صلى الله عليه وسلم في عبد مناف، فهو يعد من أبناء عمومة الرسول صلى الله عليه وسلم، هذا نسب الإمام الشافعي من جهة أبيه، وأما أمه فقد اختُلف فيها، هل هي هاشمية، أو أزدية (أسدية)؟ والذي تمسك به السبكي[٨] أنها هاشمية من أحفاد علي رضي الله عنه، وهي: فاطمة بنت عبيد الله ابن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، مستندًا في ذلك على رواية أبي نصر التي قال فيها: (لا أعلم هاشميًا ولدته هاشمية إلا علي بن أبي طالب، والإمام الشافعي)[٩].

قال البيهقي[١٠]: (فهذه رواية لا أعلمها إلا من جهة أبي نصر هذا، وسائر الروايات تخالفها)[١١]، فالبيهقي ينفي كون أم الشافعي هاشمية، بل هي أزدية، والذي أميل إليه في هذا الأمر هو اختيار ابن السبكي، وذلك لقوة نقضه ومعارضته لما ذكره البيهقي وغيره: (فَإِن قلت كَيفَ تحتج إِلَى تَرْجِيح هَذَا وَالْمَشْهُور المعزو إِلَى الشَّافِعي نَفسه أَن أمه كَانَت من الأزد، وَقيل أمه أسديةَ وَالأزد والأسد شَيْء وَاحِد وَاحْتج من قَالَ بِهَذَا القَوْل بِأَنَّهُ لما قدم مصر سَأَلَهُ بَعضهم أَن ينزل عِنْده فَأبى وَقَالَ أُرِيد أَن أنزل عَلَى أخوالي الأسديين فَنَزل عَلَيْهِم. قلت: لَا دلَالَة لَهُ فِي هَذَا عَلَى أَن أمه أسدية لجَوَاز أَن تكون الأسدية أم أَبِيه أَو أم جده، وَنَحْو ذَلِك وَيكون اقْتدى فِي ذَلِك قولا وفعلا برسُول اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما هَاجر وَقدم الْمَدِينَة وَنزل عَلَى أخوال عَبْد الفرع إِكْرَاما لَهُم...)[١٢].

وذكر ابن السبكي طرفا من فرط عقلها فقال: (ومن طريق ما يحكى عن أم الشافعي من الحذق أنها شهدت عند قاضي مكة هي وأخرى مع رجل، فأراد القاضي أن يفرق بين المرأتين، فقالت له أم الشافعي: ليس لك ذلك، لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [١٣] [١٤]، فرجع القاضي إليها في ذلك. وهذا فرع غريب واستنباط قوي)[١٥].

مكان مولده:

تعددت الروايات في مكان مولد الشافعي، على اختلاف فيها، فذكرت بعض الروايات أنه ولد بغزة، وبعضها ذكرت أنه ولد بعسقلان، وروايات تشير إلى أنه ولد باليمن.

فالذي رواه ابن أبي حاتم[١٦] أنه ولد بعسقلان، قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي[١٧]، يقول: سمعت عمرو بن سواد[١٨]، يقول: (قال لي الشافعي: ولدت بعسقلان فلما أتى عليّ سنتان حملتني أمي إلى مكة)[١٩]، وفي رواية البيهقي أنه ولد بغزة[٢٠]، وروى ابن أبي حاتم أيضا أنه ولد باليمن[٢١].

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني معلقًا على إسناد رواية ابن أبي حاتم الأولى: (وهذا إسناد صحيح كالشمس، فعمرو بن سواد من شيوخ مسلم، وأبو حاتم محمد بن إدريس الرازي من جبال الحفظ والإتقان، وابنه أحد الحفاظ الأثبات!، ثم بيّن أن هذه الرواية لا مخالفة بينها وبين رواية البيهقي؛ لأن عسقلان هي الأصل في قديم الزمان، وهي المدينة، فحيث قال الشافعي: (غزة) أراد القرية، وحيث قال: (عسقلان) أراد المدينة)[٢٢].

وأما رواية ابن أبي حاتم الأخرى التي تفيد أنه ولد باليمن، فقال البيهقي فيها: يحتمل أن يكون أراد موضعًا يسكنه بعض بطون اليمن، وغزة من ذلك[٢٣]، وقيل: إن المراد من قوله: ولدت باليمن! يعني القبيلة؛ لأن أمه أزدية، قاله الذهبي[٢٤].

مولده:

لا خلاف في زمان ولادة الإمام الشافعي، فقد اتفق كل من ترجم له على أنه ولد سنة (١٥٠هـ)[٢٥]، وهو العام الذي مات فيه أبو حنيفة[٢٦].

مبلغه من العلم

كان الإمام الشافعي آية في الحفظ والفهم والذكاء والفراسة، ظهر ذلك في حياته منذ صغره، وكان لأمه الدور الكبير في تنشئته على معالي الأمور، والبعد عن سفسافها، فكانت ترسله إلى الكتاب، ولم يمنعه يتمه وفقره من طلب العلم، فقد قال: (فلما جمعت حفظ القرآن، دخلت المسجد، فكنت أجالس العلماء، وكنتُ أسمع الحديث والمسألة فأحفظها، فلم يكن عند أمي ما تعطيني أشتري به القراطيس، فكنت أنظر إلى العظم فآخذه فأكتب فيه، فإذا امتلأت طرحته في جرة)[٢٧].

ومن ثناء العلماء عليه قول عَبْد الله بنُ أَحْمَدَ قُلْتُ لأَبِي: (أَيَّ رَجُلٍ كَانَ الشَّافعيَّ فَإِنِّي سَمِعتُكَ تُكْثِرُ منَ الدُّعَاء لَهُ؟ قَالَ: يَا بُنيَّ كَانَ كَالشَّمْسِ للدُّنْيَا، وَكَالعَافِيَةِ للنَّاسِ فَهَلْ لِهَذَيْنِ منْ خَلَف، أَوْ مِنْهُمَا عوض؟)[٢٨]، وقال الإمام أحمد بن حنبل: (ما أحد من أهل الحديث مس محبرة، ولا قلمًا إلا وللشافعي في رقبته منّة)[٢٩]، وقال أحدهم لابنه: (يا بني إلزم هذا الرجل، فما رأيت أبصر منه بأصول الفقه، أو قال بأصول العلم)[٣٠].

دور الشافعي في علم الأصول.

من الأمور الجلية التي لا يسع المنصف مدافعتها تدوين الشافعي لمذهبه الفقهي وسطا بين مدرسة الحديث في الحجاز، ومدرسة الرأي في العراق، ولا عجب في هذا فالإمام الشافعي هو مدون علم أصول الفقه في كتابه الرسالة باتفاق، فهو أول من صنف في علم أصول الفقه[٣١]، فقد أجمع كل من ترجم له على ذلك.

قال الرازي: (كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل الفقه ويعترضون ويستدلون، إلا أنهم لم يكن لهم قانون كلي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، حتى استنبط لهم الإمام الشافعي علم أصول الفقه، ووضع لهم قانونًا كليا يرجع إليه في معرفة الدلائل الشرعية، فكل من صنف في علم أصول الفقه بعد ذلك، فهم عيال على الشافعي؛ لأنه هو الذي فتح هذا الباب)[٣٢]، وقال ابن خلدون: (وكان أول من كتب فيه، الشافعي، أملى فيه رسالته المشهورة)[٣٣]

وفاته:

بعد أن طوف الشافعي في الحجاز، ثم انتقل إلى العراق، واقام بها مدة وبها ظهر مذهبه القديم، انتهى به المطاف إلى مصر أقام بها أربع سنين، فأخرج كتاب الأم، وكتاب السنن، وأشياء كثيرة، وكان عليلًا شديد العلة، وربما خرج منه الدم، وهو راكب - يعني من البواسير- كما أخبر عنه بذلك الربيع بن سليمان[٣٤]، وعندما زاره في مرضه الذي مات فيه، قال له: كيف أصبحت يا أستاذ؟ فقال الشافعي: أصبحت من الدنيا راحلًا، ولإخواني مفارقًا، ولكأس المنية شاربًا، وعلى الله واردًا ولسوء عملي ملاقيا، ثم رمى طرفه إلى السماء واستعبر، وأنشد:

إليــك إلــه الخلــق أرفــع رغبتــي

وإن كنتُ يا ذا المن والجود مجرمًا

تعــاظمني ذنبــي فلــما قرنتــه

بعفــوك ربي كــان عفــوك أعظــما

وقد توفي الشافعي ليلة الجمعة بعد العصر آخر يوم من رجب، سنة (٢٠٤هـ)، وله من العمر (٥٤) عاما[٣٥]، فرحمه الله رحمة واسعة، وأسكنه الفردوس الأعلى إنه على كل شيء قدير.

المطلب الأول: مسلك الجمع بين الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.
وفيه ثلاثة فروع:
الفرع الأول: الجمع بين الآيات القرآنية باعتبار اختلاف الأحوال عند الإمام الشافعي.
الفرع الثاني: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المجمل على المبين عند الإمام الشافعي.
الفرع الثالث: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المطلق على المقيد عند الإمام الشافعي.

الفرع الأول: الجمع بين الآيات القرآنية باعتبار اختلاف الأحوال عند الإمام الشافعي.

إضاءة:

مما لا ريب فيه عند علماء الإسلام أن نصوص الكتاب والسنة سالمة من التعارض الحقيقي الذي يصل إلى حد الاختلاف والتناقض، وهو التعارض المتوهم بيد الدليلين من كل وجه، فلا يمكن الجمع بينهما أبدا، قال الله تعالى منزها ساحة التنزيل عن ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾[٣٦]، فالذي قد يوجد في القرآن الكريم هو التعارض المتوهم في نظر المجتهدين، والطريقة الأصولية التي نهجها العلماء حيال هذا التعارض الصوري، أو الشكلي مكونة من ثلاثة مسالك على هذا النحو:

المسلك الأول: الجمع بين الدليلين، فإن أمكن دفع العارض بأي وجه من الوجوه المعتبرة فبها ونعمت لأن في الجمع مصلحة كبرى وهي حفظ نصوص الوحي من الإلغاء والإهدار، وإن تعذر ذلك الجمع بين الأدلة يصار إلى المسلك الثاني: الترجيح بين الأدلة المتعارضة[٣٧]، وفي هذا المسلك تكون الأدلة في خانتي الراجح والمرجوح، وإن لم يفلح مسلك الترجيح بين الأدلة يصار إلى المسلك الثالث: وهو القول بثبوت النسخ بين الأدلة الشرعية، وإنما كان مسلك النسخ هو آخر المطاف لأن إعمال الدليلين بالجمع، أو الترجيح بينهما أولى من إهمال أحدهما وإهداره[٣٨].

وللجمع بين أدلة الكتاب والسنة أوجه عدة، منها: أن يكون موضوع أحدهما مختلفاً عن موضوع الآخر، أو حاله مختلفاً عن حال الآخر، أو أن يكون أحد الأدلة مجملا والآخر مبيناً، أو أن يكون أحد الأدلة عاماً والآخر خاصّا، أو أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً، فيحمل المجمل على المبين، ويحمل العام على الخاص والمطلق على المقيد[٣٩]، وهو ما سنناقشه في هذا المطلب.

والمراد بالجمع في اللغة الضم، وهو مصدر جمع الشيء يجمعه جمعاً قال ابن فارس: (الجيم والميم والعين أصل واحد يدل على تضام الشيء)[٤٠]، ومنه قول الله سبحانه: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا۟ حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ﴾[٤١]، ومن خصائص الرسول صلى الله عليه وسلم قال: (أعطيت جوامع الكلم)[٤٢]، وجوامع الكلم هي الألفاظ القليلة التي تجمع المعاني الجمة[٤٣]، وأما عن معنى الجمع اصطلاحًا فهو بيان الإتلاف والتوافق بين الأدلة الشرعية، وإظهار أن الاختلاف الحقيقي غير موجود بينها[٤٤].

نص الشافعي على قاعدة الجمع بين نصوص الوحي من الكتاب والسنة، فحمل بعضها على معنى وحمل الآخر منها على معنى مغاير، والمسوغ لهذا المحمل اختلاف الأحوال، قال في سبب اختلاف الحديث: (ويَسُن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنة غيرها؛ لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافًا، وليس منه شيء مختلف)[٤٥]، وهذه القاعدة هي محل اتفاق عند الأصوليين في تفسير الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة[٤٦]، ومن تطبيقات هذه القاعدة في التفسير عند الشافعي ما يأتي:

النموذج الأول: توجيه الشافعي لقراءة النصب والخفض لكلمة (وَأَرْجُلَكُمْ) في آية التيمم

من المسلمات في علوم القرآن أن القراءات القرآنية المتواترة العشر هي مندرجة تحت تعريف القرآن الكريم، فلها من الإعجاز والتجلة والتعظيم ما للقرآن نفسه، لأنها جزء منه، فمنزلة القراءة من القراءة بمنزلة الآية من الآية.

إن مرجع القراءات القرآنية هو النقل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك لم يكن الاختلاف بينها على سبيل التضاد في المعاني، بل هو على سبيل التنوع، وفي هذا المعنى الجليل قال ابن الجزري: (حقيقة اختلاف هذه السبعة المنصوص عليها من النبي صلى الله عليه وسلم اختلاف تنوع وتغاير، لا اختلاف تضاد وتناقض، فإن هذا مُحال أن يكون في كلام الله تعالى، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا ﴾[٤٧]، واختلاف القراءات لا يخلو من ثلاثة أحوال:

أحدها: اختلاف اللفظ والمعنى واحد، نحو: ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾[٤٨]، بالصاد، و(السِّراط) بالسين، و(الزِّراط) بإشمام الصاد صوت الزاي.

الثاني: اختلاف اللفظ والمعنى جميعًا، مع جواز أن يجتمعا في شيء واحد لعدم تضاد اجتماعهما فيه، نحو قوله تعالى:

﴿ مَٰلِكِ ﴾[٤٩]، بألف، و(مَلِك) بغير ألف، لأن المراد بهاتين القراءتين جميعًا هو الله سبحانه وتعالى، وذلك أنه تعالى مالك يوم الدين ومَلِكه، فقد اجتمع له الوصفان جميعًا، فأخبر تعالى بذلك في القراءتين.

الثالث: اختلاف اللفظ والمعنى، مع امتناع جواز أن يجتمعا في شيء واحد لاستحالة اجتماعهما فيه، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد، نحو: قراءة من قرأ قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾[٥٠]،بالتشديد، لأن المعنى وتيقَّن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، وقراءة من قرأ ﴿ كُذِبُوا۟﴾ بالتخفيف؛ لأن المعنى على هذه القراءة: تَوهَّم المرسَل إليهم أن الرُّسُلَ قد كذبوهم فيما أخبروهم به من أنهم إن لم يؤمنوا بهم نزل العذاب بهم، فالظن في القراءة الأولى بمعنى اليقين والضمير في (ظنوا) عائد على الرسل، وفي القراءة الثانية الظن بمعنى الشك والضمير عائد على المرسَل إليهم[٥١].

جمع الشافعي بين معنيي القراءتين في آية التيمم من سورة المائدة، فحمل قراءة النصب في كلمة (وَأَرْجُلَكُمْ) على معنى الغسل في الرجلين وجوبا في الوضوء، عطفا على الأعضاء الواجب غسلها وهي غسل الوجه، وغسل اليدين إلى المرافق، وحمل قراءة الخفض في كلمة (وَأَرْجُلَكُمْ) على جواز المسح على الخفين في الوضوء على وفق ما بينته السنة النبوية للقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ ۗ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُورًا ﴾[٥٢]، قرأ نافع[٥٣]، وابن عامر[٥٤]، والكسائي[٥٥]، وعاصم[٥٦] في رواية حفص[٥٧]، قول الله تعالى:﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾، بالفتح، ووجهها أن الأرجل معطوفة على الوجوه والأيدي، فيجب فيها الغسل، وقرأ الباقون: (وأرجلِكم) بالخفض؛ عطفًا على الرؤوس، فيكون فيها المسح، فأوهم ذلك تعارضًا بين القراءتين، فقراءة النصب تدل على أن المطلوب في الرجلين الغسل، وقراءة الخفض تدل على أن المطلوب فيهما المسح.

ذهب الشافعي إلى إمكان الجمع بين القراءتين، وحمل كل قراءة منهما على حال تختلف عن الآخر، ورشح هذا المحمل القويم بفعل سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، حيث قال: (ظاهر هذه الآية أنه لا يجزئ في القدمين إلا ما يجزئ في الوجه واليدين من الغسل، أو ما يجزئ في الرأس من المسح، واحتمل أن يكون أريد بغسل القدمين، أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض، فلما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين، وأمر بذلك من لبسهما على طهارة، دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه أريد بغسل القدمين، أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض)[٥٨].

ومذهب الشافعي في هذا المحمل هو مذ هب الجمهور الأصوليين والفقهاء والمفسرين[٥٩]، أن الفرض في القدمين الغسل دون المسح[٦٠]، وقد سُئل مالك عن هذه الآية أهي بالنصب أم بالجر؟ فقال: (إنما هو الغسل، وليس بالمسح، لا تمسح الأرجل، إنما تغسل، قيل له: أفرأيت من مسح أيجزئه ذلك؟ قال: لا)[٦١]، واختار ابن جرير الطبري التخيير بين الغسل والمسح، فجعل القراءتين كالروايتين في الخبر إذا لم يمكن ترجيح إحداهما على الأخرى، على رأي من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجح[٦٢]؛ واستدل بما نُقل عن ابن عباس ، وقتادة[٦٣] أن الله افترض مسحين وغسلين، وبه قال عكرمة[٦٤]، والشعبي[٦٥] حيث قالا: ما كان عليه الغسل جُعل عليه التيمم، وما كان عليه المسح أسقط؛ محتجين بظاهر العطف في قراءة الجر، وأن العطف يكون للفظ والمعنى معًا[٦٦].

والذي أراه متعين الرجحان هو قول الجمهور من وجوب الغسل في الرجلين إلى الكعبين كما هو محمل الشافعي، ومن الأدلة القوية على ذلك أن رسول الله صلى الله عله وسلم لم يمسح على رجليه من دون خف، وهذه قرينة قوية على استبعاد اختيار الطبري هذا أولا: ثبوت الوعيد لمن ترك جزء ولو يسيرا من القدمين من دون غسل لم يغسله، قال عبد الله بن عمرو: تخلَّف عنا النبي صلى الله عليه وسلم في سفرة سافرناها، فأدركنا -وقد أرهقتنا الصلاة[٦٧] ونحن نتوضأ، فجعلنا نمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته: (ويل للأعقاب من النار مرتين أو ثلاثًا)[٦٨] هذا ثانيا، والتحديد إلى الكعبين كما جاء في تحديد الأيدي إلى المرافق، وهي مغسولة، والمسح لا تحديد فيه هذا ثالثا[٦٩]، ولذلك قال الجويني: (واجتماع هذه الأمور في القرآن والسنة وفعل السلف، أظهر من الجريان على ما يقتضيه ظاهر العطف)[٧٠].

النموذج الثاني: كلمة الأم من المشترك اللفظي في القرآن الكريم

جمع الشافعي بين معنيي آيتين من سورة الأحزاب، ومحل الشاهد في الآيتين أن الله تعالى سمى زوجات النبي رضي الله عنهن بأمهات المؤمنين في الآية الاولى، وفي الآية الثانية أمر المؤمنين عند سؤالهن المتاع أن يكون من وراء حجاب، وهنا قد يبدو للوهلة الأولى وجود تعارض بين مقتضى وصفهن بأمهات المؤمنين، وبين تحريم النظر إليهن.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾[٧١].

فلم يكن لأحد أن ينظر إلى زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم أوجب عليهم سؤالهن من وراء حجاب، وهن أمهاتهم؟)[٧٢].

وأجاب الشافعي عن السؤال القائم من مجموع الآيتين بأن كلمة الأم من المشترك اللفظي – هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه – وهذ من مظاهر سعة لسان العرب، فتحمل الكلمة على أكثر من معنى، فقوله: (أمهاتهم) يعني في معنى دون معنى، أو في حال دون حال، فزوجات النبي صلى الله عليه وسلم في منزلة أمهات المؤمنين في الاحترام والتجلة وتعظيم الحقوق والحرمة الأبدية، فلا يجوز لهم نكاحهن.

بحال فلا تعارض بين الآيتين[٧٣]، قال الشافعي: (مثْلُ مَا وَصَفْتُ: مِنْ اتِّسَاعِ لِسَانِ الْعَرَبِ، وَأَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ تَجْمَعُ مَعَانِيَ مُخْتَلِفَةً. وَمِمَّا وَصَفْتُ: مِنْ أَنَّ اللَّهَ أَحْكَمَ كَثِيرًا مِنْ فَرَائِضِه. بِوَحْيِهِ وَسَنَّ شَرَائِعَ وَاخْتِلَافَهَا، عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي فِعْلِه، فَقَوْلُهُ: (أُمَّهَاتُهُمْ) يَعْنِي: : فِي مَعْنَى دُونَ مَعْنًى، وَذَلِكَ: أَنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُمْ نِكَاحُهُنَّ بِحَالٍ، وَلَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ نِكَاحُ بَنَاتِ: لَوْ كُنَّ لَهُنَّ، كَمَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ نِكَاحُ بَنَاتِ أُمَّهَاتِهِمْ: اللَّاتِي وَلَدْنَهُمْ، وَأَرْضَعْنَهُمْ. وَذَكَرَ الْحُجَّةَ فِي هَذَا «٨» ثُمَّ قَالَ: وَقَدْ يَنْزِلُ الْقُرْآنُ فِي النَّازِلَةِ: يَنْزِلُ عَلَى مَا يَفْهَمُهُ مِنْ أُنْزِلَتْ فِيهِ كَالْعَامَّةِ فِي الظَّاهِرِ: وَهِيَ يُرَادُ بِهَا الْخَاصُّ وَالْمَعْنَى دُونَ مَا سِوَاهُ)[٧٤].

فبين الشافعي أن كلمة الأم في لسان العرب من المشترك اللفظي الذي تتعدد معانيه، وقد ذكر ابن الجوزي خمسة معان للفظ الأم في القرآن الكريم[٧٥]، ومن هذه المعاني قول الله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[٧٦]، فأم الكتاب معناها: أصله[٧٧]، وهو اللوح المحفوظ الذي أثبت فيه ما يكون ويحدث[٧٨].

فبهذا الجمع يبرز أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الشافعي، وذلك بإعماله القاعدة الأصولية في الجمع بين الدليلين،وجمعهما تحت معنى واحد باعتبار اختلاف الأحوال بين الآيتين، فمقتضى الآية الأولى هو أن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم أمهات للمؤمنين في الإجلال والاحترام، ومقتضى الآية الثانية هو تحريم النظر إليهن مع كونهن أمهات لهم، وهذا المعنى يصب في المعنى الأول وهو حق الإجلال لهن، والتعظيم لحق زوجهن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تبارك وتعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[٧٩]،

وقد جمع الشافعي بين قوله الله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[٨٠]، وقوله الله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾[٨١]، باعتبار اختلاف أحول المخاطبين، فالآيتان تتحدثان عن كيفية صلاة الخوف، ففي الآية البقرة لم يذكر الله كيفيتها، وأما في آية النساء فذكر كيفية لها، فالحال التي أذن لهم فيها أن يصلوا رجالاً أو ركبا نًا، غير الحال التي أمر فيها النبي صلى الله عليه وسلم أن يصلي بطائفة ثم بطائفة، فالآية الأولى في الخوف الشديد، والآية الثانية في الخوف

الذي هو أخف منه، قال (فلما فرق الله بينهما ودلت السنة على افتراقهما لم يجز إلا التفريق بينهما؛ لاختلاف الحالين)[٨٢].

الفرع الثاني: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المجمل على المبين عند الشافعي.

يحسن قبل البدء بالفرع التعريف بكل من المجمل والمبين

أولاً: تعريف المُجْمَل لغةً:

المُجْمَل لغةً: مُفْعَلٌ من أجمل، وقولك: أجْمَلْتُ الشّيء، وهذه جُمْلة الشّيء، وأجملْتُه: حصّلته، قال الله تعالى:

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ﴾[٨٣]، وأجْمَلَ الشَّيء: جَمَعَهُ عن تَفْرِقَة؛ وأجْمَلَ لَهُ الحساب كَذلك،[٨٤]، فالمُجْمَل لغةً: يعني تحصيل الشيء وتجميعه.

ثانياً: تعريف المُجْمَل اصطلاحًا:

وأما تعريف المُجْمَل في اصطلاحَ الأصوليين فقال الجويني (ت:٤٧٨هـ): (المجملَ في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يُعقل معناه، ولا يُدرك مقصود اللافظ ومبتغاه)[٨٥].

ثالثاً: تعريف المُبَيَّن لغةً:

المُبَيّن لغة: اسم فاعل من أبان المتعدي، ومادة (ب َي َ ن) الباء والياء والنون أصلٌ واحد، وهو بُعْدُ الشيء وانكشافُه... وبان الشيء وأبان إذا اتَّضح وانكشف[٨٦]، قال الراغب الأصفهاني (ت:٥٠٢ هـ): (والبِيان: الكشف عن الشيء، وهو أعمّ من النطق... وسُمِّي الكلامُ بيانًا لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره نحو: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾[٨٧]، وسُمِّيَ ما يشرح المجمل والمبهم بيانًا، نحو قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴾[٨٨].

رابعاً: تعريف المُبَيَّن اصطلاحًا:

واما عن تعريف المُبَيّن في اصطلاح الأصوليين قال الرازي (ت:٦٠٦ هـ): (المبيّن له معنيان: أحدهما: ما احتاج إلى بيان، وقد ورد عليه بيانُهُ. والثاني: الخطابُ المبتدأ المستغني عن البيان)[٨٩]،

ومن الطرائق الأصولية التي اعتمدها الشافعي للجمع بين الآيات القرآنية حمل المجمل على المبين ومن الشواهد على ذلك ما يأتي :

النموذج الأول: بيان مصير الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين والكافرين

تفسير الشافعي قوله تعالى: ﴿ قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴾[٩٠]، بالحمل على قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ۝١ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا ۝٢ وَيَنصُرَكَ ٱللَّهُ نَصۡرًا عَزِيزًا ۝٣ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ۝٤ لِّيُدۡخِلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عِندَ ٱللَّهِ فَوۡزًا عَظِيمٗا ۝٥ وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرٗا ۝٦ وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾[٩١].

أمر الله تعالى في آية سورة الأحقاف المكية رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم أن يقول للمشركين المعاندين جملة من الأمور هي: ليس هو بأول رسول يرسل إلى الناس هذا أولا: وأما ثانيا: فأنه صلى الله عليه وسلم بشر مثلهم لا يستطيع أن يأتيهم بالخوارق من تلقاء نفسه، بل هو عبد مأمور يتلقى الأوامر من ربه تعالى، ومما يترشح لهذا المقام في تفسير الآية أنه لا يدري ما سيلاقيه ـ وهم كذلك في الحال ـ من القضاء والقدر في الدنيا، فكل حركاته مقيدة باتباع ما يوحى إليه من ربه، هذا ثالثا: ويؤيد توجيه الخطاب للمشركين بدلالة الخطاب (ولا بكم) وقوله تعالى (وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ) هذه دلالة السياق بسباقه ولحاقه.

ولله در أبو السعود الذي يجلي نظم القرآن الكريم وحسن نسقه واطراده،حيث يقول: (كانُوا يقترحونَ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ آياتٍ عجيبةً، ويسألونَهُ عن المُغيباتِ عناداً ومُكابرةً فأمَر عليه السّلامُ بأنْ يقولَ لهم مَا كنتُ بديعاً من الرسلِ قادراً على ما لم يقدروا حتَّى آتيَكُم بكلِّ ما تقترحونَهُ، وأخبركم بكلِّ ما تسلون عنْهُ من الغيوبِ فإنَّ مَنْ قبلي من الرسلُ عليهم الصلاة والسّلامُ ما كانُوا يأتونَ إلا بما آتاهُم الله تعالى من الآياتِ ولا يُخبرونَهم إلا بَما أُوحيَ إليهم {وَمَا أَدْرِى مَا يفعل بى ولا بكم} أى: شئ يُصيبنَا فيما يُستقبل من الزمانِ من أفعالهِ تعالى وماذا يُقدَّرُ لنا من القضايا.

والأظهرُ الأوفقُ لما ذُكرَ من سببِ النزول أنَّ مَا عبارةٌ عمّا ليسَ علمُه مَنْ وظائفِ النبوة من الحوادث والواقعات الدنيوية دونَ ما سيقعُ في الآخرة فَإنَّ العلمَ بذَلكَ من وظَائف النبوة وقد وردَ به الوَحيِ الناطق بتفاصيلِ ما يُفعلُ بالجانبين هذا...وجُوِّزَ أنْ تكَونَ مَا موصولةً، والاستفهاميةُ أقضى لحقِ مقامِ التبرؤِ عن الدرايةِ وتكريرٌ لا لتذكيرِ النفيِ المنسحبِ إليه وتأكيده... وهو جوابٌ عن اقتراحهم الأخبارَ عمَّا لم يُوحَ إليه عليه السلام من الغيوبِ وقيلَ عن استعجالِ المسلمينَ أنْ يتخلصُوا عن أذيةِ المشركينَ والأوَّلُ هو الأوفقُ لقولهِ تعالى {وَمَا أَنَآ إِلاَّ نَذِيرٌ} أنذركم عقاب الله تعالى حسبمَا يُوحى إلي {مُّبِينٌ} بينُ الإنذارِ بالمعجزاتِ الباهرة)[٩٢].

حمل الشافعي الآيات في سورتي الأحقاف والفتح على المجمل والمبين، فحمل آية سورة الأحقاف على الإجمال، ثم حمل الآيات في سورة الفتح على بيان مجمل آية الأحقاف، وما يؤيد حمل كلام الشافعي على أن الآية من المجمل الذي بين في القرآن نفسه، قال الشافعي: (قال الله تعالى لنبيه، ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾، ثم أنزل عليه أن قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فعلم ما يفعل به)"[٩٣]، فبينت الآيات الأولى من سورة الفتح مصير الرسول صلى الله علبه وسلم، والمؤمنين الكائن بالنصر العزيز في الدنيا، وغفران الذنوب وتكفير السيئات وإدخالهم الجنات، كما بينت مصير المنافقين والمشركين في الدنيا بالخسارة والخزي، وفي الآخرة بدخول النار.،

وذهب بعضهم إلى جعل الآيات الآنفة الذكر من باب الناسخ والمنسوخ[٩٤]، فآية الأحقاف منسوخة بآيات الفتح، وهذا بعيد لان مضمون آية الأحقاف من الأخبار التي لا يقع فيها النسخ هذا أولا: وأما ثانيا فالقول بالنسخ خلاف الأصل ولا يصار إلى القول به إلا بعد استحكام التعارض من كل وجه، وهو منتف هنا لما مر من توجيه الشافعي، فآية الأحقاف لا أقول إنها محكمة - بمعنى الإحكام الذي يقابل النسخ - لأن الوارد فيها أخبار لا يجوز نسخها، ولعل القائلين بالنسخ هنا تسامحوا في اللفظ فأطلقوا النسخ وأرادوا البيان قال القرطبي: (...وَلَا نَسْخَ عَلَى هَذَا كُلِّه، وَالْحَمْدُ للَّه. ثُمَّ بَيَّنَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلكَ فِي قَوْله: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ منْ ذَنْبكَ وَمَا تَأَخَّرَ) وَبَيَّنَ فِيمَا بَعْدَ ذَلكَ حَالَ الْمُؤْمنينَ ثُمَّ بَيَّنَ حَالَ الْكَافرينَ. قُلْتُ: وَهَذَا مَعْنَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ، إِلَّا أَنَّهُ أُطْلِقَ فِيهِ النَّسْخُ بِمَعْنَى الْبَيَانِ)[٩٥].

قال الرازي، قال: في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ

ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾[٩٦]، هذه في حال الأتقياء ، فكيف يعقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي هو سيد الأتقياء، وقدوتهم شاكًّا في كونه مغفوراً له أم لا؟! وقد تبين في قول الله: ﴿ وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ ۗ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُوا۟ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَمْكُرُونَ ﴾[٩٧]، كمال حاله ، وقربه من الله) [٩٨]، ولذلك قال أبو حيان: "وهذا القول ليس بظاهر بل قد أعلم من أول البحث حال المؤمن،وحال الكافر"[٩٩].

الفرع الثالث: الجمع بين الآيات القرآنية بحمل المطلق على المقيد عند الشافعي.

من المسالك التي سلكها الشافعي في تفسيره للآيات القرآنية الكريمة، الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، وهنا لابد من بيان معنى المطلق والمقيد أصولياً، فذكر القرافي ضابطاً لهما فقال: (أن تقتصر على مسمى اللفظة المفردة نحو: رقبة، إنسان، حيوان ونحو ذلك من الألفاظ المفردة فهذه كلها مطلقات، ومتى زدت على مدلول اللفظة المفردة مدلولاً آخر، بلفظ أو بغير لفظ، صار اللفظ مقيداً كقولك: رقبة مؤمنة، ورجل صالح، وحيوان ناطق)[١٠٠].

النموذج الأول: حمل المطلق على المقيد في اشتراط العدالة للشهود في خمس آيات

فسر الشافعي قوله تعالى:﴿ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ﴾[١٠١]، وقوله تعالى:﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾[١٠٢]، وقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ۚ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ﴾[١٠٣]، بالحمل على قوله تعالى: :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَأَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ۚ تَحْبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعْدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقْسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِى بِهِۦ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ ٱلْءَاثِمِينَ ﴾[١٠٤].

ففي الآية الأولى: أمر الله بالإشهاد عند البيع والشراء، سواء كان البيع حالًا أم مؤجلًا؛ حفظًا للحقوق من الضياع، والجحود، وغيرها من المضار التي قد تترتب على عدم الإشهاد، واختلف في حكم الإشهاد هنا أهو ندب أم واجب؟ والذي يترجح - والله أعلم- أنه ندب[١٠٥]؛ لقول الله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾[١٠٦]، فإذا وجد الأمن صارت الشهادة ندباً[١٠٧].

أما في الآية الثانية: فقد رتب العقوبة على من تأتي الزنا من نساء المسلمين، بأن لا تقام عليهن العقوبة إلا أن يشهد على إتيانهن أربعة شهود من المسلمين، أو باعترافهن على أنفسهن، وإلا لم يثبت ذلك الفعل في حقهن[١٠٨]، وأما الآية الثالثة: فقد ابتدأت بتوبيخ وتعنيف للذين سمعوا الإفك والافتراء على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ولم ينكروا على من جاء به، فبيّن لهم الشارع أن الفاصل بين صدق القاذف وكذبه وجود الأربعة شهود، أو عدمهم[١٠٩].

وفي الآية الرابعة: بيّن الله وجوب الإشهاد عند ظهور علامات وقرب المنية، وإرادة كتابة الوصية، اثنان من عدول المسلمين[١١٠]، وأما في الآية الأخيرة أمر سبحانه بالإشهاد عند الطلاق والرجعة، وهو قول ابن عباس، شاهدين من عدول المسلمين؛ لأن الإشهاد يدفع إشكالات قد تترتب عند عدمه[١١١].

نهج الإمام الشافعي في التفسير بالجمع بين الآيات حملا للمطلق على المقيد: حيث شرط الله وجوب العدالة في الإشهاد في موضعين، وهما: الوصية، والطلاق، وأطلق الشهود بلا وصف مقيد في ثلاثة مواضع، وهي: البيع، والقذف، وشهود الزنا، فلما كانت كلها شهادة لم يقبل من الشهود إلا ذوي عدل وإن لم ينص على ذكر العدالة؛ اكتفاء بكلمة الشهادة التي هي من مميزات المسلم[١١٢].

وقد حدد ابن عبد البر[١١٣] مصطلح العدالة المشروطة في الشهود فقال: (... العدل أنه المجتنب للكبائر غير المصر على الصغائر، صلاحه وصوابه أكثر من فساده وخطأه، مستعملًا للصدق، مجتنبًا للكذب ديانة ومروءة" وهو مروي عن أبي يوسف[١١٤]، فالعدل: من لا يرتكب كبيرة، ولا يصر على صغيرة، ولا يقع في خارم من خوارم المروءة)[١١٥].

وبعد اتفاق كلمة الفقهاء – والشافعي في مقدمتهم - في اشتراط العدالة في الشهود سواء ما قُيد منها بالعدالة، أو ما أُطلق[١١٦]، إلا أن الفقهاء اختلفوا في طريق إثبات تلك العدالة المشروطة في الشهود فاكتفى أبو حنيفة بالعدالة الظاهرة، إلا إذا طعن الخصم؛ مستدلًا بقول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[١١٧] فهذه الأمة موصوفة بالوساطة وهي العدالة، فصارت العدالة أصلًا في المؤمنين، ولا تزول عنهم إلا بعارض، أما العدالة الحقيقية الثابتة بالسؤال عن حال الشهود بالتعديل والتزكية، فليست بشرط عنده، وخالفه أبو يوسف[١١٨]، ومحمد بن الحسن[١١٩]، فقد اشترطا العدالة الحقيقية[١٢٠].

واشتراط العدالة عام في كل الشهادات، سواء الشهادة على الزنا أم القذف، وغيرها، وهذا الاشتراط من حمل المطلق على المقيد عند الشافعي؛ موافقة للغة عند بعضهم، أو قياسًا عند أكثرهم، وقد نص بعض المفسرين على حمل المطلق على المقيد في هذه المسألة[١٢١].

أما الحنفية، وكثير من المالكية، والحنابلة فاشتراطهم العدالة بحمل المطلق على المقيد؛ استنادًا إلى قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ ﴾[١٢٢]، فقالوا: الأمر بالتوقف في خبر الفاسق أوجب نسخ الإطلاق، وإلى قول الله تعالى: ﴿ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ۚ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ وَلَا تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٢]، فالفاسق لا يكون مرضيًا[١٢٣]، ووافقهم الظاهرية في اشتراط

العدالة استناداً إلى الدليل السابق في الأمر بالتوقف في نبأ الفاسق[١٢٤].

النموذج الثاني: حمل المطلق على المقيد في اشتراط الإيمان للرقبة المعتقة في ثلاث آيات

فسر الشافعي قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖ﴾ [١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمۡ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [١٢٦]، بالحمل على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ﴾ ففي الآية الأولى: أمر الله من حلف اليمين وحنث به أن يكفر عن يمينه، والكفارة إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة، فذكرها مطلقة من وصف الإيمان، وفي الآية الثانية: فقد بيّن الله حكم من ظاهر من زوجته بقوله: أنت علي كظهر أمي، أو أختي، ثم تراجع، وأراد تحليل ما حرمه على نفسه، فيجب عليه تحرير رقبة – جاءت مطلقة من وصف الإيمان - قبل أن يمس زوجته[١٢٧].

وأما الآية الثالثة وفيها كفارة القتل الخطأ فقد نفى الله أن يقتل المؤمن أخاه المؤمن، بأي وجه كان، فالمؤمن أخو المؤمن يتأذى بما يتأذى به، والنفس السوية تنهي صاحبها عن مثل ذلك الفعل الشنيع، والطباع تنفر منه، فلا يقع ذلك الفعل من المؤمن تجاه أخيه إلا في حالة الخطأ، وفيه الكفارة، وهي إعتاق رقبة مؤمنة –قيدت بوصف الإيمان - ودية مسلمة إلى أهل القتيل إلا أن يعفوا[١٢٨].

نهج الإمام الشافعي في التفسير بالجمع بين الآيات الثلاث حملا للمطلق على المقيد: فذهب الشافعي إلى حمل الرقبة المطلقة في كفارة اليمين، وكفارة الظهار على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل الخطأ[١٢٩]، حيث قال: (إذا ذكر الله رقبة في الكفارة فقال مؤمنة، ثم ذكر رقبة أخرى فهي مؤمنة؛ لأنهما مجتمعان في أنهما كفارتان)[١٣٠].

مذهب الشافعي، وأصحابه، وكثير من المالكية[١٣١]، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[١٣٢]، حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم، واختلاف السبب، لكنهم وبعد الاتفاق على الأصل اختلفوا في منزع الاستدلال على ذلك، فمنهم من احتج بمقتضى اللسان العربي، ومنهم من احتج بالقياس[١٣٣]،واستدلوا بأن العرب تطلق الحكم في موضع، وتقيده في موضع آخر، وهي تريد بالمطلق المقيد، ويدل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ [١٣٤]، وتقديره: والذاكرات الله كثيرا، واستدلوا كذلك بأن العام يحمل على الخاص، فكذلك المطلق يحمل على المقيد؛ جمعًا بين الأدلة.

وقال الحنفية[١٣٥]، وبعض المالكية[١٣٦]، وهو إحدى الروايتين عن أحمد لا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، ، فجائز إعتاق الرقبة الكافرة في كل مطلقة إلا في كفارة القتل؛ لتقييدها[١٣٧]، وممن ذهب كذلك إلى عدم حمل المطلق على المقيد هنا؛ محتجين بأن المطلق لا يحمل على المقيد إلا بدليل، ولا دليل هنا لحمل المطلق على المقيد[١٣٨]، واحتج الحنفية بأن التقييد بالوصف يعتبر زيادة، والزيادة على النص عندهم نسخ، ولا يصح عندهم نسخ المتواتر بالقياس، وبناء على هذا يبقى المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده[١٣٩].

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو قول الشافعي، ومن وافقه في حمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم واختلاف السبب، يجاب عن قول الأحناف: أن وصف الإيمان زيادة، والزيادة نسخ، بأن هذه ليست زيادة، وإنما تخصيص ونقصان؛ لأن لفظ (رقبة) شائع في جنسه، فيشمل المؤمنة والكافرة، والسليمة والمعيبة، فإذا قيل: لا تجزئ في العتق إلا مؤمنة فهو يعتبر بيان وتخصيص، وليست زيادة، وحتى لو سلم للحنفية أن الوصف بالإيمان زيادة على آيتي كفارة اليمين، وكفارة الظهار لا يسلم له أن هذا نسخ، بل هي زيادة بيان وتقييد، والنسخ هو الإزالة، والإسقاط[١٤٠].

ويجاب على من اشترط الدليل لحمل المطلق على المقيد: بقول الرسول صلى الله عليه وسلم في قصة معاوية بن الحكم السلمي[١٤١] (أعتقها فإنها مؤمنة)[١٤٢]، ولم يستفصله عن سبب إعتاقه هل هي كفارة ظهار، أو كفارة قتل، أو غير ذلك؟ وترك الاستفصال ينزل منزلة العموم في الأقوال، فهذا دليل من السنة على صحة اتجاه حمل المطلق على المقيد في اشتراط الإيمان للرقبة المعتقة[١٤٣].

المطلب الثاني: مسلك الترجيح في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: الترجيح بدلالة ظاهر السياق في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

الفرع الثاني: الترجيح بدلالة الاقتضاء في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

الفرع الأول: الترجيح بدلالة ظاهر السياق في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

الترجيح من القواعد التي قررها الشافعي في تفسير الآيات القرآنية، ومعرفة الوجوه الراجحة، التي يتعين العمل بدلالتها.

أولاً: تعريف الترجيح لغة:

تدور هذه المادة اللغوية (ر ج ح) على معنى الرزانة والزيادة [١٤٤]، ومنه: رجح أحد قوليه على الآخر[١٤٥].

ثانياً: تعريف الترجيح اصطلاحا:

الترجيح اصطلاحاً فهو تقوية أحد الأمارتين على الأخرى لدليل، ولا يصار إلى الترجيح إلا مع وجود التعارض[١٤٦]، وقد وضع الأصوليون - والشافعي في مقدمتهم - قواعد بالغة الكثرة والدقة في باب التعارض والترجيح في مسلكي النقل والعقل، أو الرواية والدراية.

ودلالة السياق من أجل القواعد في تفسير النصوص، ووضع الكلام في نصابه القويم، ودلالة السياق هي مندرجه في أهم ألوان التفسير على الإطلاق، وهو تفسير القرآن بالقرآن، وذلك لأن المفسر - بتشديد السين وفتحها – وما وقع به البيان هو قرآن قطعا، وما عمل المفسر إلا بالتفطن لتلك الدلالة هذا أولا: وأما ثانيا: فإن دلالة السياق أدق من دلالة السباق واللحاق، لأن السياق مشتمل على الطرفين وهما ما قبله وما بعده من السباق واللحاق[١٤٧].

وقد تفطن الشافعي إلى جلالة السياق ودوره في تقوية بعض محتملات اللفظ، ورد بعضها الآخر، وهو يفسر الآيات القرآنية.

ومن الأمثلة على ذلك محمل الشافعي الأمر بكتابة الدين - الوارد في آية الدين - على الندب والإرشاد، حمل الشافعي الامر بكتابة الدين الوارد في القول الكريم على الندب والإرشاد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا

أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾[148].

أمر الله في هذه الآية بكتابة الدين، فاختلف الأصوليون والمفسرون والفقهاء في المعنى الذي يقتضيه الأمر في الآية أهو على الوجوب أو على الندب والإرشاد؟

فذهب بعضهم إلى أن كتابة الدَّيْن فرض لازم، لا يسع أحد التهاون به، وحملوا قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥۗ وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴾[149]، على أن الحكم فيها بأن يأمن بعضهم بعضًا، إنما هو إذا لم يجد كتابًا، ولا سبيل إلى الكتاب، وهو قول الطبري[150].

وادعى بعضهم أن الأمر كان على الوجوب، ثم نسخ بقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾[151]، وذهب الجمهور – وفي مقدمتهم الشافعي - إلى أن الأمر بالكتابة مندوب إليه على جهة الإرشاد والاحتياط في حفظ الأموال[152]، وبناء على ذلك رجح الشافعي أن الأمر ليس على الوجوب هنا، وإنما الأمر بالكتاب، ثم الشهود، ثم الرهن[153] إنما هو إرشاد وتوجيه مندوب إليه لمن أراد، واستدل الشافعي بدلالة السياق واللحاق على ذلك وهو قول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞۖ فَإِنۡ أَمِنَ بَعۡضُكُم بَعۡضٗا فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤۡتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ ﴾[154]، وما اختاره الشافعي هو المتفق مع سياق الآيات الكريمة، وأما التأويل الذي أوله الطبري باللجوء إلى الأمانة بين المتداينين إنما تكون عند عدم الكتاب، أو الكاتب، فهو ليس كذلك؛ لأن الله سبحانه ذكر الحل عند عدم الكاتب، وهو الرهن، وأما الأمانة بين المتداينين إن وجدت فلا يجب الكتاب ولا الرهن.

الفرع الثاني: الترجيح بدلالة الاقتضاء في تفسير الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي

رجح الشافعي في تفسير الآيات بعض الأقوال على بعض استنادا دلالة الاقتضاء وهي: ما كان المدلول فيه مضمرًا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به، وإن كان لصحة الملفوظ به، فإما أن تتوقف صحته عليه عقلًا أو شرعًا[155].

هي دلالة اللفظ على معنى مسكوت عنه يجب تقديره لصدق الكلام أو لصحة كلامه واستقامته شرعا أو عقلا، ويسمى المعنى المدلول عليه بالاقتضاء المقتضى[156].

وقد نبه الشافعي إلى هذه الدلالة ودورها في استقامة الكلام، وحمله على أحسن المحامل، ومن ذلك ما يأتي:

النموذج الأول: تقدير الشافعي كلمة (أهل) في القول الكريم: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾[157].

في هذه الآية يذكر الله حوار إخوة يوسف حيث قال لهم كبيرهم قولوا لأبيكم،إن شككت في قولنا فاسأل القرية والعير، فقد اطلعوا على ما أخبرناك به {وَإِنَّا لَصَادِقُونَ} لم نكذب ولم نغير ولم نبدل، بل هذا الواقع[158].

ذهب الجمهور من الأصوليين والمفسرين[159] - والشافعي في مقدمتهم - إلى أن في الكلام محذوف يعلم من قرائن الأحوال، قال الشافعي: (وهذه الآية لا تختلف عند أهل العلم باللسان بأنهم إنما يخاطبون أباهم بسؤال أهل القرية، وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم)[160].

وقول الجمهور هو الراجح على قول من قال إن المعنى مستقيم بلا حذف، فقال إخوة يوسف عليه

السلام لأبيهم اسأل القرية نفسها، والعير أنفسها، احتج أصحاب هذا القول بأن يعقوب عليه السلام نبي، فلا يبعد أن تكون معجزة له سؤال القرية وسؤال العير[١٦١]، وهذا الاحتجاج غير سديد لأمور: أولها: أن الحذف في الأسلوب العربي، والاستعمال القرآني يعد من أبواب البلاغة، وشرط بلاغته أن تدل القرينة على الكلام المحذوف، فالمشهور أن الحذف مجاز عقلي كما قرره الزركشي[١٦٢]، وثانيها: لا يسلم أن كلمة القرية في الاستعمال اللغوي تطلق على معنيين حقيقة:

الأول: الموضع الذي يجتمع فيه الناس، الثاني: الناس أنفسهم[١٦٣]، ولو كان الأمر على هذا النحو فتبقى القرينة هي الكفيلة بترجيح أحد المعنيين[١٦٤]، والقرينة هنا هي دلالة العقل، فلا يصح أن تسأل العاقل القرية، ولا أن يسأل العير، فرجح أن اللفظ دل على اقتضائه، لمعنى أهل القرية، وأهل العير.

وثالثها: فإن قول من قال إنها معجزة للنبي يعقوب عليه السلام، يرد عليه بأن هذا إنما يكون لو كان سياق الآية أن يعقوب عليه السلام حصل منه سؤال القرية وسؤال العير كذلك، لا أنه طُلب منه أن يسأل، فسياق الآيات يدل على أنه لم يسأل حتى تكون معجزة له، قال الله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[١٦٥]، فالسياق يعارض القول بأنها القرية حقيقة.

النموذج الثاني: تقدير الشافعي كلمة (أهل) في القول الكريم: ﴿وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[١٦٦].

في هذه الآية يأمر الله رسوله محمد ﷺ بسؤال اليهود الساكنين بجواره عن أسلافهم اليهود الذين هم من أهل القرية التي كانت قريبة من البحر، وسؤالهم هنا ليس سؤال من يريد الإجابة، وإنما هو إمعان في إثبات صدق الرسول صلى الله عليه وسلم باطلاعه على الغيب من أخبار الأمم السالفة، وفيه توبيخ وتقريع لهم بإخبارهم أن مخالفة أوامر الله والتحايل على شرعه ليست حديثة عهد بهم، فهي صفة فيهم يؤرثها الأسلاف للأخلاف، والآباء للأبناء.

والمراد بقول الله: (يَعْدُون) مجاوزة حدود الله تعالى، فتجاوزوا بذلك حدود الله، وخالفوا أمره بالصيد في يوم السبت المحرم عليهم الصيد فيه، وكان ابتلاء لهم بسببِ فسقهم أن الصيد يكون في متناول أيديهم وظاهرا لهم في يوم السبت، أما في بقية الأيام فلا يظهر لهم[١٦٧].

وقد بين الشافعي أن في الآية حذفا، والتقدير: وأسألهم عن القرية التي كان أهلها، والقرينة على هذا التقدير اعتمادا على دلالة الاقتضاء كما نص عليه الشافعي هي قرينة لفظية في الآية وهي قول الله تعالى: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ ، والقرية هنا لا تكون عادية، ولا فاسقة بالعدوان في السبت، فدل ذلك على أنه إنما أراد أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون.

ويقوي قول الجمهور في هذا التقدير قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[١٦٨].

المطلب الثالث: مسلك النسخ في الآيات القرآنية عند الإمام الشافعي.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف النسخ ووقوعه وأقسامه عند الإمام الشافعي

الفرع الثاني: نماذج تطبيقية لثبوت النسخ في القرآن الكريم عند الإمام الشافعي.

الفرع الأول: تعريف النسخ ووقوعه وأقسامه عند الإمام الشافعي

أولاً: تعريف النسخ لغة:

يحسن التقديم بمعنى النسخ في اللغة والاصطلاح قبل الشروع ببيان، أقسام النسخ ونماذجه عند الشافعي، فالنسخ في اللغة له معنيان: الأول: النقل والتحويل، ومنه مسخت الكتاب[١٦٩]، والثاني: الإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل[١٧٠].

ثانياً: تعريف النسخ اصطلاحا:

النسخ في اصطلاح الأصوليين: فهو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم، بخطاب متراخ عنه[١٧١].

والأصل عدم القول بالنسخ، ولذا قال الأصوليون: إن النسخ لا يثبت بالاحتمال، فلا يصار إلى النسخ عند الجمهور – والشافعي في مقدمتهم - الشافعي إلا إذا تعذر الجمع بين الآيات، فإن تعذر الجمع بينها يصار إلى النسخ بشروطه فإذا عرف التاريخ فالمتقدم ناسخ للمتأخر، وقد صرح الشافعي بذلك قائلا: (فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف، كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام، كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً) [١٧٢]

ثالثاً: وقوع النسخ وأقسامه عند الشافعي:

صرح الشافعي بإثبات وقوع النسخ في آيات الكتاب الكريم، وفي سنة سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وهو بهذا القول مندرج في جمهور الأصوليين والفقهاء والمفسرين والمحدثين المثبتين لوقوع النسخ في نصوص الشرع، وأما أقسام النسخ عند الشافعي فهي ثلاثة أقسام: الأول: نسخ القرآن بالقرآن، الثاني: نسخ السنة بالقرآن، الثالث: نسخ السنة بالسنة.

ومنع الشافعي وأحمد ومن وافقهما من نسخ القرآن بالسنة متواترة كانت أو آحادًا، وقد صرح بذلك في رسالته قائلا: (إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة ليست ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصًا، ومفسرة معنى ما أنزل منه جملًا)[١٧٣]، وقال الإمام أحمد في رواية عنه، وذلك عندما سئل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: (ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه)، قال الفضل: وسمعت أحمد بن حنبل وقيل له: أتنسخ السنة شيئا من القرآن؟ قال: (لا ينسخ القرآن إلا القرآن) [١٧٤].

والذي أميل إليه في هذه المسألة هو مذهب الشافعي ومن وافقه، لقوة ما استدلوا به، ولعدم وجاهة ما أورد عليهم من الإيرادات الكثيرة، وتدبر ما أورده الزمخشري على دليلهم الرابع قائلا: (هذه الآية تدل على أن القرآن ينسخ بمثله، وليس فيها نفي نسخه بغيره، فالسنة المتواترة مثل القرآن في إيجاب العلم، فنسخه بها كنسخه بمثله)[١٧٥]، وهذا قياس مع الفارق، فإن السنة المتواترة وإن شاركت القرآن الكريم بشرط التواتر، إلا أنها تبقي كلاما لسيد البشر، والقرآن الكريم كلام رب البشر.

الفرع الثاني: نماذج تطبيقية لثبوت النسخ في القرآن الكريم عند الإمام الشافعي.

النموذج الأول: ذهب الشافعي إلى نسخ عدة المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشرا

نقل الشافعي الإجماع على نسخ الوصية بالمتاع إلى الحول للزوجة بالميراث، وأن عليها العدة أربعة أشهر وعشرا ليس لها الخيار في الخروج منها، ولا النكاح قبلها[١٧٦]، فقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ

خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (١٧٧) منسوخ بقول الله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (١٧٨)

بيّن الله في الآية الأولى ما للنساء المتوفى عنهن أزواجهن من النفقة والسكنى لمدة حول، لا يُخرجن من بيوت أزواجهن، وصية لهن من أزواجهم، وقيل: كانت النساء في الجاهلية وبداية الإسلام يعتددْن حولًا كاملًا(١٧٩)، وذكر الله في الآية الثانية العدة التي تعتد لها المتوفى عنها زوجها وهي أربعة أشهر وعشراً، فإذا انقضت عدتهن، فلا إثم يلحق أوليائهن من جراء ما يفعلنه في أنفسهن مما كان محظوراً عليهن في فترة حدادهن من التطيب والتزين والتعرض للخُطَّاب، وغيرها؛ إذ فعلهن لا يعد منكراً(١٨٠).

فالجمهور من الأصوليين والفقهاء والمفسرين اتفقوا على نسخ آية الوصية بالميراث، وعدة المتوفى عنها زوجها الحول بأربعة أشهر وعشراً(١٨١)، واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

الأول:ما ورد من حديث زينب رضي الله عنها(١٨٢)، قالت "سمعت أم سلمة رضي الله عنها، تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها، وقد اشتكت عينها، أفتكحلها؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا)، مرتين أو ثلاثًا، كل ذلك يقول: (لا)، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما هي أربعة أشهر وعشر، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول)(١٨٣).

الثاني: بقول ابن الزبير لعثمان بن عفان رضي الله عنه: (هذه الآية التي في البقرة ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ (١٨٤)

قد نسختها الأخرى، فلم تكتبها؟ قال: "تدعها يا ابن أخي! لا أغير شيئًا منه من مكانه)(١٨٥).

وقال آخرون بعدم النسخ، وورد عن مجاهد في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (١٨٦) قال: (كانت هذه العدة تعتد عند أهل زوجها واجبًا، فأنزل الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾(١٨٧)، قال: جعل الله لها تمام السنة سبعة أشهر وعشرين ليلة وصية، إن شاءت سكنت في وصيته، وإن شاءت خرجت وهو قول الله تعالى: : ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (١٨٨) قال: فالعدة كما هي واجبة عليها)(١٨٩).

وأما أبو مسلم الأصفهاني: ذهب إلى أن المراد بالآيتين أن المرأة لها الوصية بالنفقة والسكنى حولًا كاملًا من تركة زوجها، فإذا خرجت بعد الأربعة أشهر، فلا

حرج؛ لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة، واحتج على قوله بثلاثة أمور:

الأول: أن النسخ خلاف الأصل، فوجب المصير إلى عدمه قدر الإمكان.

الثاني: من أركان النسخ أن يكون الناسخ متأخراً عن المنسوخ في النزول، وإن كان كذلك، فالأحسن أن يكون أيضًا متأخراً عنه في التلاوة؛ لزعمه أن عدم ذلك من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام رب العالمين عنه، وإن كان جائزًا في الجملة[١٩٠].

الثالث: أنه متى تعارض النسخ والقول بالتخصيص كان التخصيص هو الأولى.

ويرى الرازي أن قول مجاهد أولى من القول بالنسخ، وأن قول أبي مسلم أظهر وهو في غاية الصحة[١٩١].

وبعد عرض آراء الفريقين فالذي يظهر أن الاعتداد بالحول منسوخ بالاعتداد بأربعة أشهر وعشرا، وهو قول الجمهور - وفي مقدمتهم الشافعي – وأقوى دليل على ذلك الحديث الثابت وهو قول الرسول ﷺ: (وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول)[١٩٢]، وكلام الخليفة الراشد عثمان ﷺ مؤكد لصحة هذا التوجيه.

النموذج الثاني: ذهب الشافعي إلى نسخ قيام الليل في حق النبي صلى الله عليه وسلم وأمته بالصلوات الخمس المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ في الآية الخاتمة لسورة المزمل.

فقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝٢ نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا﴾ [١٩٣] منسوخ بالصلوات الخمس المفروضة.

وذهب الأكثرون أنها منسوخة بقوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ ۚ وَٱللَّهُ يُقَدِّرُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ۚ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ۚ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[١٩٤]

أمر الله تعالى في الآيات الأولى من سورة المزمل رسوله صلى الله عليه وسلم المتلفف في ثيابه وهو معنى المتزمل ثيابه[١٩٥]، ومناداته بهذا الوصف، فيه التلطف، وإظهار عدم المعاتبة، وهذا الأسلوب دارج في لغة العرب، ومنه مناداة الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه حين غاضب فاطمة رضي الله عنها بأبي تراب، وكان قد التصق التراب بشقه؛ إشعاراً بأنه غير عاتب عليه، وقد أمر الله الرسول صلى الله عليه وسلم بقيام نصف الليل أو أقل منه بقليل، أو أكثر من النصف، فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم ومعه طائفة من أصحابه رضي الله عنهم، وكان يشق عليهم؛ إذ لا يعلم أحدهم كم قام، وكم بقي من الليل، فلما شق عليهم ذلك أنزل الله التخفيف في آخرها[١٩٦]، فأخبر الله أنه يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم أقل من ثلثي الليل، ويقوم نصفه، وثلثه، ويعلم كذلك قيام طائفة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم معه بذلك القدر، ثم أخبر الله أنه وحده سبحانه من يعلم مقادير الليل والنهار على حقائقها، وهو يعلم أنكم لا تطيقون ذلك، فرجع عليكم بالعفو، ورخص لكم في ترك قيام الليل، فصلوا إن شئتم ما تيسر لكم، فعبر عن الصلاة بالقراءة كما عبر عنها بسائر أركانها[١٩٧].

ثم بين الله الحكمة من التخفيف؛ وذلك لوجود أصحاب الأعذار في الأمة من مرضى يشق عليهم القيام، ومسافرين قد خفف عليهم الفرض؛ رحمة بهم، فمن باب أولى النفل، ومجاهدين في سبيل الله قد لا يجدون الوقت لقيام الليل، فخفف الله عن الكل لأجل هؤلاء، وبقي فرض الصلوات الخمس[١٩٨].

ذهب الشافعي إلى أن فرض الصلوات الخمس المشار إليها في قول الله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [١٩٩] ناسخ للأمر بقيام الليل، الوارد في بداية السورة، فقال: (احتمل أن يكون الناسخ فرضًا ثابتًا، أو فرضًا منسوخًا أزيل بغيره كما أزيل به غيره، وقد أزال هذا الاحتمال جواب الرسول صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي سأل عن الإسلام، فقال: (خمس صلوات في اليوم والليلة) فقال: هل عليّ غيرها، قال: (لا، إلا أن تطوع)[٢٠٠]، فثبت أن الصلوات الخمس ناسخ لوجوب القيام)[٢٠١].

اختلف العلماء في تأويل الآيات الواردة في بداية ونهاية سورة المزمل فمن قائل بالنسخ، وقائل بالإحكام، فذهب أكثر العلماء إلى القول بنسخ فرض قيام الليل الوارد في أول السورة بآخرها، وأنه أصبح مندوبًا إليه[٢٠٢].
وهذا هو المروي عن عائشة[٢٠٣]، وابن عباس[٢٠٤]، وعكرمة[٢٠٥]، والحسن، وقتادة رضي الله عنهم أجمعين[٢٠٦].

ورد بعضهم القول بالنسخ استنادا إلى أن الخطاب في بداية السورة خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، وما كان من قيام الصحابة رضي الله عنهم إنما هو اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، والتخفيف الوارد في نهاية السورة مقصورًا عليهم للأسباب المذكورة في الآية: (مرض، وسفر، وجهاد) مع بقاء الفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم[٢٠٧]، وعلى هذا فنسخ قيام الليل كان في حق الطائفة التي كانت تقوم الليل مع الرسول صلى الله عليه وسلم.

استدل القائلون - وهو جمهور الأصوليين والفقهاء والمفسرين - بأن قيام الليل كان حتمًا وفرضًا على الرسول ﷺ وعلى أمته، استدلوا بعدة أدلة هي كما يأتي:
الدليل الأول: قول عائشة[٢٠٨]: (فإن الله افترض قيام الليل في أول هذه السورة، فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حولًا، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهرًا في السماء، حتى أنزل الله في آخرها التخفيف، فصار قيام الليل تطوعًا بعد فريضة)[٢٠٩].

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [٢١٠]، يدل على أنه كان فرضًا على النبي ﷺ، وعلى أمته[٢١١]، وإلا لما كان لذكر التوبة معنى[٢١٢]، قال الزمخشري: بأنها عبارة عن الترخيص في ترك القيام المقدر، كما في قول الله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [٢١٣]، وكما في قول الله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [٢١٤]، أي: رخص لكم فلا تبعة عليكم، فعبر بالتوبة عن الترخيص؛ لأن حالهم في ارتفاع التبعة عنهم كحال التائب[٢١٥].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾ [٢١٦]، استدلوا بذلك على عدم الخصوص به صلى الله عليه وسلم[٢١٧].
واستدل القائلون بأن قيام الليل كان فرضا على الرسول صلى الله عليه وسلم وحده، فقد استدلوا بعدد من الأدلة هي كما ياتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَطَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلَّذِينَ مَعَكَ﴾ [٢١٨]، دليل على أنه لم يكن فرضًا؛ إذ لو كان فرضًا لكان التركيب: والذين معك[٢١٩]، ولم يخص طائفة منهم[٢٢٠].

الدليل الثاني: جواب الرسول صلى الله عليه وسلم للسائل لما سأل[٢٢١]: هل عليّ غيرها؟ قال: (لا، إلا أن تطوع)[٢٢٢].

الدليل الثالث: حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺذات ليلة في المسجد، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة، فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة، فلم يخرج إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما أصبح قال: (قد رأيت الذي صنعتم، ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم)[٢٢٣]، وذلك في رمضان، فلو كان قيام الليل واجبا على عموم المسلمين، لم يكن لخشية الرسول ﷺ أن يفرض عليهم قيام الليل معنى، ويعضد ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنه [٢٢٤] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحفصة رضي الله عنها وقد قصت عليه رؤيا رآها عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (نعم الرجل عبد الله ، لو كان يصلي من الليل)[٢٢٥]، فلو كانت صلاة الليل واجبة لما استعمل أسلوب الحث دون الأمر.

الدليل الرابع: قول الحسن: (أما والله ما كلهم قام بها)[٢٢٦].

والذي يظهر رجحانه هو قول الجمهور- وهو مذهب الشافعي - من نسخ أول السورة بآخرها في حق الرسول صلى الله عليه وسلم وأمته، فيكون الناسخ هو قوله تعالى ﴿ عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ منكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ من فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[٢٢٧]

وقراءة القرآن في هذه الآية مشار بها إلى الصلوات الخمس، وليس مقصود الشافعي حتما أن فرض الصلوات الخمس هو الناسخ لفرض قيام الليل، لأن الصلوات الخمس فرضت في رحلة المعراج بمكة، ونظم الآية الأخيرة من سورة المزمل يتفق تماما مع جو القرآن المدني من اجتماع الصحب الكرام للصلاة مع رسولهم الكريم صلى الله عليه وسلم، ومن ذكر المجاهدين في سبيل الله، لأن الله تعالى قال: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾[٢٢٨]، ولم يقل عليك، كما قاله مجاهد وقتادة[٢٢٩]، فيحمل على حقيقة النفل[٢٣٠]، وهي: عطية التطوع من حيث لا تجب[٢٣١]، كما يستبعد قول من جعل الأمر في بداية السورة ونهايتها للرسول صلى الله عليه وسلم فحسب زعما أن الخطاب موجه للرسول صلى الله عليه وسلم، فلا نسخ في حقه صلى الله عليه وسلم، فالتخفيف في حق المؤمنين، وهذا غير متجه كذلك لمخالفته للصحيح والمشهور من قول السيدة عائشة رضي الله تعالى، وهو غير منسجم مع نظم الآية الكريم التي نبه إليها الزمخشري، ﴿فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ﴾[٢٣٢]، والأصل أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم اول الداخلين في خطاب المؤمنين، وكذلك يستبعد قول من حمل أول السورة على التطوع، وآخرها على ترك المؤاخذة بالمقدار، لأنه عدول عن مفاد فعل الأمر (قل) وهو الوجوب، قال السخاوي[٢٣٣]: (من حمل أولها على التطوع، وآخرها على ترك المؤاخذة بالمقدار فلا نسخ عنده بل الآيتان محكمتان، ومن قال بالوجوب فآخر السورة ناسخ لأولها)[٢٣٤].

الخاتمة:

فلعل هذا البحث ان يكشف عن أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي، ويجمل بي أن أسجل أهم نتائج البحث، وهي كما ياتي:

١. أثبت البحث مدى الاشتراك الكبير بين مباحث التفسير ومباحث أصول الفقه، وقد وقفت على أكثر من عشرين أنموذجا قرآنيا يجلي أثر المنهج الأصولي في التفسير عند الإمام الشافعي، وقد راعيت الاختصار والإيجاز في تناول هذه النماذج،فأجريت التطبيق على أربعة عشر أنموذج خشية الوقوع في الإطالة.

٢. بيّن البحث أن أثر علم أصول الفقه في علم التفسير عند الإمام الشافعي ظهر في ثلاثة مسالك: أولها: مسلك الجمع، وثانيها: مسلك الترجيح، وثالثها: مسلك النسخ.
٣. أكَّد البحث على رصانة العلوم الشرعية التي في ذراها علم التفسير وعلم أصول الفقه.
٤. بيّن البحث دقة منازع الإمام الشافعي على مستوى تأصيل القواعد الأصولية، واستنباط الفروع الفقهية فهو بحق فقيه ملة الإسلام كما قال الذهبي في سير أعلام النبلاء.

الهوامش:

(١) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: (أثر)، ج: ١، ص ٥٦. انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة: (أثر)، ج: ١، ص ٥٣.
(٢) محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، ج: ١، ص ١١.
(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: (نهج) ، ج: ٥، ص ٣٦١.
(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: (أصل)، ج: ١، ص ١٠٩.
(٥) ، الزبيدي، تاج العروس مادة: (أصل)، ج: ٢٧، ص ٤٤٧.
(٦) الراغب الأصفهاني، المفردات في ألفاظ القرآن، مادة: (أصل)، ج: ١، ص ٧٩.
(٧) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان سير أعلام النبلاء، ج: ٨، ص ٢٣٦. انظر أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص ٢٩؛ الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: ٩، ص ٦٧. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٧٧، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد ج: ٢، ص ٣٩٤.
(٨) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي، أبو نصر، ولد في القاهرة سنة (٧٢٧هـ)، قرأ على الحافظ المزي، ولازم الذهبي وتخرج به، أفتى ودرس، وصنّف، واشتغل بالقضاء، قال عنه ابن كثير: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض قبله، وحصل له من المناصب ما لم يحصل لأحد قبله، توفي بالطاعون سنة (٧٧١هـ)،. شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج: ١، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٩) تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج: ١، ص ١٩٣.
(١٠) هو: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، الخرساني، وبيهق من قرى نيسابور، ولد سنة (٣٨٤هـ)، طلب العلم وهو ابن خمس عشرة سنة، من تصانيفه: السنن الكبرى، وشعب الإيمان، والمعتقد، والترغيب والترهيب، وغيرها، قال الذهبي: (لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهبًا يجتهد فيه لكان قادرًا على ذلك؛ لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف، توفي سنة (٤٥٨هـ)). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٨، ص ١٣٦ ـ ١٦٩.
(١١) البيهقي، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٨٦.
(١٢) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج: ١، ص ١٩٣.
(١٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(١٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(١٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج: ١، ص ٩٩.
(١٦) هو: الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن إدريس الحنظلي الغطفاني، ولد سنة (٢٤٠هـ)، وممن سمع منهم: إبراهيم المزني، وأبو زرعة، وممن روى عنه: أبو علي الأصبهاني، وحسين بن علي التميمي، من تصانيفه: الجرح والتعديل، والرد على الجهمية، والكنى، قال عنه الباجي: ثقة حافظ. توفي بالري سنة (٣٢٧هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٣، ص ٢٣٦ ـ ٢٦٩.
(١٧) هو: محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الغطفاني، ولد سنة (١٩٥هـ)، قال أبو نعيم: إمام في الحفظ. وقال الخطيب البغدادي: كان أحد الأئمة الحفاظ الأثبات، وقال الذهبي: كان من بحور العلم، إمام، حافظ، ناقد،توفي سنة (٢٧٧هـ). تاريخ بغداد، ج: ٢، ص ٤١٤. الذهبي،سير أعلام النبلاء، ج: ١٣، ص ٢٤٧ ـ ٢٦٢. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، تهذيب التهذيب، ج: ٥، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.
(١٨) هو: عمرو بن سواد بن الأسود بن أبي سرح القرشي العامري السرحي، أبو محمد المصري، وممن روى عنهم: الإمام الشافعي، وعبد الله بن وهب، وممن روى عنه: مسلم، والنسائي، قال الخطيب: ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبو حاتم: صدوق، توفي سنة (٢٤٥هـ). جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج: ٢٢، ص ٥٧ ـ ٥٩.
(١٩) أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص ٢٩.
(٢٠) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج: ٩، ص ٦٧، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٧١.
(٢١) أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص ١٨.
(٢٢) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي شهاب الدين العسقلاني، توالي التأسيس، ص ٥١.
(٢٣) البيهقي، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٧٤.
(٢٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٠، ص ١٠.
(٢٥) أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص ٢١. حلية الأولياء، ج: ٦، ص ٦٧. مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٧٣.الذهبي،سير أعلام النبلاء، ج: ١٠، ص ١٠. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي شهاب الدين العسقلاني، توالي التأسيس، ص ٥٣.
(٢٦) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي شهاب الدين العسقلاني، توالي التأسيس، ص ٥٢.
(٢٧) البيهقي، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٩٢. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي شهاب الدين العسقلاني، توالي التأسيس، ص ٥٤.
(٢٨) الذهبي،سير أعلام النبلاء، ج: ٨، ص ٢٥٢.
(٢٩) ابن حجر العسقلاني، مرآة الجنان، ج: ٢، ص ١٩.
(٣٠) ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس ص ٧٨ ـ ٨١.
(٣١) البيهقي، مناقب الشافعي، ج: ١، ص ٣٦٨. ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص ٢٢.
(٣٢) البيهقي، مناقب الشافعي، ص ١٥٧.

[٣٣] ابن خلدون، المقدمة، ج: ١، ص ٤٥٥.
[٣٤] هو: الربيع بن سليمان المرادي، مولاهم أبو محمد البصري، ولد سنة (١٧٤هـ)، صاحب الإمام الشافعي، وخادمه، وراوي كتبه الجديدة، والمؤذن بجامع الفسطاط بمصر، قال بن أبي حاتم: صدوق، ووثّقه النسائي وابن حبان وغيرهم، توفي سنة (٢٧٠هـ)، عماد الدين إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي، طبقات الشافعية، ص ١٤١ ـ ١٤٢.
[٣٥] المزي، تهذيب الكمال، ج: ٢٤، ص ٣٦٧. ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس، ص ١٧٧ ـ ١٨٠.
[٣٦] سورة النساء، الآية:٨٢.
[٣٧] انظر أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، الإنارة في شرح كتاب الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.
[٣٨] انظر جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ج: ٤، ص ٤٦٢.
[٣٩] انظر أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، الإنارة في شرح كتاب الإشارة، ص ١٠٥ ـ ١١٣.
[٤٠] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج: ١، ص ٤٧٩.
[٤١] سورة النور، الآية:٦٢.
[٤٢] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، برقم (٥٢٣)، ج: ١، ص ٢٧١.
[٤٣] انظر ابن منظور، لسان العرب، ج: ٨، ص ٥٣ ـ ٥٤.
[٤٤] انظر عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ج: ١، ص ٢١٢.
[٤٥] الشافعي، الرسالة، ص ٢١٤.
[٤٦] انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز ابن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج: ٣، ص ٩١. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: ٦، ص ١٤٨.
[٤٧] سورة النساء، الآية:٨٢.
[٤٨] سورة الفاتحة، الآية:٦.
[٤٩] سورة يوسف، الآية:١١٠.
[٥٠] سورة يوسف، الآية:١١٠.
[٥١] ابن الجزري ، النشر في القراءات العشر، ج: ١، ص ٣٠ ـ ٥٠.
[٥٢] سورة المائدة، الآية:٦.
[٥٣] نافع بن عبد الرحمن ابن أبي نعيم الليثي (ت:١٦٩ هـ)، قرأ على أبي جعفر القارئ، وشيبة بن نصاح، وقرأ عليه إسماعيل بن جعفر، وعيسى بن وردان.قال أبو حاتم: (صدوق)، وهو أحد القراء السبعة وقراءته متواترة. انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج: ١، ص ٦٤. ابن الجزري، غاية النهاية، ج: ٢، ص ٢٨٨، ابن وهبان المزي، أحاسن الأخبار، ص ٢٣، الحصري، أحسن الأثر في تاريخ القراء الأربعة عشر، ص ٧.
[٥٤] عبد الله بن عامر اليحصبي، إمام أهل الشام في القراءة (ت:١١٨هـ)، قرأ على أبي الدرداء، والمغيرة بن
[٥٥] علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي (ت: ١٨٩ هـ)، قرأ على عيسى بن عمر الهمداني، ومحمد بن أبي ليلى، قرأ عليه أبو عمر الدوري، وأبو الحارث الليث. قال أبو عبيد: (ما رأيتُ أعلم من الكسائي بالقرآن. وهو أحد القراء السبعة، وقراءته متواترة). انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج: ١، ص ١٧٧. ابن وهبان المزي، أحاسن الأخبار، المزي، ص ٤٢. الحصري، أحسن الأثر في تاريخ القراء الأربعة عشر ، ص ٦٦.
[٥٦] عاصم بن بهدلة أبي النجود أبو بكر الأسدي الكوفي (ت: ١٣٠هـ)، قرأ على أبي عبد الرحمن السلمي وزر بن حبيش الأسدي، قرأ عليه الأعمش وأبو بكر بن عياش.قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن عاصم بن بهدلة فقال: (رجل صالح خير ثقة. وهو أحد القراء السبعة، وقراءته متواترة). انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار، الذهبي،، ج: ١، ص ٥١، ابن الجزري، غاية النهاية، ج: ١، ص ٤٤٨. ابن وهبان المزي، أحاسن الأخبار في محاسن الأئمة الأخيار، ص ٤٢. الحصري، أحسن الأثر في تاريخ القراء الأربعة عشر، ص ٤٠.
[٥٧] هو: حفص بن سليمان بن المغيرة أبو عمر الأسدي الكوفي الغاضري البزار، ويعرف بحفيص، أخذ القراءة عرضًا وتلقينًا عن عاصم، وكان حفص ربيبا لعاصم، ولد سنة (٩٠هـ)، انتشرت قراءته في بغداد؛ لنزوله بها، ومكة؛ لمجاورته لها، قال عنه الذهبي: أما القراءة فثقة ثبت ضابط لها، بخلاف حاله في الحديث، وقال يحيى بن معين: الرواية الصحيحة التي رويت عن قراءة عاصم هي رواية حفص، توفي سنة (١٨٠هـ). غاية النهاية، ج: ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.
[٥٨] الشافعي، الرسالة، ص ٦٦.
[٥٩] أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني البرهان في أصول الفقه،،ج: ١، ص ٥٤٩.
[٦٠] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٧، ص ٣٤٢. أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي، أحكام القرآن، ج: ٢، ص ٧١ ـ ٧٢.
[٦١] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآ، ج: ٨، ص ١٩٤.
[٦٢] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: ٦، ص ١٣١.
[٦٣] هو: قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز السدوسي البصري، أبو الخطاب، الحافظ العلامة، المفسر، قال عنه الإمام أحمد: قتادة عالم بالتفسير وباختلاف العلماء، وكان لا يسمع شيئًا إلا حفظه، توفي في الطاعون سنة (١١٨هـ)، الداودي، طبقات المفسرين، ج: ٢، ص ٤٧ ـ ٤٨.
[٦٤] هو: أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله البربري، ثم المدني الهاشمي، مولى ابن عباس، قال عن نفسه: طلبت العلم أربعين سنة، وكان ابن عباس يضع الكبل في رجلي على تعليم القرآن والسنن، كان عالماً بالتفسير، ولم تثبت عليه بدعة، روى له الجماعة، توفي سنة (١٠٤هـ) بالمدينة. الداودي طبقات المفسرين،ج: ١، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧.
[٦٥] هو: عامر بن شراحيل، الشعبي، أبو عمرو الكوفي، من شعب همدان، ولد لست سنين خلت من خلافة عمر بن الخطاب، اشتهر بالمغازي، والفقه، حتى قال ابن مكحول: ما رأيت أفقه من الشعبي، واشتهر بالحديث، حتى قيل: إنه سمع من ثمانية وأربعين من الصحابة رضي الله عنهم، وهو ثقة يحتج بحديثه، توفي سنة (١٠٣هـ)، المزي، تهذيب الكمال، ج: ١٤، ص ٢٨ ـ ٣٥.
[٦٦] عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراسي، أحكام القرآن، ج: ١، ص ٤٠ ـ ٤٣.
[٦٧] بمعنى ضاق عليهم وقتها فاستعجلوا في الوضوء. ، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري ج: ١، ص ٢٦٥.
[٦٨] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم، من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، برقم (٦٠)١، ص ٣٧.

[٦٩] أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ج: ٢، ص ١٥٤. ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ج: ٢، ص ١٦٣.
[٧٠] الجويني، البرهان في أصول الفقه، ص ٥٤٩.
[٧١] سورة الأحزاب، الآية:٥٣.
[٧٢] الشافعي، أحكام القرآن، ج: ١، ص ١٦٧.
[٧٣] الشافعي، الأم، ج: ٦، ص ٣٦٤.
[٧٤] الشافعي، أحكام القرآن، ج: ١، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.
[٧٥] ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، ص ١٤١.
[٧٦] سورة الرعد، الآية:٣٩.
[٧٧] الزبيدي، تاج العروس، ج: ٣١، ص ٢٣٢.
[٧٨] ابن الجوزي، زاد المسير، ص ٧٣٨.
[٧٩] سورة الأحزاب، الآية:٣٢.
[٨٠] سورة البقرة، الآية:٢٣٩.
[٨١] سورة النساء، الآية:١٠٢.
[٨٢] الشافعي، الأم، ج: ٢، ص ٤٤٧ ـ ٤٦٣.
[٨٣] سورة الفرقان، الآية:٣٢.
[٨٤] انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: (ج م ل)، ج: ١، ص ٤٨١، ابن منظور،لسان العرب، مادة: (ج م ل)، ج: ٦، ص ٦٨٦
[٨٥] الجويني،البرهان في أصول الفقه، ج: ١، ص ٤١٩.انظر الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج: ١، ص ٦٨١. الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج: ٣، ص ١٥٣. الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: ٣، ص ٤٥٤، الآمدي الإحكام في أصول الأحكام، ج: ٣، ص ٩،
[٨٦] انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: مادة (ب ي ن). ج: ١، ص ٣٢٧.
[٨٧] سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.
[٨٨] سورة القيامة، الآية:١٩.
[٨٩] الرازي،المحصول، ج: ٣، ص ١٥٠. الزركشي،البحر المحيط في أصول الفقه، ج: ٣، ص ٤٧٧. انظر الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج: ٣، ص ٢٩. الشوكاني). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج: ٢، ص ٧٢٣. ابن عقيلة المكي، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، ج: ٥، ص ١٣٨ ، حيث سمّى المبيّن مفسرا، وعقد الباب بعنوان (علم مفسره ومجمله).
[٩٠] سورة الأحقاف، الآية: ٩.
[٩١] سورة الفتح، الآية: ١ ـ ٧.
[٩٢] أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، ج: ٨، ص ٧٩ ـ ٨٠.
[٩٣] الشافعي، الأم، ج: ٩، ص ٥٩.
[٩٤] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج: ٢١، ص ١٢٢. النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص ٢١٩.
[٩٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ١٩، ص ١٨٧.
[٩٦] سورة فصلت، الآية: ٣٠.
[٩٧] سورة الانعام، الآية: ١٢٤.
[٩٨] الرازي، مفاتيح الغيب، ج: ٢٨، ص ٨.
[٩٩] أبو حيان، البحر المحيط، ج: ٨، ص ٨٠.
[١٠٠] القرافي، تنقيح الفصول، (٢٦٦).
[١٠١] سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
[١٠٢] سورة النساء، الآية: ١٥.
[١٠٣] سورة النور، الآية: ١٣.
[١٠٤] سورة الطلاق، الآية: ٢.
[١٠٥] هو قول مالك، والشافعي. ابن رشد، المقدمات الممهدات، ج: ٢، ص ٢٨٠.
[١٠٦] سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
[١٠٧] الطبري، جامع البيان عن تاويل آي القرآن، ج: ٥، ص ١٠٩.
[١٠٨] البغوي، معالم التنزيل، ج: ٢، ص ١٨١.
[١٠٩] أبو حيان، البحر المحيط، ج: ٦، ص ٥٣٦.
[١١٠] الشوكاني، فتح القدير، ج: ٢، ص ١٢٢.
[١١١] ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: ٥، ص ٣٢٤.
[١١٢] الشافعي، الأم، ج: ٦، ص ٧٠٦. ج: ٨، ص ٦٠.
[١١٣] هو: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، القرطبي، المالكي، ولد سنة (٣٦٨هـ)، أفنى حياته في طلب العلم، فعلا سنده، وتكاثر عليه الطلبة، وجمع وصنّف، وسارت بتصانيفه الركبان، قال الحُميدي: أبو عمر فقيه حافظ مُكثر، عالم بالقراءات وبالخلاف، وبعلوم الحديث والرجال، قديم السماع، يميل في الفقه إلى أقوال الشافعي - رحمه الله- من مصنفاته: كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، توفي سنة (٤٦٣هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٨، ص ١٥٣ ـ ١٩٥.
[١١٤] محمد أفندي، حاشية قرة عيون الأخيار، (٩٩/١١).
[١١٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٤، ص ٤٤٩.
[١١٦] الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج: ٦، ص ٢٦٨.
[١١٧] سورة البقرة، الآية: ١٤٣.
[١١٨] هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري ، وجده الثالث من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وممن شهد الخندق وما بعدها، لزم أبا حنيفة سبع عشرة سنة، حفظ التفسير، والمغازي، وأيام العرب، وكان عالماً بالفقه، قال عنه النسائي: ثقة، وقال أبو حاتم: يكتب حديثه، توفي سنة (١٨٢هـ).الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ٨، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٨.
[١١٩] هو: أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صاحب أبي حنيفة، أخذ الفقه عنه، وعن القاضي أبي يوسف، ولد سنة (١٣٢هـ)، قال عنه الشافعي: ما سمعت أحداً أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن، وما رأيت رجلًا أعلم بالحلال والحرام والعلل والناسخ والمنسوخ منه، توفي بالري سنة (١٨٩هـ)، وكانت وفاته هو والكسائي في يوم واحد، قال الرشيد: دفنت الفقه والنحو بالري. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٦، الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ١٢٨ ـ ١٣١.
[١٢٠] الكاساني، بدائع الصنائع، ج: ٦، ص ٢٧٠.
[١٢١] البغوي، معالم التنزيل، ج: ٣، ص ٩٢.
[١٢٢] سورة الحجرات، الآية: ٦.
[١٢٣] السرخسي، اصول السرخسي، ج: ١، ص ٢٧٠. كشف الأسرار، ج: ٢، ص ٢٩٤. المقدمات الممهدات، ج: ٢، ص ٢٨٥.
[١٢٤] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: ٧، ص ٩٦.
[١٢٥] سورة المائدة، الآية: ٨٩.
[١٢٦] سورة المجادلة، الآية: ٣.
[١٢٧] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج: ٢٢، ص ٤٥٨ ـ ٤٦١.
[١٢٨] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ج: ٧، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦. القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج: ٧، ص ٧ ـ ١١.ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ٢، ص ٣٣٠.
[١٢٩] الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج: ٧، ص ٤٣١.

(١٣٠) الشافعي، الأم، ج: ٨، ص ٦٠.
(١٣١) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج: ٢، ص ٢٨٧.
(١٣٢) أبو يعلى محمد بن الحسن، العدة، ص ٦٣٨
(١٣٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج: ٧، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.
(١٣٤) سورة الأحزاب، الآية: ٣٥.
(١٣٥) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي شرح التلويح على التوضيح، ج: ١، ص ٦٣.
(١٣٦) الباجي، أبو الوليد سليمان ابن خلف إحكام الفصول، ص ١٩٢.
(١٣٧) البغوي، معالم التنزيل، ج: ٣، ص ٩٢.
(١٣٨) ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر، ج: ٢، ص ١٠٥.
(١٣٩) السرخسي، أصول السرخسي، ج: ١، ص ١٥٩.
(١٤٠) أبو يعلى محمد بن الحسن العدة، ص ٦٤٥ ـ ٦٤٦.
(١٤١) هو: معاوية بن الحكم السلمي، له صحبة، سكن في بني سُليم، وكان ينزل المدينة، روى عنه عطاء بن يسار، وابنه كثير، من المقلين في رواية الحديث. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج: ٦، ص ١١٨.
(١٤٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته، برقم (٥٣٧)، ص ج: ٢، ص ١٣١.
(١٤٣) محمد الأمين الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، ص ٩٤.
(١٤٤) ابن فارس، قاييس اللغة، ج: ٢، ص ٤٨٩.
(١٤٥) الزبيدي، تاج العروس، ج: ٦، ص ٣٨٦.
(١٤٦) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج: ٤، ص ٦١٦.
(١٤٧) انظر: أ. د إبراهيم خليفة، دراسات في مناهج المفسرين، ج: ١، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.
(١٤٨) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(١٤٩) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(١٥٠) الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج: ٥، ص ٧٨ ـ ٧٩.
(١٥١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(١٥٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٤، ص ٤٣١.
(١٥٣) الرهن: هو ما دفع إلى الدائن على وثيقة للدين، ويقال: رهن يرهن رهنًا، وفيها قراءتان: قرأ أبو عمرو وابن كثير (رُهُن) بضم الراء والهاء، وقرأ الباقون : (فرِهَان) بكسر الراء وفتح الهاء مع الألف على أنه جمع (رَهن)، أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، ج: ٢، ص ٥٥٢.
(١٥٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(١٥٥) الآمدي الإحكام في أصول الأحكام، ج: ٣، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(١٥٦) عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع أحد جهله، ج: ١، ص ٣٧٦.
(١٥٧) سورة يوسف، الآية: ٨٢.
(١٥٨) الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج: ١٦، ص ٢١٢.
(١٥٩) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج: ٣، ص ٩٦.
(١٦٠) الشافعي، رسالة، ص ٦٤.
(١٦١) ابن جزي المالكي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج: ١، ص ٤٢٤.
(١٦٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج: ٥، ص ٦٨٥ ـ ٦٨٦.
(١٦٣) الراغب، الأصفهاني، المفردات، ص ٥٢٢.
(١٦٤) أحمد بن حسن فرحات، معاجم مفردات القرآن، ص ٢٢.
(١٦٥) سورة يوسف، الآية: ٨٣.
(١٦٦) سورة الأعراف، الآية: ١٦٣.
(١٦٧) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ٣، ص ٤٤٤.
(١٦٨) سورة يونس، الآية: ٩٤.
(١٦٩) ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: (ن س خ)، ج: ٥، ص ٤٢٤.
(١٧٠) الراغب الأصفهاني، المفردات، مادة: (ن س خ)، ص ٦٣٣.
(١٧١) علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، ج: ٣، ص ١٥٦.
(١٧٢) الشافعي، اختلاف الحديث، ص ٤٨٧. استدل الشافعي وأحمد ومن وافقهما على منع نسخ القرآن با لسنة متواترة كانت أو آحادًا بأدلة عديدة ليس المجال متسعا لبيانها على جهة التفصيل، ومن هذه الأدلة ما يأتي: الدليل الأول: قول الله تعالى: وَمِنۡ وَإِن كَادُواْ لَيَسۡتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ لِيُخۡرِجُوكَ مِنۡهَا وَإِذٗا لَّا يَلۡبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٧٦﴾ سُنَّةَ مَن قَدۡ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحۡوِيلًا ﴿٧٧﴾ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴿٧٨﴾ سورة يونس، الآية: ١٥. الدليل الثاني: قول الله: وَمِنۡ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ ﴿٧٨﴾ سورة الرعد، الآية: ٣٩. الدليل الثالث: قول الله تعالى: وَمِنۡ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسٗا ﴿٨٣﴾ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦۖ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ﴿٨٤﴾ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ﴿٧٨﴾ سورة النحل، الآية: ١٠١. الدليل الرابع: قول الله تعالى: وَمِنۡ كَادُواْ لَيَسۡتَفِزُّونَكَ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ لِيُخۡرِجُوكَ مِنۡهَا وَإِذٗا لَّا يَلۡبَثُونَ خِلَٰفَكَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٧٦﴾ سُنَّةَ مَن قَدۡ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِن رُّسُلِنَا ﴿٧٨﴾ سورة البقرة، الآية: ١٠٦.
(١٧٣) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: ٣، ص ٢٧٤.
(١٧٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ص ١٤١٦.
(١٧٥) الزمخشري، الكشاف، ج: ٣، ص ٤٧٣.
(١٧٦) الشافعي، الأم، ج: ٦، ص ٥٦٦.
(١٧٧) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.
(١٧٨) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.
(١٧٩) أبو الليث السمرقندي، بحر العلوم، ج: ١، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
(١٨٠) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج: ٤، ص ٢٥٩. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٤، ص ١٤٤. أبو حيان، البحر المحيط، ج: ٢، ص ٣٦٠. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ١، ص ٤٨٣.
(١٨١) الرازي، المحصول،ج: ٣، ص ٣٢٢. فتح الباري، ج: ٩، ص ٤٩٣.
(١٨٢) هي: زينب بنت أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد المخزومية، ربيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمها أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها، يقال: إنها ولدت بأرض الحبشة، وتزوج النبي ج أمها وهي ترضعها، وكان اسمها برة، فغيره النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حفظت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وروت عنه، وعن أزواجه، وكانت أفقه نساء زمانها. ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج: ٨، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
(١٨٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرًا، من حديث زينب بنت أم سلمة رضي الله عنهن، برقم (٥٣٣٦)، ص ٩٧٩.
(١٨٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣٤.

(١٨٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [سورة البقرة: ٢٤٠]،من حديث عبد اللهَ بن الزبير رضي الله عنهما، برقم (٤٥٣٦)، ص ٧٩٩؛ انظر:ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: ٢، ص ٤٧١. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: ١، ص ٤٩٩.

(١٨٦) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(١٨٧) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(١٨٨) سورة البقرة، الآية: ٢٤٠.

(١٨٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق،باب: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ منكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ)[سورة البقَرة: ٢٣٤]، منَ طريق ابن أبي نَجيح رضي الله عنهَ، برقم (٥٣٤٤)، ص ٩٨٠ ـ ٩٨١.

(١٩٠) الرازي، مفاتيح الغيب، ج: ٦، ص ١٧١.

(١٩١) الرازي، مفاتيح الغيب، ج: ٦، ص ١٧١.

(١٩٢) تقدم تخريجه ص (٥٥).

(١٩٣) سورة المزمل، الآية: ١ ـ ٤.

(١٩٤) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(١٩٥) النسفي، مدارك التنزيل، ج: ٣، ص ٥٥٥.

(١٩٦) ابن الجوزي، زاد المسير، ص ١٤٨٢.

(١٩٧) أبو محمد محمود بن بدر الدين العيني، شرح سنن أبي داود، ج: ٥، ص ٢١١.

(١٩٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٢١، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

(١٩٩) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢٠٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الزكاة من الإسلام، من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه، برقم (٤٦)، ص ٣٣.

(٢٠١) الشافعي، الرسالة، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(٢٠٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج: ٥، ص ٣٦٧. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٢١، ص ٤٧١. ابن الجوزي، المصفى بأكف أهل الرسوخ من ابن الجوزي، علم الناسخ والمنسوخ، ص ٥٨. الإتقان في علوم القرآن، ج: ٣، ص ٦٨.

(٢٠٣) اقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٢١، ص ٣٢٠. ابن العربي المالكي، أحكام القرآن، ج: ٤، ص ٣٣٤.

(٢٠٤) أخرجه أبو داود في سننه، أبواب قيام الليل، باب نسخ قيام الليل والتيسير فيه، برقم (١٣٠٤)، ج: ١، ص ٣٨٩، والخبر حسنه الألباني: في صحيح سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، ج: ١، ص ٣٥٧.

(٢٠٥) علم الدين السخاوي علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، ج: ٢، ص ٣٨٤.

(٢٠٦) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج: ٢٣، ص ٣٦١ ـ ٣٩٧.

(٢٠٧) ابن عطيو، المحرر الوجيز، ج: ٥، ص ٣٨٧. محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص ٤١٣.

(٢٠٨) النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص ٢٥١.

(٢٠٩) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب جامع صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض، برقم (٧٤٦)، ص ١٧٨.

(٢١٠) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢١١) مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه، ص ٤٤٣.

(٢١٢) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج: ٥، ص ٣٠٢.

(٢١٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

(٢١٤) سورة المجادلة، الآية: ١٣.

(٢١٥) علم الدين السخاوي علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، ج: ١، ص ٣٨٤.

(٢١٦) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢١٧) محمد الآمين الشنقيطي، دفع إيهام الكتاب عن آيات الكتاب، ص ٣٣١.

(٢١٨) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢١٩) أبو حيان، ألبحر المحيط في التفسير، ج: ٨، ص ٥١١.

(٢٢٠) علم الدين السخاوي علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء،ج: ١، ص ٣٨٥.

(٢٢١) أبو الطيب صديق بن حس الحسيني القنوجي، نيل المرام في تفسير آيات الأحكام، ج: ٢، ص ٧٤٨.

(٢٢٢) تقدم تخريجه ص (٥٥).

(٢٢٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد ، باب تحريض النبي ج على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، من حديث عائشة رضي الله عنها، برقم (١١٢٩)، ص ٢٠٧.

(٢٢٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: ٢٩، ص ٢٨٠.

(٢٢٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب فضل قيام الليل، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، برقم (١١٢٢)، ص ٢٠٦.

(٢٢٦) عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ج: ٢، ص ٦١٦.

(٢٢٧) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢٢٨) سورة الإسراء، الآية: ٧٩.

(٢٢٩) البغوي، معالم التنزيل، ج: ٥، ص ١١٥.

(٢٣٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: ٢١، ص ٣٤٨.

(٢٣١) ابن منظور، لسان العرب، ج: ١٤، ص ١٩٥.

(٢٣٢) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢٣٣) هو: أبو الحسن علي بن محمد الهمداني، المصري، السخاوي، الشافعي، الملقب علم الدين، ولد سنة (٥٥٨هـ)، كان عالما بالقراءات، بارعًا في التفسير ، إمامًا في العربية، من مصنفاته: جمال القراء، و(منير الدياجي في الآداب، وشرح الشاطبية في مجلدين، توفي سنة (٦٤٣هـ). الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ٢٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٢٣٤) انظر: علم الدين السخاوي،جمال القراء وكمال الإقراء،ج: ١، ص ٣٨٦.

"اتجاهات فقهاء الشافعية في تحديد أصحاب الوجوه"

" دراسة أصولية تحليلية "

د. عبد الرحمن المطاوعة* **د. رائد أبو مؤنس****

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١١/٢٢ م

ملخص

تناولت الدراسة اتجاهات علماء الشافعية في تحديد أصحاب الوجوه ببيان مفهوم مصطلح (الوجوه)، وأهم القيود اللازمة لهذا المصطلح، وبيان مفهوم (أصحاب الوجوه) ومعرفة المرتبة الاجتهادية الحاصلة لهم، وآراء علماء الشافعية فيمن يطلق عليه مصطلح (أصحاب الوجوه) من مجتهدي المذهب؛ إذ تضاربت أقوال علماء الشافعية في عدٍّ شخصيات كثيرة في المذهب من أصحاب الوجوه.

واستعرضت الدراسة إشكالية هذا التضارب وظهر للباحثين في أقوال علماء المذهب فيمن يطلق عليه مصطلح أصحاب الوجوه تكون اتجاهين، وهما: الاتجاه المُضيق المعتمد على المعيار الزمني، والاتجاه الموسع المعتمد على معيار تحقق الشروط والقدرة على الاجتهاد من عدمها في فقيه من فقهاء المذهب من غير الاعتماد على الزمن كضابط ومعيار.

وتهدف هذ الدراسة إلى تحليل آراء علماء الشافعية حول من يطلق عليه مصطلح أصحاب الوجوه وبيان المعايير الضابطة لكل اتجاه مما يجعلنا ندرك حقيقة ومنطلق كل اتجاه.

وتوصلت الدراسة إلى أنَّ مصطلح (الوجه) عند الشافعية يعتبر مع إطلاقه ثلاثة قيود: القيد الأول: أن يكون في مسألة سكت الإمام الشافعي عنها. القيد الثاني: أن يكون الحكم مبنياً في استنباطه على مصادر معلومة، وهي نصوص الإمام وقواعده. القيد الثالث: أن يكون الحكم صادرا من مجتهد، وأقله المجتهد المطلق المقيد، وأنَّ مواقف فقهاء الشافعية في تحديد من يطلق عليهم أصحاب الوجوه تعد من الإشكالات الموجودة في تراث الفقه الشافعي، عملت الدراسة على تأطير هذا الموضوع وبيانه، مع محاولة الجمع بين كلا الاتجاهين.

الكلمات المفتاحية : اتجاهات ، فقهاء الشافعية ، أصحاب الوجوه

* باحث.

** أستاذ مشارك، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

Abstract

This study deals with the attitudes of the Shaafa'i scholars In identifying (Ashab Al-Wujoh) through explaining the term of (Al-Wujoh) , and the most important limiations that concers the term of (Al-Wujoh) , and determining their rank in ijtihad ,as the Shafi'i scholars opinions conflicted in determining the person who can be considered as (Ashab Al-Wujoh) .

This study displayed the formation of two attitudes toward the determination of (Ashab Al-Wujoh) .These two attitudes are : the narrowed attitude which is based on the historical standard , the other attitude is the expanded attitude which is based on the fulfilment of the conditions ,as well as, having the ability in ijtihad without the consideration of the historical standard .

This study seeks to analyse the attitudes of the Shafi'i scholars on identifying (Ashab Al-Wujoh) and the standards that control each attitude. In order to understand the philosphy and the basis of each attitude .

This study concluded that the the attitudes of the Shafi'i scholars on identifying (Ashab Al-Wujoh) is one of the problimtic issues in the madhab of the Shafi'I , The study worked on framing this subject and limiting it in two attitudes , as well as , illustrating the standards of each attitudes with an attempt to combine both attitude.

المقدمة:

الحمد لله الذي منَّ علينا بنعمة الإسلام، وهدانا لاقتفاء أثر رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام، وبعد؛

فمنذ بدأ القول بسد باب الإجتهاد المطلق المستقل، ووجوب التزام مذهب من المذاهب المتبوعة بدأ لاجتهاد المذهبي القائم على الالتزام بنصوص إمام المذهب وقواعده في الاجتهاد، وكان المتبعون لمذهب الإمام الشافعي يفتون ويقضون بمقتضى الاتباع لذلك الإمام، سالكين طريقه، وكان مما لابد منه أن يفتوا في وقائع لم يؤثر عن الإمام الشافعي رأي فيها، فلا بد من استخراج الحكم فيها على وفق طريقته، وذلك بالتخريج على نصوصه أو قواعده وأصوله الخاصة به.

ومن هنا ظهرت طبقة من المجتهدين في المذهب أطلق عليها (أصحاب الوجوه)؛ إذ ليس كل واحد من أتباع المذهب له القدرة على استنباط أحكام الحوادث من نصوص الشرع على وفق أصول وقواعد خاصة به، فإن ذلك يحتاج إلى شروط، ودُربة، ومَلَكة لو توفرت للواحد منهم لكان مجتهدا مطلقا مستقلا كالأئمة الأربعة.

ووصف ابن خَلْدُون -رحمه الله- هذه العملية بأنها علم الفقه لهذا العهد، قال عنها: " ولمّا صار مذهب كل إمام عَلَماً مخصوصا عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس، فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق، وتفريعها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقرّرة من مذهب إمامهم.

وصار ذلك كلّه يحتاج إلى ملكة راسخة يقتدر بها على ذلك النّوع من التّنظير، أو التّفرقة واتّباع مذهب إمامهم فيهما ما استطاعوا، وهذه الملكة هي علم الفقه لهذا العهد"[1].

وقد اعتنى فقهاء المذهب بأصحاب الوجوه، ودراسة أقوالهم، وتحرير مصنفاتهم، وكان للإمام النَّوَوِيّ رحمه الله تعالى عناية كبيرة بهم، وخصوصا في كتابه (تهذيب الأسماء واللغات)، فقد قسم كتابه إلى قسمين: القسم الأول: في تراجم الشافعية، و القسم الثاني: في اللغات، فهو مرجع في تراجم الشافعية ومرجع في اللغة.

رتب مصنَّفه على حروف المعجم، وبدأ في أسماء الذكور ثم الإناث، وكان يذكر أصحاب الوجوه بطريق التصريح، فيقول: " أحد أصحاب الوجوه البارعين"[2]، ويقول: " من أصحاب الوجوه المتقدمين"[3].

ومن القضايا التي تشكل في بحث أصحاب الوجوه تحديدُهم ومعرفة من يطلق عليه هذا المصطلح، إذ تضاربت أقوال علماء الشافعية في عدٍّ شخصيات كثيرة في المذهب من أصحاب الوجوه، فبعضهم يعد فلاناً من أصحاب الوجوه وبعضهم الآخر لا يعده ولا يعتبره، كما هو الحال في إمام الحرمين الجُوَيْنِي والغَزَالي وتقي الدين السُّبكي.

فهذا الاختلاف والتضارب يؤكد أن للشافعية في تحديد أصحاب الوجوه اتجاهات مختلفة، وكل اتجاه له معياره الذي يعتمد عليه في تحديد أصحاب الوجوه.

مشكلة الدراسة

تأتي هذه الدراسة لتجيب على جملة من التساؤلات المتعلقة بهذا الموضوع، وهي:

١. ما تعريف مصطلح (الوجه) ؟
٢. ما القيود الواردة على إطلاق الوجه في كتب المذهب؟
٣. من هم أصحاب الوجوه في مذهب الشافعية وما هي رتبتهم الاجتهادية؟
٤. ما اتجاهات علماء الشافعية في تحديد أصحاب الوجوه وما المعيار الذي اعتمد عليه كل اتجاه؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في أمور عدة منها :

١. المذهب الشافعي من المذاهب التي يكثر فيها المصطلحات الخاصة، ومصطلح الوجه من المصطلحات التي وقع فيها اللبس مع غيره من المصطلحات؛ إذ ليس كل تخريج في المذهب حتى ولو كان على وفق نصوص وقواعد إمام المذهب معدود من الوجوه.
٢. أصحاب الوجوه في مذهب الشافعية لهم مكانة بارزة، وجهود كبيرة في خدمة المذهب فمن الأهمية التعرف على منزلة أصحاب الوجوه، من خلال التعريفات التي طرحها علماء المذهب وتحليلها ونقدها؛ وتحديد منزلتهم الاجتهادية.
٣. تعدُّ من جملة الإشكالات في مذهب الشافعية معرفة من يطلق عليهم أصحاب الوجوه، فهناك آراء متضاربة في عدٍّ شخصيات كثيرة منهم، فتحليل هذه الآراء ودراستها وتحديدها مما يساعد على فهم هذه الإشكالية.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة متنوعة من الأهداف :

١. بيان مفهوم مصطلحي (الوجه) و(أصحاب الوجوه).
٢. تحليل اتجاهات علماء المذهب حول تحديد أصحاب الوجوه والمعايير الضابطة لكل اتجاه.

الدراسات السابقة

لم أجد بحسب اطلاعي بحثا مستقلا يعرض اتجاهات الشافعية في تحديد أصحاب الوجوه، إلا أن هناك دراسات أشارت في ضمن بحوثها إلى صعوبة هذا الموضوع والاحتياج إلى بحث مستقل يعالج تلك القضية، منها:

١. أصحاب الوجوه في الفقه الشافعي وأثرهم في في تطور المذهب (٢٠١١): وهو بحث منشور في مجلة مداد الآداب العدد الثالث في الجامعة العراقية كلية الآداب في العراق، للدكتور أحمد محيي الدين صالح، تطرق الباحث إلى موضوع أصحاب الوجوه، وذكر مجموعة منهم تصل إلى سبعين شخصية، وركز الباحث على مصطلح (الوجه) وما يتعلق به من أحكام، وتعرض إلى موضوع تحديد أصحاب الوجوه بنصف صفحة؛ بيّنَ فيها أنَّ حصر أصحاب الوجوه متعذر، ولم يشر في بحثه إلى اتجاهات علماء المذهب في تحديد أصحاب الوجوه ولا إلى الاختلاف الحاصل بين علماء المذهب في عد بعض الشخصيات في المذهب من أصحاب الوجوه.
٢. الاجتهاد وأنواع المجتهدين (١٩٨٥): وهو بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الرابع، جامعة الكويت، كلية الشريعة، للدكتور محمد حسن هيتو، ويعد صاحب الدراسة متخصصا في مذهب الشافعية فقها وأصولاً، قسّم في بحثه أعلام الشافعية إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: المجتهدون المنتسبون للشافعي، وعدد من ترجم لهم فيها ستة.

الطبقة الثانية: المجتهدون من أصحابه الذين جالسوه وأخذوا عنه، وعدد من ترجم لهم فيها عشرة أعلام.

الطبقة الثالثة: مجتهدو المذهب بعد أصحاب الشافعي، وقسمهم إلى قسمين:

الأول: في المكثرين ، وعددهم ثمان وأربعون.

والثاني: في المقلين، وعددهم عشرون.

ولم يترجم سوى المجتهدين في المذهب، وكانت الطبقة الثالثة هي طبقة أصحاب الوجوه من المكثرين والمقلين ومجموعهم ثمان وستون، ولهذا تعد هذه الدراسة متخصصة بالمجتهدين من الشافعية، وتطرق في مقدمته لموضوع الدراسة، وقد تبنى وجهة نظر اتجاه معين من أصحاب المذهب الذي يرى بحصر أصحاب الوجوه في طبقة زمنية معينة، والسبب - في رأيه - يرجع إلى أنه إذا اعتبرنا أصحاب الوجوه في المذهب كل من كان له آراء متسقة مع نصوص وقواعد إمام المذهب ولو قلت لاعتبرنا معظم المصنفين المرجحين حتى نهاية القرن السادس أو السابع تقريباً من أصحاب الوجوه ولعددنا إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، والشِّيرازي (ت٤٧٦هـ)، والغَزَالي (ت٥٠٥هـ)، والرويَاني (ت٥٠٢هـ)، بل الرافعي (ت٦٢٤هـ)، والنووي (ت٦٧٦هـ)، وهذا يؤدي بنا إلى القضاء على طبقة المرجحين، ولم يعرض صاحب الدراسة الاتجاه الآخر لعلماء المذهب، بل ذكر رأيه في مقدمة الدراسة مقتصراً عليه.

منهجية البحث

اتبع الباحثان في تناول موضوع الدراسة المناهج العلمية المناسبة لطبيعة الموضوع والمتمثلة بالآتي :

أولاً: المنهج الاستقرائي: حيث تتبع الباحثان أقوال علماء الشافعية فيمن يطلق عليهم مصطلح أصحاب الوجوه من خلال ما أبدوه من آراء على شخصيات في المذهب تتعلق برتبتهم الإجتهادية، وتتبع المسائل الفقهية التي اعتبروها من قبيل الأوجه.

ثانياً: المنهج الوصفي: حيث ذكر الباحثان المصطلحات الفقهية المتعلقة بموضوع الدراسة كـ (الأوجه) و(الوجه) و(أصحاب الوجوه) من خلال تبيان حقائقها كما ذكرها فقهاء المذهب.

ثالثاً: المنهج التحليلي: حيث قام الباحثان بدراسة الخلاف الحاصل بين علماء المذهب في بيان وتحديد أصحاب الوجوه من خلال تكون اتجاهات متعددة مع استخلاص أهم الضوابط والمعايير التي انطلق منها كل اتجاه.

خطة البحث

وسيكون البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: بيان حقيقة مصطلحي (الوجوه) و(أصحابه الوجوه) في المذهب، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف (الوجوه) لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: التعريف بأصحاب الوجوه وطبقتهم الاجتهادية

المبحث الثاني: بيان تجاهات فقهاء الشافعية ومعاييرهم فيمن يطلق عليهم أصحاب الوجوه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاتجاه المضيق

المطلب الثاني: الاتجاه الموسع

المطلب الثالث: ذكر من وقع الخلاف في عده من أصحاب الوجوه.

المبحث الأول: بيان حقيقة مصطلحي (الوجوه) و(أصحابه الوجوه) في المذهب

المطلب الأول: تعريف (الوجوه) لغة واصطلاحا

البحث في تحرير المصطلحات وتحديد طبيعتها وتصورها برسمها أو حدها قبل الخوض في أي موضوع يعد من أهم المرتكزات التي من خلالها يستطيع الباحث الوصول إلى نتائج صحيحة وأحكام بعيدة عن دائرة الخطأ في الاجتهاد.

أما المصطلح (الوجوه) الأول فليس ظاهراً في عنوان البحث، بل هو مستلزم لمصطلح (أصحاب الوجوه) الظاهر في عنوان الدراسة؛ لأنَّ الحديث عن أصحاب الوجوه يسبقه الحديث عن (الوجوه).

وهو مصطلح مشهور عند فقهاء الشافعية وغير الشافعية من المذاهب الأربعة؛ إذ لكل مذهب من المذاهب الأربعة الفقهية مفهوم خاص عن (الوجه) أو (الوجوه) وستأتي بعض الإشارات إلى ذلك.

وكتب الشافعية اهتمت بذكر الوجه وأولت له عناية خاصة؛ إذ هو يأتي في مقام الترجيح ثانيا بعد أقوال إمام المذهب، فمنذ وفاة الإمام الشافعي رحمه الله طرأت حوادث ونوازل ليس لإمام المذهب فيها نص صريح واضح على حكمها، وعُرِضت على أصحاب إمام المذهب؛ لأجل بيان حكمها عند الشافعي، فاجتهدوا في معرفة حكمها عنده ولو بالظن، وسموا آرائهم التي يرونها من مذهب الشافعية بـ(الوجوه).

بناء على ذلك نرى بعض فقهاء المذهب يجتهد في المسألة الواحدة ويصدر حكما لها يرى فيه أنه مذهب الإمام الشافعي، وبعضهم الآخر يجتهد ويصدر منه عن نفس المسألة الواحدة رأيين ينسبهما إلى مذهب الشافعي، وهنا تظر إشكالية وهي: كيف ينسب رأيان متناقضان؛ كأن يكون الأول التحريم، والثاني الوجوب، إلى مذهب الشافعي؟ وهذا ينكشف من خلال معرفة مفهوم الوجوه عند الشافعية.

فالوجوه **في اللغة**، جمع وَجْه وهو جمع كثرة، ويجمع على أوجه جمعَ قلة، والوَجه مشتق من المواجهة، من واجَه يُواجِه مُواجَهة.

والمادة (و ج ه) تأتي على معان ثلاثة:

الأول: مُسْتَقْبَل كل شيء، قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]؛ أي مستقبله، ومن هذا المعنى سَمي الوجه وجها؛ لأنه أول ما يستقبل من الإنسان.[٤]

الثاني: سيد القوم وَوَجِيهُهُم، يقال: وجوه المجتمع؛ أي: سادتهم وشرفاؤهم.[٥]

الثالث: المأخذ والجهة، يقال: لهذا القول وجه؛ أي: مأخذ وجهة أخذ منها.[٦]

ويبدو لنا أنَّ المعنى الأخير ألصق بعنوان البحث؛ وذلك لأنَّ مصطلح الوجه أو الوجوه في مذهب الشافعية يفيد ذلك؛ حيث إنَّ الوجوه عند الشافعية تستند في تخريجها على قواعد ونصوص إمام المذهب، فنصوص إمام المذهب وقواعده كالمأخذ والجهة التي يعتمد عليها أصحاب المذهب في اجتهادهم.

أما الوجه في **اصطلاح فقهاء الشافعية**، فهو خاص بما قاله الأصحاب، أمّا الأقوال فهي خاصة بما قاله الإمام الشافعي، كما نص عليه الإمام النَّوَوِي[٧] (ت٦٧٦هـ) حيث قال: " القول للشافعي رحمه الله، والوجوه للأصحاب"[٨]، وقال رحمه الله في بيان الوجه خاصة: " الأوجه: لأصحابه المنتسبين إلى مذهبه، يخرجونها على أصوله ويستنبطونها من قواعده"[٩].

وقد يطلق القول ويراد به الوجه خلافا للاصطلاح المعتمد، وهو قليل لا يقاس عليه.
مثال ذلك: قول الإمام ابن حجر الهَيتَمي[١٠] في شرح (المنهاج): " (ولا تسن) الصلاة (على الآل في) التشهد (الأول على الصحيح)؛ لبنائه على التخفيف؛ **ولأن فيها نقل ركن قولي على قول، وهو مبطل على قول**"[١١].

فقوله (على قول): أراد به في المرتين (الوجه)؛ لقول الإمام النَّوَوِي في (المنهاج) في سجود السهو: " ولو نقل ركنا قوليا كفاتحة في ركوع، أو تشهد لم تبطل بعمده في الأصح، ويسجد لسهوه في الأصح[١٢]"، ولقوله رحمه الله: " ولا تسن على الآل في الأول على الصحيح وتسن في الآخرة وقيل: تجب"[١٣].

والتعبير بـ(الأصح) و(الصحيح) إشارة إلى خلاف وأن الخلاف مخصوص بوجوه الأصحاب، لا من أقوال الإمام الشافعي، كما قرره النَّوَوِي في مقدمة المنهاج.

وقد يطلق الوجه أيضا ويراد به الراجح المعتمد، من غير لحاظ كونه وجها للأصحاب أو قولا لإمام المذهب، كما وقع ذلك لابن حجر الهَيتَمي في (التحفة)، قال باب الطلاق: " لو قال: إن أبرأني فلان من كذا له علي، فأنت طالق، فأبرأه وقع بائنا، **وهو الوجه** خلافا لمن زعم أنه رجعي"[١٤]؛ أي هو المعتمد. فالأصل عند إطلاق الوجه في كتب المذهب، ينصرف إلى ما قاله الأصحاب، أما المعاني الأخرى، التي مرت معنا، فلا تكون مقصودة إلا بالنص على ذلك، من قِبَل الشراح أو أصحاب الحواشي، أو من خلال السِياق.

ويكاد يكون الاتفاق بين علماء المذهب الذين جاؤوا من بعد الإمام النَّوَوِي رحمه الله، بل وقبله، على أنَّ الوجه يطلق على كلام الأصحاب، إلا أنَّ بعضهم أضاف فيه بعض القيود، وهم على ثلاثة اتجاهات:
الاتجاه الأول: أنَّ الوجه رأيٌ اجتهاديٌ مبنيَ على كلام إمام المذهب خاصة، وهو الذي ذكره الإمام جلال الدين المحلي[١٥] (ت٨٦٤هـ) في (الكنز)[١٦].
الاتجاه الثاني: أنَّ الوجه رأيٌ اجتهاديٌ مبنيَ على نصوص إمام المذهب وقواعده، فهو أوسع من الاتجاه الأول الذي حصر الوجه بكونه مبنيا على نصوص إمام المذهب. وهو الذي ذهب إليه ابن حجر الهَيتَمي (ت٩٧٤هـ) في (التحفة)[١٧].
الاتجاه الثالث: أنَّ الوجه رأيٌ اجتهاديٌ مبنيَ على نصوص إمام المذهب وقواعده، إلا أنه قد يطلق الوجه على ما اجتهد فيه أصحاب المذهب، وإن لم يبنوه على نصوص وقواعد إمام المذهب. وهو رأي الخطيب الشِّربِيني[١٨] (ت٩٧٧هـ) في (المغني)[١٩]، وشمس الدين الرملي[٢٠] (ت١٠٠٤هـ) في (النهاية)[٢١].
والذي يظهر لي أنَّ هذه الاتجاهات وإن كان ظاهرها التباعد إلا أنه يمكن أن نجمع بينها، على النحو الآتي:
أولاً: يمكن الجمع بين الاتجاه الأول الذي حصر البناء على نصوص إمام المذهب خاصة، والاتجاه الثاني الذي توسع أكثر من الأول بإدراج البناء على قواعد الإمام ضمن إطلاق الوجه: بأنَّ المقصود من

كلام إمام المذهب ما يشمل قواعده التي نصّ عليها؛ إذ هي من جملة نصوصه وكلامه، أو أنه خرج مخرج الغالب؛ أي: من كلام إمام المذهب غالبا، والذي يدل على ذلك ما ذكره الإمام القَلْيُوبي في حاشيته على شرح جلال الدين المَحَلِّي على المنهاج، فقال عند قول الإمام المَحَلِّي (يستخرجونها من كلام الشافعي): " أي غالبا ومن قواعد الإمام الشافعي وضوابطه"[٢٢].

ثانيا: أنَّ الاتجاه الثالث يعد أكثر توسعا من الاتجاه الثاني حيث شمل ما يخص نصوص وقواعد إمام المذهب، وغيرهما بحيث إذا بني الوجه على غيرهما كنص الشارع مثلا فهو معدود من الوجوه، والحقيقة أنَّ هذا القيد ليس على إطلاقه، بل لا بد فيه - وإن بني على نصوص الشارع مثلا - أن لا يخالف ولا يخرج عن أصول إمام المذهب في البناء وإلا لا يعد وجها، وهو ما نبّه عليه الشيخ الشَّبْراملِّسي في حاشيته على شرح شمس الدين الرَّمْلي، عند قوله: (وقد يجتهدون في بعضها وإن لم يأخذوه من أصله)، " أي ولا بد في نسبة ذلك لمذهب الشافعي من كونه موافقا لأصوله وإلا فينسب إليه"[٢٣]. وعلى ذلك يكون أصحاب الاتجاه الثالث موافقين لأصحاب الاتجاه الثاني في عدم الخروج عن قواعد إمام المذهب المقررة، لأنَّ قول الإمام الشافعي في مسألة ما لا بد أن يكون مبنياً على أدلة شرعية.

وبناءَ على ما سبق فالخلاف الحاصل بين الشافعية في تحديد مفهوم الوجه شكلي يرجع إلى اختلاف التعبير والصياغة.

وبعيداً عن الجمع والتوفيق بين آراء الاتجاهات المتقدمة، من الجدير أن ألفت انتباه القراءَ إلى أنَّ من تأمل زمن كل اتجاه يجد أنَّ الاتجاه الأول كان أضيقَ الاتجاهات، والثاني أوسعَ بقليل، والثالث توسع بشكل أكبر، ولعل الزمن كان له أثر في ذلك؛ إذ كلما تقدم الزمن وزادت الفروع الفقهية ضاقت القيود التي اعتمدها أصحاب الاتجاه المتقدم في الزمن للوجه على المتأخر عليهم في القدرة على تخريج الوجوه في المذهب، فالمتقدم منهم يرى في زمنه أنَّ البناء على نصوص إمام المذهب كافي في بناء الأوجه كما هو الحال في الاتجاه الأول، فلما زادت المستجدات بحث المتأخر منهم - وهم أصحاب التجاه الثاني - بناء الوجه على نصوص وقواعد المذهب وهكذا كلما زاد الزمن وكثرت المسائل والوقائع لا بدَّ من البحث عن قيود معتبرة تستوعب كل هذه المستجدات وهو ما فعله أصحاب الاتجاه الثالث.

من خلال ما سبق، يمكن أن نصل إلى تعريف لمصطلح الوجوه في المذهب، يجمع بين التعاريف والقيود السابقة، ويُوَضِّح حقيقة هذا المصطلح بحيث يكون منعكسا ومطرداً، فنقول:

هي آراء اجتهادية لأصحاب المذهب، في مسائل الفقه وأصوله، التي لم يرد فيها نص عن الإمام الشافعي، مبنية على وفق نصوصه و قواعده.

شرح التعريف:

قولي: (**أصحاب المذهب**): المراد بالأصحاب: هم المتقدمون[٢٤]، وهم أصحاب الوجوه غالبا، كما ذكر ذلك ابن حجر الهَيْتَمي[٢٥]، لأنه قد يكون الوجه أو الوجوه لمن هو أعلى رتبة من أصحاب الوجوه، كالمجتهد المطلق المنتسب، وذلك بشروط وضوابط[٢٦].

وقولي: (**مسائل الفقه وأصوله**): المراد من **المسائل الفقهية**: الأحكام الشرعية العملية، الحاصلة من الأدلة التفصيلية[٢٧]، أو هي ما فُهِم من الأصول؛ أي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها، لا بموجَب ألفاظها، بل بمعان تَنَبهت لها العقول، فاتَّسَعَ بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ به غيرهِ كما فهم من قوله عليه السلام: " لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان"[٢٨]، أنه لايقضي إذا كان خائفاً أو جائعاً أو متألماً بمرض، كما ذكر ذلك الغَزَالي[٢٩].

والمراد من **مسائل الأصول**: القواعد الشرعية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الفرعية، من الأدلة التفصيلية، أو هي القواعد

الشرعية التي يؤصلها العلم الموسوم بـ (أصول الفقه)[٣٠].

و(مسائل الفقه وأصوله) قيد أريد به إخراج مسائل غير الفقه وأصوله، كأمور الاعتقاد، فالاجتهاد بها من قِبَل أصحاب المذهب لا تسمى وجها.

فالحاصل أنَّ إطلاق الوجه يكون في المسائل الفقهية، وكذلك المسائل الأصولية، فآراء أصحاب المذهب الأصولية فيما لا نص لإمام المذهب فيه، والمستنبطة بطرق معلومة تسمى وجوها في المذهب، نبه على ذلك الإمام ابن كَثِير[٣١].

وقولي: (**التي لم يرد فيها نص عن الإمام الشافعي**): قيد آخر؛ لإخراج آراء أصحاب المذهب فيما فيه نص لإمام المذهب، فلا تعد اجتهاداتهم وجوها في المذهب.

وقولي:(**مبنية على وفق نصوصه و قواعده**): قيد أريد به الجمع بين كل الاتجاهات الثلاث المتقدمة، الحاصلة من بيان معنى الوجه، التي ذَكَرَت قيودا لاعتبار الوجه كما مر، حيث إنَّ بعضهم حصره في كونه مبنيا على نصوص إمام المذهب، وبعضهم زاد على ذلك: بقيد كونه مبنيا على وفق قواعد وأصول إمام المذهب.

فقواعد الإمام: هي الأصول التي بنى عليها صاحب المذهب مذهبه، من الأدلة الإجمالية، والقواعد الأصولية، ككون الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس حجة، وكون النهي المجرد عن القرينة يفيد التحريم أو الكراهة، وغير ذلك، فيستدل من له أهلية التخريج على مسألة ما، بجنس ما يحتج إمامه بمثله فيما سبق[٣٢].

ونصوص الإمام: هي أحكامه في المسائل الفرعية، وإضافة النصوص إلى الإمام؛ لإفادة أن تخريجات أصحاب الوجوه على نصوص غير إمامهم لا تعد وجوها، أو أقوالا مُخَرّجة في المذهب.

ومن خلال ماتقدم من التعريف وشرحه، يمكن أن نستنبط قيودا خاصة لمصطلح (الوجه)، فنقول: لا يطلق الوجه في كتب المذهب إلا بثلاثة قيود:

القيد الأول: أن يكون الوجه في مسألة سكت الإمام الشافعي عنها، أو لا نص له فيها.

القيد الثاني: أن يكون الوجه رأياً مستنبطاً في مسائل الفقه وأصوله على وفق نصوص وقواعد إمام المذهب.

القيد الثالث: أن يكون صاحب الوجه مجتهداً في المذهب، وأقله المجتهد المطلق المقيد (أصحاب الوجوه).

وينبغي تنبيه الباحث المعاصر في الفقه الشافعي بأنَّ الآراء والاجتهادات التي عبر عنها بالوجه لا تنسب إلى مذهب الشافعي؛ فلا نقول إنها مذهب الشافعي، بل هي مذهب الشافعية، وقد يلتبس على البعض فيخلط بين المصطلحين، وفرق بين مذهب الشافعي ومذهب الشافعية، فمذهب الشافعي: هو ما نص عليه الإمام من الأحكام، أو خُرِّج على منصوصاته[٣٣]، ومذهب الشافعية: هو الوجوه التي فرعها الأصحاب من كلام الإمام، أو خرجوها على أصوله وقواعده[٣٤].

وفي ذلك يقول ابن حجر الهيتمي: " وأما الوجه فلا يجوز نسبته إليه بلا خلاف "[٣٥].

وهنا قد يقع إشكال حاصله: أنَّ العامي المقلد للمذهب الشافعي، عندما يأتي إلى أحد المجتهدين في المذهب ويسأله عن مسألة لا نصّ لإمام المذهب فيها، فإذا أجابه المجتهد برأيه المعبر عنه بالوجه، وعمل المقلد به، فهل هو مقلد للمذهب الشافعي أو مذهب الشافعية؟

والجواب: أن مذهب الشافعية هو مذهب الشافعي، من حيث الاعتماد بالنسبة للمقلد، فكل أقوال الشافعية من حيث الجملة إما مستمدة من نصوص الشافعي وإما مخرجة على قواعده وأصوله.[٣٦]

وقد يطرأ تساؤل آخر في ذهن القارئ، مفاده: هل مصطلح (الوجه) مصطلح خاص بمذهب الشافعية أم هو عام يشترك فيه بقية المذاهب الأربعة؟

والجواب: أن مصطلح (الوجه) ليس خاصا بمذهب الشافعية، بل غيرهم من المذاهب الأربعة اصطلح عليه، ولكلٍ استعمال خاص ووضع خاص له، فمثلا: لمذهب الحنابلة في استعمال الوجه معنى وتفصيل مختلف عند الشافعية، فالوجه عندهم:

أقوال الأصحاب وتخريجاتهم، إن كانت مأخوذة من قواعد الإمام أحمد وإيمائه، أو دليله، أو تعليله، أو سياق كلامه.

وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أو مخرجة منها، فهي من قبيل الروايات المخرجة له، أو منقولة من نصوصه إلى ما يشبهها من المسائل.[٣٧]

المطلب الثاني: التعريف بأصحاب الوجوه وطبقتهم الاجتهادية

الحديث عن أصحاب الوجوه في المذهب يكتنفه بعض الغموض يحتاج الباحث الكشف عنه؛ فالتعريفات التي تعرضَتْ لبيان حقيقة أصحاب الوجوه، ظاهرها التباين؛ إذ بعضها يفهم منه: قصر أصحاب الوجوه على من يبني الوجوه على نصوص الإمام فقط، وبعضها يرى أنَّ أصحاب الوجوه هم من يبنون آراءهم على قواعد إمام المذهب فقط، فهل من ممكن أن نصل إلى تعريف جامع يعرف من هم أصحاب الوجوه ويزيل ذلك التباين؟

وعليه من المهم التعرض إلى مفهوم مصطلح (أصحاب الوجوه)، لغرض التوصل إلى تصور كلي وشامل عنه لأجل عرض اتجاهات فقهاء الشافعية في تحديد أصحاب الوجوه.

عرف فقهاء الشافعية، أصحاب الوجوه بتعريفات عدة، يمكن أن نرجعها إلى تعريفين:

التعريف الأول:

تعريف الإمام التاج السُّبكي[٣٨]، قال: " هو المتمكن من تخريج الفروع على نصوص إمامه"[٣٩].

وتابعه عليه جلال الدين المَحَلِّي في (الشرح[٤٠])، وكذلك الإمام السيوطي[٤١]، وقال عن صاحب الوجه: " يتخذ نصوص إمامه أصولا، يستنبط منها، كفعل المستقل بنصوص الشرع"[٤٢].

وقريب منه تعريف ابن حجر الهَيتَمي فذكر أنه الذي أحاط بأصول إمامه في كل باب من أبواب الفقه بحيث يمكنه أن يقيس ما لم ينص إمامه عليه على ما نص[٤٣].

فيفهم من هذا التعريف أن أصحاب الوجوه: هم الذين لهم القدرة على استنباط أحكام المسائل الشرعية من نصوص الإمام فقط.

وقد يعترض على التعريف بأنه غير جامع: لأنه قَصَر عمل المجتهد في هذه الرتبة، على الذي يستنبط الأحكام، من نصوص الإمام فقط، ولكن الذي يجتهد في استنباط الحكم في مسألة شرعية من خلال قواعد الإمام وأصوله، دون نصوصه داخل في هذه الرتبة أيضا، ويعد من أصحاب الوجوه، حيث ذكر الزَّرْكَشي[٤٤] أن صاحب هذه الرتبة يخرج الأحكام على أصول الإمام[٤٥].

ويمكن أن يدفع الاعتراض؛ بأن المراد من نصوص الإمام هنا، ما يشمل قواعده وشروطه، وبتخريج الوجوه على نصوص الإمام، فلا يَرِدُ الاعتراض، ولا يخفى أن فيه تكلفاً كما ذكر ذلك ابن قاسم العَبّادي[٤٦].

التعريف الثاني:

تعريف الإمام ابن الصّلاح[٤٧]، قال: "هو الذي يستقل بتقرير مذاهبه بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده[٤٨]".

ونقله النَّوَوي في (المجموع[٤٩])، والأذْرَعي[٥٠] في (الفتاوى[٥١])، وقريب منه تعريف العلامة محمد بن سليمان الكُرْدي، حيث قال: " وهو من لم يشارف مرتبة القسم الثاني [يعني المجتهد المطلق المنتسب]، ولا تمكنت فيه، لكنه يُحْكِم الاستنباط على قواعد إمامه"[٥٢].

فيَفهم من هذا التعريف، أنَّ أصحاب الوجوه: هم المتهيؤن للاجتهاد في جميع الأبواب، فيستنبطون من نصوص الشارع، متقيدين في استنباطاتهم بطريقة إمامهم في الاستدلال، ومراعاة قواعد مذهبه.

وقد **يعترض** أيضاً على هذا التعريف، بأنه غير جامع، حيث يفهم بأنَّ الذي يستنبط الأحكام من نصوص الإمام غير داخل فيه، وقد سبق بيان دخول هذه الصورة في التعريف الأول.

التعريف المختار:

وفي المحصلة، يمكن تعريف مصطلح (أصحاب الوجوه) بتعريف جامع، بحيث نجمع بين التعريفين، فنقول:

صاحب الوجه هو العالم المتبحر في فقه إمام المذهب وأصوله، والمتمكن من استنباط الأحكام الشرعية على وفق نصوص وقواعد صاحب المذهب.

شرح التعريف:

قولي: (**المتبحر في فقه إمام المذهب وأصوله**): معناه أنه الذي يحيط بأصول إمامه، وقواعده، وضوابطه ونصوصه في كل باب، بحيث تكون حاضرة في ذهنه، لا يشذُّ عنه شيء من أصول مذهبه، ومنصوصاته إلا ما ندر[٥٣].

وقولي: (**الاستنباط**): وهو لغة: الاستخراج، ومنه استنبط المياه والعيون، فهو اسم لكل ما استخرج حتى تقع عليه رؤية العيون، أو معرفة القلوب[٥٤].

واصطلاحاً: إبراز الأحكام وإظهارها، من القوة إلى الفعل، وقيل: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[٥٥].

وقولي: (**الأحكام الشرعية**): قيد احترز به عن استنباط غير الأحكام الشرعية، كأحكام الاعتقاد وأحكام اللغة[٥٦].

وقولي: (**نصوص وقواعد صاحب المذهب**): قيد لبيان أنَّ استنباط الأحكام الشرعية لأصحاب الوجوه مقيدة بإيطار نصوص إمام المذهب وقواعده، وبهذا تفارق رتبة أصحاب الوجوه الاجتهادية، رتبة غيرهم من المجتهدين كالمجتهد المطلق المستقل، فإنه لا يتقيد بطريقة غيره، ولا قواعده وشروطه، ولا نصوص غير نصوص الشرع[٥٧].

أما ما يتعلق بمرتبة أصحاب الوجوه الإجتهادية، فمن خلال معرفة مراتب الاجتهاد عند الشافعية، ووصف كل مرتبة، بحيث يمكن تصورها تصوراً إجماليا، نستطيع أن نعرف أين مرتبة أصحاب الوجوه من تلك المراتب.

فقسّم فقهاء الشافعية مراتب وأقسام الاجتهاد من حيث قدرة المجتهدين على الاستقلال بالاجتهاد وعدمها في كل مسائل الشرع إلى أربعة[٥٨] أقسام:

المرتبة الأولى: المجتهد المطلق المستقل ويوصف بأنه: هو الذي يستقل في اجتهاده في الأصول والفروع، فيستنبط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة مباشرة، معتمداً على أصوله الخاصة به التي ابتكرها وأصّلها لنفسه من غير تقليد لأحد[٥٩].

المرتبة الثانية: المجتهد المطلق المنتسب ويوصف بأنه: هو الذي يستقل باجتهاده في الفروع دون الأصول، بمعنى أنه لا يقلد إمامه لا في المذهب ولا في دليله، وإنما ينسب إليه لكونه سلك طريقه في الاجتهاد، فيستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، مباشرة، لكن يكون ذلك تخريجا على أصول إمامه المنتسب إليه، لا على أصول خاصة به، وقد يوافق اجتهاده اجتهاد إمامه وقد يخالفه، فإن وافقه فهو من قبيل الاتفاق في الآراء، لا من قبيل التقليد، وإن خالفه كان من قبيل ما رَجَح عنده من الأدلة والاستنباط[٦٠].

وأبرز من ينسب لهذه المرتبة من أئمة الشافعية: الإمام المزني[٦١] (ت٢٦٤هـ)، نص عليه العلامة عبدالله بلفقيه في (المطلب[٦٢])، والعلامة علوي السقاف في (مختصر الفوائد)، وقال عند حديثه عن مراتب المجتهدين: " والثانية: مطلق منتسب[٦٣].

المرتبة الثالثة: المجتهد المطلق المقيد، وهم أصحاب الوجوه، ويعبر بعض فقهاء الشافعية عنه بـ (مجتهد المذهب[٦٤])، ويعبر بعضهم، بـ (المجتهد المقيد[٦٥])، وبعضهم، بـ (مجتهد التخريج[٦٦])، وبعضهم بـ(المجتهد المطلق المقيد)، والتعبير الأخير موافقه

لتعبير الإمام أبي زُرْعَة العِرَاقي[٦٧] (ت٨٢٦هـ)، والعلامة محمد بن سليمان الكُرْدي[٦٨] (ت١١٩٤هـ)، وسبق بيان تعريفهم.

ونلاحظ أن قيد (المطلق) موجود في المرتبة الأولى والثانية الثالثة من مراتب الاجتهاد، وهذا القيد يختلف معناه من مرتبة إلى أخرى؛ لأن لفظ المطلق يستعمل عند الشافعية[٦٩] للدلالة به على ثلاثة أنواع من المجتهدين:

الأول: المجتهد الذي لم يتقيد بأصول مجتهد غيره ولا بفروعه، ولم يتقيد باجتهاده في باب دون باب ولا مسألة دون مسألة، فهو على ذلك مطلق من جهة الأصول والفروع والأبواب، وهو المسمى بـ (المطلق المستقل).

الثاني: المجتهد الذي لم يتقيد في اجتهاده بفروع إمامه ولا بنصوصه، ولا يتقيد بباب دون باب ولا مسألة دون مسألة، ولكنه مع هذا تقيد في اجتهاده بأصول إمامه وقواعده، فهو مطلق من جهة الفروع والأبواب دون الأصول، وهو المسمى بـ (المطلق المنتسب).

الثالث: المجتهد الذي لم يتقيد في اجتهاده في باب دون باب ولا مسألة دون مسألة، فهو يجتهد في جميع الأبواب والمسائل، ولكنه مع هذا متقيد في اجتهاده بأصول وفروع إمامه، فهو مطلق من جهة الأبواب، مقيد من جهة الفروع والأصول، وهو المسمى بـ (المطلق المقيد).

والحاصل: أن المطلق الذي لا يتقيد في اجتهاده بباب دون باب أو مسألة دون مسألة، إن لم يتقيد بأصول غيره فهو (المطلق المستقل)، وإن تقيد بأصول غيره دون فروعه فهو (المطلق المنتسب)، وإن تقيد بأصول غيره وفروعه فهو (المطلق المقيد).

المرتبة الرابعة: مجتهد الفتوى والترجيح وهو دون مرتبة المجتهد المطلق المقيد، ويوصف بأنه: هو الذي أخذ على عاتقه مهمة تحرير المذهب، وله مكْنة الترجيح بين الأقوال والأوجه فيه"[٧٠].

وبناء على التقسيم السابق ندرك مكانة أصحاب الوجوه الاجتهادية وأنها طبقة اجتهادية معتبرة داخل المذهب.

وقد استشكل واعترض فضيلة الدكتور عبدالعظيم الديب رحمه الله تعالى على مرتبة أصحاب الوجوه الاجتهادية، ورأى أنَّ صورة التزام مجتهد المذهب (أصحاب الوجوه) أصول إمام مذهب ما غيرُ متحققة؛ لأنَّ أصول إمام مذهب ما، لا تختلف عن أصول إمام مذهب آخر؛ لأنَّ أصول الفقه هي الأدلة، وأدلة الفقه واحدة عند أهل السنة جميعا، فهم متفقون عليها من حيث العدد، ومن حيث الترتيب.[٧١]

والجواب عليه: أن دعوى عدم الاختلاف بين أصول المذاهب، وأنَّه لا يوجد فرق بينهما، إما أن تكون على جهة الإجمال، وإما أن تكون على جهة التفصيل، **أما الإجمال** فقد يُسَلَّم لفضيلته أنَّ أصول مذهب ومذهب لا فرق بينهما من حيث الجملة، وإذا سلمنا ذلك، فإنه لا يمنع من أن يوجد لكل إمام مذهب قواعد خاصة به، وطريقة في الاستنباط أيضا؛ إذ لا يلزم من كون الشيء متفقا عليه في الجملة، أن لا يوجد فرق في التفصيل، وإلا للزم انتفاء الفرق بين المسلمين وأهل الكتاب في الاعتقاد مثلا؛ إذ كل منهما مؤمن في الجملة؛ من حيث الاعتقاد بوجود الإله، وأن بعد الموت حياة، وأن ثمة جَنَّة، وغير ذلك.

وأما **التفصيل**، فلا يسلم له ذلك؛ لأنَّ الفرق متحقق في الواقع، وسأذكر مثال يوضح ذلك في الأصل الأول وهو القرآن الكريم: مسألة الاحتجاج بالقراءة الشاذة.

قال الإمام الآمدي: " واختلفوا فيما نُقلَ إلينا منه آحادا، كمصحف ابن مسعود وغيره، أنه هل يكون حجة أم لا؟ فنفاه الشافعي، وأثبته أبوحنيفة، وبنى عليه وجوب التتابع في صوم اليمين؛ بما نقله ابن مسعود في مصحفه، من قوله: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" "[٧٢] .

وقال عبدالله العلوي الشنقيطي المالكي: " كما لا يجوز القراءة بالشاذ لا يجوز الاحتجاج به، ولا العمل في الأحكام الشرعية، ولذا لم يوجب مالك ولا الشافعي، في كفارة اليمين بالله تعالى التتابع"[٧٣] .
وقال ابن الهمام الحنفي :" القراءة الشاذة حجة ظنية، خلافا للشافعي"[٧٤] .

وقال الطوفي الحنبلي: " المنقول آحادا، نحو: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" حجة عندنا وعند أبي حنيفة، خلافا للباقين منهم مالك والشافعي"[٧٥] .
فأنت ترى أنَّ الخلاف الحاصل في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، واقع وحقيقي، وقد ترتب عليه أحكام منها: مسألة اشتراط التتابع في كفارة اليمين، وهذا يفيد أنَّ الأصل الأول الذي هو القرآن الكريم، قد يقع فيه خلاف من حيث التفصيل.

المبحث الثاني: بيان تجاهات فقهاء الشافعية ومعاييرهم فيمن يطلق عليهم أصحاب الوجوه

يعد تحديد أصحاب الوجوه ومعرفة من يدخل تحت هذا المصطلح من أكثر الموضوعات التي دار فيها خلاف داخل المذهب، وتعددت آراء أصحاب المذهب فيها؛ إذ كيف لا يُعَدُّ - عند بعض أصحاب المذهب - أمثال إمام الحرمين الجُوَيني[٧٦]، وحجة الإسلام الغَزَالي[٧٧] من أصحاب الوجوه بينما من هو أقل منهما رتبة في المذهب - بحسب الظاهر - يعد من أصحاب الوجوه كأبي عبد الله الزُّبَيْرِي[٧٨]، وأبي بكر المَحْمُودي[٧٩]؟ وعليه فالرأي الذي صدر من أحدهما أرجح وأولى في الاعتماد في المذهب من الرأي الذي صدر من الجويني والغَزَالي.
فالباحث في الدراسات الشرعية عندما يطَّلع على هذه الآراء يقع في ذهنه نوعاً من الإشكال يستدعي طلب تفسير لذلك، ولم نجد في الدراسات المعاصرة من حاول إجاد تفسير واضح يبن لنا المعايير التي استند عليها كل اتجاه، وماهي الأمور التي كان لها أثر على كل منهم.

وباستقراء كتب الطبقات في المذهب، كطبقات التاج السُّبكي، والإسْنَوي[٨٠]، والنَّوَوي، وابن كَثِير، وابن قاضي شُهْبَة[٨١]، وابن الصّلاح، والشِّيرازي[٨٢]، و ابن المُلَقن[٨٣]، والبحث في كتب الفتاوى، كفتاوى ابن حجر الهَيْتَمي، والرَّمْلي، و التاج السُّبكي، والنَّوَوي، وابن الصّلاح، وكتب الأصول والفقه للسادة الشافعية، والرسائل التي تتعلق بمصطلحات المذهب، وأصوله وإشكالاته، كـ(الفوائد المدنية)، و (الفوائد المكية)، و (مطلب الأيقاظ)، وغيرها، من خلال ذلك كله تبيّن لنا أن فقهاء المذهب في تحديد أصحاب الوجوه في المذهب على اتجاهين:
الاتجاه الأول: المضيق، وهو الذي يحدد أصحاب الوجوه بالزمن.
الاتجاه الثاني: الموسع، وهو الذي يحدد أصحاب الوجوه بناء على النظر في مدى تحقق الشروط المتعلقة بأصحاب الوجوه في المجتهد من عدمها.

وسيخصص الباحثان لكل اتجاه مطلبا، لبحثه ومعرفة أهم ما ورد عن أصحابه من تفصيل متعلق بالضوابط والمعايير التي استند عليها كل اتجاه، وصولا لعرض الرأي المختار في المسألة.

المطلب الأول: الاتجاه المضيق

ذهب أتباع الاتجاه الأول إلى تحديد أصحاب الوجوه وضبطهم بالزمن، فما كان بعد زمن معين لا يعد من أصحاب الوجوه، وبالتالي لا يعد مجتهداً مطلقا مقيدا اعتماداً منهم على معيار الزمن. ذهب إلى هذا الاتجاه: النَّوَوي، وابن كَثِير، وابن السُّبكي، وابن أبي الدَّم[٨٤]، وابن قاضي شُهْبَة، وشيخ الإسلام زكريا الأنْصَاري[٨٥] ، وابن حجر الهَيْتَمي[٨٦]، وشهاب الدين أحمد الرَّمْلي[٨٧]، والخطيب الشِّربيني[٨٨]، وشمس الدين محمد الرَّمْلي[٨٩]، والقَلْيُوبي[٩٠]، وعَميرَة[٩١]، والبُجَيْرَمي[٩٢]، والعلامة علوي السَّقَاف[٩٣] صاحب (الفوائد المكية).

والحد الزمني عند هؤلاء يكاد يكون متفقا عليه، وهو إلى نهاية القرن الخامس الهجري، فمن كان من فقهاء الشافعية بعد (٥٠٠) هجري تحديداً لا يعدُّ من أصحاب الوجوه، وعند بعضهم تقريبا.

وينبغي التنبيه على أنَّ أصحاب هذا الاتجاه لا يعنون بحصرهم أصحاب الوجوه إلى القرن الخامس أنَّ كل من كان في هذه الفترة فهو معدود من أصحاب الوجوه، بل لا بد مع ذلك القدرة على الاستنباط والتأهيل العلمي.

والدليل على ذلك أن الإمام النَّووي رحمه الله تعالى في (المجموع) بعد أن ذكر صفة الاجتهاد لمن هو دون أصحاب الوجوه، قال: " وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة"[٩٤].

فيفهم من كلام النَّووي أنَّ أئمة في المذهب لم يبلغوا رتبة أصحاب الوجوه، مع وجودهم في القرن الخامس هجري هو الحد الذي اعتبره أصحاب هذا الاتجاه، فلا يلزم أن يكون كل من وجد إلى أواخر القرن الخامس هجري أنَّه معدود من أصحاب الوجوه.

وترى الدراسة أنَّ هناك أموراً كان لها أثر في تشكل هذا الاتجاه:

الأمر الأول: التقسيم الزمني السائد في كتب طبقات فقهاء المذهب؛ إذ اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على الزمن كمعيار كما هو السائد في مصنفات طبقات فقهاء الشافعية عموما، وأكثر من ذهب إلى هذا المعيار هم أصحاب كتب الطبقات، وهو عبارة عن جعل كل طبقة من الطبقات محددة بزمن معين، فلا يدخل في الطبقة المحددة بالزمن إلا من توفي في ذلك الزمن، ومن أبرز من التزمه في تحديد أصحاب الوجوه:

١. أبو بكر تقي الدين بن قاضي شُهْبَة (ت٨٥١هـ):
في كتابه (طبقات الشافعية)، وقد رتب مصنَّفه على أربع وعشرين طبقة، وجعل كل عشرين سنة طبقة، بدأ بالطبقة الأولى فيمن أخذ عن الإمام الشافعي، وانتهى في مؤَلفه إلى من توفي في سنة (٨٠٠هـ) من الشافعية.

وكان يذكر أصحاب الوجوه بالتصريح، فيقول عن بعضهم مثلا: " أحد أصحاب الوجوه المشهورين"[٩٥]، ويقول: " من وجوه الفقهاء الشافعيين"[٩٦].

وكان كثيراً ما يستدل على أن هذا العَلَم من أصحاب الوجوه بذكر الإمام الرافعي أو الإمام النَّووي له، وآخر من ترجم له من أصحاب الوجوه توفي في سنة (٤٧٨هـ)[٩٧].

٢.إسماعيل بن كَثِير الدمشقي (ت٧٧٤هـ):
في كتابه (طبقات الشافعية)، وقد رتب مصنَّفه على إحدى عشرة طبقة، وجعل كل خمسين سنة طبقة، بدأ في الطبقة الأولى بالنقلة عن الإمام الشافعي، وانتهى في مُصَنَّفه إلى من توفي في سنة (٧٤٠هـ) من الشافعية.

وكان يعبر عن أصحاب الوجوه في المذهب بالتصريح، فيقول مثلا: " من أصحاب الوجوه في المذهب"[٩٨]، ويقول: " أحد أصحاب الوجوه في الفروع والأصول"[٩٩].

وعند حديثه عن عَلَم من أعلام أصحاب الوجوه يذكر أحيانا بعض الغرائب لهم، ويصفها بالشذوذ أو الرد، فيقول عن بعض غرائبهم مثلا " هذا شاذ مردود"[١٠٠] ، وكان آخر عَلَم ذكره وعدَّه من أصحاب الوجوه توفي في سنة (٥٠٢هـ)[١٠١].

٣.عبدالوهاب بن علي السُّبكِي (ت٧٧١هـ):في كتابه (طبقات الشافعية الكبرى)، رتب مصنَّفه على سبع طبقات، وجعل كل مائة سنة طبقة، قال رحمه الله: " فأنزلت الشافعية رضي الله عنهم في طبقات، وضربت لكل منهم في هذا المجموع سرادقات، ورتبتهم سبع طبقات، كل مئة عام طبقة"[١٠٢].

بدأ في الطبقة الأولى بترجمة أحمد بن خالد الخَلَّال (ت٢٤٦هـ)، وانتهى في مؤلفه إلى من توفي في سنة (٦٤٤هـ).

وكان يعبر عن أصحاب الوجوه في المذهب بالتصريح، فيقول مثلا : " من أكابر أصحاب الوجوه"[١٠٣]، ويقول:" من أئمة أصحاب الوجوه"[١٠٤]، وآخر عَلَم ذكره وعدَّه من أصحاب الوجوه توفي في سنة (٤٣٦هـ)[١٠٥].

الأمر الثاني: تأثر أصحاب هذا الاتجاه بتعظيم المتقدمين من أصحاب المذهب، فأصحاب هذا الاتجاه يرون أنَّ أصحاب هذه الطبقة - أعني أصحاب الوجوه ومن كان أعلى منهم - أعلى رتبة منهم، ولا يمكن الوصول إلى مرتبتهم العلمية، فهم لا يجارون حتى وإن كان لمن جاء بعدهم من فقهاء

المذهب فتاوى واجتهادات فهي لا تبلغ مرتبة أصحاب الوجوه، ولا تلحق بها.

يدلك على ذلك قول الإمام النَّووي حين تعرض لمراتب المجتهدين في المذهب، حيث قال عن المرتبة التي تلي مرتبة أصحاب الوجوه في الاجتهاد: " وأما فتاويهم فكانوا يتبسطون فيها تبسط أولئك أو قريبا منه، ويقيسون غير المنقول عليه غير مقتصرين على القياس الجلي، ومنهم من جمعت فتاويه ولا تبلغ في التحاقها بالمذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه"[١٠٦].

ونقل ابن الرِّفْعَة[١٠٧] عن القَفَّال الصَّغير[١٠٨] (ت٤١٧هـ) - وهو من أصحاب الوجوه - أنَّه ذكر أنَّ صفة أصحاب الوجوه في زمنه أعز من الكبريت الأحمر؛ بمعنى أنها توجد في أصحاب المذهب إلا أنها قليلة جداً، وتكاد تختفي، فعلق على ذلك وقال: " فإذا كان هذا قول القفال في ذلك الزمن، وفيه تلامذته المشهورون بصحبته أصحاب الوجوه في المذهب: كالقاضي الحُسَين، والفُورَاني، والشيخ أبي محمد والد الإمام، والصَّيْدَلاني، والشيخ أبي علي السِّنْجِي، المسمون بالمراوزة؛ لاشتغالهم عليه، وبالخراسانيين؛ لمقامهم بخراسان، وفيه- أيضاً- تلامذة الشيخ أبي حامد الإسْفرَاييني بالعراق: كالمُحَاملي، والبَنْدَنيجِي، وأقضى القضاة المَاوَرْدي، والقاضي أبي الطيب، والطَّبَري وغيرهم- فما ظنك بهذا الزمن وقد عدم فيه أصحاب الوجوه، بل قد قيل: إنه عدم ذلك من حين وفاة من ذكرناهم؟! "

الأمر الثالث: القول بانسداد باب الاجتهاد، فأصحاب هذا الاتجاه يرون أن وصف الاجتهاد من حيث العموم؛ أي سواء كان مستقلا أو منتسباً أو مقيداً منقطع أو نادر التحقق، فكما نقول بانسداد باب الاجتهاد المطلق المستقل إلى زمن الإمام الشافعي، نقول بانقطاع المجتهد المطلق المقيد إلى القرن الخامس الهجري نظراً إلى انقطاعه أو ندرته. فالشيخ القَلْيُوبي تكلم عن المجتهد من هذه الرتبة ووصفه بأنه " قد انقطع من نحو الثلاثمائة لغلبة البلادة على الناس"[١٠٩].

وأيضا نرى الشيخ البُجَيْرَمي يعترض على الإمام الخطيب الشِّربِيني في مسألة تتعلق بالاجتهاد المستقل وفرضها في عصره، فاعترض عليه قائلاً " وليس للمصنف حاجة لذكر هذه المسألة...لأنَّ الاجتهاد انقطع من زمن الشافعي إلى الآن[١١٠]".

وتجد الإمام ابن حجر الهَيْتَمي كما يقول بانقطاع المجتهد المطلق المستقل إلى زمن معين كذلك يقول في مرتبة أصحاب الوجوه الاجتهادية، حيث نص على انقطار رتبة المجتهد المطلق المستقل معتمدا على معيار الزمان، إذ يقول: " إنما يصدر مثله من المجتهد المطلق؛ لأنه الذي يؤسس له قواعد تخالف قواعد غيره؛ ليترتب عليها أحكامه التي يستنبطها، **وأنى لأحد من منذ نحو سبعمائة**"[١١١].

وفي (الفتاوى[١١٢]) اتخد نفس الأسلوب والمعيار في التنصيص على انقطاع رتبة أصحاب الوجوه، والزمن الذي انقطع بعده أصحاب الوجوه، وسأنقل كلامه مع طوله؛ وذلك لفوائده، حيث يقول: " وسئلت: هل لمن قرأ كتابا أو أكثر ولم يبلغ درجة الفتوى أن يفتي العامي في واقعته، أو يتركه في حيرته، وإذا لم يجد المسألة مُسَطَّرَةً ووجد لها نظيرا، هل له أن يفتيه بحكم واقعته حملا على النظير؟ وهل للمتبحر في الفقه حد معلوم؟ وهل للمفتي إذا وجد فتيا أخرى في مسألة فَرَضِيَة في المناسخات، أن يصحح عليه من غير اختياره، ولو حضر لفَرَضِي من يريد استفتاء في مسائل عويصة في المناسخات تستغرق عليه زمنا طويلا، فهل له أن يقول للسائل: لا أصرف هذه المدة في تصحيح سؤالك إلا بأجرة معلومة، وإذا لم يصح منه الاستئجار لجهله بالعمل المستأجر له فما حيلته مع أن المفتي ليس له ما يكفيه؟

(فأجبت) بقولي ليس لمن قرأ كتابا أو كتبا ولم يتأهل للإفتاء أن يفتي العامي إلا فيما علم من مذهبه علما جازما لا تردد فيه، كوجوب النية في الوضوء، ونقضه بلمس الذكر، أو بلمس الأجنبية، ونحو ذلك مما لا مِرْيَةَ فيه، بخلاف مسائل الخلاف

فإنه لا يفتي فيها، نعم إن نَقَلَ له الحكم عن مفت آخر غيره، أو عن كتاب موثوق به وكان الناقل عدلا جاز للعامي اعتماد قوله؛ لأنه حينئذ ناقل لا مفت.

وليس لغير أهل الإفتاء الإفتاءُ فيما لم يجده مسطورا وإن وجد له نظيرا أو نَظائر، **والمتبحر في الفقه: هو الذي أحاط بأصول إمامه في كل باب من أبواب الفقه، بحيث يمكنه أن يقيس ما لم ينص إمامه عليه على ما نص عليه، وهذه مرتبة جليلة لا توجد الآن؛ لأنها مرتبة أصحاب الوجوه وقد انقطعت من أربعمائة سنة**، ومن طلب منه إفتاء من مناسخة مكتوبة لم يجز له الإقدام عليه إلا بعد الامتحان والاختبار، وللفَرضِي أن يمتنع من التأصيل والتصحيح إلا أن يجعل له أجرة في مقابلة ذلك، وإلا فطريقه أن يجعل له على ذلك جعل معلوم".

فهذه عبارة صريحة في أنَّ مرتبة أصحاب الوجوه في المذهب لا توجد الآن؛ أي: في الفترة ما بين (٩٠٩هـ - ٩٧٣هـ) التي عاش فيها الشيخ ابن حجر الهيتمي، فهي انقطعت من أربعمائة سنة.

فإذا طرحنا (٤٠٠هـ) من (٩٠٩هـ) على أقل تقدير، فالناتج هو (٥٠٩هـ)، فيكون جماعة من أصحاب الوجوه بعد (٥٠٠هـ) إلى حدود هذه الفترة.

المطلب الثاني: الاتجاه الموسع

ذهب أتباع الاتجاه الثاني في تحديد من يطلق عليه مصطلح أصحاب الوجوه إلى التوسع فيمن يطلق عليهم ذلك، وإغفال النظر عن الحد الزمني، والاعتماد على الشروط والقدرة على الاجتهاد المعتبرة في طبقة أصحاب الوجوه، فإذا تحققت هذه الشروط والقدرة على الاجتهاد في أحد أصحاب المذهب اعتبر من أصحاب الوجوه، ويطلق على الرأي الذي يُبديه داخل المذهب (وجهاً)، سواء كان ممن عاش قبل نهاية القرن الخامس الهجري أو بعده.

وقد تبنى هذا الاتجاه عدد من فقهاء الشافعية: فيرى الإمام **الدَّميري**[١١٣]، أن الإمام ابن الرِفعة (ت٧١٠هـ) من أصحاب الوجوه، ذكر ذلك معترضا على ابن الرفعة نفسه، في عدم عدّه إمام الحرمين الجُوَيْني، والإمام الغَزَالي من أصحاب الوجوه، حيث قال: " وقول ابن الرفْعَة في "المطلب" في "صفة الصلاة": إنهما ليسا من أصحاب الوجوه. لا يوافق عليه، **بل ابن الرِّفْعَة نفسه ينبغي أن يكون منهم**"[١١٤].

ويرى الإمام **الزَّرْكَشي**، أن ابن عبدالسّلام (ت٦٦٠هـ)[١١٥]، بلغ رتبة أصحاب الوجوه في الاجتهاد ، نقل الإمام السيوطي عنه ذلك، وقال: " قال الزركشي في شرح المنهاج لم يختلف اثنان في **أن ابن عبدالسلام بلغ رتبة الاجتهاد**"[١١٦].

وصرح الإمام تاج الدين **الفَرْكَاح** (ت٦٩٠هـ)[١١٧]، ببلوغ رتبة الاجتهاد عند أصحاب الوجوه لنفسه، فألف كتابا سماه (الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة)، ونص في آخر الرسالة على ذلك[١١٨].

والإمام **السَيُوطي** (ت٩١١هـ)، يعد من أكثر الشافعية الذين توسعوا في عدّ من هم من طبقة أصحاب الوجوه بعد القرن الخامس الهجري، فعدّ ابن عبدالسّلام، منهم، وقال : " انتهت إليه معرفة المذهب وبلغ رتبة الاجتهاد"[١١٩]، وعدّ النَّووي، كذلك وقال: " من تأمل صنع النووي في شرح "المهذب" عرف أنه بلغ رتبة الاجتهاد لا محالة"[١٢٠]، وكذلك نجم الدين ابن الرِفْعَة، وقال عنه: " وله أهلية الاجتهاد والترجيح في المذهب"[١٢١]، وجمال الدين الإسْنَوِي، وقال عنه أيضا: " له أهلية الاجتهاد في المذهب ترجيحا وتخريجا[١٢٢]"، والإمام سراج الدين البُلْقِيني، وقال: " ووصفه غير واحد بالاجتهاد[١٢٣]"، وقال عن شيخه شرف الدين المَنَاوِي: " وكان شيخنا شيخ الإسلام شرف الدين المناوي ممن له أهلية الاجتهاد في المذهب"[١٢٤].

وقد دَوّنَ فقهاء الشافعية هذه الشروط والصفات في كتبهم الفقهية عند الحديث عن شروط القاضي، ومن يصح أن يولى القضاء، وفي كتبهم الأصولية عند الحديث عن الاجتهاد، وتحديدا في شروط المجتهد.

وهذه الشروط يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: شروط شخصية؛ أي شروطٌ تتعلق بشخص من دخل تحت مسمى أصحاب الوجوه، وهذه الشروط يشترك في تحققها أصحاب الوجوه مع غيرهم من أهل الاجتهاد، سواء علا عن مرتبة أصحاب الوجوه وهو المجتهد المطلق المستقل، والمطلق المنتسب، أم دنا عنها، وهو مجتهد الترجيح والفتوى.

والقسم الثاني: شروط علمية تتعلق بالعلوم التي ينبغي أن تتوفر في أصحاب الوجوه، وهذه الشروط يشترك في توافرها أيضاً أصحاب الوجوه مع غيرهم من أهل الاجتهاد، وإن كان يتفاوت العلم بها قوة وضعفاً، فالمجتهد المطلق المستقل تتوافر عنده هذه العلوم بدرجة أقوى من أصحاب الوجوه، وهم بدرجة أقوى من مجتهد الترجيح والفتوى.

والقسم الثالث: شروط علمية تتعلق بالعلوم التي ينبغي أن تتوافر فيه، وهي خاصة بأصحاب الوجوه، فلا تكون مشتركة مع غيره من أهل الاجتهاد.

أما **القسم الأول:** الشروط الشخصية فهي ثلاثة شروط:

الشرط الأول: الإسلام: فلا يصح استنباط الأحكام من نصوص الإمام وقواعده من غير المسلم ، وإن أتقن المذهبَ أصولَه وفروعَه ، بل لا يصح منه أي اجتهاد أصلا، وعليه فلا يقبل تخريج من مستشرق - مثلا - مهما بلغ علمه ؛ لكونه من أعداء الإسلام المنكرين لنبوة الرسول الكريم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقيل: هو شرط في قبول فتوى الكافر وليس شرطا في بلوغ رتبة الاجتهاد [١٢٥].

الشرط الثاني: التكليف: بأن يكون بالغا عاقلا، والمراد بهذا الشرط أن يكون المجتهد من طبقة أصحاب الوجوه خاليا من العيوب التي تشين العقل، وتنقصه كالجنون، والعته، والسفه[١٢٦]

الشرط الثالث: فقه النفس: والمراد بفقه النفس أن يكون شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام، وهذا الشرط والشرطان قبله، لا بد أن تكون فيمن يجتهد بوجه عام سواء كان من أصحاب الوجوه أو أعلى مرتبة ، أو أقل من ذلك[١٢٧].

وأما **القسم الثاني:** الشروط العلمية المشتركة بين أصحاب الوجوه وغيرهم من المجتهدين، فهي خمسة:

الشرط الأول: العلم باللغة العربية: من معانٍ، ونحو، وصرف، وبلاغة؛ لأنه يتوقف فهم الكلام على العلم بها، والمراد بالعلم بها بلوغ الدرجة الوسطى، فليس المقصود الوصول إلى الغاية القصوى في كل علم منها، فلا يشترط أن يكون كسيبويه في النحو مثلاً؛ لأن ذلك صارف عن طلب غيرها.

فعليه أن يُحصّل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب، والجاري من عاداتهم في المخاطبات، بحيث يميز بين دلالات الألفاظ، وما به يعرف عموم اللفظ وخصوصه، وإطلاقه وتقييده، وإجماله وبيانه، وصيغ الأمر والنهي، والخبر والاستفهام، والوعد والوعيد، والأسماء والأفعال والحروف، وما لا بد منه في فهم الكتاب والسنة، وفهم نصوص إمامه إذ هو يتعامل مع نص إمامه كما يتعامل المجتهد المطلق المستقل مع نص الشارع.[١٢٨]

الشرط الثاني: العلم بأصول الفقه: والمراد بأصول الفقه هو: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد[١٢٩]، وأخص ما يلزم أصحاب الوجوه من علم أصول الفقه هو باب القياس فمدار عَمَله عليه، ولذا تجد أن بعض العلماء قد جعل العَلم بالقياس شرطاً منفصلاً من شروط الاجتهاد[١٣٠].

والحق ليس كذلك؛ لأنه مبحث من مباحث علم أصول الفقه؛ فهو من جملة دلائل الفقه أي الأدلة الإجمالية للفقه ككون الكتاب والسنة والإجماع، والقياس حجة، وشروط كونهم حجة إلى غير ذلك مما هو معلوم في علم أصول الفقه والله أعلم[١٣١].

الشرط الثالث: معرفة القرآن الكريم: والمقصود هو معرفة أدلة الأحكام منه لا كله، ولا يشترط حفظها عن ظهر قلب، بل يكفي معرفته بها، ومواضعها من سور القرآن الكريم؛ ليسهل الرجوع إليها عند الاستدلال.

ويشترط معرفة ما يتصل بها من تفسير، وخاصة ما نقل مأثوراً بشأن معانيه، وأن يحيط بأسباب نزوله، وأن يعرف ناسخه، ومنسوخه؛ وذلك حتى لا يُخرِج

المجتهد من أصحاب الوجوه ولا ينقل حكماً من مسألة إلى أخرى، مخالفاً في ذلك النص القرآني، فكما لا يجوز من المجتهد المطلق المستقل الاجتهاد في مقابل النص لا يجوز أيضاً ذلك من المجتهدين من أصحاب الوجوه[١٣٢].

الشرط الرابع: معرفة السنة: أي معرفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا جميعها بل ما يتعلق منها بالأحكام كما في القرآن الكريم، ولا يشترط أيضاً حفظها بل معرفة مظانها، ويشترط أن يعرف منها الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، وأن يعرف السنة المتواتر، والآحاد، والمرسَل، والمتصل، وحال الرواة جرحاً وتعديلاً.

وسبب اشتراط العلم بالسنة في أصحاب الوجوه، فَهُم وإن لم يكونوا يتعاملون مع نصوص السنة مباشرة بل يتعاملون مع نصوص إمامهم إلا أنَّ العلم بها يَقيهِم من الوقوع في مخالفة السنة الثابتة كما مر في القرآن[١٣٣].

الشرط الخامس: معرفة الإجماع: حتى لا يقع في مخالفته عند قيامه بالتخريج، فقد تكون المسألة التي خرّج فيها المجتهد المطلق المقيد حكما والحال أنه قد أجمع المجتهدون فيها على خلاف حكمه، فلا يجوز مخالفة الإجماع وإلحاقها بحكم غيرها[١٣٤].

وقد يُعترض: بأنَّ الشروط المتقدمة إنَّما تُشترط في المجتهد المطلق المستقل، أما أصحاب الوجوه الذين هم أصحاب مرتبة المجتهد المطلق المقيد فلا تشترط فيهم بل تكفيهم معرفة قواعد إمامهم، وقد قال الإمام الزّرْكَشي رحمه الله تعالى: " إن المجتهد المقيد الذي لا يعدو مذهب إمام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه، وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع، فإنه مع المجتهد كالمجتهد مع نصوص الشرع" [١٣٥].

والجواب: إنما تشترط بقوة أكثر في المجتهد المطلق المستقل؛ لأنَّ المجتهد المطلق المقيد يجد من القواعد الممهدة، والضوابط المهذبة ما لا يجده المستقل في أصل الشرع ونصوصه، أمّا ألا توجد فيه هذه العلوم أصلاً فغير مراد.[١٣٦]

ولذا قال الإمام ابن الصّلاح رحمه الله تعالى عن شروط هذه الرتبة : " ومن شأنه أن يكون عالماً بالفقه، خبيراً بأصول الفقه، عارفاً بأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة"[١٣٧]، فقد اشترط رحمه الله مع كونه عالماً بالفقه - وهو شرط خاص بمن هو دون مرتبة المجتهد المطلق المستقل - كونه خبيراً بأصول الفقه، عارفاً بأدلة الأحكام تفصيلاً.

ويدل على ما تقرر أيضا النص السابق للإمام الزّرْكَشي فإنه قال: " فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه، وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع"[١٣٨]، فقوله (وليراع) يدل أن هذه المراعاة تتطلب معرفة تلك العلوم، وإلا كيف يراعيها مع جهله بمثل هذه العلوم الأساسية!

فقد يخرج صاحب الوجه من مسألة إلى أخرى حكما مخالفاً للقرآن الكريم أو للسنة النبوية، وأيضا كيف يفهم نص إمامه بغير لغة؟! وكيف يقيس عليه ما في معناه بغير علم أصول الفقه، ومعرفة باب القياس؟! إلى غير ذلك.

وأما **القسم الثالث:** وهي الشروط العلمية الخاصة بأصحاب الوجوه، فهي أربعة شروط:

الشرط الأول: أن يكون عالماً بالفقه متبحراً فيه[١٣٩]: أي بالفروع الفقهية الثابتة في المذهب، بحيث يمكنه أن يقيس ما لم ينص عليه إمامه على ما نص عليه[١٤٠]، وهو من مصادره الأساسية في الاجتهاد، بخلاف المجتهد المطلق المستقل الذي لا يشترط له ذلك كما مر؛ لأن الفقه ثمرة عَمَله واجتهاده؛ فلا يشترط له ما يتوقف عليه.

قال الإمام الغَزَالي رحمه الله تعالى : " وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه، وهذه التفاريع يولدها المجتهدون، ويَحْكُمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد، وتَقَدُّم الاجتهاد عليها شرط؟"[١٤١].

وقد يعترض: بأن هذا الشرط يُشترط أيضاً في مجتهد الترجيح و الفتوى، فكيف يكون من الشروط المختصة بأصحاب الوجوه؟

والجواب : نعم يشترط ذلك في مجتهد الترجيح بدرجة أقل وبحيثية أخرى ، وهي أن يمكنه الترجيح بين الأقوال والأوجه في المذهب، بخلاف أصحاب

الوجوه فحيثيتهم هي التمكن من إلحاق ما لم ينص عليه إمام المذهب على ما نص عليه، أو استنباط الأحكام الشرعية على وفق أصوله وقواعده.[١٤٢]

الشرط الثاني: أن يكون تام الارتياض في التخريج و الاستنباط: أي أن يكون تام الخبرة والدُّرْبَة على التخريج والاستنباط[١٤٣]، والمقصود من التخريج هو التخريج الفقهي، وذلك بأن يكون المجتهد من أصحاب الوجوه قادرا، وذا خبرة على إلحاق ما ليس منصوصا عليه لإمامه على ما هو منصوص عليه، أو استنباط الحكم على وفق أصول إمامه وقواعده[١٤٤].

الشرط الثالث: أن يكون ملتزما بأصول إمامه و قواعده: فلا يتجاوز أصول الإمام وقواعده، بحيث يكون ملتزما بها عند التخريج والاستنباط، فإذا عدم ذلك الالتزام، فاجتهد وخَرَجَ حكما منافيا وغير داخل في قواعد الإمام وأصوله، فلا يعد اجتهاده وجها في المذهب وإن كان من مرتبة أصحاب الوجوه

قال الإمام النَّوَوِي رحمه الله موضحا هذا الشرط: " أن يكون في مذهب إمامه مجتهدا مقيدا، فيستقل بتقرير مذاهبه بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده"[١٤٥].

الشرط الرابع: أن يكون متمكنا من الفرق والجمع بين المسائل المتشابهة: والمراد بالجمع والفرق: علم الفروق الفقهية، وهو علم لصيق جداً بكل من علمي الفقه والأصول، ولم يتكلم الفقهاء عن معنى الفروق في نفسها، وإن كان البعض منهم قد أشار إلى معنى العلم نفسه، بينما الأصولين والجدليون قد تكلموا عن الفروق كثيراً، إذ هي من الأمور المتفرعة عن مباحث القياس عندهم، فالفروق من قوادح العلة المانعة من جريان حكمها في الفرع، ولهذا فإن تعريف الفروق الفقهية ينبغي أن يبحث عنه في مباحث العلة في القياس[١٤٦].

فقد عرفه إمام الحرمين الجُوَيْنِي فقال: " إن حقيقة الفرق هي الفصل بين المجتمعين في موجب الحكم بما يخالف بين حكميهما"[١٤٧].

وقد اقترح الدكتور الباحسين تصوير هذا العلم بالتعريف التالي:

" العلم الذي يبحث فيه عن وجوه الاختلاف وأسبابها، بين المسائل الفقهية المتشابهة في الصورة، والمختلفة في الحكم، من حيث بيان معنى تلك الوجوه، وما له صلة بها، ومن حيث صحتها وفسادها، وبيان شروطها ووجوه دفعها، ونشأتها وتطورها وتطبيقاتها والثمرات والفوائد المترتبة عليها"[١٤٨].

الرأي المختار:

بعد عرض كلا الاتجاهين في تحديد أصحاب الوجوه، يمكن أن نخرج في هذا المبحث بالآتي:

أولا: أنَّ الاتفاق على تحديد من هم أصحاب الوجوه في المذهب، ليس ميسورا؛ لأن ذلك يتطلب تتبعا واستقراءاً لكل فقيه في المذهب، والنظر في مفرداته، وآرائه، وفحصها، ومعرفة مدى تطابقها مع نصوص الإمام وقواعده، وهذا ما أثبتته دراسة الدكتور عبدالعظيم الديب رحمه الله، في مقدمته على (نهاية المطلب في دراية المذهب[١٤٩]).

ثانيا: أن صعوبة حصر أصحاب الوجوه في المذهب ترجع إلى أسباب، منها: أنه توجد طبقة من فقهاء المذهب، يعسر التمييز فيها بين المرجحين والمجتهدين، فقد يقع الباحث في حيرة: هل هم من طبقة المجتهد المطلق المقيد، وبالتالي هم من أصحاب الوجوه، أم هم من طبقة المرجحين أو مجتهدي الفتوى والترجيح؛ لأنَّ أصحاب هذه الطبقة غالبا ما يوجد لديهم اختيارات، وهذه الاختيارات يحتار الباحث فيها: هل هي في قوة أصحاب الوجوه، فتعد وجوها أو لا، وهذا ما ذهب إليه فضيلة الدكتور محمد حسن هيتو في (الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية[١٥٠]).

ثالثا: يعد الإمام النووي رحمه الله تعالى، من أكثر فقهاء الشافعية الذين اهتموا بتحديد أصحاب الوجوه في المذهب، بالتنصيص عليهم أو ذكر وجوههم، وخصوصا في كتابه " تهذيب الأسماء واللغات"، فقد كان من بعده عالة عليه في هذا الموضوع، والسبب في ذلك يرجع إلى أن الإمام النَّووي رحمه الله تعالى، كانت له جهود عظيمة في

تحرير المذهب وتنقيحه، وخصوصا فيما يصح أن ينسب إلى الإمام الشافعي وفيما لا يصح، وفي تمييز أقوال الإمام، ووجوه الأصحاب، وما يصح أن ينسب إلى أصحاب الوجوه من التخريجات والاستنباطات التي على وفق نصوص الإمام وقواعده، ولذا كانت منزلة أصحاب الوجوه حاضرة وواضحة عنده.

رابعا: يظهر للباحثين رأي يجمع بين الاتجاهين في تحديد أصحاب الوجوه في المذهب، حاصله: أنه من الممكن أن نقول إن الاعتماد على ضبط أصحاب الوجوه في المذهب بالزمن، وخصوصا إلى القرن الخامس الهجري، جاء على وجه التغليب لا الحصر؛ بمعنى أنَّ حصر أصحاب الوجوه في المذهب إلى القرن الخامس الهجري يراد به الحصر على جهة التغليب؛ أي غالبا ما يكون أصحاب الوجوه إلى هذا الزمن، وقد يكون بعد ذلك، على قلة وندرة.

والدليل على ذلك أن ابن حجر الهَيتَمي نص في بعض فتاويه على أن إمام الحرمين الجويني، وابن عبد السلام، وابن دقيق العيد، وتقي الدين السُّبكي، وسراج الدين البُلْقيني[١٥١]، لم يصلوا إلى مراتب الاجتهاد إلا إلى مرتبة المجتهد المطلق المقيد، وبالتالي يعدون من أصحاب الوجوه.

قال العلامة الكُردي ناقلا عن ابن حجر الهَيتَمي: " وبه يعلم أنه لا تنافي بين قولهم: إن المجتهد المستقل، انقطع من القرن الرابع، وادعاء جماعة من بعد هؤلاء الاجتهاد المطلق، وادعاء غيرهم لهم ذلك، كإمام الحرمين، وابني عبدالسلام ودقيق العيد، وتقي الدين السُّبكي، والسراج البُلْقيني، **وذلك لأن هؤلاء لم يصلوا من المراتب الثلاثة المذكورة، إلا إلى الثالثة** [يعني مرتبة المجتهد المطلق المقيد][١٥٢]".

رغم أن ابن حجر الهَيتَمي نفسه كان من أصحاب الاتجاه الأول؛ أي المضيق، وهو الذي نص على أن مرتبة أصحاب الوجوه قد انقطعت كما تقدم، وهو الذي قال: " المراد بالأصحاب المتقدمون -وهم أصحاب الأوجه غالبا- **وضُبِطوا بالزمن، وهم من قبل الأربع مائة**[١٥٣]".

فمن هنا نستنبط أن الخلاف بين الاتجاهين يمكن الجمع بينهما، وبأن المراد من ذكر القيد الزماني، إنما أريد ذكره على وجه الأغلبية، لا الحصر.

وأيضاً هناك قدر متفق عليه بين الاتجاهين، حيث نبهنا في بيان الاتجاه الأول أنَّ أصحاب هذا الاتجاه لا يرون إغفال الشروط والقدرة على الاستنباط مطلقا، بل يوجبون اعتبارها إلا إنهم يرون عدم تحققها إلا في علماء القرون الخمسة الأولى تحديداً أو تقريبا، بينما يرى أصحاب الاتجاه الثاني أنها تحققت في العلماء الذين عاشوا بعد القرن الخامس، وبناء على ذلك فالخلاف بينهما ليس جوهرياً، بل هو أقرب إلى أن يكون شكلياً.

المطلب الثالث: ذكر من وقع الخلاف في عده من أصحاب الوجوه

وقع خلاف بين علماء الشافعية في عدِّ شخصيات في المذهب من أصحاب الوجوه، وتعددت أشكال هذا الخلاف والمحل الذي وقع عليه الخلاف، وسنذكر ثلاث صور للنزاع الذي وقع بين الشافعية على تلك الشخصيات، وهي:

الصورة الأولى: هل يرتقي من وقع عليهم الخلاف إلى مرتبة أصحاب الوجوه أو هم دون رتبتهم؟

الصورة الثانية: هل مرتبتهم الاجتهادية هي مرتبة أصحاب الوجوه أو هم أعلى من مرتبة أصحاب الوجوه؟

الصورة الثالثة: هل دعوى أحدهم بلوغ مرتبة أصحاب الوجوه لنفسه صحيحة ومقبولة أو لا؟

أما الصورة الأولى: فقد وقع خلاف بين علماء المذهب في عد إمام الحرمين الجُوَيْني وحجة الإسلام الغَزَالي من أصحاب الوجوه، فقد وجدت للإمام النَّوَوِي في عدة مواضع يشير إلى عدّهما من أصحاب الوجوه، منها:

قوله في غسل الجمعة: " ويغتسل فإن عجز تيمم في الأصح"[١٥٤]، ومقابل الأصح وجه لإمام الحرمين، وهو عدم الإغتسال[١٥٥].

وقوله في تحريم الحلي في العدة: " وكذا اللؤلؤ في الأصح"[١٥٦]؛ أي يحرم اللؤلؤ في العدة، ومقابل الأصح وجه لإمام الحرمين وهو الجواز[١٥٧].

وقوله في كيفية القصاص: " والصحيح قطع ذاهبة الأظافر؛ بسليمتهما دون عكسه"[١٥٨]، ومقابل

الصحيح وجه لإمام الحَرَمَيْن، وهو تقطع سليمة الأظفار بذاهبتها[١٥٩].

وكذلك الإمام الرافعي[١٦٠] صرح في عدّة مواضع، تشير إلى عدّه من أصحاب الوجوه، منها:

قوله في باب إحياء الموات، فقد حكى ثلاثة أوجه فيما إذا بادر، فأحيا ما يحجره غيره، هل يملكه؟ : ((وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: مدة التحجر ثلاث سنين، فلا يطالب فيها بالعمارة، فإذا مضت، ولم يشتغل بالعمارة، بطل حقه. وقبل أن يبطل حق المتحجر، لو بادر غيره، وأحيا ما يحجره غيره، ففيه ثلاثة أوجه:

أصحها: أنه يملك؛ لأنه حقق سبب الملك، وإن كان ممنوعا منه، فأشبه ما إذا دخل في سوم غيره، واشترى، وهذا الوجه حكاه القاضي ابن كج عن النص.

والثاني: لا يملك؛ كي لا يبطل حق المتحجر.

والثالث: أنه يفرق بين أن ينضم إلى التحجر إقطاع السلطان، فلا يملك المحيي، وبين ألا ينضم؛ فيملك، **ومال الإمام [يعني إمام الحرمين الجويني] إلى الفرق بين أن يأخذ في العمارة، فلا يملك المبتدر إلى الإحياء، وبين أن يكون المتحجر يرسم خطاً ونحوه فيملك، فهذا وجه رابع**[١٦١]).

وقال في كتاب التيمم في مسألة قضاء الصلاة المختلة: " وفيه وجه للإمام"[١٦٢] أي إمام الحرمين الجويني.

وسبقهم في ذلك الغَزَالِي نَفْسُه فقد عدَّ احتمالات إمام الحرمين الجُوَيْني وجوها[١٦٣]، وذكر ابن الصّلاح في (الفتاوى) أن الشيخ أبا إسْحَاق وإمام الحَرمين والغَزَالي مجتهدون مصيبون[١٦٤].

وعلق على ذلك الإمام جمال الدين الإسْنَوِي في (المهمات) فقال: " وهذا هو ضابط أصحاب الوجوه"[١٦٥].

بينما ذهب ابن الرِّفْعَة في (المطلب)، في باب صفة الصلاة في مسألة رفع اليدين في تكبيرة الإحرام، إلى أن الغَزَالِي ليس من أصحاب الوجوه، بل ولا إمامه؛ يعني إمام الحرمين الجويني[١٦٦]، وفي موضع آخر في (الكفاية) اعتذر للإمام الغزالي في عدّه إمام الحرمين من أصحاب الوجوه، بناء على مفهوم كلام إمام الحرمين نفسه، حيث بين أن اختياراته تكون وجوها في المذهب، قال ابن الرفعة في مسألة الشرط في الطلاق: " واعلم أن قول الإمام: "ولم أذكر هذا ليكون وجهاً" يعرفك أن اختياره، أن الاحتمالات التي يذكرها تكون وجوهاً في المذهب، وإلا لم يكن لهذا الكلام معنى؛ وحينئذ فينبسط عذر الغَزَالِي في عده احتمالات الإمام وجوهاً"[١٦٧].

وذهب الخطيب الشِّرْبِيني أيضا إلى أن الغَزَالِي وإمام الحرمين الجُوَيْني ليسا من أصحاب الوجوه، فقال في باب كيفية القصاص، بعد شرح المسألة: " اعترض على المصنف [يعني النووي] من وجهين: أحدهما أن عبارته تقتضي طرد وجهين في المسألتين مع أن الأولى لا خلاف فيها، والثانية فيها احتمال للإمام [أي إمام الحرمين الجويني]، لا وجه، فجَعَلَه وجها وعبّر فيها بالصحيح"[١٦٨].

وقال في كتاب الخلع في مسألة الألفاظ الملزمة للخلع: " فإذاً تعبير المصنف بالمذهب ليس بظاهر؛ لأن المسألة ليس فيها خلاف محقق؛ لأن الغزالي ليس من أصحاب الوجوه"[١٦٩].

والـذي يظهـر للبـاحثين: أن اتفـاق الشيخين النَّووي والرافعي، على عدّ الإمامين من أصحاب الوجوه، يكفي في الاعتماد عليه، وخصوصا أن قواعد الترجيح في المذهب تؤيد ما اتفق عليه الشيخان دون سواهما، لما لهم من اطلاع وتبحر في المذهب، ودراية بأصحابه، وهو ما ذهب إليه الإمام الإسنوي في (المهمات[١٧٠]).

أما الصورة الثانية: فوقع خلاف بين علماء المذهب في مرتبة الإمام تقي الدين السّبْكِي - والد تاج الدين السّبْكِي - الاجتهادية، فوصف الإمامُ جلال الدين السيوطي الإمامَ تقي الدين السّبْكِي بالمجتهد المطلق المستقل؛ أي أن مرتبته كمرتبة الإمام الشافعي وغيره من الأئمة الأربعة في الاجتهاد، وذكر أن سبب امتناع تقي الدين السّبْكِي من دعوى الاجتهاد، هو أنه في زمانه كانت ولاية وظائف العلماء لا يَتولاها إلا المجتهد المطلق المنتسب أو المجتهد المطلق

المقيد، أما المجتهد المطلق المستقل لا يُوَلاها ولا يَتولاها.

ولهذا امتنع تقي الدين السبكي من دعوى الاجتهاد المستقل، رغم أنه أهل لهذه الرتبة، على حسب رأي الإمام السيوطي، وذكر أن المجتهد المطلق المنتسب، والمجتهد المقيد، كلاهما يستحقان ولاية تلك الوظائف، بلا خلاف بين المسلمين، وأما المجتهد المستقل غير المنتسب، فهو الذي لا يُوَلاها ولا يَتولاها إذا كان مأخذه من بيت المال؛ ولهذا امتنع السبكي من دعوى الاجتهاد، مع كونه أهلا للاستقلال، فاقتصر على دعوى الاجتهاد المطلق المنتسب، ولهذا عدوه في الأصحاب، وترجموا له في طبقات الشافعية[١٧١].

وقد استنكر ابن حجر الهيتمي هذا القول الذي أتى به الإمام السيوطي، وردَ عليه بما حاصله: أن ماذكره في حق تقي الدين السبكي كان ينبغي ألا يذكره ؛ إذ كيف يظن به -وهو مع جلالة قدره في الدين والورع- أنَّه لأجل ولاية تداريس الشافعية يتجاسر على أكلها بالباطل، فالحق الواقع أن تقي الدين السبكي لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد المستقل، **وإنما وصل لمرتبة المجتهد المقيد** أو المنتسب، ومع ذلك هو لم يخرج عن انتسابه لمذهب الشافعي[١٧٢].

ثم وجدت في (الفوائد المدنية)، أن العلامة محمد بن سليمان الكُردي، تعقب رد الإمام ابن حجر، وحاصل ما ذكره: أن المجتهد المطلق المستقل إذا اجتهد وظهر له الحكم بالاجتهاد، لا يجوز له التقليد اتفاقا، لكن إن لم يجتهد بعدُ في الحكم، ففيه خلاف بين الأصوليين على ستة أقوال:

الأول: أنه لا يجوز له التقليد.

والثاني: الجواز؛ لعدم علمه بذلك الحكم حينئذ.

والثالث: الجواز للقاضي لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب التنجيز فيها بخلاف غير المطلوب.

والرابع: يجوز تقليده لأعلم منه لا غير.

الخامس: يجوز عند ضيق وقت ما يسأل عنه، كالصلاة المؤقتة، بخلاف ما إذا لم يضق.

والسادس: يجوز له في خاصة نفسه، دون ما يفتي به غيره.

فيحتمل أن تقي الدين السبكي، كان يرى شيئا من هذه الأقوال، فلهذا لم يدع الاجتهاد[١٧٣].

والذي يظهر للباحثين: أن ما اعتمد عليه السيوطي والكُردي في مرتبة السبكي الاجتهادية مجرد احتمال لا يرقى إلى الاعتماد عليه؛ لأنَّ احتمال ولاية الوظائف واحتمال أخذه لأحد الآراء الأصولية يتساويان مع احتمالان مناقضان لهما؛ لأنَّ كل احتمال يحتمل نقيضه ولا مرجح، وعلى ذلك يكون هناك قدر مشترك بين السيوطي والكُردي وبين ابن حجر وهو أنه مجتهد مطلق مقيد وهي مرتبة أصحاب الوجوه.

ونقل الإمام الشَّعْرَاني[١٧٤] في (الميزان[١٧٥])، عن السيوطي أنه قال: ولم يدع الاجتهاد المطلق غير المستقل بعد الأئمة الأربعة غير محمد بن جرير الطبري.

وهذا قد يوهم تعارضا وتناقضا عند الإمام السيوطي، حيث أثبت الاجتهاد المطلق المستقل، لغير ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) وهو الإمام تقي الدين السبكي.

والحق أنه لا تعارض؛ لأن تقي الدين السبكي لم يدع الاجتهاد، بل ادعاه الإمام السيوطي له، بينما الإمام ابن جرير الطبري هو الذي ادعاه، والله أعلم.

وأما الصورة الثالثة: فالإمام السيوطي رحمه الله قد ادعى الاجتهاد لنفسه في عدة مواضع من كتبه، وهو مشهور عنه، فذكر في رسالته (التنبئة بمن يبعث على رأس كل مئة) بعد أن ذكر أنه ألف في كتب عديدة في شتى الفنون، وأنه اخترع علم أصول اللغة، ولم يسبق إليه، مانصه: " ما وصل الآن أحد إلى رتبة **الاجتهاد المطلق** غيري فيما أعلم[١٧٦]".

و قال في رسالته (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض): " وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم

بالحديث والعربية مني، إلا أن يكون الخضر والقطب، فهؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي"[١٧٧].

وقال في (حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة)، بعد أن عدد العلوم التي أتقنها وتبحر فيها: " وقد كملت عندي الآن آلات الاجتهاد بحمد الله تعالى، أقول ذلك تحدثا بنعمة الله تعالى لا فخرا[١٧٨]".

وقد يفهم من هذه النقول أنَّ الإمام السيوطي يدعي الاجتهاد المطلق المستقل، وهذا ليس بدقيق، **بل مراده أنه مجتهد مطلق مقيد**، وهذا الذي نبه عليه العلامة الكردي[١٧٩] وذكر أن مراده الرتبة الثالثة في الاجتهاد وهي رتبة أصحاب الوجوه، وقال: " ومن زعم أن السيوطي يدعي الاستقلال فقد وهم[١٨٠]".

وذكر الإمام الشعراني أن الناس قد هاجموه وخاصموه بسبب دعوى الاجتهاد هذه وأنه مجتهد كالأئمة الأربعة، ثم نبّه أنه لم يدَّعِ الاجتهاد المطلق المستقل، كما فهم الناس، بل ادعى الاجتهاد في المذهب، ثم إن كثيرا من أتباع المذاهب بلغوا درجة الاجتهاد المطلق ومع ذلك لم يخرجوا عن مذاهبهم[١٨١]، وكذلك الإمام السخاوي[١٨٢] ذكر أن السيوطي قد قام عليه الناس كافة لما ادعى الاجتهاد[١٨٣].

وعبّر الإمام السَّيوطي عن الأذى الذي تعرض له بسبب دعواه الاجتهاد، فقال: " وقد أوذيت على ذلك أذى كثيرا من الجاهلين والقاصرين وتلك سنة الله في العلماء السالفين فلم يزالوا مبتلين بأسقاط الخلق وأرذالهم وبمن هو من طائفتهم ممن لم يرتق إلى محلهم"[١٨٤]، ثم ذَكَرَ جماعةً من العلماء، كالإمام الشافعي و حجة الإسلام الغَزَالِي، تعرضوا للأذى، وقبلهم علماء الصحابة رضي الله عنهم كابن عباس، وسعد بن أبي وقاص[١٨٥].

والإمام السَّيوطي نفسه نبّه في آخر رسالته (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) على أنه لم يدَّع الاجتهاد المطلق المستقل، وقال: " والذي ادعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه وسالكون طريقه في الاجتهاد؛ امتثالا لأمره"[١٨٦].

أما بعد تصحيح هذه الدعوى فلم نجد في المصادر التي اطلعنا عليها نقلاً ينكر أو يقر هذه الدعوى من الإمام السِّيوطي، ولم أجد نصاً يعتبر الآراء التي خرجها السِّيوطي على مذهب الشافعي أنها معدودة من قبيل الوجوه في المذهب.

فالمتأخرون من الشافعية عندما يتعرضون للإمام السَّيوطي في كتبهم، فإنهم يذكرون آراءه من غير وصفها بأنها من وجوه المذهب، فمثلا: نقل الشيخ ابن قاسم العَبّادي عن السِّيوطي في قضاء الكافر ما فاته في وقت الكفر أنه يصح قضاء الكافر صلاته وصومه وزكاته بلا كراهة[١٨٧]، ولم يصف هذا القول بأنه وجه في المذهب.

وأحيانا يأخذ أحدهم بقول الإمام السَّيوطي ويعتبره لكن لا ينسبه إلى المذهب، فمثلاً: قال الخطيب الشِّربيني في حكم دعاء المظلوم على الظالم: " ويجوز للمظلوم أن يدعو على ظالمه **كما قاله الجلال السِّيوطي** في تفسير قوله تعالى: {لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم} [النساء: ١٤٨] قال بأن يخبر عن ظلم ظالمه ويدعو عليه"[١٨٨]، وهنا اعتمد الخطيب جواز دعاء المظلوم على الظالم بناء على قول السِّيوطي إلا أنه لم ينسبه للمذهب.

بل في بعض الأحيان يرى بعضهم أنَّ رأي السَّيوطي مخالف للمذهب، فمثلا: يرى الإمام السَّيوطي أن نسخ الخمسين صلاة في ليلة المعراج كانت في حق أمة محمد صلى الله عليه وسلم لا في حقه، وهذا خلاف المذهب، والمعتمد أنَّ الخمسين صلاة نسخت في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وسلم، ووصف البُجَيْرَمي أن رأي السَّيوطي مخالف للمذهب.[١٨٩]

وبناء على ذلك لا نستطيع الجزم بأنَّ دعوى السيوطي بلوغ مرتبة أصحاب الوجوه صحيحة أو غير صحيحة.

الخاتمة والنتائج

أولاً: أنَّ مصطلح (الوجه) عند الشافعية يعتبر مع إطلاقه ثلاثة قيود: القيد الأول: أن يكون في مسألة سكت الإمام الشافعي عنها، أو لا نص له فيها. القيد الثاني: أن يكون الحكم مبنيا في استنباطه على مصادر معلومة، وهي نصوص إمام المذهب وقواعده. القيد الثالث: أن يكون الحكم صادرا من مجتهد، وأقله المجتهد المطلق المقيد (أصحاب الوجوه).

ثانياً: الاجتهاد في الفقه الإسلامي ليس مصطلحا جامداً بحيث لا يطلق إلا على نوع خاص، بل هو مراتب وأنواع أعلاها المجتهد المطلق المستقل، وأصحاب الوجوه في مذهب الشافعية من المجتهدين ومرتبتهم الاجتهادية هي الاجتهاد المطلق المقيد الذي يكون الاجتهاد فيه والاستنباطه مقيداً بنصوص إمام المذهب وقواعده الحاكمة له.

ثالثاً: الاعتماد على ضبط أصحاب الوجوه في المذهب بالزمن وجعله معياراً إلى القرن الخامس الهجري جاء على وجه التغليب لا الحصر فغالبا ما يكون أصحاب الوجوه إلى هذا الزمن، وقد يكون بعد ذلك، على قلة وندرة.

رابعاً: يعد علماء الاتجاه الموسع في تحديد أصحاب الوجوه أصحاب نظرة مرنة خارجة عن المعروف والسائد عند العلماء في اعتمادهم على الزمن كما هو الحال في مرتبة المجتهد المطلق المستقل.

التوصيات:

١. يوصي الباحثان أن تتوجه جهود الباحثين المعاصرين في مجال الشريعة الإسلامية وخاصة طلبة الشافعية أن يعتنوا ويتعمقوا بفروع المذهب ليكون منطلقا أساسيا ومدخلا لكل طالب العلم قبل أن يدرسوا الفنون الأخرى المتعلقة بالأحكام كأصول الفقه وقواعده، وإلى استكمال البحث في المسالك التي تبنى عليها الوجوه في المذهب إذ لم أجد بحثا معاصرا يسد هذا الجانب.

٢. كما يوصي الباحثان أهل الاختصاص أن ينظروا في مدى إمكانية فتح أقسام في كليات الشريعة تُعنى بدراسة المذهب الشافعي فقهاً وأصولاً وغيره من المذاهب الأربعة.

الهوامش:

[١] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (تاريخ ابن خلدون)، ج١ ص٥٦٨، (ط٢)، (ت: خليل شحادة)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨م.

[٢] النووي، محيي الدين يحيى (ت٦٧٦هـ)، تهذيب الأسماء واللغات، ج٢ ص١٩٣، دار الكتب العلمية، بيروت (مصورة عن المطبعة الميمنية).

[٣] المرجع السابق، ج٢ ص١٩٧.

[٤] الهروي، محمد بن أحمد (ت:٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ج٦ ص١٨٦، (ط١)، ٨م، (ت: محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، والزمخشري، محمود بن عمرو(ت:٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ج٢ ص٣٢٢.

[٥] الزمخشري، محمود بن عمرو(ت:٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ج٢ ص٣٢٢، والزبيدي، محمد بن محمد (ت:١٢٠٣هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٣٦ ص٥٣٦، وعبد الحميد، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج٣ ص٢٤٠٨.

[٦] الهروي، أبوعبيد أحمد (ت:٤٠١هـ)، الغريبين في القرآن والحديث، ج٦ ص١٩٧٥، والزبيدي، محمد بن محمد (ت:١٢٠٣هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٣٦ ص٥٣٦.

[٧] النووي: هو أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف بن مري الحزامي النووي، الشافعي المتوفى (٦٧٦هـ) علامة بالفقه والحديث. ولد في نوى_من قرى حوران، بسورية_ وإليها نسبته، تعلم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً. من مصنفاته: " منهاج الطالبين" في الفقه و" المنهاج في شرح صحيح مسلم"، و" رياض الصالحين"، و" روضة الطالبين". توفي بنوى ودفن فيها. انظر: ابن القاضي شهبة، تقي الدين أبو بكر، طبقات الشافعية، ج٢ ص١٥٣، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٨ ص١٤٩.

[٨] النووي (ت٦٧٦هـ)، دقائق المنهاج، ص٣٠، (ط١)، ١م، (ت: إياد أحمد الغوج)، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

[٩] النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، ج١ ص٦٥، (ط١)، ٢٠م، دار الفكر، بيروت.

[١٠] الهيتمي: هو أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المصري الملقب بشهاب الدين، ولد في محلة أبي الهتم في إقليم الغربية بمصر مات أبوه وهو صغير فكفله من عني به من أهل العلم. انتقل إلى مقام أحمد البدوي فتلقي فيه مبادئ العلوم، ثم انتقل إلى الأزهر، وأخذ عن علمائه طائفة من العلوم، فتمكن من العلم واشتهر أمره، وأذن له في الإفتاء وهو دون العشرين.

استقر بآخرة في مكة ومات فيها سنة ٩٧٣هـ. انظر: ابن عماد، شذرات الذهب، ج٨ ص٣٧٠، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج١ ص٢٣٤.

[١١] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج،ج٢ ص٨١.

[١٢] النووي (ت٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ص٣٣، (ط١)، ١م، (ت: عوض قاسم أحمد عوض)، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م.

[١٣] المرجع السابق، ص٢٩.

[١٤] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج، ج٧ ص٤٧٧.

[١٥] المحلي: هو محمد بن أحمد بن محمد المحلي المصري الشافعي الملقب بجلال الدين. كان فقيهاً وأصولياً ومتكلماً ونحوياً ومفسراً. تلقى علومه عن مشاهير العلماء في مصر، في زمنه، وصف بحدة الذكاء حتى قالوا: إن ذهنه يثقب الماس، وسماه بعضهم تفتازاني العرب، درس بالمؤيدية والبرقوقية. وكان متقشفاً يأكل من كسب يده في التجارة توفي في مصر سنة (٨٦٤هـ). انظر: ابن العماد، أحمد، شذرات الذهب، ج٧ ص٣٠٣، والسخاوي، محمد، الضوء اللامع، ج٧ ص٣٩، والزركلي، الأعلام، ج٥ ص٣٣٣.

[١٦] المحلي (ت٨٦٤هـ)، كنز الراغبين، ج١ ص١٤.

[١٧] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج، ج١ ص٤٨.

[١٨] الشربيني: هو محمد بن أحمد الشربيني القاهري الشافعي. الملقب بشمس الدين والمعروف بالخطيب الشربيني، تلقى العلوم عن طائفة من مشايخ عصره، وتصدر للتدريس والإفتاء في حياة أشياخه. أثنى عليه أهل مصر ووصفوه بالصلاح والتقوى، وبمتانة العلم. توفي سنة (٩٧٧هـ). انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج٨ ص٣٨٤، والغزي، الكواكب السائرة، ج٣ ص٧٢، وحكالة، عمر، معجم المؤلفين، ج٨ ص٢٦٩.

[١٩] الشربيني، محمد بن أحمد (ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج١ ص١٠٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

[٢٠] الرملي: محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي: فقيه الديار المصر ية في عصره، ومرجعها في الفتوى. يقال له: الشافعي الصغير. نسبته إلى الرملة (من قرى المنوفية بمصر) ومولده ووفاته بالقاهرة، توفي سنة (١٠٠٤هـ). انظر: الحموي، خلاصة الأثر، ج٣ ص٣٤٢، والزركلي، الأعلام، ج٦ ص٧-٨، وكحالة، عمر، معجم المؤلفين، ج٨ ص٢٥٥.

[٢١] الرملي، شمس الدين محمد (ت١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج١ ص٤٨، (ط الأخيرة)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤م.

[٢٢] القليوبي (ت١٠٩٦هـ)، حاشية القليوبي على كنز الراغبين، ج١ ص١٤.

[٢٣] الشبراملسي، نور الدين بن علي (ت:١٠٨٧هـ)، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، ج١، ص٤٨.

[٢٤] فالتقييد بـ(المتقدمين) ليخرج (المتأخرون)، فاطلاق الأصحاب في كتب فقهاء المذهب لا يشملهم، ومصطلح (المتقدمين) و (المتأخرين) في المذهب نسبيان؛ أي يختلفان باختلاف زمن اطلاقهما، فمثلا إذا أُطلق مصطلح (المتقدمين) في كلام الشيخين؛ أي: النووي والرافعي، فَهُم من قبل الأربعمائة، وتشمل هذه الفترة غالب أصحاب الوجوه في المذهب من كان في القرن الثالث والرابع هجري، أما (المتأخرون) فهم من بعد الأربعمائة؛ أي القرن الخامس الهجري، وتشمل هذه الفترة على بعض أصحاب الوجوه أيضا، وإذا أُطلق مصطلح (المتقدمين) في كلام ابن حجر الهيتمي، فالمتقدمون هم من قبل الشيخين؛ أي النووي والرافعي، و (المتأخرون) من بعد الشيخين، وإذا أُطلق مصطلح (المتقدمين) بعد الشيخ ابن حجر الهيتمي من الشافعية، فهم من قبل أصحاب الحواشي، و(المتأخرون) هم أصحاب الحواشي.

الجمل، سليمان بن عمر(ت١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، ج٣ ص١٨٥، والبجيرمي، سليمان بن محمد(ت١٢٢١هـ)، التجريد لنفع العبيد المعروف بحاشية البجيرمي على شرح المنهج، ج٢ ص٢٨٩، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٠م، وباسودان، محمد بن عبدالله (ت١٢٨١هـ)، المقاصد السنية إلى الموارد الهنية في جمع الفوائد الفقهية، ص١٢، والسقاف، علوي، الفوائد المكية فيما يحتاجة طلبة العلم الشافعية، ص١٤٥، (ط١)، ١م، (ت: حميد الحاملي)، مركز النور للدراسات والأبحاث، تريم، ١٤٢٤هـ.

[٢٥] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج٤ ص٦٣، المكتبة الإسلامية، مصر.

[٢٦] لفقهاء الشافعية في هذه المسألة تفاصيل منثورة في كتبهم ، يمكن من خلالها معرفة متى يكون اجتهاد المجتهد المنتسب معدوداً من المذهب، وبالتالي يعد وجهاً في المذهب، وهذه التفاصيل المنثورة جمعتها في ضابطين هما:

الضابط الأول: إذا نص أحد مجتهدي هذه الرتبة في اجتهاده بما يفيد أن ذلك الاجتهاد منسجم مع قواعد إمام المذهب، فاجتهاده يعد من المذهب، كقول المزني مثلا: ((وقياس مذهب الشافعي كذا)) ، فهذا الاجتهاد معدود من المذهب، بينما إذا نص أحد مجتهدي هذه الرتبة، أو تلفظ بلفظ يشعر باعراضه وعدم قبوله رأي الإمام الشافعي، فهذا الاجتهاد غير معدود من مذهب الإمام الشافعي، كقول المزني مثلا في مسألة حكى فيها جواباً للإمام الشافعي: ((وهذا عندي ليس بشيء)) ، ثم يقرر رأيه المخالف لرأي الإمام الشافعي ويستدل عليه.

الضابط الثاني: إذا لم ينص أحد مجتهدي هذه الرتبة في اجتهاده على موافقة أو مخالفة قواعد إمام المذهب، بل أطلق القول من غير التنصيص على ذلك، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: إن كان مبنى مؤلَّفه على أصول الإمام وقواعد مذهبه فإطلاقه يعد من المذهب ويلحق به، مثل إطلاقات الإمام المزني في (مختصره)؛ لأن مختصره مبني على أصول مذهب إمامه، أشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب حيث قال: ((فهذا مختصر اختصرته من علم الشافعي ومن معنى قوله)) .

الحالة الثانية: إذا لم يكن مبنى مؤلَّفه على أصول وقواعد مذهب الإمام، ففيه تفصيل:

إن كان المجتهد في هذه الرتبة مما يغلب عليه التمذهب والتقيد، عُدت إطلاقاته من المذهب، كالقفال الكبير، وأبي حامد المروَرّوذي .

وإن كان المجتهد في هذه الرتبة مما لا يغلب عليه التمذهب والتقيد، بل يكثر خروجه عن قواعد إمام المذهب، فلا تعد أقواله من المذهب، كابن جرير الطبري، ومحمد بن المنذر.

الجويني، عبدالملك بن عبدالله (ت٤٧٨هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج٢ ص١٣٩، (ط١)، دار المنهاج، جدة،٢٠٠٧م، والرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت٦٢٣هـ)، العزيز شرح الوجيز، ج١٢ ص٤١٤،(ط١)، ١٠م، (ت:علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، والنووي

(ت٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب، ج١ ص ٤٣، والسبكي، تاج الدين عبدالوهاب (٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى،ج٢ ص١٠٣،(ط٢)، ١٠م، (ت: د.عبد الفتاح محمد الحلو وغيره)، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٣هـ والهيتمي، ابن حجر(ت٩٧٤هـ)، تحفة المحتاج، ج١٠ ص١٠٩، والرملي، نهاية المحتاج، ج٦ ص٣٣٨-ج٨ ص٧٩، والكردي، محمد بن سليمان (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام عن حكم التجرد قبل الميقات بلا إحرام، ص ٨٩، (ط١)، ١ م، (ت: فيصل الخطيب)، أورقة، عمّان، ٢٠١٧م.

[٢٧] العراقي، أبو زرعة (ت٨٢٦هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ص٢٨،(ط١)، ١م، (ت: محمد تامر حجازي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، والزركشي، بدرالدين (ت٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج١ ص١٣٠، (ط١)، ٢م، (ت: د سيد عبد العزيز و د عبد الله ربيع)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، مكة، ١٩٩٨م.

[٢٨] أخرجه ابن ماجه بسند صحيح، في سننه ، كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، حديث رقم (٢٣١٦)، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب آداب القضاء، باب لا يقضي وهو غضبان، حديث رقم (٢٠٢٧٧)، وقال" رواه مسلم في الصحيح، عن يحيى بن يحيى وأخرجه من وجه آخر عن سفيان الثوري" ج١٠ ص١٠٨.

[٢٩] الغزالي، أبوحامد (ت٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، ج١ ص١٦، (ط١)، ٥م، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٤م.

[٣٠] الزركشي، بدر الدين (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ج١ ص١٦،(ط١)، ٨م، دار الكتبي، مصر، ١٩٩٤م، والإسنوي، عبدالرحيم (ت٢٢٧هـ)، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص٨، (ط١)، ١م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

[٣١] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت٧٧٤هـ)، طبقات الشافعية، ص٢٦٤، (ت: أحمد عمر هاشم و محمد زينهم محمد عزب)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ١٩٩٣م.

[٣٢] ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي، ص٣٤-٣٥، (ط٢)، ١م، (ت: موفق عبد الله عبد القادر)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ٢٠٠٢م.

[٣٣] والمراد به مصطلح القول المخرج لا الوجه.

[٣٤] السبكي، تقي الدين (ت٧٥٦هـ)، قضاء الأرب في أسئلة حلب، ص٤١٤، (ت: محمد عالم عبد المجيد)، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ١٤١٣هـ والهيتمي، ابن حجر(ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج٤ ص٣٠٠، المكتبة الإسلامية، مصر.

[٣٥] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج٤ ص٣٠٠.

[٣٦] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٥، والنووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٣.

[٣٧] المرداوي، علي بن سليمان (ت:٨٨٥هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج١٢ ص٢٥٦، (ط٢)، ١٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، والثقفي، سالم علي، مفاتيح الفقه الحنبلي، ج٢ ص٢٩٦، (ط٢)، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢م.

[٣٨] التاج السبكي: هو أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأنصاري الشافعي الملقب بتاج الدين، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ وقدم مع والده إلى دمشق، ولزم الإمام الذهبي وبعد أن تخرج به تولى منصب القضاء وخطابة الجامع الأموي، توفي في دمشق بالطاعون سنة (٧٧١هـ). انظر: ابن العماد، أحمد، شذرات الذهب، ج٦ ص٢٢١، والزركلي، الأعلام، ج٤ ص١٨٤، وكحالة، معجم المؤلفين، ج٦ ص٢٢٦.

[٣٩] السبكي، تاج الدين (ت٧٧١هـ)، جمع الجوامع بشرح المحلى وحاشية العطار، ج٢ ص٤٢٥، (ط١)، ٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.

[٤٠] المحلي (ت٨٦٤هـ)، البدرالطالع على جمع الجوامع بحاشة العطار، ج٢ ص٤٢٥، (ط١)، ٢م، (ت: مرتضى علي الداغستاني)، مؤسسة الرسالة الناشرون، دمشق، ٢٠٠٥م.

[٤١] السيوطي: هو: جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد المصري الخضيري السيوطي. ولد ونشأ يتيماً في القاهرة، وقرأ على جماعة من العلماء، وكان إماماً بارعاً في كثير من العلوم، فكان مفسراً ومحدثاً وفقيهاً ونحوياً وبلاغياً ولغوياً، اعتزل التدريس والافتاء والناس بعد بلوغ الأربعين، وانصرف إلى التأليف توفي سنة (٩١١هـ). انظر: شذرات الذهب لابن عماد، ج٨ ص٥١، والضوء اللامع للسخاوي، ج٤ ص٦٥، ومعجم المؤلفين، ج٥ ص١٢٨.

[٤٢] السيوطي، جلال الدين (ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص٤٠، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

[٤٣] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، ج٤ ص٢٩٦.

[٤٤] الزركشي: هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي، الفقيه الأصولي، المتوفى سنة (٧٩٤هـ)، من مصنفاته: كتاب "الديباج في توضيح المنهاج" في الفقه، و" البحر المحيط" في أصول الفقه، توفي في مصر. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج٣ ص١٦٧، والزركلي، الأعلام، ج٦ ص٦٠.

[٤٥] الزركشي(ت٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع، ج٤ ص٥٧٥.

[٤٦] العبادي، ابن قاسم (ت٩٩٤هـ)، الآيات البينات، ج٤ ص٣٤٣، (ط٢)، ٤م، (ت: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢م.

[٤٧] ابن الصلاح: هو أبو عمرو، تقي الدين عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان النصري الشهرزوري الكردي المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة (٦٤٣هـ) كان عالما في التفسير والحديث والفقه، ولي التدريس في المدرسة الصلاحية، وكذلك تدريس دار الحديث، وتوفي فيها، من مصنفاته: " معرفة أنواع علم الحديث" المعروفة بمقدمة ابن الصلاح، و" شرح مشكل الوسيط" و"طبقات الشافعية". انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج٢ ص١١٣، والزركلي، الأعلام، ج٤ ص٢٠٧.

[٤٨] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي، ص٩٤.

[٤٩] النووي، (ت٦٧٦هـ)، ج١ ص٤٣.

[٥٠] الأَذْرَعي: هو أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن حمدان بن أحمد الأَذْرَعي المتوفي سنة (٧٣٨هـ)، فقيه شافعي، ولد بأذرعات الشام، وتفقه بالقاهرة، وولي نيابة القضاء بحلب، وراسل السبكي بالمسائل " الحلبيات" وهي في مجلد، وجمعت " فتاويه" في رسالة، وله " جمع التوسط والفتح، بين الروضة والشرح" و"غنية المحتاج شرح المنهاج"، استقر في حلب إلى أن توفي. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ج٣ص١٤١، والأعلام للزركلي ج١ ص١١٩.

[٥١] الأَذرَعي، شهاب الدين أحمد (ت٧٨٣ هـ)، فتاوى الأَذرَعي، ص٣٢٥، (ط١)، ١م، (ت: أحمد إبراهيم المحمد)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١١م.

[٥٢] الكردي(ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص٩٥.

[٥٣] ابن الرفعة، أحمد بن محمد (ت٧١٠هـ)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، ج١٨ ص٧١، (ط١)، ٢١م، (ت: مجدي محمد سرور)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م، والهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى

الفقهية، ج٤ ص٢٩٦، باكثير، علي (ت١٢١٢هـ)، الفتاوى، ص٨٢٣، (ط١)، ١م، (ت: مصطفى بن حامد بن سميط)، دار الضياء، الكويت، ، ٢٠١٧م.

[٥٤] الفيومي، أحمد (ت٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (نبط)، ج٢ ص٥٩٠، والزمخشري، محمود بن عمرو(ت٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ج٢ ص٢٤٣، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

[٥٥] الجرجاني، علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، كتاب التعريفات، ص٢٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ١٩٨٣م، والشربيني، محمد، تقريرات الشربيني على جمع الجوامع بحاشية العطار، ج١ ص٣٢.

[٥٦] الآمدي، علي ابن أبي علي (ت٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ج١ ص٣٢، (ط٢)، ٨م، (ت: أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣م، والسبكي (ت٧٧١هـ)، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار، ج١ ص٢٦.

[٥٧] النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٧٦، وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص٩٥.

[٥٨] وبعضهم يقسمها إلى ثلاث مراتب كالرافعي ، وبعضهم يقسمها إلى خمس مراتب كالإمام ابن الصلاح والإمام النووي، وبعض المتأخرين يقسمها إلى ست مراتب كالعلامة عبدالله بن الحسين بلفقيه والعلامة علوي بن أحمد السقاف، وبعض المتأخرين إلى ثلاث مراتب كالعلامة محمد الكردي.

الرافعي، عبد الكريم بن محمد (ت٦٢٣هـ)، العزيز شرح الوجيز، ج١٢ ص٤٢٢، (ط١)، ١٠م، (ت:علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، و ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي، ص٨٦، و النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٢، وبلفقيه (ت١٢٦٦هـ)، مطلب الأيقاظ، ص١١٤، و السقاف (ت١٣٣٥هـ)، مختصر الفوائد المكية، ص٥١.

والسبب في اعتمادي لهذا التقسيم: هو أنَّ تقسيم العلامة عبدالله بن الحسين بلفقيه، والعلامة علوي بن أحمد السقاف وبعض المتأخرين لمراتب الاجتهاد، قد أَدْخَلَ فيه بعض مراتب المقلدين من الشافعية، كمرتبة الحافظ للمذهب المفتي به، والذي قال عنها ابن قاسم العبادي : " وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء". العبادي، ابن قاسم (ت٩٩٤هـ)، الآيات البينات، ج٤ ص٣٤٣، (ط٢)، ٤م، (ت: زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢م.

وكذلك مرتبة: النظار في ترجيح ما اختلف فيه الشيخان النووي والرافعي، وهم أيضا غير معدودين من المجتهدين، بل ذكر الإمام الزركشي أنَّ دون مرتبة مجتهد الفتيا، هم من العوام أو في معنى العوام، حيث يقول:" ودونهما في المرتبة مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في المذهب، المتمكن من ترجيح قول على آخر، وهذا أدنى المراتب، وما بقي بعده إلا العامي ومن في معناه ". الزركشي، تشنيف المسامع، ج٤ ص٥٧٥.

فوضع هذه الطبقات من قبل بعض المتأخرين من الشافعية تحت مراتب الاجتهاد، فيه تَجَوُز؛ بسبب عدم بلوغهم درجة الاجتهاد، إنما عدوهم ضمن مراتب الاجتهاد؛ لما لهم من دور كبير في نقل المذهب و الدراية به، وذِكْر المقلِّدين من الشافعية ليس محلا لبحثي لذا لم أعتمدهم.

[٥٩] النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٠، وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي، ص:٨٦، والسقاف (ت١٣٣٥هـ)، مختصر الفوائد المكية، ص٥٣.

[٦٠] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي والمستفتي ص ٨٧، وهيتو، الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية، ص:٣٧، النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٢.

[٦١] المزني: هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني المصري، صاحب الإمام الشافعي وناصر مذهبه، وأعرف الشافعية بطرقه وفتاويه وما ينقله عنه. قيل إنه لم يكن في أصحاب الشافعي أفقه منه. عرف بالزهد وحدة الفهم توفي في مصر، ودفن فيها على مقربة من قبر الشافعي سنة (٢٦٤هـ). انظر: السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج١ ص٢٣٨، وابن القاضي شهبة، تقي الدين، طبقات الشافعية، ج١ ص٥٨، والإسنوي، جمال الدين، طبقات الشافعية، ج١ ص٣٤.

[٦٢] بلفقيه، عبدالله بن الحسين (ت١٢٦٦هـ)، مطلب الأيقاظ، ص١١٤، (ط١)، ١م، (ت: مصطفى حامد بن سميط)، دار الضياء، الكويت، ٢٠١٧م.

[٦٣] السقاف، علوي بن أحمد (ت١٣٣٥هـ)، مختصر الفوائد المكية فيما يحتاجه طلبة الشافعية، ص٥٣، (ط١)، ١م، (ت: يوسف المرعشلي)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٤م.

[٦٤] كالإمام القليوبي والإمام الجمل، انظر: القليوبي (ت١٠٩٦هـ)، حاشية القليوبي على كنز الراغبين، ج٤ ص٢١٥، والجمل، (ت١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب، ج٥ ص١٨٢.

[٦٥] كالإمام النووي، والإمام ابن الصلاح، انظر: النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٢، وابن الصلاح، (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص ٨٧.

[٦٦] كالإمام السيوطي، انظر: السيوطي (ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، ص٤١، المكتبة الثقافية الدينية، القاهرة.

[٦٧] العراقي: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي: قاضي الديار المصرية. مولده ووفاته بالقاهرة. رحل به أبوه (الحافظ العراقي) إلى دمشق فقرأ فيها، وعاد إلى مصر فارتفعت مكانته إلى أن ولي القضاء سنة ٨٢٤ هـ بعد الجلال البلقيني، وحمدت سيرته، توفي سنة (٨٢٦هـ). انظر: الضوء اللامع للسخاوي، ج١ ص٣٣٦، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ج٤ ص٨٠.

العراقي، أبو زرعة (ت٨٢٦هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ص٧١٨.

[٦٨] الكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص٩٥.

وهو أدق من غيره من التعابير لسببين:

السبب الأول: أنَّ فيه دفعاً للالتباس مع غير من مراتب الاجتهاد؛ حيث يعبر بعض الشافعية عن مجتهد الفتوى والترجيح ، بـ (مجتهد المذهب)، وبعضهم يعبر عن المجتهد المطلق المنتسب ، بـ (المجتهد المقيد).

السبب الثاني: أن لفظ (المجتهد المطلق المقيد) يفيد المعنى الإجمالي لهذه المرتبة، بخلاف (مجتهد التخريج) مثلا، فالمقصود بـ (المطلق) هنا: هو المتهيء للاجتهاد في جميع الأبواب، فاجتهاده لا يتقيد في باب دون باب، أو مسألة دون مسألة، والمقصود بـ (المقيد): أي الذي يُقَيِّد نفسه في الاستنباط بقواعد إمام مذهبه، ونصوصه.

[٦٩] الكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص:٨٣، والجمل (ت١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب، ج٥ ص١٨٢، وهيتو، الاجتهاد، ص:٤٨.

[٧٠] القليوبي (ت١٠٩٦هـ)، حاشية القليوبي على الكنز، ج٤ ص٢١٥، والجمل (ت١٢٠٤هـ)، فتوحات الوهاب، ج٥ ص١٨٢، وهيتو، محمد حسن، الاجتهاد وطبقات مجتهدي الشافعية، ص:٤٨، (ط١)، ١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

[٧١] الديب، عبدالعظيم، فقه إمام الحرمين الجوني، ص٤٨٤، (ط١)، دار المنهاج، جدة، ٢٠١٢م.

[٧٢] الآمدي (ت٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ج١ ص٣٢.

[٧٣] الشنقيطي، عبدالله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي الصعود، ج١ ص٨٣، اللجنة المشتركة لنشر التراث.

[٧٤] ابن الهمام، محمد(ت٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير شرح على كتاب التحرير، ج٢ص٢١٦، (ط٣)، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

[٧٥] الطوفي، سليمان بن عبدالقوي (ت٧١٦هـ)، شرح مختصر الروضة، ج٢ ص٢٥، (ط١)، ٣م، (ت: عبدالله عبدالمحسن التركي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

[٧٦] الجويني: هو أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، المتوفى (٤٧٨هـ) الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين، الفقيه الأصولي المتكلم. من مصنفاته: " العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية" و" البرهان" في أصول الفقه، و" نهاية المطلب في دراية المذهب" في الفقه. وغيرها، توفي بنيسابور. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج١ ص٢٥٥، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٤ ص١٦٠.

[٧٧] الغزالي: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو حامد الغزالي الطوسي ويلقب بزين الدين وبحجة الإسلام، أحد أئمة الشافعية، أخذ عن إمام الحرمين، ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، وجلس للإقراء في حياة إمامه، وصنف، وبعد وفاة الإمام حضر مجلس نظام الملك فأقبل عليه وحل منه محلا عظيما فولاه نظامية بغداد فدرس بها، توفي سنة (٥٠٥هـ). انظر: ابن كثير(ت٧٧٤هـ)، طبقات الشافعية، ج١ ص٥٤٦، وابن القاضي شهبة (ت٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، ج١ ص٢٩٣.

[٧٨] الزبيري: هو أبو عبدالله الزبير بن أحمد بن سليمان بن عبدالله بن عاصم بن المنذر بن الزبير العوام الأسدي، من أصحاب الوجوه، كان عالما بالنساب والأدب والقراءات، من مصنفاته " الكافي" و " المسند" في الفقه، سكن البصرة ومات فيها، سنة (٣١٧هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٣ ص٢٧١، و شذرات الذهب لابن عماد، ج٢ ص٢٨٧.

[٧٩] المحمودي: هو أبوبكر المحمودي، أحد أئمة أصحاب الوجوه، ذكره العبادي في طبقة أبي علي الثقفي، والاصطخري، وأمثالهم، ولم يعلم تاريخ وفاته بالتحديد. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٣ ص٢٢٥.

[٨٠] الإسنَوي: هو أبو محمد، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنَوي الشافعي المتوفى سنة (٧٧٢هـ)، فقيه أصولي، من علماء العربية، انتهت إليه رياسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة، من كتبه: (المهمات على الروضة والرافعي) في الفقه، و(نهاية السول شرح منهاج الأصول) و (التمهيد في تخريج الفروع على الأصول) في الأصول، و(طبقات الفقهاء الشافعية). انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ج٣ ص٩٨، والأعلام للزركلي، ج٣ ص٣٤٤.

[٨١] ابن قاضي شهبة: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين: فقيه الشام في عصره ومؤرخها وعالمها، من أهل دمشق. اشتهر بابن قاضي شهبة لأن أبا جده (نجم الدين عمر الأسدي) أقام قاضيا بشهبة (من قرى حوران) أربعين سنة، توفي سنة (٨٥١هـ). انظر: الضوء اللامع للسخاوي، ج١١ ص٢١، وشذرات الذهب لابن عماد، ج٧ ص٢٦٩.

[٨٢] الشيرازي: هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي الشافعي، الملقب جمال الدين. ولد بفيروز آباد ببلاد فارس، وتفقه بشيراز، وقدم إلى البصرة، ثم بغداد فاستوطنها، ولزم القاضي أبا الطيب الطبري وكان من أفصح وأورع وانظر أهل زمانه. اشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة، وعرف بالتواضع، وانتهت إليه رياسة المذهب توفي في بغداد سنة (٤٧٦هـ). انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١ ص٩، والإسنوي، جمال الدين، طبقات الشافعية، ج٢ ص٨٣، والزركلي، الأعلام، ج١ ص٥١.

[٨٣] ابن الملقن: عمر بن علي بن أحمد الأَنْصَارِي الشافعيّ، سراج الدين، أبو حفص ابن النحوي، المعروف بابن الملقن: من أكابر العلماء بالحديث والفقه وتاريخ الرجال. أصله من وادي آش (بالأندلس) ومولده ووفاته في القاهرة. له نحو ثلاثمائة مصنف، توفي سنة (٨٠٤هـ). انظر: والضوء اللامع للسخاوي، ج٦ ص١٠٠، والأعلام للزركلي، ج٥ ص٥٧.

[٨٤] النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٤، والزركشي (ت٧٩٤هـ)، تشنيف المسامع، ج٤ ص٥٧٥.

ابن أبي الدم: هو إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمدانيّ الحموي، شهاب الدين، أبو إسحاق، المعروف بابن أبي الدم: مؤرخ بحاث، من علماء الشافعية. مولده ووفاته بحماة (في سورية) . تفقه ببغداد، وسمع بالقاهرة، وحدّث بها وبكثير من بلاد الشام. وتولى قضاء حماة. وتوجه رسولا إلى بغداد، فمرض بالمعرة، فعاد إلى حماة فمات سنة (٦٤٢هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٥ ص٤٧، و شذرات الذهب لابن عماد، ج٥ ص٢١٣.

[٨٥] الأنصاري، زكريا (ت٩٢٩هـ)، أسنى المطالب شرح روض الطالب، ج٤ ص٢٨١.

والأنصاري: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، أبو يحيى: شيخ الإسلام. قاض مفسر، من حفاظ الحديث. ولد في سنيكة (بشرقية مصر) وتعلم في القاهرة، توفي سنة (٩٢٦هـ). انظر: الغزي، الكواكب السائرة، ج١ ص١٩٦، والزركلي، الأعلام، ج٣ ص٤٦-٤٧، وكحالة، معجم المؤلفين، ج٤ ص١٨٢.

[٨٦] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية، ج٤ ص٢٩٦.

[٨٧] الرملي (ت٩٥٧هـ)، حاشية الرملي على أسنى المطالب، ج٤ ص٢٨١.

[٨٨] الشربيني(ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، ج٤ ص١٣.

[٨٩] الرملي (ت١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج، ج٦ ص١٢.

[٩٠] القليوبي (ت١٠٦٩هـ)، حاشية القليوبي على الكنز، ج٣ص١٣٥.

[٩١] عَميرة (ت٩٥٧ هـ)، حاشية عَميرة على الكنز، ج٣ص١٣٥.

[٩٢] البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد(ت١٢٢١هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ج٢ ص٣٢٠، ٤م، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

والبجيرمي: هو سليمان بن محمد بن عمر الشافعي، المعروف بالبجيرمي، فقيه ولد ببجيرم من قرى الغربية بمصر، وقدم القاهرة، وتعلم بالازهر وتوفي بمصطية بالقرب من بجيرم في ١٦ رمضان، له

من التصانيف: التجريد لنفع العبيد، وتحفة الحبيب على شرح الخطيب ، توفي سنة (١٢٢١هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، ج٣ ص١٣٣، وكحالة، معجم المؤلفين، ج٤ ص٢٧٥.

[٩٣] السقاف (ت١٣٣٥هـ)، مختصر الفوائد المكية، ص١٠٨.

والسقاف: علوي بن أحمد بن عبد الرحمن السقاف الشافعيّ المكيّ: نقيب السادة العلويين بمكة، وأحد علمائها. ولد بها، وولي النقابة سنة ١٢٩٨ هـ وهاجر بعائلته الى (لحج) سنة ١٣١١ هـ بدعوة من أميرها (الفضل بن علي) فأقام إلى سنة ١٣٢٧ وعاد إلى مكة فاستمر الى أن توفي سنة (١٣٣٥هـ). انظر: الزركلي، الأعلام، ج٤ ص٢٤٩، وكحالة، معجم المؤلفين، ج٦ ص٢٩٥.

[٩٤] النووي(ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٤.

[٩٥] ابن القاضي شهبة (ت٨٥١هـ)، طبقات الشافعية، ج١ ص٩٦.

[٩٦] المصدر السابق، ج١ ص٢٣٠.

[٩٧] المصدر السابق، ج١ ص٢٤٨.

[٩٨] ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، طبقات الشافعية، ج١ ص٢٤٧.

[٩٩] المصدر السابق، ج١ ص٢٦٤.

[١٠٠] المصدر السابق ، ج١ ص١٩٣.

[١٠١] المصدر السابق، ج١ ص٥٢٤.

[١٠٢] السبكي(ت٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ج١ ص٢٠٧.

[١٠٣] المصدر السابق ، ج٣ ص٣٣٧.

[١٠٤] المرجع السابق، ج٥ ص٣٦٤.

[١٠٥] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[١٠٦] النووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٤٤.

[١٠٧] ابن الرفعة: هو أبو العباس نجم الدين أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة المتوفى سنة (٧١٠هـ) فقيه شافعي، من فضلاء مصر، كان محتسب القاهرة وناب في الحكم، من مصنفاته: " بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية" و" الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان" و" كفاية النبيه في شرح التنبيه" للشيرازي. انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج٢ ص٢١١، والزركلي، الأعلام، ج١ ص٢٢٢.

[١٠٨] القفال الصغير: عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي الإمام الجليل أبو بكر القفال الصغير شيخ طريقة خراسان وإنما قيل له القفال لأنه كان يعمل الأقفال في ابتداء أمره وبرع في صناعتها حتى صنع قفلا بآلاته ومفتاحه وزن أربع حبات فلما كان ابن ثلاثين سنة أحس من نفسه ذكاء فأقبل على الفقه فاشتغل به، توفي سنة (٤١٧هـ). انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج١ ص١٨٢، والزركلي، الأعلام، ج٤ ص٦٦.

[١٠٩] القليوبي (ت١٠٦٩هـ)، حاشية القليوبي على الكنز، ج٤ ص٢١٥.

[١١٠] البُجَيْرَمِيّ (ت١٢٢١هـ)، تحفة الحبيب، ج٢ ص٣٢٠

[١١١] الهيتميَ (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية، ج٣ ص٢٢.

[١١٢] المرجع السابق، ج٤ ص٢٩٦.

[١١٣] الدميري: محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، أبو البقاء، كمال الدين: باحث، أديب، من فقهاء الشافعية. من أهل دميرة (بمصر) ولد ونشأ وتوفي بالقاهرة. كان يتكسب بالخياطة ثم أقبل على العلم وأفتى ودرس، وكانت له في الأزهر حلقة خاصة، توفي سنة (٨٠٨هـ). انظر: ابن قاضي شهبة، تقي الدين، طبقات الشافعية، ج٤ ص٦١، والزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٧ ص١١٧-١١٨.

[١١٤] الدَّميري (ت٨٠٨هـ)، النجم، ج٢ ص٤٨٦.

[١١٥] ابن عبدالسلام: هو أبو محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبد السلام السُلَمي، سلطان العلماء، الشافعي مذهبا، المغربي أصلا، المتوفى سنة (٦٦٠هـ)، من مؤلفاته: كتاب" قواعد الاحكام في إصلاح الانام"، و" أحكام الجهاد وفضائله". وتوفي في مصر. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٨ ص٢٠٩، وطبقات الشافعية للإسنوي، ج٢ ص١٩٧.

[١١٦] السيوطي(ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد إلى الأرض، ص١٠٠.

[١١٧] الفركاح: هو عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع الفزاري البدري، أبو محمد، تاج الدين الفركاح: مؤرخ، من علماء الشافعية، قال ابن شاكر: بلغ رتبة الاجتهاد. مصري الأصل، دمشقي الإقامة والشهرة والوفاة. له (تاريخ) قال الذهبي: رأيته وله فيه عجائب. توفي سنة (٦٩٠هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ج٨ ص١٦٣، والأعلام للزركلي، ج٣ ص٢٩٣.

[١١٨] السيوطي، (ت٩١١هـ)، الرد، ص١٠٠.

[١١٩] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١٢٠] المرجع السابق، ص١٠١.

[١٢١] المرجع السابق، ص١٠٣.

[١٢٢] المرجع السابق، ص١٠٣.

[١٢٣] المرجع السابق، ص١٠٣.

[١٢٤] السيوطي (ت٩١١هـ)، تيسير الاجتهاد، ص٥٧.

[١٢٥] الباحسين، يعقوب، التخريج، ص٣٢٤، وهيتو، الاجتهاد، ص١٨

[١٢٦] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، ادب المفتي، ص٨٦ والزركشي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، ج٨ ص٢٢٩، والباحسين، التخريج، ص٣٢٣.

[١٢٧] النووي (ت٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، ج١١ ص١٠٩، والسبكي (ت٧٧١هـ)، جمع الجوامع، ج٢ ص٤٢٢، والزركشي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، ج٨ ص٢٧٣.

[١٢٨] الآمدي (ت٦٣١هـ)، الإحكام، ج٤ ص١٧٠، والسبكي (ت٧٧١هـ)، جمع الجوامع، ج٢ ص٤٢٣، والشربيني، (ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، ج٦ ص٢٦٤.

[١٢٩] الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، نهاية السول، ص٩.

[١٣٠] البغدادي، أبوبكر أحمد (ت٤٦٣هـ)، الفقيه والمتفقه، ج٢ ص٣٣١، (ط٢)، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢١هـ.

[١٣١] الباحسين، التخريج، ص٣٢٨.

[١٣٢] السيوطي (ت٩١١هـ)، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، ص٤٠، (ت: فؤاد عبد المنعم أحمد)، دار الدعوة، مصر، والباحسين، التخريج، ص٣٢٩.

[١٣٣] الغزالي، أبوحامد (ت٥٠٥هـ)، المستصفى،ص٣٤٣، والسيوطي (ت٩١١هـ)، تقرير الاستناد، ص٤٠، والباحسين، التخريج، ص٣٣٠.

[١٣٤] الباحسين، التخريج، ص٣٢٨.

[١٣٥] الزركشي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، ج٨ ص٢٣٨، والهيتمي (ت٩٧٤هـ)، التحفة، ج١٠ ص١٠٩، والرملي (ت١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج، ج٨ ص٢٤٠.

[١٣٦] الجويني (ت٤٧٨هـ)، غياث الأمم في إلتياث الظلم، ص٣٠٧، (ط١)، ١م، (ت: فؤاد عبد المنعم و مصطفى حلمي)، دار الدعوة، مصر، ١٩٧٩م، وابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص ٩٦.

[١٣٧] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص٩٤-95.

[١٣٨] الزركشي (ت٧٤٥هـ)، البحر، ج٨ ص٢٣٨.

[139] ومعنى المتبحر في فقه المذهب هنا: هو أن يحيط بأصول إمامه، وقواعده، وضوابطه، في كل باب، بحيث تكون حاضرة في ذهنه، لا يشذ عنه شيء من أصول مذهبه، ومنصوصاته إلا ما ندر. انظر: ابن الرفعة (ت٧١٠هـ)، الكفاية، ج١٨ ص٧١، والهيتمي (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية، ج٤ ص٢٩٦، وباكثير (ت١٢١٢هـ)، الفتاوى، ص٨٢٣.

[140] باكثير (ت١٢١٢هـ)، الفتاوى، ص٨٢٣.

[141] الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المستصفى،ص٣٤٣.

[142] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص٩٤-٩٥ ، والباحسين، التخريج، ص٣٣٥ .

[143] الفيومي (ت٧٧٠هـ)، المصباح، (روض)، ص٢٤٥، والنعيمي، محمد سليم (٢٠٠٠)، تكملة المعاجم العربية، باب (روض)، ج٥ ص٢٥١، (ط١)، وزارة الثقافية والأعلام، العراق.

[144] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، أدب المفتي، ص ٩٨ ، والنووي (ت٦٧٦هـ)، المجموع، ج١ ص٧٦، والباحسين، التخريج، ص٣٣٥.

[145] ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، الفتاوى ، ص٣٢.

[146] الباحسين، التخريج، ص١٥-١٦.

[147] الجويني (ت٤٧٨هـ)، الكافية في الجدل، ص٢٩٨، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ وانظر: الباحسين، الفروق الفقهية، ص١٦.

[148] الباحسين، التخريج، ص٢٢.

[149] الديب، عبدالعظيم، مقدمة نهاية المطلب، ص١٢٩.

[150] هيتو، الاجتهاد، ص٦.

[151] البِلْقِيني: هو سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير الكناني البِلْقِيني، المتوفى سنة (٨٠٥هـ) الشيخ الفقيه المحدث، شيخ الإسلام، ولد ببلقينة من قرى مصر الغربية، من تصانيفه: "كتاب محاسن الإصطلاح"، وكتاب " تصحيح المنهاج"، و" الكشاف على الكشاف"، و" شرح البخاري"، توفي في ذي القعدة. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ج٤ ص٣٦، والأعلام للزركلي، ج٥ ص٤٦.

[152] الكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص٩٦.

[153] ابن حجر (ت٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية، ج٤ ص٦٣.

[154] النووي (ت٦٧٦هـ)، المنهاج، ص٤٨.

[155] الشربيني (ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، ج١ ص٥٥٩، والرملي (ت١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج، ج٢ ص٣٢٩.

[156] النووي (ت٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، ص٢٥٦.

[157] الرملي (ت١٠٠٤هـ)، النهاية، ج٧ ص١٥٠، والشربيني (ت٩٧٧هـ)، المغني، ج٥ ص١٠١.

[158] النووي (ت٦٧٦هـ)، المنهاج ، ص٢٧٥.

[159] الشربيني (ت٩٧٧هـ)، المغني ، ج٥ ص٢٦٦، والرملي (ت١٠٠٤هـ)، النهاية، ج٧ ص٢٩١.

[160] الرافعي: هو أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي القزويني المتوفى (٦٢٣هـ) نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي. فقيه من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، من مصنفاته: التدوين في ذكر أخبار قزوين"، و" المحرر"، و" فتح العزيز في شرح الوجيز"، وتوفي في قزوين. انظر: ابن القاضي شهبة، طبقات الشافعية، ج٢ ص٧٥، والزركلي، الأعلام، ج٤ ص٥٥.

[161] الرافعي (ت٦٢٣هـ)، العزيز، ج٦ ص٢١٨.

[162] الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، المهمات، ج١ ص١١١.

[163] الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الوسيط في المذهب، ج٢ ص٣٠٥، (ط١)، ٧م، (ت: أحمد محمود إبراهيم و محمد محمد تامر)، دار السلام، القاهرة، ١٤١٧هـ والهيتمي (ت٩٧٤هـ)، التحفة، ج١٠ ص١٠٩.

[164] الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، التحفة، ج١٠ ص١٠٣، والإسنوي (ت٧٧٢هـ)، المهمات، ج١ ص١١١.

[165] الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، المهمات، ج١ ص١١١.

[166] عُميرة (ت٩٥٧ هـ)، حاشية عُميرة على الكنز، ج١ ص٣٢٨، والهيتمي (ت٩٧٤هـ)، التحفة، ج١٠ ص١٠٣، والإسنوي (ت٧٧٢هـ)، المهمات، ج١ ص١١١.

[167] ابن الرفعة (ت٧١٠هـ)، الكفاية، ج١١ ص٤٣٨.

[168] الشربيني (ت٩٧٧هـ)، المغني، ج٥ ص٢٦٦.

[169] المرجع السابق، ج٤ ص٤٤٥.

[170] الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، المهمات، ج١ ص١١١.

[171] الكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص٩٦، وحمودة، طاهر سليمان(١٩٨٩)، جلال الدين السيوطي عصره وحياته وآثاره وجهوده في الدرس اللغوي، ص١٤٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، و السيوطي(ت٩١١هـ)، تيسير الاجتهاد، ص٥٤.

[172] حمودة، جلال الدين السيوطي، ص١٣٦، والكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص٩٧، والفوائد المدنية فيمن يفتى بقوله من أئمة الشافعية، ص٤١، (ط١)، ١م، (ت: اللجنة العلمية في دار الفاروق)، دار الفاروق، مصر، ٢٠٠٨م.

[173] الكردي (ت١١٩٤هـ)، الفوائد المدنية، ص٤٢.

[174] الشعراني: هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحَنَفي، نسبه إلى محمد ابن الحنفية، الشعراني، أبو محمد: من علماء المتصوفين. ولد في قلقشندة (بمصر) ونشأ بساقية أبي شعرة (من قرى المنوفية) وإليها نسبته: (الشعراني، ويقال الشعراوي) وتوفي في القاهرة سنة (٩٧٣هـ). انظر: الكواكب السائرة للغزي، ج٣ ص١٧٥، والأعلام للزركلي، ج٤ ص١٨٠.

[175] الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد (ت٩٧٣هـ)، الميزان الكبرى (بهامشه رحمة الأمة في اختلاف الأمة)، ص٣٨، المطبعة الميمنية، مصر.

[176] السيوطي (ت٩١١هـ)، التنبئة بمن يبعث على رأس كل مئة، ص٦٧، (ط١)، ١م، (ت: عبدالحميد شانوحة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.

[177] السيوطي (ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد، ص٤٢.

[178] السيوطي (ت٩١١هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ج١ ص٣٣٨، (ط١)، ٢م، دار إحياء الكتب العربية مصورة عن عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ١٩٦٧م.

[179] الكردي (ت١١٩٤هـ)، كاشف اللثام، ص١٠٠.

[180] السيوطي(ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد، ص٤٢.

[181] حمودة، جلال الدين السيوطي، ص١٣٤.

[182] السخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد، شمس الدين السخاوي: مؤرخ حجة، وعالم بالحديث والتفسير والأدب. أصله من سخا (من قرى مصر) ومولده في القاهرة، ووفاته بالمدينة. ساح في البلدان سياحة طويلة، وصنف زهاء مئتي كتاب أشهرها (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع) توفي سنة (٩٠٢هـ). انظر: الكواكب السائرة للغزي، ج١ ص٥٣، وشذرات الذهب لابن العماد، ج٨ ص١٥.

[183] السخاوي (ت٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج٤ ص٦٩، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣هـ.

[١٨٤] السيوطي (ت٩١١هـ)، تعريف الفئة بأجوبة الأسئلة المائة (ومعها الحاوي للفتاوي)، ج٢ ص٣٦١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م.
[١٨٥] المرجع السابق، ج٢ ص٣٦١.
[١٨٦] السيوطي (ت٩١١هـ)، الرد على من أخلد، ص٤٢.
[١٨٧] العبادي، حاشية ابن قاسم على الغرر البهية، ج١ ص٢٥٦.
[١٨٨] الشربيني، مغني المحتاج، ج٥ ص٤٦٣.
[١٨٩] البُجَيْرَمِي، سليمان بن محمد(ت١٢٢١هـ)، تحفة الحبيب على شرح الخَطِيب المعروف بحاشية البجيرمي على الخطيب، ج١ ص٣٨٢، ٤م، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.

"إسناد الحضانة الى الثقات والمؤسسات البديلة"
"دراسة في قانوني الأحوال الشخصية وأصول المحاكمات الشرعية"

د. وليد خالد بكليزي*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١٢/٤ م

ملخص

تأتي هذه الدراسة لتسليط الضوء على أهمية الحضانة ودورها في حماية المجتمع وبنائه ورعاية القاصرين فيه رعاية سوية، ونظراً لفقد بعض القاصرين ومن في حكمهم للرعاية الأسرية، كان لا بد من إلقاء الضوء على دور الشريعة في إيجاد الحلول؛ لسد النقص الحاصل في رعايتهم، وحيث إن الحضانة لم تعد تقتصر على مستحقيها وفق ما قرره الفقهاء، فكان لا بد من إظهار دور القانون بتحقيقه مصلحة المحضون، بإسناد الحضانة إلى غير مستحقيها من الثقات والمؤسسات البديلة. وذلك من خلال الحديث عن الحضانة، وحكمها، وصاحب الحق فيها ومستحقيها، والحديث عن إسناد الحضانة إلى الثقات والمؤسسات البديلة، من حيث التعريف، والأنواع، والأسباب، والشروط، وطرق الاختيار، والتأصيل الشرعي، ودورها في الحفاظ على مصلحة المحضون، وتحقيق مقاصد التشريع.

مبينا تطور قانوني الأحوال الشخصية وأصول المحاكمات الشرعية من خلال استحداث النيابة العامة الشرعية، ودورها في رعاية القاصرين ومن في حكمهم، والتي من أهم وظائفها الإلزام بالحضانة أوالضم لثقة أو مؤسسة بديلة.

وفي الخاتمة، تم ذكر أهم النتائج التي تم التوصل إليها والتوصيات.

Abstract

This study was made to highlight the importance of custody and its role in the protection and building of society and properly caring for its minors, and due to lacking of family care with some minors and the like, it was necessary to shed light on the role of sharia in finding the solutions,to fill the gap in caring for them, and whereas nursery is no longer limited to its intended recipients as determined by the scholars, so it was necessary to show the role of law in attaining the interest of child in custody.

* قاضي، محكمة عمان الإبتدائية الشرعية، دائرة قاضي القضاة.

And that byaddressing custody and its rule and the person entitled to it and intended recipients, and addressing custody assignment to authorities and alternative institutions, in terms of definition, types, reasons, terms, selection methods, and sharia documentation, and their role in maintaining the child in custody's interest and achievingthe intents of law.

Illustrating, thereby, the evolution of personal status law and code of sharia procedure through creating the sharia general prosecution, and its role in caring for minors and the like, and the prominent role of which is to compel attending to custody or unification to an eligible authority or alternative institution.

In conclusion, the main findings reached and recommendation was stated.

ـــ

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه الغُر الميامين.

إن من مقاصد الشريعة الغراء أن تحفظ على الإنسان دينه ونفسه وعقله ونسله وماله[1]، فكان أن أحاطت الشريعة الولد منذ ولادته بأسرة تحنو عليه وتدأب على راحته أمٌ حنون، وأبٌ عطوف، وإخوة وأخوات يشيعون في الأسرة الدفء والحبور.

فلربما فقد هذا الوليد حنو أمه أو شفقة أبيه بموت أو طلاق أو حبس أو غيره، فكان أن أولت الشريعة هذا الوليد كل الرعاية والاهتمام بأن شرعت له الحضانة، وجعلت مستحقين لها كما هو موضح في كتب الفقه، ابتغاء مصلحة الولد.

ولئن تعذر من يحضن الطفل من المستحقين حسب ترتيبهم، فكان لزاماً على ولي الأمر ألا يدع هؤلاء الأطفال دون حاضن قادر على رعايتهم، وهو ما أقره الفقه الإسلامي بأن جعل لولي الأمر أن يعهد بهم إلى ثقة من أقارب المحضون أو من غيرهم، أو إلى مؤسسة رسمية تحضنهم، بما يحقق مصلحة المحضون.

وهذا البحث يُعْنى بهؤلاء الثقات والمؤسسات البديلة التي يسند القاضي الحضانة إليها عند تعذر الحاضن، وعدم تعين الحضانة على أحد، أو تعينها وتعذر إسنادها إليه لأي سبب من الأسباب. مستهدين بقوله تعالى:﴿ وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [النساء: ٩]

أسباب اختيار الموضوع:

إن المبرر الرئيس لهذه الدراسة هو تسليط الضوء بشكل مباشر على كل فاقد للرعاية الأسرية، يتيماً، كان أم مشرداً أم عاجزاً، ومدى المعاناة التي يتعرضون لها من فقدهم للمأوى والرعاية. وهو الأمر الذي أثقل كاهل المحاكم الشرعية، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتخفف معاناة هؤلاء الأشخاص في إيجاد الحلول الشرعية والقانونية، ليتسنى لهم العيش بكرامة.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات التالية:

١. ما هو التأصيل الفقهي لإسناد الحضانة للثقات والمؤسسات البديلة؟

٢. من هم الثقات، وما آلية اختيارهم؟

٣. ما هي المؤسسات البديلة، وما الرعاية التي تقدمها؟

٤. من هم مستحقو الحضانة؟ وهل يجوز أن تسند الحضانة لغير مستحقيها الأصلين؟

الدراسات السابقة:

يوجد الكثير من الدراسات التي تناولت موضوع الحضانة بشكل عام، إلا أنني لم أجد _ في حدود اطلاعي وبحثي_ على دراسة سابقة مستقلة، وموجهة، ومحددة، في موضوع إسناد الحضانة إلى الثقات والمؤسسات البديلة في المحاكم الشرعية وفق قانوني الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ وقانون أصول المحاكمات الشرعية وتعديلاته رقم (١١) لسنة ٢٠١٦، ومن أهم هذه الدراسات:

الإيواء الأسري في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في المحاكم الشرعية، هشام عوض حسين المومني، رسالة دكتواره، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٦م. وقد تطرق فيها الباحث إلى الإيواء بشكل عام شامل من حيث المفهوم، والأسباب، والمقومات، والتطبيق، ولم يتطرق فيها إلى إسناد الحضانة حسب الواقع العملي في المحاكم الشرعية وهو ما تميزت به هذه الدراسة.

قضايا فقهية معاصرة في الطفولة، د. احمد مصطفى القضاة، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠١٢م. وقد تحدث الباحث في الفصل السادس منه عن دور الحضانة والرأي الشرعي فيها، ومدارس الطفولة، وقصد بأغلب حديثه عن دور الحضانة بالدور المؤقتة التي يوضع فيها الأطفال باختيار والديهما مع قيام الأسرة، بينما تتميز هذه الدراسة بأنها تتحدث عن مؤسسات الحضانة الدائمة التي يلجأ إليها قصرا بحكم المحكمة حال فقد الأسرة أو تشتتها بما يحقق مصلحة المحضون، بالإضافة إلى انه لم يتطرق إلى رأي القانون والتشريعات الناظمة لهذه الدور.

منهج الدراسة: سلكت في هذه الدراسة المناهج الآتية:

١.**المنهج الاستقرائي:** القائم على استقراء أقوال الفقهاء في إسناد الحضانة إلى غير المستحقين لها.

٢.**المنهج التحليلي:** وهو يقوم على تحليل أقوال الفقهاء في الحضانة وأسباب إسنادها إلى غير المستحقين لها، والأدلة التي ذهبوا إليها، وعزوها إلى مظانها؛ ثم الترجيح بين هذه الآراء لما يدعمه ويقويه الدليل.

خطة الدراسة: تقع هذه الدراسة في ثلاثة مباحث:

المبحث التمهيدي: تعريف عام بالحضانة:

المبحث الأول: إسناد الحضانة إلى الثقات:

المبحث الثاني: إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة:

المبحث التمهيدي

تعريف عام في الحضانة

قبل الحديث عن إسناد الحضانة إلى الثقات والمؤسسات البديلة، وحيث إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، أود التقديم لذلك بالحديث بشكل موجز عن الحضانة.

أولاً: الحضانة تعريفها وحكمها:

الحضانة لغة واصطلاحاً: الحضانة لغة: ترد في اللغة علي عدة معانٍ ومن أهمها:

حَضَنَ الحاء والضاد والنون أصل واحد يقاس، وهو حفظ الشيء وصيانته. ومن الباب حضنت المرأة ولدها، وكذلك حضنت الحمامة بيضها. والجمع أحضان؛ ومنه الاحتضانُ، وهو احتمالُك الشيء وجعله في حضنك كما تَحتضنُ المرأة ولدها فتحتمله في أحد شقيها[٢].والحَضانة: مَصدر الحاضنة والحاضن وهما اللذان يربيان الصبي[٣].

تعريف الحضانة اصطلاحا في المذاهب الفقهيةً: إن للحضانة في اصطلاح الفقهاء تعريفات عدة، ومن أهمها:

من تعريفات الحنفية ما جاء عند ابن عابدين بأنها: (تربية الولد لمن له حق الحضانة)[٤]. ومن تعريفات المالكية تعريف ابن عرفه بقوله: (حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه)[٥]. أما الشافعية فقال النووي: (هي القيام بحفظ من لا يميز ولا يستقل بأمره، وتربيته بما يصلحه، ووقايته عما يؤذيه)[٦]. وذكر الحنابلة للحضانة تعريفات عدة منها: (حضانة الطفل: حفظه عما يضره، وتربيته بغسل رأسه وبدنه وثيابه، ودهنه وتكحيله وربطه في المهد، وتحريكه لينام، ونحو ذلك. وقيل: هي حفظ من لا يستقل بنفسه وتربيته حتى يستقل بنفسه)[٧].

الحضانة في القانون: لم يفرد قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ [٨] تعريفاً خاصاً للحضانة ضمن ثنايا مواده، إلا أن المتتبع لمواد القانون المتعلقة بالحضانة في المواد (١٧٠- ١٨٦)، من الفصل الثالث منه، يرى أنها تدور حول **حفظ الصبي ورعايته بما يحقق مصلحته.**

وبإمعان النظر في تعريفات الفقهاء سالفة الذكر، وجدناها متقاربة، فهي تدور بالمجمل حول رعاية الطفل وحفظه، وإن كان بعضهم لم يقصرها على الصغير بل وسع من معناها لتشمل كل قاصر وعاجز عن القيام بشؤونه وبحاجة إلى غيره، فالاختلاف هو اختلاف لفظ وان اتفقت معنى ولا مشاحة في الاصطلاح.

ثانياً: حكم الحضانة:

هو الوجوب على الوالدين وعلى كل من له علاقة بالصغير؛ لأنه بدونها هلاك الصغير وضياعه، وكذا من لا يستقل بأمر نفسه، فيتوجب حفظه من ذلك كما يجب الإنفاق عليه، وهي فرض كفاية إن قام بها البعض سقط الحرج عن الباقين[٩]. وفي هذا المقام قال التسولي: (وهي واجبة إجماعاً لأن في تركها تضييعا للولد)[١٠].

وتستمد الحضانة مشروعيتها من الكتاب، والسنة، والإجماع، وتجنبا للإطالة اكتفي بذكر دليلٍ واحدٍ، وفيما يلي بيان لذلك:

الكتاب: قال تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ وَعَلَى ٱلۡمَوۡلُودِ لَهُۥ رِزۡقُهُنَّ وَكِسۡوَتُهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ لَا تُكَلَّفُ نَفۡسٌ إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوۡلُودٞ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦۚ وَعَلَى ٱلۡوَارِثِ مِثۡلُ ذَٰلِكَۗ فَإِنۡ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٖ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٖ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَاۗ وَإِنۡ أَرَدتُّمۡ أَن تَسۡتَرۡضِعُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا سَلَّمۡتُم مَّآ ءَاتَيۡتُم بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

وجه الدلالة: قال ابن الجصاص: (وفي هذا دلالة على أن الأم أحق بإمساك الولد ما دام صغيرا وإن استغنى عن الرضاع بعد ما يكون ممن يحتاج إلى الحضانة لأن حاجته إلى الأم بعد الرضاع كهي قبله)[١١].

السنة: عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عبد الله بن عمروﷺ، أن امرأة قالت: يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينتزعه مني! فقال لها رسول الله ﷺ: (أنت أحق به ما لم تَنْكحي)[١٢].

وجه الدلالة: قال الصنعاني: (الحديث دل على أن الأم أحق بحضانة ولدها إذا أراد الأب انتزاعه منها وقد ذكرت هذه المرأة صفات بها تقتضي استحقاقها وأولويتها بحضانة ولدها).[١٣]

الإجماع: إن الحضانة أمر مجمع عليه عند الفقهاء، ونقل هذا الإجماع ابن منذر في كتابه الإجماع فقال: (واجمعوا أن الزوجين إذا افترقا، ولهما ولد طفل، أن الأم أحق به ما لم تنكح)[١٤].

ثالثاً: حق الحضانة ومستحقوها:

حق الحضانة: للفقهاء في تكييفهم لحق الحضانة أقوال أربعة وفيما يلي ذكرها:

القول الأول: حق للحاضن: وهو قول للحنفية[١٥] والمشهور عند المالكية[١٦]، وبه قال الشافعية[١٧].

القول الثاني: حق للمحضون: وهو قول عند الحنفية[١٨]، وقول عند المالكية[١٩] وقول عند الحنابلة[٢٠].

القول الثالث: الاشتراك: وهذا الاشتراك بين حق الحاضن وحق المحضون فلا تسقط بإسقاط الحاضن؛ لأنها حق للمحضون ولم يسقطه. واليه ذهب الحنفية[٢١] والمالكية[٢٢].

أو بين حق الحاضن وحق المحضون وحق الولي، وعند التعارض يقدم حق المحضون، وقد رجحه بعض العلماء المعاصرين منهم الدكتور الزحيلي[٢٣].

القول الرابع: حق لله تعالى: والى هذا ذهب المالكية[٢٤].

حق الحضانة في القانون: من خلال نصوص مواد قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ المتعلقة بالحضانة يتضح أن المقنن جعل الحضانة حقاً مشتركاً بين الجميع، فهي حق للحاضن بأن جعلها أولى المستحقين لها كما في المادة (١٧٠) منه: (الأم النسبية أحق بحضانة ولدها وتربيته حال قيام الزوجية وبعد الفرقة ثم بعد الأم ينتقل الحق لأمها ثم لأم الأب ثم للأب ثم للمحكمة أن تقرر بناء على ما لديها من قرائن لصالح رعاية المحضون إسناد الحضانة لأحد الأقارب الأكثر أهلية).[٢٥]

وحق للمحضون بأن تجبر عليها الحاضنة إذا تعينت لها، كما نصت على ذلك المادة (١٨٦): (تلزم الأم بالحضانة إذا تعينت لها وإذا لم تتعين ورفضت حضانة أولادها يلزم القاضي الأصلح ممن له حق الحضانة بها).[٢٦].

وهي حق للأب كذلك باعتباره ولياً للنفس كما في مسألة السفر بالمحضون حيث نصت المادة (١٧٦): (إذا كان المحضون يحمل الجنسية الأردنية فليس لحاضنته الإقامة به خارج المملكة أو السفر به خارج المملكة لغايات الإقامة إلا بموافقة الولي وبعد التحقق من تأمين مصلحة المحضون).[٢٧]، وهي كذلك مصلحة اجتماعية وذلك يعني أنها حق لله تعالى.

وبالنظر إلى ما سبق من آراء فان الحضانة تتجاذبها الحقوق الأربعة السابقة الذكر، ولا يمكن بحال من الأحوال إغفال حق بمعزلٍ عن الآخر، فحق الحضانة يدور مع مصلحة الطفل وجوداً وعدماً فأينما وجدت مصلحته كان الحق، وبما أن الشريعة كلها مصالح[٢٨] ولا أعظم من مصلحة المحافظة على النفس إذ ببقائها يبقى النسل، وهي من أهم مقاصد الشريعة[٢٩]، فإن كان كذلك فاني أرى أن الحضانة هي حق لله تعالى. وهو ما أكده المقنن الأردني بأن استحدث النيابة العامة الشرعية[٣٠]، التي من أهم وظائفها العناية بالقاصرين ومن في حكمهم بما يحقق لهم المصلحة والرعاية.

مستحقو الحضانة: بما أن الحضانة مبناها على الرعاية وزيادة الشفقة، وبما أن النساء اقدر وأليق للقيام بها وأصبر على القيام بأمورها، قدمت النساء على غيرها من مستحقي الحضانة، وفيما يلي ذكر لهم مع الأخذ بعين الاعتبار توافر شروط المستحق وانتفاء الموانع في الترتيب.

هذا وقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن الأم أحق الناس بالحضانة؛ لزيادة شفقتها، إلا أنهم اختلفوا فيما بعد الأم على النحو التالي:

الحنفية: تقدم النساء المحارم، فان لم يوجد أحد من النساء أو وجدت وانتفت الشروط تنتقل إلى الرجال العصبات، حسب ترتيبهم في الإرث، وإن لم يجد ما ذكر تنتقل إلى الرجال المحارم من غير العصبات، ثم للقاضي[٣١].

المالكية: تقدم نساء الأم، ثم لنساء الأب، ثم للأب ومن يدلي به من الرجال، ثم للمولى المعتق ثم لعصبته[٣٢].

الشافعية: تثبت للأم و للأب والجدات والجد، والخالات والإخوة والأخوات، والأعمام والعمات، ومن ثم إلى ذوي الأرحام من الرجال، أو من يدلي بهم من النساء، ثم تنتقل الحضانة إلى السلطان[٣٣].

الحنابلة: تثبت لرجل عاصب كالأب والجد، أو امرأة وارثة كأم و جدة، أو مدلية بوارث مثل الخالة وبنت الأخت، أو مدلية بعصبة مثل العمة، وذي رحم كأبي الأم، ثم للحاكم كونها ولاية وهو ولي المسلمين[٣٤].

مستحقو الحضانة في القانون: ورد ترتيب مستحقي الحضانة في قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠ في المادتين (١٧٠)، و(١٨٦) السالفتي الذكر، والتي بموجبهما حدد مستحقي الحضانة بعد أن أعاد ترتيبهم بأن جعل الحضانة للأب بعد الأم وأمها وأم الأب؛ لوفرة شفقته عن باقي المستحقين؛ وجعل للقاضي سلطة تقديرية في إسناد الحضانة للأكثر أهلية وأماناً على المحضون، وذلك كله مراعاة لمصلحة المحضون[٣٥].

وبذلك يكون المقنن قد أخذ برأي الجمهور، بأن جعل للقاضي _المنصب من قبل السلطان_ سلطة تقديرية في اختيار الأفضل للمحضون رعاية لمصلحته.

وأرى أن المادتين (١٧٠و١٨٦) وان جعلتا للقاضي سلطة في إسناد الحضانة إلا أنها في المادة (١٧٠) جعلتها للأقارب الأكثر أهلية؛ سواء أكانوا من المستحقين لها أم لا. وفي المادة (١٨٦) جعلتها للأصلح ممن له حق الحضانة. أي لا بد من أن يكون من الأقارب وإن بعدت درجته وترتيبه.

ويلحظ من المادتين السابقتين أنهما حصرتا سلطة القاضي بإسناد الحضانة لمن له الحق فيها _أي من الأقارب المستحقين_ وإن كان للقاضي هامش في اختيار الأفضل، وهذا لا يتجاوز إلى غير الأقارب.

المبحث الأول
إسناد الحضانة إلى الثقات

إسناد الحضانة إلى الثقات هي طريقة من طرق التعويض على القاصر الذي فقد الجو الأسري المثالي، واشتاق إلى حنان أمه وعطفها، ويحن إلى حكمة والده ورجولته، فيعيش بين أسرة فيها الأب والأم والأخوة والأخوات، يقتدي بهم، ويتعلم منهم، ويشبع رغباته على تنوعها نفسية أم اجتماعية أم مادية، وبالتالي عدم شعوره بأي نقص سيما وإن تم إسناده إلى الثقات في السنوات الأولى من عمره[٣٦].

وقبل الخوض في الحديث عن إسناد الحضانة إلى الثقات لا بد من التعرف على معنى الإسناد لغة واصطلاحاً وفيما يلي بيان ذلك.

المطلب الأول: الإسناد لغة واصطلاحاً:

أولاً: الإسناد لغة: مصدر أسند، يقال أسند إليه أمره: وكله، أسند إليه مهمة جديدة كلّفه به، أسند الشيء: سنَده؛ دعّمه، جعل له عمادا يُعتمد عليه، سنَد الشَّخصَ: أعانه، قوّاه، أيّده[٣٧]. وهو إمالة شيء إلى شيء؛ ليستند إليه ويعتمد عليه، و أصله من السند، أي المعتمد[٣٨].

وبالنظر في المعاني اللغوية نجد أنها تدور حول التكليف للقيام بأمر ممن يعتمد عليه، وهو ما له مسيس صلة بالمعنى الاصطلاحي.

ثانياً: الإسناد اصطلاحاً: هو: (إعانة الغير، كالمريض مثلا، بتمكينه من التوكؤ على المسند، ونحوه إسناد الظهر إلى الشيء)[٣٩].

أما **إسناد الحضانة** فلم أعثر _بحدود اطلاعي_ على من قام بوضع تعريف محدد لها، وعليه يمكن تعريفها بقولنا: إعانة كل من لا يستقل بنفسه ويحتاج غيره، بضمه إلى شخص طبيعي أو اعتباري؛ ليقوم برعايته بما يحقق مصلحته بحكم قضائي.

وبعد أن تم التعرف على معنى الإسناد لغة واصطلاحاً، يأتي الحديث الآن عن الثقات وفيما يلي بيان لهم.

المطلب الثاني: الثقات لغة واصطلاحاً:

أولاً: الثقات لغة: مصدر وَثَقَ. من يُعتمد عليه في الأقوال والأفعال[٤٠]، وَثِقَ بِهِ يَثِق بكسر الثاء فيهما ثِقَةً إِذَا ائتمنه[٤١].وثق بفلان يَثِق ثقَة وموثقا ووثوقا ووثاقة ائتمنه فهو واثق بِهِ وهِي واثقة[٤٢].وثق فلانا: قال فيه إنه ثِقة أي: مؤتمن[٤٣].

واضح من المعاني اللغوية أنها تدور حول معنى واحد وهو الائتمان، وهو عَيْنُ المعنى الاصطلاحي كما سيتبين لاحقا.

ثانياً: الثقات اصطلاحاً: هو: (المؤتمن في الأموال والأقوال والأفعال الذي لا مطعن عليه في دينه، ولا يقدح في الثقة اتصافه بالنسيان)[٤٤]. ولا شك بأن من كانت هذه صفاته يكون أهلا للحضانة والرعاية.

المطلب الثالث: حكم إسناد الحضانة إلى الثقات:

أرى انه يمكن قياس مشروعية إسناد الحضانة إلى الثقات على مشروعية كفالة اليتيم؛ لاشتراكهما في علة فقد الرعاية، والقاصر هو بمثابة اليتيم الحكمي وإن كان والداه أو أحدهما على قيد الحياة، وبناء عليه تكون مشروعية إسناد الحضانة إلى الثقات _بعد تحقق شروط الإسناد_ ثابتة بالكتاب والسنة.

أولاً: الكتاب: وقد وردت عدة آيات تحث على وجوب رعاية اليتيم وحفظه والمحافظة على نفسه وماله ورعايته نفسيا واجتماعيا وتجنبا للإطالة اكتفي بذكر بعضها.

﴿فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٢٠]

وجه الدلالة: قال الألوسي: (والمقصود الحث على المخالطة المشروعة بالإصلاح مطلقا أي إن تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والمصاهرة تؤدوا اللائق بكم لأنهم إخوانكم أي في الدين)[٤٥]. وهذه المخالطة لا تكون إلا بتربيتهم والإشراف عليهم في بيت واحد.

ثانياً: السنة:

قال رسول الله ﷺ: (أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا وأشار بالسبابة والوسطى وفرج بينهما شيئا)[٤٦]. وفي رواية مسلم: عن أبي هريرةؓ، قال: قال رسول الله ﷺ: (كافل اليتيم له أو لغيره أنا وهو كهاتين في الجنة وأشار مالك بالسبابة والوسطى)[٤٧].

قال النووي: (كافل اليتيم القائم بأموره من نفقة وكسوة وتأديب وتربية وغير ذلك، وهذه الفضيلة تحصل لمن كفله من مال نفسه أو من مال اليتيم بولاية شرعية. وأما قوله له أو لغيره فالذي له أن يكون قريبا له كجده وأمه وجدته وأخيه وأخته وعمه وخاله وعمته وخالته وغيرهم من أقاربه، والذي لغيره أن يكون أجنبيا)[٤٨].

المطلب الرابع: إسناد الحضانة إلى الثقات في القانون وأسبابها:

سبق وأن ذكرت في الفصل التمهيدي من هذا البحث ترتيب المستحقين للحضانة في قانون الأحوال الشخصية الأردني في المادتين (١٧٠ و ١٨٦) منه، وأن هذا الترتيب يدور مع مصلحة الطفل وجودا وعدماً، وانه في هاتين المادتين قد جعلها للأقارب المستحقين لها بغض النظر عن درجة قرابته من المحضون.

ونظراً للحالات المتزايدة في المحاكم الشرعية والتي قد يصل بها الحال إلى عدم وجود حاضن يُعهد إليه برعاية الصغير من الأقارب وفق المادتين المذكورتين، كان لزاماً على المقنن الأردني بإيجاد حلٍ لمثل هذه الحالات.

وعليه صدر القانون المعدل لقانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (١١) لسنة ٢٠١٦[٤٩] و وسع من سلطة القاضي التقديرية في إسناد الحضانة لتتسع الدائرة أمام القاضي بإسنادها إلى أشخاص طبيعيين وهم (الثقات) _دون اشتراط القرابة_ ويعاونه في ذلك كله النيابة العامة الشرعية ممثلة بالمدعي العام الشرعي، وهذا كله مراعاة لمصلحة الطفل الفضلى، وهذا ما نصت عليه المواد (١٧٢)[٥٠] و (١٧٣)[٥١] من ذات القانون.

أسباب إسناد الحضانة إلى الثقات:

بعد التعرف على الثقات ومشروعية إسناد الحضانة لهم، يأتي السؤال الآن متى يقوم القاضي بإسناد الحضانة إلى الثقات؟ أم أنه أمر مطلق عائد لسلطة القاضي التقديرية؟ نص قانون أصول المحاكمات الشرعية وتعديلاته لسنة ٢٠١٦ في الفقرة (ب) من المادة (١٧٣) على الأسباب الداعية لإسناد الحضانة إلى الثقات وهي كالآتي[٥٢]:

١. وجود خطر يخشى منه على المحضون، وذلك كإهماله، ضربه، إساءة التصرف معه كالتوبيخ اللفظي، أو الاعتداء الجنسي وأرى أن هذا الشرط يقتضي ضمناً أن من صلاحية المدعي العام الشرعي إسقاط الحضانة أيضا إن تحقق ما ذكر.
٢. تعذر تسليم الصغير لمن تعين عليه الانضمام له لأي سبب من الأسباب، وذلك كالسفر، المرض المانع من الحضانة، عدم القدرة على حضانته، الحبس، الفقد.

هذا وللنيابة العامة دورٌ مهمٌ في حماية القاصرين ومن في حكمهم. وقد أعطاها المقنن حق إسناد الحضانة إلى ثقة ليؤويه ويرعاه. وعلى النيابة العامة أن تبادر باستعمال هذا الحق عن طريق إقامة دعوى الإلزام بالحضانة أو الضم عند تحقق أسباب الإسناد المذكورة آنفا[٥٣].

المطلب الخامس: أنواع الثقات:

بعد تحقق أسباب إسناد الحضانة إلى الأنسب من غير المستحقين والتي تم ذكرها آنفا، على المدعي العام الشرعي أن يتقدم للقاضي (المحكمة الابتدائية) بدعوى إلزام بحضانة يطلب من خلالها ضم القاصر إلى ثقة، وقبل ذلك لا بد من التعرف على أنواع الثقات، وإن مسالة تحديد الثقات أمر فضفاض يترك لاجتهاد القاضي وما يراه مناسبا للقاصر، ولم أجد _ في حدود اطلاعي_ على من ذكرهم وحصرهم، وبما أن الأمر كذلك فإني أرى أن الثقات يمكن أن توجد في الأنواع التالية:

النوع الأول: الأقارب غير مستحقي الحضانة:

للقاضي أن يسند الحضانة إلى الثقات من أقارب القاصر ولو كانوا من غير مستحقي الحضانة، إذا اطمأن إليهم وعلى قدرتهم على الحضانة بما يحفظ على القاصر دينه وخلقه ونفسه وماله، حيث ينمو الطفل في جو اسري مماثل إلى حد ما جو أسرته وهذا ناتج عن طبيعة القرابة التي تربطه بهذه الأسرة وان بعدت الدرجة[٥٤].

قال الإمام أبو زهرة: (وإذا لم يكن للصغير أحد من الأقارب من عصبته، فإن الولاية

على النفس تنتقل للقاضي، فيضع الطفل عند قريب له أو غير قريب يكون قد عرف بالأمانة)[٥٥].

ومن أمثلة الأقارب غير المستحقين للحضانة ابن العم مع بنت العم[٥٦]. ويمكن أن يقاس على ذلك، بنت العم مع ابن العم، ابن العمة مع بنت العمة، بنت العمة مع ابن العمة، ابن الخال مع بنت الخال، ابن الخالة مع بنت الخالة، بنت الخالة مع ابن الخالة.

ومع أن اختلاف الجنس يعتبر من موانع الحضانة ومسقطاتها إلا انه إن كان من ذكر _كابن العم مثلاً _ من الثقات تسند الحضانة إليه؛ مراعاة لمصلحة المحضون.

وإذا قلنا بإسناد الحضانة إلى ما سبق ذكره، فأرى أن في إسناد الحضانة إلى الأم المتزوجة من رجل أجنبي عن الصغير _إن كان زوجها ثقة_ ورضي بذلك، تحقيق مصلحة اكبر للمحضون، فهي أولى من غيرها. وهذا رأي ابن عابدين من الحنفية[٥٧] وابن القيم من الحنابلة[٥٨] وابن حزم الظاهري[٥٩].وقريب مما ذكرت أخذت به مدونة الأسرة المغربية [٦٠].

النوع الثاني: من غير الأقارب: وهذا يتم اللجوء إليه عند انعدام النوع الأول، ويمكن تقسيمه إلى ما يلي:

١. **الأسر المتبرعة:** ولا ريب بأن إسناد الحضانة إلى هذا النوع من الثقات هو من أفضل الأنواع، وهو ما يسمى (بالأسرة البديلة)[٦١]. وأرى أن هذا النوع يمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأول: أسرة غير منجبة: قد يحرم بعض الأزواج من نعمة الأولاد، وفي إسناد الحضانة إلى هذه العائلات عظيم الأثر على العائلة والقاصر؛ لما فيه من إشباع رغبة الأمومة والأبوة عندهما. وإشباع لحاجات القاصر النفسية والاجتماعية والمادية، فالدافع وراء هذه الأسرة ابتداء هو إشباع رغباتها النفسية والفطرية.

ويتم إسناد الحضانة لهذه الأسرة إما عن طريق المحكمة مباشرة، أو عن طريق طلب تتقدم به هذه الأسرة إلى وزارة التنمية الاجتماعية رغبة منها في احتضان القاصر، هذا وقد حددت وزارة التنمية الاجتماعية الشروط الواجب توافرها في طالب الاحتضان من الأسر غير المنجبة[٦٢].

الثاني: أسرة منجبة: وهي الأسرة المعروفة المتكونة من أبٍ و أمٍ وأولاد، وهذه الأسرة عادة ما يكون الحافز وراء قبولها الحضانة؛ ابتغاء الأجر والثواب من الله تعالى، وشفقة على القاصر.

٢. **الجار الثقة:** وهو من أقدر الثقات على معرفة ما يحتاجه القاصر بحكم قربه واطلاعه على وضعه الاجتماعي ومعرفته المسبقة بوالدي القاصر ونوع الرعاية التي كان يتلقاها القاصر عندهما أكثر من غيره. بالإضافة إلى معرفته بحاجات القاصر المختلفة، والأهم من ذلك كله سرعة تأقلم القاصر معه وتقبله على غيره من الثقات، فهو يشاهده بشكل مستمر وربما يلعب مع أطفاله ويلهو معهم ويدخل بيتهم، ويرى الباحث تقديم الجار على غيره من الأسر؛ لما ذكرت ولما له من مكانة كبيرة في الإسلام قال النبي ﷺ : (ما زال جبريل يوصيني بالجار، حتى ظننت انه سيورثه).[٦٣].

ومع كل ذلك إلا أن في إسناد هذه الحضانة لهذه الأسر لا يخلو من المحاذير التي يجب التنبه لها، فالعائلة التي لا تنجب قد تفرط في الدلال غير منضبط وتعمل على تلبية كافة طلباته ورغباته، ولا تعاقبه على أخطائه، فهي بالتالي تسيء إليه من حيث لا تدري، وعندما يكبر تسوء أخلاقه ويصبح من الصعب ضبطه، فتلجأ إلى التخلي عنه في الوقت الذي يكون هو بحاجة لهم[٦٤].

المطلب السادس: اختيار الثقات وآلية إسناد الحضانة لهم:

أولاً: اختيار الثقات:

مسألة اختيار الثقة أمر ليس بالسهل؛ ذلك أن وجود من يرعى القاصر وكأنه فلذة من فلذات كبده أمر في غاية الصعوبة والندرة، وهذا الأمر يقع على عاتق المدعي العام الشرعي الذي تحتم عليه طبيعة عمله وجوب التحري عن الثقة المراد إسناد حضانة القاصر إليه، وأرى أن اختيار الثقة يمكن من خلال ما يلي:

١. تقديم بلاغ من احد الثقات إلى المدعي العام الشرعي باستعداده لحضانة القاصر.
٢. إعلان المدعي العام الشرعي عن وجود قاصر بحاجة إلى حاضن ثقة. ويكون الإعلان بالطرق التالية: في دار المحكمة. بالصحف المحلية اليومية. على موقع دائرة قاضي القضاة الالكتروني. أو عن طريق الاستعانة بالخبراء.

ثانياً: آلية إسناد الحضانة إلى الثقات:

بعد أن يتقدم من يرغب بحضانة القاصر وفق الطرق المتقدمة أو بأي طريق آخر، على المدعي العام الشرعي وقبل طلبه بإسناد الحضانة إلى ثقة من الثقات إلى قاضي الموضوع أن يعمل على التحقق مما يلي: التحري عن أحوال الثقات الراغبين بالحضانة، ودراسة واقعهم، التحري عن نوع الرعاية المنوي تقديمها للقاصر، دراسة المستوى المعيشي للثقات، كالمسكن، التعليم، مدى استعداد الثقات للمشاركة في مسؤولية رعاية القاصر وتربيته، دراسة ميول واهتمام الثقات[٦٥]. **واقترح زيادة للاستيثاق من الثقات التحقق مما يلي:**

التحقق من خلو الثقة من الأمراض المعدية الخطيرة. (شهادة صحية)، التحقق من عدم وجود سوابق قضائية للثقات (عدم محكومية)، التحري عن المستوى المادي لهم، المفاضلة بين أصحاب الخبرة في هذا المجال بين الثقات، إلزام من يقع عليه إسناد الحضانة له تقديم كفالة أو تعهد يتعهد بموجبه برعاية القاصر وعدم التفريط به، ضرورة أن يتوفر في هؤلاء الأشخاص شروط الحضانة المنصوص عليها قانونا.

وأرى أيضا أن تشكل لجنة لاختيار الأفضل والأصلح للمحضون في حال تعدد الثقات، تضم كل من قاضي الموضوع والمدعي العام الشرعي بالإضافة إلى أخصائيين نفسيين واجتماعيين، وبعد اجتماعهم مع القاصر والاطلاع على وضعه بشكل عام، والاستماع إلى أقوال الثقات وأهدافهم يحدد الثقة منهم.

المبحث الثاني

إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة

بعد أن تحدثنا عن الثقات وإسناد الحضانة لهم، يأتي الحديث عن إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة، وإسناد الحضانة إلى مثل هذه المؤسسات يكون بعد تعذر إسناد الحضانة إلى الثقات، فما دام هناك ثقة يمكن إسناد الحضانة إليه فلا يصار إلى المؤسسات، وفيما يلي بيان لها:

المطلب الأول: التعريف بالمؤسسات البديلة:

المؤسسات البديلة: هي: (دار رعاية خيرية تقوم بتنمية الأطفال الأيتام واللقطاء وفاقدي الرعاية الوالدية، غذائياً وصحياً وفكرياً وتعليمياً واجتماعياً بما يكفل خلق جيل قوي صحيح الفكر والبدن وتختلف هذه الدور فيما بينها من حيث الأداء والمهام باختلاف الأنظمة الداخلية للجمعية الخيرية التي ترعاها وتوجه العاملين المؤتمنين عليها والمستفيدين منها)[٦٦].

المطلب الثاني: مشروعية المؤسسات البديلة:

لاتوجد دراسة مختصة بالتأصيل الفقهي للمؤسسات البديلة _حسب اطلاعي_ إلا أنها تُعد باباً من أبواب التعاون على البر والتقوى والتكافل الاجتماعي الذي يدعو إليه الإسلام، التي تحقق النفع للمسلمين، كالضعفاء والفقراء، والقاصرين، والإعالة لهم، ولا أعظم من حضانة صغير أو غير

مستقل بنفسه، ولا شك بأنها من الأعمال التي يثاب عليها المسلم ولها عظيم الأجر عند الله تعالى.

واستنادا إلى مقاصد الشريعة، وإعمالاً للسياسة الشرعية التي كان لها دور في رعاية هؤلاء القصر بأن جعلت للقاضي المنصب من قبل الإمام الصلاحية الكاملة في اختيار الأصلح والأرفق والأقدر على تربيتهم ورعايتهم، وبأن جعلت للإمام السلطة في إسناد الحضانة بما هو أنسب وأليق بالمحضون إما للثقات وإما لمؤسسات الإيواء والرعاية، انطلاقاً من قوله ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسئول: فالإمام راعٍ وهو مسئول، والرجل راعٍ على أهله وهو مسئول، والمرأة راعية على بيت زوجها وهي مسئولة، والعبد راعٍ على مال سيده وهو مسئول، ألا فكلكم راعٍ وكلكم مسئول)[٦٧].

وأدلتها كثيرة في الكتاب والسنة لا مجال لبسطها هنا، وإن إنشاء مؤسسات الرعاية والإيواء تدخل أيضا في عموم القواعد الفقهية ومن هذه القواعد ما يلي:

١. **(ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)**[٦٨]: والأمر بالمحافظة على نفس القاصر ورعايته عند عدم وجود من يرعاه من المستحقين، يقتضي إنشاء مثل هذه المؤسسات من قبل الدولة، بواجب رعايتهم وحفظهم[٦٩].

٢. **(تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)**[٧٠]: هذه القاعدة ترسم حدود الإدارة العامة والسياسة الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية، فتفيد أن أعمال هؤلاء وتصرفاتهم النافذة على الرعية يجب أن تبنى على مصلحة الجماعة وتهدف إلى خيرها؛ لأن الولاة من الخليفة فمن دونه ليسوا عمالاً لأنفسهم، وإنما هم وكلاء عن الأمة في القيام بأصلح التدابير لإقامة العدل، ودفع الظلم، وصيانة الحقوق والأخلاق، وضبط الأمن، ونشر العلم، وتطهير المجتمع من الفساد، وتحقيق كل خير للأمة بأفضل الوسائل، مما يعبر عنه بالمصلحة العامة[٧١]. ولا ريب في أن إنشاء مثل هذه المؤسسات البديلة مصلحة ظاهرة في المحافظة على القاصرين ورعايتهم. حيث قال الإمام الشافعي في شأن هذه القاعدة: (منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم)[٧٢].

المطلب الثالث: نشأة المؤسسات البديلة في الأردن والدور الذي تقوم به:

أولاً: نشأة المؤسسات البديلة في الأردن:

وقد بدأ إنشاء مثل هذه المؤسسات في المملكة عام ١٩٤٨م، بإنشاء إدارة خاصة للشؤون الاجتماعية في وزارة الداخلية، وفي عام ١٩٤٩م تم إنشاء دائرة الشؤون الاجتماعية في وزارة الصحة بهدف منع الهجرة من الريف إلى المدن، ومن ثم في عام ١٩٥٦م صدر قانون وزارة الشؤون الاجتماعية رقم (١٤) لسنة ١٩٥٦م، وخلال الفترة ما بين عام (١٩٦٢- ١٩٧٥) تم تسميتها بوزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، وفي عام (١٩٧٩) تم استحداث وزارة التنمية الاجتماعية، وفي عام (١٩٨٧) تم فصلها عن وزارة العمل، واستمرت في التطور وإصدار الأنظمة حتى عام (٢٠٠٨)، حيث تم إنشاء سجل الجمعيات بموجب قانون الجمعيات رقم (٥١) لسنة ٢٠٠٨ وتعديلاته حتى ٢٠٠٩ [٧٣].

ثانياً: دور المؤسسات البديلة في الأردن: تقوم وزارة التنمية الاجتماعية بدورين أساسيين هما:

الأول: الدور الرعائي والحماية: المتمثل بتقديم خدمات الرعاية للأفراد المستضعفين والفئات المهمشة، مثل (الأيتام، الأحداث، ذوي الإعاقة، حالات التفكك الأسري، مجهولي النسب).

الثاني: الدور التنموي: وهذا يتمثل بتمويل بعض المشاريع الإنتاجية الصغيرة، وبناء المساكن للفقراء[٧٤]. وهذه المؤسسات منتشرة في جميع محافظات المملكة واقضيتها وألويتها تقدم الحضانة والرعاية والاهتمام لمن فقدها. ومن أهم المؤسسات التابعة لوزارة التنمية الاجتماعية مؤسسة الحسين الاجتماعية في عمّان، ودار الحنان في إربد، وهنالك بعض المؤسسات الحكومية التابعة لغير الوزارة، أو لقطاع خاص، أو للقطاع التطوعي ومن أهم هذه المؤسسات قرى الأطفال SOS ومبرة أم الحسين،

ومبرة الملك عبد الله، وجمعية مبرة الملك حسين، و جمعية دار الأيتام الأردنية [٧٥].

المطلب الرابع: إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة في القانون وأسبابها:

إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة هو الخيار الثاني أمام المحكمة الشرعية _ بعد تعذر الخيار الأول (الثقات)_ والتي لا يشترط فيها أن يكون قريباً أيضا؛ وهذا الخيار حال اللجوء إليه لا بد وأن يكون بالدرجة الأولى محققا لمصلحة المحضون.

حيث جاء في المادة (١٧٣) من قانون أصول المحاكمات الشرعية المعدل لسنة ٢٠١٦ ما نصه: (للمدعي العام الشرعي عند وجود خطر يخشى منه على المحضون أو في حال تعذر تسليمه لمن تعين عليه الانضمام له لأي سبب من الأسباب أن يتقدم للمحكمة المختصة بدعوى ضم يطلب فيها إصدار قرار معجل التنفيذ بضم القاصر إلى ثقة أو إلى جهة رسمية مختصة لإيوائه ورعايته إذا اقتضى الأمر ذلك وبما يحفظ القاصر ويحقق مصلحته).

والناظر في هذا النص يرى أنه جاء مطلقا سواء أكان الخطر المحدق بالمحضون يتعلق بشخص الحاضن ولياً كان أم حاضنة، كأن يكون سيء السمعة، أو من مدمني المخدرات وغيرها من الأفعال التي تخدش سمعته، أو أن يقوم بأفعال تعرض سلامة المحضون للخطر كإهماله، أو ضربه، أو إساءة التصرف معه والتي تم ذكرها سابقا، فالمعتبر مصلحة المحضون، وعليه للمحكمة أن تسند الحضانة إلى ثقة أو مؤسسة بديلة.

وفي هذا المقام قال الإمام أبو زهرة: (وفي حال سلب الولاية أو وقفها يتولى أمر الصغير من يلي هذا الولي في الولاية على النفس، فإذا لم يكن أو كان وامتنع كان للمحكمة أن تعهد بالصغير إلى أي شخص يكون أمينا، ولو لم يكن قريبا له ما دام حسن السيرة صالحا للقيام بتربيته، ويجوز أن تعهد به لأحد المعاهد أو المؤسسات الاجتماعية المعدة لذلك)[٧٦].

ولم يقتصر الأمر على هذا الحد بل أعطى المقنن في المادة (٢٣٢) من قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت للحاضن الثقة أو المؤسسة البديلة على حد سواء الحق بأن يكون وصياً مؤقتاً على المحضون، بحيث تكون رعايته له وإشرافه عليه بصورة قانونية، يترتب عليها المحاسبة إن قصر بحقه، ليضمن بذلك تحقيق النفع والفائدة للمحضون.

حيث جاء في الفقرة (جـ) من المادة المذكورة ما يلي : (في حال ضم القاصر قانوناً إلى قريب أو إلى جهة رسمية مختصة لإيوائه ورعايته فللقاضي تعيين هذا القريب أو ممثل هذه الجهة الرسمية بالإضافة لوظيفته وصياً مؤقتاً على القاصر لمدة وغاية محددتين)[٧٧].

أما **أسباب إسناد الحضانة إلى المؤسسات البديلة** فهي عَيْن الأسباب الواردة في إسناد الحضانة إلى الثقات، ويضاف عليها سبب آخر وهو **تعذر إسناد الحضانة إلى الثقات.**

المطلب الخامس: نظام الرعاية في المؤسسات البديلة:

يقوم نظام الرعاية في المؤسسات البديلة على المساهمة الفاعلة في البناء المجتمعي من خلال إيجاد نشء صالح؛ لأنه مبنى صلاح المجتمع، مما جعل كثيرا من الدول تهتم بهذه المؤسسات وتعول عليها في تنشئة المجتمع وتخضع برامجها وأنشطتها لإشراف مؤسسات الدولة وتوليها اهتماما كبيرا في التخطيط والإرشاد بما يرعى عقول النشء وصياغة شخصياتهم بالصورة التي ترسمها الدولة للمواطن الصالح. كما أن فلسفتها قائمة على رعاية المحضون جسديا وعقليا ونفسيا واجتماعيا وتوفير اكبر قدر من الخدمات الضرورية للنشء في حال عجز الأسر أو غياب التوجيه أو نقص الرعاية. وتصحيح المسارات الخاطئة والتصرفات السلبية التي قد

يتسبب بها الوالدان، والتي قد توقع الطفل ضحية خطأ أحد والديه[٧٨].

واضح مما سبق أن هذه المؤسسات لا تألوا جهدا ولا تدخر خيرا إلا وتقدمه للمحضون، فكان لوجودها الأثر الطيب في نفوس كثير من القاصرين الذين يدينون لها بالشكر والعرفان؛ لتقديمها المأوى والملبس والمطعم والتعليم وغيرها من الخدمات التي تقدمها لهم، وهي تعكس أيضا مدى ترابط المجتمع وتماسكه وعدم تخليه عن أي فرد من أفراده.

لكن لا بد أن أنوه إلى مسألة وهي كما أن لهذه المؤسسات وجهاً مشرقاً ناصعاً، في المقابل لها وجه معتم قاتم، فهي مهما قدمت لا يمكن بحال من الأحوال أن تعوض المحضون عطف أمه وحنوها عليه، ولا يمكن أيضا أن تغرس به الثقة بالنفس، والسبب أن المشرفات القائمات على هذه المؤسسات ليست أمهات وإنما هن موظفات، الهدف من ورائها هو إشغال الوقت وكسب المال، فمهما بلغت درجة الحنان والعاطفة عندهن لا يمكن بحال من الأحوال أن تعوضه نقصه، فالحياة في هذه المؤسسات جامدة عاطفيا وقاسية على نفسياتهم فالمشرفة ترى أن في كبح جماح الطفل من اللعب واللهو والتعبير وسيلة لاستمرارها في الوظيفة[٧٩].

قال الإمام أبو زهرة : (لا شك أنه إن وجد رجل تقي أمين شفيق يقيض عليه بالمحبة لأي سبب من الأسباب يكون أولى بأن يأخذه، لأنه في هذه الحال يندمج في أسرة يتربى فيها على الإلف والائتلاف والاندماج بين آحداها، من غير أن يكون فيها ما يشعره بالجفوة، ولا يتوافر كل هذا في الملاجئ، فإنه مهما يكن القوامون عليها المشرفون على إدارتها، والمتصلون بالأطفال رحماء أمناء، فإن الطفل لا يشعر بينهم بحنان الأبوة التي يفيض بها رجل صالح تقي)[٨٠].

وأكدت الدراسات الاجتماعية والنفسية أن حضانة الصغير في أسرة بديلة أفضل من حضانته في مؤسسة رعاية، نفسياً وعاطفياً وسلوكياً وتعليمياً، وأنه ما دام يوجد نسبة ولو ضئيلة في إسناده إلى ثقات (أسر بديلة) لا يصار إلى المؤسسات[٨١].

وجدير بالذكر إن دور المملكة الأردنية الهاشمية في حماية القاصرين وفاقدي الرعاية، دور مميز وفعال وغير مسبوق وخصوصا ما قدمته المملكة في الأحداث الأخيرة للأسر المشردة التي هربت بأرواحها من نار الحرب لتجد في هذا البلد الطيب مكانا آمنا لها ولأطفالها.

وخروجا من احتمال حدوث الخلل السابق ذكره يجب على الدولة والقوى الشعبية والمتبرعين الوقوف في خندق واحد كدور رقابي لمتابعة عمل هذه المؤسسات ونوعية الخدمة المقدمة لهؤلاء الأشخاص، وزيارة هؤلاء القاصرين بشكل دوري؛ لإخراجهم من أجواء دور الرعاية وانخراطهم في المجتمع وهذه المسؤولية تقع على عاتق كل محب لبلده وكل من يرى نفسه مسئولا أمام الله أولا وأمام التحديات المحدقة بهذه الأمة ثانياً.

المطلب السادس: تطبيقات قضائية لإسناد الحضانة:

ومن أمثلة إسناد الحضانة في المحاكم الشرعية الابتدائية، القرار الصادر عن محكمة عمان الشرعية الابتدائية/ القضايا في الدعوى رقم اساس ٢٠١٨/١٦٣٠٥ رقم الإعلام ٦٤٧/١٦٩/٦٥٩ تاريخ ٢٠١٨/١٠/١٤، والمتضمن الحكم بإلزام المدعى عليه بحضانة الصغيرة موضوع الدعوى؛ تحقيقا لمصلحتها، ولثبوت أهليته لرعايتها والإشراف عليها، وإعمالاً لنصوص قانوني الأحوال الشخصية وأصول المحاكمات الشرعية المتعلقة بهذا الخصوص، التي سبق الإشارة إليها[٨٢].

ومن الأمثلة على إسناد الحضانة من النيابة العامة الشرعية في محكمة الاستئناف، القرار الصادر عن

النيابة العامة الشرعية، المدعي العام الأول في محكمة استئناف عمان الشرعية، المتعلق بالقرار الصادر عن المدعي العام الشرعي في محكمة عمان الشرعية الابتدائية/ القضايا، بإلزام الجدة لأب بحضانة أولاد ابنها، حيث جاء فيه: (إن البلاغ المقدم من المبلغة (فلانة) المذكورة يتعلق به حق الصغيرين المذكورين، وحيث قامت المبلغة بتسليم المبلغ ضدها الصغيرين المذكورين واتفقا على ذلك وعلى موضوع المشاهدة لذا قرر فضيلة المدعي العام الشرعي حفظ أوراق التحقيق فكان قراره صحيحا موافقا للأصول القانونية فتقرر تصديقه)[٨٣].

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ونحمد الله على ما تقدم من هذا البحث وفات، ومع نهاية هذه الدراسة، فأنني أقدم أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها وهي:

النتائج:

١. استحداث النيابة العامة الشرعية جاء رعاية لحق القاصرين وعناية لمن فقد الرعاية بتوفير من ينوب عنهم في الخصومة.
٢. في حال انعدام مستحقي الحضانة أو تعذر حضانتهم لأي سبب كان ينتقل الحق في اختيار الحاضن وفق المصلحة للإمام أو من ينوب عنه.

أ. الثقات: يختار الإمام أو نائبه عدل ثقة لحضانة القاصر. بما يحقق له الرعاية في دنياه وآخرته.

- الثقات غالبا ما يكونون من الأقارب غير المستحقين للحضانة، أو من غير الأقارب كالأسر المتبرعة المنجبة أو غير المنجبة، أو الجار الثقة الذي يؤمن عنده على الصغير.
- يترك اختيار الثقات والمفاضلة بينهم لفراسة القاضي بمساعدة المدعي العام الشرعي للتحقق من صلاحه وأهليته لحضانة القاصر.
- للمدعي العام الشرعي إسقاط الحضانة عن الحاضن حال وجود خطر يخشى منه على المحضون.

ب. المؤسسات البديلة: يقع على عاتق الدولة إيجاد مثل هذه المؤسسات في حال تعذر إسناد الحضانة إلى الثقات.

- لا يصار إلى إسناد الحضانة للمؤسسات إلا إذا انعدم الثقات.

التوصيات:

١. العمل على زيادة التوعية لدى المجتمع بفضل إيواء الأطفال فاقدي الرعاية، وتحفيز الأسر غير المنجبة على حضانة القاصرين ومن في حكمهم.
٢. عقد لجنة لاختيار الأنسب للمحضون من بين الثقات تضم كل من (القاضي، المدعي العام الشرعي، ويضم لهما طبيبا نفسيا، ومرشدا تربوياً).
٣. العمل على إيجاد جهة رقابية تعنى بمتابعة المحضون ونوع الخدمة المقدمة له عند من أسندت إليه الحضانة.

الهوامش

[١] محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (توفي ٥٠٥هـ)، **المستصفى من علم الأصول**، (تحقيق وتعليق: د. محمد سليمان لأشقر)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م (ط١)، ج١، ص٤١٧.

[٢] احمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، (تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون)، باب الحاء و الضاد و ما يثلثهما، (كتاب الحاء)، طبع بإذن خاص من رئيس المجمع العلمي العربي الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٩ (ط١)، ج٢، ص٧٣-٧٤. محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، حرف النون، فصل الحاء المهملة، (مادة حضن)، بيروت، دار صادر، (ط بلا)، ج١٣، ص١٢٢.

[٣] الخليل بن أحمد الفراهيدي (توفي ١٧٠هـ)، **كتاب العين**، (ترتيب وتحقيق: عبد الحميد الهنداوي)، باب الحاء، مادة (حضن)، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣ (ط١)، ج١، ص٣٢٨. محمد بن أحمد بن الأزهري (توفي ٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، (تحقيق: عبد الكريم العرباوي ومحمد علي النجار)، أبواب الحاء والضاد، مادة (حضن)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (ط١)، ج٤،ص٢٠٩.

[٤] محمد أمين ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، (دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ احمد عادل عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض)، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣ (طبعة خاصة)، ج٥، ص٢٥٢.

[٥] أبو عبد الله محمد الأنصاري الرصاع (توفي ٨٩٤هـ/١٤٨٩م)، **شرح حدود ابن عرفه الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفه الوافية**، (تحقيق: محمد أبو الأجفان و الطاهر المعموري)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣ (ط١)، القسم الأول،ص٣٢٤.

[٦] يحيى بن شرف النووي (توفي ٦٧٦هـ)، **روضة الطالبين**، (تحقيق: الشيخ عادل احمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض)، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط بلا)، ج٦، ص٥٠٤.

[٧] علي بن سليمان بن احمد المرداوي (توفي ٨٨٥هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام احمد**،(تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م (ط١)، ج٩، ص٤٣٥.

[٨] **قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠**، والمنشور بالجريدة الرسمية رقم العدد (٥٠٦١) تاريخ ٢٠١٠/١٠/١٧م.

[٩] عبد الله بن قدامة المقدسي، **الكافي في فقه الإمام احمد**، (حققه وعلق عليه: محمد فارس وسعد عبد الحميد السعدني)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م (ط١)، ج٣، ص٢٤٤. ابن رشد، **المقدمات الممهدات**، ج١، ص٥٦٤.

[١٠] علي بن عبد السلام التسولي (توفي ١٢٥٨هـ)، **البهجة في شرح التحفة**، (ضبطه وصححه: محمد عبد القادر شاهين)، بيروت، دار الكتب العملية، ١٩٩٨م (ط١)، ج٢، ص٦٤٥.

[١١] أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القران**، (تحقق: محمد الصادق قمحاوي)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢م (ط بلا)، ، ج٢، ص١٠٧.

[١٢] أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (توفي ٢٧٥هـ)، **كتاب السنن** ،(حققه وقابله بأصل الحافظ ابن حجر وسبعة أصول أخرى: محمد عوامة)، (٢٠٠٤)، كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، رقم الحديث (٢٢٧٠)، بيروت، مؤسسة الريان، ٢٠٠٤م (ط٢)، ج٣، ص١١٠-١١١. صححه الحاكم.

[١٣] محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام**، (حققه وخرج أحاديثه وضبط نصه: محمد صبحي حسن حلاق)، جدة، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ (ط٢ طبعة جديدة ومصححة منقحة)، ج٦، ص٢٩٥.

[١٤] محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (توفي ٣١٨هـ)، **الاجماع**، (تحقيق: د. أبو حماد صغير احمد بن محمد حنيف)، عجمان، رأس الخيمة، مكتبة الفرقان، مكتبة مكة الثقافية، ١٩٩٩م (ط٢)، ج١، ص١١١.

[١٥] ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، ج٥، ص٢٥٣.

[١٦] محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (توفي ٧٤١هـ)، **القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية**، (تحقيق: أ.د. محمد بن سيدي محمد مولاي)، (ط بلا)، ص٣٦٧.

[١٧] محمد بن محمد الخطيب الشربيني، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، (دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م (ط١)، ج٥، ص١٩١.

[١٨] زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (ط بلا)، ج٤، ص١٨٠. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٥،ص٢٥٣.

[١٩] عبد الله بن نجم بن شاس (توفي ٦١٦هـ)، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، (تحقيق: أد. محمد أبو الأجفان وأ. عبد الحفيظ منصور)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م (ط١)، ج٢،ص٣٢٠.

[٢٠] محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ ابن قيم الجوزية (توفي ٧٥١هـ)، ، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (حقق نصوصه، وخرج أحاديثه، وعلق عليه: شعيب الارنؤوط وعبد القادر الارنؤوط)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م (ط٣)، ج٥، ص٤٠٤.

[٢١] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٥، ص٢٥٩.

[٢٢] محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني (توفي ٩٥٤هـ)، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، (ضبطه وخرجه آياته وأحاديثه: الشيخ زكريا عميرات)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م (ط١)، ج٥، ص٥٩٥.

[٢٣] وهبه الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق، دار الفكر ١٩٨٥م (ط ٢)، ج٧، ص٧١٩.

[٢٤] التسولي، **البهجة في شرح التحفة**، ج١،ص٦٤٥.

[٢٥] المادة (١٧٠) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠**.

[٢٦] المادة (١٨٦) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت** رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠.

[٢٧] المادة (١٧٦) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت** رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠.

[٢٨] عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي (توفي ٦٦٠هـ)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**،(راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م (طبعة مضبوطه ومنقحة)، ج١، ص١١.

[٢٩] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج١، ص٤١٧.

[٣٠] تم تشكيلها بموجب **قانون معدل لقانون تشكيل المحاكم الشرعية** رقم (٢٠) لسنة ٢٠١٥، والمنشور في الجريدة الرسمية تاريخ ٢٠١٥/٤/٢٣، وذلك في المادة (٣٦) منه والتي نصت على ما يلي: (تشكل لدى المحاكم الشرعية نيابة تسمى (النيابة العامة الشرعية).

[٣١] ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج٤، ص١٨٢. علاء الدين بن مسعود الكاساني (توفي ٥٨٧هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**،(تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل احمد عبد الموجود)، بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٣م (ط٢)، ج٥،ص٢٠٥-٢١٢. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٣، ص٥٦٣.

[٣٢] ابن رشد، **المقدمات**، ج١، ص٥٦٤-٥٦٥. محمد عرفه الدسوقي، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار إحياء الكتب العربية، (ط بلا)، ج٢،ص٥٢٧-٥٢٨.

[٣٣] إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (توفي ٤٧٦هـ)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، (ضبطه وصححه ووضع حواشيه: الشيخ زكريا عميرات)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م (ط١)، ج٣،ص١٦٥-١٦٨.

[٣٤] المرداوي، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، ج٩، ص٤٤٢،٤٣٥. مصطفى السيوطي الرحيباني، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي،(ط بلا)، ج٥،ص٦٦٥.

[٣٥] **الأسباب الموجبة لمشروع قانون الأحوال الشخصية الأردني** ، دائرة قاضي القضاة، ص١٤.

[٣٦] عبد الله بن ناصر السدحان، **أطفال بلا اسر**، الرياض، مكتبة العبيكان، (ط بلا)، ص٨٨.

[٣٧] عمر، احمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، دار عالم الكتب، ٢٠٠٨م (ط١)، ج٢، ص١١١٧-١١١٨. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، باب السين، مادة (سند)، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م (ط٤)، ص٤٥٣

[٣٨] إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، (تحقيق: احمد عبد الغفور عطا)، باب الدال، فصل السين، مادة (سند)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م (ط٣)، ج٢، ص٥٣ .

[٣٩] محمود عبد الرحمن عبد المنعم، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، القاهرة، دار الفضيلة، (ط بلا)، ج١، ص١٨١. **وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، الموسوعة الفقهية**، الكويت، طبعة ذات السلاسل، ١٩٨٣ (ط٢)، ، ج٤، ٢٧٣.

[٤٠] عمر وآخرون، **معجم اللغة العربية المعاصر**، ج٣، ص ٢٣٩٨.

[٤١] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، مادة (وثق)، بيروت، مكتبة لبنان، (طبعة مدققة)، ص٦٢٥.

[٤٢] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، باب الواو، مادة (وثق)، ص١٠١١.

[٤٣] محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (تحقيق: عبد الكريم العزباوي)، ط بلا، مادة (وثق)، الكويت، مطبعة الحكومة، ١٩٩٠م (ط بلا)، ج٢٦،ص٤٥١.

[٤٤] قلعه جي، **معجم لغة الفقهاء**، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٨ (ط٢)، ص١١٧.

[٤٥] محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (توفي ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** (تحقيق: علي عبد الباري عطية)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ (ط١)، ج١، ص٥١١.

[٤٦] محمد بن اسماعيل البخاري (توفي ٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه**،(قام بشرحه وتصحيح تجاربه وتحقيقه: محب الدين الخطيب)، ، كتاب الطلاق، باب اللعان، رقم الحديث (٥٣٠٤)، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٤٠٠هـ (ط١)، ج٣، ص٤١٣. حديث صحيح.

[٤٧] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (توفي ٢٦١هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم، رقم الحديث (٢٩٨٣)، (ط بلا) ج٤، ص٢٢٨٧. حديث صحيح.

[٤٨] يحيى بن شرف أبو زكريا الدمشقي الشافعي (توفي ٦٧٦هـ)، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (رقمه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي)، (حققه: الشيخ عرفان حسونة)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (ط بلا)، ج٩، ص٢٣٠.

[٤٩] **القانون المعدل رقم (١١) لسنة ٢٠١٦** والمنشور في الجريدة الرسمية رقم العدد (٥٣٩٢) تاريخ ٢٠١٦/٤/١٧م، ويعمل بالتعديل اعتبارا من ٢٠١٦/٧/١٦.

[٥٠] البند الخامس من الفقرة أ من المادة ١٧٢، من **قانون أصول المحاكمات الشرعية المعدل رقم ١١ لسنة ٢٠١٦:** (الإلزام بحضانة القاصرين أو ضمهم عند التعيين أو عند وجود خطر يخشى منه على المحضون).

[٥١] المادة ١٧٣ من **قانون أصول المحاكمات الشرعية المعدل رقم ١١ لسنة ٢٠١٦:** (للمدعي العام الشرعي عند وجود خطر يخشى منه على المحضون أو في حال تعذر تسليمه لمن تعين عليه الانضمام له لأي سبب من الأسباب أن يتقدم للمحكمة المختصة بدعوى ضم يطلب فيها إصدار قرار معجل التنفيذ بضم القاصر إلى ثقة أو إلى جهة رسمية مختصة لإيوائه ورعايته إذا اقتضى الأمر ذلك وبما يحفظ القاصر ويحقق مصلحته).

[٥٢] الفقرة (ب) من المادة (١٧٣) من **قانون أصول المحاكمات الشرعية وتعديلاته** حتى ٢٠١٦: (للمدعي العام الشرعي عند وجود خطر يخشى منه على المحضون أو في حال تعذر تسليمه لمن تعين عليه الانضمام له لأي سبب من الأسباب أن يتقدم للمحكمة المختصة بدعوى ضم يطلب فيها إصدار قرار معجل التنفيذ بضم القاصر إلى ثقة أو إلى جهة رسمية مختصة لإيوائه ورعايته إذا اقتضى الأمر ذلك وبما يحفظ القاصر ويحقق مصلحته).

[٥٣] المادة (١٧٣)، من **قانون أصول المحاكمات الشرعية وتعديلاته** حتى عام ٢٠١٦: الفقرة أ: (للمدعي العام الشرعي عند إقامته دعوى الإلزام بالحضانة أو الضم عند التعين أن يطلب من المحكمة قرارا معجل التنفيذ بحضانة او ضم القاصر الى المدعى عليه). الفقرة ب: (للمدعي العام الشرعي عند وجود خطر يخشى منه على المحضون أو في حال تعذر تسليمه لمن تعين عليه الانضمام له لأي سبب من الأسباب أن يتقدم للمحكمة المختصة بدعوى ضم يطلب فيها إصدار قرار معجل التنفيذ بضم القاصر إلى ثقة أو إلى جهة رسمية مختصة لإيوائه ورعايته إذا اقتضى الأمر ذلك وبما يحفظ القاصر ويحقق مصلحته).

[٥٤] أنور العمروسي، **أصول المرافعات الشرعية في مسائل الأحوال الشخصية**، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٣ (ط بلا)، ص٣٣٧-٣٣٨.

[٥٥] محمد أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، القاهرة، دار الفكر العربي، (ط بلا)، ص١٠٤.

[٥٦] العمروسي، **أصول المرافعات الشرعية**، ص٣٣٨.

[٥٧] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج٥، ص٣٦٦.

[٥٨] ابن القيم، **زاد المعاد**، ج٥، ص٤٥٨.

[٥٩] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (توفي ٤٥٦هـ)، **المحلى**، (تحقيق: محمد منير الدمشقي)، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ (ط ١)، ج١٠، ص٣٢٣.

[٦٠] نصت المادة (١٧٥) من **مدونة الأسرة المغربية رقم ٧٠,٠٣** المنشور بالجريدة الرسمية عدد (٥١٨٤) تاريخ ١٤ ذو الحجة (٥ فبراير ٢٠٠٤) ، ص٤١٨. على ما يلي: (زواج الحاضنة الأم، لا يسقط حضانتها في الأحوال التالية: ١. إذا كان المحضون صغيرا لم يتجاوز سبع سنوات، أو يلحقه ضرر من فراقها. ٢. إذا كانت بالمحضون علة أو عاهة تجعل حضانته مستعصية على غير الأم. ٣. إذا كان زوجها قريبا محرما أو نائبا شرعيا للمحضون. ٤. إذا كانت نائبا شرعيا للمحضون).

[٦١] هي: (جماعة اجتماعية يتألف بنائها من زوج و زوجة وأولاد أحيانا، ولها مواردها المالية الخاصة ونشاطها العادي، وتعيش حياتها في إطار المجتمع الأكبر ولها دورها فيه كغيرها من الأسر، كما أن لها

وظيفة اجتماعية في الحياة العامة، و وقع عليها الاختيار، للقيام برعاية طفل من غير أبنائها، مع توافر شروط الصلاحية لهذه الرعاية). يُنظر: عبد الصبور سعدان، **دراسة اجتماعية للأطفال المودعين بالأسر البديلة**، جامعة حلوان، ١٩٨٠ (ط بلا)، ص٢٣.

[٦٢] ١. أن يكون طالب الاحتضان أسرة قائمة مكونة من زوجين . ٢.أن يدين بالدين الإسلامي أو أن يمضي على إسلامهما ثلاث سنوات على الأقل بحجة إسلام موثقة. ٣.عدم قدرة الزوجين أو كليهما على الإنجاب. ٤. أن لا يقل عمر الزوج عن (٣٥) ولا يزيد على (٥٥) عاماً وأن لا يقل عمر الزوجة عن (٣٠) عاماً ولا يزيد على (٥٠) عاماً .٥.أن يقيم الزوجان في مكان إقامة مشترك. ٦.أن يكون قد مضى على زواج الأسرة الراغبة بالاحتضان مدة لا تقل عن خمس سنوات.٧. أن لا يقل الدخل الشهري الخاص بالأسرة عن ٥٠٠ دينار. ٨. أن لا يقل عمر الطفل المنوي تحضينه عن خمس سنوات للزوجة التي تجاوزت (٤٥) عاماً والزوج الذي تجاوز (٥٠) عاماً. ٩. أن توفر الأسرة الحاضنة للطفل كافة أشكال الرعاية المطلوبة (التربوية، الصحية، النفسية، المادية، الاجتماعية)، وأن يتمتع الزوجان بأوضاع صحية وجسدية ونفسية تمكنها من القدرة على تنشئة الطفل تنشئة سليمة. ١٠. أن يكون طالباً الاحتضان غير محكومين بجناية أو جنحة مخلة بالآداب والأخلاق العامة من ذوي الأسبقيات. ١١.أن تتسم العلاقة الأسرية بين الزوجين بالمودة والترابط والانسجام.١٢.أن يقدم طلب الاحتضان موقعاً من الزوجين١٣. على الأسرة الحاضنة أن تحقق الحرمة الشرعية للطفل بحيث إن كان الطفل المحتضن ذكراً يتم إرضاعه من سيدة من طرف الزوجة، أما إذا كانت الطفلة المحتضنة أنثى يتم إرضاعها من سيدة من طرف الزوج. أنظر: المادة (٤) **من تعليمات الاحتضان الصادرة بموجب المادة (٣) من نظام رعاية الطفولة من الولادة وحتى سن الثامنة عشرة رقم (٣٤) لسنة ١٩٧٢م .**

[٦٣] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الأدب، باب الوصاة بالجار، رقم الحديث (٦٠١٤)، ج٤، ص٩٤. حديث صحيح.

[٦٤] خديجة دخينات، **وضعية الأطفال غير الشرعيين في المجتمع الجزائري**، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية ٢٠١١-٢٠١٢، ص١٣٧-١٣٨.

[٦٥] محمد علي حسن، **علاقة الوالدين بالطفل وأثرها في جناح الأحداث**، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠م (ط بلا)، ص٣٤٥.

[٦٦] محمد عزام وآخرون، **المشكلات النفسية والاضطرابات السلوكية السائدة في المؤسسات الإيوائية وسبل الوقاية من مخاطر الإساءة والانحراف عند الأيتام**، - دراسة حالة شركة سخطية الإخوان- ، قسم البحث والتطوير، سوريا، الجديدة، ص٤.

[٦٧] البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب النكاح، باب قوا أنفسكم وأهليكم نارا، رقم الحديث (٥١٨٨)، ج ٣،ص٣٨٣. حديث صحيح.

[٦٨] عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي (توفي ٧٧١هـ)، **الأشباه والنظائر**، (تحقيق: (الشيخ عادل احمد عبد الموجود و الشيخ علي محمد معوض)، بيروت، دار الكتب العملية، ١٩٩١ (ط١)، ج٢، ص٨٨.

[٦٩] عبد الكريم زيدان، **الوجيز في شرح القواعد الفقهية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م (ط١)، ص١٨٠-١٨٣.

[٧٠] جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (توفي ٩١١هـ)، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، طبعة محققه ومنقحة ومراجعة، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٧م (ط٢)، ج١، ص٢٠٢.

[٧١] مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، دمشق، دار القلم، ١٩٩٨م (ط ١)، ج٢، ص١٠٥٠.

[٧٢] السيوطي، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، ج١، ص٢٠٢.

[٧٣] التقرير السنوي لسنة ٢٠١٤، **وزارة التنمية الاجتماعية**، ص٩.

[٧٤] التقرير السنوي، **وزارة التنمية الاجتماعية** ص١١.

[٧٥] منشور على موقع وزارة التنمية الاجتماعية >http://www.mosd.gov.jo/index.php?option=com_content&view=article&id=1060:2012-01-16-12-23-53&catid=124:124&Itemid=45

[٧٦] محمد أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، ص١٠٦.

[٧٧] الفقرة (جـ) من المادة ٢٣٢ من **قانون الأحوال الشخصية الأردني المؤقت رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠.**

[٧٨] احمد مصطفى القضاة، **قضايا فقهية معاصرة في الطفولة**، عمان، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠١٢، (ط١)، ص١٢٦-١٢٨.

[٧٩] خديجة دخينات، **وضعية الأطفال غير الشرعيين في المجتمع الجزائري**، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية ٢٠١١-٢٠١٢، ص١٣٥-١٣٦.

[٨٠] محمد أبو زهرة، **تنظيم الإسلام للمجتمع**، ص١٢١.

[٨١] عبلة حسين العباسي، **الحرمان الأسري وعلاقته بالشعور بالوحدة النفسية لدى المراهقات المقيمات بدور الرعاية الاجتماعية بالمنطقة الغربية**، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الملك عبد العزيز، المدينة المنورة، (١٩٩٩م)، ص٢٠٣.

[٨٢] ينظر أيضا: قرار **محكمة عمان الشرعية الابتدائية/ القضايا**، في الدعوى رقم اساس ٢٠١٧/٩٨٤٥ رقم الإعلام ٧٣/٧٣/٦٠٥ تاريخ ٢٠١٧/٩/١٠. قرار **محكمة الزرقاء الشرعية الابتدائية/ القضايا**، في الدعوى رقم اساس ٢٠١٨/٤٩٨٠ رقم الإعلام ٢٧٢/٦٨/٤٢٠ تاريخ ٢٠١٨/٩/٣م.

[٨٣] القرار الصادر عن **النيابة العامة الشرعية في محكمة استئناف عمان الشرعية**، رقم القرار ٢٠١٨/١١-٤٠ تاريخ ٢٠١٨/٢/٢٦. ينظر أيضا: القرار الصادر عن **النيابة العامة الشرعية في محكمة استئناف عمان الشرعية**، رقم القرار ٢٠١٨/١٢-٤١ تاريخ ٢٠١٨/٢/٢٦. القرار الصادر عن **النيابة العامة الشرعية في محكمة استئناف عمان الشرعية**، رقم القرار ٢٠١٨/٨-٣٧ تاريخ ٢٠١٨/٢/٢٠.

"التشريعات الأردنية الناظمة لتسوية المنازعات الأسرية ودورها في تحقيق الأمن الأسري"

"الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري أنموذجاً"

أ.د محمد بني سلامة* **د. محمد العمري****

د. سناء الحنيطي***

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١٢/٩ م

ملخص

تحظى التشريعات الأردنية الناظمة لتسوية المنازعات الأسرية بدورها الفّعال في تحقيق الأمن الأسري بالاهتمام البالغ خاصة من قبل المؤسسات التشريعية الأردنية والمؤسسة القضائية الأردنية وذلك أملاً في الحد من المشكلات الأسرية، والسعي لتحقيق الأمن الأسري.

وقد تناولت هذه الدراسة الحديث عن الوسائل البديلة لتسوية المنازعات – الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في ظل التشريعات الأردنية قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠٢٠ ، وقانون أصول المحاكمات الشرعية رقم ٣١ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته حتى عام ٢٠١٦، ونظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري رقم ١٧ لسنة ٢٠١٣، ودورها في تحقيق الأمن الأسري من خلال مزاياها وأهدافها وآليات عملها وطرق تشكيل لجانها.

وتوصل الباحثون إلى أن ممارسة الوسائل البديلة لتسوية المنازعات الأسرية هي أفضل الطرق وأكثرها جدية في الوصول لتحقيق الأمن الأسري، وقد اهتم المشرع الأردني بهذا الجانب من خلال التشريعات القانونية المختلفة، ولذا يوصي الباحثون بضرورة إعمال التشريعات القانونية الخاصة بالأحوال الشخصية فيما يتعلق بتسوية المنازعات الأسرية، مع ضرورة إيلاء هذا الجانب الأهمية الكبرى من خلال المنابر المختصة والعمل على إبراز أهمية هذه الوسائل ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

* أستاذ، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة آل البيت.

*** أستاذ مساعد، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Abstract

Jordanian legislation governing the settlement of family disputes has an important role to play in achieving family security, particularly by the Jordanian legislative institutions and the Jordanian judicial establishment, in the hope of reducing family problems and seeking family security.

This study deals with alternative means of settling disputes - reform, mediation and family conciliation under the Jordanian legislation and its role in achieving family security through its advantages, objectives, mechanisms of work and ways of forming its committees.

The researchers concluded that the use of alternative means to settle family disputes is the best and most serious way to achieve family security. The Jordanian legislator has taken care of this aspect through various legal legislations.

Therefore, the researchers recommend the necessity of implementing the legal legislations regarding personal status with regard to settling family disputes. This aspect should be given great importance through the relevant forums and work to highlight the importance of these means and their role in achieving family security.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد اهتم الإسلام بالأسرة أكبر اهتمام وبين أسس تكوينها وديمومة بقائها واستمراريتها فشرع الله ﷻ الزواج وجعله من آياته العظيمة ومن أهم المقاصد الحكيمة قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]

وعليه فإن صلاح الأسرة وأمنها يتحقق بغرس المحبة والرحمة والمودة بين أفرادها، فكانت الأنظمة والتشريعات الناظمة لحياة الأسر والتي يُعد صلاحها صلاح المجتمع، واستمرت هذه الأنظمة والتشريعات المستمدة في كليتها من الشريعة الإسلامية في البناء والتطور حتى استقرت بصورتها الحالية والناظمة، بالإضافة إلى تنظيم أمور القضاء تنظيم ما أصبح يُعرف اليوم بالوسائل البديلة للقضاء.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١- ما مدى مشروعية العمل بالوسائل البديلة للدعوى؟

٢- هل من الممكن أن تعمل هذه الوسائل على تحقيق الأمن الأسري؟

أهداف الدراسة:

تعمل هذه الدراسة على بيان:

١- أهمية الوسائل البديلة في تسوية النزاعات الأسرية وخاصة في المحاكم الشرعية.

٢- بيان دور هذه الوسائل في تحقيق الأمن الأسري وآثاره على الأمن المجتمعي ككل.

الدراسات السابقة:

تعرض الباحثون لموضوع الوسائل البديلة لتسوية النزاعات في العديد من الدراسات، ولم يقف الباحثون على دراسة تبين دور الوسائل البديلة في تسوية المنازعات في التشريعات الأردنية ودورها في تحقيق الأمن الأسري ومن هذه الدراسات:

١- وسائل تسوية النزاعات البديلة للدعوى ــ دراسة في قانون الأحوال الشخصية ونظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري الأردني للباحث الدكتور محمد خلف بني سلامة ، مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ، المجلد ٤٢ العدد ٢ ـ ٢٠١٨ تناول فيه الباحث الحديث عن وسائل تسوية النزاعات في ظل قانون الأحوال الشخصية الأردني ونظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري وآلية عملها ، في حين تناولت هذه الدراسة دور هذه الوسائل في تحقيق الأمن الأسري.

٢- الوساطة وسيلة لتسوية النزاعات الأسرية للباحث الدكتور محمد خلف بني سلامة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات، السنة الحادية والثلاثون، العدد الحادي والسبعون، يوليو ٢٠١٧، تناول فيه الباحث موضوع الوساطة في ظل قانون الأحوال الشخصية الأردني ودور القاضي الوسيط، في حين تناولت هذه الدراسة دور الوسائل البديلة للدعوى في تحقيق الأمن الأسري.

٣- الطرق البديلة في حل النزاعات القضائية الصلح والوساطة القضائية طبقاً لقانون الإجراءات المدنية والإدارية، للباحث عبد الكريم عروي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، ٢٠١٢ ، تناول فيها الباحث الصلح والوساطة بصفتها بدائل للدعوى المدنية والإدارية في ظل الأنظمة والقوانين الجزائرية، بينما تميزت هذه الدراسة بأنها تناولت الأنظمة الخاصة بالأحوال الشخصية في الأردن ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

٤- الإصلاح الأسري بين الزوجين في الشريعة الإسلامية، دراسة مقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الأردني، للباحثة زينب معابده، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، ٢٠١١، وتناولت فيها الباحثة الإصلاح الأسري في قانون الأحوال الشخصية الأردني مع دوافع الإصلاح وتجاربه في بعض الأنظمة الأخرى، في حين تميزت هذه الدراسة عن الدراسة السابقة بالحديث عن الوسائل البديلة للدعوى ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

منهج البحث:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي القائم على دراسة موضوع الوسائل البديلة في تسوية المنازعات من خلال جمع المعلومات الوافية عن الموضوع، ثم اعتماد المنهج الاستقرائي من خلال تتبع مفردات الموضوع، ثم المنهج التحليلي القائم على صياغة كل ما توصلنا إليه حول الموضوع، وذلك لاكتمال الصورة عند الباحث من كل جوانبها.

خطة الدراسة:

جاءت خطة الدراسة على النحو الآتي:

الملخص.

المقدمة.

المبحث الأول: التشريعات الأردنية الناظمة لتسوية المنازعات الأسرية ـــ الوسائل البديلة عن الدعوى .

المطلب الأول: مفهوم الوسائل البديلة للدعوى لتسوية المنازعات الأسرية.

الفرع الأول: الوسائل البديلة في اللغة.

الفرع الثاني: الوسائل البديلة في الاصطلاح.

الفرع الثالث: تعريف الدعوى.

الفرع الرابع: الأسرة والأمن الأسري.

المطلب الثاني: مشروعية الوسائل البديلة للدعوى.

المطلب الثالث: النشأة والتطور التاريخي للوسائل البديلة.

المطلب الرابع: مزايا وأهداف الوسائل البديلة لتسوية المنازعات الأسرية.

المبحث الثاني: الوسائل البديلة لتسوية المنازعات في ظل التشريعات الأردنية ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

المطلب الأول: الوسائل البديلة للدعوى لتسوية المنازعات الأسرية ومدى فعاليتها في تحقيق السلم العائلي.

المطلب الثاني: مميزات وسائل تسوية المنازعات وأوجه الاختلاف بينها.

المطلب الثالث: وسائل تسوية المنازعات الأسرية البديلة للدعوى في التشريعات الأردنية ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

الفرع الأول: الصلح والوساطة – المفهوم والأركان والأهمية.

المسألة الأولى: مفهوم الصلح والوساطة.

المسألة الثاني: أهمية الصلح والوساطة ودورهما في تحقيق الأمن الأسري.

المسألة الثالثة: الآثار المترتبة على الصلح والوساطة ومجالاتهما ودورهما في تحقيق الأمن الأسري.

الفرع الثاني: الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في ظل التشريعات الأردنية ودورهما في تحقيق الأمن الأسري.

المسالة الأولى: نشأة نظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري وأهدافه، ودوره في تحقيق الأمن.

المسألة الثانية: تشكيل وآلية عمل مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ودوره في تحقيق الأمن الأسري.

المسألة الثالثة: فوائد ومزايا العمل بآليات الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ودورها في تحقيق الأمن الأسري.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

المراجع.

المبحث الأول:التشريعات االأردنية الناظمة لتسوية المنازعات الأسرية ـ الوسائل البديلة عن الدعوى.

سنتناول في هذا المبحث الحديث عن الوسائل البديلة للدعوى في المحاكم الشرعية من حيث مفهومها ومشروعيتها ونشأتها وأفضليتها والتشريعات الناظمة لها وهي قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠٢٠ وقانون أصول المحاكمات الشرعية رقم ٣١ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته حتى عام ٢٠١٦ ونظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري رقم ١٧ لسنة ٢٠١٣.

المطلب الأول: مفهوم الوسائل البديلة للدعوى:

وسيتم الحديث عن مفهوم الوسائل البديلة للدعوى في اللغة والاصطلاح والحديث عن مفهوم الدعوى.

الفرع الأول: الوسائل البديلة في اللغة، وهنا سنتناول هذا المصطلح من خلال لفظي الوسائل

والبديلة، فالوسائل من توسل إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بالعمل، ويمكن أن تكون من القربى[١]، والبديلة من أبدلته إذا جاءت بغيره[٢].

الفرع الثاني: الوسائل البديلة في الاصطلاح القانوني:

عرفها حسام شعبان بأنها: ما يستخدم لحل الخصومات والخلافات بين الأطراف وغالباً ما تتم عن طريق طرف ثالث من أجل حل هذه الخصومات والخلافات بطرق غير قضائية[٣]، ويمكن القول بأنها: الوسائل الأقل كلفة والأكثر سرعة والأفضل ميزة في حل خصومات أطراف النزاع خارج إطار المحكمة.

الفرع الثالث: تعريف الدعوى:

الدعوى في اللغة: من الادعاء، يقال ادّعى، وجمع دعوى دعاوى[٤].

وفي الاصطلاح: عرفتها المادة ١٦١٣ من مجلة الأحكام العدلية بأنها: (طلب واحد حقه من آخر في حضور الحاكم) [٥].

وكان من أدق التعريفات وأشملها تعريف الدكتور محمد نعيم ياسين حيث عرفها بقوله: (قول مقبول أو ما يقوم مقامه في مجلس القضاء يقصد به إنسان طلب حقاً له أو لمن يمثله؛ أو حمايته) [٦].لدقة التعريف وشموليته بخلاف تعريف المجلة الذي يعتبر تعريفاً عاماً.

الفرع الرابع: الأسرة والأمن الأسري:

لا بد هنا من تعريف الأسرة والأمن الأسري للوقوف على مفهوم كافة المصطلحات المرتبطة بالدراسة.

أولاً: الأسرة لغة: عشيرة الرجل وأهله والجماعة المرتبطة بأمر مشترك[٧] وأسرة الرجل عشيرته[٨].

ثانياً: الأسرة اصطلاحاً: يمكن القول بأن الأسرة هي: اتحاد ما بين زوجين – زوج وزوجة بموجب عقد شرعي ويتحد معهم أبناؤهم ولهم ثقافاتهم المشتركة[٩].

ثالثاً: الأمن لغة: زوال الخوف والاطمئنان فهو ضد الخوف[١٠].

رابعاً: الأمن اصطلاحاً: عرفه الجرجاني بأنه: (عدم توقع مكروه في الزمن الآتي)[١١]، وهو اطمئنان الإنسان على نفسه من أي خطر على ممارسته لكل حقوقه[١٢].

خامساً: الأمن الأسري: يتكون هذا المصطلح من لفظين هما الأمن والأسري، ويمكن القول بأنه: (توفير الأمن بكل معانيه وأبعاده وتوفير الأمن يعني: حماية الأسرة من أي اعتداء على حياة أفرادها وممتلكاتها من أي أخطار تهددها سواء كانت هذه الأخطار داخلية أم خارجية بحيث يشعر أفرادها بالاطمئنان، فيكون لهم الدور والمكانة في المجتمع مع ممارسة كل حقوقهم دون الشعور بأي تهديد لكيان الأسرة أو أحد أفرادها) [١٣].

وتبرز أهمية الأمن الأسري من خلال المحافظة على الأسرة فهو: (ضرورة إنسانية واجتماعية ومسؤولية مشتركة، والتفكك الأسري يعمل صراع المراكز ويؤدي إلى اختلاف الأدوار وفقدان الاحترام وانهيار القيم السائدة في المجتمعات فيعرض البنيان الأسري للتفكك والانهيار)[١٤].

مما يؤكد ضرورة الالتزام بكل ما هو إيجابي في بناء الأسرة وتحقيق مصالحها العامة والخاصة وهو من الضروريات لحياة الإنسان، فبدونه لا يمكن للإنسان البناء والتطور وعليه فإن الاهتمام بالأمن الأسري من مقومات بناء الأمن الاجتماعي[١٥].

ومن خصائص تحقيق الأمن الأسري أنه شامل لجميع نواحي حياة الأسر ومقوماً من مقومات حياة أفرادها وفي ظله يستطيع أفراد الأسر ممارسة حقوقهم ومن خلاله يتم المحافظة على توازن الأسر وكيانها وتبرز أفضل العلاقات الودية وتكون رافداً لتطورات النواحي المختلفة في حياة المجتمعات[١٦].

المطلب الثاني: مشروعية الوسائل البديلة للدعوى:

ثبتت مشروعية الوسائل البديلة للدعوى من خلالها مفهومها ومكوناتها وهي: (الصلح والوساطة والتحكيم) في القرآن والسنة وعليها إجماع العلماء ففي القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ٢١]. ووجه الدلالة هنا الإصلاح بين الفئتين[١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ [النساء: ٣٥]. ووجه الدلالة أنها نزلت تدل بصراحة على مشروعية التحكيم بين الأزواج عند حصول الخلافات بينهما وذلك لاستقرار أمن الأسرة وحمايتها[١٨]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠].

إن مسألة الإصلاح بين المتنازعين فيها صيغة الأمر وجاء ذكر الأخوين ليكون فيه دلالة بوجوب الإصلاح بينهما للتأكيد على ضرورة وأهمية ووجوب الإصلاح بين الكثير من الناس[١٩].

ومن السنة النبوية قوله ﷺ: (ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا: بلى يا رسول الله قال: إصلاح ذات البين...) [٢٠].

وقوله ﷺ: (ليس الكَذَّابُ الَّذي يُصلِحُ بين النَّاسِ فينمي خيراً، أو يقولُ خيراً) [٢١].

ووجه الدلالة من يسعى للصلح يعمل على نقل الكلام الجميل من هؤلاء إلى هؤلاء من أجل العمل على فعل الصلح والخير[٢٢].

وقوله ﷺ: (من حكم بين اثنين تحاكما إليه فلم يعدل بينهما بالحق فعليه لعنة الله) [٢٣]، أي النبي ﷺ أقر الصلح الذي يتم بين المتخاصمين بواسطة التحكيم أو غيره من الوسائل.

وقد أجمع العلماء على مشروعية الإصلاح والتحكيم والوساطة بين الخصوم[٢٤]، يقول ابن قدامة: (وأجمعت الأمة على جواز الصلح)[٢٥]، وهو من أهم الوسائل البديلة للدعوى في المحاكم الشرعية، كما يُعد التحكيم والصلح والوساطة اليوم من أهم الوسائل البديلة للدعوى في المحاكم الشرعية. كما يقول النووي: (... وقد أجمع المسلمون على التحكيم وخالفه الخوارج فقط)[٢٦].

ومن المعقول لا يمكن لمجتمع إنساني أن يستغني عن الوسائل البديلة للدعوى المتمثلة اليوم في العالم القضائي بـ(الصلح والتحكيم والوساطة) فهي من أهم الوسائل السلمية الداعية لفض نزاعات الخصوم بأسرع الطرق وأيسرها وأكثرها مرونة وأقلها كلفة على الخصوم (فالصلح شرع للحاجة إلى قطع الخصومة)[٢٧] والصلح والوساطة والتحكيم كلها تأتي كوسائل بديلة للدعوى.

المطلب الثالث: النشأة والتطور التاريخي للوسائل البديلة لتسوية المنازعات:

تُعد الوسائل البديلة من أفضل الوسائل لتسوية نزاعات الخصوم حيث يلجأ إليها الخصوم وأطراف النزاع عند حصول خلافاتهم، وذلك أملاً بالوصول إلى الحلول المرضية للجميع[٢٨].

فإقامة العدل من أهم ما يحتاجه المجتمع الإنساني للحفاظ على الأمن وبقاء المجتمع، فهي من أهم الوظائف التي تحفظ السلم والأمن المجتمعي[٢٩]، والعدل يعتبر من أساسيات الوسائل البديلة للدعوى والتي تتجه إلى ما هو عادل بخلاف المحكمة التي تتجه إلى تطبيق القانون، وعليه يتضح أن وجود العدالة سابقاً لوجود القانون[٣٠].

فقد عرف الإغريق نظام التحكيم كما عرفه الفراعنة من خلال الملك الذي كان يعمل على حسم النزاعات بالأحكام النهائية، كما أنهم كانوا

يقومون باللجوء إلى حكم يختارونه من أجل فض النزاعات والخصومات[٣١]، كما عرفه السومريون في العراق وذلك من خلال الصلح المبرم بين مدينة لجش ومدينة أوما[٣٢].

كما عرف الفرس الصلح والتحكيم كما عرفته الجزيرة العربية[٣٣] فكان التحكيم من وسائل فض النزاعات التي تنشأ بين الخصوم، وجاءت الوسائل البديلة للدعوى في الشريعة الإسلامية بمسميات ومفاهيم متعددة من أهمها الصلح والتحكيم، ولذلك جاء قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]والألف في يريدا تعود على الحكمين أي يوفق الله بينهما في اتحاد كلمتهما وحصول مقصودهما[٣٤]، وبالإضافة إلى حادثة التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما[٣٥]، بالإضافة إلى الصلح والتحكيم ظهرت في الأنظمة القانونية الحديثة المستمدة من الشريعة الإسلامية نظام الوساطة[٣٦]، باعتبارها من الوسائل البديلة للدعوى الناظمة لتحقيق الأمن الأسري.

المطلب الرابع: مزايا وأهداف الوسائل البديلة لتسوية المنازعات:

إحالة النزاع للوسائل البديلة من مفاصل العمل في هذا الإطار فإذا ما تم نجاح عملية إحالة النزاع بين الخصوم إلى واحدة من وسائل تسوية النزاعات تكون هذه الوسائل قد حققت جملة من أهدافها السامية خاصة وأن هذه الوسائل تلتزم بجملة من الأهداف وتتمتع بجملة من المزايا ومن أهم أهدافها[٣٧]:

١. العمل على الحد من الخصومات واستمراريتها بعد انتهاء حالة النزاع.
٢. الحد من النفقات الباهضة التي تدفع أمام المحاكم.
٣. توفير الوقت والجهد.
٤. الوصول إلى اتفاقيات مقبولة لدى أطراف النزاع.
٥. إيجاد بيئات من التسامح والمحبة من خلال هذه الوسائل.
٦. العمل على التخفيف عن المحاكم وضمان استمرارية سبل حل الخلافات خارج أروقة المحاكم.

فإذا ما تحققت هذه الأهداف تكون مزايا الوسائل البديلة لتسوية النزاعات قد تحققت ومن أهم هذه المزايا:

١. العمل على التقريب في وجهات النظر[٣٨].
٢. العمل على حفظ العلاقات الأكثر ودية خاصة تقريب وجهات النظر بين أطراف الخصومات وبث الهموم والمشاعر بصورة أكثر جدية[٣٩].
٣. تخفيف الضغط عن المحاكم والبعد عن الجانب الشكلي والرسمي[٤٠].
٤. بساطة وسرية الإجراءات حيث تمتاز الوسائل البديلة عن الدعوى لتسوية المنازعات بالبساطة والسرية المطلقة بالإضافة إلى المرونة وضمان الشفافية في حل الخصومات[٤١]. ومن هنا تبرز أهميتها في تحقيق الأمن الأسري لما تتمتع به من ميزات.

المبحث الثاني: الوسائل البديلة عن الدعوى ودورها في تحقيق الأمن الأسري في ظل التشريعات الأردنية:

الحديث عن الوسائل البديلة للدعوى يعني الحديث عن الصلح والتحكيم والوساطة باعتبارها هي البدائل الأسمى عن المحاكم وضغوطاتها، وقبل الحديث عن هذه الوسائل لا بد من الحديث عن فعّالية هذه الوسائل ودورها في السلم العائلي.

المطلب الأول: الوسائل البديلة للدعوى ومدى فعاليتها في تحقيق السلم العائلي:

مما لا شك فيه أن الوسائل البديلة للدعوى لتسوية النزاعات بين الخصوم وخاصة في قضايا الأسرة تعمل وبشكل فعّال وجدي في

التخفيف عن كاهل المحاكم خاصة وأنهـــا – المحاكم- أصبحت اليوم تضج بكثرة القضايا المعروضة أمامها مما يشكل العبء الزائد على القضاة والموظفون والخصوم على حد سواء فكان للوسائل البديلة لتسوية نزاعات الخصوم المتمثلة بـ: (الصلح والتحكيم والوساطة) الأثر الفعّال في مساعدة المحاكم والقضاء في الحد من ازدياد الخصومات بين الناس لما لهذه الوسائل من سمات تأكد مدى فعاليتها والمتمثلة في السهولة واليسر والشفافية وبث الخصوم لهمومهم دون وجود حواجز تحول دون ذلك مما جعل لهذه الوسائل دورها في تحقيق الأمن الأسري في المجتمع.

وكان للتشريعات الأردنية الناظمة لأعمال هذه الوسائل دورها في ترسيخ وتفعيل مبدأ التشاركية وتطوير العملية القضائية فتم استحداث القوانين والأنظمة الناظمة لهذه الوسائل التي تعمل وفق الأسس والقواعد الفقهية والقانونية المعتبرة، من أجل تفعيل الأنظمة الإجرائية الخادمة لعملية التقاضي وهي أدوات هدفها الأسمى والأساس تكريس مبادئ الاجتهاد القضائي وتتمثل هذه الوسائل في كل من الصلح والتحكيم والوساطة.

المطلب الثاني: أهمية وسائل تسوية النزاعات وأوجه الاختلاف بينهما:

للوقوف على أهمية وسائل تسوية النزاعات البديلة للدعوى ودورها في تحقيق الأمن الأسري والذي يُعد الهدف الأسمى والأبرز لإقرار مثل هذه الوسائل وإقرار التشريعات القانونية الناظمة لها للعمل على تحقيق الأمن الأسري وقيامه وفق معطيات آمنة وهادفة.

لا بد من بيان أبرز الفروق والاختلافات بينها حتى لا يلتبس الأمر على القارئ بأنها واحدة، لا بل هي ثلاثة وسائل مختلفة لكل واحدة منها دورها الفعّال في إقامة وتحقيق أهدافها المتمثلة في تحقيق الأمن الأسري أولاً لما تمتاز به من مميزات.

أولاً: الفرق بين التحكيم والصلح:

التحكيم والصلح من وسائل إنهاء الخصومات وحسم النزاعات الأساسية ويقتصر كل منهما على العمل على إنهاء نزاعات وخصومات الأطراف التي لا يكون أساسها متعلقاً بالنظام العام أو أهلية الأشخاص أو حالتهم[٤٢]. ومن المعلوم أن كلاً من التحكيم والصلح يعمل على حسم النزاع ويؤدي إلى إنهائه[٤٣] ، إلا أن الصلح يُعد أكثر مرونة من التحكيم[٤٤] بالإضافة إلى طبيعة الولاية في كليهما مختلفة[٤٥] مع عدم التنازل عن أي جزء من الخصومة في التحكيم بخلاف الصلح[٤٦]، فالتجاوز عن الحق في الصلح معلوم قبل تمامه ويتعذر هذا الأمر في التحكيم[٤٧].

ثانياً: الفرق بين التحكيم والوساطة:

يعمل كل من التحكيم والوساطة على حسم نزاعات الخصوم من خلال طرف ثالث إلا أن كلاً منهما يختلف عن الآخر من خلال أن التحكيم يعتبر من قبيل العقد، هذا بالنسبة للتحكيم في ظل قوانين التحكيم المطبقة لدى محاكم إدارة الدعوى في حين لا ينطبق هذا الوصف على التحكيم المعمول به في المحاكم الشرعية الأردنية حيث بين القانون طريقة بعث المحكم وطريقة عمله واختصاصه، فيعمل الخصوم على عرض نزاعاتهم على محكّم وفق شروط معينة عن طريق سلطة المحكمة[٤٨]، في حين أن الوساطة وسيلة لحل النزاع خارج سلطة المحكمة من خلال طرف محايد[٤٩]، كما تُعد قرارات الوساطة قرارات لها صفة قضائية ملزمة في حين أن القرار الصادر في التحكيم ليس له هذه الصفة إلا بعد مصادقة القاضي عليه مع عدم طعن أطراف النزاع[٥٠]، وهذا أيضاً فيما يتعلق بالوساطة بشكل عام وليس المقصود هنا الوساطة القضائية المنظمة في ظل نظام عمل مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري، كما أن الصلح في التحكيم يتم من خلال المحكّم ويكتسب الحكم صفة الإلزام بعد إقرار المحكمة له في حين أنه في الوساطة يتم من خلال ممثلي أطراف النزاع[٥١]، كما أن مهمة أطراف النزاع في التحكيم تنتهي مهمتهم

بمجرد إحالة موضوع القضية للتحكيم ولا تنتهي مهمة أطراف النزاع عند إحالة الموضوع للوساطة بل هم شركاء في حل النزاع في الوساطة[٥٢].

ويمكن أن يكون للوساطة دورها الفاعل في حل كل ما يتعلق بالنزاع بصورة كلية أو جزئية، أما التحكيم فيكون بخلاف ذلك[٥٣]، وعلى أية حال يمكن القول أن كلاً من الوساطة والتحكيم من الوسائل الخلاّقة التي تعمل على حل النزاعات بطرق سليمة وفعّالة مع المحافظة على قدسية العلاقات الأسرية بين الأطراف وذلك بعيداً عن التقاضي[٥٤].

ثالثاً: الفرق بين الصلح والوساطة:

يعمل كل من الصلح والوساطة على حسم نزاعات الخصوم من خلال طرف ثالث، إلا أن الوساطة تتطلب عرض النزاع على الوسيط وهو جوهر عقد الوساطة في حين يكون عرض النزاع على طرف ثالث في المصالحة مسألة اختيارية فحق التصالح بين أطراف النزاع هنا يمكن أن يتم دون تدخل أي طرف ثالث [٥٥] مع بعض الاختلافات في الشروط الشكلية[٥٦]، إلا أن لهما نفس حجية الحكم القضائي ولهما أثرهما في إنهاء الخصومة والنزاعات، ولا حق للخصوم بعد الاتفاق إعادة النزاع بينهما للمحكمة[٥٧].

رابعاً: الفرق بين وسائل تسوية النزاعات وبين إدارة الدعوى:

اكتسبت وسائل تسوية النزاعات أهمية بالغة وكبيرة فيما يتعلق بفض نزاعات الخصوم، وإضافة القدر الأكبر من الراحة والأمن على أطراف النزاع خاصة لما لهذه الوسائل في ظل التشريعات القانونية التي أعدت من أجلها من أهداف سامية ونبيلة في حفظ الأمن والروابط بين الأفراد، إلا أن التقاضي هو من أبرز حقوق الأفراد في ظل الأنظمة والدساتير الناظمة لعمل الدول، أما وسائل تسوية النزاعات فإن مسألة اللجوء إليها يعتمد على الرضا والقبول بين الأطراف، وكذلك الحال فيما يتعلق بالقرارات الصادرة فإن القرارات القضائية ملزمة لأطراف النزاع في الدعوى بعكس القرارات الصادرة عن هذه الوسائل، والتي لا بد من الموافقة عليها وتسجيلها[٥٨]، بالإضافة إلى سرعة البت في الخصومات المرفوعة أمام الوسائل بخلاف الإجراءات القضائية التي يغلب عليها البطء الشديد بالإضافة إلى التكاليف المالية المترتبة على عملية التقاضي بخلاف ما يترتب على وسائل تسوية النزاعات من تكاليف مالية.

وعليه نجمل القول بأن وسائل تسوية النزاعات البديلة والتي تشمل (الصلح والتحكيم والوساطة) وإن كانت وسائل تسوية للنزاعات والخصومات متشابهة من حيث الإطار العام فيما بينها، إلا أنها مختلفة بأنظمتها والتشريعات الناظمة لها أو المترتبة عليها وهي وسائل فعّالة في آثارها المترتبة عليها لما تمتاز به من مميزات تجعلها الأكثر قبولاً عند الخصوم من إدارة الدعوى الأكثر تعقيداً، ولذلك من هنا تبرز قيمتها ومكانتها القانونية وآثارها في تحقيق الأمن الأسري في المجتمعات.

المطلب الثالث: وسائل تسوية النزاعات البديلة للدعوى في التشريعات الأردنية ودورها في تحقيق الأمن الأسري:

اهتمت التشريعات الأردنية الناظمة لعمليات التقاضي بالوسائل البديلة لتسوية النزاعات الأسرية باعتبارها الوسائل الأكثر مرونة، والأسهل إجراءات، والأبلغ فعالية فسُنّت هذه التشريعات وتم تفعيلها على نطاق واسع أملاً بتحقيق نتائجها المرجوة، وكان من أبرزها ما يتعلق بالإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في أنظمة مستقلة والذي يكون قبل عملية التقاضي أو من خلال التحكيم والذي نص عليه ضمن قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠ والذي يتم أثناء عملية التقاضي.

الفرع الأول: الصلح والوساطة – المفهوم والأركان والأهمية:

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية هي مصدر الصلح الأول وقد يكون الصلح جوازياً وقد يكون قضائياً، ولا بد أن نتحدث هنا عن مفهوم الصلح وأركانه وأهميته.

المسألة الأولى: مفهوم الصلح والوساطة:

أولاً: الصلح في اللغة: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال (صَلحَ صلاحاً وصُلُوحاً زال عنه الفساد)[٥٩].

ثانياً: الصلح في الاصطلاح: عرفه ابن عابدين بأنه: (عقد يرفع النزاع ويقطع الخصومة) [٦٠]، وعرفته الموسوعة الفقهية الكويتية بأنه: (معاقدة يرتفع بها النزاع بين الخصوم، ويتوصل بها إلى الموافقة بين المختلفين)[٦١].

ثالثاً : الصلح في القانون: عرّف القانون المدني الأردني الصلح في نص المادة (٦٤٧) منه على أنه: (عقد يرفع النزاع ويقطع الخصومة بالتراضي)[٦٢].

رابعاً: الوساطة لغة: (الوسيط المتوسط بين المتخاصمين وتوسط بينهما عمل الوساطة) وهي تأتي بمعنى وعد[٦٣].

خامساً: الوساطة في الاصطلاح: لم يتحدث الفقهاء عن تعريف للوساطة وقد برز هذا المصطلح كمفهوم في العصر الحديث ومن أبرز التعريفات لهذا المصطلح: (وسيلة اختيارية لتسوية المنازعات بطريقة ودية وتعتمد على المشورة والحوار على أن تكون رضائية من أجل تحقيق رغبة أطراف النزاع للوصول إلى اتفاقات مرضية بينهم كوسيلة بديلة للتقاضي[٦٤].

سادساً: الوساطة في القانون: عرفها أهل القانون بأنها: (آلية لحل المنازعات المدنية بين فريقين أو أكثر، بمعاونة شخص ثالث، يوجه عملية المفاوضات ويقرب وجهات النظر بين أطراف النزاع)[٦٥].

المسألة الثانية: أركان عقد الصلح:

يُعد عقد الصلح وحسب التكييف القانوني له من العقود المسماة، وعليه فإنه حسب هذا التكييف يخضع للقواعد العامة للعقد[٦٦]، وأركان عقد الصلح تتمثل في:

١- الإيجاب والقبول وموافقة القبول للإيجاب[٦٧]، أي لا بد من التراضي فيه.

٢- يجب أن يتعين في محل الصلح الشروط الواجب توافرها في محل الالتزام وهذا ما يعرف بالمحل والسبب ولا يكون الصلح على الحالة الشخصية وإنما على ما يترتب على هذه الحالة من أمور مالية[٦٨].

٣- السبب والمتمثل بوجود النزاع أو احتماليته مع نية حسمه مع التنازل عن وجه التقابل عن جزء من الحق[٦٩].

المسألة الثالثة: أهمية الصلح والوساطة ودورهما في تحقيق الأمن الأسري:

تأتي أهمية الصلح والوساطة والتوفيق بين أطراف النزاع من النتائج المترتبة عليها والتي تُعد من أعظم أعمال البر، وقد أمر الله ﷻ بهذه الأعمال العظيمة في الكثير من آياته، قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]، وقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ٩-١٠] وقد تولاه ﷺ بنفسه مما يؤكد أهميته وجعل الله ﷻ الخيرية به وامتدح الإصلاح والمصلح، وفي هذا كله تتحقق خيرية المجتمع وسلامة وأمن الأسرة خاصة إذا كان يصلح ما بين الأزواج والأسر، فكما هو معلوم بأن النزاع لا يقف عند الطلاق وإنما الأشد خطورة هو ما بعد الطلاق

وعليه فإن الصلح والوساطة والتوفيق الأسري يعمل على حماية المجتمعات من كل المخاطر ويحقق الأمن الأسري، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

المسألة الرابعة: الآثار المترتبة على الصلح والوساطة ومجالاتهما ودورهما في تحقيق الأمن الأسري:

تُعد قضايا الأسرة والطلاق من أهم القضايا التي يمكن أن تعمل بها التشريعات الناظمة للصلح والوساطة فلا يمكن إصدار قرارات التفريق في دعوى التفريق للشقاق والنزاع والتفريق للافتداء كما لا يمكن إصدار أحكام النفقات وغيرها دون إجراءات عمل المصالحة وهذا ما نصت عليه معظم مواد قانون الأحوال الشخصية الأردني[٧٠] فالصلح هنا يُعد إجبارياً وإجراءات الصلح يجب أن تتم من خلال القاضي أولاً ثم المحكم ثانياً، كما أن نظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري رقم ١٧ لسنة ٢٠١٣ والصادر بمقتضى المادة (١١) من قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني والذي يبين تعليمات أعضاء مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ومهام عملهم، وجاءت قرارات محاكم الاستئناف الشرعية المتعاقبة تؤكد ذلك[٧١]، أي إجراء الصلح، ولكن قبل المباشرة بالدعوى وتتم إجراءات الصلح والوساطة من خلال إعمال القانون وتنفيذه، ويترتب عليه آثاره باعتبار الصفة القانونية له وصفته العقدية وتصديق المحكمة، ويرتب الصلح القضائي هنا حجية ويترتب عليه حسم النزاع[٧٢].

ويمكن القول أن للتشريعات الناظمة لأعمال المحاكم الشرعية بصفتها المختصة في حسم النزاعات الأسرية ونزاعات الأحوال الشخصية ما يجعل من الصلح وسيلة ممكنة وجادة خاصة مع وجود نظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ووجود التعليمات الناظمة لعمل أعضاء المكتب، كل هذا يُعد في منظومة العدالة الأردنية أمراً إيجابياً ومهماً لتحقيق الأمن الأسري والذي تنعكس آثاره على الأمن المجتمعي ككل.

الفرع الثاني: الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في ظل التشريعات الأردنية :

اهتمت التشريعات الأردنية بالأنظمة القانونية الناظمة لعمليات التقاضي بين أفراد الأسرة؛ أي ما يعرف بمسائل الأحوال الشخصية، باعتبار الأسرة حصن المجتمع وذلك بالعمل على تيسير عمليات الإصلاح بين الأزواج من خلال تفعيل هذه الوسائل فكان لنظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري أثره الفعّال في عمليات الإصلاح وتحقيق الأمن الأسري في المجتمع.

المسألة الأولى: نشأة نظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري وأهدافه:

ثم إقرار هذا النظام بموجب النظام رقم (١٧) لسنة ٢٠١٣ الصادر بمقتضى المادة (١١) من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم ٣١ لعام ١٩٥٩ وتعديلاته حتى عام ٢٠١٦ والتي تنص على[٧٣]:

ج: تنشأ مكاتب تسمى (مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في المحاكم الشرعية التي يرى قاضي القضاة إنشاء هذه المكاتب فيها تهدف إلى نشر مفهوم الإصلاح وترسيخه وحل النزاعات الأسرية بطريق الوساطة والتوفيق).

د: تحدد جميع الأمور المتعلقة بعمل المكاتب المنصوص عليها في الفقرة (ج) من هذه المادة بموجب نظام يصدر لهذه الغاية بما في ذلك مراعاة السرية في إجراءات عمل المكاتب.

هـ: على القاضي تحويل طلبات تسجيل الطلاق والدعاوى التي تقبل الوساطة الأسرية إلى مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري.

وعليه فقد تضمن هذا النص القانوني عملية إنشاء ما يُعرف اليوم بمديرية الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في دائرة قاضي القضاة على أن تتولى مسؤولية الأشراف على مكاتب الإصلاح والوساطة التي يرى قاضي القضاة من المصلحة إنشائها في محاكم المملكة المختلفة وخول لهذه المكاتب العمل وفق الأنظمة والتشريعات لعملية الوساطة والتصالح مع الاستعانة بالوسائل

والتقنيات التي تُعد مناسبة وموصلة إلى حسم الخلافات الأسرية بالوسائل المرضية والودية من أجل العمل على المحافظة على الأسر والتأكيد على حماية وحفظ كل مكوناتها من زوج وزوجة وأبناء[٧٤]، (فهي تنظر إلى أن استقرار المجتمع وقوته تنبع من استقرار وأمن الأسرة وصلاحها ولكي تعمل الأسرة على تحقيق المقاصد الشرعية لتكون القائد الناجح لا بد من تحقيق الأصل الذي بيّنه الله ﷻ في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]لما للأسرة من مكانة ففيها تتحقق معاني المودة والسكن ورحمة في المجتمع وعلى الأمة كلها[٧٥].

وتهدف مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري من خلال أنظمتها وتعليماتها إلى جملة من المعاني والأهداف السامية والمتمثلة بـ[٧٦]:

١. العمل على ترسيخ مبدأ التراضي قبل التقاضي لما يحقق هذا المبدأ من معاني سامية تعمل على حفظ الأمن الأسري وتحقيقه.
٢. الإرشاد الأسري الوقائي والعلاجي والذي يعمل على لم شمل الأسرة ومعالجة خلافاتها والعمل على حل كل الخلافات ولما يحقق من تأكيد الروابط والحفاظ عليها وبالتالي حماية الأمن الأسري.
٣. تحسين نوعية العلاقة بين أفراد الأسر.
٤. الارتقاء بالعلاقات الأسرية من خلال الحلول الخلاقة للنأي بالأسر عن اللجوء للقضاء.

وهذه الأهداف بكليتها تعمل على تحقيق الأمن الأسري في المجتمع وبالتالي تكون التشريعات الناظمة لها قد حققت أهدافها.

المسألة الثانية: تشكيل وآلية عمل مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري:

تعمل مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ضمن اختصاصات المحاكم الشرعية، ويتشكل مكتب الإصلاح من رئيس من القضاة أو من موظفي الدائرة وأمين للمكتب وكادر إداري كامل، بالإضافة إلى أعضاء مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ممن يحملون درجات علمية مختلفة في تخصصات الشريعة والقانون والتربية وعلم النفس وعلم الاجتماع، وتعمل هذه المكاتب في النظر بالحالات المحولة لها من المحاكم أو من خلال استقبال الحالات التي ترد إليها مباشرة، ويعمل أعضاء المكتب على دراسة الحالة ومساعدتها في الوصول إلى الحلول التوافقية ويعمل المكتب من خلال المدة المخولة إليه للانتهاء من نظر الحالة ويترتب على ذلك إما:

١. إنهاء الخلاف والنزاع ولم شمل الأسرة.
٢. حث الأطراف في الانتقال إلى إعمال دور الوسيط العائلي من أجل الوصول إلى تفريق إيجابي يحفظ لأفراد الأسرة بالكامل الحقوق دون إفراط أو تفريط مع تحقيق معاني الأمن والمودة والسلامة وبما يحقق للأسرة على الدوام معاني الأمن والاستقرار[٧٧] مع اعتماد مبادئ السرية والخصوصية العائلية والشفافية والمرونة في الإجراءات مع عدم تقاضي أية رسوم مالية أملاً بالمساعدة وجدية العمل لتحقيق الأهداف المتمثلة في حماية وتحقيق الأمن الأسري، وفي حال الوصول إلى اتفاق بين الأطراف يتم دفع الرسوم الرمزية لتنظيم الاتفاقية وإذا كان قد تم دفع الرسوم في الدعاوى المقامة لدى المحكمة فلا يتم دفع أية رسوم.

ومن أهم مناهج العمل التي تعمل من خلالها المكاتب[٧٨]:

١. المنهج الوقائي القائم على نشر التوعية الثقافية في كل ما يتعلق بقضايا الأسرة.
٢. المنهج العلاجي من خلال معالجة المشكلات الحاصلة بين أفراد الأسرة لإنهاء الخلافات والنزاعات والعمل على استمرارية التواصل بينهم.

فكان لآلية عمل هذه المكاتب أبرز صور تحقيق الأمن الأسري وحمايته، حيث بلغ إجمالي الاتفاقيات المنظمة لدى مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري في المملكة خلال العام ٢٠١٧[٧٩]، في مكتب الإصلاح والوساطة الأسري المركزي ٢٧ اتفاقية وفي مكتب عمان ١٠٩٦ وفي الزرقاء ١٩١١ وفي السلط ١٣٧٨ وفي الأزرق ١٠٧ وفي جرش ١٠٩٢ وفي الطفيلة ٣٢ وفي سحاب ٦٠٩ وفي المفرق ١٣١١ وفي وادي السير ٥٣٥ وفي اربد ١٧٨٣ وفي مخيم الزعتري ١١٢ والمجموع ٩٨٩٣ اتفاقية صلح وبلغت حالات الصلح بدون اتفاقية حوالي ٤٢٣٧[٨٠].

المسألة الثالثة: فوائد ومزايا العمل بآليات الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري ودورها في تحقيق الأمن الأسري:

تعمل مكاتب الإصلاح والوساطة من خلال الأنظمة الضابطة والمنظمة لها لتحقيق الأمن الأسري بكل معانيه، فهي تعمل على إمكانية التوصل للحلول السلمية التي تعمل على الحفاظ على استقرار الأسرة وبنائها وتماسكها، بالإضافة إلى السرية في تناول القضايا الخاصة بالأسرة والعمل على حلها بشفافية مطلقة، مما يعمل على تضييق فجوة الخلاف والنزاع ويحافظ على كينونة الأسرة، والأهم المحافظة على الخصوصية الواجبة في النزاعات والخلافات الأسرية، مع سهولة تنفيذ الحلول التي يتم التوصل إليها من خلال هذه المكاتب، مع ضمان إمكانية استمرار علاقات أكثر ودية بين أفراد الأسرة لاحقاً[٨١]، مما يعمل على تحقيق الأمن الأسري في المجتمع، إذ بالتخلص من كل هذه الآثار، وتأكيد مثل هذه الأسس الفعّالة في عملية البناء الأسري يعمل على تحقيق الأمن الأسري.

المسألة الرابعة: الضوابط والقواعد القانونية لعملية الصلح والوساطة في التشريعات الأردنية ودورها في تحقيق الأمن الأسري:

تتم عملية الصلح والوساطة الأسرية في معظم دعاوى الأحوال الشخصية سنداً لنصوص التشريعات الأردنية المتمثلة بـ(قانون الأحوال الشخصية وقانون أصول المحاكمات الشرعية ونظام مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري) بحيث يتولى القاضي عملية الإصلاح والوساطة ابتداءً وذلك سنداً لنص المادتين(١٢٦ و١١٤) من قانون الأحوال الشخصية ،وفي حالة عجزه يحال الأمر للتحكيم بعد مهلة شهر أملاً بالمصالحة، أما فيما يتعلق بنظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري، فيتم تشكيل هيئة إصلاح للنظر في النزاع[٨٢]، فتعمل الهيئة وفق قواعد الشريعة والقانون وتسعى للصلح ، وذلك بخلاف عمل القاضي في دعاوى التفريق للشقاق والنزاع والتفريق للافتداء حيث يتم عرض الصلح أثناء المحاكمة في حين يتم العمل لدى مكاتب الإصلاح قبل المباشرة بالدعوى وعلى أن لا تتجاوز المدة من تاريخ ورود النزاع إليها الثلاثين يوماً[٨٣]، ويتم توثيق الصلح وفق إجراءات واضحة وتقوم المحكمة بتدقيقها والمصادقة عليها وتوضع موضع التنفيذ، مما يترك الأثر الإيجابي لدى أطراف النزاع بخلاف حسم الدعوى من خلال عمليات التقاضي وما يتبع ذلك من آثار سلبية على هذه العملية خاصة مع تعقيد الإجراءات وطول أمد التقاضي وانعدام السرية في عملية التقاضي والآثار المالية المترتبة عليها، لكل هذا عملت الوسائل البديلة المتمثلة بالصلح والوساطة على تلافيها مما كان لها آثارها الإيجابية في تحقيق الأمن الأسري.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم. بعد هذا العرض عن موضوع (التشريعات الأردنية الناظمة لتسوية المنازعات الأسرية ودورها في تحقيق الأمن الأسري –الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري نموذجاً-) فقد توصل الباحثون إلى جملة من النتائج، من أهمها:

١. تُعد الوسائل البديلة للدعوى المتنفس الأمثل لرغبات الخصوم في حل خصوماتهم بعيداً عن التقاضي.
٢. تُعد التشريعات الأردنية الناظمة لهذه العملية هي الأمثل على مستوى المنطقة.

٣. جاء اهتمام التشريعات الأردنية بهذه الأنظمة انطلاقاً من حرصها على المكانة والدور الريادي للأسرة ولتحقيق الأمن الأسري ليقوم المجتمع بدوره الريادي.

التوصيات:

يوصي الباحثون بما يلي:

١. إبراز أهمية هذه الوسائل على المستوى المحلي والدولي ورصد كل الإمكانيات لدعم هذه التشريعات.
٢. العمل على ضرورة إحياء فكرة الإصلاح والوساطة والتحكيم في أذهان الخصوم لما لها من دور إيجابي في تحقيق الأمن الأسري وحماية الأسرة.
٣. تعميم هذه التجارب بصورة أكثر فعالية.

الهوامش:

(١) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ، المكتبة العصرية، ٣٣٨/١.
(٢) ابن فارس، أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، ٢١٠/١.
(٣) شعبان، حسام: الاختصاص الدولي للمحاكم وهيئات التحكيم في منازعات التجارة، ص١٥٢، مصر.
(٤) ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٢٦١/١٤.
(٥) باز، سليم رستم: شرح مجلة الأحكام العدلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص٩٠٧.
(٦) ياسين، محمد نعيم: نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، عمان، ١٠١/١.
(٧) مصطفى، إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، ١٧/١، تركيا.
(٨) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ٥٤٣/٨، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٩) الجميلي، خيري خليل: الاتجاهات المعاصرة في دراسة الأسرة والطفولة المكتب الجامعي الحديث، ص٨، مصر، وناصر، إبراهيم: علم الاجتماع التربوي، دار الجيل، ص٦٣، بيروت.
(١٠) الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، دار الكتب العلمية، ص٢٦، بيروت.
(١١) الجرجاني، مرجع سابق، ص٤٢.
(١٢) الحسني، عزيز أحمد صلاح: الأمن الأسري، المفاهيم والمقومات والمعوقات، مجلة الأندلس، ص١٧٠.
(١٣) الحسني، مرجع سابق، ص١٧١.
(١٤) سعيد، محمد شاكر والحرفش، خالد عبد العزيز: مفاهيم أمنية، ط١، ص٢٢، الرياض.
(١٥) الحسني، عزيز أحمد صلاح: الأمن الأسري، المفاهيم والمقومات والمعوقات، مرجع سابق، ص١٧٤.
(١٦) المرجع السابق نفسه، ص١٧٦-١٧٧.
(١٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق حامد أحمد، دار الفجر، القاهرة، ٤٢٢/٢.
(١٨) البيضاوي، ناصر الدين بن عمر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد صبحي ومحمد الأطرش، دار الرشيد، ط١، ٨٦/١.
(١٩) السمعاني، منصور بن محمد: تفسير القرآن، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم عباس، ط١، ٢٢١/٥، الرياض.
(٢٠) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد: صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط١، ٤٨٩/١١، كتاب الصلح حديث رقم (٥٠٩٢).
(٢١) أخرجه البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، تحقيق محمد بن زهير بن ناصر، ط١، ١٨٢/٣، كتاب الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس حديث رقم (٢٦٩٢)، بيروت.
(٢٢) النووي، محيي الدين بن شرف: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ١٥٧/١٦، دار إحياء التراث، بيروت.
(٢٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، ٣٥٨/٤ حديث رقم (٧١٥٨).
(٢٤) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي: المغني، تحقيق عبد الله التركي، دار الفكر، بيروت، ٣٠٨/٤.
(٢٥) المرجع السابق نفسه.
(٢٦) النووي، مرجع سابق، ٣٥٥/١٢.
(٢٧) الكاساني، أبو بكر ابن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، ٤٠/٦، بيروت.
(٢٨) ناجي، أحمد أنور: مدى فعالية الوسائل البديلة لحل المنازعات وعلاقتها بالقضاء، ٢٠٠٧، ص١.
(٢٩) الجمال، مصطفى وعبد العال، عكاشة: التحكيم في العلاقات الخاصة الدولية والداخلية، منشورات الحلبي، ص٥٣، بيروت.
(٣٠) ذيبان، جمال مولود: تطور فكرة العدل في القوانين العراقية القديمة، دراسة قانونية مقارنة، دار الشؤون الثقافية العامة، ص٢٥، ٢٠٠١.
(٣١) ابن الوردي، عمر بن مظفر: تاريخ ابن الوردي، ٧٢/١، ط١، بيروت.
(٣٢) وهوام، علاوة: الوساطة بديل لحل النزاع وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي وقانون الإجراءات المدنية الجزائري، أطروحة دكتوراة، ص٣٥، وعيسى، محمد جمال: تاريخ القانون في مصر في العصور القديمة، ص٦٥، القاهرة.
(٣٣) أبريان، علاء، الوسائل البديلة لحل النزاعات التجارية – دراسة مقارنة، ط١، منشورات الحلبي، ص٥٨، ٢٠٠٨، بيروت، والقطيفي، عبد الحسين: دور التحكيم في فض المنازعات الدولية، مجلة العلوم القانونية، مجلد ١، عدد ١، ص٤، ١٩٦٩، العراق.
(٣٤) الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، ص٢٧٩، دار المعرفة.

(٣٥) ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا ٢٥٦/٤، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٦) بني سلامة ، محمد خلف : وسائل تسوية النزاعات البديلة للدعوى ـ دراسة في قانون الأحوال الشخصية ونظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري الأردني ، مجلة الحقوق ، جامعة الكويت ، المجلد ٤٢ ، العدد ٢ ـ ٢٠١٨ ، ص٧.

(٣٧) خوله، ملاك: الوساطة القضائية في الجزائر –دراسة استطلاعية حول الوسيط القضائي، جامعة الجزائر، رسالة ماجستير، ص٨٧، ٢٠٠٧.

(٣٨) M. Kenned Y, "Mediation – A Worthy. Alternative" At: http://www.consensus mediation Co. UK/mediation worthly.html.

(٣٩) Rifleman "Mandatory Mediation Implications and Challenges at: http://adrr.com/adrq/Jeff.htm.

(٤٠) اللوزي، عادل، الوساطة لتسوية النزاعات المدنية وفقاً للقانون الأردني، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، العدد (٢)، مجلد ٢١، ص٢٥٤، ٢٠٠٦.

(٤١) سفيان، سوالم: الطرق البديلة لحل المنازعات المدنية في القانون الجزائري، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة محمد خيضر، الجزائر، ص٦٣ وما بعدها، ٢٠١٣ وأبريان، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٤٢) زهية، زيري: الطرق البديلة لحل النزاعات طبقاً لقانون الإجراءات المدنية والإدارية الجزائري، ص٨٨، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مولود معمري، الجزائر.

(٤٣) العيش، فضيل: الصلح في المنازعات الإدارية وفي القوانين الأخرى، منشورات بغدادي، ص٥٦، الجزائر.

(٤٤) بن صاوله، شفيقة: الصلح في المادة الإدارية، ط٢، ص٤٦، الجزائر.

(٤٥) زهية، زيري، مرجع سابق، ص٨٨.

(٤٦) الأسطل، إسماعيل: التحكيم في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، ص٢٣، ١٩٩٨.

(٤٧) عجابي، إلياس: النظام القانوني للتحكيم التجاري الدولي في ظل قانون الإجراءات المدنية والإدارية الجديد، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية عدد ٣، ص٥٨، الجزائر.

(٤٨) دراوشه، زكريا: التحكيم في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في المحاكم الشرعية، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، ص٣٥، ٢٠٠٨.

(٤٩) باربارا، عبد الرحمن: شرح قانون الإجراءات المدنية والإدارية، ط٣، ص٥٢٢، الجزائر.

(٥٠) بني سلامة، محمد خلف : الطبيعة القانونية للتحكيم – دراسة في قانون الأحوال الشخصية الأردني، مجلة جامعة الجلفة، عدد ١٩، ٢٠١٥، ص٤٣٠، الجزائر.

(٥١) مشيمش، جعفر: التحكيم في العقود الإدارية والمدنية والتجارية، ص٤٣، لبنان.

(٥٢) الربيش، عبد العزيز: الوساطة القضائية، مجلة العدل عدد ٦٤، ص٢٨١، السعودية.

(٥٣) الجبور، بسام نهار: الوساطة القضائية في الشريعة الإسلامية والقانون – دراسة مقارنة، ط١، دار الثقافة، ص٣٩، عمان.

(٥٤) بني سلامة ، محمد خلف : الوساطة وسيلة لتسوية النزاعات الأسرية ـ دراسة في قانون الأحوال الشخصية الأردني ، مجلة الشريعة والقانون ، جامعة الإمارات العربية المتحدة ، السنة الحادية والثلاثون ـ العدد الحادي والسبعون ، ٢٠١٧ ، ص ٨٣ .

(٥٥) الربيش ، مرجع سابق ص٢٨٤ وعشري ، ناهد حسن : التوفيق والوساطة في منازعات العمل الجماعية ـ دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراة ، جامعة القاهرة ، كلية الحقوق ، ٢٠٠٧ ، ص١٠٥ .

(٥٦) الربيش، مرج سابق، ص٢٨٤ وما بعدها.

(٥٧) العماري، زكريا: الوسائل البديلة لتسوية النزاعات (الصلح، الوساطة، التحكيم) ص٥٢، القاهرة، ٢٠٠٩.

(٥٨) عبد الله، تارا سعيد: التحكيم في المنازعات الشرعية والمدنية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، ص١٣، العراق.

(٥٩) ابن فارس، أبو الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط١، دار الجيل، ٣٠٣/٣، بيروت.

(٦٠) ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار، ط٢، دار الفكر ٦٢٨/٥، بيروت.

(٦١) وزارة الأوقاف الكويتية: الموسوعة الفقهية الكويتية، ط١، دار الصفوة، ٣٢٣/٢٧، الكويت.

(٦٢) الجريدة الرسمية الأردنية، القانون المدني الأردني المنشور على الصفحة (٢) العدد (٢٦٤٥) التاريخ ١٩٧٦/٨/١ وأصبح قانوناً دائماً بموجب الإعلان المنشور على الصفحة (٨٢٩) العدد (٤١٠٦) تاريخ ١٩٩٦/٣/١٦.

(٦٣) الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، ط١، مؤسسة الرسالة، ص١٢٨٧، بيروت، والرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، ص٧٢٠، بيروت.

(٦٤) عبد اللطيف، خالد: الوسائل السلمية لحل منازعات العمل الجماعية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ص٣٤٤، القاهرة، والجبور، بسام الوساطة القضائية، مرجع سابق، ص١٧.

(٦٥) خرفان، حازم سمير: الوسائل البديلة لحل النزاع في القانون الأردني، مجلة نقابة المحامين الأردنيين، ملحق الأبحاث، ٢٠٠٨، ص١٣٨.

(٦٦) عروي عبد الكريم، الطرق البديلة في حل النزاعات القضائية (ال صلح والوساطة القضائية) طبقاً لقانون الإجراءات المدنية والإدارية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية الحقوق، ص٣٥، ٢٠١٦.

(٦٧) الأنصاري، حسن النيراني: الصلح القضائي – دور المحكمة في الصلح والتوفيق بين الخصوم- دراسة تأصيلية، الإسكندرية، ص٧٣، ٢٠٠٩.

(٦٨) المرجع السابق نفسه.

(٦٩) عروي عبد الكريم، مرج سابق، ص١٤.

(٧٠) انظر نص المادة (١١٤) والمادة (١٢٦) من قانون الأحوال الشخصية الأردني.

(٧١) انظر القرارات ذات الأرقام (٧٤٣٢ و ٢٤٦٧٢ و ٢٤٧٩٩) وغيرها انظر عمرو، عبد الفتاح: القرارات القضائية في الأحوال الشخصية، ط١، دار يمان للنشر، ص٧٠ وما بعدها.

(٧٢) عروي عبد الكريم، الطرق البديلة في حل النزاعات، مرجع سابق، ص٦٦ عمان، والسنهوري، عبد الرزاق: الوسيط في شرح القانون المدني، ط٢، ١٤١٦، بيروت.

(٧٣) عدلت المادة بموجب القانون المعدل رقم (١١) لسنة ٢٠١٦ المنشور في الجريدة الرسمية العدد ٥٣٩٢ تاريخ ٢٠١٦/٤/١٧.

(٧٤) الموقع الرسمي لدائرة قاضي القضاة http:/www.sjd.gov.jo.

(٧٥) موقع دائرة قاضي القضاة ٢٠١٨/٧/١٥.

(٧٦) موقع دائرة قاضي القضاة تاريخ ٢٠١٨/٧/١٥.

(٧٧) موقع دائرة قاضي القضاة.

(٧٨) معابدة، زينب: الإصلاح الأسري بين الزوجين في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الأردني، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ص٢٢.

(٧٩) موقع الدائرة السابق تاريخ الزيارة ٢٠١٨/٧/١٢.

(٨٠) المقصود مما تم الإشارة الاتفاقيات المنظمة لدى مكاتب الإصلاح والوساطة والتوفيق الأسري المنتشرة في هذه المناطق موقع الدائرة بتاريخ ٢٠١٨/٧/١٢.

(٨١) المادة (٨) من نظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري.

(٨٢) المادة (٨) من نظام مكاتب الإصلاح والتوفيق الأسري.

(٨٣) المادة (٩) والمادة (١٠) من النظام المشار إليه.

"حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني"

مؤمن نايف العبادي*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٨/٢٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١٢/٩ م

ملخص

تناولت هذه الدراسة حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في التشريع الأردني، بدءاً من إجراءات الضبط الإداري في تنظيم الاجتماعات العامة، والأسس القانونية، والإجراءات التنظيمية لممارسة تلك الحرية، وصولاً إلى الضوابط والقيود التي ترد على سلطات الضبط الإداري في الاجتماعات العامة، والتي تحدّ من تغوّل جهة الإدارة على حق الأفراد في ممارستهم لتلك الحرية، وتبرز مشكلة الدراسة في تغوّل سلطات الضبط الإداري على حرية الأفراد في ممارسة الحق في الاجتماعات العامة، وفي استخدام تلك السلطات للقوة الجبرية لتقييد حرية الأفراد، إذ توصلت الدراسة إلى أن المشرع الأردني لم يحدد الحالات التي يجوز فيها فض الاجتماع العام، ولم يحدد عدداً معيناً للأفراد المنظمين للاجتماع العام، إذ ترك عدد المنظمين والمشاركين مفتوحاً للسلطة التقديرية للحاكم الإداري دون أدنى قيد أو ضابط، وقد توصلت الدراسة إلى جملة من التوصيات؛ كان من أبرزها: التمني على المشرع الأردني أن يتقيد بأحكام الدستور، التي تنص على حرية الاجتماع العام، وذلك بعدم النص على ضرورة تقديم الإشعار الخطي السابق على تنظيم الاجتماع العام والوارد في قانون الاجتماعات العامة، إذ إن الإشعار يصبح بمثابة إذن أو ترخيص لعقد الاجتماع، وأن يكتفي بتحديد ضوابط وقيود مكانية وزمانية وموضوعية تنظم آلية الاجتماع، وكذلك عدم إعطاء السلطة التقديرية للحاكم الإداري بفض الاجتماع العام أو تفريقه.

Abstract

This study argue the administrative enforcement authorities limits in organizing public meetings in the Jordanian law, law grounds and organizational procedures in practicing this right , leading eventually to regulations and restrictions against the administrative enforcement authorities in public meetings which reduce organizational authorities infringement against public meetings rights.

* مدعي عام، مديرية القضاء الشرطي.

The study problem arises from authorities infringement against individual rights in public meetings and from the use of excessive force to restrict these rights by the authorities.

The study concluded that the Jordanian legislator did not determine the cases in which disbanding is allowed, nor the allowed number of organizers, yet leaving them to the governor discretionary powers with no restrictions, the study also concluded several recommendations among these was calling the Jordanian legislator for abiding provisions of the constitution which included the freedom of public meetings which will apply by deleting the advanced written notification, mentioned in public meetings law to become a permission itself, and to be content with determining the place, time and the subjects of the meeting, and to hinder the governor discretionary powers regarding preventing public meetings.

المقدمة:

للإدارة دور بارز في المحافظة على النظام العام، واستقراره في حالة تنظيم الاجتماعات العامة كإحدى الحريات التي كفلتها الدساتير والمواثيق الدولية، كون غاية الإدارة توفير الأمن، والأمان لأفراد المجتمع أثناء عقد الاجتماعات العامة، إذ تقوم الإدارة بممارسة هذا الدور من خلال جهاز الضبط الإداري في السلطة التنفيذية، وهي من أكثر السلطات علاقة بالمواطنين؛ ولسلطة الضبط الإداري حدود وضوابط أثناء ممارستها لسلطاتها في حماية الحريات العامة بشكل عام، والاجتماعات العامة بشكل خاص، وبالرجوع إلى قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٥) لسنة ٢٠١١، نجد أن السلطة الإدارية غالبا ما تتغول على حق الأفراد في عقد الاجتماعات العامة، إذ إن سلطات الضبط الإداري قد تضع قيوداً على تنظيم بعض الاجتماعات تصل إلى درجة إلغاء الاجتماع، أو فضة بقرار من الحاكم الإداري بشكل منفرد، مخالفةً بذلك ما نص عليه الدستور الأردني من حق الأفراد في حرية عقد الاجتماعات العامة.

وأن الرقابة القضائية على قرارات الضبط الاداري تعدّ من أهم الضمانات التي تتقرر لصالح الأفراد، والتي تشكل قيداً على سلطات الضبط الاداري في حال انحراف السلطة في قراراتها الضبطية الأمر الذي يجعل من تلك القرارات معيبة وعرضةً للالغاء.

مشكلة الدراسة :

أن دراسة حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني، تثير عدة مشاكل تكمن في تغوّل سلطات الضبط الإداري على حرية الأفراد في عقد الاجتماعات العامة، ومدى كفاية الحلول التي قدمها المشرع في حل تلك المشكلة، وخصوصاً في حالة استخدام سلطات الضبط الإداري القوة الجبرية لتقييد حرية الأفراد في ممارسة الحق في الاجتماعات العامة، وتثير العديد من الأسئلة؛ أهمها:

١. ما الضوابط والقيود التي ترد على سلطات الإدارة في تنظيم الاجتماعات العامة؟

٢. ما إجراءات الضبط الإداري الخاصة بحماية حرية الاجتماعات العامة؟
٣. ما سلطات الإدارة في تنظيم الاجتماعات العامة؟

أهداف الدراسة:

تهدف دراسة حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني إلى تحقيق العديد من الأهداف، وهي:

١. التعرف إلى الضوابط والقيود التي ترد على سلطات الإدارة في تنظيم الاجتماعات العامة.
٢. التعرف إلى إجراءات الضبط الإداري الخاصة بحماية حرية الاجتماعات العامة.
٣. تحديد وضبط سلطات الإدارة في تنظيم الاجتماعات العامة.

الدراسات السابقة:

- دراسة حيدره، طارق منصور أحمد (٢٠٠٨): السلطة التقديرية للإدارة وآثرها على الحريات العامة، رسالة ماجستير، جامعة، عدن، اليمن، فتناولت هذة الدراسة موضوع السلطة التقديرية للإدارة وآثرها على الحريات العامة باعتبار أن السلطة التقديرية من الامتيازات التي منحت للإدارة العامة لتحقيق المصلحة العامة، وتناولت أيضا رقابة القضاء الإداري على تلك السلطة، التي تعدّ ضمانة مهمة لمنع تغوّل الإدارة على الحريات العامة، ويختلف موضوع دراستنا عن الدراسة السابقة في أنها تناولت إجراءات تنظيم الاجتماعات العامة، إضافة إلى الضوابط والقيود على سلطات الضبط الإداري، ووسائلها المستخدمة في تنظيم حرية الاجتماعات العامة، إلى جانب رقابة القضاء الإداري على سلطات الضبط الإداري في تنظيم الاجتماعات العامة.
- الخوالده، فايز سليمان(٢٠٠٩): النظام الدستوري لحرية الاجتماعات العامة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن؛ تناولت هذه الدراسة بيان ماهية حرية الاجتماعات العامة، والحماية الدستورية لهذه الحرية، والرقابة القضائية على دستورية القوانين كضمانة قانونية لحماية حرية الاجتماعات العامة، وتتميز الدراسة الحالية عن تلك الدراسة في أنها تناولت حدود سلطات الضبط الإداري الخاصة في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني، وكذلك القيود والضوابط الواردة على سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة، وذلك بما يتوافق مع التشريعات والأنظمة، وبإيجاد قواعد قانونية تنظم تلك السلطات من تغوّلها على حرية الأفراد في عقد الاجتماعات العامة.

منهجية الدراسة:

سيتبع الباحث في دراسة حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ تقتضي طبيعة هذا الموضوع تحليل النصوص القانونية، وأية نصوص أخرى تتعلق بالموضوع. وعلى ضوء آراء الفقهاء والاجتهادات القضائية الصادرة عن المحاكم الإدارية، ومقارنة ذلك في بعض التشريعات العربية كلما كان ذلك ضرورياً.

حدود الدراسة:

مكانياً: تم تحديد الدراسة مكانياً في المملكة الأردنية الهاشمية.

زمانياً: سيتم تناول هذه الدراسة في قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٥) لسنة ٢٠١١ .

خطة الدراسة:

وللإجابة عن مختلف الأسئلة التي تثيرها حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماعات العامة في القانون الأردني، فقد ارتأى الباحث تقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين، على أن تنتهي هذه الدراسة بخاتمة تتضمن النتائج والتوصيات، وذلك على الشكل التالي:

المبحث الأول: الضبط الإداري وإجراءاته في نطاق حماية حرية الاجتماعات العامة .
المبحث الثاني: القيود على سلطات الضبط الإداري في الاجتماعات العامة ورقابة القضاء الإداري عليها.
خاتمة: النتائج والتوصيات

المبحث الأول
الضبط الإداري وإجراءاته في نطاق حماية حرية الاجتماعات العامة

يرتبط الضبط الإداري بالطابع المحلي وليس بالطابع الدولي، نظراً لما تقوم به سلطات الضبط الإداري من إجراءات في حماية حريات الاجتماعات العامة، التي كفلها المشرع في العديد من التشريعات ، كما كفلتها المواثيق الدولية، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وذلك لحماية الأفراد أثناء ممارستهم لذلك الحق الذي أصبح له أهمية كبيرة موخراً لارتباطه بما تمر به المرحلة من تغيّرات سياسية واقتصادية واجتماعية، التي كان لها الدور الأبرز في ظهور الدعوة إلى الاجتماعات العامة بشكل سلمي. وعليه سيقوم الباحث بتناول هذا المبحث من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول
مفهوم حرية الاجتماعات العامة وأساسها القانوني وعناصرها

تعد حرية الاجتماعات العامة من أهم الحريات الفكرية، التي تؤدي دورا أساسيا في إبراز آراء وافكار الأفراد في كافة القضايا التي تعبر عن مكنونهم الداخلي، والتي تمثل الجانب الروحي أو المعنوي لهم، إضافة إلى أنها تعكس تصرفات الأفراد وسلوكهم داخل المجتمع، فتعد تلك الحرية هي مرآه حقيقية لشخصية الفرد[٢١]. وعليه لا بد من تحديد مفهوم حرية الاجتماعات العامة وأساسها القانوني وعناصرها، وسيتم تناول ذلك من خلال الفروع الآتية:

الفرع الاول
مفهوم حرية الاجتماعات العامة

عرّف قانون الاجتماعات العامة الأردني في المادة (٢) منه الاجتماع العام أنه: (الاجتماع الذي يتم عقده لبحث أمر ذي علاقة بالسياسة العامة للدولة) [٣].

وعُرّف حق الاجتماع أنه: (حق الأفراد في أن يجتمعوا في مكان ما لفترة من الوقت لكي يعبروا عن آرائهم عن طريق الندوات، أو الخطب، أو المحاضرات، أو المؤتمرات)[٤].

يقصد في حرية الاجتماع " حق الفرد في الاجتماع مع من يريد من الآخرين سلمياً متى وأينما شاء، وذلك في حدود القانون، للتعبير عن آرائه من خلال الخطب، والندوات، والمحاضرات، والمؤتمرات، والمظاهرات .... " [٥].

وعُرّفت حرية الاجتماع أنها "حق الأفراد في أن يجتمعوا في مكان ما لفترة زمنية؛ لكي يعبروا عن آرائهم أين كان أسلوب ذلك التعبير أو وسيلته، سواء في صور خطب، أم ندوات، أم محاضرات، أم مناقشات جدلية، وذلك بهدف الدفاع عن رأي أو موقف معين، وإقناع الآخرين به، والعمل من أجل تحقيقه" [٦].

ويُعرف الباحث حرية الاجتماعات العامة أنها: حق الأفراد في الاجتماع في أي مكان وزمان يرونه مناسبا، وذلك لتبادل الأفكار والآراء حول موضوع معين قد تكون الغاية منه مناقشة أمور عامة تتعلق في الصالح العام للدولة أو في الأمور الخاصة أو المشتركة.

الفرع الثاني
الاساس القانوني لحرية الاجتماعات العامة

جاء السند القانوني للاجتماع العام في الدستور الأردني[٧] في المادة (١٦) منه التي نصت على :" ١- للأردنيين حق الاجتماع ضمن حدود القانون " ونص على ذلك أيضا قانون الاجتماعات العامة[٨] عندما عرّف حرية الاجتماعات العامة في المادة الثانية منه أنها "الاجتماع الذي يتم عقده لبحث أمر ذي علاقة بالسياسة العامة للدولة".

إن الاجتماع العام هو حق من الحقوق الأساسية للأفراد، الذي بزواله تنعدم حرية التعبير والرأي، ولا يمكن المساس بذلك الحق الإ إذا كان مهدداً للنظام العام، ويُشكل خطراً محدقاً وظاهراً لسلامة الممتلكات العامة والخاصة، الأمر الذي يجعل من ذلك الاجتماع غير مشروع، ويُوجب على السلطات الإدارية التدخل لفضه وإنهائه بكافة السبل والوسائل المشروعة المتاحة[٩].

وبالرجوع إلى نصوص الدستور الأردني وتحديداً المادة السادسة عشر منه، وكذلك نصوص قانون الاجتماعات العامة، نجد أن المشرع الأردني قد منح الأفراد الحق في عقد الاجتماعات العامة، وأن الحق في هذه الاجتماعات أساسه القوانين وليس منحة من الإدارة للأفراد، وعليه فإن ذلك الحق يعد مشروعاً بنص القانون، إضافةً إلى أن المشرع الأردني في تعريفه للاجتماع العام في قانون الاجتماعات العامة قد أوضح أن الاجتماع العام هو ذلك الذي يُعنى بالسياسة العامة للدولة، وقد أخرج من التعريف تلك الاجتماعات التي تُعقد لغايات خاصة تهم مصالح الأفراد الخاصة.

الفرع الثالث

عناصر فكرة الاجتماعات العامة

بالنظر إلى تعريف حرية الاجتماعات العامة الذي حدد مفهوم الاجتماع العام، نجد أن التعريف الوارد في قانون الاجتماعات العامة الأردني قد خلا من بعض العناصر الأساسية، التي يتوجب أن يقوم عليها الاجتماع العام، وهي: عنصر التوقيت، وعنصر المكان، وعنصر العدد، ونجد أن المشرع الأردني في ذلك التعريف قد حصر الاجتماع العام بأنهُ ذلك الاجتماع الذي يعقد فقط لبحث أمر عام ذي علاقة بالسياسة العامة للدولة، وبذلك يكون مصطلح السياسة العامة للدولة مصطلحاً واسعاً وفضفاضاً.

وبالتالي، فإننا نتأمل على المشرع الأردني أن يحدد بعض الضوابط والمعايير التي تضبط آلية عقد الاجتماعات العامة كعنصر المكان بأن يكون بعيداً عن الطرق العامة، ودور العبادة والمستشفيات، إضافة إلى عنصر الزمان بأن يتم تحديد وقت بدء الاجتماع العام وانتهائه، فلا يكون في أوقات متأخرة من الليل، وكذلك عنصر العدد بأن يتم حصر عدد المشاركين بالاجتماع العام بعدد معين بغية المحافظة على الأمن والنظام العام، إضافة إلى عنصر الغاية الأساسية من الاجتماع العام بحيث يتم تحديد غاية الاجتماع، ولا يتم حصرها فقط بأمور السياسة العامة للدولة.

ويمكن القول إن الاجتماع العام هو حق مجموعة من الأفراد يزيد عددهم عن سبعة في أن يحضروا أو يتواجدوا أو يجتمعوا في مكان معين فترة من الوقت؛ بغية التعبير عن آرائهم في بعض المواضيع والأمور التي تهمهم، وبكافة الطرق والوسائل السلمية المشروعة.

المطلب الثاني

الضبط الإداري في نطاق حماية حرية الاجتماعات العامة

تفرض سلطات الضبط الإداري العديد من الإجراءات لتنظيم أي اجتماع عام، التي تهدف إلى احترام سلطات الإدارة لحريات الأفراد في ممارسة حقهم في الاجتماع على اعتبار أنه حق دستوري كفله المشرع لجميع الأفراد دون تمييز فيما بينهم، وهذه الإجراءات تهدف أحياناً إلى الحفاظ على الأمن والنظام العام، وإن كانت تُعد أحياناً قيوداً على حرية الأفراد في تنظيم تلك الاجتماعات [١٠].

إن من أهم القيود التي فرضها المشرع الأردني على سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الاجتماع العام هو ما ورد في المادة (٧) من قانون الاجتماعات العامة الأردني، التي نصت على أنهُ: (للحاكم الإداري الأمر بفض الاجتماع، أو تفريق المسيرة إذا رأى أن مجريات أي منهما قد تؤدي إلى تعريض الأرواح، أو الممتلكات العامة أو الخاصة للخطر، أو المس بالسلامة العامة) [١١]. وعليه فإنهُ وباستقراء مضمون نص المادة السابقة نجد أن المشرع الأردني لم يحدد الحالات أو الوقائع التي تستلزم من الحاكم الإداري التدخل لفض الاجتماع العام أو تفريقه، فقد جاءت سلطة الحاكم الإداري

الواردة في النص السابق واسعة وتقديرية غير محددة بمعايير قانونية واضحة تبرر للحاكم الإداري التدخل في فض الاجتماع العام، الأمر الذي يتيح لتلك السلطات التغول والاستبداد في السلطات الممنوحة لها إضافة إلى أن عبارة تعريض الأرواح والممتلكات العامة أو الخاصة للخطر أو المس بالسلامة العامة هي عبارة تحمل في طياتها العديد من المعاني، والتي قد تحتمل التأويل والتفسير لأكثر من معنى في ظل عدم وضع ضوابط ومعايير محددة تحدد الحالات التي تتعرض فيها الممتلكات والأرواح للخطر المحدق والواقعي الصحيح، وبالتالي وعلى ضوء ذلك فإن أي مخالفة بسيطة قد تصدر عن أحد المشاركين بالاجتماع العام قد ينظر إليها على أنها تشكل خطر جسيم على الأملاك والأرواح، وبالتالي يتيح للحاكم الإداري استخدام سلطته بالفض أو التفريق بالقوة.

وبالتالي فإن المشرع الأردني أوجد العديد من النصوص التشريعية التي تنظم الاجتماعات العامة، وتحمي حريتهم أثناء ممارستهم لحقهم الدستوري في تنظيم الاجتماعات العامة بما يتوافق مع القواعد الدستورية، التي تعد من أهم الضمانات التي تمنع تغوّل سلطات الضبط الإداري على تلك الحرية، وتكفل وتصون تلك الحريات من جانب آخر[١٢].

ويرى الباحث أن المشرع الأردني حسناً فعل بالنص صراحة على حرية الاجتماعات العامة في الدستور وقانون الاجتماعات العامة؛ الأمر الذي يشكل ضمانة مهمة للأفراد تمكنهم من ممارسة حقهم في الاجتماع، وتشكل أيضاً قيداً على سلطات الضبط الإداري من جانب آخر ضد تغوّل الإدارة على حق الأفراد أثناء ممارستهم هذا الحق.

المطلب الثالث

إجراءات الضبط الإداري في تنظيم الاجتماعات العامة

يتوجب على منظمي الاجتماعات العامة السير بعدد من الإجراءات التنظيمية، التي تتطلبها القواعد القانونية لعقد تلك الاجتماعات، حفظاً لمقتضيات الأمن والنظام العام.

بالرجوع إلى قانون الاجتماعات العامة الأردني[١٣]. نجد أنه نظم ذلك الحق بشكل تفصيلي إذ نص في المادة (٣/أ) على: "للأردنيين حق عقد الاجتماعات العامة أو تنظيم المسيرات.....)، وبإمعان النظر في قانون الاجتماعات العامة نجده من أهم قوانين الحريات العامة وخصوصاً بعد المتغيرات السياسية في المنطقة، إذ أنه منح الأفراد الحق في عقد الاجتماعات العامة، وفي تنظيم المسيرات، وذلك وفق إجراءات معينة .

والمشرع الأردني نظم إجراءات عقد الاجتماعات العامة، فنص على تلك الإجراءات بشكل متسلسل يراعى فيها الترتيب الوارد في قانون الاجتماعات العامة الأردني؛ إذ جعل الموافقة على عقد الاجتماعات العامة مرهوناً بتقديم إشعار خطي مسبق إلى الحاكم الإداري، ونص على ذلك المشرع الأردني في المادة (٤) من قانون الاجتماعات العامة الأردني، فجاء فيها:" أ- يقدم طلب عقد الاجتماع أو تنظيم المسيرة لدى الحاكم الإداري قبل الموعد المعين لإجراء أي منهما بثمان وأربعين ساعة على الأقل. ب- يجب أن يتضمن الإشعار أسماء منظمي الاجتماع العام أو المسيرة وعناوينهم وتواقيعهم، والغاية من الاجتماع أو المسيرة، ومكان وزمان أي منهما".

من خلال النص السابق يتبين أن على منظمي الاجتماع اتباع الإجراءات القانونية لعقد الاجتماع العام، التي تشمل تقديم طلب إلى الحاكم الإداري في المنطقة التي سيجري فيها الاجتماع، ويتم ذلك من خلال إشعار، ويشترط في هذا الإشعار أن يكون خطياً، على الرغم من عدم النص على شكل الإشعار؛ كون الإشعار غير الخطي ليس بحجة على منظمي الاجتماع ولا على الحاكم الإداري، وأن يرسل هذا الإشعار قبل ثمان وأربعين ساعة على الأقل إلى الحاكم الإداري، ولكن يجب أن يتضمن هذا الإشعار قائمة بأسماء منظمي الاجتماع، وعناوينهم، وتواقيعهم؛ لكي تكون تلك المجموعة هي المسؤولة أمام الحاكم الإداري عما ينتج عن الاجتماع من مخالفات في حالة عدم اتباع التعليمات الخاصة في عقد تلك الاجتماعات.

ويجب أيضا على منظمي الاجتماع تحديد مكان عقد الاجتماع وزمانه، وكذلك الغاية منه، من أجل اتخاذ كافة التدابير الأمنية والاحترازية من قبل السلطات الإدارية المختصة.

وبالتالي فإن أي اجتماع يجب أن تراعَ فيه كافة الإجراءات السابقة من تقديم الطلب بموجب إشعار خطي، وبيان الغاية منه،وأن يتضمن قائمة بأسماء المنظمين وعناوينهم وتواقيعهم، وذلك لضبط اجراءات الاجتماع والمسيرة ومسائلة المنظمين إذا تم تجاوز الغاية من ذلك الاجتماع، ولأن الخروج عن الغاية المحددة يعدّ عملاً غير مشروع خلافاً لأحكام هذا القانون، وهذا ما أكدت علية المادة (٥) من قانون الاجتماعات العامة الأردني، التي جاء فيها: "يعدّ كل اجتماع عام يُعقد أو مسيرة تنظم خلافاً لأحكام هذا القانون والأنظمة الصادرة بموجبه عملاً غير مشروع".

ويرى الباحث ومن خلال النص السابق أن المشرع لم ينص على تحديد فترة زمنية توجب من خلالها على الحاكم الإداري الردّ على الإشعار الخطي المقدم من قبل الأفراد المعنيين بتنظيم الاجتماع العام، إذ قيد الأفراد بتقديم الإشعار إلى الحاكم الإداري قبل الموعد بثمان وأربعين ساعة، ولم يحدد فترة الردّ من قبل الحاكم الإداري.

ونضيف أيضاً أنهُ كان يتوجب تحديد مكان انعقاد الاجتماع وزمانه على عكس ما ورد في نص المادة (٤/ب) السابقة التي تركت عبارة مكان الاجتماع وزمانه مطلقة، دون أي قيد أو ضابط مكاني، أو زماني كأن تراعى في الاجتماعات العامة عدم عقدها بالقرب من المستشفيات، أو دور العبادة أو في الطرق العامة، إضافة إلى تحديد وقت بدء الاجتماع وانتهائه بأن لا يكون مفتوحاً.

المبحث الثاني

القيود على سلطات الضبط الإداري في الاجتماعات العامة ورقابة القضاء الإداري عليها

ترد على سلطات الضبط الإداري العديد من الضوابط والقيود تلتزم بموجبها حدود مبدأ المشروعية في فرض سلطتها على حرية الاجتماعات العامة، إذ إن سلطة الإدارة على تلك الحرية تقديرية، وليست مقيدة بنص تشريعي أو ضابط رقابي يحد من سلطاتها إزاء الأفراد في ممارستهم لحقهم في الاجتماع العام، وعليه فإن سلطات الحاكم الإداري تقرر مسؤوليتِه عن القرارات الإدارية الضبطية التي تصدر عنه أمام القضاء، وذلك حال ثبوت مغالاته فيما يصدر عنه من إجراءات ضبطية لا تتناسب مع الواقع فيما يتعلق بالأحداث أثناء عقد الاجتماع العام[١٤].

وسيقوم الباحث بتناول تلك الضوابط من خلال المطلبين الآتيين:-

المطلب الأول

القيود على وسائل سلطات الضبط الإداري في الاجتماعات العامة

تنص المادة (٧) من قانون الاجتماعات العامة الأردني على[١٥]:" للحاكم الإداري الأمر بفض الاجتماع أو تفريق المسيرة إذا رأى أن مجريات أي منهما قد تودي إلى تعريض الأرواح أو الممتلكات العامة إلى الخطر، أو المس بالسلامة العامة" .

وبالنظر إلى ذلك النص، نجد أن المشرع الأردني قد أعطى للحاكم الإداري صلاحيات واسعة في فض الاجتماعات العامة دون وجود معايير يستند إليها الحاكم الإداري في تقديره أن ذلك الاجتماع قد أصبح يهدد الأمن والنظام العام، وبالتالي نجد أنه قد استخدم عبارات مطلقة، وغير واضحة لفض الاجتماع العام كما هو مذكور في النص السابق.

وبالتالي، فإن سلطات الضبط الإداري تستخدم العديد من الوسائل أثناء قيامها بوظيفتها الضبطية نحو استخدام القوة، والشدة، والعنف، التي تعد قيداً على ممارسة حرية الاجتماعات العامة، وتنظر إليها السلطات الإدارية على أنها وسائل ضرورية للمحافظة على النظام العام، وتقتضي مشروعية تلك الوسائل أن يتوافر فيها العديد من الضوابط، وهي على النحو الآتي:

أولاً: ضرورة توافر الوسيلة الضابطة وملائمتها

يجب تقدير ضرورة الوسيلة حسب جسامة الإخلال الذي يهدد النظام العام، وأن

تتناسب مع جسامة الإخلال بالنظام العام، اذ لا يمكن استخدام وسيلة شديدة لتفادي ضرر بسيط، فإذا فعلت الإدارة ذلك تكون قد انحرفت عن الصواب، وبالتالي يجب على الإدارة تقدير الموقف ليتم تحديد الوسيلة اللازمة لمواجهة ذلك الموقف [١٦].

ويجب أيضاً أن تتلاءم الوسيلة المختارة من قبل الإدارة مع السبب الدافع للتدخل، وذلك بتناسبها مع الظروف المادية التي دفعتها إلى استعمال الوسائل الضبطية، وبما يتناسب مع متطلبات النظام العام، فلا يجوز التضحية بمصلحة عليا مقابل مواجهة الإخلال بحدث بسيط من مظاهر الحريات العامة، وبالتالي فإن الملائمة تحقق نوعاً من التوازن بين مقتضيات المحافظة على النظام العام والحريات العامة [١٧].

ويرى الباحث أن أي استخدام لأي وسيلة في مواجهة الإخلال بالنظام العام يجب أن تتناسب مع الضرر الذي يهدد النظام العام وتتلاءم معه، وأن تكون هناك ضرورة ملحة لاستخدام تلك الوسيلة بالقدر اللازم لها.

ثانياً: أن يكون هناك سبب حقيقي وقائم وقت اتخاذ الإجراء الضبطي.

بمعنى أن تكون هناك حادثة حقيقية وواقعية تهدد الإخلال بالنظام العام في حقيقة الأمر، ويبرر استخدام تلك الوسيلة، بأن لا يكون هناك سبب وهمي أو صوري مفتعل من قبل الإدارة تبرر فيه استخدامها لتلك الوسيلة [١٨].

وعليه، فإن السبب هو الدافع الذي يبرر لرجل الإدارة التدخل لاتخاذ القرار الإداري لمعالجة الإخلال بالنظام العام، وأن الذي يتولى مهمة التأكد من وجود الحالات القانونية أو الواقعية، التي تمثل إخلالاً جدياً بالنظام العام، والتي تبرر تدخل الإدارة بالإجراء الضبطي هو القاضي [١٩].

ثالثاً: مشروعية الوسيلة التي تستخدمها سلطات الضبط الإداري .

يتوجب أن تكون وسائل الضبط الإداري المستخدمة من قبل السلطات الضابطة مشروعة تتفق وأحكام القانون، فلا يترتب على استخدام تلك الوسيلة تعطيل ممارسة الحريات العامة بشكل مطلق، وبالتالي فإنه يتوجب على سلطات الضبط الإداري في حال الشك في تفسير مضمون وسائل الضبط الإداري أن تغلّب استخدام الحرية على تقييدها، إذ يتوجب تفسير مضمون وسائل الضبط الإداري تفسيراً ضيقاً" [٢٠].

ويرى الباحث أن الوسيلة المستخدمة من قبل سلطات الضبط الإداري إذا كانت مخالفة للقانون، فإنه يجعل من تلك الوسيلة غير مشروعة، ويترتب على ذلك أن يجعل القرار الإداري الذي أصدر تلك الوسيلة عُرضةً للطعن، وبالتالي البطلان.

وعليه يجب أن تتوافق الوسائل المستخدمة من سلطات الضبط الإداري وأحكام القانون، وأن لا تؤدي إلى الاعتداء على الحريات العامة.

المطلب الثاني

رقابة القضاء الإداري على سلطات الحاكم الإداري في تنظيم الاجتماعات العامة

يراقب القضاء الإداري حدود سلطات الضبط الإداري في تنظيم حرية الإجتماعات العامة، وذلك بالتعرض إلى مشروعية الوسائل الضبطية بأن تكون مشروعة وملائمة ومتناسبة، وأن تكون أيضاً ضرورية وواقعية وجدية، وذلك حفظاً لمقتضيات الأمن والنظام العام، وسوف نتناول من خلال تلك الرقابة، رقابة القضاء الإداري على بعض العيوب التي تتعلق في حرية الاجتماعات العامة كما هو آتٍ.

الفرع الأول

رقابة القضاء الإداري على ركنّ السبب

السبب هو عبارة عن حالة معينة أو عمل قانوني أو مادي يدفع الإدارة لإصدار القرار الإداري، ويشكل سبب وجوده، وعليه فإن رقابة القضاء الإداري تمتد لتطال مدى اتفاق الوقائع التي ادعتها الإدارة مع الحقيقة المادية والحقيقة القانونية، إضافة إلى إثبات انعدام الوجود المادي للوقائع[٢١].

وعليه، تصدر عن الإدارة العديد من القرارات الإدارية وخصوصا الضبطية منها، فقد تكون هذه القرارات تتفق ومبدأ المشروعية بالوقت الذي تكون فيه غير ملائمة، ومن ناحية أخرى قد تصدر عنها قرارات غير مشروعة لكنها ملائمة، وبالتالي فإن رقابة القضاء الإداري تمتد إلى سبب إصدار قرارات الضبط الإداري، التي ابتدعها القضاء الإداري بوصفه قضاءَ إنشائياً [٢٢].

إضافة إلى أن رقابة القضاء الإداري يجب أن تكون على الوجود المادي للوقائع وتكييفها القانوني، وبالتالي فإذا امتنع القاضي عن تلك الرقابة فإن ذلك يخلّ برقابته على التكييف القانوني لها، وبالتالي انعدام الرقابة على ملائمة القرار الضبطي[٢٣].

وبرجوع الباحث إلى قرارات محكمة العدل العليا الأردنية وجد أن المحكمة قد نصّبت نفسها صاحبة اختصاص في فرض رقابتها على سلطات الحاكم الإداري في مجال ممارسة حرية الاجتماعات العامة، إذ أشارت المحكمة في العديد من قراراتها إلى أن للأحزاب السياسية الحق في إقامة الاجتماعات العامة، وقيدت من سلطات وزير الداخلية؛ فمنعته من حضر تلك الاجتماعات العامة دون وجود مسبب أو مبرر قانوني يستند إلى الحفاظ على النظام العام.

وتطبيقا لذلك قضت محكمة العدل العليا الأردنية بأنه :" يتفق والتشريعات النافذة الطلب المقدم من الحزب ا لمستدعي لوزير الداخلية لإقامة مهرجاناً خطابياً؛ كونه لا يخلّ بالغاية المقصودة من قانون الاجتماعات العامة رقم (٦٠) لسنة ١٩٥٣، والذي لا يعطي الحق لوزير الداخلية في تقرير الحظر العام على إقامة المهرجانات والاجتماعات العامة، وإلقاء الخطابات للدعاية الانتخابية في ظل غياب أي تهديد حقيقي للأمن والنظام العام من جراء عقد مثل هذه الفعاليات. وعليه، فيكون القرار المطعون فيه مخالفا لأحكام الدستور والقانون؛ لما تضمنه من حضر عام على إقامة المهرجانات والاجتماعات العامة"[٢٤].

ويرى الباحث أن القضاء الإداري يتطلب أن تكون هناك أسباب حقيقية وجديّة تبرر إصدار القرار الإداري للحفاظ على النظام العام، وبالرجوع إلى قانون الاجتماعات العامة الأردني نجد أن المشرع الأردني قد أغفل النص على تلك الأحكام ضمن نصوص القانون.

الفرع الثاني

رقابة القضاء الإداري على انحراف السلطة في قراراتها الضبطية

تُعدّ حرية الاجتماعات العامة حق دستوري أقره المشرع الدستوري، وليس منحة من الدولة، وقد جاء القانون لينظم ممارسة هذا الحق، وأكد القضاء أن حرية الاجتماعات العامة هو حق متاح لجميع الأفراد، ولا يجوز الاعتداء عليه، وأنه يتوجب على الإدارة أن تتخذ التدابير اللازمة للحفاظ على أمن الاجتماع العام دون منعه أو فضه، إلا لأسباب جدَية، وتخضع لرقابة القضاء الإداري، وقد تصدر جهة الإدارة العديد من القرارات الإدارية، ويثبت فيها المغالاة في استعمال السلطة، وذلك بسبب قيامها على أسباب غير صحيحة؛ الأمر الذي يترتب عليه فرض القضاء الإداري رقابته على تلك القرارات، وبالتالي إلغائها[٢٥].

وعليه، فإنه يتوجب على القرار الإداري أن يستهدف المصلحة العامة بصفة عامة، وبصفة خاصة أن يتقيد بالغاية المخصصة له عملاً بقاعدة تخصيص الأهداف، وإذا حادّ عن ذلك الهدف عدّ قراره باطلاً مستوجب الإلغاء، وبالتالي فإذا خرج القرار الإداري عن هذه الغاية حتى لو كان هدفه هو تحقيق المصلحة العامة، كان مشوباً بعيب الانحراف بإستعمال السلطة[٢٦].

وأكدتّ على ذلك محكمة العدل العليا الأردنية في العديد من قراراتها، ومنها :" أن إساءة استعمال السلطة تعني أن تقوم الإدارة باستعمال صلاحياتها التقديرية بقصد تحقيق غاية تجانب المصلحة العامة، أو تحقيق غاية غير الغاية المحددة لها في القانون، وأنه يتعين البحث عن الدوافع التي حملت الإدارة على إصدار قرارها، فإن كان الدافع الحقيقي هو تحقيق المصلحة العامة، فلا يعدّ القرار مشوبا بعيب إساءة استعمال السلطة "[٢٧].

وعليه، فإن عيب الانحراف في استعمال السلطة هو عيب يتعلق بالنوايا أو البواعث لرجل الإدارة مُصدر القرار الإداري، وبالتالي فإن هذا العيب هو من أخطر العيوب الذي يصيب القرارات الضبطية لما له من درو كبير في التعدي والتجاوز على الحق في ممارسة الاجتماع العام، ذلك أن القرار الإداري الفردي الصادر بمنع الاجتماع العام هو مصادرة لذلك الحق لعدد كبير من الأفراد وهم المشاركين أو المنظمين للاجتماع العام[٢٨].

الفرع الثالث

الرقابة على ركن الاختصاص في القرارات الضبطية

الاختصاص هو القدرة القانونية على مباشرة عمل إداري معين جعله المشرع من اختصاص سلطة هيئة أو فرد معين[٢٩].

وبالتالي، فإن عيب عدم الاختصاص يتعلق بعدم المشروعية التي تمس القرار الإداري، وذلك لمخالفته قواعد توزيع الاختصاص من حيث مصدره، أي أن يكون القرار الإداري صادراً عن شخص آخر غير الذي حددته وبينته قواعد توزيع الاختصاص[٣٠].

يترتب على مخالفة قواعد توزيع الاختصاص تبعاً لعدم مشروعية ذلك القرار أن يتعرض القرار الإداري للإلغاء من خلال ما يسمى بدعوى الإلغاء، ويتحقق ذلك بأن يطعن المتضرر بعدم مشروعية القرار الإداري أمام القضاء الإداري المختص، بدعوى تجاوز حدود السلطة، وتبعاً لذلك يعدّ القرار الإداري باطلاً، وعرضة للإلغاء، ويسمى القرار الإداري بالقرار المشوب بعيب عدم الاختصاص البسيط، وقد يسمى أيضاً إذا وصل درجات تتجاوز الحدود العادية بعيب عدم الاختصاص الجسيم أو اغتصاب السلطة[٣١].

وعليه، وتبعاً لما سلف، فإنه يقتضي صدور القرار الإداري الضبطي من صاحب الاختصاص والمحدد في قانون الاجتماعات العامة الأردني وهو الحاكم الإداري، إضافة إلى ضرورة تسليم الإشعار الخطي أيضاً إلى السلطة المختصة وهو الحاكم الإداري بموجب القانون تحت طائلة البطلان، وعلى أن يراعى في ذلك الاختصاص المكاني للاجتماع العام بأن يقدم الطلب إلى الحاكم الإداري المختص في مكان عقد الاجتماع.

الفرع الرابع

الرقابة على عيب مخالفة القانون (عيب المحل)

يُعدَّ القرار الإداري معيباً بعيب مخالفة القانون إذا تجاوزت الإدارة في إصدارها للقرارات الإدارية على أحكام القانون وخرجت عليها، وذلك من خلال مخالفتها القاعدة القانونية أياً كان مصدرها، وبالتالي فإن ذلك يعني أن المخالفة لا تنصب على الاختصاص أو على السبب أو الشكل والإجراءات، وإنما تطال مضمون القرار الإداري والأثر المترتب عليه، والأثر هنا يختلف فيما إذا كان القرار الإداري قراراً تنظيمياً أو فردياً، ومثالهُ هنا القرار الصادر بفض الاجتماع العام أو تفريق المجتمعين، إذا كان ذلك القرار مشروعاً أو صحيحاً [٣٢].

يشترط في محل القرار الإداري حتى يكون صحيحاً وسليماً ومشروعاً أن يتحقق فيه شرطين أساسيين، هما[٣٣]:

١- أن يكون جائزاً قانوناً:

يعني ذلك الشرط أن يكون أثر القرار الإداري متفقاً مع القواعد القانونية، فإذا كان الأثر القانوني غير منسجمٍ أو مخالفاً للقواعد أو المبادئ القانونية العامة، أعتبر ذلك القرار معيباً في محله وحرياً بالإلغاء، نحو: الحالة التي يصدر فيها قرار إداري تنظيمي يقيد حريات الأفراد في مجال يُحرم القانون المساس بهِ، مثل القرار الإداري الصادر بمنع وتقييد حرية الاجتماعات العامة.

٢-أن يكون ممكناً من الناحية العملية.

يتحقق ذلك الشرط من خلال أن يكون الأثر القانوني الذي يترتب على القرار الإداري ممكن التحقيق من الناحية العملية؛ أي بمعنى أن يستحيل تنفيذه. وعليه، فإذا كان أثر القرار الإداري غير ممكن التنفيذ أو التحقيق من الناحية العملية عُدَّ ذلك القرار معيباً في محله لصعوبة تطبيقه وتنفيذه من الناحية العملية.

الفرع الخامس

الرقابة على عيب الشكل والاجراء

يقصد بالشكل هو المظهر الخارجي للقرار الإداري الضبطي، والإجراء هو مجموعة القواعد الإجرائية التي تحيط بالقرار الإداري، وعليه فإن قواعد الشكل والإجراء للقرار الإداري ضرورية لصدور القرار الإداري بالشكل الذي يتطلبه المشرع، فالقرار الإداري الصادر عن الحاكم الإداري لم يحدد له المشرع شكلاً معيناً ليصدر به فقد يصدر القرار بالقبول أو بالرفض[٣٤].

وقد أكدت محكمة العدل العليا الأردنية في حكمٍ لها على أهمية قواعد الشكل والإجراء للقرار الإداري، فجاء ذلك في الحكم أن: "لا يكفي أن يلتزم رجل الإدارة حدود إختصاصه كي يصبح القرار الإداري سليماً، بل يجب أن يصدر القرار وفقاً للإجراءات التي حددها المشرع، وفي الشكل المرسوم له، ومخالفتها تستدعي بطلان الإجراء المتخذ، دون حاجة إلى النص، لإن عدم مراعاتها لتلك الإجراءات فيه إخلال بالضمانات المقررة للأفراد"[٣٥].

إن المشرع الأردني نظم إجراءات عقد الاجتماعات العامة، فنص على تلك الإجراءات في قانون الاجتماعات العامة الأردني؛ وجعل الموافقة على عقد الاجتماع العام مرهوناً بتقديم إشعار خطي مسبق إلى الحاكم الإداري، ونص على ذلك المشرع الأردني في المادة(٤) من قانون الاجتماعات العامة الأردني، فجاء فيها:" أ- يقدم طلب عقد الاجتماع أو تنظيم المسيرة لدى الحاكم الإداري قبل الموعد المعين لإجراء أي منهما بثمان وأربعين ساعة على الأقل. ب- يجب أن يتضمن الإشعار أسماء منظمي الاجتماع العام أو المسيرة وعناوينهم وتواقيعهم، والغاية من الاجتماع أو المسيرة، ومكان وزمان أي منهما"، ومن خلال هذا النص يتبين أن على منظمي الاجتماع اتباع الإجراءات القانونية لعقد الاجتماع العام، التي تشمل تقديم طلب إلى الحاكم الإداري المختص، ويكون ذلك من خلال إشعار خطي يُرسل قبل ثمان وأربعين ساعة على الأقل إلى الحاكم الإداري، متضمناً قائمة بأسماء منظمي الاجتماع، وعناوينهم، وتواقيعهم؛ لكي تكون تلك المجموعة هي المسؤولة أمام الحاكم الإداري عما ينتج عن الاجتماع من مخالفات في حالة عدم اتباع التعليمات الخاصة في عقد تلك الاجتماعات.

ومن أهم الإجراءات الواجب على منظمي الاجتماع مراعاتها تحديد مكان عقد الاجتماع وزمانه، والغاية منه، من أجل اتخاذ كافة التدابير الأمنية والاحترازية من قبل السلطات الإدارية المختصة.

وهذا ما أكدت علية المادة (٥) من قانون الاجتماعات العامة الأردني، التي جاء فيها:" يعدّ كل اجتماع عام يعقد أو مسيرة تنظم خلافا لأحكام هذا القانون والأنظمة الصادرة بموجبه عملاً غير مشروع".

الخاتمـة

تعرضنا من خلال بحثنا هذا إلى أهم الجوانب المتعلقة بممارسة حرية الاجتماعات العامة، وذلك من خلال التعرض إلى إجراءات تنظيم تلك الاجتماعات التي تبدأ بتقديم الإشعار الخطي بالاجتماع للحاكم الإداري المختص، وقبل موعد الاجتماع المحدد بثمان وأربعين ساعة، إذ تجسد تلك الإجراءات التنظيمية للاجتماع قيداً على حق الأفراد في ممارسة تلك الحرية، التي يتوجب ممارستها دون إذن مسبق باعتبارها حقاً كفله الدستور. وتناولنا في هذه الدراسة أهم الضوابط والقيود التي ترد على سلطات الضبط الإداري في ممارسة الاجتماعات العامة من خلال جملة من القيود، التي تفرض على وسائل تلك السلطات، والتي تحدّ من تغوّلها في استعمال سلطاتها إزاء الأفراد.

وانتهت الدراسة بتناول رقابة القضاء الإداري على سلطات الحاكم الإداري في تنظيم الاجتماعات العامة، التي تشكل قيداً وضابطاً مهماً على سلطات الإدارة من جانب، وضمانة أساسية للأفراد تكفل لهم حماية حقهم في ممارسة حرية الاجتماعات العامة، فتتناول تلك الرقابة قرارات الضبط الإداري في ممارسة تلك الحرية، وكذلك رقابتها في حال انحراف سلطة الضبط الإداري في قراراتها الضبطية أثناء ممارسة حرية الاجتماعات العامة.

ومن خلال ما تقدم توصلنا إلى النتائج الآتية:

أولاً: النتائج:

١. أوجب المشرع الأردني في قانون الاجتماعات العامة، ضرورة تقديم الإشعار الخطي السابق على تنظيم الاجتماع العام، والذي يشكل قيداً على تلك الحرية.
٢. المشرع الأردني في قانون الاجتماعات العامة لم ينص على آلية عقد الاجتماعات العامة من حيث المكان والزمان، وذلك بوضع ضوابط تمنع من عقدها في الطرق العامة، أو بالقرب من دور العبادة والمستشفيات.
٣. لم يحدد المشرع الأردني الحالات التي يجوز فيها فض الاجتماع أو تفريقه، إذ بقي ذلك الأمر متروكاً للسلطة التقديرية للحاكم الإداري دون أدنى قيد أو ضابط.
٤. لم يحدد المشرع الأردني في قانون الاجتماعات العامة عدداً معيناً للأفراد المنظمين للاجتماع العام، إذ ترك عدد المنظمين والمشاركين مفتوحاً.
٥. لم يحدد المشرع الأردني المعايير والحالات التي تشكل خطر حقيقي، ومن شأنها تعريض الأرواح أو الممتلكات العامة والخاصة للخطر، أو المساس بالسلامة العامة، فما قد يعدّ خطراً بالنسبة لأحدهم قد لا يعدّ كذلك بالنسبة للآخرين.
٦. لم ينص المشرع الأردني على فترة زمنية محددة تقيد الحاكم الإداري فيها بالردّ على الإشعار الخطي المقدم من قبل الأفراد المعنيين بتنظيم الاجتماع العام.

ثانياً: التوصيات:-

١. يأمل الباحث على المشرع الأردني أن يتقيد بأحكام الدستور، التي تنص على حرية الاجتماع العام، وذلك بعدم النص على ضرورة تقديم الإشعار الخطي السابق على تنظيم الاجتماع والوارد في قانون الاجتماعات العامة، والذي يُعد بمثابة إذن أو ترخيص على عقد الاجتماع العام، وأن يكتفي بتحديد ضوابط وقيود مكانية وزمانية وموضوعية تنظم آلية الاجتماع، وأن يحظر عقدها بالقرب من المستشفيات ودور العبادة والطرق العامة.
٢. يأمل الباحث على المشرع الأردني عدم إعطاء السلطة التقديرية للحاكم الإداري بفض الاجتماع العام أو تفريقه، إذ يتوجب تحديد الحالات التي تشكل خرقاً للأمن والنظام العام، وكذلك تبيان الحالة التي يتمّ فيها اللجوء إلى استخدام القوة الجبرية لتفريق المجتمعين في حال خروجهم على مقتضيات الأمن والنظام العام.
٣. يأمل الباحث على المشرع الأردني تحديد عدد المشاركين والمنظمين للاجتماع العام من خلال حصر عددهم مسبقاً من خلال الإجراءات التنظيمية.
٤. يأمل الباحث على المشرع الأردني تحديد الحالات التي تشكل خطراً على الأرواح، أو الممتلكات العامة، أو الخاصة، وتحديد سلطات الحاكم الاداري بالتدخل لفضّ، أو تفريق الاجتماع العام.
٥. يأمل الباحث على المشرع الأردني تحديد فترة زمنية تلزم الحاكم الإداري من خلالها بالردّ فيها على منظمي الاجتماع العام بالرفض أو القبول.

الهوامش:

(١) خضر،خضر(٢٠٠٥): مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ص٣٤١.

(٢) قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٥) لسنة ٢٠١١ المنشور في الجريدة الرسمية على الصفحة رقم (١٧٤٦) من العدد (٥٠٩٠) تاريخ ٢٠١١/٥/٢.

(٣) كنعان، نواف (٢٠٠٨): حقوق الإنسان في الإسلام والمواثيق الدولية والدساتير العربية، الطبعة الأولى، إثراء للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن ، ص ٢٨٠.

(٤) الدبس، عصام،(٢٠١٠): النظم السياسية، الكتاب الأول، الطبعة الأولى، دار الثقافة، عمان، الأردن، ص٣٤٧.

(٥) بدوي، ثروت، (١٩٨٩) : النظم السياسية ، دار النهضة العربية، القاهرة ، مصر، ص٤٢٥.

(٦) الدستور الأردني ١٩٥٢ والمنشور في الجريدة الرسمية على الصفحة رقم (١٠٩٣) تاريخ ١٩٥٢/١/٨.

(٧) قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٥) لسنة ٢٠١١ المنشور في الجريدة الرسمية على الصفحة رقم (١٧٤٦) من العدد (٥٠٩٠) تاريخ ٢٠١١/٥/٢.

(٨) مصطفى، أحمد (٢٠١٦): في الحريات العامة وحقوق الإنسان، الطبعة الأولى، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ص١٥٨.

(٩) نصراوين، ليث كمال، (٢٠١٣): الحق في التجمع السلمي في القانون الأردني والاتفاقيات الدولية، الطبعة الأولى، مكتبة صادر، بيروت، لبنان، ص٢٥١.

(١٠) قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٥) لسنة ٢٠١١ المنشور في الجريدة الرسمية على الصفحة رقم (١٧٤٦) من العدد (٥٠٩٠) تاريخ ٢٠١١/٥/٢.

(١١) الخوالدة، فايز سليمان، (٢٠٠٩): النظام الدستوري لحرية الاجتماعات العامة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن ، ص٥٨.

(١٢) قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٧) لسنة ٢٠٠٤ والمعدل في القانون رقم (٥) لسنة ٢٠١١ والمنشور على الصفحة (١٧٤٦) من عدد الجريدة الرسمية رقم (٥٠٩٠) بتاريخ ٢٠١١/٥/٢.

(١٣) نصراوين، ليث كمال، الحق في التجمع السلمي في القانون الأردني والاتفاقيات الدولية، ص٢٨٧.

(١٤) قانون الاجتماعات العامة الأردني رقم (٧) لسنة ٢٠٠٤ والمعدل في القانون رقم (٥) لسنة ٢٠١١ والمنشور على الصفحة (١٧٤٦) من عدد الجريدة الرسمية رقم (٥٠٩٠) بتاريخ ٢٠١١/٥/٢.

(١٥) الصارمي، سعيد بن جعفر(٢٠٠١): دور سلطات الضبط الإداري في المحافظة على النظام العام، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص١٩٤.

(١٦) القحطاني، محمد عبيد(٢٠٠٣): الضبط الإداري حدوده وسلطاته، الدراسة الأولى، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص٥٠١.

(١٧) الصارمي، سعيد بن جعفر: دور سلطات الضبط الإداري في المحافظة على النظام العام مرجع سابق، ص١٩٦.

(١٨) قبيلات، حمدي(٢٠١٠): القانون الإداري، الجزء الأول، دار وائل للنشر، عمّان، الأردن، ص ٢٥٥.

(١٩) كنعان، نواف(٢٠١٠): القانون الإداري، الكتاب الأول، دار الثقافة، عمان، الأردن، ص٣٠٥.

(٢٠) شطناوي، علي خطار(٢٠١١): موسوعة القضاء الإداري، الجزء الثاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ص ٩٠٨.

(٢١) البنا، محمود عاطف (١٩٨٠): حدود سلطات الضبط الإداري، مجلة القانون والاقتصاد كلية الحقوق جامعة القاهرة ، العددان الثالث والرابع ، ص٤٤٥.

(٢٢) البنا، محمود عاطف : حدود سلطات الضبط الإداري، مرجع سابق، ص٥٢٤.

(٢٣) عدل عليا رقم (١٩٩٣/٢٧١) تاريخ ١٩٩٣/١٠/٢٨ منشورات مركز عدالة.

(٢٤) سليم، كاوه ياسين(٢٠١٦): دور القضاء الإداري في حماية الحقوق والحريات العامة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، ص ٣٤٥.

(٢٥) القحطاني، محمد عبيد: الضبط الإداري حدوده وسلطاته، مرجع سابق ، ص٥٠١.

(٢٦) عدل عليا رقم (١٩٨٥/٦٠) منشورات مركز عدالة.

(٢٧) العدوان، جعفر (٢٠١١): النظام القانوني للاجتماعات العامة، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الإسراء، عمان، الأردن، ص ٦٢.

(٢٨) قبيلات، حمدي (٢٠١٨): الوجيز في القضاء الإداري، الطبعة الثانية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ص٣١٥.

(٢٩) شطناوي، علي خطار، موسوعة القضاء الإداري ، مرجع سابق، ص ٦٩٠ .

(٣٠) شطناوي، علي خطار، موسوعة القضاء الإداري ، مرجع سابق، ص ٧٣٩.

(٣١) كنعان، نواف، (٢٠١٢): القضاء الإداري الأردني، الآفاق المشرقة ناشرون، الطبعة الرابعة، الإمارات، ص٢٧٧-٢٧٨.

(٣٢) قبيلات، حمدي، الوجيز في القضاء الإداري، مرجع سابق، ص٣٧٥-٣٦٧.

(٣٣) شطناوي، علي خطار، موسوعة القضاء الإداري، مرجع سابق، ص ٧٧١.

(٣٤) عدل عليا أردنية، ١٩٨٦/٨/٢٨، مجلة نقابة المحامين ١٩٨٧، ص٤.

"المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهب مالك رضي الله عنه في تفسيره أحكام القرآن"

د.نزار عطاالله* أ.د جمال أبو حسان**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١٢/١٨ م

ملخص

يهدف هذا البحث إلى درس جملة من المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، حيث جاءت كل مسألة من هذه المسائل في مطلب مستقل، إذ عرض الباحثان رأي ابن العربي في كل مسألة ذاكرين الآراء المتداولة داخل المذهب وآراء فقهاء المذاهب، ثم رجح الباحثان ما بدا لهما رجحانه بالدليل، وقد استخدم الباحثان المنهج الاستقصائي والتحليلي والمقارن، وانتهى البحث إلى جملة من النتائج منها:
إن انتصار ابن العربي للمذهب لم يكن تعصبا لمذهبه الفقهي بل كان انتصارا للرأي الراجح أخذا بقوة الدليل، بدليل مخالفته مذهبه في مسائل متعددة

Abstract

This research aims to study a number of issues in which Ibn Al-arabi disagreed with his school of thought (Madhab) of Imam Malik (May Allah be pleased with him).

Every issue is contained in a separate section where the two researchers present Ibn-Al-Arabi's opinion in every single issue, mentioning also the opinions within his school of thought (Al-madhab), and the jurists of the other schools of thought; then they recommend the strongest opinion based on the evidence.

The research ends with a number of results:
When Ibn-Al-Arabi supports his Madhab's opinion it is based on solid proofs not patisanship; the proof being that he, on a number of occasions, disagreed with his own madhab.

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

المقدمة:

فقد حظي القرآن الكريم ببالغ الاهتمام من مجموع الأمة، كما حظي بالاهتمام البالغ من العلماء على اختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم، فاللغوي خدم كتاب الله تعالى من خلال تخصصه، وكذا المؤرخ، والمفسر والفقيه والمحدث كل بذل جهده في خدمة كتاب الله تبارك وتعالى على غاية ما يستطيع.

وقد كان من هؤلاء الأعلام الذين خدموا كتاب الله تعالى وبذلوا في ذلك أقصى ما لديهم من قدرة وطاقة الإمام أبو بكر بن العربي المالكي الذي ألف العديد من الكتب خدمة لكتاب الله، وقد وقع اختيارنا عليه في هذا البحث لكي نطّلع نحن والقارئ الكريم على أنموذج فريد من نماذج العلماء الذين كان الدليل وجهتهم فيما يكتبون، ولم تكن كتاباتهم عن عصبية ولا عن هوى.

وقد أحصى الباحثان عدد المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهبه فوجداها قرابة أربعين مسالة، وبعد درس تلك المسائل جميعا اقتصرا على جملة منها يتحقق بها الغرض ويسمح بها المقام.

مشكلة البحث:

يتجه هذا البحث إلى دراسة قضية مهمة وهي بيان المسائل التي خالف فيها الإمام أبو بكر بن العربي مذهبه المالكي في بعض الأحكام والآراء في كتابه أحكام القرآن وهذه المشكلة تتضح بالإجابة عن السؤال الرئيس الاتي: ما المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهبه المالكي في كتابه أحكام القران؟ ويفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

١. ما الأدلة التي اعتمد عليها ابن العربي في مخالفة مذهبه في تلك المسائل؟
٢. ما المسائل التي وافق فيها ابن العربي المذاهب الفقهية الأخرى؟
٣. ما المسائل التي يترجح فيها رأي ابن العربي؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز عدة أمور:

١. الكشف عن طريقة ابن العربي في تقرير مسائل العلم
٢. بيان عدم تعصب ابن العربي لمذهبه عندما تظهر له الأدلة خلاف ما عليه المذهب
٣. الكشف عن أدب ابن العربي في التعامل مع مذهبه أو ما يخالفه.
٤. إبراز اهم المسائل التي خالف فيها الإمام ابن العربي مذهبه

منهجية البحث:

استخدم الباحثان المنهج الاستقرائي والتحليلي والمقارن

حيث تتبع الباحثان المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهب الإمام مالك ثم قاما بدراستها مع موازنة رأي ابن العربي مع آراء الفقهاء داخل مذهبه وآراء فقهاء المذاهب الأخرى.

الدراسات السابقة:

حظي ابن العربي المالكي بالعديد من الدراسات التي كشفت عن منهجه وشخصيته ومؤلفاته، بيد أن هذا البحث الذي عنينا به لم نر أحدا أفرده بدراسة وإن كانت بعض الرسائل ربما أشارت إليه، ولكن دون تخصيص.

فممن كتب عن ابن العربي الدكتور أحمد عباس البدوي في كتابه ابن العربي المالكي ومنهجه في كتابه أحكام القران وللدكتور مصطفى المشني كتاب شبيه بهذا، إلا أن هذين الكتابين تحدثا عن منهج ابن العربي في تفسيره دون أن يعرضا لهذه المسائل التي خالف فيها ابن العربي مذهبه وقد جاء هذا البحث مركزا على هذه

المسائل تعيينا، محللا لها، ومبينا رجحانها أو ضعفها بعد درسها ومناقشتها.

خطة البحث:

تشتمل خطة البحث على مقدمة تم الحديث فيها عن مشكلة البحث وأهدافه ومنهج الباحثين فيه والدراسات السابقة ثم على ستة مطالب وهي كالآتي:

١. المقدمة
٢. التمهيد
٣. المطلب الأول: التأمين في الصلاة
٤. المطلب الثاني: لعن الكافر المعين
٥. المطلب الثالث: المراد بالرقاب في قوله تعالى(وفي الرقاب)
٦. المطلب الرابع: حكم قتل الشيوخ والعسفاء في الحرب
٧. المطلب الخامس: حكم أكل لحم ابن آدم للمضطر
٨. المطلب السادس: المراد بمن تسوَدّ وجوههم يوم القيامة
٩. المطلب السابع: المراد ب[(أولي الأمر)

التمهيد: موجز في التعريف بابن العربي وتفسيره أحكام القرآن

أولاً: ابن العربي

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، كنيته أبو بكر، ولد بإشبيلية عام ثمانية وستين وأربعمائة للهجرة لأسرة امتازت بالعلم، فكان أبوه شاعرا خطيبا ذا مكانة سياسية[١].

وقد امتاز ابن العربي بكثرة من أخذ عنهم من الشيوخ في رحلاته العلمية في الشام والعراق ومصر ومكة، فتنوعت معرفته وشملت فروع الشريعة من فقه وحديث وتفسير وعقيدة، كما امتاز بكثرة تلامذته الذين نهلوا من معينه، وقد ذكر علماء التراجم شيوخه وتلامذته[٢].

ثانياً: التعريف بتفسير أحكام القران

هو كتاب في تفسير أحكام القران ركز فيه ابن العربي على المسائل الفقهية، ورتبه وفق ترتيب السور والآيات موافقا لمصحف الإمام، واقتصر فيه على آيات الاحكام، والكتاب يقع في أربعة مجلدات وهو مطبوع متداول.

المطلب الأول: التأمين في الصلاة

الفرع الأول: عرض ابن العربي للمسألة

ذهب ابن العربي إلى القول بأن الإمام مالكا لا يرى أن يقول الإمام آمين في الصلاة مؤولا الحديث الوارد في تأمين الإمام على معنى إذا بلغ محل التأمين فقال ما نصه: المسألة السادسة: تأمين المصلي: في تأمين المصلي، ولا يخلو أن يكون إماماً أو مأموماً أو منفرداً، فأما المنفرد فإنه يؤمن اتفاقاً. وأما المأموم فإنه يؤمن في صلاة السر لنفسه إذا أكمل قراءته، وفي صلاة الجهر إذا أكمل القراءة إمامه يؤمن. وأما الإمام فقال مالك: لا يؤمن، ومعنى قوله عنده إذا أمن الإمام: إذا بلغ مكان التأمين، كقولهم: أنجد الرجل إذا بلغ نجدا، وقال ابن حبيب[٣]: يؤمن. قال ابن بكير[٤]: هو بالخيار، فإذا أمن الإمام فإن الشافعي قال: يؤمن المأموم جهرا، وأبو حنيفة وابن حبيب يقولان: يؤمن سرا. والصحيح عندي تأمين الإمام جهرا، فإن ابن شهاب[٥] قال: "وكان رسول الله ﷺ يقول آمين"، خرجه البخاري ومسلم وغيرهما[٦]. وفي البخاري: "حتى إن للمسجد للجة من قول الناس آمين"[٧] وفي كتاب الترمذي: " كان رسول الله ﷺ يقول آمين، حتى يسمع من الصف"، وكذلك رواه أبو داود[٨]. وروي عن وائل بن الأوزاعي: "أن النبي ﷺ لما فرغ من قراءة الفاتحة قال : آمين، يرفع بها صوته"[٩][١٠].

الفرع الثاني: دراسة المسألة

اختلفت الرواية عن الإمام مالك في تأمين الإمام، فنقل عنه روايتان التأمين وعدمه، واقتصر ابن العربي على رواية عدم التأمين وأخذ يبين مأخذ الإمام مالك في رأيه هذا، حيث بين أن الإمام مالكا يرى أن لفظة أمّن الواردة في الحديث تعني إذا بلغ

الإمام موضع التأمين، وهذا خلاف الظاهر من رواية أخرى اتفق الشيخان على إخراجها في الصحيحين.

وقد رجح ابن العربي خلاف ما ذهب إليه إمام المذهب وقال بتأمين الإمام مستدلا بأحاديث نقلناها آنفا. وما ذهب إليه ابن العربي يتفق مع ما ذهب إليه جماهير الفقهاء الشافعية والحنفية والحنابلة. قال النووي في المجموع ما نصه: التأمين سنة لكل مصل فرغ من الفاتحة سواء الإمام والمأموم والمنفرد والرجل والمرأة والصبي والقائم والقاعد والمضطجع والمفترض والمتنفل في الصلاة السرية والجهرية ولا خلاف في شيء من هذا عند أصحابنا[١١].

وقال الحنفية بسنية التأمين لكن على جهة المخافتة لا الإعلان، لأنها دعاء والسنة في الدعاء الاخفاء[١٢]

وقال الحنابلة التأمين سنة للإمام والمأموم على السواء يُجهر به في الصلاة الجهرية ويُسربه في الصلاة السرية[١٣]. وما ذهب إليه جمهور الفقهاء هو الذي يترجح في هذه المسألة نظرا لقوة الأدلة التي قادت إلى هذا الرأي، والله أعلم.

المطلب الثاني: لعن الكافر المعين

الفرع الأول: عرض ابن العربي للمسألة

ذهب ابن العربي إلى جواز لعن الكافر المعين في الدنيا، وهذا خلاف ما أخذه عن شيوخه الذين درسوه، وقد كانت مخالفته لشيوخه مشفوعة بالأدلة التي رآها ترد هذا المنع فقال ما نصه:

(قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [البقرة:١٦١]. فيها ثلاث مسائل: المسألة الأولى: قال لي كثير من أشياخي: إن الكافر المعين لا يجوز لعنه؛ لأن عند الموافاة لا تعلم، وقد شرط الله تعالى في هذه الآية في إطلاق اللعنة الموافاة على الكفر، وقد روي عن النبي ﷺلعن أقوام بأعيانهم من الكفار. وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها: "دخل على النبي ﷺرجلان فكلماه بشيء فأغضباه فلعنهما"[١٤]؛ وإنما كان ذلك لعلمه بمآلهما. والصحيح عندي جواز لعنه لظاهر حاله، كجواز قتاله وقتله. وقد روي أنه ﷺ قال: " اللهم إن عمرو بن العاص هجاني، قد علم أني لست بشاعر فالعنه، اللهم واهجه عدد ما هجاني "[١٥] فلعنه. وقد كان إلى الإسلام والدين والإيمان مآله، وانتصف بقوله: "عدد ما هجاني". ولم يزد ليعلم العدل والإنصاف والانتصاف، وأضاف الهجو إلى الباري سبحانه وتعالى في باب الجزاء دون الابتداء بالوصف له بذلك، كما ضاف إليه الاستهزاء والمكر والكيد، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وفي صحيح مسلم: "لعن المؤمن كقتله"[١٦]، وكذلك إن كان ذميا يجوز إصغاره فكذلك لعنه).[١٧]

الفرع الثاني: دراسة المسألة

هذه المسألة من المسائل التي اتفق الفقهاء الأربعة في أساس المذهب على عدم جواز هذا الفعل، جاء في الموسوعة الفقهية: "أما الكافر المعين فإن كان حيا فقد ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة في المذهب إلى أنه لا يجوز لعنه؛ لأن حاله عند الوفاة لا تعلم وقد شرط الله تعالى في إطلاق اللعنة الوفاة على الكفر وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ ﴾ [البقرة:١٦١]، ولأنا لا ندري ما يختم به لهذا الكافر. وفي رواية عند الحنابلة وهو قول ابن العربي من المالكية، وفي قول عند الشافعية أنه يجوز لعن الكافر المعين، قال ابن العربي: لظاهر حاله ولجواز قتله وقتاله. أما لعن الكفار جملة من غير تعيين وكذلك من مات منهم على الكفر فلا خلاف في أنه يجوز لعنهم، لما رواه مالك عن داود بن الحصين أنه سمع الأعرج يقول: ما أدركت الناس إلا وهم يلعنون الكفرة في رمضان، قال القرطبي قال علماؤنا: وسواء كانت لهم ذمة أم لم تكن"[١٨].

والذي يترجح للباحثين عدم جواز لعن الكافر المعين لصريح الآية في ذلك، ولأن المفهوم من مقاصد الشريعة وسماحة الإسلام الحرص على صلاح الناس جميعا ودخولهم الجنة، وهذا لا يتفق مع اللعن الذي هو دعاء بالطرد من رحمة الله، وأي فائدة ترتجى للمسلم من دعائه على الكافر الذي هو محل دعوته، بل إن إطلاق القول بلعن الكافر المعين الذي لم يمت من شأنه أن ينمي مشاعر العداوة للآخر، ويتسبب في ازدياد الكراهية بين الناس، إضافة إلى ما ينتج عنه من فكر إقصائي متطرف في زمن عظمت فيه العداوة للإسلام وأهله، وإثارة هذه القضايا تعد دعامة لهذه العداوة. قال النووي: "اتفق العلماء على تحريم اللعن، فإنه في اللغة الإبعاد والطرد ، وفي الشرع الإبعاد من رحمة الله تعالى ؛ فلا يجوز أن يبعد من رحمة الله تعالى من لا يعرف حاله وخاتمة أمره معرفة قطعية ، فلهذا قالوا : لا يجوز لعن أحد بعينه مسلما كان أو كافرا أو دابة إلا من علمنا بنص شرعي أنه مات على الكفر، أو يموت عليه كأبي جهل وإبليس، وقد قال ﷺ:" لعن المؤمن كقتله[١٩] "، وأما اللعن بالوصف فليس بحرام، كلعن الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة وآكل الربا وموكله والمصورين والظالمين والفاسقين والكافرين، ولعن من غير منار الأرض، ومن تولى غير مواليه ومن انتسب إلى غير أبيه، ومن أحدث في الإسلام حدثا، أو آوى محدثا، وغير ذلك مما جاءت به النصوص الشرعية بإطلاقه على الأوصاف لا على الأعيان"[٢٠].

وأما لعن الكافر بعد موته فقد نقل ابن العربي أنه لا خلاف في جواز لعنه كما سبق بيانه، وهو استدلال بظاهر الآية، والذي ذهب إليه هو ما عليه فقهاء المذاهب، فقد قال الجصاص في أحكام القران ما نصه"فيه دلالة على أن على المسلمين لعن من مات كافرا، وأن زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنه لعنه والبراءة منه؛ لأن قوله والناس أجمعين قد اقتضى أمرنا بلعنه بعد موته..... ولا خلاف أنه يستحق اللعن من الله تعالى والملائكة في الدنيا بالآية فكذلك من الناس"[٢١] وذكر الهراسي أيضا هذا القول وارتضاه[٢٢]. وقد ذهب المفسرون في تفسير هذه الآية مذهبين، الأول: أن الآية أمر بلعن الكافر بعد وفاته، والثاني: أن الآية إخبار عن واقع الناس في الحياة، حيث إنهم يلعنون الكافر بعد موته، وعلى كلا المعنيين فالآية دالة على جواز لعن الكافر بعد موته.

المطلب الثالث: المراد بالرقاب في قوله تعالى:

﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [التوبة: ٦٠]

الفرع الأول: عرض المسألة

قوله تعالى: {وفي الرقاب}: هم عبيد يعتقون قربة قاله مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة: والقول الآخر للشافعي: أنهم المكاتبون يعانون في فك رقابهم، وذلك محتمل، والصحيح عندي أنه عام.

الفرع الثاني: دراسة المسالة

هذه المسألة مما اختلف فيه الفقهاء فقال ابن نور الدين اليمني[٢٣] مصورا المسالة:" وأما الرقاب:

فيحتمل بأن يكون المراد أن يشترى رقاب وتعتق، ويكون ولاؤها للمسلمين. وبهذا أخذ مالك وأحمد، ويروى عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما [٢٤]. ويحتمل أن يكون المراد عامة المكاتبين فيما يؤدون في كتابتهم، فيعتقون. وبهذا أخذ الشافعي، وأبو حنيفة[٢٥]، والليث، ويروى عن ابن عباس، وعلي، وابن جبير -رضي الله تعالى عنهم[٢٦] وقال عمر بن عبد العزيز: يقسم ذلك نصفين، نصف يدفع إلى المكاتبين، ونصف يشترى به عبيد ممن صلى وصام وقدم إسلامهم، فيعتقون[٢٧]"[٢٨]

قال الطحاوي: "وأما قوله: {وفي الرقاب} فإن أهل العلم، رحمهم الله، اختلفوا في المراد بذلك ما هو؟ فطائفة منهم تقول: هم المكاتبون يعطون من الزكاة ما يستعينون به في فكاك رقابهم من

الرق، والخروج من المكاتبات اللائي هم فيها، وممن كان يقول بذلك: أبو حنيفة، وزفر، وأبو يوسف، ومحمد، والشافعي وطائفة تقول: هو على الرقاب ساعون من الزكاة، فيعتقون فيكون ولاؤهم للمسلمين، لا للمعتقين لهم خاصة، وممن روى ذلك منهم مالك وكثير من أهل المدينة"[٢٩]. وفي موضع آخر قال الطحاوي بعد كلام طويل ما نصه:" أن أولى التأويلين بقوله عز وجل: {وفي الرقاب} هو ما ذهب إليه الذين جعلوها في المكاتبين"[٣٠]

المطلب الرابع: حكم قتل الشيوخ والعسفاء في الحرب

الفرع الأول: الشيوخ (هل يقتلهم المسلم في الحرب أم لا)

الوصل الأول: عرض المسألة: قال ابن العربي: قال مالك في كتاب محمد: لا يقتلون، ورأيي قتلهم، لما روى النسائي عن سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال:{ اقتلوا الشيوخ المشركين واستحيوا شرخهم }[٣١]. وهذا نص[٣٢]، ويعضده عموم القرآن ووجود المعنى فيهم من المحاربة والقتال، إلا أن يدخلهم التشيخ والكبر في حد الهرم والفند، فتعود زمانة، ويلحقون بالصورة الرابعة وهي الزمنى، إلا أن يكون في الكل إذاية بالرأي، ونكاية بالتدبير فيقتلون أجمعون، والله أعلم.

الوصل الثاني: دراسة المسالة:

هذه المسألة مما اختلف فيه الفقهاء وقد صوّرها ابن قدامة على النحو الآتي فقال:" (فصل) ولا تقتل امرأة ولا شيخ فان، وبذلك قال مالك وأصحاب الرأي، وروي ذلك عن أبي بكر الصديق ومجاهد، وروي عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ يقول تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير[٣٣]، وقال الشافعي في أحد قوليه وابن المنذر يجوز قتل الشيوخ لقول النبي ﷺ (اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم)[٣٤] رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن صحيح[٣٥] ولأنه يدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[التوبة:٥] ولأنه كافر لا نفع في حياته فيقتل كالشاب، ولنا أن النبي ﷺ قال (لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا امرأة) رواه ابو داود، وروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه أوصى يزيد حين وجهه إلى الشام فقال: لا تقتل امرأة ولا صبيا ولا هرما[٣٦]، وعن عمر رضي الله عنه أنه أوصي سلمة بن قيس فقال: لا تقتل امرأة ولا صبيا ولا شيخا هرما رواهما سعيد[٣٧] ولأنه ليس من أهل القتال فلا يقتل كالمرأة، وقد أومأ النبي ﷺ إلى هذه العلة في المرأة فقال (ما بالها قتلت وهي لا تقاتل؟)[٣٨] والآية مخصوصة بما روينا ولأنه قد خرج عن عمومها المرأة والشيخ الهرم في معناها وحديثهم أراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال ومعونة عليه برأي أو تدبير جمعا بين الأحاديث، ولأن حديثنا خاص في الشيخ الهرم، وحديثهم عام في الشيوخ والخاص يقدم على العام، وقياسهم ينتقض بالعجوز التي لا نفع فيها، ولا يقتل خنثى مشكل لأنه لا يعلم كونه رجلا"[٣٩]. وقد ذكر ابن رشد المسألة وبين مأخذ كل قول، فقال:" واختلفوا في أهل الصوامع المنتزعين عن الناس، والعميان والزمنى والشيوخ، حكم قتلهم في الجهاد الذين لا يقاتلون، والمعتوه والحراث والعسيف، فقال مالك: لا يقتل الأعمى ولا المعتوه ولا أصحاب الصوامع، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به، وكذلك لا يقتل الشيخ الفاني عنده، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه. وقال الثوري والأوزاعي: لا تقتل الشيوخ فقط. وقال الأوزاعي: لا تقتل الحراث. وقال الشافعي في الأصح عنه: تقتل جميع هذه الأصناف. والسبب في اختلافهم: معارضة بعض الآثار بخصوصها لعموم الكتاب، ولعموم قوله - عليه الصلاة والسلام - الثابت: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الله) الحديث،[٤٠] وذلك في قوله - تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:٥]

يقتضي قتل كلمشرك راهبا كان أو غيره، وكذلك قوله - عليه الصلاة والسلام -: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله "[٤١]. وأما الآثار التي وردت باستبقاء هذه الأصناف: فمنها: ما رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس: " أن النبي - ﷺ- كان إذا بعث جيوشه قال: لا تقتلوا أصحاب الصوامع "[٤٢]. ومنها أيضا: ما روي عن أنس بن مالك عن النبي - عليه الصلاة والسلام - قال: " لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ولا تغلوا " خرجه أبو داود[٤٣] . ومن ذلك أيضا: ما رواه مالك عن أبي بكر أنه قال: "ستجدون قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له "[٤٤]، وفيه: " ولا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما "[٤٥]. ويشبه أن يكون السبب الأملك في الاختلاف في هذه المسألة معارضة قوله - تعالى- : ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠]

لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾الآية. فمن رأى أن هذه ناسخة لقوله - تعالى -: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾؛ لأن القتال أولا إنما أبيح لمن يقاتل قال: الآية على عمومها . ومن رأى أن قوله - تعالى -: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ وهي محكمة وأنها تتناول هؤلاء الأصناف الذين لا يقاتلون استثناها من عموم تلك. وقد احتج الشافعي بحديث سمرة أن رسول الله - ﷺ - قال: " اقتلوا شيوخ المشركين واستحيوا شرخهم "[٤٦]. وكأن العلة الموجبة للقتل عنده إنما هي الكفر، فوجب أن تطرد هذه العلة في جميع الكفار"[٤٧].

والذي يراه الباحثان من خلال النظر في الأدلة المتقدمة أن الشيوخ من الكفار إن خرجوا مع جيش أهل الكفر لمحاربة المسلمين وقتلهم المسلمون فلا حرج في ذلك؛ لأنهم ما خرجوا إلا لقتل المسلمين، أما إن لم يخرجوا لقتال المسلمين ولم يصحبوا جيش الكفار، وبقوا في بيوتهم أو بعيدين عن أرض المعركة، فلا يجوز قتلهم، لأن الأصل في المسلمين المحافظة على دماء الناس ودعوتهم لإنقاذهم من النار، والله أعلم.

الفرع الثاني: العسفاء (هل يقتلهم المسلم في الحرب)

الوصل الأول: عرض المسألة: قال ابن العربي: العسفاء وهم الأجراء والفلاحون، وكل من هؤلاء حشوة. وقد اختلف فيهم، فقال مالك في كتاب محمد: لا يقتلون، وفي وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه ليزيد بن أبي سفيان: " لا تقتلن عسيفا ". والصحيح عندي قتلهم؛ لأنهم إن لم يقاتلوا فهم ردء للمقاتلين، وقد اتفق أكثر العلماء على أن الردء يحكم فيه بحكم المقاتل، وخالفهم أبو حنيفة، وقد مهدنا الدليل في المسألة، وأوضحنا وجوب قتله في مسائل الخلاف بما فيه غنية، والله أعلم.

الوصل الثاني: دراسة المسالة

اختلف العلماء في هذه المسألة على عدة أقوال فمالك وأبو حنيفة يقولون بعدم جواز قتلهم وأما الشافعية فيقولون بجواز القتل وقد وافقهم ابن العربي من المالكية على هذا القول.

جاء في الاستذكار:" وقال أبو عمرو الشيباني في حديث النبي ﷺ أنه نهى عن قتل العسفاء والوصفاء في سرية بعثها قال العسفاء الأجراء هو كما قال مالك رحمه الله"[٤٨]. وقال الماوردي من الشافعية:" فأما الأجراء فإنهم يقتلون قولا واحدا، ويكون الإمام فيهم على خياره بين الأحكام الأربعة[٤٩]: لأنهم أعوان علينا أو مقاتلة لنا.

فإن قيل: فقد روي عن النبي - ﷺ - أنه نهى عن قتل العسفاء والوصفاء، والعسفاء: الأجراء. والوصفاء: جمع وصيف، قيل: إنما نهى عن قتلهم لئلا يقع التشاغل بهم عن قتل المقاتلة: لأنهم أذل نفوسا، وأقل نكاية، وأنهم لا يفوتون إن هربوا، ولا يمتنعون إن طلبوا"[٥٠] وقال محمد بن الحسن:"

قال: لا ينبغي أن يقتل النساء من أهل الحرب ولا الصبيان ولا المجانين، ولا الشيخ الفاني لقوله تعالى: : ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠] وهؤلاء لا يقاتلون، وحين استعظم رسول الله ﷺ قتل النساء أشار إلى هذا بقوله: هاه، ما كانت هذه تقاتل، أدرك خالدا وقل له: لا تقتلن ذرية ولا عسيفا"[٥١].

والذي يتحرر للباحثين بعد قراءة هذه المسألة بأدلتها أن ابن العربي لم يخالف مذهبه لمجرد المخالفة، بل ذهب إلى ما ذهب إليه بأدلة من المأثور وإن كان بعضها ضعيفا، وبالقياس الذي فعله في الرأي الذي توصل إليه، ولكن هذا الرأي لا يسلم على إطلاقه، وأن المسلمين في الحروب يقاتلون من قاتلهم بغض النظر عما هم، ولا يقتل المسلمون الكفار لأجل أنهم كفار بعد أن قال الله جل وعلا: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ فَـَٔاتَتۡ أُكُلَهَا ضِعۡفَيۡنِ فَإِن لَّمۡ يُصِبۡهَا وَابِلٞ فَطَلّٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة:٢٦٥] قال محمد بن الحسن:" ولأن الكفر وإن كان من أعظم الجنايات، فهو بين العبد وبين ربه جل وعلا، وجزاء مثل هذه الجناية يؤخر إلى دار الجزاء، فأما ما عجل به في الدنيا، فهو مشروع لمنفعة تعود إلى العباد، وذلك دفع فتنة القتال، وينعدم ذلك في حق من لا يقاتل، بل منفعة المسلمين في ابقائهم ليكونوا أرقاء للمسلمين، فإن قاتل واحد من هؤلاء فلا بأس بقتله؛ لأنهم باشروا السبب الذي به وجب قتالهم، وإذا كان يباح قتل من له بنية صالحة للمحاربة يتوهم القتال منه فلأن يباح قتل من وجد منه حقيقة القتال كان أولى"[٥٢]والله تعالى أعلا وأعلم.

المطلب الخامس: حكم أكل لحم ابن آدم للمضطر

للمضطر الذي لا يجد ما يأكله أحكاما خاصة وفقا لقاعدة فقهية أصيلة تجسد مقاصد الشريعة وهي الضرورات تبيح المحظورات، حيث ذكر فقهاؤنا طائفة من الأحكام تتعلق بأكل المضطر وينحصر حديثنا هنا على أكل لحم بني آدم إذا لم يجد المضطر سواه.

الفرع الأول: عرض المسالة

قال ابن العربي عند تفسيره قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:١٧٣] "..... فإن وجد لحم بني آدم والميتة (المضطر) أكل الميتة ، فإنها حلال في حال، والخنزير وابن آدم لا يحل بحال، ولا يأكل ابن آدم ولو مات قاله علماؤنا. وقال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم.... والصحيح عندي ألا يأكل الآدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجيه ويحييه . "[٥٣].

الفرع الثاني: دراسة المسألة

اختلف العلماء في حكم أكل لحم الآدمي للمضطر فذهب المالكية -في الراجح من الأقوال- إلى المنع بحال، وجوزوا أكل الميتة للمضطر، قال في التاج والإكليل: عند الحديث عن زيارة القبور" (والنص عدم جواز أكله لمضطر، وصحح أكله أيضا) ابن القصار[٥٤]: المضطر إلى أكل الميتة لا يجد إلا لحم آدمي لا يأكله وإن خاف التلف. ابن رشد: الصحيح أن الميت من بني آدم ليس بنجس ثم قال بعد كلام:..لأن الله سمى الميتات رجسا والميت من بني آدم لا يسمى ميتة فليس برجس، ولا نجس، ولا حرم أكله لنجاسته، وإنما حرم أكله إكراما له ألا ترى أنه لما لم يسم ميتة لم يجز للمضطر أن يأكله بإباحة الله تعالى له أكل الميتة على الصحيح من الأقوال، وصحح أكله ابن عرفة[٥٥]"[٥٦]

وأما الشافعية فذهب إلى الجواز قال الرازي في التفسير: ".. ولا يحل أكل لحم الآدمي إلا للمضطر بقدر الحاجة، والمضطر إذا وجد لحم الشاة الميتة ولحم الآدمي الميت فلا يأكل لحم الآدمي"[٥٧] وتابعه الشربيني[٥٨] على هذا القول[٥٩]

وقد رجح ابن العربي رأي الشافعي مخالفا مذهب مالك.

والذي يترجح لدى الباحثين اختيار ابن العربي، لأن فيه انقاذا لنفس إنسانية، وهذا يتماشى مع مقاصد الشريعة في المحافظة على الضرورات الخمس واولها حفظ النفس. وكذا مع قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. ودفع الهلاك عن النفس أولى من المحافظة على كرامة الميت.

المطلب السادس: المراد بمن تسود وجوههم في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران:١٠٦]

الفرع الأول: عرض المسألة:

يسوق ابن العربي خلاف السلف في المراد بمن تسود وجوههم في الآية الكريمة فيقول ما نصه:" أورد العلماء فيه خمسة أقوال: الأول: أنهم المنافقون، قاله الحسن. الثاني: أنهم المرتدون، قاله مجاهد. الثالث: أهل الكتاب، قاله الزجاج. الرابع: أنهم جميع الكفار، أقروا بالتوحيد في صلب آدم ثم كفروا بعد ذلك، قاله أبي بن كعب. الخامس: رواه ابن القاسم[٦٠] عن مالك أنهم أهل الأهواء. قال مالك: وأي كلام أبين من هذا؟ وهذا الذي قاله ممكن في معنى الآية، لكن لا يتعين واحد منها إلا بدليل. والصحيح أنه عام في الجميع"[٦١]

الفرع الثاني: دراسة المسألة

يورد ابن العربي رأي مالك رضي الله عنه في المراد بمن تسود وجوههم حيث يرى أنهم أهل الأهواء، ويرى ابن العربي أن هذا الرأي ممكن في معنى الآية إلا أنه من قبيل التخصيص بلا مخصص، ويذهب ابن العربي إلى أن المعني بهم الكفار عامة أخذا بعموم الآية، وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي يوافق ما ذهب إليه أكثر المفسرين. قال الطبري بعد أن ساق خلاف العلماء في المسألة: "وأولى الأقوال التي ذكرناها في ذلك بالصواب، القول الذي ذكرناه عن أبي بن كعب أنه عنى بذلك جميع الكفار، وأن الإيمان الذي يوبخون على ارتدادهم عنه، هو الإيمان الذي أقروا به يوم قيل لهم:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: ١٧٢]"[٦٢] وبمثل هذا الكلام قال ابن عطية[٦٣] والرازي[٦٤].

ويرى ابن عاشور أن المعني بهم أهل الكتاب فهو الأوفق بالمقام ويؤيده السياق، قال:" ثم إن كان المراد بالذين اسودت وجوههم أهل الكتاب، فمعنى كفرهم بعد إيمانهم تغييرهم شريعة أنبيائهم وكتمانهم ما كتموه فيها، أو كفرهم بمحمد ﷺ بعد إيمانهم بموسى وعيسى، كما تقدم في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٠] وهذا هو المحمل البين، وسياق الكلام ولفظه يقتضيه، فإنه مسوق لوعيد أولئك"[٦٥] ويبدو للباحثين أن ما ذهب إليه ابن العربي هو الصواب لعموم الآية، فالأصل بقاء العام على عمومه ما لم يرد دليل يخصص، ويناكد هذا القول الاستفهام الوارد في الآية خطابا لمن اسودت وجوههم ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ فهذا الذي حمل المفسرين إلى تنويع الأقوال المرادة في هذه الآية لتتفق مع الكفر بعد الإيمان، إلا أن المقصود بالإيمان هو الفطرة بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف:١٧٢]

وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ

لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:٣٠] وقوله عليه السلام (كل مولود يولد على الفطرة)[٦٦] وعليه فالكفر بعد الإيمان في الآية ينطبق على الكفار عامة. والله أعلم.

المطلب السابع: المراد بـ(أولي الأمر) في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء:٥٩]

الفرع الأول: عرض المسألة

ذكر ابن العربي في تفسيره أقوال العلماء في المراد بهذا الجزء من الآية فقال: "﴿وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾فيها قولان: الأول: قال ميمون بن مهران[٦٧] : هم أصحاب السرايا، وروى في ذلك حديثا، وهو اختيار البخاري[٦٨]، وروي عن ابن عباس أنها نزلت في عبد الله بن حذافة، إذ بعثه النبي ﷺ في سرية[٦٩]. الثاني: قال جابر: هم العلماء، وبه قال أكثر التابعين، واختاره مالك، قال مطرف وابن مسلمة: سمعنا مالكا يقول: هم العلماء. وقال خالد بن نزار[٧٠]، وقفت على مالك فقلت: يا أبا عبد الله، ما ترى في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ } ؟ قال: وكان محتبيا فحل حبوته[٧١]، وكان عنده أصحاب الحديث ففتح عينيه في وجهي، وعلمت ما أراد، وإنما عنى أهل العلم، واختاره الطبري واحتج له بقوله ﷺ: { من أطاع أميري فقد أطاعني } الحديث[٧٢]. والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعا، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامتثال فتواهم واجب"[٧٣].

الفرع الثاني: دراسة المسألة

تعددت أقوال المفسرين في المراد بـ(أولي الامر) في هذه الآية فقيل هم العلماء، وقيل الحكام العادلون، وقيل أمراء السرايا، وقيل الصحابة رضوان الله عليهم[٧٤]، وقيل غير ذلك، ويرجح ابن العربي أن المراد بهم الحكام والأمراء والعلماء، مخالفا رأي مالك رضي الله عنه الذي يرى انحصارهم في العلماء، ويحتج ابن العربي لما ذهب اليه بأن طاعة الحكام والامراء واجبة لأن تدبير شؤون الدولة مسند إليهم، وأما العلماء فإن الأمة مأمورة بسؤالهم وواجب عليهم إطاعة فتواهم.

ويترجح لدى الباحثين أن القول بأن هذا الأمر عام غير مخصوص، وهو يشمل كل من أطلق عليه كلمة (أولي الأمر) بحق ، سواء أكانت الولاية ولاية حكم أم ولاية علم، فالحكام أسند إليهم تدبير شؤون الأمة وهم خلفاء الله في أرضه، فأي معنى للحكم إن لم يستلزم طاعة، أما العلماء فقد وجهت الأمة إلى سؤالهم، وتعين عليها طاعة فتواهم، وإلا فلا معنى للسؤال هنا إن لم يقتض امتثالا، وحاصل الأمر أن (أولي الأمر) ينطبق على كل من أسند إليه تدبير شأن من الشؤون وتعينت طاعته. قال في البحر المحيط:" والظاهر أنه كل من ولي أمر شيء ولاية صحيحة. قالوا: حتى المرأة يجب عليها طاعة زوجها، والعبد مع سيده، والولد مع والديه، واليتيم مع وصيه فيما يرضي الله وله فيه مصلحة"[٧٥] . وقد قال ابن عاشور كلاما طيبا آثرنا نقله في ختام هذا البحث:" وقوله: وأولي الأمر يعني ذويه وهم أصحاب الأمر والمتولون له. والأمر هو الشأن، أي ما يهتم به من الأحوال والشؤون، فأولو الأمر من الأمة ومن القوم هم الذين يسند الناس إليهم تدبير شؤونهم ويعتمدون في ذلك عليهم، فيصير الأمر كأنه من خصائصهم، فلذلك يقال لهم: ذوو الأمر وأولو الأمر، ويقال في ضد ذلك: ليس له من الأمر شيء. ولما أمر الله بطاعة أولي الأمر علمنا أن أولي الأمر في نظر الشريعة طائفة معينة، وهم قدوة الأمة وأمناؤها، فعلمنا أن تلك الصفة تثبت لهم بطرق شرعية إذ أمور الإسلام لا تخرج عن الدائرة الشرعية، وطريق ثبوت هذه الصفة لهم إما الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين إذا لم يكن لهم سلطان، وإما صفات الكمال التي تجعلهم محل اقتداء الأمة بهم وهي

الإسلام والعلم والعدالة. فأهل العلم العدول: من أولي الأمر بذاتهم لأن صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم.

قال مالك: «أولو الأمر: أهل القرآن والعلم» يعني أهل العلم بالقرآن والاجتهاد، فأولو الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة، ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى أهل العلم في الأزمنة المتأخرة، وأولو الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضا أهل الحل والعقد. وإنما أمر بذلك بعد الأمر بالعدل وأداء الأمانة لأن هذين الأمرين قوام نظام الأمة وهو تناصح الأمراء والرعية وانبثاث الثقة بينهم"[٧٦].

وهذا هو المفهوم من كلام ابن العربي في هذه المسألة والله تعالى أعلم.

الخاتمة:

بعد أن انتهينا من هذا البحث ورأينا فيه شأن ابن العربي مع مذهبه، وتبين لنا من خلاله رحابة الفقهاء في مذاهبم:

١. وجدنا ابن العربي يخالف مذهب مالك رضي الله عنه في مسائل عديدة، كما يوافقه في مسائل كثيرة.
٢. وتبين لنا أن موافقته مذهب مالك رضي الله عنه لم تكن من قبيل الانتصار للمذهب، وإنما كانت انتصارا للرأي الذي يسنده الدليل، بدليل مخالفته مذهبه في مسائل متعددة- كما ظهر في هذا البحث- وعليه فيمكننا أن نقول إن التعصب نوعان:

تعصب محمود: وهو الانتصار للرأي الذي يؤيده الدليل الراجح، وتسميته بالانتصار للرأي الراجح.

الهوامش:

[١] ، الذهبي، محمد بن أحمد، **تذكرة الحفاظ**، دار الفكر العربي، بيروت، ط٣، ١٣٣٣هـ ج١٢٩٤/٤.

[٢] . الداوودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد، **طبقات المفسرين**، مكتبة وهبة، مصر، بتحقيق علي محمد عمر، ط١، ١٩٧٢م، ج١٦٣/٢.

[٣] . هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان القرطبي، من كبار علماء الأندلس وفقهائها، توفي سنة ٢٣٨هـ كما في الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط٢، ٢٠٠٢م، ١٥٧/٤

[٤] . يحيى بن عبد الله بن بكير، من كبار فقاء المالكية، توفي ٢٣١هـ سعد، قاسم علي، **جمهرة تراجم علماء المالكية**، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، ط١، ٢٠٠٢م، ١٣٤٨/٣

[٥] . هو الزهري

[٦] . هذا الحديث متفق عليه وهو موقوف على ابن شهاب، ينظر البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، باب جهر الامام بالتأمين، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م، بتحقيق الدكتور مصطفى البغا، ج٢٧٠/١، حديث رقم ٧٤٧. وابن الحجاج، مسلم، **صحيح مسلم**، باب التسميع والتحميد والتأمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ج٣٠٧/١، حديث رقم٤١٠.

[٧] . هذا الأثر رواه البخاري ولم يسنده مرفوعا بل هو من قول عطاء يصف صلاة ابن الزبير. البخاري، الصحيح، باب جهر الامام بالتامين، من كتاب بدء الوحي، ج١٩٨/١

[٨] . الذي في أبي داوود: عن ابن شهاب وكان رسول الله ﷺ بقول آمين. وليس فيه حتى يسمع من في الصف، وهو الرواية نفسها التي عند البخاري ج١٩٨/١ عن ابن شهاب وهو في أبي داوود ج٣٠٩/١، حديث رقم ٩٣٦، ولم أجده في الترمذي

[٩] . لم أجده بهذه الالفاظ وهذا الطريق فيما بين يدي من الكتب.

[١٠]. قد بسط علماء المالكية هذه المسألة في مدوناتهم فنقلوا رأي الإمام مالك ووجهوه قال في بداية المجتهد: فان مالكا في رواية ابن القاسم عنه والمصريين انه لا يؤمن...وفي رواية المدنيين عن مالك انه يؤمن، وذكر سبب الاختلاف، وبين ان الامام مالك رجح عدم تامين لرواية رواها في كتبه. ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ج١ص١٥٦

[١١]. النووي، **المجموع شرح المهذب**، ج٣ص٣٧٢. نسخة المكتبة الشاملة

[١٢] . الكاساني، علاء الدين، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٩٨٢م، ج٢٠٧/١.

[١٣] . ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، دار الفكر، بيروت، ج٥٦٤/١.

[١٤] . مسلم، **صحيح مسلم**، حديث رقم ٢٦٠٠، ج٢٠٠٧/٤

[١٥] . هذا الحديث باطل لا يصح عن رسول الله ﷺ فقد رواه الجوزقاني، الحسين بن إبراهيم، دار الصميعي، الرياض، ط٤، ١٤٢٢هـ ج٣٢١/١.

[١٦] . هذا الحديث رواه الامام أحمد، الشيباني، أحمد بن حنبل، **المسند** مؤسسة الرسالة، بيروت، بتحقيق الشيخ شعيب وآخرون، ط١، ٢٠٠١م، ج٣١٢/٢٦، وقال الشيخ شعيب: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

[17] . ابن العربي، **أحكام القران**، ج٩١/١
[18] . **الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية**، ج٢٧٤/٣٥ وقد عزا الباحثون هذا الجواب الى المصادر التالية: حاشية ابن عابدين ٢/ ٥٤٢، والقليوبي ٣ / ٢٠٤، والقرطبي ٢ / ١٨٨، وكشاف القناع ٦ / ١٢٥، والآداب الشرعية ١ / ٣٠٣، والأذكار ص٥٤٨.
[19] . سبق تخريجه
[20] . النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ ج٦٧/٢
[21] . الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **أحكام القران**، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، بتحقيق محمد الصادق قمحاوي، ١٢٥/١
[22] . الهراسي، علي بن محمد بن علي الطبري، **أحكام القران**، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق موسى محمد علي، ٢٦/١
[23] . من فقهاء الشافعية، توفي سنة ٨٢٥هـ
[24] . انظر: "ابن الحاجب، عثمان بن عمر المالكي، **جامع الأمهات**، دار اليمامة، ط٢، ٢٠٠٠م، ص ١٦٥، و ابن رشد، بداية المجتهد، ج١/ ٢٠٢، وابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الاستذكار**، دار قتيبة، دمشق، ط١، ١٩٩٣م بتحقيق محمد رواس قلعجي، ج٣/ ٢١٢، وابن قدامة، موفق الدين عبد الله، **المغني**، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ج٦/ ٣٣٠، والبهوتي، منصور بن يونس، **شرح منتهى الإرادات**، عالم الكتب، بيروت، ط١،١٩٩٣م، ج١/ ٤٥٦، و البهوتي، منصور بن يونس، **كشاف القناع**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ ج٢/ ٢٨٠.
[25] . الشافعي، محمد بن ادريس، **الأم**، دار المعرفة ، بيروت، سنة ١٩٩٠م، ج ٧٤/٢، و الماوردي، أبو الحسن، **الحاوي الكبير**، لدار المعرفة، بيروت، ج ٨/ ٦٣٩، و النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر، بيروت، ج ٢٠٠/٦، و الكاساني، علاء الدين، **بدائع الصنائع**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة ١٩٨٢م، ج ٢/ ٤٥.
[26] . انظر: البغوي، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ ج ٢/ ٣٦١.
[27] . أخرجه ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كما في "الدر المنثور" للسيوطي (٤/ ٢٢٤).
[28] . ابن نور الدين اليمني، محمد بن علي الخطيب، **تيسير البيان لأحكام القران**، طبع دار النوادر، سوريا، ط١، ٢٠١٢م، بتحقيق عبد المعين الحرش، ج٣٤٨/٣.
[29] . الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، **أحكام القران الكريم**، طبع مركز البحوث الإسلامية، تركيا، بتحقيق الدكتور سعد الدين اونال، ط١، ١٩٩٥م، ج٣٥٦/١
[30] . السابق، ج٣٦٧/١
[31] . لم نجده في النسائي، ولكن رواه كثيرون من طريق الحسن البصري عن سمرة وهذا الطريق ضيف في قول اغلب العلماء لأن الحسن لم يصرح بالسماع عن سمرة، ينظر تخريج الحديث والحكم عليه في تحقيق مسند أحمد للشيخ شعيب الارناؤوط عند رواية الامام احمد لهذا الحديث يتلك الطريق ج٣٢١/٣٣.
[32] . لكنه ضعيف
[33] . الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل القران**، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ٢٠٠م، بتحقيق أحمد ومحمود شاكر، ج٥٦٣/٣
[34] . في كتاب الأم ما هو قريب من هذا الكلام في ج٢٩٣/١
[35] . قد سبق بيان أن هذا الحديث ضعيف
[36] . لم نجد هذا الأثر فيما بين أيدينا من كتب الرواية
[37] . لم نجده في كتب الرواية
[38] . الحديث روي بغير هذه الالفاظ في اكثر من كتاب منها مسند أحمد ج٣٧١/٢٥، ونصه: خرج مع رسول الله ﷺفي غزوة غزاها، وعلى مقدمته خالد بن الوليد، فمر رباح وأصحاب رسول الله ﷺ على امرأة مقتولة، مما أصابت المقدمة، فوقفوا ينظرون إليها، ويتعجبون من خلقها، حتى لحقهم رسول الله ﷺ على راحلته، فانفرجوا عنها، فوقف عليها رسول الله ﷺ، فقال: " ما كانت هذه لتقاتل " فقال لأحدهم: " الحق خالدا فقل له: لا تقتلوا ذرية، ولا عسيفا " والحديث صحيح لغيره كما قال الشيخ شعيب.
[39] . ابن قدامة، موفق الدين بن أحمد، **المغني**، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨م، ج٣١١/٩
[40] . البخاري، **الجامع الصحيح**، ج٢٩/١
[41] . سبق تخريجه
[42] . أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، **مسند أبي يعلى**، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٤م، بتحقيق حسين أسد، ج٥٩/٥. قال محققه هذا الحديث صحيح الإسناد
[43] . ليس في أبي داوود بل هو في مصنف ابن ابي شيبة، انظر: ابن ابي شيبة، أبو بكر عبد الله، المصنف في الأحاديث والاثار، مكتبة الرشد، الرياض، ط١،١٤٠٩هـ بتحقيق كمال الحوت، ج٤٨٣/٦.
[44] . مالك بن انس، **الموطأ**، ج٦٣٦/٣، نشر مؤسسة زايد
[45] . السابق المكان نفسه
[46] . سبق تخريجه وبيان ضعفه
[47] . ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٣١٥/١
[48] . ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الاستذكار الجامع لمذاهب علماء الامصار**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٠م، ج٤٨٣/٧، وهذا الحديث أخرجه الامام أحمد في المسند، ج١٤٦/٢٤، وقال الشيخ شعيب: اسناده صحيح
[49] . الاحكام الأربعة هي: الاسترقاق، والفداء، والمن، والقتل
[50] . الماوردي، **الحاوي**، ج١٩٤/١٤
[51] . الشيباني، محمد بن الحسن، **شرح كتاب السير الكبير**، طبع القاهرة، بتحقيق عبد العزيز أحمد، ج١٤١٥/٥. وهذا الحديث قال في نصب الراية: أخرجه النسائي وابن ماجه عن سفيان الثوري عن أبي الزناد عن المرقع بن صيفي عن حنظلة الكاتب قال: غزونا مع رسول الله ﷺفمررنا على امرأة مقتولة قد اجتمع عليها الناس فقال: ما كانت هذه تقاتل ثم قال لرجل: انطلق إلى خالد بن الوليد فقل له: إن رسول الله ﷺيأمرك لا تقتلن ذرية ولا عسيفا انتهى. ورواه أيضا أحمد في " مسنده " وابن حبان في " صحيحه " وقال : هذا الخبر سمعه المرقع بن صيفي عن حنظلة الكاتب وسمعه من جده رباح بن الربيع والخبران محفوظان انتهى. قال ابن أبي حاتم في " كتاب العلل ": سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه سفيان الثوري عن أبي الزناد عن المرقع بن صيفي عن حنظلة الكاتب قال : خرج النبي ﷺ في بعض مغازيه الحديث فقالا: هذا خطأ فقال: إنه من وهم الثوري إنما هو المرقع بن صيفي عن جده رباح بن الربيع أخي حنظلة بن الربيع عن النبي ﷺ كذا يرويه مغيرة بن عبد الرحمن وزياد بن سعد وعبد الرحمن بن أبي الزناد وهو الصحيح انتهى . وقال البيهقي في " المعرفة ": مرقع بن صيفي بن رباح ويقال: رباح قال البخاري: ورباح أصح وروى هذا الحديث عنه

موسى بن عقبة وأبو الزناد وأبيه عمر وأقام إسناده عن أبي الزناد أبيه والمغيرة بن عبد الرحمن ورواه الثوري عن أبي الزناد عن مرقع عن حنظلة الكاتب قال البخاري: وهو وهم انتهى. وقال الدارقطني: ليس في الصحابة أحد يقال له: رباح إلا هذا مع اختلاف فيه والله أعلم. الزيلعي، عبد الله بن يوسف، **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**، طبع دار الحديث، مصر، سنة١٣٥٧هـ بتحقيق محمد يوسف البنوري، ج٣٩٦/٣. وقال البوصيري: هذا إسناد صحيح المرقع بن صيفي ذكره ابن حبان في الثقات ولم أر من جرحه وباقي رجال الإسناد على شرط الشيخين رواه النسائي في السير عن عمرو بن علي ومحمد بن المثنى كلاهما عن عبد الرحمن عن سفيان به ورواه حبان في صحيحه عن أبي عروبة عن محمد بن بشار عن عبد الرحمن، ورواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة من حديث رباح بن الربيع بن صيفي أخي حنظلة الكاتب جد المرقع بن صيفي وله شاهد في الصحيحين من حديث ابن عمر. البوصيري، **مصباح الزجاجة في تخريج أحاديث ابن ماجة**، دار الجنان، بيروت، ج١٠٨/٢

[٥٢] . الشيباني، **شرح كتاب السير الكبير**، ج١٤١٥/٥.

[٥٣] . ابن العربي، **أحكام القران**، ج١٠٨/١

[٥٤] . من علماء المالكية المشهورين

[٥٥] . محمد بن عرفة الورغمي، فقيه تونس وعالمها، توفي سنة ٨٠٣هـ الزركلي، **الأعلام**، ٤٣/٧

[٥٦] . التاج والاكليل، الشبكة العنكبوتية٤١٣/٢

[٥٧] . الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ج١١١/٢٨

[٥٨] . محمد بن احمد الشربيني، من كبار فقاء الشافعية، واحد المفسرين الأعلام، توفي سنة٩٧٧هـ الزركلي، **الأعلام**، ٦/٦

[٥٩] . الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب، **السراج المنير في الاعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٤١/٤

[٦٠] . عبد الرحمن بن القاسم المصري، من تلاميذ الإمام مالك، توفي سنة ١٩١هـ الزركلي، **الأعلام**، ٣٢٣/٣

[٦١] . ابن العربي، **أحكام القران**، ج٦٩/١

[٦٢] . الطبري، **جامع البيان**، ج٩٤/٧، طبعة شاكر

[٦٣] . ابن عطية، **المحرر الوجيز**، ج٤٨٨/١

[٦٤] . الرازي، **مفاتح الغيب**، ج٣٠٨/٨

[٦٥] . ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ج٤٣/٤

[٦٦] . البخاري، **الجامع الصحيح**، باب الطيب للجمعة، ج٣٧٩/٣، حديث رقم١٣٨٥

[٦٧] . ميمون بن مهران الرقي، من كبار الفقهاء والقضاة، توفي سنة١١٧هـ الزركلي، **الأعلام**، ٣٤١/٧

[٦٨] . البخاري ذهب إلى أنها نزلت في عبد الله بن حذافة السهمي كما في الصحيح، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٩٨٧، كتاب بدء الوحي، ج٥٧/٦

[٦٩] . السابق، المكان نفسه

[٧٠] . خالد بن نزار بن المغيرة، روى عن مالك وغيره، توفي سنة ٢٢٢هـ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٤هـ١٢٣/٣

[٧١] . الحبوة: طريقة في الجلوس

[٧٢] . أخرجه أحمد في **المسند**، ج٢٨٦/١٢، حديث رقم٧٣٣٤، وقال الشيخ شعيب: إسناده على شرط الشيخين

[٧٣] . ابن العربي، **أحكام القران**، ج٣٥٥/٢

[٧٤] . الطبري، **جامع البيان**،ج٤٩٢/٨

[٧٥] . أبو حيان، **البحر المحيط**، ج٦٨٦/٣

[٧٦] . ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٩٦/٥

"شرعية الإجراءات الشرطية وآثارها"

د. أيمن أحمد الكريمين*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٨/٢٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٨/١٢/٢٣ م

ملخص

اهتمّت هذه الدراسة بِالبَحث في الإجرَاءَات الشرطية المُنتجة لآثارِها في الدعوى الجزائية: دِرَاسة تحليلية في التشريع الأردني. ومن المُفيد القول إنّ هذه الإجراءات المتّخذة من قبل مساعدي الضّابِطَة العدلية تُعْتبرُ بحقّ من الوَسَائل الهَامَّة في إثبات الدعوى الجزائية، ولذلك أُحيطَ ت بالعديد من الضمانات التي تكفَل المُحافظة على الحقّ في الحياة الخاصة، وضرورة استيفائها للضَوَابِط القانونية احتراماً لمبدأ الشرعية الإجرائية الذي يوازن بين حقّ المجتمع في الوُصُول إلى الحقيقة وحقّ الفرد في حِماية حُقوقِه وحُرّياته.

لقد حَرِصَت هذه الدراسة على بيان الضَّوَابِط القانونية للإجراءات الشَّرَطية كإجراء تحقيقيّ تُباشِرهُ السُّلطَة المُختَصَّة بِالتحقيق، وَنَعني بها أَسَاسًا النيابة العَامَّة أو الضّابِطَة العَدلية استِثناءً. كما أوضَحَت هذه الدراسة الجَزَاء المترتّب على مُخالفة الشروط الموضُوعية أو الشكلية لتلك الإجراءات، وبيّنت أيضًا موقف المشرع الأردني من بُطلَان الإجراءات الجزائية بِشكل عام مَعَ ما استقرّ عليه القَضَاء الأردني في هذا الصَّدَد. كما بحثت الدراسة مَوقف المشرع الأردني من قرينة البراءة وما يترتّب عليها من وُجوب التزام حُكم الإدانة بمبدإ مشروعية الدليل، وحرص القَضاء في المَقَام الأول على حماية قرينة البراءة.

وقد خَلُصَت هذه الدراسة إلى مَجمُوعَة من النتائج والتَوصيات التي جَاءَت نتيجة طَبيعية لهذه الدراسة و هيَ ذو صِلة بالإجرَاءَات المُتّخذة من قِبَل رِجال الشُّرطَة (مُوَظّفُو الضَّابِطَة العَدليّة).

Abstract

This study concerned about police procedures And their effects on the law case It's an analytical study for the Jordan law. And it's important to say that all the procedures taken by judicial police are important to prove the law case presented to the court of law for this reason it is guaranteed to ensure the legal rights of both the individual in specific and at the level of the whole society.

* أستاذ مساعد، قسم العلوم القانونية، كلية الشرطة، قطر.

Besides, this study cared about the rules that ensure the precision of police investigation procedures through the whole process of investigations. Another thing to mention, this study concentrated on the legal punishment for those who do not follow the laws during the process of investigations. In addition, the Jordanian legislator concentrated on the importance of the evidence presented in the court of law to convict the convicted person or to prove his innocence.

This study presented many recommendations regarding the details and procedures that should be taken during the investigation process by police.

المقدمة:

يُعدّ مبدأ الشَّرعيّة من أهمّ المبادئ القانونية المُتعارف عليها في جميع الأنظمة القانونية على اعتبار أنّه مبدأ هام وجوهري يُنظّم مع غيره من المَبادئ الأخرى-كالتقيّد بِشَرعيّة الإجراءات- مُختلَف الإجراءات الشُّرطيّة، حيثُ يَفترض هذا المبدأ أنْ تكون هذه الإجراءات مع غيرها من الإجراءات، مقنّنة وواضحة، ومبيّنا فيها السّلطَة المَنُوط بها اتّخاذُها. ولتكريس هذا المبدأ وَضَعَت مُختلف التشريعات المُقارنة قواعد وأحكام قانونية عديدة كقاعدة تفسير الشّك لصَالح المُتهم، وَضَمان الحُرية الشخصية للمتهم، وغيرها من المبادئ التي من شَأنِهَا تجسيد مَبدَأ الشرعية الإجرائية.

يُعتبر مَبدأ الشَّرعيّة الإجرائيّة الجزائيّة أصلاً في أُصول المُحاكَمات الجزائيّة لا يجُوز الخُروج عنه. ولا تَقلّ أهمية هذا المبدأ عن غيره من المَبادئ - مثل مبدأ شَرعيّة الجرائم والعقوبات- باعتباره الأصل الرئيس في القانون العقابي. وقد تبنّى المُشَرع الأردني – كَغَيره من مُشَرّعي بَقيّة الدُّوَل العَرَبيّة - مبدأ الشَّرعيّة كَمبدأ دستوريّ بصُورة واضحة وصَريحَة، والذي نُظّمت أحكامُهُ بمُوجب قانون أُصول المحاكمات الجزائية الذي تَضَمّن عدّة إجراءات تَضْمَنُ حِماية حُقوق المتّهم وحُرياته الأَساسيّة.

غير أنّ المُشَرِّع في نَفس الوقت لم يُهمل حقّ المُجتمع في تتبّع مُرتكبي الجرائم، ومُعاقبتهم أيضًا على ما ارتكبوه من أفعال في حقه، وبذلك يكون المُشرّع قد أقام عَملية توازُن بين حماية حُقوق الفرد وحقّ المُجتمَع في نَفس الوقت.

أمّا الإجراءات التي نصّ عليها المُشرّع الأردني في قانون أصول المحاكمات الجزائية لتحقيق هذا التوازن، فإنّنا سَوفَ نَذكُر بعضًا منها على سَبيل المثال: أوّلاً ما أورَدَهُ المُشَرِّع من قُيُود عند تفتيش مَسكَن المُتهم، حين أمَرَ بضرورة التفتيش بِحضور المُتهم، وإذا تَعَذَّر حُضُورَه وقت إجراء التفتيش وَجَبَ حُضُور مُختَار مَحلّته أو من يقوم مَقَامه، أو

إثنان من أقاربه أو شَاهدان يَستدعيهما المُدَّعي العَام (المادة:٨٣). وثانيا مَا نُصّ عليه في المادة (٩٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية في أصول القبض، فوفقًا لأحكام المادة السّابقة يتوجب على مُوظف الضّابِطَة العدليّة - وتَحْتَ طائلة بُطلان الإجراءات- القيام بعدّة أمور حَدّدتها المادَة (١٠٠) في الفقرة ١ و٢ من ذات القانون. كما أوجَبَ القانون بنص المادة (١١٢) من ذات القانون أنه: على موظفي الضّابِطَة العدلية سماع أقوال الأشخاص المقبوض عليهم من خلال مذكرة إحضار خلال (٢٤) ساعة وإحالتهم إلى المدعي العام.

إنّ الأمثلة على هذه الإجراءات كثيرة، ولأنّ المجال لا يتّسع لذكرها كلّها في هذه المقدمة فإنّنا نكتفي بذكر البعض منها على سبيل المثال، على أنْ نشير إلى بعضها الآخر في مواضع أخرى من الدراسة، والتي سيتمّ تقسيمها إلى ثلاثة مباحث: مبحث أوّل ندرس فيه تشكيل الضّابِطَة العدلية المساعدة ووظائفها. ومبحث ثان نوضّح فيه مبدأ الشرعية، ونفصّل فيه القول في مفهوم الشرعية وأركانها. و مبحث ثالث يستعرض الآثار المترتبة على عدم التقيد بالشرعية الإجرائية.

مشكلة الدراسة

ترتبط مُشكلة الدراسة ارتباطا وثيقا بأهميتها، فإذا كانت قواعد العدالة ومصلحة المجتمع تقتضي القصاص من مرتكبي الجرائم، فإنها تلتزم بالضرورة بالحفاظ على حقوق الناس وحرياتهم، وتمكين المشتكى عليه من الدفاع عن نفسه على أساس الموازنة بين مصلحة المجتمع ومصلحة الأفراد. وعليه، فقد أحاطت التشريعات الإجرائية بعض الإجراءات الشرطية بضمانات من أهمّها حَصْرها بالنيابة العامة، وعدم إمكانية إجرائها إلاّ في أحوال استثنائية. إلاّ أنّ هناك تجاوزات في الإجراءات الشرطية المتّخذة من قبل بعض رجال الشرطة (مساعدي الضّابِطَة العدلية) للقيود التي فرضها المشرّع على السلطة، والحدود التي لا يجوز تجاوزها حِفاظا على حقوق الأفراد، وَصَونًا لها من أيّ تعسّف قد يلحق بها جرّاء اتّخاذ إجراءات ماسة بهذه الحقوق كالقبض والتفتيش، وهما من أخطر الإجراءات التي تتّخذ في مواجهة الشخص عند وقوع الجريمة. وعليه، فإنّ المشرع حدّ من نطاق توسيع سلطات الضابطة العدلية لعدم المساس بحريات الأشخاص قبل إدانتهم بحكم قضائي بات.

وبشكلٍ عام، يمكن القول إنّ الغرض من الدراسة هو الوقوف على أصول الإجراءات المُتّخذة من قبل الشرطة ضِمْن القواعد المحدّدة في القانون، حتى تكون مُنتجة لآثارها القانونية في الدعوى الجزائية ومدى شرعيتها، بالإضافة إلى بيان أوجه القصور من قبل بعض أفراد الضّابِطَة العدلية بالإجراءات القانونية الصحيحة.

أسئلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

السؤال الأول: ما هي الضّابِطَة العدلية، وما هي وظائفها؟

السؤال الثاني: ما المقصود بمبدإ الشرعية؟

السؤال الثالث: ما هي أركان مبدأ الشرعية؟

السؤال الرابع: ما هي الآثار القانونية المترتبة على مخالفة مبدأ الشرعية؟

السؤال الخامس: هل يراعي موظفو الضّابِطَة العدلية الأصول القانونية في الإجراءات الشرطية؟

السؤال السادس: مَا هُو مَوقف المُشَرّع الأردُني من مُخالفة مُوظفي الضّابِطَة العَدليّة للأصُول القانونية في الإجراءات الشُرَطِيّة؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى التعرّف على شرعية الإجراءات الشرطية والآثار القانونية المترتّبة على مُخالفتها من خلال:

١. التعرّف على تشكيل الضّابِطَة العدلية، وطبيعة الوظيفة التي تقوم بها.
٢. التعرّف على ماهية مبدأ الشرعية ومفهومه.
٣. التعرّف على أركان الشرعية.

٤. التعرّف على الآثار القانونية المترتبة على مخالفة مبدأ الشرعية.
٥. التعرّف على بعض المُخالفات القانونية المتعلّقة بأصول الإجراءات المتّخذة من قبل أفراد الضّابطة العدلية أثناء مرحلة الاستقصاء وجمع الأدلّة.
٦. التعرف على النصوص القانونية التي تُحدّد الإجراءات القانونية الواجب اتّباعها من قبل أفراد الضّابطة العدلية.

أهمية الدراسة

تأتي أهمية هذه الدراسة من مُنطلقات متعدّدة منها أنّ الكثير من الجرائم تقع في الخفاء وتحت ستر الظلام، وإذا ما اكتشفت بدأت أدلتها غامضة مطموسة لا تُنبِئ عن فاعليها، وهنا يبرز دور رجال الشرطة في كشف غموض وملابسات الجرائم واكتشافها. إنّ هذا الأمر كما يرى الباحث يُشكّل تَحدِّيا حقيقيا للنيابة العامة بمُساعدة رجال الشرطة (مساعدي الضّابطة العدلية) في جمع أدلة الجريمة، وبناء دعوى جزائية مبنية على قواعد صلبة وليست واهنة. وعليه يَجِبُ أنْ تكون الأدلة قانونية ومَبنيّة على شرعية الإجراءات، ولن يتأتّى ذلك إلاّ إذا تظافرت الجهود في الحصول على الدليل بطُرق قانونية سليمة وغير مُخالفة للأخلاق والقيم والأعراف.

إنّ الأمر السابق يقتضي أن تتظافر جهود جميع العاملين في مجال استقصاء الجرائم والتحقيق الابتدائي، وأنْ تكون العلاقة بين النيابة العامة والضّابطة العدلية مبنية على التعاون والتكامل والعمل بروح الفريق الواحد لأنّ هدفهما واحد، وهو تحقيق العدالة المتمثلة في " أنْ لا يُدَان بريء أو يُفلتَ مُجرم من العقاب" خاصة وأنّ جميع الإجراءات المتّخذة ستخضع لرقابة محكمة الموضوع، ومحكمة التمييز لتقول كلمة الفصل فيها.

مصطلحات الدراسة

الشرعية: تعني خضوع الناس كافة – حكاما ومحكومين- لسيادة القانون[١].

الإجـــراء: هو عمل يُرتّب عليه القانون آثارا معينة، تحريك الدعوى الجزائية ونقلها من مرحلة إلى أخرى إلى أن تنقضي بالحكم البات[٢].

الشرعية الموضوعية: هي الحلقة الأولى من حلقات الشرعية الجزائية ويُقصد بها "لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص"، ومؤداها حصر مصادر التجريم والعقاب في النصّ التشريعي الصادر عن السلطة المختصّة بذلك وفقا لأحكام الدستور[٣].

الشرعية الإجرائية: يُقصد بها أنْ تكون كلّ الإجراءات التي تَتّبِعُها الجهات والأجهزة المعنية في الدولة مقرّرة بمُوجب نصوص قانونية، وهي الحلقة التي تكفل احترام الحرية الشخصية للمشتكى عليه، وافتراض براءته في كلّ إجراء من الإجراءات التي تتّخذ ضدّه[٤].

الشرعية الإجرائية الجزائية: مجموعة القواعد القانونية التي ترسم الإطار الإجرائي التشريعي الذي يجب على الدولة وكافة منتسبيها الالتزام به شكلا ومضمونا. وتتّسع القواعد القانونية لهذا المفهوم لتشمل قواعد القانون الوطني، إلى جانب قواعد القانون الدولي[٥]

من خلال التعريفات السابقة نجد أنَّ الشرعية الإجرائية هي امتدادٌ طبيعي لشرعية الجرائم والعقوبات، ولعلّ هذا الأمر يرجع إلى كون الشرعية الإجرائية تعتبر الإطار الذي لا يمكن تطبيق القاعدة الموضوعية إلاّ من خلاله، حيث تقوم الشرعية الإجرائية أساسًا على افتراض براءة المتّهم، وألاّ يتّخذ ضدّه أيّ إجراء إلاّ بمُوجب نصّ في قانون أصول المُحاكمات الجزائية، وكذلك ضرورة إشراف القضاء على كلّ الإجراءات المتّخذة ضدّ المتّهم باعتبار أنّ القضاء هو الحارس الطبيعي للحقوق والحريات.

خطة الدراسة

مـن أجـل معالجـة مُختلـف الإشـكالات التـي طرحناها سابقًا، تمّ تقسيم هـذه الدراسـة إلى ثلاثـة مباحث:

المبحث الأول: تشكيل الضّابِطَة العدلية ووظائفها.

المبحث الثاني: مبدأ الشرعية.

المبحث الثالث: الآثار المترتبة على عدم التقيد بالشرعية الإجرائية.

وسوف ننهي البحث بخاتمة نستعرض فيها النتائج والتوصيات.

منهج الدراسة

اعتَمَدنا في هذا البحث على المَنهَج الوصفي التَّحليلي وأدَواته الكُتُب والأبحاث والدِّراسات والمجَلات العلميةَ المتخصّصة، والقوانين ذات العَلاقَة من خلال تحليل نُصُوصها، وَبَيَان مدى كفَايتها من قصورها، بالإضافة إلى جمع المعلومات وتحَليلها.

محدّدات الدراسة

تتحدّد نتائج الدراسة بدلالات التعريفات الإجرائية التي ستقدّم لمصطلحات الدراسة كما وردت في قانون أصول المُحاكمات الجزائية الأردني، وقانون العقوبات الأردني، والاجتهادات القضائية.

حدود الدراسة

تنصبّ هذه الدراسة على التعرّف على شرعية الإجراءات الشرطية والآثار المترتّبة عليها من حيث تطبيقها داخل محاكم المملكة الأردنية الهاشمية، في دستور المملكة الأردنية الهاشمية والمنشور في عدد الجريدة الرسمية رقم (١٠٩٣) تاريخ ١٩٥٢/١/٨، وتعديلاته لسنة ٢٠١٦م. وقانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم (٩) لسنة ١٩٦١ والمعدّل بالقانون رقم (٣٢) لسنة ٢٠١٧، وفي قانون العقوبات الأردني رقم (١٦) لسنة ١٩٦٠ والمعدّل بالقانون رقم(٢٧) لسنة ٢٠١٧، والمنشور بالجريدة الرسمية في العدد ٥٤٧٩ بتاريخ ٢٠١٧/٨/٣٠، الذي دخل حيز التنفيذ بتاريخ ٢٠١٧/١٠/١م، وقانون العقوبات العسكري رقم (٥٨) لعام ٢٠٠٦م، والمنشور في الجريدة الرسمية تحت رقم (٤٧٩٠) تاريخ ٢٠٠٦/١١/١م، وكذلك القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لعام ١٩٧٦. وعلى اجتهادات وقرارات محكمة التمييز الأردني، هذا من حيث الزمان، أما من حيث المكان فتشمل الدراسة إقليم المملكة الأردنية الهاشمية، مع إمكانية الاعتماد على الآراء الفقهية في ذات الموضوع.

المبحث الأوّل

تشكيل الضّابِطَة العدلية المساعدة ووظائفها

يتناول هذا المبحث تشكيل الضّابِطَة العدلية المساعدة ووظائفها في المطلب الأوّل. أمّا المطلب الثاني فسنستعرض فيه بعض الدراسات التي تناولت الإجراءات الجنائية أو ذات الصّلة.

المطلب الأوّل

تشكيل الضّابِطَة العدلية المساعدة ووظائفها

أوّلا: تشكيل الضّابِطَة العدلية المُساعدة

لا يعتبر موظفو الضّابِطَة العدلية - باستثناء المدعي العام- من رجال السلطة القضائية، بل هم من موظّفي السلطة التنفيذية، وهم يتبعون لإدارة جهاز الأمن العام، أو للوزارة التي يكون الشخص موظّفا فيها. وهم بِحُكم وظائفهم يخضعون لإشراف رؤسائهم فيما يتعلّق بالتعيين والترقية والتأديب، إلاّ أنهم حين قيامهم بأعمال الضّابِطَة العدلية فإنّهم يتبعون المدعي العام ويخضعون لإشرافه فيما يخصّ هذه الأعمال، وهذا ما جاء في قانون أصول المحاكمات الجزائية في الباب الأول منه- الفصل الأول - تحت عنوان تشكيل الضّابِطَة العدلية ووظائفها[٦] حيث نصت المادة (١/٩) من ذات القانون على أنه: يساعد المدعي العام في إجراء وظائف الضّابِطَة العدلية: الحكام الإداريون، مدير الأمن العام، مديرو الشرطة، رؤساء المراكز الأمنية، ضباط وأفراد الشرطة، الموظفون المكلفون بالتحري والمباحث الجنائية، المخاتير، رؤساء المراكب البحرية والجوية، وجميع الموظفين الذين خولوا صلاحيات الضّابِطَة العدلية بموجب هذا القانون والقوانين والأنظمة ذات العلاقة.

كما نصّت المادة (١٠) من ذات القانون على أنّ: نواطير القرى العموميين والخصوصيين وموظفي مراقبة الشركات ومأموري الصحة ومحافظي الجمارك ومحافظي الحراج ومراقبي الآثار الحق في ضبط المخالفات وفقًا للقوانين والأنظمة المنوط بهم تطبيقها ويودعون إلى المرجع القضائي المختص المحاضر المنظمة بهذه المخالفات.

وجاء في نص المادة (١٥) من ذات القانون: ١. المدعي العام هو رئيس الضّابِطَة العدلية في منطقته، ويخضع لمراقبته جميع موظفي الضّابِطَة العدلية. ٢. أما مساعدو المدعي العام في وظائف الضّابِطَة العدلية المعينون في المادتين (٩، ١٠) فلا يخضعون لمراقبته إلاّ فيما يقومون به من الأعمال المتعلقة بالوظائف المذكورة.

وفي حال توانى موظفي الضابطة العدلية عن القيام بواجبهم الموكول إليهم فإنّ المدعي العام يوجّه لهم تنبيها، وله أن يقترح على المرجع المختص ما يقتضيه الحال من التدابير التأديبية. كما جاء في نص المادة (٢٢) من ذات القانون.

وكذلك المادة (٤٧) من ذات القانون: ١. إذا اجتمع في مكان التحقيق مدعي عام وأحد موظفي الضّابِطَة العدلية يقوم المدعي العام بأعمال الضّابِطَة العدلية. ٢. وإذا كان من حضر من الموظفين المذكورين قد بدأ بالعمل فللمدّعي العام حينئذ أنْ يتولّى التحقيق بنفسه أو أنْ يأمر من باشره بإتمامه. وأيضا المادة (٤٩) نصّت على أنه: على موظفي الضّابِطَة العدلية مساعدي المدعي العام أن يودعوا إلى المدعي العام بلا إبطاء الإخبارات ومحاضر الضبط التي ينظموها في الأحوال المرخص لهم فيها مع بقية الأوراق.

من خلال النصوص السابقة المتعلقة بتشكيل الضابطة العدلية نجد أنّ الغاية من أعمالها التي تخضع لإشراف النيابة العامة ذات الاختصاص المكاني تتمثل في توضيح وبيان الأمور(جمع المعلومات) لسلطة التحقيق كي تتصرف هذه الأخيرة على وجه معين. ويتوقف عملها مباشرة بعد إيداع ملف التحقيق إلى النيابة العامة. أمّا في حالة الجرم المشهود فإنّ الضابطة العدلية تقوم بالإجراءات التي يقوم بها المدعي العام عندما يتعذر عليه مباشرتها بنفسه، مع مراعاة الأصول التي حدّدها القانون.

ثانياً: وَظَائف الضَّابِطَة العَدليّة

إنّ منَ غايات التحقيقَ الأولى هي بناء دعوى جزائية سليمة، ولن يتأتّى ذلك إلاّ إذا تمّ الأخذ بالحسبان لقواعد الدقة والأمانة والموضوعية أثناء هذه المرحلة، حيث يتوجّب على الضّابِطَة العدلية الحصول على الدليل من كافة المصادر المشروعة، ولا سيما أنّنا نعيش اليوم ثورة في الاتصالات والتكنولوجيا تُسهم بلا شكّ في مجال الإثبات الجنائي. وقد ترك المشرع للضابطة العدلية سلطة واسعة في جمع المعلومات، ولم يحضر عليها أيّ وسيلة للحصول على ذلك ضمن مبدأ الشرعية.

لذلك يتوجّب على موظفي الضّابِطَة العدلية القيام بأعباء وظيفتهم ضمن القواعد المحدّدة في القانون للتحري عن الجريمة، والبحث عن مرتكبيها وجمع الأدلة التي تثبت وقوعها ونسبتها إليهم. و يتحقّق كلّ ذلك بالتعويل على وسائل قانونية ومشروعة وأخلاقية، أمّا الوسائل غير المشروعة فلا يجوز اللّجوء إليها مثل: استعمال وسائل الضغط والإكراه أو الخديعة والاحتيال، أو دخول المنازل في غير الأحوال المصرح بها للضابطة العدلية[٧].

لقد نصّت المادة (١/٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية على أن: موظفي الضّابِطَة العدلية مكلفون باستقصاء الجرائم وجمع أدلتها والقبض على فاعليها وإحالتهم على المحاكم الموكول إليها أمر معاقبتهم.

ويُمكننا القول في السياق ذاته إنّ استقصاء الجرائم يُعدّ خطوة أولى تسبق التحقيق الابتدائي الذي يُجريه المدّعي العام. ونقول أيضًا إنّ تحديد وسائل الاستدلال واستقصاء الجرائم لم ترد في

نصوص قانون أصول المحاكمات الجزائية على سبيل الحصر- إذ لا يمكن ذلك- وإنما أورد المشرع أهم هذه الوسائل.

ومن هذه الوظائف التي أنيطت بعُهدة الضّابِطَة العدلية نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

١. تلقّي السلطة المختصّة الإخبارات عن الجرائم أو الشكاوي

الإخبار هو بلاغ يقدّم من قبل أيّ شخص يُخبِرُ فيه عن جريمة قد ارتكبت، وتنامى علمها إليه دون أن يكون متضرراً منها، أو تكون إخباراً عن جريمة يقدمه شخص بعينه هو المجني عليه بالجريمة أو ممّن تضرر منها، وهذا ما نصّت عليه المادة (٢٦) من قانون أصول المحاكمات الجزائية على أنه: ١. كلّ من شاهد اعتداء على الأمن العام أو على حياة أحد الناس أو على ماله يلزمه أن يعلم بذلك المدعي العام المختص. ٢. كل من علم في الأحوال الأخرى بوقوع جريمة يلزمه أن يخبر عنها المدعي العام. كما أوجبت المادة (٢٥) من ذات القانون: على كل سلطة رسمية أو موظف عَلِمَ أثناء إجراء وظيفته بوقوع جناية أو جنحة أن يبلغ الأمر في الحال إلى المدعي العام المختص، وأن يرسل إليه جميع المعلومات والمحاضر والأوراق المتعلقة بالجريمة. والإخبار قد يكون واجباً في بعض الحالات كما هو الحال بالنسبة لما ورد بالمادة (٢٠٦) من قانون العقوبات الأردني التي تقضي بعقوبة الحبس على كل من علم باتفاق جنائي لارتكاب أحد الجرائم الواقعة على أمن الدولة الداخلي، أو قد يكون الإخبار وجوبياً بالنسبة للموظفين المكلفين بالبحث عن الجرائم وملاحقتها. كما أوجبت المادة (٢١) من ذات القانون على أن: على موظفي الضابطة العدلية حال علمهم بوقوع جرم خطير أن يخبروا به فورا المدعي العام و أنْ ينفذوا تعليماته بشأن الإجراءات القانونية[٨].

٢. سماع أقوال المقبوض عليهم خلال (٢٤) ساعة وإحالتهم للمدعي العام

أوجب قانون أصول المحاكمات الجزائية سماع أقوال المقبوض عليهم خلال (٢٤) ساعة وإحالتهم للمدعي العام مع تنظيم محضر إلقاء القبض عليه، ورتّب المشرع جزاء إجرائيا قاسيا على مخالفة ذلك هو البطلان[٩]. وفيما يخصّ الاعتراف غير القضائي الذي يصدر عن المشتبه به في غير مجلس القضاء - كأن يعترف شخص ما باقترافه الجريمة أمام شخص آخر أو أحد موظفي الضّابِطَة العدلية[١٣] - يعتبر له قيمة قانونية، كما نصّت عليه المادة (١٥٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية بحيث يجوز للمحكمة الاعتماد عليه وإدانة المشتكى عليه[١٠].

إلاّ أنّ هذا الاعتراف قد يكون قد خالف شرطًا من شروط صحّته التي يجب أن تتوافر فيه، وهو أنْ يكون الاعتراف صادرا عن شخص مميزٍ، وألاّ يكون صادرا بناء على إجراء غير قانوني. كما يجب أن يكون هذا الاعتراف محدّدا وصريحا وواضحا، وأنْ تُقدِّم النيابة العامة البيّنة على الظروف التي أحاطت به، وأنْ تقتنع المحكمة أيضًا بأنه قد تمّ طوعا واختيارا، وأنّه تمّ فور إلقاء القبض على المشتكى عليه من قبل أفراد الشرطة[١١].

وقد قضت محكمة التمييز الأردنية بأنه لا يعدّ اعترافا صحيحًا ذلك الذي يصدر عن شخص كان مخدّرا أو منوّما مغناطيسياً، أو مُكرهًا إكراهًا ماديا أو معنويا، أو بتأثير الحيلة والخداع، لأنه في هذه الحالة يكون معيب الإرادة مضطرب التفكير، لا يدرك نتائج ما أدلى به من أقوال[١٢].

كما قضت محكمة التمييز الأردنية بخصوص الأقوال المضبوطة من قبل أفراد الضّابِطَة العدلية المأخوذة بطريق الاستجواب، استبعادها من عداد البينة، وذلك خلافا لأحكام المادة (٤٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني[١٣].

وفي حكم آخر لمحكمة التمييز الأردنية استبعدت فيه الاعتراف المميز ضدّه من عداد البينات لدى مدعي عام شرطة الكرك لتعرضه إلى إكراه مادي ومعنوي، وتعرضه أيضًا إلى صنوف مختلفة من الضرب من قبل ضباط وأفراد مركز أمن القصر. وقد ثبت للمحكمة مُصْدِرة القرار المطعون به، أنّ المميز ضدّه قد تعرّض للضرب المبرح والشديد من أقوال شهود الدفاع ومُعظمهم من رجال الشرطة، وكذلك من أقوال مُدير مركز الإصلاح والتأهيل في ناعور الذي رفض استلام المميز ضدّه كموقوف إلى أنْ يزوّد بتقرير طبي بحالته الصحية بعد أن شاهده مضروبا، وبحالة صحية سيئة[١٤].

٣. **تنظيم الضبوطات**

أوجب المشرّع على أفراد الضّابطة العدلية أن يقوموا بضرورة العمل بهذا الضبط إلى أنْ يتمّ إثبات عكسه من قبل المشتكى عليه بكافة طرق الإثبات، وهذا ما نصّت عليه المادة (١٥٠) والمادة (١٥١) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني[١٥].

التوقيف الإداري في سياق إجراءات قضائية شرطية:

في كثير من الأحيان يلجأ بعض موظفي الضّابطة العدلية إلى التوقيف الإداري في سياق إجراءات قضائية من أجل التوسّع بالتحقيق من خلال قانون منع الجرائم، الذي فوّض الحاكم الإداري صلاحيات قضائية غير خاضعة للطعن إلاّ أمام المحكمة الإدارية العليا، حيث يقوم الحاكم الإداري بدور القاضي والمدعي العام بما في ذلك التحقيق مع شخص لم يرتكب جرما، فقط لأنّ وجوده طليقا - حسب رأي الحاكم الإداري- يُشكّل خطرًا على السلامة العامة. وإذا أمعنّا النظر في هذا القانون نجد أنّ الصلاحيات المناطة بالحاكم الإداري هي صلاحيات مفتوحة ولا قيد أو رقابة عليها سوى ضمير وعاطفة الحاكم الإداري[١٦].

وقد قضت محكمة التمييز: إذا تم القبض على المتّهمين بتاريخ ٢٠٠١/٨/١١ وتمّ توديعهم إلى المدعي العام بتاريخ ٢٠٠١/٨/٢٠، فإن بقاءهم في مركز الأمن مدة تسعة أيام، يعتبر في حكم المنطق والعقل القانوني السليم دليلا على عدم صحة اعترافهم لدى الشرطة، أمام صراحة نص المادة (١٠٠) من قانون أصول المحاكمات الجزائية، والتي تُوجِبُ على موظف الضّابطة العدلية أن يسمع فورا أقوال المشتكى عليه وأن يرسله إلى المدعي العام المختص خلال أربعة وعشرين ساعة[١٧]. وعليه، فإنّ الوقائع المستفادة تشير إلى عدم صحة وسلامة الظروف التي ضبطت بهذه الأقوال وفق مقتضى المادة (١٥٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية التي تمّ الإشارة إليها سابقا في هذا المطلب.

٤. **التفتيش وضبط المواد المتعلقة بالجريمة**

التفتيش بحسب طبيعته يمسّ حقّ المتّهم في سرية حياته الخاصة، ويتمثّل مجال هذه السرية إمّا في شخص المتّهم، أو المكان الذي يعمل به، أو المكان الذي يقيم فيه. إنّ الأصل أنه لا يجوز أنْ يترتّب على سلطة الدولة في العقاب المساس بهذا الحق في السرية، من أجل جمع أدلة إثبات الجريمة أو نسبتها إلى المتّهم. إلاّ أنه توفيقا بين سلطة الدولة في العقاب وحقّ المتهم في السرية، فقد أجاز القانون المساس بهذه السرية في عملية التفتيش، ولكن بعد أنْ أخضعته لضمانات معينة تتمثّل في شخص القائم به، أو في شروطه الموضوعية والشكلية التي يتعيّن توافرها في هذا الإجراء[١٨].

وعليه فإنّ المشرع الأردني في الباب الرابع من قانون أصول المحاكمات الجزائية في الفصل الأول (معاملات التحقيق) قد حدّد الضوابط المتعلقة بالتفتيش وضبط المواد المتعلقة بالجريمة في المواد من (٨١-٩٢)، حيث بيّن سبب التفتيش والغاية منه؛ وهو الحصول على الدليل لدى شخص معين، أو في مسكنه حال وقوع الجريمة وقيام قرائن قوية ضدّه، ولذلك لا يصحّ التفتيش إلاّ إذا وقعت جريمة، وهذا ما نصت عليه المادة (٨١) من ذات القانون والتي نصّت على أنه: لا يجوز دخول المنازل وتفتيشها إلاّ إذا كان الشخص الذي يراد دخول منزله وتفتيشه

مشتبها فيه بأنه فاعل جرم أو شريك أو متدخل فيه أو حائز على أشياء تتعلق بالجرم أو مخف شخصا مشتكى عليه. وفي هذا السياق نرى أن المشرّع لم يحدّد نوع الجريمة المرتكبة (جناية أو جنحة أو مخالفة) لغاية إجازة التفتيش، ولو كانت إرادة المشرع اتّجهت لغير ذلك لنصّ عليه صراحة. ومع هذا فإنّ المشرّع أحسن في ذلك لخطورة وجسامة بعض المخالفات المرتكبة.

كما أنّ المشرع الأردني لصحّة التفتيش أوجب أيضًا توفّر دلالات أو إمارات كافية ضد المشتكى عليه، إلى جانب وقوع الجريمة كشرط لصحة التفتيش، وهذا ما عبّر عنه في المادة (٨١) المشار إليها بأعلاه، وأكد عليه في المادة (١/٨٦) من ذات القانون حيث أجازت للمدعي العام أن يفتّش المشتكى عليه، وله أن يفتش غيره إذا اتّضح من أمارات قوية أنه يخفي أشياء تفيد في كشف الحقيقة. ونحن نرى في هذا الموضع أنّ المشرّع لم يكن موفقا فيما يتعلّق بتفتيش الأشخاص والأماكن، حيث اشترط وجوب أن تكون هناك إمارات قوية تحمل على الاعتقاد بأنّ ذلك الشخص يخفي أشياء تفيد في كشف الحقيقة، بينما لم يشترط ذلك عند تفتيش المنازل واكتفى بمجرد الاشتباه، وهذا مؤداه أن يتم التفتيش لمجرد الاشتباه والظنّ والشك والتي تعتبر أضعف من الإمارات.

إنّ المشرع قد منح موظفي الضابطة العدلية - وفي حالات استثنائية وردت على سبيل الحصر- إجراء التفتيش من غير أمر أو إذن من السلطة المختصة أصلا بالتحقيق لدواعي ومبررات موضوعية تستند على وجود حالة عاجلة أو ضرورة لا تحتمل التأخير لضبط أدلة جريمة خوفا من ضياعها أو فقدانها. إنّ السلطة الممنوحة لموظفي الضابطة العدلية في حالة الجرم المشهود الذي تتم مشاهدته سواء عُرِف الجاني أو لم يعرف هي سلطة استثنائية، والأصل أنّ التفتيش عمل من أعمال التحقيق لا تجوز مباشرته إلاّ من قبل سلطة مختصّة بالتحقيق أو بناء على إذن منها، حيث يملك موظفو الضابطة العدلية في حالة الجرم المشهود بعضا من صلاحيات المدعي العام باستثناء الاستجواب والتوقيف. وقد حدّدت المادة (٤٦) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والتي جاء فيها: أن موظفي الضابطة العدلية المذكورين في المادة (٤٤) ملزمون في حال وقوع جرم مشهود أو حالما يطلبهم صاحب البيت أن ينظموا ورقة الضبط ويستمعوا لإفادات الشهود وأن يجروا التحريات وتفتيش المنازل وسائر المعاملات.

وفي حالة التلبس بالجريمة يجب أن تكون هذه الجريمة ظاهرة بنفسها وسابقة على التفتيش، لا أنْ تكون نتيجة له؛ وهذا ما أكدته محكمة التمييز في العديد من قراراتها حيث اعتبرت أنّ تفتيش منزل المتهم هو نتيجة وأثر لتوافر الجرم المشهود[١٩].

وبالنظر في المادة (٨٢) من قانون أصول المحاكمات الجزائية نجد أنّ المشرّع قد حدّد الشروط الموضوعية لتفتيش المساكن، حيث أوجب أن تكون هناك جريمة، ويكون الشخص المراد تفتيشه فاعلا أو شريكا أو متدخلا، أو أنه حائز أو مخفي لشخص مشتكى عليه، مع توفر دلائل كافية تشير إلى أن الشخص المراد تفتيشه قد ساهم في ارتكاب الجريمة، وأنّ الهدف من التفتيش هو ضبط أشياء تتعلّق بالجريمة، أو تفيد في كشف الحقيقة من قبل سلطة مختصة بذلك قانونا. وفيما يتعلّق بالمسكن المُراد تفتيشه أوجب المشرّع أن يكون مكانا محدّدا ومعيّنا، وبيتا للسكن بالمعنى المحدد قانونا، ومن الأماكن التي يجوز تفتيشها قانونا.

أما فيما يتعلق بتفتيش الأشخاص فبالرجوع إلى المادة (٨٦) من قانون أصول المحاكمات الجزائية، نجد أنّ المشرع لم يشترط لصحة تفتيش المشتكى عليه أو غيره سوى توافر الإمارات القوية على أن الشخص المراد تفتيشه يخفي أشياء تفيد في كشف الحقيقة. والأصل في تفتيش الأشخاص أنه عمل من أعمال التحقيق يختصّ به المدعي العام، لكنه يُوكلُ استثناء لرجال الضابطة العدلية في أحوال الجرم

المشهود، وفي الجرائم الواقعة داخل المنازل في حال طلب صاحب المنزل المساعدة.

وعلى الرغم من أنّ المشرع الأردني لم يفرد نصّا خاصا إزاء الطبيعة القهرية للتفتيش، إلا أنه يمكن استخلاص هذا الأمر من نصّ المادة (١٩) والتي نصت على أنه: للمدعي العام وسائر موظفي الضابطة العدلية أن يطلبوا مباشرة معاونة القوة المسلحة حال إجراء وظائفهم. وحيث أنّ التفتيش عمل من أعمال التحقيق وتدخل في صميم عمل المدعي العام، وبالتالي فإنه يمكن للمدعي العام أو موظف الضابطة العدلية المنتدب أن يستعين بالقوة المسلحة عند القيام بإحدى وظائفه المنصوص عليها في القانون ومن ضمنها التفتيش.

يرى الباحث بأن التفتيش الجزائي يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ الشرعية الإجرائية، حيث تتّضح الصلة بين التفتيش كإجراء جنائي، وبين مبدأ الشرعية عند تحليل الضمانات القانونية المقررة للأفراد عند مباشرة إجراءات جنائية ماسة أو مقيدة للحرية. وفي هذه الحالة يتضح أحد أهم مقومات الشرعية الجنائية والمتمثل في ضرورة استناد الإجراءات الجنائية إلى نص قانون.

٥. **القبـــض:**

لقد أجازت المادة (٩٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني لموظفي الضابطة العدلية القبض على الأشخاص في حالات معينة ورد النص عليها في ذات المادة، حيث أجاز المشرع لأيّ موظف من موظفي الضابطة العدلية أن يأمر بالقبض على المشتكى عليه الحاضر الذي توجد دلائل كافية على اتّهامه في الأحوال التالية:

١. في الجنايات.
٢. في أحوال التلبس بالجنح إذا كان القانون يعاقب عليها لمدة تزيد على ستة أشهر.
٣. إذا كانت الجريمة جنحة معاقبا عليها بالحبس، وكان المشتكى عليه موضوعا تحت مراقبة الشرطة، أو لم يكن له محل إقامة ثابت ومعروف في المملكة.
٤. في جنح السرقة والغصب والتعدي الشديد، ومقاومة رجال السلطة العامة بالقوة أو بالعنف، والقيادة للفحش وانتهاك حرمة الآداب.

كما أنّ المشرع في المادة (١٠٠) من ذات القانون أوجب على موظف الضابطة العدلية وتحت طائلة بطلان الإجراءات القيام بأمور تتضمن:

أ. تنظيم محضر خاص موقع منه، ويبلغ إلى المشتكى عليه أو إلى محاميه إن وجد ويتضمن (اسم الموظف الذي أصدر أمر القبض والذي قام بتنفيذه، واسم المشتكى عليه وتاريخ إلقاء القبض عليه ومكانه وأسبابه، ووقت إيداع المشتكى عليه وتاريخ ومكان التوقيف أو الحجز، اسم الشخص الذي باشر بتنظيم المحضر والاستماع إلى أقوال المشتكى عليه، وأخيرا توقيع المحضر ممّن ورد ذكرهم في البنود ٢و٣و٤ من هذه الفقرة ومن المشتكى عليه. وفي حال امتناعه عن التوقيع يُشار إلى ذلك في المحضر مع بيان السبب).
ب. سماع أقوال المشتكى عليه فور إلقاء القبض عليه، وإرساله خلال أربع وعشرين ساعة إلى المدعي العام المختص مع المحضر المشار إليه في البند (أ). ويتوجّب على المدعي العام أن يثبت في المحضر التاريخ والوقت الذي مثل المشتكى عليه أمامه لأول مرة، ويباشر إجراءات التحقيق خلال أربع وعشرين ساعة حسب الأصول.

أمّا في حالة التلبس فقد أوجب المشرع في المادة (١٠١) من قانون أصول المحاكمات الجزائي الأردني على كلّ من شاهد الجاني متلبسا بجناية أو جنحة يجوز فيها قانونا التوقيف أن يقبض عليه ويسلمه لأقرب رجال السلطة العامة، دون الحاجة إلى أمر إلقاء قبض. وفي حالة إذا كانت الجريمة المتلبس بها ممّا يتوقف ملاحقتها على شكوى، فلا يجوز القبض على المشتكى عليه إلاّ إذا صرّح

بالشكوى من يملك تقديمها كما أشارت إليها المادة (١٠٢) من ذات القانون.

نلحظ ممّا تقدّم أنّ المشرع لم ينص صراحة على جواز تفتيش المقبوض عليه، بالرغم من الارتباط الوثيق بين القبض والتفتيش، ولم يحدّد الأحوال التي يجوز فيها القبض التي تصوغ التفتيش، ولكننا نرى بأن للضابطة العدلية إجراء التفتيش الوقائي – الذي لا يعد من إجراءات الدعوى أصلا وليس بحاجة إلى نص صريح للقيام به- لأنّ الضرورة تقتضيه، وهو مجرد عمل مادي يلجأ إليه القائم بالقبض إما لتسيير تنفيذه أو لتأمينه، شأنه في ذلك شأن دخول البيت الذي يتحصن فيه من يراد القبض عليه سواء بكسر بابه أو تسور حائطه.

المطلب الثاني
الدراسات السابقة التي تناولت الإجراءات الجنائية وذات الصلة

أجرت (غانية، ٢٠١٦) دراسة هدفت إلى معرفة حالات البطلان في التشريع الجزائري، وقد كان من أبرز النتائج التي توصّلت إليها الدراسة أنّ سلطة القاضي مقيدة بمبدإ مشروعية الدليل، وبالتالي فإنّ كل إجراء محظر قانونا لا يجوز له مباشرته ولو كان مفيدا في كشف الحقيقة، وإلاّ كان ما أجراه باطلا لعدم مشروعيته. وعليه، فإنّ الاستجواب الذي يباشره يجب أن يتمّ في ظروف لا تأثير فيها على إرادة المتّهم وحريته في إبداء أقواله ودفاعه، فإذا توافر ظرف من الظروف التي تعدم إرادة المتهم أو تشوبها بعيب، كان الاستجواب باطلا ولا يصح الاعتماد على ما جاء فيه[٢٠].

كما أجرى (عوض، ٢٠١٦) دراسة هدفت إلى التعرف على جواز التفتيش في حالة جواز القبض كمبدأ قانوني (كلما جاز القبض جاز التفتيش) الذي نُصّ عليه في المادة (٤٦) من قانون الإجراءات، وكان من نتائج الدراسة أنّ التفتيش المنصوص عليه في المادة ١/٤٦ ليس تابعا للقبض، وإنما هو سلطة موازية له ومستقلة عنه، ولهذا فإنه لا يشترط لإجراء التفتيش أن يكون مسبوقا بالقبض على المتهم، بل يكفي لصحته أن يتوفر موجب القبض، وفي هذه الحالة فإن رجل الضبط القضائي أمام خيارين هما: أن يبدأ بالقبض ثم يتبعه التفتيش، أو يلجأ إلى التفتيش مباشرة دون حاجة إلى سبق القبض[٢١].

وفي دراسة أخرى قام بها (التوم، ٢٠١٥) هدفت إلى بيان سبق الفقه الإسلامي في تقرير مبادئ العدالة الجنائية، والتأكيد على ضرورة شرعية الإجراءات والمحاكمات حفظا لحقوق المتهمين، ومن أبرز نتائج الدراسة: أن مفهوم الشرعية أوسع من قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، وأن رجعية النص الأصلح للمتهم لا ينافي الشرعية الجنائية، وكذلك بالنسبة لرجعية النص الجنائي في الجرائم الخطيرة لا ينافي الشرعية الجنائية، وأيضا قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) هي بمثابة دستور علم الإجرام والعقاب[٢٢].

من خلال استعراض الدراسات السابقة نجد أنها تركّز على بعض الإجراءات الجنائية والمتخذة من قبل أفراد الضابطة العدلية، حيث أكدت جميعها على ضرورة اتّباع الإجراءات الشكلية والموضوعية في الصلاحيات المخوّلة لهم بموجب القانون، لأنّ تلك الإجراءات تمسّ حقّا من حقوق المتهمين التي كفلتها القوانين. كما أشارت تلك الدراسات إلى وجود قصور في بعض النصوص، لأنّها لم تتضمّن نصا صريحا خاصة فيما يتعلّق بتفتيش الأشخاص المقبوض عليهم. ولكنّ ما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة أنّها تطرقت إلى العديد من الإجراءات الشرطية من الناحية النظرية والتطبيقية ومدى مشروعيتها، ورصد الآثار الناتجة عن مخالفة شرعية هذه الإجراءات.

المبحث الثاني
مبدأ الشرعية

سنتناول في هذا المبحث مبدأ الشرعية في مطلبين: المطلب الأول نحدّد فيه مفهوم مبدأ الشرعية. أما المطلب الثاني فسنستعرض فيه أركان

الشرعية الإجرائية الجنائية ونعني بها أساسًا قرينة البراءة (أولاً)، والقانون كمصدر لقواعد الإجراءات الجنائية (ثانياً)، والرقابة القضائية على الإجراءات الجنائية (ثالثاً).

المطلب الأول

أولاً: مفهوم مبدأ الشرعية

يكتسب مبدأ الشرعية في المجال الجنائي مفهومين رئيسيين: أحدهما موضوعي والآخر إجرائي. فالمفهوم الإجرائي يُقصد به أن تكون الإجراءات التي تتبعها الجهات المنفّذة للقانون منذ لحظة وقوع الجريمة، وحتى تنفيذ العقوبة على الفاعل متّفقة مع القانون. في حين أنّ المفهوم الموضوعي يكون في مجال التجريم والعقاب ويقوم على مبدإ " لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بنص "، وهذا يعني تحديد الأفعال التي تعدّ جرائم، وبيان أركانها، والعقوبات المقرّرة سواء من حيث نوعها أو مقدارها؛ أيْ أنّ المشرّع حصر مصادر التجريم والعقاب في نصوص القانون، وبالتالي ليس للقاضي شأن في ذلك، فهذا المبدأ يضع حدّا فاصلاً بين اختصاص المشرّع والقاضي، فالقاضي لا يستطيع أنْ يعتبره فعلاً معينا للجريمة إلاّ إذا وجد نصّا جرّم فيه المشرّع هذا الفعل، فلا سبيل إلى اعتبار هذا الفعل جريمة ولو اقتنع به القاضي بأنه مناقض للعدالة أو الدين أو الأخلاق أو فيه إضرار بالمجتمع[٢٣].

يعتبر مبدأ الشرعية الإجرائية الجزائية أصلا من أصول المحاكمات الجزائية لا يجوز الخروج عنه، ولا تقلّ أهمية هذا المبدأ عن مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات الذي يعتبر هو الأصل الأساسي في القانون العقابي، وإنّ هذا الأخير يصبح بلا قيمة إن لم يستكمل بمبدإ الشرعية الإجرائية الذي ينظّم الإجراءات التي تُتّخذ بحقّ المتّهم على نحو يكفل احترام الحرية الشخصية، وعليه فإنّ مبدأ " لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بقانون" لا يكفي لوحده لحماية حرية الفرد، بل لا بدّ وأنْ يضاف إليه مبدأ الشرعية الإجرائية والذي بدونه سيكون هناك قصور في الحماية التي يكفلها هذا المبدأ، فالعدالة تكمن في صحة الإجراءات وتطابقها مع نص القانون. فلاّ عقوبة إلاّ بناء على محاكمة عادلة[٢٤].

يمثل مبدأ شرعية التجريم والعقاب أحد أوجه الشرعية الجنائية، ويعبّر عن هذا المبدأ في الدساتير والتشريعات بأنه لا جريمة ولا عقوبة إلاّ بناء على قانون، فهو يؤكّد في مضمونه أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة، وأنّ الاستثناء هو التجريم والعقاب. وانطلاقا من هذه الإباحة يجب النظر إلى المتّهم بوصفه بريئًا، ولا تنتفِ هذه الصفة عنه إلاّ عندما يخرج الإنسان من دائرة الإباحة إلى دائرة التجريم، الأمر الذي لا يمكن تقريره إلاّ بحُكمٍ نهائي يُدين المتهم بارتكابه الجريمة[٢٥]، وهو ما نصّت عليه المادة الثالثة من قانون العقوبات الأردني التي تقضي "لا جريمة إلاّ بنصّ ولا يقضي بأية عقوبة أو تدبير لم ينص القانون عليهما".

تتمثّل أدوات الشرعية الإجرائية الجزائية في الدستور باعتباره القانون الأسمى في النظام القانوني لكافّة الدول، فهو مجموعة القواعد القانونية الرئيسية التي تحدّد وضع الدولة وتبيّن شكل الحكومة، وتنظّم السلطات المختلفة فيها، من حيث التكوين والاختصاص، مع بيان مدى العلاقة بينهما، وموقف الأفراد منها، وتقرر مَا للفرد من حُقوق وحريات، وما عليه من واجبات[٢٦].

أما القوانين فإنّها تقوم بدور هام وفاعل في تعزيز مبدأ الشرعية الإجرائية إلى جانب الدستور، حيث يرى البعض بأنه لا حاجة لأنْ يكون القانون أداة أو مصدرًا من مصادر الشرعيّة الإجرائيّة، لأنّ الدستور يسمو على قوانين الدولة[٢٧].

إلاّ أنّنا نرى بأنّ القانون يمكن أن يقوم بدور لا يقلّ أهمية عن الدستور، ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ غالبية الدساتير لا تنصّ صراحة على وُجوب احترام مبدأ الشرعية الإجرائية، وإنما تكتفي بتحديد الدعامات التي تقوم عليها الحريات الفردية وتترك للقوانين تنظيمها أو تقييدها في أغلب الأحيان.

المطلب الثاني

أركَان الشَّرعيّة الإجرَائيّة الجِنَائيّة

تَقُوم الشرعية الإجرائية على ثلاثة أركان هي: قَرِينَة البَرَاءَة (أولاً)، والقَانُون مَصدَر الإجرَاءَات الجنائية (ثانيا)، والرقابة القضائية على الإجراءات الجنائية (ثالثًا).

أولاً: قرينة البراءة

كَفل الدّستور والقانون الحرية الشخصية والكرامَة البشرية، وحقّ الدفاع للمتهم، وما يترتّب على ذلك من وجوب التزام حُكم الإدانة بمبدإ مشروعيّة الدليل. وَحرِص القضاء في المقام الأول على حماية قرينة البراءة، وهذا ما نصّت عليه المادة (٧) و (٨) من الدّستور الأردني[٢٨].

تُعرف القرينة بأنّها الصّلة الضرورية التي يُنشئُها القانون بين وقائع معينة، حيث تستخلص واقعَة مجهولة بناء على ثبوت واقعة معلومة. أمّا قرينة البراءة فتعني أنّ كلّ شخص مشتبه فيه أو متهما بجريمة مهما بلغت جسامتها، وَجَبَ مُعَامَلتُه بِوَصفه شخصًا بريئًا حتى تثبُت إدانته بحُكم قضائي بات فَي مُحاكمة عادلة، تكفل له فيها ضمانات الدفَاع عن نفسه[٢٩]. أو هي " افتراض براءة كلّ فرد مهما كان وزن الأدلة أو قوّة الشكوك التي تحوم حوله أو تحيط به"[٣٠].

إنّ افتراض البراءة أصل في المتهم، وارتكاب الجريمة هو الخروج عن هذا الأصل، ويبقى لهذا الافتراض كامل تأثيره وقوته حتى صدور حكم بات يقرر إدانة شخص قد يكون بريئًا، الأمر الذي يتطلّب من السّلطات أن تتصرّف إزاء المتّهم بكلّ موضُوعيّة وألاّ تتّخذ موقفًا ضدّه طالما أنّ هدفها هو الوصول إلى الحقيقة، سواء كانت ضدّ المتّهم أم لِصَالحِه[٣١].

تمثّل قرينة البراءة ضَمانة جوهريّة يتمتّع بها كلّ الأفراد، ولا يتوقّف الاعتراف بها على النص عليها، بل يسلّم بوجودها لاعتبارها أصلا ومبدأ مستقرا دون الحاجة إلى نص. وهي تتميّز بِصفَة الاستمرارية فلا يترتّب على دحضها بالحكم القَضائي النهائي زوالها وانهيارها، ولكن يترتّب تعطيل المبدأ بشأن الواقعة محلّ الحُكم ذاتها، فلا تَتَعدّى الإدانة نطاقها[٣٢].

كما أنها قاعدة قانونيّة مُلزِمة للقاضي، يجب عليه الأخذ بها كلّما كان هناك شكّ حَولَ ارتكاب المتّهم للواقعة موضوع الاتهام[٣٣]، بل إنّ المحكمة مُلزَمَة بالأخذ بقرينة البراءة حتى ولو التزم المتّهم بالصمت، ما لم تُقدّم النيابة العامّة بينة قاطعة تهدُم أصل البراءة وهي من المُسَلّمَات، بحيثُ لا تحتاج إلى النّص عليها؛ فإذا كان الإثبات في المواد المدنية قائمًا على قاعدة " على الدّائن إثبات الالتزام"، فمِنْ بابِ أولى على سُلطَة الاتهام إثبات وقوع الجريمَة وَنسبتها إلى المتّهم[٣٤].

هُنَاك عدّة مُبرّرات تَقتَضي مُعامَلة المُتّهم على أنه بريء حتى تثبت إدانته بِحكم قضائي بَات، نذكر من أهمها:

١. يؤدي افتراض الجرم في حقّ المتّهم إلى إهدار حُريته، وإلى تحكّم السّلطَة بالأفراد[٣٥].
٢. تلافي الأخطاء القضائية المتمثلة بأخطاء القضاء أو جهاز الضبط القضائي القائم بأعمال التّحري والاستدلال بإدانة الأبرياء، والذي لا يمكن تعويضها إذا ما ثبتت براءة المُتهم الذي أفتُرِضَ فيه الجُرم وتمّ مُعاملته على هذا الأساس[٣٦].
٣. يتّفق هذا المبدأ مع القيم الأخلاقية والدينية التي تهتمّ بحماية الضُعَفَاء، ولا شكّ في أنّ المتهم قبل أن يثبَت عليه الجُرم بالأدلة القاطعة هو في موقف ضعيف[٣٧].
٤. تحمي قرينة البراءة المتّهم من مخاطر سوء الاتّهام، إذْ أنّ مجرّد توجيه الاتّهام إلى شخص معين بارتكاب جريمة ما يُولّد لديه آثارا نفسية وخيمة يَصعُب مَحوهَا، خاصّة إذا كان هذا الشخص لم يرتكب الجريمة[٣٨].

اختلف الفقه حول تحديد الطبيعة القانونية لأصل البراءة في المتهم، فذهب رأي من القول بأنها قرينة قانونية بسيطة، ورأى فريق آخر بأنّ تلك

القاعدة ليست قرينة قانونية بسيطة ولكنها حقّا من الحقوق اللصيقة بالإنسان يثبت له منذ ميلاده ويلازمه طوال حياته، وذهب الرأي الثالث إلى القول بأن هذه القاعدة مجرد حيلة قانونية، الأمر الذي سوف يتم توضيحه في الآتي:

- قرينة البراءة قرينة قانونية بسيطة: يتّجه غالبية الفقه إلى اعتبار قرينة البراءة هي بمثابة قرينة قانونية بسيطة مصدرها القانون نفسه[٣٩]، أي أنها ليست قرينة قضائية من استنتاج القاضي أثناء نظره في الدعوى، بل هي قرينة قانونية نصّت عليها الدساتير والقوانين في الكثير من الدول، ثم إنّها قرينة قانونية بسيطة وليست قطعية لأنه يجوز إثبات عكسها بمجرد صدور الحكم البات والقاضي بالإدانة[٤٠].

- قرينة البراءة حقّ من الحقوق اللصيقة بالشخصية: يرى بعض الفقهاء أنّ قاعدة الأصل في الإنسان البراءة ليست قرينة قانونية بسيطة، لكنها تعتبر حقّا من الحقوق اللصيقة بالشخصية التي تثبت لكلّ فرد في المجتمع بوصفه إنسانًا بصرف النّظر عن أيّ اعتبار آخر يثبت له منذ ميلاده. وفي حال طرأ عارض أدّى إلى تعطيل نطاق هذا الحقّ أو تقييده لوقت محدود بخصوص واقعة معينة، فإنه يتعيّن استرداد الإنسان كامل نطاق حقه متى ما زال هذا العارض الذي لا يمتدّ أثره خارج نطاق الواقعة محل البحث[٤١].

- قرينة البراءة من الحيل القانونية: اتّجه بعض الفقه إلى القول بأنّ البراءة ما هي إلاّ حيلة قانونية في الإجراءات الجنائية. ويُوضّح هؤلاء صحّة ووجاهة ما ذهبوا إليه في أنّ القانون قد وضع قناع البراءة على المتهم، وبغضّ النظر عن الوقائع المنسوبة إليه وأدلتها بقصد ترتيب نتائج قانونية معينة من قبيل الحرية الشخصية التي يجب أن يتمتّع بها المتهم خلال المتابعة الجنائية، كما أنه يؤثر على قواعد الإثبات فيخضع المتهم للمعاملة التي تتفق مع افتراض براءته[٤٢].

ويبقى الرأي الذي نؤيده هو الذي اعتبر قرينة البراءة هي قرينة قانونية بامتياز، وذلك للاعتبارات التالية:

إنّ قرينة البراءة هي قاعدة قانونية لها مصدر قانوني هو الدستور وقانون العقوبات، إذ ورد النصّ عليها في المادة (٤/١٠١) من الدستور على أنّ " المتهم بريء حتى تثبت إدانته بحكم قطعي"[٤٣]. وتنصّ المادة (١/١٤٧) من قانون أصول المحاكمات الجزائية على أنّ "المتهم بريء حتى تثبت إدانته"[٤٤].

فإذا كانت قرينة البراءة من القرائن القانونية البسيطة التي تقبل إثبات العكس، فإنه لا يثبت هذا العكس إلاّ بحكم قضائي باتٍ بإدانة المتهم.

يرى الباحث بأنّ مصلحة التحقيق تقتضي اتّخاذ بعض الإجراءات الجنائية في مواجهة المتّهم ممّا يمسّ بحريته، وفي هذه الحالة تجدنا حيال نزاع بين قرينتين: الأولى قانونية على براءة المتهم، والثانية موضوعية على ارتكاب الجريمة.

كما يرى الباحث - وفي نفس السياق- أنّ كلّ قرينة قانونية مهما كانت، هدفها الرئيس حماية مصلحة أساسية في المجتمع، فالقرينة الأولى تحمي الحرية الشخصية للمتهم، والقرينة الثانية تحمي المصلحة العامة. ومن هنا يتعيّن على رجل الشرطة التوفيق بين المصلحتين واحترامهما دون تفريط في إحداهما على حساب الأخرى. وهذا الأمر يستوجب معاملة المُتهم معاملة إنسانية كريمة تليق بآدميته، وعدم إخضاعه للتعذيب أو التدخّل بخصوصياته.

ثانياً: القانون مصدرا لقواعد الإجراءات الجنائية

تُوجب الشرعية الإجرائية أن يكون القانون مصدرًا للإجراءات الجزائية، وألا يقضي في المواد الجنائية إلاّ السلطة التي أناط بها القانون القيام بهذه الوظيفة، لذا تُقرر المادة (١٠٠) من الدستور: أن القانون هو الذي يحدّد أنواع المحاكم ودرجاتها

وأقسامها واختصاصاتها وكيفية إدارتها. كما تؤكّد المادة (٩٧) من الدستور: أنّ القُضَاة مُستقلّون لا سُلطان عليهم في قَضَائِهم لِغير القانون.

إنّ العلاقة الوثيقة بين القانون والشرعية الجزائية الإجرائية تَبرُز وبشكلٍ واضحٍ عندَ الحديث على الضمانات القانونية المقررة للأفراد في الأحوال التي تُتّخذ فيها إجراءات جزائية تمسّ أو تُقيّد الحقوق والحريات المقررة قانونًا للأفراد، مع ضرورة استناد الإجراءات الجزائية إلى نصّ في القانون. فإذا كانت المصلحة الاجتماعية تتطلّب الحدّ من حقوق وحريات الأفراد من أجل المساهمة في كشف الحقيقة بشأن جريمة ارتكبت، أو من أجل تسهيل ممارسة الدولة لحقّها في العقاب، فإنّ خَطَر المَسَاس بِتلك الحقوق والحريات يجب أن يُرسم له سياج من الضوابط الموضوعية والشكلية، يُتاح للفرد العلم بها من خلال نصوص قانونية تقوم على سنّها السلطة التشريعية صاحبة الحقّ في التعبير عن إرادة الأمة. فالمشرّع هو وحده الذي يملك تحديد الأحوال والشروط التي يجوز فيها المساس بالحريات الشخصية للأفراد[٤٥].

لذلك يعتبر القانون وحده هو الذي يحدّد الإجراءات الجنائية منذ مرحلة التحقيق الأولى، وتحريك الدعوى الجنائية حتى صُدور حُكم بات فيها، وهو الذي ينظّم إجراءات التنفيذ العقابي.

ثالثاً: الرقابة القضائية على الإجراءات الجنائية

إنّ الرقابة القضائية على هذه الإجراءات هي التي تكفل تطبيق نصوص القانون دون تجاوزٍ أو انحراف، وبها أيضًا يتأكد مبدأ الشرعية. لهذا كان الإشرافَ القضائي على الإجراءات من خلال الرقابة القضائية بوجه خاص رُكنا هامّا في الشرعية الإجرائية، باعتباره يُعبّر عن قُوّتها الإلزامية في مجال التطبيق العملي.

لذلك كلّه تجد الرقابة القضائية سندها في مبدأ حرية القاضي في الاقتناع على الإجراءات التحقيقية الشرطية الرامية لكشف الحقيقة من ناحيتي المشروعية والموضوعية، وَمَدى توافقها مع الحدود والضمانات القانونية المقررة لحماية الحرية الشخصية، وحريته في استخلاص الحقيقة من أيّ مصدر مشروع، بحيث يكون الإجراء ونتائجه موضع استبعاد من مجال الإثبات إذا لم يطمئن القاضي إلى دقته ومطابقته للقانون[٤٦].

و يتحقّق الإشراف القضائي لضمان صحّة الإجراءات الجزائية من خلال أمرين[٤٧]:

١. احترام القضاء ذاته للإجراءات الجزائية التي منحها القانون له ولموظفي الضّابطة العدلية، من خلال الالتزام بهذه الإجراءات وعدم الخروج عليها كما هو الحال في التفتيش والقبض والتوقيف والاستجواب وغيرها. فهناك بعض الإجراءات التي لا يجوز على وجه الإطلاق مباشرتها من قبل موظفي الضّابطة العدلية كالاستجواب والتوقيف وقرارات التصرف بالتحقيق باعتبارها إجراءات قضائية أنيطت قانونا بجهة مختصّة.
٢. فَرض القضاء لرقابته القضائية على كافّة الإجراءات التي تُتّخذُ من لحظة وقوع الجريمة وانتهاء بصدور الحُكم واكتسابه الدرجة القطعية، وتنفيذ المتّهم للعقوبة الصادرة بحقّه.

يرى الباحث بأن مُخَالفة شَرعية الإجرَاءَات الجِنَائية تُؤدّي إلى نتائج وَخيمَة على الدّعوى الجزائية، حَيثُ يُدَان أبرياء، ويَفلت مُجرمُون منَ العقَاب، وَتُشَوّه العَدَالة. وَتُوقَع على مُوَظّفي الضَّابِطَة العَدلية جَزَاءَات جِنَائيّة وَمَدَنيّة، وَعُقُوبَات تَأديبيّة قد تَصل إلى حدّ الاستغناء عَن الخدمة في جهَاز الشرطة، كما أنّ الدليل الذي تمّ الحُصول عليه بِطريق مُخالف للقانون يكون بَاطِلا لا قِيمَةَ لَهُ في الإثبَات.

المبحث الثالث
الآثار المُترَتبَة عَلَى عَدَم التَقَيّد بِالشَّرعيّة الإجرَائيّة

سَنُوَضّح في هذا المبحث الآثار المترتّبة على عدم التقيد بالشرعية الإجرائية في مطلبين: المَطلَب الأوّل نَهتَمُّ فيه بِالجَزَاء الإجرائي (البطلان). أمّا المطلب الثاني فَسَنَستَعرِض فيه مَسَائل ثَلاث وهي: العقوبة التأديبية (أولاً)، والجَزاء المَدني (ثانيا)، والمسؤولية الجنائية (العقوبة) (ثالثًا).

المطلب الأول
الجَزَاء الإجرَائي (البُطلَان)

يَكفَل القَضَاء حماية الشرعيّة الإجرائية للتأكّد من أنّ السّلطات المُختصّة بالبحث عن الحقيقة تعمل وفق قواعد قانونية معينة تحمي حُقُوق وحُريات الأفراد، وتَصُونَها من التعسّف والتحكّم وإساءة استعمال السّلطة. إنّ تحقّق هذا الأمر يكون بمنع الإجراء الذي اتّخذ بشكلٍ مُخالفٍ للقانون من ترتيبِ آثاره[٤٨].

أولاً: تعريف البطلان

هُنَاك عدّة تعاريف مُتقاربة إلى حدّ كبير للبطلان في الفقه الجزائي، نَسُوقُ منها ما يلي:
عرف جانب مَن الفقه البطلان بأنه: "جزاء إجرائي يرد على العمل الإجرائي المعيب المخالف لبعض القواعد الإجرائية، فيهدر آثاره القانونية"[٤٩]. وجاء في تعريف آخر بأنّ البطلان هو: "جزاء إجرائي يترتّب على مُخالفة أحكام القانون المتعلّقة بأيّ إجراء جوهري ويؤدي لمنع تكوين هذا الإجراء لأثره القانوني"[٥٠].

ثانياً: مذاهب البطلان

إنّ مُعظم التشريعات الجزائية - ومن بينها التشريعات الأردنية- يتجاذبها في مجال البطلان مذهبان هما: مذهب البطلان القانوني، ومذهب البطلان الذاتي[٥١].
البطلان القانوني: وهو البطلان الذي لا يتقرّر إلاّ بنصّ، ويعبّر الفُقَهاء عن هذا البطلان بأنه " لا بطلان بغير نصّ".

البطلان الذاتي: وهو البطلان الذي يترتّب على مُخالفة القواعد الجوهرية من قواعد الأصول الجزائية، ولو لم ينصّ القانون على البطلان.

وعليه، فإنّه وفقا لمذهب البطلان القانوني يستأثر المشرع وحده دون سواه بتقرير بطلان العمل الإجرائي، إذا تخلّف شرط من شروط صحّة هذا العمل، أو إذا تمّ إغفال ذلك الشرط[٥٢]. وتبدو فائدة هذا المذهب في حصر جميع حالات البطلان ممّا يُساهم في تعزيز استقرار المبادئ القضائية، واتّفاق المَحاكم على مبادئ واضحة ثابتة لا تكون محلاً للتأويل أو التحكّم أو التضارب في الأحكام. كما أنّ من مُميزات هذا المذهب أنه يُمَكِّنُ القاضي وأطراف الدعوى الجزائية من معرفة الإجراءات مُسبَقًا أو الشكليات التي يعتبرها المشرع جوهرية ويرتّب البطلان على مُخالفتها[٥٣].

أمّا البطلان الذاتي فإنّه يجب أن يترك للقاضي سُلطَة استخلاص وتقدير ما إذا كان الشرط اللازم لصحّة الإجراء الذي ترتّب على إغفاله عيب اعترى العمل الإجرائي على درجة معينة من الأهمية. إنّ الأخذ بهذا المذهب يُثير مُشكلة تحديد القواعد الجوهرية وغير الجوهرية، وتحديد تلك القواعد لا يكون سَهلا دائما لعمَل تفرقة واضحة المعالم بين الإجراءات. كما يمكن أيضا في البطلان الذاتي أنْ تُهمل القواعد غير الجوهرية ولا يعمل بها ما دام أنه ليس هناك جزاء محدّد على مخالفتها، وطالما لم يتمسّك بها أحد الخصوم[٥٤].

ويضيف البعض إلى هذين المذهبين مذهباً ثالثاً هو مذهب البطلان الشّكلي، ومُقتضاه أنّ البطلان يقع نتيجة مُخالفة جميع قواعد الإجراءات الجنائية التي تنظّم إجراءات الخصومة الجنائية. وأساس هذا المذهب أنّ القانون لا يَفرِض الشّروط والأشكال إلاّ مراعاة لأهميتها في تحقيق الغاية من القاعدة الإجرائية، فيتعين تقرير البطلان جزاء تخلّفها جميعا بغير استثناء[٥٥].

ثالثًا: أسباب البطلان

هناك أسباب لهذا البطلان، قد تكون شكلية أوقد تكون موضوعية. فالشكل هو الوسيلة التي يتمّ بها العمل الإجرائي لأنّه أحد مقوّماته التي لا يوجد بدونها. ويختلف دور الشّكلية في العمل الإجرائي فَمنها ما أوجب القانون مراعاته لتوافر صحته- وهو ما اصطلح عليه بالأشكال الجوهرية-، في حين نجد أن بقيّة الأشكال الأخرى قصد منها القانون التوجيه والإرشاد، وهي التي أطلق على تسميتها الأشكال غير الجوهرية[٥٦].

ومن أمثلة الأعمال الجوهرية في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني ما نصّت عليه المواد من (٨١-٨٦) والمتعلّقة بحصول إذن من النيابة العامة للتفتيش- سواء أ كان مُتعلّقًا بالأشخاص أو المساكن- وحضور صاحب المسكن أو الشاهدين، وتحليف الشاهد اليمين القانونية، وعدم جواز تفتيش الأنثى إلاّ من قبل أنثى. أمّا الأعمال الإجرائية غير الجوهرية فَمثالُها ذكر مَحلّ الولادة، وموطن المشتكى عليه، أو ذكر مِهنته في قرار المدعي العام، كما جاء في نص المادة (١٣٥) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني[٥٧].

والاتّجاه السائد لدى الفقه أنّ الإجراء الجوهري هو الذي يستهدف المحافظة على مصلحة عامة أو مصلحة المتهم أو أحد الخصوم، وأنّ الإجراء الذي لا يهدف إلاّ الإرشاد والتوجيه فهو إجراء غير جوهري. أمّا الأسباب الموضوعية فيشترط القانون لصحة العمل الإجرائي ضَرورة مُباشرته من شخص لَهُ القدرة على التمييز والاختيار (الإرادة)، وأن يكون له صفة معينة - وهو ما يُعبّر عنه بالأهليّة الإجرائيّة-، بالإضافة إلى توافر سبب معين لاتخاذ هذا العمل. كما يشترط أنْ ينصبّ هذا الإجراء على مَحلٍّ معين، وهناك من حدّد تلك الشروط بـ (الحَق، والمَصلَحَة، والأهليّة، والصفَة)، حيث يترتب على تخلّف أحدها أن يكون الإجراء غير صالح لإنتاج آثاره القانونية، ممّا يؤدّي إلى الحُكم ببطلانه، لأنّ جميع تلك الشروط جوهرية[٥٨].

إنّ الإجراءات الجنائية تَهدف إلى كشف الحقيقة، ومعرفة فاعل الجريمة لتوقيع الجزاء عليه أو القضاء ببراءة البريء، ومن ثم يجب التقيد بهذه الإجراءات، وفقا لما نظّمها المُشرّع تحقيقًا للغرض منها. لكن قد يسلك بعض مُوظّفي الضّابِطَة العدلية المَوكُول إليهم مُمَارسة الإجراءات الجنائية، أثناء قيامهم بأعمالهم مسلكا يكونون قد أغفلوا أو خَالفوا ما رسمته لهم القواعد الإجرائية؛ ممّا يستوجبُ معه وضع جزاء يترتّب على مخالفة القاعدة الإجرائية، يتمثل أساسًا في حرمان من باشر الإجراء المُخَالف من بلوغ الغاية التي يستهدفها الإجراء، وذلك بإهدار الأثر القانوني للعمل الذي تمّ مخالفًا للقاعدة الإجرائية[٥٩].

إنّ موقف المُشرّع الأردني من البطلان مرّ بمرحلتين: الأولى ما قبل صُدور القانون المعدّل لقانون أصول المحاكمات الجزائية رقم (١٦) لسنة ٢٠٠١. والثانية المرحلة التي تَلت صُدور القانون المعدّل لقانون أصول المحاكمات الجزائية رقم (١٦) لسنة ٢٠٠١. ففي المرحلة الأولى لم يَتبَنّى المُشرّع الأردني مذهبا معينا من مذاهب البطلان التي أشرنا إليها سابقا. إلاّ أنّه يمكن القول بأنّ المشرّع طبّق فكرة البطلان القانوني من خلال حالات قليلة نصّ فيها على بُطْلَانِ إجراء مَا، إذا تمّ ذلك الإجراء دون مراعاة الأوضاع والأشكَال التي يُوجِبها القانون.

كما قَضَت مَحكَمَة التمييز بِبُطلان الاعتراف الشُّرَطي، واعتراف المتّهم لدى المدّعي العام، وذلك لأنّ اعترافه لدى الشرطة كان تحت الإكراه المادي والمعنوي من أجل حمل المشتكى عليه على الاعتراف. وقد ثبت في الواقع العملي أنّ هناك حالات ضربٍ للمشتكى عليه لحمله على الاعتراف وقد ثبت ذلك من خلال التقارير الطبية[٦٠].

وقضت المحكمة كذلك ببطلان الاعتراف الذي أخذ بطريقة الاستجواب لأنّ: مناقشة المتهم تفصيليا فيما أدلى به، يعتبر استجوابا له، وحيث أنّ اللجوء للاستجواب هو من صلاحية المدعي العام فقط،

عملا بنص المادة (٤٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية[٦١].

ممّا سبق يرى الباحث أنّ الجزاء الإجرائي لا يَنَال الشخص الذي باشر الإجراء وإنما يرد على العمل ذاته، بخلاف الأنواع الأخرى من الجزاءات التي تنال الشخص المباشر للإجراء المخالف، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد أنّ الجزاء الإجرائي يؤدّي إلى سلب العمل الإجرائي المَعيب آثاره القانونية.

ثالثًا: التمييز بين البطلان والجزاءات الإجرائية الأخرى[٦٢]

هناك فرق بين البطلان بوصفه جزاء لمخالفة الإجراءات الشكلية أو الموضوعية المنصوص عليها قانونا، وبين بعض الجزاءات الأخرى التي وضعها المشرّع في مواجهة الإخلال بالأشكال والشروط القانونية، والتي يمكن أن تختلط مع البطلان. ونخصّ بالدراسة الفرق بين البطلان والسقوط، والفرق بين البطلان وعدم القبول، وأخيرا الفرق بين البطلان والانعدام الإجرائي.

التمييز بين البطلان والسقوط

يرى البعض أنّ السقوط هو جزاء إجرائي يرد على السلطة، أو الحق في مباشرة العمل الإجرائي إذا لم يقم به صاحبه خلال الفترة التي يحدّدها القانون. وبذلك يبدو واضحا أن البطلان جزاء إجرائي لا يتحقّق إلا إذا شاب العمل الإجرائي عيب في شرط من شروط صحته. في حين أنّ الإجراء الذي يتقرر سقوطه هو إجراء صحيح في وصفه، وقد أوجب القانون ممارسته في وقت محدّد، ورتّب على عدم ممارسة هذا الإجراء في ذلك الوقت سقوطه.

ممّا سبق، نجد أنّ الإجراء المخالف للقاعدة الإجرائية تقرر المحكمة المختصة بطلانه، وهذا يجرده من أيّ قيمة قانونية أو أيّ دور في تحريك الدعوى الجزائية، وبالتالي لا يجوز الاعتماد عليه. ويسقط هذا الإجراء وما ارتبط به من إجراءات أخرى دون ترتيب أيّ آثار عليه في الدعوى.

التمييز بين البطلان وعدم القبول

عدم القبول هو جزاء إجرائي يرتبه المشرّع نتيجة مخالفة أحكامه المتعلقة بشروط صحة نوع معين من الإجراءات يسمى بالمفترضات، ويرتب عليه الامتناع عن الفصل في موضوعها، ويتناول الرابطة الإجرائية فيه ككل أو مرحلة من مراحل الخصومة. وكجزاء إجرائي فإنّ السقوط يتشابه مع عدم القبول لأنّهما لا يعنيان بأيّ حال من الأحوال أن الإجراء معيب. فالقانون يشترط لقبول إجراء مَا أمام المحكمة وُجوب إتمامه وفق شروط محدّدة، أو وُجوب توفّر واقعة مستقلة عن الإجراء وسابقة عليه، ويعلق القانون على هذه الواقعة جواز اتّخاذ الإجراء لأنّ العيب قد انصبّ على أحد مفترضاته، في حين أنّ الإجراء في ذاته غير معيب.

يرى الباحث في هذا السياق بأن الإجراء على خلاف الأوضاع المقرّرة قانونا يقع باطلا في ذاته، وغير مقبول بوصفه طلبا؛ لأنّ القانون في بعض الجرائم اشترط التوقيع من الشخص الذي أصدر أمر التحقيق أو تحريك الدعوى الجزائية، ومثال ذلك فيما يتعلق بمذكرة التفتيش والشروط التي تتعلق بشكل الإذن وبياناته، وهذا ما قرره المشرّع الأردني فيما يتعلق بالضوابط القانونية للتفتيش، حيث أوجب في المادة (٩٢) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني التقيّد بالشروط التي تتعلّق بشكل الإذن وبياناته. والعبرة من ثبوت الإذن بالكتابة أنْ تبقى حجة يعمل بها الموظفون، وتكون أساسا صالحا لما بني عليه من نتائج.

التمييز بين البطلان والانعدام

الانعدام هو جزاء إجرائي يتقرّر نتيجة عدم توافر ركن من أركان العمل الإجرائي، وهو عيب إجرائي بلغ حدًّا من الجسامة إلى درجة لا يمكن القول معها بأنَّ هناك عملا إجرائياً أصلا. فالانعدام هو جزاء إجرائي يتقرّر نتيجة عدم توافر ركن من أركان العمل الإجرائي، وهو جزاء نتيجة عيب اكتنف العمل الإجرائي أدّى إلى نفي أحد عناصره أو أحد مقومات وجوده، فيكون الإجراء منعدما وليس له

أي وجود قانوني. ويتفق الإجراء المنعدم مع الإجراء الباطل من جهة كون الانعدام أو البطلان هو وصف يلحق بالإجراء المعيب ذاته، إلاّ أنهما يختلفان فيما عدا ذلك.

نستطيع القول بأن الإجراءين يجتمعان في أمر واحد، وهو عدم ترتيب أي أثر على أيّ منهما من الناحية القانونية، وأنّ الانعدام صورة من الصور الجسيمة للبطلان ولا وجود له لأنه يفقد مقوماته كإجراء، وبالتالي لا يمكن تصحيحه، ومثاله القبض والتفتيش من قبل رجال الضابطة العدلية في حالة لا تعد من حالات التلبس.

المطلب الثاني

أولا: العُقُوبَة التَأديبيّة

إنّ المُوظّف الذي يُخالف الواجبات المَنُوطَة إليه والمنصوص عليها في القوانين والأنظمة، أو الأوامر الصادرة من الرؤساء في حدود القانون، أو خروجه على مُقتضى الواجب في أعمال وظيفته، أو التقصير في تأديتها بما تتطلب من حيطة ودقة وأمانة وموضوعية، أو أنْ يخلّ بالثقة المشروعة في هذه الوظيفة، فإنه يرتكب ذنبًا إداريًا يُسَوّغ تأديبه، فتتّجه الإدارة إلى توقيع جزاء عليه طبقا للقانون، لأنّ القانون بعد صدور قرار تعيينه هو الذي يَتَكَفَّل وحده بتحديد التزاماته طبقا لمقتضيات هذه العلاقة التنظيمية، ومؤدّى ذلك أنّ التزاماته في نطاق هذه العلاقة يكون مصدرها القانون مباشرة[٦٣].

عرّف جانب من الفقه العقوبة التأديبية بأنها: جزاء ذو نوعية خاصة يُصيب الموظف العام في مركزه الوظيفي دون مَساس بحريته أو ملكيته الخاصّة، بسبب مخالفات ذات طبيعة خاصة (المخالفات الإدارية) تتّصل اتّصالا وثيقا بالعمل الوظيفي بحيث يترتب عليها الحرمان أو الإنقاص من امتيازات الوظيفة. كما يعرّفها غالبية الفقه الفرنسي بأنها: جزاء يمسّ الموظف في مركزه الوظيفي فهي تختلف عن العقوبة الجنائية في أنّها لا تَمَسّ حياة الموظف أو حريته أو ماله ولكنها تمسّ فقط مركزه ومزاياه الوظيفية[٦٤].

إنّ الجزاء التأديبي في الحقيقة يهدف إلى كشف العيوب في البناء الإداري تمهيدًا لإصلاحه بما يمنع من ارتكاب المُخالفات مستقبلا، وإن كان من ظاهر الأمور يستهدف العقاب. كما أنه يهدف إلى إصلاح الموظف وتبصيره بواقعة الخطإ. فالتأديب لا يقوم على أساس فكرة العقاب، وإنما رِسَالته هي الإصلاح والتقويم ورفع كفاءة الأداء[٦٥].

تتعدّد أنواع العقوبات التأديبية التي يجوز اتباعها على الموظف العام عند ثبوت ارتكابه لمخالفة تأديبية، وتتدرج في سُلَّم تصاعدي يبدأ بأخف العقوبات كالتنبيه، وينتهي بأشدّها جسامة والمتمثلة في العقوبات المؤدية إلى قطع رابطة الموظف بصفة نهائية بالوظيفة كالاستغناء عن الخدمة[٦٦].

وبناءً على ما تقدم فإنّ من يرتكب مخالفة لشرعية الإجراءات الجنائية تشكّل جريمة، فإنه يتمّ طرده من الخدمة وذلك عملا بأحكام المادة (٥) من قانون العقوبات العسكري، وكذلك ما جاء في نص المادتين (٧٢ و ٧٣) من قانون الأمن العام[٦٧].

أما بالنسبة لمَوقف مَحكَمَة العدل العليا من العقوبة التأديبية، فإنّنا نرى أن اجتهاد محكمة العدل العليا مُستقر في قضائها الحديث والقديم على حقّ مدير الأمن العام بالاستغناء عن خدمة أيّ فرد متى توافرت أسباب عادلة ومقنعة، وأنّ البتّ في مدى توافر عُنْصُرَي القناعة والعدل من الصلاحيات التقديرية لمدير الأمن العام.

ثانياً: الجَزَاء المَدَني

إنّ الجزاء المدني المُترتّب على مُخالفة أحد أفراد الشرطة (مُسَاعدي الضّابِطَة العَدليّة) لشرعية الإجراءات الجنائية يترتّب عليه تعويض المجني عليه والمضرور تعويضًا ماديا عَمّا لَحقَه من ضَرر وما فاته من كسب، ويشمل أيضا التعويض عن الضرر المعنوي الذي يلحق بالمجني عليه، فأيّ مَساس

بالحرية الشخصية للإنسان من قبل أحد أفراد الشرطة يتوجّب تعويضًا ماديا يتمّ تحصيله من قِبَل مَن قَام بالمَسَاس بالحرية الشخصية، وهذا ما نصّت عليه المادة (٢٥٦) من القانون المدني الأردني على أنه: كلّ إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر[٦٨].

ثالثاً: المَسؤوليّة الجِنَائيّة (العُقُوبَة)

تُشَكّل المُخالفات المتعلقة بشرعية الإجراءات الجنائية التي يرتكبها بعض أفراد الشرطة جريمة يعاقب عليها القانون وتعرضه للمسؤولية الجنائية. وقد نصّ قانون العقوبات الأردني على جرائم تعاقب كلّ من يقوم بضرب المشتبه به أو تعذيبه لحمله على الاعتراف، أو دخول مسكنه في غير الحالات المنصوص عليها في القانون، أو حجز الحرية. ومِن أبرز الجرائم التي تعاقب على المَسَاس بالحرية الشخصية هي[٦٩]:

١. القبض بدون مسوغ قانوني، وهي التي نصت عليها المادة (٣٤٦) من قانون العقوبات الأردني، حيث نصت على أنه: كل من قبض على شخص وحرمه حريته بوجه غير مشروع، يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على سنة أو بغرامة لا تزيد على خمسين دينارا، وإذا كان قد حجزه بادعائه زورا بأنه يشغل وظيفة رسمية أو بأنه يحمل مذكرة قانونية بالقبض عليه يعاقب بالحبس مدة ستة أشهر إلى سنتين، وإذا وقعت هذه الأفعال على موظف أثناء وظيفته أو بسبب ما أجراه بحكم وظيفته كانت العقوبة من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات.
٢. تعذيب المتهم لحمله على الاعتراف والتي نصت عليها المادة (٢٠٨) من قانون العقوبات حيث جاء في الفقرة الأولى منها: من سام شخصا أي نوع من أنواع التعذيب التي لا يجيزها القانون بقصد الحصول على إقرار بجريمة أو على معلومات بشأنها عوقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنوات. وفي الفقرة الثانية من ذات المادة يقصد بالتعذيب أي عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد جسديا كان أم عقليا يلحق عمدا بشخص ما بقصد الحصول منه أو من شخص آخر على معلومات أو على اعتراف أو معاقبته على عمل ارتكبه أو يشتبه في أنه ارتكبه هو أو غيره أو تخويف هذا الشخص أو إرغامه هو أو غيره، أو عندما يلحق بالشخص مثل هذا الألم أو العذاب لأيّ سبب يقوم على التمييز أيا كان نوعه، أو يحرض عليه أو يوافق عليه أو يسكت عنه موظف رسمي أو أي شخص يتصرف بصفته الرسمية. أما الفقرة الثالثة من ذات المادة فإنها نصت على أنه: إذا أفضى هذا التعذيب إلى مرض أو جرح بليغ كانت العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة.
٣. إحداث عاهة دائمة: لقد نصت المادة (٣٣٥) من قانون العقوبات على أنه: إذا أدى الفعل إلى قطع أو استئصال عضو أو بتر أحد الأطراف أو إلى تعطيلها أو تعطيل إحدى الحواس عن العمل، أو تسبب في إحداث تشويه جسيم أو أية عاهة أخرى دائمة أو لها مظهر العاهة الدائمة عوقب الفاعل بالأشغال الشاقة المؤقتة مدة لا تزيد على عشر سنوات.
٤. الضرب المُفضي للموت: جاء في نص المادة (٣٣٠) من قانون العقوبات: من ضرب أو جرح أحدا بأداة ليس من شأنها أن تفضي إلى الموت أو إعطاءه مواد ضارة ولم يقصد من ذلك قتلا قط، ولكن المعتدى عليه توفي متأثرا مما وقع عليه عوقب الفاعل بالأشغال الشاقة مدة لا تنقص عن سبع سنوات. ويكون الحد الأدنى للعقوبة اثنتي عشرة سنة إذا وقع الفعل على من لم يكمل الخامسة عشر من عمره أو على أنثى مهما بلغ عمرها.
٥. خرق حُرمة المنازل: نصت المادة (١٨١) من قانون العقوبات على أن كل موظف يدخل بصفة كونه موظفا مسكن أحد الناس أو ملحقات مسكنه في غير الأحوال التي يجيزها القانون، يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى ثلاثة سنين وبغرامة من عشرين دينارا إلى مائة

دينار، وإذا انضم إلى فعله هذا تحري المكان أو أي عمل تعسفي آخر فلا تنقص العقوبة عن ستة أشهر، وإذا ارتكب الموظف الفعل السابق ذكره دون أن يراعي الأصول التي يفرضها القانون يعاقب بالحبس من شهر إلى سنة وبغرامة من خمسة دنانير إلى عشرين دينارا، وكل موظف يدخل بصفة كونه موظفا محلا من المحال الخصوصية كبيوت التجارة المختصة بآحاد الناس ومحال إدارتهم في غير الحالات التي يجيزها القانون أو دون أن يراعي الأصول التي يفرضها القانون يعاقب بالحبس حتى ستة أشهر أو بغرامة لا تزيد على خمسين دينارا.

٦. عدم التصرف بأدب وكياسة مع أفراد الجمهور سواء كان ذلك في الشارع أو أثناء تنفيذ واجباتهم أو داخل المركز الأمني أو مراكز الإصلاح والتأهيل، حيث تكمن حماية المشرع لحقوق الإنسان في قانون الأمن العام وذلك في نص المادة (٣٥) حيث جاء بالفقرة الأولى من ذات المادة على الفرد أن يحافظ على كرامة وظيفته طبقا للعرف العام وأن يسلك في تصرفاته مسلكا يتفق والاحترام الواجب لها. أما الفقرة الثانية من ذات المادة فقد جاء فيها على الفرد أن يتصرف بأدب وكياسة بصلته برؤسائه وفي معاملته لأفراد الجمهور وأن يحافظ على شرف الخدمة وحسن سمعتها.

ومن أبرز النصوص في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني النّاصة على الجزاءات العقابية المادة (١٠٨)، حيث عمّم المَشرّع الأردني المسؤولية لتَشْمَل كلّ فرد تناءى إلى علمه خبر وجود شخص مَوقوف بطريقة غير مشروعة أو مسجون في محلّ غير مُخصّص للتوقيف أو للحبس، ولم يُخبر هيئة النيابة العامة، يعدّ شريكًا في جريمة حجز الحرية الشخصية، وَجَرَت المُلاحقة بهذه الصفة. وقد يكون الجزاء على شكل غرامة نقدية، كما جاء في المادة (١٨٣) من قانون أصول المحاكمات الجزائية التي تفرض غرامة على الكاتب من دينار حتى عشرة دنانير إذا لم يوقّع على مسودّة القرار بعد تلاوته[٧٠].

أيضًا ما ورد بالمادة (٢٠٦) من قانون العقوبات التي تقضي بعقوبة الحبس على كل من علم باتفاق جنائي لارتكاب أحد الجرائم الواقعة على أمن الدولة الداخلي. كما أنّ الإخبار يكون وجوبيا بالنسبة للموظفين المكلفين بالبحث عن الجرائم وملاحقتها، وحين يهمل أو يرجئ الإخبار عن جريمة اتّصلت بعلمه[٧١].

كما قَضَت مَحكَمة التمييز الأردنية: إنّ مُعَامَلة المُتهمين للمشتكى عليها لمجرد مخالفة قانون النقل على الطرق مخالفة بسيطة وذلك بِسَوقها حينا إلى مَخفر صويلح وحينا آخر باتجاه وَادي السَير، هو تصرف فيه إخلال بِحُسن النظام والضبط والربط العسكري الذي يوجب عليهم أن يقوموا بعملهم ضمن حدود القانون، وليس المَسَاس بحقوق أو حُرية المُواطنين[٧٢]، خلافا لنصّ المادة (٤) من قانون الأمن العام[٧٣].

الخَاتِمَة

إنّ الواجِب الرئيس لأفراد الشرطة هو استقصاء الجرائم وجَمع أدلتها والقبض على فاعليها وإحالتهم إلى القضاء، وبناء دعوة جزائية على قواعد صلبة وليست واهنة، ويعني هذا الأمر لزاماً بذل قُصَارى الجهد للكشف عن الجريمة ضَمن أطُر الحُرية الشخصية وحقوق الإنسان ومبدإ الشرعية.

هناك رقابة قضائية على الإجراءات الشرطية ،وأنّ المتهم سَيُحَاكَم في جلسة عَلنيّة مُشَرّعَة الأبواب يباح حضورها للجمهور، وَسَتُتَاح الفُرصة الكافية لإثبات عدم شرعية الإجراءات الشرطية وبراءته.

إنّ مخالفة رجال الشرطة لقواعد الشرعية الإجرائية والموضوعية يؤدي إلى ارتكاب جريمتين: الأولى، الاعتداء على الإنسان في حقّه وحريته التي كفلتها الشرائع السَّمَاوية والمواثيق الدولية، وكَفَلَها

الدّستور الأردني والتشريعات الجزائية الأردنية. والثانية، ضياع الحقيقة واختلال ميزان العدل والإنصاف، وعدم الثقة أحيانا في أجهزة العدالة الجنائية. عدا أنّ أيّ مخالفة لشرعية الإجراءات الجنائية يُرتّب المسؤولية التأديبية والمدنية والجنائية، ويرتب كذلك الجزاء الإجرائي وهو البطلان.

من خلال المُتَابَعة المتأنية لهذا الموضوع الذي تَنَاول شَرعية الإجراءات الشرطية وآثارها، والدّرَاسة العلمية الدقيقة، إضَافَة إلى الخبرة العَمَليّة السَّابِقَة في مَجال البحث والتحقيق الجِنَائِي فَقَد تَوَصّلَت الدّرَاسَة إلى جُملَة مِنَ النتَائج نُجمِلُها في النِّقاط التّالِية:

١. إنّ المشرّع الأردني لم يجز التفتيش كإجراء من إجراءات التحقيق إلاّ إذا وقعت الجريمة، ومن أجل البحث عن أدلتها، وهذا الإجراء ينسجم مع الطبيعة القانونية للتفتيش.
٢. يتعيّن على الشخص المكلف بالتفتيش تحت طائلة البطلان أن يتقيد بالغاية من التفتيش، فإذا انتفت الغاية من التفتيش، عدّ التفتيش من قبيل التعسف في استعمال السلطة.
٣. إنّ كُل شَخص يُتّهَم بِجَرِيمَة مَهمَا بَلَغَت جَسَامَتهَا يَجِب مُعَامَلَتُهُ بوصفه شَخصًا بريئًا حَتّى تَثبُت إدَانَتَهُ بِحُكم قَضَائِي بَات.
٤. إنّ البُطلان هو جَزَاء إجرائِي وَضَعَهُ المُشَرِع من أجل حِمَايَة الأعمال الإجرائية في سَير الخُصُومَة من العُيوب التي قَد تَلحَق بِها وَتُؤدِّي لِعَدَم ترتيبها الأثر الذي أرَادَهُ المُنَظِّم.
٥. عدم شرعية بعض الإجراءات المتخذة من قبل أفراد الضابطة العدلية، والمتمثّل في عدم مُراعاة القيود الشكلية التي نصّ عليها قانون أصول المحاكمات الجزائية والتي تتمثل في:

أ. عدم تنظيم محضر إلقاء قبض على المشتكى عليهم أثناء الاستماع لأقوالهم، وتوقيعه من الأشخاص المذكورين في المادة (١٠٠) من ذات القانون.
ب. لا يتمّ تفتيش مسكن المشتبه به حسب الأصول القانونية كما حدّدتها المادة (٨٣) من ذات القانون.
ت. عدم سماع أقوال الشخص المقبوض عليه خلال (٢٤) ساعة، ثم إحالته إلى المدعي العام كما نصّ عليها في المادة (١١٢) من ذات القانون.
ث. عدم مُراعاة القيود الشكلية في تنظيم الضبوطات كما نصّت عليه المادة (١٥١) من قانون أصول المحاكمات الجزائية.

٦. لُجُوء بَعض أفراد الضّابِطَة العَدليّة إلى قَانُون مَنع الجَرَائِم في التوقيف الإداري للتَوَسّع بِالتحقيق مع المشتبه بِهِم وَلِمُدّة غير مُحَدّدَة، ودُون تَوجِيه أيّ تُهمَة.

التوصيات

١. لم يعالج قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني مسألة إعادة الإجراء الباطل أو تصحيحه، ونتمنى على المشرع أن ينص صراحة على سلطة المحكمة في إعادة الإجراء الباطل ومن تلقاء نفسها إذا كان ذلك ممكنا ومنتجا في الدعوى.
٢. نتمنى على المشرع الأردني أن ينص صراحة على تفتيش المشتكى عليه من قبل موظفي الضابطة العدلية في الأحوال التي يجوز فيها القبض القانوني.
٣. تعديل نص المادة (٨١) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني بحيث يتمّ اشتراط توافر الإمارات القوية لصحة تفتيش المنازل. ونقترح أن يكون نص المادة على النحو التالي: لا يجوز دخول المنازل وتفتيشها إلا إذا توافرت إمارات قوية على أن الشخص الذي يراد دخول منزله وتفتيشه مشتبها فيه بأنه فاعل جرم أو شريك أو متدخل فيه أو حائز على أشياء تتعلق بالجرم أو مخف شخصا مشتكى عليه.
٤. على مُوَظّفي الضّابِطَة العَدليّة الابتعاد عن استخدام قانون منع الجرائم في التوقيف الإداري، لأنه تحصل في كثير من الأحيان

مخالفات إجرائية من قِبَل بَعض أفراد الضّابِطَة العدلية أثناء التوقيف تؤدّي إلى ضَياع الحُقُوق والمَسَاس بِالحُرية الشخصية.

٥. العمل على تدريب العاملين في مَجَال التحقيق الجِنَائي بِدَورات مُتخصّصَة تَتَضَمّن أُصول القبض والتفتيش والتوقيف كما نصّ عليها قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني.

٦. استخدام الوَسَائل المَشرُوعَة من قِبَل أفراد الضّابِطَة العَدليّة في عَمَليّة البَحث والتَحرّي عَنِ الجَرَائِم، والابتِعَاد عن الوَسَائِل غَيرِ المَشرُوعَة.

٧. يَجِب أن يَكُون هُنَاك تَعَاوُن تَام بَينَ النيَابَة العَامّة والضّابِطَة العَدليّة، لا سيمَا وأنّ هَدَفَهُما واحد وَهُوَ تحقيق العَدَالَة المُتَمَثِّلة بأن "لا يُدان بَرِيء أو يَفلِت مُجرِم مِنَ العِقَاب".

الهوامش

١. محمد سعيد نمور، أصول الإجراءات الجزائية-شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ص٤٢.
٢. فوزية عبدالستار، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥م، ص٣٩.
٣. أيسر محمد عطيه، التفتيش المنتج لأثره في الدعوى الجزائية- دراسة مقارنة، رسالة دكتوراة، جامعة العلوم الإسلامية، ٢٠١٤، ص١٢.
٤. نمور، مرجع سابق، ص٤٣.
٥. عطيه، مرجع سابق، ص١٣.
٦. قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ والمعدل بالقانون رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٧.
٧. القاضي زياد الضمور والقاضي علي أبو زيد، مرجع سابق، ص٤٥.
٨. أنظر قانون العقوبات الأردني رقم (١٦) لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته في القانون رقم (٢٧) لعام ٢٠١٧، وأنظر المادة (٢٠٧) من ذات القانون والتي توقع عقوبة الحبس على كل من يهمل أو يرجيء الإخبار عن جريمة إتصلت بعلمه، كما جاء في نص المادة: ولدى علم موظف الضّابِطَة العدلية بوقوع جرم خطير عن طريق الإخبار أو الشكوى عليه أن يخبر المدعي العام به فورا وأن ينفذ تعليماته بشأن الإجراءات القانونية. وهذا ما أكدته المادة (٢١) من قانون أصول الم حاكمات الجزائية أن: على موظفي الضّابِطَة العدلية حال علمهم بوقوع جرم خطير أن يخبروا فوراً المدعي العام به وأن ينفذوا تعليماته بشأن الإجراءات القانونية.
٩. أنظر تفصيلا نص المادة (٩٩) والمادة (١٠٠) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ والمعدل بالقانون رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٧.
١٠. حسين جوخدار، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني،١٩٩٣م [ط١]، ج٢،١، ص٣١٣.
١١. نصت المادة (١٥٩) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ والمعدل بالقانون رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٧، على: إن الإفادة التي يؤديها المتهم أو الظنين أو المشتكى عليه في غير حضور المدعي العام ويعترف فيها بارتكابه جرماً تقبل فقط إذا قدمت النيابة بينة على الظروف التي أديت فيها واقتنعت المحكمة بأن المتهم أو الظنين أو المشتكى عليه أداها طوعاً واختياراً.
١٢. أحمد فتحي سرور، الوسيط في الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، المجلد[١]، ١٩٨١م [ط٤]، ج٢،١، صفحة (٤٢٣-٤٢٦).
١٣. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٨٦/٨٦)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٨٦م، صفحة (٧٦٩)، وتمييز رقم (١٩٩٧/٤٠٣)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٩٧م، صفحة (٣٩٦٥).
١٤. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٨٤/١٦)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٨٤، صفحة (٧٩٠). وأنظر تمييز جزاء رقم (١٩٩٨/١٦٦)، تاريخ ١٥/ ١٩٩٩م، المجلة القضائية، العدد٢، سنة ١٩٩٩م، ص (٦٧١).
١٥. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٩٧/٥٤١)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٩٨، صفحة (٤٢٠). وأنظر أيضا في قرار محكمة التمييز الجزائية رقم (٢٠٠٣/١٠٧)، ويقع على ٢٤ صفحة، غير منشور.
١٦. نصت المادة (١٥٠) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ والمعدل بالقانون رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٧، على أنه: يعمل بالضبط الذي ينظمه أفراد الضّابِطَة العدلية في الجنح والمخالفات المكلفون بإثباتها بموجب أحكام القوانين الخاصة وللمشتكى عليه إثبات عكسها بجميع طرق الإثبات. كما نصّت المادة (١٥١) من ذات القانون: لكي تكون للضبط قوة إثباتية يجب: أ. أن يكون قد نظم ضمن حدود اختصاص الموظف وأثناء قيامه بمهام وظيفته. ب. أن يكون الموظف قد شهد الواقعة بنفسه. ج. أن يكون الضبط صحيحاً في الشكل.
١٧. أنظر قانون منع الجرائم لسنة ١٩٥٤، والمنشور على الصفحة رقم (١٤١) من عدد الجريدة الرسمية، رقم (١١٧٣)، تاريخ ١٩٥٤/٣/١.
١٨. أمير فرج يوسف، القبض والتفتيش، الإسكندرية، مكتبة الوفاء القانونية،٢٠١٣م [ط١]، ص٧٣.
١٩. عطيه، مرجع سابق، ص٨٣
٢٠. خروقة غانية، حالات بطلان إستجواب المتهم، دار المنظومة، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد ب، العدد ٤٦، ٢٠١٦م، ص١٦٧-١٧٦.
٢١. عوض محمد عوض، أو كلما جاز القبض جاز التفتيش، دار المنظومة، مجلة الحقوق للبحوث

القانونية الإقتصادية (مصر)، العدد١، ٢٠١٦م، ص١٢٦٤-١٢٧٩.
٢٢. صالح أحمد التوم، مبدأ الشرعية الجنائية بين الفقه والقانون، دار المنظومة، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية-معهد العلوم والبحوث الإسلامية-جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا-السودان، المجلد١٦، العدد١، ٢٠١٥م، ص١٥٢-١٦٦.
٢٣. أحمد فتحي سرور، الشرعية والإجراءات الجنائية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م [ط٤]، ص٨٢.
٢٤. الضمور و أبو زيد، مرجع سابق، ص٩.
٢٥. أحمد سعيد صفوان، قرينة البراءة وأهم نتائجها في المجال الجنائي، رسالة دكتوراة، جامعة الأزهر، ١٩٨٠م، ص٢.
٢٦. نعمان أحمد الخطيب، الوجيز في النظم السياسية، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المجلد١، ٢٠١١م [ط٢]، ص٣٦٤.
٢٧. عطية، مرجع سابق، ص١٥.
٢٨. نصّت المادة (٧) من الدستور ١٩٥٢ وتعديلاته، على أن: (١) الحرية الشخصية مصونة (٢) كل إعتداء على الحقوق والحريات العامة أو حرمة الحياة الخاصة للأردنيين جريمة يعاقب عليها القانون. وجاء في نص المادة (٨): (١) لا يجوز أن يقبض على أحد أو يوقف أو يحبس أو تقيد حريته إلا وفق أحكام القانون (٢) كل من يقبض عليه أو يوقف أو يحبس أو تقيد حريته تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الإنسان، ولا يجوز تعذيبه، بأي شكل من الأشكال، أو إيذاؤه بدنيا أو معنويا، كما لا يجوز حجزه في غير الأماكن التي تجيزها القوانين، وكل قول يصدر عن أي شخص تحت وطأة أي تعذيب أو تهديد لا يعتد به.
٢٩. عبد المجيد محمود مطلوب، الأصل براءة المتهم، مجلة المحامي، القاهرة، ١٩٨٣م، ص١١٠.
٣٠. عبد الحميد الشواربي، الإخلال بحق الدفاع في ضوء الفقه والقضاء، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٧م، ص٦٧.
٣١. كريمة خطاب، قرينة البراءة، رسالة دكتوراة، جامعة الجزائر، ٢٠١٤م، ص٢٣.
٣٢. عبد الرزاق الموفي عبد اللطيف، حق الإنسان في إفتراض براءته- دراسة مقارنة، مجلة البحوث القانونية والإقتصادية، جامعة المنوفية، العدد٢٣، ٢٠٠٣م، ص٢٩١.
٣٣. أسامة كمال ذياب، مدى الشرعية الجنائية في قانون الأحكام العسكرية، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، ٢٠٠٤م، ص١٧٠.
٣٤. أحمد إدريس أحمد، إفتراض براءة المتهم، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، ١٩٨٤م، ص٦٠.
٣٥. محمد راجح نجاد، حقوق المتهم في مرحلة جمع الإستدلالات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، دار المنار، القاهرة، ١٩٩٢م [ط١]، ص ٣٠٦.
٣٦. مطلوب، مرجع سابق، ص١١٥.
٣٧. عادل عبدالعال خراشي، ضوابط التحري والإستدلال عن الجرائم- دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، جامعة الزقازيق، كلية الحقوق، ٢٠٠٢م، ص٨٧.
٣٨. هلالي عبدالله أحمد، الإتهام المتسرع في مرحلة التحقيق الإبتدائي وعدالة أوفى لمن وضع موضع الإتهام، القاهرة، دار النهضة العربية، ٢٠٠٦م، ص٥.
٣٩. أحمد ضياءالدين خليل، مشروعية الدليل في المواد الجنائية- دراسة تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢م، ص١٨٤.
٤٠. جلول شيتور، ضمانات عدم المساس بالحرية الفردية، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، المجلد ١، [ط١] ٢٠٠٦م، ص٦.
٤١. خليل، مرجع سابق، ص١٩٠.
٤٢. عطيه علي مهنا، الإثبات بالقرائن في المواد الجنائية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م، ص١٣٥، د. حسن صادق المصرفاوي، التحقيق الجنائي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٦م [ط١]، ص٢٦٢.
٤٣. الدستور الأردني والمنشور في عدد الجريدة الرسمية رقم ١٠٩٣ تاريخ ١٩٥٢/١/٨، وتعديلاته في العدد ٥١١٧ تاريخ ٢٠١٦/٩/١١ في الجريدة الرسمية.
٤٤. قانون أصل المحاكمات الجزائية الأردني رقم ٩ لسنة ١٩٦١ والمعدل بالقانون رقم ٣٢ لسنة ٢٠١٧، الباب الثالث – تحت باب البينات (الإثبات والبراءة) - الفقرة ٤ من ذات المادة والتي تنص: "إذا لم تقم البينة على الواقعة يقرر القاضي براءة المتهم أو الظنين أو المشتكى عليه من الجريمة المسندة إليه".
٤٥. أحمد فتحي سرور، الشرعية الدستورية وحقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية، القاهرة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، المجلد١، ١٩٩٥م [ط١]، ص٣٦٥.
٤٦. الضمور و أبو زيد، مرجع سابق، ص١٨.
٤٧. نمور، مرجع سابق، ص ٥٦.
٤٨. المستشار عدلي خليل، الدفوع الجوهرية في المواد الجنائية، المحلة الكبرى، دار الكتب القانونية، ١٩٩٧م [ط١]، ص٣٥١.
٤٩. فاروق الكيلاني، محاضرات في قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني والمقارن، المطبوعات الشرقية، ١٩٩٥م [ط٢]، ج١، ص٤٠٠، وأنظر عبد الحكيم فودة، البطلان في الإجراءات الجنائية- دراسة تحليلية في ضوء الفقه والقضاء، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٦م، ص٢١.
٥٠. حسني محمود نجيب، شرح قانون الإجراءات الجنائية وفقا لأحدث التعديلات التشريعية، تحقيق: فوزية عبدالستار، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، المجلد٢، ٢٠١٣م [ط٤]، ص٣٥١.
٥١. أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٥م [ط٤]، ج١،٢، ص٥٣٦، وأنظر كامل السعيد، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية في القوانين الأردنية

والمصرية والسورية، عمان، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م [ط١]، ص٧٩٩.

٥٢. نمور، مرجع سابق، ص ٦٠.

٥٣. محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجنائية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٨م [ط١٢]، ص٣٥٢.

٥٤. أحمد فتحي سرور، نظرية البطلان في قانون الإجراءات الجنائية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص١١٧.

٥٥. أحمد فتحي سرور، نظرية البطلان في قانون الإجراءات الجنائية، رسالة دكتوراة، ص١١٩.

٥٦. سرور، مرجع سابق، ص٢٢٢.

٥٧. محمد صبحي نجم، الوجيز في قانون أصول المحاكمات الجزائية، ص٣٨٦.

٥٨. لؤي جميل حدادين، نظرية البطلان في قانون أصول المحاكمات الجزائية، عمان، ٢٠٠٠، ص٣٧٢.

٥٩. حسن محمد ربيع، حماية حقوق الإنسان والوسائل المستخدمة للتحقيق الجنائي، رسالة دكتوراة، جامعة الإسكندرية، مصر، د.ط، ١٩٨٥، ص٥٥٥.

٦٠. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٩٧/٥٤١)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٩٨، صفحة (٤٢٠).

٦١. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٩٨/١٦٦)، تاريخ ١٩٩٩/١/٥، المجلة القضائية، العدد٢، سنة ١٩٩٩م، ص (٥٣١).

٦٢. عطية، مرجع سابق، ص٨

٦٣. ربيع، مرجع سابق، ص٦٢٥.

٦٤. محسن غالب عبد الله، سلطة تأديب الموظف العام في القانون اليمني والمقارن، ١٩٧٩م، ص٦٦.

٦٥. محمد مختار محمد، الجريمة التأديبية بين القانون الإداري وعلم الإدارة العامة، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، ١٩٧٣م، ص٤٩.

٦٦. الضمور و أبو زيد، مرجع سابق، ص٢٢.

٦٧. أنظر عدل عليا رقم (١٩٩٨/١٨) تاريخ ١٩٩٨/٦/١٤، المجلة القضائية سنة ١٩٩٨، صفحة (٧٦٩)، وأنظر أيضا بنفس المضمون: عدل عليا رقم (٢٠٠١/٣٤١) تاريخ ٢٠٠٢/٦/٢٥، منشورات مركز عدالة، وعدل عليا رقم (١٩٨٥/٥٤)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٨٥، صفحة (١٤٠٦).

٦٨. الضمور و أبو زيد، مرجع سابق، ص٢٤.

٦٩. القانون المدني الأردني رقم (٤٣) لعام ١٩٧٦، وأنظر أيضا في ذات السياق من ذات القانون نص المادة (٢٦٦): يقدر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المضرور من ضرر وما فاته من كسب بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار. ونصّت المادة (١/٢٦٧) من ذات القانون على أنه: يتناول حق الضمان الضرر الأدبي كذلك، فكل تعدي على الغير في حريته أو عرضه أو شرفه أو في سمعته أو في مركزه الاجتماعي أو في إعتباره المالي يجعل المعتدي مسؤولا عن الضمان... .

٧٠. حدادين، مرجع سابق، ص٢٣٦.

٧١. نصّت المادة (٢٠٧) من قانون العقوبات الأردني رقم (١٦) لسنة ١٩٦٠ وتعديلاته في القانون رقم (٢٧) لعام ٢٠١٧ ، على أنه: ولدى علم موظف الضّابطة العدلية بوقوع جرم خطير عن طريق الإخبار أو الشكوى عليه أن يخبر المدعي العام به فورا وأن ينفذ تعليماته بشأن الإجراءات القانونية.

٧٢. أنظر تمييز جزاء رقم (١٩٧٦/٦/٥١)، مجلة نقابة المحامين، سنة ١٩٧٦، صفحة (١٦٢٩).

٧٣. نصّت المادة (٤) من قانون الأمن العام رقم (٣٨) لسنة ١٩٦٥م، على الواجبات الرئيسية لقوة الأمن العام ومنها ما جاء في المادة (١/٤) من ذات القانون: المحافظة على النظام والأمن وحماية الأرواح والأعراض والأموال. (٤/٤): تنفيذ القوانين والأنظمة والأوامر الرسمية المشروعة، ومعاونة السلطات العامة بتأدية وظائفها وفق أحكام القانون.

"موقف الأصوليين من دلالة النهي الوارد على وصف خارجي غير ملازم للفعل أو القول وتطبيقاتها الفقهية"

د. إيناس الغرايبة* **أ.د محمد الغرايبة****

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٩/٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/٣/٣ م

ملخص

بيّنت الدراسة المعنى اللغوي و الاصطلاحي للنهي، و ذكرت صيغ النهي مع بيان وجوه استعمالها. و أوضحت اختلاف الأصوليين في مسألة مهمة من مسائل علم أصول الفقه، ترتّب على اختلافهم فيها الاختلاف في مسائل فقهية كثيرة، و هذه المسألة هي النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل المنهي عنه. و من النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن صيغة النهي إذا استعملت في غير التحريم و الكراهية، تكون مجازاً لا تُصرف إليه إلا بقرينة، و أن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يقتضي الصحة في العبادات، و المعاملات

Abstract

The study shows the meaning of the prohibition in language and terminology, and shows the formulas of prohibition, and its uses, and it explains an important issue of the jurisprudence, which is the difference in many jurisprudential issues, and this is the prohibition concerning an external description that is not inherent to the utterance or the action that is prohibited.

One of the findings of the study is that the prohibition formula, if used in non-prohibition and hatred, is a metaphor, and that the prohibition concerning an external description is not inherent to the statement or act that requires correct in acts of worship and transactions.

* أستاذ مساعد، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

** أستاذ، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، و أفضل الصلاة و أتم التسليم على سيدنا محمد، و على آله و صحبه و بعد،

فالأمر و النهي يُعدّان من أهم موضوعات علم أصول الفقه، فالأوامر و النواهي تثبت بها الأحكام، و بها يعرف المكلف الحرام من الحلال، لذا كان للأمر و النهي أحكام في الحياة الآخرة متعلقة بالثواب أو العقاب. و في كثير من الأحيان يكون لها أحكام تتعلق بحياة الناس من حيث صحة تصرفات الإنسان القولية، أو الفعلية تتعلق بالصحة و البطلان سواء أكانت في العبادات أم في المعاملات.

المتتبع لصيغة النهي في النصوص الشرعية يتبين له أن المشرع ينهى في بعض الأحيان عن أقوال، أو أفعال لذاتها، فهي مُحرمة لقبحها، و للأضرار الكبيرة المترتبة عليها، كالسرقة، و الزنا، و القذف، أو لوصف ملازم للتصرف كنذر صوم يوم العيد، أو لوصف خارجي غير ملازم للتصرف كالصلاة في الدار المغصوبة، و البيع وقت النداء لصلاة الجمعة. و موضوع بحثنا في المسألة الأخيرة من دلالة النهي.

مشكلة الدراسة

تجيب الدراسة عن الأسئلة الآتية:

١. ما المقصود بالنهي؟
٢. ما صيغ النهي؟
٣. ما وجوه استعمال صيغ النهي؟
٤. ما موقف الأصوليين من دلالة النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للفعل أو القول؟
٥. ما المسائل الفقهية المترتبة على الاختلاف في هذه المسألة؟

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

١. بيان المقصود بالنهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للفعل أو القول.
٢. توضيح موقف الأصوليين من دلالة النهي الوارد على وصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل المنهي عنه.
٣. بيان أثر الخلاف في هذه المسألة في اختلافهم في مسائل فقهية كثيرة.

منهجية الدراسة

تقوم هذه الدراسة على المنهج الوصفي، و الاستقرائي، و التحليلي، و ذلك بجمع الأدلة التي استدل بها القائلون بأن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم لفعل المكلف أو قوله يفيد الصحة في العبادات و المعاملات، و أيضاً أدلة القائلين بأن النهي يفيد الفساد في العبادات و المعاملات، و كذلك أدلة القائلين بأن النهي يفيد الفساد في العبادات دون المعاملات. و بعد فحص أدلة كل فريق، و التأمل فيها نذكر الرأي الراجح.

الدراسات السابقة

توجد عدة دراسات لها علاقة بموضوع البحث، منها:

١- دلالات النهي عند الأصوليين و أثرها في الفروع الفقهية، لعلي بن عباس الحكمي، مجلة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، العدد (١)، ١٤٠٩هـ.

٢- النهي المطلق هل يقتضي فساد المنهي عنه؟ و تطبيقات من أثره الفقهي، لمحمد عبدالكريم بركات، مجلة الدراسات الاجتماعية، صنعاء، العدد(١٥)، ٢٠٠٣م.

موقف الأصوليين من دلالة النهي الوارد على وصف خارجي غير ملازم للفعل أو القول

المبحث الأول: تعريف النهي لغةً و اصطلاحاً، و صيغه، و وجوه استعمالها

أولاً: تعريف النهي لغة

كلمة النهي لها معاني كثيرة في اللغة، أجملها على النحو الآتي:

تأتي بمعنى الزجر، و الكف، و يُقال: فلان يركب المناهي، أي يأتي ما نُهي عنه، و النَّهية و النهاية أي غاية كل شيء و آخره، و ذلك لأن آخره ينهاه عن التمادي فيرتدع. و النهي: الموضع الذي له حاجز ينهى الماء أن يفيض منه. و النهي العقل، و يُسمّى العقل نُهيةً، لأنه ينتهي إلى ما أمر به، و لا يخالفه.

و يُقال: فلان ذو نُهْية أي ذو عقل يَنْتَهي به عن القبائح. و النهي خلاف الأمر، أي تُفيد معنى الكف عن الفعل. و هذا المعنى الأخير هو أقرب المعاني إلى التعريف الاصطلاحي للنهي.[١]

ثانياً: تعريف النهي اصطلاحاً

عرّف علماء أصول الفقه القدامى و المحدثون النهي بتعريفات كثيرة، فمن تعريفات القدامى:

و عرفه السمرقندي بأنه:" هو الدعاء إلى الامتناع عن الفعل على طريق الاستعلاء".[٢]

عرّفه الزركشي بأنه: "هو اقتضاء كف عن فعل".[٣]

و عرّفه الطوفي بأنه: "هو اقتضاء كف على جهة الاستعلاء".[٤]

و عرّفه الباقلاني بأنه: " هو القول المقتضي به ترك الفعل".[٥]

و عرّفه المرداوي بأنه:" ما طلب الشارع الكف عنه على وجه الحتم و الإلزام".[٦]

و من تعريفات المحدثين:

عرّفه أبو زهرة بأنه:" هو طلب الكف عن فعل".[٧]

و عرّفه بدران أبو العينين بأنه: "طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء بالصيغة الدالة عليه.[٨]

و يمكننا تعريف النهي بأنه: طلب الكف عن القول، أو الفعل على جهة الاستعلاء سواء أكان وارداً على ذات المنهي عنه، أم على وصف ملازم له، أم على وصف خارجي غير ملازم له.

توضيح التعريف

يُطلب من المكلّف في كثير من الأحيان عدم القيام بتصرفات قولية، أو فعلية، و لكي يكون مُجبراً على تركها، و عدم القيام بها، لا بد أن يصدر النهي من جهة عليا تملك مساءلته، و إيقاع العقوبة عليه إن قام بهذه التصرفات. و الجهة التي تملك محاسبته و معاقبته يوم القيامة هي الذات الإلهية، و في الحياة الدنيا من هو في مرتبة أعلى منه، و مسؤول عنه. فأي نهي إن لم يصدر عن جهة عليا تملك المساءلة، و المحاسبة، و المعاقبة لن يكون له استجابة من الناس.

يقول تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

النهي في هذه الآية مُنصب على ذات الميتة، و المنهي عنه قبيح في ذاته، فالميتة لا يحل أكلها، و لا بيعها، فالعقد عليها يقع باطلاً باتفاق الفقهاء.

و يقول تعالى:﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[البقرة: ٢٧٥].

النهي في هذه الآية مُنصب على وصف ملازم له، فعقد الربا يقع باطلاً، و الوصف هنا ملازم للموصوف لا ينفك عنه، فالنهي لا يستقل بالوصف دونه، فأصبحا وحدة كاملة لا تتجزأ، فكان النهي عنه لذاته لا يقع صحيحاً.

و يقول تعالى:﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ [الجمعة: ٩].

النهي في هذه الآية متعلق بوصف خارجي غير ملازم، فالنهي هنا يقتضي الصحة، فعقد البيع وقت النداء لصلاة الجمعة يقع صحيحاً، فتترتب عليه آثاره، و لكن يأثم العاقدان إن فاتتهما صلاة الجمعة.

ثانياً: صيغ النهي

توجد عدة صيغ للنهي، نُجملها على النحو الآتي:

١. صيغة النهي على وزن لا تفعل، و هي صيغة النهي المعروفة، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾[الإسراء:٣٣].

٢. صيغة الأمر التي تفيد الكف عن الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ [الجمعة: ٩].

٣. صيغة النهي نفسها، كقوله تعالى:﴿ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[النحل: ٩٠].

٤. نفي الفعل، كقوله تعالى:﴿ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

٥. صيغة الكراهية، كقوله صلى الله عليه و سلم: " إن الله يكره لكم قيل و قال .."[٩]

٦. صيغة الزجر، كحديث أبي الزبير قال: سألت جابراً عن ثمن الكلب و السنور، قال: "زجر النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلك".[١٠]

ثالثاً: وجوه استعمال صيغ النهي

تُستعمل صيغ النهي في عدة معاني، نجملها على النحو الآتي:

١. التحريم، يقول تعالى:﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[الإسراء:٣٣].

٢. الكراهة، يقول تعالى:﴿ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾[الجمعة: ٩]فالنهي عن البيع ليس لذاته، بل لأنه يؤدي إلى التخلف عن صلاة الجمعة، فكان مكروهاً.

٣. الإرشاد، يقول تعالى:﴿ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[المائدة: ١٠١].

٤. الدعاء، قال تعالى:﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[آل عمران: ٨].

٥. التحقير، يقول تعالى:﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[طه: ١٠١].

٦. بيان العاقبة، يقول تعالى:﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾[إبراهيم: ٤٢].

٧. اليأس، يقول تعالى:﴿ لَاتَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾[التحريم: ٧].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صيغة النهي إذا استعملت في غير التحريم و الكراهية كانت مجازاً لا تصرف إليه إلا بقرينة، و هذا لا خلاف فيه بين الأصوليين،[١١] و ذهب جمهور الأصوليين إلى أن صيغة النهي المجردة عن القرائن تفيد التحريم، و قال بعض الأصوليين أنها تفيد الكراهة، و لا تدل على التحريم إلا بقرينة، و قال آخرون: إنها مشتركة بين التحريم و الكراهة، و القرينة هي التي تُرجح التحريم أو الكراهية.[١٢]

المبحث الثاني: القائلون بأن صيغة النهي المتعلقة بوصف خارجي غير ملازم لتصرف المكلف تقتضي الصحة و أدلتهم

قبل بيان رأي الأصوليين، و ذكر أدلتهم، نقوم بتوضيح تعريف المقصود بالوصف الخارجي الملازم، و الوصف الخارجي غير الملازم. المُشرّع ينهى في

بعض الأحيان عن أفعال ليس لذاتها، بل لما يتصل بها من وصف لازم لا يمكن انفكاكه عنها، و مثال ذلك: من نذر أن يصوم يوم العيد، فلا يمكن تصوّر صيام بغير هذا الزمن المعيّن، فالنهي عنه ليس لذات الصوم، لأن الصوم في ذاته عبادة، بل لظرف يوم العيد حيث يكون العباد في ضيافة الله سبحانه في هذا اليوم، و قد أراد التوسعة عليهم فيه، و الصوم إعراض عن هذه التوسعة و الضيافة، فكان النهي ليس لقبح ذاتي بل لعارض زمني.

وفي بعض الأحيان يكون الفعل منهياً عنه لوصف ينفك عنه، لأنه خارجي مجاور، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فالنهي ليس لذات البيع، لأنه في الأصل مشروع، بل بسبب فوات وقت صلاة الجمعة. (١٣)

ذهب جمهور الأصوليين من الحنفية،(١٤) و المالكية،(١٥) و الشافعية،(١٦) و بعض الحنابلة(١٧) إلى أن النهي إذا كان وارداً على وصف خارجي غير ملازم للتصرف القولي و الفعلي، يكون التصرف صحيحاً و ليس فاسداً سواء أكان في العبادات أم في المعاملات.

استدلّ أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة لا نجدها في كتاب واحد، و إنما هي مشتتة في كتب أصول الفقه، قمنا بجمعها و ترتيبها، و جاءت على النحو الآتي:

١. النهي إما أن يكون مقتضياً فساد المنهي عنه من حيث لفظ النهي، و وضعه لغة، أو من حيث الشرع، أو من حيث النظر إلى معناه. الأول: باطل لأن النهي طلب ترك الفعل، و الأمر طلب الفعل لغة، و هذا لا يدل على فساد، و لا صحة، لأن الفساد و الصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال، و لا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما. و الثاني: باطل أيضاً لأن الفساد من حيث الشرع لا يُعرف إلا بنقل، و لا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعاً، و لو كان لعثرنا عليه بالبحث، و قد بحثنا فلم نجده. يدل عليه أنا رأينا مناهي وردت في الشرع، و لم تقتض فساد المنهي عنه، و الدليل عليه: الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها منهي عنها، و ليست بفاسدة، و كذلك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، و مع ذلك هو واقع محكوم بصحته و وقوعه.(١٨)

٢. ليس في النهي دليل على أنه إذا فعل المنهي عنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل، و من حيث المعنى يدل على كراهة المناهي لفعل المنهي عنه، و يدل على القبح لأن الناهي إذا كان حكيماً، فلا بد أن يكون المنهي قبيحاً، و إلا لم يحسن النهي، فقبح الشيء، و كراهة الناهي له لا يدل على فساده من حيث الحكم، بدليل مسألة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فثبت أن النهي لا يدل على الفساد من حيث الصيغة، و لا من حيث الشرع، و لا من حيث المعنى.(١٩)

٣. النهي لو أفاد الفساد لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهياً عنه على التحقيق، لأن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً، و لا يكون حقيقة.(٢٠)

٤. لفظ النهي لغوي، و الفساد معناه شرعي، و لا يجوز أن يكون اللفظ اللغوي موضوعاً له، لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا، و لم يعرفوا شرعاً ما، فدلّ أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهي.(٢١)

٥. لا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح، لأن قبح الشيء لا ينافي ثبوت الحكم لا محالة، لأن الحكيم قد ينهى عن الشيء لنوع مفسدة تتعلق به، و إن وقع موقع الصحيح في الحكم، و ذلك أن يتشاغل به عن واجب، مثل: البيع مع تعيّن السعي إلى الجمعة، أو مع تعيّن

التحريم، أو تعيّن إنقاذ غريق، و إذا أمكن هذا لم نأمن أن يكون النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة كان لغرض سوى أن أحكامها لا تثبت، و إذا جاز ذلك لم يقتض قبحه.[٢٢]

٦. كون المنهي عنه محظوراً فلا ينافي المشروعية، لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه محظوراً من وجه، فصار المفعول مشتملاً على حظرية و مشروعية، و إنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة.[٢٣]

٧. صحة البيع تُعرف بالعقل، و لو لم يرد شرع في البيع، لكنا نعرف بالعقل من كان له ملك في شيء، فجعله لغيره يصير لذلك الغير، و إذا عُرف بالعقل لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه.[٢٤]

٨. لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه، ألا ترى أنه يجوز أن يقول: إذا فعلتم ما نهيتكم عنه وقع به الملك، فإذا جاء هذا تصريحاً، جاز و إن لم يصرح به.[٢٥]

٩. يجوز أن يُنهى عن الشيء لنوع مفسدة يتصل بالمفعول، و إن كان هو في نفسه جائزاً.[٢٦]

١٠. النهي عن البيع وقت النداء مع توافر أركانه و شروطه ليس نهياً عنه في نفسه، و إنما هو نهي عن التقاعد و التشاغل عن الجمعة. و النهي عن البيع على بيع الأخ مع توافر الشرائط و الأركان ليس النهي من جهة المعنى عن البيع، و إنما هو نهي عن الإضرار المقترن بالبيع، و مثله بيع الحاضر للبادي.[٢٧]

١١. النهي في كثير من الأماكن لا يقتضي الفساد، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، و الطلاق في حال الحيض، و البيع وقت النداء، و غيرها من المسائل، فلو كان النهي يقتضي الفساد بوصفه، لما ورد في أكثر المواضع غير مقتضٍ لذلك.[٢٨]

١٢. القول بأن النهي يقتضي البطلان، فإنه يجب على من صلّى في الدار المغصوبة إعادة ما فعله، و إيجاب الإعادة لا يجوز إلا بدليل، و لا يوجد دليل يدل على الإعادة، فوجب أن لا يجب عليه الإعادة،[٢٩] و الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات المؤدّاة في الدور المغصوبة.[٣٠]

١٣. لو كان النهي يقتضي البطلان، لوجب إذا دل دليل على سقوط البطلان فيه أن يصير مجازاً في التحريم، لأنه قد نُقل عن مقتضاه، كالأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع، فإذا لم يصر مجازاً دل على أنه لا يقتضي الفساد.[٣١]

١٤. ليس في الفعل على وجه النهي أكثر من كونه منهياً عنه، و الفساد زيادة صفة يفتقر من أثبتها إلى دليل.[٣٢]

١٥. ترد صيغة النهي و المراد بها الكراهة و التنزيه، و ترد و المراد بها التحريم. فلا تُحمل على أحد المعنيين دون الآخر إلا بدليل.[٣٣]

١٦. جهة المشروعية في النهي هنا تخالف جهة النهي، فلا تلازم بينهما، فمخالفة رغبة الشارع تستوجب الإثم، و لا تستوجب عدم ترتب الأثر، و هكذا تترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذه الحال باعتبار وقوعه كاملاً على وجه الحقيقة حسبما رسم الشارع، فمن يصلي في أرض مغصوبة يأثم بالغصب.[٣٤]

١٧. الصحة لو كانت مفقودة، لامتنع النهي، لأنه لا يقال للأعمى لا تبصر، و ما ذاك إلا لعدم صحة ذلك منهما، فدل على أن النهي يدل على حصول الصحة، و الصحة عبارة عن ترتب الملك، و الآثار، و المكنة من التصرفات.[٣٥]

١٨. الصلاة في الدار المغصوبة، و البيع وقت النداء منهي عنه لمعنى شغل ملك الغير بنفسه، و ذلك مجاور لفعل الصلاة جمعاً غير متصل به وصفاً، فقبحه لمعنى في غيره، فالقبح لما كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة، و البيع لم يكن مؤثراً في المشروع لا أصلاً و لا وصفاً، ألا ترى أن الصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه، و إن كان

عاصياً في ترك الصلاة، و هنا يكون مطيعاً في الصلاة، و إن كان عاصياً في شغل ملك الغير بنفسه.[٣٦]

١٩. لو قلنا إن النهي يدل على الفساد لكان الحكم بعدم الفساد في بعض الصور تركاً للظاهر.[٣٧]

٢٠. في العبادات، لا تنافي بين قول صاحب الشرع: نهيتك عن الصلاة في الدار المغصوبة، و إذا أتيت بها جعلتها سبباً لبراءة ذمتك، كما حكي فيها الإجماع، فإن مصالح العبادات حاصلة في تلك الصور، و إنما قارنتها مفسدة، و معتمد البراءة حصول المحصلة لا عدم مقارنة المفسدة، لأنه لو أعطاه دَيْنه و ضربه لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدَّيْن، و لا في مصلحة الدراهم المأخوذة.[٣٨]

المبحث الثالث: القائلون بأن صيغة النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يقتضي الفساد و أدلتهم

رواية عن الإمام مالك،[٣٩] و بعض الشافعية كالشيرازي، و الآمدي، و ابن السمعاني،[٤٠] و رواية عن الإمام أحمد،[٤١] و ابن حزم[٤٢] أن النهي يقتضي البطلان إذا كان النهي وارداً على وصف خارجي غير ملازم للتصرف القولي و الفعلي.

استدلّ هذا الفريق بأدلة كثيرة لا نجدها في كتاب واحد و إنما هي مبعثرة في كتب أصول الفقه، قمنا بجمعها و ترتيبها، و جاءت على النحو الآتي:

١. قوله صلى الله عليه وسلم:" من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد "،[٤٣] المنهى عنه ليس بداخل في الدين فيكون مردوداً باطلاً.[٤٤] و الحديث و إن كان من أخبار الآحاد إلا أن الأمة تلقته بالقبول، فلا يجوز تركه، و جرى مجرى التواتر.[٤٥]

٢. النهي يرد و المراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد و كسبهم، فلا بد من تكوّن المنهي عنه، ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره، فيثاب عليه، و بين أن يفعله باختياره، فيعاقب عليه، فثبت أن النهي لا

٣. يتصور إلا عن متكون من العبد.[٤٦]

٤. القبح صفة قائمة بالمنهي، فكان تابعاً، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل ما أوجبه و اقتضاه.
فالنهي أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجه يفسد به المنهي عنه، وفى فساد المنهي عنه فساد النهي.[٤٧]

٥. البيوع و الأنكحة وسائر العقود ما عرفناها إلا بالشرع، فإنه لولا الشرع لم يُعرف شيء من هذه العقود، وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرط مخصوص في محل مخصوص من فاعل مخصوص، فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً. و لما كان الأصل هو عدم المشروعية، فإذا شَرع عقداً على وجه، فما كان على غير ذلك الوجه يبقى على العدم، وإذا بقي على العدم لا يتصور ثبوت حكم شرعي لها.[٤٨]

٦. النهي يقتضي حرمة المنهي عنه و حظره، و لهذا المعنى إذا ارتكبه يأثم، و إذا صار محظوراً لا يبقى مشروعاً، لأن المشروع هو المطلق فعله في الشرع، و هذا أدنى درجات المشروعية، و المحظور هو الممنوع عنه في الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء محظوراً و مشروعاً.[٤٩]

٧. إذا ورد النهي على تصرف ما بطل هذا التصرف، و أصبح معدوماً شرعاً، و المعدم شرعاً كالمعدوم حساً، فالعمل في هذه الحالة يقع على خلاف ما يطلب المشرع. فالصلاة في دار مغصوبة معدومة شرعاً، فإذا أتى بها المكلف وقعت باطلة، لأنها غير مشروعة، فلم يترتب عليها أثرها الشرعي.[٥٠]

٨. الصحابة فهموا من صيغة النهي التحريم،[٥١] فقد أجمعوا على استفادة فساد الأحكام من النهي عن أسبابها. فعبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال : "كنا نخابر أربعين سنة لا نرى

بذلك بأساً حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه و سلم نهى عن ذلك"،[٥٢] فتركناها لقول رافع، فعقل من إطلاق النهي التحريم حتى اجتنب الفعل.[٥٣]

٩. السيد إذا قال لعبده: لا تفعل كذا، ففعل استحق التوبيخ و الضرب، و لو لم يكن مقتضى النهي وجوب الكف عن الفعل لما حسن ضربه على ذلك.[٥٤]

١٠. الإجزاء، و الصحة، و الجواز، أحكام تثبت بالشرع، و لم يرد دليل يدل على الإذن بالإباحة و الجواز و الصحة في هذا المنهي عنه، فلم يجز فيه الإجزاء و الصحة و الجواز مع النهي المقتضي منه مع عدم قيام الدليل عليه.[٥٥]

١١. النهي عن الفعل على هذه الصفة يخرجه عن أن يكون شرعياً، و الصحة و الجواز من أحكام الشرع، و هذا الفعل منهي عنه، فوجب ألا يكون ذلك شرعياً.[٥٦]

١٢. لا فرق في أن يكون النهي لمعنى في ذات المنهي عنه، أو في غيره في توجه البطلان، فلا يمنع أن تفسد الصلاة في الدار المغصوبة لمعنى في غيرها، و هو تحريم الغصب، و كذلك بيع المحجور عليه منهي عنه لمعنى في العاقد لا في العقد، و هو باطل.[٥٧]

١٣. النهي يدل على تعلق المفسدة بالمنهي عنه في نظر الشارع، و إعدام المسألة مناسب عقلاً و شرعاً. أما الأول: فلأن الشارع حكيم لا ينهى عن مصلحة، و إذا انتفى نهيه عن المصلحة لم يبق إلا نهيه عن مفسدة، إذ لا واسطة بين المصلحة و المفسدة. و أما الثاني: فلأن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات، و شين يجب أن تُنزّه عنه العبادات، و إعدام الضرر مناسب عقلاً و شرعاً.[٥٨] عملاً بقوله صلى الله عليه و سلم:" لا ضرر و لا ضرار".[٥٩]

١٤. النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة، و عرف الاستعمال، و تصحيح حكمه يقتضي ملابسته و قربانه، و اجتنابه و قربانه متناقضان، و الشرع بريء من التناقض، و مما يفضي إليه، و يلزم ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.[٦٠]

١٥. النهي إنما يكون لدرء المفسدة الكائنة في المنهي عنه، و المتضمن للمفسدة فاسد، و معنى الفساد في العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، و في المعاملات عدم ترتب آثارها عليها.[٦١]

١٦. لو صحت الصلاة في الدار المغصوبة لوقعت مأموراً بها أمر ندب، لعموم الدلائل الطالبة للعبادات، و الأمر بها يقتضي طلب فعلها، و النهي عنها يقتضي طلب تركها، و الجمع بينهما غير ممكن.[٦٢]

١٧. الفساد في المعاملات، فلأن الأسباب الشرعية ليس من شرط إفادتها للملك أن تكون مشروعة في نفسها، فالسرقة محرمة، و هي سبب القطع، و سقوط العدالة، و غير ذلك، و كذلك الطلاق في زمن الحيض حرام، و يترتب عليه أثره الذي هو إزالة العصمة، فقد يكون السبب حراماً، و قد يكون واجباً كالزواج في حق من وجب عليه، و يكون ذلك سبباً لوجوب النفقة و غيرها، فقواعد الشريعة تشهد أنه ليس من شرط السبب أن يكون مشروعاً، و لا مساوياً لمسببه في الحكم بل يكون السبب حراماً، و المترتب عليه واجباً.[٦٣]

١٨. إذا فُعل الفعل على وجه منهي عنه، لا يصح أن يكون هو الواجب، و لا المندوب، و لا المباح لأن المنهي عنه لا يكون مأموراً به، و لا مندوباً، لأن اجتماع الشيء و ضده مستحيل.[٦٤]

١٩. الأمر يدل على الصحة و الجواز، فوجب أن يدل النهي على البطلان و الفساد، لأن النهي ضد الأمر، فما أفاده الأمر في المأمور، يجب أن يفيد النهي ضده في المنهي عنه، و لهذا لما أفاد

الأمر وجوب الفعل، أفاد النهي وجوب الترك.[٦٥]

المبحث الرابع: القائلون بأن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات و أدلتهم

النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يفيد الفساد في العبادات دون المعاملات. قال بهذا القول عدد من علماء أصول الفقه، مثل أبي الحسن البصري، و الغزالي، و الرازي.[٦٦]

استدلّ أصحاب هذا الرأي بعدة أدلة، لا نجدها في كتاب واحد، و إنما هي موزعة في كتب أصول الفقه، قمنا بجمعها و ترتيبها، و جاءت على النحو الآتي:

١. المكلف بعد الإتيان بالفعل المنهي عنه لم يأتِ بما أمر به، لأن المأمور به غير المنهي عنه، فلم يكن الإتيان بالمنهي عنه إتياناً بالمأمور به.[٦٧]
٢. تبقى العبادة في ذمة المكلف لأنه تارك للمأمور به، و تارك المأمور به عاص، و العاصي يستحق العقاب.[٦٨]
٣. فعل المنهي عنه في العبادة معصية، و الملك في المعاملات(البيع) نعمة، و المعصية تناسب المنع من النعمة.[٦٩]
٤. المراد من الفساد في العبادات أنها غير مجزئة، و المراد منه في المعاملات أنه لا يفيد سائر الأحكام، و إذا اختلف المعنى لم يتجه أحدهما نقضاً على الآخر.[٧٠]
٥. فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس لقطع معايشهم أو تقليلها، فصحت رعاية لمصلحتهم، وعليهم إثم ارتكاب
٦. النهي، بخلاف العبادات، فإنها حق الله تعالى، فتعطيلها لا يضر به، بل من أوقعها بسبب صحيح أطاع ، ومن لا يوقعها بسبب غير صحيح عصى ، وأمر الجميع إليه في الآخرة.[٧١]
٧. في المعاملات، المراد من قولنا: هذا البيع فاسد: أنه لا يفيد الملك، فنقول: لو دل النهي على عدم الملك لدل عليه إما بلفظه أو بمعناه، ولا يدل عليه بلفظه لأن لفظ النهي لا يدل إلا على الزجر، كما لا يدل عليه بمعناه أيضاً، لأنه لا استبعاد أن يقول الشارع: نهيتك عن هذا البيع، ولكن إن أتيت به حصل الملك، كالطلاق في زمان الحيض، والبيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وإذا ثبت أن النهي لا يدل على الفساد لا بلفظه، ولا بمعناه، وجب ألا يدل عليه أصلاً.[٧٢]
٨. يجوز أن يقول الشارع: لا تفعل، فإن فعلت ترتب الحكم، نحو: لا تُطلّق في الحيض، فإن فعلت وقع بخلاف العبادات.[٧٣]
٩. العبادة قربة، و ارتكاب النهي معصية، فيتناقضان، إذ المعاصي لا يتقرب بها بخلاف المعاملات، فإنها ليست قرباً، فلا يناقضها ارتكاب النهي، كقوله: لا تبع وقت النداء للجمعة، فإن فعلت أثمت، و أفدت الملك.[٧٤]

و لأن العبادة مأمور بها، و المنهي عنه غير مأمور به، فالمنهي عنه ليس بعبادة، و إنما هو أمر بالعبادة، فلم يأتِ بالمأمور به، فيبقى في عهدة الأمر، و لا يعنيَ بالفساد إلا هذا و هو أن فعله للعبادة لم يخرجه عن عهدة الأمر.[٧٥]

تجدر الإشارة هنا إلى أن القائلين بفساد المنهي عنه في العبادات دون المعاملات اختلفوا فيما إذا كان النهي يقتضي الفساد من جهة اللغة، أو الشرع، أو المعنى.[٧٦]

المبحث الخامس: الترجيح

بعد النظر و التأمل في أدلة الأقوال الثلاثة السابقة. فإنني أرجح الرأي الأول القائل بأن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يقتضي الصحة في العبادات و المعاملات و ذلك للأسباب الآتية:

١- القول بأن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة غير صحيح، لأن النهي طلب ترك الفعل، فلا يدل على فساد، و لا صحة، لأن الفساد و الصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بأي حال.(٧٧)

٢- القول بأن النهي يدل على فساد المنهي عنه بمعناه، أو شرعاً، لأنه قد دلّ النهي على قبح المنهي عنه و حظره، و هذا مضاد للمشروعية.

لا نُسلّم بذلك فالفساد من حيث الشرع لا يُعرف إلا بنقل، و لا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعاً، و لو وجد لوجدانه بعد البحث لكننا لم نجده. يدل عليه أنا وجدنا مناهي جاءت في الشرع، و لم تقتضِ فساد المنهي عنه، يدل عليه الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها منهي عنها لكنها ليست فاسدة، و كذلك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة بيع صحيح.(٧٨)

٣- النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة مع توافر أركان البيع و شروطه ليس نهياً عنه في نفسه، و إنما هو نهي عن كل ما يُشغل عن الجمعة، و كذلك النهي عن بيع المسلم على بيع أخيه مع توافر الأركان و الشروط ليس النهي من جهة المعنى عن البيع، و إنما هو نهي عن الإضرار المقترن بالبيع.(٧٩)

٤- القول بأن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه و حظره، و إذا ارتكبه يأثم، و إذا صار محظوراً لا يبق مشروعاً، و المحظور هو الممنوع عنه في الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء محظوراً و مشروعاً.

لا نُسلّم بهذا القول، المنهي عنه كونه محظوراً لا ينافي المشروعية، فالشيء يمكن أن يكون مشروعاً من وجه محظوراً من وجه، فصار الفعل مشتملاً على الحظر و المشروعية، و قلنا بالمشروعية مع الحظر لأجل الضرورة.(٨٠)

٥- يرد النهي و المراد به الكراهة و التنزيه، و يرد و المراد به التحريم، فلا يُحمل على أحد المعنيين دون الآخر إلا بدليل.(٨١)

٦- القول بأن النهي يقتضي البطلان، فإنه يجب عند ذلك إذا دلّ دليل على سقوط البطلان فيه أن يصير مجازاً في التحريم لأنه قد نُقل عن مقتضاه، كالأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع، فإذا لم يصر مجازاً، فإن ذلك يدل على أنه لا يقتضي الفساد.(٨٢)

٧- القول بأن القبح صفة قائمة بالمنهي عنه فكان تابعاً، فلا يجوز إثباته على وجه يُبطل ما أوجبه و اقتضاه، فالنهي أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجه يفسد به المنهي عنه، و في فساد المنهي عنه فساد النهي.

هذا الكلام غير مسلّم به فلا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح لأن قبح الشيء لا ينافي ثبوت الحكم، لأن الحكيم قد ينهى عن الشيء لنوع مفسدة تتعلق به، و إن وقع موقع الصحيح في الحكم، و ذلك أن يتشاغل به عن واجب مثل: البيع مع تعيّن السعي إلى صلاة الجمعة، أو تعيّن إنقاذ غريق، و إذا أمكن هذا لم نأمن أن يكون النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة كان لغرض، و إذا جاز ذلك لم يقتضِ قبحه الفساد. ثم إن النهي لو أفاد الفساد لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهياً عنه على التحقيق، لأن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً، و لا يكون حقيقة.(٨٣)

٨- القول بأن النهي يقتضي البطلان، فإنه يجب على من صلى في الدار المغصوبة إعادة ما فعله، و إيجاب الإعادة لا يجوز إلا بدليل، و لا يوجد دليل يدل على الإعادة، فوجب أن لا يجب عليه الإعادة، و الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة.(٨٤)

٩- القول بأنه لا فرق بين أن يكون النهي لمعنى في ذات المنهي عنه، أو في غيره في توجه البطلان، فلا مانع أن تفسد الصلاة في الدار المغصوبة لمعنى في غيرها، و هو تحريم الغصب و كذلك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة لمعنى في العاقد لا في العقد، و هو باطل.

هذا القول مردود لأن الصلاة في الدار المغصوبة، و البيع وقت النداء لصلاة الجمعة منهي عنه لمعنى شغل ملك الغير بنفسه، و ذلك مجاور لفعل الصلاة جمعاً غير متصل به وصفاً، فقبحه لمعنى في غيره، فالقبح لمّا كان باعتبار فعل آخر سوى الصلاة والبيع لم يكن مؤثراً في المشروع لا أصلاً ولا وصفاً، فالصائم إذا ترك الصلاة يكون فعل الصوم منه عبادة صحيحة هو مطيع فيه، وإن كان عاصياً في ترك الصلاة، وهنا يكون مطيعاً في الصلاة، وإن كان عاصياً في شغل ملك الغير بنفسه. ثم إن الصلاة في الأرض المغصوبة ليس النهي عنها لعينها، و إنما المراد بالنهي عمّا اقترن به من الغصب، فالنهي متعلق بالصلاة من جهة اللفظ، و بالغصب من جهة المعنى.[٨٥]

١٠- القول بأن الإجزاء و الصحة و الجواز أحكام تثبت بالشرع، و لم يرد دليل يدل على الإذن، و الإباحة، و الجواز، و الصحة في هذا المنهي عنه، فلم يجز فيه الإجزاء، و الصحة، و الجواز، مع النهي المقتضي منه عدم قيام الدليل عليه.

هذا الكلام غير مسلّم به لأننا وجدنا النهي في كثير من المواضع لا يقتضي الفساد، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، و عن الطلاق في حال الحيض، و عن البيع في حال النداء لصلاة الجمعة، فلو كان يقتضي الفساد بوصفه، لما ورد في أكثر المواضع غير مقتضي لذلك.[٨٦]

١١- الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهي، لأنه لا يقال للأعمى: لا تُبصر، و ما ذاك إلا لعدم صحة ذلك منهما، فدلّ على أن النهي يدل على حصول الصحة، و الصحة عبارة عن ترتب الملك، و الآثار، و المكنة من التصرفات.[٨٧]

١٢- الاستدلال بقوله صلى الله عليه و سلم:" من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد"،[٨٨] على أن النهي يقتضي البطلان في العبادات و المعاملات.

الحديث لا علاقة له بالنهي، و إنما هو في موضوع إدخال البدع في الدين. و إن كان له علاقة بالنهي، فالمقصود المنهي عنه لقبح في ذاته هو المردود.

١٣- مخالفة رغبة الشارع في النهي الوارد على وصف خارجي غير ملازم للمنهي عنه تستوجب الإثم، و لا تستوجب عدم ترتب الأثر، و هكذا تترتب الآثار على العمل المنهي عنه في هذه الحال باعتبار وقوعه كاملاً على وجه الحقيقة وفق ما جاء به الشارع، فمن صلى في أرض مغصوبة يأثم بالغصب.[٨٩]

١٤- القول بأن النهي يدل على الفساد، فإن الحكم بعدم الفساد يكون في بعض الصور تركاً للظاهر.[٩٠]

١٥- صحة تصرفات المكلفين خصوصاً في معاملاتهم التي راعى الشرع مصالحهم فيها، فلا يترك هذا الأصل إلا لدليل قوي سالم عن معارض، و كلاهما منتف في وصف التفويت المذكور إذ هو ضعيف لعرضيته، فضعف المانع وقوة المعارض تعاضدا على تخصيص النص المقتضي للمنع، وهو قوله تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾[الجمعة: ٩].فذلك يدل على أن المنهي عنه بيع خاص، وهو المفوت للصلاة، وصحة البيع عند النداء تكره.[٩١] و في العبادات لا تعارض بين قول الشارع: نهيتك عن الصلاة في الدار المغصوبة، و إذا أتيت بها جعلتها سبباً لبراءة ذمتك، فمصالح العبادات حاصلة في تلك الصور، و إنما قارنتها مفسدة، و معتمد البراءة حصول المحصلة لا

عدم مقارنة المفسدة، فلو أعطاه دَيْنه و ضربه لم يقدح ذلك في براءة الذمة من الدَّيْن، و لا في مصلحة النقود المأخوذة.[٩٢]

المبحث السادس: مسائل فقهية مختلف فيها بناء على الاختلاف في النهي المتعلق بوصف خارجي

توجد مسائل فقهية كثيرة اختلف الفقهاء في حكمها بناء على اختلافهم في أن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للفعل أو القول هل يقتضي الصحة أو الفساد؟ و سنشير بإيجاز إلى بعض هذه المسائل.

١- استعمال أواني الذهب و الفضة في الوضوء

يقول ﷺ: " لا تشربوا في آنية الذهب و الفضة، و لا تأكلوا في صحافهما فإنها لهم في الدنيا و لكم في الآخرة".[٩٣]

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[٩٤] و المالكية،[٩٥] و الشافعية،[٩٦] و بعض الحنابلة[٩٧] أن المسلم إذا توضأ بآنية ذهب أو فضة صحّت طهارته، و تصح صلاته، لأن النهي ليس وارداً على ذات المنهي عنه، و إنما على وصف خارج غير لازم، و هو خشية التكبر، و التعالي، و الخيلاء، مما يثير حفيظة الفقراء و المساكين.[٩٨]

و ذهب بعض الحنابلة،[٩٩] و ابن حزم،[١٠٠] إلى أن من توضأ بآنية من ذهب أو فضة لا تصح طهارته، و صلاته باطلة، لأن النهي يقتضي الفساد.

٢- الصلاة في الدار المغصوبة

يقول ﷺ" كل المسلم على المسلم حرام، دمه، و ماله، و عرضه".[١٠١]

يدل الحديث على عدم التعدي على ملك الغير، و الغصب يُعدّ تعدياً على ملك الآخرين، فمن يصلي في دار، أو أرض مغصوبة، هل تُعد صلاته صحيحة؟

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٠٢] و المالكية،[١٠٣] و الشافعية،[١٠٤] و بعض الحنابلة،[١٠٥] أن الصلاة في الدار، أو الأرض المغصوبة صحيحة مع لحوق الإثم بالغاصب. لأن النهي ليس وارداً على ذات الصلاة، و إنما المراد بالنهي عمّا اقترن بها من الغصب. و النهي متعلق بالصلاة من جهة اللفظ، و بالغصب من جهة المعنى، و هو من المجاز العرفي.[١٠٦]

و ذهب جمهور الحنابلة،[١٠٧] و ابن حزم،[١٠٨] إلى أن الصلاة في الدار أو الأرض المغصوبة باطلة، لأنها عبادة أتى بها على الوجه المنهي عنه، فلم تصح كصلاة الحائض و صومها.

و ما ينطبق على الصلاة في الدار المغصوبة ينطبق على الصلاة في الثوب المغصوب، و الطهارة في الماء المغصوب، و الذبح بالسكين المغصوب، و الطهارة بالماء المغصوب، و التيمم بماء مغصوب.[١٠٩]

٣- الخطبة على الخطبة

يقول ﷺ: " لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب".[١١٠]

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[١١١] و بعض المالكية،[١١٢] و جمهور الشافعية،[١١٣] و بعض الحنابلة،[١١٤] أن النهي في الحديث لا يقتضي الفساد، لأنه وقع على أمر خارج عن العقد، و هو الخطبة، و الخطبة ليست شرطاً في صحة النكاح، و لأن في خطبة الثاني إفساداً على الأول، و إيقاعاً للعداوة و الإيذاء.[١١٥]

و ذهب بعض الحنابلة،[١١٦] و الظاهرية[١١٧] إلى أن النكاح باطل، و يفسخ العقد قبل الدخول و بعده.

٤- الطلاق في الحيض

يقول تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ [الطلاق: ١]

و روي أن ابن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما أنه طلّق امرأته و هي حائض، فذكر عمر ذلك للنبي صلى الله عليه و سلّم، فقال: "مرّة فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض فتطهر، ثم إن شاء طلّقها طاهراً قبل أن يمس". [١١٨]

تدل الآية و الحديث على النهي عن طلاق الرجل لزوجته وقت حيضها. ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[١١٩] و المالكية،[١٢٠] و الشافعية،[١٢١] و الحنابلة،[١٢٢] إلى أن الطلاق وقت الحيض يقع. لأن النهي ليس وارداً على ذات المنهي عنه، و إنما على أمر خارج غير لازم، و هو لحوق الضرر بالمطلّقة، لأن عدتها تطول عليها لأن مدة الحيض لا تُحسب من العدة.[١٢٣] و لأن الأمر في الحديث يُفيد الندب و لا يُفيد الوجوب،[١٢٤] و لقوله صلى الله عليه و سلم: " كل طلاق واقع إلا طلاق الصبي و المجنون"[١٢٥]

و ذهب بعض الحنابلة كابن تيمية و ابن القيم،[١٢٦] و ابن حزم،[١٢٧] إلى أن الطلاق لا يقع حال الحيض. لأن النهي يقتضي الفساد.

و من الجدير بالذكر أن قانون الأحوال الشخصية الأردني الجديد رقم (٣٦) لسنة ٢٠١٠م، لم ينص على وقوع الطلاق في الحيض، لكن يُفهم من المادة (٨٢) و المادة (٩١) بإشارة النص أن الطلاق يقع في الحيض. و من ناحية أخرى نصت المادة (٣٢٥) على: " ما لا ذكر له في هذا القانون يُرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة". و الراجح في المذهب الحنفي أن الطلاق يقع في الحيض.

٥- بيع النجش[١٢٨]

عن ابن عمر - رضي الله عنهما- قال: " نهى النبي ﷺ عن بيع النجش".[١٢٩]

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٣٠] و المالكية،[١٣١] و الشافعية،[١٣٢] و بعض الحنابلة،[١٣٣] أن البيع صحيح، و النهي هنا لا يقتضي فساد العقد، فالبيع صحيح لأن النهي ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه، و إنما هو راجع إلى أمر خارج عن البيع، و هو إلحاق الغبن بالمشتري، [١٣٤] ثم إن بإمكان المشتري أن يتأمل و يراجع أهل الخبرة. [١٣٥]

و يرى بعض الحنابلة،[١٣٦] و ابن حزم[١٣٧] أن العقد فاسد، لأن النهي يقتضي الفساد.

٦- تلقي الركبان[١٣٨]

عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال: " لا تلقوا الركبان، و لا يبيع حاضر لباد".[١٣٩]

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٤٠] و المالكية،[١٤١] و الشافعية،[١٤٢] و بعض الحنابلة،[١٤٣] إلى أن النهي في الحديث لا يقتضي فساد البيع، فالبيع صحيح، لأنه ليس راجعاً إلى ذات المنهي، و إنما هو راجع إلى أمر خارج عن البيع، و هو إلحاق الضرر بالركبان، و بأهل البلد.[١٤٤]

و يرى بعض المالكية،[١٤٥] و بعض الحنابلة،[١٤٦] و ابن حزم[١٤٧] أن النهي في الحديث يقتضي البطلان فالعقد باطل، لأن النهي يقتضي الفساد.

٧- البيع على البيع[١٤٨]

عن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما- أن النبي صلى الله عليه و سلم قال:" لا يبع بعضكم على بيع بعض".[١٤٩]

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٥٠] و بعض المالكية،[١٥١] و جمهور الشافعية،[١٥٢] و بعض الحنابلة[١٥٣] أن النهي في الحديث لا يقتضي الفساد، فالبيع صحيح. لأن النهي ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه ، و إنما هو راجع إلى وصف خارج عن البيع، و هو الإيذاء الذي يلحق بأحد العاقدين. [١٥٤]

و ذهب بعض المالكية،[١٥٥] و جمهور الحنابلة،[١٥٦] و ابن حزم [١٥٧] إلى أن النهي في الحديث يقتضي الفساد، فعقد البيع باطل.

٨- بيع العنب لمن يتخذه خمراً

عن أنس بن مالك قال: " لعن رسول الله صلى الله عليه و سلم في الخمرة عشرة: عاصرها، و معتصرها، و شاربها، و حاملها، و المحمولة إليه، و ساقيها، و بائعها، و آكل ثمنها، و المشتري لها، و المشتراة له".[١٥٨]

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٥٩] و المالكية،[١٦٠] و الشافعية،[١٦١] و بعض الحنابلة،[١٦٢] إلى أن النهي بالحديث لا يقتضي الفساد، فالبيع صحيح، لأن النهي ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه ، و إنما هو راجع إلى وصف خارج عن البيع، و هو خشية أن يعمل صاحب الخمارة على تحويل العنب إلى خمرة. [١٦٣]

و تجدر الإشارة هنا إلى أن بيع العنب في هذه الحالة و إن كا ن مباحاً إلا أنه يحرم من باب سد الذرائع، لأن المفسدة المترتبة على بيع العنب لصاحب خمّارة أكبر كثيراً من المصلحة المترتبة على البيع. و نحن كمسلمين علينا محاربة الخمرة، و العمل على تجفيف منابعها لا العمل على تنشيطها، و هنا تتعارض مصلحة خاصة لبائع العنب مع المصلحة العامة، و هي مصلحة المجتمع المسلم في أن لا تشيع فيه الخمرة، و إذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة تُقدّم المصلحة العامة. [١٦٤]

و ذهب بعض الحنابلة[١٦٥] و ابن حزم[١٦٦] إلى أن البيع باطل، لأن النهي يقتضي الفساد، و لأنه من باب التعاون على الإثم و العدوان.

٩- البيع وقت النداء لصلاة الجمعة

يقول تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[الجمعة: ٩].

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٦٧] و المالكية،[١٦٨] و الشافعية،[١٦٩] و بعض الحنابلة،[١٧٠] أن النهي في الآية الكريمة لا يقتضي الفساد، فالبيع صحيح لأن النهي ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه ، و إنما هو راجع إلى وصف خارج غير لازم، و هو خشية تخلّف العاقدين عن صلاة الجمعة. [١٧١]

و يرى بعض الحنابلة،[١٧٢] و ابن حزم،[١٧٣] أن النهي في الآية يقتضي الفساد فالبيع يقع باطلاً، لأن النهي يقتضي الفساد.

١٠- قضاء القاضي و هو غضبان

يقول صلى الله عليه و سلم: " لا يقضين حكم بين اثنين و هو غضبان".[١٧٤]

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية،[١٧٥] و بعض المالكية،[١٧٦] و جمهور الشافعية،[١٧٧] و بعض الحنابلة،[١٧٨]

إلى أن قضاء القاضي و هو غضبان نافذ، و يكون الحكم صحيحاً، لأن النهي ليس راجعاً إلى ذات المنهي عنه ، و إنما هو راجع إلى وصف خارج غير لازم، و هو خشية أن يجور القاضي في حكمه في حالة الغضب، لأن الغضب يمنع حضور القلب، و استبقاء الفكر الذي يتوصل به إلى إصابة الحق في الغالب. [١٧٩]

و يرى بعض المالكية،[١٨٠] و بعض الحنابلة،[١٨١] و ابن حزم ،[١٨٢] أن قضاء القاضي في حال الغضب يقع باطلاً و لا يكون نافذاً، لأن النهي يقتضي الفساد.

و تجدر الإشارة هنا إلى أن قانون الأحوال الشخصية الأردني الجديد لم ينص على قضاء القاضي و هو غضبان. و المادة (٣٢٥) نصّت على: " ما لا ذكر له في هذا القانون يُرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة"، و الراجح في مذهب أبي حنيفة أن قضاء القاضي و هو غضبان يكون نافذاً.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، نُجملها على النحو الآتي:

أولاً: النهي هو طلب الكف عن القول أو الفعل على جهة الاستعلاء سواء أكان وارداً على ذات المنهي عنه، أم على وصف ملازم له، أم على وصف خارجي غير ملازم له.

ثانياً: لعلماء أصول الفقه في دلالة النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل ثلاثة أقوال: الأول: النهي يقتضي الصحة في العبادات و المعاملات. الثاني: النهي يقتضي البطلان في العبادات و المعاملات. الثالث: النهي يقتضي البطلان في العبادات دون المعاملات.

ثالثاً: هناك صيغ كثيرة للنهي، كصيغة النهي على وزن لا تفعل، و صيغة الأمر التي تفيد الكف عن الفعل، و صيغة النهي نفسها، و صيغة الكراهة.

رابعاً: صيغة النهي إذا استعملت في غير التحريم و الكراهة تكون مجازاً لا تصرف إليه إلا بقرينة.

خامساً: توصلت الدراسة إلى أن النهي المتعلق بوصف خارجي غير ملازم للقول أو الفعل يقتضي الصحة في العبادات و المعاملات مع الإثم في بعض الأحيان.

سادساً: ترتب على الاختلاف في هذه المسألة الاختلاف في مسائل فقهية كثيرة، مثل: خطبة المسلم على أخيه، و بيع النجش، و تلقي الركبان، و البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، و الطلاق في الحيض و غيرها.

التوصيات:

توصي الدراسة بتناول مسائل أخرى في موضوع النهي، مثل النهي الوارد على وصف ملازم للفعل أو القول المنهي عنه.

الهوامش:

(١)محمد بن مكرم بن منظور (توفي٧١١هـ/١٣١١م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ (ط٣)، ج١٥، ص٣٤٦،٣٤٥،٣٤٤.

(٢) محمد بن أحمد السمرقندي (توفي٥٣٩هـ/١١٤٤م)، **ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الملك السعدي، بغداد، مطبعة الخلود، ١٩٨٧م (ط١)، ص٢٢٣.

(٣) محمد بن بهادر الزركشي (توفي٧٩٤هـ/١٣٩١م)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ضبط نصوصه و علق عليه: محمد ناصر، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م (ط١) ، ج٢، ص٤٢٦.

(٤) نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (توفي٧١٦هـ/١٣١٦م)، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م (ط٢) ، ج٢، ص٤٢٨.

(٥) محمد بن الطيب الباقلاني (توفي٤٠٣هـ/١٠١٣م)، **التقريب و الإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو رنيد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م (ط١)، ج٢، ص٣١٧.

(٦) علي بن سليمان المرداوي (توفي٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبدالرحمن الجبر، الرياض، مكتبة الرشد السعودية، ج٢، ص٩٤٦.

(٧) محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٨م، ص١٨١.

(٨) بدران أبو العينين بدران، **أصول الفقه الإسلامي**، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ص١٠٣.

(٩) محمد بن اسماعيل البخاري (توفي٢٥٦هـ/٨٦٩م)، **صحيح البخاري**، الرياض، دار السلام، ١٩٩٧م، كتاب الزكاة، باب قوله تعالى: { لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا ۗ }[٢٧٣:البقرة]، رقم (١٤٠٧).

(١٠) مسلم بن الحجّاج مسلم (توفي٢٦١هـ/٨٧٤م)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، كتاب المساقاة، باب تحريم ثمن الكلب و حلوان الكاهن و مهر البغي و النهي عن بيع السنور، رقم (١٥٠٩).

(١١) شمس الدين محمد بن أحمد المحلي(توفي٨٣١هـ/١٤٦٠م)، **البدر الطالع شرح جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي**، تحقيق: عبدالملك السعدي، دار النوادر، بيروت، دمشق، ٢٠١٨م(ط١)، ج٤، ص٥٧٤ ،٥٧٥. فتحي الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م(ط٣)، ص٧١٤. محمد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م(ط٤)، ج١، ص٣٨٠،٣٧٩.

(١٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، ص٧١٤. صالح، **تفسير النصوص، ج١، ص٣٨٠،٣٧٩.**

(١٣) الدريني، **المناهج الأصولية**، ص٧١٩،٧١٨.

(١٤) محمد بن أحمد السرخسي (توفي٤٩٠هـ/١٠٩٦م)، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م(ط١)، ج١، ص٨٢. البزدوي، **كشف الأسرار**، ج١، ص٢٨٥.

(١٥) محمود بن عبدالرحمن الحاجب (توفي ٧٤٩هـ/١٣٤٧م)، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر، السعودية، دار المدني، ١٩٨٦م، ج٢، ص٩٥. أحمد بن ادريس القرافي

(توفي٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، **شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ، بيروت، دار الفكر،١٩٧٣م (ط١)، ص١٧٥،١٧٤.

(١٦) أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي (توفي٤٧٦هـ/١٠٨٣م)، **شرح اللمع في أصول الفقه**، تحقيق: علي العمريني، القصيم، دار البخاري، ١٩٨٧م(ط١)، ج١، ص٣٠٣. سيف الدين علي بن محمد الآمدي (توفي٦٣١هـ/١٢٣٣م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١) ، ج٢، ص٤٠٧.

(١٧) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٢٩.

(١٨) منصور بن محمد السمعاني (توفي٤٨٩هـ/١٠٩٥م)، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م (ط١)، ج١، ص٢٣٠.

(١٩) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣١. السمرقندي، **ميزان العقول**، ج١، ص٣٦٨.

(٢٠)المرجع نفسه.

(٢١) المرجع نفسه، أبو الحسين محمد بن علي البصري، (توفي٣٤٦هـ/١٠٤٤م)، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط١)، ج١، ص١٨٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٢٣٢. أبو يعلى محمد بن الحسين البغدادي (توفي٤٥٨هـ/١٠٦٦م)، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد بن علي المباركي، الرياض، ١٩٩٣م (ط٢)، ج١، ص٤٤٠.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٢٣٣. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ج١، ص٣٦٥.

(٢٤) المرجع نفسه، ص٢٣٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ج١، ص٣٦٧.

(٢٥) السمعاني، **قواطع الأدلة** ، ص٢٣٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٣٨.

(٢٧)عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت٦٦٠هـ/١٢٦١م)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** ، بيروت، دار المعرفة، ج٢، ص٢١.

(٢٨) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٥.

(٢٩) المرجع نفسه. أبو يعلى، **العدة**، ج١، ص٤٤٠.

(٣٠) فخر الدين محمد بن عمر الرازي (توفي٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **المحصول في علم أصول الفقه**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م (ط١)، ، ج١،ص٣٤٤.

(٣١) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٦. أبو يعلى، **العدة**، ج١، ص٤٤٠.

(٣٢) المرجع نفسه.

(٣٣) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٢٩٨.

(٣٤) وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦م، ج٢، ص٢٣٨.

(٣٥) أحمد بن ادريس القرافي (ت٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، **شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول**، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٣م (ط١)، ص١٧٥.

(٣٦) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج١، ص٨١.

(٣٧) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٤٠.

(٣٨) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص١٧٤.

(٣٩) المصدر نفسه. السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٢٦. الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٢.

(٤٠) الآمدي ، **الإحكام** ، ج٢، ص٤٠٧. الرازي، **المحصول**، ج١، ص٣٤٤. السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٢٦.

(٤١) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٣٦ ،٤٤١.

(٤٢) علي بن أحمد بن حزم (توفي٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، حققه و راجعه لجنة من العلماء، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٤م (ط١) ، ج٣، ص٣٢٠.

(٤٣) البخاري، **صحيح البخاري**، رقم (٢٦٩٧).

(٤٤) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣٤. الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٣. الآمدي، **الإحكام** ، ج٢، ص١٩٠. الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٢٩.

(٤٥) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٣.

(٤٦) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣٣.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٢٣٥.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص٤٠٠.

(٥١) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٢٩٧.

(٥٢) ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني (توفي٢٧٥هـ/٨٨٨م)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: صدقي العطا، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، كتاب الرهون، باب المزارعة بالثلث و الربع، رقم (٢٤٥٠)، حديث صحيح.

(٥٣) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٢٩٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٥

(٥٦) الزحيلي، **أصول الفقه**،ج٢، ص٢٣٨.

(٥٧) المرجع نفسه.

(٥٨) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٣٨.

(٥٩) ابن ماجه، **سنن ابن ماجة**، كتاب الأحكام، باب من بنى بحقه ما يضر بجاره، رقم (٢٣٤٠)، حديث حسن.

(٦٠) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٣٩.

(٦١) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص١٧٣.

(٦٢)علي بن عبد الكافي السبكي (توفي٧٥٦هـ/١٣٥٥م)، و ولده تاج الدين عبد الوهاب (توفي٧٧١هـ/١٣٦٩م)، **الإبهاج في شرح المنهاج على مناهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٢، ص٦٩.

(٦٣) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص١٧٥،١٧٤.

(٦٤) أبو يعلى، **العدة**، ج٢، ص٤٤٠.

(٦٥) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج٢، ص١٩٠.

(٦٦) الرازي، **المحصول**، ج١، ص٣٤٤. السبكي، **الإبهاج**، ج٢، ص٩٧. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (توفي٥٠٥هـ/١١١١م)، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار الفكر، ج١، ص٢٢٣. أبو الحسين البصري، **المعتمد**، ج١، ص١٨٤.

(٦٧) الرازي، **المحصول**، ج١، ص٣٤٤.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) المصدر نفسه،ج١، ص٣٤٧.

(٧٠) المصدر نفسه،ج١، ص٣٤٩.
(٧١) المصدر نفسه.
(٧٢)المصدر نفسه، ج١، ص٣٤٧.
(٧٣) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٣٣. الغزالي، **المستصفى**، ج١، ص٢٢٣.
(٧٤) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٣٣.
(٧٥)المصدر نفسه، ج٢، ص٤٣٤.
(٧٦)علي بن سليمان المرداوي(توفي٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، تحقيق: عبدالرحمن الجبر، الرياض، مكتبة الرشد السعودية، ج٥، ص٢٨٥. علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، ج١، ص٢٦١.
(٧٧) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣٠.
(٧٨) المصدر نفسه.
(٧٩) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢، ص٢١.
(٨٠) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣١. السمرقندي، **ميزان الأصول**،ج١، ص٣٦٥.
(٨١) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٢٩٨.
(٨٢) المصدر نفسه.
(٨٣) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص٢٣١. أبو يعلى، **العدة**، ج١، ص٤٤٠.
(٨٤) الرازي، **المحصول**، ج١، ص٣٤٤.
(٨٥) السرخسي، **أصول السرخسي**، ج١، ص٨١. العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢، ص٢٠.
(٨٦) الشيرازي، **شرح اللمع**، ج١، ص٣٠٥.
) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص١٧٥.[٨٧](
(٨٨) سبق تخريجه، ص٢٩.
(٨٩) الصالح، **تفسير النصوص**، ج٢، ص٣٩٨. الزحيلي، **أصول الفقه**، ج٢، ص٢٣٨.
(٩٠) الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، ج٢، ص٤٤١.
(٩١) المصدر نفسه.
(٩٢) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص١٧٤.
(٩٣) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأطعمة ، باب الأكل في إناء مفضض، رقم (٥١١٠).
(٩٤) علي بن أبي بكر المرغيناني (توفي٥٩٣هـ/١١٩٧م)، **الهداية في شرح بداية المبتدى**، تحقيق: طلال يوسف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج٤، ص٣٦٣.
(٩٥)محمد بن محمد الحطاب(توفي٩٥٤هـ/١٥٤٧م)، **مواهب الجليل**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٢م (ط٣)، ج١، ص١٢٨.
(٩٦) الشيرازي، **المهذب**، ج١، ص٢٩.
(٩٧) عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م)، **متن الخرقي على مذهب أبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني**، طنطا، دار الصحابة للتراث، ١٩٩٣م، ج١، ص١٣٧.
(٩٨) مصطفى السيوطي الرحيباني (توفي١٢٤٣هـ/١٨٢٧م)، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، دمشق،المكتب الإسلامي، ١٩٩٤م (ط٢)،، ج٣، ص٥٣.
(٩٩) المصدر نفسه.
(١٠٠) ابن حزم، **المحلى**، ج١، ص٢٠٩، ٤٢٦.
(١٠١) مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب البر و الصلة و الآداب، باب تحريم ظلم المسلم و خذله و احتقاره و دمه و عرضه و ماله، رقم (٢٥٦٤).
(١٠٢) زين الدين بن نجيم الحنفي (توفي٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣م (ط٣)، ج١، ص٢٨٣.
(١٠٣) أحمد بن ادريس القرافي (توفي٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، **الذخيرة**، تحقيق: سعيد أعراب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م (ط١)، ج٢، ص١١٠.
(١٠٤) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج١، ص٢٥١.
(١٠٥) ابن قدامة، **المغني**، ج١، ص٥٦.
(١٠٦) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج٢، ص٢٠.
(١٠٧)ابن قدامة، **المغني**، ج١، ص٥٦.
(١٠٨) ابن حزم، **المحلى**، ج٢، ص٣٥١.
(١٠٩) النووي، **المجموع**، ج٣، ص١٦٣.
(١١٠)البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم (٤٨٤٨).
(١١١)علاء الدين بن مسعود الكاساني(توفي٥٨٧هـ/١١٩١م)، **بدائع الصنائع**، القاهرة، مطبعة الإمام، ج٥، ص٢٣٣.
(١١٢) محمد بن أحمد الدسوقي (توفي١٢٣٠هـ/١٨١٥م)، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ج٢، ص٢١٧.
(١١٣) محمد بن أبي العباس الرملي(توفي١٠٠٤هـ/١٥٩٥م)، **نهاية المحتاج**، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤، ج٦، ص٢٠٤.
(١١٤) ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد(توفي٦٢٠هـ/١٢٢٤م)، **المغني**، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٦، ص٦٠٧. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٣، ص٥٦.
(١١٥) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٧، ص٣٢٢٢. الرحيباني، **مطالب أولي النهى** ، ج٣، ص٥٦.
(١١٦) المصدران نفسهما.
(١١٧) علي بن أحمد بن حزم (توفي٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبدالغفار البنداري، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، ج٩، ص١٦٧.
(١١٨) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. حديث رقم (٤٩٥٤).
(١١٩) محمد أمين بن عابدين (توفي ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد و الشيخ علي محمد معوض، الرياض، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ج٤، ص٤٣٧. الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٨٧.
(١٢٠) أحمد بن غانم النفراوي (توفي١١٢٦هـ/١٧١٤م)، **الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج٢، ص٣٣. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٦٥.
(١٢١) أبو اسحاق إبراهيم الشيرازي (توفي٤٧٦هـ/١٠٨٣م)، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج٣، ص٦. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣، ص٣٠٨.

(١٢٢) ابن قدامة، المغني، ج٧، ص٢٧٩. منصور بن يونس البهوتي (توفي١٠٥١هـ/١٦٤١م)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٥، ص٢٣٩. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٥، ص٣٣٢.

(١٢٣) الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٨٧. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣، ص٣٠٨.

(١٢٤) الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٥، ص٣٣٢.

(١٢٥) محمد بن عيسى الترمذي (توفي٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **سنن الترمذي**، تحقيق: بشار عواد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، كتاب الطلاق واللعان عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، باب ما جاء في طلاق المعتوه، رقم (١١٩١)، حديث ضعيف.

(١٢٦) محمد بن أيوب بن قيم الجوزية (توفي٧٥١هـ/١٣٥٠م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م(ط٢٧)، ج٥، ص١٩٩.

(١٢٧) ابن حزم، **المحلى**، ج٩، ص٣٥٨، ٣٧٥.

(١٢٨) النجش: هو الزيادة في ثمن سلعة ممن لا يريد شراءها ليجعل غيره يُقبل على شرائها. (مجد الدين بن محمد الجزري بن الأثير (توفي٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي، بيروت، المكتبة العلمية، ١٩٧٩م، ج٥، ص٢١).

(١٢٩) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب النجش و من قال لا يجوز ذلك البيع، رقم (٢٠٣٥).

(١٣٠) محمد بن عبد الواحد السيواسي بن الهمام (توفي٨٦١هـ/١٤٥٦م)، **فتح القدير**، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥م، ج٦، ص٤٧٦. الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٢٧

(١٣١) الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج٣، ص٦٨. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٣، ص١٨٤.

(١٣٢) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج٣، ص٤٥٤. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢، ص٣٧.

(١٣٣) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص١٤٩. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٣، ص٥٥.

(١٣٤)الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٢٧

(١٣٥)الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢، ص٣٧.

(١٣٦)المصدر نفسه،ج٧، ص٤٦٧. ابراهيم بن محمد بن مفلح (توفي٨٨٤هـ/١٤٧٩م)، **المبدع في شرح المقنع**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م (ط١)، ج٤، ص٧٧.

) ابن حزم، **المحلى**، ج٧، ص٣٧٢، ٣٧٤.[١٣٧](

(١٣٨) تلقي الركبان هو أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله إلى البلد، و يخبره بكساد ما معه كذباً ليشتري منه سلعته بأقل من ثمن المثل. (ابن الأثير، **النهاية**، ج٤، ص٦٤).

(١٣٩) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر و هل يعينه أو ينصحه، رقم(٢٠٥٠).

(١٤٠) عبد الله بن محمود الموصلي (توفي٦٨٣هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، بيروت، دار المعرفة، ج١، ص١٣٧. الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٣٢٢٢.

(١٤١) محمد بن جزي الكلبي (توفي٧٤١هـ)، **القوانين الفقهية**، تحقيق: ماجد الحموي، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٣م (ط١)، ص٤٣٦.

(١٤٢) علي بن محمد الماوردي (توفي٤٥٠هـ/١٠٥٨م)، **الحاوي الكبير**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م (ط١)، ج٥، ص٣٤٦.

(١٤٣) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص٢١٨.

(١٤٤) الصالح، **تفسير النصوص**، ص٣٧٣.

(١٤٥) ابن جزي، **القوانين الفقهية**، ص٤٣٩.

(١٤٦) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص٢١٨.

) ابن حزم، **المحلى**، ج٧، ص٣٧٤.[١٤٧](

(١٤٨) البيع على البيع هو أن يقول شخص لمن اشترى سلعة زمن الخيار: افسخ البيع لأبيعك بأقل (ابن حجر، **فتح الباري**، ج٤، ص٢٤٢).

(١٤٩) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه و لا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، رقم (٢٠٣٢).

(١٥٠) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج٦، ص٤٧٧. الكاساني، **بدائع الصنائع**،ج٧، ص٣٢٢٢.

(١٥١)النفراوي، **الفواكه الدواني**، ج٢، ص١٠٨. ابن رشد، **بداية المجتهد**، ص٥٧٠.

(١٥٢) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج٣، ص٤٥١. الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج٥، ص٣٤٤.

(١٥٣) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص٢١٣. ابن مفلح، **المبدع**، ج٤، ص٤٥.

(١٥٤) الكاساني، **بدائع الصنائع**،ج٧، ص٣٢٢٢. الشربيني، مغني المحتاج، ج٢، ص٣٧.

(١٥٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢، ص١٦٥.

(١٥٦) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص٢١٣.

(١٥٧) ابن حزم، **المحلى**، ج٧، ص٣٧١.

(١٥٨) الترمذي، **سنن الترمذي**، كتاب البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً رقم (١٢٩٥)، حديث صحيح.

(١٥٩) محمد بن أحمد السرخسي(توفي٤٩٠هـ/١٠٩٦م)، **أصول السرخسي**، ، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣م، ج٢٤، ص٣٦. الكاساني، **بدائع الصنائع**،ج٧، ص٣٢٢٢.

(١٦٠) الدسوقي، **حاشية الدسوقي**، ج٣، ص٧.

(١٦١) الرملي، **نهاية المحتاج**، ج٣، ص٤٥٤.

(١٦٢) ابن قدامة، **المغني**، ج٤، ص٢٢٢.

(١٦٣) الموصلي، **الاختيار**،ج٤، ص١٦٢. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٢، ص٣٨.

(١٦٤) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الحديث، الخرطوم، الدار السودانية، ١٩٩٧م (ط٣)، ص٣٧٧.

(١٦٥)المصدر نفسه، ج٤، ص٢٨٤. البهوتي، **كشاف القناع**، ج٣، ص١٨١.

) ابن حزم، **المحلى**، ج١٢، ص٣٧٧.[١٦٦](

(١٦٧) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٥، ص٢٣٢.

([168]) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج١، ص١٣٣.
([169])محمد بن إدريس الشافعي (توفي:٢٠٤هـ/٨٢٠م) ، **الأم**، بيروت، دار المعرفة،١٩٩٠م، ج١، ص٢٢٤. محيي الدين يحيى بن شرف النووي (توفي:٦٧٦هـ/١٢٧٨م)، **المجموع شرح المهذب**، بيروت، دار الفكر،ج٤، ص٥٠٠.
([170]) ابن قدامة، **المغني**، ج٢، ص٧٠.
([171])الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٧، ص٣٢٢١. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٣، ص٤٩.
([172]) ابن مفلح، **المبدع**، ج٤، ص٤١.
([173]) ابن حزم، **المحلى**، ج٣، ص٢٩٠ .
([174]) البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم (٧١٥٨).
([175])السرخسي، **المبسوط**، ج١٦، ص٦٤. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٧، ص٩. الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٨٧.
([176]) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢، ص٤٧٤، ٤٧٥.
([177]) الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٤، ص٣٩١.
([178]) ابن قدامة، **المغني**، ج١١، ص٣٩٥. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٦، ص٤٧٩.
([179]) الموصلي، **الاختيار**، ج٢، ص٨٧. الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣، ص٣٠٨. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٦، ص٤٧٩.
([180]) ابن رشد، **بداية المجتهد**، ج٢، ص٤٧٥.
([181]) ابن قدامة، **المغني**، ج١١، ص٣٩٥. الرحيباني، **مطالب أولي النهى**، ج٦، ص٤٧٩.
([182]) ابن حزم، **المحلى**، ج٨، ص٤٣٣.

"آثار عدم تقديم اللوائح الجوابية والرد عليها في الدعوى الإدارية دراسة موازنة مع الدعوى المدنية"

د. نوفان العجارمة* أ.د أنيس المنصور**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٨/٨/٢٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٩/١٠/١٥ م

ملخص

تناولت هذه الدراسة الآثار القانونية المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في الدعوى الإدراية من خلال إجراء موازنة ما بين هذه الآثار وتلك المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في الدعوى المدنية حيث رتب المشرع الإداري على عدم تقديم اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني أثراً يتمثل باعتبار الوقائع والأسباب المدعاة الواردة في استدعاء لائحة الدعوى مسلماً بها من قبل المستدعى ضده. وهذا الأثر لا ينسجم مع الصيغة التخييرية التي استخدمها المشرع في تقديم اللائحة الجوابية في نص المادة (١١) من قانون القضاء الإداري وهذا على خلاف موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح والذي استخدم صيغة وجوبية تفيد الإلزام وليس التخيير. مما يجعل من موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات وقانون محاكم الصلح في ترتيب الجزاء على عدم تقديم اللائحة الجوابية أكثر انسجاماً.

Abstract

This study explained the legal consequences when reply petitions and their replies are submitted in administrative proceedings by conducting a comparison with civil proceedings. It was concluded that failing to submit a reply petition in the time prescribed by law means the plaintiff has recognized all alleged facts and reasons stipulated in the summons of the case. Such an effect contradicts with optional formula used by the legislator to submit a reply petition in article (11) of the Administrative Judiciary Law. This also contradicts with the position of Civil Procedures Law and Magistrate Courts law, as they both considered submitting a reply petition mandatory and therefore imposing a penalty for failing to do so is more consistent.

* أستاذ مشارك، قسم القانون الإداري، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية.

** أستاذ، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

تأكيداً لمبدأ المواجهة بين الخصوم، وتحقيقاً للعدالة أعطى المشرع في قانون القضاء الإداري لمن أختصم في دعوى إدارية الحق في الرد على استدعاء الدعوى الإدارية ضمن ميعاد قانوني هو خمسة عشر يوماً تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغه استدعاء الدعوى ما لم يتم تمديد هذا الميعاد وفق أحكام القانون.

هذا وقد أخضع المشرع الإداري تقديم اللائحة الجوابية لذات الأحكام الخاصة بلائحة الدعوى المنصوص عليها في القانون. وإذا كان المشرع الإداري قد حدد آجلاً لتقديم اللائحة الجوابية، فقد سار على ذات النهج الذي سلكه المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية حيث أوجبت المادة (٥٩) من هذا القانون على المدعى عليه في الدعوى الحقوقية أن يقدم إلى قلم المحكمة المختصة خلال ثلاثين يوماً تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبلغه لائحة الدعوى، جواباً كتابياً من أصل وصور بعدد المدعين مرفقاً به المرفقات التي حددها القانون، وهو ذات الطريق الذي سار عليه المشرع الإجرائي في قانون محاكم الصلح.

كما أن المشرع الاداري وبموجب المادة (١٢/أ) من قانون القضاء الإداري قد منح المستدعي الحق في الرد على اللائحة الجوابية خلال عشرة أيام من اليوم التالي لتاريخ تبليغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها. وهو ما يقابل موقف المشرع الاجرائي في قانون أصول المحاكمات وقانون محاكم الصلح.

وتأتي أهمية هذه الدراسة لبيان الآثار المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها ضمن الميعاد الذي رسمه المشرع في كل من قانون القضاء الإداري وقانون أصول المحاكمات المدنية إذ يتبين لنا ومن خلال استقراء النصوص القانونية الناظمة لهذه المسألة تباين تلك الآثار عن تلك التي رتبها المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية رغم اتحاد المراكز القانونية للخصوم وتبني المشرعين في كلا القانونين لمبدأين أساسيين هما مبدأ المواجهة بين الخصوم ومبدأ حصر البينة الذي يقوم على تحديد آجال معينة لتقديم الخصوم بيناتهم.

وتبرز مشكلة الدراسة من خلال الإجابة على على عدة تساؤلات أهمها: ما هي الآثار المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية في كل من قانون القضاء الإداري وقانون أصول المحاكمات المدنية؟ وما هو اساس التباين في تحديد تلك الآثار إن وجد؟ وهل لطبيعة الدعوى الإدارية أي أثر في تباين تلك الآثار؟ وأي من القانونين كان موفقاً ومنسجماً في تحديده لتلك الآثار مع القواعد العامة لعملية تبادل اللوائح؟

هذا وسوف نتبع في هذه الدراسة المنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص الناظمة لتبادل اللوائح في كل من قانون القضاء الإداري وقانون أصول المحاكمات المدنية، وقانون محاكم الصلح مسترشدين بهذا الخصوص باجتهادات القضاء الأردني وعلى وجه الخصوص اجتهادات القضاء الإداري.

ويمكن تقسيم الآثار المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها إلى آثار مباشرة وآثار غير مباشرة، ولبحث هذه الآثار سوف نتحدث عن علاقة اجراءات التقاضي الإدارية بقانون أصول المحكمات المدنية في مبحث تمهيدي ومن ثم نتناول الآثار المباشرة المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في مبحث أول و نخصص المحبث الثاني لدراسة الآثار غير المباشرة المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية.

المبحث التمهيدي

علاقة إجراءات التقاضي الإدارية بقانون أصول المحاكمات المدنية

الأصل العام هو استقلال محاكم القضاء الإداري عن المحاكم العادية أو المدنية، ولما كان القانون الإداري – الذي يساهم القضاء الإداري في إنشاء نظرياته وقواعده – هو قانون مستقل عن القانون الخاص كالقانون المدني والقانون التجاري، كان ذلك يستتبع أن تكون الإجراءات التي تتبع أمام محاكم القضاء الإداري هي الأخرى مستقلة في الأصل عن الإجراءات التي يقررها قانون أصول المحاكمات المدنية والتي تتبعها محاكم القضاء العادي المدنية والتجارية[١].

وهذه القواعد الاجرائية المتميزة لم تقرر جميعها بموجب التشريعات المكتوبة، فبعضها فقط هو ذو مصدر تشريعي في حين أن الغالب منها قد أنشأها وابتكرها القضاء الإداري ذاته من خلال أحكامه كمبادئ عامة إجرائية تتلاءم مع المنازعات الإدارية تماماً مثلما يقوم هذا القضاء الإداري بابتداع كثير من مبادئ ونظريات القانون الإداري الموضوعية، نظراً لقلة التشريعات الإدارية التي تنظم علاقة الإدارات الحكومية بالأفراد[٢].

وإذا جئنا لتجربة المشرع الأردني في تنظيم إجراءات التقاضي أمام المحاكم الادارية فإنها ترجع إلى عام ١٩٥٢، حيث نصت المادة (١٠٠) من الدستور الأردني قبل تعديلها في عام (٢٠١١) بأن: "تعين أنواع المحاكم ودرجاتها وأقسامها واختصاصاتها وكيفية إدارتها بقانون خاص على أن ينص هذا القانون على إنشاء محكمة عدل عليا".

وقد استحدث المشرع الأردني القضاء الإداري أول مرة في البند(٣) من المادة (١٠) من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم (٢٦) لسنة ١٩٥٢ عندما أعطى في ذلك الوقت محكمة التمييز اختصاصاً جديداً بأن تنعقد بصفتها محكمة عدل عليا، لم يشأ أن يترك لهذا القضاء الناشئ سلطة تكوين قواعد الإجراءات التي ستتبع أمامه، وإنما وضع له بعض القواعد الإجرائية المحددة كان آخرها المواد من (٢٣٣) إلى (٢٢٨) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨، على أن يتم تطبيق قواعد قانون أصول المحاكمات المدنية فيما لم يرد في شأنه نص خاص في ذلك.

وظل هذا الوضع سائداً في كل القوانين الأخرى التي تعاقبت على تنظيم القضاء الإداري في الأردن حتى القانون الحالي قانون القضاء الإداري رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤ حيث تنص المادة (٤١) منه على أنه: "في غير الحالات المنصوص عليها في هذا القانون تسري أحكام قانون أصول المحاكمات المدنية وبما يتلاءم مع طبيعة القضاء الإداري".

وعلى الرغم من كون قانون أصول المحاكمات المدنية يصبح واجب التطبيق في إجراءات الدعاوى والطعون الإدارية فيما لم يرد به نص خاص[٣]، إلا أن محاكم القضاء الإداري لجأت في عدة حالات إلى الإبتكار فاستبعدت قواعد قانون أصول المحاكمات إذا وجدت ان هذه القاعدة أو تلك لا تتناسب مع طبيعة تشكيل محاكم القضاء الإداري أو مع طبيعة المنازعات الإدارية وعلاقات القانون العام.

ومن بين الإجراءات المدنية أو قواعد قانون أصول المحاكمات المدنية التي أعرض القاضي الإداري عن تطبيقها فكرة الحكم الغيابي وجواز الاعتراض، فقد استبعدت هذه الفكرة من نطاق المنازعات الإدارية باعتبار أن ذلك يعد – كما تقول المحكمة الإدارية العليا المصرية – "النتيجة المنطقية التي تتحاذى مع نظام إجراءات التقاضي أمام مجلس الدولة وتترتب عليه. إذ يقوم هذا النظام أساساً على مبدأ المرافعات التحريرية في مواعيد محددة منضبطة يستطيع ذوو الشأن فيها أن يقدموا مذكراتهم كتابة مع مستنداتهم، كما جعل تحضير الدعوى وتهيئتها للفصل منوطاً بهيئة مفوضي الدولة. وألزمها بإيداع تقرير تحدد فيه

وقائع الدعوى والمسائل القانونية التي يثيرها النزاع، وإبداء الرأي مسببا، كل ذلك قبل تعيين جلسة لنظر الدعوى، وفيها يصدر الحكم علناً[٤]".

وعلى العكس من ذلك فقد تبنى القضاء الإداري بعضاً من قواعد قانون أصول المحاكمات المدنية لاتفاقها مع طبيعة المنازعات الإدارية، ومن ذلك القواعد الخاصة بحساب المدد التي لم يرد بشأنها نص في قانون القضاء الإداري حيث قضت محكمة العدل العليا "... تحسب المواعيد المعينة بالشهر أو السنة بالتقويم الميلادي ما لم ينص القانون على غير ذلك وإذا صادف أخر الميعاد عطلة رسمية امتد إلى أول يوم عمل بعدها وذلك عملاً بالمادة ٢/٢٣ من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم ٢٤ لسنة ١٩٨٨ وعليه وحيث إن آخر يوم للميعاد قد صادف يوم جمعة فيكون بالتالي الطعن المقدم في اليوم الذي يليه مقدماً ضمن المدة القانونية ومقبولاً شكلاً...."[٥].

وبناء على ذلك فهناك حالات وتطبيقات قضائية استبعد فيها القاضي الإداري بعض القواعد الإجرائية التي يقررها قانون أصول المحاكمات المدنية لعدم تناسبها مع طبيعة وظروف محاكم القضاء الارداري ولكن من ناحية مقابلة فهناك حالات أخرى قضائية تطبق فيها قواعد أصول المحاكمات المدنية لعدم تعارضها مع طبيعة نشاط المحاكم الإدارية وطبيعة المنازعات الإدارية، فالقاضي الإداري ليس ملزماً بأن يطبق قواعد قانون المحاكمات المدنية، بل له أن يلجأ إلى تلك القواعد ولكن على سبيل الاستهداء، وباعتبارها مجرد تطبيق لقواعد العدالة أو المنطق المجرد[٦].

حاصل القول، إذاً أن على القاضي الإداري، إذا لم يجد نصا إجرائياً في القانون المنظم لإجراءات التقاضي الإدارية، أن يتجه صوب قانون أصول المحاكمات المدنية يبحث فيه عن الإجراء الواجب الاتباع، فإن وجده كان عليه أن يزن هذا الإجراء ويقدره ليرى ما إذا كان متلائماً مع طبيعة المنازعات الإدارية، فإن وجده كذلك أخذ به، وإن لم يجده متلائماً أعرض عنه وباشر وظيفته الإنشائية بابتداع مثل هذا الإجراء.

المبحث الأول

الآثار المباشرة المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها

يحتوي قانون القضاء الإداري رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤ على نوعين من القواعد: قواعد موضوعية وأخرى إجرائية، فالقواعد الموضوعية تتصل بموضوع النزاع وتحكم جوهره كتلك المبينة لعيوب القرار الإداري التي تبرر طلب إلغائه. وكذلك القواعد لمتعلقة بتنظيم محاكم القضاء الإداري من حيث بيان أنواعها وتشكيلها وتوزيع الاختصاص بينها، أما القواعد الإجرائية أو الشكلية فهي القواعد التي تبين صورة الخصومة والخطوات التي تتبع في الالتجاء إلى محاكم القضاء الإداري وكيفية سير المنازعة حتى صدور الحكم في الدعوى، وبعبارة أخرى هي القواعد التي تحدد كيفية حماية الحقوق أمام القضاء الإداري.

ولا شك في أهمية القواعد الإجرائية في القانون، إذ هي الوسيلة إلى تطبيق قواعده الموضوعية تطبيقاً سليماً. وهي بذلك لا تحقق الصالح العام عن طريق تنظيم تشغيل مرفق القضاء فحسب، وإنما تعد كذلك ضماناً هاماً لحقوق الأفراد، حتى قيل إن الشكل هو توأم الحرية[٧]، ومما لا شك فيه أن الآثار التي تترتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية وإن كانت ذات طابع إجرائي إلا أنها تتصل بطريق غير مباشر بالقواعد الموضوعية لأن التمسك الجامد بالشكل يؤدي أحياناً إلى التضحية بالموضوع وإهدار الحق.

وكقاعد إجرائية تنص المادة (١١) من قانون القضاء الإداري رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤ على أنه: "للمستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبليغه الاستدعاء، ولرئيس المحكمة

الإدارية تمديد هذه المدة لمدة لا تزيد على عشرة أيام بناء على طلب المستدعى ضده شريطة أن يقدم الطلب معللاً خلال المدة الأصلية لتقديم اللائحة الجوابية ويكون قرار رئيس المحكمة الإدارية بتمديد المدة والذي يصدر تدقيقاً غير قابل للطعن...".

من خلال هذا النص نجد أن المشرع الإداري قد حدد مدة تقديم المستدعى ضده للائحة الجوابية بخمسة عشر يوماً تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغه استدعاء ما لم يقرر رئيس النيابة الإدارية تمديد هذه المدة بناء على طلب المستدعي خلال مدة تقديم اللائحة الجوابية. وهي مدة أقصر[٨] من تلك التي حددها المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية للمدعى عليه لتقديم اللائحة الجوابية والتي حددت بثلاثين يوماً ما لم يتم تمديدها وفق أحكام المادة (٥٩) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨[٩]. إلا أنها مساوية للمدة التي حددها المشرع الإجرائي للمدعى عليه في قانون محاكم الصلح رقم (٢٣) لسنة ٢٠١٧[١٠].

من جهة أخرى نجد أن المشرع الإداري وبموجب المادة (١٢/أ) من قانون القضاء الإداري قد منح المستدعي الحق في الرد على اللائحة الجوابية خلال عشرة أيام من اليوم التالي لتاريخ تبليغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها. وهو ما يقابل موقف المشرع الإجرائي في المادة (٦/٥٩) من قانون أصول المحاكمات والتي نصت على أنه: "للمدعي خلال عشرة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغ اللائحة الجوابية أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه.....". ويقابل أيضاً موقف المشرع الاجرائي في المادة ٥/هـ/١. من قانون محاكم الصلح حيث نصت على أنه: "مع مراعاة البند (٢) من هذه الفقرة للمدعي خلال مدة سبعة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبلغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه..".

من خلال ما تقدم من نصوص قانونية نجد أن المشرع قد حدد آجال معينة لتقديم اللائحة الجوابية والرد عليها، سواء في قانون القضاء الإداري أو في قانون أصول المحاكمات المدنية وهذا يعد ترجمة لمبدأ حصر البينة وتركيز الخصومة، بحيث يلتزم الخصوم بتقديم اللوائح والردود عليها في المواعيد المنصوص عليها قانوناً[١١].

ويثار التساؤل هنا عن الحكم القانوني المترتب على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية على استدعاء الدعوى وعدم تقديم المستدعي الرد على اللائحة الجوابية ضمن هذه الآجال ؟ ولبحث ذلك سنقسم هذا المبحث الى مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول

أثر عدم تقديم اللائحة الجوابية من قبل المستدعى ضده

تنص الفقرة ب من المادة (١٣) من قانون القضاء الإداري على أنه: "تعتبر أي وقائع وأسباب أوردها أي من طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها"[١٢].

من خلال هذا النص نجد أن المشرع الإداري قد رتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني أثراً يتمثل باعتبار الوقائع والأسباب المدعاة الواردة في استدعاء لائحة الدعوى مسلماً بها من قبل المستدعى ضده[١٣].

وقد أكدت على هذا الأثر القانوني العديد من اجتهادات القضاء الإداري الأردني منها ما قضت به المحكمة الإدارية في احد أحكامها بأنه: "إذا أقيمت الدعوى بتاريخ ٢٠١٦/٦/١٥ وأن إلغاء القرار المطعون فيه قد تم بتاريخ ٢٠١٦/٧/١٤، كما

أن المستدعى ضده لم يقم بتقديم لائحة جوابية، وبما إن المادة ١٣/ب من قانون القضاء الإداري تعتبر أي وقائع وأسباب أوردها أي من طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها، وحيث لم يتم تقديم لائحة جوابية فإن الوقائع والأسباب الواردة في لائحة استدعاء الدعوى مسلما بها، وبذلك فإن المستدعية وبتاريخ إقامة دعواها تكون محقة بإقامتها وتستحق الحكم لها بالرسوم والمصاريف وحيث تم إلغاء القرار المشكو منه أثناء نظر الدعوى فإن الدعوى تصبح غير ذات موضوع ومستوجبة الرد لهذا السبب"[١٤].

وقضت أيضاً: "إذا لم يمتثل وكيل المطعون ضدها لحكام المادتين (١٣/ب) و(٣٠/ب) من قانون القضاء الإداري رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤ وبما أن هذين النصين آمران ولم يتقدم بلائحة جوابية ينكر فيها صراحة وبصورة محددة ما ورد بلائحة الطعن فإن ما ينبني على ذلك أن ما ورد بلائحة الطعن من أسباب تضمنت أن الأسباب الواردة بلائحة الدعوى الأصلية لا ترد على القرار المشكو منه وأن القرار المشكو منه محل الطعن صدر تحقيقاً للمصلحة العامة لارتكاب المطعون ضدها مخالفة جسيمة متمثلة بتقديم وثيقة مزورة ضمن أوراق إيفادها تعتبر قانوناً أسباباً مسلماً بها من المطعون ضدها بمقتضى المادتين (١٣/ب) و(٣٠/ب) من قانون القضاء الإداري سالف الذكر، وبالتالي ورود أسباب الطعن على الحكم المطعون فيه ويتعين نقضه"[١٥].

من خلال ما تقدم من أحكام قضائية نلاحظ بأن القضاء الإداري قد رتب ذات الأثر القانوني على عدم تقديم اللائحة الجوابية ضمن المدة القانونية.

من جهة أخرى نجد أن كل من المشرع الاجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح قد رتبا أيضاً جزاء على المدعى عليه الذي يهمل في تقديم اللائحة الجوابية المكتوبة خلال الميعاد القانوني المحدد ولكنه جزاء مختلف[١٦] عما قرره المشرع الإداري حيث نصت المادة ٤/٥٩ من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه: "....إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدة المبينة في الفقرات (١، ٢، ٣) من هذه المادة تعين المحكمة جلسة للنظر في الدعوى ويتم تبليغ موعد هذه الجلسة إلى المدعي والمدعى عليه حسب الأصول ولا يحق للمدعى عليه في هذه الحالة تقديم جواب على لائحة الدعوى بأي صورة من الصور، ومع عدم الإخلال بحقه في توجيه اليمين الحاسمة **لا** يحق له تقديم أي بينة في الدعوى ويقتصر حقه على تقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينة المدعي ومناقشتها وتقديم مرافعة ختامية"[١٧].

كذلك نصت المادة ٥/د من قانون محاكم الصلح على أنه: "مع مراعاة أحكام البند (٢) من هذه الفقرة، إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدد المبينة في الفقرات السابقة من هذه المادة، ففي هذه الحالة يسقط حقه في تقديم جواب على لائحة الدعوى، ومع عدم الإخلال بحقه في توجيه اليمين الحاسمة لا يحق له تقديم أي بينة في الدعوى، ويقتصر حقه على تقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعي ومناقشتها وتقديم مرافعة ختامية".

من خلال ما تقدم من نصوص نجد أن كلاً من المشرع الإداري والمشرع الاجرائي قد رتبا جزاء على عدم تقديم اللائحة الجوابية خلال الميعاد المحدد قانوناً من قبل المدعى عليه في الدعوى المدنية ومن قبل المستدعى ضده في الدعوى الإدارية. إلا أن الجزاء الذي قرر المشرع الاجرائي في كل من قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محكم الصلح جاء منسجماً مع تقرير المشرع وجوب تقديم اللائحة الجوابية على المدعى عليه المادة حيث استخدم المشرع في المادة (٥٩) من قانون أصول المحاكمات المدنية عبارة (**على المدعى عليه** أن يقدم...). وهي ذات العبارة التي استخدمها المشرع في المادة (٥) من قانون محاكم الصلح.في

حين نجد أن المشرع الإداري في المادة (١١/أ) من قانون القضاء الإداري قد استخدم عبارة (**للمستدعى ضده** أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى)[١٨]، فعبارة **للمستدعى ضده** تفيد الجواز أي أنه إن شاء قدم جواباً وإن شاء لم يقدم.

من هنا نجد بأن موقف المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح كان أكثر دقة من موقف المشرع في قانون القضاء الإداري فالجزاء لا يترتب إلا عندما يكون النص الذي تم مخالفته يحمل طابع الوجوب وهو الأمر غير المتوافر في صياغة نص المادة(١١/أ) من قانون القضاء الإداري.

وقد كان هذا السبب هو المدعاة لقيام القضاء الاداري بالتدخل لاضفاء الصفة الآمرة على نص المادة (١٣/ب) من قانون القضاء الاداري، حيث قضت المحكمة الادارية العليا في أحد أحكامها بأنه: " إذا لم يمتثل وكيلاً لمطعون ضدها لحكام المادتين (١٣/ب) و(٣٠/ب) من قانون القضاء الإداري رقم (٢٧) لسنة ٢٠١٤ وبما أن هذين النصين آمران ولم يتقدم بلائحة جوابية ينكر فيها صراحة وبصورة محددة ما ورد بلائحة الطعن فإنما ينبني على ذلك أن ما ورد بلائحة الطعن من أسباب تضمنت أن الأسباب الواردة بلائحة الدعوى الأصلية لا ترد على القرار المشكو منه أن القرار المشكو منه محل الطعن صدر تحقيقاً للمصلحة العامة لارتكاب المطعون ضدها مخالفة جسيمة متمثلة بتقديم وثيقة مزورة ضمن أوراق إيفادها تعتبر قانوناً أسباباً مسلماً بها من المطعون ضدها بمقتضى المادتين (١٣/ب و٣٠/ب) من قانون القضاء الإداري سالف الذكر، وبالتالي ورود أسباب الطعن على الحكم المطعون فيه ويتعين نقضه"[١٩].

من خلال هذا الحكم نجد أن المحكمة الإدارية العليا قد اعتبرت نص المادة (١٣/ب) من قانون القضاء الإداري نصاً أمراً وهو أمر لا ينسجم مع استخدام المشرع لفظاً يفيد الجواز في صدر نص المادة (١١) من ذات القانون.

من جهة أخرى إذا بحثنا في مدى ملائمة الأثر القانوني الذي رتبه المشرع على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية ضمن الموعد الذي حدده المشرع والمتمثل باعتبار المستدعي ضده مسلماً بالوقائع والأسباب المدعاة؟ نرى بأن المشرع الإداري قد جانب الصواب في ترتيب هذا الأثر؛ لأنه قد يترتب على ذلك نتائج غير قانونية وغير منطقية أيضاً.

فكيف لنا أن نعتبر المستدعى ضده الذي لم يقدم لائحته الجوابية ضمن الموعد القانوني مسلماً بجميع الوقائع والأسباب علماً أن هذه الوقائع قد لا تكون صحيحة ومخالفة للواقع، بل مخالفة للقانون في بعض الأحيان؟ فعلى سبيل المثال ماذا لو تضمنت وقائع الدعوى أن القرار الإداري محل الطعن قد صدر عن رئيس الجامعة الأردنية والذي اختصم في الدعوى على هذا الأساس علما بأن القرار في حقيقة الأمر لم يصدر عنه، بل صدر عن مجلس عمداء الجامعة الذي لم يختصم في الدعوى. فهل معنى ذلك أن القضاء سيحكم لمصلحة الطاعن ويلغي ذلك القرار؟

إن الإجابة على هذا التساؤل ستكون بالنفي، باعتبار أن صحة الخصومة من النظام العام وتتصدى له المحكمة من تلقاء نفسها وهذا ما استقرت عليه أحكام القضاء الإداري ومنها ما قضت به المحكمة الإدارية في أحد أحكامها بأنه: "لما كان وكيل المستدعى ضده لم يقدم لائحة جوابية رداً على الوقائع الواردة في لائحة الطعن بالنسبه للقرار الطعين الأول الضمني الصادر عن رئيس البلدية، وبما أن المادة (١٣/ب) من قانون القضاء الإداري رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٤ نصت على: (تعتبر أي وقائع أو أسباب أوردها أي من طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها). وبما أن وكيل المستدعى ضدهما لم يمتثل لهذا النص الأمر ولم يقدم لائحة جوابية فإن ما ينبني على ذلك اعتباره مسلماً للوقائع الوارده في لائحة الطعن واعتبار

الوقائع غير متنازع عليها لعدم إنكارها صراحة مما يتوجب إلغاء القرار الطعين"[٢٠].

من خلال هذا الحكم يتبين لنا أنه وعلى الرغم من أن المستدعى ضده لم يقدم اللائحة الجوابية في موعدها القانوني وعلى الرغم من أن المحكمة اعتبرت المستدعى ضده مسلماً بالوقائع المدعاة إلا أنها ردت الدعوى عن المستدعى ضده الثاني لعدم الخصومة.

ومثال آخر ماذا لو ذكر المستدعي ضمن وقائع دعواه أنه تضرر من القرار الطعين وأنه صاحب مصلحة قانونية وشخصية في الطعن بالقرار فهل معنى ذلك أن المستدعى ضده يعتبر مسلماً بهذه الواقعة ومن ثم يتعين على القضاء الإداري الغاء ذلك القرار؟ إن الإجابة على هذا السؤال أيضاً ستكون بالنفي، باعتبار أن المصلحة هي شرط لقبول الدعوى وهي من النظام العام تتصدى له المحكمة من تلقاء نفسها وفي هذا الخصوص قضت محكمة العدل العليا بأنه: "إذا لم ينف وكيلاً لمستدعين أنهم أساتذة ومتدربين ومسجلين بالنقابة وتم انتسابهم جميعاً قبل بدء سريان النظام المعد للنظام الأصلي والذي يبدأ العمل به اعتباراً من تاريخ ١٩٩٨/٨/١ ولم يقدم رداً على اللائحة الجوابية يتضمن نفيها، فيعتبر مسلماً بها حسب ما ورد بالمادة ١٩/ب من قانون محكمة العدل العليا. ويستفاد من المادة ٩/ج/٢ من قانون محكمة العدل العليا أنه لا تقبل الدعوى المقدمة من أشخاص ليستلهم مصلحة شخصية وحيث أن المستدعين ليسلهم مصلحة بتقديم الدعوى لأن النظام المعدل المطلوب وقف العمل به لا يمس أي مصلحة شخصية لا يمنهم فيكون الدفع والحالة هذه مقبولاً والدعوى غير مقبولة ومستوجبة للرد"[٢١].

وقضت أيضاً: "تنص المادة ١٧ من النظام الاساسي للنقابة العامة للعاملين بالنقل البري والميكانيك بأنه لا يحق للعضو المؤازر المشاركة في الترشيح والانتخابات لأي تشكيل من تشكيلات النقابة لعدم انطباق صفة العامل عليه وحيث أن الوقائع والأسباب التي يوردها أي من طرفي الدعوى يعتبر مسلماً بها من قبل الطرف الآخر إذ لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية بالنسبة للمستدعى ضدها وفي الرد عليها بالنسبة للمستدعي وفقاً للمادة ١٩/ب من قانون محكمة العدل العليا رقم ١٢ لسنة ١٩٩٢ وعليه فيكون دفع وكيل المستدعى ضدهم هذه الدعوى بعدم وجود مصلحة للمستدعيين بإقامتها باعتبارهما عضوين مؤازرين وعدم إنكار وكيلاً لمستدعيين لهذه الواقعة فإنه يعتبر مسلماً بأن موكليه هما عضوان مؤازران في النقابة وحيث إنه يشترط في دعوى الإلغاء أن يمس القرار المطعون فيه حالة قانونية خاصة بالمستدعي تجعل له مصلحة شخصية مباشرة فيطلب إلغاء تميزه عن غيره وتجعله فيوضع خاص إزاء القرار المعيب وحيث إن مصلحة المستدعيين غير متوفرة في هذه الحالة باعتبارهما لا يحق لهما لا الترشيح ولا الانتخاب لا بتشكيل من تشكيلات النقابة فتكون بالتالي الدعوى حقيقة بالرد شكلاً"[٢٢].

وما ينطبق على وقائع الدعوى ينطبق على أسبابها فماذا لو ذكر المستدعي في أسباب دعواه أن القرار الطعين مخالف للدستور أو القوانين أو الانظمة أو أن هناك خطأ في تطبيق القانون أو تأويله، فهل معنى ذلك أن المستدعى ضده يعتبر مسلماً بتلك الأسباب ومن ثم يتعين على القضاء الإداري الغاء ذلك القرار؟ إن الإجابة على هذا التساؤل أيضاً سيكون بالنفي، باعتبار أن مراقبة صحة هذه الأسباب يدخل في صلاحية القضاء الإداري تحت عنوان إعمال حكم القانون. وفي هذ الخصوص قضت محكمة العدل العليا بأنه: "إذا تبين أن وكيل المستدعى ضده لم يتقدم بلائحة جوابية خلال المدة القانونية مما يعتبر تسليماً بالوقائع الواردة في هذه الدعوى استناداً للمادة ١٩/ب من قانون محكمة العدل العليا رقم ١٩٩٢/١٢ الا انه يقتضي تنزيل حكم القانون على واقعة الدعوى وأسبابها.... وبما أن المستدعي وهو

مستخدم دائم في مؤسسة النقل العام ومعين بوظيفة طابع وبراتب شهري مقطوع حسبما هو واضح من أوراق الدعوى فيعتبر داخلاً في مدلول كلمة الموظف العام بالمعنى المقصود في المادة التاسعة سالفة الذكر وبالتالي تكون محكمة العدل العليا مختصة بالنظر في هذه الدعوى"[٢٣].

من جهة ثانية يثار التساؤل بصدد ترتيب المشرع الإداري لهذا الأثر القانوني وهو اعتبار المستدعي ضده مسلماً بالوقائع والأسباب المدعاة عن مدى التزام المحكمة بتدقيق البينات التي تقدم بها المستدعي مع لائحة الاستدعاء، بمعنى هل يعفى المستدعي هنا من عبء الإثبات وبالتالي لا تكون المحكمة ملزمة بتدقيق بيناته والاستناد إليها عند الحكم في الدعوى؟ أم أنه يتوجب عليها رغم ترتيب المشرع لهذا الأثر القانوني أن تبني حكمها على بينات المستدعي؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل لا بد من الإشارة إلى أن المشرع الإداري شأنه شأن المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح قد أخذ بمبدأ حصر البينة وذلك من باب تسهيل الإجراءات وتعجيلاً للفصل بالدعاوى[٢٤] من هنا الزم المشرع الإداري المستدعي وبموجب المادة (١٠)[٢٥] من قانون القضاء الإداري أن يرفق باستدعاء الدعوى البينات الخطية التي يستند إليها في إثبات دعواه وكذلك قائمة بأسماء الشهود الذين يرغب في سماع شهادتهم اثباتاً لدعواه وكذلك قائمة بالبينة الخطية الموجودة تحت يد الخصم أو الغير.

من خلال استعراض اجتهادات القضاء الإداري بهذا الصدد نجد أنها قد تباينت في الإجابة على هذا التساؤل إلى اتجاهين الأول يتخذ من عدم تقديم المستدعى ضده للائحة الجوابية أساساً للحكم بالدعوى فلم نجد من خلال هذه الأحكام أية إشارة إلى بينات المستدعي ومن ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا في أحد قراراتها بأنه: "إذا لم يقدم وكيلاً لجهة المستدعية رداً على اللائحة الجوابية المقدمة من وكيل المستدعى ضدها حسب متطلبات المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة (١٩٩٢) وتعديلاته. الأمر الذي يعتبر تسليماً منه بوقائعها فيكون القرار المشكو منه واقعاً في محله ومتفقاً وأحكام القانون"[٢٦].

وقضت المحكمة الإدارية أيضاً بأنه: "لما كان وكيلاً لمستدعى ضده لم يقدم لائحة جوابية رداً على الوقائع الواردة في لائحة الطعن بالنسبه للقرار الطعين الأول الضمني الصادر عن رئيس البلدية، وبما أن الماده (١٣/ب) من قانون القضاء الإداري رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٤ نصت على: (تعتبر أي وقائع أو أ سباب أو ردها أي من طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابيه أو في الرد عليها). وبما أن وكيل المستدعى ضدهما لم يمتثل لهذا النص الأمر ولم يقدم لائحة جوابية فإنما ينبني على ذلك اعتباره مسلماً للوقائع الواردة في لائحة الطعن واعتبار الوقائع غير متنازع عليها لعدم إنكارها صراحة مما يتوجب إلغاء القرار الطعين..."[٢٧].

بالمقابل يذهب إتجاه آخر نرجحه من اجتهادات القضاء الإداري إلى ضرورة أعمال حكم القانون والاستناد إلى ما قدمه المستدعي من بينات للحكم في الدعوى أي عدم الاكتفاء بالأثر القانوني المباشر لعدم تقديم المستدعي ضده لائحة جوابية على استدعاء الدعوى.

وفي هذا الخصوص قضت المحكمة الإدارية العليا بأنه: "يستفاد من المادة ١١/أ من قانون القضاء الإداري التي تقضي بأن للمستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبليغه الاستدعاء، وحيث تم تقديم اللائحة الجوابية بعد مضي المدة القانونية فإنها تكون غير مقبولة شكلاً، وبموجب المادة ١٣/ب من قانون القضاء الإداري فإنه تعتبر أي وقائع وأسباب أوردها أي من

طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها، وبذلك تعتبر الوقائع الواردة في استدعاء الدعوى مسلماً بها، وحيث تضمن البند الأول من ملخص الوقائع الواردة في استدعاء الدعوى ما نصه (بتاريخ ٢٠٠٦/٤/١٩ تقدم المستدعي بطلب تخصيص راتب التقاعد المبكر لاستكماله الشروط المطلوبة وفقاً لقانون الضمان رقم ١٩ /٢٠٠١) وبذلك يكون من المسلم به من المستدعى ضدها أنه (بتاريخ ٢٠٠٦/٤/١٩ تقدم المستدعي بطلب تخصيص راتب التقاعد المبكر). إلى جانب أن المذكرة المرفوعة من أنس القضاة/ مديرية الرأي تاريخ ٢٠١٣/٦/٢٣ قد تضمنت (مما يعني أن المذكور كان يراجع المؤسسة لغايات الحصول على الراتب التقاعدي من شهر ٢٠٠٦/٤) مما يثبت أن المستدعي كان قد تقدم بطلب لغايات الحصول على الراتب التقاعدي منذ الشهر الرابع من عام ٢٠٠٦. كما أن المذكرة المرفوعة إلى المدير العام لمؤسسة الضمان الاجتماعي من مدير إدارة ضمان جنوب عمان تاريخ ٢٠١٢/١٢/٤ قد تضمنت أنه (يتضح من خلال مرفقات الاستدعاء تاريخ ٢٠١٢/٩/٢٤ أن المؤمن عليه أعلاه تقدم باستدعاء تاريخ ٢٠٠٨/٨/٢٥ و٢٠٠٩/٧/١ لدى إدارة التقاعد) أي أن هناك طلب سابق لتاريخ التخصيص مما يثبت عدم صحة تاريخ التخصيص. وبما أن القرار المطعون فيه تضمن تأييد تخصيص الراتب التقاعدي منذ ٢٠٠٩/٧/١ وليس منذ ٢٠٠٦/٤/١ فإنه يكون مخالفاً للواقع والقانون ومستوجباً للإلغاء"[٢٨].

وقضت أيضاً: "إذا تبلغت الجهة المستدعى ضدها استدعاء الدعوى ومرفقاته بتاريخ ٢٠٠٦/١٢/١٨ وقدم وكيل المستدعى ضدها لائحته الجوابية بتاريخ ٢٠٠٧/١/١٨ وبعد مضي ما يزيد عن الشهر من التبليغ مما يعني أن اللائحة الجوابية مقدمة بعد فوات المدة القانونية المنصوص عليها في المادة (١٧/أ) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ والتي حددتها بخمسة عشر يوماً من تاريخ تبليغ الاستدعاء وينبني على ذلك أن الجهة المستدعى ضدها تعتبر مسلمة بالوقائع الواردة في استدعاء دعوى المستدعي والأسباب الواردة به وعلى الأخص الواقعة المتعلقة بالفترة التي قررت المستدعى ضدها إلغاء شمول المستدعي بها لأ حكام قانون الضمان الاجتماعي المذكورة آنفاً وذلك سنداً لأحكام المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا إلا أنه يقتضي تنزيل حكم القانون على واقعة الدعوى وأسبابها وفي هذا المجال نجد أن البينه المقدمة في الدعوى وخاصة ملف المستدعي لدى مؤسسة الضمان الاحتماعي ومن إقرار صاحب المؤسسة وضابط الارتباط بها قد أثبتت عمل المستدعي في الفترة الواقعة ما بين٢٠٠٣/٤/١ ولغاية ٢٠٠٦/١/١ وأنه كان يتقاضى رواتبه بموجب سندات صرف وأنه كان خاضعاً للضمان الاجتماعي خلال عمله لديها"[٢٩].

المطلب الثاني

اثر عدم تقديم الرد على اللائحة الجوابية من قبل المستدعي

تنص الفقرة (أ) من المادة (١٢) من قانون القضاء الإداري على أنه: " تبلغ اللائحة الجوابية ومرفقاتها للمستدعي وله خلال عشرة أيام من اليوم التالي لتاريخ تبليغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها أن يقدم رداً عليها.....".

من خلال هذا النص نجد أن المشرع الإداري قد منح المستدعي الحق في الرد على اللائحة الجوابية خلال عشرة أيام من اليوم التالي لتاريخ تبليغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها ويلاحظ من خلال هذا النص أن المشرع قد منح المستدعي سلطة جوازية بتقديم رد على اللائحة الجوابية من خلال استخدام المشرع عبارة (وله خلال عشرة أيام) وهو ما يفيد الجواز لا الوجوب.

وبالموازنة مع موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح نجد أن المادة ٦/٥٩ من قانون اصول

المحاكمات المدنية قد نصت على أنه: "للمدعي خلال عشرة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغ اللائحة الجوابية أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه.....". من خلال هذا النص نجد أن المشرع قد منح المدعي سلطة جوازية ايضاً في الرد على اللائحة الجوابية إن شاء المدعي استخدمها من وان شاء لم يستخدمها. وهو ما ينسجم ايضاً مع موقف المشرع في المادة ٥/هـ من قانون محاكم الصلح والتي نصت على أنه: "مع مراعاة البند (٢) من هذه الفقرة للمدعي خلال مدة سبعة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبلغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه...".

ونرى بأنه وإن كان هناك اتفاق ما بين قانون القضاء الإداري وقانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح في إطار منح المستدعي في الدعوى الإدارية والمدعي في الدعوى الحقوقية سلطة جوازية للرد على لائحة الدعوى إلا أنها يختلفان في الأثر القانوني المترتب على عدم تقديم الرد على اللائحة الجوابية، إذ نجد أن المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح لم يرتب أي أثر قانوني على عدم تقديم المدعي للرد على اللائحة الجوابية وهذا ينسجم مع تقرير المشرع للسلطة الجوازية للمدعي بتقديم الرد على لائحة الدعوى، في حين نجد أن موقف المشرع الإداري كان متشدداً في ترتيب الأثر القانوني على عدم تقديم المستدعي الرد على لائحة الدعوى الادارية.

حيث نصت الفقرة (ب) من المادة (١٣) من قانون القضاء الإداري على أنه: "..... تعتبر أي وقائع وأسباب أوردها أي من طرفي الدعوى مسلماً بها من الطرف الآخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها".

من خلال هذا النص نجد أن المشرع الإداري قد رتب على عدم تقديم المستدعي الرد على اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني اثراً يتمثل باعتبار الوقائع والأسباب التي أوردها المستدعى ضده في اللائحة الجوابية مسلماً بها من قبل المستدعي.

هذا ومن خلال استعراض أحكام القضاء الإداري نجد أنها قد استقرت على ترتيب هذا الأثر القانوني في مواجهة المستدعي الذي لم يقدم الرد على اللائحة الجوابية المقدمة من المستدعى من خلال اعتبارها له مقصراً مما يجعله مستحقاً لهذا الجزاء الإداري ومن هذه الأحكام ما قضت به محكمة العدل العليا بأنه: "يعتبر المستدعي مسلماً بواقعة فوات المدة القانونية المنصوص عليها في المادة (١٢/أ) من قانون محكمة العدل العليا لعدم تقديمه رد على اللائحة الجوابية وفقاً لأحكام المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا"[٣٠].

وقضت أيضاً : "إذا لم يدرج في استدعاء الدعوى موجز عن وقائع الدعوى. فإن المادة (١٣/ب) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ قد اشترطت أن يُدرج في استدعاء الدعوى موجز عن وقائعها، وبما أن وكيل المستدعى ضدهما وفي لائحته الجوابية قد دفع الدعوى بخلوها من موجز عن الوقائع، وبما أن وكيل المستدعية لم يقدم رداً على اللائحة الجوابية، فإنه يُعتبر مسلماً بهذا السبب عملاً بالمادة (١٩/ب) من القانون المذكور. وعليه فإنه يتعين رد الدعوى شكلاً"[٣١].

من خلال استعراض هذه الأحكام نجد أن القضاء الإداري قد رتب جزاء بالغ الأثر على المستدعي الذي يرفع الدعوى الادارية ثم يقصر في تقديم الرد على اللائحة الجوابية ولكن ما يلاحظ أن الأحكام القضائية سالفة الذكر لم تتضمن ضرورة تصريح المستدعي إلى عدم رغبته بتقديم الرد على اللائحة الجوابية. في حين نجد أن هناك بعض

الأحكام القضائية قد أشارت إلى هذا الأمر أي ضرورة تصريح المستدعي بعدم الرغبة بتقديم الرد على اللائحة الجوابية وهذا ما قضت به محكمة العدل العليا في أحد احكامها **بالقول:** "اذا ذكر وكيل المستدعي أنه لا يرغب بالرد على اللائحة الجوابية. فإنه يعتبر مسلماً بما ورد في اللائحة الجوابية المقدمة من وكيل المستدعى ضدها وحيث ورد بهذه اللائحة أن فريق التفتيش الذي زار المنشأة قدم تقريراً ذكر به أن الحادث وقع للمستدعي خارج أوقات الدوام الرسمي كما ورد بها أن الإصابة التي يدعيها بأنها ليست إصابة عمل وأنه أنكر جميع ما ورد باستدعاء الدعوى وأنكر سبب الطعن، وحيث إن وكيل المستدعي لم ينكر ما ورد باللائحة الجوابية صراحة وبصورة محددة حيث صرح بأنه لا يرغب بالرد عليها فإنه يعتبر مسلماً بما ورد فيها كما أسلفنا، طبقاً لما ورد بنص المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢ لسنة ١٩٩٢) ويكون هذا الدفع مقبولاً مما ينبني على ذلك أن دعوى المستدعي مستوجبة للرد من هذه الناحية"[٣٢].

وقضت أيضاً: "إذا لم يقدم وكيل المستدعية رداً على اللائحة الجوابية كما أنه أبدى صراحة بأنه لا يرغب بتقديم رد على اللائحة الجوابية فإنه يعتبر مسلماً بما ورد باللائحة الجوابية المقدمة من وكيل المستدعى ضدها وفقاً لأحكام المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا، وبماأن اللائحة الجوابية قد اشتملت على أمور جوهرية وقانونية حيث أنكر فيها جميع ما ورد باستدعاء الدعوى ولم يسلم بأن القرار الطعين مخالف للقانون... وبذلك يكون القرار المطعون فيه يكون موافقاً للقانون وأن أسباب الطعن لا ترد عليه وأن وكيل المستدعية قد قصر بعدم الرد على اللائحة الجوابية والمقصر أولى بالخسارة وتكون الدعوى مستوجبة للرد"[٣٣].

ونرى بأن ذكر هذه الأحكام لتصريح المستدعي بعدم رغبته في تقديم الرد هو من باب التزيد الذي لا يرتب أي أثر قانوني، باعتبار أن المشرع قد حدد أجلاً معيناً لتقديم الرد على اللائحة الجوابية وهو عشرة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغه اللائحة الجوابية وحيث أن المشرع الإداري قد تبنى نظام تبادل اللوائح والذي من أحد آثاره أن تحديد موعد الجلسة لنظر الدعوى يكون بعد انتهاء عملية تبادل اللوائح بما فيها الرد على اللائحة الجوابية وبالتالي فإن تصريح المستدعي برغبته بتقديم الرد على اللائحة الجوابية أو عدم رغبته بذلك لا يرتب أي أثر قانوني طالما أن مدة تقديم الرد قد انتهت قانوناً مما يجعل من اشتراط تلك الأحكام القضائية لذكر المستدعي أنه لا يرغب بتقديم الرد على اللائحة الجوابية من التزيّد أو لزوم ما لا يلزم.

وفي معرض الموازنة ما بين موقف المشرع الإداري في الدعوى الإدارية وموقف المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح؛ نلاحظ أن المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح لم يرتب أي أثر قانوني على عدم تقديم المدعي رداً على اللائحة الجوابية المقدمة من المدعى عليه وذلك على خلاف موقف المشرع الإداري والذي رتب على عدم تقديم المستدعي رداً على اللائحة الجوابية المقدمة من المستدعى ضده اعتباره مسلماً بالأسباب والوقائع المدعاة من المستدعى ضده ومما لا شك فيه أن موقف المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح كان أكثر دقة من موقف المشرع الإداري وذلك للأسباب التالية:

أولاً) سبقت الإشارة إلى أن كل من المشرع في نص المادة (١٢) من قانون القضاء الإداري والمشرع الإجرائي في المادة (٤/٥٩) من قانون أصول المحاكمات المدنية والمادة (٥/هـ) من قانون محاكم الصلح قد منحا المستدعي في الدعوى الإدارية والمدعي في الدعوى الحقوقية أو المدنية سلطة جوازية بتقديم الرد على اللائحة الجوابية من خلال استخدام المشرع الإداري عبارة (وله خلال عشرة

أيام) واستخدام المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح لكلمة(للمدعي) فاستخدام المشرع لهذه المصطلحات يفيد الجواز لا الوجوب وبالتالي فإن الأمر في تقديم الرد على اللائحة الجوابية يعود للمستدعي في الدعوى الإدارية وللمدعي في الدعوى الحقوقية إن أرادا استخدما هذه السلطة بالرد وإن أرادا لم يستخدماها وبالتالي، فترتيب جزاء على عدم رد المستدعي على اللائحة الجوابية لا ينسجم بتاتاً مع تقرير السلطة الجوازية للمستدعي في تقديم الرد على اللائحة الجوابية من هنا نرى بأن موقف المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح كان أكثر دقة من موقف المشرع في قانون القضاء الإداري.

ثانياً) من المسلم به من الناحية العملية أن المستدعى ضده في الدعوى الإدارية لا يذكر أسباب في اللائحة الجوابية وإنما يرد على الوقائع والأسباب التي أوردها المستدعي في لائحة دعواه فكيف يمكن لنا بعد ذلك أن نعتبر المستدعي الذي لم يرد على اللائحة الجوابية مسلماً بما أورده المستدعى ضده في لائحته الجوابية، فالمستدعى ضده عادة ما يرد بما يفيد التسليم بالوقائع والأسباب المدعاة أو عدم التسليم بها الأمر الذي نخلص معه أن المشرع والقضاء الإداريين لم يكونا موفقين على الاطلاق في ترتيبهما لهذا الجزاء.

ثالثاً) إن ترتيب مثل هذا الجزاء يفيد أن استدعاء الدعوى الإدارية سيكون بلا معنى أو قيمة في حال عدم رد المستدعي على اللائحة الجوابية لأن العبرة سيكون بالرد على هذه اللائحة.

رابعاً) إن الرد على اللائحة الجوابية لا يكون مجدياً إلا في الأحوال التي يجد فيها المستدعي ضرورة للرد عليها وبخلاف ذلك سيكون الرد بلا معنى او قيمة خاصة في الأحوال التي لا يضيف المستدعى ضده أي وقائع جديدة تغاير ما ورد في استدعاء الدعوى وأسبابها، فعلى سبيل المثال ماذا لو اقتصر جواب المستدعى ضده على ترديد عبارة أنه لا يسلم بما أورده المستدعي من وقائع وأن القرار محل الطعن مسبب وموافق للقانون، فهل يتعين على المستدعي أن يرد على هذا الجواب بترديد الوقائع والأسباب التي ذكرها في استدعاء دعواه مرة أخرى؟!

من جهة ثانية نلاحظ أن المشرع الإداري لم يبين فيما إذا كان من حق المستدعي الذي لم يقدم رداً على اللائحة الجوابية تقديم دفوعه واعتراضاته على بينات المستدعى ضده، كما هو الحال بالنسبة للمشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح حيث نصت المادة (٤/٥٩) من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه: "للمدعي خلال عشرة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبلغه اللائحة الجوابية أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه، كما يحق له أن يرفق برده البينات اللازمة لتمكينه من دحض بينات خصمه". كذلك نصت المادة (٥/هـ) من قانون محاكم الصلح على أنه: "مع مراعاة البند (٢) من هذه الفقرة للمدعي خلال مدة سبعة أيام تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبلغه اللائحة الجوابية ومرفقاتها أن يقدم رداً عليها مع مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه، كما يحق له أن يرفق برده البينات اللازمة لتمكينه من دحض بينات خصمه، وللمدعى عليه الحق بتقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على البينة الداحضة خلال سبعة أيام من تاريخ تبليغها له".

من خلال ما تقدم من نصوص نجد أن المشرع في كل من قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح قد منح المدعي كامل الحق بتقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعى عليه وهو الأمر الذي غفل عنه المشرع الإداري على الرغم من أهمية ذلك في مساعدة المحكمة في إعمال حكم القانون.

المبحث الثاني

الآثار غير المباشرة المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية

يترتب على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية أو تقديمها خارج المدة القانونية في الدعوى الإدارية إلى جانب الأثر القانوني الخاص المتعلق باعتبار المستدعى ضده مسلماً بالوقائع والأسباب الواردة باستدعاء لائحة الدعوى آثار أخرى غير مباشرة من هذه الآثار ما نصت عليه الفقرة (أ) من المادة ١٣ من قانون القضاء الإداري حيث جاء فيها: "مع مراعاة أحكام الفقرة (ب) من هذه المادة، لا يجوز للمستدعي أو للمستدعى ضده أن يقدم أو يورد أثناء النظر في الدعوى أمام المحكمة الإدارية أي وقائع أو أسباب أو بينات لم تكن قد وردت في استدعاء الدعوى أو في اللائحة الجوابية أو في الرد عليها...."

من خلال هذا النص نجد أن المشرع الإداري قد حرم المستدعى ضده من تقديم أي وقائع أو أسباب أو بينات لم تكن قد وردت في اللائحة الجوابية، وإذا كان هذا الأثر يترتب في حال تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية ضمن المدة القانونية دون أن يضمنها هذه الأسباب أو الوقائع أو البينات، فمن باب أولى أن يحرم من تقديمها في حال لم يقم بتقديم اللائحة الجوابية ضمن المدة القانونية. أو قدمها خارج المدة القانونية[٣٤]. ولا يقتصر هذا الأثر على المستدعى ضده، بل يمتد ليشمل المستدعي الذي اغفل الرد على اللائحة الجوابية.

من جهة ثانية نلاحظ أن المشرع الإداري قد أغفل الإشارة إلى آثار أخرى يمكن أن تترتب على عدم تقديم المستدعى ضده للائحة الجوابية كان قد نص عليها المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح ولبيان مدى إمكانية تطبيق تلك الآثار على الدعوى الإدارية رغم عدم النص عليها صراحة سنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول

حرمان المستدعى ضده من تقديم اللائحة الجوابية

لم يبين المشرع الإداري فيما إذا كان يترتب على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية في ميعادها القانوني حرمانه من تقديم تلك اللائحة فيما إذا رغب بتقديمها لاحقاً وهو الأمر الذي نص عليه المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية كأثر قانوني على عدم تقديم المدعى عليه اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني. حيث نصت المادة ٤/٥٩ من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه: ".... ولا يحق للمدعى عليه في هذه الحالة تقديم جواب على لائحة الدعوى بأي صورة من الصور...".

وهو ذات الأثر الذي نص عليه المشرع الإجرائي في قانون محاكم الصلح حيث نصت المادة ٥/د حيث جاء فيها: "مع مراعاة أحكام البند (٢) من هذه الفقرة، إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدد المبينة في الفقرات السابقة من هذه المادة، ففي هذه الحالة يسقط حقه في تقديم جواب على لائحة الدعوى..."

وهنا نرى بأنه كان يتعين على المشرع الاداري أن ينص على هذا الأثر صراحةً كأولوية على الأثر المتعلق باعتبار المستدعى ضده مسلماً بوقائع الدعوى واسبابها.

وعلى الرغم من أن المشرع الإداري لم ينص على هذا الأثر صراحةً إلا أن القضاء الإداري قد أكد على الأخذ به حيث رتب على تقديم اللائحة الجوابية ضمن المدة القانونية التي حددها المشرع عدم قبولها شكلاً حيث قضت المحكمة الإدارية في أحد أحكامها بأنه:

"لما كان هناك كتابٌ موجه إلى وزير التنمية الإجتماعية من رئيس النيابة العامة الإدارية بتاريخ ٢٠١٥/١/١٤ يطلب فيه الأوراق والوثائق للمستدعي موضحاً فيه أن مدة تقديم اللائحة

خمسة عشر يوماً ورغم ذلك تم تقديم اللائحة الجوابية بتاريخ ٢٠١٥/٤/٧ مما يعني أن المستدعى ضده قد تبلغ استدعاء الدعوى ومرفقاته من بينات بتاريخ ٢٠١٥/١/١٤ وبما أن المادة ١١/أ من قانون القضاء الإداري رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٤ تنص صراحة على المستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبلغه الاستدعاء وبما أن اللائحة قدمت بتاريخ ٢٠١٥/٤/١٩ أي خارج المدة القانونية المنصوص عليها بالمادة أعلاه فإن محكمتنا لا تأخذ بها وتقرر الالتفات عنها"[٣٥].

وقضت أيضاً: "إذا تبلغت الجهه المستدعى ضدها استدعاء الدعوى ومرفقاته بتاريخ ٢٠٠٦/١٢/١٨ وقدم وكيل المستدعى ضدها لائحته الجوابية بتاريخ ٢٠٠٧/١/١٨ وبعد مضي ما يزيد عن الشهر من التبليغ مما يعني أن اللائحة الجوابية مقدمة بعد فوات المدة القانونية المنصوص عليها في المادة (١٧/أ) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ والتي حددتها بخمسة عشر يوماً من تاريخ تبليغ الاستدعاء وينبني على ذلك أن الجهة المستدعى ضدها تعتبر مسلمة بالوقائع الواردة في استدعاء دعوى المستدعي والأسباب الواردة به وعلى الأخص الواقعة المتعلقة بالفترة التي قررت المستدعى ضدها الغاء شمول المستدعي به الأ حكام قانون الضمان الاجتماعي المذكورة آنفاً وذلك سنداً لأحكام المادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا إلا أنه يقتضي تنزيل حكم القانون على واقعة الدعوى وأسبابها وفي هذا المجال نجد أن البينه المقدمة في الدعوى وخاصة ملف المستدعي لدى مؤسسة الضمان الاحتماعي ومن إقرار صاحب المؤسسة وضابط الارتباط بها قد أثبتت عمل المستدعي لدى مؤسسة خالد الصرايرة في الفترة الواقعة ما بين ٢٠٠٣/٤/١ ولغاية ٢٠٠٦/١/١ وأنه كان يتقاضى رواتبه بموجب سندات صرف وأ نه كان خاضعاً للضمان الاجتماعي خلال عمله لديها"[٣٦].

من خلال هذه الأحكام نجد أن القضاء الإداري مستقر على ترتيب هذا الأثر على الرغم من عدم نص المشرع عليه بمعنى أن اعتبار المستدعى ضده مسلماً بالوقائع والأسباب المدعاة لا يقتصر فقط في حال عدم تقديم المستدعى ضده للائحة الجوابية، بل يمتد هذا الأثر أيضاً إلى الحالة التي يتقدم فيها باللائحة الجوابية بعد مضي المدة المحددة قانوناً أي بعد مضي مدة الخمسة عشر يوماً والتي تبدأ من اليوم التالي لتاريخ تبليغ المستدعى ضده استدعاء الدعوى أو بعد مضي المدة التي تم تمديد هذه المدة إليها وفقاً لأحكام المادة ١١ من قانون القضاء الإداري.

المطلب الثاني

حرمان المستدعى ضده من تقديم بيناته

لم ينص المشرع الإداري فيما إذا كان يترتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية من قبل المستدعى ضده حرمان أو عدم حرمان المستدعي من تقديم بيناته على الرغم من أهمية ذلك وهذا على خلاف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية والذي نص في المادة (٥٩ /٤) من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه: ".... إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدة المبينة في الفقرات (١، ٢، ٣) من هذه المادة تعين المحكمة جلسة للنظر في الدعوى ويتم تبليغ موعد هذه الجلسة إلى المدعي والمدعى عليه حسب الأصول ولا يحق للمدعى عليه في هذه الحالة تقديم جواب على لائحة الدعوى بأي صورة من الصور ومع عدم الإخلال بحقه في توجيه اليمين الحاسمة **لا يحق له تقديم أي بينة في الدعوى**...". وهو ذات الأثر الذي رتبه المشرع في المادة (٥/د) من قانون محاكم الصلح.

فالمشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح قد رتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية من قبل المدعى عليه أو تقديمها بعد موعدها القانوني حرمان المدعى عليه من تقديم بيناته باستثناء اليمين

الحاسمة، باعتبار أن اليمين الحاسمة وبموجب المادة (٥٥) من قانون البينات الأردني يجوز توجيهها في أي مرحلة من مراحل الدعوى، باعتبارها وسيلة إثبات احتياطية يلجأ إليها الخصم عندما يعوزه الدليل على ما يدعيه[٣٧].

وأمام عدم نص المشرع الإداري على حكم هذه الحالة نرى أنه طالما يترتب على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية اعتباره مسلماً بالوقائع والأسباب المدعاة؛ فإن ذلك يستتبع حكماً حرمانه من تقديم بيناته . وإن كنا نرى هنا ضرورة أن ينص المشرع الإداري على هذا الحكم صراحةً أسوةً بالمشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية، خاصة وأن الأخير وإن حرم المدعى عليه من تقديم بيناته إلا أنه أعطاه الحق بتقديم دفوعه واعتراضاته.

المطلب الثالث

حرمان المستدعى ضده من تقديم دفوعه واعتراضاته ومرافعته

لم ينص المشرع الإداري فيما إذا كان يترتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية من قبل المستدعى ضده حرمانه أو عدم حرمانه من تقديم دفوعه واعتراضاته ومرافعته على الرغم من أهمية ذلك وهذا على خلاف موقف المشرع الإجرائي والذي نص في المادة ٥٩ /٤ من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه: "....إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدة المبينة في الفقرات (١، ٢، ٣) من هذه المادة تعين المحكمة جلسة للنظر في الدعوى ويتم تبليغ موعد هذه الجلسة إلى المدعي والمدعى عليه حسب الأصول ولا يحق للمدعى عليه في هذه الحالة تقديم جواب على لائحة الدعوى بأي صورة من الصور، ومع عدم الإخلال بحقه في توجيه اليمين الحاسمة **لا** يحق له تقديم أي بينة في الدعوى ويقتصر حقه على تقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينة المدعي ومناقشتها وتقديم مرافعة ختامية".

كذلك نصت المادة ٥/د من قانون محاكم الصلح على أنه: "مع مراعاة أحكام البند (٢) من هذه الفقرة، إذا لم يقم المدعى عليه بتقديم جواب كتابي على لائحة الدعوى خلال المدد المبينة في الفقرات السابقة من هذه المادة، ففي هذه الحالة يسقط حقه في تقديم جواب على لائحة الدعوى، ومع عدم الإخلال بحقه في توجيه اليمين الحاسمة لا يحق له تقديم أي بينة في الدعوى، ويقتصر حقه على تقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينات المدعي ومناقشتها وتقديم مرافعة ختامية".

من خلال هذه النصوص نجد أن المشرع في كل من قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح وعلى الرغم من حرمانه المدعى عليه من تقديم اللائحة الجوابية وحرمانه من تقديم بيناته إلا أنه أعطى الحق له في تقديم مذكرة بدفوعه واعتراضاته على بينة المدعي ومناقشتها وكذلك اعطى له الحق في تقديم مرافعته الختامية أي أن المشرع لم يعتبر المدعى عليه مسلماً بالوقائع المدعاة من قبل المدعي وهذا ما يستفاد من خلال احتفاظ المدعى عليه بحقه بتقديم دفوعه واعتراضاته والتي قد يترتب على تقديمها أن لا يحكم للمدعي بدعواه، كما لو دفع المدعى عليه بدفع شكلي يتعلق بعدم الأختصاص القيمي أو النوعي أو الوظيفي أو كما لو تقدم بدفع يتعلق بالموضوع أو بعدم القبول أو تقدم باعتراض على بينات المدعي، كما لو اعترض على البينة بأنها من صنع الخصم أو بأنها مزورة أو بأنها بينة شخصية فردية أو غير ذلك من الدفوع والاعتراضات.

وحيث إن المشرع الإداري لم ينص صراحة في قانون القضاء الإداري فيما إذا كان المستدعى ضده الذي أهمل في تقديم اللائحة الجوابية يملك حق تقديم دفوعه واعتراضاته ومرافعته فلا بد من استعراض موقف القضاء الإداري وذلك لأهمية الإجابة على هذا التساؤل في ضوء اعتبار المشرع الإداري المستدعى ضده في هذه

الحالة مسلماً بالوقائع وبالأسباب المدعاة في استدعاء الدعوى؟

قضت المحكمة الإدارية في أحد احكامها بأنه: "١ . لما كان هناك كتاباً موجه الى وزير التنمية الإجتماعية من رئيس النيابة العامة الإدارية بتاريخ ٢٠١٥/١/١٤ يطلب فيه الأوراق والوثائق للمستدعي موضحاً فيه أن مدة تقديم اللائحة خمسة عشر يوماً ورغم ذلك تم تقديم اللائحة الجوابية بتاريخ ٢٠١٥/٤/٧ مما يعني أن المستدعى ضده قد تبلغ استدعاء الدعوى ومرفقاته من بينات بتاريخ ٢٠١٥/١/١٤ وبما أن المادة ١١/أ من قانون القضاء الإداري رقم ٢٧ لسنة ٢٠١٤ تنص صراحة على المستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على إستدعاء الدعوى خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبلغه الإستدعاء وبما أن اللائحة قدمت بتاريخ ٢٠١٥/٤/١٩ أي خارج المدة القانونية المنصوص عليها بالمادة أعلاه فإن محكمتنا لا تأخذ بها والالتفات عنها. ٢. لما كانت القرارات الطعينة والمشكو منها وهي ذوات الأرقام المنتهية " ٥١٥٦٣" تاريخ ٢٠١٤/١١/١٧ و ١٩٤١٦" تاريخ ٢٠١٤/١١/٢ و ٥٠٨٥٧ تاريخ ٢٠١٤/١١/١٣ و ١٩٨٧٤ تاريخ ٢٠١٤/١١/٨ أصبحت جميعها منتهية وغير ذات موضوع لصدور القرار رقم ش م/١٣٣٢ تاريخ ٢٠١٥/١/٢٩ والذي بموجبه تم نقل المستدعي رسمياً من وزارة التنمية الإجتماعية إلى وزارة الأشغال العامة والإسكان. وبما أن القرارات الصادرة من وزارتي التنمية الإجتماعية والأشغال العامة والإسكان هي القرارات المطعون فيها هي كتب لمخاطبة الموافقة على نقل المستدعي والتي أصبحت بموجب قرار نقله الرسمي منتهية وغير ذات موضوع وحيث أن القرار النهائي لا يرد عليه أي طعن مما يستوجب رد الدعوى كونها منتهية وغير ذات موضوع."[٣٨].

من خلال هذا الاجتهاد نجد أن المحكمة الإدارية وعلى الرغم من تقريرها بعدم الأخذ باللائحة الجوابية من قبل المستدعى ضده لتقديمها بعد مضي المدة القانونية إلا أنها ردت الدعوى؛ كونها منتهية وغير ذات موضوع بناء على دفع مقدم من قبل المستدعى ضده بهذا الخصوص. الأمر الذي ننتهي معه أنه وعلى الرغم من اعتبار المشرع للمستدعى ضده الذي لم يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى أو قدمها بعد مضي المدة القانونية مسلماً بالوقائع أو الأسباب الواردة في استدعاء الدعوى إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة خسارته للدعوى إذ يبقى له الحق في تقديم دفوعه واعتراضاته والتي قد يترتب عليها رد دعوى الطاعن وخاصة عندما تتعلق تلك الدفوع والاعتراضات بالنظام العام، كما لو دفع امام القضاء الإداري بأمر يتعلق بصحة الخصومة او بالجهالة بالوكالة المنظمة والتي على أساسها رفعت الدعوى الإدارية أو إذا دفع بانعدام المصلحة للطاعن، سواء انصب الدفع على المصلحة الشخصية أو القانونية أو كما لو دفع بأن الدعوى قد رفعت بعد مضي المدة القانونية أو أن القرار الطعين غير صادر عن المستدعى ضده وغير ذلك من الدفوع والأعتراضات المتعلقة بالنظام العام والتي يترتب على تقديمها حتماً رد دعوى الطاعن.

وفي هذا الخصوص قضت محكمة العدل العليا بأنه: "إذا صدر القرار الطعين عن المستدعى ضده الأول وليس من المستدعى ضدهما الثاني والثالث، وحيث إن دعوى الإلغاء تقام على مصدر القرار الإداري عملاً بأحكام المادة (١٠) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ وتعديلاته، وأن العبرة بصدور القرار هي لمن وقعه وفقاً لما استقر عليه اجتهاد محكمة العدل العليا في العديد من قراراتها، فيكون هذا الدفع وارداً والدعوى مستوجبة الرد شكلاً عن المستدعى ضدهما الثاني والثالث لعدم الخصومة"[٣٩].

وقضت أيضاً: "إذا لم ينف وكيل المستدعين أنهم أساتذة ومتدربون ومسجلون بالنقابة وتم انتسابهم جميعاً قبل بدء سريان النظام المعد للنظام الأصلي والذي يبدأ العمل به اعتباراً

من تاريخ ١٩٩٨/٨/١ ولم يقدم رداً على اللائحة الجوابية يتضمن نفيها، فيعتبر مسلماً بها حسبما ورد بالمادة ١٩/ب من قانون محكمة العدل العليا. ويستفاد من المادة ٩/ج/٢ من قانون محكمة العدل العليا انه لا تقبل الدعوى المقدمة من أشخاص ليست لهم مصلحة شخصية وحيث إن المستدعين ليس لهم مصلحة بتقديم الدعوى لأن النظام المعدل المطلوب وقفاً لعمل به لا يمس أي مصلحة شخصية لا يمنهم فيكون الدفع والحالة هذه مقبولاً والدعوى غير مقبولة ومستوجبة للرد".[٤٠].

وقضت أيضاً: "استقر قضاء محكمة العدل العليا وما استقر عليه الفقه والقضاء الإداري في الدول الأخرى بان قبول صاحب المصلحة بالقرار الإداري الصادر بحقه يسقط حقه في إقامة دعوى الإلغاء والإسقاط هنا متعلق بالخصومة مما يجوز للمحكمة إثارته من تلقاء نفسها ولو لم يثره الخصم لتعلقه بإجراءات التقاضي مما يدخله في دائرة النظام العام وبالتالي يجوز لخصم إثارته في أية مرحلة من مراحل المحاكمة. وبما انه لما كان ذلك ومن الرجوع إلى الطلب المقدم من المستدعي لأمانة عمان والمؤرخ في ١٩٩٢/١٢/٩ ومضمونه (أرجو صرف بطاقة تأمين صحي/ متقاعد لي وحسم الانقطاع اللازم للتأمين الصحي من راتبي التقاعدي). وحيث ان هذا الطلب المؤرخ بعد الانقطاع عن العمل من تاريخ ٩٢/١٢/٩ بسبب قرار إحالته على التقاعد اعتباراً من ١٩٩٢/١٢/١ يفيد ويدل دلالة قاطعة على العلم اليقيني بالإحالة على التقاعد وبقبول المستدعي بذلك القرار بدليل استيفاء بدل التأمين الصحي من راتب التقاعد الذي لا يستحق إلا نتيجة إحالته على التقاعد، وهو في صحيح القانون إذ عانوا رضا بقرار إحالته على التقاعد يسقط حقه في إقامة دعوى الإلغاء. وعليه يكون الدفع برد الدعوى للاذعان مقبولاً الأمر الذي يتعين معه رد الدعوى"[٤١].

وإذا كنا قد خلصنا من خلال الاجتهادات القضائية المتقدمة إلى احتفاظ المستدعى ضده بحقه في تقديم الدفوع والاعتراضات نتيجة عدم تقديمه اللائحة اللجوابية فهل ينطبق ذلك على حقه بتقديم مرافعته النهائية في الدعوى؟ بالرجوع إلى اجتهادات القضاء الإداري بهذا الخصوص نجد أن أحد الاجتهادات القضائية قد أجاب على هذا التساؤل بالنفي ومن ذلك ما قضت به محكمة العدل العليا بأنه:

"إذا قدم رئيس النيابة العامة لائحة جوابية مبينا فيها أنه تأخر عن تقديم اللائحة الجوابية بسبب سفر دولة الرئيس لحضور مؤتمر القمة الاسلامي وعدم التمكن من الحصول على المعلومات اللازمة تم انشغاله في الدراسة والإعداد لمؤتمر وزراء العدل العرب، وطلب أن تسمع المحكمة مرافعته عملا بالفقرة الاخيرة من المادة ٥٨(٢٥٨) على اعتبار الدعوى تستلزم الرد والقرار المطعون فيه خال من العيوب. وباليوم المعين حضر رئيس النيابة العامة ووكيل المستدعي وقررت المحكمة رفض الاستماع لمعارضة رئيس النيابة العامة بالنظر لتخلفه عن تقديم اللائحة الجوابية خلال المدة القانونية، وبالنظر إلى القرار المطعون به صادر عن مرجع غير مختص فنقرر إلغائه"[٤٢].

من خلال هذا الحكم نجد أن المحكمة قد رتبت على عدم تقديم رئيس النيابة العامة اللائحة الجوابية خلال المدة القانونية أثراً قانونياً يتمثل بحرمانه من تقديم مرافعته. ولا نتفق مع ما ذهب إليه هذا الاجتهاد ليس فقط لعدم وجود نص قانوني صريح يرتبه، بل لأنه يخالف مقتضيات العدالة القانونية ولا ينسجم مع ما سبق الإشارة إليه من اجتهادات قضائية اجازت للمستدعى ضده الذي لم يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى أو قدمها بعد مضي المدة القانونية من تقديم دفوعه واعتراضاته والتي في غالب الأحوال تقدم من خلال مذكرات أو في المرافعات الختامية.

وما يعزز ما نقول أن هناك اجتهادات قضائية أخرى للقضاء الإداري لم تحرم الخصم الذي أهمل في تقديم اللائحة الجوابية أو الرد عليها من

تقديم مرافعته ومن هذه الأحكام ما قضت به محكمة العدل العليا من أنه: "إذا لم يقدم وكيل المستدعي أي رد على اللوائح الجوابية المقدمة من المستدعى ضدهما، الامر الذي يعتبر معه المستدعي مسلماً بما جاء باللوائح الجوابية وفقاً للمادة (١٩/ب) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢. كما وأن المستدعي لم يقدم أية بينة أو مرافعة واكتفى بترديد ما جاء بلائحة دعواه والتي حوت كلاماً مرسلاً بعبارات عامة ومبهمة وخالية من الإشارة إلى أسانيد قانونية تدعم طلب المستدعي إلغاء القرار المطعون فيه".

من خلال هذا الحكم نجد أن المحكمة قد رتبت على عدم تقديم المستدعي الجواب على اللائحة الجوابية أن اعتبرته مسلما بما جاء باللوائح الجوابية ولكنها لم تحرمه من تقديم مرافعته من خلال اشارة ضمنية دل عليها الحكم السابق، باعتبار أن المحكمة قد أخذت على المستدعي عدم تقديمه لأي بينة أو مرافعة الأمر الذي يفهم منه أن المحكمة لم تكن لتمانع لو قدم المستدعي مرافعته في الدعوى[٤٣].

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة الآثار القانونية المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في الدعوى الإدراية من خلال إجراء موازنة ما بين هذه الآثار وتلك المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في الدعوى المدنية وقد توصلت هذه الدراسة إلى العديد من النتائج والتوصيات.

أولاً) النتائج:

١. تباين الآثار القانونية المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في كل من قانون القضاء الإداري وقانون أصول المحاكمات المدنية.
٢. اتسام الآثار القانونية المترتبة على عدم تقديم اللائحة الجوابية والرد عليها في قانون أصول المحاكمات المدنية بالوضوح والانسجام والتحديد على خلاف الحال بالنسبة لموقف المشرع في قانون القضاء الاداري وهذا يتضح من خلال ما يلي:

أ. أن المشرع الإداري قد رتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني أثراً يتمثل باعتبار الوقائع والأسباب المدعاة الواردة في استدعاء لائحة الدعوى مسلماً بها من قبل المستدعى ضده. وهذا الأثر لا ينسجم مع الصيغة التخييرية التي استخدمها المشرع في تقديم اللائحة الجوابية في نص المادة (١١) من قانون القضاء الإداري وهذا على خلاف موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح والذي استخدم صيغة وجوبية تفيد الإلزام وليس التخيير. مما يجعل من موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات وقانون محاكم الصلح في ترتيب الجزاء على عدم تقديم اللائحة الجوابية أكثر انسجاماً.

ب. عدم ملائمة الأثر القانوني الذي رتبه المشرع الإداري على عدم تقديم المستدعى ضده اللائحة الجوابية ضمن الموعد الذي حدده المشرع ـ والمتمثل باعتبار المستدعي ضده مسلماً بالوقائع والاسباب المدعاة ـ باعتبار أن هذه الوقائع قد لا تكون صحيحة وقد تكون مخالفة للواقع، بل مخالفة للقانون وهذا ما ينطبق على الأسباب، وفقاً لما تم تبيانه مما يجعل من موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح أكثر توفيقاً.

ج. رتب المشرع الإداري على عدم تقديم المستدعي رداً على اللائحة الجوابية المقدمة من المستدعى ضده أ ثراً باعتباره مسلماً بالأسباب والوقائع المدعاة من المستدعى ضده وذلك على خلاف المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح والذي لم يرتب أي أثر على عدم تقديم المدعي رداً على اللائحة الجوابية المقدمة من المدعى عليه وهو الأمر الذي ينسجم مع السلطة الجوازية

التي قررها المشرع بتقديم الرد على اللائحة الجوابية.

٣. لم يبين المشرع الإداري فيما إذا كان من حق المستدعي الذي لم يقدم رداً على اللائحة الجوابية الحق في تقديم دفوعه واعتراضاته على بينات المستدعى ضده، على خلاف الحال بالنسبة للمشرع الاجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح والذي أعطى هذا الحق للمدعى عليه.

٤. لم يبين المشرع الإداري فيما إذا كان يترتب على عدم تقديم المستدعي اللائحة الجوابية في ميعادها القانوني حرمان المستدعى ضده من تقديم تلك اللائحة فيما إذا رغب بتقديمها لاحقاً على الرغم من اولوية هذا الأثر على الأ ثر المتعلق باعتبار المستدعى ضده مسلماً بوقائع الدعوى واسبابها. وهو الأمر الذي نص عليه المشرع في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح كأثر قانوني على عدم تقديم المدعى عليه اللائحة الجوابية ضمن الموعد القانوني.

٥. لم ينص المشرع الإداري فيما إذا كان يترتب على عدم تقديم اللائحة الجوابية من قبل المستدعى ضده حرمان أو عدم حرمان المستدعي من تقديم بيناته ودفوعه واعتراضاته ومرافعته على الرغم من أهمية ذلك وهذا على خلاف موقف المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح.

ثانياً) التوصيات:

على ضوء النتائج التي خلصت اليها هذه الدراسة نوصي المشرع الأردني بضرورة تعديل النصوص الناظمة للآثار القانونية المترتبة على عدم تقديم اللوائح الجوابية والرد عليها في الدعوى الإدارية من خلال:

١. تعديل نص المادة (١١) من قانون القضاء الإداري لتصبح: " على المستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى.....".

ذلك أن عبارة للمستدعى ضده الواردة في النص حالياً تفيد الجواز أي أنه إن شاء قدم جواباً وإن شاء لم يقدم وهذا لا ينسجم مع أي جزاء يرتبه المشرع على عدم تقديم اللائحة الجوابية، فالجزاء لا يترتب الا عندما يكون النص الذي تم مخالفته يحمل طابع الوجوب وهو الأمر غير المتوافر في صياغة نص المادة (١١) من قانون القضاء الإداري.

٢. تعديل نص المادة(١٣/ ب) من قانون القضاء الإداري من خلال عدم ترتيب أي أثر قانوني على المستدعي في حال عدم الرد على اللائحة الجوابية للمستدعى ضده ذلك أن المشرع في نص المادة (١٢) من قانون القضاء الإداري قد منح المستدعي في الدعوى الإدارية سلطة جوازية بتقديم الرد على اللائحة الجوابية من خلال استخدام المشرع الإداري عبارة (وله خلال عشرة ايام)، فترتيب جزاء على عدم رد المستدعي على اللائحة الجوابية لا ينسجم بتاتاً مع تقرير السلطة الجوازية للمستدعي في تقديم الرد على اللائحة الجوابية .

٣. تعديل نص المادة (١٣/ب) من قانون القضاء الإداري من خلال إعادة النظر في الأثر القانوني المترتب على عدم تقديم المستدعى ضده للائحة الجوابية والمتمثل باعتباره مسلماً بالوقائع والأسباب الواردة في استدعاء الدعوى بالنظر لعدم ملائمة هذا الاثر، فكيف لنا أن نعتبر المستدعى ضده الذي لم يقدم لائحته الجوابية ضمن الموعد القانوني مسلماً بجميع الوقائع والاسباب علماً بأن هذه الوقائع والأسباب جميعها أو بعضها قد لا تكون صحيحة أو مخالفة للواقع، بل مخالفة للقانون.

٤. تبني الآثار التي رتبها المشرع الإجرائي في قانون أصول المحاكمات المدنية وقانون محاكم الصلح على عدم تقديم اللائحة الجوابية أو تقديمها خارج المدة القانونية من خلال النص صراحةً على حرمان المستدعى ضده من تقديم بيناته واحتفاظه بحقه بتقديم دفوعه

واعتراضاته ومرافعته الختامية، بحيث لا يترك أمر ترتيب هذه الآثار للاجتهادات المتباينة للقضاء الإداري.

الهوامش:

(١)- من شروط وجود قانون إداري دقيق وجود ازدواج قضائي في الدولة أي قضاء إداري وقضاء عادي جنباً إلى جنب بخلاف الحال بالنسبة لدول القضاء الموحد.

– إن معظم قواعد القانون الإداري الحالية بما فيها المكتوبة هي ذات نشأة قضائية.

(٢) د. محمد رفعت عبد الوهاب، القضاء الاداري، الكتاب الثاني، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٥، ص، ٣٥٦ – ٣٥٧.

(٣) تنص المادة الثالثة من قانون مجلس الدولة المصري رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٢ على "تطبق الإجراءات المنصوص عليها في هذا القانون وتطبق أحكام قانون المرافعات فيما لم يرد فيه نص، وذلك إلى أن يصدر قانون بالإجراءات الخاصة بالقسم القضائي". هذا النص يوحى بأنه يتعين على القاضي الإداري أن يلجأ إلى قانون المرافعات المدنية والتجارية في كل ما لم يرد به نص خاص في هذا الشأن. ولهذا فقد ذهب جانب من الفقه – أمام هذه الظاهرة – إلى حد القول بأن "قواعد المرافعات المدنية ما تزال هي الأصل في هذا المجال.... "د. سليمان الطماوي، مبادىء القانون الإداري، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٩٦٣. كما أن جانبا من فقهاء قانون المرافعات المدنية والتجارية يرون أن هذا القانون يمثل الشريعة العامة (Droit Commun) في هذا المجال. والمقصود بكونه كذلك كما يقول د. أحمد أبو الوفا: تطبيق قواعده على أنواع القضاء المختلفة، حيث لا يوجد نص خاص في الفروع الاجراءية المتعلقة بها. نظرية الدفوع في قانون المرافعات، ١٩٨٨، ص ١٧ . وتأييداً لذلك يرى د. أحمد السيد الصاوي: أن القضاء أياً كان نوعه مدنياً أو جنائياً أو إدارياً له أصول عامة ومقومات واحدة وتحكمه مبادئ أساسية واحدة، كحرية الدفاع وعدم صلاحية القضاء وإعلان الأوراق وولاية المحاكم في تصحيح الأحكام وتفسيرها. الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية، ١٩٨٧، ص ٨ وما بعدها.

(٤) الحكم الصادر بتاريخ ٥/٥/ ١٩٥٨، السنة الثالثة ص ١٣٧٣.

(٥) حكم محكمة العدل العليا في الدعوى رقم ١٩٩٦/٣٦، تاريخ ١٩٩٦/٥/١٩- منشورات مركز عدالة.

(٦) د. سليمان الطماوي، القضاء الاداري، الكتاب الأول- قضاء الإلغاء، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٨١٢.

(٧) د. ماجد راغب الحلو، الدعاوى الادارية، منشاة المعارف، الاسكندرية، ٢٠٠٤، ص١٥-١٦.

(٨) هناك من يرى أن سبب قصر مدة تقديم اللائحة الجوابية في الدعوى الإدارية عنها في الدعوى المدنية يرجع إلى رغبة المشرع خلق حالة من استقرار المراكز القانونية في إطار القانون الإداري. راجع، د. محمد الخلايلة، مظاهر استقلال إجراءات التقاضي الاداري عن اجراءات الدعوى المدنية في القانون الأردني، بحث منشور في مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٠، العدد١، سنة ٢٠١٣، ص ٣١.

(٩) حيث نصت المادة ٥٩ /٢/١ من قانون أصول المحاكمات المدنية على أنه:

١. على المدعى عليه أن يقدم إلى قلم المحكمة المختصة خلال ثلاثين يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبلغه لائحة الدعوى جواباً كتابياً على هذه اللائحة من أصل وصور بعدد المدعين مرفقاً به ما يلي.....

٢. تزاد المدة المنصوص عليها في الفقرة (١) من هذه المادة لتصبح ستين يوماً في أي من الحالتين التاليتين:

أ. اذا كان المدعى عليه الوكيل العام أو كان أحد المؤسسات الرسمية او العامة.

ب. إذا كان المدعى عليه مقيماً خارج المملكة.

٣. لرئيس المحكمة أو من ينتدبه لهذه الغاية أن يمدد ولمرة واحدة المدة المشار إليها في كل من الفقرة (١) من هذه المادة مدة خمسة عشر يوماً وفي الفقرة (٢) من هذه المادة مدة ثلاثين يوما بناء على طلب المدعى عليه المقدم منه قبل انقضاء المدة القانونية المبينة أعلاه إذا أبدى أسباباً مبررة وقنعت المحكمة بذلك.

(١٠) حيث نصت المادة (٥) من قانون محاكم الصلح على أنه:

أ. على المدعى عليه أن يقدم إلى قلم المحكمة خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبلغه لائحة الدعوى وكامل مرفقاتها جواباً كتابياً على هذه اللائحة من أصل وعدد كاف من الصور لتبليغ المدعين.....)).

(١١) د. محمد الخلايلة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(١٢) تقابل نص المادة ١٩/ب من قانون محكمة العدل العليا وتعديلاته رقم ١٢ لسنة ١٩٩٢ حيث نصت على أنه: "تعتبر اي وقائع واسباب اوردها اي من طرفي الدعوى مسلما بها من قبل الطرف الآخر اذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية بالنسبة للمستدعى ضده او في الرد عليها بالنسبة للمستدعي)).

(١٣) يطلق البعض على هذا التسليم مصطلح الاذعان او التسليم المفترض، انظر في ذلك: د. مؤمن العبادي، إجراءات التقاضي والإثبات في الدعاوى الإدارية، دراسة تحليلية، أطروحة دكتوراة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، سنة ٢٠١٧، ص٣٥.

(١٤) قرار المحكمة الإدارية الأردنية رقم ٢٠١٦/٢٨٤ (هيئة ثلاثية)، تاريخ ٢٠١٦/٩/١٨، منشورات مركز عدالة.

(١٥) قرار المحكمة الإدارية العليا الاردنية رقم ٢٠١٦/١١١ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠١٦/٤/١٣، منشورات مركز عدالة.

(١٦) سنتناول مفردات هذا الجزاء في المبحث الثاني من هذه الدراسة.

(١٧) "لم تكن المادة ٥٩ بصيغتها الاصلية تتضمن أي نوع من الجزاء على عدم إحترام المواعيد المذكورة، الامر الذي كان يجعل من تلك المواعيد مجرد مواعيد تنظيمية لا غير، لا تحترم في غالب الأحوال، ويجعل من ايرادها على هذا النحو امراً عديم الجدوى، وهو الامر الذي تداركه المشرع الاردني بموجب القانون المعدل رقم ١٤ لسنة ٢٠٠١)). راجع في ذلك د. عوض الزعبي، أصول المحاكمات المدنية، دراسة مقارنة، الجزء الثاني، التقاضي ــ الاحكام وطرق الطعن، الطبعة الاولى، دار وائل للنشر، سنة ٢٠٠٣، ص٥١٥.

(١٨) تقابل نص المادة ١٧ من قانون محكمة العدل العليا وتعديلاته رقم ١٢ لسنة ١٩٩٢ حيث نصت: "أ. للمستدعى ضده أن يقدم للمحكمة لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال ١٥ يوماً من تاريخ تبليغه الاستدعاء))....

[19] قرار المحكمة الإدارية العليا الاردنية رقم ٢٠١٦/١١١ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠١٦/٤/١٣، منشورات مركز عدالة.

(20) قرار المحكمة الإدارية الأردنية رقم ٢٠١٦/١٨٥ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٦/٩/٧ ، منشورات مركز عدالة. انظر أيضاً قرار محكمة الإدارية رقم ٢٠١٧/٢٥٣ تاريخ ٢٠١٧/١١/١٤، منشورات مركز عدالة. انظر أيضاً قرار محكمة العدل العليا رقم ٢٠١٣/٢٩٠، تاريخ ٢٠١٤/٢/٦، منشورات مركز عدالة.

[21] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٩٨/٣٣٦ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٩/٣/٧، منشورات مركز عدالة.

[22] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم١٩٩٨/٣١ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٨/٧/١٥، منشورات مركز عدالة.

(23) قرار محكمة العدل العليا الاردنية رقم ١٩٩٨/١٦٢ (هيئةخماسية) تاريخ ١٩٩٨/٩/١٩، منشورات مركز عدالة.

(24) أن الحكمة من مبدأ حصر البينة وتركيز الخصومة هو إعطاء القاضي صلاحية أكبر في إدارة حركة الدعوى والمزيد من الهيمنة على الخصومة فلا تترك لمحض إرادة الخصوم. د. عوض الزعبي، المرجع السابق، ص٥١٢.

(25) حيث نصّت على أنه:

أ. يجب على المستدعي أن يرفق باستدعاء الدعوى ما يلي:

١. البينات الخطية التي يستند إليها في إثبات دعواه مصدقة منه بأنها مطابقة للأصل مرفقة بقائمة مفردات هذه البيانات.

٢ . قائمة بأسماء الشهود الذين يرغب في سماع شهاداتهم إثباتاً لدعواه وعناوينهم الكاملة.

٣. القرار المطعون فيه إذا كان قد تم تبليغه له.

٤. قائمة بالبينة الخطية الموجودة تحت يد الخصم أو الغير على أن يتم بيانها بصورة محددة وبيان الجهة الموجودة تحت يدها على أن تكون ذات علاقة مباشرة في الدعوى ومنتجة في إثباتها، وإذا كانت الجهة التي توجد المستندات تحت يدها قد امتنعت عن تزويده بصورة عنها أو بوصفها أو زودته بها بعد تقديم دعواه وكانت المدة القانونية قد انقضت عند تزويده بها فيكتفى بذكرها وبالقدر الذي يعلمه من التفصيل بخصوصها وللمحكمة الإدارية الموافقة على تقديمها.

ب. يقدم استدعاء الدعوى إلى قلم المحكمة الإدارية مع المرفقات المنصوص عليها في الفقرة (أ) من هذه المادة وبعدد من النسخ تكفي لتبليغ المستدعى ضدهم إذا كانوا أكثر من واحد ويكتفى بتقديم نسخة واحدة للمستدعى ضدهم إذا كانوا من غير أشخاص الإدارة العامة الحكومية الذين ينوب عنهم محام واحد.

(26) قرار محكمة العدل العليا الاردنية رقم ٢٠٠٦/٤٠١ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠٠٦/١١/١٣، منشورات مركز عدالة.

(27) قرار المحكمة الادارية الاردنية رقم ٢٠١٦/١٨٥ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٦/٩/٧، منشورات مركز عدالة.

(28) قرار المحكمة الادارية الاردنية رقم ٢٠١٤/٢٦٠ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٥/٦/٣٠، منشورات مركز عدالة.

[29] قرار محكمة العدل العليا الاردنية رقم ٢٠٠٦/٥٥٤ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٧/٣/١٢، منشورات مركز عدالة.

– وقضت أيضاً: "١. يستفاد من الفقرة (أ) من المادة (١٧) من قانون محكمة العدل العليا رقم (١٢) لسنة ١٩٩٢ قد نصت على أنه "للمستدعى ضدها فيقدم للمحكمة لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال (١٥) يوماً من تاريخ تبليغه الاستدعاء...". وحيث أن اللائحة الجوابية قدمت بعد انقضاء مدة الخمسة عشر يوماً المشار إليها فنقرر ردها شكلاً. ٢. يستفاد من الفقرة (د) من المادة (٤٣) من قانون الضمان الاجتماعي رقم (٣٠) لسنة ١٩٧٨: "يراعى عند حساب متوسط الأجر ألا يجاوز الفرق زيادةً أو نقصاً بين أجر المؤمن عليه في نهاية الخمس سنوات الأخيرة من خدمتها ومدة خدمته إن قلت عن ذلك وأجره في بدايتها عن (٤٠%) فإذا زاد الفرق في حالتي النقص أو الزيادة عن هذا الحد تستبعد الزيادة في الحالتين من متوسط الأجر الذي يقدر راتب تقاعد على أساسه". كما تنص الفقرة (هـ) من المادة ذاتها على ما يلي "يستثنى من أحكام الفقرة (د) من هذه المادة المؤمن عليهم الذين تحدد رواتبهم بمقتضى تشريعات اتفاقيات جماعية". ولما كانت نقطة الخلاف بين الطرفين هي أي من الفقرتين المشار إليهما الواجبة التطبيق على تقاعد الشيخوخة للمستدعي فإن مناط الفصل فيها هو فيما إذا كان المستدعي مستثنى من تطبيق أحكام الفقرة (د) من المادة (٤٣) من قانون الضمان الاجتماعي رقم (٣٠) لسنة ١٩٧٨ يتوقف على ما إذا كان راتبه يحدد بمقتضى تشريعات واتفاقيات جماعية آملاً. ومن الرجوع إلى ملف المستدعي لدى المؤسسة العامة للضمان الاجتماعي نجد أنه لم يرد فيه ما يثبت أن راتب المستدعي لدى الشركة العربية الدولية للفنادق كان يحدد بمقتضى تشريع واتفاقيات جماعية وعليه فإن أحكام الفقرة (د) من المادة (٤٣) من قانون الضمان الاجتماعي رقم (٣٠) لسنة ١٩٧٨ هي الواجبة التطبيق عليه ولا يشمل الاستثناء المنصوص عليه في الفقرة (هـ) من المادة ذاتها)). قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٢/٥٠٠ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٣/٣/٩، منشورات مركز عدالة.

(30) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٩/٥٤١ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠١٠/٥/٢٠، منشورات مركز عدالة.

(31) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٨/٣٢ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٨/٤/٣٠، منشورات مركز عدالة.

– انظر أيضاً الأحكام التالية: قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٧/٢٤٩ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٧/٧/١٩، منشورات مركز عدالة.

– قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٦/٤٠١ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠٠٦/١١/١٣، منشورات مركز عدالة.

– قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٥/٨ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٥/٢/٢٨، منشورات مركز عدالة.

– قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٩٨/٣٣٦ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٩/٣/٧، منشورات مركز عدالة.

(32) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٧/٤١٣ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٧/١٢/٣١، منشورات مركز عدالة.

(33) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٦/٤٤٦ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠٠٦/١١/٢٨، منشورات مركز عدالة.

(34) "يستفاد من المادة ١١/أ من قانون القضاء الإداري التي تقضي بأن للمستدعى ضده أن يقدم لائحة جوابية على استدعاء الدعوى خلال خمسة عشر يوماً من اليوم التالي لتاريخ تبليغه الاستدعاء، وحيث تم تقديم اللائحة الجوابية بعد مضي المدة القانونية فإنها تكون غير مقبولة شكلاً، وبموجب المادة ١٣/ب من قانون القضاء الإداري فإنه تعتبر أي وقائع

وأسباب أوردها أي من طرفي الدعوى مسلما بها من الطرف الأخر إذا لم ينكرها صراحة وبصورة محددة في اللائحة الجوابية او في الرد عليها، وبذلك تعتبر الوقائع الواردة في استدعاء الدعوى مسلما بها، وحيث تضمن البند الأول من ملخص الوقائع الواردة في استدعاء الدعوى ما نصه (بتاريخ ٢٠٠٦/٤/١٩ تقدم المستدعي بطلب تخصيص راتب التقاعد المبكر لاستكماله الشروط المطلوبة وفقاً لقانون الضمان رقم ١٩ /٢٠٠١) وبذلك يكون من المسلم به من المستدعى ضدها أنه (بتاريخ ٢٠٠٦/٤/١٩ تقدم المستدعي بطلب تخصيص راتب التقاعد المبكر). الى جانب ان المذكرة المرفوعة من أنس القضاة/ مديرية الرأي تاريخ ٢٠١٣/٦/٢٣ قد تضمنت (مما يعني ان المذكور كان يراجع المؤسسة لغايات الحصول على الراتب التقاعدي من شهر ٢٠٠٦/٤) مما يثبت ان المستدعي كان قد تقدم بطلب لغايات الحصول على الراتب التقاعدي منذ الشهر الرابع من عام ٢٠٠٦. كما أن المذكرة المرفوعة الى المدير العام لمؤسسة الضمان الاجتماعي من مدير ادارة ضمان جنوب عمان تاريخ ٢٠١٢/١٢/٤ قد تضمنت انه (يتضح من خلال مرفقات الاستدعاء تاريخ ٢٠١٢/٩/٢٤ أن المؤمن عليه أعلاه تقدم باستدعاء تاريخ ٢٠٠٨/٨/٢٥ و٢٠٠٩/٧/١ لدى إدارة التقاعد)، أي أن هناك طلب سابق لتاريخ التخصيص مما يثبت عدم صحة تاريخ التخصيص. وبما أن القرار المطعون فيه تضمن تأييد تخصيص الراتب التقاعدي منذ ٢٠٠٩/٧/١ وليس منذ ٢٠٠٦/٤/١ فإنه يكون مخالفاً للواقع والقانون ومستوجب الالغاء)).. قرار المحكمة الادارية الاردنية رقم ٢٠١٤/٢٦٠ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٥/٦/٣٠، منشورات مركز عدالة.

([٣٥]) قرار المحكمة الإدارية الأردنية رقم ٢٠١٥/٢٥ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٥/٩/٢١، منشورات مركز عدالة.

"[٣٦] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠٠٦/٥٥٤ (هيئة خماسية) تاريخ ٢٠٠٧/٣/١٢، منشورات مركز عدالة.

([٣٧]) د. أنيس المنصور، شرح أحكام قانون البينات الأردني وفقاً لاخر التعديلات، دار إثراء للنشر والتوزيع، سنة ٢٠١٣، ص٣٦١.

([٣٨]) قرار المحكمة الإدارية الأردنية رقم ٢٠١٥/٢٥ (هيئة ثلاثية) تاريخ ٢٠١٥/٩/٢١، منشورات مركز عدالة.

"[٣٩] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ٢٠١٣/٢٩٠ (هيئة عادية) تاريخ ٢٠١٤/٢/٦، منشورات مركز عدالة.

"[٤٠] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٩٨/٣٣٦ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٩/٣/٧، منشورات مركز عدالة.

"[٤١] قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٩٣/٥٠ (هيئة خماسية) تاريخ ١٩٩٣/٤/١٤، منشورات مركز عدالة.

([٤٢]) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٨٠/٨٨ (هيئة عادية) تاريخ ١٩٨١/٣/١٣، منشورات مركز عدالة.

([٤٣]) قرار محكمة العدل العليا الأردنية رقم ١٩٩٢/٧٢، (هيئة خماسية)، تاريخ ١٩٩٢/١٠/٢٨، منشورات مركز عدالة.

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 (1), Ramadan 1441, April 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 (1), Ramadan 1441, April 2020

Editor in Chief

Prof. Khalouq Daifallah Agha

Editorial Staff

Prof. waleed awajan	The World Islamic Science & Education University
Prof. mohammad Bani salameh	The World Islamic Science & Education University
Prof. yaser Al-Hourani	The World Islamic Science & Education University
Prof. Issa nouri qwaider	The World Islamic Science & Education University
Prof. Saleem Hatamleh	The World Islamic Science & Education University
Dr. Abed alra'ouf Bani issa	The World Islamic Science & Education University
Dr. Mubarak Altarawneh	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Samaht Abd Alkareem khasawnh	Mufti of The Hashemite King of Jordan
Prof.Abd Alsalam Alabadi	Minister of Endowments and Islamic Affairs
Prof.Abd Almalk Alsaadi	The World Islamic Science & Education University
Prof.Osamah Alfaqeer	Yarmouk University
Prof.Adnan Alassaf	University of Jordan
Prof.Mohammed Mansour	Kuwait University
Prof.Abd Alellah Alnawaesh	Mutah University
Prof.Jasem Alshamesi	United Arab Emirates University
Prof.Ahmad Alhadad	United Arab Emirates

English Language Editor

Dr. Jebreel AL-Saudi

Arabic Language Editor

Dr.Mohammad AL-hujooj

Editor Secretary

Reham AL-Faouri