جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الميزان

للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الرابع عشر – ملحق العدد الرابع: رجب 1447هـ/كانون الأول 2025م

E-ISSN 2790-251X
ISSN 2311-097X

جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الميزان

مجلة علمية عالمية محكمة

The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)

Al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Refereed & Peer- Reviewed Journal

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.

Mulhaq-Volume (12), Number (4),Rajab,1447, December. 2025
E-ISSN 2790-251X
ISSN 2311-097X



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

ISSN 2311-097X
EISSN 2790-251X

المجلد الثاني عشر/ ملحق العدد الرابع/ رجب1447هـ/ كانون الأول 2025م

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

هاتف (+962 6 5600230) **فرعي** (2012)

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

موقع المجلة الإلكتروني:

https://journals.wise.edu.jo/ojs2020

الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الثاني عشر/ ملحق العدد الرابع/ رجب1447هـ/ كانون الأول 2025م

رئيس هيئة التحرير

أ.د يزيد أحمد السبوع

هيئة تحرير المجلات العلمية

الأستاذ الدكتور ابراهيم الأرناؤوط	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور محمود مبارك عبيدات	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور عبد الرؤوف بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور أنس عبد الواحد الجابر	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور شاكر الخشالي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور عبد الله عبد القادر قويدر	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور صالح علي الشورة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتورة ليلى عابدين	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
الدكتور عامر أحمد الرهايفة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

معالي الدكتور محمد أحمد الخلايلة	**وزير الأوقاف والشؤون والمقدسات الاسلامية**
سماحة الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات	**مفتي عام المملكة الأردنية الهاشمية**
أ.د. جعفر محمود الفناطسة	**رئيس جامعة العلوم الإسلامية العالمية**
أ.د أحمد محمد الحوامدة	**نائب رئيس جامعة جرش**
أ.د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني	**عميد كلية الشريعة / الجامعة الأردنية**
أ.د. نايل ممدوح أبو زيد	**أستاذ التفسير وعلوم القرآن/ جامعة مؤتة**
أ.د. إبراهيم "محمد خالد" برقان	**أستاذ العقيدة الإسلامية / كلية الشريعة الجامعة الأردنية**

المحرّر اللغوي/ اللغة العربية

د. أنس قرقز / د. أحلام الزبن

المحرّر اللغوي/ اللغة الإنجليزية

د. أنس الصرايرة

أمين سر: بشار الوريكات

اخراج العدد: بشار الوريكات


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 ثلاث أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

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

دائرة اهتمام المجلة:

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

شروط عامة للنشر:

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

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

3- تشمل معايير التقويم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.

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

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

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

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

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

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المُقدّم للنشر:

1- ألا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (35) صفحة بواقع (9000 كلمة وحجم الحرف 14)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.

2- ترقّم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشهما في الأسفل، ويطبع كل منهما على صفحة مستقلة مع تحديد موقع الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (1) هنا تقريباً".

3- 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.

4- تشتمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألاّ يزيد عن (150) كلمة.

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

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

7- يقدم مع المخطوط المرسل للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

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

2- **الأحاديث النبوية الشريفة:** توثّق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية -مع بيان درجتها من الصحة- وذلك ببيان الكتاب، والباب، ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله -صلى الله عليه 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 (218).

3- **الكتب**: توثّق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

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

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي 548هـ/ 1153م)، **الملل والنحل**، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، 1998م (ط7)، ج1، ص118. وإذا ذُكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثّق مختصراً: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، ص341.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

4- **النصوص القانونية والأحكام القضائية:**

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

5- **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 (10)، العدد 1، 1994م، ص45، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثّق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص.

6- **النقل من الصحف:**

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

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

ب- **غير الخبر**: يشتمل على 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، 31 آذار 1993م، ع1965.

7- **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 852هـ/ 1449م)، **ذيل الدرر الكامنة**، مخطوط رقم 649، المكتبة التيمورية، ورقة 54 (وجُه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

1- نسخة إلكترونية، بصيغة (Word)وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.

2- السيرة الذاتية للباحث (مُوجزة).

3- تعهّد من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

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

2- 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

هاتف (5600230 6 962+) فرعي: (2012)

البريد الالكتروني:

al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع المجلة الإلكتروني:

https://journals.wise.edu.jo/ojs2020



المحتويات

الباحث/ الباحثون	عنوان البحث	الصفحات
خلود حسين البيايضة	إشكاليات تحديد الحالات التي تتحول فيه حدود مسؤولية الشريك الممول من محدودة إلى غير محدودة في شركة رأس المال المغامر.	13- 36
ثائر محمد إبراهيم الملكاوي	سورة القارعة بين لسانيات النص وتماسك الخطاب القرآني: دراسة تحليلية نحو نصية	37-68
د. أريج أمين الشديفات	أدوات مواجهة الضرر في الفقه الإسلامي: مفهومها وضوابط استعمالها ومصادرها وتطبيقاتها القانونية	69-93
د. أحمد أسعد محمد شرف	الضَّوابط الشَّرعيَّة للخدمات المصْرِفيَّة في البنوك الإسلاميَّة في فلسطين (خطاب الضمان أنموذجاً)	95-122
منصور عبد الله الطوالبة	الطعن لمصلحة القانون في نظام القضاء الشرعي الأردني	123-140
د. ناصر الدين محمد الشاعر د. عمران عزت بخيت وليد محمد أبو زينة	اتجاهات الطالبات والمحفظات بملتقى القرآن الكريم في جامعة النجاح الوطنية نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، المعوقات والتحديات	141-189
د. معتصم عودة الجماعات	الأحاديث التي أعلها ابن عمار الشهيد في صحيح مسلم وليست موجودة في الصحيح	191-217
د. أمل أحمد الصباغ أ.د. محمد حمد عبد الحميد	الأصل والاستثناء في أحكام الطهارة والصلاة وتوافقهما مع المقاصد الشرعية دراسة تطبيقية في المذهب الشافعي	219-241

سليمان عواد السردية أ.د. صلاح محمد أبو الحاج	أصل البناء والأصل الفرعي والتخريج عليهما، من كتاب الفرائد البهية في القواعد الفقهية للحمزاوي الحنفي دراسة تطبيقية	275-243
هديل صلاح الضمور أ.د. أسيد حسن الذنيبات	النظام القانوني للاستثمار الأجنبي في التشريع الأردني	302-277
مراد كنريكوك د. شفاء علي الفقيه	منهج الأمين الشنقيطي في مُختلف الحديث؛ من خلال كتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" دراسة تطبيقية	335-303
د. أريج أمين الشديفات	الشرط التحجيري: مفهومه و أثره في التمويل والاستثمار	362-337
خطاب إسماعيل عربيات	صُلْحُ الوَلِيِّ الشَّرْعِيِّ عَنْ حَقِّ القاصِرِ فِي الدّية	387-363
ولاء عبد الكريم أبو مرشد	المطلق عند الإمام الشاطبي وعلاقته بالبدعة الإضافية: دراسة تأصيلية تطبيقية	419-389
"محمد سابق" يوسف السلحب	أدب الاختلاف عند الإمام الغزالي "دراسة في الشُّبه المثارة"	442-421

أنس رضوان يلماز أ.د. محمد خليل النويهي	نقد الإمام الإيجيّ الآراء في مسألة تصوّر الوجود: دراسة تحليليّة	469-443
د. مروان سالم علي الرياحنة	الخبر بمعنى الأمر دراسة تأصيلية تطبيقية	501-471
أسيل "محمد أنيس" النابلسي	موقف القضاء الأردني من مخاصمة الشركاء في شركة التضامن	523-503
خولة "محمد رجا" طلوزي أ.د. عبد الله أحمد الزيوت	ملامح التفسير الموضوعي عند ابن جزي في تفسيره التسهيل	551-525
هادي قسيم الخطيب د. مأمون مجلي أبو جابر	الفروق الفقهية في خيارات البيع الواردة في كتاب البحر الرائق لابن نجيم الحنفي	582-553
أ.د. عبد العزيز اللصاصمة غيث وائل المعايطة	المسؤولية المدنية عن أضرار التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي في القانون الأردني	619-583
د. إبراهيم محمد النوافلة	النصاب القانوني لإصدار أحكام المحكمة الدستورية في الأردن: دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة.	643-621
زينات عبد الرحمن جبر أ.د. موسى مصطفى القضاة	تطبيقات ضمان العقد في بيع المرابحة " بطاقة المرابحة الإلكترونية أنموذجًا "	673-645
أمامة محمد الوحيدي أ.د. خلوق ضيف الله آغا	العموم المعنويّ وأثره في تطبيق النّصّ الجزئيّ	702-675

.د.جمال الدين عبد الله مكناس محمد مطيع الزغول	إشكالية تعثّر شركات التأمين وإجراءات تصويب أوضاعها من قبل البنك المركزي وفقاً لقانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم 12 لسنة 2021	729-703
صالح خالد كايد د. حسني مبروك الضلاعين	الوقف وإجارته وفق كتاب منح الغفار للتمرتاشي مع تطبيقات معاصرة "وزارة الأوقاف الأردنية نموذجا"	762-731
د. معاذ سعيد حوا	حكم طلب الرزق. دراسة مقارنة بين الفقهاء والصوفية	801-763
أميرة محمد الهواوشة أ.د. سناء جميل الحنيطي	الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م	837-803
د. إيمان إبراهيم الوريكات أ.د. علي خالد القطيشات	ماهية العقود الذكية وارتباطها بتقنية البلوكشين دراسة مقارنة لنصوص التشريع الأردني	862-839
د. سبتي بن مصيليت العنزي	زهر الرُّبى في بيان أحكام الرِّبا المؤلف: محمد بن سليمان الكردي الشافعي (ت1194هـ) - دراسةً وتحقيقًا -	915-863

إشكاليات تحديد الحالات التي تتحول فيه حدود مسؤولية الشريك الممول من محدودة إلى غير محدودة في شركة رأس المال المغامر.

خلود حسين البيايضة*

تاريخ استلام البحث: 2025/3/26م تاريخ قبول البحث: 2025/6/4م

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بحث إشكاليات تحديد الحالات التي تتحول فيها حدود مسؤولية الشريك الممول في شركة رأس المال المغامر من مسؤولية محدودة إلى مسؤولية غير محدودة، فغموض نصوص القانون وعدم وضوحها بشكل كاف حال دون بيان تلك الحالات حتى بعد تعديل قانون الشركات الأخير. وتعالج هذه الدراسة حدود مسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر، وحالات حجب ميزة المسؤولية المحدودة عن الشريك الممول في الشركة.

ومن النتائج التي توصلت لها هذه الدراسه أن مسؤولية الشريك الممول محدودة بنص القانون غير أن ذلك لا يعني أنها كذلك في جميع الأحوال فهذه هي الصورة الظاهرة أما الصورة الخفية هي عندما تتحقق إحدى الحالات التي تتبدل فيها حدود مسؤوليته لتصبح مسؤولية شخصية وتضامنية عن ديون والتزامات الشركة كأن يتولى إدارة الشركة وتمثيلها أمام الغير، أو في حالة ظهور اسمه في عنوانها على نحو يضلل الغير حول حقيقة مركزه القانوني.

و لقد خرجت بعدد من التوصيات أهمها ضرورة تعديل نص المادة 77/هـ بحيث يدرج فيها حظر إدراج اسم الشريك الممول في عنوان الشركة وجزاء مخالفة هذا الحظر كواحدة من حالات خرق حجاب المسؤولية المحدودة بالنسبة له

الكلمات المفتاحية: شركة رأس المال المغامر، المسؤولية المحدودة، الشريك الممول، القانون الأردني.

* باحثة.

Problems in Determining Cases Where the Liability Limits of the Financing Partner Shift from Limited to Unlimited in a Venture Capital Company

Abstract

This study aims to examine the problems of identifying the cases in which the liability limits of the financing partner in a venture capital company shift from limited to unlimited. The ambiguity and lack of sufficient clarity in the legal provisions have prevented the specification of these cases, even after the recent amendment of the Companies Law. This study addresses the limits of partners' liability in a venture capital company and the cases where the advantage of limited liability is withdrawn from the financing partner.

Among the findings of this study is that the liability of the financing partner is limited by the text of the law; however, this does not mean it is so in all circumstances. This is the apparent form, whereas the hidden form materializes when one of the cases occurs that transforms his liability limits into a personal and joint liability for the company's debts and obligations. This can happen if he assumes the management and representation of the company before third parties, or if his name appears in its address in a manner that misleads others regarding the true nature of his legal capacity.

The study produced several recommendations, the most important of which is the necessity to amend the text of Article (77/e) to include a prohibition on listing the financing partner's name in the company's address and to stipulate a penalty for violating this prohibition as one of the cases of piercing the veil of limited liability for him.

Keywords: Venture Capital Company, Limited Liability, Financing Partner, Jordanian Law.

المقدمة:

من أهم القيود التي تواجه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة هي مشكلة التمويل، فتعدد أنماط التمويل مع قلة فعاليته قد خلق عبءً إضافياً على هذه المؤسسات، فهي تعتمد بالدرجة الأولى على القروض المصرفية لتمويلها والتي تشكل فوائدها الكبيرة حاجزاً أمام تقدمها وأدائها، فالقليل من هذه المؤسسات يحصل على القروض والسبب في ذلك يعود إلى العوائق الموضوعية من جانب المؤسسات المقرضة، كإرتفاع معدلات الفوائد على القروض المقدمة منها والتشدد في مسألة توفير الضمانات الكافية، وكذلك افتقاد الثقة في القائمين على هذه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وضعف القدرة على توفير البيانات المالية والتشغيلية؛ مما يعيق قدرة البنوك على تقدير الجدارة الائتمانية للمشروع وغيرها الكثير من العوائق والصعوبات والتي تحتم على هذه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة أن تعتمد في المقام الأول على مدخراتها الفردية والعائلية لتأسيس مشروعاتها وتمويلها. وهذا التمويل بحد ذاته غير كاف لتوفير المبالغ المطلوبة مما قد يجبر هذه المؤسسات للاقتراض من سوق الاقتراض غير الرسمي والذي تعتبر معدل فوائده مرتفعة جداً

[1]. غير أن استحداث أنماط تمويل جديدة ومرنة لهذه المؤسسات الصغيرة والمتوسطة حتماً سيعطيها دفعة قوية لأدائها خاصة وأنها تتماشى مع احتياجاتها وخططها.

ويعد طرح أسلوب التمويل القديم الجديد "التمويل برأس المال المخاطر" المغامر بديلاً هاماً لأسلوب التمويل التقليدي الذي يعتمد على القروض، حيث أن المضارب أو المشارك يقدم تمويلاً من دون ضمان العائد ولا مبلغه الذي قدمه وبذلك فهو يخاطر في أمواله وهو ما يعبر عنه بمبدأ الغنم بالغرم، وبالتالي فإن الأساس الذي تقوم عليه شركات رأس المال المغامر هو قيامها بالمشاركة في الأرباح والخسائر [2].

ومن المهم تحديد المقصود برأس المال المغامر لكون تحديد المقصود به سينعكس إيجابياً على فهم ألية عمله من ناحيه، وتحديد أنواع الاستثمارات التي يمكن أن يدخل فيها من ناحية أخرى، ولقد أشارت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD[3] إلى عدم وجود تعريف متفق عليه عالمياً بشأن رأس المال المغامر غير أن المنظمة قد عرفت رأس المال المغامر بأنه: " تمويل رأس مال الشركات غير المدرجة لدعم مرحلة ما قبل إطلاق المشروع لاسيما في المشاريع الريادية المرتكزة على الابتكار "[4]

كما عرفته الجمعية الأوربية لرأس المال المخاطرEVCA بأنه: "رأس المال الذي يمول بواسطة وسيط مالي متخصص مثل شركات رأس المال المخاطر، أو صناديق استثمار لدعم مشاريع ذات مخاطر مرتفعة من الصعب تمويلها بطرق التمويل التقليدية كالاقتراض وتتميز باحتمال نمو قوي وعوائد كبيرة، لكنها لا تضمن تلك العوائد ولا استيراد رأس المال ويطلق على هذا الأسلوب عدة تسميات: مثل رأس المال المغامر، رأس المال الجريء، رأس المال المبادر وغيرها "[5]

كما عرفته الجمعية الوطنية لرأس المال المغامر NVCA بأنه: "استثمار نشط بالأموال الخاصة طويلة الأجل في شركات تملك إستعدادات قوية للنمو"[6]

كما عرفته الجمعية الفرنسية للمستثمرين برأس المال AFIC بأنه: "رأس المال المقدم من طرف مستثمرين بأموال خاصة في شركات جديدة أو في طور الإنشاء تملك محتوى تكنولوجي كبير"[7]

ولقد ترجم مصطلح " Venture capital" إلى رأس المال المخاطر بالعربية والذي أخذت به كثير من الدول وتبنتها بهذا الاسم ثم ترجم رأس المال المخاطر إلى عدة مصطلحات أخرى مثل: رأس المال المغامر، رأس مال الخطر، رأس المال المجازف، رأس المال الجريء، رأس المال المبادر[8] وهذا انعكس على تسمية الشركة فالبعض يسميها بشركة رأس المال المغامر والبعض الآخر يسميها بشركة رأس المال الجريء أو المخاطر أو الاستثماري.

ولتوضيح المقصود بشركة رأس المال المغامر فإن هذا المصطلح يتركب من كلمتين لكل واحدة منها مدلولها الخاص فالشركة: هي إحدى الأشخاص الحكمية أو المعنوية التي يتم ممارسة الأعمال التجارية من خلالها ، ورأس المال المغامر: شكل من أشكال تمويل المشاريع الريادية الممتلكة لتكنولوجيا جديدة أو تقنية متقدمة في مراحل إنشائها الأولى، كون هذه المشاريع تحظى بامتلاك فرص عالية في النجاح والنمو، كما يتميز الاستثمار فيها بمخاطره بالغة، ومقابل ذلك يحصل المستثمرون على عوائد حصصهم في المشروع الذي قاموا بتمويله والاستثمار فيه لكن استرداد رأس المال المدفوع والعوائد لا تكون مضمونة في هذه المشاريع كون الاستثمار فيها غير محمود العواقب والنتائج فيه قد تكون غير متوقعه[9].

وترى الباحثة أن التعريفات السابقة تدور حول بيان الوظيفة التي يؤديها رأس المال المغامر من خلال الاستثمار في مشروعات عالية الخطورة وذات إمكانات نمو عالية، ويمكن تعريف شركة رأس المال المغامرعلى أنها: كيان قانوني متخصص بالتمويل والقائم على المشاركة في الربح

والخسارة، وتستهدف المساهمة في الشركات الناشئة ذات المخاطر المرتفعة وإمكانات النمو العالية وغير المدرجة لأسهمها في السوق المالي.

ومن الناحية التشريعة فالمشرع الأردني لم يضع تعريفاً خاص بشركة رأس المال المغامر واكتفى فقط ببيان خصائص هذه الشركة، حيث أوضح أنها شركة تؤسس لغايات الاستثمار المباشر أو للاستثمار في شركات ذات مخاطر مرتفعة وإمكانات نمو عالية لقاء حصولها على عوائد عند بيع مساهماتها أو حصصها في رأسمال الشركة المستثمر بها شريطة أن لا تستثمر في الشركات المدرجة أسهمها في السوق المالي[10].

وتتميز شركات رأس المال المغامر بعدد من الخصائص فهي أولاً: شركة ذات طبيعية مختلطة فهي تقوم على كلا الاعتبارين الشخصي والمالي وفقاً للتشريع الأردني ومما يدلل على ذلك هو وجود فئتين من الشركاء في الشركة وهما فئة الشريك المدير وفئة الشريك الممول، فالأول يكون مسؤولاً بأمواله الخاصة مسؤولية شخصية وتضامنية عن ديون والتزامات الشركة أما الثاني فتكون مسؤوليته محدودة عن ديون والتزامات الشركة وفي حدود حصته في رأس مال الشركة[11].

وثانياً: تعتبر نمط تمويلي مختلف وغير تقليدي بحيث يدخل رأس المال المغامر إلى الشركات لغايات تحقيق التنمية لها في وقت مبكر أو لضمان تحقيقها نجاحاً في التوسع في نشاطها التجاري مستقبلاً خاصة في الأحوال التي تستثمر في الشركات بمشاريع عالية الخطورة تندرج تحت تطبيق تكنولوجيا جديدة[12]، كما أنها تساهم في تمويل المؤسسات المتعثرة من خلال مساهمتها في توفير الدعم الإداري والفني والمالي لها؛ لإعادة هيكلة هذه المشروعات ولجذب الاستثمارات إليها وذلك من خلال هذا الدعم المتنوع لتلك المشاريع المتعثرة الأمر الذي يعد ضروريًا لتصحيح مسارها وتشجيع المستثمرين للاستثمار فيها بغية تحصيل الربح الرأسمالي المتوقع هذا من جهة، ومن جهة أخرى لشعور المستثمرين بالطمأنية حيال وجود شركات رافدة لتلك الشركات المتعثرة [13].

ثالثاً: مسؤولية الشركاء في الشركة متفاوته، وتعد هذه الميزة الأكثر أهمية على الإطلاق وعامل الجذب الأهم للمستثمرين الذين يحبذون المغامرة ولكن في حدود معينة بمعنى أن يخصصوا جزءًا من ذمتهم الماليه للاستثمار في مشاريع عالية الخطورة وذات إمكانات نجاح مرعبه وفي نفس الوقت يريد حماية ذمته المالية الخاصة من تحمل تلك الأخطار وتحديدها بسقف معين لا يتجاوز مقدار مساهمته في رأس مال شركة رأس المال المغامر، وانطلاق من هذه الخصيصة سأتناول مسؤولية فئتي الشركاء في شركة رأس المال المغامر وبالتحديد الشريك الممول محور هذا البحث، ومن ثم سأبحث في حالات تبدل هذه المسؤولية المحدودة لتصبح مسؤولية غير محدودة

مع توضيح الإشكاليات التي تتعلق بهذا التحول لحدود مسؤولية الشريك الممول في ظل قانون الشركات الأردني.

لذا سأقسم هذا البحث إلى مبحثين، سأخصص الأول منها للحديث عن حدود مسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر، أما الثاني للحديث عن حالات حجب ميزة المسؤولية المحدودة عن الشريك الممول في شركة رأس المال المغامر.

مشكلة الدراسة: تتضمن شركة رأس المال المغامر بطبيعتها فئتين من الشركاء الشريك المدير والشريك الممول وبمسؤوليات متباينة ولذلك فقد يستغل الشريك من فئة الممول مسؤوليته المحدودة ليمارس أعمال الإدارة المحظورة عليه والمنوطة حصراً بفئة الشريك المدير مستفيداً من درع المسؤولية المحدودة الذي يتمتع به، والإشكالية تكمن في أن المشرع الأردني لم يُضمن النصوص الناظمة لشركة رأس المال المغامر المدرج ضمن قانون الشركات الأردني في تعديله الأخير أحكاماً تنظم مسألة الحد من مسؤولية الشريك الممول المحدودة في شركة رأس المال المغامر على نحو واضح وخالٍ من القصور، حيث اقتصر على ذكر بعض الاستثناءات المحددة دون توضيح كاف لها وبأنها تشكل تجاوزًا لحدود مسؤولية الشريك الممول في الشركة على نحو فيه تضليل للغير حسن النية الذي يتعامل مع الشركة كحالة إدراج اسم الشريك الممول في عنوان الشركة أو تكليفه بأعمال للشركة بموافقة الشركاء المسبقة والتي قد تتضمن ظهور له أمام الغير بمظهر الممثل عن الشركة مما يضلل الغير ويوقع باللبس.

وسيتم معالجة هذه الإشكالية من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

1.ما هي حدود مسؤولية الشريك في شركة رأس المال المغامر وبالتحديد الشريك الممول فيها؟

2.من له الحق في ممارسة أعمال التسيير الخارجية في الشركة من فئات الشركاء؟

3.ما هي الحالات التي تتبدل بها مسؤولية الشريك الممول في الشركة من مسؤولية محدودة إلى غير محدودة؟

4.إلى أي مدى نجح المشرع في تغطية حالات الخروج على حجاب المسؤولية المحدودة للشريك الممول في شركة رأس المال المغامر؟

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في لجوء العديد من الأشخاص للاستثمار في شركات تجارية تدر عليهم الربح وفي ذات الوقت لا يرغبون في المغامرة بأكثر من حصصهم في الشركة، لذلك يستثمرون في شركات من نوع شركة رأس المال المغامر تحت بند شريك ممول وبمسؤولية

محدودة لا تطال أمواله الشخصية، لذلك يعتقدون بأن مسؤوليتهم لن تتعدى حصصهم وهذا الأمر صحيح نسبياً، فالمسؤولية المحدودة هي الصورة الظاهرة للمسؤولية التي تخفي وراءها الصورة الحقيقية للوضع الذي قد يوضع فيه الشريك الممول إذا ما تجاوز المحظورات عليه بنص القانون.

أهداف الدراسة: تهدف أولاً وذلك لبحث مسؤولية الشركاء في الشركة وتحديداً الشريك الممول فيها، وثانياً الوقوف على مسألة تحول مسؤولية الشريك الممول في الشركة من مسؤولية محدودة إلى مسؤولية غير محدودة والتي تشكل جوهر هذا البحث.

منهجية الدراسة: اتبعت الباحثة في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي من خلال تحليل النصوص القانونية ذات العلاقة في التشريع الأردني والمتعلقة بموضوع الدراسة وذلك للوقوف على الصورة الخفية لمسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر لكي لا يركنوا إلى أنها مسؤولية محدودة في جميع الأحوال، بل تنعكس وتصبح مسؤولية لا محدودة إذا ما خالفوا نصوص القانون أو صدر من جانبهم أعمال وتصرفات ألحقت ضرراً بمصلحة الغيرمن جهة وكذلك بمصلحة الشركة والشركاء من جهة أخرى.

الدراسات السابقة:

1.هلا الحديد، 2018، الإطار التشريعي لشركة رأس المال المغامر ودورها في دعم المشاريع الناشئة والمتوسطة على ضوء قانون الشركات الأردني (دراسة نقدية)، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن. ولقد تناولت الباحثة في دراستها الإطار التشريعي لشركة رأس المال المغامر ودوره في دعم المشاريع الناشئة، من خلال دراسة ماهية الشركة المغامرة وبيان النظام القانوني للشركة، بالإضافة إلى بحث دور شركات رأس المال المغامر في دعم المشاريع الناشئة، وإن وجه الاختلاف بين هذه الدراسة والدراسة الحالية أنها تناولت شركة رأس المال المغامر في ظل نظام شركات رأس المال المغامر رقم 143 لسنة 2018 بينما دراسة لهذه الشركة كانت في ظل قانون الشركات المعدل رقم 20 لسنة 2023.

2.سندس القضاة، 2020، النظام القانوني لشركة رأس المال المغامر وفق التشريع الأردني، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن. تناولت الباحثة في دراستها النظام القانوني لشركة رأس المال المغامر في التشريع الأردني، من خلال البحث في التطور التاريخي للشركة وبيان ماهيتها ونشاطها، بالإضافة لدراسة الإطار القانوني للشركة ابتداءً من التأسيس وانتهاءً بانقضائها، والاختلاف بين هذه الدراسة والدراسة الحالية أن الباحثه قد بحثت في النظام القانوني لشركة رأس المال

المغامر في ظل قانون الشركات قبل التعديل الأخير وفي ظل نظام شركات رأس المال المغامر، بينما دراستي تتناول هذه الشركة وفقاً لقانون الشركات المعدل رقم 20 لسنة 2023 هذا من جانب ومن جانب آخر فإن موضوع دراستي يتمحور في معالجة حالات تبدل مسؤولية الشريك الممول صاحب المسؤولية المحدودة في الشركة بشكل لم يسبق أن تطرق له أحد على حد علم الباحثه بهذا التعمق والتفصيل.

هيكلية الدراسة:

تقوم الدراسة على التقسيم التالي:

المبحث الأول: حدود مسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر.

المطلب الأول: مسؤولية الشريك المدير في الشركة.

المطلب الثاني: حدود مسؤولية الشريك الممول في الشركة.

المبحث الثاني: حالات حجب ميزة المسؤولية المحدودة عن الشريك الممول في الشركة.

المطلب الأول: مباشرة الشريك الممول إدارة الشركة.

المطلب الثاني: إدراج اسم الشريك الممول في عنوان شركة رأس المال المغامر.

المبحث الأول: حدود مسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر.

شركة رأس المال المغامر من الشركات المختلطة التي تقوم على كلا الاعتبارين الشخصي والمالي، والدليل على ذلك هو وجود فئتين من الشركاء شريك مدير وآخر ممول في الشركة، حيث يسعى الشريك الممول إلى المشاركة المؤقته مع صاحب الفكرة الريادية أو للاستثمار في الشركات القائمة سابقاً والتي تحتاج للمساعدة من أجل التوسع في أعمالها أو للنهوض من تعثرها، ولا يقف دور الشريك الممول على تقديم التمويل المادي فقط بل يشمل أيضاً تقديم الدعم التسويقي والاستراتيجي والإداري[14]، لذا فهو يسعى لتقنين مسؤوليته في حدود معينة لا تتجاوز مقدار مساهمته في تلك المشاريع، بينما يتولى الشريك من فئة المدير مسألة إدارة الشركة وتمثيلها أمام الغير ممن يتعامل معها، لذا سأتناول مسؤولية كل فئة من فئات الشركاء في الشركة على حده ولذلك عمدت إلى تقسيم هذا المبحث لمطلبين: خصصت الأول منهما للحديث عن مسؤولية الشريك المدير في الشركة، والثاني للحديث عن حدود مسؤولية الشريك الممول في الشركة.

المطلب الأول: مسؤولية الشريك المدير في الشركة.

حاول المشرع في الفقرة أ من المادة 80 من قانون الشركات أن يوازن بين مصلحة كل من فئتي الشركاء في الشركة من حيث آلية توزيع المسؤولية بينهما وذلك بالنظر إلى الفئة التي قرر الدخول ضمنها في الشركة، حيث جاء في نص المادة 80/أ1 أنه: "شريك مدير واحد أو أكثر يتولى إدارة شؤون الشركة وممارسة أعمالها ويكون كل منهم مسؤولاً بالتضامن والتكافل بأمواله الخاصة عن ديونها والتزاماتها. ويجوز أن يكون شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً".

يتضح لنا باستقراء النص السابق أن شركة رأس المال المغامر تضم شريحة من الشركاء تتصدر مشهد إدارة الشركة وتسيير أعمالها وهي فئة الشريك المدير، وإناطة المشرع أمر الإدارة لهذه الفئة يرجع لكون مسؤوليتهم لا محدودة أي بمعنى أنها تتعدى حصته في رأس المال إلى أمواله الخاصة بحيث يسأل مسؤولية شخصية وتضامنية عن ديون والتزامات الشركة، شأنه بذلك شأن الشريك المتضامن في شركة التوصية البسيطة، حيث إن مسؤوليته شخصية وتضامنية عن ديون والتزامات الشركة[15]. وبذلك فقد جعل المشرع إدارة الشركة منوطة حصراً بفئة الشريك المدير ومنع الشريك الممول من أن يشترك بإدارة الشركة أو أن يمارس أعمالها أو أن يوقع عنها سواء أكان شريكاً واحداً ممولاً أو أكثر شخص طبيعي أو إعتباري، كما يحظر على الشريك الممول التصرف باسم الشركة أو تمثيلها أو ترتيب الالتزامات عليها[16].

إدارة الشركة ذات رأس المال المغامر منوطة بفئة محددة من الشركاء وهي فئة الشريك المدير والذي يجوز أن يكون شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً وقد اشترط المشرع في الشريك المدير أو ممثلة أن كان شخصاً اعتبارياً عدداً من الشروط[17]، والمدير لا يعين كما هو الحال في أنواع الشركات الأخرى، بل يعد مديراً كل من يدخل شريكًا في شركة رأس المال المغامر بصفته شريك مدير.

وترى الباحثة كون المدير في شركة رأس المال المغامر لا يعين فهو بالتالي لا يعزل فالقاعدة أن من لا يملك المنح لا يملك المنع وحيث أنه لا يوجد من يملك حق تعيينه فلا يوجد من يملك حق عزله، فيعد مديراً للشركة كل من يدخل بهذه الصفة للشركة.

وللشريك المدير الحق في تفويض بعض صلاحياته للغير ما لم تمنعه من ذلك اتفاقية الشراكة ويشترط في تفويض المدير للغير أن يكون التفويض خطياً وأن يكون كذلك محدداً[18]. ويتولى الشريك أو الشركاء المديرين في حال تعددهم مهمة إدارة الشركة وممارسة أعمالها في الحدود التي تبنيها الاتفاقية [19]، ويكونون مفوضين للقيام بكافة الأمور الإدارية والمالية والقضائية والقانونية اللازمة لتسيير أعمال الشركة وتحقيقها لغاياتها [20]، وتعتبر الأعمال الصادرة عن الشريك المدير أو الشركاء المديرين في حال تعددهم والتصرفات الصادرة عنهم باسم الشركة ملزمة لها في

مواجهة الغير حسن النية الذي يتعامل معها وبصرف النظر عن أي قيد أو شرط وارد في اتفاقية الشراكة وعقد الشركة [21].

جاء بنص المادة 78 /أ من قانون الشركات أنه: "ينظم الشركاء اتفاقية الشراكة خطياً متضمنة المعلومات المطلوبة في عقد التأسيس وشروط وطرق إدارة وتشغيل وتنظيم شؤون الشركة وأداء أعمالها وتنظيم العلاقة بين الشركاء وأي أمور أخرى يتفق عليها الشركاء بما لا يخالف أحكام هذا القانون".

وباستعراض النص السابق نجد أن اتفاقية الشراكة التي يبرمها الشركاء فيما بينهم تنظم شؤون الشركة الإدارية والمالية وتعتبر بمثابة دليل لتنظيم تسيير أعمال الشركة من جانب وتنظم العلاقة فيما بين الشركاء فيها من جانب آخر، وتعد الاتفاقية تكريس للطابع الاتفاقي الغالب على شركات رأس المال المغامر، حيث يستطيع الشركاء الاتفاق على تنظيم أمور الشركة الإدارية والمالية وغيرها، حيث أن معظم الأحكام الناظمة لشركة رأس المال المغامر قد ورد فيها عبارة "إلا إذا نص على غير ذلك في اتفاقية الشراكة" ومفاد ذلك أن للشركاء حرية التقيد بنصوص القانون أو الاتفاق على ما يخالفها.

فالشركات عموماً إما أن يغلب عليها الطابع التنظيمي أو الطابع الاتفاقي، والتنظيمي كشركة المساهمة العامة حيث ينظم المشرع أحكامها بالرغم من أن الشركة بطبيعتها عقد والعقد شريعة المتعاقدان، وإما أن يغلب الطابع الاتفاقي على الشركة مثل شركة المساهمة الخاصة بحيث تغلب الحرية التعاقدية وتضعف فكرة النظام القانوني في المقابل[22]، فمبدأ سلطان الإرادة أو ما يعرف بالحرية التعاقدية للشركاء جاءت استجابةً لمتطلبات تحقيق مناخ استثماري جاذب ومشجع للمستثمرين ولمتطلباتهم[23]، فالسياسة التشريعية التي يجب أن يتبناها أي مشرع عند وضعه للقواعد الخاصة بالشركات يجب أن تراعي استقطاب الأموال وتحفيز أصحابها من أفراد وصناديق استثمارية من أجل الاستثمار فيها[24].

وترى الباحثه أنه لربما أراد المشرع الأردني من وراء إلغاء نظام شركات رأس المال المغامر والاستعاضة عنها بنصوص في قانون الشركات هو لغايات تفعيل الطابع الاتفاقي بشكل أكبر بحيث ترك للشركاء فيها حرية تنظيم وتسيير أمور الشركة والاستغناء عن النصوص التي كانت تنظم في السابق هذه الشركة ليتسنى لها تحفيز المستثمرين على الاستثمار بأريحية أكبر وبقيود

تشريعية أقل من أجل الخوض في الاستثمار بتلك المشاريع الريادية الخطرة وذات إمكانات النمو العالية.

المطلب الثاني: حدود مسؤولية الشريك الممول في الشركة.

كان المستثمرون المغامرون السبب الرئيسي لإطلاق العديد من المشاريع الناجحة في ميادين الإنترنت وثورة الهاتف المحمول والآن الذكاء الاصطناعي بجميع أشكاله، ومن أبرز الشركات التي مولت برأس مال مغامر شركة Apple ,google,zoom,tesla,upper هذه الشركات وغيرها الكثير قد أحدثت اضطرابات في صناعات بأكملها على الرغم من امتلاكها في البدايات لموارد ودعم وخبرة أقل من منافسيها الناضجين، فحوالي ثلاثة أرباع أكبر الشركات الأمريكية التي تأسست في السنوات الخمس الماضية لم تكن لتوجد أو لتحقق حجم التقدم التي هي عليه الآن لولا دعم المستثمرين المغامرين[25]، ففي عام 2024 كانت الولايات المتحدة الدولة الرائدة في حجم استثمارات رأس المال المغامر على مستوى العالم حيث بلغ استثمارها ما يقارب 200 مليار دولار أمريكي بينما الصين تأتي في المرتبة الثانية بحجم استثمارات تقدر ب 16 مليار دولار أمريكي[26] ومع ذلك يسعى الممول أو المستثمر إلى تحديد مسؤوليته حتى لو غامر واستثمر في مشروعات خطرة أو أفكار جديدة فعقلية المغامر تسمح له بالارتياح وتقبل فشل المشروع الذي يرغب في الاستثمار فيه، فشركات رأس المال المغامر تتوقع فشل ما نسبته 80% من استثماراتها فلو استثمرت في 20 شركة ناشئة وفشلت 19 منها فإن الواحدة التي نجحت ستدر أرباحًا مهولةً وستغطي خسائر جميع حالات الفشل مجتمعة بل وأكثر[27]، ورغم تلك الجرأة التي يحظى بها الشريك الممول إلا أنه يرغب في تحديد مسؤوليته في حدود مساهمته في رأس مال الشركة المستثمر فيها بحيث تبقى أمواله الخاصة بمنأى عن مطالبات دائني الشركة.

ولقد نص المشرع في المادة 80 /أ/2 من قانون الشركات على أنه: "شريك ممول واحد أو أكثر لا يشارك في إدارة شؤون الشركة وممارسة أعمالها والتوقيع عنها. ويكون مسؤولاً عن ديون الشركة والتزاماتها بمقدار حصته في رأسمال الشركة. ويجوز أن يكون شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً".

ويتضح لنا من النص السابق أن الشريك الممول قد يكون شخصًا طبيعيًا أو شخصًا اعتباريًا كما الشريك المدير في الشركة غير أن مسؤوليته مختلفه فهي مسؤولية محدودة بمقدار الحصة التي يمتلكها في رأس مال الشركة بحيث لا تتعداها لأمواله الخاصة، لذلك فقد حظر عليه المشرع تولي إدارة الشركة وأناطها بالشريك المدير والذي تكون مسؤوليته عن ديون والتزامات

الشركة شخصية وتضامنية وفي أمواله الخاصه كما ذكرنا، ولعل حكمة المشرع في منع الشريك الممول من التدخل في أعمال الإدارة هو لحماية الغير ممن يتعامل مع الشركة كي لا يقع في الخطأ حول حقيقة مركزه القانوني وبمدى مسؤوليته الحقيقية عن ديون الشركة والتزاماتها فيعتقد أن مسؤوليته شخصية وتضامنية وعلى وجه التكافل وفي حقيقة الأمر هي مسؤولية محدودة وفي حدود حصته ليس إلا[28]، وهو ذات سبب منع الشريك الموصي من تولي الإدارة في شركة التوصية البسيطة، ولذلك فمن الطبيعي أن يقتصر نطاق هذا المنع على أعمال الإدارة الخارجية المتعلقة بصلة الشركة بالغير والتي يظهر فيها هذا الشريك أمام الغير بمظهر الممثل عن الشركة.

والسؤال الذي يثور هنا: هل الشريك الممول ممنوع من القيام بجميع الأعمال والتصرفات بغض النظر عن نوعها؟

للإجابة عن التساؤل السابق لابد لنا من التمييز بين كل من أعمال الإدارة الداخلية وأعمال الإدارة الخارجية على غرار الوضع في شركات التوصية البسيطة:

1.أعمال الإدارة الخارجية هي تلك التي تتضمن تمثيلاً للشركة أمام الغير، وتتمثل في الأعمال المتعلقة بعلاقة الشركة بالغير، وهذه محظورة على الشريك الممول إتيانها لما يترتب عليه من تضليل للغير بحقيقة مركزه كشريك ممول.

2.أما أعمال الإدارة الداخلية هي الأعمال التي تتم داخل الشركة دون أن يكون للغير شأن بها، حيث يمكن للشريك الممول القيام بهذه الأعمال سواء مع الشركة أو الشركاء دون أن يتأثر الغير بها؛ وذلك لأن القيام بها لا يؤدي إلى إيقاع الغير في الغلط[29]، كما أنه لا يمكن حرمان الشريك الممول من ممارسة هذه الأعمال لأنها لصيقة بصفته شريك في الشركة[30].

وبما أن الشريك الممول أو المستثمر محدود المسؤولية ومحظور من تولي أعمال التسيير الخارجية في الشركة والتي يظهر فيها بمظهر الممثل عنها، نجد أن المشرع قد فتح لهم منفذ آخر لمتابعة شؤون الشركة والتي تعد من قبيل أعمال الإدارة الداخلية، حيث أكد على حقه في ممارسة أعمال التسيير والإدارة الداخلية في الفقرات ج / د/ هـ من المادة 84 من قانون الشركات حيث جاء فيها: "ج- على الشركاء المديرين تقديم حسابات صحيحة عن أعمال الشركة تتضمن معلومات وبيانات وافية تبين مركزها المالي كلما طلب أي من الشركاء الممولين ذلك إلا إذا نصت اتفاقية الشراكة على آلية أخرى.

د- لكل شريك في الشركة الطلب بنفسه أو بواسطة من يفوضه خطياً من الشركاء المديرين الحصول على أي من الوثائق والمعلومات المتعلقة بالشركة وفقاً لأحكام اتفاقية الشراكة .....

هـ- لكل شريك حق الاطلاع على المعلومات والوثائق المتعلقة بالشركة والخاصة بها المحفوظة لدى الدائرة والحصول على صورة مصدقة عنها وله تفويض غيره بذلك".

ويتضح لنا باستقراء الفقرات السابقة أن المشرع قد أعطى للشريك الممول حق الرقابة والإشراف على شؤون الشركة من خلال حقه في الحصول على حسابات صحيحة عن أعمال الشركة تتضمن معلومات وافية تبين مركزها المالي، ويلتزم الشركاء المديرين بتقديمها لهم كلما طلب منهم الشركاء الممولون ذلك إلا إذا نصت اتفاقية الشراكة على آلية أخرى، كما يحق له الحصول على أي وثائق ومعلومات متعلقة بالشركة وفقاً لأحكام اتفاقية الشراكة، وللشريك المدير أن يمتنع عن تزويد أي من الشركاء الممولين بأي معلومات تعد من الأسرار أو يرى بحسن نية أن الإفشاء بهذه المعلومات قد يضر بأعمال الشركة ومصالحها، أو في حال وجد اتفاق مع طرف ثالث يلزم بالمحافظة على سرية هذه المعلومات شريطة أن لا تنص اتفاقية الشراكة على خلاف ذلك.

وعلى الرغم من أن المشرع قد حظر على الشريك من فئة الممول التصرف باسم الشركة أو حتى تمثيلها أو ترتيب الالتزامات عليها[31] إلا أنه قد أورد عدداً من الأعمال والتصرفات التي لا يشكل قيام الشريك الممول بها تدخلاً منه في إدارة شؤون الشركة، حيث نصت على ذلك المادة 82/ب/2 من قانون الشركات والتي جاء فيها: "لا يعد قيام الشريك الممول بأي من الأعمال التالية مشاركة منه في إدارة الشركة:

أ- الاتفاق مع الشركة للقيام بأي عمل لها مهما كان نوعه أو شكله بشرط موافقة كافة الشركاء الأخرين المسبقة على ذلك.

ب- مشاركته في التصويت على أي قرار للشركة وبصفته شريكاً ممولاً".

وباستقراء النص السابق نجد أن المشاركة في التصويت على قرارات الشركة بصفته شريك ممول فيها لا تثير أدنى مشكلة فهي تعد من أعمال الإدارة الداخلية ومن الحقوق اللصيقة بصفته شريكًا ممولًا في الشركة ولا يمكن حرمانه منها، وترى الباحثه أن الإشكالية الحقيقية تثيرها الفقرة أ من المادة السابقة لعدم وجود ضابط لتحديد طبيعة العمل الذي يمكن تكليف الشريك الممول به للشركة ومما يدلل على ذلك ورود عبارة "للقيام بأي عمل لها مهما كان نوعه أو شكله"، بمعنى أنه لربما يكلف بعمل يظهر فيه أمام الغير كممثل عن الشركة على نحو يربك

الغير ويوقعه في لبس وخطأ حول حقيقة مركزه القانوني فيظن خطأً أنه شريك مدير وأن مسؤوليته تضامنية وغير محدودة بينما هي ليست كذلك حتى ولو قام بذلك العمل بموافقة مسبقة من الشركاء الآخرين في الشركة، وأقترح على المشرع تعديل نص الفقرة السابق وأقترح عليه الصيغة التالية: "الاتفاق مع الشركة للقيام بأي عمل لها شريطة ألا يظهر فيه أمام الغير كممثل عنها وأن يتم ذلك بموافقة مسبقة من كافة الشركاء الآخرين في الشركة".

المبحث الثاني: حالات حجب ميزة المسؤولية المحدودة عن الشريك الممول في الشركة.

تعد شركة رأس المال المغامر من الشركات التي توفر ميزة المسؤولية المحدودة لفئة من الشركاء فيها وهي فئة الشركاء الممولين في الشركة وعلى غرار الوضع في شركة التوصية البسيطة حيث أنها أيضاً توفر هذه الميزة للشركاء الموصين فيها، ولكي يستمر مفعول حجاب المسؤولية المحدودة للشريك الممول في الشركة ينبغي له أن يتقيد بالحدود التي رسمها المشرع وألا يتجاوزها لكي لا يزول مفعول هذا الحجاب، بحيث يجد نفسه مسؤولًا بأمواله الخاصة عن ديون والتزامات الشركة مسؤولية غير محدودة لذا فإنني سأستعرض حالات حجب المسؤولية المحدودة للشريك الممول وسنقارنها مع شركة التوصية البسيطة باعتبار أن كلا الشركتين تتشابهان في ضمهم فئتين من الشركاء بمسؤوليات متباينة مع توضيح لإشكاليات تحديد هذه الحالات في قانون الشركات الأردني.

ولتوضيح تلك الحالات سأقسم هذا المبحث إلى مطلبين: سأتناول في المطلب الأول منهما مباشرة الشريك الممول إدارة الشركة، أما الثاني للحديث عن إدراج اسم الشريك الممول في عنوان شركة رأس المال المغامر.

المطلب الأول: مباشرة الشريك الممول إدارة الشركة.

قد يفقد الشريك الممول حجاب المسؤولية المحدودة الذي يتمتع به في أحوال معينة ومنها ما نصت عليه الفقرة ب/1من المادة 82 من قانون الشركات الأردني والتي جاء فيها "يحظر على الشريك الممول الاشتراك في إدارة الشركة أو التصرف باسمها أو تمثيلها وبخلاف ذلك تعتبر الأعمال والتصرفات التي قام بها أو مارسها ملزمة للشركة في مواجهة الغير حسن النية ويكون الشريك الممول مسؤولاً بأمواله الخاصة تجاه الشركة والشركاء الآخرين عن أي أضرار قد تلحق بالشركة نتيجة هذه الأعمال والتصرفات".

ويتضح لنا من النص السابق أن المشرع قد اعتبر تدخل الشريك الممول في الإدارة سببًا أدعى لمجازاته واعتباره شريكًا مديرًا "متضامنًا" مسؤولًا مسؤولية شخصية وتضامنية ومن أمواله الخاصة عن ديون والتزامات الشركة، وذلك حماية للغير حسن النية الذي يتعامل مع الشركة، وقد يخطئ في تقدير حقيقة مركز وصفة هذا الشريك الممول، ويشابه في الحقيقة وضع الشريك الممول في شركة رأس المال المغامر الشريك الموصي في شركة التوصية البسيطة، حيث أن المشرع حرم كلا الشريكين في شركتي التوصية ورأس المال المغامر من إدارة الشركة؛ نظراً لكون مسؤوليتهم محدودة فيها بقدر حصصهم في رأسمال الشركة، ومن أجل تحقيق التوازن جعل الإدارة بيد الفريق الآخر في الشركة والذي تكون مسؤوليته غير محدودة عن ديون والتزامات الشركة وبالطبع فإن الحكمة من منع الشريك الممول من التدخل في إدارة شركة رأس المال المغامر هي ذاتها بالنسبة للشريك الموصي في شركة التوصية البسيطة، وهي لهدف مزدوج، أولاً لحماية الغير حسن النية الذي يتعامل مع الشركة من الوقوع في اللبس والغلط حول ماهية مركز الشريك الممول المتدخل بالإدارة كي لا يظنه شريكًا مديرًا وممثلًا عن الشركة، لذا يحظر على الشريك من فئة الممول مباشرة أعمال الإدارة التي من شأنها تمثيل الشركة أما الغير أو ترتيب الالتزامات عليها بحيث تكون في موضع دائنة أو مدينة، وهنا بالتحديد سيسأل هذا الشريك الممول وسيسقط عنه حجاب المسؤولية المحدودة الذي كان يتمتع به ليتحول إلى شريك مدير من حيث المسؤولية أي متضامن.

وبذلك فإن تحديد مسؤولية الشريك الممول بمقدار حصته في رأسمال الشركة جعلت المشرع يحرمه من بعض الحقوق الإدارية بالمقارنة مع الشريك المدير في الشركة والذي أعطاه هذه الحقوق وعلى إطلاقها، وتتمثل أهم الحقوق الإدارية المحظورة على الشريك الممول حقه في ظهور اسمه في عنوان الشركة بالإضافة لحقه في تولي إدارة الشركة حيث إنها حقوق للشريك من فئة الممول حصراً[32].

وفي ظل حرمان الشريك الممول من الإدارة منحه المشرع حق الرقابة على إدارة الشركة من خلال الاطلاع على دفاتر ومستندات الشركة وحساباتها، وحيث أن الإدارة تشمل عملية تخطيط وتنظيم وتوجيه ومراقبة الموارد والأنشطة والعمليات التي يتم تنفيذها في إطار الشركة بهدف تحقيق أهدافها بأقصى كفاءة وفاعلية ممكنة[33]، وتتمثل هذه العملية في إدارة كل من الموارد البشرية والمالية والمادية والتسويقية والتشغيلية بالإضافة للتحليل والتقييم للبيانات واتخاذ القرارات الإستراتيجية التي تؤثر بدورها على الأداء العام في الشركة، وأعمال الإدارة قد تكون

داخلية وقد تكون خارجية فالمشرع لم يفرق بين مباشرة الشريك الممول لأعمال الإدارة الخارجية أو الداخلية على غرار مسؤولية الشريك الموصي في شركة التوصية البسيطة بل إن المنع واضح جداً، فلا يجوز له أن يشارك في إدارة الشركة أو حتى أن يمارس أعمالها أو يوقع عنها.

وترى الباحثه أن مسؤولية الشريك الممول المحدودة قد تدفعه لعدم اتخاذ الحيطة وبذل العناية اللازمة إذا ما سمح له بتولي إدارة الشركة ومن شأن ذلك أن يلحق الضرر بفئة الشركاء المديرين والذين سيسألون عن ديون الشركة في جميع أموالهم، فلا يقبل تحمل الشركاء المديرين مسؤولية أخطاء الممولين الذين لا يحسنون عملية الإدارة نظراً لاطمئنانهم لمسؤوليتهم المحدودة والتي تردع عنهم المسؤولية.

والحظر يمتد ليشمل أي عمل أو تصرف يقوم به الشريك الممول باسم الشركة أو يرتب الالتزامات عليها، وبالرغم من عدم تفريق المشرع بين ممارسة الشريك الممول لأعمال الإدارة الداخلية والخارجية غير أنه يتضح لنا أن الحظر يقتصر على أعمال الإدارة الخارجية فقط لكون نص المادة 82/ب/1 تشير لأعمال الإدارة الخارجية فقط والتي تتطلب تمثيل الشركة أمام الغير، كما أن المشرع أعطى الشريك الممول حق الرقابة على الشركة من خلال الاطلاع على دفاتر الشركة وسجلاتها بالإضافة لحق الشركاء الممولين في الحصول على حسابات صحيحة عن أعمال الشركة تتضمن معلومات وافية تبين حقيقة مركزها المالي.

كما يحق لهم الحصول على أي وثائق أو معلومات متعلقة بالشركة وفقاً لأحكام اتفاقية الشراكة وعلى الشركاء المديرين تقديمها لهم كلما طلبوها إلا إذا نصت اتفاقية الشراكة على آلية أخرى[34]، بالإضافة لحقهم في التصويت على أي قرار سيتخذ في الشركة طالما أنه صوت بصفته شريك من فئة الممولين وليس المديرين فيها[35] وجميع أعمال الإدارة الداخليه تعد من الحقوق اللصيقة بصفة الشريك في الشركة ناهيك عن أن مباشرتها لن تؤثر البته على ائتمان الغير ولن تضر بمصلحته أيضاً[36]. مسألة تسيير أمور الشركة الداخلية لا تشكل أدنى مشكلة في ممارستها، وأتمنى من المشرع النص صراحة على جواز مباشرة الشريك الممول لأعمال الإدارة الداخلية والرقابة على شؤون الشركة دون أي مسؤولية عليه في ذلك، لأن مباشرة تلك الأعمال يعد من الحقوق اللصيقة بشخص الشريك ولا يمكن حرمانه منه من أجل المحافظة على روابط التعاون والمشاركة بين الشرائح المختلفة في الشركة.

فالشريك المدير عندما يتجاوز الحظر التشريعي ويتولى الإدارة أو يشارك فيها سينزع عنه درع الحماية وستنقلب مسؤوليته من محددة إلى غير محددة، وستلزم هذه الأعمال والتصرفات المخالفة التي قام بها أو مارسها الشركة في مواجهة الغير شريطة أن يكون حسن النية أي أنه لا يعلم بحقيقة مركز الشريك الممول ولا بنطاق مسؤوليته، وعندها سيسأل الشريك الممول تجاه كل من الشركة والشركاء الآخرين في الشركة وفي أمواله الخاصة عن أي أضرار لحقت بالشركة نتيجة مباشرته هذه الأعمال والتصرفات المحظورة عليه [37].

إن تقدير ما إذا كان العمل الذي باشره الشريك الممول يعد من أعمال الإدارة الداخلية أم الخارجية يعود لتقدير قاضي الموضوع، المهم أن يكون الغير حسن النية وللشريك الممول دفع المسؤولية عن نفسه بإثبات سوء نية الغير أو علمه بحقيقة صفته في الشركة وبأنه شريك ممول وليس مديرًا، أو بأن يثبت أنه نبهه أنه شريك ممول عندما مارس هذا العمل وأنه لا يمثل الشركة.

المطلب الثاني: إدراج اسم الشريك الممول في عنوان الشركة.

من أهداف العنوان التجاري بيان الشركاء الذين يتحملون ديون الشركة بصفتهم الشخصية. ولشركة رأس المال المغامر اسم وعنوان يميزها عن غيرها من الشركات الأخرى بحيث توقع به التعهدات التي تتم لحسابها، ولقد نص المشرع الأردني في المادة 77/هـ من قانون الشركات المعدل على أنه: "يجوز أن يشتمل اسم الشركة على اسم أحد الشركاء المديرين فيها أو جميعهم أو أي اسم آخر يوافق المراقب عليه مضاف إليه عبارة (شركة رأس مال مغامر) وعلى الشركة إدراج اسمها على الأوراق والمطبوعات والإعلانات التي تستخدمها في أعمالها وعلى العقود والاتفاقيات التي تبرمها مع الغير".

ويتضح لنا باستقراء النص السابق أن المشرع قد قصر اسم شركة رأس المال المغامر على أسماء الشركاء المديرين فيها، حيث إن هذا الاسم سيظهر للعلن وستتعامل به الشركة مع الغير لذلك قصرته على أسماء الشركاء المديرين في الشركة دون الشركاء الممولين فيها، وتتمنى الباحثه من المشرع التأسي بموقفه الواضح في شركة التوصية البسيطة حيث إنه أفرد نصًا خاصًا قصر فيه الحق بإدراج اسم الشريك في عنوان الشركة على الشركاء المتضامنين دون الموصين[38]، وبالتالي فإنني أرى خللًا في تبيان هذه الحالة من حالات تقلب المسؤولية المحدودة للشريك الممول في شركة رأس المال المغامر لأنه قد يتساهل ويتغاضى عن إيراد اسمه في عنوان الشركة والذي تظهر به أمام الغير وتوقع به جميع معاملاتها وتعهداتها التي تجري لحسابها[39]، وذلك كي لا يقع الغير الذي يتعامل مع الشركة في الغلط فيعطيها ثقته وائتمانه بالاعتماد على اسم الشريك

الممول الوارد في عنوان الشركة في الوقت الذي لا تتعدى فيه مسؤوليته حدود حصته[40]، وبذلك يعتقد الغير أن مسؤوليته شخصية وتضامنية وهي في الحقيقة محدودة.

وبالرغم من إيراد المشرع نصاً على حصر اسم الشركة بفئة الشركاء المديرين لكون مسؤوليتهم غير محدودة عن ديون والتزات الشركة وفي أموالهم الخاصة، فإن الباحثة ترى أنه لربما سقط سهواً من المشرع إيراد عبارة اسم بدلاً من عنوان لذا أتمنى من المشرع أن يصوب نص المادة السابقة واعتبارها حالة من حالة الخروج على ميزة المسؤولية المحدودة للشركاء الممولين في شركة التوصية البسيطة، وذلك لأن إدراج اسم الشريك الممول في عنوان الشركة يجب أن يقابل بجزاء شديد من المشرع لأن فيه خداع للغير الذي يتعامل مع الشركة بحسن نية ولا يعلم بحقيقة مركز الشريك الوارد اسمه في عنوان الشركة، وأقترح على المشرع إضافة الصيغة التالية للمادة 77/ه: "لا يجوز إدراج اسم أي شريك ممول في عنوان شركة رأس المال المغامر، فإذا أدرج بناءً على طلبه أو بعلمه كان مسؤولاً عن ديون الشركة والالتزامات التي تترتب عليها كشريك مدير تجاه الغير ممن اعتمد في تعامله مع الشركة على ذلك بحسن نية".

ويشترط لإعمال هذا الجزاء أن يكون الشريك الممول عالمًا بهذا الإدراج أو متسامحًا ومتغاضيًا عنه وذلك لأنه كان بمقدوره أن يتفادى تلك النتائج المترتبة على ظهور اسمه في عنوان الشركة بالاعتراض عليها وطلب إزالة اسمه من العنوان، هذا ويعتبر من قبيل الاعتراض أن يتخذ الإجراءات اللازمة لإزالة وحذف اسمه من العنوان وإعلام الغير بحقيقة مركزه القانوني وصفته في الشركة، كأن ينشر إثبات لصفته الحقيقية.

كما يشترط لإعمال هذا الجزاء على الشريك الممول هو أن يكون الغير حسن النية أي لا يعلم بحقيقة صفته في الشركة، إن جزاء إعتبار الشريك الممول كشريك متضامن "مدير" في شركة رأس المال المغامر ومسؤول مسؤولية غير محدودة وبأمواله الخاصة منوط بحسن نية الغير فمتى ما كان عالم بحقيقة صفته وبأنه ممول وليس شريك مدير لم يعد هنالك حاجة لإيقاع أي جزاء على الشريك الممول لأن هذا الجزاء جاء تطبيقاً لنظرية المظهرأي وجوب حماية الأوضاع الظاهرة ولحسن نية الغير المفترض مالم يثبت عكسه[41].

وتجدر الإشارة إلى أن أثر الجزاء المفروض على الشريك الممول يقتصر على علاقته بالغير ولا يتعدها لعلاقته مع الشركاء في الشركة "المديرين" يبقى بالنسبة لهم شريك ممول محدود المسؤولية وإذا ما رجع عليه الغير ودفع له دين يزيد عن مقدار حصته المقررة في الشركة له

الرجوع بهذا الفرق على الشركاء المديرين في الشركة أنه لا يزال بالنسبة لهم شريك ممول حتى لو انحجبت تلك المسؤولية بالنسبة للغير[42].

وفي حال لم يكن الشريك الممول على علم بإدراج اسمه في عنوان الشركة "رأس المال المغامر" أو أنه علم واعترض على ذلك بصورة أو بأخرى فلا يمكن القول بقيام مسؤولية عن ديون والتزامات الشركة أمام الغير وليس له حق الرجوع عليه، ولا ينسب له خطأ أو إهمال ولا يمكن اعتباره متغاضيًا عن هذا الإدراك، وحماية للشريك الممول لا يحق للغير الرجوع عليه وإن وقع في الغلط بحقيقة مركز هذا الشريك وصفته، وإثبات عدم علم الشريك الممول بإدراج اسمه أو علمه واعتراضه على ذلك يقع على عاتقه، وله إثبات ذلك بجميع وسائل الإثبات لكونها واقعة مادية كأن يبث أنه اعترض ونشر أو حذر الغير بحقيقة مركزه في الصحف مثلاً[43].

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث الموسوم بإشكاليات تبدل مسؤولية الشريك الممول من محدودة إلى غير محدودة في شركة رأس المال المغامر، والذي تناولت فيه مسؤولية الشركاء في شركة رأس المال المغامر وتحديداً فئة الشريك الممول باعتباره محور هذا البحث، ومتى تنقلب تلك المسؤولية المحدودة لتصبح مسؤولية غير محدودة أي تضامنية وشخصية وفي أمواله الخاصة لتتجاوز حصته في رأس المال لأمواله الشخصية على نحو يتحطم معه حجاب المسؤولية المحدودة لهذا الشريك الممول، ولقد خلصت إلى جملة من النتائج والتوصيات أجملها على النحو التالي:

أولاً: النتائج:

1. إناطة المشرع الأردني إدارة شركة رأس المال المغامر بفئة الشريك المدير في الشركة وذلك يرجع لكون مسؤوليته لا محدودة أي بمعنى أنها تتعدى الحصة المقدمة منه في رأس المال لأمواله الخاصة، بحيث يسأل مسؤولية شخصية وتضامنية عن ديون والتزامات الشركة مما يوفر لدائني الشركة ضمانة أكبر، شأنه بذلك شأن الشريك المتضامن في شركة التوصية البسيطة.
2. حظر المشرع على الشريك من فئة الممول في شركة رأس المغامر المشاركة في إدارة الشركة أو تمثيلها أو التوقيع عنها أو ترتيب الالتزامات عليها لكون مسؤوليته فيها محدودة بمقدار حصته المقدمة في رأس مال الشركة، ويقتصر هذا المنع على الأعمال التي تتضمن تمثيلًا للشركة أمام الغير من المتعاملين معها كي لا يقع في الخطأ حول حقيقة مركزه القانوني وبأنه ممول وليس شريكًا مديرًا.
3. للشريك الممول ممارسة أعمال الإدارة الداخلية وغيرها من الحقوق التي تعد لصيقة بصفته كشريك في الشركة لا يمكن حرمانه منها كحق التصويت على قرارات الشركة بصفته شريكًا ممولًا، وكذلك الرقابة والإشراف عليها.
4. يجوز أن يشتمل اسم شركة رأس المال المغامر على اسم واحد أو أكثر من الشركاء المديرين أو يتألف منهم جميعهم، شريطة أن يتبع بعبارة شركة رأس مال مغامر وأن يدرج على جميع أوراق الشركة ومطبوعاتها.

5. حجاب المسؤولية المحدودة الذي يتمتع به الشريك الممول في شركة رأس المال المغامر لا تدوم فعاليته في جميع الأحوال، بل ينبغي على الشريك الممول التقيد بنصوص القانون وأحكامه بالإضافة لأحكام اتفاقية الشراكة وعدم تجاوز أي منها لتستمر فاعلية حجاب المسؤولية المحدودة.

ثانياً: التوصيات:

1. توصي الدراسة الأردني بتعديل نص المادة 82/ب/2/أ والتي أجاز فيها تكليف الشريك الممول بأي عمل للشركة مهما كان نوعه بشرط موافقة الشركاء المسبقة على ذلك، فقد يستغل حجاب المسؤولية المحدودة ليضلل الغير حول ماهية مركزه القانوني في الشركة وبتواطئ مع الشركاء الآخرين في الشركة، وأقترح على المشرع تبني الصيغة التالية: "الاتفاق مع الشركة للقيام بأي عمل لها شريطة ألا يظهر فيه أمام الغير كممثل عنها وأن يتم ذلك بموافقة مسبقة من كافة الشركاء الآخرين في الشركة".
2. توصي الدراسة الأردني بتفصيل حالات انقلاب مسؤولية الشريك الممول في الشركة بشكل أوضح في حال شارك في إدارة الشركة، بحيث يميز بين أعمال الإدارة الداخلية والخارجية كما فعل في شركة التوصية البسيطة مع الشريك الموصي، فيحظر عليه ممارسة أعمال الإدارة الخارجية ويسمح له بممارسة أعمال الإدارة الداخلية والتي لن تضلل الغير بحقيقة مركزه القانوني، بحيث ينص صراحة على جواز مباشرة الشريك الممول لأعمال الإدارة الداخلية دون أي مسؤولية شخصية عليه.
3. توصي الدراسة أن يعدل صيغة المادة 77/هـ، بحيث يضاف إليه جزاء إدراج اسم الشريك الممول في عنوان الشركة وذلك لحماية المتعاملين من الغير مع الشركة، وأقترح إضافة العبارة التالية للنص: "لا يجوز إدراج اسم أي شريك ممول في عنوان شركة رأس المال المغامر، فإذا أدرج بناءً على طلبه أو بعلمه كان مسؤولاً عن ديون الشركة والالتزامات التي تترتب عليها كشريك مدير تجاه الغير ممن اعتمد في تعامله مع الشركة على ذلك بحسن نية".

قائمة المصادروالمراجع:

أولاً: الكتب القانونية:

1. طه، مصطفى كمال (2012)، أساسيات القانون التجاري، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان .
2. مكناس، عبد الله يحيى، الخوالدة، محمد ناصر، ومكناس، جمال الدين (2025)، الوجيز في الشركات التجارية الأحكام العامة والخاصة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.
3. الخرابشة، سامي (2005)، النظام القانوني للشركة المساهمة الخاصة، ط1، دار البشير للنشر، عمان.
4. العكيلي، عزيز (2007)، الوسيط في الشركات التجارية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.
5. رضوان، أبو زيد، الشركات التجارية- شركات الأشخاص والشركة ذات المسؤولية المحددة،ج1، دار الفكر العربي ، القاهرة.

6. ناصيف، إلياس (2008)، موسوعة الشركات التجارية- تأسيس الشركة المغفلة- ج7، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.

ثانياً: الأطروحات والرسائل:

1. ابن راس، إسماعيل (2014)، رأس المال المخاطر كبديل مستحدث لتمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، دراسة حالة شركة FINALEP، رسالة ماجستير جامعة قاصدي مرباح ورقلة.
2. القضاة، سندس (2020)، النظام القانوني لشركة رأس المال المغامر وفق التشريع الأردني، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن.

ثالثاً: الأبحاث والمقالات:

1. حسين، دباح، والهادي، لرباع (2019)، رأس المال المخاطر كاتجاه مستحدث لتمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، حالة الجزائر، جامعة باجي مختار عنابة، بحث منشور على مجلة رماح للبحوث والدراسات، ع30.
2. الحربي، حمزة علي عواد، والمعمري، عبدالوهاب عبدالله (2022)، شركة رأس المال المغامر في التشريع الأردني، بحث منشور على مجلة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، ج3، ع8.
3. أبو عتمة، سليمان (2020)، الاستثمار في زمن كورونا وشركات رأس المال المغامر، مقال منشور في جريدة الدستور في مايو.
4. الناصر، محمد سعد، رأس المال المخاطر: نموذج واعد لتمويل المشروعات الريادية في المملكة العربية السعودية، بحث مدعوم من برنامج دعم أبحاث ورسائل طلاب الدراسات العليا في كرسي سابل لدراسات الأسواق المالية، المملكة العربية السعودية.
5. العبيدات، مؤيد أحمد، 2018، رأس المال المغامر ومدى كفاية القواعد القانونية الواردة في قانون الشركات الاتحادي الإماراتي لاستقطابه: دراسة مقارنة، بحث منشور على المجلة الأردنية في القانون والعلوم السياسية، ج 10،ع 2.

رابعاً: المؤتمرات:

1. لرقط، فريدة (2003) دور المشاريع الصغيرة والمتوسطة في الاقتصاديات النامية ومعوقات تنميتها، الملتقى الدولي حول تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وتطويرها في الاقتصاديات المغاربية، جامعة فرحات عباس- سطيف.

خامساً: المو اقع الإلكترونية:

1. Vmg-sa.com
2. https://www.addustour.com
3. https://www.investopedia.com

4. https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/venture-capital
5. https://www.statista.com
6. https://hbr.org

سادساً: المراجع الأجنبية:

1. Emmanuelle Dubocag ,2006,Dorothee Rivaud Danset ,Le capitalrisque ,Ed La Decouverte paris.
2. Alain Borderie ,1998,Financer les PME autrement ,le CapitalInvestissement des fonds propres pour les entrepreneurs,Ed Maxima Paris .
3. ADAM HAYES,What Is Venture Capital?Definition ,Pros ,Cons ,and How It Works,October 18,2024.
4. Ilya A.Strebulaev and Alex Dang ,Make Decisions with a VS Mindset,2024.

سابعاً: القوانين والأنظمة :

1. قانون الشركات المعدل رقم (20) لسنة 2023، المنشور بالجريدة الرسمية بالعدد رقم 5874 بتاريخ 2023/8/13، النافذ بتاريخ 2023/11/10، منشورات قسطاس.
2. القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976، المنشور في الجريدة الرسمية العدد 2645، بتاريخ 1976/8/1
3. نظام شركات رأس المال المغامر رقم (143) لسنة 2018، صادر بتاريخ 2018/11/28، منشور على الجريدة الرسمية عدد5551 بتاريخ 2011/12/27

الهوامش:

.

1 لرقط، فريدة (2003)، دور المشاريع الصغيرة والمتوسطة في الاقتصاديات النامية ومعوقات تنميتها، الملتقى الدولي حول تمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة وتطويرها في الاقتصاديات المغاربية، جامعة فرحات عباس- سطيف، ص07.

2، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ص14. FINALEPابن راس، إسماعيل (2014)، رأس المال المخاطر كبديل مستحدث لتمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، دراسة حالة شركة

3 انظر المادة 582 من القانون المدني الأردني (43) لسنة 1976، المنشور في الجريدة الرسمية العدد 2645، بتاريخ 1976/8/1

4 أشارت إحصائيات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية إلى أن رأس المال المغامر قد استحوذ على 86% من إجمالي القروض في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 2016، وأنه خلال الفترة ما بين 2010- 2016 تضاعفت استثمارات رأس المال المغامر في الولايات

المتحدة الأمريكية وإيرلندا وكوريا وبولندا، وعلى النقيض من ذلك انخفضت الاستثمارات المتعلقة برأس المال المغامر إلى النصف في بعض الدول مثل أستراليا والنرويج والبرتغال والاتحاد الروسي . OECD

5 حسين، دباح، والهادي، لرباع (2019)، رأس المال المخاطر كاتجاه مستحدث لتمويل المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، حالة الجزائر، بحث منشور في مجلة رماح للبحوث والدراسات جامعة باجي مختار عنابة، ع 30، ص 235.

6 Emmanuelle Dubocag ,2006,Dorothee Rivaud Danset ,Le capital-risque ,Ed La Decouverte paris,p.6.

7 Alain Borderie ,1998,Financer les pme autrement ,le Capital-Investissement des fonds propres pour les entrepreneurs,Ed Maxima Paris ,p.15.

8 أبو عتمة، سليمان، الاستثمار في زمن كورونا وشركات رأس المال المغامر، مقال منشور في جريدة الدستور في مايو، 2020، موقع إلكتروني

https://www.addustour.com

9 الناصر، محمد سعد، رأس المال المخاطر: نموذج واعد لتمويل المشروعات الريادية في المملكة العربية السعودية، بحث مدعوم من برنامج دعم أبحاث ورسائل طلاب الدراسات العليا في كرسي سابل لدراسات الأسواق المالية، المملكة العربية السعودية، ص33.

10 انظر: مادة 77/أ من قانون الشركات الأردني، قانون الشركات المعدل رقم (20) لسنة 2023، المنشور بالجريدة الرسمية بالعدد رقم 5874 بتاريخ 2023/8/13، النافذ بتاريخ 2023/11/10، منشورات قسطاس.

11 انظر المادة 80 من قانون الشركات الأردني.

12 العبيدات، مؤيد أحمد، 2018، رأس المال المغامر ومدى كفاية القواعد القانونية الواردة في قانون الشركات الاتحادي الإماراتي لاستقطابه: دراسة مقارنة، بحث منشور على المجلة الأردنية في القانون والعلوم السياسية، ج 10،ع 2، ص279.

13 الحربي، حمزة علي عواد، والمعمري، عبدالوهاب عبدالله (2022)، شركة رأس المال المغامر في التشريع الأردني، بحث منشور في مجلة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، ج3،ع8 ،ص78.

14 ADAM HAYES,What Is Venture Capital?Definition ,Pros ,Cons ,and How It Works,October 18,2024.

https://www.investopedia.com

15 انظر مادة 41/ أ من قانون الشركات الأردني.

16 انظر مادة 82/ب من قانون الشركات.

17 انظر مادة 81/أ من قانون الشركات الأردني.

18 انظر مادة 81/د من قانون الشركات الأردني.

19 اتفاقية الشراكة: وهي الاتفاقية الخطية التي يبرمها الشركاء لتنظيم شؤون الشركة وأداء أعمالها، وتنظيم العلاقة بينهم.

20 انظر مادة 81/ب/1 من قانون الشركات الأردني.

21 انظر المادة 81/ب/2 من قانون الشركات.

22 الخرابشة، سامي، النظام القانوني للشركة المساهمة الخاصة (2005)، ط1، دار البشير للنشر، عمان، ص29.

23 القضاة، سندس (2020)، النظام القانوني لشركة رأس المال المغامر وفق التشريع الأردني، رسالة ماجستير، جامعة مؤته، الأردن، ص59.

24 العبيدات، مؤيد أحمد، مرجع سابق، ص275.

25 https://www.sciencedirect.com/topics/social-sciences/venture-capital تاريخ الزيارة 2025/5/19 الساعة العاشرة صباحاً

26 https://www.statista.com تاريخ الزيارة 2025/5/18 الساعة الرابعة مساءً

27 Ilya A.Strebulaev and Alex Dang ,Make Decisions with a VS Mindset,2024

https://hbr.org

28 مكناس، عبد الله يحيى، الخوالدة، محمد ناصر، ومكناس، جمال الدين (2025)، الوجيز في الشركات التجارية الأحكام العامة والخاصة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 339.

29 مكناس، عبدالله، والخوالدة، ومكناس، مرجع سابق، ص154.

30 العكيلي، عزيز (2007)، الوسيط في الشركات التجارية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، ص165.

31 انظر مادة 82/ب/1 من قانون الشركات الأردني.

32 انظر مادة 76/هـ من قانون الشركات الأردني.

33 Vmg-sa.comتاريخ الزيارة 2025/3/1 الساعة 7:28صباحاً

34 مكناس، عبد الله، والخوالدة، ومكناس، مرجع سابق، ص340.

35 انظر المادة 82/ب/2 من قانون الشركات الأردني.

36 طه، مصطفى كمال، أساسيات القانون التجاري، مرجع سابق، ص288.

37 انظر مادة 82/ب/1 من قانون الشركات الأردني.

38 انظر في المادة 42 من قانون الشركات الأردني.

39 العكيلي، عزيز، مرجع سابق، ص168.

40 مكناس، عبدالله، وآخرون، مرجع سابق، ص146.

41 ناصيف، إلياس (2008)، موسوعة الشركات التجارية- تأسيس الشركة المغفلة- ج7، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ص77.

42 رضوان، أبو زيد، الشركات التجارية- شركات الأشخاص والشركة ذات المسؤولية المحددة، ج1، دار الفكر العربي، القاهرة، ص291.

43 رضوان أبو زيد، مرجع سابق، ص292.

سورة القارعة بين لسانيات النص وتماسك الخطاب القرآني: دراسة تحليلية نحو نصية

ثائر محمد إبراهيم الملكاوي*

تاريخ استلام البحث: 2025/2/12م تاريخ قبول البحث: 2025/6/1م

الملخص

القرآن الكريم كتاب الله عز وجل، يحمل رسالة سامية للناس كافة، نصه معجز حكيم، يحمل بين سوره وآياته بلاغة فاقت بلاغة من عُرفوا ببلاغتهم وفاقوا غيرهم بفصاحتهم. جاء القرآن الكريم من عند الله تعالى نصًا إعجازيًا تميز بالوحدة العضوية والموضوعية، والتماسك النصي. تروم هذه الدراسة إلى استكشاف لسانيات النص وتماسك الخطاب القرآني اتساقًا وانسجامًا من خلال سورة القارعة، متبعًا منهج لسانيات النص والمعايير النصية، والتي نستنتج منها الغاية العقدية والتربوية. تبدأ الدراسة بتعريف النص في السياق اللغوي والاصطلاحي، وبيان ما يخص ذلك في الفكر العربي والغربي. ثم تعرض المعايير النصية السبعة في سورة القارعة. وتبين تداخل العناصر اللغوية والدلالية وترابطها، مشكلة وحدات متكاملة في أبهى صورة إعجازية، متجاوزة البلاغة التقليدية. وهذا يبين تلاحم الأجزاء النصية خدمة للنسق القرآني الشريف، للوصول إلى خطاب متكامل في الرسالة والأسلوب. ومن أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة: إمكانية توظيف الدراسات اللسانيات النصية في النص القرآني، وتحقق التماسك النصي والتواصلية عبر انسجام أدوات الربط والإحالات، وأن المقبولية قد تحققت من خلال تشكيل الوعي بالمصير الأخروي، والقصدية الإلهية واضحة جلية، بأسلوب ترغيبي وترهيبي، وظهرت إعلامية السورة بتصويرها المهول ليوم القيامة بما يحرك وجدان المتلقي.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، النص القرآني، سورة القارعة، علم النص، المعايير واللسانيات النصية.

* محاضر متفرغ، مركز اللغات، الجامعة الأردنية.

Surah al-Qari'ah between the linguistics of the text and the coherence of the Quranic discourse: an analytical study towards a textual

Abstract

The Holy Qur'an is the book of Allah Almighty, which carries with it a sublime message to all people, through a miraculous wise text, carrying between its Surah and its verses eloquence that surpassed the eloquence of those who knew their eloquence and surpassed others with their eloquence. The Holy Qur'an came from Allah Almighty as a miraculous text characterized by organic and objective unity, and textual coherence in harmony and consistency. This study seeks to delve into the study and analysis of the Qur'anic Surah, following a unique approach, which is the linguistics of the text, through textual standards; to demonstrate rhetorical coherence in the Qur'anic text, consistency and harmony, and to achieve the doctrinal and educational purpose. The study begins with the definition of the text in the linguistic and idiomatic context, and a statement of what concerns it in Arab and Western thought. The study then presents the seven textual criteria through Surah Al-Qara'a.

Keywords: The Holy Quran, the Quranic text, the Quranic Surah, textual science, standards and textual linguistics.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، حمدًا يملأ السموات والأرض، ويبلغ منتهى رضاه سبحانه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام المرسلين، صلى الله عليه وسلم وبارك، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن سار على نهجهم، واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:

تميزت اللغة العربية على غيرها من لغات الدنيا بميزات كثيرة، منها: أن اللغة العربية حمالة للوجوه، وفيها من الاشتقاقات اللغوية ما لا تشتمل عليه لغة أخرى بهذا الكم الهائل، كيف لا وقد اختارها الله تعالى وشرفها بأن تكون لغة للقرآن الكريم، فضلًا عن البلاغة وتفرد المصطلحات والمفردات، مما جعلها معجزة اللغات، لغة جمعت بين الثراء الدلالي والاشتقاقي من جهة، والجمال الصوتي من جهة أخرى. لقد تميزت اللغة العربية بتنوع المفردات والقدرة على التعبير عن مواقف دقيقة وبعبارات قليلة، مما جعلها لغة دائمة مواكبة للتغيرات والتطورات. سيستعين الباحث في دراسته بالمنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الاستقرائي، الذي يسعى إلى تتبع التفاصيل المهمة في السورة الكريمة مجال الدراسة.

وتسعى هذه الدراسة للكشف عن جانب من جوانب الإعجاز اللغوي التي لا تنضب في القرآن الكريم، متكئًا على لسانيات النص، هذا المنهج الفريد الذي ينظر إلى النص نظرة كلية شمولية، متجاوزًا النظرة الجزئية؛ إذ إن جمال النص يظهر لك بدراسته ووصفه كيانًا متكاملًا، مما يظهر انسجامه واتساقه مظهرًا أنواع الإعجاز القرآني.

واختارت الدراسة سورة القارعة؛ لما فيها من تماسك نصي ودلالات عميقة.

واستكشاف العلاقات المتبادلة بين المفردات، والتراكيب، والصور اللغوية، والبيانية. فضلًا عن عدم دراسة هذه السورة الكريمة في هذا النوع من الدراسات اللغوية، في حدود علم الباحث وبحثه. وتشكل دراسة سورة القارعة إضافة علمية من خلال دراستها وفقًا للمعايير النصية واللسانيات النصية، ستسلط الدراسة الضوء على تماسك النص، وتوضيح الروابط نحويًا ودلاليًا. وهذا يؤدي إلى إبراز وجه جديد من وجوه الإعجاز القرآني، كما أن سورة القارعة لم تدرس من قبل في حدود علم الباحث، مما يفتح أفقًا جديدًا لدى الدارسين في طرق باب جديد للبحث في النص القرآني.

مشكلة الدراسة:

تبرز مشكلة الدراسة في محاولة استجلاء وبيان لمصطلح المعايير النصية ولسانيات النص وتحليل الخطاب القرآني في سورة القارعة، وذلك بعدِّ النصوص القرآنية نصوصًا ذات دلالات وخصائص لغوية متميزة. وهذا يدفع الباحث لطرح سؤال رئيسي، تتمثل فيه مشكلة الدراسة، وهو: إلى أي مدى تسهم المعايير النصية ولسانيات النص في الكشف عن جماليات الاتساق والانسجام وتحليل البنى الدلالية الداخلية والخارجية في سورة القارعة؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى دراسة سورة القارعة في ضوء لسانيات النص دراسة تطبيقية؛ لبيان صلاحية هذا النوع من الدراسات في دراسة النص القرآني، وبيان اتساقه وانسجامه والأثر المترتب عليه عند المتلقي. وتحليل البنيات النصية في سورة القارعة؛ لكشف المستويات الاتساقية والانسجامية، واستكشاف قدرة المعايير النصية على بيان المعاني العميقة للنص القرآني في السورة الشريفة، وتسليط الضوء الدلالية بين المعاني والمباني، وتفكيك الآليات الاتصالية التي يرتكز عليها الانسجام الكلي، وإبراز البعد التأثيري والجمالي في السورة، وتحليل الروابط النصية المضمرة والظاهرة؛ لإظهار مدى تماسك النص القرآني الشريف، وبيان كيفية توظيف البنى الصوتية والإيقاعية؛ لتحقيق الانسجام النصي وتعميق التأثير الخطابي. فضلًا عن الإجابة عن أسئلة الدراسة.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية الدراسة من أهمية الظاهرة اللغوية المدروسة؛ إذ إن دراسة النص القرآني من خلال لسانيات النص من الموضوعات التي أولتها الدراسات اللغوية الحديثة اهتمامًا بالغًا، لما فيه من بيان جماليات النص القرآني. بوصفها مقاربة حديثة تتجاوز تحليل الجمل والكلمات نحو استكشاف النص بِعَدّه وحدة واحدة متكاملة، متجاوزًا بذلك حدود الجمل المحدودة. وتزداد أهمية الدراسة بالنظر إلى الطبيعة الخاصة للنص القرآني الشريف، الذي يتميز ببنية لغوية وسياقية إعجازية فريدة، وهذا يجعله موضوعًا ثريًّا لمثل هذه الدراسات. ولا شك أنها أيضًا محاولة لوضع بصمة جديدة لرفد المكتبة العربية بدراسات تطبيقية في توظيف المنهج اللساني النصي.

الدراسات السابقة:

إن مثل هذه الدراسة من الدراسات المهمة تقتضي سعة الاطلاع، وعلى الرغم من الدراسات التالية لم تتناول سورة القارعة بعينها إلا أن بينها روابط وأواصر منهجية موضوعية، فهي تسهم في تأطير البحث ضمن السياق العام للدراسات اللسانية النصية، وسيتم بيان ذلك إن شاء الله. ومن الدراسات السابقة ذات الصلة في الموضوع التي اطلع عليها الباحث:

- **علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق**، للباحث صبحي إبراهيم الفقي. وهذا الكتاب دراسة تطبيقية على السور المكية، وهو مصنف في قسم الدراسات اللسانية. وهذا يتقاطع مع طبيعة سورة القارعة بوصفها سورة مكية ذات طابع إنذاري قائم على التأثير النفسي والبلاغي، ويشير المؤلف إلى أن الكتابات في هذا المجال قليلة، وبدأ في الجانب التأصيلي، وأن النظرة للنص يجب أن تكون نظرة كلية شمولية، وأن البلاغيين سعوا إلى ذلك لكنهم لم يكملوا الطريق فيه. وفي الكتاب عدد من الخرائط الذهنية والجداول لتقريب الصورة. وهذا الكتاب صادر عن دار قباء للطباعة وللنشر والتوزيع، بيروت، لعام 2000م.

- **التماسك النصي في القرآن الكريم: دراسة تطبيقية في سور الحواميم**، للباحثة: فائزة ثعبان منسي الموسوي. تناولت هذه الدراسة سور الحواميم (البادئة بـ حم) لتكون مجال الدراسة، وقفت الدراسة على التماسك النصي في سور الحواميم، وبينت التشابهات والاختلافات في بدايات هذه السور وفي خواتيمها، وبينت العلاقة بين هذه السور وترابطها ببعضها، وهذه الدراسة تسهم في تأكيد أهمية البحث في العلاقات النصية في سور القرآن الكريم ومن بينها سورة القارعة. نشرت هذه الدراسة في مجلة الجامعة المستنصرية- كلية التربية- قسم اللغة العربية، العراق، لعام 2015م.

- **المعايير السبعة في نحو النص دراسة تطبيقية على سورة الزلزلة**، للباحث: إسماعيل قلعة جي. سعت الدراسة إلى توضيح المعايير السبعة للنص من خلال سورة الزلزلة. وبيت الدراسة النقلة النوعية لهذا النوع من الدراسات؛ إذ تم الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص، وهذه الدراسة قريبة من دراستنا كون الدراسة تتكئ على التصوير المكثف، مما يجعلها خلفية نظرية وتمهيدًا مناسبًا لتطبيق المنهج نفسه على سورة القارعة. ونشرت هذه الدراسة في مجلة جامعة حماة في المجلد 3، العدد 11، سوريا، لعام 2020م.

- **نحو الجملة ونحو النص وأثرهما في اتساق النص القرآني: دراسة تطبيقية للفصل والوصل في سورة مريم المباركة أنموذجًا**. للباحثة: ميساء لطيف السلطاني، بينت الباحثة

تناسب، وانسجام، واتساق النص القرآني، فبدأت بالتعريفات الإجرائية، والعلاقة بين الاتساق والنظم، ونحو الجملة، ونحو النص، ثم فصلت في مواطن الفصل والوصل بلاغيًّا في سورة مريم، وهو ما تسعى إليه دراستنا لسورة القارعة، لكن مع اختلاف في المحور التطبيقي والمنهج؛ إذ تتوجه دراستنا في سورة قصيرة ذات بنية صوتية ودلالية عالية الكثافة، بخلاف سورة مريم التي تتصف بالطول مقارنة مع سورة القارعة. ونشرت هذه الدراسة في مجلة سياقات اللغة والدراسات البينية، جامعة الفيوم، المجلد 9، العدد 2، مصر، لعام 2024م.

ومن خلال الدراسات السابقة يتبين لنا أن دراسة سورة القارعة لم تنل حظًّا وافيًا من التحليل النصي الشامل، مما يجعل هذه الدراسة رافدًا في مجال تحليل الخطاب القرآني بمنهج لغوي حديث.

منهج الدراسة:

فرضت طبيعة الدراسة الاستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي، وستتم الاستعانة بغيره من المناهج إن دعت الحاجة لذلك؛ كالمنهج الاستقرائي، الذي يسعى إلى تتبع التفاصيل الدقيقة المهمة لمجال الدراسة.

حدود الدراسة وفرضياتها:

تعنى هذه الدراسة بتحليل سورة القارعة تحليلًا نصيًّا من خلال المعايير اللسانية لتحليل الخطاب، ويفترض الباحث في دراسته أن سورة القارعة رغم قصرها لا شك أنها تمثل نموذجًا عاليًا ومكثفًا في معانيه ودلالاته. كما تقوم الدراسة على افتراض أن النص القرآني قائم على ترابط محكم بين الآيات والوحدات الدلالية ومنه سورة القارعة؛ لتشكيل خطاب للمتلقي بشكل دقيق وهادف، كما وتفترض الوصول إلى أعلى درجات الوضوح والدلالة وتجنب الغموض المُبهم عند المتلقي.

أسئلة الدراسة:

ما الأهمية المتحصلة من دراسة النص القرآني وفق المعايير واللسانيات النصية في تحليل الخطاب؟

كيف يسهم التماسك النصي في سورة القارعة في تحقيق المعايير التواصلية المرجوة؟

ما مدى إسهام مصطلح "القصدية" أو "المقصودية" في سورة القارعة في الكشف عن نية المخاطِب وتوجيه المتلقي للنص؟

إلى أي حد تكشف دراسة سورة القارعة المعايير النصية وفق الاتساق الدلالي والمعاني الرئيسية؟

ما طبيعة العلاقة بين المقبولية للمجتمع العربي في تلك الحقبة والتوقعات الاجتماعية والثقافية؟

كيف أسهمت "الإعلامية" في إيصال الرسائل القرآنية للمتلقي من خلال سورة القارعة؟

مجالات الدراسة:

لقد أولت الدراسات اللغوية النّصّ القرآنيّ اهتمامًا بالغًا، لا سيما الدراسات الحديثة منها، إذ دفعت الباحثين والدارسين لاعتماد المعايير النصية في دراسة أقدس نص على وجه الأرض. إن هذه المعايير النصية تفتح الباب لفهم أعمق لهذا النص العظيم؛ وذلك من خلال بيان عناصر النص، وقصد المنشئ، وأثره في المتلقي. وهذه الدراسة وأمثالها تندرج ضمن حقل من أهم الحقول اللغوية، وهو حقل اللغويات التطبيقية؛ فقد تناولت الدراسة سورة القارعة وفق المعايير واللسانيات النصية.

خطة الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة أن تقسم إلى مبحثين يسبقها مقدمة ويلحقها الخاتمة والنتائج وقائمة بالمصادر والمراجع، وكما يلي:

المبحث الأول: مدخل نظري في لسانيات النص وتماسك الخطاب

المطلب الأول: النّصّ لغة واصطلاحًا

المطلب الثاني: النص عند العرب والغرب

المطلب الثالث: المعايير النّصّيّة السّبعة

المبحث الثاني: تحليل سورة القارعة في ضوء المعايير النّصّيّة السّبعة

المطلب الأول: التّماسك (Cohesion)

المطلب الثاني: الاتساق (Consistency)

المطلب الثالث: الانسجام (Coherence)

المطلب الرابع: القصدية أو المقصدية (Intentionality)

المطلب الخامس: المقبوليّة أو التقبلية (Acceptability)

المطلب السادس: الإعلامية أو الإخبارية (Informativity)

المطلب السابع: الموقفية أو رعاية الموقف (Positivism)

المطلب الثامن: التَّناص (Intertextuality)

المبحث الأول: مدخل نظري في لسانيات النص وتماسك الخطاب:

المطلب الأول: النّصّ لغة واصطلاحا:

1.النص لغة: جاء في مقاييس اللغة لابن فارس: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء... ونصصت الرجل: استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج ما عنده. وهو القياس، لأنك تبتغي بلوغ النهاية"[1].

وفي لسان العرب لابن منظور: "النّصُّ: رَفعك الشّيءَ، نصّ الحديث ينصّه نصًّا: رفعه. وكلّ ما أُظهر فقد نُصَّ... وأصل النص أقصى الشيء وغايته... ونصَّ الرّجل نصًّا إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده..... ومنه قول الفقهاء: نصُّ القرآن ونصُّ السُّنّة؛ أيّ ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام"[2].

وفي تاج العروس للزبيدي: "أصل النص: رفعك للشيء وإظهاره فهو من الرفع والظهور ومنه المنصة.... نص الشيء (ينصه) نصًّا: حرَّكه"[3].

2.النص اصطلاحًا: كثرت التعريفات الخاصة بالنص، بناء على اختلاف المعرفة والثقافة والتوظيف للمُعَرّف، حتى إننا نجد تعددًا في تعريف المصطلح عند الباحث الواحد. يعرف العالم الغربي رولان بارت النص، بتعريفات عديدة، وذلك "بتعدد المراحل النقدية التي مر بها، منذ المرحلة الاجتماعية، وحتى المرحلة الحرة، مرورًا بالبنيوية، والسيميائية"[4]. ولهذا فإنه من الصعب تحديد تعريف بعينه للنص، "بل إن مسألة وجود تعريف جامع مانع للنص مسألة غير منطقية من جهة التصور اللغوي. فتعد المقاربة بين مفهومي النص لغة واصطلاحًا انعكاسًا عميقًا في الفكر الإنساني في تناوله للظاهرة اللغوية، فالتأصيل اللغوي والعودة للمعاجم اللغوية يؤكد لنا الوعي المبكر عند العلماء قديمًا، ويظهر في هذا ضمنًا ميلًا للنص بعده أحد الخطابات اللغوية المكثفة. ويستنتج من ذلك أن النص ليس وحدة جامدة، بل كيان ديناميكي لتشكيل سياقات الإنتاج الدلالي. ويؤكد ذلك اختلاف بين علماء اللغة الذين ينتمون إلى مدارس لغوية مختلفة، حول حدود المصطلحات التي ترتكز عليها بحوثهم"[5]. ولهذا فإنني سأتعرض للنص عند العرب وعند الغرب بإيجاز، كما يلي:

المطلب الثاني: النص عند العرب والغرب:

أ. **النص عند علماء العرب:**

إن الباحث في مفهوم "النص في الاستعمال اللساني القديم يجده يتأرجح ضمن جملة من المفاهيم التي تؤدي معناه، وهي: الجملة، الكلام، القول، التبليغ، النظم، والخطاب، وقد شكلت هذه المفاهيم لبنة أساسية لتكوين النظرية اللغوية العربية"[6]. لم يتناول الشيخ عبد القاهر الجرجاني (400هـ- 471هـ) مفهوم النص في نظرياته؛ فقد شغل بتأسيس علم المعاني، ووضع ضوابط وقواعد لنظرية النظم. ومع هذا فقد ارتكز عبد القادر الجرجاني في توطيده للنص على نظرية النظم، فنظر للنص كوحدة نحوية واحدة، وأن النحو هو أصل مشكل للعلاقات المتشابكة بين الجمل والكلمات. يقول عبد القاهر الجرجاني: "لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو في ما بين الكلم، قد بلغت في الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى غاية، وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكلفة لما لا يحتاج إليه، ...، إنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضًا من غير أن تتوخى فيها معاني النحو، لم تكن صنعت شيئًا تدعى فيه مؤلفًا، وتشبه معه بمن عمل نسجًا أو صنع على الجملة صنيعًا، ولم يتصور أن تكون قد تخيرت لها المواقع"[7]. وهذا مفهوم كلي للنص، فالعلاقات النحوية بين الجمل والكلمات أساس النص عند عبد القاهر الجرجاني.

ويعرف الزمخشري النص بقوله: "هو الرفع والانتصاب وما سوى هذا المعنى من المجاز"[8]. ولم يعرف ابن هشام الأنصاري (708هـ- 761هـ) النص صراحة، وإنما نجده ضمنًا في كلامه بأنه الجملة والكلام، فقال: "الكلام هو القول المفيد بالقصد، والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عنه. والجملة عبارة عن الفعل وفاعله كـ(قام زيد) والمبتدأ وخبره كـ(زيد قائم)، وما كان بمنزلة أحدهما نحو (ضرب اللص)، و(أقام الزيدان)، و(كان زيد قائمًا)، و(ظننته قائمًا). وبهذا يظهر لك أنهما ليسا مترادفين كما يتوهمه كثير من الناس"[9]. أما علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (740هـ- 816هـ) فيعرف النص بقوله: "النص ما ازداد وضوحًا على المعنى الظاهر لمعنى في نفس المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، كما يقال: أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي وبغتم بغمي، كان ذلك نصًّا في بيان محبته، ...، وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وقيل: ما لا يحتمل التأويل"[10].

ويعرف سعيد يقطين النص بقوله: "بنية دلالية تنتجها ذات (فردية أو جماعية)، ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة"[11]. ويعرف محمد عزام النص: بأنه

"وحدات لغوية، ذات وظيفة تواصلية- دلالية، تحكمها مبادئ أدبية، وتنتجها ذات فردية أو جماعية"[12]. ويعرفه الناقد محمد مفتاح بقوله: "وحدات لغوية طبيعية متسقة منسجمة"[13].

نستنتج مما سبق أن النص مصطلح مفتوح يتردد بين البعدين اللغوي والاصطلاحي؛ ليعكس تطورًا في الوعي النصي بعده وحدة من الوحدات التواصلية، وتكاد هذه الآراء أن تجزم بأن تحقيق النص لا بد له من علاقات مترابطة وفق نظام لغوي معين، وهذا واضح في تنظير الشيخ عبد القاهر الجرجاني؛ إذ يؤكد الجرجاني أن المزية لا للمفردة إن كانت منفصلة، بل للنص وهو ما عرف عنه بالنظم، لقد كان الجرجاني من أبرز المنظرين للنص. أما الزمخشري فقد كان رأيه أقرب للغة من الاصطلاح، وأما الشريف الجرجاني فهو يميل إلى التعريف البلاغي الدلالي، فيربط ذلك بين المعنى والقصدية. والآراء القديمة نجدها متبلورة في آراء النقاد المحدثين كسعيد يقطين ومحمد مفتاح؛ إذ يشيران إلى أن النص بنية من البنيات المنتجة ضمن السياقات الثقافية. وبناء على ما سبق فإنه لا انقطاع بين المعنى اللغوي والاصلاحي، بل هو تطور وامتداد.

ب. **النص عند علماء الغرب**

تعددت التعريفات الغربية كما تعددت التعريفات العربية، فتعرف جوليا كريستيفا النص بقولها: "النص جهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه"[14]. وقيل: إن النص "سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة وتشكل وحدة تواصلية، ولا يهم أن يكون المقصود هو متتالية من الجمل، أو من جملة وحيدة، أو من جزء من الجملة"[15].

الباحث والناقد السيميولوجي الروسي لوتمان يشير إلى أن النص يتكون من ثلاث ركائز رئيسة؛ التعبير: وهو الجانب اللغوي. والتحديد: ويقصد به أن النص كل متكامل لا يتجزأ. والخاصية البنيوية: ويقصد بها أن النص بنيات متتالية ومنظمة. وهذا "يحقق دلالة ثقافية محددة، وينقل دلالتها الكاملة"[16]. ويعرف تودوروف النص بقوله: هو "إنتاج لغوي منغلق على ذاته، ومستقل بدلالاته، وقد يكون جملة، أو كتابًا بأكمله"[17]. بينما يرى فان دايك أن "النص نتاج لفعل ولعملية إنتاج من جهة، وأساس لأفعال، وعمليات تلقٍ واستعمال داخل نظام التواصل والتفاعل من جهة أخرى"[18].

وعرّفه هارفج (R. Haweg): بأنّه "ترابط مستمرّ للاستبدالات النّحويّة التي تُظهر التّرابط النّحويَّ للنّصّ". وعرّفه فرنيش (H. Weinrich) بأنّه: "تكوين حتميّ يحدّدُ بعضه بعضًا وتستلزم

عناصره بعضها بعضًا لفهم الكلّ؛ لأنّ النّصّ كلٌّ تترابط أجزاؤه من جهتي التّحديد والاستلزام ويؤدّي الفصل بين هذه الأجزاء إلى عدم وضوح النّصّ، ويؤدّي عزل أو إسقاط عنصرٍ من عناصره إلى عدم تحقيق الفهم"[19].

نستنتج مما سبق من الآراء أن المنجز الغربي غني في تناوله لمفهوم النص، واختلفت الآراء حسب تعدد المدارس الفكرية الغربية، وإن من اللافت في هذه التصورات أن المصطلح النصي ليس كيانًا لغويًّا ينفصل عن غيره، بل هو جهاز دلالي وثقافي، ونراه ينفتح على التفاعلات والتأويلات السياقية، وهذا ما أشارت إليه جوليا كريستيفا؛ فقد ربطت النص بالحوار والانفتاح على ما سبق من الثقافات، وفان دايك يعطي النص أهمية كبرى؛ إذ يعده بعدًا تواصليًّا بين التفاعلات البشرية، أما الناقدان تودوروف ولوتمان يصران إلى أنه من البنيات المغلقة، وهذا تردد في طبيعة رسم حدود النص. وهذا لا يعد ضعفًا، وإنما مرونة وقابلية للتأويلات النصية، وهذه الآراء تلتقي في جوهرها العميق مع المفاهيم العربية، والاختلاف في المصطلحات والأدوات.

المطلب الثالث: المعايير النّصّيّة السّبعة:

تعد المعايير النصية السبعة التي وضعها اللغوي ومحلل الخطاب الأمريكي دي بوجراند في كتابه عن لسانيات النص أساسًا رئيسًا من أبرز أسس التحليل اللغوي واللساني لفهم البنيات النصية ووظائفها، وهدف هذه المعايير جعل النص أكثر تكاملًا وانسجامًا. وضع دي بوجراند شروطًا ليكون النص نصًّا، فلا يكون النص نصًّا متكاملًا إلا إذا توفرت فيه المعايير التالية: "التّماسك، والانسجام، والمقبوليّة، والقصديّة، المقاميّة، التّناص، الإعلاميّة"[20].

تعد هذه المعايير إطارًا تحليليًّا علميًّا تتكامل فيها الكيانات اللغوية النصية، وهذه المعايير لا تضمن الفهم السليم للنصوص فحسب، بل إنها تعزز الفهم بوعي ووظائف تواصلية وثقافية علمية. لقد أصبح نحو النص من أهم المصطلحات التي تبنت هدفًا واضحًا وهو الوصف اللغوي الدقيق لبنيات النص الداخلية والخارجية، لقد كان التركيز فيما سبق على الجملة في النص، وعندما جاء نحو النص أصبحت النظرة للنص شمولية، فالنص كل متكامل وكيان متماسك. وإن للتحليل القرآني بناء على هذا المنهج مستويات عديدة، أهمها: المستوى الصرفي، والمستوى النحوي، المستوى الصوتي، المستوى الدلالي، والمستوى المعجمي.

المبحث الثاني: تحليل سورة القارعة في ضوء المعايير النّصّيّة السّبعة:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (4) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ (5) فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (6) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ (7) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (8) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (9) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ (10) نَارٌ حَامِيَةٌ (11)﴾. صدق الله العظيم.

تضمنت السورة الكريمة ثلاثة مواضيع رئيسية [21]؛ أولها: أهوال يوم القيامة وتشبيه الناس بالفراش الذي يتطاير حول النار، وهذا دلالة هول الموقف واضطراب الناس في سيرهم إلى أرض المحشر. وثانيها: مصير المؤمنين، الذين آمنوا بربهم واتبعوا نهج نبيهم ﷺ، فجزاؤهم جنات النعيم. وآخرها: مصير الكافرين المنكرين، فكان جزاؤهم من جنس أعمالهم، النار وبئس المصير. ووظف أسلوب الترغيب والترهيب في السورة الكريمة، فعظم من شأن الجنة ونعيمها، والنار وجحيمها [22]. "وإن من أعظم غايات ومقاصد التشريع الوصول بالعبد لمقامات الإيمان وعمارة القلوب بالله"[23]. ولهذا فإن هذا النوع من الدراسات توصلنا للمقصد الأسمى وهو عمارة القلوب بالله تعالى. "وإن الصلة بين علوم الشريعة عمومًا وبين اللغة صلة أصيلة بلا ريب، وصلة العربية بالقرآن وعلومه صلة أخص؛ إذ بلسانها نزل، وببيانها إلى العالمين حل وارتحل"[24].

المطلب الأول: التّماسك (Cohesion):

التماسك هو الترابط بين عناصر النص، وهو ركيزة أساسية تجعل النص وحدة واحدة بدلًا من مجموعات الجمل المفككة، وهذا متحقق بالوسائل اللغوية ضمن المعايير النصية المعروفة، كالعطف، والإحالات، وأدوات الربط. وهذه الوظائف ترتبط بما قبلها وما بعدها. وسورة القارعة متميزة كغيرها من كلام الله تعالى بالدقة والتماسك اللغوي، ونرى الروابط النصية متجلية في آياتها الكريمات. وهذا مرتبط مع سبب نزول السورة، وسورة القارعة لم يرد سبب صريح في نزولها، ولم تذكر ذلك كتب كثيرة متخصصة، منهم السيوطي في كتابه "لباب النقول في أسباب النزول"، إلا أن بعض العلماء ربط سبب نزول سورة القارعة بما قبلها في الترتيب القرآني؛ أي سورة العاديات التي ختمت بذكر بعض أهوال القيامة، كما في قوله تعالى: "أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور"، وهذا يدخل في باب مناسبة السورة لا في سبب نزولها، فجاءت سورة القارعة مفسرة ومبينة أحوال الناس في ذلك الموقف العظيم [25]. ومن الإحالة الخارجية كذلك عودة الضمير على نفس الحال والمقام للنص وقت القول، وهذا مرتبط مع خارج النص متفاعل معه، وهذا

ليس قصرًا على الضمائر فحسب، بل في ألفاظ عديدة، دالة على معنى خارج النص، كقوله تعالى: **"وما أدراك ما القارعة"**، فالضمير "ك " في كلمة **"أدراك"** عائد على المخاطَب، وهو خارج النص لم يذكر، وهو النبي ﷺ، ليبين لعباده عن طريقه نبيه عليه السلام أهوال يوم القيامة والنهاية.

وإن تكرار لفظة **"القارعة"** ثلاث مرات في بداية السورة الكريمة ليس عبثيًا، بل له دلالة تأكيدية وظيفية تأسيسية، وهو إظهار في مقام الإضمار، منها تأسيس صورة وترسيخها في ذهن المتلقين، وهذا التكرار يسهم في إيجاد وحدات صوت دلالية، مما يهيئ عقل المتلقي لوضوعات السورة الكريمة. إن اللفظات القريبة في المخرج والدلالة: كالقارعة، والهاوية، والحطمة، هي ألفاظ مؤسسة لأنساق مترابطة تؤديها إحالات صوتية ودلالية، تجعل من النص نسقًا متكاملًا.

ولا شك أن الروابط النحوية واللغوية في السورة الكريمة تشكل ترابطًا متينًا بين الجمل في الآيات الكريمة، ومن ذلك أسلوب الاستفهام المتبع في مستهل السورة الكريمة، **"القارعة ما القارعة؟ وما أدراك ما القارعة؟"**، إن أسلوب الاستفهام في هذا الموضع يؤدي وظيفة ترابطية؛ إذ يشكل أداة واصلة تسهم في تعزيز التماسك النصي وانسيابه دلاليًا، كما ويربط بين أجزاء النص كاملًا، فيجعل الانتقال في الأفكار والرؤى وحسن التخلص من موضوع إلى موضوع سلسًا متماسكًا مقبولًا، وهو "استفهام يراد به التهويل والتعظيم، لأن الأمر العظيم من شأنه أن يستفهم عنه، فصار التعظيم والتهويل مع الاستفهام متلازمين، والأصل فيه: القارعة ما هي؟ أي: أي شيء عظيم هي؟ فوضع الاسم الظاهر موضع المضمر تفخيمًا لشأنها، وتفظيعًا لهولها"[26].

وقد استخدم في السورة تكرارات أخرى، وهي هنا تعدد في التشبيهات؛ قول الله تعالى: **"كالفراش المبثوث"**، **"كالعهن المنفوش"**، هذا النوع من أساليب التكرار يدعم التماسك النصي، مما يسهل استيعات المحتوى، ويعمق الأثر النفسي، وهذا تماسك بياني وبلاغي أيضًا، تجعل من العناصر الطبيعية في الكون مشاركة في السرد لقصة أهوال ذلك اليوم العظيم. أما عن الضمائر المستترة فهي تؤدي وظيفة إحكامية للنص؛ فالانتقال بين الألفاظ من **"القارعة"** إلى **"وما أدراك"** يوضح لنا أن استخدام الضمائر ليس اعتباطًا، بل إنه يعكس الفكرة الرئيسية المحورية، ويعزز الترابط النصي في السورة الكريمة. "وهذا العَوْد هو الذي يحقق التماسك القوي في الآية ويقرر معنى من معنى آخر، فالقصد من الربط الضميري إقامة ربط بين مكونات القول الشعري تنهض على الضمير، ولأن الضمير يحيل في أصله الاستعمالي إلى ما سبقه عُدّت الإحالة بواسطة الضمير من عوامل الربط التي تفيد الكلام تماسكًا، واتساقًا، وتنفي عنه صفة التكرار"[27].

لقد ارتبطت التصويرات البلاغية في السورة الكريمة بانسجام دلالي محكم، يعكس وحدة الموضوع واتساق المقاصد التعبيرية ضمن بنية نصية متماسكة؛ فَشُبّه الناس بالفراش المبثوث، وشُبّهت الجبال بالعهن المنفوش، وهذا تشبيه مرسل مجمل في كلتا الآيتين، وكلا التشبيهين يعكس الفناء والاضطراب الكوني، ويخلق الدلالة في الآيات الكريمات[28]. والصورتين البلاغيتين "تشبيه الناس بالفراش المبثوث"، و"تشبيه الجبال بالعهن المنفوش"؛ ففي الأولى: تتجلى الصورة بتشبيه الناس بالفراش المبثوث كون هذه الحشرات تتطاير بلا انتظام، ووجه الشبه التطاير والتبعثر والضعف وعدم الدراية، نوع التشبيه مرسل مجمل لأنه لم يذكر أداة التشبيه ولا وجه الشبه صراحة. وفي الثانية: تتجلى الصورة بتشبيه الجبال بالعهن المنفوش، وهو الصوف المفتت المنفوش المتطاير، ووجه الشبه التفكك والخفة والتطاير، وهو كناية عن زوال الثقل. وفي الآيتين رسم لصورة من الفوضى والارتباك والضعف وانعدام التماسك لدى البشر والكون، وهو أيضًا كناية عن التيه والضياع وتغير الثوابت. ولا بد من الإشارة إلى أن السورة الكريمة تبدأ بالمشهد النهائي للكون، وتنتهي بمشهد مصيري للإنسان، ولا شك أن هذا الربط الدقيق المؤطر يساعد على تماسك النص ووحدته الموضوعية. وإننا إذا تناولنا التماسك الزمني للنص القرآني في سورة القارعة نجد أنه يحاكي الزمن المستقبلي، فقد وُظّف الزمن في السورة الكريمة مناسبًا للحدث الأعظم المنتظر (يوم القيامة) وما فيه من أهوال، وقد انتقل السياق القرآني من تصوير الحدث الكوني العظيم إلى جزاء الإنسان النهائي، وكان هذا الانتقال بسلاسة وتماسك يساعد على اتساق النص مع زمنيته. وإذا أمعنا النظر في البناء الصوتي نجد أن هناك تناغمًا في الأصوات، وخاصة المتكررة منها، مثل: "ق، ر، ع" في لفظة القارعة وفي غيرها، وهذا الاهتزاز الصوتي في هذه الحروف يخبئ وراءه الاهتزاز الأعظم وهو اهتزاز الكون بأكمله وخروجه عن مساره الطبيعي، مما أوجد تناغمًا صوتيًا وترابطًا دلاليًا جعل النص أكثر تماسكًا وتأثيرًا في المتلقي. ويشار إلى أن صور النص البلاغية متكاملة بحيث تعكس صورة متكاملة للكون، وهذا انسجام رمزي يجعل النص متماسكًا.

وينبغي النظر إلى الجمل الاعتراضية، كما في قوله تعالى: **"وما أدراك ما القارعة؟"**، هذه الجمل التي تسمى جملًا اعتراضية في غير النص القرآني لها دور تفسيري؛ فهي رابطة بين مستهل السورة وما بعدها، وهذا يعزز تماسك النص القرآني، ويدعو إلى البحث والتفكير، وهو حوار ضمني بين الإنسان والنص القرآني؛ لأنه يقدم التفسيرات لفهم المشهد الكوني العظيم[29]. ونرى كذلك تناغمًا في التماسك النصي في وصف الطبيعة وعناصرها؛ من وصف للجبال والإنسان، وكان

ذلك بشكل متواز يجعل العناصر النصية متناغمة. وإن وظيفة الإحالة النصية بيان التماسك، مثل الإشارة للإنسان والجبال، إذ نعدهما رمزين للفناء، مما يدعمان ترابط النص من خلال الموضوع المركزي المحوري في السورة الكريمة، وكذلك الحال في الإحالات المتبادلة بين العناصر النصية، كما في قوله تعالى: **"ثقلت موازينه"**، و**"عيشة راضية"**، و**"خفت موازينه"**، **"وأمه هاوية"**، وهذه الإحالات النصية تعزز الترابط بين جزاء الإنسان وعمله، وتعكس تماسكًا متينًا في النص القرآني. والتماسك الدلالي ليس محصورًا في الألفاظ المفردة وتكرارها فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الأفكار؛ كفكرة الجزاء من جنس العمل، ونرى ذلك في قوله تعالى: **"فأما من خفت موازينه"**، وهذا التوازن الدلالي أيضا يعزز من وحدة النص وتماسكه. فهذه الفكرة تتجلى في قوله تعالى من خلال علاقة السببية، فخفة الميزان وقلة الحسنات يقابله رجحان للسيئات، وبالتالي يكون الجزاء: "الجحيم أو الهاوية"، وهذه نتيجة للسلوك المنحرف والتقصير في أداء الطاعات والواجبات، فمن لم تثقل موازينه بالأعمال الصالحة استحق مصيرًا خفيفًا من حيث القيمة وهو العذاب العظيم. ودلالة "أمه هاوية" دلالة بلاغية عميقة؛ فـ"الأم" دلالة الحب، والحنان، والمأوى، والاستقرار، والمعنى هنا معكوس، فمأواه جهنم، وهذه نتيجة طبيعية لم تكن اعتباطية. ولهذا فإن النص الشريف يبين مفهوم العدالة الإلهية، فلا يجزي الإنسان إلا بما كسبت يداه، فلا جزاء للإحسان إلا الإحسان والعكس صحيح.

كما ويظهر التماسك من خلال الصور التقابلية، كما في قوله تعالى: **"فهو في عيشة راضية"** و**"أمه هاوية"**، فهذا يضفي نوعًا انسيابيًّا من الإيقاع الصوتي الرابط بين الآيات الكريمات، معززًا الشعور بتماسك النص القرآني لدى المتلقي. فالتقابل هنا دلالي مضموني، قائم على السعادة والهلاك، والرضا والسخط، والاطمئنان والضياع. والتقابل الإيقاعي الصوتي يتجلى من خلال البنى التركيبية في الآيات الكريمات، ففي قوله تعالى: **"فهو في عيشة راضية"** يقابلها قوله تعالى: **"أمه هاوية"**، وهذا يوجد توازنًا صوتيًّا يؤثر في نفس المتلقي وتقرع آذانه على المستويين الوجداني والنفسي. فهذا ليس محصورًا في المقابلة البديعية، بل هو تقابل شمولي يجمع بين أجزاء النص ككل: "الصوت، والصورة، والمعنى". يقول الشيخ الشنقيطي: "القارعة والواقعة كالطامة والصاخة والآزفة، وقد عرفت العرب أن الشيء إذا كثرت مسمياته عظم خطره، وقد ورد عن الإمام علي رضي الله عنه أنه قال: كثرة الأسماء تدل على عظم المسمى، ...، وقوله: ثقلت موازينه، دلالة على وقع الوزن لكل إنسان، والموازين: يراد بها الموزون، ويراد بها آلة الوزن، كالمعايير، وهما متلازمان"[30].

وإننا نرى تكثيفًا للمعاني في السورة الكريمة بالرغم من قصر آيتها، ويظهر هذا لنا جزءًا عظيمًا لا يتجزأ من البنيات النصية، فالتكثيف اللغوي يحقق تماسكًا للنص في عبارات سمتها القصر؛ إذ تختزل المعاني العميقة والمشاهد العظيمة في آية قصيرة. ولا شك أن هذا النوع من التماسك النصي له أثر نفسي بالغ؛ فتكرار الصور والأهوال والصور المفزعة ليوم القيامة تخلق أثرًا نفسيًّا على جميع الأصعدة، وهذا يدفع القارئ للتفكير مليًّا، وهناك تناسب بين الأصوات والمعاني، وظهر في السورة الكريمة أصوات صفتها الجهر والقوة، مما يوجد حالة من الرهبة؛ لارتباطها بيوم القيامة، لكن ليس بإمكان أي قارئ أن يتفكر في هذه المآلات والنهايات، بل القارئ الحذق الكيس الفطن، من كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد. ويظهر التماسك أيضًا في الوصف الدقيق للمشاهد والتحذير؛ فالوصف الدقيق والتحذير من أهوال القيامة ينسجمان مع بعضهما ليتناسبان مع الخطاب الرباني، وهذا قمة الصور التربوية العادلة.

لقد أظهرت الآيات الكريمات في سورة القارعة تماسكًا روحيًا ومعنويًا، فقد أظهرت السورة الكريمة إثارة للخوف والهلع بالحديث عن يوم القيامة، وانتهت بالحديث عن مصير الإنسان مؤمنًا وكافرًا، وهذا يربط بين الخوف والرجاء، بين الترغيب والترهيب، بين المهابة والرجاء، في وحدات دلالية متناسقة تبين لنا شمولية النص القرآني وصلاحيته لكل زمان ومكان. كانت سورة القارعة ذات مغزى عميق؛ إذ تكاملت مع سائر النصوص القرآنية من حيث غايتها ومضمونها، كالحلقات المتماسكة مع بعضها. كما وضحت السورة الكريمة علاقات مضمرة، هذه العلاقات نتاجات فكرية حقيقية لمن يتدبر فيها، فهناك علاقة ضمنية بين عمل الإنسان إن كان صالحًا مؤمنًا وبين خفة ميزانه يوم القيامة، والمقصود هنا خفة ميزان سيئاته مع رجحان حسناته بأمر الله تعالى، وبين سقوط الإنسان في الهاوية وبين ثقل ميزان سيئاته وخفة حسناته، وهذا يعزز الترابط في النص القرآني[31] . ويعد هذا أسلوبًا جميلًا في توظيف المفارقات، فمفارقة الفزع والخوف الأكبر مع جزاء الفرد، وتلازم الصور والآيات الكونية مع مصير الإنسان ونهايته.

لقد أظهر تناسب طول الآيات الكريمة مع بعضها إيقاعًا موسيقيًّا في داخل النص وفي خارجه، ولا شك أن الجناس يعطي إيقاعًا مميزًا في هذه السورة المباركة، كما في: (المنفوش، المبثوث، ثقلت، خفت، هاوية، ماهية)، والجناس "من الفنون البديعية له أثر موسيقي قوي على السامع ينبع من تكرار الحروف وترديدها، وهو منشط للذهن، وطارد للسآمة، ويسهم إسهامًا كبيرًا في إيضاح المعنى وزيادة الإفادة، ولا يكون كذلك إلا إذا جاء عفو الخاطر، وسمح به الطبع من غير

أن تبدو عليه لوثة الصنعة والتكلف وإلا شوه العبارة وأدى إلى التعقيد"[32]. وفي ضوء نظرية التلقي فإننا نقول: لقد كان النص متماسكًا؛ فقد جذب المتلقي من بداية السورة إلى نهايتها، بتنوع الأساليب، وعلى رأسها الترغيب والترهيب، كما أن السياق القرآني يدخل الإنسان في حالة تأملية تدبرية منقطعة النظير، مما يظهر لنا حالة بين انسجام النص من جهة ومتطلبات التفاعل. كذلك ارتبط النص القرآني بالسياق الثقافي، فالقرآن الكريم في سياقه الثقافي كثيرًا ما كان يأتي بالصور مستوحاة من البيئة المحيطة بهم؛ لتكون أبلغ في الحجة، وأعمق في الدلالة، مما يبرز تماسك النص ثقافيًا.

يظهر جمال النص القرآني في سورة القارعة أيضًا من خلال التتابع الهرمي للنص، من الكلي والعام، إلى الجزئي والخاص؛ فبدأت السورة الكريمة بوصف الحدث الأعظم، ثم بينت الأثر المترتب على الإنسان وما حوله، ثم بينت السورة الجزاء للمؤمنين والكافرين، وهذا تسلسل منطقي مقنع. ومن منظور علم العلامات، وهو ما يعرف بـ"السيميائيات" فإن كل كلمة في النص القرآني علامة بحد ذاتها، ترتبط بعلامة قبلها، وعلامة بعدها، مشكلة دلالات داخلية وخارجية عميقة، جاعلة من النص شبكة من الرموز والمعاني المتعددة.

وينظر إلى التماسك النصي في سورة القارعة بشكل عام بأنه يقدم صورة قدمت وظيفة إنذارية؛ فقد تميزت سورة القارعة بالوحدة الفكرية والصوتية التي تدفع المتلقي للتفكير في هذا الكون ومآلاته، وهذا مقصود لذاته؛ إذ يهدف النص القرآني في هذه السورة الكريمة إلى التأمل في النهاية التي لا بد منها، فكل جزء من النص يترابط مع ما قبله وما بعده خدمة للغاية الكبرى، وهي تحذير الإنسان وتنبيهه من مغبة التغافل عن الآخرة، وما كان هذا التنبيه إلا من محبة الله تعالى لعباده. إن التماسك الكبير في آيات سورة القارعة ليس مجرد خاصية تضمنها النص القرآني فحسب، بل سمة جوهرية اتسمت فيها الآيات الكريمات، مبينة وحدة الموضوع، والبناء النصي الإعجازي البياني، كما هو الحال في القرآن الكريم كاملًا. لم يكن التماسك في النص القرآني في سورة القارعة مجرد عناصر سطحية، بل هي صورة لواقع يؤدي سابقه لاحقه، ليتحقق منها الترابط الرصفي بين الجمل، ولقد شكلت وسائل التماسك والتضام هيئة نحوية لمفردات النص القرآني والتراكيب في الآيات الكريمات، وقد ظهر ذلك جليًّا في الإحالات والتكرار والترابط بين الآيات والألفاظ والحذف [33]. ختامًا فإن من أهم وسائل التماسك "الحذف"، يقول الجرجاني في دلائل الإعجاز: "وهو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنّك ترى به تركَ الذّكر أفصح من الذِّكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا

لم تنطق، وأتمّ بيانًا إذا لم تُبِنْ"[34]. ولم يكن الحذف في سورة القارعة مجرد إسقاط لغوي، بل هو أداة من أهم الأدوات البلاغية التي تعزز المعاني وتحيل إلى دلالات تدفع المتلقي للتدبر والتفكير، فأبان الحذف بصمته ما وراء النص وكان أبلغ من الكلمة.

المطلب الثاني: الاتساق (Consistency):

يعرف محمد خطابي الاتساق بقوله: "ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكلة لنص أو خطاب ما، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب برمته"[35]. والاتساق من دلالات تماسك النص؛ فالاتساق هو السبك الجيد في النص، وترابطه، وتماسكه، على نحو يظهر شمولية النص وكماله. وللاتساق ثلاثة أنواع؛ الإحالة: وهي إشارة عنصر داخلي إلى عنصر خارجي، ومنه الإحالة القبلية والبعدية. والاستبدال: وهو عنصر لغوي يستبدل بعنصر آخر يدل على ذات المدلول، ومنه الاستبدال القولي، والفعلي، والاسمي. والربط: وهو طريقة لترابط الأجزاء لاحقها وسابقها، ومنه العطف، والإحالة، والتكرار، والعلاقات المعجمية. والاتساق المعجمي: وهو متحقق بوسيلتين؛ التكرار، والتضام. والاتساق الصوتي: يتضح من خلال الجناس، والسجع، والتوازي الصرفي والصوتي[36].

ويعد الاتساق من أبرز وأهم العناصر الجوهرية في سورة القارعة؛ فظهرت أجزاء النص القرآني مترابطة من حيث التراكيب والأدوات اللغوية، وكان الاتساق في سورة القارعة ضمن أربعة محاور أساسية، وهي: الإحالات، والتكرار، والأدوات اللغوية، والاتساق الدلالي. ففي التكرار الصوتي نجد أن تكرار لفظة "القارعة" يولد تناغمًا صوتيًّا، يشد القارئ من بداية السورة إلى نهايتها، وهو تكرار افتتاحي؛ "**القارعة ما القارعة**"، مما ينشئ وحدات موضوعية للتركيز على الحدث الأعظم. وتكرار بعض الأصوات، نحو حرف العين: "**القارعة، العهن**"، وهذا يوحي بصخب ويوجد ترابطًا بين حدث عظيم وكينونة الطبيعة. وتكررت صيغ فعلية اتصلت بالمآلات: "ثقلت، خفت" وهذا يظهر البون الشاسع بين من خفت موازينه ومن ثقلت موازينه. وقد تكررت الفكرة الرئيسية سياقيًّا خلال النص القرآني. وكان التكرار تصعيديًّا لخلق التصعيد الدلالي؛ فانتقلت السورة من وصف القارعة إلى مآل الإنسان ونهاية الأرض. والتكرار من أدوات التركيز، وهو وسيلة للإحالات الداخلية: كالإحالة الضمائرية: فاستخدمت ضمائر للدلالة على عنصر سابق، نحو: "فأمه". والإحالات الاسمية: "**وما أدراك**" التي تحيل إلى "**القارعة**". والإحالات الزمانية: فقد التزم النص بزمانية واحدة أشارت إلى المآل الأخير. والإحالات المكانية، نحو: وصف

المصير والموازين، وضمنيًّا هذا مكان الجزاء والحساب. والإحالات البيانية، وقد خلقت مشاهد بصرية عالقة بالذهن، نحو: "**كالفراش**". والإحالة نحو الغاية العظمى والنهائية: "نار حامية"، فيها دلالة واضحة إلى جماليات النص. واستخدم الاستفهام مثل: "ما القارعة"، والضمائر مثل: "ك" في "**وما أدراك**". وهذا يحيلنا لحدث مركزي، وهو أهوال الموقف العظيم يوم القيامة. كما أننا نجد علاقة بين الألفاظ المستخدمة ونتائجها: "**ثقلت، وخفت**"، وهذا يبين لنا العلاقة بين أعمال البشر والجزاء عند الله تعالى، وهذا يلفت انتباه المتلقي إلى مصير الإنسان ونهايته الحتمية.

وقد برز الإيجاز مع التضمين في سورة القارعة، فكانت عباراتها موجزة، مع عمق في المعاني وترابط في المباني، فكل آية مترابطة مع ما قبلها وما بعدها. كما استخدم في السورة الكريمة بنيات نحوية واستفهامية متكررة، نحو: "فأما، و"وأما"، وقد جاءت في قوالب منتظمة متصلة اتصالًا وثيقًا مع بعضها؛ لخلق حالة من الترقب لدى العبد. وقد اعتمدت السورة أيضًا على التصعيد البنائي، فقد رتبت المشاهد بشكل لافت للنظر، فذكر القارعة ثم بين نتائج أفعال الإنسان وأقواله. وظهر التكرار الدلالي واضحًا، فلم يتوقف عند الكلمات فحسب، بل امتدت للأفكار مبينة مصير الإنسان ومآله. وظهرت الوحدة الموضوعية في السورة الكريمة، وظهر التماسك الدلالي بين الآيات الكريمات، وكان ذلك تناسبًا سرديًّا رائعًا، فأظهر التناسب الدلالي، والاتساق الرمزي، وترابطات دلالية بين الرجاء والخوف.

المطلب الثالث: الانسجام (Coherence):

يؤكد محمد خطابي على أن الانسجام أعم وأعمق من الاتساق؛ "بحيث يتطلب بناء الانسجام من المتلقي صرف الاهتمام جهة العلاقات الخفية التي تنظم النص وتولده"[37]. وعرفه محمد مفتاح بقوله: "العلاقات المعنوية والمنطقية بين الجمل؛ حيث لا تكون هناك روابط ظاهرة بينها"[38]. تجلى الانسجام بين المشاهد الطبيعية والمصير النهائي؛ فشاهدنا وصف الجبال، ووصف الإنسان، والمشاهد والأحداث العظيمة، فأوجدت صورة متكاملة ربطت الأحداث ببعضها، من خلال النظام الهرمي المتبع في الأفكار؛ فبدأت السورة الكريمة بإعلان مهيب عن الحدث العظيم وهو "**القارعة**"، ثم شرعت في تفصيل ذلك وصولًا لمشاهد يوم القيامة ونهاية الخلق. واستمر الأسلوب القرآني الشريف في الترغيب والترهيب، وهذا يحث الإنسان للبقاء دائمًا في حالة توازن بين الرجاء والخوف، فكان المشهد متكاملًا في بنائه التأثيري والدلالي، وكان منسجمًا عبر التدرج الزمني، بين الحاضر والمستقبل، فقدمت السورة من بدايتها الحدث العظيم الذي لم يحدث "**القارعة**"، مما يجعل الإنسان في حالة ترقب. ومنسجمًا في الانتقالات الموضوعية،

والبنيات المقطعية؛ ففي المقدمة: **"القارعة ما القارعة"**، ثم انتقل إلى مشاهد كونية عظيمة فشبه **"الناس كالفراش المبثوث"**، و**"الجبال كالعهن المنفوش"**، ثم النتيجة كانت إما ثقل الميزان فيكون في عيشة راضية، وإما خفة في الميزان فتكون أمه هاوية. واتسمت السورة الكريمة بالانسجام المفاهيمي؛ فجاءت الأفكار والمعاني متماسكة، تسير باتجاه يخدم الهدف الكلي للنص الشريف، كما أن الأفكار جاءت مرتبطة برباط دلالي ومنطقي واضح للمتلقي وضوح الشمس، فالقارعة هي المصيبة العظيمة المعبرة عن الحدث المهول، فناسبت دلالتها ما يلحق بالإنسان والجبال من تغيرات، وتجلى الانسجام المفاهيمي في التناقض بين الثقل والخفة في موازين العباد، بناء على صلاح أعمالهم وأقوالهم وأفعالهم. فكان انسجامًا متعدد المستويات؛ لتحقيق رسالة كاملة شاملة مظهرة عظمة نسيج النص القرآني.

بنيت السورة الكريمة أيضًا على الانسجام النفسي؛ فالتكرار في بداية السورة يثير الترقب والانتباه والحذر لما هو قادم، ووصف المشاهد الكونية من بعدها يخلق رهبة عظيمة في الصدور. ويظهر لنا تداخل الطبقات الدلالية في النص القرآني، فالآيات الكريمات حملت معها دلالات كثيرة متشعبة متشابكة، هذا مستوى ظاهر، أما في المستوى العميق الخفي فإن الآيات الكريمات ترسل رسائل أخلاقية وعقدية داعية الإنسان أن يراجع نفسه قبل فوات الأوان. وترك النص لنا مجالًا للتأويل، مما يوضح لنا الانسجام النصي. كما يتحقق الانسجام النصي من خلال الأسلوب القصصي المتبع، فالأسلوب المتبع في الآيات الكريمات مزج بين الوصف والتشويق، وكانت الأفكار متسلسلة متتابعة بشكل محكم مؤثر.

وتظهر علاقة حوارية في قوله تعالى: **(القارعة، ما القارعة، وما أدراك ما القارعة)**، يتجلى الخطاب الرباني للنبي صلى الله عليه وسلم في السورة الكريمة، وقد وظِّفَ هذا الأسلوب بشكل كبير في القرآن الكريم؛ ليكون ترغيبًا وترهيبًا، تهويلًا وتعظيمًا لآيات الله تعالى في أرضه، فالله عز وجل لا يسأل، وإنما يعرض للنبي عليه السلام أهوال يوم القيامة، ويلحق ذلك مصير العباد المؤمنين والكافرين، وهذا معنى من معاني أسلوب الاستفهام وما قد يخرج إليه في حال تكرار لفظات معينة في السياق القرآني، وقوله تعالى: "وما أدراك" يفيد التعظيم لذلك الموقف العظيم. يتضح لنا أن هناك ترابطًا كبيرًا بين السؤال والجواب، فالسؤال عن يوم القيامة وما ينتظر العباد مؤمنين وكافرين، وجاءت الإجابة والحجة الدامغة في الآيات التي تليها، فأوحت لنا الصورة بمشهد يظهر ترابطًا وعمقًا في الألفاظ والمعاني التي وظفت من أجلها.

ويتضح لنا في العلاقات السّببيّة أنّ السّورة الكريمة بنيت أيضًا على السّبب والنّتيجة، افتتحت الآيات الكريمات **"القارعة ما القارعة"**، الاستفهام الخطابي للنبي صلى الله عليه وسلم، وانتقلت الآيات الكريمات لبيان تغير الحال والمصير، فهذا إعلام رباني وتحذير إلهي للعباد، جاء السّبب **"فمن ثقلت موازينه"**، لتأتي النتيجة "فهو في عيشة راضية"، والسبب **"ومن خفت موازينه"**، لتأتي النتيجة **"فأمه هاوية وما أدراك ما هي"**. ووضحت الآيات الكريمات الأسباب والنتائج بشكل يحقق الترابط المنطقي في الخطاب؛ لفهم مجريات وأهوال يوم القيامة ضمن سياقات مترابطة تبرز العدالة الإلهية، وليكون الخطاب منطقيًا للمتلقين.

المطلب الرابع: القصدية أو المقصدية (Intentionality):

يشير ديبوغراند إلى القصدية بقوله: "تتضمن موقف منشئ النص من كونه صورة ما من صور اللغة، قصد بها أن تكون نصًّا يتمتع بالسبك والالتحام، وأن مثل هذا النص وسيلة من وسائل متابعة خطة معينة للوصول إلى غاية معينة"[39]. ويستنتج من هذا أن "منشئ النص ينسج نصه باستخدام الوسائل اللغوية الملائمة، فهو يستثمر نصه ليقدمه للقارئ محبوكًا ومتماسكًا يحقق فيه مقاصده"[40]. أما في الخطاب القرآني فلا يمكن التسليم بأن العلماء وصلوا إلى عين مراد الله تعالى، ولكن يمكن القول: سيقت الآيات الكريمات لتحقيق سياق قرآني وهداية مخصوصة، أو لتقويم تصور، أو لتحقيق غاية عقدية، أو سلوكية، فالقرآن الكريم ليس نصًّا أدبيًّا بشريًّا ينسج من باب الإنشاء، وإنما هو كلام رباني معجز يحمل بين آياته حكمًا ربانية ومقاصد إلهية، تتجاوز مفهوم القصدية في مفهومها الإنساني. ومن العلماء من جعل المقصدية على ضربين [41]:

أولها: معنى قصديّ: وهو عين مراد الله تعالى ويراد منه المعنًى التوفيقيّ للآيات الكريمات، ولا طريق له إلا الاجتهاد لفهمه وإدراك جوانب خفائه.

والآخر: معنى إدراكيّ: وهو ما يُدركه أهل العلم ومن تدبّر النّصّ القرآنيّ متّبعًا أصول الإدراك وضوابطه، وقيل: كلّ ما يستنبط ويُدرك من النّصّ في سياق مقاليّ ومَقاميّ. إن هذه المصطلحات مع حداثتها إلا أن لها جذور في التفسير وعلوم القرآن الكريم، إذ إنها تشبه الاستنباط، والإشارة، وفهم السياق القرآني، والربط بين المقال والمقام، وقد استخدمت هذه المصطلحات وقريبًا منها في السياقات التفسيرية.

والقصدية سمة من أبرز سمات النص القرآني، وهي آلية من آليات فهم كتاب الله تعالى، تمنح للكلمة المفردة معان متعددة، فالأسلوب القرآني يعتمد على تكثيف المعاني مقابل كلمة قليلة، والقصدية من النص القرآني هو التوجيه والتحفيز واستنهاض الهمم والتحذير لما فيه خير البلاد

والعباد ومصير المؤمنين والكافرين. وتعددت الأساليب القصدية في السورة الكريمة، فمنها: القصدية في التفصيل للمصير الأخروي، والقصدية في علاقة العبد بربه، والقصدية في تحقيق مبدأ العدالة الإلهية. إن القصدية في سورة القارعة تستفز العقل للتفكير في مصيره المستقبلي. ومنه أيضًا: القصدية في اختيار بعض المفردات في السورة الكريمة، مثل: "القارعة" وهذه اللفظة وحدها تحمل شحنة كبيرة من المقصدية، فهي تشير إلى حدث عظيم، حدث مدمر يغير مجرى الكون الطبيعي، والقصد من ذلك تحذير المتلقي من مغبة أعماله.

ولقد جاءت الكلمات: "الفراش، والعهن، والهاوية" لقصدية، وهي تكوين صورة شاملة للإنسان لما سيحصل للكون مستقبلًا، فقد جاءت هذه الكلمات في سياقات مخصوصة لتكون صورًا بصرية مؤثرة عن مشاهد وأهوال يوم القيامة، وهذا يعمق الوعي الإنساني، فتشبيه "الجبال بالعهن"، و"الناس بالفراش"، يوضح هول المشهد والأحداث، كما أن ذكر "الهاوية" مصطلح يوقع الفزع في القلوب، فيجب على الإنسان أن يكون حذرًا واعيًا إلى مصيره الذي يرتضيه. والقصدية في التوظيف البلاغي كاستخدام "ما القارعة؟" التي تحفز التفكير والعقل البشري، وهذا التركيب ليس مجرد استفهام، بل هي قصدية لتوجيه المتلقي والتأمل في هذه الحياة الفانية، وتكرار "القارعة" يعكس لنا وعيًا وجوديًا ينبغي على الإنسان أن يدركه. والقصدية الزمانية من لفظة "القارعة" تشير إلى حدث مستقبلي، تجعل من المتلقي مترقبا متابعة لأحداث النهاية، والغاية العظمى من القصدية الزمانية هو أن يتفاعل الإنسان مع كل المراحل، فلا يتخلى عن دنياه ويجلس منتظرًا الآخرة. والقصدية من تصوير بعض المشاهد الكونية أن الله تعالى يأتي بصور مألوفة للإنسان لتكون أبلغ في الحجة وأكمل في الدلالة، فالجبال كالعهن، والناس كالفراش المبثوث، والقصد تصعيد الوعي الإنساني. وجاءت القصدية بين الأحمال الثقيلة والخفيفة، والثقل والخفة من أبرز معالم قصدية السورة الكريمة، فالقصدية منها تجاوز المفاهيم السطحية إلى أخرى عميقة؛ لزيادة الوعي البشري.

وتبرز القصدية في سورة القارعة بشكل واضح للتحذير من أهوال يوم القيامة، وتحفيز التأمل لدى المتلقي في المآلات، وإن استخدام الصور البيانية يعكس هول الموقف، ويحذر الله عباده من العواقب الأخروية للكافرين، ويدعوهم للاستعداد لذلك اليوم العظيم.

المطلب الخامس: المقبوليّة أو التقبلية (Acceptability):

ترتبط المقبولية بالمتلقي، فهو العمود الأساس بالمقبولية، وذلك بتعبيره عن مدى رضاه عن النص، وذلك يرتبط بالتداولية، يشير ديبوغراند إلى أن المقبولية: "موقف مستقبل النص إزاء تكوين صورة ما من صور اللغة ينبغي لها أن تكون مقبولة من حيث هي نص ذو سبك والتحام"[42]. ولا بد من الإشارة إلى أن "جل علماء النص يؤكدون على أن أحد معايير الحكم على النص بالقبول هو مدى ملاءمته للسياق الذي يراد فيه"[43]. فضلًا عن درجة الثقافة والمعرفة لدى المتلقي. وتنبغي الإشارة إلى إننا عندما نتناول سمة "المقبولية أو التقبلية" في سياق الآيات والسور الشريفة في القرآن الكريم فلا يصح أن ننظر إليها بمنظار النصوص البشرية، فالقرآن الكريم له قدسيته، فمقبولية القرآن الكريم تتجاوز ذلك لأنها نصوص من مصدر إلهي، والمقصودية هنا هي خضوع القلب والعقل معًا لكلام رب العالمين، واستمداد الفطرة السليمة لتلقي هداية الله عز وجل، وإذا كان ديبوغراند قد أشار إلى المقبولية في النصوص البشرية بأنها تتحقق بحسن السبك وتحقق الانسجام في النص، فإن القرآن الكريم يختلف تمامًا؛ إذ تتسامى المعاني الإلهية لتكون إقبالًا روحيًا وعقليًا يجمع بين الإقناع والتأثير الوجداني.

ومن هنا فإنه يمكننا تفسير مقبولية هذا النص الإلهي العظيم، فهو كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل لا من بين يديه ولا من خلفه، مما يجعله أكثر مقبولية عند المتلقي، فالنص القرآني خطاب رباني يسمو فوق كل المعايير البشرية، ويخاطب البشر في أعمق مداركهم، لتكون مقبوليته خاضعة راسخة في فطرته، فهو يتطلب دراسة كيفية بناء النص من الداخل، وكيفية تشكيل الاستجابة لدى المتلقي، فعندما يتفاعل القارئ مع الآيات الكريمات فهي مقبولية فكرية وثقافية، فسورة القارعة تثير عقل المتلقي بشكل كبير، فتجاوزت السورة الكريمة حد تقديم نص عادي. كما أن المقبولية تتجلى فيها من حيث الإطار الفكري واللغوي، وفي الأساليب البلاغية، وهذه الأساليب تربك المتلقي بجعله في حالة استعداد كامل لاستقبال ما هو آت. والمقبولية تعزز هنا فكر المتلقي بأن هذه السورة الكريم ليست مجرد تحذير رباني، بل إنها دعوة للتوبة والأوبة الحقيقية. ونرى مقبولية من نوع آخرى وهي البنى الإيقاعية، فالأسلوب اللغوي المنتظم، والتراكيب، والأساليب البيانية، والفهم العميق، يقوي درجة القابلية والتفاعل النفسي. أما بالنسبة للثواب والعقاب فهو مقبول ومن البدهيات، فقد عرفت الثقافات غير الإسلامية مبدأ الثواب والعقاب، وهي مسألة منذ الأزل، وفي أغلبها خاضعة لمعتقدات دينية، ولذلك عندما جاء القرآن الكريم وعرض المصير الأخروي. وعرض الثواب والعقاب كان مقبولًا عندهم في أمورهم الدنيوية، خاصة أن القرآن الكريم لم يستخدم التهديد المرفوض، بل تراوح بين الترغيب

والترهيب. فمبدأ الثواب والعقاب لم يكن جديدًا عليهم، بل له أصل في معاملاتهم. وقد نزلت سورة القارعة في مكة المكرمة، مما يعزز درجة المقبولية، فمن خصائص السور المكية قصر الآيات، والتحدث عن الأمور العقدية، كالجنة والنار والثواب والعقاب، وهذا ما جاءت به سورة القارعة فتميز النص بمقبوليته. وتقدم السورة بعدًا في سياق اجتماعي، وهو دعوة بشكل غير مباشر للمجتمعات كافة لمراجعة السلوكيات والتفاعلات القيمية، وفي السورة دعوة للمسلم وغير المسلم للتفكر والتدبر، فتكون المقبولية من خلال استجابات عقلية ووجدانية في عقل المتلقي وقلبه.

المطلب السادس: الإعلامية أو الإخبارية (Informativity):

يتعلق هذا الموقف بمحتوى النص، فلا بد للنص من أن يقدم شيئًا للمتلقي، وكلما كان هذا الشيء جديدًا زادت إعلاميته، وكلما زادت درجة معرفته انخفضت إعلاميته، ولهذا فإن ديبوغراند يؤكد على أن: "الإعلامية Informativity عنصر ما تكمن في نسبة احتمال وروده في موقع معين (أي: إمكانه وتوقعه) بالمقارنة بينه وبين العناصر الأخرى من وجهة النظر الاختيارية، وكلما بعد احتمال الورود ارتفع مستوى الكفاءة الإعلامية"[44].

وتقدم لنا الآيات الكريمات إعلامًا حقيقيًا فيه تبيان لجزاء المؤمنين والكافرين، وهذا الإعلام لم يكن تهديدًا مفرغًا للكافرين ولا طمأنينة مطلقة للمؤمنين، بل شرطها الله عز وجل فقال: **"فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية"**. إن هذا الترتيب الإعلامي يراعي السياقات الخطابية، وحملت معها قوة بلاغية من خلال التصويرات والتشبيهات. وستصاغ المقاطع الجمالية لوضع التصويرات البليغة في السياق التعاقبي المنضبط، كما يلي: بدأت السورة الكريمة بالاستفهام: **"القارعة، ما القارعة"**، وبتأكيد الاستفهام: **"وما أدراك ما القارعة"**، فهذا خطاب للنبي ﷺ وتحذير لأمته من متابعة النفس دون ضبط لها، فقد بدأت السورة بمستوى مألوف من المعلومات، ومع أن ما جاءت به السورة مألوفًا إلا أنها جاءت بمعلومات جديدة ومفاجئة، مما جعلها تبدو وكأنها جديدة، فاستخدمت الاستفهام المكثف؛ لزيادة التشويق لدى المتلقي ودفعه للتفكر والتساؤل حول طبيعة القيامة. ووظفت الإعلامية في تشكيل الوعي الأخلاقي وإيصال فكرة الثواب والعقاب، واستخدمت التقنيات البلاغية: كالتأكيد على المعلومات. وجاءت الإعلامية الرمزية من أجل إيصال المعلومات بشكل أعمق وأقرب للعقول والقلوب.

وبعد ما عرض في السورة الكريمة من أهوال يوم القيامة المروعة وما فيها من مشاهد تقشعر لها الأبدان، ينتقل السياق القرآني إلى بيان الجزاء للمؤمنين والكافرين، فجعل السعيد من رجحت حسناته على سيئاته، والشقي من رجحت سيئاته على حسناته، وبهذا تتجلى أمامنا عظمة الخطاب الرباني، فإما إلى إلى جنة وإما إلى نار، وقد أزنت السورة بين المعلومات، فكانت الإعلامية أداة لتحفيز العقل، فسورة القارعة نموذج مذهل في عرض المعلومات، فقد جمعت بين البلاغة والفلسفة الحياتية والواقع الاجتماعي، فكانت السورة الكريمة ذات أثر كبير ومستمر. وفي نهاية السّورة يوضح لنا الخالق جل وعلا صورة المؤمنين والكافرين، وقد تدرج الله عز وجل في السورة الكريمة، فقد بدأ بالعام ثم أصبح السياق بعد ذلك أكثر تخصيصًا.

المطلب السابع: الموقفية أو رعاية الموقف (Positivism):

لقد اهتم علماء اللغة والبيان بالموقف، وأولوه اهتمامًا بالغًا، يشير ديبوغراند إلى أن الموقفية: "هي العوامل التي تجعل النص مرتبطًا بموقف سائد يمكنه استرجاعه، ويأتي النص في صورة عمل يمكن له أن يراقب الموقف وأن يغيره" [(45)]. ويندرج الموقف ضمن أربعة أنواع سياقية؛ السياق العاطفي: ويحدده طبيعة استخدام الكلمة. والسياق اللغوي: إذ إن كثيرًا من الكلمات تتضمن في ذاتها أكثر من معنى، يبينه سياق الكلام. والسياق الموقفي: وهو الموقف الخارجي الذي تقال به الكلمة. والسياق الثقافي: وهو المحيط الثقافي الذي يحدد به الموقف[(46)].

وهذا المعيار يرتبط ارتباطًا وثيقًا بسبب النزول، وذكرت فيما سبق أنه لم يصرح كثير من العلماء بأسباب النزول، وربطها بعضهم بالسورة التي قبلها؛ أي سورة العاديات التي ختمت بذكر بعض أهوال القيامة، كما في قوله تعالى: "أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور، وحصل ما في الصدور"، فجاء الموقف مناسبًا. والتوجه الزمني في الموقفية للموت والحياة من أهم الجوانب التي تستحق منا أن نمعن النظر مليًا؛ إذ إن السورة تتحدث عن المصير المحتوم، وهو حدث عظيم غير مقيد بزمن معين، فلا ينظر للزمن على أنه الزمن الحقيقي هنا، بل هو حالة مفاجئة تأتي من دون توقع، ولا نعرف ماهيته الحقيقية ذلك اليوم مهما وصل العقل من النضج والكمال. والموقف يدعو إلى ضرورة التغيير الاجتماعي، فالموقفية في سورة القارعة تركز على تصوير يوم الفزع الأكبر. والسورة لا تركز على العواقب الفردية فحسب، بل إنها تركز على السلوكيات المجتمعية وأثرها على المصير المستقبلي. فنجاة العبد لا بالمال ولا بالجاه، وإنما بصلاح أعماله وثقلها في ميزان الله تعالى. كما أن الموقف في السورة الكريمة جاء تحذيريًا وعظيًا، السورة تخاطب أصحاب الفكر والعقول الراجحة، وربطت السورة بين الموقفية والمرتكز الديني، ودعت لتأمل فلسفي

يشمل إجابة لأسئلة وجودية. لا تقدم السورة الكريمة صورة شاملة عن القيامة فحسب، بل هي دعوة إلهية تحفز العقول والقلوب للأفراد والمجتمعات لتغيير السلوك والأفكار نحو الأفضل. أخفت الموقفية في السورة الكريمة عدة معاني، فقد أظهرت تفاعلًا زمانيًا ومكانيًا، كما أنها أظهرت خطابًا شاملًا للعقول، ونصائح وتوجيهات للوصول إلى النجاة والخلود الأبدي في النعيم المقيم الذي أعده الله للمتقين.

المطلب الثامن: التَّناص (Intertextuality):

لقد قسّم الباحثون التّناصّ اللغوي والمعنوي إلى أقسام عدّةٍ أهمّها[47].

- التّناصّ الشكلي (التّناصّ المُباشر): أن يجتزئ النّصُّ قطعةً من نصٍّ سابقٍ أو نصوصٍ عدّةٍ سابقةٍ، وذلك لأجل أن تتوافق مع الموقف الجديد الذي يُقدَّم وهو أبسط أشكال التّناصّ.

- التّناصّ المضموني (التّناصّ غير المُباشر): وهو يُستنبط من النّصّ استنباطًا، ويرجع إلى تناصِّ الأفكار أو المقروء الثّقافيّ أو من الذّاكرة التّاريخيّة، ويكون التّناصّ لهذه العناصر بروحها ومعناها وليس بحرفيتها، وذلك يكون في إعادة إنتاج العمل الأدبي. وجاء التناص لأمور عديدة، ومنها: أن القرآن يفسر بعضه بعضًا، وأيضًا هو من باب الإعجاز، وأن التكرار يأتي للتأكيد، لكن ينبغي التنويه أن هذا التكرار يأتي في كل مرة بمعان جديدة، ومن أغراض التّناص القرآنيّ [48]:

1- أن يكون في الكلام لبس فيكون التّناصّ لإزالته.

2- أن يكون ظاهر الآيات مُشكلٌ فيأتي التّناصّ من أجل كشفه وتوضيحه.

3- أن يكون هناك إجمال يحتاج إلى تفصيلٍ.

4- أن يكون هناك تساؤل فيأتي التّناصّ ليجيب عن هذا التَّساؤل ويوضّحه.

هناك تناص بالمعنى، فقوله تعالى: ﴿ٱلْقَارِعَةُ، مَا ٱلْقَارِعَةُ، وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ يتناص مع قوله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ، مَا ٱلْحَآقَّةُ، وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحَآقَّةُ ﴾ [الحاقة: 1- 3]. وتناولت سورة القارعة مشهدين عظيمين من مشاهد يوم القيامة؛ وهو أن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله سيبعث من في القبور، والآخر هو مشهد الوزن الذي لا يظلم فيه أحد، وهذا تناص مع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: 59]، وقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف:8- 9]. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ، وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾، [القارعة: 4-5]، يتناص مع قوله تعالى: ﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ﴾ [القمر: 7]، والتناص فيها ضمنًا في

المعنى، ففي الآية الأولى فراش مبثوث، وفي الآية الثانية جراد منتشر. ومع قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا، فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا، لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا﴾ [طه: 105- 107]. **وقوله تعالى:** ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا، وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: 1- 4]، **ومع قوله تعالى:** ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ، ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [التكاثر: 5-8]، **السور الكريمة تتحدث عن أهوال يوم القيامة، وتصور الحدث العظيم. هذا التناص القرآني وغيره كثير لم يكن عبثًا، بل لحكم كثيرة، منها أن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضًا، والله أعلم.**

الخاتمة:

أظهرت الدراسة قوة وصلاحية اللسانيات النصية في دراسة النص القرآني من خلال سورة القارعة، مما يعزز الفهم العميق لدى المتلقين. كما بينت الدراسة أهمية تبني مناهج لغوية لسانية جديدة في دراسة النص القرآني، واستجلاء أبعادها الدينية والبلاغية. كما بينت الآيات الكريمات أن العمل الصالح والإيمان يحيلان إلى ثقل الميزان، وفي المقابل فإن الكفر والأعمال غير الصالحة تحيل إلى خفة الميزان.

النتائج:

وبعد ما قدمه الباحث من دراسة مستفيضة لسانية نحو نصية لسورة القارعة، فإنه يخلص إلى النتائج التالية:

1. علم لسانيات النّصّ من العلوم الغربية إلا أنه يمكننا دراسة النص القرآني في ضوئه؛ لإنه يظهر أبعادًا بلاغية وبيانية وإعجازية للنص القرآني. وهذا النوع من الدراسات لا يسيء للنص القرآني، بل يزيد في بيان إعجازه لغويًا وبيانيًا، ولأنه يتناول النص تناولًا كليًا، فيعامله على أنه كيان متكامل لا ينفك عن بعضه. وإن الدراسات النصية المتميزة للنص القرآني هي التي تنحو نحو النص، مع عدم إغفال نحو الجملة الذي يعد هو الأساس في هذا المجال.
2. يظهر التماسك النصي في سورة القارعة انسجامًا خطابيًا وتحقيقًا للغاية الأسمى، وهي التواصلية التي تسعى لربط عناصر النص من جهة، وإرسال الرسائل للمتلقي، من خلال الربط بين الأدوات المستخدمة والإحالات. مع توجيه المتلقي إلى مصير المؤمنين والكافرين وأهوال القيامة، وهذا يؤكد لنا نجاعة الغاية التواصلية في هذه السورة الكريمة.
3. تجلى الانسجام البلاغي والدلالي في سورة القارعة من خلال تكامل المعاني، والربط بين الآيات الكريمات. والاتساق ليس فقط في ترتيب الآيات الكريمات، بل شمل التوجيهات الإلهية العميقة، وهذا يظهر ترابطًا مفاهيميًا عميقًا، مظهرًا الوحدة النصية مع تنوع الآيات الكريمات وتنوع الموضوعات والصور القرآنية.
4. لا شك أن القصدية في سورة القارعة تعكس مراد الله تعالى في إثارة فكر المتلقي؛ لينظر في مصيره مؤمنًا وكافرًا، مع بيان أهوال يوم القيامة. وهذا بحد ذاته دعوة للتأمل وتهدئة للنفس من جهة وترهيبها من جهة أخرى، ولذلك تجلى أسلوب الترغيب والترهيب، وهو مقصود لذاته، وليس مجرد سرد لأحداث مستقبلية.

5. تتجلى المقبولية في سورة القارعة من خلال استجابة الناس في المجتمع العربي القديم؛ فقد كانت تلك المجتمعات مع قلة ثقافتها الدينية، وعبادتها لآلهة متعددة، مؤمنة في جلها بمصير الإنسان النهائي، ولكنهم افتقروا إلى التصور الشامل الكامل. المقبولية في سورة القارعة هي تحدٍ بحد ذاته، سورة أعادت تشكيل الصورة ضمن إطار إلهي عادل، مما دفعهم لقبول فكرة الحساب، والثواب، والعقاب.

6. تساهم الإعلامية في سورة القارعة بنقل رسائل مهمة للإنسان ككل، وللمسلم على وجه الخصوص، عن حقيقة يوم القيامة وأهواله، ومصير الإنسان، إما إلى جنة وإما إلى نار. الإعلامية في هذه السورة الكريمة تقدم صورًا مرعبة لذلك الموقف العظيم، وهي آيات عظيمات لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. تتركز رسالة الإعلامية في السورة الكريمة على التوبة والنجاة، مما يعزز من سلوك الإنسان، وتبني المسار الصحيح في هذه الحياة.

التوصيات:

توصي الدراسة بتعزيز الدراسة النحو نصية للنصوص القرآنية وفق منهج لسانيات النص والمعايير السبعة. والتوسع في الدراسة لهذا النوع من الدراسات لقلتها مقارنة مع غيرها من الدراسات. والتأكيد على الجانب البلاغي والدلالي داخل النص وخارجه.

قائمة المصادروالمراجع:

1. إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (توفي 1414هـ/ 1994م)، **الموسوعة القرآنية**، الإمارات، مؤسسة سجل العرب، 1405هـ.
2. أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس القزويني الرازي (توفي 395هـ/ 1004م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1979م.
3. أحمد حسن الحسن، **الضوابط التداولية في مقبولية التركيب النحوي**، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 11، العدد 2، 2014م.
4. إشراق يحيى ديات، رائد سعيد بني عبد الرحمن، **العقيدة والشريعة بين تأصيل التلازم وسياقات الفصل**، مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، المجلد 32، العدد 3، 2023م.
5. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (توفي 471هـ/ 1078م)، **دلائل الإعجازفي علم المعاني**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1992م.
6. جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (توفي 538هـ/ 1143م)، **أساس البلاغة**، بيروت، دار بيروت، 1984م.
7. جوليا كريستيفا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1991م، (ط 1).
8. روبرت دي بوجراند، **النّصّ والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمّام حسّان، القاهرة، عالم الكتب، 1998م، (ط 1).

9. سعيد بحيري، **علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات**، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون- لونجمان، 1977م، (ط 1).

10. سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي: النص والسياق**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001م، (ط 2).

11. عبد الحميد أحمد خليفة، **بلاغة الجناس في القرآن الكريم**، منشورات كلية الجامعة بمكة المكرمة، 1995م.

12. عبد الخالق فرحان شاهين، **أصول المعايير النّصّيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب**، العراق، منشورات جامعة الكوفة، 2012م.

13. عبد الرحمن بن ناصر السعدي (توفي 1376هـ/ 1957م)، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، بيروت، مؤسسة الرسالة، ، 2000م، (ط 1).

14. عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد أبو بكر الجرجاني (توفي 471هـ/ 1078م)، **دلائل الإعجاز**. تحقيق: محمّد رضوان الدّاية، وفايز الدّاية، دار قتيبة، (ط 1)، 1983هـ

15. عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري (توفي 761هـ/ 1360م)، **مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المُبارك، ومحمّد علي حمد الله، دمشق، دار الفكر، 1985م، (ط 6).

16. علي بن محمّد بن علي الشريف الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (توفي 816هـ/ 1413م)، **التعريفات**، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م.

17. أبو الفضل جمال الدين ابن منظور ابن منظور (توفي 1232هـ/ 1311م)، **لسان العرب**، لبنان، دار صادر، 1414هـ (ط 3).

18. ليلى غضبان، **النص الأدبي وتحليل الخطاب**، الجزائر، منشورات جامعة زيان عاشور بالجلفلة، كلية الآداب واللغات والقانون، 2022م.

19. محمد أحمد الجمل، **الفكر البلاغي عند الأستاذ الدكتور العلامة فضل حسن عباس**، مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، المجلد 29، العدد 4، 2020م.

20. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (توفي 1393هـ/ 1974م)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.

21. محمد الطاهر ابن عاشور (توفي 1393هـ/ 1973م)، **تفسير ابن عاشور التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.

22. محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض المعروف بمرتضى الزبيدي (توفي 1205هـ/ 1790م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**. محموعة محققين، ، بيروت، دار الهداية، 1965م.

23. محمد خطابي، **لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب**، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط 1)، 1991م.

24. محمد سيد طنطاوي (توفي 1431هـ/ 2010م)، **التفسير الوسيط لطنطاوي**، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998م، (ط 1).
25. محمد عزام، **النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي**، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م.
26. محمد علي الصابوني (توفي 1442هـ/ 2021م)، **صفوة التفاسير**، القاهرة، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، (ط 1)، 1997م.
27. محمد مفتاح، **التشابه والاختلاف**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996م، (ط 1).
28. محمد مفتاح، **دينامية النص: تنظير و إنجاز**، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987م، (ط 1).
29. وهبة الزحيلي (توفي 1436هـ/ 2015م). **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، دمشق، دار الفكر، 1991م.
30. يسري نوفل، **المعايير النّصيّة في السّور القرآنيّة**. مصر، منشورات جامعة طنطا، 2014م.

.

الهوامش:

(1) أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس القزويني الرازي (توفي 395هـ/ 1004م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، 1979م، ج 5، ص 357.

(2) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور ابن منظور (توفي 1232هـ/ 1311م)، **لسان العرب**، لبنان، دار صادر، 1414هـ (ط 3)، ج 7، مادة (ن ص ص)، ص 98، 99.

(3) محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض المعروف بمرتضى الزبيدي (توفي 1205هـ/ 1790م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**. مجموعة محققين، بيروت، دار الهداية، 1965م، ج 18، ص 179.

(4) حمد عزام، **النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي**، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001م، ص 14، 16.

(5) سعيد بحيري، **علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات**، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون- لونجمان، 1977م، (ط 1)، ص 107.

(6) ليلى غضبان، **النص الأدبي وتحليل الخطاب**، الجزائر، منشورات جامعة زيان عاشور بالجلفلة، كلية الآداب واللغات والقانون، 2022م، ص 70.

(7) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (توفي 471هـ/ 1078م)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1992م، ج 1، ص 371.

(8) جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (توفي 538هـ/ 1143م)، **أساس البلاغة**، بيروت، دار بيروت، 1984م، ص 635. 636.

(9) عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري (توفي 761هـ/ 1360م)، **مُغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق: مازن المُبارك، ومحمّد علي حمد الله، دمشق، دار الفكر، 1985م، (ط 6)، ص 490.

(10) علي بن محمّد بن علي الشريف الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (توفي 816هـ/ 1413م)، **التعريفات**، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م، ص 310.

(11) سعيد يقطين، **انفتاح النص الروائي: النص والسياق**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001م، (ط 2)، ص 35.

(12) يقطين، انفتاح النص الروائي: النص والسياق، ص 35.

(13) محمد مفتاح، **التشابه والاختلاف**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996م، (ط 1)، ص 120.

(14) جوليا كريستيفا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1991م، (ط 1)، ص 21.

(15) كريستيفا، **علم النص**، ص 216.

(16) عزام، **النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي**، ص 14.

(17) عزام، **النص الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي**، ص 16.

(18) عبد الخالق فرحان شاهين، **أصول المعايير النّصيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب**، العراق، منشورات جامعة الكوفة، 2012م، ص 7.

(19) روبرت دي بوجراند، **النّصّ والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمّام حسّان، القاهرة، عالم الكتب، 1998م، (ط 1)، ص 83.

(20) عبد الرحمن بن ناصر السعدي (توفي 1376هـ/ 1957م)، **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000م، (ط 1)، ص 933.

(21) محمد سيد طنطاوي (توفي 1431هـ/ 2010م)، التفسير الوسيط لطنطاوي، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، 1998م، (ط 1)، ص 488، 489

(22) إشراق يحيى ديات، رائد سعيد بني عبد الرحمن، العقيدة والشريعة بين تأصيل التلازم وسياقات الفصل، مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، المجلد 32، العدد 3، 2023م، ص 595.

(23) حمد أحمد الجمل، الفكر البلاغي عند الأستاذ الدكتور العلامة فضل حسن عباس، مجلة أبحاث اليرموك "سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية"، المجلد 29، العدد 4، 2020م، ص 851.

وهبة الزحيلي (توفي 1436هـ/ 2015م). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر، 1991م، ج 30، ص 374.

(24) وهبة الزحيلي (توفي 1436هـ/ 2015م). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر، 1991م، ج 30، ص 374.

(25) الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ص 375.

(26) يسري نوفل، المعايير النّصيّة في السّور القرآنيّة. مصر، جامعة طنطا، 2014م، ص 40.

(27) محمد علي الصابوني (توفي 1442هـ/ 2021م)، صفوة التفاسير، القاهرة، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، (ط 1)، ج 3، 1997م، ص 569.

(28) إبراهيم بن إسماعيل الأبياري (توفي 1414هـ/ 1994م)، الموسوعة القرآنية، الإمارات، مؤسسة سجل العرب، ج 11، 1405هـ، ص 493.

(29) محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (توفي 1393هـ/ 1974م)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 9، 1995م، ص 70.

(30) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ص 72.

(31) عبد الحميد أحمد خليفة، بلاغة الجناس في القرآن الكريم، منشورات كلية الجامعة بمكة المكرمة، 1995م، ص 23.

(32) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، 185.

(33) عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد أبو بكر الجرجاني (توفي 471هـ/ 1078م)، دلائل الإعجاز. تحقيق: محمّد رضوان الدّاية، وفايز الدّاية، دار قتيبة، (ط 1)، 1983هـ، ص 103.

(34) محمد خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط 1)، 1991م، ص 5.

(35) خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 179.

(36) خطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب، ص 5.

(37) محمد مفتاح، دينامية النص: تنظير وإنجاز، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987م، (ط 1)، ص 151.

(38) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، 103.

(39) أحمد حسن الحسن، الضوابط التداولية في مقبولية التركيب النحوي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 11، العدد 2، 2014م، ص 247.

(40) يسري نوفل، المعايير النّصيّة في السّور القرآنيّة، مصر، جامعة طنطا، 2014م، ص 40.

(41) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ص 104.

(42) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ص 91.

(43) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ص 246.

(44) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ص 104.

(45) دي بوجراند، النّصّ والخطاب والإجراء، ص 104.

(46) شاهين، أصول المعايير النّصّيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب، ص 135.

(47) شاهين، أصول المعايير النّصّيّة في التّراث النّقدي والبلاغي عند العرب، ص 135.

(48) يسري نوفل، المعايير النّصيّة في السّور القرآنيّة. مصر، منشورات جامعة طنطا، 2014م، ص 40.

أدوات مواجهة الضرر في الفقه الإسلامي: مفهومها وضوابط استعمالها ومصادرها وتطبيقاتها القانونية

د. أريج أمين الشديفات*

تاريخ استلام البحث: 2025/2/21م تاريخ قبول البحث: 2025/5/21م

الملخص

هدفت الدراسة إلى بيان أهم الأدوات أو الأساليب المعتمدة في الفقه الإسلامي لمواجهة الأضرار أو معالجتها أو إزالتها بالطريقة المواءمة والمناسبة للحالة، والمحل الصحيح لاستعمال هذه الأدوات، والمصادر الشرعية لها، واعتمدت هذه الدراسة عدة مناهج متتابعة، كالمنهج الاستقرائي من خلال جمع المادة العلمية من مظانها، والمنهج الاستنباطي من خلال استنباط تعريف ومفهوم أدوات مواجهة الأضرار، والمنهج التحليلي من خلال تحليل النصوص والفروع الفقهية واستخراج هذه الأدوات منها، وتوصلت الدراسة بعد البحث والتحليل إلى ثلاث عشرة أداة متنوعة للتعامل مع الأضرار الواقعة أو الأضرار المتوقع وقوعها، وأن لها شروطاً لاستعمالها، ومن أهمها ألا تكون الأداة المستعملة تستبدل الضرر بمثله أو أكثر منه، كما تبين أن لهذه الأدوات مصادراً تعطيها شرعية وفعالية في حل كثير من الإشكالات، كما أن الدراسة أكدت فعالية هذه التطبيقات من خلال توضيح أمثلة لهذه الأدوات من مختلف القوانين الأردنية بما يؤكد ويكشف عن ملامسة الأحكام الشرعية للواقع وأثرها البين في حل كل ما يمكن أن يتعرض إليه الإنسان في حياته ومعايشته للغير.

الكلمات الدالة: أدوات، ضرر، مواجهة.

* أستاذ مساعد، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Tools for Addressing Harm in Islamic Jurisprudence: Their Concept, Regulatory Controls, Sources, and Legal Applications

Abstract

The study aimed to identify the primary instruments and methods recognized in Islamic jurisprudence for addressing, treating, or removing harm in a manner appropriate to the circumstance, while determining their proper application and legitimate sources. The research employed several consecutive methodologies: the inductive approach through gathering scholarly material from its original sources; the deductive approach through deriving the definition and conceptual framework of harm-addressing instruments; and the analytical approach through examining jurisprudential texts and rulings to extract these instruments. Following investigation and analysis, the study identified thirteen distinct instruments for dealing with actual or anticipated harm, each subject to specific conditions of use. The most crucial condition is that the instrument employed must not substitute the original harm with an equivalent or greater harm. The study further demonstrated that these instruments derive from authoritative sources that grant them both legitimacy and efficacy in resolving numerous legal dilemmas. Finally, the study verified the practical effectiveness of these applications by illustrating examples from various Jordanian statutes, thereby confirming the relevance of Islamic legal rulings to contemporary reality and their evident role in resolving challenges individuals may encounter in personal and social contexts.

Keywords: Legal Instruments, Harm/Damage, Remediation, Jurisprudential Rulings, Islamic Law.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وأزواجه أجمعين، وبعد:

فإن المذاهب الإسلامية-على اختلاف قواعدها- امتازت بصياغة القواعد الفقهية صياغة علمية دقيقة، ووضعت ضوابط لهذه القواعد، لأن هذه القواعد هي المعتمد في تنزيل الفروع الفقهية عليها، كما تسهم في حل الإشكالات وضبط الفتوى، ومن أهم هذه القواعد "قواعد دفع الضرر" التي تدخل في جميع أبواب الفقه، بل تتضمن نصف الفقه؛ لأن الأحكام الشرعية جاءت لجلب المنافع ودفع المضار(1)، ولذلك "اعتنى الفقهاء كثيراً بدراسة موضوع الضرر ومعالجة آثاره وقعدوا له القواعد التي تضبطه وتوضح معالمه؛ لما له من أهمية بالغة في استقرار العلاقات بين الناس"(2).

ولذلك اعتنى هذا البحث بالوسائل التي تواجه الأضرار في مختلف أبواب الفقه الإسلامي والاستدلال بأمثلة من القوانين الأردنية على كل أداة منها كون القانون مستمد من الفقه، وكون القانون هو عرف الناس في وقتنا الحاضر، فتكون الدراسة بذلك دراسة تطبيقية فعلية على واقعنا المعاصر.

مشكلة البحث:

الفقه يدور حول تحقيق عدة أمور ومن أبرزها مواجهة الأضرار بطريقة من الطرق، لذلك تدور التساؤلات حول ما يلي:

1-ما المقصود بأدوات مواجهة الأضرار؟

2-ما هي مصادر أدوات مواجهة الأضرار؟

3-ما شروط استعمال أدوات مواجهة الأضرار؟

4-ما هي الأدوات التي يواجه بها الضرر؟ وما هي أمثلتها في القانون الأردني؟

أهمية البحث:

للبحث أهمية واضحة في عدة أمور كما يلي:

1-بيان دور وأهمية الفقه الإسلامي في إيجاد الحلول الناجعة والعملية في مواجهة الضرر.

2-التأكيد على مرونة الفقه الإسلامي ومناسبته لكل زمان ومكان، إضافة إلى دور الفقهاء في تقعيد القواعد الدقيقة والمضبوطة ليتم تطبيقها في مكانها الصحيح.

3-الكشف عن الحلول الكثيرة والواسعة في التطبيق التي تعمل على استقرار العلاقات بين الناس، إضافة إلى معالجتها لكل ما يقع في حياتهم من إشكالات.

أهداف البحث:

تظهر أهداف البحث من خلال الإشكاليات المطروحة في مشكلة البحث، كما يلي:

1-تعريف وبيان المقصود بأدوات مواجهة الأضرار.

2-التأكيد على المصادر والأدلة والبراهين على شرعية أدوات مواجهة الأضرار.

3-ضبط استعمال أدوات مواجهة الأضرار بضوابط بحيث تجعل استعمال الأداة في المكان الصحيح.

4-تبيين أدوات مواجهة الأضرار وتوضيحها مع أمثلة من القانون على كل أداة.

الدراسات السابقة:

لم تقف الباحثة على دراسة متخصصة بنفس موضوع الدراسة، ووجدت دراسات تتشابه مع مقدمات هذه الدراسة في بعض المواضع، كالآتي:

1-زكية بنت يوسف، الموازنة بين الأضرار، ماليزيا، الجامعة الإسلامية، 2005م: فبدأت هذه الدراسة ببيان مفهوم الترجيح، ثم الوقوف على معايير الترجيح بين الضررين بميزان مقاصد الشريعة، ثم اخيراً ببيان تطبيقات طبية وأسرية معاصرة هذه المعايير.

وتختلف عن هذه الدراسة أن اختصت بأداة واحدة من أدوات مواجهة الأضرار، وهي أداة الموازنة بين الضررين، بينما هذه الدراسة اختصت بذكر أكثر من عشر أدوات في مواجهة الأضرار مع تطبيقاتها القانونية.

2-يونس محيي الدين فايز الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، رسالة دكتوراة، الجامعة الأردنية، سنة 1996: ركزت هذه الدراسة على عرض ضوابط للموازنة بين المصالح المتعارضة أو بين المفاسد المتضاربة، بناء على مقاصد وكليات الشريعة مع التطبيق عليها بقضايا معاصرة.

أيضاً هذه الدراسة اختصت بأداة من أدوات مواجهة الأضرار، وهذه الدراسة بينت عظم أحكام الفقه الإسلامي في ابتكار أدوات لحماية الإنسان من الأضرار.

وقد اختصت هذه الدراسة باستخلاص أدوات لمواجهة الأضرار، فاستخلصت من النصوص الشرعية وقواعد الفقهاء، ومن تفريعاتهم على هذه القواعد، وتوصلت الباحثة إلى ما يزيد على

عشر أدوات مع النص على ضوابط وشروط لاستعمال هذه الأدوات وتطبيقات عليها في مختلف القوانين الأردنية.

منهج البحث:

اتبعت في الدراسة عدة مناهج بالتتابع:

1-المنهج الاستقرائي: حيث عملت على تتبع المادة العلمية من مظانها بتعريف مفردات البحث، وتتبع الأدلة على كل أداة من أدوات مواجهة الأضرار.

2-المنهج التحليلي: وذلك من خلال بيان تقسيمات وأنواع للأضرار، وتحليل العلاقة بين الأداة والدليل المستدل من خلاله على الأداة، أيضاً بتحليل العلاقة بين أدوات مواجهة الأضرار والأدلة العامة المسرودة في البحث مثل سد الذرائع والعمل بقول الغير.

3-المنهج الاستنباطي: وذلك باستنباط مفهوم مواجهة الأضرار، كما تم استنباط ضوابط لاستعمال أدوات مواجهة الضرر.

4-المنهج التطبيقي: ببيان تطبيقات من القانون متناسبة مع كل أداة من أدوات مواجهة الأضرار.

خطة البحث:

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة.

المبحث الثاني: أنواع الأضرار وتقسيماتها.

المبحث الثالث: مصادر الأدوات المستعملة في مواجهة الأضرار وشروط استعمالها.

المبحث الرابع: أدوات مواجهة الأضرار وتطبيقاتها في القوانين الأردنية.

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة:

المطلب الأول: مفهوم الأدوات والمواجهة لغة واصطلاحاً:

الأداة لغة: الآلة، ومنها يقال "ولكل ذي حرفة أداة: وهي آلته التي تقيم حرفته"(3).

والأداة اصطلاحاً: "ما يستعان به لإنجاز غرض من الأغراض"(4).

المواجهة لغة: المقابلة (5)، واصطلاحاً: "تمكين من تتعرض حقوقه ومصالحه لتصرف ما من الإحاطة به حتى يستطيع إعداد دفاعه"(6).

ويُفهم من التعريفين أن الأدوات والمواجهة يستعان بهما على أداء أمر ما، والمواجهة تؤكد مفهوم دفع الضرر بأن الحماية والدفاع.

المطلب الثاني: الضرر الواقع والمتوقع لغة واصطلاحاً:

الضرر لغةً: "النقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضرر في ماله (7).

والضرر اصطلاحاً: "إلحاق مفسدة بالآخرين، أو كل إيذاء يلحق بالشخص، سواء أكان في ماله، أو جسمه، أو عرضه، أو عاطفته"(8).

والواقع: من وقع، و"يدل على سقوط شيء"(9)، والتوقع: ترقب وقوع شيء (10).

ويتلخص من المفهومين أن الضرر إيذاء يقع على جانب إنساني أو يُحتمل وقوعه.

المطلب الثالث: مفهوم الحكم الفقهي:

-الحكم لغةً: القضاء (11)، واصطلاحاً: "إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا"(12)، والفقه لغة: الفهم (13).

والحكم الفقهي: هو "هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"(14).

ومنه نستنتج مفهوم "أدوات مواجهة الأضرار"، وهي: الأسلوب أو الوسيلة التي يتم من خلالها معالجة مفسدة وقعت بشخص أو مجموعة من الأشخاص أو يتم من خلالها منع مفسدة مرتقب وقوعها.

المبحث الثاني: أنواع الضرر وتقسيماتها:

اعتنت الشريعة الإسلامية بكامل جوانب الحياة الإنسانية، وشرعت للإنسان من الأحكام ما يجلب له المنافع ويدفع عنه المفاسد ويتنوع الضرر بتعدد جوانبه وتقسيماته ومنظور جهاته، وقد بينت أنواع الضرر من أربع جهات:

المطلب الأول: أنواع الضرر من حيث الخصوص والعموم:

"الضّرر الخاص: هو ما يصيب فرداً أو أفراداً منحصرين.

الضّرر العام: هو ضرر يصيب مجموع الأمّة، أو عدداً من النّاس غير منحصر"(15)، وبأداة المفاضلة يقدم رفع الضرر العام على حساب الخاص؛ لأن الضرر أكبر إن أصاب فئة كبرى فيقدم على الأقل.

المطلب الثاني: أنواع الضرر من حيث حجم الضرر:

ضرر يسير: وهو "كل ما يمكن أن يستحق على الغير بوجه من الوجوه الشرعية" كحق المسيل في أرض الغير (16).

ضرر فاحش: وهو "ما لا يمكن أن يستحق على الغير بوجه شرعي" مثل: "توهين بناء الغير" وهدمه (17)، وبأداة الموازنة يقدم رفع الفاحش على اليسير.

المطلب الثالث: أنواع الضرر من حيث بقاء أثر الضرر:

ضرر أثره دائم: مثل القتل، وقطع الأعضاء.

ضرر أثره زائل: مثل حلاقة الشعر والضرب.

المطلب الرابع: أنواع الضرر من حيث الجانب الإنساني:

فلا يرتكز تحقق الضرر على جانب واحد أو بعض الجوانب الإنسانية، ويمكن حصر هذه الجوانب التي يمكن أن تحمل ضرراً يعكس تأثيراً سلبياً على الأفراد والمجتمعات بما يأتي:

1-الضرر المعنوي: وهو ما "يصيب المضرور في شعوره، أو عاطفته، أو كرامته، أو شرفه، أو أي معنى آخر من المعاني التي يحرص الناس عليها"(18).

والأمثلة كثيرة على الأحكام الفقهية التي تحمل دفع الضرر النفسي عن المضرور، ومن الأمثلة على هذه الأحكام حد القذف شرع بشروط خاصة دفعاً للضرر عن المقذوف الذي تحصل له نتيجة اتهام شخص له بالزنا فلحقه العار والضرر في سمعته أمام الناس؛ فيزجر القاذف ويجلد ليتبين كذبه في دعواه فيرتفع الضرر عن المقذوف (19).

2-الضرر الأسري: الحفاظ على صحة العلاقة بين الزوجين وبنائها على النزاهة والصدق من الأمور التي أولاها الشرع من خلال أحكامه اهتماماً بالغاً بأن تكون على الصورة الخيّرة التي تعود بالسكينة والطمأنينة لكل من الزوجين.

ومن الأمثلة عليه: تطليق المرأة في الحيض يأثم به الزوج المطلق، وعليه أن يراجعها رفعاً للضرر عنها؛ إذ يحقق "إضرارا بها من حيث تطويل العدة عليها لأن هذه الحيضة لا تكون محسوبة من العدة وتطويل العدة من الإضرار بها"(20).

3-الضرر المالي والاقتصادي: وهذا الجانب من أكثر الجوانب التي شرعت فيه أحكاماً تدفع الأضرار عن ملاك الأموال سواء أكان الضرر من الفعل يقع على فرد أم يقع تأثيره على اقتصاد دولة بأكملها، ومن أمثلته: تحريم الربا لما فيه من ضرر على الفرد والمجتمع؛ إذ في الربا أخذ مال الغير من دون عوض فيتضرر الفرد من القيمة المضافة على القرض، فيصبح المال حصير فئة قليلة في المجتمع بما يخل بالتوازن المجتمعي والاقتصادي في الدولة، كما أن في القرض الربوي ضرراً بأصحاب الحاجة فلا يجدوا من يدينهم قرضاً حسناً لوجه الله (21).

4-الضرر الصحي والجسدي: فشرعت كثير من الأحكام تحافظ المجتمعات من خلالها على سلامة أبدانها من الاعتداء أو الضرر أو النقص، فمثلاً: راعت الشريعة الإسلامية في الأحكام التعبدية وقوع الضرر الجسدي ترافقاً مع العبادة، فمن يتضرر من الوضوء بزيادة مرض أو تأخر شفاء يكون عذراً له للتطهر بالتراب بدلاً من الماء ويكون بالتيمم حقق شرط الطهارة للصلاة، ومن

يضعف عن القيام في الصلاة وتسوء صحته بهذا الوقوف يُعذر بذلك ولا يُقبل له الضرر ويجلس بدل القيام مع صحة صلاته (22).

5-الضرر المجتمعي: وأيضاً شرعت أحكام كثيرة أو فوّض إلى ولي الأمر تقريرها وتطبيقها بما يحقق المصلحة ويدفع المضرة عن دولة ومجتمع بأكمله، فالضر يمكن أن يلحق بفرد أو بمجتمع تربطهم صلة مشتركة، ومن هذه الأحكام: الصبر على الإمام الظالم وعدم القيام عليه إن كان خلعه يؤدي لفتنة وضرر وفوضى في البلد بما يؤدي للتشريد والهدم والتجويع ونزع الأمان (23).

ومما سبق يتضح كيف أن أحكام الفقه الإسلامي قد شملت بأحكامها جميع الأضرار التي يمكن أن تقع على أي جانب من جوانب حياة الإنسان وسواء أكان الضرر وقع على جانب مادي ملموس أم على جانب معنوي.

المطلب الخامس: أنواع الأضرار من حيث تحقق الضرر:

حكمة الشارع تتجلى وتتبين في هذا التقسيم، كما ركزت الشريعة في أحكام في غالب أبواب الفقه على رفع الضرر الواقع أو التخفيف منه، أيضاً احتاطت في أحكامها لرفع الضرر المتوقع، فالأضرار يمكن أن تكون:

1-الأضرار الواقعة: وهي ما لحق وتحقق بالإنسان من نقص أو ظلم نتيجة فعلٍ أو ظرف أنتج هذا الضرر، والضرر الواقع المتحقق: إما أن يكون ضرراً مؤقتاً نتيجة ظرف طارئ أو حدث غير اعتيادي، فوجب مواجهة هذا الضرر لحين زوال الظرف أو الفعل الذي نتج عنه الضرر، ومن أمثلته: "إذا وجد المضطر إنسانًا ميتًا أكل لحمه لأن المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان، أقل من المفسدة في فوت حياة الإنسان"(24).

فإن زال ظرف الجوع المؤقت زال الضرر، ويعود حكم أكل الميتة لأصله، ف"إذا زال المانع عاد الممنوع"(25).

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: أن من يصيب النعل من روث الطريق وإن كان كثيراً لا تمنع الصلاة معه؛ لأنه في عرفهم- وهو ظرف مؤقت- اشتهر وجود روث الحيوانات بكثرة في الطرقات لاعتمادهم على الدواب في التنقل (26)، فلولا حكم العفو لتضرر المكلف من إهدار الوقت والماء في كثرة ما يصيب نعله فتغير الحكم بالتخفيف رفعاً للضرر.

ومع تطور وسائل النقل لم تعد ظاهرة الأرواث موجودة في الطرقات فلا ضرر إن عدنا للحكم الابتدائي بغسل النعل أو دلكه، لزوال الظاهرة الأولى مع تطور تقنيات المواصلات.

وإما أن يكون ضرراً مستمراً: وذلك مثل الإجارة، فإنها أجيزت استحساناً لحاجة الناس للسكنى، ولو منعنا الإجارة على القياس- كون المنافع من المعدومات- لتضرر من لا يستطيع شراء بيت فلا يجد مكاناً يؤويه، وهذه الحاجة التي يتضرر الناس بمنعها مستمرة وإن تغيرت الأعراف أو الزمان أو المكان (27).

2-الأضرار المتوقع وقوعها: فتوقع الأضرار المستقبلية بناءً على أفعال وأحداث حالية تختلف نسبته من فعل إلى آخر، والأضرار المتوقعة المتفق بين الفقهاء على مواجهتها: هي الأضرار المتوقع وقوعها غالباً أو يقيناً؛ فلا تتخلف عن مسبباتها من الأفعال والأقوال أو تتخلف عنها في نادر الأحيان، كمن يرمي غيره في النار أو يسقيه السم، أو كمن يبيع سلاحاً وقت الفتنة فيؤدي غالباً إلى زيادة اشتعال الفتنة، فهذه التصرفات يحرم الإقدام عليها لما ينتج عنها من أضرار محققة أو غالبة، والغالب يكون له حكم اليقين (28).

المبحث الثالث: الأدوات المستعملة في مواجهة الأضرار وشروط استعمالها ومصادرها:

المطلب الأول: مصادر أدوات مواجهة الضرر:

وهذه المصادر هي:

1-النص: فالنصوص الشرعية من كتاب وسنة غزيرة ومليئة بالأمر برفع الأضرار أو الاتقاء منها، ومن هذه النصوص:

قال تعالى: "﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾" [231: البقرة].

وجه الدلالة: "أي لا تراجعوهن ولا حاجة لكم فيها وإنما تطولون العدة لتمنعوهن من الأزواج"(29)، أو أن إمساكها ورجعتها "لا لرغبة، بل إضرارًا لأخذ مالها في مقابلة خلاصها منه"(30) بافتداء نفسها بدفع المال له.

عن أبي هريرة ﷺ عنه قال: "نهى رسول الله ﷺ أن يبيع حاضر لباد، ولا تناجشوا، ولا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه"(31).

وجه الدلالة: أي أن في هذه الأفعال إضراراً بفرد أو بالعامة، فإن ثبت عدم الضرر لا يأثم بها فاعلها، فدل الحديث على منع أي فعل يوقع أضراراً بالغير (32).

2-الاستحسان: فمن أخذ الأوفق للناس الفتوى بحكم يقيهم الضرر أو يرفعه عنهم، والاستحسان ترك الأصل والقاعدة العامة والقياس لإصدار حكم يتناسب مع مقصد الشارع في تحقيق المصلحة ودفع المفسدة والمشقة عن المكلفين، ولا يوقع الناس في حرج وضرر (33).

ومثاله: رفع أجهزة الإنعاش للمريض الميؤوس من حالته الصحية وفق تقرير أطباء موثوقين جائز استحساناً على قول؛ لأنه في إبقاء الأجهزة أضرار عليه بإطالة الألم وأضرار أخرى مثل التكاليف الباهظة لاستعمال هذه الأجهزة في حقه، إضافة لحاجة غيره من المرضى لهذه الأجهزة (34).

3-سد الذرائع: ومعناه "حسم مادة وسائل الفساد دفعًا لها متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة"(35).

و"يحرم الضرار على أي صفة كان"(36)، فتحرم الوسيلة الموصلة للضرر من قول أو فعل فهي بذلك تعتبر طريقاً وأداة لوقوع الضرر، و"الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها"(37)، فكل ما يؤدي للضرر المحرم حرام، ويجب تركه، وسد الذريعة خير دليل على عناية الشريعة الإسلامية بمواجهة الأضرار المتوقعة ومنع وقوعها، ومثاله بيع الأعضاء؛ فإنه محرم لما فيه امتهان لأعضاء الإنسان المكرمة، كما يكون ذريعةً لمفاسد وأضرار كثيرة تلحق بالمجتمع، وأخطرها اختطاف البشر والأطفال خصوصاً، وقتلهم لبيع أعضائهم والمتاجرة بها، كما فيه إضرار بالفقراء واستغلال لحاجتهم فيكون فقرهم دافع لبيع عضو من أعضائهم، والتكاسل عن اللجوء لأبواب وأسباب الرزق التي جعلها الله لعباده؛ فتصبح الأعضاء مثل السلع في السوق تزداد وتنقص قيمتها(38).

4-العمل بمذهب الغير: "وذلك بأن يكون في المذهب في مسألة مخصوصة حرج شديد لا يطاق أو حاجة واقعية لا محيص عنها فيجوز أن يعمل بمذهب آخر دفعاً للحرج وإنجازاً للحاجة"(39).

ومن الأمثلة على العمل بمذهب الغير لرفع الضرر أن المرأة التي فُقد زوجها ولا تُعلم حياته من موته يفرق بينه وبين زوجته بعد أربع سنين وتعتد عدة الوفاة، وهذا قول مالك أخذ به الحنفية عملوا به بدلاً من قول المذهب الحنفي أنه لا يفرق بينه وبين زوجته ولا يحكم بموته حتى يتم مئة وعشرين عاماً؛ لكون القول الأخير فيه مضرة بالزوجة بأن تبقى طيلة حياتها دون زوج (40).

5-العمل بالقول الضعيف: والقول الضعيف هو القول الذي يكون "أخذ المفتي بالقول المرجوح عند السابقين المحققين في كل مذهب، وترك القول الراجح لغرض شرعي كضرورة أو حاجة طرأت"(41).

فيمكن أن يتضمن القول المرجوح رفع حرج وضرر وتيسيراً على المكلفين فيكون أولى بالعمل، وهذا قول جمهور العلماء بأن الضرورة والحاجة الماسة تجعل القول المرجوح والضعيف أنسب

في التطبيق وتحقيق الغرض المرجو من تطبيق الأحكام (42)، ومن أمثلته: أن من اقترض من آخر مالاً، فتغيرت قيمة عملة القرض ورخصت؛ فإنه يجب عليه رد القيمة للمقرض أخذاً بقول أبي يوسف المرجوح تحقيقاً لمصلحة المقرض وألا يتضرر بخسارة ماله (43).

المطلب الثاني: شروط لاستعمال أدوات مواجهة الضرر:

فيستوجب التنبيه على عدة أمور تجب مراعاتها ليعتبر استعمال أداة مواجهة الضرر صحيح، وفي محله، وهي:

1-ألا يكون الضرر مقصوداً لحكمة من الشارع: ومعناه ألا يصادم مواجهة الضرر مطلوب الشارع في مباشرة هذا الضرر، فمثلاً الجهاد فيه ضرر متوقع بفقدان الروح أو تضرر الجسد إلا أن الله أمر به لإعلاء كلمته ولو مقابل فقدان الروح، والضرر الناتج عن الحدود والتعازير مخصوص من حديث الضرر، فلا يواجه ضررهما، بل يطبق (44).

ومن ذلك يتبين عدم صحة إعطاء حصة من الميراث لابن ابن الميت إن كان ابن الميت قد مات قبل أبيه بما يسمى في القانون "الوصية الواجبة، وإن كان يمكن أن يتضرر الأبناء بفقدان المعيل وفقدان ميراثه؛ لأن حصص الميراث توزع على أصحاب الفروض المثبت فرضهم في نصوص القرآن، وفي الإلزام بإعطاء الأحفاد يصبح كأنه تولد فرض جديد وهذا مخالف لنصوص القرآن القطعية (45).

ويمكن للجد في حياته أن يوصي لأحفاده بشيء من المال تعويضاً لهم عن فقدان أبيهم.

2-ألا يكون الضرر يسيراً أو نادر الوقوع: فإن كان الضرر المتوقع نادر الوقوع أو كان ضرراً يسيراً فلا يتلفت إليه، ولا يُمنع فعلٌ من الممكن أن يوصل إلى الضرر نادراً، فالنادر لا حكم له (46)، كتلف مال لا قيمة حقيقية له عرفاً بسبب ضرر ما؛ فإنه لا يلتفت إليه.

3-ألا يكون الضرر قد وقع برضا من المضرور: فإنه بذلك قد أسقط حقه، ويراعى في ذلك أن يكون أهلًا للرضا بالضرر حتى يسقط حق مواجهة الضرر (47)، وأن الضرر المرتضى قد وقع على المال دون النفس والأعضاء، ومن الأمثلة المعاصرة على الرضا بالضرر أن من رضي أن يبنى على أرضه بيتاً لآخر فلا يحق له أن يهدم البيت أو أن يطالب بتملكه مجاناً، بل بقيمته، وذلك؛ لأن صاحب الأرض قد رضي ابتداءً بأن يبنى على أرضه، فلا حق له بالمطالبة برفع الضرر عن ملكه، وهذا ما نصت عليه المادة (1142) من القانون الأردني.

4-ألا تزيد الأداة مقدار الضرر أو تستبدله بمثله: فإن رفعت ضرراً مقابل نزول ضرر آخر بنفس المقدار أو ضرراً أشد منه، فلا عبرة بهذه الأداة ولا يواجه الضرر، كمن قتل غيره لتخليص نفسه والحفاظ على حياته (48).

ومن الأمثلة المعاصرة: إجبار المغتصب على الزواج من المغتصبة لرفع ضرر فعل الاغتصاب عنها، بأن يُعفى من العقوبة إذا تزوجها، لكن هذا الضرر سينتج أضراراً جمة بنفس ضرر الاغتصاب أو بضرر أكبر، فالغالب لا يتحقق أي معنى من معاني الزواج الذي قصدها الإسلام من شرعه له، وذلك كما في المادة رقم (308) من قانون العقوبات قبل الإلغاء.

المبحث الرابع: أدوات مواجهة الأضرار وتطبيقاتها في القوانين الأردنية:

بحسب التتبع والتحليل توصلت الباحثة لثلاث عشرة أداة ثلاث منها تختص بالأضرار المتوقعة، وأدوات تختص بدفع الأضرار المتوقعة، ومن الأدوات ما تجمع بين دفع الضرر الواقع والمتوقع، وسأكتفي بذكر الدليل على كل أداة مع مثال عليها من القوانين الأردنية تجنب الإطالة:

1-المماثلة: تختص هذه الأداة بدفع الضرر المتوقع، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [194: البقرة] ، والاعتداء ضرر فيواجه بمثله، وقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [179: البقرة]، والقصاص المماثلة، فالقاتل عمداً يقتل ليرتفع ضرره المتوقع عن باقي العالمين، ويردع غيره عن ارتكاب مثل هذه الجريمة.

وقد نصت المادة (328) من قانون العقوبات الأردني بأنه: "يعاقب بالإعدام القتل قصداً"، و"القتل العمد المعاقب عليه بالإعدام هو المقترن بسبق الإصرار والترصد"(49).

وحكم الإعدام متوقف حالياً ولا ينفذ إلا وفق ظروف خاصة واستثنائية، كما أن القانون قيد القتل العمد المستحق للشنق أن يكون مرتكبه قد خطط للجريمة ودبر لها وأصر على إيقاعها بالمجني عليه.

وهذه القرارات في الحقيقة لا تدفع الضرر عن الأرواح، ومحتمل أن تزيد من وقوع جرائم القتل بشكل أكبر، فمن تدفعه نفسه لقتل نفس مثله عمداً؛ فقد وصلت نفسه لدرجة من الشرور التي لا رادع لها إلا القتل، كما أن المندفع لجريمة القتل عندما يتذكر عقوبة القتل بأنها الإعدام فهذا بمثابة منعه عن الجريمة؛ فإن المعتدي يخشى على نفسه من الإعدام والشنق إذا قتل غيره(50)، أما لو كانت دون ذلك من حبس وتعذيب فإنها دون العقوبة التي يريد إيقاعها فلا

يرتدع ولا يمتنع عنها، والشارع الحكيم عندما شرع عقوبة القصاص؛ فإن الله- سبحانه وتعالى- أعلم بالنفس التي خلقها وما العقوبات التي تحد من شرور هذه النفس تجاه غيرها.

2-التعويض: تختص هذه الأداة بمعالجة الضرر الواقع، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُوا﴾ [92:النساء].

وجه الدلالة: وذلك أن من قتل آخر خطأً كأن ظن الإنسان صيداً قصر في تأكده فأضر بالمقتول وأهله بفاجعة فقدان ابنهم؛ فلزم تعويضهم بمقدار من المال وهي الدية (51).

وقد عبرت كثير من القواعد الواردة في فكرة الضمان والتعويض، منها: "المباشر ضامن"(52)، و"المتعدي ضامن"(53).

وهذه الأداة وردت أيضاً في القانون الأردني بأن المتضرر يعوض عما لحق به من ضرر مادي يلحق ماله أو ضرر نفسي متعلق بسمعته ومشاعره، وذلك كما في المادة رقم (266) من القانون المدني الأردني.

ولم يتوقف القانون على تعويض المتضرر، بل إن تضررت عائلة المتضرر بالضرر الذي لحق به، فلهم أن يطالبوا بتعويض للضرر غير المباشر الواقع بهم، سواء أكان مادياً أم معنويًا، فقد جاء في المادة (267/ب): "يجوز أن يقضي بالضمان للأزواج وللأقربين من الأسرة عما يصيبهم من ضرر أدبي بسبب موت المصاب".

3-المعاقبة: وهذه الأداة تختص بمعالجة الضرر الواقع، كما تدفع الضرر المتوقع من انتشار الفعل والتمادي فيه، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" [2: النور].

وجه الدلالة: أن رفع الضرر يمكن أن يرفع بحد من حدود الله، كالزاني والزانية بفعلهما قد أضرا مجتمعاً بأكمله؛ بأن هدما بفعلهما معنى الأسرة، ويمكن أن يتضرر طفل بولادته دون نسب؛ فيكون فعلهما قلته قتلاً معنوياً إضافة إلى احتمالية انتشار الأمراض الفتاكة، فيقام الحد عليهما إيقافاً لفعلهما الخطير بحق مجتمع بأكمله.

وفي الحديث: قول النبي-ﷺ-: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته"(54).

ووجه الدلالة: أنه إذا ماطل الغني بسداد الدين عليه فهذا فعل ضار بالدائن بخسارة ماله فيعاقب المدين المماطل بسجن أو غيره حتى يعيد الحق لصاحبه (55).

وفي حديث آخر: عن أبي ذر- رضي الله عنه- أنه قال: "إني سابيت رجلًا فعيرته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: (يا أبا ذر، أعيرته بأمه، إنك امرؤ فيك جاهلية، إخوانكم خولكم)"(56).

وجه الدلالة: أن النبي-ﷺ- عاقبه بالتوبيخ على فعله، وهو المعايرة بالأنساب وأنها خصلة من خصل الجاهلية (57).

ومن التطبيقات عليها: في قانون العقوبات الأردني، المادة رقم (170): أن كل موظف كُلّف بمهمة رسمية وقبل لنفسه أي نوع من أنواع الرشوة كهدية أو خدمة أو أي منفعة من المنافع عوقب بالسجن مدة لا تقل عن سنتين وغرامة معادلة للانتفاع الممنوع الحاصل عليه من خلال وظيفته.

4-المنع: وتختص هذه الأداة بمنع الأضرار المتوقعة بمنع الفعل المؤدي إليها، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: "﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾" [31: النور].

ووجه الدلالة: "أي لا يضربن بإحدى الرجلين على الأخرى ليصيب الخلخال فيعلم أن عليها خلخالين فإن ذلك يحرك من الشهوة"(58).

ومن التطبيقات: اشتراط قانون العمل (مادة 23/أ) عند إنهاء خدمات أحد الموظفين أو العاملين بأن يعلمه قبل شهر من انتهاء العقد بينهما على الأقل؛ حتى يتمكن من إيجاد فرصة عمل أخرى فيزول عنه ضرر أن يبقى وقتاً دون مال ينتجه من عمل، ودون المدة المذكورة يُمنع صاحب من إنهاء خدمات العامل ويتجدد العقد تلقائياً.

5-الإزالة: وفي هذه الأداة تتحقق إزالة الضرر الواقع، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾" [226: البقرة].

ووجه الدلالة: "أن اليمين على ترك الوطء ضرر حادث بالزوجة؛ فعليه رفع الضرر وإلا رفعه الشرع عنها"(59).

وقد وردت عبارات عند الفقهاء تعبر عن هذه الأداة: "الضرر يزال"(60)، و"الضرر يزال بالإجبار"(61).

ومن التطبيقات عليها: أن المؤجر يضمن للمستأجر كل العيوب الحاصلة في العين المؤجرة والتي تحول دون انتفاع المستأجر بها مع اشتراط عدم علم المستأجر بها مسبقاً كما نبهت في شروط استعمال الأداة، فبذلك يزول الضرر عن المستأجر كما في المادة رقم (686/أ) من القانون المدني الأردني.

6-التخفيف: وتختص هذه الأداة بدفع الضرر المتوقع من الوجوب بكل جزئياته، فإنه بأداة التخفيف تسقط بعض جزئيات الوجوب التي يُتوقع منها الضرر بالنظر لحال المكلف، ويستدل لهذه الأداة بقول النبي -ﷺ-:"وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"(62).

وهذا الحديث فيه يدخل "ما لا يحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي"(63)، والتكليف مع العجز ضرر فيرفع عنه ما فيه ضرر، ويأتي بالباقي، ف"الميسور لا يسقط بالمعسور"(64).

ومن تطبيقاتها: أن من لزمه تعويض عن ضرر مادي، فيمكن أن تحكم المحكمة بتخفيف الحكم بأن يكون الضمان مقسطاً بأن يدفع على أقساط تخفيفاً عنه بأن يدفعه مرة واحدة كما في المادة (269) من القانون المدني الأردني.

7-التأجيل والتأخير: تختص هذه الأداة بدفع الضرر المتوقع، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: "وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" [185: البقرة].

ووجه الدلالة: أن المريض والمسافر ربما يلحقهما المضرة في الجسد أو الصحة بالصوم، فيدفع هذا الضرر ويواجه بفطرهما في أيام الفرض وتأخير صوم الأيام إلى وقت زوال العارض والظرف المستثنى (65).

ومن تطبيقات الأداة في القانون: تأجيل عقوبة الحبس للمدين المعسر، ويُرفض الطلب المقدم من الدائن بحبسه إذا ثبت عند القاضي وفق شروط معينة إعسار المدين، وذلك وفق المادة رقم (23/ب) من قانون التنفيذ.

وذلك لأن حبس المدين مع إعساره فيه ضرر عليه؛ بأن إذا حُبس عجز عن العمل، فلا يتمكن من سداد دينه.

8-الفسخ: وفي هذه الوسيلة دفع للضرر الواقع، ويستدل لهذه الأداة بقول النبي ﷺ: "لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر" (66).

"لأن اللبن إذا حبس فى ضرعها أيامًا فلم تحلب، ظن المشترى أنها هكذا كل يوم، فاغتر به"(67)، والغرر ضرر، فللمشتري فسخ العقد رفعاً للضرر الواقع عليه.

ومن التطبيقات على هذه الأداة: كما في المادة (119) من قانون الأحوال الشخصية الأردني سنة 2019 أنه: "إذا أثبتت الزوجة غياب زوجها عنها سنة فأكثر وكان معلوم محل الإقامة، جاز

لزوجته أن تطلب من القاضي فسخ عقد زواجهما إذا تضررت من غيابه عنها ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه".

9-التدرج: وفيه تقليل من وقوع الضرر المتوقع بأكبر قدر ممكن، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾[34: النساء].

فالتدرج في تأديب الزوجة في هذه الآية يتضح ويتبين من خلاله أنه الآية حريصة بأن يقع أقل الأضرار بالزوجة لتحصل الغاية فترجع عن نشوزها وطاعتها لزوجها فتسلسلت الآية من الأقل ضررًا وهي العِظة ثم ما بعدها (68).

ومن الأمثلة على هذه الأداة: إذا رفع أحد الزوجين دعوى شقاق ونزاع نتيجة ما لحق به من الطرف الآخر من ضرر سواء أكان هذا الضرر حسياً أم معنوياً؛ فإن القاضي يحاول الإصلاح بينهما، فإن لم يستطع ذلك، ولم يتم الصلح، وأصر الطرف المدعي على دعواه أحال القاضي الزوجين لحكمين للإصلاح، فإن عجزًا عن الإصلاح، فرق القاضي بينهما مع تعويض الطرف المتضرر بتقدير من القاضي، كما في المادة (126) من قانون الأحوال الشخصية بكامل بنودها.

ففي هذه الأداة ملاحظة أنها تعمل على تقليل الأضرار بأكبر قدر ممكن.

10-المواءمة والمناسبة: وفي هذه الأداة حرص على جلب المصلحة المستقبَلة، ومنع الضرر والمفسدة المتوقع من عدم المواءمة، ويستدل لهذه الأداة بحديث عن "عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: العرب بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل والموالي بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة، ورجل برجل، إلا حائك أو حجام"(69)، وعن ابن مسعود: "قال لنا رسول الله ﷺ: يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله وأقدمهم قراءة فإن كانت قراءتهم سواء فليؤمهم أقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء فليؤمهم أكبرهم سنا"(70).

ووجه الدلالة: أن الكفؤ للمرأة المناسب لها والمقارب لها في الميزات يرفع ضرر فشل الزواج ويجعل التفاهم والسكن بين الزواج متحقق بأفضل صورة (71)، ومثله في الإمامة فيقدم من فيه أعلى المواصفات المطلوبة للإمامة، فيرفع الضرر عن المصلين بتقدم من لا يصلح فينفر الناس من صلاة الجماعة.

ومن الأمثلة لهذه الأداة: أنه يمنع إجراء عقد زواج على مخطوبة إذا كان خاطبها يكبرها بعشرين سنة إلا إذا تحقق وتبين القاضي من موافقتها ورضاها من هذا الزواج كما في المادة (11) من قانون الأحوال الشخصية الأردني.

وذلك أن فارق العمر بينهما فيه احتمال كبير وتوقع بعدم الانسجام وتحقق مقاصد الزواج، فتضرر المرأة من هذا الزواج، فإن تبين رغبتها ومصلحة من هذا الزواج زال احتمال الضرر فلا مانع منه.

11-الموازنة والمفاضلة: وهذه أداة مختصة بمنع الضرر المتوقع الأكثر اتساعاً وتفضيله على الأقل اتساعاً، ويستدل لهذه الأداة بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [217: البقرة].

أي "وإن كان قتل النفوس فيه شر فالفتنة الحاصلة بالكفر، وظهور أهله أعظم من ذلك فيدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما"(72).

وقد صيغت قواعد عند الفقهاء بنفس معنى الأداة، منها: "دفع أعظم الضررين بالأهون"(73)،و"وجوب ارتكاب أخف الضررين لدرء أشدهما"(74).

ومن التطبيقات على الأداة: غرامات مخالفات السير المرهقة تضر بسائقي المركبات بخسارة أموالهم كون المخالفات ذات قيم عالية إلا أن الضرر هذا يحتمل بمقابل ضرر أشد، وهو ارتفاع معدلات الموت ومعدلات الأضرار الجسدية بسبب مخالفة قانون السير، وذلك ما في قانون السير الأردني سنة (2023)، مادة (27) وما بعدها.

12-المحاصرة: وهذه الأداة مختصة بدفع جزء من الضرر المتوقع في المستقبل، ويستدل لهذه الأداة أن ﷺ "كان إذا بعث سرية، أو جيشًا قال: (اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليدا)" (75)؛ لأن هؤلاء لا ضرر منهم ولا نكاية بأهل الإسلام، فيحصر القتل والضرر بمن لهم قدرة على الضرر والقتال(76).

وقد وردت قواعد عند الفقهاء تعبر عن معنى حصر الضرر المستقبلي الذي لابد منه: "الضرر يدفع بقدر الإمكان"(77).

ومن الأمثلة على هذه الأداة: وذلك مثل الطلاق التعسفي الذي يطلق الذي فيه زوجته دون سبب أو مبرر، فإنها تضررت بهذا الطلاق، فيُحصر هذا الضرر بأن يحكم القاضي لها بفرض نفقة لها على الزوج بعد الطلاق بمدة لا تقل عن سنة دفعاً للضرر عنها بقدر الممكن كما في المادة (155) من قانون الأحوال الشخصية الأردني.

13-الاستبدال والتغيير: وهذه أداة تستعمل لدفع الضرر الواقع والمتوقع، ويستدل لهذه الأداة بحديث عن جابر، قال: "خرجنا في سفر فأصاب رجلًا معنا حجر فشجه في رأسه، ثم احتلم، فسأل أصحابه فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ قالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء، فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي - ﷺ- أخبر بذلك، فقال: قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم ويعصر- أو يعصب، شك موسى- على جرحه خرقة، ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده"(78).

ووجه الدلالة: "أصابته جنابة وخاف لو اغتسل أن يصيب الماء الجرح فيضرّه"(79)، فلما أفتوه بغير علم "أسند -ﷺ- القتل إليهم، لأنهم تسببوا بتكليفهم به باستعمال الماء مع وجود الجرح في رأسه"(80)، فهذا دليل إلى أن من موجبات تغيير الحكم إلى حكم آخر عند وجود مضرة واقعة أو متوقعة في الحكم الأصل، فيجتنب الفعل الواجب ببدل أو الحكم الواجب؛ فعند رؤية الماء البارد يُجتنب لتوقع الهلاك باستعماله فيستبدل بالتيمم، فهذا ضرر متوقع.

ومثال الضرر الواقع ما في المادة (145) من القانون المدني الأردني: "إذا غرر أحد العاقدين بالآخر وتحقق ان العقد تم بغبن فاحش كان لمن غرر به فسخ العقد".

فالغبن والغش والإيهام الذي أوقعه أحد العاقدين بالآخر ضرر لحق المغرور، فيرفع الضرر الواقع عليه بأن يغير حكم العقد الذي أصله اللزوم إلى الجواز في حق المغرور، فيجوز له أن يفسخ العقد ليرفع الضرر الذي لحقه منه.

خاتمة: وفيها أهم النتائج:

مواجهة الأضرار من أهم القضايا التي يسعى الفقه في كافة أبوابه إلى تحقيق ووضع الوسائل والأدوات والطرق الناجعة لعلاج الضر الأضرار أو تخفيفها أو منعها، وقد توصلت هذه الدراسة بعد بحث واستقصاء إلى ما يأتي:

تعرف أدوات مواجهة الأضرار بأنها: الأسلوب أو الوسيلة التي يتم من خلالها معالجة مفسدة وقعت بشخص أو مجموعة من الأشخاص أو يتم من خلالها منع مفسدة مرتقب وقوعها.

المصادر الشرعية التي استخلصت منها أدوات مواجهة الأضرار، هي: القران الكريم والسنة النبوية والاستحسان وسد الذائع والعمل بمذهب الغير والعمل بالقول الضعيف.

يشترط لاستعمال الأداة المناسبة في مواجهة الضرر ألا يكون الضرر مقصوداً ومطلوباً من الشارع كما في ضرر الحدود والجهاد، وألا يكون نادر الوقوع فيما يتعلق بالأضرار المتوقعة، أو يكون الضرر يسيراً، فالقليل والنادر لا حكم له، وألا يكون المرور قد رضي بالضرر ابتداء، وأخيراً ألا ينتج عن استعمال الأداة وقوع ضرر آخر بنفس الضرر الأول أو أكثر منه.

الشارع الحكيم شرع أدوات كثيرة لحل وعلاج ومواجهة الأضرار التي تعترض حياة الأشخاص، والأدوات المستعملة في مواجهة الضرر بحسب كل حالة ضرر بحسب استقصاء الباحثة ثلاث عشرة أداة، منها في مواجهة الأضرار الواقعة المتحققة، ومنها في دفع الأضرار المتوقعة، ومنها ما تستعمل في دفع الضررين الواقع والمتوقع مع أدلة وأمثلة من القانون الأردني لها ذكرت في ثنايا البحث.

التوصيات:

- توصي الباحثة باستخلاص المزيد من أدوات مواجهة الأضرار، وعرض التطبيقات العملية لها من القانون أو من التطبيقات المعاصرة.

- توصي الباحثة بالاهتمام بالدراسات التي تبرز الجانب التطبيقي للأحكام ومدى انعكاس هذه الأحكام على نفع المكلف وحمايته ودفع المفاسد والأضرار عنه، ومدى مرونة الأحكام وفعاليتها في حل القضايا التي تواجه البشرية رغم تغير الزمان والمكان، وعرضها في المؤتمرات ووسائل الإعلام.

الهوامش:

.

(1) : المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ط (1)، مكتبة الرشد- الرياض، 2000م، ج8، ص3846.

(2) : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، الكويت، دار السلاسل، ج28، ص180.

(3) : ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، ط (3) لسان العرب، بيروت، دار صادر،1414هـ، ج14، ص25.

(4) : عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط (1)، عالم الكتب، 2008م، ج1، ص76.

(5) : الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ط (5) تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، 1999م، ص334.

(6) : عبدالله بن سعد بن عبدالله السبر وآخرون، مبدأ المواجهة في الدعوى، جامعة الإمام سعود، الرياض، 2010م، ص18.

(7) : الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، بلا طبعة، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ، ج7، ص7.

(8) : الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان، بلا طبعة، دار الفكر، دمشق، 1998، ص29.

(9) : ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة،، بلا طبعة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج6، ص134.

(10) : انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص424، مرجع سابق.

(11) : الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، القاموس المحيط، ط (8)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م، ص1095.

(12) : الجرجاني،علي بن محمد، التعريفات، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م (ط1)، ص92.

(13) : الرازي، مختار الصحاح، ص242، مرجع سابق.

(14) : الجرجاني، التعريفات، ص168، مرجع سابق.

(15) : آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، ط (1)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2003م.

(16) : الزرقا، أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية، ط (2)، دار القلم، دمشق، 1989م، ص103.

(17) : الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص103، مرجع سابق.

(18) : السنهوري، عبد الرازق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، بلا طبعة، بيروت، دار إحياء التراث، بلا تاريخ، ج1، ص855.

(19) : الكاساني علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بلا طبعة، مطبعة الجمالية، مصر، 1328هـ، 50/4.

(20) : السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، بلا طبعة، مصر، مطبعة السعادة، بلا تاريخ، 7/6 انظر:ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، ط (1)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، 502/1، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب، ط (1)، دار المنهاج، 2007م، 13/14، المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، بلا طبعة، دار الحديث، القاهرة، 2003م، ص458.

(21) : فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، ط (3)، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ (ط3)، 74/7.

(22) : الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، بلا طبعة، مطبعة الحلبي، 1937م، ج1/ ص19، ص76، ابن الجَلَّاب عبيد الله بن الحسين بن الحسن، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت،2007م،32/1.

(23) : أبو زرعة، ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، النكت على المختصرات الثلاث، ط (1)، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، 2001م، 162/3، الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بلا طبعة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1983م، 66/9، المازري، محمد بن علي بن عمر، شرح التلقين، ط (1) دار الغرب الإسلامي، 2008م، 957/1.

(24) : ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بلا طبعة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1991م، 95/1.

(25) : حيدر، علي خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ط (1)، دار الجيل،1991م (ط1)، 39/1.

(26) : المرغنياني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، الهداية في شرح بداية المبتدي، بلا طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروتبلا تاريخ، 38/1.

(27) : الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص211، مرجع سابق.

(28) : الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، بلا طبعة، دار ابن عفان، 1997م، 54/3، العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1، ص100، مرجع سابق، الكاساني، بدائع الصنائع، ج5، ص233، مرجع سابق.

29) : القدوري، أحمد بن محمد بن جعفر، التجريد، ط (2)، دار السلام، القاهرة، 2006م، 5389/10.

(30) : ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بلا طبعة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، بلا تاريخ، 445/3.

(31) : البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط (5)، دار ابن كثير، دمشق، 1993م، كتاب النكاح، باب: لا يخطب من خطب أخيه، ح4848.

(32) : الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 26/2، مرجع سابق، الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بلا طبعة، دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ، 39/2.

(33) : السرخسي، المبسوط، ج145/1010، مرجع سابق.

(34) : صباح وآخرون، مازن، أثر قاعدة الضرر يزال على التداوي، مجلة جامعة القدس، جامعة القدس، ع35، 2015م، ص308.

(35) : القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، بلا طبعة،عالم الكتببلا تاريخ، 32/2.

(36) : العظيم آبادي محمد أشرف بن أمير بن علي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، 146/10، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 467/7، بتصرف يسير.

(37) : القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ط (1)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 260/4.

(38) : الرخ، أحمد محمد بيومي، سد الذرائع عند الأصوليين وتطبيقاته في مجال القضايا الطبية، مجلة الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، دون مجلد، 2015م، عدد 37، ص253.

(39) : العثماني، محمد تقي، أصول الإفتاء وآدابه، ط (1)، دار القلم، دمشق، 2014م، ص244.

(40) : الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط (1)، المطبعة الكبرى، القاهرة، 1314هـ، 311/3، البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، ط (1)، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي، مصر، 1970، 145/6.

(41) : إدارة الأبحاث الشرعية في دائرة الإفتاء المصرية، ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة، 1434هـ، ص199، حسن المهدي محمد الطاهر وآخرون، الفلسفة الأصولية التي انبنى عليها العمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، 2017م، مجلد 26 (26)، ص17.

(42) : ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بلا طبعة، بلا تاريخ، 202/1، الشاطبي، الموافقات، 191/5، مرجع سابق، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (توفي ١٣٩٣هـ/ 1973م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، 490/3، البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، بلا طبعة، بيروت، دار الفكر، 1995م،214/1، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، الاستخراج لأحكام الخراج، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص89.

(43) : ابن نجيم، البحر الرائق، ج2، ص219، مرجع سابق، ابن مازه، محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م ،306/6.

(44) : ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، ط (1) مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي، 1970م،7 /326.

(45) : انظر: أبو زهرة، محمد، شرح قانون الوصية، بلا طبعة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، بلا تاريخ، ص220.

(46) : الشاطبي، الموافقات، 74/3، مرجع سابق.

(47) : الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 50/4، مرجع سابق.

(48) : علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ج1، ص40، مرجع سابق.

(49) : محكمة التمييز، رقم الحكم (2326) سنة 2020.

(50) : الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، تفسير الماتريدي، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م، 7/2.

(51) : السرخسي، المبسوط، ج27، ص58، مرجع سابق.

(52) : البغدادي، أبو محمد غانم بن محمد، مجمع الضمانات، بلا طبعة، دار الكتاب الإسلامي، بلا تاريخ، ص146.

(53) : القرافي، الذخيرة، ج8، ص318، مرجع سابق.

(54) : صحيح البخاري، كتاب الاستقراض، باب: لصاحب الحق مقال وذُكر معلقاً، ج2، ص845.

(55) : ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله ، الاستذكار، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، 492/6.

(56) : صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، ح30.

(57) : ابن حجر، أبو الفضل ابن حجر العسقلاني، النكت على صحيح البخاري، ط (1)، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، 309/1.

(58) : الواحدي، أبو الحسن علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط (1)، دار القلم، دمشق، 1415هـ، ص761.

(59) : ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر، أحكام القرآن، ط (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، 248/1، بتصرف.

(60) : الحموي، أحمد بن محمد مكي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط(1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، 274/1.

(61) : الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، 401/6.

(62) : البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله- ﷺ-، ح6858.

(63) : النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392، 102/9.

(64) : الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م، 175/1.

(65) : القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ط (2)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، 276/2، الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013م (ط1)، 240/3.

(66) : البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل... ،ح2041.

(67) : ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، الرياض، ط (2)، مكتبة الرشد، 2003م، 276/6.

(68) : الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، دار السلام، القاهرة، 1417هـ، 305/5، الكاساني، بدائع الصنائع، 334/2، مرجع سابق.

(69) : البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي، ط (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، كتاب النكاح، باب الكفاءة في الصنعة، ح13769، رواه ابن حبان في كتاب المجروحين، 106/2.

(70) : مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بلا طبعة، دار اعامرة تركيا، 1334هـ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالامامة، ح673.

(71) : انظر: الموصلي، الاختيار، 98/3، مرجع سابق.

(72) : ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، بلا طبعة، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2004م، 513/10.

(73) : السرخسي، المبسوط، ج14، ص115، مرجع سابق.

(74) : التُّسُولي،علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ج 22/ 298.

(75) : مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء، ح1731، ج5، ص 139.

(76) : المازري، محمد بن علي، المُعْلم بفوائد مسلم، ط (2)، المؤسسة الوطنية، الجزائر، 1988م، 7/3.

(77) : لجنة مكونة من عدد من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، بلا طبعة، نور محمد، كراتشي، بلا تاريخ، ص19.

(78) : أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بلا طبعة، المطبعة الأنصارية، الهند، 1323هـ، كتاب الطهارة، باب المجدور يتيمم، ح335.

(79) : السبكي، محمود محمد، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، ط (1)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1353هـ، 190/3.

(80) : السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، ط (1)، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، 2006م، 534/2.

قائمة المصادروالمراجع:

إدارة الأبحاث الشرعية في دائرة الإفتاء المصرية، ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة، 1434هـ

الإشبيلي، محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.

آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2003م.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي، مصر، 1970.

البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بيروت، 1995م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط (5)، دار ابن كثير، دمشق، 1993م.

ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، دون تاريخ.

البغدادي، غانم بن محمد، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، دون مكان نشر، دون تاريخ.
البيهقي، أحمد بن الحسين، سنن البيهقي، ط (3)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م. الجلاب، عبيد الله بن الحسين، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، بيروت.
التسولي، علي بن عبد السلام، البهجة في شرح التحفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2004م.
الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، بلا طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، بلا طبعة، دار المنهاج، 2007م.
ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل، النكت على صحيح البخاري، بلا طبعة، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع- القاهرة، 2005.
الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
حيدر،علي خواجه، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، دون مكان نشر دار الجيل، 1991م.
أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بلا طبعة، المطبعة الأنصارية، الهند، 1323هـ
الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م.
ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
الرخ، أحمد محمد ،سد الذرائع عند الأصوليين وتطبيقاته في مجال القضايا الطبية، مجلة الإفتاء المصرية، دار الإفتاء المصرية، دون مجلد، عدد 37، 2015.
ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988.
الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان، دمشق، دار الفكر، 1998م.
أبو زرعة، ولي الدين أبو زرعة أحمد، النكت على المختصرات الثلاث، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، 2001م.
الزرقا، أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، 1989م.
زكريا، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، دون تاريخ.
أبو زهرة، محمد، شرح قانون الوصية ،مكتبة الأنجلو، القاهرة، دون تاريخ.
الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1314هـ
السبر وآخرون، عبدالله بن سعد، مبدأ المواجهة في الدعوى، رسالة ماجستير، جامعة الإمام سعود، الرياض، 2010م.
السبكي، محمود محمد، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1353هـ
السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، مصر، مطبعة السعادة، بلا تاريخ.
السنهوري، عبد الرازق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني، دار إحياء التراث، بيروت، دون تاريخ.
السهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، الهند، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، 2006م.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، دون مكان نشر، دار ابن عفان، 1997م..
الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بلا طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

-صباح، مازن، دوريش ،مازن، أثر قاعدة الضرر يزال على التداوي، مجلة جامعة القدس، القدس، جامعة القدس، ع35، 2015م.

الطاهر، حسن المهدي محمد وآخرون، الفلسفة الأصولية التي انبنى عليها العمل بالقول الضعيف في المذاهب الفقهية، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مجلد 26 (26)، 2017م.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، بلا طبعة، دار الحرمين، القاهرة، 1995م.

الطيبي، شرف الدين، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، 2013م.

ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، دون تاريخ.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004م.

ابن عبد البر، عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بلا تاريخ.

العثماني، محمد تقي، أصول الإفتاء وآدابه، بلا طبعة، دار القلم، دمشق، 2014م.

العظيم آبادي، محمد أشرف، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بلا طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ

عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 2008م.

الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط في المذهب، بلا طبعة دار السلام، القاهرة، 1417هـ

ابن فارس أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، بلا طبعة تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ، دون مكان نشر.

الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.

القدوري، أحمد بن محمد، التجريد، دار السلام، القاهرة، 2006م .

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، عالم الكتب، دون تاريخ، دون مكان نشر.

الكاساني، علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة الجمالية، مصر، 1328هـ

لجنة مكونة من عدد من العلماء، مجلة الأحكام العدلية، نور محمد، كراتشي، دون تاريخ.

الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2006م.

ابن مازة، محمود بن أحمد بن عبد العزيز، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.

المازري، محمد بن علي، المُعْلم بفوائد مسلم، المؤسسة الوطنية، الجزائر 1988م.

المازري، محمد بن علي، شرح التلقين، بلا تاريخ، دار الغرب الإسلامي، 2008م، دون مكان نشر.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، بلا تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت 1999م.

المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، 2000.

المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تاريخ.
مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بلا طبعة، دار العامرة تركيا، 1334هـ
المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن، العدة شرح العمدة، في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، دار الحديث، القاهرة، 2003م.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، بلا طبعة، دار صادر، بيروت، 1414هـ
الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937م.
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دون تاريخ دون ناشر.
النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392.
النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دمشق، دار القلم، 1415 .
ابن الهمام، كمال الدين محمد، فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي، مصر، 1970.
الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1983م.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت دون تاريخ.

الضَّوابط الشَّرعيَّة للخدمات المصْرِفيَّة في البنوك الإسلاميَّة في فلسطين (خطاب الضمان أنموذجاً)

د. أحمد أسعد محمد شرف*

تاريخ وصول البحث: 2025/3/8م تاريخ قبول البحث: 2025/6/1م

الملخص

جاءت هذه الدراسة لتعالج قضية فقهية مهمة، وواقعية وهي الخدمات المصرفية التي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين وضوابطها الشرعية، وخاصة المتعلقة بخطاب الضمان، وتبيِّن حاجة المصارف الإسلامية لمعرفة الضوابط الشرعية لخطاب الضمان؛ لغاية تطبيقها وتطويرها بما يتوافق مع الأحكام الشرعية. واستخدمت الدراسة المنهج التكاملي الذي يجمع بين المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي والاستنباطي لتحليل الضوابط الشرعية واستنباط تكييفها الشرعي. وتوصلت الدراسة إلى نتائج كان من أبرزها: خطابات الضمان المغطاة وغير المغطاة تختلف في التكييف الفقهي بين الوكالة والكفالة، والضوابط الشرعية تمنع أخذ الأجرة على الكفالة، لكنها تجيزها على الوكالة المغطاة، ولا يجوز أخذ الأجر على الضمان ذاته وفقًا لمعايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: البنوك الإسلامية، الضوابط الشرعية، خطاب الضمان، خدمات، مصرفية.

* أستاذ مساعد، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية.

Shariah Regulations for Banking Services in Islamic Banks in Palestine: Letters of Guarantee as a Case Study

Abstract

This study addresses an important and practical jurisprudential issue, namely the banking services provided by Islamic banks in Palestine and their Shariah regulations, with a particular focus on letters of guarantee. It highlights the need for Islamic banks to understand the Shariah regulations governing letters of guarantee in order to apply and develop them in accordance with Islamic legal rulings.

The study adopts an integrative methodology that combines inductive, analytical, and deductive approaches to analyze the Shariah regulations and derive their legal classification.

The study reached several key findings, most notably: covered and uncovered letters of guarantee differ in their Shariah classification between agency (wakalah) and guarantee (kafalah); Shariah regulations prohibit charging fees on guarantees, but permit them in the case of covered agency contracts. Additionally, it is impermissible to charge a fee directly for the guarantee itself, in accordance with the standards of the Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI).

Keywords: Islamic Banks, Shariah Regulations, Letter of Guarantee, Banking Services.

المقدمة:

الحمد لله، حمداً طَيِّباً مباركاً فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، نحمده سبحانه وتعالى ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونسأله عز وجل أن يجنبنا الزَّلل في القول والعمل، ونصلي ونسلم على رسوله المصطفى خير البشر، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واتبع سُنَّتَه إلى يوم الدِّين، أمَّا بعد:

تساهم البنوك في الحياة الاقتصاديَّة، فهي أساس النِّظام الاقتصادي الحديث، ولا يمكن قيام التِّجارة الدَّوليَّة الآن بمعزل عنها.

ولكنَّ الشَّعب الفلسطيني وغالب شعوب العالم الإسلامي يؤمنون بتحريم الربا؛ لذلك يقعون في حرج كبير في التعامل مع البنوك التجارية؛ نظراً لاعتمادها على الربا.

ومن هنا تأتي أهمية البنوك الإسلامية لتلبِّي رغبة المسلمين من سكان العالم العربي والإسلامي وباقي بلدان العالم في اعتماد المعاملات المالية الإسلامية.

غير أنَّ البنوك الإسلامية وإنْ كانت تؤدي هذا الغرض فإنَّ عليها ضبط خدماتها للمواطنين بالضوابط الشرعية، وبناء عليه أتت هذه الدراسة؛ لبيان الضوابط الشرعية للخدمات المصرفية التي تقوم بها البنوك الإسلامية في فلسطين لخدمة عملائها، والتي تعتبر أساساً في العمل المصرفي الإسلامي؛ وحتى نُظهر عظمة هذا الدِّين وصلاحيته لكل زمان ومكان، وأثره في حماية حقوق العملاء، وتحقيق الربح الحلال بعيداً عن الغِش والغُبن والغَرر، ضمن أسس الشريعة الإسلامية، وأخلاقيَّات المصارف الإسلامية ومواثيقها.

وقد اطلعت على هذه الخدمات من خلال زياراتي المتكررة لفروع البنوك الإسلامية في فلسطين، ومقابلتي مع أصحاب الاختصاص، والاطلاع على الأوراق الرسمية المتعلقة بالخدمات المقدمة للعملاء.

ولأنَّ أساس الخدمات في البنوك الإسلامية قائم على الربح، كان لا بد لي من تناول التكييف الفقهي لكل خدمة مصرفية تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين، ومن ثَمّ بيان الحكم الشرعي في المسألة بناء على تأثير الضابط الشرعي على الخدمة المصرفية؛ حتى لا تقع البنوك الإسلامية في معاملات يشوبها الربا المحرم؛ ومحاولة في ترقية مسارها بشكل يرضي الله ورسوله؛ ولفتاً لأنظار هيئات الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية في فلسطين لضبط الخدمات المصرفية بالضوابط الشرعية؛ ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث، الذي أسال الله سبحانه وتعالى أن يكون أساساً في تصحيح مسار البنوك الإسلامية في فلسطين.

مشكلة البحث:

تُعَدُّ خطاباتُ الضمان من أبرز الخدمات المصرفية التي تقدمها البنوك الإسلامية، نظراً لحاجات السوق المتزايدة إليها، مما يقتضي بيان الضوابط الشرعية الناظمة لها، والتأكد من مدى التزام البنوك بهذه الضوابط في الواقع العملي. ومن هنا تنبع مشكلة هذا البحث في تحديد الضوابط الشرعية لخطابات الضمان في البنوك الإسلامية في فلسطين، وقياس مدى التزام تلك البنوك بهذه الضوابط.

السؤال الرئيس:

ما الضوابط الشرعية لخطاب الضمان في البنوك الإسلامية في فلسطين، وما مدى التزام هذه البنوك بها في واقعها العملي؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الفرعية التالية:

1- ما المقصود بخطاب الضمان، وما أنواعه، وما أبرز المعاملات التي يغطيها في البنوك الإسلامية في فلسطين؟

2- ما التكييف الشرعي لخطاب الضمان، وما ضوابطه المعتبرة شرعًا؟

3- ما الحكم الشرعي لأخذ الأجرة على إصدار خطابات الضمان؟

4- ما مدى التزام البنوك الإسلامية في فلسطين بالضوابط الشرعية في خطابات الضمان؟

أهمَّية البحث:

تكمن أهميَّة البحث في أنَّها:

1-تعالج قضية فقهية مهمة، وواقعية وهي الخدمات المصرفية التي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين وضوابطها الشرعية.

2- تبيِّن التكييف الشرعي لخطاب الضمان الذي تقدمه البنوك الإسلامية في فلسطين.

3- تبيِّن حاجة المصارف الإسلامية لمعرفة الضوابط الشرعية لخطاب الضمان؛ لغاية تطبيقها وتطويرها بما يتوافق مع الأحكام الشرعية.

أهمية الموضوع:

إنَّ سبب اختياري لهذا الموضوع يعود إلى الأسباب الآتية:

1- إقبال المواطنين المتزايد في فلسطين على البنوك الإسلامية.

2-كثرة التساؤلات من المواطنين حول مدى توافق خطاب الضمان الذي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين مع شريعتنا الغراء.

3- وجود تجاوزات في بعض المعاملات اليومية التي تتعلق بالكفالات البنكية التي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين.

أهداف البحث:

يجتهد هذا البحث في تحقيق الأهداف الآتية:

1-بيان مفهوم خطاب الضمان وأنواعه، وتحديد أبرز المعاملات التي يغطيها في البنوك الإسلامية في فلسطين.

2-تحديد التكييف الفقهي لخطاب الضمان، وبيان ضوابطه الشرعية التي ينبغي الالتزام بها عند إصداره.

3-توضيح الحكم الشرعي لأخذ الأجرة على إصدار خطابات الضمان.

4-رصد مدى التزام البنوك الإسلامية في فلسطين بضوابط خطاب الضمان الشرعية، وبيان دور هيئات الرقابة الشرعية في ذلك.

منهج البحث:

لعلَّ طبيعة البحث تتطلب المنهج التَّكاملي، الذي يفيد من مناهج متعددة، تفرضها طبيعة المعالجة التحليلية النَّقدية للموضوع وهي كالآتي:

1- المنهج الاسْتقرائي: حيث قمت بتتبع عقود خطابات الضمان التي تصدرها البنوك الثلاثة والنظر في نصوصها، واستخراج ما تضمنته من ضوابط.

2- المنهج التَّحليلي: وعملت فيه على فرز كلام العلماء وتصنيفه فيما يتعلق بالتكييف الفقهي لخطاب الضمان ككفالة ووكالة، وتوضيح النصوص الغامضة من كلام العلماء، وشرح التعريفات والمصطلحات.

3-المنهج الاستنباطي: عملت فيه على استخراج الضوابط من كتب وبحوث العلماء القدامى والمعاصرين، والاستدلال عليها.

لم أقف من خلال اطلاعي- بحدود علمي- على رسالة جامعية، أو كتاب بَحَثَ في الضوابط الشرعية للخدمات التي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين في كتاب مستقل أو رسالة جامعية، وإن كانت هناك دراسات وأبحاث متفرقة في بعض موضوعاته وهي:

1- **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، علاء الدين الزعتري، أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.

تحدَّث الكاتب عن الخدمات الاستثمارية في البنوك الإسلامية وحكم الشرع فيها، كما تناول الحديث عن إدارة الممتلكات والوصايا والتركات، بالإضافة إلى التكييف القانوني والشرعي للخدمات المصرفية التي تتعلق بالتجارة الخارجية ووسائل التبادل الحديثة.

ويختلف بحثي عن البحث السابق في أنه يتعرض للضوابط الفقهية لخطاب الضمان، وهو ما لم يتعرض له البحث السابق.

2- **التكييف الشرعي للخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية**، عبد العزيز بن محمد بن أحمد أبو راس الغامدي، رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية، إشراف الدكتور حسين محمد الحسن علي، والمشرف المساعد الدكتور مصطفى أحمد حمد منصور، جامعة الخرطوم، السودان، 2005م.

تحدَّث الباحث عن التكييف الشرعي لبعض الخدمات المصرفية، وأساليب الاستثمار في البنوك الإسلامية بشكل مقتضب، بالإضافة إلى الصعوبات التي تعانيها المصارف الإسلامية في تقديم خدماتها لعملائها.

ويختلف بحثي عن البحث السابق في أنه تناول خدمة خطاب الضمان الذي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين، وضوابطها الشرعية، وهو ما لم يتناوله البحث السابق، فقد اقتصر على بيان التكييف الفقهي لبعض الخدمات المصرفية.

3- **بطاقات الائتمان البنكية في الفقه الإسلامي**، فتحي شوكت مصطفى عرفات، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور جمال أحمد زيد الكيلاني، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، نابلس، 2007م.

تناول الباحث التكييف الفقهي لبطاقات الائتمان البنكية وبيان الأحكام الشرعية العملية المتعلقة بها، مع ذكر البدائل المقترحة للبطاقات البنكية، بالإضافة إلى توضيح أثر الشروط الفاسدة على بطاقات الائتمان البنكية.

ويفترق بحثي عن البحث السابق في أنه تناول خطاب الضمان الذي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين، والتكييف الفقهي لها، مع ذكر الضوابط الفقهية المتعلقة بها بشكل واضح ومحدد.

4- **مدى نجاعة البنوك الإسلامية وتغلغلها في الاقتصاد الفلسطيني**، موسى محمد شحادة، رسالة دكتوراه، إشراف الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة، برنامج العلوم الإدارية والاقتصادية، الجامعة الحرة، هولندا، 1432هـ-2011م.

تناول الباحث نشأة البنوك الإسلامية في فلسطين، والمشاكل الداخلية والصعوبات الخارجية التي تعاني منها، بالإضافة إلى الجهود التي تقوم بها البنوك الإسلامية في فلسطين في تطوير نفسها من جهة، ومستوى جودة الخدمات المختلفة التي تقدمها هذه البنوك من جهة أخرى، بالإضافة إلى مدى قدرة البنوك الإسلامية في فلسطين على أن تحل محل البنوك التجارية في تقديم خدماتها للجمهور الفلسطيني بكافة شرائحه.

ويختلف بحثي عن البحث السابق في تناوله خدمة خطاب الضمان المقدَّمة في البنوك الإسلامية في فلسطين، وبيان التكييف الشرعي لهذه الخدمات، وآراء العلماء في ذلك، بالإضافة إلى ذكر الضوابط الفقهية لكل منها، وهذا ما لم يتطرق إليه البحث السابق.

5- **المكاسب غير الشرعية في المصارف الإسلامية**، دارسة تطبيقية على المصارف الإسلامية العاملة في فلسطين، محمد سعيد عبد الرازق عبد الرزاق، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور حسام الدين عفانة، جامعة القدس، كلية الدعوة وأصول الدين، فلسطين، 1432هـ–2012م.

تناول الباحث المكاسب غير الشرعيَّة في المصارف الإسلامية وتطبيق ذلك على المصارف الإسلامية العاملة في فلسطين، وآلية عمل المصارف الإسلامية في ظل القوانين والأنظمة الوضعية التي تتعامل بالفوائد الربوية، كما ذكر الباحث أهم الأسباب التي دعت إلى وجود مكاسب غير شرعية في المصارف الإسلامية، وكيف يمكن معالجة مثل هذا الخلل في المصرفية الإسلاميَّة، بالإضافة إلى كيفية التعامل مع هذه المكاسب عند وجودها.

ويفترق بحثي عن البحث السابق في أنه تعرَّض لخطاب الضمان الذي تقدمها البنوك الإسلامية في فلسطين، وتكييفها الشرعي، بالإضافة إلى بيان ضوابطها الفقهية، وهو ما لم يذكره البحث السابق.

ومن هنا جاءت هذه الدِّراسة؛ لتعالج هذا الموضوع من جميع جوانبه، ولتكْمِل الجهود السَّابقة في دراسة مستقلة، وشاملة.

خُطَّة البحث:

قسَّمت البحث إلى مبحثين وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفهوم خطاب الضمان، و أنواعه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم خطاب الضمان.

المطلب الثاني: أنواع خطابات الضمان.

المطلب الثالث: أنواع المعاملات التي تغطيها خطابات الضمان في البنوك الإسلامية في فلسطين.

المبحث الثاني: التكييف الشرعي لخطاب الضمان، وضو ابطه الشرعية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التكييف الشرعي لخطاب الضمان.

المطلب الثاني: الضو ابط الشرعية لخطاب الضمان.

المطلب الثالث: حكم أخذ الأجرة على خطاب الضمان.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وفي الختام أسال الله تعالى التَّوفيق والسَّداد، فإنْ أصبت فبتوفيق منه سُبحانه، وإنْ أخطأت فمن نفسي وأسأله سُبحانه الرُّشد والصَّواب.

تمهيد:

بدأت المصارف الإسلامية أعمالها بعد تأسيس سلطة النقد الفلسطينية [1] عام 1995م، فقد تأسس البنك الإسلامي العربي عام 1995م، ثم تأسس البنك الإسلامي الفلسطيني عام 1997م، وفي عام 1998م تأسس بنك الأقصى الإسلامي، وكان بنك القاهرة/عمان قد افتتح قسماً للمعاملات الإسلامية عام 1995م - وقد بِيع هذا القسم للبنك الإسلامي الفلسطيني منذ أكثر من عشر سنوات -[2]. كما أشرفت سلطة النقد على تنفيذ اتفاقية بيع المحفظة البنكية المملوكة لشركة بنك الأقصى الإسلامي إلى شركة البنك الإسلامي الفلسطيني. وفي عام 2016م تم ترخيص مصرف الصفا[3].

ويتبيّن من خلال ما تقدم أن البنوك الإسلامية العاملة في فلسطين حالياً ثلاثة وهي: البنك الإسلامي الفلسطيني، والبنك الإسلامي العربي، ومصرف الصفا، وما سأتناوله في ما يتعلق بموضوع البحث سيكون في إطار هذه البنوك الثلاثة.

المبحث الأول:

مفهوم خطاب الضمان، و أنواعه:

المطلب الأول: مفهوم خطاب الضمان:

المسألة الأولى: تعريف خطاب الضمان باعتباره مفرداً:

وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعريف اللغوي:

للوصول إلى معرفة المعنى الاصطلاحي ما الذي يعنيه هذا المصطلح، لا بد من تحليل أجزائه، وتعريفها، ومن ثمّ الوصول إلى المعنى الإجمالي (المركب).

أ-الخطاب لغة: الخطاب اسم مفرد، وهو مصدر من الفعل خاطب[4]، ومادة هذه الكلمة هي: الخاء، والطاء، والباء. ومن معانيها الكلام بين اثنين يقال: خاطبه يخاطبه خِطاباً. فالكلام بينك وبين آخر يسمى خطاباً[5]، ويأتي الخطاب بمعنى الرسالة[6]؛ لأنه يشتمل على جميع أشكال الكلام الموجه إلى الغير سواء أكان في شكل كلام منطوق أم مكتوب[7].

ب-الضمان لغة: والضمان اسم مفرد، وهو مصدر من الفعل ضَمِنَ، ومادة هذه الكلمة هي: الضاد، والميم، والنون، وتدل في أصلها الصحيح على جعل الشيء في شيء يحويه، يقال: ضمن الشيء إذا جعله في وعائه، ومنه سميت الكفالة ضماناً؛ لأنه بضمانه يستوعب ذمّته[8]. يقال ضمن فلان فلاناً أي كفله[9].

فالمصطلح اللغوي الإضافي لخطاب الضمان، يعني الكلام المنطوق أو المكتوب الذي يلزم صاحبه.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي الخطاب الرسالة أو الكتاب الذي يرسله الشخص الضامن إلى المضمون[10].

أما الضمان في اصطلاح الفقهاء فهو: "ضَمُّ ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق"[11].

المسألة الثانية: تعريف خطاب الضمان باعتباره لقباً.

من خلال اطّلاعي على تعريف الفقهاء المعاصرين لخطاب الضمان وجدت له عدة تعريفات أبرزها:

تعريف السالوس وهو: "تعهد كتابيّ، يتعهد بمقتضاه المصرف بكفالة أحد عملائه (طالب الإصدار) في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث، بمناسبة التزام ملقى على عاتق العميل المكفول؛ ضماناً لوفاء هذا العميل بالتزامه تجاه ذلك الطرف خلال مدة معينة، على أن يدفع المصرف المبلغ المضمون عند أول مطالبة خلال سريان خطاب الضمان، دون التفات لما قد يبديه العميل من المعارضة"[12].

وتبين من خلال هذا التعريف أنَّ الخدمة التي يقدمها البنك لعميله من خلال خطاب الضمان يكون البنك فيها على استعداد لأداء الالتزام المالي عن العميل عند الطلب لطرف ثالث؛ لأن العملية تتضمن ضم ذمة البنك إلى ذمة العميل.

وسأبين فيما يأتي بالتفصيل طبيعة العلاقة بين البنك، والعميل، والطرف الثالث، عند التكييف الفقهي لعقد خطاب الضمان.

المسألة الثالثة: أركان خطاب الضمان:

من خلال التعريف السابق لخطاب الضمان يظهر لي أنَّ هناك أركاناً وعناصر رئيسة لا يتم خطاب الضمان دونها، وهي[13]:

1- **البنك:** وهو الطرف الضامن، الذي تعهد بدفع المبلغ المذكور في خطاب الضمان في حالة إخلال العميل بالتزاماته تجاه المستفيد في الوقت المحدد.

2- **العميل:** وهو الطرف المضمون، الذي طلب إصدار الخطاب لأمر جهة أخرى مستفيدة منه.

3- **المستفيد:** وهو الطرف المضمون له، وهو الجهة التي صدر الخطاب لصالحها كالمؤسسات الحكومية والشركات التجارية وغيرها.

4- **مَبْلَغُ الضمان:** وهو المبلغ المضمون الذي التزم البنك بدفعه إلى الجهة المستفيدة في حالة إخلال العميل بدفعه في الوقت المحدد.

المسألة الرابعة: أهمية خطاب الضمان:

يسهّل على العملاء الدخول في المشاريع والمناقصات من خلال تقديم ضمان بديل عن النقد المجمّد، مما يخفف عنهم الأعباء المالية الفورية.

1-يوفّر وسيلة لضمان الجدية في تنفيذ الالتزامات التعاقدية، مما يعزز ثقة الجهة المستفيدة (طارحة المشروع) بالعميل المتقدم للمشروع.

2-يساهم في تعزيز التكافل المالي بين أفراد المجتمع، خاصة إذا قُدم من قبل البنك دون مقابل مادي، فيتحقق نوع من التعاون والدعم.

3-يعزز الثقة والأمان في التعاملات التجارية بين الأطراف المختلفة، سواء على المستوى المحلي أو في المعاملات الدولية.

4-يساعد على تجاوز العوائق الإدارية والمالية التي قد تؤخر بدء المشاريع، من خلال توفير ضمان مالي فوري دون تجميد أموال العميل[14].

المطلب الثاني: أنواع خطابات الضمان:

خطابات الضمان تستخدم لأغراض متعددة، فهي تتعدد تبعاً لتعدد الأغراض المستعملة فيها، وهي تقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خطابات الضمان من حيث تقييدها وإطلاقها، وهي نوعان:

النوع الأول: خطاب ضمان مشروط: وهو الخطاب الذي يُشترط فيه الدفع للجهة المستفيدة عند عجز العميل عن الدفع أو الوفاء بالالتزامات، فعندها لا يستحق المستفيد دفع قيمة خطاب الضمان إلا بعد تقديم مستندات تُثبت دعوى العجز والتقصير[15].

النوع الثاني: خطاب ضمان غير مشروط: وهو خطاب ضمان مطلق غير مشروط بعجز العميل، يستحق المستفيد دفع قيمة الخطاب بمجرد تقديم الخطاب للبنك[16].

القسم الثاني: خطابات الضمان من حيث تغطية نفقات المشاريع، وهي نوعان:

النوع الأول: خطاب ضمان مغطى تغطية جزئية: حيث يقوم العميل بتقديم دفعة مالية إلى البنك من قيمة نفقات المشروع لصالح الجهة المستفيدة[17].

النوع الثاني: خطاب ضمان مغطى تغطية كاملة: حيث يقوم العميل بتغطية نفقات المشروع كاملة لصالح الجهة المستفيدة[18].

القسم الثالث: خطابات الضمان من حيث الغرض، وهي نوعان:

النوع الأول: خطاب ضمان بقصد الاشتراك في المناقصات والمزايدات، وله ثلاث صور:

1- خطاب ضمان ابتدائي: هو خطاب يتعهد فيه البنك بدفع مبلغ للمستفيد، وهو نسبة من قيمة العطاء إذا انسحب العميل منه عندما يرسو العطاء عليه، وهو يدل على جدِّيَّة العميل في إقباله على المشروع[19]، وسمي ابتدائياً؛ لأنَّ المبلغ المُتَعَهد به ضئيل إذا ما قُورِن بحجم المشروع، ولأنَّ مُقدِّمَه يسترده إذا أحيل العطاء على غيره، فهذا الخطاب مقدِّمة لما يليه من خطابات أخرى، فهو أول ما يُبتدأ به[20].

2- خطاب ضمان نهائي: هو خطاب خاص بضمان القيام بحسن تنفيذ العمل وفق المواصفات المنصوص عليها في العقد، ويصدر بعد قبول العطاء[21]، يتعهد فيه البنك بدفع مبلغ محدد إلى المستفيد، يمثل عادة نسبة من قيمة العقد الموقع بين المستفيد والعميل، إذا أخل الأخير بالتزاماته المنصوص عليها في العقد[22].

ويتضح الفرق بين الخطابين السابقين أنَّ خطاب الضمان النهائي يكون؛ لضمان حسن تنفيذ المشروع، بينما الخطاب الأول الابتدائي بغرض إظهار جدِّيَّة العميل في الإقبال على المشروع.

النوع الثاني: خطاب ضمان بقصد تسهيل مصالح الأفراد والمؤسسات: كتسهيل استيراد البضائع، من حيث ضمان تخزينها المؤقت، أو حركة البضائع المارة من بلد إلى آخر[23].

المطلب الثالث: أنواع المعاملات التي تغطيها خطابات الضمان في البنوك الإسلامية في فلسطين

يتفرع من الأقسام السابقة لخطابات الضمان معاملات تقوم البنوك الإسلامية في فلسطين بتغطيتها منها:

1- **كفالة دخول عطاء:** تصدر بغرض الدخول في عطاء معين، حيث يضمن البنك بموجبها جدية العميل (المكفول) في تنفيذ العطاء إذا أحيل عليه، وعادة ما تشكل نسبة محددة من العطاء أو تكون قيمتها محددة سلفاً[24].

2- **كفالة حسن التنفيذ:** تصدر بغرض التنفيذ السليم للمشروع بالمواصفات الفنية المتفق عليها، حيث يضمن البنك بموجبها التزام العميل (المكفول) بحسن تنفيذه للعقد المبرم، بعدما أحيل عليه المشروع المطروح. وغالبًا ما تكون قيمتها 10% من قيمة العقد، وتنتهي بانتهاء تنفيذ المشروع.

3- **كفالة الصيانة:** حيث يضمن البنك بموجبها التزام العميل (المكفول) بتعهده لصيانة المشروع بعد تنفيذ العطاء، وعادة ما تكون لفترة عام من تاريخ تسليم المشروع لضمان عدم وجود أي خلل في عملية التنفيذ وغالباً ما تكون نسبتها 5 % من قيمة العقد.

4- **كفالة الدفعة المقدمة:** تصدر بغرض توفير السيولة النقدية للمقاول (المكفول)؛ لتنفيذ المشروع بالسرعة اللازمة وتمثل نسبة معينة حسب الاتفاق بين المقاول والمستفيد، حيث يضمن البنك بموجبها التزام المقاول بإعادة المبلغ الذي استلمه كدفعة من المستفيد في حالة عدم وفاء المكفول بالتزاماته.

5- **كفالة دفع:** في هذا الخطاب يضمن البنك التزام العميل (المكفول) بدفع مبلغ معين للمستفيد.

وهناك أنواع أخرى من المعاملات التي يغطيها خطاب الضمان في البنوك الإسلامية بفلسطين، وكلها تندرج ضمن الأقسام السابقة لخطابات الضمان.

المبحث الثاني:

التكييف الشرعي لخطاب الضمان، وضوابطه الشرعية:

المطلب الأول: التكييف الشرعي لخطاب الضمان:

اختلف الفقهاء المعاصرون، وتعددت أقوالهم في التكييف الشرعي لخطاب الضمان، بناء على فهمهم لحقيقته، وأنواع غطاء الخطاب، وما يترتب عليه من آثار.

وفيما يلي بيان لأهم أقوال الفقهاء المعاصرين.

الرأي الأول: خطاب الضمان عقد كفالة.

وقد ذهب إلى هذا الرأي مجموعة من العلماء المعاصرين[25]، واستدلّ القائلون بهذا الرأي بأنَّ تعريف الفقهاء للضمان والكفالة واحد، فهما متفقان في المعنى[26].

الرأي الثاني: خطاب الضمان وكالة.

ذهب إلى هذا الرأي بعض الباحثين[27]، وقد برر مَنْ ذهب إلى ذلك، أنَّ الكفيل يرجع بما يدفع على من أمره بذلك كما يرجع الوكيل، فلا يوجد اختلاف مع نظرة الفقه الإسلامي للموضوع في إطار الكفالة بالأمر، فالكفالة بالأمر ما هي إلا وكالة بالأداء. بالإضافة إلى أن هذا التكييف هو الذي يستطيع أن يجيز للبنك أخذ الأجرة على هذه العملية، على عكس الكفالة.

وسأتحدث لاحقًا عن حكم أخذ البنك أجرة على خطاب الضمان.

الرأي الثالث: خطاب الضمان جُعالة[28]:

ذهب إلى هذا الرأي بعض العلماء المعاصرين[29]، ففي عملية خطاب الضمان يتعهد البنك بالوفاء للمستفيد عند طلب العميل ذلك، وفي مقابل ذلك يلتزم العميل بدفع عوض لدى قيام البنك بهذا التعهد وتنفيذه[30].

الرأي الرابع: تخريج خطاب الضمان على أساس قاعدة: "الخراج بالضمان":

ذهب إلى هذا الرأي بعض الباحثين[31]، فيُقصد من القاعدة أنَّ من ضمن شيئاً إذا تَلِفَ جاز له أن يحصل على ما تولد عنه من عائد، وأن ينتفع به في مقابل ضمانه حال التلف، فبضمان أصل المال، يكون الخراج (أي منفعة ما خرج منه).

وكذلك الأمر في خطاب الضمان، فالبنك يضمن حق المستفيد، فهو ضَمِنَ عميله وكفله في علاقته مع المستفيد، وفي مقابل ذلك يستحق جزءاً من الربح العائد على العميل من العملية المضمونة، فربح البنك مقابل ضمانه للعميل[32].

الرأي الخامس: خطاب الضمان كفالة من جهة، ووكالة من جهة أخرى.

ذهب إلى هذا الرأي بعض الباحثين[33]، فخطاب الضمان إذا كان مغطى تغطية كاملة من العميل فهو يندرج تحت عقد الوكالة، وإذا كان غير مغطى فيعتبر عقد كفالة، وإذا كان مغطى تغطية جزئية، فإن العقد وكالة في الجزء المغطى، وكفالة في الجزء غير المغطى.

وبما أن معظم خطابات الضمان في البنوك مغطاة تغطية جزئية، فتكون العلاقة بين البنك والعميل وكالة وكفالة معًا[34]، وذهب إلى هذا القول ندوة البركة الثالثة للاقتصاد الإسلامي[35]، وهذا ما رجحه مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10-16 ربيع الآخر 1406هـ، الموافق 22 -28 كانون الأول (ديسمبر) 1985م.

وبعد النظر فيما أعد في خطاب الضمان من بحوث ودراسات وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة تبين ما يلي: "أولاً: أن خطاب الضمان بأنواعه الابتدائي والانتهائي لا يخلو إما أن يكون بغطاء أو دونه، فإن كان دون غطاء، فهو: ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره فيما يلزم حالاً أو مآلاً، وهذه هي حقيقة ما يعنى في الفقه الإسلامي باسم: الضمان أو الكفالة. وإن كان خطاب الضمان بغطاء فالعلاقة بين طالب خطاب الضمان وبين مصدره هي: الوكالة، والوكالة تصح بأجر أو بدونه مع بقاء علاقة الكفالة لصالح المستفيد (المكفول له)"[36].

مناقشة وترجيح بين الآراء: بعد استعراض آراء الفقهاء المعاصرين في التكييف الشرعي لخطاب الضمان، أرى أنَّ الرأي الأول الذي ذهب إلى أن خطاب الضمان كفالة غير مُسَلَّم به؛ لأنه يُفهم من تعريف الكفالة أنها ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المكفول في المطالبة، فالذمتان مطالبتان، مع ملاحظة أن في الكفالة مطالبة، وذمة مالية، فضم الذمة إلى الذمة يكون في المطالبة بالدين، لا ثبوت أصل الدين على الكفيل، فالكفيل لم يباشر عقد الدين بنفسه. فالعميل (المكفول) عند صدور خطاب الضمان من البنك (الكفيل) يصبح بريئاً تجاه المستفيد، وهذا مخالف لمفهوم الكفالة التي تعتبر الحق لازمًا لذمة العميل (المكفول) وذمة البنك (الكفيل).

كذلك عقد الكفالة من عقود الإحسان والتبرع، وعقود التوثيقات أيضاً، فلا يجوز أن يأخذ الكفيل عليها أجراً، بينما في خطاب الضمان يأخذ البنك مقابل ضمانه للعميل أجرة محددة، كما أن التزام البنك تجاه المستفيد باتٌّ لا رجعة فيه، بينما في عقد الكفالة يحق للكفيل الرجوع عن كفالته[37].

أما الرأي الثاني الذي ذهب إلى أن خطاب الضمان عقد وكالة، فأرى أنَّ هذا الرأي غير صحيح على إطلاقه؛ لأنَّ خطاب الضمان إذا كان غير مغطى تغطية كاملة من العميل، فلا يكون عقد وكالة، إنما عقد كفالة، والكفالة لا يجوز أخذ الأجرة عليها.

أما إذا كان خطاب الضمان مغطى تغطية كاملة، فيكون دور البنك وكيلاً عن العميل، يأخذ أجرة على ما قدم من خدمات ومصاريف، وأخذ الأجرة على الوكالة جائز.

أما الرأي الثالث الذي ذهب إلى أنَّ خطاب الضمان جُعالة، فأرى أنَّ هذا الرأي مردود؛ لأنه وردت نصوص كثيرة عند العلماء بحرمة أخذ الأجرة على عقد الجُعالة منها: ما جاء في مجمع الضمانات: "لو كفل بمال على أن يجعل الطالب له جُعلًا فإن لم يكن مشروطًا في الكفالة فالشرط باطل، وإن كان مشروطًا في الكفالة فالكفالة باطلة"[38]، وفي الشرح الكبير: "وأما صريح ضمان بجُعل فلا خلاف في منعه؛ لأن الشارع جعل الضمان والجاه والقرض لا يفعل إلا لله تعالى فأخذ العوض عليها سحت"[39]، وفي الحاوي الكبير: "فلو أمره بالضَّمان عنه بِجُعل جعله له لم يَجُزْ، وكان الجُعل باطلاً والضَّمان إن كان بشرط الجُعل فاسداً"[40]، وجاء في كشاف القناع: "إن جعل له جُعلًا على ضمانه له فلا يجوز...؛ لأنَّه ضامن فيلزمه الدَّين، وإن أداه وجب له على المضمون عنه فصار كالقرض، فإذا أخذ عوضاً صار القرض جَارّاً للمنفعة فلم يجز"[41].

فهذه النصوص تدل على عدم جواز أخذ الأجرة على عقد الجُعالة عند عامة العلماء.

أما الرأي الرابع الذي اعتبر خطاب الضمان يندرج تحت قاعدة: "الخراج بالضمان"، فأرى أنَّ هذا الرأي غير مُسَلَّم به، فقد جاء من معاني هذه القاعدة: أنَّ منافع الشيء تُستحق بسبب تحمل ضمان تبعة هلاك الشيء، فالذي يستحق هذه المنافع هو من يتحمل خسارة هلاك ذلك الشيء لو هلك[42].

وفي خطاب الضمان لا يوجد معنى للخسارة، فخطاب الضمان إما أن يكون مغطى كاملاً من العميل، فلا توجد خسارة على البنك، وإما أن يكون مغطى جزئياً أو غير مغطى، فالجزء غير المغطى يستوفيه البنك من مجموعة التأمينات التي رهنها البنك قبل إصدار خطاب الضمان؛ لذلك لا توجد خسارة في عملية خطاب الضمان حتى نقول الخراج بالضمان[43].

والذي يترجح لي أنَّ الرأي الخامس بين أن خطاب الضمان قسمين، ما كان مغطى، فالعقد وكالة، وما كان غير مغطى فالعقد كفالة، وإذا كان الخطاب مغطى جزئياً، فإن العقد وكالة في الجزء المغطى، وكفالة في الجزء غير المغطى.

وقد ظهر من خلال النظر في الرأيين الأول والثاني المتعلقين بخطاب الضمان، أن كلاً منهما يحمل وجهاً من الصواب عند النظر الجزئي، غير أن القول الجامع الذي توافقت عليه المجامع الفقهية هو الجمع بين الجانبي[44]، مع ضبطه بجملة من الضوابط التي تراعي طبيعة العقد وآثاره.

وسيزداد هذا الجمع وضوحًا عند بيان الحكم الشرعي لأخذ الأجرة على خطاب الضمان، حيث فرّق الفقهاء بين الأجرة على الكفالة- باعتبارها تبرعًا- وبين الأجرة على الوكالة- باعتبارها عقدًا جائزًا بأجر. ويعتمد هذا التفريق على ما إذا كان خطاب الضمان مغطى كليًا أو جزئيًا من العميل.

فإن كانت التغطية كاملة أو جزئية، فالعلاقة بين البنك والعميل تأخذ حكم الوكالة بأجر، لا سيما وأن البنك يقوم بخدمات مالية وإدارية تُقوّم عرفًا. أما العلاقة بين البنك والجهة المستفيدة، فتمثل نوعًا من الكفالة المعلقة على شرط، وهو إخلال العميل بالتزامه، وهذا الشرط ملائم لمقتضى العقد، ويهدف إلى حفظ الحقوق وضمان استقرار التعاملات.

وبناءً على ذلك، فإن المآخذ التي وردت على الرأيين الأول والثاني لا ترد على هذا القول الجامع الذي يميز بين أطراف العلاقة، ويضبط طبيعة كل عقد من عقودها وفق الممارسة المصرفية المعاصرة.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية لخطاب الضمان:

بما أنَّ التكييف الفقهي لخطاب الضمان المغطى وكالة، وغير المغطى كفالة، فإنَّ الأول يخضع للضوابط الشرعية المتعلقة بالوكالة، وأما الثاني، فالضابط الشرعي الذي يتعلق به هو: **الكفالة بأجر ربا**، فهذا الضابط يفيد أنَّ الكافل إذا أخذ أجراً على كفالته فقد وقع في الربا.

وهذا الضابط الفقهي استنبطه من الضوابط الفقهية السابقة ومن أقوال الفقهاء حول مسألة الضمان بأجر، ويؤيد هذا الضابط الفقهي عدة أمور هي:

أولًا: هذا الضابط الفقهي متفرع من الضابط الفقهي السابق: **"كل قرض جر نفعاً فهو ربا"**، فخطاب الضمان إذا لم يكن مغطى من العميل، فإنَّ البنك يقوم بإقراض العميل، ويعود عليه بما دفع للمستفيد بالإضافة إلى الزيادة، فأصبحت العملية قرضاً مقابل نفع، وهي من صور الربا المحرم.

ثانيًا: هذا الضابط أيضًا متفرع من الضابط الفقهي السابق: **"كل قرض شُرِطَ فيه أن يزيده فهو حرام"**. فالأجر المشروط على الضمان المجرد لا يجوز[45]. فلا يجوز للبنك أن يشترط على عميله أن

يأخذا أجراً مقابل كفالته وذلك في حال عدم تغطية العميل للخطاب، فالعملية تصبح قرضاً مشروطاً بمنفعة للمقرض.

ثالثًا: اتفق الفقهاء على عدم جواز أخذ الأجرة على الضمان، بل أجمعت الأمة مدة أربعة عشر قرناً على ذلك[46]، ونقل ابن المنذر الإجماع على ذلك فقال: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحمالة (الضمان) بجُعل يأخذه الحميل[47]، لا تحل، ولا تجوز"[48]، وفي موضع آخر قال ابن المنذر: "ولا يجوز أن يأخذ الضامن على ضمانه جُعلاً"[49]، لذلك لا يجوز أخذ الأجرة على الضمان نفسه إنما على أجر العمل المصاحب لها[50].

رابعًا: هذا الضابط الفقهي أيدته النصوص التي وردت في المعيار الخامس من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين، فقد جاء في الفقرة (5/1/3): "لا يجوز أخذ الأجر ولا إعطاؤه مقابل مجرد الكفالة مطلقاً، ويحق للكفيل استيفاء المصروفات الفعلية للكفالة، ولا يلزم المؤسسة الاستفسار عن كيفية الحصول على الكفالة المقدمة إليها من العميل"[51]، وفي الفقرة (1/1/6): "لا يجوز أخذ الأجرة على خطاب الضمان لقاء مجرد الضمان، والتي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء أم بدونه"[52].

وجاء في الفقرة (2/1/6): "إن تحميل المصروفات الإدارية ومقابل الخدمات على طالب خطاب الضمان لإصدار خطاب الضمان بنوعيه (الابتدائي والانتهائي) جائز شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجرة المثل. وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي يجوز أن يراعى في تقدير المصروفات لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء".

بناء على ما تقدم، سأبين بالتفصيل حكم أخذ البنوك الإسلامية في فلسطين الأجرة على خطاب الضمان.

المطلب الثالث: حكم أخذ الأجرة على خطاب الضمان:

هذا الموضوع هو التطبيق العملي للتكييف والضوابط الفقهية لخطاب الضمان في البنوك الإسلامية بشكل عام والبنوك الإسلامية في فلسطين بشكل خاص، وهو الفارق الجوهري بين البنوك الإسلامية والبنوك الربوية، فالغاية من التكييف والضوابط الفقهية لخطاب الضمان هو ما يترتب على هذا العقد من آثار.

وقد اختلف الفقهاء في حكم أخذ أجرة على خطاب الضمان على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: عدم جواز أخذ الأجرة على خطاب الضمان.

ذهب إلى هذا الرأي جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[53]، فلم يجيزوا أخذ الأجرة على الكفالة بالمال[54]، واستدلوا على ذلك بعدة أدلة، أهمها:

1- أنَّ الكفالة هنا تُعد من باب القرض الذي جرّ نفعاً، ففي حال عدم دفع العميل (المكفول) الالتزامات المالية تجاه المستفيد، فإنَّ البنك (الكافل) يقوم بالأداء عنه ثم يرجع عليه بالمبلغ المدفوع، فأصبحت العملية عملية قرض، فإذا أخذ البنك عليها أجراً، صار قرضاً جرّ نفعاً[55]. فالضامن إذا أدى عن المضمون عنه يعد مقرضاً له، فإذا أخذ عوضاً صار القرض جاراً للمنفعة وكان ذلك زيادة على القرض، وهذا هو الربا[56].

2- الضمان موضوعه الإرفاق والإحسان، وهو من أعمال البر والمعروف التي يتقرب بها الإنسان إلى خالقه، فإذا شَرَطَ الضامن لنفسه أجرة، خرج الضمان عن موضوعه، فلا يصح[57]. فالضمان لا يفعل إلا لله فأخذ الأجر عليه حرام[58].

الرأي الثاني: جواز أخذ الأجرة على خطاب الضمان.

ذهب إلى هذا الرأي مجموعة من الباحثين المعاصرين[59]، واستدلوا بعدة أدلة أهمها:

1- تخريج جواز أخذ الأجرة على خطاب الضمان على أساس قاعدة: "الخراج بالضمان"، ويقصد من القاعدة أنَّ المنفعة مقابل الضمان، فمن ضَمِنَ شيئاً إذا تلف جاز له أن يحصل على ما تَولَّد عنه من عائد، وأن ينتفع به في مقابل ضمانه حال التلف[60]، فالبنك يكفل العميل، وفي حال عدم تأدية العميل لالتزاماته المالية يقوم البنك بالأداء عنه، وفي المقابل يأخذ أجراً أو عمولة.

2- إنَّ إجراء إتمام خطاب الضمان من البنك بحاجة إلى نفقات ومصروفات كثيرة، فلا بأس أن يعود البنك على العميل بهذه النفقات، بالإضافة إلى أجر مقابل قيامه بما وكل به، فالكفالة بالأمر ما هي إلا وكالة في الأداء[61].

3- العمولة التي يتقاضاها البنك من العميل ما هي إلا بدل منفعة مشروعة قام بها البنك لصالح العميل.

4- قياساً على السفتجة، فالشخص الذي يقرض آخر مالاً مقابل أجرة في مكان ما على أن يوفيه إياه في مكان آخر، ففي هذه العملية ينتفع المقرض بعدة أمور منها: أمن خطر الطريق وتوفير الجهد وأجرة نقل أمواله إلى البلد الآخر، فالمقترض أيضاً ينتفع بمثل تلك المنفعة. فالشارع الحكيم لا ينهى عما ينتفع الناس به، وإنما ينهى عما يضرهم[62].

الرأي الثالث: جواز أخذ الأجر في خطاب الضمان المغطى وعدم جوازه في غير المغطى:

ذهب إلى هذا الرأي مجموعة من الباحثين المعاصرين[63]، فأجازوا للبنك أخذ الأجرة في خطاب الضمان إذا كان مغطى تغطية كاملة من العميل، وإذا كان غير مغطى فلا يجوز للبنك أخذ الأجرة، وأما إن كان مغطى تغطية جزئية، فيجوز أخذ الأجرة مقابل هذه التغطية الجزئية فقط، دون الجزء غير المغطى.

وهذا ما رجحه مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من 10-16 ربيع الآخر 1406هـ، الموافق 22 -28 كانون الأول (ديسمبر) 1985م. وبعد النظر فيما أعد في خطاب الضمان من بحوث ودراسات وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة تبين أن الفقهاء لم يجيزوا أخذ العوض على الكفالة؛ لأنها من عقود التبرع يقصد بها الإرفاق والإحسان، كما أن الكفيل إذا قام بأداء مبلغ الضمان، فإنه يدخل في النهي عن القرض الذي جر نفعاً على المقرض، وذلك محظور شرعاً؛ ولذلك قرر المجمع ما يلي:

"**أولاً:** أن خطاب الضمان لا يجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان (والتي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته)، سواء أكان بغطاء أم بدونه.

ثانياً: أما المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعيه فجائزة شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي، يجوز أن يراعى في تقدير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ما قد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء"[64].

إنَّ هذا الرأي للعلماء قائم على استبعاد الربا المحرم وشبهته، وأهم دليل لأصحاب هذا الرأي: أنَّ كل قرض جر نفعًا فهو ربا.

فخطاب الضمان إذا كان مغطى كاملًا من العميل، فما يأخذه البنك من عمولة يكون في مقابل خدماته، فالعمولة ليست مقابل عملية قرض؛ لأنَّ البنك لا يدفع من ماله شيئاً، فهو يدفع من مال العميل الموجود لديه، بموجب الضمان الذي التزم به البنك، أما إذا كان خطاب الضمان غير مغطى، فلا يجوز للبنك أخذ عمولة؛ لأنَّ هذا الضمان يؤول إلى القرض، وتكون كفالة البنك للعميل استقراضاً، فما يأخذه البنك من عمولة عندئذ تكون زيادة على أصل الدَّين، فيكون قرضاً جر نفعاً، وهو من باب الربا المحرم[65].

الترجيح: من خلال استعراض أدلة كل رأي من آراء الفقهاء يترجح لي أن الرأي الثالث هو أقرب للصواب، للأمور الآتية:

1- أنّه توسط الآراء السابقة للفقهاء، فهو لم ينكر الرأي الأول الذي ذهب إلى عدم جواز أخذ البنك الأجرة على خطاب الضمان- باعتبار الكفالة بابا من أبواب القرض، وما زاد على أصل القرض فهو ربا-. لكنه جعل هذا الرأي فيما يخص خطاب الضمان غير المغطى.

وفي المقابل لم ينكر الرأي الثاني الذي أجاز أخذ الأجرة على خطاب الضمان، لكنه حصر الجواز بخطاب الضمان المغطى.

فهذا الرأي فَرَّق بين عقدي الكفالة والوكالة، فأخذ الأجرة على الكفالة عند عدم تغطية العميل لخطاب الضمان لا تجوز، وفي عقد الوكالة عند تغطية العميل لخطاب الضمان كاملاً أو جزئياً جائز بمقدار التغطية. فأخذ الأجرة مبني على التكييف والضوابط الفقهية لهذه العملية.

2- هذا الرأي فَرَّق بين الأجرة التي يتقاضاها البنك في مقابل النفقات والمصاريف التي تتطلب إصدار خطاب الضمان، وبين الأجرة على الضمان نفسه، فأجاز الأولى ومنع الثانية.

وهذا ما ذهبت إليه البنوك الإسلامية في فلسطين، وما قررته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين[66]، وما أخذ به مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي[67]، حيث أجازوا للبنك أخذ بدل المصاريف والنفقات الإدارية لإصدار خطاب الضمان، سواء أكان الخطاب مغطى من العميل أم لا، مع مراعاة عدم الزيادة الفعلية عن النفقات الحقيقة وبالأخص في حالة عدم وجود غطاء كامل من العميل.

3- عدم جواز أخذ الأجرة على الضمان نفسه أحوط لذمة العميل والبنك وأبعد من الوقوع في الربا.

4- إنَّ هذا الرأي هو ما ذهب إليه معظم الباحثين في هذه المسألة، وما رجحته المجامع الفقهية في العالم العربي والإسلامي، وما أخذت به هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في البحرين.

5- هذا الرأي لا يتصف بالإفراط ولا التفريط، فهو يظهر جانب الثبات والتطور في آن واحد في المعاملات المالية الإسلامية، وهو يحرص على مراعاة حاجات الناس بما لا يخل بأسس التشريع الإسلامي[68].

بناء على ما تقدم يجب على البنوك الإسلامية بشكل عام والبنوك الإسلامية في فلسطين بشكل خاص أن يفصّلوا لعملائهم بالتفصيل الأجور التي يتقاضونها. فخطابات الضمان في

البنوك الإسلامية في فلسطين لا تشير إلى تفاصيل الأجرة، إنما يتولى البنك تقديرها، وما يذكر في الخطاب هو تعهد العميل دفع العمولات والمصاريف التي يتكبدها البنك مهما كانت.

فعلى سبيل المثال يقوم مصرف الصفا في فلسطين بأخذ عمولة على خطاب الضمان سواء أكان مغطى أم لا، ما لم يحصل هناك استثناء، وهي مكيفة على أن تكون مقابل الخدمة الإدارية التي يقدمها المصرف لزبونه، وقد تزيد العمولة عن المصاريف المبذولة والمدفوعة من المصرف، ويُربط تقدير العمولة بالمدة الزمنية لخطاب الضمان[69].

وفي البنك الإسلامي العربي يأخذ البنك عمولة مقابل المصاريف الإدارية للخطاب، وإذا طلب العميل تجديد خطاب الضمان لمدة إضافية فإن البنك يأخذ عمولة أخرى، فلو كان التجديد لمدة ثلاثة أشهر وقام العميل بتسديد الالتزام المالي للجهة المستفيدة في الأيام الأولى، فإن البنك يستحق العمولة كاملة ولا يُعيد للعميل منها شيئاً، مع العلم أن العميل لم ينتفع بمدة الضمان كلها[70].

وبناء على ما سبق أقترح إلحاق بعض البنود الإضافية في خطاب الضمان.

فالبند الأول ينص على: أن البنك يتقاضى مبلغ كذا (.....) في مقابل إصدار خطاب الضمان المغطى (وكالة)، دون أن تتعلق الأجرة بمقدار المبلغ المضمون أو مدته.

والبند الثاني ينص على أن البنك يتقاضى مبلغ في مقابل إصدار خطاب الضمان غير المغطى (كفالة) كذا (.....) بدل مصاريف ونفقات، كثمن طوابع ومراسلات وأي تكاليف أخرى.

والبند الثالث في حالة التغطية الجزئية، يتقاضى البنك مبلغاً يتناسب مع طبيعة العلاقة المركبة، بحيث يُحتسب أجر على الجزء المغطى باعتباره وكالة، ويُحتسب بدل مصاريف على الجزء غير المغطى باعتباره كفالة، ويكون مجموع ما يتقاضاه البنك عن هذه الحالة هو (.....)، مع مراعاة عدم ربط ذلك بنسبة من مبلغ الضمان أو مدته، التزاماً بالضوابط الشرعية.

فالأجر الذي يأخذه البنك يجب أن يضبط ويقيد بعدة أمور:

1- أجرة المثل على الخطاب المغطى، بحيث لا يزيد عن ذلك، حتى لا يكون للربا أسماء جديدة غير الفائدة.

2- الأجر الحقيقي الفعلي للنفقات والتكاليف والمنصرفات التي يتحملها البنك.

3- عدم ربط أجر النفقات بمدة الضمان ومبلغه في الخطابات غير المغطاة، مع العلم أن البنوك الإسلامية في فلسطين تزيد في الأجر مقابل زيادة المدة والمبلغ المضمون.

ومن هنا يأتي دور هيئات الرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية في مراقبتها ومتابعتها لهذه العملية وتصحيح عمل البنوك بما يتوافق وأحكام الشرعية الإسلامية الغراء، والحفاظ على أموال العملاء، وعدم استغلالهم باسم الدين، وإبعادهم عن الوقوع في محظور الربا وشبهته، وحتى لا تكون هذه المعاملات والعقود في البنوك الإسلامية صورًا جديدة أو مماثلة للمعاملات والعقود في البنوك التقليدية.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

1- تبيّن أن خطاب الضمان هو تعهد يصدر من البنك لصالح جهة مستفيدة بناء على طلب العميل، ويتنوع إلى أنواع متعددة بحسب الغرض، مثل: خطاب ابتدائي ونهائي، وضمان حسن التنفيذ، وضمان دفعة مقدمة، وغيرها، ويغطي معاملات مهمة أبرزها المناقصات والمشاريع والمقاولات، ويُعد أداة مالية متداولة بكثرة في البنوك الإسلامية في فلسطين.

2- أظهرت الدراسة أن التكييف الشرعي لخطاب الضمان يختلف باختلاف حالته: فهو وكالة إذا كان مغطى كلياً أو جزئياً، وكفالة إذا لم يكن مغطى. أما العلاقة بين البنك والجهة المستفيدة فهي كفالة معلقة على شرط. وقد تقرر في المجامع الفقهية ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية مثل: عدم ربط الأجرة بنسبة من مبلغ الضمان أو مدته، وعدم تضمين فوائد ربوية، واشتراط الجدية في الطلب.

3- تباينت آراء الفقهاء حول تكييف خطاب الضمان بين الكفالة والوكالة والجُعالة، مع ترجيح التكييف المزدوج (الكفالة للغير المغطى، والوكالة للمغطى)، فخطاب الضمان المغطى يعتبر وكالة، ويجوز أخذ الأجرة عليه، بينما غير المغطى يعتبر كفالة ولا يجوز أخذ الأجرة عليه.

4- أظهرت الدراسة وجود تفاوت في مدى التزام البنوك الإسلامية في فلسطين بالضوابط الشرعية في إصدار خطابات الضمان، فبعض البنوك تلتزم بالأطر العامة، إلا أن هناك نقصاً في التفصيل، خاصة في توضيح طبيعة الأجرة، وعدم التمييز بدقة بين حالات التغطية، كما أن بعض البنوك تربط الأجرة بمدة الضمان وقيمته، ما يستدعي تدخل هيئات الرقابة الشرعية لتصويب هذه الممارسات.

ثانيًا: التوصيات: يوصي الباحث بما يلي:

1- توجيه المزيد من الدراسات الأكاديمية نحو تحليل الضوابط الشرعية للخدمات الاجتماعية في البنوك الإسلامية، والتي لم يتم تغطيتها بشكل كافٍ في البحث.

2- إقامة دورات تدريبية وورش عمل للموظفين في البنوك الإسلامية لتوضيح الفروق بين الوكالة والكفالة، وأحكام الأجرة عليهما، مما يسهم في تحسين الشفافية والالتزام بالضوابط الشرعية.

3- دراسة الضوابط الشرعية للخدمات الاجتماعية في البنوك الإسلامية، حيث إنَّ البنوك الإسلامية في فلسطين لا تقدم هذه الخدمات، علما بأنَّ النظام الداخلي لهذه البنوك يجيز لها تقديم هذه الخدمات.

قائمة المصادروالمراجع:

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر :**رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت .

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت: 321ه): **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م .

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد: **المغني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت .

ابن فارس، أحمد بن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، بيروت .

ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت .

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت: 319ه) :

الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات، ط1، 1425ه، 2004م.

الإقناع، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط1، 1408ه.

ابن رشد، محمد بن أحمد: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الفكر، بيروت .

أبو زيد، بكر: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

أبو غدة، عبد الستار: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي.

ارشيد، محمود عبد الكريم أحمد: **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، دار النفائس، الأردن.

البغدادي، عبد القادر: **مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، دار الكتب العلمية، بيروت.

البعلي، عبد الحميد محمود: **الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية**، دار السلام، القاهرة.

البهوتي، منصور بن يونس: **كشاف القناع عن متن الإقناع**، دار الكتب العلمية، بيروت.

بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد: **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، دار النفائس، الأردن.

الجعبري، محمد طارق محمود رمضان: **البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، رسالة ماجستير، جامعة القدس.

الدسوقي، محمد بن أحمد: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، بيروت .

الداود، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض: دراسة فقهية تطبيقية**، دار الميمان، الرياض، ط1، 1438ه، 2017م .

الضرير، الصديق محمد الأمين: **خطابات الضمان في الشريعة الإسلامية**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، ط1، 1432ه، 2011م .

السالوس، علي أحمد :
الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، دار الثقافة، الدوحة، مؤسسة الريان، بيروت، 1418هـ، 1998م.
الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة: دراسة في الفقه الإسلامي مقارنًا بالقانون، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1406هـ
سرخسي، شمس الدين: **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت .
شبير، محمد عثمان: **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ، 2007م .
الصدر، محمد باقر: **البنك اللاربوي في الإسلام**، دار التعارف، بيروت .
عبد الله، أحمد علي: **جواز أخذ الأجر أو العمولة في مقابل خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي .
قلعجي، محمد رواس: **المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة**، دار النفائس، الأردن .
قرمان، عبد الرحمن السيد: **العقود التجارية وعمليات البنوك**، دار الفكر، بيروت .
المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، دار طيبة، الرياض .
المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية :
الكفالة.
التطبيقات المعاصرة للضمانات، خطاب الضمان.
المصري، رفيق: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي .
المقرئ، عبد الله بن محمد: **جواز أخذ الأجر أو العمولة في مقابل خطاب الضمان** .
الماوردي، أبو الحسن: **الحاوي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت .
موقع سلطنة النقد الفلسطينية على شبكة (الإنترنت) https://www.pma.ps/ar/

موقع البنك الإسلامي العربي على شبكة (الإنترنت). http://www.aibnk.com/arabic موقع البنك الإسلامي الفلسطيني على شبكة (الإنترنت). https://islamicbank.ps/ar
موقع مصرف الصفا على شبكة (الإنترنت). http://www.safabank.ps
الهيتمي، أحمد بن محمد: **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، دار السلام، القاهرة .
حماد، نزيه: **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد**، دار النفائس، الأردن .
حمود، سامي حسن أحمد: **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، دار السلام، القاهرة .

قرار رقم (5) بشأن خطاب الضمان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** .
قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، دار البركة، جدة .
الزحيلي، وهبة بن مصطفى: **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق .
القرم، سليمان أحمد محمد :
خطاب الضمان في المصارف الإسلامية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، نابلس، 2003م.
مقابلات مع السيدة شفاء أبو الزين، البنك الإسلامي العربي.
مقابلات مع الأستاذ محمود حفظي عبد الحفيظ، مصرف الصفا.

.

الهوامش:

1 سلطة النقد الفلسطينية مؤسسة عامة مستقلة مسؤولة عن رسم وتنفيذ السياسات النقدية والمصرفية لضمان سلامة القطاع المصرفي ونمو الاقتصاد المحلي بشكل متوازن. وهدفها الأساسي المحافظة على الاستقرار النقدي والمالي وتعزيز النمو الاقتصادي المستدام. تأسست في العام 1995 كمؤسسة مستقلة في ظل عدم وجود بنك مركزي فلسطيني، وفي العام 1997 أصدر المجلس التشريعي الفلسطيني قانوناً يدعم وجود سلطة النقد ويساعدها على ضمان سلامة العمل المصرفي، وتشجيع النمو الاقتصادي في فلسطين. انظر: موقع سلطة النقد الفلسطينية على شبكة (الإنترنت) https://www.pma.ps/ar/، تاريخ الزيارة، 2/1/2018، الساعة: 6:10 مساء.

2 انظر: سلطة النقد الفلسطينية: **النشرة الإحصائية**، ع 29، كانون الأول، 2000م، ص4.

3 انظر: **موقع سلطة النقد الفلسطينية** على شبكة (الإنترنت). https://www.pma.ps/ar/ ـ تاريخ الزيارة، 2/1/2018، الساعة: 6:15 مساء. وانظر: **موقع البنك الإسلامي العربي على شبكة** (الإنترنت). http://www.aibnk.com/arabic، وانظر: **موقع البنك الإسلامي الفلسطيني على شبكة** (الإنترنت). https://islamicbank.ps/ar، وانظر: موقع مصرف الصفا على شبكة (الإنترنت). **http://www.safabank.ps**،

4 انظر: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن (ت: 321هـ): **جمهرة اللغة**، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1987م،291/1.

5 انظر: ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، 198/2.

6 إبراهيم: **المعجم الوسيط**، 344/1.

7 انظر: عمر، أحمد مختار: **معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي**، 354/1.

8 انظر: ابن فارس: **معجم مقاييس اللغة**، 372/3.

9 انظر: البعلي: **المطلع على ألفاظ المقنع**، ص297.

10 انظر: الدَّاؤد، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض، دراسة فقهية تطبيقية**، ط1، 1438هـ، 2017م، دار الميمان، الرياض، ص366.

11 ابن قدامة: **المغني**، 399/4.

12 السالوس، علي أحمد: **الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة**، دار الثقافة، الدوحة، مؤسسة الريان، بيروت، 1418هـ، 1998م، 763/1.

13 انظر: الدَّاوُد، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض، دراسة فقهية تطبيقية**، ص367،368 * شبير، محمد عثمان: **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ، 2007م، 292،293 * قرمان، عبد الرحمن السيد: **العقود التجارية وعمليات البنوك**، ص378.

14 انظر: المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، ص**385 * قرمان، عبد الرحمن السيد: **العقود التجارية وعمليات البنوك**، ص378،379. وانظر: الغامدي، عبد العزيز بن محمد بن أحمد أبو راس: **التكييف الشرعي للخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية**، ص77.

15 انظر: ارشيد، محمود عبد الكريم أحمد: **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، ص176 * زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص331.

16 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص331 * الدَّاوُد، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض**، ص368.

17 انظر: أبو زيد، بكر: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1040/2.

18 انظر: الدَّاوُد، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض**، ص370.

19 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص332 * الصدر، محمد باقر، **البنك اللاربوي في الإسلام**، ص128.

20 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص332 * انظر: ارشيد، محمود عبد الكريم أحمد: **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، ص176.

21 انظر: زعتري: **الخدمات المصرفية** ، ص332 * ارشيد: **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، ص176،177 * قرمان، عبد الرحمن السيد: **العقود التجارية وعمليات البنوك**، ص381.

22 انظر: الدَّاوُد، ناصر عبد الرحمن: **تكلفة القرض**، ص369.

23 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص332.

24 مقابلة أجراها الباحث سليمان القرم مع السيدة شفاء أبو الزين من قسم المعاملات الأجنبية في البنك الإسلامي العربي فرع مدينة جنين، فلسطين. انظر: القرم، سليمان أحمد محمد: **خطاب الضمان في المصارف الإسلامية**، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبد المنعم أبو قاهوق، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، نابلس، 2003م، ص83 * موقع البنك الإسلامي الفلسطيني على شبكة (الانترنت). https://fc.lc/uIcZSX ، تاريخ الزيارة، 2019/8/14، الساعة: 11:20: صباحًا.

25 انظر: أبو زيد، بكر: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي: **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1041/2،1042 * الضرير، الصديق محمد الأمين: **خطابات الضمان في الشريعة الإسلامية**، حكم إصدارها وحكم أخذ الأجرة على إصدارها، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، المملكة العربية السعودية، ط1، 1432هـ، 2011م، ص22.

26 انظر: ارشيد: **الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية**، ص177.

27 انظر: حمود، سامي حسن احمد: **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، ص300.

28 الجعالة في اللغة: ما يُجعل للإنسان على عمله. انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، باب (جعل)،11/111. والجعل في الاصطلاح: "الإجارة على منفعة مظنونٍ حصولها". ابن رشد: **بداية المجتهد**، 235/2.

29 انظر: الصدر، محمد باقر: **البنك اللاربوي في الإسلام**، ص130،131.

30 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص342.

31 انظر: البعلي، عبد الحميد محمود: **الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية**، ص59،60.

32 انظر: زعتري، علاء الدين: **الخدمات المصرفية وموقف الشريعة الإسلامية منها**، ص341 * البعلي، عبد الحميد محمود: **الاستثمار والرقابة الشرعية في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية**، ص60.

33 انظر: السالوس، علي أحمد، **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1076/2 * أبو غدة، عبد الستار، **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1106/2.

34 انظر: السالوس، علي أحمد، **خطاب الضمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1076/2.

35 انظر: **قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي**، ص54.

36 قرار رقم (5)، بشأن خطاب الضمان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1209/2.

37 انظر: شبير، محمد عثمان: **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، ص294.

38 البغدادي: **مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، 610/2.

39 الدسوقي: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 77/3.

40 الماوردي: **الحاوي الكبير**، 443/6.

41 البهوتي: **كشاف القناع**، 319/3.

42 انظر: بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد: **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**، ص366.

43 انظر: القرم، سليمان أحمد محمد: **خطاب الضمان في المصارف الإسلامية**، ص54، 55.

44 انظر إلى قرار مجمع الفقه الإسلامي، الرأي الخامس من التكييف الشرعي لخطاب الضمان.

45 انظر: المصري، رفيق: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1117/2.

46 انظر: السالوس، علي أحمد: **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة دراسة في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون**، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1406هـ، ص161، 162.

47 فالحميل هو من يتحمل الدين. فالحميل والكفيل والضامن بمعنى واحد. انظر: ابن جزي: **القوانين الفقهية**، ص213.

48 ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت: 319هـ): **الإشراف على مذاهب العلماء**، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ، 2004م، 230/6.

49 ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم (ت: 319هـ): **الإقناع**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، ط1، 1408هـ، 558/2.

50 انظر: السالوس، علي أحمد: **الكفالة وتطبيقاتها المعاصرة**، ص161، 162.

51 **المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، الكفالة، ص132.

52 **المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، التطبيقات المعاصرة للضمانات، خطاب الضمان، ص134.

53 انظر: البغدادي: **مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، 610/2 * الدسوقي: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 77/3 * الماوردي، **الحاوي الكبير**، 443/6 * البهوتي: **كشاف القناع**، 319/3 * ابن قدامة، **المغني**، 244/4.

54 الكفالة بالمال: وهي التزام الكافل بأداء المال الذي التزمه في وقت محدد، كما لو كان لرجل على آخر ألف درهم إلى أجل، فقال له شخص: إذا حل أجل مالك على فلان فلم يوفك مالك فهو علي، أو قال: فإذا حل فهو علي. انظر: السرخسي: **المبسوط**، 50/20. فالكفالة بالمال هي التي يكون موضوعها الأموال والالتزامات المالية.

55 انظر: المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، ص387.

56 انظر: الدسوقي: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 341/3 * البهوتي، **كشاف القناع**، 319/3.

57 انظر: المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، ص387.

58 انظر: الدسوقي: **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، 77/3.

59 انظر: الصدر، محمد باقر: **البنك اللاربوي في الإسلام**، ص131 * قلعجي، محمد رواس: **المعاملات المالية المعاصرة في ضوء الفقه والشريعة**، ص108، 109 * حماد، نزيه: **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد**، ص289، 290 * عبد الله، أحمد علي: **جواز أخذ**

الأجر أو العمولة في مقابل خطاب الضمان، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1147/2 * البري، زكريا: **خطاب الضمان**، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1102،1101/2.

60 انظر: القرم، سليمان أحمد محمد: **خطاب الضمان في المصارف الإسلامية**، ص97.

61 انظر: حمود، سامي حسن احمد: **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، ص300 * وهذا ما ذهب إليه شيخ الأزهر سابق الدكتور عبد الحليم محمود. المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، ص390.

62 انظر: حماد، نزيه، **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد**، ص302.

63 انظر: المترك، عمر بن عبد العزيز: **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، ص391 * الزحيلي، وهبة بن مصطفى: **الفقه الإسلامي وأدلته**، 3760،3759/5 * مجموعة من الأبحاث للعلماء المعاصرين قدمت إلى مجمع الفقه الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، أبو زيد، بكر، 1044،1043/2 * الأمين، حسن عبد الله، 1047/2 * السالوس، علي، 1095/2 * أبو غدة، عبد الستار، 1106/2 * حمود، سامي، 1125/2 * الزبير، محمد علي، 1192/2 * الضرير، الصديق، 1204/2.

64 قرار رقم (5)، بشأن خطاب الضمان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1210،1209/2.

65 انظر: المترك، عمر بن عبد العزيز، **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، ص391.

66 انظر: **المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، التطبيقات المعاصرة للضمانات، ص146.

67 انظر: قرار رقم (5)، بشأن خطاب الضمان، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، الدورة2، ع2، 1210،1209/2.

68 انظر: القرم، سليمان أحمد محمد، **خطاب الضمان في المصارف الإسلامية**، ص110.

69 مقابلة أجراها الباحث مع الأستاذ محمود حفظي عبد الحفيظ المراقب الشرعي لمصرف الصفا، يوم الأحد الموافق 2019/7/14، الساعة: 11:00 صباحا.

70 مقابلة أجراها الباحث سليمان القرم مع السيدة شفاء أبو الزين من قسم المعاملات الأجنبية في البنك الإسلامي العربي فرع مدينة جنين، فلسطين. انظر: القرم، سليمان أحمد محمد: **خطاب الضمان في المصارف الإسلامية**، ص113.

الطعن لمصلحة القانون في نظام القضاء الشرعي الأردني

منصورعبد الله الطوالبة*

تاريخ وصول البحث: 2025/1/30م تاريخ قبول البحث: 2025/6/1م

الملخص

تناولت هذه الدراسة موضوع (الطعن لمصلحة القانون في نظام القضاء الشرعي الأردني) وكانت على ثلاثة مباحث وخاتمة متضمنة لأهم النتائج والتوصيات.

وحيث إن الطعن لمصلحة القانون من الموضوعات القضائية المستجدة المهمة التي من شأنها أن تكون مسلكًا لتمكين المحكمة العليا الشرعية من بسط رقابتها على الأحكام القضائية القابلة للطعن عليها بهذا الطريق من طرق الطعن؛ إذ هدفت هذه الدراسة إلى معالجة فكرة الطعن لمصلحة القانون وشروطه ولائحة الطعن وما يجب أن تشتمل عليه من عناصر، كما هدفت إلى بيان الجانب التطبيقي القضائي لهذه النصوص والمسار الواجب اتباعه لتقديم هذا النوع من الطعون، ومسلك المحكمة العليا الشرعية في التعامل معه.

ولما كان هذا الطعن قاصرًا على نوع محدد من الأحكام لها شروطها الخاصة، ولما تبين من خلال البحث المستند إلى التطبيق العملي لأحكام القانون المتعلقة بهذا الطعن من ثمرة في الواقع، فإن التوجه إلى شمول القرارات التي تصدر عن رئيس التنفيذ والقرارات التي تصدر عن قاضي التركات بمكنة الطعن عليها لمصلحة القانون سيكون له أثر إيجابي ناتج عن تمكين المحكمة العليا من بسط رقابتها على هذا النوع من الأحكام والقرارات.

الكلمات الدالة: الطعن، الطعن لمصلحة القانون، النيابة العامة الشرعية، النائب العام الشرعي، المحكمة العليا الشرعية.

* باحث، دائرة قاضي القضاة.

Appeal in the Interest of the Law in the Jordanian Sharia Justice System

Abstract

This research addresses the significant judicial topic of "appeal in the interest of the law" within the Sharia judiciary. The study is structured into three sections and a conclusion presenting key findings and recommendations. As an important modern judicial mechanism, this type of appeal enables the Supreme Sharia Court to extend its oversight over judicial rulings that are otherwise final.

The study examines the concept of this appeal, its legal conditions, the required petition, and its essential elements. It also explores the practical judicial application of the relevant legal texts, the proper procedure for filing such an appeal, and the Supreme Sharia Court's process for reviewing them.

Given that this appeal is restricted to a specific category of rulings with unique conditions, and based on the practical application of the relevant law, the research concludes that expanding its scope to include decisions issued by the Head of Execution and the Inheritance Judge would have a positive effect. This expansion would allow the Supreme Court to extend its necessary oversight to these types of rulings and decisions.

Keywords: Appeal, Appeal in the Interest of the Law, Sharia Public Prosecution, Sharia Public Prosecutor, Supreme Sharia Court.

المقدمة:

إن هذه الدراسة جاءت لبيان الأحكام القانونية والتطبيقات القضائية الخاصة بموضوع الطعن لمصلحة القانون؛ ذلك أنه يعد من الموضوعات المستجدة في التشريعات الناظمة للمسائل التي تناط بسلطة القضاء الشرعي الذي يقدمه النائب العام الشرعي لدى المحكمة العليا الشرعية بموجب أحكام قانون أصول المحاكمات الشرعية؛ حيث تهدف إلى عرض مفهوم الطعن لمصلحة القانون ومشروعية الطعن في الأحكام القضائية والأساس القانوني للطعن لمصلحة القانون والعلاقة بين الطعن لمصلحة القانون والطعون الأخرى والشروط العامة للطعن لمصلحة القانون والعناصر التي يجب أن تشتمل عليها لائحة الطعن التي يقدمها النائب العام الشرعي وشروطها وإجراءات السير بها من قبل المحكمة العليا الشرعية إلى حين صدور قرار بهذا الطعن.

أسئلة البحث:

•ما مفهوم الطعن لمصلحة القانون من قبل النيابة العامة الشرعية؟

•ما الشروط العامة للطعن المقدم من قبل النيابة العامة الشرعية لمصلحة القانون؟

• ما الآثار المترتبة على الفصل في الطعن المقدم من قبل النيابة العامة الشرعية لمصلحة القانون؟

أهداف البحث:

•بيان مفهوم الطعن لمصلحة القانون.

•بيان الشروط الواجب توافرها في الطعن لمصلحة القانون.

•بيان الآثار المترتبة على الطعن لمصلحة القانون.

•بيان أثر القرار الصادر بقبول الطعن لمصلحة القانون ونقض الحكم المطعون فيه.

أهمية البحث:

1. بيان مدى معالجة قانون أصول المحاكمات الشرعية لموضوع الطعن لمصلحة القانون.
2. بيان الأحكام القانونية الخاصة بالطعن لمصلحة القانون.
3. بيان الإجراءات القضائية لتقديم لائحة الطعن لمصلحة القانون وكيفية النظر فيه.
4. عرض التطور التشريعي والتطبيق القضائي الخاص بموضوع الطعن لمصلحة القانون.

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة التي لها صلة بموضوع الدراسة:

-دراسة بعنوان (الطعن بالنقض أمام المحكمة العليا الشرعية) أ.د إسماعيل البريشي والباحث معاوية حسان النابلسي.

** هي دراسة تتعلق بموضوع الطعن أمام المحكمة العليا الشرعية بأقسامه الثلاثة:

(الطعن على الأحكام التي يقبل الطعن مباشرة/ الطعن من خلال إذن/ الطعن لمصلحة القانون)

وقد تميزت دراستي بأنها متخصصة بالطعن لمصلحة القانون وأنها عرضت الأحكام القانونية التفصيلية المتعلقة من مبتدئه إلى منتهاه، كما عرضت للصورة الإجرائية للتقدم بالطعن من قبل النائب العام الشرعي ونظره من قبل المحكمة العليا الشرعية والصور التطبيقية المحتملة للقرارات التي قد تصدرها المحكمة سواء تعلقت بالناحية الشكلية أو الناحية الموضوعية، مستندة في ذلك إلى التحليل الدقيق للنصوص القانونية واستنباط الأحكام منها وتعزيزها بالشواهد القضائية.

المنهجية:

اتبع الباحث المنهج الاستقرائي لبيان معنى الطعن لمصلحة القانون وتتبع المواد القانونية الواردة في قانون أصول المحاكمات الشرعية الخاصة بموضوع الطعن لمصلحة القانون وبعض الأحكام القضائية الصادرة عن المحكمة العليا الشرعية بهذا الخصوص، كما اعتمد الباحث في دراسته المنهج التحليلي لتحليل النصوص القانونية وربطها بالموضوع والمنهج الوصفي للوقوف على الصور الإجرائية من خلال دراسة الأحكام القانونية.

حدود الدراسة:

إن هذا البحث يُعنى بالطعن لمصلحة القانون في نظام القضاء الشرعي، والتشريع الناظم له هو قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (31) لسنة 1959، وما جرى عليه من تعديلات حتى عام 2023 م.

هيكلة الدراسة:

المبحث الأول: مفهوم الطعن لمصلحة القانون وأساسه القانوني والعلاقة بينه وبين الطعون الأخرى.

- **المطلب الأول:** مفهوم الطعن لمصلحة القانون.
- **المطلب الثاني:** مشروعية الطعن في الأحكام القضائية.
- **المطلب الثالث:** الأساس القانوني للطعن لمصلحة القانون.
- **المطلب الرابع:** العلاقة بين الطعن لمصلحة القانون والطعون الأخرى.

المبحث الثاني: الشروط العامة للطعن لمصلحة القانون.

- **المطلب الأول:** الشروط الشكلية.
- **المطلب الثاني:** الشروط الموضوعية.

المبحث الثالث: لائحة الطعن لمصلحة القانون وإجراءات السير بها.

- **المطلب الأول:** عناصر لائحة الطعن.
- **المطلب الثاني:** إجراءات نظر الطعن.

المبحث الأول: مفهوم الطعن لمصلحة القانون وأساسه القانوني والعلاقة بينه وبين الطعون الأخرى.

المطلب الأول: مفهوم الطعن لمصلحة القانون.

أولًا: الطعن لغة

الطعن في اللغة له عدة معانٍ أهمها: [1]

1.طعن فيه وعليه بلسانه أو بقوله: أي ثلبه وعابه واعترض عليه.

2.طعن في الشيء: أي دخل فيه، يقال: "طعنت المرأة في الحيضة: دخلت في أيامها".

3.طعن غصن الشجرة في الدار: أي مال فيها.

4.وطعن في السن: أي شاخ وهرم.

5.وطعن في المفازة: أي مضى فيها.

ثانيًا: الطعن اصطلاحًا

وهو الإتيان بجرح شخص أو قرار أثناء نظر الدعوى أو بعد فصلها من خصم أو متضرر يكون ثبوته مانعًا من اعتماد أقوال الشخص أو ناقضًا للقرار.[2]

مفهوم القانون لغة: مقياسُ كل شيء وطريقُه [أصلها يونانية، وقيل: فارسية] واصطلاحًا: قواعد وأحكام تتّبعها النّاسُ في علاقاتهم المختلفة وتنفِّذها الدّولةُ أو الدول بواسطة السلطات.

وعليه فإنه يمكننا القول بأن الطعن لمصلحة القانون: هو مكنة قانونية منحها المشرع للنائب العام الشرعي للطعن على الأحكام القضائية لمصلحة القانون خلال سنة من صدور الحكم أيًّا كانت المحكمة التي أصدرتها في الأحوال التي لا يجيز القانون للخصوم الطعن فيها أو التي انقضى ميعاد الطعن فيها بسبب الخصوم أو تنازلوا عن الطعن فيها أو رفعوا طعنًا قضي بعدم قبوله شكلًا.[3]

المطلب الثاني: مشروعية الطعن في الأحكام القضائية[4]:

ثبتت مشروعية الطعن في الأحكام القضائية بأدلة منها:

أولًا: ما روي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "بينما امرأتان معهما أبناؤهما جاء الذئب فذهب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكما إلى داوود فقضى به للكبرى فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام فأخبرتاه، فقال ائتوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى، لا تفعل يرحمك الله هو ابنها، فقضى به للصغرى".[5]

وجه الاستدلال: أنهما رفعتا الحكم الذي حكم به داوود عليه السلام إلى سليمان بن داوود عليهما السلام وكانت النتيجة أنه لم يمض حكم داوود، بل حكم في النزاع بحكم جديد. قال الإمام ابن حجر العسقلاني في شرحه لهذا الحديث: "وقد استنبط النسائي من هذا الحديث أشياء نفيسة فترجم نقض الحاكم ما حكم به غيره ممن هو مثله أو أجلّ إذا اقتضى الأمر ذلك".[6]

ثانيًا: ما روي عن علي بن أبي طالب ﷺ قال: "بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فانتهينا إلى قوم قد بنوا زبية للأسد فبينما هم كذلك يتدافعون إذ سقط رجل فتعلق بآخر، ثم تعلق الرجل بآخر حتى صاروا فيها أربعة فجرحهم الأسد، فانتدب له رجل بحربة فقتله وماتوا من جراحهم كلهم، فقام أولياء الأول إلى أولياء الآخر فأخرجوا السلاح ليقتتلوا، فأتاهم علي ﷺ فقال: تريدون أن تتقاتلوا ورسول الله ﷺ حي، إني أقضي بينكم قضاء إن رضيتم فهو القضاء وإلا حجز بعضكم

عن بعض حتى تأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فيكون هو الذي يقضي بينكم، فمن عدا بعد ذلك فلا حق له...، إلى أن قال: فأبوا أن يرضوا فأتوا النبي ﷺ وهو عند مقام إبراهيم فقصوا عليه القصة، فقال: أنا أقضي بينكم، فقال رجل من القوم: إن علياً قضى فينا فقصوا عليه القصة فأجازه رسول الله ﷺ".[7]

وجه الاستدلال: فقد استدل بهذا القضاء الذي قضى به أمير المؤمنين بعد أن طلب منهم أن يحجز بعضهم عن بعض فإن رضوه وإلا رفعوه لرسول الله صلى الله عليه وسلم على مشروعية الطعن على الحكم ورفعه لمن هو أعلى وبالفعل قضى بينهم سيدنا علي رضي الله عنه ومن بعده رفعوه للرسول صلى الله عليه وسلم مجددًا وأمضى قضاء سيدنا علي في أن دية المتجاذبين في البئر على الصفة المذكورة في الأثر.[8]

المطلب الثالث: الأساس القانوني للطعن لمصلحة القانون:

إن الطعن لمصلحة القانون نوع مستحدث من أنواع الطعون حيث لم تكن هذه المكنة القانونية للطعن في الأحكام متاحة في قانون أصول المحاكمات الشرعية، وإنما استحدث هذا الطعن بموجب قانون أصول المحاكمات الشرعية المعدل رقم (31) لسنة 2016 حيث نص على هذه الطريقة الجديدة للطعن على الأحكام القضائية لدى المحكمة العليا الشرعية على وجه التحديد لغاية توخاها المشرع من هذا الأمر بتمكين المحكمة العليا الشرعية من بسط رقابتها على الأحكام القضائية التي لا يجيز القانون للخصوم الطعن فيها أو التي انقضى ميعاد الطعن فيها بسبب الخصوم أو تنازلوا عن الطعن فيها أو رفعوا طعنًا قضي بعدم قبوله شكلًا ودون أن تمس المراكز القانونية للخصوم؛ لضمان حسن تطبيق أحكام القانون وإصدار قرارات من خلال هذا الطريق تتضمن تفسيرها لبعض نصوص التشريعات ومعالجة ما قد يظهر خلال التطبيق من إشكاليات.

فهذا الطعن طعن مستحدث يختص به النائب العام يقدمه لدى المحكمة العليا الشرعية على الأحكام القضائية أيًّا كانت المحكمة التي أصدرتها.

المطلب الرابع: العلاقة بين الطعن لمصلحة القانون وغيره من الطعون:

يتوافق الطعن لمصلحة القانون، في الفكرة العامة، مع الطعن على الحكم القضائي من أنه جرح يوجه للحكم القضائي إلا أنه يختلف عن غيره من الطعون بالآتي:

أولاً: إن الطعن لمصلحة القانون هو مكنة قانونية منحها المشرع للنائب العام الشرعي (رئيس جهاز النيابة العامة الشرعية) للطعن على حكم قضائي صادر عن المحكمة الشرعية أيًّا كانت

هذه المحكمة التي أصدرته (ابتدائية أو استئنافية)؛ ليمكن المحكمة العليا الشرعية من بسط رقابتها على أحكام قضائية يتعذر بسط رقابتها عليها من خلال أنواع الطعون الأخرى، في حين أن الطعون الأخرى يتقدم بها من كان خصمًا في الدعوى أو من مس الحكم حقه وفقًا لأحكام تفصيلية خاصة بكل نوع من أنواع هذه الطعون،[9]، فهذه المواد عالجت بعض أنواع الطعون وبينت الأحكام التفصيلية الخاصة بها.

ثانياً: إن الطعن لمصلحة القانون يجب أن تتوافر فيه الشروط الخاصة وأن يبنى على أسباب خاصة وحالات محددة باعتباره من أبرز طرق الطعن غير العادية المستحدثة بموجب القانون المعدل لقانون أصول المحاكمات الشرعية. أما طرق الطعن الأخرى العادية منها وغير العادية، فإن لها ضوابط وصورًا، وجعل للخصوم حرية استخدام هذه الطرق لحماية حقوقهم[10].

ثالثًا: إن الطعن لمصلحة القانون يهدف إلى تمكين المحكمة العليا الشرعية من التصدي لمسألة قانونية لا سبيل لها إلا بالطعن على الحكم لديها وفق هذه الطريقة، ودون أن يستفيد منه الخصوم، ودون أن تتأثر مراكزهم القانونية بنتيجة حكم المحكمة العليا الصادر بناء على هذا الطعن، بخلاف طرق الطعن الأخرى التي إن لم تؤكد على استقرار المراكز القانونية الثابتة بموجب الحكم المطعون عليه، فإنها تغير هذه المراكز كليًا أو جزئيًا، وبالتالي تتأثر مصالح الخصوم ممّا يمكنهم من الانتفاع به بشكل مباشر في ذات النزاع محل الطعن.[11]

رابعًا: إن مدة الطعن لمصلحة القانون سنة من تاريخ صدور الحكم المطعون عليه بينما تختلف مدد الطعن لصور الطعون الأخرى التي يتقدم بها الخصوم؛ فمدة الطعن بالاعتراض على الحكم الغيابي خمسة عشر يومًا، أما الطعن بالاستئناف وبطريق إعادة المحاكمة فمدته ثلاثون يومًا[12].

المبحث الثاني: شروط الطعن لمصحة القانون:

المطلب الأول: الشروط الشكلية:

أوجب المشرع لصحة الطعن لمصلحة القانون، توفر عدد من الشروط فيه لتقديمه للمحكمة العليا الشرعية وتمكينها من بسط رقابتها على الحكم محل الطعن وتتمثل هذه الشروط فيما يلي:

1-أن يقدم الطعن من النائب العام الشرعي، وأن توقع لائحة الطعن من قبله، وهو ما نصت عليه الفقرة (ب) من المادة (179) من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (31) لسنة 1959: "للنائب العام الشرعي أن يطعن أمام المحكمة العليا الشرعية لمصلحة القانون في الأحكام القطعية أيًا كانت المحكمة التي أصدرتها إذا كان الحكم مبنيًا على مخالفة للقانون ...". كما نصت

الفقرة (ج) من ذات المادة على: "يرفع الطعن المنصوص عليه في الفقرتين (أ) و(ب) من هذه المادة خلال سنة من تاريخ صدور الحكم بلائحة يوقعها النائب العام الشرعي ...".

وبهذا فإن هذا الأمر مختص بالنائب العام، وإن تقديم هذا الطعن على وجه التحديد هو مكنة قانونية خاصة بالنائب العام؛ فلا يملك غير النائب العام تقديم الطعن، ولا يملك غيره تقديم اللائحة أو توقيعها، فإذا ما قدمه غير النائب العام فإن المحكمة تقرر رده شكلًا دون الدخول في الموضوع وإن استوفى عناصره الأخرى وشروطه كافة؛ لأنه مقدم من غير من يملك تقديمه، إلا أن الاجتهاد القضائي للمحكمة العليا الشرعية اعتبر النيابة العامة الشرعية وحدة واحدة فيستطيع أي من أعضاء النيابة العامة تقديم هذا الطعن، وهو ما جاء فيه قرار المحكمة العليا الشرعية رقم 2019/1-127 تاريخ 2019/1/30 حيث ورد فيه: "... ويكون حق مشاهدة الدعوى من قبل المدعي العام الأول على كافة الدعاوى التي للنيابة العامة حق التدخل فيها وجوبيًّا أو جوازيًّا؛ لأن النيابة العامة وحدة واحدة أمام المحكمة الاستئنافية لاستدراك ما يكون قد فاتها في المحكمة الابتدائية".

2-أن يكون الحكم المطعون عليه مكتسبًا للدرجة القطعية، سواء صدر عن محكمة ابتدائية أو محكمة استئنافية، والعلة في ذلك أن الغاية من تشريع هذا الطعن غير العادي أن لا يقدم إلا بعد استنفاد الخصوم- ومن في حكمهم- الطرق العادية للطعن؛ ذلك أن هذا الطعن يقدم من النائب العام لا لينتفع منه الخصوم ولا ليكون النائب العام معززًا لدور أحد الخصوم في مقابل الآخر، بل لمصلحة القانون لتفسير نص أو بيان لفظ خفي أو توضيح مشكل أو غير ذلك من الغايات التي ينتج على إثرها مبدأ قضائي يُحتاج إليه وهو ما نصت عليه الفقرة (ب) من المادة (179) من قانون أصول المحاكمات الشرعية.[13]

فإذا قدم الطعن من النائب العام على حكم من الأحكام غير الواردة في الفقرة (ب) من المادة (179) المشار إليها، تحكم المحكمة برد الطعن شكلًا دون الدخول في الموضوع؛ لأن الحكم في هذه الحالة لا يقبل الطعن لمصلحة القانون لأنه ما زال محلًا صالحًا للطعن عليه من قبل الخصوم ومن في حكمهم.

3-أن يقدم الطعن خلال سنة من تاريخ صدور الحكم المطعون عليه، فإذا قدم الطعن بعد هذه المدة فإن الطعن يُرد شكلاً لمخالفة الطعن في هذه الحالة منطوق الفقرة (ج) من المادة (179)[14]. إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى أن الحكم القضائي قد يصدر غيابيًّا وتمضي مدة لغايات تبليغه قد تبلغ سنة، ممّا يعني فقدان هذه المكنة القانونية في مثل هذه الحالة على أهميتها، فكان أولى

بالمشرع أن يجعل بداية السنة من تاريخ صيرورة الحكم قطعيًّا، خاصة أنه لا أثر لهذا الطعن على المراكز القانونية للخصوم ولا يستفيدون منه في الدعوى الصادر فيها الحكم محل الطعن.

4-أن ينطبق على الحكم حالة من الحالات الآتية:

أ- أن يكون الحكم من الأحكام التي لا يجيز القانون للخصوم الطعن عليها، مثل الأحكام التي تصدر عن محكمة الاستئناف الشرعية على قرار قاضي التنفيذ في دعوى تنفيذية، فهذا الحكم غير قابل للطعن لدى المحكمة العليا الشرعية من قبل الخصوم، فكانت هذه المكنة للنائب العام الشرعي مسلكًا لتمكين المحكمة العليا الشرعية من بسط رقابتها على هذا الحكم الاستئنافي لمصلحة القانون دون أن ينتفع منه الخصوم بشكل مباشر، بالرغم من حقهم في بعض الأحوال في إعادة إثارة طلباتهم أمام قاضي التنفيذ مطالبين بالتمسك بالاجتهاد الذي تبنته المحكمة العليا الشرعية بخصوص النقاط القانونية محل الطعن، وفي هذه الحالة للمحكمة التي تنظر هذه المسالة وأن تتخذ ما تراه مناسباً من قرارات، وكما هو الحال في الطعن لمصلحة القانون على حكم صادر عن محكمة ابتدائية اكتسب الدرجة القطعية دون أن تبسط محكمة الاستئناف رقابتها عليه أو لأي سبب كان.

ب- أن يكون الحكم من الأحكام التي انقضى ميعاد الطعن عليها بسبب الخصوم؛ كأن يصدر حكم عن محكمة ابتدائية وينقضي ميعاد الطعن عليه لدى محكمة الاستئناف، أو أن يصدر حكم عن محكمة الاستئناف وينقضي ميعاد الطعن عليه لدى المحكمة العليا دون أن يتقدم أي من الخصوم بطلب للطعن عليه لدى المحكمة العليا الشرعية، وفي هذه الحالة للنائب العام التقدم بالطعن على هذا الحكم وفق الضوابط التي نوردها في هذا البحث.

ت- أن يكون الحكم من الأحكام التي تنازل الخصوم عن حقهم في الطعن عليها سواء كان هذا التنازل عن الطعن على حكم المحكمة الابتدائية لدى محكمة الاستئناف أو كان هذا التنازل عن الطعن على حكم محكمة الاستئناف لدى المحكمة العليا، فبتنازل الخصوم عن حقهم في الطعن يثبت للنائب العام الطعن على الحكم لمصلحة القانون سواء كان الحكم صادرًا في دعوى تتدخل النيابة العامة فيها أم لا وفقًا لأحكام المواد (171) و(172) و(173) و(175) و(176) من قانون أصول المحاكمات الشرعية.

ث- أن يكون الحكم من الأحكام التي قضي بعدم قبول الطعن عليها شكلًا دون الدخول في الموضوع سواء كان هذا الرد شكلاً؛ لأن الحكم غير قابل للطعن ابتداء فقضت المحكمة بعدم

قبول الطعن شكلًا كما هو الحال في الأحكام التي ليست من ضمن أحكام الفقرة (أ) من المادة (143) من قانون أصول المحاكمات، وأشارت إليها المادة (158) من قانون أصول المحاكمات والتي أحالت إلى الفقرة (أ) من المادة (143) من ذات القانون[15]، فإذا قدم طعن للمحكمة على حكم خارج الأحكام القضائية الواردة في المادة دون إذن بالطعن تقرر المحكمة رد الطعن شكلًا وانظر في ذلك القرار رقم 2024/33-569 تاريخ 2024/5/19 حيث جاء فيه: "...أن الحكم المطعون فيه ليس من الأحكام التي يطعن فيها مباشرة دون الحصول على إذن من رئيس المحكمة العليا الشرعية أو من يفوضه سندًا الفقرة الأولى من المادة (159) من قانون أصول المحاكمات الشرعية، وحيث لم يحصل الطاعن على الإذن في الطعن فإن هذه المحكمة تقرر رد الطعن شكلًا دون الدخول في الموضوع، وإعادة الدعوى لمصدرها لإجراء الإيجاب ..." أو كان الطعن مقدم خارج المدة القانونية، كما هو الحال في القرار الصادر عن المحكمة العليا رقم 24/24-560 تاريخ 2024/4/1 حيث جاء فيه: "...إن الطعن الماثل قدم بعد مرور المدة القانونية حيث إن مدة الطعن على القرارات الاستئنافية المطعون عليها بموجب إذن سابق هي عشرة أيام من تاريخ صدور الحكم إذا كان وجاهيًّا ومن تاريخ التبليغ وإذا كان غيابيًّا أو غيابيًّا بالصورة الوجاهية فيكون الطعن مقدمًا بعد مضي المدة القانونية مما يتعين رد الطعن شكلًا لهذه الأسباب حكمت المحكمة برد الطعن شكلًا وإعادة الدعوى الى مصدرها..." أو كان الحكم برد الطعن لدى المحكمة لتقديمه خارج المدة القانونية ذلك أن المدة القانونية لتقديم الطعن هي ثلاثون يومًا من تاريخ صدور الحكم إذا كان وجاهيًّا ومن اليوم التالي لتبليغه إذا كان صدر تدقيقًا عن محكمة الاستئناف أو غيابيًّا أو غيابيًّا بالصورة الوجاهية، فإذا لم يقدم الطعن خلال ميعاد الطعن يرد سندًا لأحكام الفقرة (أ) من المادة (161) من قانون أصول المحاكمات التي نصت على: "يرد كل طعن لم يقدم خلال ميعاد الطعن" أو لم يكن الرسم مدفوعًا عن هذا الطعن سندًا لأحكام الفقرة (أ) من المادة (161) والتي نصت على "يرد كل طعن... أو لم يكن الرسم مدفوعًا عنه قدم بغير وكالة ذلك أن القانون اشترط أن يقدم الطعن من أصحاب الصفة والمصلحة أو غير ذلك من الأسباب التي يرد الطعن شكلًا لأجلها. ولا بد من التنويه إلى أن عدم قبول الطعن شكلًا هنا يحتمل أن يكون عدم قبول الطعن صادرًا عن محكمة استئنافية على قرار محكمة ابتدائية أو كان عدم قبول الطعن شكلًا صادرًا عن المحكمة العليا الشرعية.

المطلب الثاني: الشروط الموضوعية:

بينت المادة الأحوال التي تشكل الشروط الموضوعية الواجب توافرها في الحكم المطعون عليه لتكون أساسًا يبنى عليه الطعن لمصلحة القانون، وتتمثل هذه الأحوال بالآتي: [16]

1-أن يؤسس الطعن على أن الحكم المطعون فيه مبني على مخالفة للقانون؛ وذلك بأن يبنى الحكم المطعون فيه على مخالفة للقانون ولم تحصر المادة القانونية شكل هذه المخالفة وصورها لتعذر ذلك بسبب تنوعها وتعددها، فقد تكون المخالفة مخالفة خاصة بالمواعيد والمدد الإجرائية وقد تكون بسبب مخالفة المحكمة لمنطوق القانون الصريح أو نقص في التسبيب الذي يشكل عيبًا جوهريًّا يعد مخالفة لأحكام القانون وغير ذلك من الصور التي يتعذر حصرها.

2- أن يؤسس الحكم على خطأ في تطبيق حكم القانون على النزاع المعروض.

3-أن يؤسس الحكم على تأويل منطوق القانون بشكل خاطئ، فهذا الشرط وإن كان لا يسع المحكمة التحقق منه إلا بعد بسط رقابتها على الحكم، ولا يصار إلى هذا إلا بعد استيفاء الطعن عناصر قبوله الشكلية.

المبحث الثالث: لائحة الطعن لمصلحة القانون وإجراءات السير به:

المطلب الأول: عناصر لائحة الطعن:

أوجب المشرع أن يقدم هذا الطعن ويرفع بلائحة مطبوعة يوقعها النائب العام، فإذا لم تكن موقعة من النائب العام ردتها المحكمة شكلًا[17]، ويقدم الطعن إلى المحكمة العليا الشرعية، ويجب أن تشتمل هذه اللائحة على جميع العناصر التالية: [18]

1-اسم المطعون ضده وممثله القانوني وعنوانه، فإذا خلت اللائحة من اسم المطعون ضده يرد الطعن؛ لأنه لا بد أن تتحقق في المطعون ضده الصفة وأن يكون معينًا، فإذا انعدم هذا الأمر بخلو لائحة الطعن منه يرد الطعن. وننوه هنا إلى أن الصفة في المطعون ضده وصحة تمثيله وشروط مواجهته في الدعوى قد تختلف عن صفته وصحة تمثيله ومواجهته في هذا الطعن عنها في الدعوى الأصلية الصادر فيها الحكم؛ فقد يكون الشخص أهلًا لإقامة الدعوى والمخاصمة فيها ولكن قد يعرض لأهليته عارض مما يوجب على النائب العام التحقق من هذا الأمر عند إعداد لائحة الطعن لما له من أثر قانوني.

2-البيانات الخاصة بالحكم المطعون عليه وتشمل على: موضوع الدعوى، ورقمها، واسم ودرجة المحكمة التي نظرتها وأصدرت الحكم المطعون عليه، وتاريخ صدور الحكم ورقمه، لما لها من أثر في

تحديد وتعيين الحكم المطعون عليه وما لها من أثر في التحقق من أن الطعن كان خلال سنة من تاريخ صدور الحكم، فإذا خلت اللائحة من هذه البيانات رُدّ الطعن.

3-أسباب الطعن بشكل واضح وفي بنود مستقلة ومرقمة، وأن يبين الطاعن طلبه بشكل جازم واضح؛ وذلك لتتمكن المحكمة من بسط رقابتها على الحكم في ضوء الأسباب التي أثارها النائب العام في طعنه على الحكم، فإذا خلت لائحة الطعن من أسباب الطعن أو كانت الأسباب غامضة غير واضحة تقرر المحكمة رد الطعن ما لم تكن المحكمة العليا قررت نظر الدعوى مرافعة، فإنها تكلف النائب العام توضيح مواطن الغموض، فإن وضح ذلك، سارت المحكمة في الدعوى على الوجه الذي تراه، وإذا لم يوضح أسبابه بشكل يمكن المحكمة العليا من بسط رقابتها، ردت المحكمة الطعن لعدم الوضوح .

المطلب الثاني: إجراءات نظر الطعن:

يقدم النائب العام الشرعي طعنه لمصلحة القانون على الحكم بلائحة موقعة منه مستوفية شروطها لرئيس المحكمة العليا الشرعية الذي يأمر بدوره بقيد الطعن لدى المحكمة وتشكل هيئة لنظر الطعن وفقا لأحكام القانون.[19]

كما أن المحكمة تقرر نظر الطعن تدقيقًا أو مرافعة، وتحدد في هذه الحالة جلسة لنظره، وتبلغ النائب العام الشرعي ذلك، وفي اليوم المعين لنظر الطعن، سواء كان نظره مرافعة أو تدقيقًا، تبحث المحكمة ابتداء في العناصر الشكلية للطعن واستيفاء اللائحة شروطها، فإن كان مستكملًا قررت المحكمة قبوله شكلًا وانتقلت إلى الموضوع، أما إن لم يكن مستوفيًا عناصره الشكلية أو قُدّم بعد المدة القانونية للطعن فتقرر المحكمة رده شكلًا.[20]

أما في حال كان الطعن مستوفيًا عناصره الشكلية وقررت المحكمة الانتقال إلى الموضوع فنفرق هنا بين صورتين:

- **الأولى:** إذا نظرت المحكمة العليا الطعن تدقيقًا.
- **الثانية:** إذا نظرت المحكمة العليا الطعن مرافعة.

أما في الصورة الأولى، وهي إذا ما كانت المحكمة العليا الشرعية تنظر الطعن تدقيقًا، فإنها تنظر في محضر الدعوى واللوائح التي سبق وأن قدمها الفرقاء تدقيقًا دون حضور الخصوم أو حتى تبليغهم ميعاد الجلسة، وفي هذه الحالة، إن تمكنت المحكمة من استكمال التدقيق، فإنها تصدر قراراها إما برد الطعن وتأييد الحكم المطعون عليه، وإما بقبول الطعن ونقض الحكم المطعون عليه، وفي الحالة الأخيرة لا تعيد المحكمة العليا الشرعية الدعوى لمحكمة الاستئناف

لنظرها مرافعة، مع التنويه بخلاف إذا ما نقضت الحكم بناء على طعن قدمه الخصوم، والعلة في ذلك أن الطعن لمصلحة القانون لا يستفيد منه الخصوم، فلا مسوغ لإعادته للاستئناف لنظره مرافعة ويُكتفى بالنقض، ولها أن تحكم في حال الطعن لمصلحة القانون في الدعوى إذا وجدت أن الدعوى مهيأة للفصل دون أن تمكن النائب العام من تقديم أي لوائح أو طلبات جديدة تتعلق بالدعوى محل الحكم المطعون عليه.

أما الصورة الثانية، وهي إذا ما كانت المحكمة العليا الشرعية تنظر الطعن مرافعة، ففي هذه الصورة تبسط المحكمة العليا الشرعية النزاع مجددًا. وللنائب العام، من تلقاء نفسه أو بناء على طلب المحكمة، تقديم اللوائح التوضيحية والطلبات بما يتوافق مع أحكام القانون وتفصل المحكمة في ذلك كله ولقرار المحكمة احتمالان:

الأول: أن تقوم ببحث أسباب الطعن، فإذا تبين لها أنها لا تنال من الحكم المطعون عليه ولا تجرحه فعليها الإجابة على هذه الأسباب وأن تصدر قرارها برد الطعن وتأييد الحكم المطعون عليه.

الثاني: أن تقوم ببحث أسباب الطعن، فإذا وجدت أنها تنال من الحكم المطعون عليه وتجرحه فعليها أن تقرر نقض حكم محكمة الاستئناف المطعون عليه وفي هذا الاحتمال لا تعيد المحكمة الدعوى لمحكمة الاستئناف؛ إذ إن قرار المحكمة العليا بنقض الحكم لا يعيد نشر النزاع أمام محكمة الاستئناف؛ ذلك أن هذا الطعن مقدم لمصلحة القانون دون أن يستفيد منه الخصوم كما سبق الإشارة إليه.[21]

ولا بد من الإشارة إلى أن على المحكمة العليا الشرعية، إذا قبلت الطعن شكلًا وتصدت لنظر الطعن موضوعًا، أن تُقرّر نقض الحكم، ولو لم يأت النائب العام الشرعي في أسباب طعنه أو لم يوردها في لائحة الطعن، إذا وُجد أن في الحكم والإجراءات المتخذة في الدعوى أي من الأمور التالية:

1. مخالفة للشرع الحنيف.
2. مخالفة أو هدر أو مساس بحق من حقوق الله تعالى.
3. مخالفة أو هدر أو مساس بالقانون.
4. إذا كان في إجراءات المحاكمة مخالفة تتعلق بواجبات المحكمة. [22]

ولا شك أن هذا التوجه من قبل المشرع بجعل هذا الأمر من مسؤوليات المحكمة -تتعرض له من تلقاء نفسها- توجه حكيم، ذلك أن ما ذكر أعلاه إما أنه يتعلق بحكم شرعي مستقر أو مساس سلبي بحكم شرعي أو هدر لحكم من أحكام القانون يتعلق بالنظام العام لضمان أن تكون رقابة المحكمة العليا رقابة موضوعية على إجراءات المحاكمات وحماية أحكام الشرع والقانون.

الخاتمة:

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، أجملها في الآتي:

- إن الطعن لمصلحة القانون هو مكنة قانونية منحها المشرع للنائب العام الشرعي للطعن على الأحكام القضائية لمصلحة القانون خلال سنة من صدور الحكم أيًّا كانت المحكمة التي أصدرتها في الأحوال التي لا يجيز القانون للخصوم الطعن فيها أو التي انقضى ميعاد الطعن فيها بسبب الخصوم أو تنازلوا عن الطعن فيها أو رفعوا طعنًا قضي بعدم قبوله شكلًا. [23]
- أوجب المشرع لصحة الطعن لمصلحة القانون توفر عدد من الشروط الشكلية والموضوعية فيه لتقديمه للمحكمة العليا الشرعية وتمكينها من بسط رقابتها على الحكم في محل الطعن.
- إن قانون أصول المحاكمات حصر هذا الحق في تقديم الطعن لمصلحة القانون بالنائب العام الشرعي.
- إن قانون أصول المحاكمات واجتهادات المحكمة العليا حددت أثر الطعن لمصلحة القانون على الحكم القضائي محل الطعن وأنه لا أثر له على المراكز القانونية للخصوم.

التوصيات:

- تعديل نص الفقرة (ج) من المادة (179) من قانون أصول المحاكمات الشرعية الخاصة ببداية مدة الطعن بحيث تكون بداية احتساب السنة من تاريخ صيرورة الحكم قطعيًّا لا من تاريخ صدور الحكم، خاصة أنه لا أثر لهذا الطعن على المراكز القانونية للخصوم ولا يستفيدون منه في الدعوى الصادر فيها الحكم محل الطعن.
- تعديل نص الفقرة (ب) من المادة (179) من قانون أصول المحاكمات الشرعية بإضافة عبارة "القرارات التنفيذية القطعية" قبل كلمة الأحكام الواردة فيها لتوسيع مكنة الطعن لمصلحة القانون بحيث تشمل القرارات الصادرة عن قاضي التنفيذ.
- إن النصوص التي عالجت موضوع الطعن لمصلحة القانون، بالرغم من أهميتها، إلا أنه شابها شيء من القصور يلحظه من يستعين بهذه النصوص في التطبيق العملي لذا وجب التعديل.

قائمة المراجع:

1- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ج2، ص564.

2- أحمد بن حنبل، (١٦٤ - ٢٤١ هـ) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط [ت ١٤٣٨ هـ]- عادل مرشد – وآخرون، مؤسسة الرسالة ،ط1، ج1، ص.77

3- ذياب: زياد صبحي ذياب، مذكرات لمادة الأحكام القضائية وطرق الطعن بها لطلبة الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، 2003م.

4- الرازي: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار عمار، الطبعة الأولى، 1417هـ- 1996م، ص197.

5- العسقلاني: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الفكر، المطبعة السلفية، ج12، ص55.

6- قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (31) لسنة 1959 وتعديلاته.

7- المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لسنة 2016.

8- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1423هـ- 1993م، ج13، ص266.

9- النووي: يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج12، ص16.

.

الهوامش:

1 انظر مادة (طعن): ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1423هـ- 1993م، ج13، ص266؛ الرازي: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار عمار، الطبعة الأولى، 1417هـ- 1996م، ص197؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ج2، ص564.

2 ذياب: زياد صبحي ذياب، مذكرات لمادة الأحكام القضائية وطرق الطعن بها لطلبة الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، كلية الشريعة، 2003م

3 - انظر المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لسنة 2016

4 - أوجز الباحث في مطلب المشروعية لاستقرار مشروعية الطعن في الأحكام القضائية فقهًا وقانونًا .

5 العسقلاني: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الفكر، المطبعة السلفية، ج12، ص55، النووي: يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج12، ص16.

6 ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج12، ص55

7 - أحمد بن حنبل، (١٦٤ - ٢٤١ هـ) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط [ت ١٤٣٨ هـ]- عادل مرشد - وآخرون مؤسسة الرسالة، ط1، ج1، ص77

8 الشوكاني: محمد بن علي بن محمد. نيل الأوطار، دار الحديث، القاهرة الطبعة الأولى، 1993 ج 7 ص91

9 انظر المواد (115و119 و 135- 144 و 153- 159) من قانون أصول المحاكمات الشرعية.

10 انظر المواد (115و119 و 135- 144 و 153- 159) من قانون أصول المحاكمات الشرعية.

11 - (انظر الفقرة ج من المادة 179)

12 المادة 106 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (للمحكوم عليه غيابيًا أن يعترض على الحكم الغيابي خلال خمسة عشر يوما من تاريخ تبليغه.

المادة 136 الفقرة 1 قانون أصول المحاكمات الشرعية (مدة الاستئناف للأحكام المنهية للخصومة ثلاثون يومًا تبتدئ من تاريخ صدور الحكم إذا كان وجاهيًا ومن تاريخ تبليغ الحكم إلى المستأنف إذا كان غيابيًا أو غيابيًا بالصورة الوجاهية ويسقط من المدة اليوم الذي صدر فيه الحكم .....)

المادة 137الفقرة ب من قانون أصول المحاكمات الشرعية (تكون مدة الاستئناف في القرارات المنصوص عليها في البنود من (1) إلى (4) من الفقرة (أ) من هذه المادة عشرة أيام من اليوم التالي لتاريخ تفهم القرار أو التبليغ حسب مقتضى الحال وللمستأنف عليه أن يقدم لائحة جوابية خلال خمسة أيام من تاريخ تبلغه الاستئناف وتفصل محكمة الاستئناف المختصة في الطعن المقدم إليها تدقيقا إلا إذا رأت نظرها مرافعة ويكون قراراها في الحالتين قطعيًا.

المادة 158 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (يقبل الطعن أمام المحكمة العليا الشرعية في الأحكام الصادرة عن محاكم الاستئناف خلال ثلاثين يومًا من اليوم التالي لتاريخ صدورها إذا كانت وجاهية ومن اليوم التالي لتاريخ تبليغها إذا كانت قد صدرت تدقيقًا أو غيابيًا أو غيابيًا بالصورة الوجاهية وذلك في الدعاوى المنصوص عليها في الفقرة (أ) من المادة 143 من هذا القانون في الأحوال التالية .....إلخ

13 الفقرة ب من المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (للنائب العام الشرعي أن يطعن أمام المحكمة العليا الشرعية لمصلحة القانون في الأحكام القطعية أيا كانت المحكمة التي أصدرتها إذا كان الحكم مبنيًا على مخالفة للقانون ...

14 الفقرة (ج) من المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (يرفع الطعن المنصوص عليه في الفقرتين (أ) و (ب) من هذه المادة خلال سنة من تاريخ صدور الحكم بلائحة يوقعها النائب العام الشرعي وتنظر في الطعن بعد دعوة الخصوم ولا يستفيد الخصوم من هذا الطعن.

15 الفقرة أ من المادة 143 الاحكام الواردة في الفقرة هي الأحكام التي يقبل الطعن عليها دون إذن من المحكمة العليا الشرعية وهي

1- إذا كانت قيمة المدعى به سبعة آلاف دينار فأكثر.
2- دعاوى النفقات إذا كان المبلغ المحكوم به للزوجة أو المطلقة يزيد على مائتي دينار شهريًا
3- دعاوى الوقف وإنشائه واستبداله والنزاع عليه والتفريق بين الزوجين للردة وإباء الإسلام والفقد وفساد العقد وبطلانه والهبة في مرض الموت والوصايا ونفي النسب وتصحيح التخارج وإبطاله والحجر للسفه والغفلة وفكه
4- الدعوى التي تعاد إليها منقوضة من المحكمة العليا الشرعية.

أما غيرها من الأحكام فلا بد من الإذن وفقًا لنص الفقرة أ من المادة 159 والتي تنص على "لا يقبل الطعن أمام المحكمة العليا الشرعية على غير الأحكام الاستئنافية المشار إليها في المادة 158 من هذا القانون إلا بإذن من رئيس المحكمة العليا الشرعية أو من يفوضه وقد أحالت المادة 158 إلى الفقرة أ من المادة 143 المشار إليها أعلاه

16 -انظر المادة 179 الفقرة أ و ب من قانون أصول المحاكمات الشرعية.

17 - الفقرة ج من المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لسنة1959 وتعديلاته

18 - المادة 160من قانون أصول المحاكمات الشرعية وهي:

1- اسم الطاعن ووكيله وعنوانه للتبليغ
2- اسم المطعون ضده ووكيله وعنوانه للتبليغ
3- اسم المحكمة التي أصدرت الحكم المطعون فيه وتاريخه ورقم الدعوى التي صدر فيها
4- تاريخ تبليغ الحكم إلى الطاعن إذا لم يكن الحكم وجاهيًا

5- أسباب الطعن واضحة وفي بنود مستقلة ومرقمة، وعلى الطاعن أن يبين طلباته وله أن يرفق بلائحته مذكرة توضيحية حول أسباب الطعن.

19 - أوجب المشرع على المحكمة العليا تبليغ الأطراف هذا الطعن ودعوتهم بالرغم من أن نتيجة الطعن لا يستفيد منها الخصوم وبذلك بموجب الفقرة ج من المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لسنة 1959 وتعديلاته ومن ثم عدل المشرع عن هذه التوجه بإلغاء النص الموجب لدعوة الخصوم الصادر بالقانون المعدل لقانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 15 لسنة 2023 وقد أحسن في هذا التوجه.

20 المادة 161 من قانون أصول المحاكمات الشرعية

أ- يرد كل طعن لم يقدم خلال ميعاد الطعن لو لم يكن الرسم مدفوعًا عنه.

ب-يجوز للمحكمة العليا الشرعية عند النظر في الطعن أن تسمح للطاعن بإكمال الرسم إذا ظهر لها أنه كان ناقصًا ويرد الطعن في حالة تخلف الطاعن عن دفع باقي الرسم المستحق خلال المدة التي تعينها المحكمة

21 المادة 164 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (للمحكمة العليا الشرعية أن تحكم في الدعوى دون أن تعيدها إلى مصدرها إذا كان الموضوع صالحًا للحكم.....)

22 الفقرة أ / المادة 165 من قانون أصول المحاكمات الشرعية (إذا كان في الحكم والإجراءات المتخذة في الدعوى مخالفة صريحة للشرع الحنيف أو لحق من حقوق الله تعالى أو للقانون أو كان في إجراءات المحاكمة مخالفة تتعلق بواجبات المحكمة فعلى المحكمة العليا الشرعية أن تقرر نقضه ولو لم يأت الطاعن والمطعون ضده في اللوائح المقدمة منهما على ذكر المخالفة المذكورة)

23 - انظر المادة 179 من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم 31 لسنة 2016

اتجاهات الطالبات والمحفظات بملتقى القرآن الكريم في جامعة النجاح الوطنية نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، المعوقات والتحديات

د. ناصر الدين محمد الشاعر* د. عمران عزت بخيت وليد محمد أبو زينة*****

تاريخ وصول البحث: 2025/2/18م تاريخ قبول البحث: 2025/5/21م

الملخص

تسعى هذه الدراسة للتعرف على اتجاهات الطالبات والمحفظات في ملتقى القرآن الكريم بجامعة النجاح الوطنية بفلسطين نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن وتحفيظه. وتنبع أهمية الموضوع من معالجته واحدةً من قضايا القرآن لتطوير آليات حفظه باستخدام التقنيات المعاصرة.

وهدفت الدراسة للإجابة على عدد من الأسئلة، لفحص مدى قناعة الطالبات والمحفظات بجدوى تلك التطبيقات ومدى إحاطتهن بها. وتدور مشكلة الدراسة وأسئلتها حول فحص "اتجاهات الطالبات والمحفظات نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه"، للتعرف على تلك التوجهات وخلفياتها، وأهم التطبيقات المتوفرة وأبرز العقبات التي تعترض العملية برمّتها.

واعتمدت الدراسةُ المنهج الوصفي التحليلي. واستخدمت أداة الاستبانة لاستقصاء توجهات المبحوثات مقدمةً لتحليلها والخروج بالنتائج بخصوصها. فقد تم عمل استبانةٍ خاصةٍ بالطالبات، وأخرى بالمحفظات. ورصد مواقفها تجاه استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة وعلوم القرآن الكريم بنحوٍ خاص.

وتبيّن أن مجملَ توجهات طالبات الملتقى إيجابيةٌ، وكذلك المحفظات ولكن بنسبٍ أقل من الطالبات. وتبين أن الاعتراضات على استخدام هذه التطبيقات إنما تمثل نسبةً بسيطةً من مجمل المستبانات. ولكن تبيّن وجود عددٍ من العقبات والصعوبات في استخدام تلك التطبيقات. من ذلك أن التطبيقات لا زالت بدائيةً وبحاجةٍ لمزيد اهتمامٍ لتطويرها، فضلاً عن الحاجة لتزويد الطالبات والمحفظات بمهارات استخدامها.

كلمات مفتاحية: الذكاء الاصطناعي، برامج تحفيظ القرآن الذكية، ملتقى القرآن.

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية.

** أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية. *** كلية الهندسة، جامعة النجاح الوطنية.

The Attitudes of Female Students and Supervisors at the Quran Forum at An-Najah National University toward the Use of Artificial Intelligence Applications in Memorizing Quran: Obstacles and Challanges

Abstract

This study aims to identify the attitudes of female students and supervisors in the Quran Forum at An-Najah National University in Palestine towards adopting artificial intelligence (AI) applications for memorizing the Holy Quran. The study sought to answer several questions concerning AI applications and their potential role in facilitating Quran memorization, proceeding from the hypothesis that AI can play a positive role in this domain.

A descriptive-analytical method was adopted, utilizing two separate questionnaires—one for students and another for supervisors—to gauge their perspectives.

The analysis revealed that a majority of both students and supervisors held positive attitudes toward using AI applications for Quran memorization. The study also identified several obstacles, including the need for further development of AI applications tailored to this purpose and the necessity of equipping both supervisors and students with relevant AI skills.

Keywords: Artificial Intelligence (AI), Quran Memorization, Quran Forum.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

يدور هذا البحث حول استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، حيث يسعى إلى التعرف على توجهات طالبات ومحفظات ملتقى القرآن الكريم في كلية الشريعة في جامعة النجاح الوطنية بفلسطين، نحو استخدام تلك التطبيقات في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، من خلال دراسة استطلاعية تقوم على توزيع استبانةٍ على المحفظات وأخرى على الطالبات وتحليلها لمعرفة توجهاتهن، وأوجه الشبه والاختلاف بين الطالبات والمحفظات في ذلك.

والذكاء الاصطناعي مصطلح مركب من مفردتين لكلٍ منهما دلالتها. فالذكاء من الفهم والفطنة والقدرة على التفكير وإيجاد الحلول. والاصطناعي كل مصنّع غير طبيعي. والمعنى الاصطلاحي الاستعمالي للقب المركب يشير إلى مجموعة البرامج والتطبيقات الحاسوبية والآلات التي أوجدها الإنسان لمحاكاة البشر في الكثير من الأمور. فهو يشير إلى قدرة الآلة والتطبيقات الحاسوبية على القيام بمهمات تتطلّب الذكاء وتحاكي قدرات البشر وربما تفوقها في الدقة والسرعة. [1] أو هو ذلك العلم الذي يسعى لتطوير آلاتٍ ونُظمٍ حاسوبيةٍ تعمل بكفاءة عالية مشابهه للإنسان الخبير. بمعنى أن يكون لدى الآلة القدرة على محاكاة العمليات الذهنية والحركية التي يقوم بها الإنسان وبضمنها الاستنتاج والإفادة من التجارب والاستجابة للمحيط والأحداث وردود الفعل، كالإنسان. وبهذا، فأغلب التعريفات تشير إلى برامج وتطبيقات وآلاتٍ تحاكي سلوك الإنسان وذكاءه في حل المشكلات والقيام بالمهمات.[2]

ونشير هنا إلى أننا شاركنا بمؤتمر علمي في المغرب حول الموضوع تناول استخدام طالبات الملتقى لتقنيات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم، ولكن من غير تحكيم علمي ولا نشر في كتاب مؤتمر ولا في مجلة علمية محكمة أو غير محكمة. ونظراً لأهمية الموضوع، فقد قررنا تحويل هذه المشاركة إلى بحثٍ علمي كامل، يعالج الأمر من وجهة نظر الطالبات والمحفظات معاً، والمقارنة بين توجهات الشريحتين، والعمل على نشر ذلك بعد تحكيمه، وهو ما نعرضه هنا في هذا البحث الكامل، للإسهام في تطوير هذه المبادرات الواعدة وتحويلها إلى مشاريع مستقرة في سائر البلدان والمراكز التعليمية والملتقيات المختصة بالقرآن الكريم وتحفيظه.

أهمية الدراسة:

ولا تنبع أهمية هذه الدراسة من تطبيقات الذكاء الاصطناعي التي باتت قضيةً مركزيةً في سائر مجالات المعرفة فحسب، إنما من تنفيذ ذلك على حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، وهل هنالك أهميةٌ فوق كتاب الله تعالى وحفظه وتلاوته والانشغال بعلومه؟ فقد دخل الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته شتى مجالات الحياة والمعرفة، وبضمن ذلك علوم الشريعة. وآن الأوان لتقييم هذه التطبيقات بُغية تطويرها بعد التعرف على نواقصها وعيوبها ومقارنتها بما عليه الحال في مجالات المعرفة الأخرى، حتى لا يجد أهل الشريعة أنفسهم في معزلٍ عن مخترعات العصر وأدواته المعرفية. ومن هنا جاءت هذه الدراسة لمعرفة توجهات هذه الشريحة من أهل الشريعة نحو استخدام هذه التطبيقات الذكية ومدى إحاطتهم وخبرتهم بها ومدى الحاجة لتزويدهم بالمهارات اللازمة لاستخدامها.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة لرصد توجهات حافظات ومحفظات القرآن الكريم نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ وتحفيظ القرآن الكريم، ثم تحليل ذلك، ومعرفة العقبات والتحديات التي تواجه استخدام هذه التطبيقات، مقدمةً لوضع الحلول والتوصيات المقترحة لتجاوز تلك العقبات والتحديات. وتهدف الدراسة كذلك إلى التوعية بأهمية التعاطي مع تطبيقات الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة عامة وعلوم القرآن وحفظه خاصة، وما يترتب على ذلك من أهمية الدعوة لتطوير التطبيقات الذكية في هذا المجال، بدل حالة التردد والشك بحكمها وجدوى استخدامها.

منهج الدراسة وأدواتها:

والبحثُ يتبع المنهج الوصفي التحليلي، لتقصي المعلومات وتنظيمها وتحليلها والخروج بالنتائج بخصوصها.

وهو يستخدم أداة الاستبانة، لمعرفة توجهات كلٍ من الطالبات والمحفظات في ملتقى القرآن الكريم بكلية الشريعة في جامعة النجاح الوطنية، نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، بعد التعريف الموجز بالذكاء الاصطناعي ومدى الاستفادة من تطبيقاته في علوم الشريعة من خلال الدراسات السابقة.

وقد تمَّ تنفيذ استبانتين لهذا الغرض، إحداهما للطالبات، وهي التي أنجزناها أولاً. والأخرى للمحفظات، وهي التي أنجزناها تالياً.

وقد تمَّ تحديد الشريحة المستهدفة بالإناث دون الذكور في الملتقى، نظراً لكون غالبية طلبة الملتقى والمحفظين من الإناث حيث يزدن في العادة عن 80% من مجموع المسجلين فيه. وهذا له أسبابه ودلالاته. أما السبب فيعود نسبياً لارتفاع نسبة الإناث في سائر الجامعات الفلسطينية، إلى حوالي 70% من مجموع الطلبة. كما أن هذه النسبة تشير إلى اهتمام الإناث أكثر من الذكور في حفظ القرآن الكريم، بل وفي دراسة الشريعة أصلاً، حيث إن نسبة الإناث في كليات الشريعة تتجاوز 80% من طلبتها. وهي الظاهرة الجديرة بالملاحظة والرعاية.

وقد قام الباحثون بإعداد الاستبانتين بما يخدم البحث ويجيب على تساؤلاته، ثم تمَّ عرضهما على عددٍ من المحكمين والأخذ بملاحظاتهم، وجميعهم من العاملين في جامعة النجاح الوطنية، ثم تم تجربتهما على عدد من طلبة الملتقى. ثُم تَمّ تحميل الاستبانتين على البريد الإلكتروني لطالبات الملتقى، ثم لمحفظاته للإجابة عليهما إلكترونياً عبر زاجل الجامعة الإلكتروني ورابط ملتقى القرآن الكريم فيه. وكان قد تم تخصيص عشرين يوماً في فصلٍ دراسي لإجابة الطالبات، ثم عشرين يوماً أخرى من الفصل الدراسي التالي لإجابة المحفظات.

وقد كان عدد طلبة الملتقى حوالي 2200، منهم حوالي 1800 طالبة بنسبة تجاوزت 80% من المجموع، وبلغ عدد المستجيبات منهن على الاستبانة 208 طالبة.

أما المشرفات، فكان عددهن حوالي 180 محفظة، من مجموع 200 من الجنسين، وبلغ عدد المستجيبات منهن 98 محفظة.

ثم تمّت معالجة وتحليل تلك الاستمارات التي وصلتنا من الطالبات، ثم من المحفظات في الملتقى للخروج بالنتائج لكل سؤال مقدمة لتحليلها وبناء النتائج الكلية بخصوص الموضوع، ولمعرفة درجة الشبه والاختلاف بين إجابات الطالبات والمحفظات، وهو ما تظهره صفحات البحث في مواضعها.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تدور مشكلة الدراسة حول استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، وتوجهات طالبات ومحفظات ملتقى القرآن الكريم بجامعة النجاح نحو ذلك. وتقوم الدراسة على جملة أسئلة تسعى للإجابة عليها، ومن أهمها: ما هي توجهات الأدبيات السابقة من استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة؟ وما هي أشهر تطبيقات الذكاء

الاصطناعي المستخدمة في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه؟ وما مدى دراية الطالبات والمحفظات بتلك التطبيقات وبكيفية استخدامها؟ وما مدى قناعتهن بجدوى استخدام تلك التطبيقات، وما مدى استخدامهن لتلك التطبيقات فعلياً؟ وما هي العقبات والتحديات التي تواجه الطالبات والمحفظات، وما هي الحلول المقترحة لمعالجة ذلك؟ وما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الطالبات والمحفظات تجاه كل ذلك؟

فرضية الدراسة:

تفترض الدراسة أن توجهات الطالبات والمحفظات إيجابيةً تجاه استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، مع وجود عقبات تعترض استخدامهن لها مما يحتاج للمعالجة، وهو ما تم وضعه في فقرات الاستبانة في انتظار إجابات الطالبات والمحفظات عليها لمعرفة توجهاتهن ومدى صحة فرضية الدراسة.

الدراسات السابقة:

من الطبيعي ألّا يوجد دراساتٌ خاصةٌ بملتقى القرآن الكريم في جامعة النجاح الوطنية نظراً لكون الملتقى حديث النشأة. وكذا الحال نسبياً بخصوص استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ القرآن الكريم وتحفيظه، حيث بقيت أغلب الدراسات المنشورة حولها قليلةً وغير تفصيلية. في حين تعددت الدراسات التي تناولت استخدام الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة بشكلٍ عامٍ. وهو ما سنتناوله في مبحثٍ لاحقٍ.

ومن الدراسات النادرة التي تناولت استخدام التطبيقات الذكية في الحفظ والتجويد، على نُدرتها، ورقة: "توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن والحديث"، لهراوة السعيد.[3] وورقة: "أهمية توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدراسات القرآنية"، للعربي بو عمران بو عالم.[4] وورقة: "سبل استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن الكريم وعلومه"، لأديب جميل الدلابيح، التي تناولت سبل توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحسين تلاوة للقرآن الكريم وحفظه وتفسيره.[5] وورقة: "فاعلية تطبيق **ترتيل** على تنمية مهارات الحفظ والتلاوة لدى طالبات معهد البيان لإعداد معلمات القرآن"، لهيفاء العنزي ولينا الفراني، وهي التي أثبتت فعالية تطبيق برنامج **ترتيل** في تنمية مهارات الحفظ والتلاوة لدى طالبات معهد البيان لإعداد معلمات القرآن الكريم[6].

وهنالك العديد من الدراسات الأخرى المهمة، مما يتناوله هذا البحث لاحقاً تحت عنوان استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة عامة وعلوم القرآن خاصة، ولا داعي لتفصيله هنا مخافة الوقوع في التكرار والإطناب من غير داعٍ.

وهذه الدراسات ومثيلاتها من جنسها، ذات أهميةٍ لموضوعنا، بيد أنها توفر لنا فجوةً بحثية للقيام بفحصها ووضع النتائج والتوصيات بخصوصها. فهي تتفق مع هذه الدراسات فيما ذهبت إليه، بيد أنها خُصصت لفحص توجهات الحافظات والمحفظات نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الحفظ والتحفيظ، وهو ما لم تعالجه تلك الدراسات السابقة على أهميتها. ولمزيد تخصيصٍ فقد جعلنا تطبيق البحث على الطالبات والمحفظات في ملتقى القرآن الكريم التابع لكلية الشريعة. وهي في طريق ذلك تستكشف أهم العقبات والتحديات التي تواجه مستخدمي هذه التطبيقات في حفظ القرآن وتحفيظه، بغية وضع التوصيات لمعالجتها. كما تسعى لفحص مصداقية الفرضية بأن التوجهات استخدام هذه التطبيقات إيجابية، وهو ما أكدته إجابة المستخدمين وتحليلها في الاستبانتين المعروضتين لاحقاً.

خطة الدراسة:

تم تقسيم البحث إلى: مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة. المبحث الأول للتعريف بملتقى القرآن الكريم محلَّ البحث. والمبحث الثاني للتعريف بأهم تطبيقات الذكاء الاصطناعي في علوم الشريعة بشكلٍ عامٍ وفي علوم القرآن خاصةً. والمبحث الثالث لفحص توجهات الطالبات نحو الموضوع عبر تحليل الاستبانة الخاصة بهن. والمبحث الرابع لفحص توجهات المحفظات نحو الموضوع عبر تحليل الاستبانة الخاصة بهن. والمبحث الخامس للمقارنة بين توجهات الطالبات والمحفظات نحو الموضوع. ثم الوصول أخيراً لخاتمة الدراسة وتوصياتها.

المبحث الأول: التعريف بملتقى القرآن الكريم محلَّ البحث (7)

لقد تكفل الله تعالى بحفظ القرآن الكريم، وأعلن ذلك بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:9]. وقد سخّر الله تعالى المسلمين للعناية بكتابه العزيز، منذ نزوله وإلى يومنا هذا. واتّخذ النبي، ﷺ، عدداً من كتبة الوحي الذين كانوا يكتبون ما ينزل من القرآن الكريم، أولاً بأول. ثُم تمَّ جَمعُ آياته في مصحفٍ واحدٍ زمن الخليفة الأول أبي بكرٍ الصديق، ثم الجمع الثاني زمن عثمان بن عفان. وفي عصر التابعين انتقلت العناية بالقرآن الكريم نقلة أُخرى تمثلت في نقط المصحف وتشكيله، بسبب انتشار اللَّحن على ألسنة الناس، فأشار زياد بن عبيد الله والي البصرة حينذاك على أبي الأسود الدُّؤَلي بوضع علاماتٍ للإعراب على المصحف الشريف.

ولم تقتصر عناية المجتمعات المسلمة بالقرآن الكريم على عصر دون غيره، أو على بلدٍ دون سواه. وظلّت عنايةُ المجتمعات المسلمة بالقرآن الكريم تزدادُ يوماً بعد يومٍ محققةً وعدَ الله تعالى بحفظ كتابه الكريم. واليوم نجد الملايين يحفظون كتاب الله تعالى على اختلاف لغاتهم وشعوبهم، وحتى ممن لا يعرفون العربية ولا هُم من أهلها.

وللعناية بالقرآن الكريم، تم إنشاء وتأسيس العديد من الكليات، والمدارس، والمراكز، والملتقيات، واللجان، في سائر الدول العربية والإسلامية، بل وفي سائر الدول الأجنبية التي يتواجد فيها جالياتٌ مسلمة. ذلك فضلاً عن عقد المؤتمرات والمسابقات التي تعنى بالقرآن الكريم حفظًا وقراءة وتدبراء

ويأتي في هذا السياق ميلاد فكرة ملتقى القرآن الكريم في جامعة النجاح الوطنية بفلسطين عام 2011، بهدف تحفيظ القرآنِ الكريمِ لطلبة الجامعةِ. وقد تطور الملتقى بشكلٍ متسارعٍ، حتى بلغ عدد الطلبة المسجلين فيه الآن حوالي ثلاثة آلاف طالب وطالبة، أكثر من 80% منهم من الإناث. ومنذ ذلك الحين، والملتقي يُخرّج الحافظين والحافظات المميزين، والذين حصل عدد منهم جوائز في مسابقاتٍ عالميةٍ لحفظ القرآن الكريم وتجويده في عدد من الدُول العربية والإسلامية.

وملتقى القرآن الكريم في كلية الشريعة بجامعة النجاح الوطنية، من أهم المراكز التي تعنى بتحفيظ القرآن الكريم في فلسطين. ويقوم الملتقى على تحفيظ القرآن الكريم على مراحل، وبما يتناسب مع الأعباء الدراسية للطلبة. وتنقسم برامج التحفيظ إلى مسارين، أولاهما لتحفيظ القرآن الكريم كاملاً، وثانيهما لتحفيظ سور محددة من القرآن الكريم.

وقد كانت البدايات متواضعة عند نشأة الملتقى حيث كان عدد المنتسبين إليه لا يتجاوز المائتي طالب وطالبة. ومع مرور السنوات بدأت أعداد المنتسبين للملتقى تزداد شيئاً فشيئاً. ففي عام 2014 قفز عدد المنتسين والمنتسبات إلى الألف وأربعمائة. ثم تجاوز عددهم منذ عام 2022 عتبة الألفي منتسب تمثل الطالبات أكثر من 80% من مجموعهم. وتجاوز عدد المشرفين الثلاثمائة محفظة ومحفظ تطوعوا لخدمة القرآن الكريم.

ولم تقتصر أنشطة الملتقى على عملية التحفيظ فحسب، بل هنالك العديد من الأنشطة المتنوعة التي يقوم بها الملتقى. من ذلك: إقامة احتفالات التخريج السنوية للحفاظ والمشرفين، حيث يتم تخريج وتكريم أكثر من مائة حافظٍ وحافظةٍ للقرآن الكريم سنوياً. ومن ذلك: عقد المسابقات السنوية في حفظ القرآن الكريم والتي يشارك فيها الطلبة من سائر الجامعات

الفلسطينية في الضفة الغربية في مستويات ثلاث، وهي: حفظ القرآن الكريم كاملاً، وحفظ عشرين جزءاً من القرآن الكريم، وحفظ عشرة أجزاء من القرآن الكريم. ومن ذلك: عقد مسابقة خاصة بطلبة جامعة النجاح الوطنية تحت اسم "بلبل النجاح" والتي تركز على الصوت الندي في تلاوة القرآن الكريم مع إتقان أحكام التلاوة والتجويد. ومن ذلك: عقد المؤتمرات العلمية في الجامعة حول القرآن الكريم، كمؤتمر "واقع تحفيظ القرآن الكريم في فلسطين، آمال وتطلعات"، عام 2019، ومؤتمر "قضايا معاصرة في ضوء المنهج الوسطي للقرآن الكريم"، عام 2023. ومن ذلك أيضاً: عقد المحاضرات والندوات الإرشادية والتثقيفية بخصوص القرآن الكريم وعلومه.

والآن تأتي هذه الدراسة لمعرفة توجهات طالبات ومحفظات هذا الملتقى نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الحفظ والتحفيظ.

المبحث الثاني: استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في العلوم الشرعية وعلوم القرآن:

تناولت العديد من الملتقيات والمؤتمرات في السنوات الأخيرة قضية استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في العلوم الشرعية عامةً، وفي علوم القرآن وتجويده وتحفيظه خاصةً. من ذلك: مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، والذي نظمته جامعة الوادي في الجزائر عام 2024.[8] ومؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته الشرعية، والذي نظمته الجامعة الإسلامية بمنيسوتا وجامعة طاهري في الجزائر عام 2024.[9] وندوة الذكاء الاصطناعي وأثره في خدمة العلوم الشرعية واللغة العربية، والتي نظمتها جامعة الكويت عام 2022.[10]

وهنالك البحوث التي تناولت الحُكم الشرعي لاستخدام هذه التطبيقات، ومن ذلك بحث: "الذكاء الاصطناعي من منظور شرعي"، لإلياس تامه، 2023، والذي أكد بأن أصل الإباحة يغلب على مجال الذكاء الاصطناعي، مع ضرورة مراعاة القواعد الشرعية الضابطة لاستخدامها.[11]

وهنالك البحوث التي تناولت الضوابط الشرعية والمعايير الأخلاقية لاستخدام هذه التطبيقات، لتجنب مخاطرها، ومن ذلك بحث: "الأسس الإسلامية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي"، لطلال الخيري، 2021، والذي دعا إلى وضع ميثاقٍ أخلاقي يضبط استخدام الذكاء الاصطناعي.[12] وكذلك بحث: "القواعد الشرعية الضابطة لتقنيات الذكاء الاصطناعي"، لمحمود زعيم، وعبد الرحمن مايدة، 2024، والذي استعرض القواعد الفقهية والمقاصدية التي يمكنها ضبط استخدامات الذكاء الاصطناعي.[13]

وهنالك البحوث التي تناولت استخدام الذكاء الاصطناعي في علوم القرآن الكريم أو علوم الحديث الشريف. ومن ذلك ورقة: "توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن والحديث"، لهراوة السعيد، 2023. وعدَّ من تطبيقاته على القرآن الكريم برامج: التجويد، والتحفيظ، والتقويم، والقراءة التفاعلية، والتفسير، والتحليل، والترجمة. [14] ومن ذلك أيضاً ورقة: "أهمية توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدراسات القرآنية"، للعربي بو عمران بو عالم، 2023، كمعالجة النصوص، وتحفيظ القرآن، وتجويده، وترجمته، وتفسيره. [15] ومن ذلك أيضاً ورقة: "توظيف الذّكاء الاصطناعي في خدمة الحديث وعلومه"، لفراس بن ساسي، 2023، والتي استعرضت مشروع فراس الآلي للإجابة على أسئلة السائلين حول الحديث بشكلٍ آليٍ تفاعلي. [16]

وهنالك البحوث التي تناولت استخدام الذكاء الاصطناعي في مجالات الفقه وفروعه وإصدار الفتوى للسائلين والقضاء بين المتخاصمين. من ذلك ورقة: "دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه الإسلامي"، لعمرو أبي العال، 2023 والتي ناقشت دور أنظمة الذكاء الاصطناعي في تطوير العلوم الإسلامية عامة، والفقه خاصة. [17] ومن ذلك أيضاً ورقة: "توظيف الذكاء الاصطناعي في استنباط الأحكام والفتاوى من منظور مقاصدي"، لعبد الحبجر، 2023، والتي أكدت على ضرورة إجازة أي تطبيق ذكي من جهاتٍ شرعية قبل استخدامه. [18] ومن ذلك أيضاً ورقة: "الذكاء الاصطناعي وأثره في صناعة الفتوى"، لعمر المحيميد، 2022، والتي دعت إلى بناء نظم خبيرة للفتوى في مجالات عديدة كالمواريث، والزكاة. [19] ومن ذلك أيضاً ورقة: "صناعة الفتوى عن طريق الذكاء الاصطناعي"، لمحمد غرغوط، 2023، والتي أكدت جواز ذلك بشرط الالتزام بالضوابط الشرعية وعدم استقلال الروبوت بالفتوى عن المفتي البشري. إنما يكفي الاستعانة به كعضو خبير في المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية. [20] ومن ذلك أيضاً ورقة: "ترشيد توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة فقه المعاملات المالية المعاصرة"، لحمزة زحالي، 2023، والتي تناولت تلك الاستخدامات وبينت أهميتها وضوابطها وموقف العلماء منها. [21] ومن ذلك أيضاً ورقة: "الذكاء الاصطناعي قاضياً"، لأحمد عمارة، 2023، والتي خلصت إلى عدم جواز تولية الأنظمة الذكية لمنصب القضاء، بينما يمكن الاستعانة بها كما يتم الاستعانة بالخبراء في المحكمة، مع وجود القاضي البشري وليس بديلاً عنه. [22]

وهنالك البحوث التي تناولت استخدام الذكاء الاصطناعي في مجال الدعوة إلى الله تعالى، مع تباعد المسافات، وتعدد اللغات والقوميات والأديان. من ذلك ورقة: "أهمية توظيف تقنية الذكاء

الاصطناعي في الدعوة إلى الله وضوابطه"، لمليكة زيد، 2023. [23] ومن ذلك أيضاً ورقة: "المنصة الدعوية ودورها في تبليغ الإسلام"، ليعقوب عماري، 2024. [24] ومن ذلك أيضاً بحث: "توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة إلى الله"، لابتسام الحربي، 1440هـ. [25]

وقد اتفقت هذه الأدبيات على أن تطبيقات الذكاء الاصطناعي على علوم الشريعة لا تقع في دائرة الإباحة الأصلية فحسب، بل هي مطلوبةٌ شرعاً باعتبارها من واجبات الكفاية نظراً لفائدتها والحاجة الماسّة إليها. ولكن بشرط التزام الضوابط والقيم الأخلاقية التي تحول دون الوقوع في مخاطرها وآثارها السلبية، ودون الاستعاضة بها عن البشر كجهةٍ مُشرفةٍ ومقرِّرة. [26] فبالإضافة إلى الجوانب الإيجابية للذكاء الاصطناعي، هنالك عددٌ من السلبيات والمخاطر لتطبيقاته. ومنها احتمال الوقوع في التناقض حول فهم النصوص والاستنباط منها، مما يؤكد الحاجة إلى الدور البشري لإجازتها والإشراف على عملها وإقرار نتائجها. [27]ويبقى الذكاء الاصطناعي عاملاً مهماً في تحقيق التطور في مجالات العلوم الشرعية، يسهم في تطوير بيئة تفاعلية، ويحقق نقلة نوعية فيها.

ولكن يبقى أن استخدام الذكاء الاصطناعي في العلوم الشرعية لا زال ضئيلاً مقارنة بالعلوم الأخرى، وأن أغلب هذه التطبيقات هي من النوع البسيط الذي يحتاج للكثير من التطوير، مما يحتم على الباحثين في العلوم الإسلامية مواجهة ذلك التحدي والانفتاح على الذكاء الاصطناعي والثورة الرقمية وتطوير برامج وتطبيقات ذكيةٍ خاصةٍ بمجالاتهم العلمية والبحثية، حتى لا يجدوا أنفسهم في عزلةٍ وتراجعٍ يضران بهم وبعلوم الشريعة ذاتها. لذا، فقد وجب الاستفادة من تطبيقات الذكاء الاصطناعي في شتى علوم الشريعة ومصادرها، كالقرآن الكريم وعلومه، والحديث النبوي الشريف وعلومه، والفقه وأصوله، والإفتاء والقضاء، والمعاملات المالية، وقضايا الفكر، والعقائد، والدعوة. [28]

فبخصوص القرآن الكريم، هنالك التطبيقات التي يمكن استخدامها في شتى علومه، ومنها تلك التي تساعد على حفظه ومراجعته دون الحاجة إلى مشرفين أو محفظين، كتطبيق ترتيل. وهو مصحف إلكتروني يعمل بتقنيات الذكاء الاصطناعي، تمت إتاحته للاستخدام عام 2016، واعتمد عليه حتى عام 2024 أكثر من مليون شخص حول العالم. [29]

وفي مجال الحديث النبوي الشريف، هناك برامج رقمية في شتى علومه، كالباحث الحديثي وغيره. ونحن بحاجةٍ لتطبيقات ذكية على السند والمتن، ومقارنة النصوص، وتحليلها، وترجمتها، وإنشاء قواعد بيانات، وتحويل النصوص إلى النمط الصوتي. [30]

وفي مجال الفقه، هنالك دورٌ للأنظمة الذكية في مواكبته للتطورات المتسارعة.[31] وبالإمكان إنشاء مشاريع لتوظيف النظم الخبيرة في سائر الأبواب الفقهية كالميراث والزكاة والحج والقضاء والمعاملات المالية المعاصرة والفتوى.[32] كما يمكن الاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة للإسلام حول العالم رغم تباعد المسافات واختلاف اللغات.[33] وعلى المسؤولين والمختصين السعي لبناء قاعدة معرفية للعلوم التي تهتم بالدعوة والرد على الشبهات، مع ترجمة ذلك إلى شتى اللغات.[34]

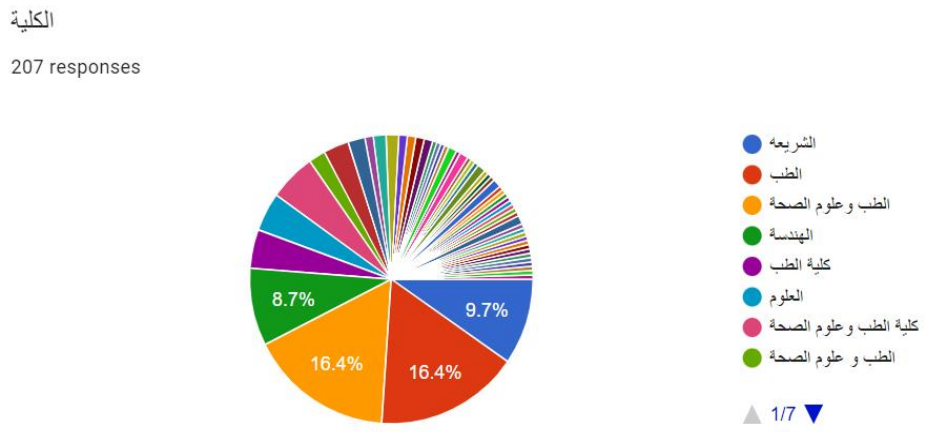
وبالمجمل، فإن تطبيقات الذكاء الاصطناعي توفر ثورة معرفية هائلة، وتطبيقات ذكية، ينبغي استثمارها في شتى مجالات الشريعة وعدم تجاهلها تحت أية ذرائع.

وحيث إن مجال بحثنا هو تحفيظ القرآن الكريم، فقد وجد الباحثون العديد من التطبيقات التي تساعد الحفاظ والمحفظين كبرنامج "ترتيل" وغيره. وهي مسميات لبرامج تقوم فكرتها على اعتماد الطالب على جهده الخاص بمساعدة هذه التطبيقات، دون الحاجة إلى محفظين يكونون معه كلَّ الوقت. وهنالك برامج وتطبيقات جديدة كلَّ يوم بتقنياتٍ جديدة ومتطورة.[35]

المبحث الثالث: توجهات الطالبات نحو الموضوع عبر تحليل الاستبانة الخاصة بهن:

نعرض فيما يلي رسماً توضيحياً لنتائج إجابات الطالبات على كل سؤال، ومعها التعليق على كل نتيجةٍ من تلك النتائج مباشرةً بتحليل مقتضب لا إطالة فيه.

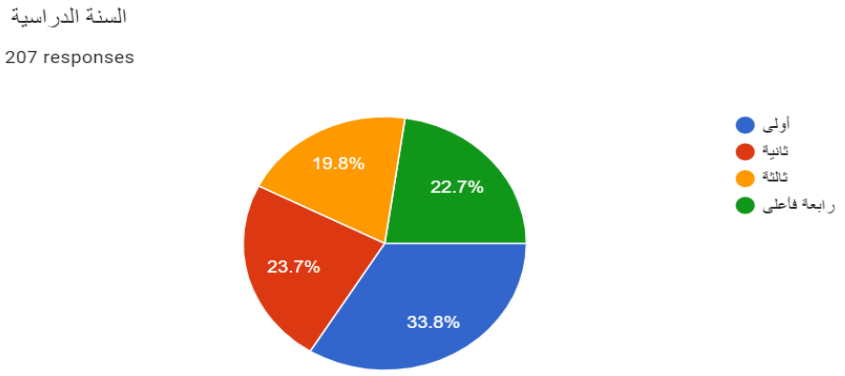
الفقرة 1



بلغت نسبة المستجيبات في الكليات الإنسانية من مجموع المستجيبات 23%، وبضمنها كلية الشريعة 9.7%. والمستجيبات في الكليات العلمية بلغت نسبتهن من مجموع المستجيبات 77%،

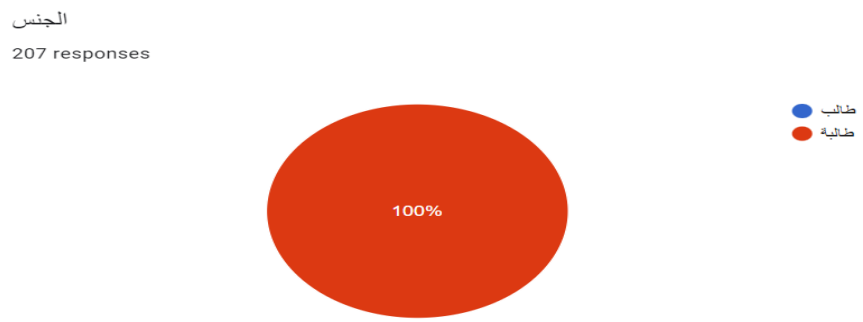
وبضمنها كلية الطب وعلوم الصحة 32.8 وكلية الهندسة 8.7%. وهذه النسب منطقية حيث إن عدد الطلبة في الكليات العلمية أكبر من الكليات الإنسانية أضعافاً. فإذا كان عدد الطلبة في كلية الشريعة لا يتجاوز بضع مئات فإن عدد الطلبة في الطب والعلوم الصحية بالآلاف. كما أن توزع المستجيبات على سائر الكليات مؤشر إيجابي يدل على رغبة الطالبات في حفظ القرآن والالتحاق بالملتقى بصرف النظر عن تخصصاتهن الجامعية من الفنون حتى الشريعة.

الفقرة 2



يتبين من الرسم أن نسبة المستجيبات بحسب السنة الدراسية، جاء للسنة الأولى 33.8%، وللثانية 23.7%، وللثالثة 19.8%، وللرابعة فأعلى 22.7%، وهي نسبٌ موافقةٌ مع توزع الطلبة على السنوات الجامعية.

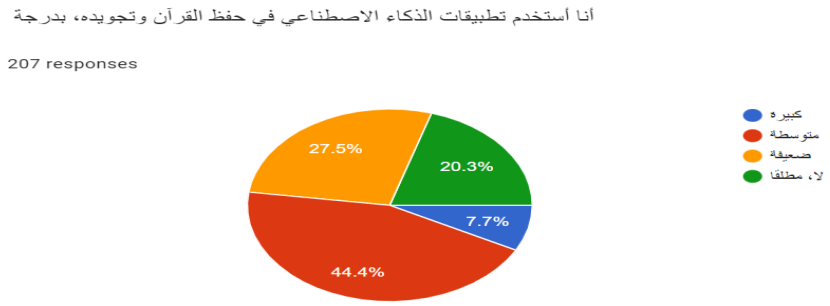
الفقرة 3



يتبين أن الطالبات يشكلن نسبة 100% من مجموع الاستجابات، وهو ما يتفق مع الشريحة المحدّدة للبحث، حيث إنها لدراسة توجهات الطالبات فقط، لذلك جاءت نسبة الطلاب الذكور

صفراً. ولو جاءت أي استبانة من الذكور لتمَّ إسقاطها واعتبارها لاغية لأننا غير معنيين بتوجهات الذكور في هذا البحث.

الفقرة 4



يتبين أن مستخدمات هذا التطبيق بدرجة كبيرة جاءت بنسبة 7.7% وهي نسبة قليلةٌ جداً. وبدرجة متوسطة 44.5 %، وبصورةٍ ضعيفةٍ 27.5%، واللاتي لا يستخدمنه مطلقا 20.3% وهي نسبة عالية في الاتجاه السلبي. والمطلوب عمل توعية لطالبات الملتقى لحضهن على استخدام هذه التطبيقات. وربما يعود تدني النسبة لعوامل منها ضعف الثقافة حول الموضوع لديهن، وربما لعدم اشتهار التطبيقات الحالية أو عدم جاذبيتها، فضلاً عن حاجتها للتطوير.

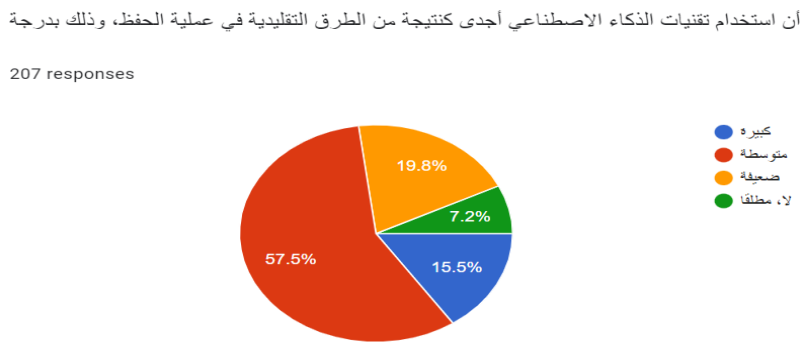
الفقرة 5



جاءت نسبة الراغبات في تعلّم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي بدرجة كبيرة 38.5%، وبدرجة متوسطة 45.2%، بينما بدرجة ضعيفة 12%، ولا، مطلقًا 4.3%. وهي نتائج مشجعة

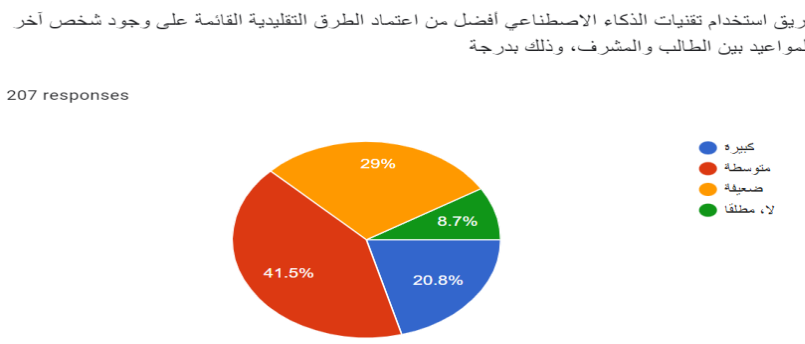
حيث إن نسبة الراغبات بذلك تجاوزت 80%، وهو ما ينسجم مع التوصية السالفة بتوعية الحافظات بهذه التطبيقات.

الفقرة 6



يبين الرسم موافقة المستجيبات على أن استخدام هذه التقنيات أجدى من الطرق التقليدية في الحفظ بدرجة كبيرة بنسبة 15.5%، وبدرجة متوسطة بنسبة 57.5%، وبدرجة ضعيفة بنسبة 19.8%، بينما قالت لا مطلقًا ما نسبته فقط 7.2%. وهو ما ينسجم مع فرضيات هذه الدراسة ودعوتها للاهتمام بهذه التطبيقات، حيث إن غالبية المستجيبات ترى أنها أجدى، ولم يعترض سوى 7.2%. وهو ما يبين رغبة الحافظات باستخدام تقنيات التحفيظ الذكية وإن بدرجات متفاوتة، مما يشجع المعنيين على إتاحة المجال لذلك وتطوير برامجه.

الفقرة 7



يبين الرسم موافقة المستجيبات على ذلك بدرجة كبيرة بنسبة 20.8%، وبدرجة متوسطة بنسبة 41.5%، وبدرجة ضعيفة بنسبة 29%، بينما قال لا مطلقًا ما نسبته 8.7% فقط. وهو ما

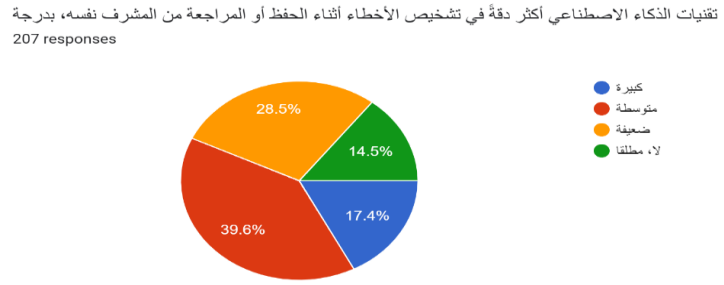
يتفق مع نتيجة السؤال السابق، حيث لم يعترض سوى 8.7% منهن فقط. وذلك يتفق مع ما ورد في الفقرة السادسة.

الفقرة 8



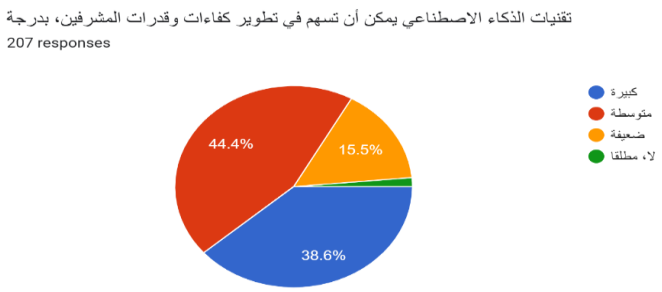
يبين الرسم موافقة المستجيبات على ذلك بدرجة كبيرة بنسبة 35.6%، وبدرجة متوسطة بنسبة 48.1%، وبدرجة ضعيفة بنسبة 12.5%، بينما قال لا مطلقًا 3.8% فقط. وهو ما يتفق مع نتيجة السؤال السابق، حيث لم يعترض سوى 3.8% منهن فقط.

الفقرة 9



وهذا الرسم يبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 17.4%، وبدرجة متوسطة بنسبة 39.6%، وبدرجة ضعيفة بنسبة 28.5%، بينما قال لا مطلقًا منهن ما نسبته 14.5%. وهو ما يتفق بشكلٍ عامٍّ مع نتيجة السؤال السابق، رغم نقص الموافقة بدرجة كبيرة لصالح الدرجة الضعيفة. فلم يعترض سوى 14.5% منهن في مقابل الموافقة على اختلاف مستوياتها بنسبة أكثر من 80%. وذلك يعكس توجهات إيجابية لدى الطالبات بغض النظر عن درجة الموافقة.

الفقرة 10



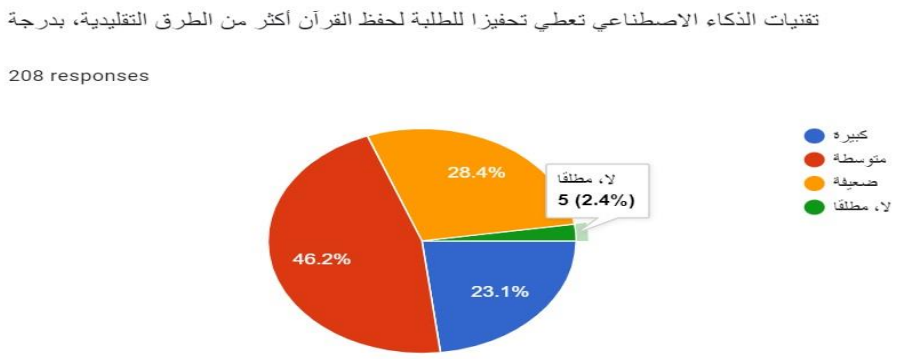
وهذا الرسم يبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 38.6%، ومتوسطة 44.4%، وضعيفة 15.5%، بينما قال لا مطلقا 1.5%. وهذ يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض سوى 1.5%. كما أنه يعكس رغبة الطالبات لاستخدام المحفظات معهن هذه التقنية.

الفقرة 11



هذا الرسم يبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 49%، ومتوسطة 44.2%، وضعيفة 5.8%، بينما قال لا مطلقًا 1%. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض سوى 1%. وهذا يدل على سرعة تعاطي واكتساب الطالبات مهارات استخدام هذه التطبيقات، فضلاً عن اتصاف معظمها بالبساطة مما يوجب تطويرها حتى لا تتصف بالبدائية.

الفقرة 12



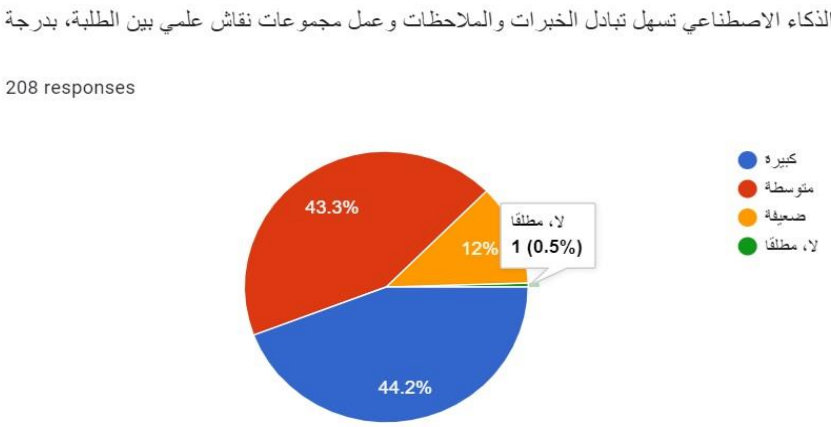
هذا الرسم يبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 23%، ومتوسطة 46.2%، وضعيفة 28.4%، بينما قال لا مطلقًا 2.4%. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض سوى 2.4%. وهو يعكس توجهات الطالبات الإيجابية بكل وضوح.

الفقرة 13



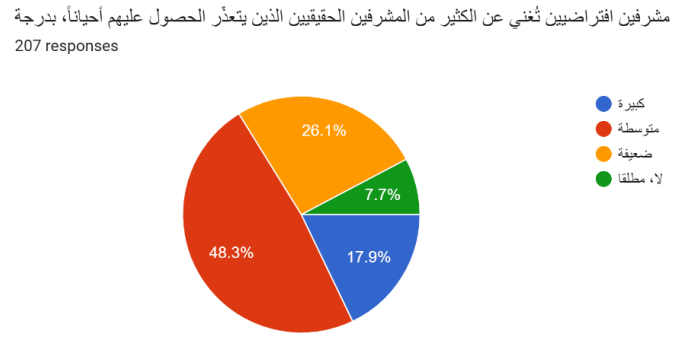
يتضح موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 38.4%، ومتوسطة 46.2%، وضعيفة 13.5%، بينما قال لا مطلقًا 1.9% فقط. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض عليه سوى 1.9%. كما أنه يوحي بوجود إشكالات في التواصل التقليدي بين الطالبات والمرشدات، وهو ما زاد نسبة التوجهات الإيجابية للتطبيقات الذكية.

الفقرة 14



يتبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 44.2%، ومتوسطة 43.3%، وضعيفة 12%، بينما قال لا مطلقًا 0.5%. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض عليه سوى 0.5%. وهو يؤكد نفس التوجهات الإيجابية لديهن.

الفقرة 15



يتضح موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 17.9%، ومتوسطة 48.3%، وضعيفة 26.1%، بينما قال لا مطلقًا 7.7%. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض سوى 7.7%، ولكن مع تراجع نسبة الدرجة الكبيرة لصالح الدرجة الضعيفة. وهذا يشير إلى توجهات الطالبات الإيجابية نحو استخدام البرامج الذكية كمساعدة للمشرفات وليست كبديلة عنهن.

الفقرة 16



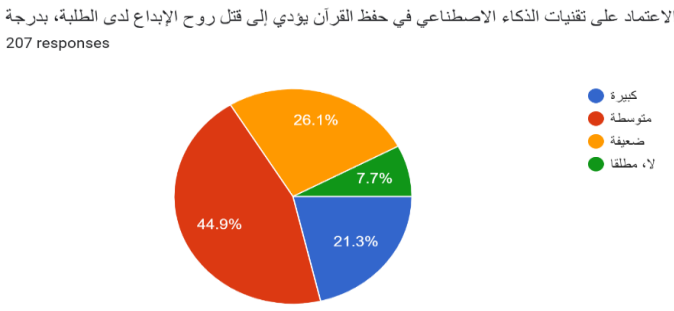
يتبين موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 27.4%، ومتوسطة 51.4%، وضعيفة 18.8%، بينما قال لا مطلقا 2.4%. وهذا يتفق مع نتائج الفقرات السابقة حيث لم يعترض سوى 2.4%.

الفقرة 17



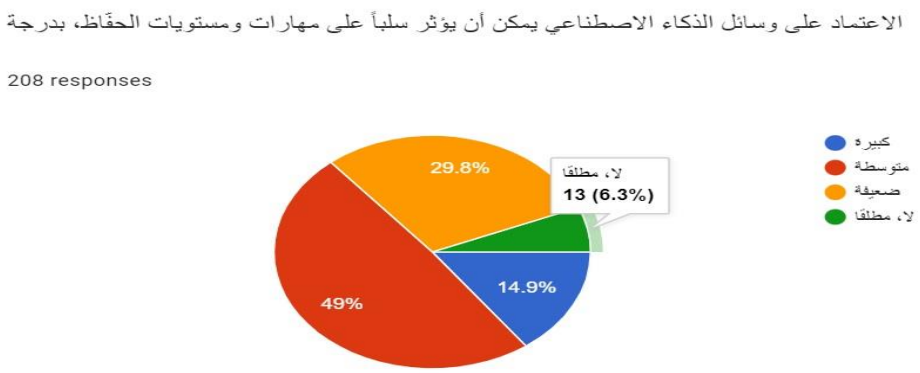
يتضح موافقة المستجيبات بدرجة كبيرة بنسبة 19.7%، ومتوسطة 51.4%، وضعيفة 27%، بينما قال لا مطلقاً 1.9%. وهذا يتفق مع النتائج السابقة حيث لم يعترض سوى 1.9%. وهو ما يعكس ثقة الطالبات بدقة وقدرة التقنيات التي تقدمها التطبيقات الذكية.

الفقرة 18



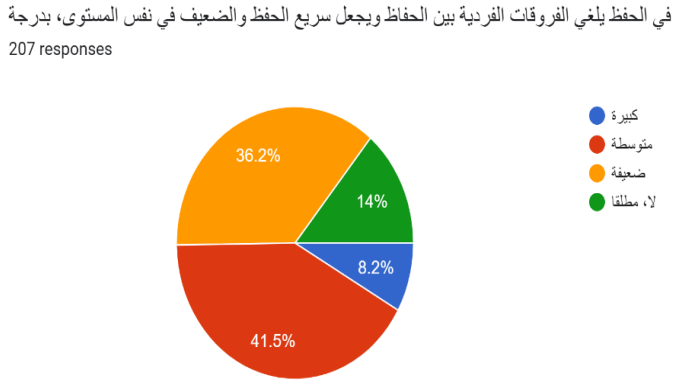
يتبين تأييد المستجيبات لكون الاعتماد على الذكاء الاصطناعي يقتل روح الإبداع لدى الطلبة بدرجة كبيرة بنسبة 21.3%، وبدرجة متوسطة 44.9%، وبدرجة ضعيفة 26.1%، بينما قال لا مطلقًا 7.7%. وهي قضية بحاجة إلى فحصٍ لوضع الحلول والضوابط التي تخفف من هذه السلبية. وربما شاب السؤال بعض الغموض الذي أربك المبحوثات وأثر سلباً على إجاباتهن.

الفقرة 19



يتبين تأييد المستجيبات لكون الاعتماد على الذكاء الاصطناعي يؤثر سلباً على مهارات الحفّاظ، بدرجة كبيرة بنسبة 14.9%، وبدرجة متوسطة 49%، وبدرجة ضعيفة 29.8%، بينما قال لا مطلقاً 6.3%. وهي قضية بحاجة إلى فحصٍ لوضع الحلول والضوابط التي تخفف من هذه السلبية. ولعل من الحلول المقترحة إجراء بعض التعديلات على مهمة المرشدات وآلية عملهن وتواصلهن مع الطالبات.

الفقرة 20



يتضح من هذا الرسم أن استخدام هذه التطبيقات يلغي الفروقات الفردية بين الحفاظ بدرجة كبيرة بنسبة 8.2%، وبدرجة متوسطة 41.5%، وبدرجة ضعيفة 36.3%، بينما قال لا مطلقاً 14%. وقد تركزت أغلب الإجابات حول المتوسطة والضعيفة مما يظهر شيئاً من التردد. وربما كان السؤال مربكاً للمبحوثات مما شتت الإجابات من غير حسم بالتأييد المطلق أو المعارضة الأكيدة.

الفقرة 21

التطبيقات التي تستخدمها المبحوثات

وقد جاءت الإجابات مرتبةً تنازلياً من الأكثر تكراراً إلى الأقل على النحو الآتي:

أكّدت اثنتان وأربعون مستجيبة بعدم استخدامهن أياً من تطبيقات الذكاء الاصطناعي. وهو ما يؤكد الحاجة لعمل توعية تثقيفية حول هذه البرامج الذكية.

ثم جاء في الترتيب الأول في استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي بين اللاتي يستخدمنه تطبيق القرآن الكريم في ثلاثين تكراراً، ليأتي بعده تطبيق ترتيل في خمسةٍ وعشرين تكراراً، ثم تطبيق المصحف الذهبي في عشرين تكراراً، ثم تطبيق آية في أربعة عشر تكراراً، ثم تطبيق القرآن العظيم في عشر تطبيقات. ثم جاء استخدام تطبيقات أخرى بثلاثة تكرارات أو تكرارين أو حتى من غير تكرارٍ، وذلك في كلٍ من: إتقان، اختبر حفظك، تسميع، ختمة، تمكين، الحفظ الميسر، المصحف الإلكتروني، اتلوها صح، القرآن مباشر، تحفيظ القرآن، سورة، قرآن مجيد.

الفقرة 22

العقبات التي تواجهها المبحوثات:

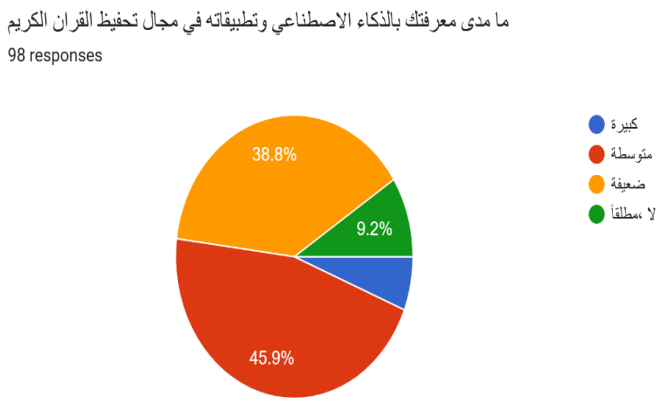
وقد جاءت الإجابات مرتبةً تنازلياً من الأكثر تكراراً إلى الأقل على النحو الآتي:

قالت خمس وخمسون مستجيبة بعدم وجود عقبات في ذلك، فهي سهلةٌ مبسطة. وقالت اثنتان وعشرون مستجيبة بأنهن لا يعرفن عن تلك العقبات شيئاً لأنهن لا يستخدمن تلك التطبيقات أصلاً. ثم جاء في أعلى العقبات تكراراً عدم دقة تلك البرنامج في اكتشاف وتحديد الأخطاء وبخاصةٍ تلك المتعلقة بالحركات وذلك في سبعة عشر تكراراً. ثم جاءت مشكلة ضعف شبكات النت وتقطعها وعدم جودتها، ومعها مشاكل شحن الجوال بالتيار الكهربائي، مما يتسبب في تعطل الحفظ والتشويش على الحافظة، وذلك في ستة عشر تكراراً. ثم الجهل بكيفية عمل بعض تلك التطبيقات وعدم القدرة على حل مشاكلها عند تعطلها وذلك في عشرة تكرارات. ثم الشعور بالملل وضعف الهمة وعدم الحيوية أو الفاعلية للتعامل مع آلةٍ صمّاء بخلاف التعامل مع مشرفة تشجعك وتمنحك الطاقة والحيوية والثقة وتزودك بالخبرات الخاصة وذلك في تسعة تكرارات. ثم ضعف التركيز بسبب الانشغال بالجوال وما يأتيه من مكالماتٍ وإشعاراتٍ وأخبار وغيرها مما يشتت ذهن الحافظة ويضيع وقتها في غير الحفظ وذلك في ثمانية تكرارات. ثم تأتي عقبات أخرى بتكرارات قليلة أو من غير تكرارات، ومنها: عدم وجود صفحتين متجاورتين كالمصحف مما يشتت الحفظ بين المصحف وهذه التطبيقات، ووجود فروقٍ أحياناً في ترتيب الآيات في الصفحات بين بعض البرامج والمصحف وذلك أيضاً يربك الحفظ، ووجود إعلانات خلال بعض البرامج، ومضايقة أشعة شاشة الجوال للعين وصعوبة حمل الجوال لفترة طويلة، وعدم وجود وقت محدد بخلاف وجودها عند مشرفة تحدد لها واجباتها وفق جدولٍ زمني.

المبحث الرابع: توجهات المحفظات نحو الموضوع، عبر تحليل الاستبانة الخاصة بهن.

نعرض فيما يلي رسماً توضيحياً لنتائج إجابات المحفظات، ومعها التعليق على كل نتيجةٍ من تلك النتائج مباشرةً بتحليلٍ مقتضَبٍ.

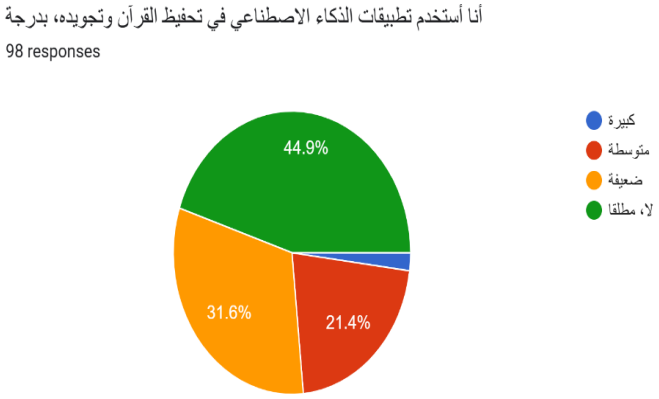
الفقرة 1



يدور هذا السؤال حول مدى معرفة المحفظات بتطبيقات الذكاء الاصطناعي لتحفيظ القرآن الكريم.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة6.1، ومتوسطة 45.9، بينما جاءت بدرجة ضعيفة38.8، ولا مطلقًا.9.2 وإذا استثنينا الطرفين لضعف نسبة كلٍ منهما، يتضح أن إجابات الأغلبية العظمى تأتي ما بين متوسطة وضعيفة. وذلك يبين ضعف إحاطة المشرفات المبحوثات بموضوع استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في عملية تحفيظ القرآن. ولا شك بأن هذه النتيجة ستترك أثرها على ضعف نسبة استخدام المحفظات لهذه التطبيقات كما سيتضح من تحليل الفقرات اللاحقة للاستبيان. وهو ما يؤكد الحاجة لتوعية تثقيفية حول هذه التطبيقات الذكية.

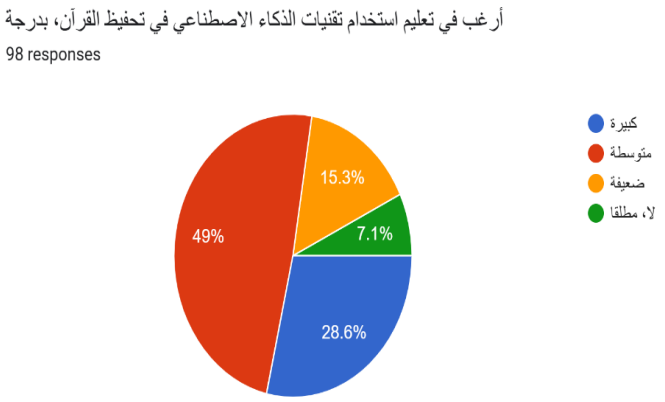
الفقرة 2



يدور هذا السؤال حول مدى استخدام المحفظات لتطبيقات الذكاء الاصطناعي في عملية تحفيظ القرآن.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 2.1، ومتوسطة 21.4، بينما بدرجة ضعيفة31.6، ولا مطلقًا44.9 . وبالإمكان استثناء الخيار الأول للتدني الشديد لنسبته. وحتى المتوسطة جاءت بنسبة حوالي 20% فقط، بينما جاءت الضعيفة والنفي المطلق بما مجموعه حوالي 76%. وهذه النسبة العالية تبين عدم استخدام أغلبية المحفظات لهذه التقنيات في مهمة التحفيظ. وهو ما ينسجم مع الفقرة الأولى السابقة. ولعل ذلك يعود لعدم إحاطة غالبية المشرفات بهذه التطبيقات، أو لخوفهن من ضياع دورهن المباشر وحلول التطبيقات الذكية محلهن.

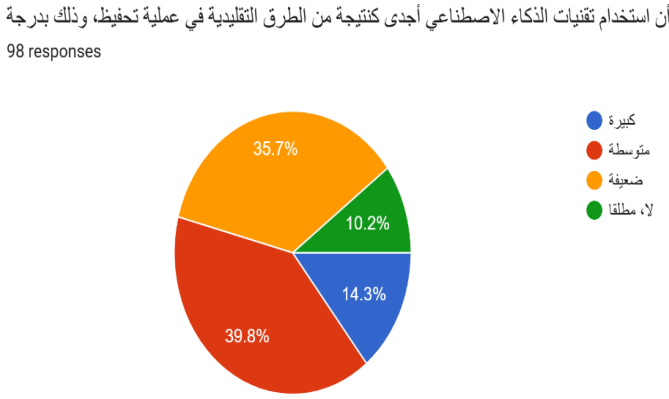
الفقرة 3



يدور هذا السؤال حول رغبة المحفظات في تعلم استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 28.6، ومتوسطة 49، بينما جاءت ضعيفة 15.3، ولا مطلقًا 7.1. وبالإمكان استثناء الخيار الأخير للتدني الشديد لنسبته. وحتى الضعيفة جاءت بنسبة حوالي 15% فقط. بينما جاءت الكبيرة والمتوسطة بما مجموعه حوالي 78%. وذلك يثبت وجود رغبةٍ واضحة لدى المحفظات لتعلّم هذه التقنيات لاستخدامها في عملية تحفيظ القرآن. وهو أمرٌ جيدٌ يفرض على المعنيين التسريع بعمل ما يلزم من دورات وسواها للمحفظات حول هذه التطبيقات.

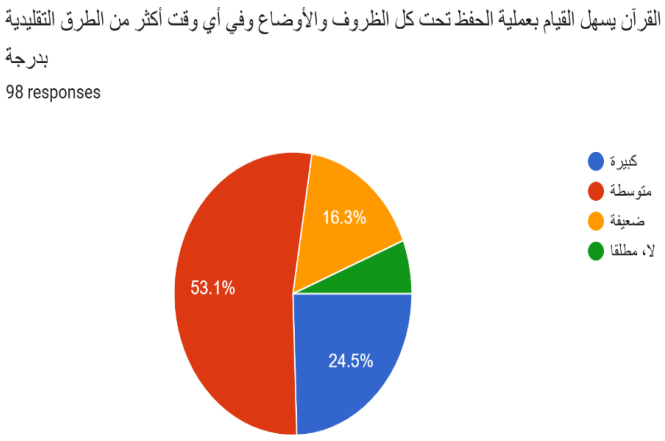
الفقرة 4



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي أجدى من الطرق التقليدية في التحفيظ.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة14.3، ومتوسطة39.8 ، بينما جاءت ضعيفة 35.7، ولا مطلقًا10.2 . وإذا استثنينا الطرفين لضعف نسبة كلٍ منهما، يتضح أن إجابات الأغلبية العظمى تأتي ما بين متوسطة وضعيفة، وإن كانت النسبة العامة لصالح الموافقة على الادعاء المذكور بنسبة متواضعة بلغت حوالي 54%. وهذا التردد لدى المحفظات ليس مستغرباً في ظل عدم إحاطة نسبة كبيرة منهن بتلك التطبيقات أصلاً كما تبين سالفاً.

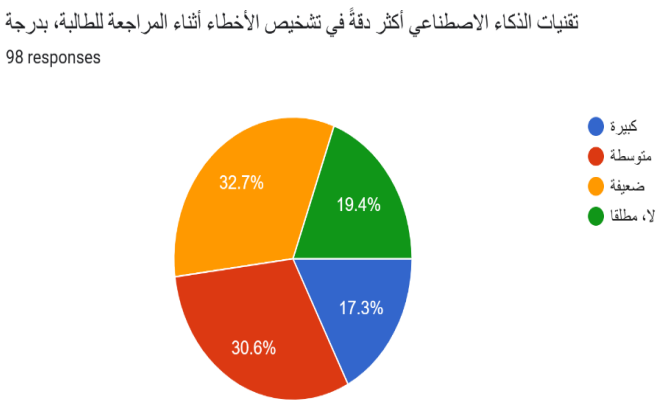
الفقرة 5



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن استخدام الذكاء الاصطناعي يسهل الحفظ تحت كل الظروف أكثر من الطرق التقليدية.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 24.5، ومتوسطة 53.1، بينما جاءت ضعيفة 16.3، ولا مطلقًا6.1. ويتضح هنا أن غالبية المستجيبات يوافقن على هذا الادعاء وبنسبة تفوق 77%. وهذا منطقي تماماً، فالتطبيقات الذكية توفر فرصةً أفضل من الطرق التقليدية وبضمنها التواصل الوجاهي مع المحفظات، وبخاصةٍ في منطقتنا التي تُصنف ضمن مناطق الصراع. والجميل أن يأتي هذا التوجه الإيجابي من المشرفات المحفظات.

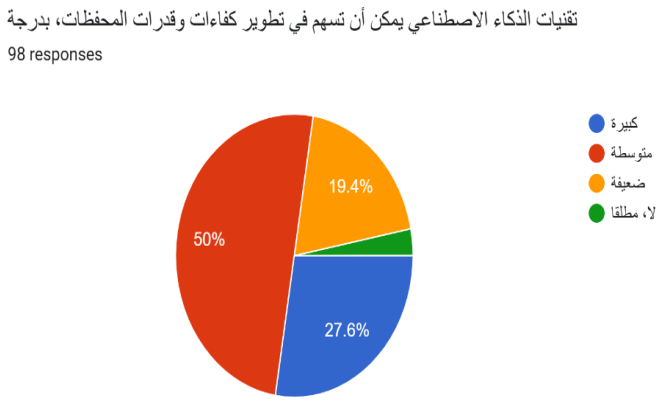
الفقرة 6



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي أكثر دقةً في تشخيص الأخطاء من المحفظات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 17.3، متوسطة 30.6، بينما جاءت ضعيفة32.7، ولا مطلقًا 19.4. وقد تشتت الإجابات هنا على الخيارات الأربعة، وإن كان تركزها الأكبر بين المتوسطة والضعيفة التي تجاوزت 63%. وهذا يفسر تردد المحفظات حول هذه التطبيقات بدعوى أنها ليست دقيقة في تشخيص الأخطاء، بالمقارنة مع الدقة المشهودة للمحفظات. وهو توجه يخالف توجه الطالبات حول نفس السؤال.

الفقرة 7

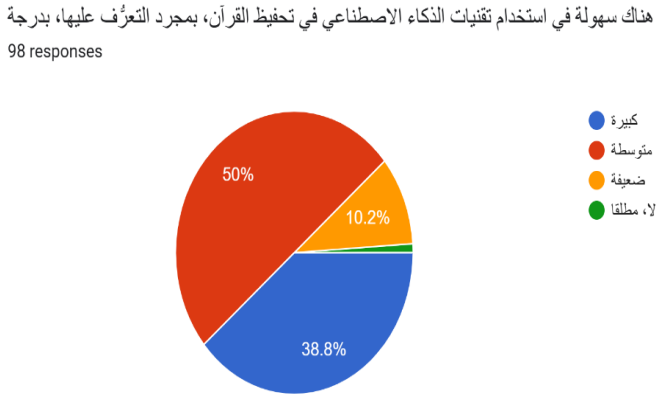


يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي تسهم في تطوير كفاءات وقدرات المحفظات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 27.6، ومتوسطة 50 ، بينما جاءت ضعيفة 19.4، ولا مطلقًا 3.

وهذه النسب تعبر عن توجهات إيجابية، حيث ذهبت النسبة الأكبر لتأييد هذا الادعاء بحوالي 77%، في مقابل معارضة لم تتجاوز 3%، وضعيفة لم تبلغ 20%. وفي هذا إقرار صريح من المحفظات بأهمية هذه التطبيقات لتطوير كفاءات المحفظات أنفسهن. ولكن التوجهات لم تكن حاسمة إنما عند منطقة الوسط. وهذا يؤكد حساسية المحفظات تجاه الأمر.

الفقرة 8

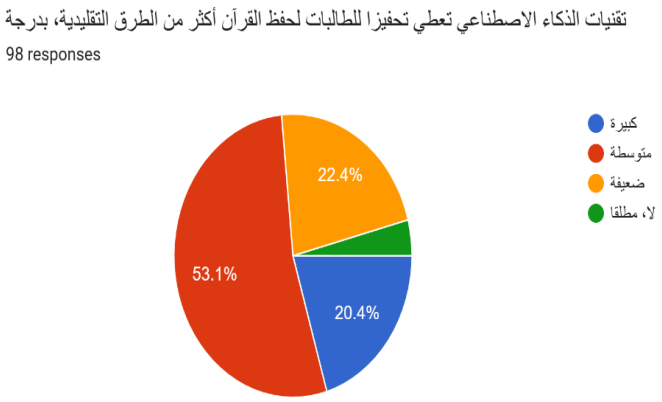


يدور هذا السؤال حول ادعاء أن هنالك سهولة في استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في التحفيظ.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 38.8 ، ومتوسطة 50، بينما جاءت ضعيفة10.2، ولا مطلقًا1.

وهي أرقامٌ واضحةٌ في تصديق الادعاء بنسبةٍ تجاوزت 88%، بينما المعترضة لم تتجاوز 1%، والضعيفة في حدود 10% فقط. وهذا الإقرار يشجع المعنيين على المضي في هذا الاتجاه وتعميمه، ما دامت المحفظات يشهدن بسهولة استخدام تلك التطبيقات بشكلٍ عام.

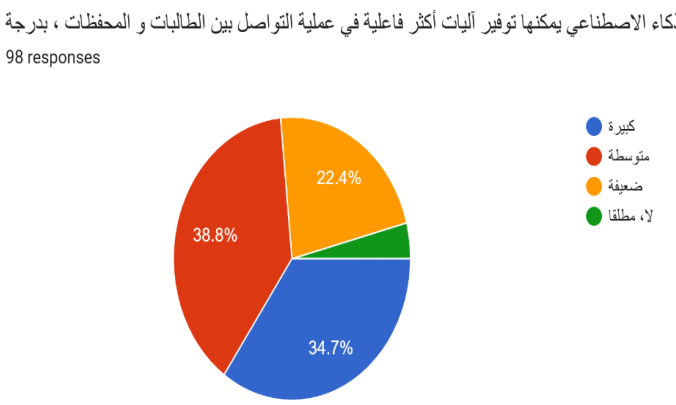
الفقرة 9



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي تعطي تحفيزًا للطالبات لحفظ القرآن أكثر من الطرق التقليدية.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 20.4، ومتوسطة 53.1، بينما جاءت ضعيفة 22.4، ولا مطلقًا4.1. وهذه الأرقام تبين موافقة عموم المحفظات على الادعاء بأن هذه التطبيقات تحفز الطالبات على الحفظ، وبنسبة تجاوزت 73%، بينما المعترضات مطلقاً بحدود 4% فقط. لكن تركز الإجابات عند المتوسطة يشير إلى حساسية المحفظات تجاه الأمر.

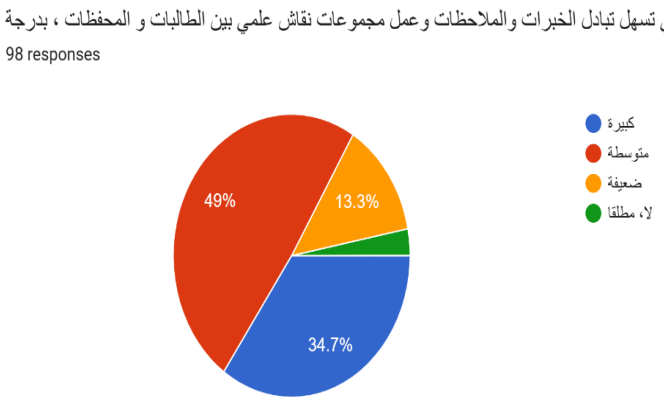
الفقرة 10



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي توفر آليات أكثر فاعلية للتواصل بين الطالبات والمحفظات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 34.7، ومتوسطة 38.8، بينما جاءت ضعيفة 22.4، ولا مطلقًا4.1. وهذه الأرقام تؤكد قبول عامة المحفظات للادعاء بنسبة تجاوزت 73%. في حين كان الاعتراض بحدود 4% فقط. وهذا الأمر منطقيٌ وتزداد مصداقيته وجدواه مع التطور المتصاعد لتطبيقات التواصل.

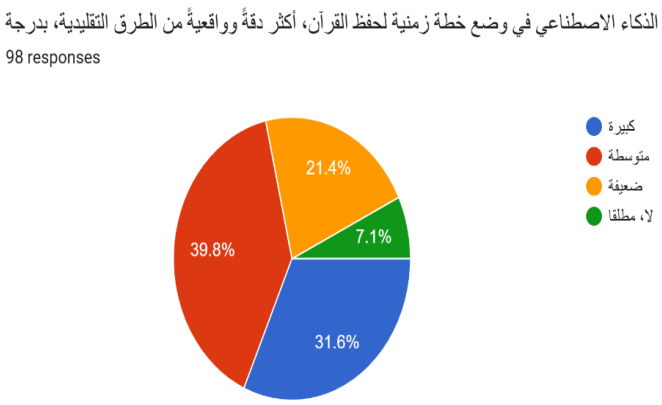
الفقرة 11



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي تسهل تبادل الخبرات والملاحظات وعمل مجموعات نقاش علمي بين الطالبات والمحفظات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 34.7 ، ومتوسطة 49 ، بينما جاءت ضعيفة13.3، ولا مطلقًا3 . وإذا استثنينا الاعتراض المطلق الذي لم يتجاوز 3% وحتى الضعيفة بحوالي 13%، يتبين أن الأغلبية تتفق مع الادعاء بحوالي 84%. وهذا تقدير إيجابي لصالح هذه التطبيقات.

الفقرة 12



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي تسهم في وضع خطة زمنية لحفظ القرآن، وأنها أكثر دقةً وواقعيةً من الطرق التقليدية.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 31.6 ، ومتوسطة 39.9، بينما جاءت ضعيفة 21.4، ولا مطلقًا7.1. ويتضح هنا انسجام التوجه العام مع هذا الادعاء بنسبة تجاوزت 71%، بينما الاعتراض المطلق حوالي 7% فقط.

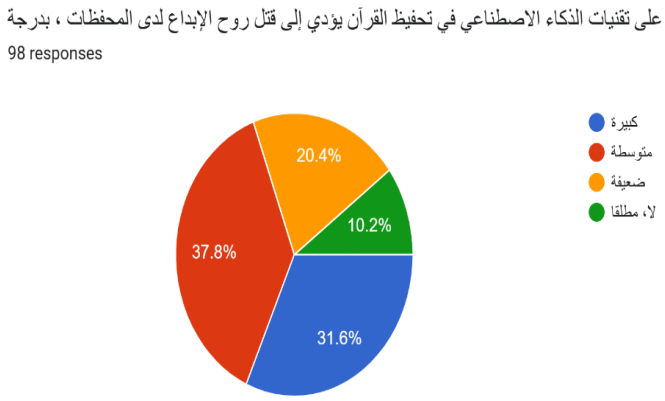
الفقرة 13



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن تقنيات الذكاء الاصطناعي تسهم في تقديم الحلول لمشاكل التحفيظ أكثر من الطرق التقليدية.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 16.3، ومتوسطة 52 ، بينما جاءت ضعيفة 22.4، ولا مطلقًا 9.2. ويتضح أن الموافقة تجاوزت 68%، وإن كانت بنسبةٍ أدنى قليلاً من الفقرات السابقة. كما أن تركز الإجابات عند المتوسطة والضعيفة يشير بوضوح إلى حساسية المحفظات من اعتبار هذه التطبيقات بديلة عنهن.

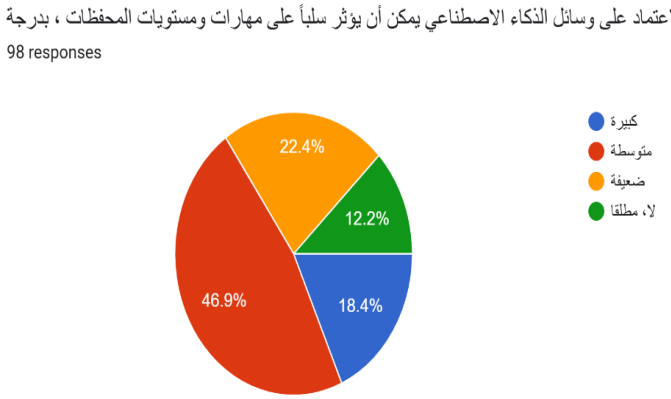
الفقرة 14



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن الاعتماد على تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن يؤدي إلى قتل روح الإبداع لدى المحفظات. وهو من الأسئلة "السلبية" في الاستبانة، بعكس عموم الفقرات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 31.6، ومتوسطة 37.8، بينما جاءت ضعيفة 20.4، ولا مطلقًا10.2. وتبين الأرقام هنا وجود انعكاسٍ سلبيٍ لهذه التطبيقات على أداء المحفظات لتحول العمل إلى تطبيقات ذكية تستغني عن الكثير من أدوار المحفظات. ولا شك أن هذا سيدفع المحفظات للبحث عن المساحات التي تحتاج لإبداعٍ خاصٍ لا تستطيع البرامج الذكية القيام به.

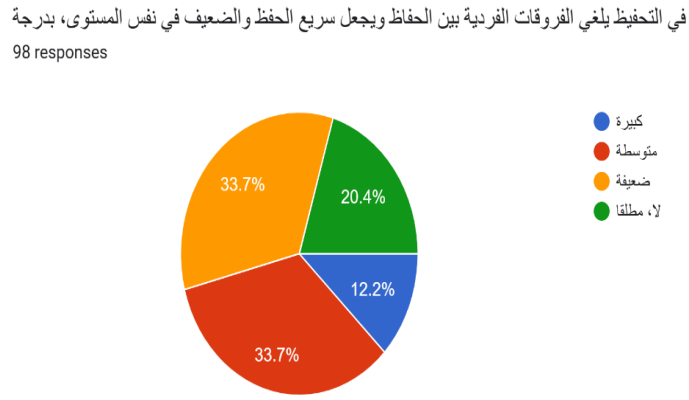
الفقرة 15



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن الاعتماد على وسائل الذكاء الاصطناعي يمكن أن يؤثر سلباً على مهارات ومستويات المحفظات. وهو من الأسئلة "السلبية" في الاستبانة، بعكس عموم الفقرات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة18.4 ، ومتوسطة حوالي 47، بينما جاءت ضعيفة 22.4 ، ولا مطلقًا 12.2 . فقد جاءت مشتتةً على جميع الخيارات، وإن كا تركزها عند المتوسطة والضعيفة، ومع فرقٍ نسبيٍ ملحوظ لصالح الموافقة على الادعاء. ولا شك أن هذا سيدفع المحفظات لمحاولة تطوير مهاراتهن بما يتلاءم مع التطور الحاصل وانتشار التطبيقات الذكية.

الفقرة 16



يدور هذا السؤال حول ادعاء أن استخدام الذكاء الاصطناعي في التحفيظ يلغي الفروقات الفردية ويجعل سريع الحفظ والضعيف في نفس المستوى. وهو من الأسئلة "السلبية" في الاستبانة، بعكس عموم الفقرات.

وقد جاءت الإجابات بالنسب المئوية: بدرجة كبيرة 12.2 ، ومتوسطة 33.7، بينما جاءت ضعيفة 33.7، ولا مطلقًا 20.4. وهنا أيضاً توزعت الإجابات على الخيارات، مع تركز في الوسط، وإن كانت الغلبة ضد الادعاء، كما رفضت أكثر من 20% هذا الادعاء رفضاً قاطعاً. ولعل هذا التشتت في الإجابات يعكس غموض السؤال أو عدم الاتفاق عليه.

الفقرة 17

التطبيقات التي تستخدمها المحفظات في تحفيظ القرآن الكريم:

بينما أجاب بلا أستخدم شيئاً 27 محفظة، فقد توزعت إجابات اللاتي يستخدمن هذه التطبيقات على برامج متعددة.

وقد جاء تطبيق ترتيل في المقدمة 19 تكراراً، ثم المصحف الذهبي 16 تكراراً، ثم القرآن العظيم والقرآن الكريم 9 تكراراتٍ، ثم الواتس 8 تكراراتٍ، وكذلك آية 8 تكراراتٍ، ثم سورة 4 تكراراتٍ، ثم الزوم 3 تكراراتٍ، ثم تسميع تكراران، واختبر حفظك تكراران، وآيات تكراران، ثم من غير تكرارٍ لكلٍ من: تلغرام، وتيمز، ومحفظ، وإتقان، ومفصل، وقرآننا، ومصحف الحفظ الميسر، وختمة، وتسميع، والقرآن مباشر، وماسنجر، والباحث القرآني.

الفقرة 18

العقبات التي تواجها المحفظات في استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في عملية تحفيظ القرآن الكريم:

جاء في إجابات المحفظات عددٌ من المشاكل والعقبات التي تعترضهن، وتمثل ذلك في أنها لا ترقى لمستوى المحفظ البشري، ولا تتنبه لبعض الأخطاء، وصعوبة بعض برامجها وتطبيقاتها، ومشاكل النت، وبعضها يحتاج إلى دفع رسوم اشتراك وشراء البرامج، وأنها أقل دقّة وأقل كفاءة مقارنة بالمحفظات، وقلة الخبرة بها، وبعضها لا يدقق على الحركات. ويلحق بذلك خسران الجو القرآني المعهود في الحلقات الوجاهية، وانشغال الحافظات عن الحفظ بالهاتف، والشعور بالملل، وضعف روح التنافس، وهجر المصحف الشريف.

ولا شك أن هذه العقبات والعيوب المرافقة للتطبيقات الذكية تدفع المعنيين بها لوضع الحلول والمعالجات اللازمة، ومن ضمن ذلك: تطوير هذه التطبيقات حتى تكون قادرة على رصد أخطاء الطلبة وتصويبها، وتطمين المحفظات بأن هذه التطبيقات ليست بديلة عنهن، وتحديد أولويات ومهمات جديدة للمحفظات غير التي تنجزها هذه التطبيقات، وتزويد هذه التطبيقات بما يوفر الأجواء الإيمانية والتربوية والأدبية التي تعوض ما كانت تحصل عليه الطالبات من مجالس التحفيظ الوجاهية.

المبحث الخامس: المقارنة بين توجهات المحفظات والطالبات نحو الموضوع:

لمعرفة مدى توافق توجهات الطالبات مع توجهات المحفظات، نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي، تم استخدام اختبار (Chi-Square) لتحليل إجابات الفريقين على الأسئلة المشتركة والتي بلغت 14 سؤالاً، مع إجراء الفحص الإحصائي باستخدام كود برمجي بلغة (بايثون) للدقة.

وقد أظهرت نتائج الاختبار بناءً على قيم (P-value)، وجود فرق معنوي في إجابات الفريقين في ثلاثة أسئلة فقط، حيث سجلت كلٌ منها قيمة أقل من (0.05)، مما يدل على وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء الطالبات والمحفظات في هذه الأسئلة الثلاثة ووجود "فرق معنوي" فيها. فقد جاءت قيم (P-value) فيها: (0.00)، (0.008)، (0.026). أما سائر الأسئلة الأخرى فقد تجاوزت قيم (P-value) فيها حد (0.05)، وثبت بذلك عدم وجود "فرق معنوي" فيها بين الفريقين. وفي الجدول التالي، نعرض هذه الأسئلة الثلاثة، دون سائر الأسئلة.

جدول نتائج اختبار (Chi-Square)للفروق المعنوية بين المحفظات والطالبات:

السؤال	قيمة P-Value	فرق معنوي؟
أنا أستخدم تطبيقات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن وتجويده، بدرجة	0.00	نعم
أرى أن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي أجدى كنتيجة من الطرق التقليدية في عملية تحفيظ، وذلك بدرجة	0.008	نعم
تقنيات الذكاء الاصطناعي تسهم في تقديم الحلول لمشاكل التحفيظ أكثر من الطرق التقليدية، بدرجة	70.02	نعم

وبالإضافة إلى اختبار (Chi-Square) هذا، فقد تم اعتماد أساليب تحليلية أخرى لتعزيز دقة النتائج، وذلك باستخدام تطبيق اختبار الفروق بين المتوسطات، (T-test) لكل سؤال على حدة. وقد أظهرت هذه العملية وجود تشابه في النتائج مع الطريقة السابقة. فقد تبين وجود فروق معنوية في بعض الأسئلة، بينما حصل التوافق في أغلب الأسئلة، وهو ما يعزز صحة النتائج.

وقد تم عمل جدول يوضح نتائج تحليل فرق المتوسطات، حيث يعرض متوسطات إجابات الطالبات والمحفظات، فرق المتوسطات، مستوى التشابه بناءً على فرق المتوسط، قيمة (**P-Value**)، وما إذا كان هناك فرق معنوي بين الفئتين. وقد تم تصنيف درجة التشابه لكل سؤال وفق المعايير الرقمية المعبرة عن فرق المتوسط بين الفريقين. فإذا كان فرق المتوسط ≤ 0.1، فذلك هو التشابه العالي جدًا. وإذا كان فرق المتوسط أكثر من ذلك وحتى ≤ 0.2، فذلك هو التشابه العالي. وإذا كان فرق المتوسط أكثر من ذلك وحتى ≤ 0.4 ، فذلك تشابه متوسط. وإذا كان فرق

المتوسط أكثر من ذلك وحتى ≥ 0.7 ، فذلك تشابه منخفض. وإذا كان فرق المتوسط > 0.7 ، فذلك تشابه ضعيف. وعند النظر في نتائج هذه الطريقة، تبين وجود مستوى تشابه عالٍ أو عالٍ جداً في معظم الأسئلة، باستثناء سؤالين فقط جاء مستوى التشابه في أحدهما منخفضاً وفي الآخر متوسطاً، وهو ما يعني وجود فرق معنوي في كلٍ منهما، خلافاً للأسئلة الأخرى. ونكتفي في الجدول الآتي بإيراد السؤالين المختلفين في النتائج عن سائر الأسئلة.

جدول تحليل فرق المتوسطات ومستوى التشابه بين آراء المحفظات والطالبات باستخدام اختبارT-Test

السؤال	متوسط الطالبات	متوسط المحفظات	فرق المتوسطات	مستوى التشابه	P-Value	فرق معنوي؟
أنا أستخدم تطبيقات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن وتجويده، بدرجة	2.4	1.81	0.6	تشابه منخفض	0	نعم
أرى أن استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي أجدى كنتيجة من الطرق التقليدية في عملية تحفيظ، وذلك بدرجة	2.81	2.58	0.23	تشابه متوسط	0.025	نعم

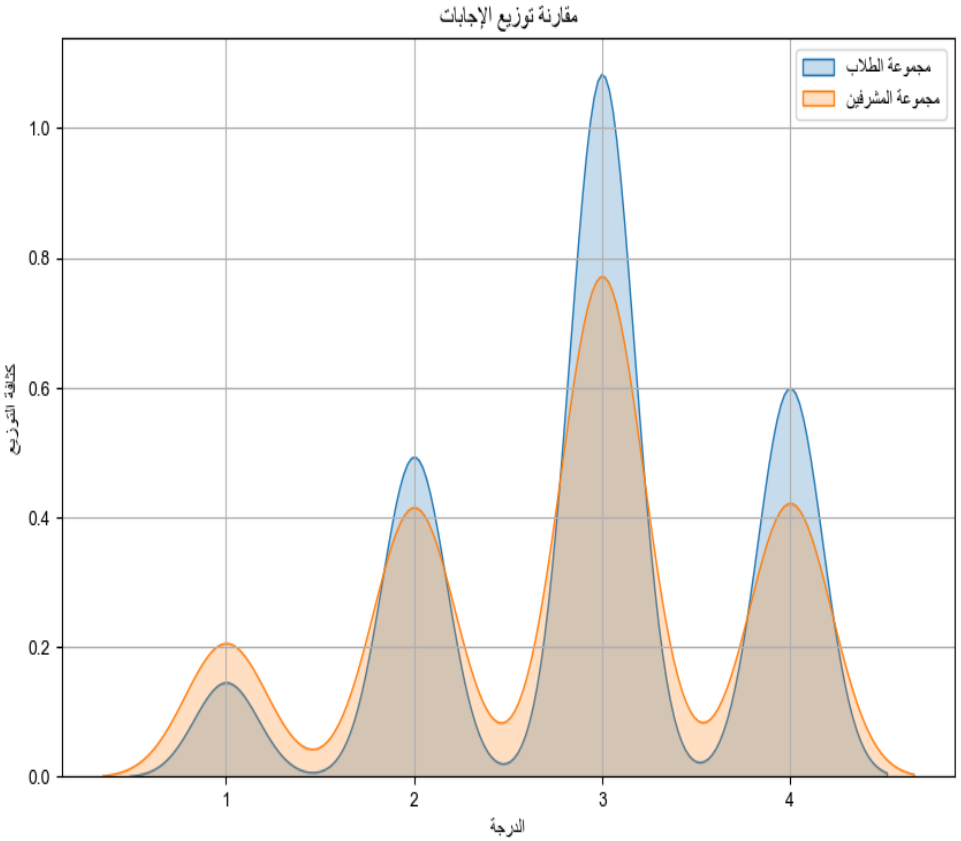
وبمقارنة نتائج اختبار (Chi-Square) مع نتائج تحليل فرق المتوسطات في اختبار (T-test)، تبيّن وجود فرق معنوي في سؤالين فقط مع وجود تشابه منخفض في أحدهما ومتوسط في الآخر. أما سائر الأسئلة الأخرى فجاء التشابه فيها عالياً أو عالياً جداً مع عدم وجود فرق معنوي في أيٍ منها. وهو ما يدعم صحة النتائج، وأنها تدل في أغلبها على تقارب عام في الاتجاهات الإيجابية نحو استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في حفظ وتحفيظ القرآن الكريم.

وبهذا، يتبين عدم ظهور فروق معنوية بين المجموعتين في أغلب الأسئلة، مما يعني وجود تجانسٍ معرفي وإدراكي بين الطالبات والمحفظات حول دور الذكاء الاصطناعي، مما يعزز من فرص نجاح مبادرات إدخال هذه التقنيات في برامج تحفيظ القرآن الكريم.

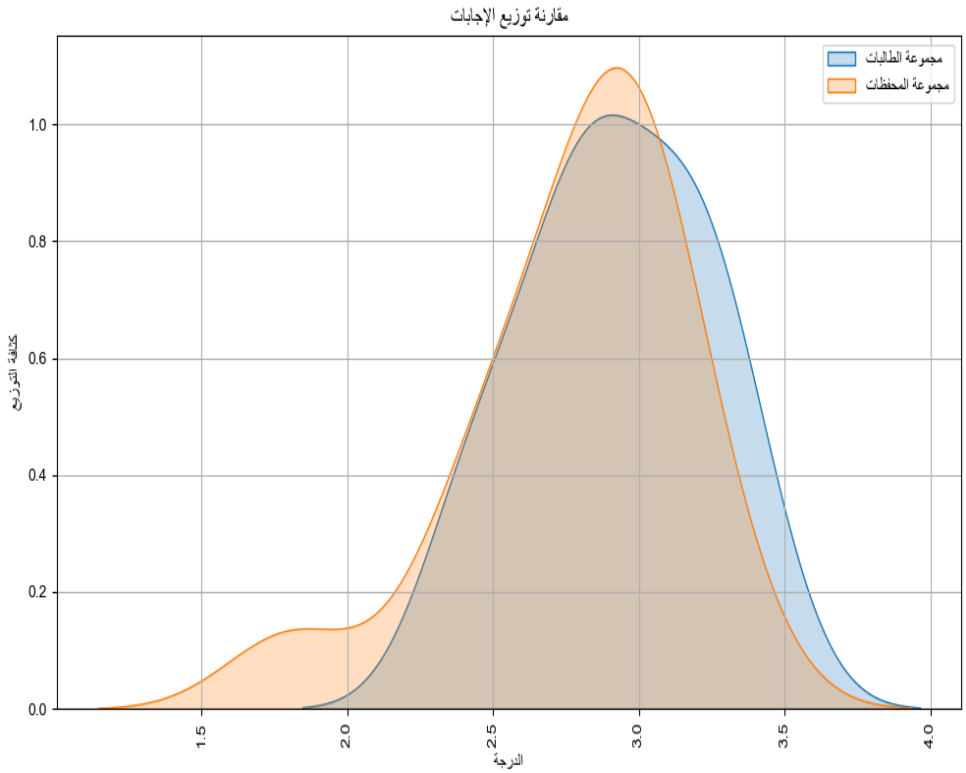
ونحن يمكننا البحث عن تفسيرٍ لهذه الفروق البسيطة بين توجهات كلٍ من الحافظات والمحفظات. فهي بسيطةٌ من جهةٍ مما يؤكد ارتفاع نسبة التوافق بين الفريقين، نظراً لكون الفريقين من نفس شريحة العمر والجيل، ولا تتجاوز الفروق العمرية والعلمية بينهما السنة أو السنتين أو الثلاثة الأكاديمية الجامعية، نظراً لكون الطالبات والمحفظات جميعاً من طلبة الجامعة ونفس الشريحة العمرية. لكن هذا لم يمنع ظهور بعض الفروق هنا أو هناك في نسبة

تأييد هذه الفكرة أو تلك. فالطالبة تفضل التطبيقات الذكية للحفظ من غير حاجة للقاءات الوجاهية، وخاصةً في الظروف غير الآمنة للتنقل بين المدن والمحافظات في فلسطين. أما المحفظات فيسعين إلى ضمان أفضل مستوى من الحفظ والتجويد. وكل فريق يدافع عن وظيفته التي يمثلها. ولكن المهم هنا، هو بقاء تلك الفروقات محدودة في مقابل التشابه العالي.

ويمكن أن نختم هذه المقارنات بين توجهات الطالبات وتوجهات المحفظات في سائر أسئلة الاستبانتين المشتركة، من خلال عرض الشكلين الآتيين، حيث يتضح مدى التقارب الكبير بين الشريحتين في أغلب الأسئلة مع بعض الاستثناءات التي تناولناها أعلاه.



يعكس هذا الرسم البياني تشابهًا عامًا في توزيع توجهات الطالبات والمشرفات تجاه استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في حفظ وتحفيظ القرآن الكريم، مما يشير إلى أن كلا المجموعتين تشتركان في تقييم متوسط لهذه التجربة. ومع ذلك، تبرز بعض الفروقات الدقيقة: إذ تميل الطالبات نحو الدرجة "4" (كبيرة)، بينما يظهر لدى المشرفين ميل بسيط إلى الدرجة "1" (لا مطلقًا). هذا التفاوت لا يعني وجود اختلاف جذري أو كبير بين الشريحتين، إنما يعكس درجات متفاوتة من القبول ذاته، ووجود أرضية مشتركة قوية بين الفئتين، مع بعض الفوارق في درجة ذلك بينهما.



يعكس هذا الرسم البياني مستوى عالٍ من التشابه في متوسطات الإجابات بين مجموعتي الطالبات والمحفظات حول استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن الكريم، مع فروقات بسيطة، مما يدل على وجود اتفاق عام في الرؤية تجاه فاعلية هذه التطبيقات وأهمية استخدامها.

خاتمة البحث:

تبين من خلال الأرقام التي أظهرتها نتائج إجابات المستجيبات من الطالبات والمحفظات بملتقى القرآن الكريم التابع لكلية الشريعة بجامعة النجاح الوطنية، وجود توجهٍ إيجابيٍ لدى المستجيبات نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في حفظ وتحفيظ القرآن الكريم، وذلك الذي تظهره سائر فقرات الاستبانتين، وهو ما يثبت صحة فرضية الدراسة.

ففي استبانة الطالبات عبرت حوالي 90% من المستجيبات عن موقف إيجابي تجاه سائر الفقرات موزعاتٍ ما بين الدرجة الكبيرة والمتوسطة والضعيفة، ولم يذهب للاعتراض على تلك الفقرات إلا نسبةٌ قليلةٌ من المستجيبات تبدأ من 0.5 % ولا تبلغ 10%، باستثناء السؤال الأخير المتعلق بإلغاء الفروق الفردية بين الحفاظ، ويبدو أنه كان سؤالاً مربكاً.

وذات الشيء وجدناه في استبانة المحفظات، ولكن بنسبٍ أقل من استبانة الطالبات، وذلك لقلق المحفظات على مستوى الحفظ ودقته وعلى الأجواء الإيمانية التي يوفرها اللقاء الوجاهي ولا تملكها التطبيقات الذكية والرقمية عامةً. فقد أظهرت أغلب المحفظات توجهاً إيجابياً نحو استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في التحفيظ في عموم فقرات الاستبانة وبنسبةٍ تتراوح ما بين 60% و 80%.

وهذه النتائج تؤكد صحة فرضيات الدراسة وتتفق مع ما توصلت إليه سائر الدراسات السابقة بشكلٍ عامٍ. وذلك يضع المسؤولية على كاهل المعنيين عامةً وعلى كليات الشريعة وملتقيات القرآن الكريم على وجه الخصوص لتكثيف الاهتمام بتطبيقات الذكاء الاصطناعي في تحفيظ القرآن الكريم بل وفي سائر علوم الشريعة كالتفسير والحديث والمواريث والحفظ والتجويد وصولاً للإفتاء والاجتهاد وغيرها.

كما ظَهر من سؤال العقبات التي تواجه الحافظات والمحفظات وجود عددٍ من التحديات التي على المسؤولين الإسهام في حلّها أو تخفيف آثارها السلبية على الحافظات والمحفظات بل وعلى عموم الساعين لاستخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في الحفظ. من ذلك: بدائية بعض البرامج، وعجز بعضها عن اكتشاف بعض الأخطاء، وصعوبة حل المشاكل الطارئة في بعضها، وهو ما يفرض تطوير تلك التطبيقات حتى تستجيب للغرض المنشود بكفاءةٍ مُرضية. وكذا زيادة فاعلية الشبكة الإلكترونية وتوفيرها للجميع وتخفيض تكلفتها المالية. وكذا عمل دورات تدريبية حول أهم التطبيقات وكيفية استخدامها. وغير ذلك مما ورد ذكره في سؤال الاستبانة المفتوح حول العقبات التي تواجه الحفاظ الذين يستخدمون تطبيقات الذكاء الاصطناعي.

التوصيات:

انطلاقاً من أهمية القرآن الكريم، معجزة الله الخالدة للبشرية جمعاء، ومن أهمية دراسته وتشجيع حفظه، ومواكبةً لتقنيات العصر للاستفادة منها في حفظه، وبخاصة باستخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي ذات العلاقة، وبناءً على نتائج البحث ونقاشاته، يمكننا صياغة جملة من التوصيات حول الموضوع، تحقق جوهر الحلول المقترحة لتطوير آليات حفظ القرآن الكريم، وتعالج العقبات التي تعترض الحافظين والمحفظين، عبر

التعاون بين أهل الشريعة والمختصين بالذكاء الاصطناعي لتطوير برامج الذكاء الاصطناعي المختصة بحفظ القرآن الكريم وتجويده.

وهو ما يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

1 - العمل على تحسين جودة ودقة هذه التطبيقات الذكية، خاصةً في كشف الأخطاء المتعلقة باللفظ والحركات، وتوفير تطبيقات تتناسب مع كافة الفئات العمرية.

2 - تنظيم ورش عمل تهدف إلى رفع الوعي والمعرفة بكيفية استخدام التطبيقات الذكية، وتعزيز المهارات التقنية اللازمة لذلك، مما يقلل من الفجوة الرقمية لدى المستخدمين.

3 - تعزيز الشراكات بين التخصصات الشرعية والتقنية وتكنولوجيا المعلومات، لتصميم تطبيقات تراعي الضوابط الشرعية وتستجيب لحاجات المستخدمين في حفظ القرآن الكريم.

4 -عناية كليات الشريعة ومراكز تحفيظ القرآن الكريم من خلال إدراج تطبيقات الذكاء الاصطناعي في مناهج تعليم وتحفيظ القرآن الكريم.

5 - إجراء دراسات دورية لقياس فعالية هذه التطبيقات من خلال دراسات واستبانات تقيس الأثر الحقيقي لاستخدام التطبيقات الذكية على مهارات الحفظ والتلاوة لدى الطلبة.

6 –تعمد تكثيف الصياغات ذات التأثير الروحي على المستخدمين، وذات الذوق الأدبي الرفيع في التخاطب، عند برمجة هذه التقنيات الذكية، بدل ألفاظ المخاطبة الجافة، وذلك لتعويض الأجواء الإيمانية التي تسود اللقاءات الوجاهية لمجالس العلم الشرعي ولقاءات التحفيظ.

7 –دوام العمل على تطوير هذه البرمجيات الذكية في مجال حفظ وتحفيظ القرآن الكريم، حتى لا تبقى بدائيةً، وحتى تقدم الحل المناسب لكل معضلة يكشفها التطبيق العملي، والاستفادة من القفزات الهائلة التي تحصل في عالم التعليم والتعلم الرقمي والذكاء الاصطناعي.

8 –السعي لعمل برامج ذكية لحفظ وتحفيظ القرآن الكريم للأشخاص الذين يعانون من إعاقات خاصة في السمع والبصر، ودمج هذه البرمجيات مع التقنيات التعليمية الخاصة بهم.

9 –توفير الوقفيات التي تغطي تكاليف هذه المشاريع والبحوث، وتعميم ثقافة الإنفاق السخي عليها والتبرع لمشاريعها التطويرية، فهي لا تقل أهميةً عن توفير الطعام واللباس للفقراء.

مراجع البحث:

1- تامه، إلياس صالح، (2023)، **الذكاء الاصطناعي من منظور شرعي**، جامعة الوادي، بالجزائر، مجلة مخبر، الجزائر، ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، دار المنظومة 1452438

2- الحبجر، عبد الله بن حسن، (2023)، **توظيف الذكاء الاصطناعي في استنباط الأحكام والفتاوى من منظور مقاصدي تأصيلي**، (جامعة لخضر الوادي، الجزائر)_ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

3-الحربي، ابتسام عبد الله، (1440)، **توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة**، جامعة محمد بن سعود بالسعودية

4- الخيري، طلال بن عقيل، (2021)، **الأسس الإسلامية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي**، مجلة جامعة تبوك للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مج1، ع4، عن دار المنظومة، 1242232

5-الدلابيح، أديب جميل، (2024)، **سبل استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن الكريم وعلومه**، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد2، عدد خاص، مارس 2024

6-رحماني، إبراهيم، وميلود ليفة، والتجاني عاد (تحرير). (2024)، **أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية**، مخبر الدراسات الفقهية، الجزائر

7-زحالي، حمزة رشيد، (2023)، **ترشيد توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة فقه المعاملات المالية المعاصرة**، (ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية)، دار المنظومة 1452536

8-زعيم، محمود، وعبد الرحمن مايدة، (2024)، **القواعد الشرعية الضابطة لتقنيات الذكاء الاصطناعي**، جامعة الخضر بالجزائر، ورقة مؤتمر حول الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، عن دار المنظومة 1452756

9-زيد، مليكة (2023)، **أهمية توظيف تقنية الذكاء الاصطناعي في الدعوة**، جامعة الوادي بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، عن دار المنظومة 1452626

10-ريغي، إبراهيم. (2023)، **دور برنامج (شات جي بي تي) في إثراء البحث الفقهي**، مخبر الدراسات والبحوث الإسلامية والقانونية والاقتصادية، جامعة محمد بوضياف، بالجزائر

11-ساسي، فراس، (2023)، **توظيف الذّكاء الاصطناعي في خدمة الحديث وعلومه**، جامعة الزيتونة بتونس، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

12-السعيد، هراوة، (2023)، **توظيف الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في خدمة القرآن والحديث**، جامعة الوادي بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، دار المنظومة 1452475

13-أبو العال، عمرو محمد (2023)، **دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه الإسلامي**، جامعة الشهيد لخضر الوادي بالجزائر، ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، عن دار المنظومة 1452581

14-عبد الحميد، أحمد مختار، (2008)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1222/2، عالم الكتب

15-عربي، بو عمران بو عالم، (2023)، **أهمية توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدراسات القرآنية**، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، الجزائر، عن المنظومة 1452448

16- عمارة، أحمد غمام، (2023)، **أثر التخريج الفقهي، الذكاء الاصطناعي قاضياً أنموذجاً**، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، الجزائر، ملخصات أبحاث الملتقى العلمي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

17-عماري، يعقوب، (2023)، **المنصة الدعوية ودورها في تبليغ الإسلام، الذكاء الاصطناعي أنموذجًا**، جامعة الوادي بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

18-العنزي، هيفاء، الفراني، لينا، (2024)، **فاعلية تطبيق "ترتيل" على تنمية مهارات الحفظ والتلاوة لدى طالبات معهد البيان في الرياض لإعداد معلمات القرآن**، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية، مجلد2، عدد خاص، 2024

19- غربي، هاجر، وعبد الكريم حاقة، (2023)، **توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في تعليم القرآن تطبيق ترتيل نموذجًا**، جامعة الوادي، عن دار المنظومة 1452720

20-غرغوط، محمد، (2023)، **صناعة الفتوى عن طريق الذكاء الاصطناعي**، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، الجزائر

21-كتاب أوراق مؤتمر **"الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته الشرعية"**، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا وجامعة طاهري محمد بالجزائر، فبراير 2024، عن جوجل، ت. مشاهدة تموز 2024

22-كتاب أوراق ملخصات المحفل العلمي الدولي الرابع عشر، المنعقد في أربيل العراق، يوليو 2024، بعنوان **"الجامعات ودورها في التنمية المستدامة"**، منصة أريد العلمية، portal.arid.my

23-المحيميد، عمر، (2022)، **الذكاء الاصطناعي و أثره في صناعة الفتوى**، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ع57، عن دار المنظومة 1277206

24-هيئة التحرير، (2022)، **ندوة الذكاء الاصطناعي و أثره في خدمة العلوم الشرعية واللغة العربية**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مج37، ع130، عن دار المنظومة 1298048

25-تطبيق ترتيل https://tipyan.com/tarteel-application

26-ملتقى القرآن في كلية الشريعةhttps://shariah.najah.edu/ar/holy-quran-forum

.

الهوامش:

(1) عبد الحميد، أحمد مختار، 2008، معجم اللغة العربية المعاصرة، ، 1222/2، عالم الكتب

(2) العنزي، هيفاء، الفراني، لينا، 2024، فاعلية تطبيق "ترتيل" على تنمية مهارات الحفظ والتلاوة لدى طالبات معهد البيان في الرياض لإعداد معلمات القرآن، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد2، عدد خاص، مارس 2024

(3) السعيد، هراوة 2023، توظيف الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في خدمة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، جامعة الوادي بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية.

(4) العربي بو عمران بو عالم، 2023، أهمية توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدراسات القرآنية، جامعة خميس مليانة، بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية.

(5) الدلابيح، أديب جميل، 2024، سبل استثمار تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن الكريم وعلومه، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد2، عدد خاص، مارس 2024.

(6) العنزي، هيفاء، والفراني، لينا، 2024، فاعلية تطبيق "ترتيل" على تنمية مهارات الحفظ والتلاوة لدى طالبات معهد البيان لإعداد معلمات القرآن، مجلة ابتكارات للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد2، عدد خاص، مارس 2024.

(7) يُنظر: موقع الملتقى في كلية الشريعة https://shariah.najah.edu/ar/holy-quran-forum

(8) رحماني، إبراهيم، وميلود ليفة، والتجاني عاد (تحرير) 2024، أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، الجزائر

(9) أوراق مؤتمر: "الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته الشرعية"، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا وجامعة طاهري محمد بالجزائر 2024

(10) هيئة التحرير، 2022، ندوة الذكاء الاصطناعي وأثره في خدمة العلوم الشرعية، مجلة الشريعة، جامعة الكويت، مج37، ع130

11 تامه، إلياس بن صالح، 2023، الذكاء الاصطناعي من منظور شرعي، جامعة الوادي، بالجزائر، عن دار المنظومة 1452438

(12) الخيري، طلال بن عقيل، 2021، الأسس الإسلامية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، مجلة جامعة تبوك، مج1، ع4

(13) زعيم، محمود، وعبد الرحمن مايدة، 2024، القواعد الشرعية الضابطة لتقنيات الذكاء الاصطناعي، عن المنظومة 1452756

(14) السعيد، هراوة 2023، توظيف الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في خدمة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، جامعة الوادي بالجزائر، ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

(15) العربي بو عمران بو عالم، 2023، أهمية توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدراسات القرآنية، جامعة خميس مليانة، بالجزائر، كتاب ملخصات أوراق مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

(16) ساسي، فراس بن، 2023، توظيف الذّكاء الاصطناعي في خدمة الحديث وعلومه، جامعة الزيتونة

(17) أبو العال، عمرو محمد 2023، دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه، جامعة الأزهر

(18) الحبجر، عبد الله بن حسن، 2023، ورقة: توظيف الذكاء الاصطناعي في استنباط الأحكام والفتاوى

(19) المحيميد، عمر، 2022، الذكاء الاصطناعي وأثره في صناعة الفتوى، مجلة الجمعية الفقهية، السعودية، ع57

(20) غرغوط، محمد، 2023، صناعة الفتوى عن طريق الذكاء الاصطناعي، من كتاب مؤتمر الذكاء الاصطناعي في العلوم الإسلامية، الجزائر

(21) زحالي، حمزة رشيد، 2023، ترشيد توظيف تقنيات الذكاء االصطناعي في فقه المعاملات المالية المعاصرة، مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، الجزائر

(22) عمارة، أحمد غمام، 2023، أثر التخريج الفقهي، الذكاء الاصطناعي قاضياً أنموذجاً، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، الجزائر، 2024، أبحاث الملتقى العلمي الدولي: الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية

(23) زيد، مليكة 2023، أهمية توظيف تقنية الذكاء االصطناعي في الدعوة، جامعة الوادي، بالجزائر

(24) عماري، يعقوب، 2024، المنصة الدعوية ودورها في تبليغ الإسلام، مؤتمر الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته في العلوم الإسلامية، الجزائر

(25) الحربي، ابتسام عبدالله، 1440ه، توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة، جامعة ابن سعود بالسعودية

(26) الخيري، طلال عقيل، 2021، الأسس الإسلامية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، *مجلة جامعة تبوك*

(27) غرغوط، محمد، 2023، صناعة الفتوى عن طريق الذكاء االصطناعي، الجزائر

(28) زحالي، حمزة، 2023، ترشيد توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة فقه المعاملات المالية

(29) غربي، هاجر، وعبد الكريم حاقة، 2023، توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في تعليم القرآن

(30) السعيد، هراوة 2023، توظيف الذكاء الاصطناعي في خدمة القرآن والحديث، الجزائر

(31) أبو العال، عمرو محمد 2023، دور الذكاء الاصطناعي في خدمة الفقه، جامعة الأزهر

(32) المحيميد، عمر إبراهيم، 2022، الذكاء الاصطناعي وأثره في صناعة الفتوى، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، ع57. زحالي، حمزة، 2023، ترشيد توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في خدمة فقه المعاملات المالية. عمارة، أحمد غمام، 2023، أثر التخريج الفقهي في معرفة أحكام المستجِدّات المعاصرة، الذكاء الاصطناعي قاضياً أنموذجاً، مخبر الدراسات الفقهية والقضائية، الجزائر.

(33) عماري، يعقوب، 2024، المنصة الدعوية ودورها في تبليغ الإسلام، الجزائر. زيد، مليكة 2023، أهمية توظيف تقنية الذكاء الاصطناعي في الدعوة، الجزائر

(34) الحربي، ابتسام عبدالله، 1440ه، توظيف تقنيات الذكاء الاصطناعي في الدعوة، جامعة الإمام محمد بن سعود بالسعودية

(35) https://tipyan.com/tarteel-application

الأحاديث التي أعلها ابن عمار الشهيد في صحيح مسلم وليست موجودة في الصحيح

د. معتصم عودة الجماعات*

تاريخ وصول البحث: 2025/2/8م تاريخ قبول البحث: 2025/5/21م

الملخص

تناولت هذه الدراسة الأحاديث التي انتقدها ابن عمار الشهيد على الإمام مسلم في صحيحه، وليست موجودة في كتابه الصحيح، فجاءت هذه الدراسة لبيان سبب عدم وجود هذه الأحاديث في النسخ المطبوعة من صحيح مسلم، ودراسة هذه الأحاديث دراسة تطبيقية وفق قواعد الصنعة الحديثية، مع التعريف الموجز بالناقد (ابن عمار الشهيد) وكتابه العلل، وتوصلت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أن اختلاف النسخ هو السبب في عدم وجود هذه الأحاديث بين أيدينا اليوم، وشكوى العلماء من اختلاف النسخ للكتب قديمة ومتكررة، وقد صرح السيوطي بهذا القول، وذلك عندما تعرض للحديث الذي انتقده ابن عمار وهو حديث الْقَوَارِيرِيّ ، فقال: "فكان في صحيح مسلم في غير الرواية المشهورة فإنه روايات متعددة".

* وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.

The Hadiths Cited by Ibn ʿAmmār as Being in Ṣaḥīḥ Muslim That Are Not Found in the Received Text

Abstract

This study examines the hadiths which Ibn ʿAmmār al-Shahīd claimed were present in Imam Muslim's ***Ṣaḥīḥ*** but are absent from the printed editions of the book. The research aims to explain the reason for their absence and to analyze these hadiths according to the principles of Hadith criticism, prefaced by a brief introduction to the critic, Ibn ʿAmmār al-Shahīd, and his work, ***Al-ʿIlal***.

The study reached several conclusions, the most notable being that textual variance among different manuscript versions is the primary reason these hadiths are not found in the editions available today. The concern among scholars about discrepancies between different versions of classical texts is a long-standing and recurring issue. Al-Suyūṭī, for instance, noted this phenomenon when he mentioned the hadith of al-Qawārīrī, which Ibn ʿAmmār had cited, stating: "It was in ***Ṣaḥīḥ Muslim*** according to a narration other than the well-known one, for it has multiple transmissions."

Keywords: Ṣaḥīḥ Muslim, Ibn ʿAmmār al-Shahīd, Hadith Criticism, Textual Variance, Al-ʿIlal.

المقدمة:

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركاً فيه، حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، حمدًا يوافي نِعمه ويكافيء مزيده، والصلاة والسلام على النبي المصطفى الأمين، خير خلق الله وخاتم رسله أجمعين، وعلى آله وصحبه الذين ساروا على هديه واقتفوا منهجه القويم، ومن تبعهم بإحسان وتأسى بهم في حفظ الهدي النبوي الكريم.

أما بعد:

فيعد الحافظ ابن عمّار الشهيد من نقاد عصر الرواية، وتعد رسالته التي نقد فيها صحيح الإمام مسلم من أوائل الرسائل النقدية التي وصلت إلينا كاملة، وقد حوت على نقد ستة وثلاثين حديثاً، ومن جملتها أربعة أحاديث لا توجد في صحيح الإمام مسلم الذي بين أيدينا الآن، فجاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذه المسألة، ويبرز سبب هذا الإشكال، بالإضافة إلى الدراسة التطبيقية لهذه الأحاديث.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة بما يلي:

1-أن هذا الموضوع يتعلق بصحيح الإمام مسلم والذي يعد الكتاب الثاني في السنة الشريفة من ناحية الصحة والإتقان.

2-الوقوف على هذه الأحاديث الأربعة، وبيان سبب عدم وجودها في صحيح الإمام مسلم

مشكلة الدراسة:

تتضح مشكلة الدراسة من خلال الأسلة الآتية:

1-ما السبب في عدم وجود هذه الأحاديث في صحيح الإمام مسلم؟

2-ما هي الأحاديث الأربعة التي نقدها ابن عمار وليست موجودة في الصحيح؟

3-ما درجة هذه الأحاديث من ناحية الصحة والضعف؟

أهداف الدراسة:

1-معرفة السبب في عدم وجود هذه الأحاديث في صحيح الإمام مسلم.

2-الوقوف على هذه الأحاديث من مصادرها الأصلية.

3-بيان درجة هذه الأحاديث من ناحية القبول الرد.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث لم أجد أيّ دراسة تناولت هذا الموضوع من الناحية العملية من دراسة هذه الأحاديث وبيان عدم وجودها في الصحيح بشكل مفصل، ولم أجد من أشار إلى ذلك بحدود بحثي، ومن الكتب العامة التي تناولت هذا الموضوع دون تفصيل كتاب الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح وأثره في علم الحديث لمشهور بن حسن آل سلمان، حيث ذكر هذه المسألة دون تفصيل ولا تخريج للروايات.

منهج البحث:

تقوم هذه الدراسة على المناهج الآتية:

-المنهج الوصفي: استخدم الباحث هذا المنهج في وصف ترجمة ابن عمار الشهيد، وكتابه العلل.

-المنهج التحليلي: وذلك بتحليل الأسباب في ذكر هذه الأحاديث في كتاب ابن عمار وعدم ذكرها في صحيح مسلم.

-المنهج النقدي: وذلك بدراسة الأحاديث على قواعد الصنعة الحديثية وبيان درجتها.

هيكلة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

-المقدمة: وفيها الإطار النظري للبحث

-المبحث الأول: وفيه مطلبان:

-المطلب الأول: ترجمة الحافظ ابن عمار الشهيد:

-المطلب الثاني: التعريف بكتاب ابن عمّار الشهيد:

-المطلب الثالث: الأحاديث التي انتقدها ابن عمّار، وهي غير موجودة في صحيح الإمام مسلم:

-المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية:

-المطلب الأول: حديث: "أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تُقَامُ لِرَسُولِ اللهِ- ﷺ -، فَيَأْخُذُ النَّاسُ مَصَافَّهُمْ".

-المطلب الثاني: حديث: "أَمَرَ بِالْأَجْرَاسِ أَنْ تُقْطَعَ مِنْ أَعْنَاقِ الْإِبِلِ يَوْمَ بَدْرٍ".

-المطلب الثالث: حديث: "جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمْ صَلَاةَ قَوْمٍ أَبْرَارٍ".

-المطلب الرابع: حديث: "أَبْتَلِي عَبْدِي الْمُؤْمِن":

-الخاتمة والتوصيات:

-الحواشي:

-أولاً: اسْمُه، وكُنيته، وشُهْرته، ونَسَبُه، ونِسْبَتُه.

-أحَمد بن مُحَمد بن عَمّار بن مُحَمد بن حَازم بن مُعلى ابن الجَارُود الهَرَوي [1].

أما كنيته فهو أبو الفَضل [2]، وشهرته ابن عَمّار الشَّهيد، وسيأتي الكلام على هذه التسمية عند ذكر وفاته.

واشتهر أيضاً بابن أبي سعد كما أشار إلى ذلك ابن كثير. [3]

-نسبه:

يُنسب ابن عمار- رحمه الله- إلى الجَارُود- بفتح الجيم وضم الراء- وهو أحد أجداده[4]، وهذه النسبة مشهورة ينسب إليها كثير من الأئمة منهم: أبو بكر بن محمد بن الجارود[5]، وأبو الفضل محمد بن أبي الحسين بن الجارود[6]، وغيرهم.

-نسبته:

يُنسب ابن عمار إلى مدينة هَرَاه- بالفتح- وهي مدينة عظيمة مشهورة من أُمّات مدن خُرَاسان، فتحت في عهد عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- على يد الأحنف بن قيس[7].

وهراه الآن مدينة أفغانية تقع غربي أفغانستان، قرب الحدود الإيرانية، مساحتها (143كيلو متر مربع)[8] .

ثانياً مولده، وثناء العلماء عليه، ومؤلفاته، ووفاته.

- مولده:

لم تذكر المصادر تاريخ مولد ابن عمار إلا أن الإمام الذهبي عندما تكلم عن وفاته أشار إلى ذلك بقوله: "ولعله لم يبلغ خمسين سنة- رحمه الله- ولهذا لم يشتهر حديثه"[9]، وقال: "وهو من أقران الطبراني، وابن عدي، وإنما كُتب هنا لقدم وفاته، فافهم ذلك، ولو أنني أخرته إلى عصر أقرانه، لساغ أيضًا"[10]، فتقديرًا يكون ابن عمّار من أعيان 265هـ، فما بعد والله أعلم.

-ثناء العلماء عليه:

عدَّ العلماء ابن عمّار من أقران الطبري وابن عدي في العلم [11]، وقد أثنى عليه العلماء:

قال الخطيب البغدادي (ت463هـ): "كان ثقةً حافظاً"[12].

ونقل ابن الجوزي (ت597هـ) قول الخطيب وارتضاه [13].

وقال الذهبي (ت748هـ): "إمام كبير، عارف بعلل الحديث"[14]، وقال: "الناقد المجود"[15].

وقال الصفدي (ت764هـ): "إمام عارف بعلل الحديث"[16].

وقال ابن كثير (ت774هـ): "كان من الثقات الأثبات الحفاظ المتقين"[17]

قلت: وتتجلى إمامة ابن عمار، وشخصيته النقدية في كتابه العلل، وذلك من خلال منهجه النقدي الذي سار عليه، من تتبع للطرق، وتوظيف القرائن الحديثية في حكمه على الحديث، وتنوع مصادره، والمقارنة بين الروايات، والحكم على الرجال، ونقولات العلماء عنه، وسيأتي الكلام مفصلاً على ذلك في المبحث الثاني.

-مؤلفاته:

حفظت لنا المصادر أسماء كتابين لابن عمار- رحمه الله- وهما:

1-كتاب العلل: (علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم) [18]، وهو موضوع هذه الدراسة وسيأتي الكلام عليه في مبحث مستقل.

2-ألف كتاباً على رسم صحيح مسلم كما قال الذهبي: "وقد خرّج الحافظ أبو الفضل (صحيحاً) على رسم (صحيح مسلم)"[19]، ولا يعرف عن هذا الكتاب شيء في المطبوع والمخطوط على ما قمت به من بحث وسؤال.

-وفاته:

اتفقت المصادر على ذكر الحادثة التي توفي فيها ابن عمار- رحمه الله -، قال الذهبي: "وقال الحاكم: سمعت بُكير بن أحمد الحداد [20] بمكة يقول: كأني أنظر إلى الحافظ أبي الفضل محمد ابن أبي الحسين، وقد أخذته السيوف، وهو متعلق بيديه جميعًا بحلقتي الباب حتى سقط رأسه على عتبة الكعبة سنة ثلاث وعشرين، كذا قال، وإنما كان ذلك سنة سبع عشرة، وأرخه غير واحد، قتلته القرامطة، لعنهم الله".[21]

المطلب الثاني: التعريف بكتاب ابن عمّار الشهيد.

اسم الكتاب، وموضوعه، وشرطه.

-اسم الكتاب.

طُبع الكتاب باسم "علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم بن الحجاج" وهذا في الطبعة الأولى للكتاب عام (1991م)، طبعت بتحقيق علي حسن الحلبي، عن دار عمار/ الأردن، ومن ثمَّ طبع باسم "علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم" كما في الطبعة الثانية عام (2009م)، بتحقيق: خالد بن خليل القيسي، عن دار الصميعي/ السعودية وفي الثالثة باسم "علل أحاديث صحيح

مسلم بن الحجاج القُشيري"، عام (2012م)، بتحقيق: محمد بن علي الأزهري، عن دار الفاروق/ مصر.

قلت: وعند الرجوع إلى مخطوطات الكتاب، نجد اسمه يتوافق مع الطبعة الأولى، وذلك حسب المخطوطة الأولى للكتاب، ويتوافق مع الطبعة الثانية، وذلك حسب المخطوطة الثانية للكتاب [22].

-موضوع الكتاب، وشرطه:

لم يذكر ابن عمار مقدمة لكتابه، ولم يفصح عن شرطه في الكتاب، وبدأ كتابه مباشرة بقوله: وجدت في كتاب مسلم الذي سماه كتاب الصحيح، والواضح من عنوان الكتاب، وصنيع ابن عمار، أن كتابه كتاب علل مختص بصحيح الإمام مسلم، يناقش فيه جملة من الأحاديث، ويُبين نقده لها، قال الذهبي: "ورأيت له جزءًا مفيدًا، فيه بضعة وثلاثون حديثًا من الأحاديث التي بين عللها في صحيح مسلم"[23]، وقال ابن كثير: "له مناقشات على بضعة وثلاثين حديثًا من صحيح مسلم"[24].

-عدد أحاديث الكتاب، وترتيبه:

- **أولًا: عدد الأحاديث.**

جاء في نهاية المخطوط: "آخر الموجود من كلام أبي الفضل الحافظ- رحمه الله- وفيه بضعة ستة وثلاثون موضعًا....."[25]، وهذا العدد محل اتفاق في جميع طبعات الكتاب، حيث تناول الكتاب ستةً وثلاثين حديثًا في صحيح الإمام مسلم

-ثانيًا ترتيب الكتاب:

لم يسلك ابن عمار ترتيبًا واضحًا في كتابه، سواء كان ترتيبًا موضوعيًا أو على المسانيد، وإنما نجده سلك في سرد الأحاديث على ترتيب صحيح مسلم، كأنه ينظر في الكتاب، وينقد الروايات على الترتيب الرقمي عند مسلم، إلا في أربعة مواضع خالف فيها الترتيب وذلك على النحو الآتي: (110، 133، 223، 240، 243، 265، 275، 314، 316، 404، 432، 770) ثم ذكر الحديث **(538)**، وبعدها 898، 1326، 1656، 1969، ثم **(917)**، وبعدها: (1272، 1406، 1709، 1885، 1908، 2051، 2142، 2574، 2630، 2718، 2849، 2969، **2699**، **2399**).

قلت: ونجد في السياق السابق أن ابن عمار جرى في كتابه على ترتيب مسلم في الصحيح، وفي أربعة مواضع لم يراع ذلك، بحيث قدم وأخر من غير ترتيب.

المطلب الثالث:

الأحاديث التي انتقدها ابن عمّار، وهي غير موجودة في صحيح الإمام مسلم.

تمهيد:

تتضح عَلاقة ابن عمّار بصحيح الإمام مسلم من خلال شيخين له، هما: أبو العباس السّرّاج وموسى بن هارون الحمّال[26]، وذلك لأن هذين العالمين من أكابر تلامذة الإمام مسلم، خاصة أبو العباس السّرّاج، وأقرب ظني لو تيسر لنا الوقوف على إسناد ابن عمّار إلى صحيح الإمام مسلم لكان من طريق شيخه السّرّاج؛ وذلك لأمرين:

-تخصص السّرّاج بصحيح الإمام مسلم، فقد عمل مستخرجًا على الصحيح، قال الحافظ أبو علي بن الأخرم الشيباني[27]: "استعان بي السّرّاج في التخريج على (صحيح مسلم)، فكنت أتحير من كثرة الحديث الذي عنده، وحسن أصوله، وكان إذا وجد حديثًا عاليًا، يقول: لا بد أن تكتبه"[28].

-يعتبر السّرّاج من النقاد الكبار، فهو صاحب تاريخ، نقل عنه البخاري واستفاد منه[29]، واعتبره بعض العلماء إمام الحديث بعد البخاري في بخارى[30]، فلا شك أن قيمة هذا العالم لا تخفى على تلميذه ابن عمّار، وهذه النظرات النقدية عند ابن عمار التي أطلقها على صحيح مسلم لم تأت إلا من بيئة علمية متخصصة رفعت من شخصيته النقدية.

أما الأحاديث التي انتقدها ابن عمار وهي غير موجودة في صحيح مسلم فهي أربعة أحاديث[31] وهي[32]:

1-حديث: داود بن رُشَيد عن الوليد بن مسلم عن الْأَوْزَاعِيّ عن الزُّهْرِيّ عن أبي سَلَمَةَ عن أبي هريرة، قال: "كانت الصلاة تقام لرسول الله- ﷺ- فيأخذ الناس مقامهم قبل أن يأخذ النبي- ﷺ- مقامه ".[33]

2-حديث: عن أبي مُوسى مُحَمّد بن المُثنى، عن مُحَمد بن جَعْفَر، عن شُعْبَة، عن قَتَادة، عن سَعد بن هِشَام، عن عَائشة- رضي الله عنهما-: أن- صلى الله عليه وسلم-: أمر بالأجراس أن تقطع من أعناق الإبل يوم بدر.[34]

3-حديث: الْقَوَارِيرِيّ، عن أبي بَكر الْحَنَفِيّ، عن عَاصِم بن محمد العُمَري، عن سعيد بن أبي سعيد الْمَقْبُرِيّ، عن أبيه، عن أبي هُريرة، عن النبي- ﷺ - قال: قال الله عز وجل: أَبْتَلِي عَبْدِي

الْمُؤْمِن، فإن لم يشكني إلى عواده، أطلقته من أسار علّته، ثم أبدلته لحمًا خيرًا من لحمه، ودمًا خيرًا من دمه.[35]

4-حديث: عَبد بن حُمَيد، عن مُسْلم بن إبراهيم، عن حمّاد بن سَلمة، عن ثابت، عن أنس، قال: كان النبي- ﷺ - إذا اجتهد في الدعاء، قال: جعل الله عليكم صلاة قوم أبرار، يقومون الليل ويصومون النهار، وليسوا بأثمة ولا فجار.[36]

وقد صدّر ابن عَمّار هذه الأحاديث بقوله وجدت فيه- أي صحيح مسلم-، ليدل بشكل صريح على أنه وقف عليها في الصحيح.

قلت: وعدم وجود هذه الأحاديث في نسخة صحيح مسلم التي بين أيدينا اليوم يُحْتملُ فيه أمران:

-أن النسخة التي وقعت لابن عمّار كانت تحتوي على هذه الأحاديث، ثم حذفها الإمام مسلم بعد ذلك من خلال عنايته بكتابه كما هي عادة العلماء في كتبهم من الإضافة والحذف، واستقرت نسخة الصحيح بعد ذلك على عدم وجود هذه الأحاديث.

وقد ذهب إلى هذا الاحتمال الشيخ مشهور حسن آل سلمان في كتابه "الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح، وأثره في علم الحديث"[37].

قلت: والذي يظهر أن الصواب خلاف ذلك لأمرين:

أ- أن هذا الأمر بداية يحتاج إلى نص يؤكد لنا ذلك، وهذا غير موجود.

ب- أن مسلمًا انتهى من كتابة صحيحه سنة 250هـ[38]، وبدأ يمليه على الناس بعد ذلك،[39] والظاهر أنه بدأ تدريسه بعد الانتهاء الكامل منه، وعرضه على أبي زرعة الرازي، الذي قام باستخراج ما رأى فيه علة[40]، وسبق الكلام أن ابن عمار من مواليد ما بعد (265هـ)، فالأظهر أنه وقف على صحيح مسلم في حُلَتِه الأخيرة،

-الاحتمال الثاني: أن اختلاف النسخ هو السبب في عدم وجود هذه الأحاديث بين أيدينا اليوم، وشكوى العلماء من اختلاف النسخ للكتب قديمة ومتكررة، وقد صرح السيوطي بهذا القول، وذلك عندما تعرض للحديث الذي انتقده ابن عمار وهو حديث الْقَوَارِيرِيّ السابق الذكر، فقال: "فكان في صحيح مسلم في غير الرواية المشهورة فإنه روايات متعددة"[41].

قلت: وهذا الرأي أقرب للصواب، وقد كُتِبَ في نُسَخ صحيح مسلم والاختلافات الموجودة فيها غير واحد من أهل العلم، وأشاروا إلى الزيادات التي توجد في بعض النسخ والنقص الحاصل في بعضها.[42]

المبحث الثاني:

الدراسة التطبيقية:

المطلب الأول:

حديث: "أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تُقَامُ لِرَسُولِ اللهِ- ﷺ -، فَيَأْخُذُ النَّاسُ مَصَافَّهُمْ".

ووجدت فيه عن داود بن رُشَيد عن الوليد بن مسلم عن الْأَوْزَاعِيِّ عن الزُّهْرِيِّ عن أبي سَلَمَةَ عن أبي هريرة، قال: "كانت الصلاة تقام لرسول الله- ﷺ- فيأخذ الناس مقامهم قبل أن يأخذ النبي- ﷺ- مقامه"

وهذا اختصار- عندنا- من الوليد بن مسلم، اختصر الحديث وقاسه

والحديث حديث الزُبيدي، ومعمر، ويونس، والأوزاعي، وأصحاب الزُهري، عن الزُهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة، قال: "أقيمت الصلاة، وصفت الصفوف، ثم خرج رسول الله، فلما أخذ مقامه، أشار أن مكانكم، ثم دخل، ثم خرج ورأسه يقطر" فالحديث هو الذي رواه الزهري.[43]

-هذا الحديث انتقده ابن عمّار وهو غير موجود في صحيح الإمام مسلم من طريق داود بن رشيد وهي الطريق التي انتقدها ابن عمار، وإنما الطريق الموجودة في صحيح الإمام مسلم من طريق إبراهيم بن موسى، وسيأتي تفصيل ذلك.

-الانتقاد:

يوجه ابن عمار انتقاده لهذا الحديث بأن الوليد بن مسلم اختصر الحديث، وخالف في ذلك الرواة عن الأوزاعي (أحد المدارات الفرعية للحديث)، وخالف أيضًا الرواة عن الزُهري وهو (المدار الرئيسي للحديث).

-المناقشة:

أورد ابن عمار طريق داود بن رُشَيد عن الوليد بن مسلم، والحديث الموجود في صحيح مسلم جاء من طريق: إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ تُقَامُ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ، فَيَأْخُذُ النَّاسُ مَصَافَّهُمْ، قَبْلَ أَنَّ يَقُومَ النَّبِيُّ- ﷺ- مَقَامَهُ"[44].

-وأما طريق داود بن رُشَيد فسيأتي تخريجها عند الكلام على طريق الوليد بن مسلم.

أولًا- تخريج رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي:

روى هذا الحديث عن الوليد بن مسلم عدد من الرواة واختلفوا عليه، فمنهم من رواه مطولًا ، من غير اختصار ومنهم من رواه مختصرًا، وذلك على النحو الآتي:

الذين رووه عن الوليد مختصرًا:

1-إبراهيم بن موسى، أخرجها مسلم[45]

2-داود بن رُشَيْد، أخرجها: أبو داود في السنن والبيهقي في السنن الكبرى[46]

3-إبراهيم بن العلاء، أخرجها أبو عوانة في المسند[47].

4-العباس بن عثمان الدمشقي، أخرجها أبو نعيم في المستخرج[48].

5-محمود بن خالد أخرجها أبو عوانة في المسند[49].

كلهم (إبراهيم بن موسى[50]، وداود بن رُشيد[51]، وإبراهيم بن العلاء[52]، والعباس بن عثمان[53]، ومحمود بن خالد[54]) عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي به.

الذين رووا الحديث عن الوليد مطولًا من غير اختصار:

1-أحمد بن حنبل: أخرجها في مسنده [55].

2-زهير بن حرب أخرجها مسلم، وأخرجها أبو نعيم في المستخرج[56]

3-مُؤَمَّلُ بن الفضل، أخرجها أبو داود في السنن[57]

كلهم (أحمد بن حنبل[58]، وزُهَيْر بن حرب [59]، ومُؤَمَّلُ بن الفضل[60]) كلهم عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي به.

-حال الوليد بن مسلم ومنزلته في الرواية عن الأوزاعي

هو الوليد بن مسلم أبو العباس الدمشقي مولاهم الأموي (ت195هـ).

قال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث، ووثقه العجلي، ويعقوب بن شيبة، وقال أبو حاتم الرازي: صالح الحديث، وقال أحمد ابن حنبل: ما رأيت من الشاميين أعقل من الوليد بن مسلم، وقال- أيضاً-: كان رفاعًا، وقال: كان كثير الخطأ، وقال: اختلطت عليه أحاديث ما سمع وما لم يسمع، وقال أبو داود: إذا حدث عن الغرباء يخطئ، وقد وصفه بالتدليس غير واحد من الأئمة.

قال الذهبي: إذا قال الوليد عن ابن جريج، أو عن الأوزاعي، فليس بمعتمد، لأنه يدلس عن كذابين، فإذا قال حدثنا، فهو حجة.

ويلخص ابن حجر حكمه: "ثقة، لكنه كثير التدليس والتسوية"[61]

أما رواية الوليد عن الأوزاعي، فهو من المقدمين من أصحابه، لكنه كان يدلس عن الأوزاعي كثيرًا، قال الدارقطني: "كان الوليد يرسل، يروي عن الأوزاعي أحاديث عند الأوزاعي عن شيوخ

ضعفاء، وعن شيوخ قد أدركهم الأوزاعي، فيسقط أسماء الضعفاء، ويجعلها عن الأوزاعي عن نافع، وعن عطاء"[62].

ثانيًا: رواية الحديث عن الأوزاعي من غير طريق الوليد بن مسلم.

روي هذا الحديث عن الأوزاعي من عدة طرق وهي:

1.محمد بن يوسف قال: حدثنا الأوزاعي، عن الزهري[63].

2.بِشْرُ بن بكر، أخرجها الطحاوي في شرح مشكل الآثار، والسرّاج في مسنده [64].

3.بقية بن الوليد أخرجها الطحاوي في شرح مشكل الآثار[65]

4.عبد القدوس بن الحجاج أخرجها الطحاوي في شرح مشكل الآثار[66]

5.عبد الحميد ابن حبيب، أخرجها ابن عبد البر في التمهيد[67]

6.يحيى بن عبد الله الْبَابْلُتِّيُّ، أخرجها أبو نعيم في المستخرج[68].

كلهم (محمد بن يوسف، وبشر بن بكر، وبقية بن الوليد، وعبد القدوس بن الحجاج، وعبد الحميد ابن حبيب، ويحيى بن عبد الله) عن الأوزاعي عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة مطولاً من غير اختصار بلفظ: "أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَصَفَّ النَّاسُ صُفُوفَهُمْ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ ﷺحَتَّى قَامَ مَقَامَهُ، ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يَغْتَسِلْ، فَقَالَ: مَكَانَكُمْ، فَانْصَرَفَ إِلَى مَنْزِلِهِ فَاغْتَسَلَ، ثُمَّ خَرَجَ حَتَّى قَامَ مَقَامَهُ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ مَاءً".

ولقد تابع الأوزاعي على هذا اللفظ غير واحد ممن رووه عن الزهري وهم:

1.يونس بن يزيد، أخرجها البخاري، ومسلم، والنسائي في السنن، وابن خزيمة في الصحيح[69].

2.صالح بن كيسان أخرجها البخاري، وابن حبان في صحيحه[70]

3.الزبيدي، أخرجها النسائي في السنن[71]

4.معمر بن راشد، أخرجها أحمد في المسند، والبزار في المسند[72]

5.النُّعْمَانَ بن راشد، أخرجها الطحاوي في شرح مشكل الآثار[73]

6.زياد بن سعد، أخرجها الطبراني في المعجم الأوسط[74]

كلهم (يونس، صالح بن كيسان، الزُبيدي، ومعمر بن راشد، وزياد بن سعيد) عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة) مطولًا من غير اختصار.

-الترجيح بين الروايات:

والذي يظهر للباحث قوة ما ذهب إليه ابن عمار من إعلال طريق الوليد بن مسلم، وأن الوليد اختصر الرواية، ويظهر أيضًا أن الوليد كان يرويها على الجهتين تارة مطولاً، وتارَة مختصرة، كما سبق بيانه من رواية تلاميذه عنه، لذلك القول بأن الوهم من الوليد هو الأسلم، ويضاف إلى ذلك مخالفة الوليد لمن رواها عن المدار الفرعي (الأوزاعي)، وكذلك مخالفة من رواها عن المدار الرئيسي (الزهري) فجميع هؤلاء يروونها على الوجه المطول من غير اختصار.

يقول ابن عبد البر: "وهذا الحديث محفوظ من حديث الزهري مسندا من رواية الثقات، ... " وذكره أبو داود من رواية معمر ويونس بن يزيد والزبيدي والأوزاعي كلهم عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مثله"(75).

-موقف مسلم من الرواية:

صدر مسلم مروياته في قيام الناس للصلاة بحديث أبي قتادة- ﷺ - وساق له طريقين، ثم أخرج حديث أبي هريرة- رضي الله عنه-.

أولاً: من طريق: هارون بن معروف، وحرملة بن يحيى، قالا: حدثنا ابن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب به

ثانيًا: زهير بن حرب، حدثنا الوليد بن مسلم، حدثنا أبو عمرو يعني الأوزاعي، حدثنا الزهري به

ثالثًا: إبراهيم بن موسى، أخبرنا الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري به، فواضح من صنيعه- رحمه الله- أنه جعله في باب المتابعات.

المطلب الثاني:

حديث: "أَمَرَ بِالْأَجْرَاسِ أَنْ تُقْطَعَ مِنْ أَعْنَاقِ الْإِبِلِ يَوْمَ بَدْرٍ".

ووجدت فيه عن أبي مُوسى مُحَمّد بن المُثنى، عن مُحَمد بن جَعْفَر، عن شُعْبَة، عن قَتَادة، عن سَعد بن هِشَام، عن عَائشة- رضي الله عنهما-: أن- النبي ﷺ-: أَمَرَ بِالْأَجْرَاسِ أَنْ تُقْطَعَ مِنْ أَعْنَاقِ الْإِبِلِ يَوْمَ بَدْرٍ

قال أبو الفضل: وهذا حديث لا أصل له عندنا من حديث شعبة، وإنما يعرف من حديث سَعيد بن أبي عَرُوبة

ورواه عَبدُ الأعْلى بن عبد الأعْلى عن سعيد، عن قَتَادة، بهذا الإسناد موقوفاً: أنها قالت: لا تَصْحَبُ الملائِكَةُ رِفْقَة فيها جَرَسٌ.

قال قتادة: فأمر بها نبي الله- ﷺ - أن تقطع من أعناق الإبل.

حدثنيه جدي- رحمه الله-: حدثنا يَحيى بن خَلَف: حدثنا عبد الأعلى، فجعل عبد الأعلى هذه اللفظة من قول قتادة، وهو الصحيح عندنا.

ورواه القَعْنَبيّ عن خَالد بن الحَارِث، عن سَعِيد، عن قَتَادة، عن أنس، وهو وهم، إما من القَعْنَبيّ، أو ممن دونه.[76]

-هذا الحديث مما انتقده ابن عمار وهو لا يوجد في صحيح مسلم[77].

-الانتقاد:

انتقد ابن عمار هذا الحديث بأمرين:

1. أن الحديث لا يعرف من طريق شعبة، إنما هو من طريق سعيد بن أبي عروبة.
2. أن الصواب في لفظة "فأمر بها نبي الله- ﷺ - أن تقطع من أعناق الإبل" أنه من كلام قتادة، ولا يصح فيه الرفع أو الوقف.

-المناقشة:

المسألة الأولى: بيان هل الرواية من طريق شعبة أم سعيد؟

مدار هذا الحديث على قتادة، واختلف على من دونه:

-أولًا: رواية شعبة عن قتادة به:

أخرجها: النسائي في السنن الكبرى [78]، قال النسائي: أَخْبَرَنَا أَبُو الْأَشْعَثِ قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعبة، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ- ﷺ- "أَمَرَ بِالْأَجْرَاسِ أَنْ تُقْطَعُ".

قلت: وهذه الرواية فقط في طبعة دار الكتب العلمية للسنن الكبرى، أما الطبعات الأخرى فلا توجد فيها هذه الرواية، وإنما جاء فيها عن سعيد عن قتادة، ووجدت محققي مسند الإمام أحمد- الشيخ شُعيب- رحمه الله- ومن معه أشاروا إلى هذا التصحيف، قالوا: "وتحرف اسم سعيد في مطبوع النسائي إلى شعبة"[79]

قلت: وهذا كلام صحيح، ففي طبعة التأصيل للسنن الكبرى- وهي طبعة متقنة- جاء فيها: عن سعيد عن قتادة [80]

وفي طبعة الرسالة جاء فيها عن سعيد عن قتادة .....[81]

فالتصحيف في هذه الطبعة ظاهر والله أعلم.

وعليه، فلم أجد في دواوين السنة من أسند هذه الرواية عن شعبة.

ثانيًا: رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة:

رواها عن سعيد اثنان وهم:

- مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَر، أخرجها: أحمد، وابن حبان[82]

- خَالِدبن الحارث، أخرجها النسائي في السنن الكبرى[83]

كلاهما (مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَر [84]، وخَالِد بن الحارث [85]) عَنْ سَعيد[86] عن قَتَادَةَ، عَنْ زُرَارَةَ، عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ، عَنْ عائشة عن النبي- ﷺ -.

-فالذي يترجح أن الرواية المحفوظة من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة به، فهي الثابتة والموجودة كما سبق.

-المسألة الثانية: الخلاف في الرفع والوقف على قتادة في لفظة "فأمر بها نبي الله- ﷺ - أن تقطع من أعناق الإبل"

- الرواية المرفوعة: سبق تخريج الروايات عن سعيد عن قتادة، من طريق (مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَر، خَالِد بن الحارث) ومن كليهما جاءت مرفوعة.

وجاءت رواية موقوفة على عائشة ذكرها ابن عَمّار: من طريق عَبْد الْأَعْلَى بن عَبْد الْأَعْلَى [87]عن سعيد، عن قتادة، عن عائشة، موقوفًا عليها، وهذه الطريق التي ساقها المؤلف[88] لم أستطع الوقوف عليها إلاّ عنده.

-والذي يترجح أن المحفوظ أنها من رواية عائشة مرفوعًة إلى النبي- صلى الله عليه وسلم- لأن محمد بن جعفر صاحب كتاب، ثقة، وخالد بن الحارث ثقة ثبت، فيقدمان على رواية عبد الأعلى في سعيد بن أبي عروبة.

المطلب الثالث:

حديث: "جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمْ صَلَاةَ قَوْمٍ أَبْرَارٍ".

ووجدت فيه عن عَبد بن حُمَيد، عن مُسْلم بن إبراهيم، عن حمّاد بن سَلمة، عن ثابت، عن أنس، قال: كان النبي- ﷺ - إذا اجتهد في الدعاء، قال: جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمْ صَلَاةَ قَوْمٍ أَبْرَارٍ، يَقُومُونَ اللَّيْلَ وَيَصُومُونَ النَّهَارَ، لَيْسُوا بِأَتْمَةٍ وَلَا فُجَّارٍ.

قال أبو الفضل: ورفع هذا الحديث إلى النبي- ﷺ - خطأ، وأحسبه من عبد بن حُميد.

والصحيح ما حدثنا محمد بن أيوب، قال: حدثنا مُوسى: حدثنا حمّاد: أخبرنا ثابت، قال: قال أنس: كان أحدهم إذا اجتهد لأخيه في الدعاء ....

فذكر الحديث مثله [89].

-هذا الحديث مما انتقده ابن عمار وهو غير موجود في صحيح الإمام مسلم[90].

-الانتقاد:

انتقد ابن عمار هذه الرواية وبين أن الصواب فيها الوقف على أنس- رضي الله عنه- وأن الرفع فيها وهم، وأشار إلى أن الخطأ من عبد بن حُمَيد.

-المناقشة:

مدار هذا الحديث على ثابت بن أسلم البُناني[91]، وقد رواه عنه عدد من الرواة، وهم:

- سُليمان بن المُغِيرة، أخرجها: البخاري في الأدب المفرد، وابن السني، في عمل اليوم والليلة، والضياء في المختارة[92]

- حُميد الطويل، أخرجها: الضياء في المختارة [93]

- جَعفر بن سُليمان، أخرجها: أبو نُعيم في حلية الأولياء [94]

ثلاثتهم (سُليمان بن المغيرة[95]، وحُميد الطويل[96]، وجَعْفر بن سُلَيمان[97]) عن ثابت عن أنس - رضي الله عنه - موقوفًا.

- ورواه عنه حمّاد بن سَلمة، واختلف عليه في رفعها ووقفها:

- الرواية المرفوعة عن حماد بن سلمة: تفرد بروايتها عن حمّاد "مُسْلِم بن إِبْرَاهِيم"[98]، أخرجها الضياء في المختارة[99]

- الرواية الموقوفة عن حماد بن سلمة:

- أبو نَصر التمّار[100]، أخرجها: ابن قتيبة في المجالسة وجواهر العلم[101]

- رَوْح بن عُبادة البَصري[102]، أخرجها: الجِنَّائِي في الفوائد[103].

- موسى بن إسماعيل[104]، أخرجها ابن عمار الشهيد في كتابه، ولم أجده عند غيره[105]

-الترجيح بين الروايتين:

الذي يظهر أن المحفوظ من طريق ثابت البُناني الوقف على أنس- رضي الله عنه- فقد رواه عنه ثلاثة من الرواة الثقات.

ولقد تابع ثابتًا على هذه الرواية "عُثْمَان بن سَعْد" أخرجها البزار، قال: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ[106]، حدّثنا أَبُو عَاصِمٍ[107]، حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ سَعْد[108]، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: كُنَّا إِذَا دَعَوْنَا قُلْنَا: اللَّهُمَّ اجْعَلْ عَلَيْنَا صَلَاةَ قَوْمٍ أَبْرَار، وَلَيْسُوا بِأَئِمَّةٍ وَلَا فُجَّارٍ، يَقُومُونَ اللَّيْلَ وَيَصُومُونَ النَّهَارَ"[109].

قلت: وهذه المتابعة تزيد ترجيحنا قوة، وإن كان عثمان ضعيفًا، لكن ممن يؤخذ به متابعة.

أما بالنسبة إلى رواية حمّاد بن سلمة، التي معنا، فقد سبق أن مسلمًا بن إبراهيم تفرد بالرفع من دون باقي الرواة عن حماد، فخالفه (أبو نصر التمار، وروح بن عُبادة، موسى بن إسماعيل) وهم ثقات، فقولهم أحرى بالصواب، سيما مع ما ثبت من رواية الثقات عن ثابت البُناني، بالوقف.

-موقف مسلم من الرواية:

لم يخرج مسلم هذه الرواية في صحيحه كما سبق، لكن وقفت على قول البيهقي، في وصف طريقة مسلم في تخريج أحاديث حمّاد بن سلمة عن ثابت، قال- رحمه الله-: "وأما مسلم فإنه اجتهد وأخرج من حديثه عن ثابت ما سمع منه قبل تغيره، وما سوى حديثه عن ثابت لا يبلغ أكثر من اثني عشر حديثاً أخرجها في الشواهد دون الاحتجاج، وإذا كان الأمر على هذا فالاحتياط لمن راقب الله تعالى لا يحتج بما يجد في حديثه مما يخالف الثقات" (110)

المطلب الرابع:

حديث:" أَبْتَلِي عَبْدِي الْمُؤْمِن"

ووجدت فيه عن الْقَوَارِيرِيّ، عن أبي بَكر الْحَنَفِيّ، عن عَاصِم بن محمد العُمَري، عن سعيد بن أبي سعيد الْمَقْبُرِيّ، عن أبيه، عن أبي هُريرة، عن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: قال الله عز وجل: أَبْتَلِي عَبْدِي الْمُؤْمِن، فإن لم يَشْكُني إلى عواده، أطلقته من دمه، ثم ليأتنف العمل.

قال أبو الفضل: وهذا حديث منكر، وإنما رواه عاصم بن محمد، عن عبد الله بن سعيد الْمَقْبُرِيّ، عن أبيه.

وعبد الله بن سعيد شديد الضعف، قال يحيى بن سعيد القطان: ما رأيت أحداً أضعف من عبد الله ابن سعيد الْمَقْبُرِيّ

ورواه معاذ بن معاذ، عن عاصم بن محمد، عن عبد الله بن سعيد، عن أبيه، عن أبي هريرة، وهو حديث يشبه أحاديث عبد الله بن سعيد. (111)

-هذا الحديث مما انتقده ابن عمار وهو لا يوجد في صحيح مسلم.

-الانتقاد:

صرح ابن عمّار بعلة الحديث وهي إبدال راوٍ براوٍ، حيث جاء في الإسناد عاصم بن محمد عن سعيد بن أبي سعيد الْمَقْبُرِيَّ، والصواب كما يرى ابن عمّار: عاصم بن محمد عن عبد الله بن سعيد الْمَقْبُرِيَّ، واستدل على ذلك برواية معاذ بن معاذ عن عاصم عن عبد الله بن سعيد الْمَقْبُرِيّ

-المناقشة:

مدار الحديث على عاصم بن محمد العُمَري [112]، واختلف عليه على وجهين:

أولًا: رواية عاصم بن محمد، عن سعيد بن أبي سعيد الْمَقْبُرِيَّ، عن أبيه، عن أبي هريرة.

أخرجها: الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى، وفي شعب الإيمان [113]، جميعهم من طريق أبي بكر الحَنفي [114] عن عَاصم بن مُحمد عن سَعيد بن أبي سَعيد عن أبيه عن أبي هريرة به.

ثانيًا: رواية عبد الله بن سعيد الْمَقْبُرِيّ [115] عن أبيه، عن أبي هريرة.

لم أجد من أخرجها غير ابن عمّار في كتابه، هذا، ووجدت في كتاب "المرض والكفارات"، لابن أبي الدنيا رواية عبد الله بن سعيد عن جده- كيسان- عن أبي هريرة [116]، وليس عن أبيه

-الترجيح بين الروايتين:

رجح ابن عَمّار الوجه الثاني، واستدل على ذلك برواية مُعاذ بن مُعاذ عن عاصم بن محمد، عن عبد الله بن سعيد، وأشار البيهقي أن قرة بن عيسى أيضًا رواه على هذا الوجه[117]

قلت: وترجيح ابن عمار في مكانه فإن مُعاذ بن مُعاذ ثقة متقن[118]، أما عيسى بن قُرة، لم أقف له على ترجمة، وأبو بكر الحنفي في مرتبة الصدوق الذي يُكتب خبره، فرواية مُعاذ بن مُعاذ تقدم عليه.

-أقوال النقاد في المسألة.

-ومن العلماء الذي رجحوا هذا الرأي ابن رجب الحنبلي، إذ جعل تعليل ابن عَمّار هنا مثالًا على قاعدته التي وضعها وهي: "حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث، ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كل واحد منهم، لهم فهم خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان، ولا يشبه حديث فلان فيعللون الأحاديث بذلك.

وهذا مما لا يعبر عنه بعبارة تحصره، وإنما يرجع فيه أهله إلى مجرد الفهم والمعرفة التي خصوا بها عن سائر أهل العلم، كما سبق ذكره في غير موضع"[119]، ثم سرد عدة أمثلة على القاعدة ومن ضمنها تعليل ابن عمار للرواية التي معنا.

- البيهقي، وابن حجر أشارا إلى الخلاف في الرواية، لكن من غير ترجيح منهما، قال البيهقي: "زعم بعض الحفاظ أن مسلم بن الحجاج أخرج هذا الحديث في كتابه عن القواريري، عن أبي بكر الحنفي، ثم اعترض عليه بأن هذا الحديث إنما يروى عن عاصم، عن عبد الله بن أبي سعيد

المقبري، عن أبي هريرة، كذلك رواه قرة بن عيسى عن عاصم" ورواه معاذ بن معاذ، عن عاصم بن محمد، عن عبد الله بن سعيد، عن أبيه، أو جده، عن أبي هريرة، وعبد الله بن سعيد شديد الضعف وقد نظرت في كتاب مسلم- رحمه الله- فلم أجد هذا الحديث، ولم يذكره أيضًا أبو مسعود الدمشقي في تعليق الصحيح"[120].

وقال ابن حجر: "تعقبه أبو الفضل بن عمار الشهيد فيما استدركه على كتاب "مسلم" من الأحاديث المعللة، وذكر أن معاذ بن معاذ يرويه عن عاصم، عن عبد الله بن سعيد، عن أبيه، وهو أشبه بأحاديث عبد الله بن سعيد"[121].

ومن العلماء الذين رجحوا رواية عاصم بن محمد عن سعيد بن أبي سعيد، الشيخ الألباني- رحمه الله- قال: "معاذ بن معاذ وهو العنبري، وأبو بكر الحنفي واسمه: عبد الكبير بن عبد المجيد كلاهما ثقة محتج به في "الصحيحين "، فلا أرى استنكار حديث هذا برواية ذاك بدون حجة ظاهرة، سوى دعوى أن حديثه يشبه أحاديث عبد الله ابن سعيد... "[122]

والذي يظهر ترجيح رواية مُعاذ بن مُعاذ كما سبق لإمامته، وهو ترجيح ابن عمار، وابن رجب- رحمهما الله-.

الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1-يعد كتاب ابن عمّار من مصادر الرواية الأصلية حيث: ذكر أربعة أحاديث في صحيح مسلم غير موجودة في النسخة المطبوعة، ولم يقف عليها العلماء المتقدمون كالدارقطني، وأبي مسعود الدمشقي، كما وأخرج بعض الروايات التي لم أجدها عند غيره، وهو من أوائل الكتب النقدية التي وصلتنا من نقاد عصر الرواية.

2-تتضح عَلاقة ابن عمّار بصحيح الإمام مسلم من خلال شيخين له، هما: أبو العباس السّرّاج وموسى بن هارون الحمّال، وذلك لأن هذين العالمين من أكابر تلامذة الإمام مسلم، خاصة أبو العباس السّرّاج، وأقرب ظني لو تيسر لنا الوقوف على إسناد ابن عمّار إلى صحيح الإمام مسلم لكان من طريق شيخه السّرّاج

3- عدم وجود هذه الأحاديث في نسخة صحيح مسلم التي بين أيدينا اليوم يُحْتملُ فيه أمران:

4-أن النسخة التي وقعت لابن عمّار كانت تحتوي على هذه الأحاديث، ثم حذفها الإمام مسلم بعد ذلك من خلال عنايته بكتابه كما هي عادة العلماء في كتبهم من الإضافة والحذف، واستقرت نسخة الصحيح بعد ذلك على عدم وجود هذه الأحاديث.

قلت: والذي يظهر أن الصواب خلاف ذلك لعدة أسباب:

أ- أن هذا الأمر بداية يحتاج إلى نص يؤكد لنا ذلك، وهذا غير موجود.

ب- أن مسلمًا انتهى من كتابة صحيحه سنة 250هـ وبدأ يمليه على الناس بعد ذلك، والظاهر أنه بدأ تدريسه بعد الانتهاء الكامل منه، وعرضه على أبي زرعة الرازي، الذي قام باستخراج ما رأى فيه علة، وسبق الكلام أن ابن عمار من مواليد ما بعد (265هـ)، فالأظهر أنه وقف على صحيح مسلم في حُلَتِه الأخيرة

ج-أن اختلاف النسخ هو السبب في عدم وجود هذه الأحاديث بين أيدينا اليوم، وشكوى العلماء من اختلاف النسخ للكتب قديمة ومتكررة، وقد صرح السيوطي بهذا القول، وذلك عندما تعرض للحديث الذي انتقده ابن عمار وهو حديث الْقَوَارِيرِيّ السابق الذكر، فقال: "فكان في صحيح مسلم في غير الرواية المشهورة فإنه روايات متعددة" وسبق بيان ذلك وتوثيقه في مكانه

قلت: وهذا الرأي أقرب للصواب، وقد كُتِبَ في نُسَخ صحيح مسلم والاختلافات الموجودة فيها غير واحد من أهل العلم، وأشاروا إلى الزيادات التي توجد في بعض النسخ والنقص الحاصل في بعضها كما سبق.

1-ظهر للباحث صحة إعلال ابن عمار للأحاديث الأربعة غير الموجودة في صحيح مسلم، وسبق تفصيل ذلك.

-التوصيات:

1-توصي الدراسة بدراسة أنواع العلل الموجودة في كتاب ابن عمار الشهيد التي انتقدها ابن عمار في صحيح الإمام مسلم، وبيان الصواب فيها.

الحواشي:

.

(1)شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ/ 1347م)، **تذكرة الحفاظ**، لبنان، دار الكتب العلمية،1998م(ط:1)،(3/ 37).

(2) وهذه الكنية متفق عليها، عند كل من ترجم له، ومشهورة عنه من غير خلاف.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، (15/ 46).

(4)عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (ت: 562هـ/ 1166م)، **الأنساب**، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الهند/ مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962م (ط:1)، (3/ 165).

(5) هو الإمام الحافظ أبو بكر، محمد بن النضر بن سلمة بن الجارود بن يزيد الجارودي النيسابوري، وهو رفيق الإمام مسلم بن الحجاج، صاحب الصحيح، توفي سنة (296هـ)، انظر ترجمته: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ/ 1347م)، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1985م (ط:3)، (543/13).

(6) هو الحافظ الثقة محمد بن أحمد بن محمد بن الجارود الهروي، وهو يتفق مع ابن عمار في الاسم والكنية والنسب، توفي (413هـ)، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (17/ 386).

(7) ذكر ابن كثير أن هراه فتحت في عصر أمير المؤمنين- عمر بن الخطاب-، وهذا هو الصواب، وهي من ضمن فتوحات خرسان التي شارك بها الأحنف بن قيس، وذكر المنجم في آكام المرجان أنها فتحت في عصر عثمان بن عفان- رضي الله عنه-، وهذا خطأ والصواب الأول، انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، السعودية، دار هجر، 1997م، (ط:1)، (10/ 165)، والأحنف هو: الأحنف بن معاوية بن حصين بن حفص بن عبادة بن النزال، وهو: مخضرم ثقة وكان يُضرب به المثل في الحلم ، حصل خلاف في وفاته: ما بين 67_ إلى سنة 72هـ ، انظر ترجمته: أبو

الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (852هـ/، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ت: عادل أحمد عبد الموجود، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، 1315هـ، (ط:1)، (1/ 332)

(8) محمود شاكر الحرستاني، أفغانستان، بيروت، المكتب الإسلامي، 1980م، (ط:5)، (ص:81).

(9) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (540/14).

(10) المصدر السابق (14/ 539).

(11) المصدر السابق (14/ 539).

(12) الخطيب، **تاريخ بغداد**، (3/ 25).

(13)جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (597هـ)، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، ت: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992م، (ط: 1)، (13/ 290).

(14)شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت 748هـ/ 1347م)، **تاريخ الإسلام**، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، تونس/ دار الغرب الإسلامي، 2003 م(ط1)، (7/ 329).

(15) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (538/14)

(16)صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، **الوافي بالوفيات**، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 2000م (ط1)، (2/ 28).

(17) ابن كثير، **البداية والنهاية**، (15/ 46).

(18) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (14/ 540)، وسيأتي تحقيق اسم الكتاب لاحقاً

(19) المصدر السابق (14/ 540).

(20) هو: أحمد بن محمد بن أحمد بن سهل بن عبد الرحمن بن رزق الله بن أيوب الحداد، توفي سنة 350هـ، وثقه الخطيب البغدادي، انظر ترجمته: (الخطيب، **تاريخ بغداد**، (6/ 12/ رقم: 2494).

(21) الذهبي، تاريخ الإسلام، (7/ 329).

(22) طبعات الكتاب قامت على مخطوطتين: الأولى: مصورة موجودة في مركز المخطوطات في الجامعة الأردنية، وهي التي اعتمدها محقق الكتاب الشيخ علي بن الحسن الحلبي في إخراج الكتاب للمرة الأولى، عام (1991م)، الثانية: مصورة موجودة في مكتبة جامعة الرياض.

(23) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (14/ 540).

(24) ابن كثير، **البداية والنهاية**، (15/ 46).

(25) ابن عمار، **علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم**، (ص: 164).

(26) سبقت ترجمتهما في المبحث الأول، (ص:15،14)

(27) هو: أبو عبد الله محمد بن يعقوب بن يوسف الشيباني، النيسابوري، ابن الأخرم، ويعرف قديما: بابن الكرماني، إمام كبير، وصفه الذهبي بقوله: "الإمام، الحافظ المتقن، الحجة"، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (15/ 466).

(28) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (14/ 394).

(29) الخطيب، **تاريخ بغداد**، (2/ 56/).

(30) عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين ابن الصلاح، (ت:643هـ/)، **طبقات فقهاء الشافعية**، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، بيروت، دار البشائر، 1992م، (ط:1)، (1/ 100).

(31) ذكر مشهور حسن آل سلمان في كتابه الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح، وأثره في علم الحديث، أنها ثلاثة أحاديث، ولعل السبب في ذلك أنه نظر للمتن، فالحديث الأول الذي انتقده ابن عمار متنه في مسلم، لكن الطريق المنتقد ليست موجودة في الصحيح.

(32) سأكتفي بذكرها هنا دون تخريج لأنها ستأتي معنا في الدراسة التطبيقية.

(33) ابن عمار، **علل الحديث في كتاب صحيح مسلم** ، الحديث الحادي عشر، (ص: 90).

(34) المصدر السابق، (الحديث السابع والعشرون)، (ص: 138)

(35) المصدر السابق، الحديث التاسع والعشرون : (ص: 141).

(36) المصدر السابق، (ص:148)، الحديث الثاني والثلاثون.

(37) مشهور حسن آل سلمان، **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح، و أثره في علم الحديث**، السعودية، دار الصميعي،2007م، (ط:2)، (1/ 383).

(38) أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (806هـ)، **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، المحقق: عبد الرحمن محمد عثمان، السعودية، المكتبة السلفية، 1969م، (ط: 1)، (ص:29)، ورجح هذا القول الدكتور محمد الطوالبة في كتابه **الإمام مسلم، ومنهجه في صحيحه**، (ص:103).

(39) وقال أحمد بن سلمة: "كتبت مع مسلم في تأليف صحيحه خمس عشرة سنة وهو اثنا عشر ألف حديث"، الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (2/ 126)، ورجح هذا القول الدكتور محمد الطوالبة في كتابه **الإمام مسلم، ومنهجه في صحيحه**،(ص:103).

(40) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (12/ 568).

(41)عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (911هـ/)،**اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية،1996م، (ط:1)، (2/331).

(42) ومن هؤلاء:1- الدكتور عبد الله بن محمد دمفو، في كتابه: **إبراهيم بن محمد بن سفيان، رو ايته وزياداته وتعليقاته على صحيح مسلم**، وفصّل في مسألة نسخة ابن سفيان المشهورة عند المشارقة، وزياداتها على نسخة القلانسي وهي المشهورة عند المغاربة، (23- 30). 2- الشيخ مشهور حسن سلمان في كتابه **الإمام مسلم ومنهجه في الصحيح و أثره في علم الحديث**، وقد تناول نسخ مسلم بالتفصيل، (358/1)، 3- الدكتور محمد بن إسحاق آل إبراهيم، في كتابه **الأصول الستة، رو ايتها، ونسخه**، وهي رسالة ماجستير، ط: الأولى ، 2009م، (255- 293)، 4- الدكتور عبد القادر المحمدي في كتابه: **تراجم أبواب صحيح مسلم من الصنعة الحديثية إلى الفقهية**، العراق، مطبوع عن ديوان الوقف السني في العراق، 2018م (ط: 1).

(43) ابن عمار، **علل الحديث في كتاب صحيح مسلم**، الحديث الحادي عشر. (ص: 90).

(44) مسلم، الصحيح، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب متى يقوم الناس للصلاة، (102/2)، رقم: 605).

(45) مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب متى يقوم الناس للصلاة، (2 / 101) برقم: (605).

(46) أبو داود، السنن، كتاب الصلاة- باب في الصلاة تقام ولم يأت الإمام ينتظرونه قعوداً، (1 / 212) برقم: (541)، كتاب الصلاة- باب متى يقوم المأموم، (2 / 20) برقم: (2321).

(47) أبو عوانة يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم النيسابوري الإسفراييني (ت: 316هـ)، **المسند**، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، بيروت، دار المعرفة، 1998م. (ط:1)، (1/ 371/ رقم : 1345)

(48) أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ)، **المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996م (ط:1)، (202/2/ رقم : 1344).

(49) أبو عوانة، **المسند**، (1/ 371/ رقم : 1345)

(50) هو: إبراهيم بن موسى بن يزيد بن زاذان، أبو إسحاق التميمي، ثقة، انظر ترجمته: أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي الرازي (ت: 327هـ) **الجرح والتعديل**، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952م (ط:1)، (2/ 137)، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت:852هـ/) **تقريب التهذيب**، المحقق: محمد عوامة، سورية، دار الرشيد، 1986م، (ط:1)، (رقم: 261).

(51) داود بن رشيد أبو الفضل الهاشمي البغدادي، ثقة، انظر ترجمته: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج المزي (ت: 742هـ)، **تهذيب الكمال**، المحقق: د. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980م،(ط:1)، (388/8).

(52) إبراهيم بن العلاء بن الضحاك، الزبيدي، الحمصي، مستقيم الحديث، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (2/ 121)، ابن حجر، **تقريب التهذيب**، (رقم: 228).

(53) العباس بن عثمان بن محمد البجلي، ثقة، وله أوهام، انظر ترجمته: المزي، **تهذيب الكمال** ، (14/ 233)

(54) محمود بن خالد أبو علي السلمي الدمشقي، ثقة، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (8/ 292)، ابن حجر، **تقريب التهذيب**، (رقم:6553).

(55) أحمد، **المسند**، (3 / 1529) برقم: (7358).

(56) مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة- باب متى يقوم الناس للصلاة، (2 / 101) برقم: (605)، أبو نعيم، **المستخرج**، 202/2/رقم : 1344).

(57) أبو داود، **السنن**، كتاب الطهارة - باب في الجنب يصلي بالقوم وهو ناس، (1 / 94) برقم: (235).

(58)هو: الإمام الحافظ العلم، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (292/1)، المزي، **تهذيب الكمال**، (437/1).

(59) هو: زهير بن حرب بن شداد أبو خيثمة البغدادي، ثقة ثبت، انظر ترجمته: ابن حبان، الثقات، (8/ 256)، المزي، **تهذيب الكمال**، (9/ 402).

(60) هو: مؤمل بن الفضل بن مجاهد، ويقال: ابن عمير، ويقال أبو سعيد، الحراني، قال عنه أبو حاتم: قال أبو حاتم : ثقة رضي، وقال عنه الإمام أحمد: زعموا أنه لا بأس به، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل** لابن أبي حاتم: (8 / 375)، ابن حجر، **تقريب التهذيب**، (194/4).

(61) انظر ترجمته :ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (16/9)، المزي، تهذيب الكمال، (86/30)، الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (211/9) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (4/ 325)، ابن حجر، **تقريب التهذيب**، (رقم:7506).

(62) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (4/ 325).

(63) البخاري، كتاب الأذان- باب إذا قال الإمام مكانكم حتى رجع انتظروه، (1 / 130) برقم: (640).

(64) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي (ت: 321هـ)، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دمشق، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1494م، (ط:1)، باب بيان مشكل ما روي عنه عليه السلام في صفوف الناس وراءه للصلاة، (2 / 88) برقم: (625)، السرّاج، **المسند**، (169/2/ 706).

(65) الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، باب بيان مشكل ما روي عنه عليه السلام في صفوف الناس وراءه للصلاة (2 / 89) برقم: (626)

(66) الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، باب بيان مشكل ما روي عنه عليه السلام في صفوف الناس وراءه للصلاة (2 / 89) برقم: (626)

(67) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ)، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ، (1/ 176).

(68)) أبو نعيم، **المستخرج**، 202/2/ رقم : 1344).

(69) البخاري، كتاب الغسل - باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب يخرج كما هو ولا يتيمم، (1 / 63) برقم: (275) مسلم، **الصحيح**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة - باب متى يقوم الناس للصلاة، (2 / 101) برقم: (605) والنسائي، **السنن**، كتاب الإمامة، باب إقامة الصفوف قبل خروج الإمام، (1 / 181) برقم (808) ابن خزيمة، **الصحيح**، كتاب الإمامة في الصلاة - باب افتتاح غير الطاهر الصلاة ناويًا الإمامة وذكره أنه غير طاهر بعد الافتتاح، (3 / 126) برقم: (1628).

(70) البخاري، كتاب الأذان - باب هل يخرج من المسجد لعلة، (1 / 130) برقم: (639)، ابن حبان، **الصحيح**، كتاب الصلاة - باب الحدث في الصلاة - ذكر خبر قد يوهم عالما من الناس أنه مضاد لخبر أبي بكرة الذي ذكرناه، (6 / 7) برقم: (2236).

(71) النسائي، **السنن**، كتاب الإمامة - باب الإمام يذكر بعد قيامه في مصلاه أنه على غير طهارة، (1 / 178) برقم: (791 / 1).

(72) أحمد، **المسند**، (3 / 1580) برقم: (7631) ، (14 / 282) برقم: (7881).

(73) الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، باب بيان مشكل ما روي عنه عليه السلام في صفوف الناس وراءه للصلاة، (2 / 89) برقم: (627).

(74) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني (ت: 360هـ)، **المعجم الأوسط** ، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، القاهرة، دار الحرمين، (ط هـ)، (9 / 83) برقم: (9192).

(75) ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، (176/175/1).

(76) ابن عمار ، **علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم**، (الحديث السابع والعشرون)، (ص: 138)

(77) قال أبو مسعود الدمشقي: وهذا حديث لم يخرجه مسلم أصلًا بحال، وقد أخرج هذا الباب في كتاب " اللباس " فأخرج حديث سهيل عن أبيه، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب ولا جرس "، أبو مسعود الدمشقي، كتاب الأجوبة للشيخ أبي مسعود عما أشكل الشيخ الدارقطني على صحيح مسلم بن الحجاج ، (ص: 11)، والحديث الذي أشار إليه أبو مسعود أخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب كراهة الكلب و الجرس في السفر، (6 / 162) برقم: (2113)، قال مسلم: حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، حَدَّثَنَا بِشْرٌ، (يَعْنِي ابْنَ مُفَضَّلٍ)، حَدَّثَنَا سُهَيْلٌ ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَصْحَبُ الْمَلَائِكَةُ رُفْقَةً فِيهَا كَلْبٌ وَلَا جَرَسٌ"

(78) النسائي، **السنن الكبرى** ، كتاب السير ، باب الأمر بقطع الأجراس ، (5/251/ رقم :8809) ، طبعة دار الكتب العلمية، ت: عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي .

(79) أحمد المسند ، (42/ 86/ رقم : 25166).

(80) النسائي، **السنن الكبرى**، (10/ 494/ رقم : 8757)، دار التأصيل

(81) النسائي ، **السنن الكبرى** ، كتاب السير - الأمر بقطع الأجراس ، (8 / 110) برقم: (8758) طبعة الرسالة

(82)أحمد ، المسند ، (11 / 6073) برقم: (25805) ، ابن حبان ، الصحيح ، كتاب السير - باب التقليد والجرس للدواب - ذكر البيان بأن الأمر بقطع قلائد الأوتار عن أعناق الدواب إنما أمر بذلك من أجل الأجراس التي كانت فيها ، (10 / 552) برقم: (4699) ، وفي موضع ثان ، كتاب السير - باب التقليد والجرس للدواب - ذكر الوقت الذي أمر صلى الله عليه وسلم بهذا الأمر ، (10 / 554) برقم: (4702).

(83) النسائي ، **السنن الكبرى** ، كتاب السير - الأمر بقطع الأجراس ، (8 / 110) برقم: (8758)

(84) محمد بن جعفر ، أبو عبد الله البصري ، " غندر" ، قال ابن معين : أراد بعضهم أن يخطئه فلم يقدر وكان من أصح الناس كتابًا ، قال أبو حاتم : كان صدوقًا ، وكان مؤديًا ، وفي حديث شعبة ثقة ، وقال ابن حجر : ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة ، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (7 / 221) ، ابن حجر ، **لسان الميزان**: (9 / 403)، **تقريب التهذيب**: (1 / 833) .

(85) خالد بن الحارث بن عبيد بن سليمان ، أبو عثمان ، قال أحمد : إليه المنتهى في التثبت بالبصرة ، وقال أبو زرعة : كان يقال له : خالد الصدوق ، وقال أبو حاتم : إمام ثقة، وقال النسائي: ثقة ثبت، انظر ترجمته : ابن حبان، **الثقات**: (6 / 267)، ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (3 / 325) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**: (1 / 515)

(86) سعيد بن أبي عروبة ، أبو النضر ، البصري ، قال ابن معين : عن يحيى بن معين : من سمع منه سنة اثنتين وأربعين فهو صحيح السماع وسماع من سمع منه بعد ذلك ليس بشيء، وأثبت الناس سماعًا منه عبدة بن سليمان ، قال : أبو زرعة عن ثقة مأمون ، وقال أبو حاتم : سعيد بن أبي عروبة قبل أن يختلط ثقة ، وكان أعلم الناس بحديث قتادة ، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل** ، (4 / 65)، المزي، **تهذيب الكمال**: (11 / 5).

(87) هو عبد الأعلى بن عبد الأعلى، أبو همام، القرشي، البصري، وثقه ابن معين، وأبو زرعة الرازي، وقال أبو حاتم : صالح الحديث، وقال النسائي: لا بأس به، وقال ابن سعد: لم يكن بالقوي، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل**، (6 / 28) المزي، **تهذيب الكمال**: (16 / 359)، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (2 / 465)

(88) ابن عمار، **علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم** ، (ص: 139)

(89) ابن عمار، **علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم** ، (ص:148)، الحديث الثاني والثلاثون .

(90) قال **الضياء المقدسي في المختارة** ، : وذكر بعض المحدثين أن مسلمًا رواه عن عبد بن حميد بهذا الإسناد ولم أره في صحيح مسلم والله أعلم "، (5 / 74) برقم: (1700) .

(91) هو ثابت بن أسلم البُناني، البصري ، قال عنه الإمام أحمد : ثابت ثبت في الحديث من الثقات المأمونين صحيح الحديث، وكان يقص، وقال ابن عدي: ما هو إلا ثقة صدوق ، وأحاديثه صالحة مستقيمة، وهو من ثقات المسلمين، وهو نفسه إذا روى عمن هو فوقه

من مشايخه فإنه مستقيم الحديث ثقة، ووثقه النسائي، ابن حجر، ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (2 / 449)، المزي ، **تهذيب الكمال**: (4 / 342)، **لسان الميزان**: (9 / 271).

(92) البخاري ، **الأدب المفرد** ، (1/ 220/ رقم : 631) ، ابن السني ، **عمل اليوم والليلة** ، باب كيف يدعو الرجل لأخيه ، (ص: 165، رقم: 202) ، الضياء المقدسي ، **الأحاديث المختارة** ، (5 / 74) برقم: (1700)

(93) الضياء المقدسي ، **الأحاديث المختارة** ، (5 / 74) برقم: (1700) .

(94) أبو نعيم، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** ، (34/2).

(95) هو سُليمان بن المغيرة أبو سعيد البصري ، وقال : يحيى بن معين : ثقة ثبت ، أحمد بن حنبل : ثبت ثبت ، وثقه العجلي ، النسائي، وذكر أبو زرعة الدمشقي عن سليمان بن حرب أنه قال : حدثنا سليمان بن المغيرة الثقة المأمون ،المزي ، **تهذيب الكمال**: (12 / 69) ، مغلطاي ، **إكمال تهذيب الكمال**: (6 / 88) ، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (2 / 108) ،

(96) هو حميد بن أبي حميد (الطويل)، البصري ، وثقه أبو حاتم ، والعجلي ، والنسائي ،وقال زائدة بن قدامة : ثقة مدلس، وقال ابن حجر : ثقة مدلس، وعابه زائدة لدخوله في شيء من أمر الأمراء، ابن أبي حاتم ، الجرح والتعديل (3 / 219) ، المزي ، تهذيب الكمال: (7 / 355) ، ابن حجر ، تعريف أهل التقديس: (1 / 133) ،

(97) هو جعفر بن سُليمان ، أبو سليمان ، الضبعي ، البصري ، وثقه ابن معين ، وابن سعد ، قال ابن عدي ولجعفر حديث صالح ، وروايات كثيرة ، وهو حسن الحديث ، وهو معروف بالتشيع ، وجمع الرقاق ، وجالس زهاد البصرة ، وقال ابن حبان : وكان جعفر بن سليمان من الثقات المتقنين في الروايات غير إنه كان ينتحل الميل إلى أهل البيت، وقال ابن حجر : صدوق زاهد ، لكنه كان يتشيع، ابن حبان ، **الثقات**: (6 / 140)، ابن عدي، **الكامل في الضعفاء**: (2 / 379) ، ابن حجر : **تقريب التهذيب**: (1 / 199)

(98) هو مسلم بن إبراهيم الشحام ، أبو عمرو ، الحافظ ، الفراهيدي ، قال ابن معين : ثقة مأمون ، قال أبو حاتم: وكان لا يحتاج إليه ، وقال العجلي : كان ثقة عمي بأخرة ، وقال ابن حبان في " الثقات ": كان من المتقنين ، ابن حبان ، **الثقات**: (9 / 157) ،المزي، **تهذيب الكمال**: (27 / 487) ابن حجر **تهذيب التهذيب**: (4 / 64)

(99) عبد بن حميد ، **المسند** ، (1 / 402) برقم: (1360) ، الضياء المقدسي ، **الأحاديث المختارة** ، (5 / 74) برقم: (1700).

(100) هو : عبد الملك بن عبد العزيز ، القشيري ، قال أبو حاتم ، وأبو داود ، والنسائي : ثقة ، وقال ابن حجر : ثقة عابد ، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (5 / 358) المزي ، **تهذيب الكمال**: (18 / 354) ، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (2 / 618) ، **تقريب التهذيب**: (1 / 624)

(101) ابن قتيبة ، **المجالسة وجواهر العلم** ، (6/ 181/ رقم : 2528)

(102) روح بن عبادة بن العلاء بن حسان ، أبو محمد البصري ، قال ابن معين : صدوق ثقة، وقال أحمد : لم يكن به بأس ، ووثقه أحمد بن صالح المصري ، والبزار، و قال الخليلي : ثقة، أكثر عن مالك، وروي عن الأئمة ، وقال الخطيب : كان كثير الحديث ، وصنف الكتب في " السنن " والأحكام وجمع التفسير ، وكان ثقة، وقال ابن حجر : ثقة فاضل ، له تصانيف ، ابن أبي حاتم: **الجرح والتعديل** ، (3 / 498) ،**ابن حجر**، **تهذيب التهذيب**: (1 / 614) ،

(103) الحسين بن محمد الدمشقي الحنائي (ت:459هـ)، **الحنائيات، فوائد أبي القاسم الحنائ**ي، المحقق: خالد رزق محمد جبر أبو النج، السعودية، أضواء السلف،2007م، (ط1)،(2/ 1362/ رقم: 285).

(104) هو موسى بن إسماعيل ، أبو سلمة ، التبوذكي، المنقري ، ثقة ثبت ، وثقه ابن معين ، وأبو حاتم ، وابن سعد ، والذهبي ، وابن حجر ، انظر ترجمته : المزي ، **تهذيب الكمال**: (29 / 21) ابن حجر ، **تقريب التهذيب**: (1 / 977) ، **قلت:** وقد أخطأ محقق كتاب ابن عمار، (أبو النضر خالد بن خليل القيسي) إذ جعل موسى هنا ابن داود الضبي ، وهذا خطأ ، والصواب ما ذكرته سابقًا، " موسى بن إسماعيل " ، وذلك لأن محمد بن أيوب يروي عن موسى بن إسماعيل التبوذكي، ولا يروي عن الضبي ، والله أعلم .

(105) ابن عمار الشهيد ، **علل الأحاديث في صحيح مسلم** ، (ص: 150).

(106) هو عمرو بن علي بن بحر بن كنيز ، أبو حفص الفلاس ، وقال مسلمة بن قاسم : ثقة حافظ ، قال أبو حاتم: كان أرشق من علي بن المديني ، وهو بصري صدوق ، وقال النسائي : ثقة ، صاحب حديث ، حافظ ، وقال ابن حجر : ثقة حافظ ، انظر ترجمته: المزي ، **تهذيب الكمال**: (22 / 162)، مغلطاي ، **إكمال تهذيب الكمال**: (10/ 232) ، ابن حجر ، **تقريب التهذيب**: (1 / 741) ،

(107) هو الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم، أبو عاصم النبيل ، ثقة ثبت إمام وثقه ابن معين ، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن عبد البر: أجمعوا على أنه صدوق ثقة ، وقال الخليلي : متفق عليه يروي عنه البخاري ويفتخر، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (4 / 463) مغلطاي، **إكمال تهذيب الكمال**: (7 / 25)، ابن حجر، **تهذيب التهذيب**: (2 / 225)

(108) هو عثمان بن سعيد، أبو بكر، التميمي، البصري، قال: يحيى بن معين: ليس بذاك، قال أبو حاتم : شيخ ، وقال أبو زرعة: لين، قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به، ابن عدي، **الكامل في الضعفاء**: (6 / 287) ، المزي ، **تهذيب الكمال**: (19 / 375)، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (3 / 61).

(109) البزار، **المسند**، (13 / 137) برقم:(6530) .

(110) مغلطاي، **إكمال تهذيب الكمال**: (4 / 142) .

(111) ابن عمار، **علل الأحاديث في كتاب صحيح مسلم**، الحديث التاسع والعشرون : (ص: 141).

(112) هو عاصم بن محمد بن زيد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العمري، وثقه يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأبو حاتم الرازي. وأبو داود، وقال أبو زرعة، صدوق في الحديث، وقال النسائي، ليس به بأس ، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (6 / 350)، ابن حجر، **تهذيب التهذيب**: (2 / 260)

(113) الحاكم ، **المستدرك** ، كتاب الجنائز - المريض يكتب له من الخير ما كان يعمل في الصحة ، (1 / 348) برقم: (1294) ، كتاب الجنائز - باب ما ينبغي لكل مسلم أن يستشعره من الصبر على جميع ما يصيبه من الأمراض ، (3 / 375) برقم: (6644) ، وفي **شعب الإيمان** ، (12/ 331/ 9473).

(114) هو : عبد الكبير بن عبد المجيد بن عبيد الله الحنفي البصري ، قال ابن معين : لا بأس به ، هو صدوق ، قال أبو زرعة : هم ثلاثة إخوة ، وهم ثقات ، وقال أبو حاتم : لا بأس به صالح الحديث ، وقال ابن حجر ، ثقة، انظر ترجمته : المزي، ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم: (6 / 62) **تهذيب الكمال**: (18 / 243)، ابن حجر ، **تقريب التهذيب**: (1 / 618)

(115) هو: عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد: كيسان، المقبري، (متفق على ضعفه) ، قال ابن معين : لا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم : ليس بقوي ، وقال النسائي وعبد الله بن الجنيد : متروك ، وضعفه ابن البرقي ، ويعقوب بن سفيان، وأبو داود، والساجي، انظر ترجمته: ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل**، (5 / 71)، ابن عدي، **الكامل في الضعفاء**: (5 / 268)، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (2 / 345)

(116) ابن أبي الدنيا ، المرض والكفارات، (ص: 78/ حديث رقم : 78)، قال ابن أبي الدنيا : أَحْمَدُ بْنُ عِمْرَانَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْفُضَيْلِ فَحَدَّثَنِي حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا ابْتُلِيَ الْعَبْدُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ مَلَكَيْنِ فَقَالَ: انْتِيَا عَبْدِي فَإِنْ قَالَ خَيْرًا وَلَمْ يَشْتَكِ إِلَى عُوَّادِهِ أَبْدَلْتُهُ لَحْمًا خَيْرًا مِنْ لَحْمِهِ، وَدَمًا خَيْرًا مِنْ دَمِهِ فَإِنْ قَبَضْتُهُ أَوْجَبْتُ لَهُ الْجَنَّةَ أَوْ أَطْلَقْتُهُ كَانَ فِي وَثَاقِهِ فَلْيَسْتَأْنف الْعَمَلَ، وهذه الرواية لا تصح؛ لأن في إسنادها أحمد بن عمران ، وهو منكر الحديث ، وقال أبو زرعة : تركوه ، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (2 / 64) ، ابن حجر ، **لسان الميزان**: (1 / 559) .

(117) أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، **شعب الإيمان**، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض، مكتبة الرشد، 2003 م، (ط1)، (12/ 331/ 9473). .

(118) هو معاذ بن معاذ بن نصر بن حسان ، أبو المثنى ، العنبري، متفق على إمامته وثقته ، انظر ترجمته : ابن أبي حاتم ، **الجرح والتعديل** ، (8 / 248) ، المزي، **تهذيب الكمال**: (28 / 132) ، ابن حجر ، **تهذيب التهذيب**: (4 / 100)

(119) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، **شرح علل الترمذي**، المحقق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، الأردن، مكتبة المنار، 1987م(ط1)، (2/ 861).

(120) البيهقي، **شعب الإيمان**، (12/ 331/ 9473).

(121) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت:852هـ)، **إتحاف المهرة** ،بإشراف د زهير بن ناصر الناصر، السعودية، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية،1994م،(ط:1)،(15/ 467/ 19707).

(122) محمد ناصر الدين الألباني (419هـ/ 1999م)، **السلسلة الصحيحة و شيء من فقهها وفوائدها** ، الرياض/ مكتبة المعارف/ 1999م(ط (1/ 551).

الأصل والاستثناء في أحكام الطهارة والصلاة وتو افقهما مع المقاصد الشرعية
دراسة تطبيقية في المذهب الشافعي

د. أمل أحمد الصباغ* أ.د. محمد حمد عبد الحميد**

تاريخ وصول البحث: 2024/12/3م تاريخ قبول البحث: 2025/5/21م

الملخص

يُعْتبر البحث في مقاصد الشريعة مِن الأمور الهامة؛ لأنها تكشف عن المصلحة التي تلحق المكلَّف بالتزامه بحكم الشارع سواء كان اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا.

وتناولت هذه الدراسة الكشف عن مقاصد الشارع الحكيم في حكم الأصل، والحكم الذي استثني مِن الأصل، وذلك بعرض حكم الأصل في مسائل في بابي الطهارة والصلاة وكذلك الاستثناء مِن ذلك الأصل، وعرض مقصد الشارع في حكم الأصل والاستثناء.

واتبعتُ في دراستي المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى نتائج، أهمها: إن مقصد الشارع الحكيم في الحكم الشرعي ينحصر في التيسير ورفع الحرج، وإن الشرع جعل مقصدًا للحكم الشرعي الأصلي، ومقصدًا مغايرًا للحكم المستثنى مِن الأصل؛ رعاية لما فيه مصلحة المكلف، وقد أوصت الدراسة بالبحث في مقاصد الشريعة في باب المعاملات.

الكلمات المفتاحية: الأصل، الاستثناء، المقاصد.

* دكتورة

** أستاذ دكتور، كلية الشريعة، آل البيت.

The Compatibility with the Sharia Objectives of the Paradigm Ruling in the Revelation of Purity and Prayer
An applied study in the Shafi School

Abstract

Research into the "Objectives of Sharia" is considered an important matter, as it reveals the benefit that accrues to the legally responsible individual through their compliance with the Lawgiver's ruling, whether it is a requirement, an option, or a circumstantial ruling. This study aims to reveal the objectives of the Wise Lawgiver in the principle ruling (al-asl) and in the rulings that are excepted from it. This is achieved by presenting the principle ruling in specific issues within the chapters of "Purity and Prayer," alongside the exceptions to that principle, thereby demonstrating the Lawgiver's intent behind both the principle and the exception. The study concludes that the most important finding is: Sharia law establishes one purpose for the principle legal ruling and a different purpose for the ruling excepted from it, in consideration of the best interest of the legally responsible individual.

Keywords: Principle, Exception, Objectives.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمَّد وعلى آله وأزواجه وأصحابه الطيبين أجمعين، وبعد:

فقد امتنَّ الله تبارك وتعالى على أمة رسوله الكريم ﷺ أن جعل هذا الدين كاملًا، وأتمَّ النعمة به، ولم يخلُ زمنٌ طال أم قصرُ، أو حالٌ كذلك عن حكمٍ لله تعالى متعلِّق بذلك الزمان أو الحال، وكل حكم شرعي له مقصد أناطه به الشارع الحكيم؛ وقد يُدرَك ذلك المقصد وقد لا يُدرك، ولا بدَّ من مصلحة تعود على المكلَّف أو غيره بإقامة الحكم الشرعي المخاطَب به، سواء كان هذا الحكم هو حكم الأصل، أو الحكم الخارج عن ذلك الأصل بإذن الشارع لذلك الخروج.

ويأتي هذا البحث- إن شاء الله تعالى- لبيان أنَّ ما يفعله المكلَّف في امتثاله الخطاب الواقع عليه من الشارع الحكيم سواءٌ كان بالتزام حكم الأصل أو ما استثنيَ منه؛ موافقٌ لمقصود الشرع ومصلحة المكلَّف التي مِن أجلها شُرِعَ ذلك الحكم، وبيّنتُ في ثنايا التطبيقات ما يحتاجه العامي في هذه المسائل وضرورة تعلُّمه إياها لتجنب وقوعه في الحرج والإثم، وقد بيّن البحث قبل ذلك أنّ العزيمةَ والاستصحاب من الألفاظ ذات الصلة بمعنى الأصل، وأنَّ الرخصة لفظٌ ذو صلةٍ بمعنى الاستثناء.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في سؤالها الرئيس: كيف يكون توافق الأصل والاستثناء مع المقصد الشرعي؟

ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

1-ما أهم مقصود الشارع في الحكم المستثنى مِن الأصل؟

2- كيف يُعمَل بالحكم المستثنى ومتى يُعمل به؟

3-هل يختلف مقصد الأصل عن مقصد الاستثناء؟

ثانيًا: أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث ببيان أن كلًا من حكم الأصل وما خرج عنه بإذن الشارع لم يخلُ عن مراعاة مصلحة المكلف؛ ما يحقق له- إن شاء الله تعالى- زيادةً في إيمانه، وبيان أنَّ مقصد الشارع ومراعاة مصلحة المكلَّف تكون بشروط وضوابط الشرع، لا بما يراه المكلف ويكون مِن غير نظرٍ صحيح، **وتظهر أهمية هذا البحث أيضًا في الفتوى؛ بأن الأخذ بحكم المسائل الواردة في هذه الدراسة**

التي ظهر في كل حكم منها مقصده؛ فإنها تساهم في تمييز الفتاوى الصحيحة مِن غيرها فيما يكون على المذهب الشافعي.

منهجية الدراسة:

اتبعتُ في دراستين منهجين:

أولًا: المنهج الاستقرائي، بالاطلاع على مادة البحث، وتَتَبع المسائل الفقهية مِن مظانها بالرجوع إلى المصادر الأصيلة، ودراستها والخروج بنتائج الدراسة.

ثانيًا: المنهج الوصفي التحليلي بيان الأصل والاستثناء في كل مسألة ومقصود الشرع، وتوافقهما معه.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما بحثتُ فيه واطلعتُ عليه بحثًا أو دراسة علمية تناولت هذا الموضوع أو عنوانه؛ سوى بحث للدكتور نمر الخشاشنة. والبحث هو: توافق الأصل والاستثناء مع المقاصد الشرعية في أحكام الزواج، نمر محمد النمر، دراسات/ علوم الشريعة والقانون/ المجلد 48، عدد 4، 2021م.

وقد اقتصر البحث على مقاصد الشريعة في باب الزواج، وبيان توافق حكم الأصل والحكم الخارج عن الأصل مع مقاصد الشريعة، بينما دراستي تتميز بالتوسع بالبحث بتوافق الأصل والاستثناء مع مقاصد الشريعة في باب العبادات، وتخصيص ذلك البحث بالعبادات على المذهب الشافعي.

خامسًا: خطة البحث:

يتكون البحث من تمهيد ومبحثين على النحو الآتي:

التمهيد: بيان مصطلحات الدراسة وما يتعلق بها:

المطلب الأول: معنى الأصل في الأحكام الشرعية.

الفرع الأول: الأصل لغة واصطلاحًا.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمعنى الأصل.

المطلب الثاني: معنى الاستثناء في الأحكام الشرعية:

الفرع الأول: الاستثناء لغة واصطلاحًا.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة، الرخصة.

المطلب الثالث: معنى مقاصد الشريعة:

الفرع الأول: المقاصد لغة.

الفرع الثاني: مقاصد الشريعة اصطلاحًا.

المبحث الأول: تطبيقات على أحكام الطهارة في الأصل والاستثناء وتوافقهما مع المقاصد الشرعية:

المطلب الأول: مسائل تتعلق بالماء ورفع الحدث وما يقوم مقامه:

المسألة الأولى: التيمم لفقد الماء بدلًا عن الغسل أو الوضوء.

المسألة الثانية: حمل المصحف على غير طهارة.

المطلب الثاني: مسائل تتعلق بإزالة النجاسة أو العفو عنها:

المسألة الأولى: طهارة عرق ولعاب ما لا يؤكل لحمه.

المسألة الثانية :الاستنجاء بالحجر أو ما يقوم مقامه مع وجود الماء.

المبحث الثاني: تطبيقات على أحكام الصلاة في الأصل والاستثناء وتوافقهما مع المقاصد الشرعية:

المطلب الأول: مسائل في الترخص في بعض أحكام الصلاة:

المسألة الأولى: جواز الجمع في السفر والمطر.

المسألة الثانية: لبس الحرير للرجال.

المطلب الثاني: مسائل تتعلق بصحة الصلاة وإعادتها:

المسألة الأولى: اختلاط ميت تصح الصلاة عليه بغيره دون تمييز.

المسألة الثانية: صلاة الجماعة.

الخاتمة، وفيها النتائج:

التمهيد: بيان مصطلحات الدراسة وما يتعلق بها:

يعتني عامةُ المصنِّفين- في فنٍ معينٍ غالباً والفقه وأصوله خاصةً- في بداية الموضوع الذي يصنِّفون فيه ببيان معاني مصطلحات العلم الذي يكتبون فيه؛ لتكون الأحكامُ ونحوها مما يتعلق بذلك العلم؛ صحيحةً بناء على ذلك التصوّر الذي صدّروا به مصنَّفهم، على النحو الآتي:

المطلب الأول: معنى الأصل في الأحكام الشرعية:

ويأتي على فروع:

الفرع الأول: الأصل لغة واصطلاحًا:

أولا: لغة: يأتي بعدة معانٍ ذكر الجرجاني شيئًا منها فقال:

"وهو في اللغة: عبارة عما يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره.

والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه ويبنى عليه غيره"[1][2].

وذكر الكفوي في "الكليات" كثيرًا من المعاني والتصورات التي يُطلق عليها لفظ الأصل[3]، وقال: "الأصل: هو أسفل الشيء.... [و] ما ينبني عليه غيره"[4].

ثانيا: الأصل اصطلاحًا

ذكر الإمام الزركشي معانٍ للأصل[5] وهي:

أولاً: التعبد، كقولهم: إيجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل.

والثاني: الغالب في الشرع.[6]

والثالث: استمرار الحكم السابق، كقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل له."[7]

وقد استعمل الإمام الشافعيﷺ لفظ الأصل في بيان بعض الأحكام في عدة مسائل؛ وعند تأملها والنظر فيها تبيَّن لي أنها كانت بمعنى الحكم الأصلي التكليفي المناط بفعل المكلف، ومن هذه المسائل:

أولًا: في حديثه ﷺ عن رخصة الجمع في المطر وبيان حكمها في قوله: "وإذا جمع بين صلاتين في مطر جمعهما في وقت الأولى منهما لا يؤخر... أن الأصل أن يصلي الصلوات منفردات والجمع في المطر رخصة لعذر"[8] ويمكن الاستفادة من هذا النص في فصل التطبيقات لأحكام الصلاة.

والمعنى أن الصلاة في غير وقتها باطلة، وهذا حكم الأصل، أمّا إن كان عذرٌ شرعي وتوافرت شروطه الشرعية فللمكلَّف أن يخرجَ عن حكم الأصل.

ثانيًا: في بيانه ﷺ لحكم الأكل من الحمار الوحشي لو صار أهليًا، وكذلك الأكلُ من الحمار الأهلي إن صار وحشيًا فقال: "وخلق الحمر الأهلية يباين خلق الحمر الوحشية مباينة يعرفها أهل الخبرة بها. فلو توحش أهلي لم يحل أكله. وكان على الأصل في التحريم. ولو استأهل وحشي لم يحرم أكله وكان على الأصل في التحليل"[9]

فهاهنا بقي الحكم على أصله في التحليل والتحريم؛ وإن تغيَّر الحال المعتاد.

وبعد عرض هذه المعاني والنظر فيها؛ فالأقرب لمعنى الأصل في المتعلق بالبحث ما ذكره الإمام الزركشي: استمرار الحكم السابق[10].

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بمعنى الأصل:

أولًا: العزيمة: هي "عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجبه عن المعارض.[11]"

وهذا التعريف ذكره الإمام الزركشي في "البحر المحيط"، وقد صرَّح بأن العزيمة حكمٌ أصلي، وهو مطابق لمعنى الأصل الذي هو مقصودٌ في البحث، ويتحقق المعنى أيضًا بالجزء الثاني من التعريف بقوله: "السالم موجبه عن المعارض"، والذي يظهر لي أن الحكم المُستثنى مِن الأصل هو المعارض.

وقد ذكر الإمام الزركشي في: تشنيف المسامع تعريفا آخر للعزيمة بأنها: عدم تغيُّر الحكم، أو تغيُّره لا لعذر، بل للتيسير. [12]

والتعريف الأول أدقَّ، وهو المقارِب لمعنى الأصل الذي اعتمدتُه في بحثي، والظاهر كون الثاني شرحٌ لكلام الإمام السبكي، وهو ما يُناسب مقتضى كلام المصنِّف، والله تعالى أعلم.

ومن أمثلة العزيمة: وجوب ترك الحائض والنفساء للصلاة ونحوها مما يحرم عليهما فعله في الحيض، وواجب القضاء يكون بأمر جديد؛ ومَن كُلِّف بترك شيء لا يُكلَّف بفعله في نفس الوقت؛ فكان تركها الصلاة ونحوها عزيمة لا رخصة[13].

ثانيًا: الاستصحاب: قد اختُلف في حكمه- وليست هذه الدراسة محل بحثه- لكن بعد تحقيقه كما أشار لذلك الزركشي[14] فإنَّ للاستصحاب صورًا، ولا يقتصر على معنى واحد، والذي يَقرب مِن معنى الأصل الذي هو محل الدراسة: "استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه"[15]. ذلك لأن الحكم الأصلي هو الذي يتكرر ويُطلب مِن المكلف سواء فعل أو ترك أو تخيير إن تحققت أسبابه وتوفرت شروطه وانتفت موانعه كما هو معلوم، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: معنى الاستثناء في الأحكام الشرعية:

ويأتي على فروع على النحو الآتي:

الفرع الأول: الاستثناء لغة واصطلاحًا:

أولا: لغة: من الثُنيَّا، والثَنوي.[16]

"أصل الاستثناء؛ من قولك: ثنيت وجه فلان إذا عطفته وصرفته، وثنى فلان وجوه الخيل إذا كفها وردها".[17]

"الاستثناء: إخراج الشيء من الشيء؛ لولا الإخراج لوجب دخوله فيه".[18]

ثانيا: اصطلاحًا: عرَّفه جلال الدين المحلي: بأنه: "(الإخراج) من متعدد (بإلا أو إحدى أخواتها)"[19]. وهذا التعريف ذكره في كلامه على صيغ العموم؛ فصحة الاستثناء معيار اللفظ العام.[20]

وعرَّفه العطار بقوله: "الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه"[21]

تتفق التعريفات اللغوية والاصطلاحية على أنَّ الاستثناء إخراج، وبذلك يتفق معنى الاستثناء في هذه الدراسة مع ما سبق بأنه إخراج بعض ما كان في الأصل (المخرَج منه)؛ لكن ليس بإلا ونحوها مما ذُكر مطلقًا، بل هو إخراج مِن الحكم الأصلي لعارض، والله تعالى أعلم.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة، الرخصة:

أولا: لغة: مفردُ رُخَص، وهي السهولة، والتيسير.[22]

ثانيا: اصطلاحًا: هي حكم شرعي تغيَّر– مِن حيث تعلقه– من صعوبة على المكلف إلى سهولة لعذرٍ مع قيام السبب للحكم الأصلي المتخلَف عنه للعذر. [23]

فلما كان الاستثناء إخراجًا، فقد تغيَّر حكم المخرَج عن حكم ما أُخرجَ منه، وهكذا الرخصة لما كانت متغيرة عن الحكم الأصلي؛ فهي أخرجت عنه؛ لِما يَعْرض للمكلف مما يجيزه له الشارع، والله تبارك وتعالى أعلم.

المطلب الثالث: معنى مقاصد الشريعة:

الفرع الأول: المقاصد لغة: مفردها مقصد، وبعض الفقهاء جعل الجمع: قصود، وقَصَد في الأمر: توسط.[24] و"القصد: إتيان الشي".[25]

الفرع الثاني: مقاصد الشريعة اصطلاحًا:

تحدَّث الإمام الجويني عن المقاصد[26] والإمام الشاطبي [27]، ولكن لم يذكر أحدٌ منهما تعريفًا للمقاصد، وبعد البحث لعلَّ من وضع تعريفًا للمقاصد وكان له سبقٌ في ذلك الطاهر بن عاشور حيث قال: "هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أصول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصٍّ من أحكام الشريعة".[28]

المبحث الأول: تطبيقات على أحكام الطهارة في الأصل والاستثناء وتوافقهما مع المقاصد الشرعية:

ويأتي هذا المبحث على مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول: مسائل تتعلق بالماء ورفع الحدث وما يقوم مقامه:

وفيه مسألتان على النحو الآتي:

المسألة الأولى: التيمم لفقد الماء بدلًا عن الغسل أو الوضوء

أَوْجب الشارعُ الحكيمُ الطهارةَ عن الحدث الأكبر والأصغر لصحة الصلاة، ويكون عن الأول بالغسل وعن الثاني بالوضوء، وسَنَّ الغُسلَ لحضور الجمعة ونحوها، وتجديدَ الوضوء إذا صلى صلاة بوضوئه الأول[29] ، وشَرَع التيممَ بدلًا عن الغسلِ والوضوءِ عند فقد الماء، فالطهارة بالماء أصلٌ والتيمم استثناءٌ.

والمقصود مِن شَرْعِ التيمم المداومة على الطهارة للعبادات التي تفتقر إليها، ولئلا تعتاد النفس تركَ الطهارة لفقد الماء؛ فيكسل المسلمُ عن التطهر- لنحو صلاةٍ وطواف ومس مصحف- عند وجود الماء؛ لأنه اعتاد الترك، والتيمم طهارة ضرورة[30]؛ فلا يرفع حدثًا، بل تُستباح به الصلاةُ ونحوُها، وقد نصَّ على مقصود الشارع الحكيم مِن إيجاب[31] التيمم وكذا ندبه[32] الإمامُ الجويني بقوله: "والسببُ في التيمم أن من وجد الماء؛ فهو مأمور باستعماله لرفع الحدث، فإن لم يجده، وظّف الشارع عليه التيمم، ليدوم مرونُه على إقامة الطهر؛ إذ قد يدوم انقطاعه عن الماء الذي يجب استعماله أياماً، فلو تمادى انكفافه عن الطهارة- وهي ثقيلة- لاستمرّت النفس على تركها، فالتيمم إذاً لاطراد الاعتياد في هذه الوظيفة"[33]، وقال في موضعٍ آخر: "ولا معنىً للتيمم يقرُب دَرْكه بالعقل إلاّ استدامةُ تمرين النفس"[34]. وهذا مَلحظٌ دقيقٌ مِن إمام الحرمين لطبع النفس الآدمية التي تألف ما تعتادُه، ويصعب عليها تركه، فالدوام ولو مع القلة والمتيسر أفضل مِنَ الترك بالكلية، والطهارة وظيفة - كما ذكر- للعبادات التي تحتاج إليها.

والمقصودُ من الأصل وهو الغسل أو الوضوء؛ الطهارةُ برفع الحدث والنظافة [35]، كما في صاحب الحدث الأكبر والأصغر على الأول، وغُسل الجمعة والعيدين[36] والوضوء المجدد على الثاني.

وتختص الطهارة عن الحدث بافتقارها إلى النية [37]، والنية التي يشترك فيها الأصل مع الاستثناء في هذه المسألة؛ استباحة الصلاة ونحوها، والسبب الذي يُعدَل فيه عن الأصل إلى الاستثناء هو وجود علة الحكم؛ فعلة التيمم: فقد الماء حسًا أو شرعًا، وكذلك الرخصة؛ فالتيمم رخصة واجبة لمن عجز عن استخدام الماء، سواء كان العجز حسًا؛ أو شرعًا كنحو مرض[38] ، والله تعالى أعلم.

والحاصل أنَّ كلا من الأصل والاستثناء يحقق مقصود الشارع ويتوافق معه، بل وجاء الاستثناء في هذه المسألة للمحافظة على الأصل؛ فالنفس عندما اعتادت على الطهارة لما لم تجد

ما يحقق الأصل وهو الماء؛ بقيت على مقصود الشارع في تحصيل معنى الطهارة؛ لأن التيمم في معنى رفع الحدث كما سبق، والله تعالى أعلم.

ويُشار هنا في هذه المسألة أنَّ الحنفية لا يشترطون النية في الوضوء بخلاف التيمم فهي ركن فيه؛ لأنه طهارة حاجة[39]، وهذا بخلاف المذهب الشافعي على ما ذكرتُه في المسألة؛ فالنية ركن سواء في الوضوء والغسل أو التيمم؛ لأن النية لها مقصدان: الأول: تميَّز العبادات عن العادات؛ كالاغتسال؛ فهو يتردد بين رفع الحدث أو النظافة، ويظهر مقصود النظافة جليًا في أوقات الحر، والثاني: تميّز رتب العبادات، فقد يكون الغسل لرفع الحدث وقد يكون للتنظف أو تبريد الجسم خاصة في وقت حر الصيف؛ فالنية هي التي تميز؛ فالصورة للغسل في الحالتين واحدة، وقد نصَّ على المقصدين الإمام السيوطي بقوله: " المقصود الأهم منها: تمييز العبادات من العادات، وتمييز رتب العبادات بعضها من بعض، كالوضوء والغسل، يتردد بين التنظف والتبرد، والعبادة، والإمساك عن المفطرات قد يكون للحمية والتداوي، أو لعدم الحاجة إليه، والجلوس في المسجد، قد يكون للاستراحة، ودفع المال للغير، قد يكون هبة أو وصلة لغرض دنيوي، وقد يكون قربة كالزكاة، والصدقة، والكفارة، والذبح قد يكون بقصد الأكل، وقد يكون للتقرب بإراقة الدماء، فشرعت النية لتمييز القرب من غيرها، وكل من الوضوء والغسل والصلاة والصوم ونحوها قد يكون فرضًا ونذرًا ونفلًا، والتيمم قد يكون عن الحدث أو الجنابة وصورته واحدة، فشرعت لتمييز رتب العبادات بعضها من بعض"[40].

والمسلم العامي إن لم يعلم ويتعلم أحكام الشرع الواجب عليه كفرض عيني لأداء واجباته؛ فإنه سيضيع بعض فروضه لجهله بالحكم الشرعي أو إفتائه نفسَه ظنًا منه أنَّه على صواب وهو مخطئ؛ لأنه جاهل بالحكم وهو ليس مؤهل للاجتهاد في حكم الشارع.

فقد يذهب المسلم في نزهة وقد تكون سفرا قصيرًا أو طويلًا- ولم يتعلم قبل ذلك أحكام الطهارة وما يجب عليه في تعلم الفرض العيني؛ فيضيعَ فرض صلاتِه؛ لجهله واستفائه نفسَه أو غيرَه ممن هو ليس أهلا للفتوى- ولا يجد ماءَ في ذلك الموضع للطهارة؛ فيترك صلاته لأنه لا يجد ماء للطهارة ولا يعرف أحكام التيمم ونحوه من الاستنجاء بالحجر أو ما يقوم مقامه[41]، مما يعود عليه بالإثم لتركه الصلاة وإخراجها عن وقتها بغير عذر، ووجوب القضاء عليه والتوبة مما أقدم عليه، ولو أنَّه تعلّم الواجب عليه لأداء ما افترض عليه أو كلَّف نفسه استفاء مَن هو أهلٌ للاستفتاء؛ لَما حمَّل نفسه وِزْر ترك الصلاة وإخراجها عن وقتها بلا عذر.

المسألة الثانية: حمل المصحف على غير طهارة:

قد عظَّم الشارع الحكيم شأن المصحف الكريم، فلا يجوز مسه ولا حمله على غير طهارة، وهذا ما عليه المذاهب الأربعة[42]، وراعى الشارع الحكيم بعض الأحوال التي قد تشق فيها الطهارة ولا يتمكن مِن تحصيلها ويُحتاج فيها لحمل المصحف خوفًا مِن تلف أو حريق أو غرق أو نجاسة[43]، أو للتعلم كما في الصبي المميز .[44]

فالأصل أن لا يَمسَّ المصحف ولا يحمله إلا طاهر عن الحدثين الأصغر والأكبر؛ للحديث الذي رواه الإمام مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم؛ أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: (أَنْ لَا يَمَسَّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ)[45]، فهذا يقتضي العموم؛ كونها نكرة في سياق النهي، فيشمل الطهارة عن كلِّ حدث الأصغر والأكبر[46]، ويُستثنى مِن هذا الأصل والحكم الذي أفاد العموم جوازُ حمل المصحف للصبي المميز لأجل الدراسة؛ لأن في إلزامهم بدوام الطهارة مشقة تؤدي إلى ترْك تعلمهم القرآن وترك تحفزهم له[47]، وذكر الإمام الجويني معنى آخر لإباحة حمل الصبي المصحف على غير طهارة بخلاف الصلاة بقوله: "فالوجه أخذ المساهلة في باب الطهارة عند المسِّ من تعذّر رعاية ذلك؛ فإن الطهارة إن روعيت عند الصلاة لم تعسر، ومراعاتها في معظم ساعات النهار عسرٌ، والصبي قد يمسّ المصحف في معظم النهار".[48]

ويُستثنى أيضا جواز حمل المصحف بغير طهارة فيمن تعذّر عليه إمكان الطهارة ويخشى على المصحف مِن نحو غرق وحريق ونجاسة وغير ذلك.[49]

وبهذا يتبيَّن أن كلًا من الحكم الأصلي وما استثني منه متوافقان مع مقصود الشارع في تعظيم المصحف الشريف ففي الأصل بوجوب الطهارة في حمله ومسّه وفي الاستثناء بالحفاظ عليه مما لا يليق به ولا ينبغي أن يكون مِن جهة، وبتحفيز الصبي على دراسته والإقبال عليه مِن جهة أخرى، وكان سبب العدول عن الأصل هو المشقة والرخصة، والله تبارك وتعالى أعلم.

وقد رأيتُ مِن العوام مِمن لم يتعلم أحكام الشرع وأحكام حمل المصحف ومسه ونحو ذلك[50]، يستسهل حمل المصحف ومسه وهو محدث، ويطلب مِن المسلم الصغير سواء بلغ حد التمييز أم لم يبلغ بأن يناوله المصحف أو يرفعه له، أو حتى يُمسِّكه مصحف لأجل تصويره معه، وهذا مِن البلاء والجهل بالأحكام المتعلقة بحمل المصحف ومسَّه وحكم تمكين الصبي غير المميز والمميز من حمل المصحف، وضابط ذلك، مما يعود أثر ذلك على المكلف بالإثم، ويربو الصغير على عدم تعظيم المصحف ومعرفة ما الواجب في ذلك، فضلًا عن الإثم الذي

يرتكبه المكلف- إن لم يكن معذورًا بجهله- لإقدامه على فعل لم يعلم حكمه واكتفى بظن نفسه التي لم تكن أهلاً لمعرفة الحكم الشرعي بذاتها.

المطلب الثاني: مسائل تتعلق بإزالة النجاسة أو العفو عنها:

وفيه مسألتان على النحو الآتي:

المسألة الأولى: طهارة عرق ولعاب ما لا يؤكل لحمه:

أحلَّ لنا ديننُا أكْلَ لحومِ بعض الحيوانات وحرم علينا بعضَها؛ لنجاستها واستقذارها[51] وإن كانت طاهرةً حال الحياة؛ وكانت الأنعامُ التي أُحلَّ لحمَها لبنُها طاهرٌ؛ لأن فيها امتنانًا[52] من الله تبارك وتعالى، لقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴾ [النحل: 66] وكذلك الصوف ونحوه طاهرٌ- مع أنّ الجزءَ المنفصل مِن الحيوان الحيّ حكمه حكم ميتته؛ للحديث المروي عن أبي واقد الليثي، قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وبها ناس يعمدون إلى أليات الغنم وأسنمة الإبل فيجبونها، فقال رسول الله ﷺ: "مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ، فَهُوَ مَيْتَةٌ"[53]- ولكن لما جاء ذِكْرُ الصوفِ ونحوه في معرض الامتنان به في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل: 80]، كانت طاهرة؛ لأنه تبارك وتعالى لا يمتنّ بنجس.

وعرق وريق الحيوان الطاهر ولو غير مأكول طاهرٌ[54]، أنس بن سيرين قال: "استقبلنا أنسًا حين قدم من الشام، فلقيناه بعين التمر، فرأيته يصلي على حمار ووجهه من ذا الجانب، يعني عن يسار القبلة، فقلت: رأيتك تصلي لغير القبلة؟ فقال: لولا أني رأيت رسول الله ﷺ فعله لم أفعله"[55]، يقول الإمام ابن دقيق العيد كما نقله عنه الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى: "وقال ابن دقيق: يؤخذ من هذا الحديث طهارة عرق الحمار لا سيما إذا طال الزمان في ركوبه واحتمل العرق"[56]، ولأن العرق ونحوه مترشح من حيوان طاهر[57]، وأما إنْ كان المترشح من حيوان نجس العين؛ فنجس[58]، وأخذتُ هذا بالمفهوم مِن تقييد الخطيب الشربيني المسألة بالحيوان الطاهر[59]؛ بأن الحيوان النجس عرقه وريقه ونحوهما نجسٌ، **ويفيد هذا الحكم في هذا العصر في بعض البلاد التي تتعطل فيها وسائل النقل؛ فيحتاج للركوب على نحو حمار ويكون الجو حارًّا فيعرق وينتقل العرق للراكب؛ فلا يتنجس الراكب، وكذلك عَيْش القطط في البيوت وخروج شيء من نحو أكلٍ رطب من فمها فلا يتنجسُ ما وصله رطوبة الخارج مِن فمها.**

وأما لبن الحيوان غير المأكول فنجس قياسًا على لحمه، وقد علل ذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازي بقوله: "لأن اللبن كاللحم المذكى؛ بدليل أنّه يتناول من الحيوان ويؤكل كما يتناول اللحم المذكى، ولحم ما لا يؤكل نجس فكذلك لبنه".[60]

فالأصل في هذه المسألة أنَّ ما قطع مِن الحيوان حكمه حكم ميتته، واستثني مِن ذلك الأصل لبن وصوف وشعر ووبر الحيوان المأكول؛ لأنها جاءت في معرض الامتنان كما تقدم، واستثني مِن الأصل العرق والريق ونحو ذلك مما يترشح مِن الحيوان الطاهر غير المأكول؛ لأن في الحكم بنجاستها مشقة بخلاف لبنها[61]، والمشقة تجلب التيسير، وإذا ضاق الأمر اتسع، كما ذكرتُه في الفصل التمهيدي ولتعذر التحرز مِن عرقه بطول ركوبه كما تقدم في كلام الإمام ابن دقيق العيد.

والحاصل أن الأصل والاستثناء كلًّا منهما متوافق مع مقاصد الشريعة، فالأصل بتحريم ما أُبينَ مِن الحيوان؛ لاستقذاره ونجاسته، والاستثناء يحقق مقصد الشريعة بطهارة العرق والريق مِن الحيوان الطاهر غير المأكول؛ للمشقة الحاصلة مِن صعوبة التحرز عنها، وحلَّ وطهارة الصوف والوبر ونحوهما المُبان من الحيوان الحي المأكول؛ تكريمًا وامتنانا، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية :الاستنجاء بالحجر أو ما يقوم مقامه مع وجود الماء:

أوجب الشارعُ الحكيم الاستنجاء بالماء، والماء هو الأصل في التطهير وإزالة النجاسة[62]، وأباح استعمال الحجر أو ما يقوم مقامه ولو مع وجود الماء؛ فهو رخصة[63]، فكان الحجر أو ما يقوم مقامه بأن يكون طاهرًا قالعًا جامدًا غير محترم[64]، كالورق الجاف الموجود في وقتنا في أماكن قضاء الحاجة.

والمقصد مِن جواز الاستنجاء بالحجر أو ما في معناه وإقامته مقام الماء وإن ترك شيئًا مِن النجاسة لا يُزال إلا بصغار الخزف[65]؛ التيسير[66]، وقد عُفي عن أثر النجاسة المتبقي لمن استنجى بالحجر أو ما يقوم مقامه للضرورة، كما نصَّ عليه الإمام النووي.[67]

أقول: المسألة المستثناة مِن الأصل هنا تناولها مقصدان في التخفيف، الأول الرخصة، والثاني العفو عن أثر النجاسة للضرورة.

وقد ذكر الإمام السيوطي عند حديثه عن: قاعدة المشقة تجلب التيسير؛ استعمال الحجر في الاستنجاء[68]، فلما كان يشق إزالة العين والأثر في الاستنجاء بالحجر جاء التيسير بالعفو.

والمقصد مِن الماء هو النظافة؛ لأن الماء طهور ويزيل العين والأثر، فيتحقق بذلك توافق الأصل والاستثناء مع مقصد الشريعة بمراعاة مصلحة المكلف، وكان سبب العدول عن حكم الأصل إلى الاستثناء هو الرخصة، والمشقة في بعض الأحوال كنحو فقد الماء ومرض، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني: تطبيقات على أحكام الصلاة في الأصل والاستثناء وتو افقهما مع المقاصد الشرعية:

ويأتي هذا المبحث على ثلاثة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول: مسائل في الترخص في بعض أحكام الصلاة:

وفيه مسألتان على النحو الآتي:

المسألة الأولى: جواز الجمع في السفر والمطر:

جعل الشارع الحكيم وقتًا محددًا لكل صلاة دخولًا وخروجًا، وبيّنت السنة النبوية صلى الله على صاحبها وآله وسلم تلك الأوقات، وفصَّل المجتهدون ذلك بما هو مبسوط في مصنفاتهم[69] ؛ فليس هنا محل بحثها وذكرها.

وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: 103] فكل وقت مِن أوقات كل صلاة يتحقق فيه فعل الصلاة؛ يكون المكلف قد امتثل الأمر بإقامة الصلاة في الوقت المضروب لها شرعًا، ويجب عليه إن دخل وقت صلاة ولم يؤدِها فورًا أولَ وقتِها؛ العزمَ على أدائها في وقتها[70]؛ لتحقق طلب الفعل الواجب منه بإدراكه أول وقتها[71]، فهذا هو الأصل في هذه المسألة بفعل الصلاة أول وقتها أو العزم على فعل في قابل الوقت المخصص لها، واستثني مِن هذا الأصل جواز تقديم الصلاة وجمعها مع الصلاة التي قبلها في وقت الصلاة الأولى، أو تأخيرها عن وقتها المخصص لها وأدائها في وقت الصلاة الثانية بشرط نية التأخير للصلاة الأولى في السفر، واستثني أيضًا من الأصل جواز الجمع في المطر تقديمًا[72]. لوجود الحرج الحاصل في السفر.[73]

والمقصود مِن شرع الجمع؛ التخفيفُ على المكلَّف؛ للمشقة التي قد تحصل له[74]، والمقصودُ مِن الأصل بجعلِ مواقيت محددة لكل صلاة "تجديدُ العهد بالله...لئلا يبعد عهد العبد بذكر الله، قال تعالى: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]"[75]، فهذه مصالح ومقاصد عظيمة للصلاة بأن يبقى العبد موصولًا بذكر الله تعالى؛ ليتحقق له الفوز والنجاة في الآخرة.

فبذلك يكون كلًا من الأصل والاستثناء قد توافقا مع مقصود الشارع، بل وكان في الاستثناء ذات مقصود الأصل من الذكر والخضوع، وزاد عليه بمنة الله تبارك وتعالى على خلقه بالرخصة للتخفيف على عباده، **وهذه المسألة والرخصة فيها مما يحتاجه المسلم في كل عصر سواء منذ شرْع الحكم وما بعده إلى زماننا المعاصر وبعده أيضًا**، والله الكريم سبحانه أعلم.

المسألة الثانية: لبس الحرير للرجال

أتيتُ على ذِكر لُبس الحرير للرجال في هذا المطلب المتعلق برخص الصلاة؛ اقتداء بما عليه أئمة المذهب وفي مقدمتهم الإمام الشافعي- ﷺ - والمصنفون في المذهب؛ بأنهم يذكرون أحكام اللباس ونحوه في كتاب الصلاة، وغالبًا بعد الانتهاء مِن بيان أحكام الخوف[76]، ومناسبة ذكر أحكام اللباس بعد صلاة الخوف لما قد يحتاجه المجاهدين للُبس ما حرُم كالحرير والمتنجس.[77]

فالأصل أنَّ الحريرَ محرمٌ على الرجال مباح للنساء[78] فعن سيدنا حذيفة- رضي الله عنه- أنَّه سمع رسول الله ﷺ يقول: "لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَلَا الدِّيبَاجَ"[79]، والحديث هنا ذكر اللباس وهو محرم بالإجماع[80] للحديث، ويحرم عليهم استعماله في الجلوس والغطاء وسائر وجوه الاستعمال[81]؛ لأنَّ المعنى الموجود في اللُبس موجود في وجوه الاستعمال الأخرى، وبالقياس الأولى[82]؛ بأنه إذا كان يحرم اللبس مع احتياج الشخص للباس عمومًا فغير اللباس أولى،[83] وما ورد في الأخبار مِن حرمة اللبس والجلوس ولم يذكر غيرهما؛ جريًا على الغالب لا للتقييد[84]، وهو حرام لوجود معنى الخيلاء والفخر .[85]

وأما الاستثناء فهو جواز لبس الحرير للرجال في حالة ضرورة كنحو حر مهلك أو حاجة دعتْ لذلك[86] كستر عورة ولا يوجد غيرُه يحلُّ مكانه[87]؛ فإن رسول الله ﷺ "رخَّص لعبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام في القمص الحرير في السفر من حكة كانت بهما"[88]، ومِن الضرورة الحكة التي تكون بسبب مرض؛ فلبس الحرير يبرد عليه، يقول الإمام النووي في شرحه على الحديث السابق: " هذا الحديث صريح في الدلالة لمذهب الشافعي وموافقيه أنه يجوز لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكة لما فيه من البرودة وكذلك للقمل وما في معنى ذلك"[89]، ومِن الاستثناء مِن الأصل الشهيد فيجوز تكفينه بالحرير؛ إن كان قد لبسه حال حياته لضرورة ثمَّ استشهد؛ لأنَّ السنة أنَّ يُكفنَّ بثيابه التي كان يرتديها حال استشهاده.[90]

وبِبيان الأصل في هذه المسألة وما استثني منه؛ يظهر توافق الأصل والاستثناء مع مقصود الشارع، فكان المنع مِن لبس الحرير لما فيه من الفخر والزينة الذي تقتضي شهامةُ الرجلِ اجتنابَه[91]، وكانت إباحتُه لضرورةٍ تقطع عنه الألم؛ هي السبب الذي خرج به عن حكم الأصل، وكذلك الرخصة المندوبة في حق الشهيد[92]، وهذا مقصد الشرع مِن الاستثناء، والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني: مسائل تتعلق بصحة الصلاة وإعادتها:

وفيه مسألتان على النحو الآتي:

المسألة الأولى: اختلاط ميت تصح الصلاة عليه بغيره دون تمييز:

قد نُقِل الإجماع على إيجاب الصلاة على الميت المسلم[93]، فكل مسلم مات وجب الصلاة عليه غالبًا[94]، وصلاة الجنازة فرض كفاية على كل مِنْ علِم بموته[95]، فلو فعله البعض سقط الطلب عن غيرهم[96]؛ لأن مقصود فرض الكفاية هو إيقاع الفعل دون النظر لذات الفاعل[97] وهو هنا صلاة الجنازة، ولو تركها الجميع؛ أثِموا. [98]

والأصل أنَّه لا يُصلَى على الميت الشهيد؛ لما روى سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجْمَعُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ قَتْلَى أُحُدٍ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ يَقُولُ: أَيُّهُمْ أَكْثَرُ أَخْذًا لِلْقُرْآنِ؟ فَإِذَا أُشِيرَ لَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا قَدَّمَهُ فِي اللَّحْدِ، وَقَالَ: أَنَا شَهِيدٌ عَلَى هَؤُلَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَأَمَرَ بِدَفْنِهِمْ فِي دِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُغَسَّلُوا، وَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمْ"[99]؛ وسبب ذلك: "إبقاء أثر الشهادة عليهم، والتعظيم لهم باستغنائهم عن دعاء القوم".[100]

وكذلك السِّقط الذي لم تظهر عليه علامة الحياة لا يُصلّى عليه الجنازة؛ لأنه لم يثبت له حكم الدنيا في الإسلام والميراث ونحوه[101]، وتحرم ولا تصحُّ صلاة الجنازة على الميت الكافر[102]؛ لقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: 84]؛ فالصلاة على الميت للدعاء بالمغفرة، والكافر ليس أهلًا للمغفرة. [103]

ويُستثنى مِن ذلك ما إذا اختلط موتى كفار بمسلمين ولم يتميزوا؛ صُلِّيَ على الجميع؛ فإنه لا يُتَيقَن الصلاة على مَن تجب الصلاة عليه إلا بالصلاة على الجميع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وليتحقق مقصد الصلاة على الميت المسلم بالدعاء له[104]، وامتثال الأمر بفعل الواجب، وينوي بصلاته المسلمَ[105]، وكذلك لو اختلط شهيد بغير شهيد ولم يتميزوا؛ يُصلَّى على الجميع، وينوي بصلاته على مَن تصح عليه صلاة الجنازة؛ ولا يضر التردد في النية؛ للضرورة[106]، ويجب غسل الجميع قبل الصلاة؛ لأن صلاة الجنازة لا تصح قبل تغسيل الميت [107]

والحاصل بأنَّ مقاصد الشرع متحققة في الأصل والاستثناء وكلٌ منهما متوافق معها؛ فالأصل بحرمة الصلاة على الشهيد [108] الذي استشهد في معركة غير المسلمين والسقط والكافر، وقد ذكرتُ سبب كلٍ منها كما تقدم، ثمَّ استثني جواز الصلاة عليهم؛ للضرورة، التي هي تحقق امتثال الأمر بفعل الواجب بالصلاة على المسلم، ولا يؤاخذ بعدم الجزم في النية للضرورة المذكورة، والله تعالى أعلم.

المسألة الثانية: صلاة الجماعة

حثَّ الشارع الحكيم على أداء الصلوات المفروضة جماعة، لما روى سيدنا عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- أنَّ رسول الله ﷺ قال: "صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الْفَذِّ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً"[109]، والجماعة منها ما هو فرض عين كالجمعة، ومنها ما هو فرض كفاية كالجماعة في الصلوات الخمس المفروضة[110]، وأجاز الشرع لأصحاب الأعذار التخلف عن الجماعة.

فالأصلُ أنْ تقام صلاة الجماعة في كلِ صلاة مكتوبة؛ بحيث يظهر شعارها في البلد، ويتمكن مَنْ أراد أداء الجماعة إدراكها بحيث لا يحتشم مِنْ الدخول إلى المحل الذي تُقام فيه[111] ، ويسقط بذلك الإثم عن باقي أهل البلد الذين هم مخاطبون بها، ويستثنى أصحاب الأعذار مِن حضور الجماعة.[112]

وليس مِن الاستثناء إنْ تعذَّر إقامة الجمعة والجماعة؛ أن يصلي المصلون كلٌ في محله الذي هو فيه غير مجتمعين في مكان واحد؛ إلا أنهم يعرفون انتقالات الإمام بسماع أو رؤية التلفاز ونحوه؛ فهذه الصلاة لا تصحّ، بل تسقط الجمعة والجماعة للعذر، فإن الاجتماع والحضور لأداء الصلاة جماعة في محل واحد مِن مقاصد الاقتداء[113]، وهذا المقصد نقله الإمام الجويني عن الإمام الشافعي–رضي الله عنه-؛ لكني بحثتُ عنه فيما تيسر لي من كتب الإمام الشافعي ولم أجده؛ لعلَّ ذلك في الكتب التي لم تصل إلينا من كتب الإمام الشافعي –رضي الله عنه، وقال الإمام الجويني في نفس الموضع: "ولا يعد من الجماعة أن يقف الإنسان في منزله المملوك، وهو يسمع أصوات المترجمين في المسجد، ويصلي بصلاة الإمام، ثم معتمد الشافعي في الشعائر المتعلقة بالصلاة رعاية الاتباع"[114]، **وهنا مسألة معاصرة - على ذلك الاستثناء الذي ظهر في الحكم الشرعي - في وقت الكورونا، والحكم بجواز الاقتداء مِن خلف الشاشات لصلاة الجمعة** [115]**؛ لا يصح؛ لأنه مخالف للاتباع وما عليه الأمة في العصور التي خلتْ، بل الاستثناء الصحيح هو عدم وجوب الجمعة والجماعة لوجود البلاء، ولِعدم القدرة على الخروج لأدائها بسبب الإجراءات التي اتخذت لذلك، وهذان عذران يكفي وجود واحد منهما لعدم وجوب الجماعة والجمعة**، والله تعالى أعلم.

فالأصل موافق لمقصد الشريعة بمراعاة الاجتماع وإظهار شعار الجماعة في البلد، والاستثناء بمراعاة حال المكلّف بالتخلف عن الجماعة سواء كان نحو مشقة كبرد ومطر أو ضرورة كخوف على نفس أو مال، أو غير ذلك مِن الأعذار التي راعت فيها الشريعة أحوال المكلفين، والله تعالى أعلم.

الخاتمة:

النتائج:

1- إن مقاصد الشريعة في الاستثناء تنحصر في مقصدين رفع الحرج عن المكلف، والتيسير.

2- إن تغيّر متعلَّق الحكم الشرعي في حال أو وقتٍ يكون بحسب حالة المكلَف، ويكون العمل بالحكم المستثنى بحسب ضوابط الشرع، لا على تقدير المترخِص. وإنَّ المتغير الذي عُدِل به عن حكم الأصل للعمل بالاستثناء؛ هو مُتَعلَّق الحكم الشرعي لا ذات الحكم؛ لأن الحكم الشرعي هو خطاب الله، وهو قديم.

3- إن الشرع جعل مقصدًا للحكم الشرعي الأصلي وهو مغايرٌ للحكم المستثنى مِن الأصل؛ رعاية لما فيه مصلحة المكلف.

التوصيات:

توصي الدراسة طلبة العلم الشرعي بالتفقه والبحث في مقاصد الشرعية في باب المعاملات في المذاهب الفقهية الأربعة، وإبرازها للاستفادة منها، وليُعتَمد عليها في تمييز الفتاوى الصحيحة مِنْ غيرها، والله تبارك وتعالى ولي التوفيق.

الهوامش:

.

1 في هذه الطبعة الهاء ساقطة من (عليه) والصحيح ما أثبته كما في طبعة مكتبة لبنان؛ لأن هذا الضمير يغير المعنى.

2 الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ - 1983م، ص28.

3 فائدة: فقد تحدث الكفوي عن الأصل بعدة اعتبارات وفنون وذكر صورَ ذلك؛ كمسائلَ في العقيدة والوضع والنحو والصرف ونحوها؛ فهي مفيدة ومجموعة جمعًا حسنًا يَستفيدُ منه طالب العلم ونحوه.

4 الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة ،بيروت، ص129.

5 ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص24.

6 وهذا لا يُعرف إلا بالاستقراء، كما أشار لذلك الإمام الزركشي، ص24.

7 الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص24.

8 الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م، ج1، ص95.

9 الشافعي، الأم، ج2، ص275.

10 الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص24.

11الزركشي، البحر المحيط، ج2، ص29.

12 ينظر: الزركشي، محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق، سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ-1998م، ج1، ص204، والمحلي، شرح جمع الجوامع، ج1، ص165.

13 ينظر: النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي – القاهرة، ١٣٤٤هـ - ١٣٤٧ هـ، ج2، ص355، والزركشي، البحر المحيط، ج2، ص29.

14 الزركشي، تشنيف المسامع، ج3، ص417.

15 الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م، ص160. والزركشي، تشنيف المسامع، ج3، ص419.

16 يُنظر: الفارابي، إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين-بيروت، ط4، 1407هـ-1978م، ج6، 2294، (ثنى).، وينظر: الرازي، مختار الصحاح، (ث ن ي)، ص50.

17 الأزهري، محمد بن أحمد، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، تحقيق، مسعد السعدني، دار الطلائع، باب الأيمان والنذور، ص274.

18 الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: مجموعة بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983م، باب الألف، ص23.

19 المحلي، شرح جمع الجوامع، ج2، ص41.

20 ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ج2، ص 14. والعطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ج2، ص16.

21 العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ج2، ص15. وينظر: الآمدي، علي بن محمد، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، 1402هـ، ج2، ص204، وقد اعتمدت في المتن تعريف العطار؛ لأن عبارته أضبط من عبارة الإمام الآمدي –رحمهما الله تعالى.

22 ينظر: الفيومي، المصباح المنير، ج1، ص223، (ر خ ص).

23 بتصرف يسير، ينظر: الأنصاري، زكريا بن محمد، غاية الوصول شرح لب الأصول، دار الكتب العربية، ص19.

24 ينظر: الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ج2، ص405، (ق ص د)

25 الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1420،5هـ-1999م، ص254، (ق ص د).

26 ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح الدين عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م، ج1، ص101، حيث قال: " ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي؛ فليس على بصيرة في وضع الشريعة" وج2، ص79 - 80، وقد تحدَّث الإمام الجويني في المرجع المذكور عن المعاني من الأحكام، كوجوب القصاص لتحقيق مقصد عصمة الدماء، وشرع النكاح لتحصين الزوجين وغيرها.

27 ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، تحقيق: مشهور حسن، دار ابن عفان، ط1، 1714هـ- 1997م، ج2، ص17.

28 ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ-2004م، ج2، ص121.

29 ينظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، حاشية البجيرمي على الخطيب المسمى تحفة الحبيب، دار الفكر، 1415هـ-1995م، ج1، ص264.

30 الجويني، نهاية المطلب، ج1، ص165.

31 التيمم مِن حيث أصله هو رخصة وفيه خلاف، ينظر: ى، مغني المحتاج، ج1، ص262، ولكنَّ إيجابه مِن حيث أنَّه يكون عند فقد الماء

32 يكون التيمم مندوبًا كما في التيمم بدلاً عن غسل الجمعة؛ فإن الغسل لحضور الجمعة لا يجب بل هو سنة. ينظر، الأنصاري ،زكريا بن محمد، أسنى المطالب شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، ج1، ص 85، ص86 .

33 الجويني، نهاية المطلب، ج1، ص165، وأشار إلى هذا المقصد وغيره في غير التيمم المحقق –جزاه الله خيرا- في مقدمة تحقيق نهاية المطلب

34 الجويني، نهاية المطلب، ج14، ص561.

35 وقد حصرتُ الطهارة هنا برفع الحدث؛ لأن الطهارة في حدِّها تشمل رفع الحدث وإزالة النجس، وما كان في معنى رفع الحدث كالتيمم وصورته كغسل الجمعة، وكذلك في معنى إزالة النجس وصورته. ينظر: النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، إدارة الطبعة المنيرية، القاهرة، 1344هـ-1374هـ، ج1، ص79.

36 ينظر: ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ-1983م، ج1، ص232.

37 ينظر: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ج1، ص53.

38 ينظر، الزركشي، المنثور في القواعد، ج2، ص164.

39 ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج1، ص52.

40 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص12.

41 وقد أتيتُ بالحديث على أحكام الاستنجاء أو ما يقوم مقامه في المطلب الثاني مِن هذا المبحث

42 ينظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع، ج1، ص23، وما نسبه للشافعي بجواز مس المصحف بغير طهارة لا يصح، فقد قال الإمام الشافعي -رضي الله عنه- :" وقد نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يمسه من المسلمين إلا طاهر ونهى أن يسافر به إلى بلاد العدو" الأم: ج3، ص197. وينظر: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، ج1، ص107. والشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ- 1994م، ج1، ص149، والمرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإنصاف في معرفة الراجح مِن الخلاف، دار إحياء التراث، ط2، ج1، ص223.

43 ينظر: الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج1، ص149.

44 وضابط التمييز: "أن يصير بحيث يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده" ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، المنهاج القويم، دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ -2000م، ص69.

45

مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1406هـ-1985م، كتاب القرآن، باب الأمر بالوضوء لمن لمس القرآن، ج1، ص199. والحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م، ج1، ص552.

46 ينظر: السبكي، علي بن عبد الكافي، قضاء الأرب في أسئلة حلب، تحقيق: محمد عالم الأفغاني، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، 1413هـ، ص362- 363.

47 ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج1،ص146. والشَّبْرامَلِّسي، نور الدين بن علي، حاشية الشَّبْرامَلِّسي على نهاية المحتاج إلى شرح ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ -1984م، ج1، ص127.

48 الجويني، نهاية المطلب، ج1، ص98

49 ينظر: الهيتمي، تحفة المحتاج، ج1، ص146. والشربيني، مغني المحتاج، ج1، ص149،

50 من حكم قراءة الجنب والحائض للقرآن الكريم، ينظر: علي، أمجد رشيد، بغية الأريب مِن معاني نهاية التدريب، دار الفتح، ط2، 1441هـ.2020م، ص322-325. **(معاصر)**

51 ينظر: الجويني أبو محمد، الجمع والفرق، ج1، ص283.

52 ينظر: الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي بن معوض، وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ-1999م، ج2، ص250، وينظر: العمراني، يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، ط1، ج1، ص418.

53 أحمد بن حنبل، المسند، تتمة مسند الأنصار، حديث رقم:21903، ج36، ص233، ورواه الترمذي وقال: حسن غريب، ينظر: الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، باب ما قطع مِن الحي فهو ميت، حديث رقم: 1480، ج3، ص126، ورواه ابن خزيمة، أبوبكر، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيم، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، باب استحباب تقليم الأظافر مع حلق الرأس مع الدليل على أن الأظافر إذا قصت لم يكن حكمها حكم الميتة...، ج4، ص300.

54 ينظر: الهيتمي، أحمد بن حجر، المنهاج القويم، دار الكتب العلمية، 1420هـ-2000م، ص53.

55 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، الطبعة السلطانية، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ، كتاب الصلاة، باب صلاة التطوع على الحمار، حديث رقم 1100، ج2، ص45.

56 العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج2، ص576.

57 ينظر: الهيتمي، ابن حجر، المنهاج القويم، ص53، وقد علل الخطيب الشربيني في المغني ج1، ص53، والشمس الرملي في النهاية ج1، ص101؛ الحكم بطهارة عرق ولعاب ونحوهما مما يؤكل لحمه؛ عموم البلوى، واستدرك الرشيدي في حاشيته على النهاية؛ بأن السبب هو النظر في الأصل لا عموم البلوى؛ لاقتضاء عموم البلوى العفو لا الطهارة، والله تعالى أعلم. ينظر: حاشية الرشيدي المطبوع بنهاية المحتاج شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1404هـ-1984م، ج1، ص101.

58 ينظر: الشربيني، محمد بن محمد، الإقناع في حل ألفاظ متن أبي شجاع المطبوع معه حاشية البُجَيْرِمي، دار الفكر1451هـ-1995م،ج1، ص107.

59 ينظر: الشربيني، الإقناع بحاشية البجيرمي، ج1، ص107

60 الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، دار الكتب العلمية، المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج1، ص93.

61 ينظر: أبو محمد الجويني، الجمع والفرق، ج1، ص236.

62 ينظر: نووي الجاوي، محمد بن عمر، نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، دار الفكر، بيروت، ط1، ص16.

63 ينظر: الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1418هـ-1998م، ج1،ص203، وينظر: البِرْماوي، محمد بن عبد الدائم، الفوائد السنية في شرح الألفية، تحقيق: عبد الله رمضان، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة، مصر، ط1، 1436هـ-2015م، ج1، ص338.

64 ينظر: باعشن، بشرى الكريم، ص124.

65 في ضابط وشروط الحجر وما يقوم مقامه في الاستنجاء؛ ينظر: باعشن، بشرى الكريم، ص124-126.

66 ينظر: الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، تحقيق: أحمد عناية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1 ،1421هـ-2008م، ج1، ص303.

67 ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج1، ص97.

68 السيوطي، الأشباه والنظائر، ص78.

69 ينظر: الشافعي، الأم، ج1، ص95.

70 ينظر: أبو محمد الجويني، الجمع والفرق، ج1، ص535.

71 ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ج1، ص350

72 ينظر: الشافعي، الأم، ج1، ص95.

73 البوطي، محمد سعير رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، ط10، 1473هـ.2016م، ص242 (**معاصر**)

74 ينظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج1، ص516.

75 ابن عبد السلام، مقاصد العبادات، ص14.

76 ومِن غير الغالب أن الإمام الشافعي –رضي الله عته- ذكر أحكام اللباس ولبس الحرير للرجال بعد بيانه لمواقيت الصلاة وأحكام الأذان، أي في معرض حديثة على شروط الصلاة، والله تعالى أعلم، ينظر: الشافعي، الأم، ج1، ص108، وكذلك الشيخ ابن حجر الهيتمي في كتابه: الفتاوى الفقهية الكبرى؛ ذُكرت بعد الحديث على أحكام الجمعة، ينظر، الهيتمي، أحمد بن محمد، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية، ج1، ص263.

77 ينظر: الهيتمي، تجفة المحتاج، ج3، ص18.

78 ينظر: ابن النقيب، أحمد بن لؤلؤ الرومي، عمدة السالك وعدة الناسك، الشؤون الدينية، قطر، ط1، 1982م، ص79-80، والشربيني، مغني المحتاج، ج1، ص852. والشرواني، عبد الحميد الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1357هـ-1983م، ج3، ص21.

79 البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، حديث رقم: 5426، ج7، ص77، وروى مسلم في صحيحه رواية أخرى عن سيدنا البراء بن عازب بالنهي عن لبس الحرير والديباج والإستبرق، مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، حديث رقم: 2067، ج3، ص1638.

80 ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج4، ص435، والشربيني، مغني المحتاج، ج1، ص582.

81 ينظر: النووي، محي الدين يحيى بن شرف، فتاوى النووي، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط6، 1417هـ-1996م، ص187، وباعشن، بشري الكريم، ص412؟

82 الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص478.

83 ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج4، ص435.

84 ينظر: الأنصاري، أسنى المطالب، ج1، ص276، والرملي، نهاية المحتاج، ج2، ص374.

85 ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص478، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج10، ص285.

86 ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج2، ص478، وابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص167.

87 ابن النقيب، عمدة السالك وعدة الناسك، ص80

88 مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكة أو نحوها، حديث رقم: 2076، ج3، ص1646.

89 النووي، محي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، ج14، ص52.

90 ينظر، الرملي، نهاية المحتاج، ج2، ص456، وباعشن، بشرى الكريم، ص468.

91 ينظر: الجويني، نهاية المطلب، ج2، ص606، والعسقلاني، فتح الباري، ج10، ص285.

92 قد ذكرتُ في الفصل التمهيدي عند حديثي على الضرورة التي تبيح ما حرُم؛ بأن تقطع الألم، وهذا المعنى ذكره الإمام الشافعي كما فيما نقلته في الفصل التمهيدي، وكذلك ذكرتُ أنَّ مِن الرخص ما يكون مندوبًا.

93 ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص212.

94 ومِن غير الغالب؛ شهيد الدنيا والآخرة، وهومَن مات في قتال مع الكفار، وللإمام النووي تفصيل في ذِكر ضابط الشهيد الذي تحرم الصلاة عليه وهذا نصّه: "الشهيد الذي لا يغسل ولا يصلى عليه؛ هو من مات بسبب قتال الكفار حال قيام القتال، سواء قتله كافر أو أصابه سلاح مسلم خطأ أو عاد إليه سلاح نفسه أو سقط عن فرسه أو رمحته دابة؛ فمات، أو وطأته دواب المسلمين أو غيرهم، أو أصابه سهم لا يعرف هل رمى به مسلم أم كافر؟ أو وجد قتيلًا عند انكشاف الحرب ولم يعلم سبب موته، سواء كان عليه أثر دم أم لا، وسواء مات في الحال أم بقي زمنًا ثم مات بذلك السبب قبل انقضاء الحرب، وسواء أكل وشرب ووصى أم لم يفعل شيئًا من ذلك، وهذا كله متفق عليه عندنا، نص عليه الشافعي والأصحاب ولا خلاف فيه"، النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص259. وينظر: الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، الغرر البهية شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، ج2، ص100

95 ينظر: الجويني، نهاية المطلب، ج2، ص76، والهيتمي، تحفة المحتاج، ج3، ص142.

96 ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص329.

97 ينظر: العطار، حاشية العطار، ج1، ص263.

98 ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص326، وص329.

99 البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، حديث رقم:1343، ج2، ص91.

100 الرملي، أحمد بن أحمد، فتح الرحمن شرح زبد ابن رسلان، دار المنهاج، بيروت، ط1، 1430هـ2009م، ص412.

101 الشيرازي، المهذب، ج1، ص250.

102 ينظر: باعشن، بشرى الكريم، ص468.

103 ينظر: النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص259.

104 الاستغناء في الفرق والاستثناء، ج1، ص440

105 ينظر: الشافعي، الأم، ج1، ص305.

106 ينظر: الأنصاري، الغرر البهية، ج2، ص104، وباعشن، بشرى الكريم، ص468.

107 ينظر: الرملي، فتح الرحمن شرح زبد ابن رسلان، ص412، والشربيني، الإقناع المطبوع معه حاشية البجيرمي، ج2، ص275.

108 وضابط الشهيد الذي تحرم الصلاة عليه هو: شهيد الدنيا والآخرة، وهومَن مات في قتال مع الكفار، وللإمام النووي تفصيل في ذِكر ضابط الشهيد الذي تحرم الصلاة عليه وهذا نصّه:" الشهيد الذي لا يغسل ولا يصلى عليه؛ هو من مات بسبب قتال الكفار حال قيام القتال، سواء قتله كافر أو أصابه سلاح مسلم خطأ أو عاد إليه سلاح نفسه أو سقط عن فرسه أو رمحته دابة؛ فمات، أو وطأته دواب المسلمين أو غيرهم، أو أصابه سهم لا يعرف هل رمى به مسلم أم كافر؟ أو وجد قتيلًا عند انكشاف الحرب ولم يعلم سبب موته، سواء كان عليه أثر دم أم لا، وسواء مات في الحال أم بقي زمنًا ثم مات بذلك السبب قبل انقضاء الحرب، وسواء أكل وشرب ووصى أم لم يفعل شيئًا من ذلك، وهذا كله متفق عليه عندنا، نص عليه الشافعي والأصحاب ولا خلاف فيه"، النووي، المجموع شرح المهذب، ج5، ص259. وينظر: الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، الغرر البهية شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنية، ج2، ص100.

109 البخاري، الجامع المسند الصحيح، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، حديث رقم: 645، ج1،ص131.

110 ينظر: النووي، منهاج الطالبين، ص38.

111 ينظر: باعشن، بشرى الكريم، ص325.

112 والأعذار التي يصح بها ترك الجمعة والجماعة: "كمطر أو ثلج يبل الثوب، أو وحل، أو ريح بالليل، أو حر أو برد شديدين، أو حضور طعام أو شراب يتوق إليه، أو مدافعة حدث، أو خوف على نفس أو مال، أو مرض، أو تمريض من يخاف ضياعه، أو كان يأنس به، أو حضور موت قريب أو صديق، أو فوت رفقة ترحل، أو أكل ذي رائحة كريهة، أو ملازمة غريمه وهو معسر"، النقيب المصري، عمدة السالك وعدة الناسك، ص66.

113 ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد الرحيم الديب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ-2007م، ج2، ص403، والأنصاري، أسنى المطالب، ج1، ص224.

114 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد الرحيم الديب، دار المنهاج، ط1، 1428هـ- 2007م، ج2، ص403.

115 ينظر موقع هسبريس على شبكة الإنترنت، الإقناع بجواز صلاة التراويح خلف التلفاز والمذياع زمن الكورونا، علي قاسمي، 4/19/ **2020م (معاصر)**

أصل البناء والأصل الفرعي
والتخريج عليهما، من كتاب الفرائد البهية في القواعد الفقهية للحمزاوي الحنفي دراسة تطبيقية

سليمان عواد السردية* **أ.د. صلاح محمد أبو الحاج****

تاريخ وصول البحث: 2025/2/24م تاريخ قبول البحث: 2025/5/5م

الملخص

هدفت الدراسة إلى بيان معنى الأصل الفرعي وأصل البناء عند فقهاء الحنفية، في كتاب الفرائد البهية للحمزاوي الحنفي، والتفريق بينهما، وما هي مصادرهما، وأيهما أصلح للبناء عليه وتخريج الأحكام منه، وكيفية تعامل المجتهد معهما، وأن أصول البناء بمعناه الرئيس أو الفرعي هي أهم المباحث الفقهية ومرجع الخلف في استخراج الأحكام منها، والقياس عليها، ثم أوردت التطبيقات التي توضح ذلك من كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي لبيان معنى أصل البناء والأصل الفرعي، والمنهج التحليلي والمنهج الاستدلالي الاستنباطي لبيان العلاقة والفرق بين أصل البناء والأصل الفرعي، والمنهج الاستقرائي لاستخراج التطبيقات على أصل البناء والأصل الفرعي من كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها: أن أصل البناء -وهي القاعدة الفقهية- هو المعنى المخرَّجُ عليه الفروع الفقهية، وأن الأصل الفرعي -وهو الحكم الفقهي- هو المعنى المُخَرَّجُ عليه الفرعُ الفقهي، وأن هناك فروق بينهما ظهرت بالتتبع، وأن كتاب الفرائد البهية من أقوى الأمثلة على جعل مسائل الفقهاء أصول وقواعد ليسهل التخريج بناء عليها، بالإضافة إلى نتائج وتوصيات ستذكر في البحث.

الكلمات المفتاحية:

الفقه، الفقه الحنفي، القواعد الفقهية، أصل البناء، الأصل الفرعي، التخريج.

* باحث.

** أستاذ دكتور، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

The Foundational Principle, the Subsidiary Principle, and the Derivation of Rulings Upon Them: An Applied Study from Al-Ḥamzāwī al-Ḥanafī's Al-Farā'id al-Bahiyyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah

Abstract

This study aimed to clarify the meaning of the Subsidiary Principle and the Foundational Principle according to Hanafi jurists in the book Al-Farā'id al-Bahiyyah fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah by Al-Ḥamzāwī al-Ḥanafī, to differentiate between them, identify their sources, determine which is more suitable for basing legal derivations upon and extracting rulings from, and explain how the jurist (mujtahid) deals with them. It also establishes that foundational principles, in their primary or subsidiary sense, are among the most important juristic investigations and serve as a reference for later scholars in extracting rulings from them and making legal analogies. The study then presents practical applications illustrating this from Al-Ḥamzāwī's Al-Farā'id al-Bahiyyah.

The study followed the descriptive approach to explain the meaning of the Foundational Principle and the Subsidiary Principle; the analytical and deductive-inferential approach to clarify the relationship and distinction between them and how jurists derived rulings based on them; and the inductive approach to extract applications of the Foundational Principle and Subsidiary Principle from Al-Ḥamzāwī's Al-Farā'id al-Bahiyyah.

The study reached several key findings: the Foundational Principle is the meaning upon which juristic branches are derived, while the Subsidiary Principle is the meaning upon which a single juristic branch is derived. Clear differences between them emerged through detailed examination. The book Al-Farā'id al-Bahiyyah stands as one of the strongest examples of formulating the issues of jurists into principles and rules to facilitate legal derivation based upon them, in addition to other results and recommendations that will be mentioned in the research.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Hanafi Jurisprudence, Juristic Principles/Rules, Foundational Principle, Subsidiary Principle, Legal Derivation

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الخلق وحبيبي رب العالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن سار على نهجه إلى يوم الدين وبعد:

فإن موضوع البحث هو الأصل الفرعي وأصل البناء هو من موضوعات القواعد الفقهية وكيفية البناء عليها، وتخريج المستجدات من الأحكام بالنظر إليها، إذ إن الفقه كغيره من العلوم يمر بمراحل، فكان في ابتدائه يمر بمرحلة الاستنباط في القرون الأولى الخيرية، وهي قرون السلف الصالح رضي الله عنهم، ثم بعده جاءت مرحلة التخريج، وهو ما استقر عليه الحال في عصر المجتهدين في المذهب، حيث إنهم أدركوا أن من سبقهم قد استوعب الوظيفة الأولى للفقهاء وهي الاستنباط، وأنها قتلت بحثًا، وأنه عز وجود من يقوم بهذه الوظيفة، وأن وظيفة من جاء بعدهم هي تخريج الأحكام على أقوال الأئمة وأفهامهم وقواعدهم وأصول بنائهم، وكانوا يهتمون اهتمامًا بالغًا بتخريج المستجدات على فروع الأئمة، وأن هذه الطريقة هي أقوى طرق التخريج.

وإن المتتبع لكتب الفقهاء في المذاهب المعتبرة يلاحظ وبقوة أن الفقهاء استخرجوا من أصول الفقه فروعًا وقواعد وأصولًا، وبالاستقراء أنهم لم يتركوا شيئًا يمكن استنباطه من هذه الأصول إلا استنبطوه، وكان عمل من بعدهم البناء على هذه القواعد وأصول البناء والفروع التي استخرجوها والنظر في المستجدات وقياسها على مسائلهم وأصولهم،

وقد اهتم الفقهاء ببيان أصل الفقيه على هيئة أصل بناء أو على هيئة فرع يعتبر أصلًا، ويمكن تسميته بالأصل الفرعي، وهذا لا يلحظه إلا من كان طالع وأمعن النظر في كتابات الفقهاء.

وهذا الموضوع قل من تطرق إليه بالكتابة مستقلًا، فكان هذا البحث هو دراسة خاصة بالأصل الفرعي وأصل البناء، تبين بوضوح هذه الفكرة لطالبي العلم الشرعي، وتسلط الضوء على كتاب الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية للحمزاوي؛ حيث إنه من أوسع الكتب في إظهار هذه الفكرة عمليًا، مع الحاجة الماسة لهذه الدراسة؛ خصوصًا مع تطور الحياة وكثرة المستجدات، وحاجة الناس إلى استخراج أحكامها قياسًا وتخريجًا على فروع الأئمة وأصولهم، وإثراء التطبيقات العملية على هذا المبحث.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في النقاط التالية:

-ما كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

-ما المقصود بأصل البناء وما المقصود بالأصل الفرعي.

-ما الفرق بين أصل البناء والأصل الفرعي.

-ما هي أهم التطبيقات على أصول البناء والأصل الفرعي.

أهداف البحث:

من خلال هذه الدراسة يسعى الباحث لتحقيق الأهداف الآتية:

-تسليط الضوء على كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

-تعريف أصل البناء والأصل الفرعي.

-بيان الفرق بين أصل البناء والأصل الفرعي.

-ذكر أهم التطبيقات عليهما وخصوصًا من كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث لطلاب العلم الباحثين والمهتمين بالقواعد الفقهية وأصول البناء، وخصوصًا في المذهب الحنفي، وذلك ليتيسر لهم فكرة التخريج للفروع المستجدة على أصل البناء والأصل الفرعي والفرق بينهما.

حدود البحث:

سيقوم الباحث بتحديد البحث في أصول البناء عمومًا، والأصل الفرعي خصوصًا، والتطبيق عليه في كتاب الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية للحمزاوي الحنفي، وأن هذا المصطلح وإن لم يكن مذكورًا بهذا اللفظ في كتب الفقهاء، إلا أنه ملاحظ بلا خفاء استعماله في كتب الفقهاء.

منهجية البحث:

-المنهج الوصفي: لبيان معنى أصل البناء والأصل الفرعي

المنهج التحليلي والمنهج الاستدلالي الاستنباطي: لبيان العلاقة والفرق بين أصل البناء والأصل الفرعي، وكيفية تخريج الفقهاء عليهما

-المنهج الاستقرائي: استخراج التطبيقات على أصول البناء والأصل الفرعي وخصوصًا من كتاب الفرائد البهية للحمزاوي

الدراسات السابقة:

كما يعلم أن لهذا الموضوع علاقة وثيقة بموضوع تخريج الفروع على الأصول، فلذلك قمت بالاطلاع على بعض البحوث التي طرقت هذا الموضوع، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أولًا: بحث تخريج الفروع على الأصول، دراسة تأصيلية، للأستاذ الدكتور خالد تواني، معهد العلوم الإسلامية في جامعة الوادي، المنشور على موقع الجامعة.

تكلم في البحث عن مفهوم التخريج وتعريفه لغة واصطلاحًا، ثم تكلم عن نشأة هذا العلم والفائدة منه، ثم ذكر أنواع التخريج ومناهج الفقهاء فيها، ثم تطرق لبعض الكتب التي اهتمت بالتخريج على كل طريقة، منها على سبيل المثال كتاب تأسيس النظر للدبوسي الحنفي.

وقد ظهر التوافق بين بحثه والبحث الموجود بين أيدينا بما يلي:

1 – جعل من أنواع التخريج تخريج الفروع على الأصول، بمعنى التخريج على القواعد الفقهية، وهي ما سميته في بحثي هذا بالتخريج على أصل البناء، ولا مشاحة في الاصطلاح.

2 – ذكره للاستنباط المقيد، وهو بيان رأي الإمام في المسائل الجزئية التي لم يرد عنه فيها نص، عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، وهو ما سميته في بحثي بالأصل الفرعي، حيث يتكلم عن نفس الفكرة.

أما من ناحية ما اختلف فيه البحث عما هو في هذا البحث فهو كما يلي:

1 – عدم إشارته للفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، فجعل الكلام عامًّا لهما دون تفريق أو تمييز لإحداهما عن الأخرى، في حين أن هذا البحث جاء للكلام عن التخريج على القواعد الفقهية، في حين أن القواعد الأصولية خاصة بأئمة المذاهب المجتهدين المطلقين.

2 – ذكر طريقة التخريج على أنها مدرستين: الفقهاء والمتكلمين، ومعلوم أن هذا التقسيم هو لأصول الاستنباط وليس للتخريج الفقهي.

3 – ذكره لبعض الكتب من غير المذاهب الأربعة كالمعتزلة.

ثانيًا: منهج نظام الدين الشاشي في تخريج الفروع على الأصول من خلال كتابه الخمسين، لمراد غليون، من كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، المنشور على موقع الجامعة.

تكلم الباحث فيه عن تخريج الفروع على القواعد الأصولية، من خلال كتاب أصول الشاشي المسمى (الخمسين)، وحاول الكشف عن منهجه في الكتاب، وأثره في هذا المجال، فجاء بحثه أشبه ما يكون بالترجمة للكتاب ومنهجه.

وقد ظهر بعض النقاط المختلفة بين بحثه والبحث الموجود بين أيدينا بما يلي:

1 – خلطه بين التخريج على القواعد الأصولية والتخريج على القواعد الفقهية، حاله حال البحث سابق الذكر قبله.

2 – ادعى في بحثه عدم أسبقية أحد على الشاشي في إبراز هذا العلم والكتابة فيه مستقلًا، ثم ناقض نفسه في تأكيده أن السمرقندي والدبوسي وهم قبله بقرون كانوا قد كتبوا في هذا العلم وألفوا فيه تآليف مستقلة، وكان تعليله لأسبقية الشاشي أنه محصور في القواعد الأصولية في حين أن من سبقه كانت كتبهم في القواعد الفقهية، ومن البدهي عند الفقهاء أن التخريج لا يكون فقط على القواعد الأصولية، بل يشمل الفقهية أيضًا كما سأبينه في بحثي هذا.

خطة البحث:

التمهيد: ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالإمام الحمزاوي وكتابه الفرائد البهية للحمزاوي وذكر أهم مزاياه.

المطلب الثاني: الاستنباط والتخريج بين السلف والخلف.

المطلب الثالث: الدراسة النظرية لأصول البناء والأصول الفرعية.

المبحث الأول: تعريف أصل البناء والأصل الفرعي والفرق بينهما.

المطلب الأول: أصل البناء، تعريفه وأهميته.

المطلب الثاني: الأصل الفرعي تعريفه أهميته.

المطلب الثالث: الفرق بينهما.

المبحث الثاني: التطبيقات على أصل البناء والأصل الفرعي.

المطلب الأول: تطبيقات الأصل بحسب استعمال الفقهاء عمومًا.

المطلب الثاني: تطبيقات الأصل الفرعي في كتاب الفرائد البهية للحمزاوي.

النتائج والتوصيات:

التمهيد:

المطلب الأول: التعريف بالكتاب والمؤلف

المؤلف:

محمود بن محمد بن نسيب بن حمزة الحسيني الحمزاوي، الحنفي المذهب، الدمشقي مولدًا ووفاة، (1236هـ - 1305هـ)، مفتي دمشق الشام، بلغت مصنفاته نيفًا وأربعين [1]، من أهمها كتابه " الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية"، والذي نحن بصدد الكلام عنه، اهتم فيه بذكر القواعد والأصول الفقهية، قال عنه ابن عابدين: " العلامة النحرير السيد الشريف محمود أفندي حمزة مفتي دمشق الشام "[2]، وقال عنه العلامة البيطار: " إمام رفع

للعلوم راية، وجمع بين الرواية والدراية، فأصبح وهو كاسر الوسادة، ..... بزغ من أفق دمشق وبها برع، وترقى إلى أن بلغ ما فوق الطمع "[3].

الكتاب:

اسمه: الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية، سماه بهذا الاسم مؤلفه في بداية كتابه.

نسبته للمؤلف: نسبته إليه مذكورة في كتب القواعد وكتب المعاجم والمؤلفين والتراجم، وممن نسبه إليه وذكره: أحمد الزرقا[4]، وعلي حيدر أفندي[5]، والزركلي[6]، وغيرهم.

ميزة الكتاب ومنهجه:

اهتم مؤلف الكتاب بموضوع القواعد والأصول الفقهية، وتتبعها في كتب المذهب الحنفي، وجمعها في كتابه، ورتبها حسب الأبواب الفقهية، ولم يشرح أو يكثر من الأمثلة، فكان الكتاب مع كونه جامعًا لأغلب القواعد مختصرًا بحاجة للشرح والتعليق والتمثيل، وقد قام بتخريج بعض المستجدات على الأصول الفقهية، وقدم الفقه لمن أراد التخريج على هيئة أصول وقواعد تمكن الدارس من التخريج عليها.

امتاز في كتابه بسهولة العبارة، والوضوح والتناسق، بعيدًا عن التكلف في الألفاظ.

القيمة العلمية للكتاب:

مما يدل على قيمة الكتاب:

أولًا: أنه جاء مؤلفًا في علم القواعد الذي هو من العلوم الفقهية الشريفة، والمهمة لطلبة العلم حتى يتيسر لهم ضبط العلم والتخريج على المسائل.

ثانيًا: كثرة القواعد والضوابط والأصول التي جمعها في الكتاب، حيث تجاوزت ثمانمائة قاعدة وضابط وأصل.

ثالثًا: يعد الكتاب أوسع مؤلف جمع في القواعد والأصول الفقهية واختص بها.

رابعًا: يعتبر الكتاب موسوعة قواعدية في المذهب الحنفي؛ لجمعه عددًا كبيرًا من قواعد وأصول المذهب الفقهية.

خامسًا: رجوعه إلى أهم وأقوى المصادر في المذهب الحنفي من الكتب المعتمدة عن أجلة الفقهاء.

سادسًا: اعتماد من جاء بعده من العلماء والكتب في هذا المجال عليه، ورجوعهم وتحاكمهم إليه في كثير من أصوله.

سابعًا: كثرة مصادر الكتاب التي تجاوزت 80 مصدرًا من كتب التفسير والحديث والفقه، والأصول، والقواعد، وغيرها.

المطلب الثاني: الاستنباط والتخريج بين السلف والخلف:

وتوضيح المقصود فيها يكون في ثلاثة فروع، على النحو الآتي:

الفرع الأول: معنى الأصول لغة:

الأصول لغةً: جمع أصل، وهو أسفل كلّ شيءٍ، وأساسُه، فأساسُ الحائط أصلُه، ثم كَثُر حتى قيل: أصل كلّ شيءٍ ما يستند وجود ذلك الشَّيء إليه.

فمدارُ معنى الأصل لغةً على ما يُبتنى عليه غيره، من حيث إنَّه يُبتنى عليه، سواء كان الابتناءُ حسياً: كابتناء السَّقف على الجدار، أو عقلياً: كابتناء الحكم على الدَّليل، والأصلُ قد يكون مُبتنياً على غيره، وأمَّا الفرعُ فما يكون مَبنياً على غيره دائماً[7].

الفرع الثاني: الاجتهاد مرحلتان: الاستنباط والتخريج:

يلزم علينا معرفة صور الاجتهاد، وبيان معنى كل منها، ومعرفة كيفية استنباط الحكم الشرعي بناء على كل صورة من الصور، وهي بالاختصار كالآتي:

الصورة الأولى: المجتهد المطلق: وهم الأئمة الأوائل الذين قاموا بتقديم الأفهام الصحيحة للنصوص من خلال قواعد أصول الفقه المعروفة لكلِّ واحدٍ منهم، وما قدَّموه من أفهام وإن كان فروعاً في نفسها، لكنها أصبحت هي الأصولُ الحقيقيةُ لمن جاء بهم، بحيث يُبنى عليها الأحكام في المستجدات.

قال ابن كمال باشا: الطبقة الأولى: طبقة المجتهدين في الشرع: كالأئمة الأربعة، ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الأصول، واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة، من غير تقليد لأحد لا في الفروع ولا في الأصول[8].

الصورة الثانية: المجتهد في المذهب، هو مَن يعتمد على مسائل الأئمة، فهي مصدر الأحكام عنده؛ لأنها الاجتهادات المعتبرة في ظنَّه، فصار البناء عليها، كالبناء على نفس النصّ القرآني والنبوي والأثر للصاحبي؛ لأنه لو مبني على فهم لها.

قال ابنُ كمال باشا: «طبقةٌ... يستنبطون الأحكامَ من المسائل التي لا نَصَّ فيها عنه على حسب أصولٍ قرَّرها ومُقتضى قواعد بسطها»[9].

فأصبحت الطريقةُ المتبعةُ لمعرفة الأحكام الشرعية في المستجدات، هي **البناء** على كلام الأئمة في المذهب الذين سبقوهم؛ لأنّ ما صدر من مسائل عن المجتهدين المطلقين في المذهب تُمثِّلُ الأفهامَ السليمةَ للكتاب والسنة والآثار على حسب الأصول التي يسير عليها المجتهدون.

وبالتالي تُعَدُّ الوجوه المعتبرة لفهم الأدلة على رأي المجتهد، فعندما يُبنى على مسائله، هو بناء على أصوله المستخلصة من النصوص التشريعية، وتظهر هذه الأصول بالاستقراء له على هيئتين: أصول بناء، والأصول الفرعية [10].

وبالتالي نجد أن طبقة المجتهد المطلق قاموا بمرحلة الاستنباط على أكمل وجه، على مدار أربعة قرون، ثم جاء النشاط العملي لمن بعدهم من المجتهدين بالتخريج على أصول هؤلاء الأئمة، وهذا ما سنبينه في النقطة التالية.

الفرع الثالث: الاجتهاد عند الخلف التخريج:

كانت أبرز صورة من صور الاجتهاد والاستنباط في عصر المجتهدين في المذهب هي الاجتهاد المذهبي، وذلك بتخريج الأحكام والمستجدات على أفهام وقواعد المجتهد المطلق صاحب المذهب، فصار العلم يدور عليها، وكان حفظها وضبطها من ميزات الفقيه الذي يرجع إليه في الفتوى، قال ابنُ نُجيم [11]: «معرفة القواعد وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد ولو في الفتوى».

فصارت هذه القواعد والأصول بالنسبة للمجتهد في المذهب كأصول الفقه والاستنباط بالنسبة للمجتهد المطلق، وأصبحت السبيل للاجتهاد في المذهب وإخراج الأحكام المستجدة، وتلبية حاجة المجتمعات، ومدار جهد الخلف في خدمة الفقه.

قال ابنُ عابدين في وصف المجتهد في المذهب: «هو مَن استخرج الأحكام من مذهب مجتهدٍ تخريجاً على أصولِه، لا نقل عينه، إن كان مُطلعاً على مبانيه: أي مأخذ أحكام المجتهد، أهلاً للنَّظر فيها، قادراً على التَّفريع على قواعده، مُتمكّناً من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكةُ الاقتدار على استنباطِ أَحكام الفروع المتجدِّدة التي لا نقل فيها عن صاحبِ المذهب من الأصول التي مَهَّدها صاحبُ المذهب» [12].

حتى صار مقياس الضبط الفقهي عند المجتهدين من الخلف هو حفظ الفروع ودراستها والنظر لها من وجوه متعددة، وإن كانوا التخريج للمستجدات عليها.

قال الدِّهلويُّ: «قومٌ توجّهوا بعد المسائل المجمع عليها بين المسلمين أو بين جمهورهم إلى التَّخريج على أَصل رجلٍ من المتقدِّمين، وكان أكثرُ أمرهم حمل النَّظير على النَّظير، والردُّ إلى أصلٍ من الأُصولِ دون تتبع الأحاديثِ والآثارِ» [13].

وقال النّوويُّ [14] والمرداوي [15]: «يتّخذ نصوصَ إمامِه أُصولاً يستنبطُ منها كفعلِ المستقلّ بنصوص الشَّرع».

المطلب الثالث: الدراسة النظرية لأصول البناء والأصول الفرعية:

وبيان المقصود بها يكون في ثلاثة فروع، على النحو الآتي:

الفرع الأول: الفروع أقوى الأصول للتخريج:

إن الناظر في الفقه يلاحظ أن المجتهد المطلق قد استنبط أحكامه من الأصول الأربعة، وهذه الأحكام أصبحت قاعدة للفقه وأساسًا، ومنها تعرف أحكام المستجدات، لذلك قام الفقهاء بتدوين هذه الأحكام على شكل متون؛ لتحفظ وتدرس ويفرع عليها، وبقدر تمكن الطالب وضبطه لهذه المتون تعتبر درجته العلمية وكماله في الطلب.

فالمتون في حقيقة الأمر تعتبر من أبرز كتب القواعد الفقهية مع أنها في الاصطلاح تسمى كتب فروع؛ لأن هذا الظاهر من حالها؛ فهي تشتمل على فروع وأحكام المجتهد، ولكن هذا لا يغير حقيقة أنها أصول يخرج عليها، وعمل الفقهاء دال على ذلك ولو لم ينطقوا بذلك صراحة

وجاءت الحاجة في هذا الزمان للتعبير عن تصرف الفقهاء العملي في مصطلح يوضح حقيقته، ويزيل الغشاوة التي تخفى على بعض الدارسين، ليتضح لنا أن فروع المجتهد هي عبارة عن قواعد فقهية في الحقيقة، يمكن البناء والاستنباط للمستجدات وأحكامها عليه، فصار عمل مجتهد في المذهب أن مسائله إما أن ترجع إلى النصوص، أو إلى أصول البناء، أو لكليهما

فالحاصل أن المجتهد يستنبط الفروع من النصوص القرآنية والنبوية والآثار، أو من المعاني والأفهام التي تكونت لديه من استقرائه لنصوص الشرع، وهذه المعاني اهتم الفقهاء بإبرازها وإظهارها في المطولات، فتجدهم يعللون بعد ذكر الفرع، إما بقولهم "لأن"، أو بقولهم "الأصل"، وتستخدم كلمة "الأصل" أيضًا بمعنى الدليل، واستخدامها بالتعليل وأصل البناء أكثر.

فإذن «الأصلُ» يُطلق في كتب فقهائنا ويُراد به أحد المعنيين: البناء أو النصوص.

الفرع الثاني: أصول البناء أهم المباحث الفقهية:

ولا بُدّ من ملاحظة أن الأدلة والنصوص الشرعية محصورة، بخلاف الأحكام والفروع والمستجدات فإنها لا تنتهي إلى قيام الساعة، لذلك كان لا بد للمجتهد في إخراج الحكم الشرعي لأمر مستجد أن يبحث عن مستند لفتواه، ودليل يبني عليه الحكم، فمتى لم يوجد في الأدلة الشرعية والنصوص ما يعينه على ذلك، كان لزامًا عليه أن يرجع إلى فروع الفقهاء، وينظر إلى معانيها، ليبني الحكم عليها، فمن باب التسهيل كان لا بد من أن نصطلح على مصطلح يعبر عن

فروع المجتهدين، فسميناه **بالأصل الفرعي**، وأما ما ينبني عليه مسائل كثيرة ف نصطلح عليه **بأصل البناء**.

المبحث الأول: تعريف أصل البناء والأصل الفرعي والفرق بينهما:

المطلب الأول: أصل البناء، تعريفه وأهميته:

الفرع الأول: تعريف.

أصل البناء: هو المعنى المخرَّجُ عليه الفروع الفقهية [16].

الفرع الثاني: أهمية أصل البناء:

إن المجتهد عندما يفتي أو يبين حكمًا يكون في ذهنه معنى يدور حوله هذا الحكم، فربما صرح عنه أحيانًا، وغالبًا ما يذكرون الأحكام دون أن يفصحوا عن هذه المعاني، ولعل ذلك يرجع إلى تكرارها وذكرها في مجالس التدريس، فيما لا تعاد خشية الملل، أو لأنها صارت معروفة لدى الدارسين.

وهذه الأصول والمعاني تختلف في عمومها وشمولها للفروع التي تحتها، فمنها ما يكون شاملًا لأبواب فقهية كثيرة متعددة، مطردًا فيها، وهذا أقرب إلى القواعد الفقهية العامة، ومنها ما يكون مبنى لمسائل معينة وأقل انتشارًا، وهذا أقرب ما يكون إلى ضابط أو أصل بناء، ومنها ما يكون معنى خرج عليه فرع فقهي واحد، وهذا ما سنسميه بالأصل الفرعي.

المطلب الثاني: الأصل الفرعي تعريفه وأهميته:

الفرع الأول: تعريف:

الأصل الفرعي: هو المعنى المُخَرَّجُ عليه الفرعُ الفقهي [17].

الفرع الثاني: أهمية الأصل الفرعي:

إن الأصل الفرعي عبارة عن المعنى الذي يدور حوله فرع المجتهد، وهذا الأصل لا بد في صياغته من أن يكون بهيئة يمكن بناء الأحكام عليه، ولا بد من أن يكون منضبطًا علميًا، يظهر هذا الضبط في تطبيق هذا الأصل وبناء غيره من المستجدات عليه، ويعتبر هذا الأصل من أقوى الأصول على الإطلاق، لأنه صادر عن مجتهد مطلق، بنى هذا الفرع على الأصول الأربعة واستنبطه منها، فهو المعول عليه والذي يجب أن ينتبه إليه في تخريج الأحكام.

فالتخريجات المعتمدة على الأصل الفرعي تعتبر من أقوى أنواع التخريجات، ولكن لا بد لنا أن نبحث عن هذا الأصل - أعني فرع المجتهد -، فإن لم نجد انتقلنا إلى المعاني التي رعاه المجتهد في الفروع، ولكن كلما قلّت الفروع التي يشترك فيها الأصل تكون قوة التخريج عليه أقوى؛ لقلة

العموم فيه وانتفاء الاستثناءات منه، بخلاف الأصل الذي يحوي فروعًا كثيرة؛ فإن البناء عليه يكون أضعف لكثرة عمومه وكثرة الاستثناءات منه.

ويقرب من هذا كلام ابن عابدين: «ولا يكتفي بوجود نظيرها مما يقاربها، فإنَّه لا يأمن أن يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل إليه فهمه، فكم من مسألة فرّقوا بينها وبين نظيرتها حتى ألّفوا كتب الفروق لذلك، ولو وكل الأمر إلى أفهامنا لم ندرك الفرق بينهما» [18].

المطلب الثالث: الفرق بين أصل البناء والأصل الفرعي:

يظهر من الاستقراء وملاحظة المعاني السابقة لأصل البناء والأصل الفرعي بعض الفروق الآتية:

أولًا: أصل البناء فيه عموم أكثر من الأصل الفرعي، فأصل البناء يبنى عليه فروع كثيرة ومسائل متعددة، في حين أن الأصل الفرعي يكون مبنى مسألة واحدة عادة، مثال ذلك:

أصل البناء: أنّ أخذ الشفيع بالشفعة ابتداء تملك بعوض، فيراعى فيه أحكام المبادلة، ولهذا يثبت فيه خيار الرؤية، والشرط، والرجوع بالثمن عند الاستحقاق [19]، ويلاحظ على هذا الأصل العموم؛ لقدرتنا على ابتناء كثير من الفروع والمسائل عليه.

الأصل الفرعي: أن النجاسة الغليظة [20] إذا كانت قدر الدرهم أو دونه، فهي عفو، لا تمنع جواز الصلاة عندنا [21]، ويظهر على هذا الأصل انحصاره في مسائل محدودة بخلاف أصل البناء.

ثانيًا: أصل البناء ينتج عن مجموعة أدلة أكثر من الأصل الفرعي، فتجد أدلته في الكتاب والسنة واللغة والمعقول والعرف والعادة وغير ذلك من الأدلة والأصول؛ لكونه يرجع إلى مسائل متعددة وأبواب مختلفة أحيانًا، في حين أن الأصل الفرعي تكون أدلته عادة قليلة من حيث العدد قياسًا مع أدلة أصل البناء؛ لكونه يرجع لجزئية أو جزئيات معينة غالبًا، مثال ذلك:

أصل البناء: أن كل طاعة تختص بالمسلم لا يجوز الاستئجار عليه عندنا [22]، ومثل هذا الأصل لو راجعنا مصادر الشريعة للبحث والاستدلال عليه من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول وغير ذلك وآثار وأقوال السلف الصالح لوجدنا له عشرات الأدلة، والتي يصعب حصرها واستقصاؤها في مثل هذا البحث، وما ذلك إلا لكون هذا الأصل يرجع إلى مسائل متعددة وأبواب مختلفة وكثيرة.

ويخرّج على هذا الأصل: ما يفعل في كثير من المآتم والقنوات التلفزيونية والإذاعية، التي يجلب فيها القارئ ليقرأ القرءان قراءة مجردة وليس تعليمًا، فيأخذ عليه أجرًا، فلا يستحق الأجر؛ لأن الإجارة باطلة بناء على الأصل الذي مر، والله أعلم.

الأصل الفرعي: أن كل رمي ليس بعده رمي فالأفضل أن يرميه راكبًا وإلا فماشيًا [23]، فعنه أنه -ﷺ- «رماها من بطن الوادي بسبع حصيات، وهو راكب يكبر مع كل حصاة وقال اللهم اجعله حجًا مبرورًا وذنبًا مغفورًا وعملًا مشكورًا» [24]، والبحث عن دليل هذا الأصل الفرعي يسهل استقصائه لأنه يتعلق بجزئية معينة من أحكام الشريعة.

ثالثًا: أصل البناء يستنبط من الأدلة الكلية كالقرآن والسنة وغير ذلك، في حين أن الأصل الفرعي يمكن أن يستنبط من أصول الفقه ويمكن أن يستنبط من أصول البناء أيضًا، مثال ذلك:

أصل البناء: أنَّ التكليف يعتمد القدرة كي لا يكون تكليف ما ليس في الوسع [25]، وهذا الأصل مستنبط من الأدلة الكلية كالقرآن والسنة.

الأصل الفرعي: أن النجاسة الغليظة إذا كانت قدر الدرهم أو دونه، فهي عفو [26]، وهذا الأصل الفرعي مستنبط من الكتاب والسنة أيضًا، وهو مبني على أصل بناء آخر وهو: المشقة تجلب التيسير، أو التكليف يعتمد القدرة، وما شابه ذلك.

رابعًا: التخريج على الأصل الفرعي يكون أدق منه على أصل البناء، وذلك لقلة عمومه، وخصوصية المعنى المخرج عليه فيه أكثر من أصل البناء، مثال ذلك:

أصل البناء: الأصل في النجاسات العفو، فلو أردنا أن نخرج عليها حكم النجاسة المغلظة على الثياب لكان الأمر بعيدًا عن الدقة نوعًا ما، في حين أن تخريج مثل هذه الأحكام على أصل فرعي يكون أدق وأمكن.

الأصل الفرعي: أن النجاسة الغليظة إذا كانت قدر الدرهم أو دونه، فهي عفو، وتخريج المثال السابق على مثل هذا الأصل الفرعي يكون أسهل وأدق وأمكن، وأقرب إلى الصحة من التخريج على أصل البناء.

خامسًا: أصل البناء أقوى من حيث كثرة أدلته، والأصل الفرعي أقوى من حيث قلة عمومه وصلاحيته للتخريج أكثر من أصل البناء.

والتمثيل لهذا الفرق ظهرت جليًا وواضحًا في الفرق الثالث والرابع.

المبحث الثاني: التطبيقات على أصل البناء والأصل الفرعي

المطلب الأول: تطبيقات الأصل بحسب استعمال الفقهاء عمومًا

وسيكون التركيز في التمثيل على ذلك من أصول الجامع الكبير لعيسى بن أبي بكر الحنفي ومن شرح الزيادات لقاضي خان؛ لأنهما أوسع من اهتم بأصول البناء من المتقدمين، مع النقل من مراجع أخرى.

الفرع الأول: تطبيقات الأصل بمعنى أصل البناء:

عامة الاستخدام للأصل في كتب الحنفية بمعنى أصل البناء، فكان اهتمام كبير من الفقهاء بإبراز أصول البناء التي راعاها المجتهد في فروعه، وهي المقصودة عادة عند الإطلاق، ومن ذلك:

الأول: الأصل في المسائل أن المستحاضة كالطاهرة فيما يلزمها من العبادات إلا أنها تتوضأ لوقت كل صلاة [27].

مثاله: إذا توضأت، وقد طلع الفجر انتقضت طهارتها بطلوع الشمس، ولو توضأت بعد طلوع الشمس لا ينتقض بالزوال [28].

يخرّج على هذا الأصل: مسألة النساء التي يتوالى عليها الدم، بسبب علاجات منع الحمل وتأخير الدورة الشهرية، حتى تجاوز الدم أكثر الحيض، فإنها تأخذ حكم المستحاضة، فتتوضأ لكل صلاة وينتقض وضوءها بخروج الوقت.

الثاني: الأصل: أن المسبوق يتبع رأي نفسه فيما انفرد كما ذكرت، والمقتدي يتبع رأي إمامه؛ لأن المسبوق فيما يقضي منفرد، والمقتدي تبع للإمام [29].

مثاله: وعلى هذا المسبوق لا يتعوذ حتى يقوم إلى قضاء ما سُبِقَ به عند محمد رحمه الله والمقتدي لا يتعوذ عنده خلافًا لأبي يوسف رحمه الله وقيل قول أبي يوسف رحمه الله في هاتين المسألتين كقول محمد رحمه الله [30].

الثالث: الأصل: أن اليمين إذا تعلقت بالاسم، فزوال الاسم يوجب زوال اليمين [31].

مثاله: رجل قال: والله لا أدخل هذه الدار، فدخلها بعد ما هدمت وصارت صحراء حنث، ولو كان قال: لا أدخل داراً فدخلها بعد ما هدمت وصارت صحراء لم يحنث. والأصل في ذلك: أن قوله هذه اسم إشارة فلا يحتاج إلى قوله: داراً، وإذا نكر، فقال داراً، والدار مشتقة من الصفة، وهو الدوران فما لم تكن مبنية لا يحنث [32].

يخرّج على هذا الأصل: لو أن رجلًا غضب من شخص في مجلس فقال والله لا أدخل هذا المجلس، فلو دخله بعدما خرج ذلك الرجل فإنه يحنث.

الرابع: الأصل في ذلك: أن الغالب في الاستثناء أن يكون من الجنس [33].

مثاله: رجل قال: إن أكلت اليوم إلا رغيفاً فعبدي حر، فأكل رغيفاً، ثم أكل بعد ذلك شيئاً آخر حنث؛ لأنه منع نفسه الأكل جملة، ثم استثنى رغيفاً، فصح استثناؤه [34].

الخامس: الأصل في هذا: أن اليمين إذا كانت مؤقتة بوقت فهي تبطل بمضي الوقت [35].

مثاله: إن فعلت كذا ما دمت ببخارى فكذا، فخرج منها، ثم رجع، وفعل ذلك لا يحنث؛ لأنه جعل اليمين مؤقتة بوقت، فتنتهي بانتهائه [36].

يخرّج على هذا الأصل أن كل من حلف على يمين مؤقتة بوجوده في مكان فخرج منه ثم رجع إليه فإنه لا يحنث بعد ذلك، كمن حلف على زوجته بأن يطلقها إن فعلت ذلك ما دام في البلد، فذهب إلى العمرة ثم رجع، انحلت يمينه ولا شيء عليه إن فعلت زوجته المحلوف عليه.

السادس: أصل آخر: أنه ما ليس له في الفرائض نظير الأصل فيه أن يكون بدعة [37].

مثاله: قال في أصول الجامع: فإذا عرفت ذلك كان الجهر بالتكبير في موضعه عبادة، وفي غير موضعه بدعة [38].

يخرّج على هذا الأصل: أن كل عمل يحدثه الناس في العبادة وله نظير من الفرائض فلا يكون بدعة، وهذا يحل لنا إشكالًا كبيرًا مع من يحكمون ببدعة كل ما لا دليل عليه خاص، أو كل ما لم يفعله سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

السابع: الأصل في الباب: أن الزكاة واجبة بأمرين، وهما: 1 - البلوغ.2 – والغناء [39].

مثاله: وحد الغناء: عشرون ديناراً صرف الصحابة رضوان الله عليهم، وهو كل سبع مثاقيل وزن عشرة دراهم، وذلك عبادة مالية ونفسية، فتعلقت بهما، فمتى لم يوجد أحدهما لم تجب الزكاة [40].

الثامن: الأصل في هذا الباب: أن الأجرة تملك بأحد معان ثلاث:

1 - إما التعجيل. 2 - أو شرط التعجيل. 3 - أو باستيفاء ما الأجرة بدل عنه [41].

التاسع: الأصل في ذلك: أن إقرار المريض لوارثه باطل في مرض موته، والإقرار للأجنبي جائز [42].

مثاله: قال محمد وإذا كاتب الرجل عبده على ألف درهم فمرض المكاتب وله ابنان حُرّان هما، وارثاه، فأقر لأحدهما بدين ألف درهم، وأقرّ للمولى بدين ألف درهم، ثم مات المكاتب، وترك ألفي درهم، فإنّ المولى أحق بها بين الألفين يستوفي ألفًا من المكاتبة وما بقي، فهو له من دينه ..... ولا يجوز إقرار المريض لوارثه [43].

العاشر: الأصل في ذلك: أن القاضي لا يلحقه عهدة [44].

مثاله: ولو باع القاضي أو أمينه عبداً من تركة الميت للغرماء وأخذ المال أي: الثمن فضاع الثمن، واستحق العبد لا يضمن القاضي ولا أمينه؛ لأن القاضي قائم مقام الإمام، ولا ضمان على الإمام؛ كي لا يتقاعد عن قبول هذه الأمانة.. فتضيع الحقوق، ونائبه قائم مقامه [45].

الحادي عشر: الأصل أن الغسل هو الأصل في موتى بني آدم [46].

مثاله: الأصل أن الغُسل هو الأصل في مَوتى بني آدم، لِما رُوي أن آدم حين قُبض نزلت الملائكة، فغسلوه وكفنوه ودفنوه، وقالوا: هذه سنّة موتاكم يا بني آدم، فصار ذلك سنة في حقّ الكل، ثم انتسخ ذلك في حق الشهيد كرامة له، ليكون دمه شاهدًا له على خَصمه يوم القيامة[47].

الثاني عشر: الأصل فيه: أن يد الساعي في الصدقة الواجبة يد الفقراء، وفي النافلة يد المالك [48].

مثاله: رجل أدّى زكاة ماله بعد الحول إلى الساعي، فهلَكت في يده قبل الصّرف إلى الفقراء، جازت عن المالك لأن يد الساعي في الصدقة الواجبة يد الفقراء، فصار الهلاك في يده كالهلاك في يد الفقراء [49].

الثالث عشر: الأصل فيه: أن المعلق بالفعلين يقع عند وجود آخرهما، لأنه علقه بهما، فلو نزل عند أولهما، كان معلقا بأحدهما [50].

مثاله: قال لزوجته: "إذا قدم فلان وإذا قدم فلان فأنت طالق"، لا يقع الطلاق حتى يقدما [51]

الرابع عشر: الأصل في تصرف العاقل هو التنفيذ [52].

مثاله: لو قالت: تزوجني وأنا بالغة عاقلة لكن بغير شهود أو كنت مجوسية ثم أسلمت وقال الزوج: بل بشهود وكنت مسلمة؛ فالقول قول الزوج؛ لأنهما توافقا على وجود أصل النكاح؛ فقد توافقا على الصحة؛ لأن الأصل في تصرف العاقل البالغ الصحة؛ فمدعي الفساد يدعي خلاف الظاهر؛ فلا يصدق إلا بحجة [53]

الخامس عشر: الأصل فيه أن الدماء التي تجب في الحج أنواع أربعة:

منها: ما يجب بطريق النسك كدم المتعة[54]، والقران[55].

ومنها: ما يجب جزاء ارتكاب المحظور، كقتل الصيد: وحلق الرأس، ولبس المخيط، والطيب، والطواف على غير وضوء.

ومنها: ما يجب بترك شيء من أفعال الحج، كرمي الجمار ونحوه.

ومنها: دم الإحصار [56].

السادس عشر: والأصل فيه: أن من يجبر على نفقته في حال حياته يجبر على كفنه بعد موته، كذوي الأرحام [57].

مثاله: وإذا مات عبد المكاتب[58] فالمكاتب أحق بالصلاة عليه؛ لأنه كسبه وقد كان أحق به في حياته وعليه كفنه بعد موته فيكون هو أحق بالصلاة عليه إلا أنه إن كان حضر مولاه فينبغي له أن يقدمه للصلاة عليه؛ لأنه ملك مولاه فلا ينبغي له أن تتقدم عليه للصلاة على الجنازة، وإن كان الحق له [59].

يخرّج على هذا الأصل: أن الفقير الذي يصرف له راتب من الدولة لفقره (مثل رواتب التنمية الاجتماعية للفقراء)، فإنه إن مات كان كفنه أيضًا من بيت المال؛ لأن نفقته في حياته وجبت على بيت المال؛ فكذلك كفنه بعد موته يأخذ حكم النفقة.

السابع عشر: والأصل فيه: أنّ أخذ الشفيع بالشفعة ابتداء تملك بعوض، فيراعى فيه أحكام المبادلة، ولهذا يثبت فيه خيار الرؤية، والشرط، والرجوع بالثمن عند الاستحقاق [60].

الثامن عشر: والأصل فيه: أن حرف الباء للإلصاق، يقال: كتبت بالقلم، وضربت بالسيف[61].

مثاله: لو قالت الزوجة: طلقني بألف درهم، فإن قبل ذلك في ذلك المجلس وطلقها كما اشترطت عليه فالمال لازم، وإن قام من ذلك المجلس قبل أن يقبل شيئاً من ذلك فهي امرأته [62].

التاسع عشر: والأصل فيه: أن كل قيام فيه ذكر مسنون يأخذ فيه، ولا يرسل [63].

مثاله: ووضع اليمين على اليسرى تحت السرة في كل قيام فيه ذكر مسنون، فلا يرسل حالة الثناء، وبين تكبيرات الجنازة لا بين تكبيرات العيدين، وفي القومة من الركوع [64]

العشرون: والأصل فيه: أن كل طاعة تختص بالمسلم لا يجوز الاستئجار عليه عندنا [65].

مثاله: لا يجوز الاستئجار على الحج عندنا، صورته: أن يقول لآخر استأجرتك على أن تحج عني بكذا، فهذا لا يجوز، وأما إذا قال: أمرتك بأن تحج عني من غير ذكر الإجارة يجوز، ويقع عن الأمر من وجه، وعن المأمور من وجه، بخلاف الصوم والصلاة فإنهما يقعان عن المأمور من كل وجه، والأصل فيه أن كل طاعة تختص بالمسلم لا يجوز الاستئجار عليه عندنا، وعند الشافعي كل ما لا يتعين على الأجير إقامته فالاستئجار عليه صحيح [66]

الحادي والعشرون: والأصل فيه: أن نكاح إحدى امرأتين لا يجوز على الأخرى على تقدير أنها لو كانت ذكراً لا يجوز الجمع بينهما، وتصور الذكورة من الجانبين شرط عندنا[67].

مثاله: أن يجمع بين امرأة وبين موطوءة أبيها [68].

الثاني والعشرون: والأصل فيه: أنَّ التكليف يعتمد القدرة كي لا يكون تكليف ما ليس في الوسع، وتكليف الأعمى يؤدي إلى هذا؛ لعدم قدرته بنفسه، إلا أنَّهما يجعلانه قادراً بقدرة غيره[69].

الفرع الثاني: تطبيقات الأصل بمعنى الأصل الفرعي:

وهذا كان قليلاً في استخدام الفقهاء؛ لأنّ الفروع التي يشرحونها هي عبارة عن أصول بنفسها، فمن الجهة العلمية هي الأكثر تخريجاً وبناء، لكن نادراً ما يُطلقون عليها الأصل، فمن ذلك:

الأول: الأصل فيه: إن اللاحق[70] فيها يقضي من العبادات كأنه خلف الإمام لوجود أمارات الاقتداء؛ ولأنه أدرك صلاة الإمام، فيقضي الأول فالأول فلا تجب عليه القراءة فيما يقضي، ولا يجب عليه سجدتا السهو[71].

الثاني: الأصل في هذا الباب: أن التكبير سنة في وقت مخصوص، وليس له في الفرض نظير، فلذلك قال أبو حنيفة: إنه متى فات عن وقته سقط كالأضحية[72].

الثالث: الأصل (7) أن الجمع بين المسح والغسل في الرِّجل الواحدة لا يجوز[73].

الرابع: الأصل فيه: أن الصلاة متى فسدت من وجه، وجازت من وجه، أو فسدت من وجه، وصحت من وجوه، يحكم بالفساد احتياطًا[74].

الخامس: والأصل فيه: أن النجاسة الغليظة إذا كانت قدر الدرهم أو دونه، فهي عفو، لا تمنع جواز الصلاة عندنا[75].

السادس: والأصل فيه: أن الاستماع للقرآن فرض كفاية والاستماع للقرآن أفضل من تلاوته[76].

السابع: والأصل فيه: أنَّ كُلَّ طواف بعده سعي يعود إلى استلام الحجر فيه بعد الصَّلاة، وكل طواف ليس بعده سعي لا يعود إلى الاستلام فيه بعد الصَّلَاةِ؛ لأنَّ الطَّواف الذي ليس بعده سعي عبادة قد تم فراغه منها[77].

الثامن: والأصلُ فيه: أنّ الماءَ الذي خالطه شيءٌ من الطِّينِ يجوز الوضوءُ به إجماعاً؛ لبقاء اسم الماء المطلق، ولا يجوز بالخلّ إجماعاً؛ لزوال الاسم عنه، فكلُّ ما غلب على الماء وأخرجه عن طبعه ألحقناه بالخل[78].

التاسع: والأصلُ فيه: أنَّ المُزارعةَ غيرُ لازمة في حقِّ صاحبِ البِذْرِ؛ لأنّه لا يُمكنه الوفاءُ بالعَقد إلا بإتلافِ مالِهِ، وهو البِذْرُ، وهي لازمةٌ في حَقِّ الآخر؛ لأنّ منفعَةَ العامل أو منفعةَ الأرض صارت مُسْتحقّةً للآخر، فيَجِبُ عليه تَسْليمُها[79].

المطلب الثاني: تطبيقات الأصل الفرعي في كتاب الفرائد البهية للحمزاوي

فكثير من قواعد الفرائد البهية للحمزاوي وإن سماها قاعدة أو فائدة، لكنها في الحقيقة عبارة عن أصول فرعية – مسائل -، وفيما يلي نذكر أمثلة على ذلك من الكتاب، مع توثيق ذكرها من متون الفقه المعتمدة في المذهب الحنفي، وبيان أنها في الأصل عبارات متون ومسائل لفقهاء المذهب، عاملها الحمزاوي كأصول بناء وأصول فرعية، وهذا لم يكن بدعًا من القول بدأه الحمزاوي، بل كان منهجًا معتبرًا التزمه الفقهاء من القديم، ولكن الحمزاوي في كتابه هذا أظهر الفكرة مستقلة، وأبرزها في أوسع مؤلف في هذا المجال، بطريقة الأصول الفرعية وأصول البناء والقواعد الفقهية، وإنما قدمت الأصول الفرعية لأنها هي الغالبة على الكتاب:

الأول: "قاعدة: الشهادة على الشهادة تجوز في كل شيء إلا في الحدود والقصاص"[80].

ونجد أن هذا الأصل الذي هو من مسائل المذهب موجود في المتون والشروح المعتمدة في المذهب، من ذلك:

الجامع الصغير: وشهادة الرجال مع النساء والشهادة على الشهادة وكتاب القاضي إلى القاضي جائز إلى في الحدود والقصاص [81]

النافع: وتجوز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة ولا تقبل في الحدود والقصاص [82]

النقاية: وتقبل الشهادة على الشهادة، إلا في حد وقود [83]

الثاني: "قاعدة: حكم الحاكم نافذ في المجتهدات كلها إلا في الحد والقصاص"[84].

الفقه النافع: ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص [85]

القدوري: ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص [86]

الثالث: "قاعدة: يرفع الحدث بماء مطلق"[87].

تنوير الأبصار: يرفع الحدث بماء مطلق كماء سماء وأودية وعيون وآبار وبحار وثلج مذاب وماء زمزم [88]

مواهب الرحمن: يرفع الحدث:

بماء مطلق، وهو الباقي على أوصاف خلقته، كماء السماء، والعيون، والآبار، والبحار، والغدران [89]

يخرّج على هذا الأصل: أن الماء الذي يخرج من محطات التنقية، والماء الذي يعمل في المختبرات بخلط الهيدروجين والأكسجين بطريقة كيميائية لا يرفع الحدث؛ لأنه ليس ماء مطلقًا.

الرابع: "قاعدة: قضاء القاضي باطل فيما ارتشى به عند الكل"[90].

تنوير الأبصار: أخذ القضاء برشوة أو ارتشى وحكم لا ينفذ حكمه ولو عدلًا ففسق بأخذها استحق العزل [91]

مواهب الرحمن: ولو أخذه بالرشوة، لا يصير قاضياً، ولا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى عليه، وقيل: ينفذ [92]

الخامس: "فائدة: نفقة الآدمي إذا وجبت على إنسان يجبره القاضي عليها بخلاف نفقة الحيوان فإنها واجبة ديانة، ولا جبر من الحاكم عليها"[93].

المختار: وسائر الحيوانات يجبر فيما بينه وبين الله تعالى [94]

السادس: "فائدة: أم الولد تعتق بموت مولاها من جميع المال"[95].

المختار: وتعتق بعد موته من جميع المال، ولا تسعى في ديونه [96]

النقاية: والمدبرة توطأ، وتنكح، وإن مات سيده عتق من ثلث ماله ..... وأمة ولدت من سيدها فادعى، أو من زوج فملكها أم ولده، وحكمها كالمدبرة [97]

السابع: "فائدة: إذا تعيب المبيع عند المشتري، ثم علم بعيب قديم كان عند البائع رجع بنقصان العيب"[98].

الوقاية: فإن ظهر عيب قديم بعدما حدث عنده عيب آخر، فله نقصانه لا رده إلا برضا بائعه [99]

المختار: وإن وجد المشتري عيبًا وحدث عنده عيب آخر رجع بنقصان العيب، ولا يرده إلا برضا البائع [100]

الثامن: قاعدة: الإقالة فسخ في حق كل من المتعاقدين [101]

النقاية: الإقالة: فسخ في حق المتعاقدين [102]

الوافي: الإِقالَة فَسْخ في حَقّ العاقِدَين، بَيع في حَقّ ثالِث [103]

الوقاية: هي فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق الثالث [104]

التاسع: قاعدة: لا يستحق الأجر من استؤجر على الطاعة [105]

المختار: ولا تجوز الإجارة على الطاعات كالحج والأذان والإمامة وتعليم القرآن والفقه[106]

مختصر القدوري: ولا يجوز الاستئجار على الطاعات: كالأذان، والإمامة، والحج والغناء والنَّوح [107]

العاشر: قاعدة: الإجارة إذا وقعت على أحد شيئين، أو أحد الأشياء الثلاثة وسمى لكل واحد أجرًا معلومًا؛ جاز [108]

الوقاية: وصح ترديد الأجر بالترديد في خياطة الثوب فارسيًا أو روميًا، وصبغه بعصفر، أو زعفران، وفي إسكان البيت عطارًا، أو حدادًا، وفي حمل الدابة إلى الكوفة، أو واسط، أو في هذه الدار، أو في هذه، وفي حمل كر بر، أو شعير عليها ويجب أجر ما وجد [109]

تنوير الأبصار: وصح ترديد الأجر بالترديد فى العمل وزمانه ومكانه والعامل والمسافة والحمل [110]

الحادي عشر: قاعدة: قرابة الولادة، والزوجية تمنع قبول الشهادة [111]

المختار: ولا تقبل الشهادة للولد وإن سفل، ولا للوالد وإن علا، ولا لعبده، ولا لمكاتبه، ولا للزوج والزوجة [112]

مختصر القدوري: ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده، ولا شهادة الولد لأبويه وأجداده، ولا تقبل شهادة أحد الزوجين للآخر [113]

الثاني عشر: قاعدة: لا يصح الرجوع بالهبة إلا بقضاء أو رضاء [114]

مختصر القدوري: ولا يصح الرجوع في الهبة إلا بتراضيهما أو بحكم الحاكم [115]

الثالث عشر: قاعدة: لا يؤكل مما في البحر سوى السمك بأنواعه [116]

الجامع الصغير: يكره لحوم الحمر وألبانها، وأبوال الإبل، ولحم الفرس، وأكل الزنبور، وأكل السلحفاة، وأكل كل ما في البحر إلا السمك [117]

الوافي: ولا يؤكل مائي إلا السمك غير طاف [118]

الرابع عشر: فائدة: لا بأس بضرب الدف في العرس [119]

تحفة الملوك: ويحل ضرب الدف في العرس لإعلان النكاح [120]

الخامس عشر: فائدة: للمرأة أن تنظر من الأجنبي سوى ما بين السرة إلى ما تحت الركبة[121]

النقاية: وينظر الرجل من الرجل، والمرأة من المرأة والرجل، سوى ما بين السرة إلى الركبة [122]

الفقه النافع: وينظر الرجل إلى الرجل إلى جميع بدنه، لأنه ليس بعورة إلا ما بين سرته إلى ركبته ويجوز للمرأة أن تنظر من الرجل إلى ما ينظر الرجل إليه منه، لأن أعضاء الرجل ليست بعورة إلا ما بين السرة إلى الركبة [123]

السادس عشر: الشاهد والحاكم له أن ينظر إلى وجه المرأة وإن خشي الشهوة [124]

الفقه النافع: ويجوز للقاضي إذا أراد أن يحكم عليها وللشاهد إذا أراد الشهادة عليها النظر إلى وجهها وإن خاف أن يشتهي للضرورة [125]

المختار: ولا ينظر إلى الحرة الأجنبية إلا إلى الوجه والكفين إن لم يخف الشهوة، فإن خاف الشهوة لا يجوز إلا للحاكم والشاهد [126]

يخرّج على هذا الأصل: موظف الجوازات إن لم يوجد هناك نساء، فيجوز له النظر ولو خاف الشهوة، لئلا يجر لانتحال شخصية أو غير ذلك.

السابع عشر: فائدة: افتراش الحرير جائز [127]

الدرة المنيفة: لا يلبس رجل حريراً إلا قدر أربعة أصابع عرضاً وحل توسده وافتراشه[128]

الإرشاد: ويحل للنساء لبس الحرير، ولا يحل للرجال إلا مقدار أربعة أصابع كالعلم. ولا بأس بتوسده وافتراشه [129]

الثامن عشر: فائدة: ابتداء المسلم الكافر بالسلام مكروه [130]

تحفة الملوك: ويؤمر الذمي بشد الزنار ..... ولا يبدأ بالسلام [131]

مختصر الطحاوي: ويكره ابتداء الكافر بالسلام [132]

التاسع عشر: فائدة: التسعير مكروه [133]

تحفة الملوك: ويحرم التسعير إلا إذا تعين دفعًا للضرر العام [134]

مختصر الطحاوي: ولا يجوز التسعير على الناس ولا يصلح ذلك لأن الله عز وجل قال "لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"[135]

العشرون: فائدة: مات الرجل عن حمل يوقف نصيب غلام [136]

تنوير الأبصار: ووقف للحمل حظ ابن واحد [137]

الوافي: ووقف للحمل حظ ابن، ويرث إن خرج أكثره فمات، لا أقله [138]

مما سبق يتبين لنا: أن هذه القواعد التي ذكرها الحمزاوي وغيره من الفقهاء إنما هي عبارة عن مسائل، موجودة في المتون والشروح على هيئة مسائل، فعاملها الحمزاوي والفقهاء على أنها قواعد وأصول فقهية فرعية، يمكن التخريج عليها للمستجدات، وهذا ليس بالجديد في الفقه؛ فإن المتتبع لكتب الفقهاء قديمًا وحديثًا يجد أنهم عاملوا المسائل والفروع التي رويت عن المجتهد معاملة أصل البناء في التخريج عليه.

بناء على ما قررناه في بداية الدراسة وهو: أن الفروع أقوى الأصول للتخريج، وأيضًا اعتبار أن فروع الأئمة ومسائلهم هي أصول فرعية، والتخريج عليها يعتبر أقوى أنواع التخريج، وأن أصول البناء هي أهم المباحث الفقهية، وأن المجتهدين كانوا يراعون المعاني المخرج عليها الفروع الفقهية

عمومًا فأظهروا منها أصل البناء، وأيضًا المعنى المخرج عليه الفرع الفقهي فأظهروا منه الأصل الفرعي، وكان من أكثر الكتب الذي اعتنى بهذا الموضوع هو كتاب "الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية" للإمام الحمزاوي مفتي دمشق الشام، وامتاز هذا الكتاب على غيره من الكتب في هذا المجال للأسباب التالية:

أولًا: أنه أوسع كتاب جمع في هذا المجال، حيث إنه من أوائل من أفرد القواعد الفقهية والضوابط والأصول وجعلها في كتاب مستقل.

ثانيًا: إظهاره لفكرة الأصل الفرعي؛ بجعل مسائل الفقيه أصلًا يقاس عليه ويخرج عليه، سواء سماه قاعدة أو فائدة، فعامل مسائل الفقيه على أنها أصول يبنى عليها غيرها، سواء التي سميناها قاعدة، أو فائدة، أو أصل بناء، أو أصلًا فرعيًّا.

ثالثًا: سبقه في إظهار الفقه وتدريسه على هيئة قواعد، وليست فروعًا فقط، وهذه الطريقة القواعدية في تعليم الفقه تساعدنا في فهمه ابتداء، والعمل به والتخريج عليه في مسائل العصر.

رابعًا: طريقة الحمزاوي في كتابه تنبهنا على ملحظ مهم جدًا يجب مراعاته في تعليم الفقه، وهو أن الفقهاء وإن ذكرت عنهم مسائل فقهية فرعية سواء في البتول أو الشروع وما شابهها، إلا أن هذه الفروع ليست مقصودة لذاتها فقط، وإنما يجب على الدارس ملاحظة المعنى الذي تدور عليه المسألة أو الفرع، بما يساعده على فهم الفقه بطريقة سليمة صحيحة مناسبة موافقة للواقع، تمكن الدارس من التخريج والبداية عليها، وحتى لا يصبح الفقه جامدًا بنصوص لا تحتمل التغيير أبدًا كما هو الفكر في ذهن كثير ممن درس الفقه سطحيًّا.

النتائج والتوصيات:

النتائج:

1 – كتاب الفرائد البهية هو من أوسع ما كتب في القواعد الفقهية، على مذهب السادة الحنفية، وقد كان مرجعًا لمن بعده في علم القواعد الفقهية، وما ذلك إلا لاعتماده على أمهات الكتب في المذهب الحنفي.

2 – أصل البناء هو عبارة عن قاعدة الباب الذي تبنى عليه عامة مسائله، وأما الأصل الفرعي فهي مسألة الإمام التي يقاس عليها غيرها ويخرج عليها ما استجد من أحكام.

3 – من أهم الفروق بين الأصل الفرعي وأصل البناء: أن التخريج على الأصل الفرعي أدق منه على أصل البناء، وأن أصول البناء قوية من حيث كثرة أدلتها بينما الأصل الفرعي قوي من حيث التخريج عليه..

التوصيات:

1 - أوصي طلبة العلم الشرعي والباحثين ببيان مراتب القواعد والضوابط والأصول الفقهية، وبيان أكثرها دقة في التخريج، من خلال البحث والتطبيق على كتب القواعد والفقه.

2 – كما يجدر بنا أن نوجد طريقة مؤثرة تفي تعليم الفقه وتدريسه والتخريج عليه، ما من شأنها أن تمضي قدمًا في تجديد طرق الدراسة وجعلها أكثر فاعلية.

3 - الاهتمام بأمثال كتاب الفرائد البهية للحمزاوي وما شابهه في بيان منهجها وما قدمه أصحابها من خلاله للفقه على مر القرون.

قائمة المراجع:

- ابن ملك محمد بن عبد اللطيف، **شرح تحفة الملوك**، مخطوط، مركز أنوار العلماء، عمان – الأردن.
- أبو البركات، عبد الله النسفي الحنفي (ت: 710 ه)، **الوافي**، تحقيق: ميرلان كينجيبايف وميريم ساردیبایفا وأولجوباي اليمبكوف، إشراف: أ. د. صلاح أبو الحاج، مجموع رسائل ماجستير في كلية الفقه الحنفي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن.
- أبو الحسين أحمد بن محمد القُدُوريّ البغدادي الحنفي (ت428ه)، **مختصر القدوري**، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الألكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ . 2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية.
- أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة ابن عبد الرزاق الولوالجي (ت540ه)، **الفتاوى الولوالجية**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة الأزري المصري الطحاوي (ت321ه)، **مختصر الطحاوي**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676ه)، **المجموع شرح المهذب**، الناشر: دار الفكر.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241ه)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- أبو نصر أحمد بن محمد بن عمر العتَّابي الحنفي، (ت586ه)، **شرح الجامع الكبير**، اعتنى به: لجنة الهداية للبحوث للدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [1285هـ - 1357هـ]، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م.

- أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: 1176هـ)، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، لمحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار النفائس – بيروت، الطبعة: الثانية، 1404.
- أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي الحنف، (ت786هـ)، **الإرشاد**، المحقق: الأستاذ أحمد ريحان الحنفي، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ. 2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية.
- الكمال ابن الهمام، (ت861هـ)، **زاد الفقير**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن علي الطرابلسي الحنفي (ت922هـ)، **مواهب الرحمن في مذهب أبي حنيفة النعمان**، (سلسلة رسائل جامعية)، الناشر: دار المنظومة، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت593هـ)، **مختارات النوازل**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- برهان الشريعة محمود بن أحمد بن عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي، (ت673هـ)، **وقاية الرواية في مسائل الهداية**، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ. 2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية.
- بهاء الدين محمد بن أحمد بن يوسف الإسبيجابي المرغيناني الحنفي، (ت591هـ)، **زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- تقي الدّين أحمد بن محمد بن محمد، المشهور بالشُّمُنّي الحنفي، (ت872هـ)، **كمال الدراية في شرح النقاية**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- خير الدين بن أحمد بن علي الأيوبي العُلَيْمِي الفاروقي الرَّمْلِي الحَنَفي، (ت1081هـ)، **الفتاوى الخيرية لنفع البرية**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، **الأعلام**، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م.
- زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، **الأشباه والنظائر**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م.

- سديد الدين محمد بن محمد الكاشغري (ت705هـ)، **منية المصلي وغنية المبتدي**، المحقق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، مركز أنوار العلماء، عمان – الأردن.
- شرف الدين أبي موسى عيسى ابن أبي بكر محمد بن أيوب الحنفي (ت 624 هـ)، **أصول الجامع الكبير**، دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة الأقصى الشريف، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ.
- صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي، (ت747هـ)، **النقاية مختصر وقاية الرواية**، اعتنى به: لجنة الهداية للبحوث للدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ.
- صلاح محمد أبو الحاج، **القراءة القواعدية لمختصر القدوري**، مركز أنوار العلماء، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1446 هـ.
- عبد الله بن محمود بن مودود، الموصلي البلدحي، مجد الدين، أبو الفضل الحنفي (توفي 683هـ/ 1284م)، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: محمود أبو دقيقة، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937م.
- عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743 هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313 هـ.
- علي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى: 1353هـ)، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
- عمر بن عمر الأزهري (ت1079هـ)، **الدرة المنيفة على مذهب أبي حنيفة**، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات.
- فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني المعروف بقاضي خان (ت 592 هـ)، **شرح «الزيادات، لمحمد بن الحسن الشيباني (132 هـ - 189 هـ)»**، حقق نصوصه: دكتور قاسم أشرف نور أحمد، الناشر: المجلس العلمي - كراتشي، باكستان، عام النشر: 1421 هـ - 2000 م.
- محمد أمين ابن عابدين الحنفي (1252 هـ)، **شرح عقود رسم المفتي**، تحقيق: د. صلاح أبو الحاج، الطبعة الرقمية: الأولى، تاريخ الطبع: 1441 هـ. 2020 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية.
- محمد بن أبي بكر بن عبد المحسن الرازي الحنفي، من علماء القرن السابع الهجري، **تحفة الملوك**، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ. 2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية.
- محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، **المبسوط**، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م.

- محمد بن أحمد بن عبد السيد البخاري الحَصيري، (ت636هـ)، **التحرير شرح الجامع الكبير**، اعتنى به: الأستاذ حنين فريحات، [قامت بتحول الكتاب من مخطوطة إلى كتاب إلكتروني]، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ)، **الجامع الصغير**، استخرجت من نسخة حاشية اللكنوي مع النافع الكبير، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: 189هـ)، **الأصل المعروف بالمبسوط**، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي.
- محمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشي (ت1004هـ)، **تنوير الأبصار وجامع البحار**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ
- محمد تقي العثماني، **أصول الإفتاء وآدابه**، مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، 2011م.
- محمود أفندي بن حمزة بن نسيب الحسيني الحنفي (ت1305 هـ)، **الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية**، اعتنى به: الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، عمان، الأردن، مركز أنوار العلماء للدراسات.
- ناصر الدين أبو القاسم محمد بن يوسف الحسني السمرقندي، (ت556هـ)، **الفقه النافع**، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446هـ

الهوامش:

.

(1) ينظر: الأعلام للزركلي 7 : 184، منتخبات التاريخ لدمشق للحصني 768 – 771.

(2) علاء الدين محمد بن (محمد أمين المعروف بابن عابدين) بن عمر بن عبد العزيز عابدين الحسيني الدمشقي (المتوفى: 1306هـ)، **قرة عين الأخيار لتكملة رد المحتار على «الدر المختار شرح تنوير الأبصار»**، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ج7 :ص 526.

(3) ينظر: أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر 322.

(4) أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [1285هـ - 1357هـ]، **شرح القواعد الفقهية**، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا، الطبعة: الثانية، 1409هـ - 1989م، ج1 ، ص231.

(5) علي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى: 1353هـ)، **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، ج8 ص302.

(6) خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ)، **الأعلام**، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م، ج7 ص185.

(7) ينظر: لسان العرب 1: 89، ومعجم مقاييس اللغة 1: 109، والمصباح المنير ص16، وقمر الأقمار 1: 7، وتسهيل الوصول ص3، ومرآة الأصول ص22، وكشف الأسرار 1: 6، وفواتح الرحموت 1: 8، والوافي في شرح الأخسيكثي 1: 167.

(8) محمد أمين بن عابدين الحنفي (1252 هـ) ، إسعاد المفتي شرح عقود رسم المفتي، تحقيق: د. صلاح أبو الحاج، الطبعة الرقمية: الأولى، تاريخ الطبع: 1441 هـ.2020 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية ، ص260.

(9) محمد تقي العثماني، أصول الإفتاء وآدابه، مكتبة معارف القرآن، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، 2011م ، ص 89عن الطبقات.

(10) صلاح محمد أبو الحاج، القراءة القواعدية لمختصر القدوري، مركز أنوار العلماء، عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1446 هـ ، ص9.

(11) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ)، الأشباه والنظائر، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م، ص14.

(12) ابن عابدين، إسعاد المفتي، ص31.

(13) أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: 1176هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لمحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار النفائس – بيروت، الطبعة: الثانية، 1404، ص93.

(14) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، الناشر: دار الفكر، 1: 76.

(15) الدهلوي، الإنصاف، ج12: ص260.

(16) صلاح أبو الحاج، القراءة القواعدية، ص22.

(17) صلاح أبو الحاج، القراءة القواعدية، ص20.

(18) إسعاد المفتي 417.

(19) فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني المعروف بقاضي خان (ت 592 ه)، **شرح «الزيادات، لمحمد بن الحسن الشيباني (132 ه - 189 ه)** »، حقق نصوصه: دكتور قاسم أشرف نور أحمد، الناشر: المجلس العلمي - كراتشي، باكستان، عام النشر: 1421 ه - 2000 م. ج3: ص1035.

(20) كالبول والغائط والدم والخمر

(21) سديد الدين محمد بن محمد الكاشغري (ت705ه)، **منية المصلي وغنية المبتدي**، المحقق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، مركز أنوار العلماء، عمان – الأردن ج1: ص83.

(22) برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت593ه)، **مختارات النوازل**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 ه ج1 : ص137.

(23) عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: 743 ه)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1313 ه، ج2 : ص230.

(24) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241ه)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 ه - 2001 م، ج7 : ص149.

(25) ابن ملك محمد بن عبد اللطيف، **شرح تحفة الملوك**، مخطوط، مركز أنوار العلماء، عمان – الأردن، ق 47/أ.

(26) الكاشغري، منية المصلي، ج1 : ص83.

(27) شرف الدين أبي موسى عيسى ابن أبي بكر محمد بن أيوب الحنفي (ت 624 ه)، **أصول الجامع الكبير**، دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة الأقصى الشريف، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 ه، ص 13.

(28) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص13

(29) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 17.

(30) محمد بن أحمد بن عبد السيد البخاري الحَصيري، (ت636ه)، التحرير شرح الجامع الكبير، اعتنى به: الأستاذ حنين فريحات، [قامت بتحول الكتاب من مخطوطة إلى كتاب إلكتروني]، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 ه، ج1 ص38

(31) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 58

(32) شرف الدين الحنفي،أصول الجامع، ص58

(33) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 66

(34) شرف الدين الحنفي،أصول الجامع، ص66

(35) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 90

(36) خير الدين بن أحمد بن علي الأيوبي العُلَيْمِي الفاروقي الرَّمْلِي الحَنَفي، (ت1081ه)، الفتاوى الخيرية لنفع البرية، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 ه، ج1 ص186

(37) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 19

(38) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص19

(39) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 23

(40) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص23

(41) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 26

(42) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 142

(43) الحصيري، التحرير شرح الجامع الكبير، ج1 ص437

(44) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 238

(45) تقي الدّين أحمد بن محمد بن محمد، المشهور بالشُّمُنّي الحنفي، (ت872هـ)، كمال الدراية في شرح النقاية، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج7 ص219

(46) فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني المعروف بقاضي خان (ت 592 هـ)، **شرح «الزيادات، لمحمد بن الحسن الشيباني (132 هـ - 189 هـ)»**، حقق نصوصه: دكتور قاسم أشرف نور أحمد، الناشر: المجلس العلمي - كراتشي، باكستان، عام النشر: 1421 هـ - 2000 م، ج1: ص182.

(47) قاضي خان، شرح الزيادات، ج1 ص182

(48) قاضي خان، شرح الزيادات، ج1 : ص247.

(49) قاضي خان، شرح الزيادات، ج1 ص249

(50) قاضي خان، شرح الزيادات، ج2 : ص587.

(51) قاضي خان، شرح الزيادات، ج2 ص594

(52) قاضي خان، شرح الزيادات، ج2 : ص948.

(53) أبو نصر أحمد بن محمد بن عمر العتَّابي الحنفي، (ت586هـ)، شرح الجامع الكبير، اعتنى به: لجنة الهداية للبحوث للدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج2 ص133.

(54) هو أن يؤدي العمرة ثم يتحلل ويمكث بمكة متحللًا حتى الحج فيحرم به، ويسمى هذا تمتعًا.

(55) هو أن يدرج أعمال العمرة مع أعمال الحج فيسمى قارنًا.

(56) قاضي خان، شرح الزيادات، ج5 : ص1556.

(57) أبو الفتح ظهير الدين عبد الرشيد بن أبي حنيفة ابن عبد الرزاق الولو الجي (ت540هـ)، **الفتاوى الولوالجية**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج1: ص320.

(58) العبد المكاتب هو من طلب سيده منه مالا مقابل عتقه وتحريره.

(59) محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ) ، المبسوط، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م ، ج8 ص58.

(60) قاضي خان، شرح الزيادات، ج3: ص1035.

(61) قاضي خان، شرح الزيادات، ج2: ص426.

(62) أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (المتوفى: 189هـ)، الأصل المعروف بالمبسوط، المحقق: أبو الوفا الأفغاني، الناشر: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – كراتشي ، ج4 ص550.

(63) المرغيناني، مختارات النوازل، ج1: ص54.

(64) الكمال ابن الهمام، (ت861هـ) ، زاد الفقير، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ ، ص17.

(65) المرغيناني، مختارات النوازل، ج1: ص137.

(66) المرغيناني، مختارات النوازل، ج1 ص137

(67) المرغيناني، مختارات النوازل، ج1: ص145.

(68) المرغيناني، مختارات النوازل، ج1 ص145

(69) ابن ملك، شرح تحفة الملوك، ق47/أ.

(70) اللاحق عند الحنفية هو من بدأ الصلاة مع إمامه، ولكنه عرض له أثناء الصلاة حدث معتاد كخروج ريح وما شابهه، فيخرج من الصلاة دون أن يتكلم ويتوضأ ويرجع يكمل الصلاة من حيث قطعها، وفيما يقضي بعد فراغ الإمام من الصلاة فهو في حكم المقتدي فلا يقرأ.

(71) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 11.

(72) شرف الدين الحنفي، أصول الجامع، ص 19.

(73) قاضي خان، شرح الزيادات، ج1 : ص161.

(74) قاضي خان، شرح الزيادات، ج1 : ص206.

(75) الكاشغري، منية المصلي، ج1: ص83.

(76) عمر بن عمر الأزهري (ت1079هـ)، **الدرة المنيفة على مذهب أبي حنيفة**، مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، ص45.

(77) بهاء الدين محمد بن أحمد بن يوسف الإسبيجابي المرغيناني الحنفي، (ت591هـ)، **زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج1: ص112.

(78) عبد الله بن محمود بن مودود، الموصلي البلدحي، مجد الدين، أبو الفضل الحنفي (توفي 683هـ/ 1284م)، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: محمود أبو دقيقة، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1937م، ج1: ص57.

(79) الموصلي، الاختيار، ج4: ص399.

(80) محمود أفندي بن حمزة بن نسيب الحسيني الحنفي (ت1305 هـ)، الفرائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية، اعتنى به: الأستاذ الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، عمان، الأردن، مركز أنوار العلماء للدراسات، ص113.

(81) محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ)، الجامع الصغير، استخرجت من نسخة حاشية اللكنوي مع النافع الكبير، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج1 ص68.

(82) ناصر الدين أبو القاسم محمد بن يوسف الحسني السمرقندي، (ت556هـ)، الفقه النافع، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446هـ، ج1 ص189.

(83) صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة المحبوبي، (ت747هـ)، النقاية مختصر وقاية الرواية، اعتنى به: لجنة الهداية للبحوث للدراسات، الناشر: دار الهداية للبحوث للدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج1 ص122.

(84) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص98.

(85) السمرقندي، الفقه النافع، ج1 ص186.

(86) أبو الحسين أحمد بن محمد القُدُوريّ البغدادي الحنفي (ت428هـ)، مختصر القدوري، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ. 2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية، ج1 ص101.

(87) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص12.

(88) محمد بن عبد الله بن أحمد التمرتاشي (ت1004هـ)، تنوير الأبصار وجامع البحار، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج1 ص13.

(89) برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أبي بكر بن علي الطرابلسي الحنفي (ت922هـ)، مواهب الرحمن في مذهب أبي حنيفة النعمان، (سلسلة رسائل جامعية)، الناشر: دار المنظومة، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ج2 ص103.

(90) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص18.

(91) التمرتاشي، تنوير الأبصار، ج1 ص186.

(92) الطرابلسي، مواهب الرحمن، ج1 ص189.

(93) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص18.

(94) الموصلي، المختار، ج4 ص14.
(95) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص30.
(96) الموصلي، المختار، ج4 ص32.
(97) صدر الشريعة، النقاية، ج1 ص64.
(98) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص52.
(99) صدر الشريعة، الوقاية، ج3 ص21.
(100) الموصلي، المختار، ج1 ص34.
(101) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص62.
(102) صدر الشريعة، النقاية، ج1 ص80.
(103) أبو البركات، عبد الله النسفي الحنفي (ت: 710 هـ)، الوافي، تحقيق: ميرلان كينجيبايف وميريم ساردىبايفا وأولجوباي اليمبكوف، إشراف: أ. د. صلاح أبو الحاج، مجموع رسائل ماجستير في كلية الفقه الحنفي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان، الأردن، ج3 ص605.
(104) برهان الشريعة محمود بن أحمد بن عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي، (ت673هـ)، وقاية الرواية في مسائل الهداية، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ.2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية، ج3 ص45.
(105) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص68.
(106) الموصلي، المختار، ص39.
(107) القدوري، مختصر القدوري، ص47.
(108) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص71.
(109) برهان الشريعة، الوقاية، ص98
(110) التمرتاشي، تنوير الأبصار، ص246.
(111) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص104.
(112) الموصلي، المختار، ص49-50.
(113) القدوري، مختصر القدوري، ص98.
(114) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص174.
(115) القدوري، مختصر القدوري، ص58.
(116) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص215.
(117) الشيباني، الجامع الصغير، ج1 ص98.
(118) النسفي، الوافي، ج3 ص326.
(119) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص237.
(120) محمد بن أبي بكر بن عبد المحسن الرازي الحنفي، من علماء القرن السابع الهجري، تحفة الملوك، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ.2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية، ص96.
(121) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص237.
(122) برهان الشريعة، النقاية، ج1 ص110.
(123) السمرقندي، الفقه النافع، ص138.

(124) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص238.

(125) السمرقندي، الفقه النافع، ص138.

(126) الموصلي، المختار، ص88.

(127) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص238.

(128) عمر بن عمر الأزهري (ت1079هـ)، الدرة المنيفة على مذهب أبي حنيفة، مسودة مصفوف عن المطبوع ولم يصحح، اعتنى به: الدكتور صلاح أبو الحاج، الناشر: مركز أنوار العلماء الدولي للدراسات، الإصدار: 1، ص69.

(129) أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي الحنف، (ت786هـ)، الإرشاد، المحقق: الأستاذ أحمد ريحان الحنفي، الطبعة الإلكترونية: الأولى، تاريخ النشر: 1446 هـ.2024 هـ، الناشر: مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية، ص76.

(130) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص243.

(131) الرازي، تحفة الملوك، ص45.

(132) أبو جعفر أحمد بن محمد سلامة الأزري المصري الطحاوي (ت321هـ)، مختصر الطحاوي، اعتنى به: لجنة دار الهداية للأبحاث والدراسات، الناشر: دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، الطبعة الرقمية: الأولى، 1446 هـ، ص225.

(133) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص63.

(134) الرازي، تحفة الملوك، ص95.

(135) الطحاوي، مختصر الطحاوي، ص52.

(136) الحمزاوي، الفرائد البهية، ص85.

(137) التمرتاشي، تنوير الأبصار ص324.

(138) النسفي، الوافي، ج3 ص621.

النظام القانوني للاستثمار الأجنبي في التشريع الأردني

هديل صلاح الضمور* أ.د. أسيد حسن الذنيبات**

تاريخ وصول البحث: 2025/1/12م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مفهوم الاستثمار الأجنبي وطبيعته القانونية، والتعرف على المركز القانوني للمستثمر الأجنبي، والجهة المختصة بالاستثمار في القانون الأردني، وقد استخدمت الباحثة المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وتوصلت الدراسة إلى أنه يشمل الاستثمار الأجنبي انتقال رأس المال، بما في ذلك الأموال والأصول المعنوية والخبرات الفنية والإدارية، من دولة إلى أخرى عبر أفراد أو كيانات دولية بهدف تطوير اقتصاد الدولة المضيفة، شريطة وجود بيئة جاذبة، حيث يمتد تأثيره إلى ما هو أبعد من الجانب المالي ليشمل نقل المعرفة والتقنيات، ولم ينص المشرع الأردني على تعريف محدد للاستثمار الأجنبي، بشكل يعكس مرونة تشريعية تهدف إلى التكيف مع التغيرات الاقتصادية والسياسية، وتبسيط النصوص القانونية لتوسيع نطاق الاستثمار وجذب رؤوس الأموال الأجنبية، مما يعزز بيئة استثمارية مفتوحة لمختلف أنواع الاستثمارات، وأوصت الباحثة المشرع الأردني بإدراج التزامات على المستثمر الأجنبي متعلقة بالبيئة والسلامة وتدريب العاملين وتطوير القدرات البشرية الأردنية بشكل صريح في قانون البيئة الاستثمارية الأردني والأنظمة ذات الصلة، مما يساهم في نقل التكنولوجيا، وتحسين البنية التحتية

الكلمات المفتاحية: الاستثمار الأجنبي، المستثمر الأجنبي، التشريع الأردني.

* باحثة

** أستاذ دكتور، كلية الحقوق، جامعة مؤتة.

The Legal System for Foreign Investment in Jordanian Legislation

Abstract

This study aimed to identify the concept of foreign investment and its legal nature, examine the legal status of the foreign investor, and identify the competent authority for investment in Jordanian law. The researcher used the descriptive and analytical methods. The study concluded that foreign investment involves the transfer of capital, including funds, intangible assets, and technical and managerial expertise, from one country to another through individuals or international entities, aiming to develop the host country's economy, provided an attractive environment exists. Its impact extends beyond the financial aspect to include the transfer of knowledge and technologies. The Jordanian legislator has not stipulated a specific definition for foreign investment, reflecting a legislative flexibility aimed at adapting to economic and political changes and simplifying legal texts to broaden the scope of investment and attract foreign capital, thereby promoting an open investment environment for various types of investments. The researcher recommended that the Jordanian legislator explicitly incorporate obligations for the foreign investor related to the environment, safety, employee training, and the development of Jordanian human capabilities into the Jordanian Investment Environment Law and related regulations, which would contribute to technology transfer and infrastructure improvement.

Keywords: Foreign Investment, Foreign Investor, Jordanian Legislation

المقدمة:

إن ثورة الاتصالات التي شهدها العالم في العقود الأخيرة أسهمت بشكل كبير في تحويل العالم إلى ما يشبه القرية الصغيرة، حيث أصبحت المسافات الجغرافية أقل أهمية، مما أدى إلى زيادة كبيرة في معدلات الاستثمارات وانتقالها بسرعة غير مسبوقة بين الدول، وقد دفع هذا التغير الجوهري معظم دول العالم وخاصة الدول النامية منها إلى تكثيف جهودها لجذب المزيد من الاستثمارات الأجنبية، نظراً للدور الحيوي الذي تلعبه في تحقيق التنمية الشاملة التي تشمل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وتعتبر الاستثمارات الأجنبية من أبرز أنواع الاستثمارات التي تحظى باهتمام واسع في أي تنظيم دولي للاستثمار، وقد اختلفت الآراء والتوجهات القانونية حول كيفية تصنيف أشكال الاستثمار الأجنبي وتحديد طبيعته القانونية، وهذا الجدال يشمل مسألة ما إذا كانت الاستثمارات الأجنبية تصنف ضمن عقود القانون العام أم عقود القانون الخاص، أم أنها تتمتع بطبيعة قانونية خاصة وفريدة.

إلى جانب ذلك، تم التركيز على تحديد المركز القانوني للمستثمر الأجنبي، حيث عملت دول العالم على إنشاء هيئات وأجهزة متخصصة في إدارة العملية الاستثمارية، محددةً مهامها وصلاحياتها وداعمةً لها بكافة السبل والإمكانات الممكنة لتمكينها من تأدية مهامها على أكمل وجه، ومن الجدير بالذكر أن العديد من الدول تشترط على المستثمر الأجنبي الحصول على الترخيص أو الإجازة اللازمة قبل الشروع في ممارسة أي نشاط استثماري داخل حدودها.

وبناءً على ذلك، ستقوم الباحثة بتقسيم هذا البحث إلى مبحثين لتقديم دراسة شاملة ومفصلة حول هذا الموضوع.

مشكلة الدراسة:

تبرز مشكلة الدراسة في بيان مفهوم الاستثمار الأجنبي وطبيعته القانونية وبيان فيما إذا كان عقد الاستثمار من عقود القانون العام أم من القانون الخاص أم له طبيعة مختلطة، كما تبرز إشكالية الدراسة في بيان موقف المشرع الأردني من الاستثمار الأجنبي والمركز القانوني للمستثمر الأجنبي وبيان أهم حقوق والتزامات وضمانات المستثمر وفقاً للقانون الأردني وذلك في سبيل الوقوف على مدى كفاية النصوص القانونية في قانون البيئة الاستثمارية الأردني في معالجة كافة الجوانب ذات الصلة بموضوع البحث.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة من خلال تناولها مفهوم الاستثمار الأجنبي وطبيعته القانونية وبيان المركز القانوني للمستثمر الأجنبي وفقاً لقانون البيئة الاستثمارية الأردني بالإضافة للبحث في الجهات المختصة بالاستثمار في الأردن وأبرز إجراءات الحصول على الرخصة الاستثمارية والسبل القانونية التي سلكها المشرع الأردني لتسهيل إجراءات الحصول عليها ووسائل فض المنازعات الناشئة عن عقود الاستثمار.

أسئلة الدراسة:

1.ما هو المقصود بالاستثمار الأجنبي والمستثمر الأجنبي؟

2.ما هي الطبيعة القانونية للاستثمار الأجنبي؟

3.ما هي الحقوق والالتزامات والضمانات التي يقدمها التشريع للأردني للمستثمر الأجنبي؟

4.ما هي الجهة المختصة بالاستثمار في القانون الأردني وإجراءات الرخصة الاستثمارية؟

منهجية الدراسة:

استندت الباحثة إلى المنهج الوصفي المستند إلى وصف الواقع والإشكاليات والمنهج التحليلي المستند على أساس تحليل ووصف النصوص القانونية ذات الصلة بالاستناد إلى الآراء والمراجع الفقهية.

الدراسات السابقة:

--دراسة (بديوي، حامد فرحان، (2021) ، النظام القانوني للاستثمار الأجنبي ومعوقاته، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة عمان العربية، عمان) .

تناولت هذه الدراسة النظام القانوني للاستثمار الأجنبي من خلال البحث في مفهوم الاستثمار الأجنبي وأشكاله ومزاياه وسلبياته والطبيعة القانونية للاستثمار الأجنبي وصولاً للبحث في المركز القانوني للمستثمر الأجنبي، بالإضافة إلى البحث في الجهات المختصة بالاستثمار في الأردن والعراق ومصر ومعوقات الاستثمار الأجنبي سواء تلك المتعلق برأس المال محل الاستثمار أو بمجالات الاستثمار، كما تناولت هذه الدراسة المعوقات غير القانونية للاستثمار الأجنبي سواء المتعلق منها باستقرار الاستثمار أو المستثمر أو المتعلق بالاستقرار السياسي والأمني أو المعوقات الإدارية والتنظيمية.

وتتشابه هذه الدراسة مع دراستنا من خلال تناول كلا الدراستين مواضيع مشتركة لا سيما مفهوم الاستثمار الأجنبي وبيان المركز القانوني للمستثمر وفقاً للتشريع الأردني.

في حين يمتاز بحثنا عن هذه الدراسة بأنها تناولت الطبيعة القانونية للاستثمار الأجنبي والجهات المختصة بالاستثمار والرخصة الاستثمارية وفقاً للقانون الأردني، كما أن دراستنا تقتصر على القانون الأردني لا سيما قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 .

--دراسة (طراد، عبد الله مخلف، (2017) ، المركز القانوني للمستثمر في المنازعات الاستثمارية، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، الأردن) .

تناولت هذه الدراسة الإطار العام للمركز القانوني للمستثمر في المنازعات الاستثمارية من خلال البحث في مفهوم المستثمر وأنواع الاستثمار وحقوق المستثمر والتزاماته، بالإضافة إلى البحث في المنازعات الاستثمارية من خلال الوقوف على مفهوم المنازعات الاستثمارية ووسائل تسوية تلك المنازعات، كما تناولت هذه الدراسة المركز القانوني للمستثمر في وسائل تسوية المنازعات الاستثمارية في القوانين الوطنية من خلال اللجوء للقضاء الوطني أو من خلال اللجوء إلى الوسائل البديلة المتمثلة بالوساطة والتحكيم وصولاً للبحث في المركز القانوني للمستثمر في الاتفاقيات الدولية الخاصة بتسوية منازعات الاستثمار في العديد من الدول .

وتتشابه هذه الدراسة مع بحثنا من خلال تناول كلا الدراستين مواضيع مشتركة لا سيما مفهوم الاستثمار الأجنبي وبيان المركز القانوني للمستثمر وفقاً للتشريع الأردني .

في حين يمتاز بحثنا عن هذه الدراسة بأنها تناولت الطبيعة القانونية للاستثمار الأجنبي والجهات المختصة بالاستثمار والرخصة الاستثمارية وفقاً للقانون الأردني، كما أن دراستنا تقتصر على القانون الأردني لا سيما قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 .

المبحث الأول:

مفهوم الاستثمار الأجنبي وطبيعته القانونية:

تعد الاستثمارات وسيلة حيوية لدعم النمو الاقتصادي والاستدامة المالية، خاصة في الدول النامية التي تسعى لتقليص الفجوة مع الدول المتقدمة، ورغم أهمية "الاستثمار الأجنبي"، يظل هذا المفهوم مثار جدل بين القوانين والفقه القانوني، حيث تركز معظم التعريفات على الجوانب الاقتصادية للاستثمار الأجنبي، نظرًا لطبيعته المزدوجة التي تجمع بين العناصر القانونية والاقتصادية، مما يؤدي لاختلاف وجهات النظر حول تعريفه وأشكاله. ستقوم الباحثة في هذا المبحث بتحليل أبعاده القانونية والاقتصادية.

المطلب الأول:

مفهوم الاستثمار الأجنبي:

سوق تتناول الباحثة في هذا المطلب بيان مفهوم الاستثمار الأجنبي في الفقه والتشريع لذا ستقوم الباحثة بتقسيم هذا المطلب إلى فرعين وكما يلي:

الفرع الأول: مفهوم الاستثمار الأجنبي في الفقه القانوني:

لم يتفق الفقه القانوني على تعريف موحد وشامل لمصطلح الاستثمار الأجنبي، فقد رأى بعض الفقهاء أن الاستثمار الأجنبي يمكن تعريفه على أنه "تقديم الأموال المادية والمعنوية والأداءات من شخص طبيعي أو معنوي لا يحمل جنسية الدولة المستقلة للمساهمة المباشرة أو غير المباشرة في مشروع قائم أو سيتم إنشاؤه للقيام بنشاط اقتصادي ما خلال مدة مقبولة من الزمن".[1]

في حين يرى جانب آخر من الفقه بأن الاستثمار الأجنبي هو "انتقال أحد عوامل الإنتاج عبر الحدود الدولية للمساهمة في الاستغلال الاقتصادي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وبقصد تحقيق ربح نقدي متميز".[2]

كما جاء تعريف آخر على إنه "استخدام أصول مالية مهما كان نوعها أو طبيعتها من شخص طبيعي أو اعتباري في نشاط اقتصادي خارج حدود دولته سواء خوّله هذا الاستغلال السلطة الفعلية في توجيه النشاط الاقتصادي أم لا بهدف تحقيق عائد مُجْزٍ".[3]

وتُظهر التعريفات المختلفة للاستثمار الأجنبي تنوعًا في الآراء بين الفقهاء والقانونيين، لكنها تتفق عمومًا على ثلاثة عناصر رئيسية:

1. **رأس المال الأجنبي**: الأموال أو الأصول الموجهة من دولة إلى أخرى للاستثمار.
2. **المستثمر الأجنبي**: شخص طبيعي أو معنوي يستثمر خارج دولته الأصلية.
3. **الدولة المضيفة** :الدولة التي تستقبل الاستثمار وتوفر البيئة القانونية والاقتصادية لدعمه.

وترى الباحثة أن الاستثمار الأجنبي هو عملية انتقال رأس المال، بما في ذلك الأموال والأصول المعنوية والخبرات الفنية، من دولة إلى أخرى بهدف تطوير اقتصاد الدولة المضيفة. يشمل هذا التعريف الأبعاد المالية وغير المالية، مثل نقل المعرفة والتقنيات، مما يسهم في دعم النمو الاقتصادي المستدام للدولة المضيفة.

الفرع الثاني: المفهوم التشريعي للاستثمار الأجنبي:

لم يُعرّف المشرّع الأردني في قانون البيئة الاستثمارية رقم (21) لسنة 2022 مفهوم "الاستثمار الأجنبي" تحديدًا، بل اكتفى بتقديم تعريف عام للاستثمار في المادة (2) من القانون، حيث عرفه بأنه "إنشاء نشاط اقتصادي في المملكة، بما في ذلك التملك أو المشاركة أو التطوير أو التوسعة".

ويركز التعريف العام للاستثمار على إقامة أو تطوير الأنشطة الاقتصادية، سواء بالتملك المباشر أو المشاركة، ورغم غياب تعريف محدد للاستثمار الأجنبي، يمكن اعتباره جزءًا من هذا التعريف، حيث يشمل الأنشطة نفسها بمشاركة مستثمرين أجانب، وترى الباحثة أن غياب تعريف محدد للاستثمار الأجنبي في القانون الأردني يعكس توجهًا نحو المرونة والتكيف مع التغيرات الاقتصادية والسياسية، ويعكس رغبة في تبسيط النصوص القانونية وتجنب القيود التي قد تحد من نطاق الاستثمار أو تعيق جذب رؤوس الأموال الأجنبية، مما يساعد الأردن على الحفاظ على بيئة استثمارية جاذبة ومفتوحة للاستثمارات المحلية والأجنبية.

المطلب الثاني:

الطبيعة القانونية للاستثمار الأجنبي:

يتسم الاستثمار الأجنبي بطبيعتين رئيسيتين: الأولى تنظيمية؛ حيث يبدأ المستثمر نشاطه بعد الحصول على التراخيص والموافقات اللازمة، ملتزمًا بالقوانين والإجراءات المحلية، الثانية عقدية؛ حيث يتم الاتفاق بين المستثمر والدولة أو إحدى مؤسساتها، بهدف تحقيق منافع عامة للمجتمع وربح للمستثمر، وتثير هذه العقود تحديات في التوفيق بين مصالح الطرفين، حيث تحدد الشروط التعاقدية حقوق وواجبات الأطراف مع فرض جزاءات لضمان التوازن بين الأهداف الاقتصادية وحماية سيادة الدولة. [4] .

ونظراً للتباين في الآراء حول الطبيعة القانونية لعقد الاستثمار الأجنبي، فإن الباحثة ستقوم بتناول هذه القضية من خلال استعراض الفروع التالية:

الفرع الأول :عقد الاستثمار الأجنبي من عقود القانون العام:

يُعتبر عقد الاستثمار وفقاً لهذا الرأي من العقود الإدارية التابع للقانون العام، وذلك لتميزه عن العقود المدنية أو التجارية، حيث يشترك في أحد أطرافه الدولة أو إحدى مؤسساتها، ما يربطه بإدارة المرافق العامة، حيث يتسم عقد الاستثمار بشروط خاصة تهدف لتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية، مثل تطوير البنية التحتية وتقديم الخدمات العامة، مما يتجاوز تحقيق

الربح فقط، بحيث يعكس العقد التزام الدولة بتلبية احتياجات المجتمع، مع الحفاظ على التوازن بين مصالح المستثمر وأهدافها العامة، مثل تعزيز الاقتصاد الوطني وتوفير الخدمات. [5]

كما يرى جانب أخر مؤيد لهذا الاتجاه بأن العقود الاستثمارية التي تُبرم بين الدولة أو إحدى مؤسساتها وبين المستثمر الأجنبي هي عقوداً إدارية، وذلك استناداً إلى عدة اعتبارات أساسية: [6] .

1.طرفا العقد: تضم العقود الاستثمارية الدولة أو إحدى مؤسساتها كطرف أساسي، مما يمنحها طابعًا إداريًا، حيث يميز هذا العنصر العقود الاستثمارية عن العقود المدنية أو التجارية التي تُبرم بين الأفراد أو الكيانات الخاصة.

2.الشروط الاستثنائية: تتضمن هذه العقود شروطًا استثنائية غير موجودة في العقود المدنية أو التجارية، مثل الإعفاءات الضريبية، منح الأراضي، وامتيازات أخرى مخصصة للمستثمر الأجنبي، مما يعكس خصوصيتها مقارنة بالعقود الخاصة ذات الشروط العامة.

3.ارتباطها بالمرافق العامة: حيث تهدف العقود الاستثمارية إلى تطوير أو تشغيل مرفق عام، ما يمنحها بُعدًا عامًا يعكس التزام الدولة بتحقيق أهداف اقتصادية واجتماعية، ويعزز طبيعتها الإدارية.

الفرع الثاني: عقد الاستثمار الأجنبي من عقود القانون الخاص:

يذهب رأي آخر من الفقه إلى تصنيف عقود الاستثمار الأجنبي ضمن إطار عقود القانون الخاص، استناداً إلى عدة أسباب رئيسية: [7]

1.طبيعة الشروط في العقود :يرى هذا الاتجاه أن عقود الاستثمار الأجنبي لا تتطلب شروطاً استثنائية بطبيعتها، لأنها تُبرم وفق مبادئ القانون الخاص الذي لا يفرض شروطاً مميزة أو غير معتادة، مما يجعل هذه العقود أقرب إلى العقود المدنية أو التجارية.

2.الوجود الأجنبي والعلاقة التعاقدية :يعتقد هذا الرأي أن إدراج شروط استثنائية في عقود الاستثمار الأجنبي قد يتعارض مع سيادة الدولة، لأن القوانين الوطنية يجب أن تطبق بشكل متساوٍ داخل نطاقها الجغرافي، دون تفضيل شروط معينة لفئة من المستثمرين الأجانب.

3.تأثير الشروط الاستثنائية على جذب المستثمرين :يُشير هذا الاتجاه إلى أن تضمين الشروط الاستثنائية قد ينفّر المستثمرين، حيث تركز هذه العقود على توفير مزايا وإعفاءات متوازنة تعزز التساوي والشفافية بين الأطراف، مما يجعلها أكثر جاذبية لتحقيق توازن بين المصالح.

الفرع الثالث: الطبيعة المزدوجة أو المركبة لعقد الاستثمار الأجنبي:

يرى اتجاه آخر في الفقه القانوني أن عقود الاستثمار الأجنبي تتمتع بطبيعة قانونية مختلطة، لأنها تجمع بين مجموعة من القواعد التي تتوزع بين القانونين العام والخاص، وبالتالي لا يمكن تصنيف هذه العقود ضمن أحد النظامين القانونيين بشكل حصري، بل هي مزيج من كلا النظامين، وفيما يلي توضيح لكيفية تكوين هذا العقد ومكوناته القانونية: [8]

1.القواعد المتعلقة بالقانون الخاص :تتضمن عقود الاستثمار الأجنبي قواعد تنتمي إلى نطاق القانون الخاص، مثل الأحكام المتعلقة بالقروض، المساطحة، التأمين، وإدارة الشركات. فعلى سبيل المثال، القواعد المنظمة للحصول على القروض اللازمة للاستثمار، وعلاقات المساطحة بين الأطراف، وتأمين المشاريع، بالإضافة إلى إدارة الشركات الأجنبية.

2.القواعد المتعلقة بالقانون العام :تشمل عقود الاستثمار أيضاً قواعد من القانون العام، مثل الأحكام المتعلقة بالضرائب، حماية البيئة، وقوانين تحويل الأموال، فعلى سبيل المثال القوانين التي تنظم فرض الضرائب على الأرباح، اللوائح البيئية التي يجب الالتزام بها، وتنظيم عمليات تحويل الأموال خارج البلاد.

3.إجراءات التراخيص والإعفاءات :تتطلب عقود الاستثمار إجراءات من القانون العام، مثل الحصول على التراخيص اللازمة لممارسة النشاط الاستثماري من الجهات المختصة، والتقديم للحصول على الإعفاءات والحوافز التي تقدمها الدولة للمستثمرين، مما يعكس تدخل القانون العام في تنظيم الأنشطة الاستثمارية.

4.الإجراءات المتعلقة بالقانون الخاص :تتضمن العقود أيضاً إجراءات قانونية خاصة مثل تداول الأسهم والسندات، فتح فروع الشركات، وإجراءات أخرى تتعلق بإدارة الأعمال والنشاطات التجارية.

وتعتبر الباحثة أن تصنيف عقد الاستثمار الأجنبي ضمن عقود القانون الخاص هو الأقرب للواقع، وذلك بناءً على عدة اعتبارات أساسية، وهي:

1.تنازل الدولة عن سيادتها :تتعامل الدولة في عقود الاستثمار ككيان اقتصادي يتنازل عن بعض جوانب سيادتها لتسهيل التعاملات مع المستثمرين وفقاً لقواعد القانون الخاص.

2.تطبيق قواعد القانون الخاص :توافق الدولة على تطبيق قواعد القانون الخاص التي تنظم العلاقات التجارية والمالية، مما يجعلها تتعامل مع المستثمر الأجنبي على قدم المساواة مع الأطراف الخاصة.

3.العلاقة التعاقدية :العلاقة بين الدولة والمستثمر في عقود الاستثمار تشبه العلاقات في عقود القانون الخاص، حيث يتم تحديد شروط العقد والتزامات الأطراف وفقاً للقانون الخاص.

4.تعزيز البيئة الاستثمارية :تصنيف عقد الاستثمار كعقد من القانون الخاص يعزز البيئة الاستثمارية عبر تسهيل الإجراءات وضمان الشفافية والعدالة.

المطلب الثالث:

المركز القانوني للمستثمر الأجنبي:

المستثمر الأجنبي هو شخص قانوني قادر على اكتساب الحقوق وتحمل الالتزامات. يُصنف إلى نوعين: الأول هو المستثمر الأجنبي الطبيعي، وهو الفرد الذي يحمل الجنسية الأجنبية ويستثمر في بلد آخر، والثاني هو المستثمر الأجنبي الاعتباري، ويشمل الكيانات القانونية مثل الشركات والمؤسسات.

وفيما يتعلق بقانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 فلم تتضمن نصوصه تعريفاً محدداً للمستثمر الأجنبي، بل اكتفى المشرع الأردني بتقديم تعريفاً عاماً للمستثمر في المادة (2) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022، حيث عرّف "المستثمر" على أنه "الشخص الطبيعي أو الاعتباري الذي يمارس نشاطاً اقتصادياً في المملكة وفق أحكام هذا القانون"، وهذا التعريف العام يشمل كلاً من المستثمرين الأجانب الطبيعيين والاعتباريين، لكنه لا يحدد تفاصيل إضافية تتعلق بجنسية المستثمر أو طبيعة الاستثمار بشكل أكثر تخصيصاً، حيث لم يشر المشرع الأردني إلى جنسية المستثمر سواء أكان أردنياً أم اجنبياً.

ويركز قانون الاستثمار في الأردن على مبدأ المساواة بين المستثمرين الأجانب والوطنيين، ويمنح بعض الامتيازات الإضافية للمستثمرين الأجانب استنادًا إلى مبدأ المعاملة بالمثل والاتفاقيات الدولية، مثل الإعفاءات الضريبية والتسهيلات الإجرائية وحماية من المصادرة غير العادلة وإمكانية نقل الأرباح للخارج، كما يضمن القانون أيضًا معاملة المستثمرين الأجانب بما يعادل معاملة المستثمرين المحليين، مما يعزز بيئة استثمارية عادلة وشفافة، وستقوم الباحثة بتحليل الحقوق والضمانات التي تقدمها التشريعات لتدعيم بيئة الاستثمار على النحو التالي:

الفرع الأول: التزامات المستثمر الأجنبي:

أشارت المادة (12) من نظام الحوافز الاستثمارية الأردنية رقم (33) لسنة (2015) وتعديلاته على جملة من الالتزامات من أهمها:

1.إعلام هيئة الاستثمار خطياً فور الانتهاء من تركيب الموجودات الثابتة وتجهيزها لممارسة النشاط الاقتصادي وتأريخ بدء العمل أو الإنتاج الفعلي.

2.مسك حسابات منظمة يدققها محاسب قانوني مجاز في المملكة باستثناء الأنشطة الحرفية .

3.مسك سجل للموجودات الثابتة التي دخلت فعلياً في النشاط الاقتصادي وتدرج في هذا السجل جميع التفاصيل المتعلقة بها وسجل المبيعات والمشتريات.

4.تقديم أي معلومات أو بيانات أو وثائق تطلبها اللجنة الفنية وتتعلق بالموجودات الثابتة للنشاط الاقتصادي.

5.على المستثمر الأجنبي إعلام هيئة الاستثمار مسبقًا في حالة قيامه بنقل ملكية النشاط الاقتصادي إلى مستثمر آخر مع بيان أسباب هذا النقل.

6.على المستثمر الأجنبي الالتزام بالغرض الذي مُلكت من أجله الأرض أو العقار وبعدم المضاربة بهما.

وتنص الفقرة (ب) من نفس المادة على الجزاء المترتب على تخلف المستثمر عن تنفيذ التزاماته المنصوص عليها في الفقرة (أ)، حيث يجوز للجنة الفنية توجيه إنذار للمستثمر لتنفيذ التزاماته خلال المدة المحددة. وفي حال عدم التنفيذ، يعاقب المستثمر بغرامة لا تقل عن 1000 دينار، وإذا تكررت المخالفة، يعاقب بغرامة لا تقل عن 10,000 دينار، ورغم التعديلات التي طرأت على قانون الاستثمار الأردني رقم (30) لسنة 2014، إلا أن التعليمات ما زالت تشير إلى هيئة الاستثمار رغم إلغاءها واستبدالها بوزارة الاستثمار.

وترى الباحثة أن الالتزامات المفروضة على المستثمر الأجنبي في قانون البيئة الاستثمارية الأردني تهدف إلى ضمان جدية تنفيذ المشاريع، والالتزام بالشروط القانونية، ومنع التحايل لتحقيق مصالح غير مشروعة، كما تسعى لتحقيق توازن بين حقوق المستثمر والمصلحة العامة، بما يساهم في التنمية المستدامة والاقتصاد الوطني.

وقد أغفل المشرع الأردني بعض الالتزامات الهامة، مثل البيئة والسلامة، وتدريب العاملين، وتطوير القدرات البشرية، لذا توصي الباحثة بإدراجها في قانون البيئة الاستثمارية الأردني، كما أن الهدف من الاستثمار الأجنبي لا يقتصر على جذب رؤوس الأموال، بل يشمل نقل التكنولوجيا، وتطوير المهارات، وتحسين البنية التحتية، مما يعزز القدرة التنافسية للاقتصاد المحلي ويسهم في النمو الاقتصادي المستدام.

الفرع الثاني: حقوق المستثمر الأجنبي:

أشارت المادة (5) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 جملة من الحقوق التي يتمتع بها المستثمر الأجنبي، وهي:

أ- الاستثمار في المملكة بالتملك الكامل أو المشاركة أو المساهمة في أي نشاط اقتصادي، باستثناء الأنشطة الاقتصادية المقيدة بمقتضى نظام.

ب- تحويل العملة المستخدمة في المملكة بصورة قانونية إلى عملة قابلة للتحويل.

ج- تحويل العملات القابلة للتحويل داخل المملكة وخارجها دون تأخير ووفقاً للممارسات المالية العالمية والتشريعات النافذة.

د- المطالبة بالتعويض عن الخسائر المتحققة على اعتماد المستثمر بحسن نية على أي قرار صادر عن الجهة الرسمية تجاهه، أو أي التزام أخذته تلك الجهة على عاتقها تجاه المستثمر، وكان إصدار مثل هذا القرار أو الأخذ بهذا الالتزام خارج اختصاصها على أن يتم التعويض وفقاً لأحكام الفقرة (ب) من المادة (6) من هذا القانون[9].

هـ- استخدام غير الأردنيين في الوظائف الإدارية والفنية التي تتطلب مهارات متخصصة بنسبة لا تزيد على (25%) من إجمالي عدد العاملين ويجوز رفع هذه النسبة إلى ما لا يزيد على نسبة (40%) في حال عدم إمكانية توفير عمالة أردنية لهذه الوظائف.

و- تصفية أو إنهاء الأنشطة الاستثمارية الخاصة به.

وقد أشارت المادة (6/أ) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني إلى حق في غاية الأهمية للمستثمر الأجنبي وهو حق التملك وعدم جواز نزاع أي استثمار، حيث نصت المادة (6/أ) على "لا يجوز نزع ملكية أي استثمار أو جزء منه إلا بمقتضى القانون ولغرض عام ومحدد ومشروع وبطريقة غير تمييزية مقابل دفع تعويض عادل للمستثمر".

أما المادة (17) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني فقد أشار إلى حق المستثمر بالحصول على بطاقة تعريفية، حيث جاء فيها " أ. يمنح المستثمر وعائلته والعاملون لديه من الإدارة العليا (بطاقة تعريف مستثمر) لتبسيط وتسهيل إجراءات المستثمر لدى الجهات الرسمية وتسهيل دخول وخروج حاملها من وإلى المملكة، كما أشار نظام الحوافز الاستثمارية الأردني رقم (33) لسنة 2015 وتعديلاته إلى جملة من الحقوق الهامة[10].

كما تضمن قانون الملكية العقارية الأردني رقم (13) لسنة 2019 أحكامًا خاصة تتعلق بتملك وإيجار المستثمرين الأجانب للعقارات والأراضي المخصصة لإقامة المشاريع الاستثمارية، سواء كانت هذه المشاريع داخل حدود التنظيم أو خارجها، وسواء كان المستثمر شخصًا طبيعيًا أو معنويًا، وقد وضع القانون شروطًا وإجراءات محددة لضمان تحقيق الأهداف المرجوة من هذه الاستثمارات[11]، حيث تعكس هذه الأحكام اهتمام المشرع الأردني بتنظيم عملية الاستثمار العقاري وضمان استمراريتها بما يحقق المنفعة العامة ويشجع على الالتزام الجاد من قبل المستثمرين.

الفرع الثالث: ضمانات المستثمر الأجنبي:

بعد استعراض حقوق وواجبات المستثمر الأجنبي في القانون الأردني، ستتناول الباحثة في هذا الفرع أهم الضمانات التي يوفرها القانون الأردني، وهي على النحو التالي:

أولاً: الاستقرار القانوني أو التشريعي:

لضمان حقوق المستثمر الأجنبي وتحفيزه على الاستثمار، مع الحفاظ على حق الدولة في ممارسة سيادتها وسلطتها التنظيمية بما يتماشى مع التنمية وحماية مصالحها العامة، أصبح من الضروري تحقيق توازن بين هذه الأهداف، حيث يعد الحفاظ على هذا التوازن أساسياً لتجنب النزاعات المحتملة، مما يساهم في خلق بيئة استثمارية آمنة ومستدامة تحترم حقوق جميع الأطراف.[12]

ويجب على الدولة المضيفة ضمان استقرار العلاقة التعاقدية بين الأطراف من خلال إدخال آليات تعزز هذا الاستقرار، وستقوم الباحثة بتناول هذه الآليات لتوضيح أهميتها ودورها في تعزيز الاستقرار التعاقدي:

1-شروط الثبات التشريعي:

تعرف شروط الثبات التشريعي بأنّها "تلك الشروط التي تتعهد الدولة بمقتضاها بعدم تطبيق أي تشريع جديد أو لائحة جديدة على العقد الذي تبرمه مع الطرف الأجنبي"[13]

وقد أشارت المادة (16) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني إلى "مع مراعاة أي مزايا أو إعفاءات أو حوافز يمنحها هذا الفصل للنشاط الاقتصادي، تبقى الأنشطة الاقتصادية التي تتمتع بمزايا أو إعفاءات جمركية أو ضريبية أو حوافز مالية بمقتضى قانون الاستثمار رقم (30) لسنة 2014 وأي أنظمة أو تعليمات أو قرارات صادرة بمقتضاه مستفيدة من تلك الإعفاءات

والمزايا حتى نهاية مدة الإعفاء الممنوح لها بموجب تلك التشريعات وبالشروط الواردة فيها أو لسبع سنوات من تاريخ نفاذ أحكام هذا القانون للإعفاءات التي لم تحدد بمدة".

كما أشارت المادة (15/أ) الى مسألة تعديل أو تغيير الأحكام التشريعية أو التنظيمية التي ينجم عنها أثر سلبي على المستثمر، حيث جاء فيها " أ. إذا تم تعديل أو تغيير الأحكام التشريعية أو التنظيمية ونجم عن ذلك التعديل أو التغيير أثر سلبي على المستثمر الذي تبلغ استثماراته في مشروع واحد خمسة ملايين دينار فأكثر أو قام بتوظيف مائتين وخمسين أردنياً فأكثر فيحق له المطالبة بعدم تطبيق تلك الأحكام في مواجهته ولمدة سبع سنوات من تاريخ تحقيقه لأي من هذين الشرطين".

ويحرص المشرع الأردني على ضمان استمرارية المشاريع الاستثمارية من خلال تأكيد استفادتها من المزايا والإعفاءات حتى نهاية فترة الإعفاء، مما يعزز استقرار البيئة الاستثمارية، كما يمكن أن يتضمن عقد الاستثمار بندًا يضمن استقرار الشروط والأحكام طوال مدة سريانه، بحيث تظل البنود سارية دون تعديل نتيجة لأي تغييرات تشريعية أو إجراءات تنفيذية من الدولة، لحماية مصالح المستثمر. [14]

وتعرف هذه الشروط بالشروط التعاقدية أو الاتفاقية، وهي تهدف لحماية المستثمر من أي تغييرات قانونية أو تنظيمية ناتجة عن تعديلات تشريعية أو سياسات جديدة، حيث تسعى لضمان استقرار الشروط المتفق عليها بين الأطراف، مما يحفظ حقوق وواجبات المستثمر رغم التغيرات القانونية أو السياسية، ويحمي مصالحه من التغيرات غير المتوقعة.

وتعتبر الباحثة أن شرط الثبات التشريعي أمر حيوي في عقود الاستثمار طويلة الأجل، حيث تضمن بقاء القواعد القانونية السارية عند إبرام العقد دون تأثر بأي تعديلات لاحقة، حيث يساهم هذا الشرط في تعزيز الاستقرار القانوني والثقة بين الأطراف، مما يشجع على استمرارية الاستثمارات الأجنبية ويحمي حقوق المستثمر.

2-شروط إعادة التفاوض - شروط المراجعة:

تعرف شروط إعادة التفاوض بأنّها "الشروط التي بمقتضاها يتعهد الطرفان بتعديل العقد الذي يربطهما إذا حدث أي تغيير في الشروط الأساسية التي تعهدا بموجبها وأدت لتغيير توازن العقد وتحمّل أحدهما لضرر فادح".[15]

ويتميز عقد الاستثمار بطبيعته طويلة الأجل، نتيجة للمدة الزمنية التي تحتاجها المشاريع لإتمامها، ومن خلال هذه الطبيعة يكون العقد عرضة لتأثره بتغير الظروف المحيطة، مما قد يؤدي إلى اختلال التوازن المالي للعقد ويشكل مصدرًا للمنازعات بين الأطراف[16].

تعتبر الباحثة أن شروط إعادة التفاوض تلعب دورًا مهمًا في تجنب المنازعات بين المستثمر الأجنبي والدولة المضيفة، فمن خلال تحديد هذه الشروط بوضوح في العقد، يمكن تقليل الأضرار الناتجة عن ممارسة الدولة لسيادتها، كما تسمح ببدء مرحلة جديدة من التفاوض لإعادة هيكلة العقد بما يتوافق مع التغييرات الطارئة، وفقًا لما تم الاتفاق عليه في العقد.

ثانياً: التحكيم التجاري:

تنص المادة (44) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 على تشكيل لجنة للتظلمات برئاسة أمين عام وزارة الاستثمار، للنظر في طلبات التظلم من المستثمرين بشأن الإجراءات أو القرارات الرسمية، كما تتيح المادة (45) تسوية المنازعات المتعلقة بعقود الاستثمار عن طريق التحكيم إذا كان هناك اتفاق تحكيم بين الأطراف، حيث جاء فيها " أ. يجوز تسوية منازعات عقود الاستثمار بين الجهة الرسمية والمستثمر من خلال التحكيم وفقًا للقواعد المتفق عليها بينهما وفي حال وجود اتفاق تحكيم دون تحديد القواعد فللمستثمر اختيار تطبيق أي من القواعد التالية:-

1. قانون التحكيم الأردني.
2. قواعد التحكيم الخاصة بلجنة الأمم المتحدة للقانون التجاري الدولي (الأونسيترال).
3. قواعد التحكيم الخاصة بغرفة التجارة الدولية.

ب. يكون مكان التحكيم في المملكة في مدينة عمان ما لم ينص العقد على غير ذلك.

ج. إذا صدر قرار تحكيم من هيئة تحكيم أجنبية أو دولية بمقتضى أحكام هذه المادة يتم تنفيذه وفقًا لقانون تنفيذ الأحكام الأجنبية والاتفاقيات ذات العلاقة النافذة في المملكة"

ويُعد التحكيم التجاري وسيلة فعّالة لحل المنازعات بفضل مزاياه المتعددة، أبرزها سرية الإجراءات وسرعة حل القضايا، حيث يتم التعامل مع ملفات النزاع من قبل المحكمين فقط دون تدخل خارجي، كما يتميز التحكيم ببساطة إجراءاته وحرية اختيار المحكمين، مما يسمح للأطراف باختيار المحكمين الذين يثقون بهم، مما يعزز ثقتهم في قرار التحكيم، وقد سمح المشرع الأردني للمستثمر الأجنبي بتسوية النزاعات عن طريق التحكيم وفقاً لقانون التحكيم الأردني رقم (31) لسنة (2001) وتعديلاته[17]، حيث يتيح هذا القانون للأطراف سواء كانوا أشخاصاً

طبيعيين أو اعتباريين، أن يتفقوا على إحالة نزاعاتهم إلى هيئة تحكيم أو محكمين مختارين، مما يعزز مرونة وفعالية إجراءات التحكيم بما يتماشى مع إرادة الأطراف ويضمن العدالة بشكل محايد.

يلاحظ أن القانون الأردني في مجال تسوية المنازعات لم يتطرق إلى الحلول الودية مثل المصالحة أو الوساطة، حيث اقتصر على التظلم والتحكيم كوسائل لحل النزاعات، ورغم فعالية التحكيم، فإن الوسائل البديلة الأخرى مثل المصالحة والوساطة تقدم طرقًا مرنة وسريعة لحل النزاعات بشكل متوازن. لذا ترى الباحثة ضرورة تضمين المشرع الأردني لكافة وسائل التسوية البديلة، بدءًا من المصالحة أو الوساطة، وعدم الاكتفاء بالتحكيم فقط.

المبحث الثاني:

الجهات المختصة بالاستثماروالرخصة الاستثمارية:

اتجهت معظم دول العالم نحو إنشاء هيئات متخصصة في مجال الاستثمار، مع تحديد واضح لصلاحياتها ومهامها، ومنحها استقلالاً مالياً وإدارياً، حيث يهدف هذا الاستقلال إلى تعزيز فعالية هذه الهيئات في أداء دورها كمحفز لجذب الاستثمارات الأجنبية، حيث تسهم في الترويج للفرص الاستثمارية وتبسيط الإجراءات اللازمة أمام المستثمرين، وتخفيف الروتين الإداري.

وتتولى هذه الهيئات مسؤوليات متعددة، منها توفير قاعدة بيانات شاملة عن الفرص الاستثمارية، ورسم السياسات الوطنية المتعلقة بالاستثمار، وتيسير حصول المستثمرين على الأراضي اللازمة لإقامة مشاريعهم، كما يتطلب القانون من المستثمرين الأجانب الحصول على رخصة لمزاولة نشاطاتهم الاستثمارية، وهو ما يعزز من التنظيم والتنسيق في هذا المجال.

بناءً على ما تقدم، ستقوم الباحثة بتقسيم هذا المبحث إلى عدد من المطالب والتي ستتناول تفاصيل دور الهيئات المتخصصة في الاستثمار، واستعراض كيفية تحقيق الأهداف المرجوة منها، فضلاً عن التطرق إلى الإجراءات القانونية المطلوبة للحصول على الرخصة الاستثمارية وكيفية تأثيرها على بيئة الاستثمار.

المطلب الأول:

الجهة المختصة بالاستثمار في القانون الأردني:

أنشئت وزارة الاستثمار في عام 2021 وتعتبر الخلف القانوني لهيئة الاستثمار، وبموجب المادة (7) من قانون البيئة الاستثمارية رقم 21 لسنة 2022 اعتُبِرت الوزارة المرجعية الرئيسة للاستثمار في المملكة.

وقد بينت المادة (7) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني أبرز مهام وصلاحيات وزارة الاستثمار وهي:

1.تنفيذ السياسة الاستثمارية للمملكة ووضع الخطط الاستراتيجية والبرامج اللازمة لتحفيز الاستثمارات المحلية والأجنبية بما فيها صناديق الاستثمار وصناديق الاستثمار المشترك.

2.إعداد مشروع الخارطة الاستثمارية للمملكة التي تحدد الفرص الاستثمارية المتاحة حسب القطاعات والمحافظات بما فيها مشاريع الشراكة مع القطاع الخاص بالتنسيق والتعاون مع الجهات المعنية على أن يتم التحديث بشكل مستمر.

3.ترويج الفرص الاستثمارية المتاحة في المملكة وتوفير المعلومات والبيانات للمستثمرين والراغبين في الاستثمار والترويج للمشاريع الاقتصادية والاستثمارية الكبرى ومتابعة تقدم سير العمل في تنفيذها.

4.تقديم الخدمات الداعمة للمستثمرين، بما فيها خدمات ما بعد بدء الاستثمار.

5.تسهيل الإجراءات وتذليل الصعوبات وإزالة المعوقات أمام المستثمرين للبدء في ممارسة نشاطهم الاقتصادي واستمراره.

6. إصدار وتحديث الأدلة الارشادية للاستثمار وممارسة الأعمال في المملكة.

7.إعداد الدراسات القطاعية ودراسات الجدوى الأولية للفرص الاستثمارية المتاحة، وبناء قاعدة بيانات حولها.

8. الإشراف على المناطق التنموية والحرة وتنظيم عملها.

9.متابعة تصنيف المملكة وترتيبها في التقارير والمؤشرات الدولية الخاصة بالاستثمار، والعمل على وضع وتنفيذ الخطط اللازمة لتعزيز تنافسية المملكة استثماريًا.

10.النظر في طلبات التظلم المقدمة من المستثمرين للتحقق من سلامة الإجراءات المتخذة أو القرارات الصادرة عن الجهة الرسمية والعمل على معالجتها وفقا للتشريعات النافذة.

11.إعداد التقارير المتعلقة بتنفيذ الخطط والاستراتيجيات والبرامج المتعلقة بالاستثمار.

12.الإشراف على عمل وحدة الشراكة بين القطاعين العام والخاص.

كما أشارت المادة (8) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 إلى تشكيل مجلس الاستثمار[1] كما أشارت المادة ذاتها إلى مهام وصلاحيات مجلس الاستثمار[2].

وتلاحظ الباحثة من خلال مراجعة النصوص القانونية أن المشرع الأردني، في إطار سعيه لتعزيز قطاع الاستثمار، قرر إلغاء هيئة الاستثمار السابقة واستبدالها بوزارة متخصصة، ويهدف هذا التغيير إلى تحسين إدارة الاستثمارات وتعزيز بيئة الأعمال، حيث تم تعزيز دور الوزارة الجديدة من خلال منحها مزيداً من الاستقلالية الإدارية والمالية والشخصية المعنوية، كما

([1]) نص المادة (8) من قانون البيئة الاستثمارية رقم (21) لسنة 2022 " أ. يشكل مجلس يسمى (مجلس الاستثمار) برئاسة رئيس الوزراء وعضوية كل من :

1. وزير الاستثمار نائباً للرئيس.
2. وزير التخطيط والتعاون الدولي.
3. وزير المالية.
4. وزير الصناعة والتجارة والتموين.
5. وزير الاقتصاد الرقمي والريادة.
6. محافظ البنك المركزي الأردني.
7. رئيس مجلس إدارة غرفة تجارة الأردن.
8. رئيس مجلس إدارة غرفة صناعة الأردن.
9. أربعة ممثلين عن القطاع الخاص على ان يكون من بينهم سيدة أعمال وثلاثة ممثلين عن القطاع الزراعي والسياحي والخدمات المالية.

ب. تتم تسمية الأعضاء المشار إليهم في البند (9) من الفقرة (أ) من هذه المادة بقرار من مجلس الوزراء بناء على تنسيب رئيس الوزراء لمدة سنتين قابلة للتجديد لمرة واحدة ويجوز إنهاء عضوية أي منهم بتعيين بديل له للمدة المتبقية من عضويته بالطريقة ذاتها".

([2])نص المادة (8) من قانون البيئة الاستثمارية رقم (21) لسنة 2022 "1. إقرار السياسة الاستثمارية التي تتضمن القطاعات والمشاريع ذات الأولوية المستهدفة، بما يتفق مع السياسة العامة للدولة والرؤية الاقتصادية والخطط والبرامج التنفيذية الاقتصادية والاجتماعية.

2. إقرار الخارطة الاستثمارية للمملكة ومتابعة تحديثها.
3. مناقشة التقارير المتعلقة بتنفيذ الخطط والإستراتيجيات والبرامج المتعلقة بالاستثمار والتوجيه بشأنها.
4. التوجيه باتخاذ كل ما يلزم لتطوير البيئة الاستثمارية للمملكة.
5. التوصية بالتعديلات التشريعية والتنظيمية اللازمة لتحسين بيئة الاستثمار.
6. البت في الخلافات التي قد تنشأ بين الجهات الرسمية فيما يتعلق بالبيئة الاستثمارية.
7. أي أمور أخرى تتعلق بالاستثمار باستثناء ما هو من صلاحيات الوزارة.".

حصلت الوزارة على الصلاحيات اللازمة لتبسيط الإجراءات، وتحسين الترويج للفرص الاستثمارية، وتقديم الدعم للمستثمرين المحليين والأجانب، وذلك في إطار تعزيز النمو الاقتصادي وتطوير القطاع الاستثماري.

كما أشار المشرع الأردني إلى تقديم الخدمات الاستثمارية الشاملة لترخيص الأنشطة الاقتصادية من خلال منصة إلكترونية مشتركة مع الجهات المسؤولة عن التسجيل والترخيص مع إمكانية تقديم هذه الطلبات وجاهياً لدى وزارة الاستثمار [18].

والهدف الرئيسي من هذا التوجه هو تبسيط وتحسين إجراءات الاستثمار من خلال تقليص الروتين وتقليل الخطوات البيروقراطية، حيث تسعى وزارة الاستثمار لتكون البوابة الرئيسية للمستثمرين للتواصل مع الجهات الحكومية، هذا يسهم في توفير الوقت والجهد، حيث يمكن للمستثمرين الحصول على التراخيص والمستندات المطلوبة بسهولة وكفاءة عبر جهة حكومية واحدة، كما تتيح الوزارة إجابات شاملة لأسئلة المستثمرين، مما يعزز الشفافية وسرعة الردود. علاوة على ذلك، تلتزم الوزارة بتوفير حماية لرؤوس الأموال الأجنبية من خلال قاعدة بيانات متكاملة، مما يسهل حركة الأموال بين دوائر الدولة، كما يهدف هذا التوجه إلى مكافحة الفساد الإداري والمالي من خلال تقليص فرص الفساد وتعزيز الرقابة على العمليات الاستثمارية، مما يعزز نزاهة وكفاءة النظام الاستثماري. [19]

ويمكن استقراء حرص المشرع الأردني على ضمان تحقيق الوزارة لواجبها الرئيسي وضمان حسن تنفيذ ما هو مطلوب منها من خلال نص المادة (37) والتي جاء فيها " ب. على الجهات الرسمية ذات العلاقة إنجاز المعاملات المرتبطة بالخدمة الاستثمارية الشاملة خلال مدة لا تتجاوز (15) يوم عمل من تاريخ تسلم الطلب المستكمل للمتطلبات، وفي حال تأخر الجهة الرسمية عن الرد قبل انتهاء هذه الفترة يعتبر ذلك موافقة تلقائية لإنجاز المعاملة.

ج. يحظر على الجهة الرسمية الطلب من المستثمر تقديم أي وثيقة سارية المفعول صادرة عن جهة رسمية أخرى في حال توفر الربط الإلكتروني بين هاتين الجهتين.

د. على الجهات الرسمية ذات العلاقة تسمية مفوض أو أكثر لمتابعة وتسهيل معاملات المستثمر خلال مدة لا تتجاوز عشرة أيام عمل من تاريخ تسلمها كتاباً من الوزارة بذلك.

هـ. على الرغم مما ورد في أي تشريع آخر، يكون للمفوض المشار إليه في الفقرة (د) من هذه المادة صلاحية إصدار الموافقات المطلوبة وفقاً للتشريعات التي تطبقها الجهة الرسمية التي يمثلها.

و. ينظم عمل الخدمة الاستثمارية الشاملة للوزارة والأنشطة الاقتصادية المشمولة بخدماتها والشروط والمؤهلات الواجب توافرها في مفوضي الجهات الرسمية وسائر الأمور المتعلقة بهم بما في ذلك العقوبات التأديبية في حال إخلالهم بمسؤولياتهم بمقتضى نظام".

كما نصت المادة (38) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني على " لا يجوز لأي جهة رسمية فرض متطلبات للحصول على الرخصة ما لم تكن مخولة بذلك صراحة بموجب التشريعات النافذة".

وفي إطار قانون البيئة الاستثمارية رقم (21) لسنة 2022، يركز المشرع الأردني على تحسين إجراءات التسجيل لتسهيل وتسريع عملية تسجيل المشاريع الاستثمارية، ويتضمن ذلك تنظيم الخطوات اللازمة وتأسيس نوافذ استثمارية تقدم خدمات متكاملة للمستثمرين، مما يتيح لهم الحصول على التراخيص والموافقات من نقطة اتصال واحدة ويقلل من الحاجة للتعامل مع عدة جهات حكومية. (20)

كما ترى الباحثة أنه وفي إطار ضمان تقديم أفضل الخدمات للمستثمرين حرص المشرع الأردني على تحديد أوقات زمنية محددة للحصول على التراخيص والموافقات، لضمان عدم تأخير المشاريع الاستثمارية، حيث نص في المادة (40/ج) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني " مع مراعاة المادة (43) من هذا القانون، تلتزم الجهة الرسمية بما يلي: ج- تحديد المدة اللازمة لمنح الرخصة وإجراءاتها وفي حال عدم تحديد المدة يجب أن لا تزيد مدة منح الرخصة على (15) يوم عمل من تاريخ استكمال المتطلبات القانونية لمنح الرخصة".

كما أشار في المادة (37/ب) من القانون ذاته " على الجهات الرسمية ذات العلاقة إنجاز المعاملات المرتبطة بالخدمة الاستثمارية الشاملة خلال مدة لا تتجاوز (15) يوم عمل من تاريخ تسلم الطلب المستكمل للمتطلبات، وفي حال تأخر الجهة الرسمية عن الرد قبل انتهاء هذه الفترة يعتبر ذلك موافقة تلقائية لإنجاز المعاملة"، وفي ذات السياق أوجب المشرع الأردني على وزارة الاستثمار وبموجب المادة (42/أ) بإعداد دليل للترخيص يتضمن كافة الشروط والإجراءات والمتطلبات والمدد القانونية لإصدار الرخصة، حيث جاء فيها " أ. تقوم الوزارة وخلال ثلاثة أشهر من تاريخ نفاذ هذا القانون بإعداد دليل للترخيص يتضمن الشروط والإجراءات والمتطلبات والمدد القانونية لإصدار الرخصة وفقاً للتشريعات النافذة التي تطبقها الجهات الرسمية وذلك وفقاً للنموذج المعتمد في الوزارة لهذه الغاية على أن ينشر على موقع الوزارة الإلكتروني ، وعلى

الجهات الرسمية تزويد الوزارة بالبيانات التي تطلبها واللازمة لإعداد دليل الترخيص خلال (15) يوم عمل من تاريخ تسلمها طلباً بذلك من الوزارة".

وعليه يمكن القول بأن المشرع الأردني يسعى من خلال قانون البيئة الاستثمارية إلى خلق بيئة داعمة ومشجعة للاستثمار من خلال تبسيط وتسهيل إجراءات التسجيل، مما يسهم في جذب المزيد من الاستثمارات وتطوير الاقتصاد الوطني.

المطلب الثاني:

الترخيص أو الإجازة الاستثمارية:

تعرف الإجازة الاستثمارية بأنها "وسيلة من وسائل تدخل الدولة في ممارسة ومراقبة النشاط الاستثماري لاعتبارات سياسية واقتصادية، فالإدارة تقوم بمنح الإجازة لما تراه مناسباً وملائماً من الاحتياطات التي من شأنها أن تقي من الإضرار بمصالح الدولة العليا"[21]

الإجازة أو الترخيص هو قرار إداري تصدره الجهة المختصة، وهي وزارة الاستثمار في السياق الأردني، يسمح لشخص طبيعي أو اعتباري بممارسة نشاط اقتصادي معين وفقًا لشروط ومتطلبات قانونية. ويهدف نظام الإجازات والتراخيص إلى عدة أغراض، منها الحفاظ على النظام العام وحماية الصالح العام، ضمان استقرار الاقتصاد الوطني وتحقيق مصالح الدولة المالية، وحماية المستهلك والبيئة والآثار والأموال العامة. من خلال هذا النظام، تسعى الدولة لتحقيق توازن بين تشجيع الأنشطة الاقتصادية وضمان استيفاء متطلبات النظام العام.[22]

وقد عرفت المادة (2) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني الرخصة بأنّها "التصريح أو الموافقة أو الإذن أو الترخيص الصادر عن الجهة الرسمية لأي شخص للسماح له بمزاولة نشاط اقتصادي معين". في حين تعرف الجهة الرسمية وفقاً للمادة (2) من القانون ذاته بأنه "أي وزارة أو دائرة أو هيئة أو مجلس أو أمانة عمان أو بلدية أو سلطة أو مؤسسة رسمية عامة".

وعليه، تلتزم كل جهة رسمية يكون من ضمن اختصاصها منح الرخصة بتحديد المدة الزمنية اللازمة لمنح الرخصة وإجراءاتها، وفي حال عدم تحديد المدة يجب أن لا تزيد مدة منح الرخصة (15) يوم عمل من تاريخ استكمال المتطلبات القانونية لمنح الرخصة [23].

كما تلتزم ذات الجهة بتحديد مدة سريان الرخصة في حال منحها الرخصة وقد أجاز المشرع ان تكون مدة الرخصة سنة واحدة أو أكثر بناءً على طلب صاحب العلاقة مع مراعاة استيفاء الرسوم المفروضة على ذلك [24].

أما في حال رفض الجهة الرسمية منح الرخصة، فقد أوجب المشرع الأردني أن يكون قراراها في هذا السياق مسبباً [25]، كما يحق لصاحب العلاقة الاعتراض إلى لجنة التظلم التي يتم تشكيلها وفقاً لأحكام المادة (44) من قانون البيئة الاستثمارية.وتتولى هذه اللجنة النظر في طلبات التظلم المقدمة من المستثمرين للتحقق من سلامة الإجراءات المتخذة أو القرارات الصادرة عن الجهة الرسمية.

أما فيما يتعلق بعمل لجنة التظلم فيتم تنظيم كافة ما يتعلق بأعمالها وقراراتها والمدد الزمنية والإجراءات بموجب تعليمات النظر في طلبات التظلم رقم (5) لسنة 2023، وقد حددت هذه التعليمات في المادة (5) منها المدة الزمنية الواجب تقديم التظلم خلالها، حيث جاء فيها " ب. للمستثمر تقديم طلب التظلم خلال المدد المنصوص عليها في الاتفاقيات الدولية المتعلقة بالاستثمار التي تكون المملكة طرفًا فيها أو العقود المبرمة فيما بين المستثمر والجهة الرسمية".

أما فيما يتعلق بسحب الرخصة الاستثمارية أو إلغاءها أو تعليقها، فقد حرص المشرع الأردني على ضمان عدم تعسف الجهات الرسمية بهذه الصلاحية، فقد نصت المادة (41) من قانون البيئة الاستثمارية على عدد من الإجراءات الواجب اتخاذها قبل اللجوء إلى قرار الإلغاء أو السحب أو التعليق، حيث جاء فيها " على الجهة الرسمية قبل إلغاء أي رخصة أو سحبها أو تعليقها مراعاة ما يلي:

أ- إخطار صاحب الرخصة خطيًا بمخالفة أحكام الرخصة.

ب- منح صاحب الرخصة مهلة لتصويب المخالفة أو تقديم ما يثبت عدم ارتكابه لها.

ج- إخطار الوزارة في حال كانت الرخصة تتعلق بالأنشطة الاقتصادية المشمولة بالخدمة الاستثمارية الشاملة"

وتعتبر الباحثة أن إجراءات الحصول على الترخيص أو الإجازة لممارسة الأنشطة الاقتصادية في المملكة تتماشى مع أهداف القانون الهادفة إلى جذب الاستثمارات وتعزيز النمو الاقتصادي وقطاع الأعمال. وترى أن هذه الإجراءات تسهم بشكل كبير في تشجيع الاستثمار من خلال تسهيل العمليات للمستثمرين وتحسين البيئة الاستثمارية.

وترى الباحثة أن إلغاء الإجازة أو الترخيص الاستثماري ليس حلاً مثالياً، وكان من الأفضل للمشرع الأردني فرض غرامات بدلاً من سحب الترخيص بالكامل. إذ ترى أن مصطلح "سحب الرخصة" قد يكون غير دقيق، لأن "السحب" يوحي بأثر رجعي قد يضر بالمستثمر ويؤدي إلى

خسائر في مشروعه الذي تم بناءً على الترخيص. لذلك، تعتبر الباحثة أن المصطلح الأنسب هو "إلغاء الإجازة"، حيث يمتد أثره فقط من تاريخ صدوره، مما يحمي المستثمر ويقلل من الأضرار الناتجة عن التغييرات غير المتوقعة في الوضع القانوني للمستثمر.

الخاتمة:

تناولت الباحثة في هذه الدراسة النظام القانوني للاستثمار الأجنبي في القانون الأردني، حيث تناولت الباحثة مفهوم الاستثمار الأجنبي وطبيعته القانونية وصولاً للبحث في الجهات المختصة بالاستثمار والرخصة الاستثمارية، وقد توصلت الباحثة إلى جملة من النتائج والتوصيات يمكن إجمالها على النحو التالي:

النتائج:

1. يشمل الاستثمار الأجنبي انتقال رأس المال، بما في ذلك الأموال والأصول المعنوية والخبرات الفنية والإدارية، من دولة إلى أخرى عبر أفراد أو كيانات دولية بهدف تطوير اقتصاد الدولة المضيفة، شريطة وجود بيئة جاذبة، حيث يمتد تأثيره إلى ما هو أبعد من الجانب المالي ليشمل نقل المعرفة والتقنيات.
2. لم ينص المشرع الأردني على تعريف محدد للاستثمار الأجنبي، بشكل يعكس مرونة تشريعية تهدف إلى التكيف مع التغيرات الاقتصادية والسياسية، وتبسيط النصوص القانونية لتوسيع نطاق الاستثمار وجذب رؤوس الأموال الأجنبية، مما يعزز بيئة استثمارية مفتوحة لمختلف أنواع الاستثمارات.
3. تتعدد الآراء الفقهية بشأن الطبيعة القانونية لعقد الاستثمار الأجنبي، فبعض الفقهاء يعتبرونه من عقود القانون العام، بينما يرى آخرون أنه من عقود القانون الخاص، وهناك من يعتقد أنه يتمتع بطبيعة قانونية مختلطة. وترى الباحثة أن تصنيف عقد الاستثمار الأجنبي ضمن عقود القانون الخاص هو الأقرب للواقع.
4. الالتزامات المفروضة على المستثمر الأجنبي في قانون البيئة الاستثمارية الأردني تهدف لضمان جديته في تنفيذ مشروعاته والامتثال للقوانين والشروط المحددة، كما تسعى لمنع التحايل. ومع ذلك، أغفل المشرع بعض الالتزامات المهمة، مثل تلك المتعلقة بالبيئة، والسلامة، وتدريب العاملين، وتطوير القدرات البشرية الأردنية.
5. من أهم الضمانات التي يوفرها القانون الأردني للمستثمر الأجنبي الاستقرار القانوني المتضمن شرط الثبات التشريعي وشرط إعادة التفاوض بالإضافة لإمكانية التظلم واللجوء للتحكيم التجاري كوسائل بديلة لفض المنازعات الناشئة عن عقود الاستثمار، في حين لم يتطرق القانون الأردني في مجالات تسوية المنازعات إلى الحلول الودية مثل المصالحة أو الوساطة.
6. أن إجراءات الحصول على الترخيص أو الإجازة لممارسة الأنشطة الاقتصادية في المملكة تتماشى مع أهداف القانون في جذب الاستثمارات وتعزيز النمو الاقتصادي وقطاع الأعمال، وأن هذه الإجراءات تساهم بشكل كبير في تشجيع الاستثمار من خلال تسهيل العمليات وتحسين البيئة الاستثمارية.

التوصيات:

1. توصي الدراسة المشرع الأردني بإدراج التزامات على المستثمر الأجنبي متعلقة بالبيئة والسلامة وتدريب العاملين وتطوير القدرات البشرية الأردنية بشكل صريح في قانون البيئة الاستثمارية الأردني والأنظمة ذات الصلة، مما يساهم في نقل التكنولوجيا، وتطوير المهارات، وتحسين البنية التحتية، وتعزيز القدرة التنافسية للاقتصاد المحلي، بشكل يحقق النمو الاقتصادي المستدام وتطوير قدرات الدولة المستضيفة.
2. توصي الدراسة المشرع الأردني بضرورة أن يشمل النص التشريعي الأردني جميع وسائل التسوية البديلة، بدءًا من المفاوضات والتوفيق والوساطة، وعدم الاقتصار على التظلم والتحكيم فقط، مما يوفر طرقاً مرنة ومباشرة تسهم في حل النزاعات بطرق تتسم بالسرعة والفعالية
3. توصي الدراسة المشرع الأردني بفرض غرامات بدلاً من سحب الرخصة الاستثمارية أو إلغائها بالكامل، حيث إن إلغاء الترخيص ليس حلاً مثالياً، كما أن مصطلح "سحب الرخصة" قد يكون غير دقيق، إذ يوحي بأثر رجعي قد يلحق الضرر بالمستثمر ويؤدي إلى خسائر في مشروعه، لذلك ترى الباحثة أن المصطلح الأنسب هو "إلغاء الإجازة"، حيث يمتد أثره فقط من تاريخ صدوره، مما يحمي المستثمر ويقلل من الأضرار الناجمة عن التغييرات غير المتوقعة في وضعه القانوني.

المصادروالمراجع:

عبد الحكيم مصطفى عبد الرحمن، المركز **القانوني للمستثمر الاجنبي في السودان بين القانون الداخلي والقانون الدولي**، مصر، دار النهضة العربية، 1990

حازم جمعة، **الحماية الدبلوماسية للمشروعات المشتركة، دراسة تحليلية للمشروعات الدولية العامة وقواعد حمايتها في القانون الدولي**، رسالة دكتوراه. جامعة عين شمس، الطبعة الثانية، 1981

على ملحم، **دور المعاهدات الدولية في حماية الإستثمارات الأجنبية الخاصة في الدول النامية**. رسالة دكتوراة، حقوق، جامعة القاهرة

حامد بديوي، **النظام القانوني للاستثمار الأجنبي ومعوقاته (دراسة مقارنة)**، رسالة ماجستير، جامعة عمان العربية، عمان، الأردن،2021

أحمد الغندور، **التحكيم في العقود الدولية للإنشاءات**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998

أحمد سلامة، **قانون العقد الدولي (مفاوضات العقود الدولية، القانون الواجب التطبيق وأزمته)**، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000

عبد الرسول عبد الرضا، وكاظم خير الدين، تأثير الصفة الأجنبية في قانون الاستثمار العراقي، بحث منشور في **مجلة المحقق الحلي**، جامعة بابل، العدد الأول؛ السنة الأولى، 2009، ص139

بشار السعد، **عقود الاستثمارات للعلاقات الدولية الخاصة**، رسالة دكتوراة، حقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، 2004

طه قاسم، **تسوية المنازعات الدولية الاقتصادية، دراسة سياسية قانونية لدور المركز الدولي لتسوية منازعات الاستثمار**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008

علي غسان علي، **الاستثمارات الاجنبية ودور التحكيم في تسوية المنازعات التي تثور بصددها**، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، القاهرة، 2004

عبد الله طراد، **المركز القانوني للمستثمر في المنازعات الاستثمارية: دراسة مقارنة بين التشريع الأردني والعراقي**، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 2017

محمد أمين سالار، **المناخ الاستثماري في العراق بموجب قانون الإستثمار رقم (13) لسنة 2006 المعدل**، منشورات الهيئة الوطنية للإستثمار، 2009

القوانين

قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022.

الهوامش:

.

(1)عبد الحكيم مصطفى عبد الرحمن، المركز القانوني للمستثمر الأجنبي في السودان بين القانون الداخلي والقانون الدولي، مصر، دار النهضة العربية، 1990، ص40

(2) حازم جمعة ، **الحماية الدبلوماسية للمشروعات المشتركة، دراسة تحليلية للمشروعات الدولية العامة وقواعد حمايتها في القانون الدولي**، رسالة دكتوراه. جامعة عين شمس، الطبعة الثانية، 1981،ص168

(3) على ملحم، **دور المعاهدات الدولية في حماية الإستثمارات الأجنبية الخاصة في الدول النامية**. رسالة دكتوراة، حقوق، جامعة القاهرة، 1998، ص6

(4) حامد بديوي، **النظام القانوني للاستثمار الأجنبي ومعوقاته (دراسة مقارنة)**، رسالة ماجستير، جامعة عمان العربية، عمان، الأردن،2021، ص28

(5)أحمد الغندور، **التحكيم في العقود الدولية للانشاءات**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998، ص107

(6)أحمد سلامة ، **قانون العقد الدولي (مفاوضات العقود الدولية، القانون الواجب التطبيق وازمته)**، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 2000، ص184

(7)حامد بدوي ، مرجع سابق،ص24

(8) عبد الرسول عبد الرضا ، وكاظم خير الدين، تأثير الصفة الأجنبية في قانون الاستثمار العراقي، بحث منشور في **مجلة المحقق الحلي**، جامعة بابل، العدد الأول؛ السنة الأولى، 2009، ص139

(9) المادة (6/ب) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022 " ب- يراعى عند دفع التعويض المشار إليه في الفقرة (أ) من هذه المادة ما يلي- :

1. أن يدفع دفعة واحدة بالدينار الأردني أو بعملة قابلة للتحويل.
2. أن يكون مساوياً للقيمة السوقية العادلة للأصول المعنية قبل اتخاذ قرار نزع الملكية.
3. أن يشمل سعر فائدة يعادل التمويل المضمون لليلة واحدة الذي ينشره يومياً البنك المركزي الأردني.

(10) 1. للمستثمر نقل ملكية النشاط الاقتصادي إلى أي مستثمر آخر شريطة إعلام هيئة الاستثمار بذلك مسبقًا مع بيان أسباب هذا النقل، ويستمر النشاط الاقتصادي في هذه الحالة في الاستفادة من الحوافز على أن يواصل المستثمر الذي نقلت إليه الملكية العمل بالنشاط ذاته ويحل محل المستثمر في الحقوق والالتزامات المترتبة على النشاط الاقتصادي (المادة 13 من نظام الحوافز الاستثمارية) .

2. للمستثمر وبموافقة اللجنة الفنية في هيئة الاستثمار الحصول على تسهيلات ائتمانية مقابل الموجودات الثابتة من خلال رهنها أو الحصول عليها من خلال التأجير التمويلي. (المادة 12/و من نظام الحوافز الاستثمارية) .

3. للمستثمر بموافقة الهيئة فتح فروع أخرى أو نقل نشاطه الاقتصادي من منطقة إلى أخرى في المملكة. (المادة 12/ز من نظام الحوافز الاستثمارية).

(11) يشترط قانون الملكية العقارية الأردني حصول المستثمر على إذن مسبق للتملك، مع إلزامه بإتمام عملية التملك خلال فترة زمنية لا تتجاوز سنة واحدة من تاريخ صدور قرار الإذن، وإلا فإن الإذن يسقط تلقائيًا، كما يفرض القانون على المستثمر البدء بتنفيذ المشروع خلال فترة زمنية محددة بعد تسجيل العقار باسمه، وفي حال تأخر المستثمر عن مباشرة المشروع، يتم فرض غرامة مالية تعادل 2% من القيمة المقدرة للعقار عن كل سنة تأخير أو جزء منها. (المواد (133-160) من الفصل السابع من قانون الملكية العقارية)

(12) بشار السعد ، **عقود الاستثمارات للعلاقات الدولية الخاصة**، رسالة دكتوراة، حقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، 2004، ص291

(13) طه قاسم، **تسوية المنازعات الدولية الاقتصادية، دراسة سياسية قانونية لدور المركز الدولي لتسوية منازعات الاستثمار**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2008، ص72

(14)علي غسان علي، **الاستثمارات الأجنبية ودور التحكيم في تسوية المنازعات التي تثور بصددها**، رسالة دكتوراة، جامعة عين شمس، القاهرة، 2004، ص137

(15)عبد الحكيم مصطفى عبد الرحمن ، مرجع سابق، ص103

(16)عبد الله طراد، **المركز القانوني للمستثمر في المنازعات الاستثمارية: دراسة مقارنة بين التشريع الأردني والعراقي**، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 2017، ص41

(17) تشير المادة (10) من قانون التحكيم الأردني إلى أن اتفاق التحكيم يجب أن يكون مكتوباً وإلا كان باطلًا حيث جاء فيها " أ. يجب أن يكون اتفاق التحكيم مكتوبًا وإلا كان باطلًا، ويكون اتفاق التحكيم مكتوبًا إذا ورد في وثيقة موقعة من الأطراف، أو في صورة مخاطبات أو مراسلات ورقية أو إلكترونية أو غيرها من وسائل الاتصال المكتوبة الثابت تسلمها والتي تعد بمثابة سجل للاتفاق".

(18) المادة 37/أ) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022.

(19) محمد أمين سالار، **المناخ الاستثماري في العراق بموجب قانون الإستثمار رقم (13) لسنة 2006 المعدل**، منشورات الهيئة الوطنية للاستثمار، 2009، ص13

(20) حامد بدوي ، مرجع سابق، ص54

(21)عبدالله طراد ، مرجع سابق، ص48

(22)حامد بدوي، مرجع سابق، ص56

(23) المادة (40/ج) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022.

(24) المادة (40/هـ) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022.

(25) المادة (40/د) من قانون البيئة الاستثمارية الأردني رقم (21) لسنة 2022.

منهج الأمين الشنقيطي في مُختلف الحديث؛ من خلال كتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" دراسة تطبيقية

مراد كنريكوك* **د. شفاء علي الفقيه****

تاريخ وصول البحث: 2025/2/18م تاريخ قبول البحث: 2025/5/5م

الملخص

هدفت الدّراسة إلى بيان منهج محمد الأمين الشنقيطي في مختلف الحديث في كتابه أضواء البيان، وبيان الألفاظ التي عبّر بها عن وجود التعارض والاختلاف، والدلالات التي تنطوي عليها تلك الألفاظ، بالإضافة إلى الوقوف على المسالك التي سلكها في دفع التعارض.

اتبعت الدّراسة المنهج الاستقرائي الناقص في تتبع المواضع التي تناول فيها الشنقيطي الأحاديث المختلفة، واستقراء المنهج الذي سار عليه في مختلف الحديث في كتابه التفسير.

توصلت الدِّراسة إلى أنّ الشنقيطي كانت له عناية واضحة بمختلف الحديث في تفسيره أضواء البيان، طبّق فيه منهج المحدّثين والأصوليين في إزالة التعارض، حيث سلك في رفع التعارض بين النصوص منهج الجمع والترجيح والنسخ، دون أن يسلك مسلك التوقف. وأنّه كان يورد في بعض الأحيان ألفاظاً معينة للتعبير عن وقوع التعارض أو الإشكال، بالإضافة إلى عنايته بتخريج الأحاديث، وذكر الشواهد الحديثية، والحرص على الكلام على الأسانيد وبيان حكمها، وتبين من خلال منهجه أنّه لا يرى التفريق بين المُشكل والمختلف.

الكلمات المفتاحية: مختلف الحديث، محمد الأمين الشنقيطي، الجمع، الترجيح، رفع الاختلاف.

* باحث.

** أستاذ مشارك، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

Al-Amin Al-Shanqeeti's Approach to Reconciling Hadith Discrepancies in his Tafsir Adwa' al-Bayan

Abstract

This research examines Sheikh Muhammad al-Amin al-Shanqeeti's methodology in addressing hadith discrepancies within his exegesis, ***Adwa' al-Bayan***. The study aims to elucidate the techniques he employed to resolve conflicts between textual sources by analyzing specific instances of hadith variation.

Using an inductive approach, the study tracks cases where al-Shanqeeti engaged with conflicting hadiths to identify his consistent methodological approach. The study found that al-Shanqeeti demonstrated significant interest in hadith discrepancies, applying established juristic principles for conflict resolution. He often used specific terminology to indicate conflicts without consistently differentiating between technically problematic and disputed hadiths. Furthermore, he showed strong concern for hadith verification, citing evidence, discussing transmission chains, and assessing reliability. Al-Shanqeeti primarily employed methods of reconciliation, preference, and abrogation, while avoiding suspension of judgment.

Keywords: Hadith Discrepancies, Muhammad al-Amin al-Shanqeeti, Reconciliation, Preference, Conflict Resolution

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فَتُعدّ كتب تفسير القرآن الكريم من المصادر الغنية بعلوم السنة النبوية، إذ تمثّل السنة الشارح الأوّل والأدقّ لكلام الله عزّ وجل، ولهذا أولى العلماء عناية فائقة بها، ولم يدّخروا وسعاً في خدمتها وتوظيفها في بيان معاني القرآن. ومن بين هؤلاء العلماء الأعلام في العصر الحديث، يبرز اسم محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى، الذي تميّز بتبحّره في علوم القرآن والحديث. وقد تجلّت مكانته العلمية في تفسيره القيّم الموسوم بـ "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، وهو تفسير امتاز بثرائه العلمي، وشموليته لمقاصد التفسير، مع عناية ظاهرة بالجانب الحديثي.

ومن يمعن النظر في هذا التفسير، يلحظ مدى اهتمام الشنقيطي بمباحث مختلف الحديث ومشكله؛ حيث أظهر براعةً لافتة في معالجة موارد التعارض بين النصوص، مستندًا إلى المنهج العلمي الذي سلكه كبار العلماء في هذا الباب. ومن خلال استقراء أكثر المسائل الحديثية الواردة في "أضواء البيان"، يتبيّن أنّ الشنقيطي لم يلجأ إلى مسلك التوقف في أي مسألة وقع فيها تعارض بين الأحاديث، بل اجتهد في التوفيق بينها ورفع الإشكال بالترجيح أو النسخ.

مشكلة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية:

1.ما منهج محمد الأمين الشنقيطي في مختلف الحديث في كتابه أضواء البيان؟

2ما الألفاظ التي عبّر بها الشنقيطي عن وجود التعارض والاختلاف، وما الدلالات التي تنطوي عليها تلك الألفاظ؟

3.ما القواعد التي طبّقها الشنقيطي في إزالة التعارض والاختلاف؟

4. ما المسالك التي اعتمدها في معالجة التعارض وإزالة الاختلاف؟ وما منهجه في ذلك مقارنة بمناهج الفقهاء والمحدثين؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان الأمور التالية:

1.بيان منهج محمد الأمين الشنقيطي في مختلف الحديث في كتابه أضواء البيان.

2.بيان الألفاظ التي عبّر بها الشنقيطي عن وجود التعارض والاختلاف، والدلالات التي تنطوي عليها تلك الألفاظ.

3.الوقوف على المسالك التي سلكها الشنقيطي في دفع التعارض. ومعرفة القرائن والوجوه التي استخدمها في حل التعارض في مسائل مختلف الحديث.

4.بيان منهج الشنقيطي في مختلف الحديث مقارنة بمناهج الفقهاء والمحدثين.

أهمية الدراسة:

1.تتمثل أهمية هذه الدراسة في تناولها لعِلم مهم من علوم الحديث وهو مُختلف الحديث، كما أنّ الدراسة تبرز منهج مختلف الحديث من خلال أحد كتب التفاسير المهمة في القرن الثالث عشر الهجري، وعليه فإنّ تناول هذا الموضوع في دراسة مُستقلة فيها فائدة للدّارسين في مجال علوم الحديث، والتفسير وعلومه.

2.تُقدم هذه الدراسة أمثلة تطبيقية توضح طريقة الشنقيطي في حل التعارض بين النّصوص القرآنية، والأحاديث النّبوية، وتقدم تطبيقات على مسالك الترجيح.

الدراسات السابقة:

لم يقف الباحثان على دراسة سابقة تبين منهج الشنقيطي في علم مختلف الحديث من خلال كتابه أضواء البيان، وإن كان هناك دراسات ذات علاقة بمنهج الشنقيطي عامة، نذكر منها:

1-كتاب "سلالة الفوائد الأصولية والشواهد والتطبيقات القرآنية والحديثية للمسائل الأصولية في أضواء البيان"، لعبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، دار الهجرة، 1996.

2-بحث " قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الإمام محمد الأمين الشنقيطي من خلال تفسيره أضواء البيان" للدكتور هشام شوقي والدكتور محمد مقاتلي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد السابع. هذا البحث تناول الموضوع بشكل يسير ومختصر فالبحث يتكون من 15 صفحة فقط. وتناول ثلاث من قواعد الترجيح المتعلقة بالسنَّة وهي:

القاعدة الأولى: تقديم تفسير النبي صلى الله عليه وسلم على أي تفسير.

القاعدة الثانية: إذا ثبت في السنة حديث يؤيد أحد التفاسير فهو مرجح عما سواه.

القاعدة الثالثة: تفسير الآية بقول مستند إلى حديث ضعيف، أولى من تفسيرها بالرأي المجرد فيما لا مجال للرأي فيه.

وهاتان الدراستان كما هو ظاهر لم توضحا منهج الشنقيطي في مختلف الحديث، وإنّما تناولتا بعضًا من موضوعات السُّنّة.

منهجية الدِّراسة:

اتّبعت الدّراسة المنهج الوصفي في التّعريف بمختلف الحديث، والمنهج الاستقرائي الناقص في تتبع المواضع التي تناول فيها الشنقيطي الأحاديث المختلف فيها، مع الانتقاء منها، والمنهج الاستنباطي وذلك باستنباط منهج الشنقيطي في حل الاختلاف بين الأحاديث والنظر في الوجوه التي اعتمد عليها في رفع التعارض، وعرض بعض الأمثلة على ذلك.

حدود الدِّراسة: اقتصرت الدّراسة على تفسير الأمين الشنقيطي أضواء البيان للوصول إلى تعريف واضح بمنهج الشنقيطي في مختلف الحديث.

خطة الدراسة: اقتضت طبيعة الدراسة تقسيمها إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، على النحو الآتي:

التمهيد: مفهوم مختلف الحديث، والتعريف بالأمين الشنقيطي، وبكتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"

المطلب الأول: تعريف موجز بعلم مختلف الحديث.

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلف.

المطلب الثالث: التعريف بكتاب "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"

المبحث الأول: طريقة الأمين الشنقيطي في عرض الاختلاف في مسائل مختلف الحديث:

المطلب الأول: الألفاظ التي استخدمها الشنقيطي في بيان المُختلف وإيراده الأحاديث المعارضة.

المطلب الثاني: تعليق الشنقيطي على الروايات من حيث الصَّحة والضعف.

المطلب الثالث: إيراد الشنقيطي أقوال العلماء وآراء المذاهب الأربعة في المسائل التي وقع فيها الاختلاف.

المطلب الرابع: ترتيب المسالك التي استخدمها الشنقيطي في رفع الاختلاف.

المطلب الخامس: حل التعارض من خلال علوم الشريعة المتعددة.

المبحث الثاني: المسالك التي رفع بها الأمين الشنقيطي الاختلاف في مسائل مختلف الحديث

المطلب الأول: حل الاختلاف بمسلك الجمع.

المطلب الثاني: حل الاختلاف بمسلك الترجيح.

المطلب الثالث: حل الاختلاف بمسلك النسخ.

الخاتمة، المراجع:

التمهيد:

مفهوم مختلف الحديث، والتعريف بالأمين الشنقيطي، وبكتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"

المطلب الأول: تعريف موجز بعلم مختلف الحديث:

معنى المُختلف لغة:

قال ابن فارس: " الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث التغير..." وقال: " وأما قولهم: اختلف الناس في كذا، والناس خلفة أي مختلفون، فمن الباب الأول: لأن كل واحد منهم ينحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقام الذي نحاه"

[1]. وجاء في لسان العرب أن الاختلاف ضد الاتفاق، قال ابن منظور: "وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا. وكل ما لم يتساو، فقد تخالف واختلف"[2].

معنى مُختلف الحديث اصطلاحاً:

معنى مختلف الحديث عند المتقدمين يطلق على كل اختلاف وقع بين الأحاديث، أو اختلاف الحديث مع القرآن، أو العقل أو الحس فقد يظهر هذا من التطبيق العملي، وأمّا المتأخرون فقد اصطلحوا على تعريف مختلف الحديث بالاختلاف أو التعارض بين الأحاديث[3]، قال النَّووي في تعريفه: " وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما".[4]

واختلف المعاصرون في تحرير مفهوم مختلف الحديث، وبيان العلاقة بينه وبين مشكل الحديث؛ فمنهم من يخص المُختلف بمخالفة حديث لحديث، والمشكل بمخالفة حديث لآية أو للعقل أو للحس أو للواقع، وهناك من يرى أنّه لا فرق بين الاثنين[5] كما ذكر الدكتور شرف القضاة بقوله: "ولا فرق بينهما على الصحيح، خلافا لمن فرّق بينهما من المتأخرين الذين خص بعضهم المختلف في مخالفة حديث لحديث، وخصوا المشكل في مخالفة حديث لآية أو للعقل أو للحس والواقع، وبعضهم يرى أن مشكل الحديث أشمل من مختلف الحديث"[6]، وبين الدكتور نافذ حسين حماد هذه القضية، وأورد أقوال أهل العلم فيها ورجح الفرق بينهما وقال: "والذي يتبين لنا أن بينهما بعض فروق، وأنَّ مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، حيث يقع الإشكال في الحديث بسبب معنى الحديث نفسه بغير معارضة، أو بسبب مخالفة الحديث لآية قرآنية، أو مخالفة للإجماع، أو القياس أو العقل"[7].

وعند الوقوف على منهج الشنقيطي من خلال كتابه "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" في تناوله للأحاديث المُختلف فيها نجد أنّه استخدم عدة ألفاظ في ذلك فتارة كان يُعبّر عنه بلفظ الاختلاف، وتارة أخرى بلفظ الإشكال وفي مواضع بلفظ التعارض. وتبين من خلال الدراسة أن الشنقيطي استخدم الألفاظ الدالة على الاختلاف دون التفريق بين المشكل والمختلف، حيث عبّر في موضع بلفظ الإشكال الاختلاف بين الأحاديث[8]، وفي موضع عبّر بلفظ الإشكال لمخالفة الحديث القرآن الكريم[9]، وكذلك الأمر في لفظ التعارض أو الاختلاف. وتجدر الإشارة إلى أن استعمال هذه التعابير لم يكن في جميع مواضع الاختلاف، بل ورد في عدد محدود من المواضع، ولم يقصد الشنقيطي بهذه الألفاظ تمييزاً دقيقاً بين مفهومي المشكل والمختلف.

المطلب الثاني: التعريف بالمؤلف:

اسمه نسبه: هو العالم الجليل؛ "محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد بن أحمد نوح بن محمد بن سيدي أحمد بن المختار من أولاد الطالب أوبك وهذا من أولاد أولاد كرير بن الموافي بن يعقوب بن جاكن الأبر، جد القبيلة الكبيرة المشهورة المعروفة بالجكنيين، ويعرفون بتجكانت، وَيرجع نسب هذه الْقبيلة إلى حمير" [(10)].

مولده ونشأته: ولد محمد الأمين الشنقيطي في مدينة تنبه في موريتانيا عام 1325هـ/1905م، وقد نشأ الشنقيطي رحمه الله يتيما؛ إذ توفي والده وهو صبي صغير لا زال يقرأ في جزء عم من القرآن الكريم. فترعرع الغلام في بيت أخواله الذين هم من بني عمومته؛ ذلك أن والدته كانت ابنة عم أبيه، وكان ذلك البيت الذي تربى فيه الشنقيطي يزخر بمزيد من العلم فضلا عما يكتنف تلك البيئة من قطر شنقيط عموما من انتشار للعلم وذويه، والأدب وأربابه، والفروسية ورجالاتها. وكان أبوه قد خلف له ثروة من المال والحيوان، ولم يخلف ولدا سواه. ولما أتم العاشرة من عمره فرغ من حفظ القرآن الكريم على خاله عبد الله بن محمد المختار بن إبراهيم بن أحمد نوح[(11)]، وقال الشنقيطي عن بداية نشأته: " توفّي وَالِدي وَأَنا صَغِير أَقرَأ فِي جُزْء عمّ وَترك لي ثروة من الْحَيَوَان وَالْمَال، وَكَانَت سكناي فِي بَيت أخوالي وَأمي ابْنة عَم أبي وحفظت الْقُرْآن على خَالِي عبد الله بن مُحَمَّد الْمُخْتَار بن إِبْرَاهِيم بن أَحْمد نوح جد الْأَب الْمُتَقَدّم، ثمَّ تعلمت رسم الْمُصحف العثماني (الْمُصحف الْأُم) على ابْن خَالِي سَيِّدي مُحَمَّد بن أَحْمد بن مُحَمَّد الْمُخْتَار، وقرأت عَلَيْهِ التجويد فِي مقرأ نَافِع بِرِوَايَة ورش من طَرِيق أبي يَعْقُوب الْأَزْرَق وقالون من رِوَايَة أبي نشيط وَأخذت عَنهُ سنداً بذلك إِلَى النَّبِي صلى الله عليه وسلم وَذَلِكَ وعمري سِتَّة عشر سنة"[(12)].

وثمَّ درس بعض المختصرات في الفقه على مذهب الإمام مالك، كرجز ابن عاشر، كما درس الأدب مع شيء من التوسع على زوجة خاله، وأخذ عنها إضافة إلى الأدب: مبادئ النحو كالآجرومية، وبعض التمرينات، كما أخذ عنها بتوسع: أنساب العرب وأيامهم، والسيرة النبوية، ونظم الغزوات لأحمد البدوي الشنقيطي ودرس عليها أيضا نظم عمود النسب للمؤلف نفسه[13].

وقد أخذ عن غيرهم الفقه المالكي من مختصر خليل، والنحو من ألفية ابن مالك وغيرها، والصرف، والأصول، والبلاغة، والحديث، والتفسير. أما المنطق وآداب البحث والمناظرة فكان تحصيله لها عن طريق المطالعة. وهكذا انتقل الشنقيطي إلى مدرسته الثانية المتمثلة بالقبيلة الجكَّانية وفيها جعل يتصل بشيوخه الجكنين من علماء قبيلة بني جاكان حيث تلقى على أيديهم ما نقصه من مختلف الفنون؛ ونجده يكمل بقية الفنون من تفسير وحديث وأصول ونحو وصرف وبلاغة وقد قال الشنقيطي: "وقد أخذنا عن هؤلاء المشايخ كل الفنون: النحو والصرف والأصول والبلاغة، وبعض التفسير والحديث. أما المنطق وآداب البحث والمناظرة فقد حصلناه بالمطالعة"[14].

آثاره العلمية:

ترك محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله مجموعة من المؤلفات، ومن أبرزها[15]؛

1.أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن.

2.العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ.

3.الرحلة إلى بيت الله الحرام.

4.دفع إيهام الاضطراب عن آي الكتاب.

5.آداب البحث والمناظرة.

وفاته: توفي محمد الأمين الشنقيطي ضحى يوم الخميس، السابع عشر من شهر ذي الحجة، عام ثلاث وتسعين وثلاثمِئة وألف (1393هـ/1974م)، في منزله في مكة المكرمة، ودفن بمقبرة المعلاة بربع الحجون، فرحمه الله رحمة واسعة[16].

المطلب الثالث: التعريف بكتاب "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن":

يعد تفسير أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن أكبر إنتاج علمي للأمين الشنقيطي، حيث استغرق تأليف هذا الكتاب قرابة عشرين سنة[17]، فسر فيه ثمانية وخمسين سورة من سور

القرآن الكريم. اتسم تفسير أضواء البيان بميزات جليلة ومتعددة، ويكفي أن يطالعه القارئ حتى يلمس ما فيه من سمات علمية ومعالم منهجية واضحة.

ومن يتأمّل في تفسير أضواء البيان، يجد أنه كتابٌ شامل يجمع بين علومٍ متعدّدة كالفِقه والحديث واللغة؛ فقد ابتدأ الأمين الشنقيطي تفسيره بمقدمة، تضمنت بيان فضل العلم بكتاب الله تعالى؛ وبين أهمية تعاهد القرآن الكريم وتدبره وعن عاقبة المعرضين عن كتاب الله عز وجل، ثم بين السبب وراء هذا التفسير، وقال الأمين الشنقيطي في وصفه لتفسيره: " واعلم أن من أهم المقصود بتأليفه أمران: أحدهما: بيان القرآن بالقرآن، لإجماع العلماء على أن أشرف أنواع التفسير وأجلّها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا. والثاني: بيان الأحكام الفقهية في جميع الآيات المُبيَّنة - بالفتح - في هذا الكتاب، فإننا نبيّن ما فيها من الأحكام، وأدلتها من السنة، وأقوال العلماء في ذلك، ونرجّح ما ظهر لنا أنه الراجح بالدليل، من غير تعصّب لمذهب معيّن، ولا لقول قائل معيّن.

وقد تضمن هذا الكتاب أمورًا زائدة على ذلك، كتحقيق بعض المسائل اللغوية، وما يُحتاج إليه من صرف وإعراب، والاستشهاد بشعر العرب، وتحقيق ما يُحتاج إليه فيه من المسائل الأصولية، والكلام على أسانيد الأحاديث"[18].

وكانت عناية الشنقيطي بالجانب الحديثي جلية وواضحة في تفسيره، وعند تأمل هذا الجانب يظهر أن هناك اهتمام كبير وجهد عظيم، ويمكن القول بأنّه لم يفوت جانبا من الجوانب الحديثية؛ من الكلام على أسانيد الحديث ومتونها، وكذلك العناية بعلوم الحديث، والجرح والتعديل، وعلم الرجال، ومختلف الحديث وشرحه، وكذلك تصحيح الحديث وتعليله.

واعتمد الأمين الشنقيطي في كتابه أضواء البيان على مصادر كثيرة ومتنوعة. حيث وصلت إلى 200 مصدر تقريباً، وهذه المصادر في مختلف العلوم مثل علوم القرآن والحديث وشرحه[19]، وكتب الفقه وعلوم اللغة وغيرها.

المبحث الأول:

طريقة الأمين الشنقيطي في عرض الاختلاف في مسائل مختلف الحديث:

إنّ كتاب أضواء البيان للشنقيطي يُعدّ من التفاسير التي أولاها مؤلفها اهتمامًا بالغًا بمباحث علوم الحديث، ومن أبرز هذه المباحث التي حظيت بعنايته مبحث مختلف الحديث، حيث تناول فيه التعارض بين النصوص الشرعية بعناية فائقة. وفي هذا الموضع، نسلّط الضوء على أبرز معالم منهجه في عرض مسائل مختلف الحديث.

المطلب الأول: الألفاظ التي استخدمها الشَّنقيطي في بيان المُختلف وإيراده الأحاديث المعارضة:

استخدم الشنقيطي في أضواء البيان في بعض المواضع ألفاظاً معينة أشار بها إلى وجود التعارض أو الاشكال مثل قوله في موضع "إشكال قوي معروف.."[20]، وفي موضعين آخرين استخدم تعبير:"هذه الأدلة يظهر للناظر أنها متعارضة.."[21]، وبقوله: "في الأحاديث المذكورة إشكال معروف"[22]، أو أن يعرض للمسألة التي وقع فيها الاختلاف ثمّ يعبر بقوله عن وجود إشكال؛ كما في تعليقه على تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: 107]، ومحاولة نفي التعارض بين الآية الكريمة وحديث النّبي ﷺ الذي أخرجه البخاري: «لن يدخل أحدكم عمله الجنة»[23]، بقوله:" فإن قيل هذه الآيات فيها الدلالة على أن طاعة الله بالإيمان والعمل الصالح سبب في دخول الجنة، وقوله ﷺ: «لن يدخل أحدكم عمله الجنة» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»، يرد بسببه إشكال على ذلك..."[24].

وفي مواضع يعرض للمسألة التي وقع فيها الاختلاف ثمّ يعبر بنفيه وجود الإشكال، وفي أكثر المواضع يتناول الشنقيطي الأحاديث المختلف فيها في تفسيره دون التصريح بلفظ معين من الألفاظ السابقة، وهذا ما كثر وقوعه في أضواء البيان.

فيذكر الشنقيطي الحديث ومعارضه من المصادر الحديثية وخاصة من الصحيحين، حيث درج الشنقيطي عند تناوله لأي مسألة أن يذكر الأحاديث المتعلقة بهذه المسألة، ثم يأتي بالأحاديث التي يظن في ظاهرها وجود المعارضة، فلا يكتفي بذكر الرواية الواحدة وإنَّما يحرص على الإتيان بالشواهد الحديثية: مثال ذلك: حيث استدل من رواية البخاري، وساق الرواية بسنده وقال: " فمن الأدلة الدالّة على ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن معاوية ﷺ حيث قال: «باب الأمراء من قريش». حدثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب، عن الزهري، قال: كان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنّه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو يحدث أنّه سيكون ملك من قحطان، فغضب، فقام فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد: فإنّه قد بلغني أن رجالًا منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله، ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ، وأولئك جهّالكم، فإياكم والأماني التي تضل أهلها، فإنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنّ هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقاموا الدين".»"[25].

ثم ذكر في معارضه العديد من أحاديث الصحيحين وقال: "فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك ﷺ، قال: قال رسول الله - ﷺ- "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[26]. ولمسلم من حديث أم الحصين "اسمعوا وأطيعوا ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله"[27]. ولمسلم أيضا: من حديث أبي ذر ﷺ قال: "أوصاني خليلي أن أطيع وأسمع، وإن كان عبدا حبشيا مجدع الأطراف"[28]."[29].

المطلب الثاني: تعليق الشنقيطي على الروايات من حيث الصحة والضعف:

إذا كانت المسألة من مسائل الفقه ووقع التعارض بين النّصوص، كان الشنقيطي يتوسّع في ذكر الأحاديث بأسانيدها، مع ذكر من أخرجها، ويأتي بالكلام على الأسانيد، ويبيّن حكم الحديث. ومثال ذلك: عند الأحاديث في مسألة التيمم؛ هل هو ضربة واحدة في التيمم أم ضربتان؟ وأحاديث الضربتين — من غير الصحيحين — توسّع فيها الشنقيطي، وقال الشنقيطي: "وروى الدارقطني، والحاكم، والبيهقي، من طريق علي بن ظبيان، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله - ﷺ - قال: «التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»."[30]. قال الدَّارقطني: "وقفه يحيى القطان، وهشيم، وغيرهما، وهو الصواب." ثم رواه من طريق مالك، عن نافع، عن ابن عمر موقوفاً، قاله ابن حجر. مع أن علي بن ظبيان ضعفه القطان، وابن معين، وغير واحد. وهو ابن ظبيان بن هلال العبسي الكوفي، قاضي بغداد. قال فيه في [التقريب]: "ضعيف...."[31].

المطلب الثالث: إيراد الشنقيطي أقوال العلماء وآراء المذاهب الأربعة في المسائل التي وقع فيها الاختلاف:

من طريقة الشنقيطي أنه يذكر أقوال العلماء في رفع التعارض ودفعه، ثم يعلّق عليه؛ يرجّح أحياناً، ويزيد أحياناً. وأيضاً، يظهر من صنيعه أنه يتنوع في المصادر عند تناوله مسائل مختلف الحديث، من كتب التفسير والحديث. وقد تبيّن من خلال الدراسة أنه كثيراً ما يعتمد على ابن كثير والقرطبي في التفسير، وابن حجر والنووي في الحديث. ومثال ذلك قوله عند ذكره أوجه الجواب في الجمع بين النصوص في مسألة التفاضل بين الأنبياء: "قال ابن كثير في الجواب عن هذا الإشكال ما نصه.."[32] ثم ذكر جواب القرطبي: " وذكر القرطبي في تفسيره أجوبة كثيرة عن هذا الإشكال..."[33]. ومثال آخر ذكر جواب ابن حجر من فتح الباري وقال: " قال ابن حجر في الفتح: قال المازري: أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث، وزعموا أنه يحط منصب النّبوة ويشكك فيها. قالوا وكل ما أدَّى إلى ذلك فهو باطل"[34]، وفي موضع آخر تناول الشنقيطي الأحاديث

المتعارضة المتعلقة بارتفاع المحراب؛ ذكر الأحاديث وبيّن أقوال المذاهب الأربعة في المسألة وتناول الاختلاف فيها[35]، وقد يبين رأيه بعد سرد آراء العلماء، مثل قوله: " قلت: وهذا قول حسن فإنه جمع بين الآي والأحاديث من غير نسخ..."[36].

المطلب الرابع: ترتيب المسالك التي استخدمها الشنقيطي في رفع الاختلاف، و إيراده القواعد في مختلف الحديث:

من المعلوم أنّ للعلماء مسالك متعددة في إزالة التعارض بين النصوص الشرعية، ويمكن تصنيف هذه المسالك على النحو الآتي:

1-مسلك المحدّثين: يبدؤون بالجمع والتوفيق بين النصوص، فإن تعذّر ذلك، انتقلوا إلى النسخ، ثم إلى الترجيح، وأخيرًا إلى التوقف أو الرد.

2-مسلك جمهور الأصوليين: يقدّمون الجمع والتوفيق، ثم يلجؤون إلى الترجيح، ثم النسخ، وفي النهاية الرد.

3-مسلك الحنفية: يبدؤون بالنسخ أولًا، ثم ينتقلون إلى الترجيح، يليه الجمع، وأخيرًا الرد[37].

وتبين من خلال الدراسة أن الشنقيطي سلك مسلك المُحدثين، وجمهور الأصوليين وصرح بمنهجه في هذا بقوله: "المعروف في أصول الفقه، وعلم الحديث أن الجمع لا يمكن بين نصين متناقضين تناقضًا صريحًا، بل الواجب بينهما الترجيح، وإنما يكون الجمع بين نصين لم يتناقضا تناقضًا صريحًا، فيحمل كل منهما على محمل ليس في الآخر التصريح بنقيضه، فيكونان صادقين، ولأجل هذا فجميع العلماء يقولون: يجب الجمع إن أمكن، ومفهوم قولهم: إن أمكن أنهما إن كانا متناقضين تناقضًا صريحًا، لا يمكن الجمع بينهما، بل يجب المصير إلى الترجيح"[38].

ويتجلّى هذا المنهج في المبحث القادم من خلال الأمثلة التطبيقية؛ إذ يسلك في الغالب مسلك الجمع بين النصوص ما أمكن ذلك، فإن تعذّر الجمع، يلجأ إلى الترجيح بينها. وقد يعمد أحيانًا إلى القول بالنَّسخ، مقدّمًا إياه على الترجيح إذا بدا له أظهر في الدلالة، وفي هذا يتّبع منهج المحدّثين الذين يقدّمون النسخ على الترجيح. وسنورد في المبحث الآتي أمثلة توضيحية لكل حالة في موضعها المناسب.

وقد تكرر إيراد الشنقيطي لذكر قواعد علم مختلف الحديث كثيرا في أضواء البيان، مثال ذلك قوله: " أن الجمع بين الأدلة واجب متى أمكن؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ولا طريق للجمع إلا هذه الطريق، ومن عدل عنها لا بد أن يلغي نصوصاً صحيحة"[39]، وقد ذكر

هذه القاعدة مراراً بألفاظ مختلفة. ومن خلال تتبع المواضع التي تناول فيها الشنقيطي وقوع الاختلاف بين النصوص، نجد بأنّه كان حريصاً على تطبيق ما ذكر في كتابه، والالتزام به.

المطلب الخامس: حل التعارض من خلال علوم الشريعة المتعددة:

يحرص الشنقيطي في حلّ الاختلاف على توظيف علوم الشريعة، كعلم الحديث، وأصول الفقه، واللغة. ومثال ذلك عند تناوله الأحاديث المتعلقة بتارك الصلاة، حيث قال: "وأظهر الأقوال أدلة عندي: قول من قال إنه كافر، وأجرى الأقوال على مقتضى الصناعة الأصولية وعلوم الحديث. قول الجمهور: إنه كفر غير مخرج عن الملة، لوجوب الجمع بين الأدلة إذا أمكن. وإذا حُمِل الكفر والشرك المذكوران في الأحاديث على الكفر الذي لا يخرج عن الملة، حصل بذلك الجمع بين الأدلة، والجمع واجب إذا أمكن؛ لأنّ إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، كما هو معلوم في الأصول وعلم الحديث. وقال النووي في شرح المهذب، بعد أن ساق أدلة من قالوا إنه غير كافر، ما نصه: "ولم يزل المسلمون يورثون تارك الصلاة، ويورثون عنه، ولو كان كافراً لم يُغفر له، ولم يرث، ولم يُورث". وأما الجواب عما احتج به من كفره من حديث جابر وبريدة، ورواية ابن شقيق، فهو أن كل ذلك محمول على أنه شارك الكافر في بعض أحكامه، وهو القتل. وهذا التأويل متعيّن للجمع بين نصوص الشرع وقواعده التي ذكرناها"[40].

وقال الشنقيطي في معرض نقاشه لمسألة حكم العمرة، وعرضه للأحاديث المتعلقة بذلك: "الذي يظهر لي أن ما احتج به كل واحد من الفريقين لا يقل عن درجة الحسن لغيره، فيجب الترجيح بينهما. وقد رأيت الشوكاني رجّح عدم الوجوب بموافقته للبراءة الأصلية. والذي يظهر، بمقتضى الصناعة الأصولية، ترجيح أدلة الوجوب على أدلة عدم الوجوب، وذلك من ثلاثة أوجه: الأول: أن أكثر أهل الأصول يرجّحون الخبر الناقل عن الأصل على الخبر المبقي على البراءة الأصلية... إلخ.""[41]

ومثال استخدامه اللغة في الجواب، قوله: "ولما قدمنا من أن الشرع، واللغة، والعقل، كلها تدل على أن أوامر الله تجب على الفور، وقد بيَّنَّا أوجه الجواب عن كونه ﷺ لم يحج حجة الإسلام إلا سنة عشر، والعلم عند الله تعالى"[42]. وفي موضع آخر، يقول: "أقوى القولين دليلاً: وجوب الأكل والإطعام من الهدايا والضحايا؛ لأن الله تعالى قال: فكلوا منها في موضعين. وقد قدمنا أن الشرع واللغة دلّا على أن صيغة افعل تدل على الوجوب، إلا لدليل صارف عن الوجوب. وذكرنا الآيات

الدالة على ذلك، كقوله: فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم"[43].

المبحث الثاني: المسالك التي رفع بها الأمين الشنقيطي الاختلاف في مسائل مختلف الحديث:

المطلب الأول: حل الاختلاف بمسلك الجمع:

مفهوم الجمع:

عرف العلماء الجمع بتعاريف كثيرة، أكتفي بذكر واحدٍ منها؛ وهو: "بيان التوافق والائتلاف بين الحديثين المتعارضين الصالحين للاحتجاج، والمتحدين زمناً، والأخذ بهما، وذلك بحمل كل منهما على محمل صحيح يزيل تعارضهما واختلافهما، كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، ونحو ذلك، وإظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة"[44].

وإنَّ هذا الجمع والتوفيق، سواء أكان بين حديث وآية قرآنية، أم بين حديث وآخر، أم بين حديث ودليل من العقل أو الحس، أمرٌ مطلوب لتحقيق الفهم المتكامل للنصوص الشرعية[45].

ويعد الجمع من أكثر المسالك المعمول به في رفع التعارض بين الأدلة، وهو ما صار عليه الشنقيطي في كتابه أضواء البيان، وقد قدّم منهج الجمع بين مسالك حلّ الاختلاف، وسلك في ذلك مسلك جمهور الأصوليين والمحدّثين، وأشار إلى هذا بقوله: "والجمع واجب إن أمكن، كما تقرر في الأصول وعلوم الحديث...؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ومعلوم أن الجمع إذا أمكن أولى من جميع الترجيحات"[46]. ويتبين من خلال الأمثلة الواردة في أضواء البيان أن الشنقيطي يلجأ إلى مسلك الجمع إذا كان الدليلان المتعارضان صالحينِ للاحتجاج.

وجوه مسلك الجمع عند الشنقيطي في أضواء البيان:

1-الجمع ببيان اختلاف الحال: تناول العلماء مسألة الجمع بين النصوص التي يظهر بينها تعارض ظاهري، وذلك من خلال دفع هذا التعارض، بجمعها على نحو يُبيّن اختلاف الهيئات، والأحوال، والسياقات المكانية التي وردت فيها[47]. ومن أمثلة ذلك:

المسألة: تناول الشنقيطي قضية "الأئمة من قريش" في تفسير قول الله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[48]، وذكر الأحاديث وقع بينها التعارض:

(الحديث الأول): حديث معاوية رضي الله عنه قال: فإني سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين"[49]. وذكر الشنقيطي العديد من الأحاديث في هذه المسألة وبيّن أحكامه[50].

(الحديث الثاني): حديث أنس بن مالك ﷺقال: قال رسول الله - ﷺ - "اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[51]. وبين الشنقيطي الشواهد الحديثية لهذا الحديث.

وجه التعارض: دل حديث معاوية ﷺ على أن الأئمة تكون من قريش فقط بخلاف حديث أنس دل على إمامة العبد.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: جمع الشنقيطي بين هذه الأحاديث بناء على اختلاف الحال فحديث أنس بن مالك وما كان في معناه محمول على أحوال أخرى، وقال الشنقيطي: " فالجواب من أوجه: الأول: أنه قد يضرب المثل بما لا يقع في الوجود؛ فإطلاق العبد الحبشي لأجل المبالغة في الأمر بالطاعة، وإن كان لا يتصور شرعا أن يلي ذلك. ذكر ابن حجر هذا الجواب عن الخطابي. ويشبه هذا الوجه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[52] على أحد التفسيرات.

الوجه الثاني: أن المراد باستعمال العبد الحبشي أن يكون مُؤمَّرًا من جهة الإمام الأعظم على بعض البلاد، وهو أظهرها؛ فليس هو الإمام الأعظم.

الوجه الثالث: أن يكون أُطلِق عليه اسم "العبد" نظرًا لاتصافه بذلك سابقًا، مع أنه وقت التولية حر، ونظيره إطلاق "اليُتم" على البالغ باعتبار اتصافه به سابقًا في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾[53]".[54]

مثال آخر: المسألة: ذكر الشنقيطي موضوع التفاضل بين الأنبياء وبيّن التعارض بين الآية الكريمة والحديث:

(الآية الكريمة): "﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾[55].

(الحديث): حديث أبي سعيد الخضري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تخيروا بين الأنبياء، فإن الناس يصعقون يوم القيامة.."[56] الحديث، وفي رواية "لا تفضلوا بين أنبياء الله"[57]. ذكر الشنقيطي الشواهد الحديثية في نهي التفاضل بين الأنبياء.

وجه التعارض: دلت الآية الكريمة أن الله سبحانه وتعالى فضل بعض الأنبياء على بعضهم بخلاف الأحاديث دلت على أن النبي ﷺ نهى عن التفاضل بين الأنبياء.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: ذكر الشنقيطي إجابة بعض العلماء في محاولة الجمع بين النصوص ثم اختار جواب القرطبي وزاد عليه للتقوية، وقال: " وذكر القرطبي في تفسيره أجوبة كثيرة عن هذا الإشكال، واختار أن منع التفضيل في خصوص النبوة، وجوازه في غيرها من زيادة الأحوال والخصوص والكرامات، ثم قال: "قلت: وهذا قول حسن فإنه جمع بين الآي والأحاديث من غير نسخ، والقول بتفضيل بعضهم على بعض إنما هو بما منح من الفضائل، وأعطى من

الوسائل، وقد أشار ابن عباس إلى هذا فقال: إن الله فضل محمداً - ﷺ - على الأنبياء، وعلى أهل السماء، فقالوا: بم يا ابن عباس فضله على أهل السماء؟ فقال: إن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾[58] وقال لمحمد - ﷺ -: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً (1) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[59] قالوا فما فضله على الأنبياء؟ قال: قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[60] وقال الله عز وجل لمحمد - ﷺ-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[61] فأرسله إلى الجن والإنس، ذكره أبو محمد الدارمي في مسنده[62]"[63].

ويظهر من جواب الشنقيطي أنه جمع بين الآية والأحاديث ببيان اختلاف المحل، حيث إنه لا تفاضل في مقام النبوة، وإنما هو بما منح الأنبياء من الفضائل.

1-الجمع ببيان اختلاف العام والخاص:

المسألة: تناول الشنقيطي قضية الصلاة في المقبرة وذكر فيها الأحاديث المتعارضة:

(الحديث الأول): حديث مرثد الغنوي رضي الله عنه قال: قال رسول الله - ﷺ -: "لا تصلوا إلى القبور، ولا تجلسوا عليها"[64]. وذكر الشنقيطي كثيرا من الأحاديث في تحريم الصلاة في المقبرة.[65]

(الحديث الثاني): حديث جابر ﷺ عن النبي ﷺ قال: "وجعلت لي الأرض مسجدًا وطهوراً"[66].

وجه التعارض: دل حديث مرثد على منع الصلاة في القبور، بخلاف حديث جابر، فإن عمومه يشمل جواز الصلاة في المقابر

إجابة الشنقيطي عن التعارض: بين الشنقيطي الجمع بين هذه الأحاديث ببيان اختلاف العام والخاص حيث قال: " ويجاب عن هذا الاستدلال من وجهين: أحدهما: أن أحاديث النهي منه - ﷺ - عن الصلاة في المقبرة وإلى القبر خاصة، وحديث "جعلت لي الأرض مسجدًا" عام، والخاص يقضى به على العام، كما تقرر في الأصول عند الجمهور.

والثاني: أن النبي - ﷺ - استثنى من عموم كون الأرض مسجدًا المقبرة والحمام، فقد أخرج أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والشافعي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم وصححاه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي - ﷺ - قال: "الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام"[67].

2-الجمع ببيان اختلاف المعنى اللغوي ومدلول اللفظ:

المسألة: بين الشنقيطي مسألة تكفير تارك الصلاة وذكر الأحاديث التي وقع بينها التعارض:

(الحديث الأول): ذكر الشنقيطي العديد من الأحاديث أذكر أحدها؛ حديث جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة"[68].

(الحديث الثاني): حديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "خمس صلوات كتبهن الله عز وجل على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئًا استخفافًا بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة. ومن لم يأتِ بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة. وذكر الشنقيطي الأحاديث من العمومات تدل على عدم كفر تارك الصلاة مثل حديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة والنار حق، أدخله الله الجنة على ما كان من العمل"[69].

وجه التعارض: أشار حديث جابر على أن ترك الصلاة كفر، بخلاف حديثا عبادة بن الصامت دلا على عدم الكفر.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: بين الشنقيطي هذه المسألة بالتفصيل، وذكر أقوال العلماء وآراء المذاهب الأربعة، ثم بيّن الجمع بين هذه النصوص ببيان اختلاف المعنى اللغوي ومدلول اللفظ، وقال: "أظهر الأقوال أدلة عندي: قول من قال: إنه كافر. وأجرى الأقوال على مقتضى الصناعة الأصولية وعلوم الحديث قول الجمهور: إنه كفر غير مخرج عن الملة؛ لوجوب الجمع بين الأدلة إذا أمكن. وإذا حمل الكفر والشرك المذكوران في الأحاديث على الكفر الذي لا يخرج عن الملة حصل بذلك الجمع بين الأدلة، والجمع واجب إذا أمكن؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما كما هو معلوم في الأصول وعلم الحديث." وقال النووي في شرح المهذب بعد أن ساق أدلة من قالوا إنه غير كافر ما نصه: "ولم يزل المسلمون يورثون تارك الصلاة ويوَرِّثون عنه، ولو كان كافرًا لم يغفر له ولم يَرِث ولم يُورَث"[70].

3-الجمع ببيان المجمل والمفصل:

المسألة: ذكر الشنقيطي في تفسير آية: "﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[71] الأحاديث بينها التعارض في قضية أكل المحرم مما صاده حلال، وهي كما تلي:

(الحديث الأول): واحتج أهل القول الأول بحديث مصعب بن جثامة ﷺ"أنه أهدي إلى رسول الله - ﷺ - حماراً وحشياً وهو بالأبواء أو بودان فرده عليه، فلما رأى ما في وجهه قال: إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم"[72].

(الحديث الثاني): حديث طلحة بن عبيد الله ﷺ"أنه كان في قوم محرمين فأهدي لهم طير، وطلحة راقد، فمنهم من أكل، ومنهم من تورع فلم يأكل فلما استيقظ طلحة ﷺ وافق من أكله وقال: "أكلناه مع رسول الله - ﷺ -"[73].

وجه التعارض: دل حديث مصعب بن جثامة على منع أكل الصيد مطلقا، بخلاف حديث طلحة دل على جواز أكلها. وأورد الشنقيطي أدلة الفريقين من السنة، موضحًا وجه استدلال كلٍّ منهما[74].

إجابته عن التعارض: ذهب الشنقيطي إلى الجمع ببيان المجمل والمفصل، وقال: "أظهر الأقوال وأقواها دليلاً هو القول المفصل بين ما صيد لأجل المحرم، فلا يحل له، وبين ما صاده الحلال، لا لأجل المحرم، فإنه يحل له، والدليل على هذا أمران:

الأول: أن الجمع بين الأدلة واجب متى أمكن؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما، ولا طريق للجمع إلا هذه الطريق، ومن عدل عنها لا بد أن يلغي نصوصاً صحيحة.

الثاني: أن جابراً ﷺ روى عن النبي - ﷺ - أنه قال: "صيد البر لكم حلال وأنتم حرم، ما لم تصيدوه، أو يصد لكم"، رواه الإمام أحمد، وأبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي، والدارقطني. وقال الشافعي: هذا أحسن حديث روي في هذا الباب وأقيس"[75].

4-الجمع ببيان اختلاف في الأمر والنهي:

المسألة: تناول الشنقيطي قضية النذر في قوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾[76]، وذكر النصوص التي وقع بينها التعارض:

(الحديث الأول): حديث ابن عمر رضي الله عنهما يقول: أو لم ينهوا عن النذر، إن النبي ﷺ قال: "إن النذر لا يقدم شيئًا ولا يؤخر شيئًا، وإنما يستخرج بالنذر من البخيل"[77] وعن ابن عمر أيضا قال: نهى النبي ﷺ عن النذر فقال: "إنه لا يرد شيئًا، ولكنه يستخرج به من البخيل"[78]، وقد ذكر الشنقيطي العديد من الأحاديث أنها صريحة في النهي عن النذر[79].

(النصوص المعارضة): ذكر الشنقيطي في معارض حديثا ابن عمر الآيات الكريمة والأحاديث منها: **قوله تعالى:** ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا (5) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (6) يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا (7)﴾[80] **وكقوله تعالى** ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾[81]، وحديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ: "من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"[82].

وجه التعارض: بين الشنقيطي التعارض بين النصوص بأن حديث ابن عمر فيه الدلالة الصريحة على النهي عن الإقدام على النذر، وأنه لا يأتي بخير، وإنما يستخرج به من النخيل بعد

هذا قال: " في الأحاديث المذكورة إشكال معروف؛ لأنه قد دل القرآن على الثناء على الذين يوفون بالنذر، وأنه من أسباب دخول الجنة.. ويؤيد ذلك ما ثبت في الصحيح من ذم الذين لم يوفوا بنذورهم"[83].

إجابة الشنقيطي عن التعارض: جمع الشنقيطي بين هذه النصوص بناء على الاختلاف في الأمر والنهي، حيث إن هناك أنواعًا من النذر، بعضها مأمور وبعضها منهي. فقال الشنقيطي عن هذا التفصيل: "الظاهر لي في طريق إزالة هذا الإشكال الذي لا ينبغي العدول عنه: أن نذر القربة على نوعين. أحدهما: معلق على حصول نفع، كقوله: إن شفى الله مريضي، فعلي لله نذر كذا، أو إن نجاني الله من الأمر الفلاني المخوف، فعلي لله نذر كذا، ونحو ذلك. والثاني: ليس معلقًا على نفع للناذر، كأن يتقرب إلى الله تقربًا خالصًا بنذر كذا من أنواع الطاعة. وأن النهي إنما هو في القسم الأول، لأن النذر فيه لم يقع خالصًا للتقرب إلى الله، بل بشرط حصول نفع للناذر، وذلك النفع الذي يحاوله الناذر هو الذي دلت الأحاديث على أن القدر فيه غالب على النذر، وأن النذر لا يرد فيه شيئًا من القدر. أما القسم الثاني: وهو نذر القربة الخالص من اشتراط النفع في النذر، فهو الذي فيه الترغيب والثناء على الموفين به، المقتضي أنه من الأفعال الطيبة. وهذا التفصيل قالت به جماعة من أهل العلم..." ثم قال بعد هذا التعليق: "أن الجمع واجب إذا أمكن، وهذا جمع ممكن بين الأدلة، واضح تنتظم به الأدلة، ولا يكون بينها خلاف. ويؤيده أن الناذر الجاهل قد يظن أن النذر قد يرد عنه ما كتبه الله عليه. هذا هو الظاهر في حل هذا الإشكال"[84].

المطلب الثاني: حل الاختلاف بمسلك الترجيح:

مفهوم الترجيح: قال الآمدي: "أما الترجيح: فعبارة عن اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"[85]. وللترجيح بعض شروط يجب تحققها، وله العديد من الوجوه تعود إلى السند أو المتن أو إلى أمر خارجي[86]. يلجأ الشنقيطي إلى الترجيح عند ضعف أحد الأدلة، فيُقدِّم ما ترجَّح لديه بناءً على مرجحات متعددة، منها: قوة السند وصحته في مقابل السند الضعيف، وموافقة الدليل للقرآن الكريم واللغة، وكذلك موافقة الدليل على القواعد الأصولية المقررة.

وجوه مسلك الترجيح عند الشنقيطي في أضواء البيان:

1-الترجيح باعتبار السند وما يتعلق به:

المسألة: تناول الشنقيطي في مسألة التيمم عدد الضربات في تفسير قول الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾[87]، وذكر الأحاديث المتعارضة:

(الحديث الأول): حديث عمار بن ياسر رضي الله عنهما، أنه قال: "أجنبت فلم أصب الماء، فتمعكت في الصعيد وصليت، فذكرت ذلك للنبي - ﷺ - فقال النبي - ﷺ -: إنما كان يكفيك هكذا، فضرب النبي - ﷺ - بكفيه الأرض، ونفخ فيهما، ثم مسح بهما وجهه، وكفيه"[88].

(الحديث الثاني): حديث ابن عمر رضي الله عنهأنه قال: "مر رجل على النبي - ﷺ - في سكة من السكك، وقد خرج من غائط أو بول، فسلم عليه، فلم يرد عليه حتى كاد الرجل يتوارى في السكك، فضرب بيده على حائط، ومسح بها وجهه، ثم ضرب ضربة أخرى فمسح بها ذراعيه"[89].

وجه التعارض: بين حديث عمار بن ياسر أن في التيمم تكفي ضربة واحدة بخلاف حديث ابن عمر دل على ضربتين.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: رجح الشنقيطي حديث عمار بن ياسر لأنه أصح من حديث ابن عمر. وفي ذلك قال: "ومدار الحديث على محمد بن ثابت، وقد ضعفه ابن معين، وأحمد، والبخاري، وأبو حاتم. وقال أحمد، والبخاري: ينكر عليه حديث التيمم. أي هذا، زاد البخاري: خالفه أيوب، وعبيد الله، والناس. فقالوا عن نافع، عن ابن عمر فعله. وقال أبو داود: لم يتابع أحد محمد بن ثابت في هذه القصة على ضربتين عن رسول الله - ﷺ -، ورووه من فعل ابن عمر. وقال الخطابي: لا يصح؛ لأن محمد بن ثابت ضعيف جدًا، ومحمد بن ثابت هذا هو العبدي أبو عبد الله البصري، قال فيه في التقريب: صدوق، لين الحديث..." ثم قال: "الظاهر من جهة الدليل الاكتفاء بضربة واحدة؛ لأنه لم يصح من أحاديث الباب شيء مرفوع إلا حديث عمار المتقدم"[90].

2-ترجيح الحديث المو افق للقرآن واللغة:

المسألة: ناقش الشنقيطي مسالة وجوب الحج على سبيل الفور أو التراخي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[91]، وبين أقوال العلماء وآراء المذاهب الأربعة، وذكر الردود بين القولين، وأكتفي هنا بذكر أبرز النصوص في المسألة وترجيح الشنقيطي، أما النصوص المتعارضة كالتالي:

(الحديث الأول): حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "نهينا أن نسأل رسول الله - ﷺ - عن شيء، فكان يعجبنا أن يجئ الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع، فجاءه رجل من أهل البادية فقال: يا محمد - ﷺ - أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك؟ قال: "صدق." قال: "فمن خلق السماء؟" قال: "الله." قال: "فمن خلق الأرض؟" قال: "الله." قال: "فمن نصب هذه الجبال وجعل فيها ما جعل؟" قال: "الله." قال: "فبالذي خلق السماء وخلق الأرض ونصب هذه الجبال

آلله أرسلك؟" قال: "نعم." قال: "وزعم رسولك أن علينا خمس صلوات في يومنا وليلتنا؟" قال: "صدق." قال: "فبالذي أرسلك آلله أمرك بهذا؟" قال: "نعم." قال: "وزعم رسولك أن علينا زكاة في أموالنا؟" قال: "صدق." قال: "فبالذي أرسلك آلله أمرك بهذا؟" قال: "نعم." قال: "وزعم رسولك أن علينا صوم شهر رمضان في سنتنا؟" قال: "صدق." قال: "فبالذي أرسلك آلله أمرك بهذا؟" قال: "نعم." قال: "وزعم رسولك أن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلًا؟" قال: "صدق." ثم ولى، فقال: "والذي بعثك بالحق لا أزيد عليهن، ولا أنقص منهن." فقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لئن صدق ليدخلن الجنة"[92].

وقال الشنقيطي بعد ذكر هذا الحديث: " هذا الحديث الصحيح جاء فيه وجوب الحج، وقد زعم الواقدي وغيره أن قدوم الرجل المذكور، وهو ضمام بن ثعلبة، كان عام خمس. قالوا: وقد رواه شريك بن أبي نمر عن كريب، فقال فيه: 'بعث بنو سعد ضمامًا في رجب سنة خمس.' فدل ذلك على أن الحج كان مفروضًا عام خمس، فتأخيره - صلى الله عليه وسلم - الحج إلى عام عشر دليل على أنه على التراخي، لا على الفور"[93]، وذكر الشنقيطي العديد من الأدلة من أقوال العلماء أنها دلت على أن الحج على التراخي.

(النصوص المعارضة): ذكر الشنقيطي الآيات الكريمة والأحاديث، ومن الآيات قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[94]، ومن الأحاديث؛ حديث ابن عباس، عن النبي - ﷺ - قال: "تعجلوا إلى الحج - يعني الفريضة - فإن أحدكم لا يدري ما يعرض له"[95]، وأورد الشنقيطي عدة من الأحاديث بهذا المعنى وبين أن فيها الضعف ولكن تعتضد بالآيات وأشار إلى هذا بقوله: " ومن أدلتهم على أن وجوب الحج على الفور أحاديث جاءت دالة على ذلك، ولا يخلو شيء منها من مقال، إلَّا أنها تعتضد بالآيات المذكورة"[96].

وجه التعارض: ظهر من الأدلة الأولى أن وجوب الحج على التراخي بخلاف الأدلة المعارضة التي دلت على سبيل الفور.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: بيّن الشنقيطي بأن زعم الواقدي وغيره فيه نظر، الراجح أن قدوم ضمام بن ثعلبة السعدي كان في السنة التاسعة للهجرة، كما رجّحه ابن هشام وأيده ابن حجر، خلافًا لما زعمه الواقدي أنه كان في السنة الخامسة، وهو قول فيه نظر. وقد أورد ابن كثير أيضًا هذا القول، لكنه ذكر أن الأرجح وقوعه في السنة التاسعة، ولذلك يُرد الاحتجاج بقصته إن بُني على أن قدومه كان في سنة مبكرة[97]. ورجح الشنقيطي قول وجوب الحج على الفور لأنه موافق للقرآن الكريم واللغة، فقال: "أظهر القولين عندي وأليقهما بعظمة خالق السموات والأرض هو:

أن وجوب أوامره جل وعلا كالحج على الفور، لا على التراخي، لما قدمنا من النصوص الدالة على الأمر بالمبادرة، وللخوف من مباغتة الموت، كقوله: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾الآية، وما قدمنا معها من الآيات، وكقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾[98] ولما قدمنا من أن الشرع، واللغة، والعقل، كلها يدل على أن أوامر الله تجب على الفور، وقد بينا أوجه الجواب عن كونه صلى الله عليه وسلم لم يحج حجة الإسلام إلَّا سنة عشر. والعلم عند الله تعالى"[99].

3-الترجيح باعتبار القواعد الأصولية:

المسألة: ناقش الشنقيطي قضية فرضية العمرة في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[100]، وذكر أقوال العلماء وأدلتهم وبين الراجح فيها، والأحاديث المتعارضة كما يلي:

(الحديث الأول): حديث أبي رزين العقيلي ﷺ: " أنه أتى النبي ﷺ فقال: إن أبي شيخ كبير، لا يستطيع الحج، ولا العمرة ولا الظعن، فقال: حج عن أبيك واعتمر"[101]، وبين الشنقيطي بعد تخريجه الحديث أن قول "واعتمر" دليل على الوجوب لأنه صيغة أمر بالعمرة، مقرونة بالأمر بالحج، فأفادت صيغة الأمر الوجوب وقال: وذكر غير واحد عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: لا أعلم في إيجاب العمرة حديثًا أجود من هذا ولا أصح"[102].

(الحديث الثاني): حديث جابر ﷺ أن أعرابيًا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أخبرني عن العمرة، أواجبة هي؟ فقال: "لا، وأن تعتمر خير لك" وفي رواية: "أولى لك"[103].

وجه التعارض: دل الحديث الأول على أن العمرة فرض بخلاف الحديث الثاني دل على عدم فرضيتها.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: قد ناقش الشنقيطي الأحاديث الأخرى في هذه المسألة وتكلم على الأسانيد وبين أحكامها ثم ذهب إلى الترجيح وقال: "الذي يظهر لي أن ما احتج به كل واحد من الفريقين لا يقل عن درجة الحسن لغيره، فيجب الترجيح بينهما. وقد رأيت الشوكاني رجح عدم الوجوب بموافقته للبراءة الأصلية. والذي يظهر بمقتضى الصناعة الأصولية ترجيح أدلة الوجوب على أدلة عدم الوجوب، وذلك من ثلاثة أوجه.

الأول: أن أكثر أهل الأصول يرجحون الخبر الناقل عن الأصل على الخبر المبقي على البراءة الأصلية.

الثاني: أن جماعة من أهل الأصول رجحوا الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على عدمه. ووجه ذلك: هو الاحتياط في الخروج من عهدة الطلب.

الثالث: أنك إن عملت بقول من أوجبها فأديتها على سبيل الوجوب، برئت ذمتك بإجماع أهل العلم من المطالبة بها، ولو مشيت على أنها غير واجبة فلم تؤدها على سبيل الوجوب، بقيت مطالبًا بواجب على قول جمع كثير من العلماء."[104].

المطلب الثالث: حل الاختلاف بمسلك النسخ:

مفهوم النسخ: قال ابن الصلاح عن تعريف النسخ: "وهو عبارة عن رفع الشارع حكماً منه متقدماً بحكم منه متأخرا"[105]. اعتمد الشنقيطي مسلك النَّسخ في دفع التعارض في عدد من المسائل، وكان يقدِّم النسخ على الترجيح إذا تبيَّن له رجحان احتمال وقوعه.

وجوه النسخ عند الشنقيطي في أضواء البيان:

1-آخر الأمرين يقضي على المتقدم منهما:

المسألة: تناول الشنقيطي موضوع ربا الفضل والنسيئة في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا﴾ [البقرة، الآية: 276]، وذكر الأحاديث المتعارضة في نسخ ربا الفضل، منها:

(الأحاديث الأولى): حديث عن ابن عباس، عن أسامة بن زيد، أن رسول الله ﷺ قال: "لا ربا إلا في النسيئة"[106]. وذكر حديثًا عن أبي المنهال، أنه قال: سألت البراء بن عازب، وزيد بن أرقم عن الصرف، فقالا:

كنا تاجرين على عهد رسول الله ﷺ، فسألنا رسول الله ﷺ عن الصرف، فقال: "ما كان منه يداً بيد فلا بأس، وما كان منه نسيئة فلا."[107].

(الأحاديث الثانية): ذكر الشنقيطي العديد من الروايات الصحيحة في تحريم ربا الفضل؛ فإن رسول الله ﷺ صرّح بتحريمه يوم خيبر، وفي بعض الروايات الصحيحة جاء تحريم ربا الفضل بعد فتح خيبر أيضًا. فقد ثبت في "الصحيح" من حديث فضالة بن عبيد الأنصاري رضي الله عنه، قال: أُتي رسولُ الله ﷺ، وهو بخيبر، بقلادةٍ فيها خرز وذهب، وهي من المغانم تُباع، فأمر رسولُ الله ﷺ بالذهب الذي في القلادة فنُزع وحده، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: "الذهب بالذهب وزنًا بوزن" – وهذا لفظ مسلم في "صحيحه"[108]. وفي لفظ آخر له في "صحيحه" أيضًا عن فضالة بن عبيد، قال: اشتريتُ يوم خيبر قلادةً باثني عشر دينارًا، فيها ذهب وخرز، ففصلتُها فوجدتُ فيها أكثر من اثني عشر دينارًا، فذكرتُ ذلك للنبي ﷺ، فقال: "لا تُباع حتى تُفصل"[109]. وذكر الشنقيطي شواهد حديثية كثيرة في المعالجة.

وجه التعارض: دلت الروايات الأولى على إباحة ربا الفضل، بخلاف الروايات الثانية التي دلت على نسخها.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: عالج الشنقيطي مسألة التعارض بين الأحاديث باتباع منهجي النسخ والترجيح، حيث رجّح القول بالنسخ أولاً مستندًا إلى قوة الأدلة الدالة عليه. ثم ذكر المرجحات. فقد بيّن أن أحاديث الإباحة صدرت في بداية الهجرة، عند قدوم النبي ﷺ إلى المدينة، بينما وردت أحاديث التحريم لاحقًا، في غزوة خيبر وما بعدها، أي بعد نحو ست سنوات. ومن ثم، فإن المتأخر يُقدَّم عند التعارض، وهذا ما كان عليه عمل الصحابة، إذ كانوا يأخذون بالأحدث من النصوص.

وأشار إلى أن الصحابة الذين رووا أحاديث الإباحة، كـ البراء وزيد بن ثابت، كانوا صغار السن عند صدور تلك الأحاديث، بخلاف من رووا أحاديث التحريم، فقد كانوا بالغين. ورواية البالغ أرجح من رواية غيره. واستدل على ذلك بأن النبي ﷺ ردَّ البراء وزيدًا في غزوة أُحُد لصغر سنّهما، مما يدل على أنهما لم يكونا مكلفين عند سماعهما لتلك الأحاديث. وقد صرّح عدد من العلماء، كـ الحُمَيدي، بأن حديث البراء وزيد منسوخ.

ثم تناول الشنقيطي اعتراضًا حول حديث أسامة بن زيد، إذ قيل إن سنه كانت قريبة من سن البراء وزيد، فكيف يُقال بعدم نسخ حديثه؟ فأجاب بأن معرفة ترتيب ورود النصوص كافٍ لإثبات النسخ، فالمتأخر ينسخ المتقدم، بغض النظر عن عمر الراوي، ما دام ثبوت التاريخ حاصلًا[110].

مثال آخر: المسألة: عالج الشنقيطي موضوع آخر وقت صلاة المغرب في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾، وذكر الأحاديث المتعارضة:

(الحديث الأول): حديث جابر بن عبد الله، "أن جبريل، أتى النبي ﷺ، ليعلمه مواقيت الصلاة فتقدم جبريل ورسول الله ﷺ، خلفه والناس خلف رسول الله ﷺ، فصلى الظهر حين زالت الشمس، وأتاه حين كان ظل الرجل مثل شخصه فصنع كما صنع فتقدم جبريل والنبي ﷺ، خلفه، والناس خلف رسول الله ﷺ فصلى العصر ثم أتاه حين وجبت الشمس فتقدم جبريل ورسول الله ﷺ خلفه، والناس خلف رسول الله ﷺ فصلى المغرب، ثم أتاه حين غاب الشفق فتقدم جبريل، ورسول الله ﷺ، خلفه، والناس خلف رسول الله ﷺ، فصلى العشاء، ثم أتاه حين انشق الفجر فتقدم جبريل، ورسول الله ﷺ، خلفه، والناس خلف رسول الله ﷺ، فصلى الغداة

ثم أتاه اليوم الثاني حين كان ظل الرجل مثل شخصه فصنع مثل ما صنع بالأمس فصلى الظهر، ثم أتاه حين كان ظل الرجل مثل شخصيه فصنع كما صنع بالأمس فصلى العصر، ثم أتاه حين وجبت الشمس فصنع كما صنع بالأمس فصلى المغرب فنمنا، ثم قمنا، ثم نمنا، ثم قمنا فأتاه فصنع كما صنع بالأمس فصلى العشاء، ثم قال: «ما بين هاتين الصلاتين وقت"[111].

وأشار الشنقيطي إلى هذا الحديث، وقال: "فقال بعض العلماء: ليس لها إلا وقت واحد، وهو قدر ما تُصلَّى فيه من أول وقتها، مع مراعاة الإتيان بشروطها. وبه قال الشافعي، وهو مشهور مذهب مالك. وحُجَّة أهل هذا القول إن جبريل صلّاها بالنبي ﷺ في الليلة الثانية في وقت صلاته لها في الأولى، قالوا: فلو كان لها وقتٌ آخر، لأخّرها في الثانية إليه، كما فعل في جميع الصلوات وغيرها.."[112].

(الحديث الثاني): حديث عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ: قال: "وقت الظهر ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفر الشمس، ووقت المغرب ما لم يسقط ثور الشفق، ووقت العشاء إلى نصف الليل، ووقت الفجر ما لم تطلع الشمس"[113].

وذكر الشنقيطي شاهداً من هذا الحديث، وقال: "ووقت المغرب ما لم يسقط ثور الشفق" الحديث. والمراد بثور الشفق: ثورانه، وانتشاره، ومعظمه. وفي القاموس: أنه حمرة الشفق الثائرة فيه"[114].

وجه التعارض: دل الحديث الأول أن وقت المغرب واحد بخلاف الحديث الثاني بيّن آخر وقته.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: ذكر الشنقيطي العديد من الأجوبة واحدة منها تشير إلى النسخ، وهو أحد الوجوه في حل التعارض والاختلاف عنده، فقال: "أنه متقدم في أول الأمر بمكة، وهذه الأحاديث بامتداد وقت المغرب إلى غروب الشفق متأخرة في آخر الأمر بالمدينة فوجب اعتمادها"[115].

2-نسخ القرآن بالسنة:

المسألة: تناول الشنقيطي القضايا المتعلقة بالنّكاح، والطلاق في تفسير قول الله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾، وذكر نسخ نكاح المتعة وبيّن التعارض بين النّصوص:

(الآية الكريمة): ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[116].

وقال الشنقيطي: " فإن قيل: كان ابن عباس، وأبي بن كعب، وسعيد بن جبير، والسدي يقرأون "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إلى أجل مسمى". وهذا يدل على أن الآية في نكاح المتعة"[117].

(الحديث): حديث سبرة بن معبد الجهني ﷺ أنه غزا مع رسول الله ﷺ يوم فتح مكة، فقال: "يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا"[118].

وجه التعارض: دلت الآية الكريمة – عند أصحاب الرأي الأول – على إباحة نكاح المتعة، بخلاف حديث سبرة بن معبد الجهني، الذي دل على تحريمه.

إجابة الشنقيطي عن التعارض: ناقش الشنقيطي المسألة من عدة وجوه، ورفض القول بأن الآية تدل على إباحة نكاح المتعة أصلاً. ولكن – في حال التسليم بالرأي – ذهب إلى جواز نسخ القرآن بالسنة، وقال: "فالجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: أن قولهم "إلى أجل مسمّى" لم يثبت قرآنًا؛ لإجماع الصحابة على عدم كتابته في المصاحف العثمانية.

الثاني: أننا لو مشينا على أنه يُحتج به، كالاحتجاج بخبر الآحاد – كما قال به قوم – أو على أنه تفسير منهم للآية بذلك، فهو معارض بأقوى منه؛ لأن جمهور العلماء على خلافه، ولأن الأحاديث الصحيحة الصريحة قاطعة بكثرة بتحريم نكاح المتعة.

الثالث: أننا لو سلَّمنا – تسليمًا جدليًا – بأن الآية تدل على إباحة نكاح المتعة، فإن إباحتها منسوخة، كما صح نسخ ذلك في الأحاديث المتفق عليها عنه ﷺ"[119].

الخاتمة:

جاءت هذه الدراسة لتعرّف بمنهج محمد الأمين الشنقيطي في مختلف الحديث من خلال تفسيره "أضواء البيان"، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

1. تبين من خلال الدراسة أنّ طريقة الشنقيطي في عرض الاختلاف في مسائل مختلف الحديث تتسم بمعالم منهجية مهمة؛ حيث أنّه كان يورد في بعض المواضع ألفاظاً معينة للتعبير عن وقوع التعارض أو الإشكال، دون أن يقصد التفريق بين المُشكل والمختلف.
2. أكثر المواضع التي تناول فيها الشنقيطي الأحاديث المختلف فيها، لم يكن يستخدم ألفاظاً مخصوصة للتعبير عن وقوع الاختلاف أو التعارض.
3. ظهرت عناية الشنقيطي بتخريج الأحاديث، وذكر الشواهد الحديثية، والحرص على الكلام على الأسانيد وبيان حكمها عند تناوله الأحاديث المختلف فيها.
4. سلك الشنقيطي في رفع التعارض بين النصوص منهج الجمع والترجيح والنسخ، دون أن يسلك مسلك التوقف. وقد اتبع في ذلك منهج المحدّثين والأصوليين، فبدأ أولاً بالجمع، ثم لجأ إلى الترجيح أو النسخ بحسب قوة الدليل.
5. هناك خمسة وجوه اتبعها الشنقيطي في مسلك الجمع؛ الجمع ببيان اختلاف الحال، وببيان اختلاف العام والخاص، والجمع ببيان اختلاف المعنى اللغوي ومدلول اللفظ، وببيان المجمل والمفصل، وأخيراً الجمع ببيان الاختلاف في الأمر والنهي. وتبين من خلال الدراسة أن الشنقيطي يلجأ إلى مسلك الجمع إذا كان الدليلان المتعارضان صالحين للاحتجاج.
6. التزم الشنقيطي في حل الاختلاف بمسلك الترجيح ثلاثة وجوه؛ الترجيح باعتبار السند، وترجيح الحديث الموافق للقرآن واللغة، والترجيح باعتبار القواعد الأصولية.
7. وقع عند الشنقيطي حل الاختلاف بمسلك النسخ في صورتين؛ الأولى: آخر الأمرين يقضي على المتقدم منهما، والثانية: نسخ القرآن بالسنة. وأما التوقف فلم يلجأ إليه الشنقيطي في أي مسألة ورد فيها التعارض بين النصوص.

التوصيات:

بعد دراسة منهج محمد الأمين الشنقيطي في مختلف الحديث من خلال كتابه أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، نوصي الباحثين بالقيام بدراسة أكثر توسعاً حول مختلف الحديث في هذا التفسير، عبر استقراء كامل يصلح أن يكون موضوع رسالة علمية أو أطروحة أكاديمية؛ لما يحتويه من مادة علمية ثرية ومتميزة تستحق البحث والتحقيق. كما نوصي بالوقوف على كتاب العَذبُ النَّمِير من مجالس الشنقيطي في التفسير، لدراسة مُختلف الحديث فيها، والخروج بتصور شامل لمنهجه في هذا المجال.

المراجع:

1- أحمد بن حنبل(ت241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001.

2- الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي لن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور بالرياض، سنة 1387هـ

3- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط5، 1993.

4- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، م1، ص318، ح997.

5- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت279هـ)، السنن، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996.

6- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق عادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ط1، 2018.

7- حماد، نافذ حسين، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، دار الوفاء المنصورة، 1993.

8- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت385هـ)، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2004.

9- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ)، مسند الإمام الدارمي، تحقيق مرزوق بن هياس، ط1، 2015.

10- وأبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت275هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009.

11- سالم، عطية بن محمد (ت1420هـ)، مع صاحب الفضيلة والدنا الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، 1394هـ

12- السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز، منهج الشنقيطي في تفسير آيات الأحكام من أضواء البيان، رسالة الماجيستير، جامعة أم القرى، 1410هـ

13- الشنقيطي، محمد الأمين (ت1325هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عطاءات العلم، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441هـ

14- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت643ه)، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1986.

15- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979.

16- القضاة، شرف، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، عمان، ع2، مج28.

17- مالك، مالك بن أنس (ت179ه)، الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان، الإمارات، ط1، 2004.

18- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت:261ه)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1955.

19- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه.

20- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت303ه)، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم الشلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001.

21- النووي، محيي الدين بن شرف (ت676ه)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985.

الهوامش:

.

1 ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، م2، ص213.

2 ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، م9، ص91.

3 انظر: الجيطان، محمد، منهج ابن رجب الحنبلي في مختلف الحديث من خلال كتابه " جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم"، مجلة الميزان، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، ص7.

4 النووي، محيي الدين بن شرف (ت676ه)، التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص90.

5

6 القضاة، شرف، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، عمان، ع2، مج28، ص4.

7 حماد، نافذ حسين، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، دار الوفاء المنصورة، 1993، ص17.

8 انظر: مسألة النذر في أضواء البيان: ذكر بعض الأحاديث المتعارضة وعبر بقوله: "وفي الأحاديث المذكورة إشكال معروف..". وفي نفس الموضع ذكر لفظ الإشكال للاختلاف بين الأحاديث وللاختلاف بين الحديث والآيات القرآنية. الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص736.

9 انظر: مسألة التفاضل بين الأنبياء ذكر الشنقيطي لمعارضة الحديث مع القرآن عبارة: "إشكال قوي معروف". أضواء البيان، م1، ص264.

(10) سالم، عطية بن محمد (ت1420ه)، مع صاحب الفضيلة والدنا الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط3، 1394ه، ص29.

(11) الشنقيطي، محمد الأمين (ت1325ه)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عطاءات العلم، الرياض، دار ابن حزم، بيروت، ط5، 1441ه، ص20، من مقدمة الكتاب بتصرف.

(12) سالم، عطية بن محمد، مع صاحب الفضيلة والدنا الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ص31.

(13) مقدمة أضواء البيان، ص21.

(14) سالم، عطية بن محمد، مع صاحب الفضيلة والدنا الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ص32-33، وانظر: ويكيبيديا الموسوعة الإلكترونية الحرة، ترجمة محمد الأمين الشنقيطي، بتصرف.

(15) مقدمة أضواء البيان، ص33-37. بتصرف.

(16) مقدمة أضواء البيان، ص39.

17 السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز، منهج الشنقيطي في تفسير آيات الأحكام من أضواء البيان، رسالة الماجيستير، جامعة أم القرى، 1410ه، ص138.

(18) الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص8.

19 انظر: السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز، منهج الشنقيطي في تفسير آيات الأحكام من أضواء البيان، رسالة الماجيستير، جامعة أم القرى، 1410ه، ص98.

20 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص264.

21 المصدر السابق، م2، ص300. وفي م4، ص 407.

22 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص736.

23 ا البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت256ه)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة، دمشق، ط5، 1993، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم 6464.

24 أضواء البيان، م3، ص 354.

25 المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، م6، ص2611، ح2760.

26 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، م6، ص2612، ح6723.

27 مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت:261ه)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، 1955، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، م3، ص1468، ح1838.

28 مسلم، المسند الصحيح، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، م3، ص1467، ح1837.

29 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص78.

30 الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (ت385ه)، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 2004، كتاب الطهارة، باب التيمم، م1، ص333، ح686، والحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت405ه)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق عادل مرشد، دار الرسالة العالمية، ط1، 2018، كتاب الطهارة، م1، ص636، ح644، والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت458ه)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، م1، ص318، ح997.

31 المصدر السابق، م2، ص65.

32 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص265.

33 المصدر السابق، م1، ص265.

34 المصدر السابق، م4، ص584.

35 المصدر السابق، م4، ص284.

36 المصدر السابق، م1، ص266.

37 القضاة، شرف، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، ص13-14، بتصرف.

38 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص179.

39 المصدر السابق، م6، ص158.

40 الشنقيطي، أضواء البيان، م4، ص403.

41 المصدر السابق، م 5، ص 231-232

42 المصدر السابق، م5، ص134.

43 المصدر السابق، م 5، ص 194.

44 حماد، نافذ حسين، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، ص141-142.

45 القضاة، شرف، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، ص18، بتصرف.

46 الشنقيطي، أضواء البيان، م2، ص353.

47 حماد، نافذ حسين، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، ص148. بتصرف.

48 سورة البقرة، الآية: 30.

49 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، م6، ص2611، ح2760.

50 انظر: أضواء البيان، م1، ص75-77.

51 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، م6، ص2612، ح6723.

52 سورة الزخرف، الآية: 81.

53 سورة النساء، الآية: 2.

54 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص79.

55 سورة البقرة، الآية: 235.

56 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب إذا لطم المسلم يهوديا عند الغضب، ومسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج (ت:261هـ)، المسند الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، م4، ص1745، ح2374.

57 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب: قول الله تعالى: {وإن يونس لمن المرسلين}، م3، ص1253، ح3233، ومسلم، المسند الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم، م4، ص1843، ح2373.

58 سورة الأنبياء، الآية: 29.

59 سورة الفتح، الآية: 1-2.

60 سورة إبراهيم، الآية: 4.

61 سورة سبأ، الآية: 28.

62 الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت255هـ)، مسند الإمام الدارمي، تحقيق مرزوق بن هياس، ط1، 2015، كتاب علامات النبوة، وفضائل سيد الأولين والآخرين، باب ما أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من الفضل، م1، ص68، ح47.

63 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص266.

64 مسلم، المسند الصحيح، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبور والصلاة عليه، م6، ص668، ح972.

65 انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، م3، ص210.

66 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التيمم، م1، ص128، ح326.

67 الشنقيطي، أضواء البيان، م3، ص211.

68 مسلم، المسند الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، م1، ص88، ح82.

69 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأنبياء، باب قوله: {يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ...}، م3، ص1267، ح3252، ومسلم، المسند الصحيح، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا، م1، ص55، ح26.

70 الشنقيطي، أضواء البيان، م4، ص403.

71 سورة المائدة، الآية: 95.

72 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الهبة وفضلها، باب قبول هدية الصيد، م2، ص909، ح2434، ومسلم، المسند الصحيح، كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، م2، ص850، ح1193.

73 مسلم، المسند الصحيح، كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم، م2، ص855، ح1197.

74 انظر: تفسير قول الله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ}، من أضواء البيان، م2، ص156.

75 الشنقيطي، أضواء البيان، م2، ص159.

76 سورة الحج، الآية: 29.

77 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان والنذور، باب الوفاء بالنذر، م6، ص2463، ح6314.

78 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان والنذور، باب الوفاء بالنذر، م6، ص2463، ح6315.

79 انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص735.

80 سورة الإنسان، الآية: 5-7.

81 سورة الحج، الآية: 29.

82 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان والنذور، باب النذر في الطاعة، م6، ص2463، ح6318.

83 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص736.

84 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص738.

85 الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي لن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور بالرياض، سنة 1387هـ، م4، ص239.

86 انظر: حماد، نافذ حسين، مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين، ص222.

87 سورة المائدة، الآية: 6.

88 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التيمم، باب المتيمم هل ينفخ فيهما، م1، ص129، ح331، ومسلم، المسند الصحيح، كتاب الحيض، باب التيمم، م1، ص280، ح368.

89 أبو داود، السنن، كتاب الطهارة، باب التيمم، م1، ص245، ح330.

90 الشنقيطي، أضواء البيان، م2، ص55.

91 سورة الحج، الآية:27.

92 مسلم، المسند الصحيح، كتاب الإيمان، باب السؤال عن أركان الإسلام، م1، ص41، ح12.

93 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص118.

94 سورة آل عمران، الآية: 133.

95 أحمد ابن حنبل، المسند، مسند عثمان بن عفان رضي الله عنه، م5، ص58، ح2867، وقال شعيب الأرنؤوط في التحقيق: " حديث حسن، وهذا إسناد ضعيف".

96 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص122.

97 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص130. بتصرف.

98 سورة الأعراف، الآية: 185.

99 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص134.

100 سورة البقرة، الآية: 196.

101 الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت279هـ)، السنن، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، أبواب الحج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، م2، ص258، ح930، وقال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"، وأبو داود، السنن، كتاب المناسك، باب الرجل يحج عن غيره، م2، ص162، ح1810، والنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت303هـ)، السنن الكبرى، تحقيق حسن عبد المنعم الشلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001، كتاب المناسك، وجوب العمرة، م4، ص6، ح3587.

102 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص710.

103 أحمد بن حنبل، المسند، مسند عبد الله بن عمرو، حديث أبي رمثة، م22، ص290، ح14396، والترمذي، السنن، أبواب الحج، باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا، م3، ص261، ح931، وقال الترمذي: " هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ".

104 الشنقيطي، أضواء البيان، م5، ص715-716.

105 ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، سوريا، 1986، ص277.

106 مسلم، الجامع المسند، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، م3، ص1218، ح1596.

107 البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب التجارة في البر، م2، ص726، ح1955، ومسلم، الجامع المسند، كتاب المساقاة، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دينا، م3، ص1212، ح1589.

108 مسلم، الجامع المسند، كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، م3، ص1213، ح1591.

109 المصدر السابق، م3، ص1213، ح1591.

110 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص276-278. بتصرف.

111 النسائي، السنن الكبرى، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، ذكر اختلاف الناقلين لخبر جابر بن عبد الله في آخر وقت المغرب، والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت360هـ)، مسند الشاميين، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، م1، ص211، ح378.

112 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص454.

113 مسلم، الجامع المسند، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، م1، ص427، ح612.

114 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص455.

115 المصدر السابق، م1، ص455.

116 سورة النساء، الآية: 24.

117 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص381.

118 مسلم، المسند الصحيح، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ، ثم أبيح ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، م2، ص1025، ح1406.

119 الشنقيطي، أضواء البيان، م1، ص381-382.

الشرط التحجيري: مفهومه و أثره في التمويل والاستثمار

د. أريج أمين الشديفات*

تاريخ وصول البحث: 2025/2/21م تاريخ قبول البحث: 2025/5/21م

الملخص

جاء البحث مسلطاً الضوء على الشروط التحجيرية في العقود كأداةٍ ابتكارية فعالة يمكن أن تستعمل مفتاحاً لحل كثير من المشكلات الاقتصادية، فقد هدفت الدراسة لبيان مفهوم الشرط التحجيري، وتوضيح حكمه وضوابطه، ومدى حاجة الناس إليه.

واتضح من خلال البحث أن للشرط التحجيري شروطًا وضوابطَ مهمة في اعتباره، وهي: أن يحقق الشرط مصلحة مقصودة للمشترط أو لكلا العاقدين، وألا ينتج عن الاشتراط الوقوع في محرم، وأن يكون المنع أو التحجير جزئياً ومؤقتاً، وأن يكون الشرط مشتَهراً ومتعارفاً عليه بين الناس.

وتبين أن الشرط التحجيري التزام سلبي من أحد المتعاقدين بالامتناع عن تصرف لصالح الطرف الآخر لتحقيق منفعة معينة له، كما توصلت الدراسة إلى بعض التطبيقات المعاصرة لهذا الاشتراط مع بيان أثرها في الاستثمار والتمويل، ومن أبرز التطبيقات المعاصرة عليه شرط عدم المنافسة التجاري، وأوصت الباحثة بالبحث عن صيغ تمويلية جديدة تتضمن شروطاً تحجيرية تسهم في حل الإشكالات الاقتصادية والعجز المالي.

* أستاذ مساعد، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

The Restrictive Clause as an Effective Tool in Financing and Investment: A Jurisprudential Study with Contemporary Applications

Abstract

This study aimed to highlight one of the effective tools in collecting money. This study explains the concept of the restrictive clause, its ruling, and the controls for its use in contracts with some applications. It turns out that the restrictive clause is a negative obligation on the part of one of the contracting parties to refrain from taking action in favor of the other party to achieve a specific benefit for him. It is permissible to use this condition in a contract if it serves a benefit and does not involve something forbidden, and the prohibition is temporary, among other conditions. Some contemporary applications of this condition have also been explained, along with its impact on investment and finance, and the most prominent contemporary application is the commercial non-competition condition

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه أجمعين، وبعد:

الشريعة الإسلامية الغراء جاءت بأحكام مرنة توفي حاجات الإنسان رغم تقلبات الزمان والمكان وتغير حاجات الإنسان ورغباته، وأوسعت على المكلف بإثراء الحلول والقواعد التي تصل به إلى حياة غنية بالرفاهية والرضى رغم منعها من تعديه على آخر بالسطو على ماله وحقوقه، مما ينتج بذلك مجتمعاً مستقراً خيراً مليئاً بالخيرات.

ويلحظ سرعة وكثرة التطورات ومتطلبات الحياة المتعددة التي جعلت حاجة الناس للمال حاجةً ملحة وضرورة مؤكدة؛ يشبع الإنسان من خلالها حاجاته وينعم بحياة كريمة؛ لذلك لابد من إيجاد حلول تسهل على الناس حياتهم وفق مبادئ الشريعة الإسلامية، فيُحتاج إلى ابتكار عقود وأدوات توفي حاجة الإنسان للمال وتحقق رغبته الفطرية في استثمار ماله وأفكاره.

وهذا البحث جاء ليكشف ويبين أداة ووسيلة من الهامة التي يمكن أن يلجأ إليها الإنسان للحصول على السيولة المالية تكثيرها؛ هروباً بها عن الوسائل المحرمة في الحصول على المال كالقروض الشخصية في البنوك الربوية، فالشروط التحجيرية يمكن أن تكون نافذة ذات سعة لمن أراد أن يستدين مالاً دون أن يزيده هذا الدينُ ديوناً أخرى ترهقه وتجعله مديناً طيلة حياته، فيلجأ مثلاً لبيع مؤقت يحجر فيه على المشتري بيع ملكه الذي باعه إلى حين أن يوفي حاجته من المبلغ الذي تحصل له من خلال الثمن، ثم يسترد ملكه مقابل إعادة الثمن، وسيتبين من خلال هذه الدراسة حكم الشرط التحجيري وضوابطه وتطبيقات له على ما يوفقنا به الله -سبحانه وتعالى-.

مشكلة البحث:

جاءت فكرة هذه الدراسة حول استعمال الشرط التحجيري كأداة تجلب منافع لأحد العاقدين أو لكليهما، فجاءت للإجابة عن الأسئلة التالية:

1.ما مفهوم الشرط التحجيري؟ وما المسميات ذات الصلة؟

2.ما الحكم الشرعي في اشتراط الشرط التحجيري؟

3.ما الأثر الاستثماري الذي يترتب على وجود الشرط التحجيري؟

أهمية البحث:

جاء البحث مسلطاً الضوء على أداةٍ ابتكارية فعالة، وهي الشروط التحجيري في العقود، وتتبلور أهمية البحث فيه بما يلي:

1-يمكن أن يستعمل هذا الشرط كمفتاح لحل كثير من المشكلات الاقتصادية، وأداةٍ في ابتكار صيغة استثمارية وتمويلية لدعم المشاريع الصغيرة وسد حاجات الأفراد المالية.

2-وللشرط التحجيري أهمية ووظيفة في حفظ الحقوق وأسرار المهن التي من خلالها تنجح الأعمال وتدر مالاً، يمكن أن تشفو إن خلت عن شرط تحجيري، فتأتي الشروط التحجيرية التي يضعها أحد الأطراف لتمنع من وقوع مثل هذا الأمر.

الدراسات السابقة:

كتبت عديد من الدراسات في الشروط المقترنة بالعقد، ولم أعثر على دراسة في الشرط التحجيري، إلا إني وجدت دراسة أعانتني في كتابة هذا البحث، وهي:

-دراسة علي بن حمد الصالحي المقعدي، **الشرط المخالف لمقتضى العقد وحكمه وتطبيقاته المعاصرة**، مجلة الدراسات العربية، المجلد 3، العدد 45، سنة 2022: فقد جاءت هذه الدراسة لتبين حقيقة الشرط المخالف لمقتضى العقد وحكمه وضوابط اعتباره، وتم ذكر تطبيقات معاصرة للشرط المخالف للمقتضى ذكراً مجرداً في النتائج، واستفاد الباحث من بعض التطبيقات المذكورة.

والإضافة في هذه الدراسة تظهر في إبراز فكرة الشرط التحجيري، ومدى صحة اشتراطه، ومدى فعالية هذا الشرط في الحصول على السيولة المالية أو الحصول على الأرباح.

منهج البحث:

وقد اتبعت في البحث المناهج العلمية التالية:

المنهج الاستقرائي: تتبعت فيه مواطن ذكر الشروط في العقود، وما يتضمن منها شروط منع وسلب، كما تتبعت حكم الشرط المانع والتطبيقات الاستثنائية الواردة في الموضوع، إضافة إلى تتبع الدراسات السابقة في الموضوع.

المنهج التحليلي: عملت فيه على تصنيف الشروط المانعة من حيث وجودها في مقتضى العقد وعدمه ومن حيث أثرها، كما بينت دوافع اشتراط مثل هذا الشرط، ومدى فعالية الشرط في التمويل والاستثمار الإسلامي.

المنهج الاستنباطي: عملت فيه على استنباط مفهوم الشرط التحجيري من خلال النظر في المعنى اللغوي ومن خلال النظر في تطبيقاته عند الفقهاء وتطبيقاته المعاصرة، ومن خلال النظر في النصوص القانونية، كما عملت على استنباط ضوابط لهذا الشرط. كما عملت على تخريج فروع معاصرة على مثل هذا الشرط.

خطة البحث:

المبحث الأول: تعريف الشرط التحجيري والتمويل والاستثمار لغة واصطلاحاً والمسميات ذات الصلة بالشرط التحجيري:

المطلب الأول: تعريف الشرط التحجيري والتمويل والاستثمار.

المطلب الثاني: المسميات ذات الصلة بالشرط التحجيري:

المبحث الثاني: أثر الشرط التحجيري على العقد:

المطلب الأول: الشرط التحجيري من أقسام الشروط التقييدية.

المطلب الثاني: حكم الشرط التحجيري في العقد ودوافع اشتراطه.

المطلب الثالث: ضوابط لإجازة الشرط التحجيري.

المبحث الثالث: تطبيقات على الشرط التحجيري:

المطلب الأول: شرط عدم المنافسة التجاري.

المطلب الثاني: البيع بشرط عدم نقل الملكية.

المطلب الثالث: شرط المنع من التصرف.

المبحث الأول: تعريف الشرط التحجيري والتمويل والاستثمار لغة واصطلاحاً والمسميات ذات الصلة بالشرط التحجيري:

المطلب الأول: تعريف الشرط التحجيري والتمويل والاستثمار:

الفرع الأول: تعريف الشرط والتحجير والشرط التحجيري:

أولاً: الشرط لغة: " الشين والراء والطاء أصل يدل على علم وعلامة"[1].

والشرط في الاصطلاح: " ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده ولا عدم لذاته"[2].

ثانياً: التحجير لغة: من الحجر، ومعناه: "منع مالك من تصرفه في ماله"[3].

والحجر في الاصطلاح: "منع نفاذ التصرف"[4].

والشرط التحجيري: التزام سلبي مؤقت يقتضي منع المدين بالالتزام من تصرف عام أو تصرف خاص تحصيلاً لمنفعة معينة لصالح الطرف الدائن بالالتزام[5].

وهذا التعريف يقتضي بياناً لبعض مفرداته:

المدين بالالتزام: هو من قبل بالشرط.

الدائن بالالتزام: هو واضع الشرط.

والتصرف العام: هو منع لتصرف ليس من آثار العقد، كاشتراط عدم المنافسة بعد انتهاء العمل.

والتصرف الخاص: وهو منع من تصرف من مقتضيات العقد، كشرط عدم انتقال الملكية للمشتري كما سنبين شرحها في التطبيقات.

وبذلك يخرج بهذا التعريف الشرط الذي يقتضي المنع من كل التصرفات والمقتضيات الناتجة عن العقد، ويخرج بذلك الشرط التحجيري الذي لا منفعة منه، فإن مثل هذه الشروط لا تقبل.

الفرع الثاني: التمويل في اللغة والاصطلاح:

و**التمويل في اللغة:** من المال، وهو ما يملكه الأنسان من كل شيء[6]، **وفي الاصطلاح**:" توفير المال نقدياً كان أم سلعياً أم منافع من القادر على توفيره مالكاً له أم وسيطاً بشروط تكفل للمانح استعادة ما قدمه من مال أو عوضه مع تحقيق ربحية له"[7].

الفرع الثالث: الاستثمار في اللغة والاصطلاح:

الاستثمار لغة: من ثمر، "وهو شيء يتولد عن شيء متجمعا"، "ويقال في الدعاء: " ثمر الله ماله " أي نماه"[8].

وفي الاصطلاح: "إضافة أرباح إلى رأس المال والوصول إلى منافع المال بطريق مشروع"[9].

ويتحصل أن الاشتراط التحجيري يمكن أن يعود بفائدة على المشترط: إما بزيادة ماله وربحه، أو يعود على المشترط بمنفعة الحصول على المال لقضاء حاجاته.

المطلب الثاني: المسميات ذات الصلة بالشرط التحجيري:

الفرع الأول: **الشرط المخالف لمقتضى العقد:**

وهو الشرط الزائد عن مقتضى العقد ونتائجه الأصلية سواء أكان هذا الشرط مخالفاً للمقتضيات والنتائج والالتزامات المترتبة على العقد أو لا.

ومن هذا التعريف يظهر أن الشرط التحجيري هو قسم من أقسام الشرط المخالف لمقتضى العقد من وجه، حيث إن الشرط التحجيري شرط يخالف آثار العقد والالتزامات الأصلية للعقد، **ومن وجه آخر** يمكن أن يكون الشرط التحجيري شرطَ منعٍ عام خارج عن مقتضيات العقد.

فبذلك يندرج الشرط التحجيري تحت الشرط المخالف للمقتضى من وجه دون آخر.

الفرع الثاني: بيع الثنيا:

وهو نوع من البيع عند المالكية، ومعناه البيع المقترن بشرط يمنع المشتري من تصرف عام أو خاص [10]، "مثل أن يبيع الرجل السلعة على أنْ لا يبيع ولا يهب..... تقتضي التحجير على المشتري في السلعة التي اشترى"[11].

وبيع الثنايا قريب جداً من مفهوم الشرط التحجيري مع زيادة أن الشرط التحجيري فيه نوع اشتراط في بعض صوره ضد الغير (طرف ثالث).

المبحث الثاني: تصنيف الشرط التحجيري وحكمه:

المطلب الأول: الشرط التحجيري من أقسام الشروط التقييدية:

إذ تنقسم الشروط المقترنة بالعقود إلى قسمين:

الأول: الشرط المعلق: عرف الزرقا الشرط المعلق بأنه: "ربط حصول أمر على أمر آخر"، بحيث لا يسري حكم الأمر الأول حتى يقع الثاني[12].

الثاني: الشرط التقييدي: وعرفه محمد الشبير بأنه: " التزام واقع في العقد حال تكوينه زائد عن أصل مقتضاه الشرعي، سواء أكان هذا العقد ناشئاً بإرادة المتعاقدين، أم بإرادة منفردة، وهو يضاف إلى صلب العقد عند إنشائه، بحيث يصبح جزءاً من أجزائه التي تم التراضي على أساسها"[13].

وتقسم الشروط التقييدية إلى:

أ. شرط ما ليس من آثار العقد لكنه يلائم العقد ويؤكد مقتضياته، كأن يتم عقد البيع شرط أن يقدم المشتري كفيلاً بالثمن، ففيه تأكيد دفع الثمن للبائع الذي هو من مقتضيات العقد وآثاره[14].

وهذا شرط متفق على صحته بين الفقهاء، وجوازه في العقد كونه يؤكد ويقرر آثار العقد ونتائجه[15].

ب. شرط " لا يقتضيه العقد ولا ينافيه" "وفيه مصلحة لأحد المتبايعين"، مثل اشتراط "بيع الدار واستثناء سكناها أشهراً معلومة"[16].

وهذا شرط مختلف في صحته بين الفقهاء، كما يلي:

-**الحنفية**: شرط ما لا يقتضيه العقد ولا ينافيه شرط فاسد عند الحنفية قياساً، جائز استحساناً إن جرى به عرف بين الناس كعقد الاستصناع[17]، وغالب الشروط الزائدة عن المقتضى قد تعارفت واشتهرت [18]، فالاستثناء عندهم يعطي السعة لكل الطرفين لاشتراط شروط زائدة، وإن كان الأصل المنع، ومنعهم مستندٌ للأدلة التالية:

1- "عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهى عن بيع وشرط"(الطبراني، المعجم الأوسط، ح4361).

وجه الدلالة: فكل شرط زائد عن مقتضى العقد يفسده؛ لأن الشرط فيه زيادة عن آثار العقد وتعتبر هذه الزيادة من الربا المفسدة للعقد [19].

ويناقش بأن النهي محمول على شرط يخالف آثار العقد، أو يُحدث جهالة فيه [20]

2-عن عائشة-رضي الله عنها- عن النبي -ﷺ- أنه: **"ما بال أناس يشترطون شروطا ليس في كتاب الله، من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن اشترط مئة شرط، شرط الله أحق وأوثق"**. (البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع النساء، ح 2047).

وجه الدلالة: فكل شرط ليست من آثار ومقتضيات العقد يكون باطلاً [21].

ويناقش: أن هذا الدليل يدل على حرمة الشروط التي تتضمن مخالفة لكتاب الله، كالشروط الربوية أو الشروط المتضمنة غرراً، أما الشروط الخالية من هذه المخالفات تكون جائزة [22].

وأما استثناء الشروط التي اشتهرت بين الناس وإعطاؤها حكم الصحة؛ فلأنه الثابت بالعرف حكمه حكم الثابت بدليل شرعي؛ ولأن في منع العادة والعرف حرجاً على الناس [23].

-**المالكية**: الشرط الزائد عن مقتضى البيع شرط جائز عند المالكية، فالشرط الزائد عن المقتضى لا يضر، وفي قولهم التوسع والحرية في الاشتراط من أحد الطرفين بضوابط [24]، وهي:

1- ألا يؤدي الشرط إلى غرر أو إفساد في الثمن أو المثمن.

2- ألا يخلّ بالشروط المشترطة في عقد البيع، وألا يخلّ بمصلحة أحد المتعاقدين.

وأدلتهم كما يلي:

1-حديث جابر قال:" ابتاع مني رسول الله - ﷺ - بعيرا وشرط ظهره إلى المدينة"(موجود بمعناه في: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان، ح 2718).

وجه الدلالة: فإن اشترط أحد الطرفين منفعة يسيرة لا تعود بمنع أصل التصرفات المترتبة على البيع بأن يكون الشرط منعاً جزيئاً فيجوز كبيع بيت واشتراط البائع أن يسكنه مدة معينة [25].

ويناقش: أن الشرط وقع بعد العقد، فلا يكون شرطاً في العقد [26].

2- أن ما كان من شروط تحجيرية فيها غرض صحيح ومصلحة لأحد الطرفين ولا مضرة فيها على الطرف الآخر ولا إجحاف يحكم بجوازه [27].

-**الشافعية**: لا يصح عندهم الشرط الزائد عن مقتضى العقد، بل وكل شرط ما يعطل مقتضيات العقد أو يضعفها يكون باطلاً [28]، للأدلة التالية:

1- **استدلوا بنفس دليل الحنفية السابق:" أن النبي نهى عن بيع وشرط**"(الطبراني، المعجم الأوسط، ح4361).

وجه الدلالة: أنها تمام الطرف المدين بالشرط من تمام تملكه [29]

2- "**عن عائشة: أنها أرادت أن تشتري بريرة، فاشترطوا عليها الولاء، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (اشتريها، فإنما الولاء لمن أعتق)**"(البخاري، صحيح البخاري، كتاب كفارات الأيمان، باب إذا أعتق في الكفارة، ح6339).

وجه الدلالة: فقد صحح النبي-عليه السلام– العقد وأبطل الشرط [30].

ويناقش: معناه أي اشترطي عليهم الولاء، وهذا أمر من النبي-عليه السلام-، والنبي -عليه السلام- لا يأمر بفاسد [31].

2-"**عن جابر عن النبي -ﷺ-: نهى عن الثنيا إلا أن تعلم**"(النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، النهي عن الثنيا حتى تعلم، ح4633).

وجه الدلالة: فدل على جواز الاشتراط إن كان المنفعة المشترطة معلومة [32].

-**الحنابلة**: ومنهم ابن تيمية [33] وتلميذه ابن القيم [34]، أن الأصل حرية الاشتراط، وإن كان الشرط زائد عن آثار العقد وليست من مقتضياته [35]، بشروط:

1- ألا يكون في الاشتراط حرمة كما في اشتراط الربا.

2-لا بد من أن تكون المنفعة الزائدة المشترطة من أحد المتعاقدين محددة ومعلومة.

3-ألا يكون الشرط الزائد عن مقتضى العقد متعدداً، فلا يجوز أن يزيد عن شرط واحد.

وذلك للأدلة التالية:

-"عن عبد الله بن عمرو أن النبي -ﷺ- نهى عن شرطين في بيع"(الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيع، باب "ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك"، ح1234).

وجه الدلالة: فدل على أن الشرط الواحد جائز[36].

-استدلوا بحديث جابر السابق وحديث جواز بيع الثنيا المعلومة[37].

فيظهر مما سبق حرية الاشتراط والتوسع فيه عند الفقهاء عدا الشافعية، مما يؤكد إمكانية اشتراط شرط سلبي تحجيري فيه نفع لأحد الطرفين أو كليهما سيما إذا كان في العقد تمويلاً لطرف واستثماراً لطرف آخر.

والراجح هو ما قال به جمهور الفقهاء من حرية الاشتراط بالضوابط التي نصوا عليها؛ لأن متطلبات الحياة وحاجة الناس للحصول على المال أو حاجة الناس لحفظ أموالهم تحتاج مزيد اشتراط ليتحقق به مطلوبهم وتوفى به حاجاتهم وفق مقاصد الشريعة الإسلامية.

جـ "شرط يخالف مقتضى العقد، فيكون مبطلا للعقد"[38]، والشرط المخالف لمقتضى العقد موضوعه على قسمين:

1.شرط "ما يخالف سنة العقود شرعاً من ضمان وعدمه"[39]، فمفاده أن الشروط لا تغير صفة اليد في العقد، فكل ما "كان أمانة لا يصير مضمونا بشرطه، وما كان مضمونا لا ينتفي ضمانه بشرطه"[40].

2.شرط " تحجير بعض منافع الملك والتصرف فيه"[41] "كشرط أن لا يبيع المبيع ولا يهبه، ولا يلبس الثوب، ولا يركب الدابة، ولا يأكل الطعام"[42]، وهو ما يسمى بالالتزام السلبي [43].

والشرط التحجيري على أقسام من حيث الأثر:

أ-شرط تحجيري مضر ضرراً محضاً: كمن باع داراً واشترط على المشتري أن يهدم الدار.

ب- شرط تحجيري لا منفعة فيه: كمن باع طعاماً واشترط على المشتري أنْ لا يأكله.

جـ-شرط تحجيري فيه منفعة للمشترط: كما في بيع الوفاء [44] [45].

والقسم الثالث من أقسام الشرط التحجيري هو محل البحث في حكمه وتطبيقاته.

وبناءً عليه التكييف الفقهي للشرط التحجيري أنه: شرط مخالف لمقتضى العقد مخالفةً جزئية لتحصيل منفعة.

المطلب الثاني: حكم الشرط التحجيري في العقد ودوافع اشتراطه:

الفرع الأول: الحكم الشرعي للشرط التحجيري:

وحكم الالتزام السلبي أو الشرط التحجيري على التفصيل التالي:

أولاً: أن الشرط التحجيري شرط مخالف لمقتضى العقد، واشتراط ما فيه مضادة ومخالفة للمقتضى والآثار المترتبة على العقد يكون باطلاً باتفاق الفقهاء[46]، ووردت نصوص وأدلة يتضح من خلالها منع اشتراط شرط يمنع من نفع أو تصرف مستحق بالعقد، منها:

1."عن عائشة رضي الله عنها قالت: جاءت بريرة فقالت: إني كاتبت أهلي على تسع أواق، في كل عام أوقية، فأعينيني، فقالت عائشة: إن أحب أهلك أن أعدها لهم عدة واحدة وأعتقك فعلت، ويكون ولاؤك لي. فذهبت إلى أهلها فأبوا ذلك عليها، فقالت: إني قد عرضت ذلك عليهم، فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع بذلك رسول الله ﷺ، فسألني فأخبرته، فقال: خذيها فأعتقيها، واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق). قالت عائشة: فقام رسول الله ﷺ في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: **أما بعد، فما بال رجال منكم يشترطون شروطا ليست في كتاب الله، فأيما شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، فقضاء الله أحق وشرط الله أوثق، ما بال رجال منكم يقول أحدكم: أعتق يا فلان ولي الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق**". البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب أذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، حديث رقم (2060).

وجه الدلالة:" أن ابتياع بريرة كان **بشرط العتق** بدليل اشتراط الولاء فصحح النبي - صلى الله عليه وسلم - البيع مع اشتراطه وأبطل أن يكون الولاء إلا لمعتقه"[47]؛ لأن الشرط مخالف لمقتضى العقد؛ إذ فيه منع وتحجير لآثار الملك، ومن آثار الملك أن يكون الولاء للمعتق.

2. "عن جابر ﷺ قال: **قضى النبي ﷺ بالعمرى** [48]، **أنها لمن وهبت له**" البخاري، صحيح البخاري، كتاب الهبة، باب ما قيل في العمري والرقبى، حديث رقم (2482).

وجه الدلالة: أن العمري لها حكم الهبة، واشتراط استرداد الموهوب بعد موت الموهوب له مخالفة لموضوع عقد الهبة الذي يفيد انقطاع ملك الواهب وانتقال الملك للموهوب له ثم لورثته من بعده [49].

2."العقود تجب مقتضياتها بالشرع، فيعتبر تغيير مقتضياتها تغييرا لما أوجبه الشرع بمنزلة تغيير العبادات"[50] فمن عقد عقداً قصد منه أن يتحقق ما هو خلاف المقتضى والأثر المشروع كان قصده باطلاً، كمن صلى ولم يقصد صحة الصلاة أو القربة فلا تصح منه [51]، وكما أن العبادات مشروعة بوجه من الوجوه، فمثلها العقد مشروع بوجه من الوجوه فاشتراط المخالف تغييرٌ للوجه المشروع [52].

الفرع الثاني: الاستثناءات في الشرط التحجيري:

الشرط التحجيري جائز استثناءً في بعض الحالات، وقد أجاز بعض الفقهاء عقوداً تتضمن شرطاً تحجيرياً، وهذه العقود:

-**بيع الوفاء:** "هو أن يقول البائع للمشتري بعت منك هذا العين بما لك عَلَيَّ من الدين على أني متى قضيته فهو لي"[53].

فهذا العقد يتضمن شرطاً مخالف لمقتضى العقد وأثره وحكمه؛ إذ مقتضى العقد هو ملك المبيع على الدوام والتأبيد، وشرط البائع يتضمن الملك المؤقت للمشتري، كما أن الشرط يفيد **تحجيراً** على المشتري على أنْ لا يبيعه المشتري لثالث وهذا أيضاً مخالف لمقتضى العقد الذي يفيد أن للمشتري بيعه لمن شاء في أي وقت شاء[54].

وعلى الفتوى عند الحنفية هذا البيع جائز مع شرطه -رغم مخالفته للقواعد وتضمنه شرطاً تحجيرياً باطلاً- استحساناً لحاجة الناس للاقتراض دون الوقوع في الربا[55].

وقال بصحته أيضاً متأخرو الشافعية للضرورة الماسة له[56]، وهو قول عند الحنابلة؛ إذ عندهم الصحة والاتساع في تجويز البيع والشرط، فالشرط وإن كان تحجيرياً لكنه أصبح من مقتضى العقد[57].

فبيع الوفاء الغاية منه الحصول على سيولة نقدية من طرف البائع ليقضي بها حاجته، ثم يرد الثمن للمشتري ويسترد ملكه.

-**بيع الاستغلال**: "هو بيع الوفاء الذي يشترط فيه استئجار البائع المبيع من المشتري"[58] .

وهذا الصورة وردت في مجلة الأحكام العدلية، وهي عبارة عن تطوير لصيغة بيع الوفاء بما يتناسب مع حاجات الناس، وفيها شرط تحجيري إضافي أن المشتري يشترط على البائع بأن يستأجر المبيع كعقار مثلاً بعد تمام عملية البيع، وهذه هي الفائدة التي تعود على المشتري من العقد.

إذ منفعة العقد من جهة البائع هي الحصول على السيولة النقدية (التمويل)، ومنفعة العقد بالنسبة للمشتري بالأجرة التي يكتسبها من البائع باشتراط الإجارة عليه (استثمار).

-**بيع العبد بشرط أن يعتقه المشتري**، فالأصل والقياس منع هذا الشرط قياساً لتضمنه شرطاً تحجيرياً مناقضًا لحقيقة الملك إلا أن المالكية أجازوه لما في العتق من خير وبر[59] .

فيمكن أن يقاس عليه كل شرط تحجيري فيه نفع ومصلحة لأحد أطراف العقد، فهو خير وبر أيضاً.

-**بيع سلعة يشترط فيها على المشتري أنْ لا يبيعها لنفر أو لرجل**، فيجوز عند المالكية الشرط الذي فيه مخالفة يسيرة لمقتضى التصرف دون الكثير[60].

وفي الصورة شرط تحجيري يقتضي منع المشتري من بيع ملكه -الذي له فيه حرية التصرف- أن يبيعه لفئة مخصوص أو لرجل معين.

وذهب عدد من العلماء المعاصرين إلى الأصل في الشروط الصحة والإباحة: كمحمد أبو زهرة[61]، والزرقا[62]، ومحمد عثمان شبير[63]، واتفقت آراؤهم على تأييد مثل هذا القول على ما يلي:

-طبيعة الزمان والمكان تقتضي المرونة في اشتراط الشروط التي لا تحل حراماً، ولا تنافي مقصود العقد بأكمله، ففيها رفع الحرج عن الناس الي دعت إليه نصوص القرآن والسنة، كما أن مثل هذه الحكم يلبي حاجات الناس المتغيرة بتغير المعاملات وتجددها، فيكون مدعاة لثبات الناس وحرصهم على تطبيق الأحكام الشرعية وعدم الهروب منها[64].

المطلب الثالث: الدو افع لاشتراط شروط تحجيرية:

فهناك عدة دوافع وأغراض يرجى تحصيلها من تضييق الأثر المستحق في العقد أو منع من تصرف خارج عن المقتضى، وهي:

1-الحصول على بديل للقرض الربوي:

"إن التمويل الإسلامي قائم على المنهج السلعي الذي هو مرتكزه الأساسي في مقابلة التمويل الربوي الذي يقوم أساساً على التمويل الشخصي الذي هو تقديم النقود بزيادة"[65] وحقيقة التجارة تقوم على تقليب المال لغرض الربح[66]، لكن طريق الربح هو يظهر حكم هذه الأرباح.

وعليه يمكن استعمال الشرط التحجيري كأداة من أدوات التمويل والاستثمار بما يوافق أحكام الشريعة الإسلامية، ومن أمثلة الاستعمال للتمويل: الشرط التحجيري كان أداة للتمويل المتضمَّن في بيع الوفاء؛ فهو أداة مناسبة لمن أراد الحصول على سيولة مالية بعيداً عن القرض الربوي، فيتحصل للمشتري الأرباح من خلال الاستفادة من العين المباعة باستثمارها بوسيلة من وسائل الاستثمار، ويستفيد المشتري من هذا العقد حصوله على سيولة تسد حاجاته، وتحل مشاكله الاقتصادية دون خسارة العين التي باعها، فله حق الاسترداد عند إعادة الثمن[67].

ومن هذا الدافع نستطيع أن نحدد ثلاثة فوائد من خلال هذا الشرط:

الأولى: إيجاد عقود جديدة مركبة تلبي حاجات الأفراد والمجتمع من حيث القدرة على الحصول على المال وتنميته دون إخلال بالقواعد الحاكمة بطرق الحصول على المال[68].

الثانية: إشباع رغبات الإنسان وتلبية ضرورياته للحصول على حياة كريمة، وهذا هو مقصد الشريعة الإسلامية من وضع صيغ للعقود وقواعد حاكمة للمعاملات بحيث تتحقق الرفاهية والغنى للبشر بما يرضي الله[69].

الثالثة: يمكن أن يكون الشرط التحجيري أداة فعالة في توزيع الثروة والمال بين الناس ولا يكون دُولَةً أو حصراً بين عدد محدد منهم بما يحقق الاستقرار الاقتصادي في الدولة ويحقق مقاصد الشريعة الإسلامية؛ إذ الشرط التحجيري يمكن أن يكون أداة استثمارية للممول، وأداة تمويلية للمتمول.

2-الاشتراط بغرض زيادة الأرباح:

فيمكن من خلال بعض الشروط في العقد أن يحقق المشترط عائداً ربحياً أعلى من مباشرته عقداً خالياً من الشروط مثل: اشتراط الشركة المنتجة على المشتري من التجار أن يبيع منتجاتها دون غيرها، وأن يعقد الصفقات وفق تعليمات الشركة المنتجة مما يحقق استثماراً مُحَقِّقاً عائداً ربحياً أعلى للجهة الدائنة بالشرط، والاستثمار ممكن أن يكون بحفظ سر مهنة أو بتقديم رأس مال مع شرط أو عين مع شرط.

وأخيراً ينبه أن الشرط التحجيري ليس فيه إهدارٌ للملكية وتقييد للحرية في التصرف إن بني على أغراض ومقاصد ومصالح عظمى تفوق التقييد الممنوع الناتج عن مثل هذا النوع من الشروط، فقال القرافي: "ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة، وما من مفسدة إلا وفيها مصلحة"[70]؛ لكن المصالح والمفاسد الدنيوية" إنما تفهم على مقتضى ما غلب"[71]، والشرط التحجيري إنما مُنع لما فيه من مفسدة محضة من منع بعض مقتضيات العقد المستحقة لأحد طرفي العقد، وأما لو خالطت هذه المفسدة مصلحة وغلبت المصلحة على المفسدة التي حكم بالمنع والبطلان لأجلها؛ فإنه يجوّز جلباً للمصلحة حيث "الفتوى تدور مع المصلحة"[72]، و"الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد"[73].

إذ لو بقينا على الأصل بمنع الشرط التحجيري لما قضيت حاجات الناس المتمثلة بالحاجة للسيولة المالية أو الحاجة لغرض عيني أو حتى فكرة أو سر مهنة توجد حاجة ملحة لحفظها، وقد قال ابن العربي: "اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تجويز المحرم"[74] ، والمدين بالشرط قد رضي بالالتزام السلبي لصالح صاحب الشرط، و"المناط الشرعي في جميع المعاملات هو التراضي"[75].

المطلب الرابع: ضوابط لإجازة الشرط التحجيري:

وسأعتمد في بيان الضوابط على القواعد العامة للشريعة، على بعض الضوابط الخاصة المذكورة عند الفقهاء في الشرط المخالف للمقتضى، وهي:

1.أن يحقق الشرط مصلحة مقصودة للمشترط أو لكلا العاقدين، أو يدفع مفسدة متوقعة إن خلا العقد من الشرط: وذلك إن كان الشرط لا ينتج عنه جلب مصلحة أو دفع مفسدة فإنه يكون عبث؛ فحكم هذا الشرط في هذه الحالة المنع والبطلان بناءً على الأصل.

2.ألا ينتج عن الاشتراط الوقوع في محرم: كأن يكون مآل الشرط ونتاجه يوقع الظلم والإجحاف في حق المدين بالشرط، أو يوقع في الربا وغير ذلك.

3. **أن يكون المنع أو التحجير جزئياً لا كلياً:** ومعناه الشرط يمنع استحقاقاً جزئياً لأثر من آثار العقد دون المنع الكلي لكل مقتضيات العقد وآثاره، فلا يصح مثلاً: أن يشترط على المشتري ألا يبيع المبيع ولا ينتفع به ولا يسجل في أملاكه، فيصبح العقد في حق المشتري صورة مجردة لا نفع منها له، والبيع قائم على المعاوضة والانتفاع المتبادل.

4.أن يكون التحجير مؤقتاً: فالمنع لا يكون مؤبداً أو مجهول المدة بما يؤدي للغرر والجهالة التي نهت عنها الشريعة الإسلامية، بل يكن للشرط نطاق زمني معين ينتهي بانتهاء المدة، بل ويكون في مدة محدودة بالقدر الذي يحقق المصلحة، وهذا شرط عند المالكية في إجازة الشرط المخالف للمقتضى فجاز عندهم في الأمد القصير دون البعيد[76].

5.أن يكون الشرط التحجيري **متعارفاً عليه:** وهذا شرط الحنفية في الشرط المخالف لمقتضى العقد بأن يشيع بين الناس فتظهر حاجة الناس إليه بما يرفع المنع منه، وهو شرط يمكن أن يستفاد منه في ضوابط إجازة الشرط التحجيري كما مر سابقاً، فلا يجوز مثلاً أن يشترط لا يكون مقدوراً للمدين به بأن يكون مستحيلاً أو يكون بمقدوره مع عسر شديد[77] [78].

6.الالتزام **بالشكلية** القانونية في تسجيل الشرط حتى يكون معتبراً وملزماً، وإلا فالاتفاق المجرد بين الطرفين مجرد وعد غير ملزم إلا فيما لا تشترط له الشكلية القانونية من العقود[79].

المبحث الثالث: تطبيقات على الشرط التحجيري:

وهذه نماذج تطبيقية لفعالية الشرط التحجيري وأهميته في بعض الحالات:

المطلب الأول: شرط عدم المنافسة التجاري:

وهو" التزام قانوني بموجبه يلتزم الأطراف **بعدم** ممارسة النشاط الذي من شأنه المنافسة بين هؤلاء الأطراف، أو حتى بالنسبة للغير"[80].

وهذا الشرط على ثلاثة صور:

الصورة الأولى: الوكالة بشرط الحصر:

أن يلتزم أحد الطرفين باقتصاره التعامل مع الطرف الآخر المشترط دون غيره بأن يوزع أو يورد بضائع ويشترط على المستورد ألا يبيع غير المنتجات التي يوردها له حتى لا تنافس منتجاته وتزاحمها المنتجات الأخرى[81].

فيتكفل الوكيل ويختص بالتسويق للمنتج وإبرام المفاوضات لحساب الموكل وباسمه مقابل أجرة معينة [82].

فمنع الوكيل من بيع منتجات أخرى تنافس منتجاته التزام سلبي وتحجير استعمل كأداة استثمارية في دفع المستهلكين للشراء من المنتج الموكل ببيعه دون غيره مما يزيد الحصيلة الربحية للموكل المستثمر.

الصورة الثانية: شرط عدم المنافسة بعد انقضاء العمل:

ومعناه "إذا كان العامل يقوم بعمل يسمح له بالاطلاع على أسرار العمل ومعرفة عملاء المنشأة جاز للطرفين أن يتفقا على ألا يجوز للعامل أن ينافس صاحب العمل أو يشترك في عمل ينافسه بعد انتهاء العقد"[83].

ويشترط في هذه الصورة أن يكون الشرط مقيد بفترة زمنية محددة ومكان معين ونوع عمل بقدر الضرورة التي تقتضيها مصلحة رب العمل [84].

ومثاله "إفشاء السر من قبل المحامي أو الطبيب فيفترض دائماً أن المحامي أو الطبيب هو المسؤول عن إفشاء السر الذي حصل عليه وحده بسبب مهنته فلولا أن شخصيته كانت محل اعتبار لما استطاع أن يحصل على هذا السر من الدائن"[85].

ومثله أيضاً اشتراط رب العمل على العامل ألا يعمل مدة معينة بعد ترك العامل العمل عنده؛ لأن العامل قد علم كل أسرار الاستثمار التي يستعملها صاحب العمل في جذب الزبائن وتحصيل الأرباح، فوجود شرط يحفظ هذه الأسرار يحفظ معه العائد الربحي المتحصل من الاستثمار بهذه الأسرار.

الصورة الثالثة: شرط **عدم منافسة الوكيل للموكل**:

وهو أن يشترط الموكل على الوكيل بأن يبيع الوكيل المنتجات المستوردة من قبل الموكل أو خدمات أو عروض يقدمها الموكل وفق طريقة وخطة معينة يضعها الموكل لوكيله بأن يظهر الوكيل بصورة المعين للموكل في عرض منتوجاته لا منافساً له[86].

والموكل هنا بهذا الشرط يحافظ على الخطة الاستثمارية التي تحقق له جذب الزبائن من خلال العروض والبضائع والمنتجات التي يقدمها فيحافظ على بقاء الربح وزيادته.

المطلب الثاني: البيع بشرط عدم نقل الملكية:

وهي "تقنية تعاقدية **تعطل** انتقال ملكية المبيع إلى الوفاء بكامل الثمن خروجاً عن مبدأ الرضائية وعن الأثر الفوري لانتقال الملكية في عقد البيع"[87].

وهذه التقنية أداة فعالة في ضمان تحصيل رأس مال السلعة وتحقيق الربح من خلال البيع بالأقساط فلا يتردد البائع بالبيع، كما فيه توفير تمويل عيني للمشتري مع عدم امتلاكه للسعر حالاً؛ إذ لولا هذا الشرط التحجيري لما رضي البائع أن يبيعه بالأقساط.

المطلب الثالث: شرط المنع من التصرف:

وهو "الشرط الذي **يمنع** المالك من التصرف في ملكه، كما لو اشترط الواهب على الموهوب له عدم التصرف في المال لمدة معينة"[88]. كأن يصل إلى سن معينة يستطيع أن يستثمر فيه المال ويتصرف به.

ومثله البيع بالتقسيط كاشتراط البائع على المشتري عدم التصرف في المبيع إلى حين سداد كامل الأقساط[89].

فمن حيث البائع يحقق من خلال الأقساط ربحاً أعلى وضماناً بسداد كامل الأقساط، ومن جهة المشتري استطاع أن يحصل على تمويل عيني مع عدم ملكه كامل الثمن.

خاتمة: وفيها أهم النتائج:

أولا: الشرط التحجيري: التزام سلبي مؤقت يقتضي منع المدين بالالتزام من تصرف عام أو تصرف خاص تحصيلاً لمنفعة معينة لصالح الطرف الدائن بالالتزام، هو قسم من أقسام الشروط التقييدية تقييداً سلبياً، وينقسم الشرط التحجيري من حيث أثره على المدين بالشرط على ثلاثة أقسام:

أ. شرط يعود بضرر محض على المدين بالشرط ولا منفعة فيه للمشترط: كما لو اشترط على المشتري أن يهدم الدار التي اشتراها منه.

ب. شرط لا منفعة فيه للمشترط: كما لو اشترط على المشتري ألا يأكل الطعام الذي اشتراه منه.

جـ شرط فيه منفعة للمشترط: كمن اشترط على المشتري عدم التصرف بالمبيع لمدة معينة.

ثانياً: الشرط التحجيري باطل قياساً، وهذا الحكم محل اتفاق بين الفقهاء؛ لكنه جائز استثناءً في بعض صوره عند المالكية كون من قواعدهم في جواز الشرط التحجيري المتضمن أمداً يسيراً، وجائز استحساناً على خلاف القياس إن جرى بالشرط التحجيري عرف كأن يحتاج الناس لمثله حاجة ماسة، أو أن يشتهر شرط مثله في السوق وبين التجار.

ثالثاً: الشرط التحجيري جائزٌ بعدة ضوابط منها: أن يكون هذا الاشتراط متضمناً لمصلحة، وأنْ لا يؤول إلى محرم، وأن يكون مؤقتاً بمدة، ويكون الشرط ملزماً إن تم تسجيله بشكل قانوني في العقود التي تشترط فيها الشكلية العقدية.

رابعاً: للشرط التحجيري أثر بين في التمويل والاستثمار، ومن أبرز التطبيقات عليه: شرط عدم المنافسة التجاري، وهو: التزام قانوني بموجبه يلتزم الأطراف بعدم ممارسة النشاط الذي من شأنه المنافسة بين هؤلاء الأطراف، أو حتى بالنسبة للغير، بحيث يعد هذا الشرط أداة فعالة للدائن بالشرط باستثمار أمواله من خلال الاحتفاظ بأسرار مهنته.

التوصيات:

1-البحث عن صيغ تمويلية جديدة تتضمن شروطاً تحجيرية تسهم في حل المشكلات الاقتصادية وتوفي حاجات الناس من المال.

2-البحث في نوع شروط أخرى مخالفة لمقتضى العقد لكنها أجيز لحاجة الناس له ولتعارفهم عليه: كشرط التأقيت في العقود.

الهوامش:

.

(1) :أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (395هـ-1005م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م (د.ط)، ج3،ص260.

2):الأنصاري،زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (926هـ-1520م)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**،دار الفكر للطباعة والنشر،**١٤١٤هـ-١٩٩٤م**،(د.ط)،ج1،ص57.

(3):منصور بن يونس بن بن إدريس البهوتى(1051هـ-1641م)، **شرح منتهى الإرادات**،بيروت، عالم الكتب، 1993م(ط1)،ج2،ص155.

(4): محمد بن فراموز الشهير بمُنْلا خُسْرو (885هـ-1480م)، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، دار إحياء الكتب العربية(د.ت)(د.ط)،ج2،ص273.

(5): أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (595هـ-1199م)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،القاهرة، دار الحديث ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م(د.ط)،ج3،ص179

(6): محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ-1312م)، **لسان العرب**،دار صادر1414هـ(ط3)،ج11،ص635.

(7) رائد نصري جميل أبو مؤنس وآخرون،التمويل الإسلامي الماهية والخصائص المعيارية:دراسة تحليلية،**مجلة جامعة فلسطين**،جامعة فلسطين،المجلد(9)،العدد(1)،2019م،ص328.

(8) :ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**،ج1،ص388.

(9) :محمود أحمد محمود أبو رمان، **الاستثمار في الفقه الإسلامي**، إشراف: هايل داود،،رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية،2007،ص10.

(10) ابن رشد الحفيد (595هـ-1199م)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**،ج3،ص179، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (520هـ-1126م)، **المقدمات الممهدات**،بيروت،دار الغرب الإسلامي 1988(ط1)،ج2،ص63.

(11) :ابن رشد،المقدمات والممهدات،ج2،ص65.

(12) :مصطفى أحمد الزرقا(هـ1904-1999م)، **المدخل الفقهي العام**،دار القلم،1998(ط1)ج1،ص573.

(13) :محمد عثمان الشبير، **الشروط المقترنة بالعقد وأثرها فيه في الفقه الإسلامي**، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،جامعة قطر،العدد 22،ص61، 2004م، بتصرف يسير.

(14)علاء الدين السمرقندي (539 هـ-1145م)، **تحفة الفقهاء**،بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م (ط2)،ج2،ص50.

(15) :أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (450هـ-1058م)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني**،تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،بيروت، دار الكتب العلمية،1999م(ط1)،ج5،ص312، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (620هـ - 1223 م)، **المغني**، تحقيق: عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو،الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1997(ط3)،ج6،ص323، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (970 هـ - 1563م)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**،بيروت،دار الكتاب الإسلامي(د.ت)(ط2)،ج6،ص92، محمد بن عبد الله الخرشي 1101هـ-1690م)، **شرح الخرشي على مختصر خليل**،بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ(ط1)،ج5،ص82.

(16) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ-1547)، **تحرير الكلام في مسائل الإلتزام**،تحقيق: عبد السلام محمد الشريف،بيروت، دار الغرب الإسلامي،1984م(ط1)،ص339.

(17) :علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (593هـ-1197م)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**،تحقيق: طلال يوسف،بيروت، دار احياء التراث العربي(د.ت)(د.ط)، ج3،ص48.

(18) :الزرقا، **المدخل**، ص522.

(19) : علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني(587-1191)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصر، مطبعة الجمالية،1328هـ(ط1)،

(20) : أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي (616هـ-1220م)، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**،تحقيق: حميد بن محمد لحمر،بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003م(ط1)،ج2،ص672

(21) : محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (483 هـ-1090م)، **المبسوط**، مصر،مطبعة السعادة(د.ت)(د.ط)،ج13، ص13.

(22) : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني(1328هـ-1910م)،**القواعد النورانية الفقهية**،تحقيق: أحمد بن محمد الخليل،الدمام، دار ابن الجوزي،١٤٢٢هـ(ط1)،ص284.

(23) : السرخسي، **المبسوط**،ج13، ص14.

(24) :عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (١٠٩٩هـ-1688م)، **شرح الزُّرقاني على مختصر خليل**،بيروت، دار الكتب العلمية 2002 م(ط1)،ج5،ص158.

(25) : ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص3، ص179.

(26) : أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (558هـ-1163م)، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**،تحقيق: قاسم محمد النوري،جدة،دار المنهاج، 2000(ط1)،ج5، ص136.

(27) : أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (536 هـ-1142م)، **شرح التلقين**،تحقيق: محمَّد المختار السّلامي،بيروت، دار الغرب الإسلامي،2008م(ط1)،ج2،ص491.

(28) :العمراني، **البيان في مذهب الإمام الشافعي** ،ج5،ص136.

(29) :الماوردي،الحاوي الكبير،ج5،ص313.

(30) : الماوردي،الحاوي الكبير،ج5،ص314.

(31) : ابن قدامة،المغني،ج6،ص326.

(32) : الماوردي،الحاوي الكبير،ج5،ص314.

(33) :تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني(1328هـ-1910م)،**القواعد النورانية الفقهية**،تحقيق: أحمد بن محمد الخليل،الدمام، دار ابن الجوزي،١٤٢٢هـ(ط1)،ص292.

(34) :محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ-1350م)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم،بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م،(ط1)،ج1، ص259.

(35) :شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت ٧٧٢هـ..)، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، القاهرة، العبيكان للنشر، 1993م(ط1)،ج7،ص470.

(36) : ابن قدامة،المغني،ج6،ص168.

(37) : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي،**حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع**،(د.ن)،1397هـ(ط1)،ج4،ص396.

(38) السرخسي ، **المبسوط**،ج12،ص79.

(39) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي(914هـ-1508م)،**إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**،تحقيق:أحمد بو طاهر الخطابي،الرباط،مطبعة فضالة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م(د.ط)،ج1،ص300.

(40) إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح (884هـ-1480م)، **المبدع في شرح المقنع**،بيروت،دار الكتب العلمية،١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م(ط1)،ج5ً،ص10.

(41) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي (544هـ-1150م)،**التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة**،تحقيق: محمد الوثيق،عبد النعيم حميتي،بيروت، دار ابن حزم،١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م(ط1)،ج3،ص1149.

(42) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي(683هـ-1284)،**الاختيار لتعليل المختار**،تحقيق: محمود أبو دقيقة،القاهرة،مطبعة الحلبي،(١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م)(د.ط)،ج2، ص25.

(43) عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي(683هـ-1284)،**الاختيار لتعليل المختار**،تحقيق: محمود أبو دقيقة،القاهرة،مطبعة الحلبي،(١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م)(د.ط)،ج2، ص25.

(44) وصورته أن يقول البائع للمشتري: بعت منك هذا العين بما لك علي من الدين على أني متى قضيت الدين فهو لي، أو يقول بعت منك هذا العين بكذا على أني إن دفعت إليك ثمنك تدفع العين إلي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي(786هـ-1384م)،**العناية شرح الهداية**، مصر،مطبعة مصفى البابي، 1970(ط1)،ج9،ص236.

(45) انظر الزَّبِيدِيّ ، **الجوهرة النيرة**، ١٣٢٢ هـ(ط1)،ج1،ص203، الموصلي،**الاختيارلتعليل المختار**،ج2،ص25.

(46) :الموصلي،الاختيار (مذكور سابقاً هامش 24)لتعليل المختار،ج2،ص25، ابن شاس ، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**،ج2،ص672، الماوردي،الحاوي الكبير،ج5،ص312 ،ابن قدامة المغني،ج6، ص324.

(47) الماوردي،الحاوي الكبير(مذكور هامش رقم 14)،ج5،ص314، انظر أيضاً: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852 هـ-1448م)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**،بيروت،دار المعرفة١٣٧٩(د.ط)،ج5،ص315,

(48)العمرى: "أعمرتك هذه الدار مثلا، أو جعلتها لك عمرك، أو حياتك أو ما عشت أو حييت، أو ما بقيت"،عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (623هـ-1226م)، **العزيز شرح الوجيز**، علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود،بيروت،دار الكتب العلمية(ط1)،ج6،ص311.

(49) المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي**،ج3،ص228 ،انظر أيضاً: إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، (٢٥١هـ-865م)، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه**،،المدينة المنورة،الجامعة الإسلامية ، ٢٠٠٢م(ط1)،ج6،ص2727.

(50) ابن تيمية،القواعد النورانية(مفصل هامش رقم 16)، ص260.

(51) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (790هـ-1388م)، **الموافقات**،تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،القاهرة،دار ابن عفان،١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م(ط1)،ج1،ص339.

(52) ابن تيمية،القواعد النورانية(هامش 16)،ص260.

(53) محمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين (1252 هـ- 1836 م)، **حاشية رد المحتار**،مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦م(ط2)،ج5،ص276.

(54) :انظر:ابن عابدين، حاشية رد المحتار،ج5،ص277،أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (974هـ-1567م)، **الفتاوى الفقهية الكبرى**،المكتبة الإسلامية،(د.ت)(د.ط)، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (741هـ-1341م)، **القوانين الفقهية** ،تحقيق:محمد مولاي،(د.ن)(د.ت)(د.ط)،ص171.

(55) :ابن نجيم، البحر الرائق(هامش 14)،ج6،ص8.

(56)عبد الرحمن بن محمد بن حسين المشهور(1320هـ-1903)،**بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة المتأخرين**،صنعاء،دار الفقيه للنشر والتوزيع، 2009م(ط1)،ج3،ص196.

(57) :ابن قيم الجوزية ،**إعلام الموقعين عن رب العالمين**،ج3،ص286.

(58) علي حيدر خواجه أمين أفندي (1353هـ-1953م)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**،بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ - ١٩٩١م(ط1)،ج1،ص112.

(59)المازري، **شرح التلقين**،ج2،ص483.

(60) ابن رشد،بداية المجتهد(هامش 9)،ج3،ص178.

(61) محمد أبو زهرة،أحمد بن حنبل:حياته عصره آراؤه وفقهه، القاهرة،دار الفكر العربي،(د.ت)، ص235.

(62) الزرقا،المدخل، ص557.

(63) الشبير،الشروط المقترنة بالعقود، ص91،أبو زهرة، أحمد بن حنبل،ص235.

(64) الشبير، الشروط المقترنة بالعقود، ص83، ص91

(65) :مؤنس وآخرون، التمويل الإسلامي الماهية والخصائص المعيارية ،ص355.

(66) :عبدالحميد محمود البعلي،الاستثمار والتجارة وحكمهما التكليفي،الكويت،اللجنة الاستشارية العليا،ص15،(د.ت)،موقع اللجنة:www.sharea.gov.kw، رائد نصري أبو مؤنس وآخرون، التمويل الإسلامي الماهية والخصائص المعيارية،مجلة جامعة فلسطين، جامعة فلسطين،المجلد9، العدد 1، 2019م، ص353.

(67) :محمد علي التسخيري،"بيع الوفاء عند الإمامية"، **كتاب مجمع مجلة الفقه الإسلامي**،منظمة المؤتمر الإسلامي ،جدة، ع7،ص1181.

(68) :هايل داود، ابتكار العقود المالية مفهومه وضوابطه وأدواته وبعض تطبيقاته،**مجلة الصراط**، كلية العلوم الإسلامية، المجلد 22، العدد2، 2020م،ص156.

(69) :انظر:سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (792 هـ-1390م)، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**،مصر،مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ،1957م(د.ط)،ج1،ص327-328، مؤنس وآخرون،التمويل الإسلامي الماهية والخصائص المعيارية، ص342.

(70) :أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (684هـ-1285م)، **شرح تنقيح الفصول**،تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد،مصر،شركة الطباعة الفنية المتحدة،،1973(ط1)،ص87.

(71) :الشاطبي، الموافقات،ج2،ص45.

(72) :أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ-1112م)، **إحياء علوم الدين**،بيروت،دار المعرفة،(د.ت)(د.ط)،ج2،ص110.

(73) :ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين(هامش 37)،ج3،ص11.

(74) :محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (543هـ-1149م)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**،تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم،بيروت، دار الغرب الإسلامي،1992م(ط1)،ص790.

(75) :محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (1250هـ-1835م)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**،بيروت،دار ابن حزم،(د.ت)(ط1)، ص813.

(76) :المازري، شرح التلقين،ج2،ص1037،انظر أيضاً: ناصر علي العطيوي الجدوع وآخرون،موازنة بين البيع المعلق على شرط والشرط المانع من التصرف: دراسة مقارنة،**مجلة القانون والأعمال**،جامعة الحسن الأول ،ع97، 2023، ص207،ص212.

(77) :المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي** ،ج3،ص48.

(78) :وجاء في المادة (19/ب) رقم(8) سنة 1988 من القانون الأردني بما يخص قانون شرط عد المنافسة عند انتهاء العمل:"المحافظة على أسرار صاحب العمل الصناعية والتجارية وألا يفشيها بأي صورة من الصور ولو بعد انقضاء العمل **وفقاً لما يقتضيه الاتفاق أو العرف".**

(79) :ناصر علي العطيوي الجدوع وآخرون،موازنة بين البيع المعلق على شرط والشرط المانع من التصرف: دراسة مقارنة،مجلة القانون والأعمال ،ع97، 2023م،ص212.

(80) :نادر محمد إبراهيم،الالتزام التعاقدي للعامل بعد المنافسة بعد انقضاء العمل: دراسة تحليلية مقارنة من منظور القانون القطري،**المجلة الدولية للقانون**،جامعة قطر،المجلد12،العدد 1،سنة2023،ص13، عبدالمنعم شرقاوي، شرط عدم المنافسة في العقود التجارية، بحث منشور على الانترنت، 24 مايو، 2022م.

(81) :أشرف رسمي أنيس عمر، **الوكالة التجارية الحصرية في الفقه الإسلامي والقانون**،رسالة ماجستير،جامعة النجاح الوطنية، 2012، ص69.

(82) :عمر،الوكالة التجارية(موجود هامش رقم56)،ص69. اين التوثيق الكامل لهذا المرجع؟؟؟؟

(83) :المادة(1/818) من القانون المدني الأردني رقم43 لسنة 1976.

(84) :ذات القانون السابق2/818.

(85) :شمس الدين قاسم محمد الخزاعلة،التنظيم القانوني للالتزام بالامتناع عن عمل وتطبيقاته في القانون الأردني،**مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية**،جامعة كركوك،المجلد 5،العدد18، 2016م، ص91.

(86) :المادة رقم 2 قانون الوكلاء الأردني رقم 28 لسنة 2001.

(87) :عمر إدريس،استرداد البضائع المبيعة تحت شرط الاحتفاظ بالملكية وخضوع المشتري لإجراء جماعي في القانون المقارن،**مجلة عدالة للدراسات القانونية**،المصطفى الشعيبي،ع33، 2023، ص36.

(88) :ناصر علي العطيوي الجدوع وآخرون،موازنة بين البيع المعلق على شرط والشرط المانع من التصرف، ص207.

(89) :الجدوع وآخرون، **موازنة بين البيع المعلق على شرط والشرط المانع من التصرف**،ص212.

المصادروالمراجع:

إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح (884هـ-1480م)، **المبدع في شرح المقنع**،بيروت،دار الكتب العلمية،١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م(ط1).

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (790هـ-1388م)، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،القاهرة،دار ابن عفان،١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م(ط1).

أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (450هـ-1058م)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني**،تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود،بيروت، دار الكتب العلمية،1999م(ط1.

أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (558هـ-1163م)، **البيان في مذهب الإمام الشافعي**،تحقيق: قاسم محمد النوري،جدة،دار المنهاج، 2000(ط1).

أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي(914هـ-1508م)،**إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**،تحقيق:أحمد بو طاهر الخطابي،الرباط،مطبعة فضالة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م(د.ط).

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (684هـ-1285م)، **شرح تنقيح الفصول**،تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد،مصر،شركة الطباعة الفنية المتحدة،،1973(ط1).

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (520هـ-1126م)، **المقدمات الممهدات**،بيروت،دار الغرب الإسلامي 1988(ط1).

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (595هـ-1199م)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الحديث ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م(د.ط).

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ-1112م)، **إحياء علوم الدين**،بيروت،دار المعرفة،(د.ت)(د.ط).

أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التَّمِيمي المازري المالكي (536 هـ-1142م)، **شرح التلقين**، تحقيق: محمَّد المختار السّلامي،بيروت، دار الغرب الإسلامي،2008م(ط1).

أبو محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي (616هـ-1220م)، **عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**،تحقيق: حميد بن محمد لحمر،بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003م(ط1).

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (852 هـ-1448م)، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**،بيروت،دار المعرفة١٣٧٩(د.ط).

أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (395هـ-1005م)، **معجم مقاييس اللغة**،تحقيق:عبد السلام هارون،دار الفكر١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م(د.ط).

أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (974هـ-1567م)، **الفتاوى الفقهية الكبرى**،المكتبة الإسلامية،(د.ت)(د.ط).

أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (741هـ-1341م)، القوانين الفقهية ،تحقيق:محمد مولاي،(د.ن)(د.ت)(د.ط).

إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، (٢٥١هـ-865م)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه،،المدينة المنورة،الجامعة الإسلامية ، ٢٠٠٢م(ط1).

أشرف رسمي أنيس عمر، **الوكالة التجارية الحصرية في الفقه الإسلامي والقانون**،رسالة ماجستير،جامعة النجاح الوطنية، 2012.

الأنصاري،زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (926هـ-1520م)، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**،دار الفكر للطباعة والنشر،١٤١٤هـ-١٩٩٤م،(د.ط).

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني(1328هـ-1910م)،**القواعد النورانية الفقهية**،تحقيق: أحمد بن محمد الخليل،الدمام، دار ابن الجوزي،١٤٢٢هـ

رائد نصري جميل أبو مؤنس وآخرون،**التمويل الإسلامي الماهية والخصائص المعيارية:دراسة تحليلية**،مجلة جامعة فلسطين،جامعة فلسطين،المجلد(9)،العدد(1)،2019م.

زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (970 هـ - 1563م)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**،بيروت،دار الكتاب الإسلامي(د.ت)(ط2).

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (792 هـ-1390م)، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**،مصر،مطبعة محمد علي صبيح وأولاده ،1957م(د.ط).

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (954هـ-1547)، **تحرير الكلام في مسائل الإلتزام**،تحقيق: عبد السلام محمد الشريف،بيروت، دار الغرب الإسلامي،1984م(ط1).

شمس الدين قاسم محمد الخزاعلة،التنظيم القانوني للالتزام بالامتناع عن عمل وتطبيقاته في القانون الأردني،**مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية**،جامعة كركوك،المجلد 5،العدد18، 2016م.

عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (١٠٩٩هـ-1688م)، **شرح الزُّرقاني على مختصر خليل**،بيروت، دار الكتب العلمية 2002 م(ط1).

عبد الرحمن بن محمد بن حسين المشهور(1320هـ-1903)،**بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة المتأخرين**،صنعاء،دار الفقيه للنشر والتوزيع، 2009م(ط1).

عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني (623هـ-1226م)، **العزيز شرح الوجيز**، علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود،بيروت،دار الكتب العلمية(ط1).

عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي(683هـ-1284)،**الاختيار لتعليل المختار**،تحقيق: محمود أبو دقيقة،القاهرة،مطبعة الحلبي،(١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م)(د.ط).

عبدالحميد محمود البعلي،الاستثمار والتجارة وحكمهما التكليفي،الكويت،**اللجنة الاستشارية العليا**.

علاء الدين السمرقندي (539 هـ-1145م)، **تحفة الفقهاء**،بيروت، دار الكتب العلمية، 1994م (ط2).

علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (593هـ-1197م)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**،تحقيق: طلال يوسف،بيروت، دار احياء التراث العربي(د.ت)(د.ط).

علي حيدر خواجه أمين أفندي (1353هـ-1953م)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، بيروت، دار الجيل، ١٤١١هـ - ١٩٩١م(ط1).

عمر إدريس،استرداد البضائع المبيعة تحت شرط الاحتفاظ بالملكية وخضوع المشتري لإجراء جماعي في القانون المقارن،**مجلة عدالة للدراسات القانونية**،المصطفى الشعيبي،ع33، 2023.

عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي (544هـ-1150م)،**التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة**، تحقيق: محمد الوثيق،عبد النعيم حميتي، بيروت، دار ابن حزم،١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م(ط1).

محمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين (1252 هـ- 1836 م)، **حاشية رد المحتار**،مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٦م(ط2).

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ-1350م)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم،بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م،(ط1).

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (483 هـ-1090م)، **المبسوط**، مصر،مطبعة السعادة(د.ت)(د.ط).

محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (543هـ-1149م)، **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**،تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم،بيروت، دار الغرب الإسلامي،1992م(ط1).

محمد بن عبد الله الخرشي 1101هـ-1690م)، **شرح الخرشي على مختصر خليل**،بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ(ط1).

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (1250هـ-1835م)، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**،بيروت،دار ابن حزم،(د.ت)(ط1).

محمد بن فراموز الشهير بمُنْلا خُسْرو (885هـ-1480م)، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، دار إحياء الكتب العربية(د.ت)(د.ط).

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (711هـ-1312م)، **لسان العرب**،دار صادر1414هـ(ط3).

محمد عثمان الشبير، **الشروط المقترنة بالعقد وأثرها فيه في الفقه الإسلامي**، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية،جامعة قطر،العدد 22، 2004م.

محمد علي التسخيري،"بيع الوفاء عند الإمامية"، **كتاب مجمع مجلة الفقه الإسلامي**،منظمة المؤتمر الإسلامي ،جدة، ع7.

محمّد مرتضى الحسيني الزَّبيدي(1205هـ-1790م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت،(1422هـ-2001)(د.ط).

محمود أحمد محمود أبو رمان، **الاستثمار في الفقه الإسلامي**، إشراف: هايل داود،،رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية،2007.

مصطفى أحمد الزرقا(ه1904-1999م)، **المدخل الفقهي العام**،دار القلم،1998(ط1).

موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (620ه - 1223 م)، **المغني**، تحقيق: عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو،الرياض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1997(ط3).

نادر محمد إبراهيم،الالتزام التعاقدي للعامل بعد المنافسة بعد انقضاء العمل: دراسة تحليلية مقارنة من منظور القانون القطري،**المجلة الدولية للقانون**،جامعة قطر،المجلد12،العدد 1،سنة2023،ص13، عبدالمنعم شرقاوي، شرط عدم المنافسة في العقود التجارية، بحث منشور على الانترنت، 24 مايو، 2022م.

ناصر علي العطيوي الجدوع وآخرون،موازنة بين البيع المعلق على شرط والشرط المانع من التصرف: دراسة مقارنة،**مجلة القانون والأعمال**،جامعة الحسن الأول ،ع97، 2023.

هايل داود، ابتكار العقود المالية مفهومه وضوابطه وأدواته وبعض تطبيقاته،**مجلة الصراط**، كلية العلوم الإسلامية، المجلد 22، العدد2، 2022م.

صُلْحُ الوَلِيِّ الشَّرْعِيِّ عَنْ حَقِّ القاصِرِ فِي الدّية

خطاب إسماعيل عربيات*

تاريخ وصول البحث: 2025/1/8م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تتناول الدراسة مسألة **الصلح عن حق القاصر في الدّية**، مبينةً أهمية هذا الموضوع في الشريعة الإسلامية لما فيه من حماية لحقوق القاصر المالية ومنعاً للظلم، وتهدف إلى توضيح الصلاحيات الممنوحة للأولياء والأوصياء في هذا الصدد، مع إبراز **الضوابط والقيود** الشرعية التي تحكم تصرفاتهم، تأكيداً على أن تصرفاتهم ليست مطلقة، بل يجب أن تراعي مصلحة القاصر.

خلصت الدراسة إلى ضرورة **رجوع الأولياء إلى المحاكم الشرعية** المختصة قبل إبرام أي صلح، وضرورة **توثيق التعاون بين القضاء وأهل الإصلاح العشائري** لتحديد أسس واضحة لحل النزاعات.

كما شددت على أهمية بيان الأحكام الشرعية الخاصة إذا كان بين أولياء الدّم قاصر.

اعتمد الباحث على مناهج متعددة أبرزها :**المنهج الوصفي، الاستقرائي، والمقارن**، لاستعراض المسائل الفقهية وتحليلها وفق آراء الفقهاء.

الكلمات المفتاحية: الصلح، الحق، القاصر، الدّية، القصاص.

* باحث.

The Legal Guardian's Settlement Regarding a Minor's Right to Blood Money (Diyah)

Abstract

This study addresses the issue of a legal guardian's settlement regarding a minor's right to blood money (*diyah*), highlighting the topic's significance in Islamic law for protecting minors' financial rights and preventing injustice. It aims to clarify the authority granted to a minor's legal guardians and trustees in such settlements, while emphasizing the Sharia restrictions and conditions governing their actions. The study affirms that this authority is not absolute but must be exercised in the minor's best interests.

The study concludes that guardians must seek approval from competent Sharia courts before finalizing any settlement. It also stresses the importance of formal cooperation between the judiciary and tribal mediators to establish clear frameworks for dispute resolution. Furthermore, it underscores the need to specify legal rulings when a minor is among the victim's heirs.

The researcher employed a combination of methodologies, primarily the descriptive, inductive, and comparative approaches, to present and analyze the jurisprudential issues based on classical and contemporary scholarly opinions.

Keywords: Settlement, Rights, Minor, Blood Money (*Diyah*), Retribution

المُقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فَيُعَدّ الدين الإسلامي ديناً شاملاً وصالحاً لكل زمان ومكان، إذ شمل جميع جوانب الحياة، بما فيها تنظيم العلاقات بين الناس، ومعالجة ما قد ينشأ بينهم من خصومات، ومن أبرز تلك الخصومات التي تتكرر في مجتمعات المسلمين خصومات الدّم، التي وضع الإسلام لها حلولاً واضحة، كتشريع القصاص والدّية، وتفصيل أحكام كل منهما.

ورغم ذلك، فقد أتاح الشارع الحكيم للناس إنهاء خلافاتهم عبر الصلح، وهو من الوسائل التي حث عليها القرآن الكريم، لما فيه من خير وسلام بين الأطراف، كما في قوله تعالى: (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ) (1) وقد يشمل هذا الصلح التنازل عن حق الدّية، سواء في القتل العمد أو الخطأ، مقابل مبلغ مالي يتفق عليه الطرفان.

غير أن هذا الصلح يثير إشكاليات فقهية، خاصة إذا كان من بين أولياء الدّم قاصر، حيث يقوم بعض الأولياء بالتنازل عن حق القاصر دون الرجوع إلى المحكمة الشرعية، ظناً منهم أن لهم الصلاحية المطلقة للتصرف بهذا الحق بناءً على ولايتهم.

وتأتي هذه الدراسة بعنوان: "صلح الولي الشرعي عن حق القاصر في الدّية" للإجابة على هذه الإشكالات، وبيان مدى صلاحية الولي الشرعي في التنازل عن حقوق القاصر المالية، وشروط ذلك وفقاً لما أقره الشارع الحكيم من ضوابط تحقق مصلحة القاصر وتمنع التعدي على حقوقه.

أهميّة الدّراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة من خلال ما يلي:

-بيان أوجه الحفاظ على حق القاصر خاصة ما يتعلق بحقوقه المالية، وبالأخص عندما تحصل تجاوزات من بعض الأولياء في حقوقه ومنها حقه في الدّية الشرعية حال الصلح عليها مع الجاني، ذلك أن القاصر لا يعرف مصلحته بسب صغر سنه وحال كبره قد يستشعر ما أصابه من هدر لحقه حال تنازل وليه عن حقه في الدّية، ناهيك عما أصابه من فقد عزيز عليه.

-جاءت لتأكيد الحفاظ على حق القاصر وفعل الأصلح له في الصلح عن حقه في الدّية الشرعية على أنْ لا يقل حقه فيها عن الدّية المقدرة شرعاً.

-جمع أحكام هذا الموضوع في بحث واحد ليسهل دراستها والاطلاع عليها للباحثين والدارسين، ذلك أنه لم يبحث في هذا الموضوع على وجه مستقل، بل نُثرت أحكامه في كتب الفقه.

مشكلة الدراسة:

تمكن مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال التالي:

ما هي حدود السلطة التي يملكها الولي في الصلح عن حق القاصر في الدّية الشرعية؟ وقد سعت الدراسة للإجابة عن التساؤل الرئيس من خلال الأسئلة الفرعية التالية:

1.ما معنى الصلح وأركانه؟

2من هو ولي الدّم الذي يملك الصلح عن القاصر؟

3.هل يملك ولي الدّم الصلح على مال من جنس الدّية أم من غير جنسها؟

أهداف الدراسة:

جاءت هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

1.بيان الصلح وأهميته وأركانه.

2.بيان حدود سلطة الولي الشرعي التي يملكها في الصلح عن حق القاصر في الدّية الشرعية.

3.بيان الحكم الشرعي في حال الصلح عن حق القاصر بأقل من الدّية المقدرة شرعا أو على أكثر منها.

4.بيان الحكم الشرعي حال كان الصلح من جنس الدّية أو من غير جنسها.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من البحوث والدراسات التي تحدثت عن الصلح في الجنايات بشكل عام، إلا أن الباحث بعد البحث واستقراء المراجع مما توفر لديه حول موضوع هذا الدراسة لم يجد من بحث في موضوع الصلح عن حق القاصر بالدّية بشكل مستقل كما قام به الباحث في بحثه هذا، إلا أن هذا الموضوع – صلح الولي عن حق القاصر في الدّية - قد تناولته تلك البحوث والدراسات تحت مسمى الصلح عن الجنايات أو الصلح عن الدّماء ضمن محتويات هذا الباب بما تحويه من عناوين تحته، ولا تكاد كتب الفقه تخلو في الحديث عن الصلح بشكل عام أو الديات بشكل عام، ومن تلك البحوث والدراسات التي تحدثت عن هذا الموضوع:

1. إسماعيل، عبد الرزاق عبد الرحمن، الصلح وأحكامه دراسة فقهية تأصيلية، (2017)، رسالة ماجستير في الدراسات الإسلامية، جامعة السودان للعوم والتكنولوجيا – كلية الدراسات العليا.

تناول فيها الباحث الصلح وأحكامه، واشتملت هذه الرسالة على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة: تناول الباحث في الفصل الأول بيان حقيقة الصلح، وفي الفصل الثاني تناول الحديث عن أقسام الصلح، أما في الفصل الثالث فقد تناول الحديث عن الإكراه على الصلح وطرق إثباته وأهلية إبرامه، إلا أن هذه الدراسة جاءت للحديث بشكل عام عن الصلح، بينما دراستنا تختلف عنها في أنها تختص بسلطة الولي على القاصر ومدى صلاحيات الولي في الصلح عن حق القاصر في الدّية الشرعية.

2.أبو غياضه، حلمي رضوان، الصلح في الخصومات المتعلقة بالدّماء بين الفقه والقانون والقضاء العشائري، (2012)، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع وأصوله، جامعة القدس، كلية الدراسات العليا.

تناول فيها الباحث الصلح في الخصومات المتعلقة بالدّماء بين الفقه والقانون والقضاء العشائري، واشتملت هذه الرسالة على مقدمة وفصلين وخاتمة: تناول الباحث في الفصل الأول الحديث عن مفهوم الصلح وأهميته وحكمه وأركانه والآثار المترتبة عليه، أما الفصل الثاني فقد تناول فيه الحديث عن تطبيقات عقد الصلح على الدّماء في الجنايات الواقعة على النفس وما دون النفس والصلح فيها، ومقدار التعويض عن الجنايات الواقعة على النفس وما دون النفس ، وإجراءات عقد الصلح على الدّماء عشائرياً، إلا أن هذه الدراسة جاءت للحديث عن الأحكام المترتبة على الولي في الصلح عن الدّماء، بينما تختلف دراستنا هذه في أنها تختص بسلطة الولي على القاصر ومدى صلاحيات الولي في الصلح عن حق القاصر في الدّية الشرعية.

3.حرارة، باسم حمدي، سلطة الولي على أموال القاصرين، (2010)، رسالة ماجستير في الفقه المقارن، الجامعة الإسلامية، غزة.

تناول فيها الباحث الحديث عن سلطة الولي الشرعي على أموال القاصرين، واشتملت هذه الرسالة على مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة: تناول الباحث في الفصل التمهيدي بيان حقيقة الولي وسلطته وحقيقة القاصرين، أما الفصل الأول فقد تناول فيه الباحث الحديث عن سلطة الولي فيما يتعلق بالعبادات المالية للقاصرين، وأما الفصل الثاني فقد تناول سلطة الولي على التصرفات المالية للقاصرين، أما الفصل الثالث فقد تناول فيه الباحث الحديث عن سلطة الولي في الإنفاق على القاصرين، إلا أن هذه الدراسة جاءت للحديث بشكل عام عن الولاية، بينما تختلف دراستنا هذه عنها في أنها تختص بسلطة الولي على القاصر ومدى صلاحيات الولي في الصلح عن حق القاصر في الدّية الشرعية.

منهج الدراسة:

بناءً على مشكلة الدراسة وأهميتها، فإن المنهج المتبع للوصول إلى الأهداف المنشودة منه يتمثل ما يلي:

-المنهج الوصفي: حيث يقوم الباحث بوصف المسائل وتصويرها، وبيان معاني المفردات لغةً واصطلاحاً، ونقل أقوال الفقهاء.

-المنهج الاستقرائي: حيث يقوم الباحث باستقراء الكتب الفقهية لاستخراج أقوال الفقهاء وأدلتهم.

-المنهج المقارن: حيث يقوم الباحث بالمقارنة بين أقوال الفقهاء وأدلتهم.

مخطط الدراسة (الهيكلية):

أما عن مخطط الدراسة فقد جعلته في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم الصلح عن حق القاصر في الدّية.

المطلب الأول: مفهوم الصلح.

المطلب الثاني: مفهوم الحق.

المطلب الثالث: تعريف القاصر.

المطلب الرابع: تعريف الدّية.

المبحث الثاني: مشروعية الصلح وأركانه وما يجوز به الصلح.

المطلب الأول: مشروعية الصلح.

المطلب الثاني: أركان الصلح.

المطلب الثالث: ما يجوز به الصلح.

المبحث الثالث: صلح ولي مستحق الدّم.

المطلب الأول: مفهوم الولاية والصلة بينها وبين الوصاية.

المطلب الثاني: من ولي القاصر الذي يملك الصلح عنه؟

المطلب الثالث: صلح ولي مستحق الدّم.

المطلب الرابع: الصلح على مال من جنس الدّية أو من غير جنس الدّية.

المبحث الرابع: القيود الواردة على سلطة الولي الشرعي في الصلح عن حق القاصر في الدّية.

المطلب الأول: مفهوم القيود على سلطة الولي الشرعي.

المطلب الثاني: القيود الرئيسة على سلطة الولي في الصلح عن حق القاصر.

خاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

قائمة المراجع.

المبحث الأول: مفهوم الصلح عن حق القاصر في الدّية.

المطلب الأول: مفهوم الصلح.

الفرع الأول: معنى الصلح لغة:

صَلَحَ يَصْلَحُ ويَصْلُحُ صَلاحًا وصُلُوحًا، وهو صالحٌ وصَلِيحٌ، والجمعُ صُلَحاءُ وصُلُوحٌ، وفلانٌ من الصُّلحاءِ ومن أهلِ الصَّلاحِ، والصَّلاحُ: ضِدُّ الفَسادِ، واصطلحَ القومُ: زالَ ما بينَهما من خلافٍ، وعلى الأمرِ: تعارفوا عليه واتفقوا، والاصطلاحُ مصدرُ اصطلحَ، واتفاقُ طائفةٍ على شيءٍ مخصوصٍ، والصُّلحُ إنهاءُ الخصومةِ وإنهاءُ حالةِ الحربِ والسَّلْمِ. [2]

الفرع الثاني: معنى الصلح اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف الصلح على ما يلي:

1.عرّفه فقهاء الحنفية بأنه: (عقدٌ يرفع النّزاع بعد وقوعه بالتراضي). [3]

2.عرّفه المالكية بأنه: (انتقال عن حقّ أو دعوى بعوض لرفع نِزاع أو خوفِ وقوعه).[4]

3.وعرّفه الشافعية بأنه (عقدٌ يحصلُ به قطع النّزاع).[5]

4.وعرّفه الحنابلة بأنه: (مُعاقدة يُتوصل بها إلى الموافقة بين المُختلفين).[6]

بالنظر إلى التعريفات السابقة نجد أن تعريفات الحنفية والشافعية والحنابلة يتفق بعضها مع بعض، وهي تتطابق مع المعنى اللغوي وهو: "أن الصلح عقد يرفع النزاع"، أي: بعد وقوعه، مع وجود اختلاف في بعض صيغ التعريفات لا تؤثر في جوهر التعريف، حيث استعمل الحنفية عبارة (**رفع النزاع**)، في حين استعمل الشافعية عبارة (**قطع النزاع**)، واستعمال الحنابلة عبارة (**مو افقة بين المختلفين**)، وهذه العبارات كلها متفقة في المعنى.

فهم بذلك جعلوا الصلح نوعاً من أنواع العقود، وأن ثمرته فيما يرون رفع النزاع، ويُؤخذ على هذا التعريف أنه لم يفرّق بين الصلح وبين الحُكم، حيث إنّ الحكم كذلك يرفع النّزاع. [7]

أما المالكية فكان من أبرز تعريفاتهم تعريف ابن عرفه السابق وهو من أشمل التعريفات للصلح عندهم، لأنه جعل الصلح ليس رافعاً للنزاع فقط، بل مانعاً لوقوعه أيضاً، حيث يقوم بدور وقائي لمنع النزاع، فباين بذلك تعريفات الفقهاء الآخرين. [8]

ولعل التعريف المختار هو تعريف المالكية وذلك لما يلي:

-لأنه يشمل الصلح في المعاملات والصلح في القصاص لقوله: " انتقال عن حق أو دعوى لرفع النزاع".

-أنه جعل الصلح ليس رافعاً للنزاع فقط، بل مانعاً لوقوعه أيضاً، حيث يقوم بدور وقائي لمنع النزاع.

-لاستعمال الصلح قبل حصول النزاع، بل بمجرد توقع النزاع أو خوف وقوعه. ([9])

المطلب الثاني: مفهوم الحق:

الفرع الأول: معنى الحق لغة:

هو مصدرٌ حَقَّ الشيءِ إذا وَجَبَ وثَبَتَ، والحقُّ خِلافُ الباطلِ، وجمعُهُ حُقوقٌ وحِقاقٌ. ([10])

الفرع الثاني: الحق اصطلاحاً:

أفاد الدارسون لموضوع الحق أنهم لم يقفوا على تعريف اصطلاحي للحق عند الفقهاء، بل إن إطلاقات الفقهاء للحق تتفق مع المعنى اللغوي له أي الوجود والثبوت، فلم يُعنَ الفقهاء القدامى بتعريف الحق، وذلك لوضوح معناه في أذهانهم، فتعريف الحق عندهم لا يبتعد عن التعريف اللغوي، من حيث الوجوب والإثبات.

أما العلماء المعاصرون فذهبوا إلى تعريف الحق بعدة تعريفات منها:

-عرّفه الشيخ علي الخفيف بأنه: (مصلحة مستحقة شرعاً).([11])

-عرفه الشيخ مصطفى الزرقا بأنه: (اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً).([12])

-الدكتور فتحي الدريني عرف الحق بأنه: (اختصاص يقر به الشرع سلطة على شيء، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقا لمصلحة معينة).([13])

التعريف المختار:

لعل تعريف الدكتور فتحي الدريني للحق هو الأقرب للمراد لما يلي:

-حد الحق باختصاصه بشخص معين أو فئة معينة وهو بذلك أخرج ما لا اختصاص فيه مثل الأمور المباحة كالاصطياد.

-إضافة إلى انه أرجع منشأ الحق إلى إرادة الشارع، فلا حق شرعي من غير دليل.

-أما ما يتعلق بالسُّلطة فهي نوعان:

- سلطة على شيء كحق الملكية.
- سلطة على شخص كحق الحضانة.

-ثم بيّن الغاية من الحق وهو تحقيق المصلحة التي هي مناط الشرع فأينما تكون المصلحة فثم شرع الله، ذلك أنه إذا كان الحق وسيلة تتنافى مع غاية الحق كالإضرار بالآخرين، انتزعت المشروعية عن هذا الاختصاص.

المطلب الثالث: تعريف القاصر:

الفرع الأول: معنى القاصر لغةً.

القافُ والصادُ والراءُ أصلانِ صحيحانِ، أحدُهما يدلُّ على ألا يبلُغَ الشيءُ مَدادَهُ ونهايتَهُ، والآخرُ على الحَبْسِ، والأصلانِ متقاربانِ، وأقْصَرَ وقَصَّرَ وتَقاصَرَ: انْتَهَى، وأقصرَ فلانٌ عن الشيءِ يقصرُ إقصارًا إذا كفَّ عنهُ وانتهى. والإقصارُ: الكفُّ عن الشيءِ. (14)

الفرع الثاني: معنى القاصر اصطلاحاً:

ورد على لسان الدارسين أن الفقهاء القدامى لم يتعرضوا إلى تعريف القاصر، وعللوا ذلك بوضوح المعنى في أذهانهم، إضافة إلى حداثة هذا المصطلح، لكنهم أطلقوا ألفاظاً مشابهة له: كلفظ الحدث (15)، الطفل(16)، الفتى(17)، الصبي(18) ، والصغير(19)، وذلك عند الحديث عمن لم يبلغ سن الرشد.

وقد أورد بعض العلماء المعاصرينَ تعريفاً لمعنى القاصر فعرفه الزحيلي بقوله: (هو من لم يستكمل أهلية الأداء سواء أكان فاقداً لها كغير المميز أم ناقصها كالمميز).(20)

المطلب الرابع: تعريف الدّية:

الفرع الأول: معنى الدّية لغةً:

واحدةُ الدِّياتِ والهاءُ عوضٌ عن الواوِ، وأصلُها: وَدِيَةٌ، فحُذِفتِ الواوُ، تقولُ: وُدِيتُ القتيلَ أَدِيَةَ دِيَةٍ، إذا أعطيتَ ديتهُ، واتَّدَيْتُ أيْ أخذتُ ديتهُ، وإذا أمرتَ منهُ قلتَ: دَ فلانًا، وللاثنينِ دِيا وللجماعةِ دُوَا فلانا، يُقالُ: وَدَّا فلانٌ فلانًا إذا أَدَّى ديتهُ إلى وليه، والدّية: حقُّ القتيلِ. (21)

الفرع الثاني: الدّية اصطلاحا:

عرف العلماء تعريفات عدة للدية، وكلها متقاربة من بعضها:

-**فعند الحنفية:** "الدّية اسم خاص في بدل النفس".(22)

-**وعند المالكية:** "مال يجب بقتل آدمي حر عن دمه أو جرحه، مقدر شرعاً لا بالاجتهاد".(23)

-**عند الشافعية:** "هي المال الواجب بجناية على الحر في نفس أو فيما دونها".(24)

-**عند الحنابلة:** "المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب جناية".(25)

-**التعريف المختار:**

بالنظر في التعريفات السابقة نجد بأن السادة الحنفية قد أخرجوا بتعريفهم دية القتل العمد إذا تنازل المجني عليه عن القصاص ورضي الجاني بدفعها إليه، أما السادة المالكية فإنهم بتعريفهم للدية أخرجوا بذلك ما لم يرد فيه تقدير معين، بل المعول عليه هو التقدير حسب الاجتهاد، وخرج أيضا الجناية على العبد فلا يُسمى المال المدفوع دية، أما السادة الشافعية بتعريفهم للدية أيضا أخرجوا الجناية على العبد فلا يُسمى المال المدفوع له دية، وقد شمل تعريفهم المال المدفوع بسبب الجناية على نفس الإنسان أو ما دون النفس.

لذا فإن التعريف المُختار هو تعريف السادة الحنابلة حيث إنه جاء تعريفاً جامعاً مانعاً للدية فهو شمل جميع المال المؤدى مما تسببه الجناية، ويشمل حينئذ الجناية عمداً في حال تنازل المجني عليه أو وليه، والجناية شبه العمد، والجناية الخطأ، وسواء دفع المال إلى المجني عليه في حال الجناية فيما دون النفس أو دُفع إلى الولي في حال الجناية على النفس. (26)

المبحث الثاني: مشروعية الصلح وأركانه وما يجوز به الصلح.

المطلب الأول: مشروعية الصلح.

الصلح ثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة والاجماع:

أولاً: الكتاب:

1.قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾.(27)

وجه الدلالة: جاء التوجيه في الآية الكريمة بأن لا نجعل الأيمان بالله تعالى مانعة من البر وصلة الرحم والصلح إذا تم الحلف على تركها، فالاستمرار على اليمين إثم لصاحبها من الخروج بالتكفير. (28)

2.قوله تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾.(29)

وجه الدلالة: الآية الكريمة نصت على خيرية الإصلاح بين الناس، ويظهر ذلك في نفي الخير عن النجوى واستثناء الصلح، قال ابن رشد – رحمه الله -: (وهذا عام في الدّماء والأموال والأعراض، وفي كل شيء يقع التداعي والاختلاف فيه بين الناس). (30)

3.وقال تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾.(31)

وجه الدلالة: أن الله تعالى وصف الصلح بأنه خير، ولا يوصف بالخيرية إلا ما كان مشروعاً مأذوناً به.

قال الجصاص – رحمه الله -: (قال بعض أهل العلم: يعني خير من الإعراض والنشوز، وقال آخرون: "من الفرقة"، ويجوز أن يكون عموماً في جواز الصلح في سائر الأمور إلا ما خصه الدليل). ([32])

ثانيا: من السنة النبوية:

1.عن النبي ﷺ قال: {الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا، وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا}.([33])

وجه الدلالة: نص الحديث الشريف على مشروعية الصلح، إلا ما أحل الحرام أو حرم الحلال، ومثال الصلح الذي يحرم الحلال: كمصالحة الزوجة للزوج على أنْ لا يطلقها، ومثال ما يحلل الحرام: أكل مال لا يحل له أكله.([34])

2.عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ ﷺ أَنَّ أَهْلَ قُبَاءٍ اقْتَتَلُوا حَتَّى تَرَامَوْا بِالْحِجَارَةِ فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ فَقَالَ: (اذْهَبُوا بِنَا نُصْلِحُ بَيْنَهُمْ).([35])

وجه الدلالة: أن ذهاب النبي ﷺ للإصلاح بين الناس دليل على ما كان عليه من التواضع والحرص على قطع الخلاف وحسم دواعي الفرقة عن أمته كما وصفه الله تعالى.([36])

ثالثاً: الإجماع.

أجمع المسلمون على جواز الصلح وإباحته، ما لم يحلّ حراماً أو يحرم حلالاً، فقد حكى ابن قدامه الإجماع بعد أن بين أنواعه فقال: (وأجمعت الأمة على جوازه في هذه الأنواع التي ذكرنا).([37])

المطلب الثاني: أركان الصلح.

عقد الصلح كغيره من العقود له أركان وشروط، ولكن ثمة خلاف بين الفقهاء في أركانه، حيث يرى الأحناف بأن ركن العقد هو الصيغة فقط، **والمراد بها:** الإيجاب والقبول الدالين على التراضي ([38])، كأن يقول المدعى عليه: صالحتك من كذا على كذا، فيقول المدعي: قبلت، أو ما يدل على قبوله ورضاه. ([39])

في حين يرى جمهور الفقهاء من المالكية ([40]) والشافعية ([41]) والحنابلة ([42]) أن أركان الصلح أربعة، وهي:

1.الصيغة.

2.العاقدان (المتصالحين).

3.محل النزاع (المصالح عنه).

4.بدل الصلح (المصالح عليه أو المصالح به).

المطلب الثالث: ما يجوزبه الصلح.

يجوز الصلح في جميع المعاملات بما فيها المعاملات المدنية والأحوال الشخصية، أما جرائم الاعتداء على الأشخاص، كالقصاص والدّية وغيرها، فيجوز الصلح فيها لأن أغلب جرائم الصلح تكون في حق العبد لا في حق الله، فلا يصحّ الصلح في حد الزنا أو السرقة أو شرب الخمر، كالمصالحة على عدم رفعه للإمام في مقابل مبلغ مالي معين، لأن هذه الجرائم من حقوق الله، وحق الله لا يجوز فيه الصلح، لأن المصالح بالصلح متصرف في حق نفسه، أما استيفاء كل حقه، أو البعض منه، أو بالمعاوضة، وفي غير حقه لا يجوز له فيه الصلح، وكذلك في حدِّ القذف، وإن كان فيه حق للعبد، فحق الله فيه مُغلّب، وهذا رأي السادة الحنفية.([43])

أما جمهور الفقهاء الشافعية والحنابلة ([44]) ورواية عن مالك ([45]) فما كان حق للعبد، فيجوز فيه الصلح والعفو، وكذلك يكون الصلح في جرائم القصاص الواقعة في الأطراف، أو في النفس، وكذلك يجوز الصلح في القتل الخطأ، وقال بعض الفقهاء: لو أقر الرجل بالقتل الخطأ ولم تقم البينة، فصالَحَ الأولياءَ على مال، وظنّ ذلك أنه يلزمه فالصلح جائز، وقد اختلف عن مالك في الإقرار بالقتل الخطأ، فقيل على المقر في ماله وقيل على العاقلة بالقسامة.

المبحث الثالث: صلح ولي مستحق الدّم.

المطلب الأول: مفهوم الولاية.

الفرع الأول: معنى الولاية لغة:

الوليُّ القُربُ والدُّنوُّ، والوليُّ المحبُّ والصَّديقُ والنَّصيرُ، والوِلايةُ بكسرِ الواوِ السُّلطانُ والوَلايةُ النُّصرةُ، والولايةُ تَشعرُ بالتدبيرِ والقدرةِ والفعلِ، ووليُّ اليتيمِ الذي يلي أمرَهُ ويقومُ بكفايتهِ، والجمعُ أولياءُ. ([46])

الفرع الثاني: تعريف الولاية اصطلاحاً:

هي نفاذ القول على الغير في نفسه أو ماله أو فيهما معاً، بحيث يترتب على هذا العمل الآثار الشرعيّة بدون أن تتوقف على إذن أو إجازة من ذلك الغير. ([47])

المطلب الثاني: من ولي القاصر الذي يملك الصلح عنه؟

اختلف الفقهاء فيمن يملك الصلح عن القصاص وذلك على قولين:

القول الأول: أن الحق في الصلح عن القصاص لجميع الورثة من ذوي الأنساب والأسباب الرجال والنساء الصغار والكبار وهو قول الحنفية ([48]) والشافعية ([49]) والحنابلة ([50]).

القول الثاني: أنّ الحق في الصلح عن القصاص للعصبة الذكور وهو مذهب المالكية.([51])

وقد شرط المالكية صحة الصلح من النساء شروطًا ثلاثًا:

1.أن يكنّ وارثات، كالبنت والأخت، وخرج بذلك العمة والخالة ونحوهما لأنهما من ذوي الأرحام.

2.أنْ لا يساويهنّ عاصب في الدرجة وفي القوة معاً، كالابن مع البنت، والأخت مع الأخ.

3.أنْ يكنّ عصبة لو فرض كونهن ذكور، فللأم حق استيفاء القصاص لأنها لو ذُكِّرت كانت أباً؛ لأنها والدة. ([52])

أدلة أصحاب القول الأول:

1.قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾. ([53])

وجه الدلالة: جعل الله لولي المقتول ظلماً الحق في القصاص وله الصلح على القصاص أيضاً. ([54])

2.عن عائشة رضي الله عنها، عن رسولِ الله ﷺ قال: (على المُقْتتلينَ أن ينحَجزوا ([55]) الأوَّل فالأول، لإن كانتِ امرأةً). ([56])

وجه الدلالة: ومعنى الحديث الشريف أن عفوَ النساءِ في القتلِ جائِزٌ إذا كانت إحدى الأولياءِ. ([57])

أدلة أصحاب القول الثاني:

3.قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ﴾.([58])

وجه الدلالة: في قوله تعالى (لِوَلِيِّهِ) ما يدل على خروج المرأة عن مطلق لفظ الولي فلا جرم ليس للنساء حق في القصاص لذلك ولا أثر لعفوها وليس لها الاستيفاء. ([59])

4.أنّ القصاص شُرع للتناصر ولدفع العار عن النّسب فاختُصّ به العصبات كولاية النكاح، ولذا فالولي يجب أن يكون ذكراً لأنه أفراده بالولاية بلفظ التذكير. ([60])

-الرأي الراجح:

الرأي الراجح في هذه المسألة هو القول الأول في أنه يصح الصلح من كل وارث سواء أكان من ذوي الفروض أم من العصبات، ذكوراً أم إناثاً، وذلك لقوة أدلتهم.

ويُرد على أصحاب القول الثاني بأن الولي في ظاهره على التذكير وهو واحد كائناً من كان بمعنى الجنس يستوي المذكر والمؤنث فيه(61)، ويؤيده قول الله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾.(62)

المطلب الثالث: صُلح ولي مستحق الدّم.

إذا كان مُستحق الدّم قاصراً، فإنّ وليه يقوم مقامه في طلب القصاص أو أخذ الدّية أو الصلح وينظر فيما هو مصلحة مستحق الدّم، فإن رأى أن المصلحة في الصلح، وأن ذلك أنفع لمستحق الدّم، فما الذي يملكه الولي بالنظر لمقدار بدل الصلح؟

اتفق الفقهاء على أن للولي أن يُصالح على قدر الدّية أو أكثر منها، لأن في ذلك نفعاً لولي الدّم، فهو بذلك أخذ قدر الواجب كاملاً أو أزيد منه وفي ذلك مصلحة له، والولي ينظر في مصلحته.(63)

أما إذا صالح الولي على أقل من الدّية، فقد اختلف الفقهاء في صحة هذا الصلح وجوازه على قولين:

القول الأول: لا يصح هذا الصلح وتجب له الدّية كاملة، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية (64) والشافعية (65) والحنابلة (66).

القول الثاني: للولي التخيير بين قتل الجاني أو أخذ الدّية أو أكثر إن كان الجاني ملياً – موسراً غنياً –، ويجب عليه هنا الأخذ بالأصلح للقاصر، فإن استوت المصلحة خُيّر الولي بين القصاص والدّية، إلا أنه يُستحب أخذ الدّية، ولا يجوز للولي أن يصالح على أقل من الدّية، فإن صالح على أقل من الدّية رجع الصغير بعد رشده على الجاني بباقي الدّية، أما إن كان معسراً فيجوز للولي أن يُصالح بأقل من الدّية وهو مذهب المالكية. (67)

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأن الولي ينظر في مصلحة مستحق الدّم استنادا للقاعدة الفقهية التي تنص على أن: " كل مُتصرفٍ عن الغيرِ فعليه أن يتصرّف بالمصلحة"(68)، وإذا كان الولي يتصرف بالنظر لمصلحة مستحق الدّم فلا مصلحة له بالعفو على أقل من الدّية، لذا فلا يصح صلحه حينئذ لأنه تصرف لا مصلحة فيه لمستحق الدّم. (69)

أدلة أصحاب القول الثاني:

أما أصحاب القول الثاني فاستدلوا إلى النظر مصلحة مستحق الدّم فحينما يكون القاتل ملياً موسراً فلا مصلحة لمستحق الدّم في الصلح على أقل من الدّية، لكن إذا كان معسراً فيجوز الصلح ولو كان أقل من الدّية لحاجة مستحق الدّم القاصر ولعسر الجاني. ([70])

-الراي الراجح:

والرأي الراجح في هذه المسألة هو قول جمهور الفقهاء، لقوله ﷺ:(مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يُقَادَ وَإِمَّا أَنْ يُفْدَى)([71]) والخيار هنا في أخذ الدّية أو الاقتصاص راجع إلى الولي.([72])

¶ المطلب الرابع: الصلح على مال من جنس الدّية أو من غير جنس الدّية.

الصلح على مال مقابل الدّية له حالتان:

الحالة الأولى: الصلح على مال من جنس الدّية.

ولها صورتان:

الصورة الأولى: أن يقع الصلح على الدّية أو اقل منها – من جنسها – لا خلاف بين العلماء في جواز ذلك .([73])

الصورة الثانية: أن يقع الصلح على أكثر من الدّية – من جنسها –، وقع خلاف بين الفقهاء في حكم هذه الصورة على قولين:

القول الأول: قول جمهور الفقهاء من الحنفية ([74]) والمالكية ([75]) وقول عند الشافعية ([76])، والمشهور الحنابلة ([77])، حيث ذهبوا إلى جواز الصلح على أكثر من الدّية من جنسها.

واستدلوا على قولهم هذا بما يلي:

1.قوله ﷺ: (مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا دُفِعَ إِلَى أَوْلِيَاءِ المَقْتُولِ، فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا، وَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا الدّية، وَهِيَ ثَلَاثُونَ حِقَّةً، وَثَلَاثُونَ جَذَعَةً، وَأَرْبَعُونَ خَلِفَةً، وَمَا صَالَحُوا عَلَيْهِ فَهُوَ لَهُمْ، وَذَلِكَ لِتَشْدِيدِ العَقْلِ).([78])

وجه الدلالة: قوله ﷺ: (وَمَا صَالَحُوا عَلَيْهِ فَهُوَ لَهُم) فلم يقيد الصلح على الدّية بشيء، فدل ذلك على جوازه بمثلها أو أكثر أو أقل منها.([79])

2.أنه عوض عن غير مال فجاز الصلح عنه بما اتفقوا عليه كالصَّداق وعِوض الخلع فهو صلح عما لا يجري فيه الربا فأشبه الصلح عن العروض.([80])

القول الثاني: لا تصح الدّية على أكثر من الدّية إذا كان المُصالح عليه من جنس الدّية، وهذا القول ذهب إليه الشافعية ([81])، وقول عند الحنابلة.([82])

واستدل أصحاب هذا القول على أن المصالحة عن القصاص بأكثر من الدّية إذا كانت من جنسها فهو من الربا كمائتي بعير عن جنس الواجب وصفته فكأنه أخذ مئتين عن مئة. ([83])

- الرأي الراجح:

الرأي الراجح في هذه المسألة هو الرأي الأول القائل بجواز الصلح على أكثر من الدّية من جنسها، وذلك لقوة أدلتهم.

المبحث الرابع: القيود الواردة على سلطة الولي الشرعي في الصلح عن حق القاصر في الدّية

المطلب الأول: مفهوم القيود على سلطة الولي الشرعي.

الولي الشرعي هو الشخص الذي يتولى أمور القاصر، سواء كان في مجال النفقات أو التصرفات المالية أو الأمور القضائية مثل القصاص أو الدّية، لكن رغم أن للولي سلطة واسعة في تصريف شؤون القاصر، إلا أن هذه السلطة مشروطة بعدد من القيود الشرعية التي تمنع الولي من التصرف بما يضر بمصلحة القاصر.

القيود الواردة على سلطة الولي في الصلح عن حق القاصر في الدّية تأتي لضمان عدم استغلال هذه السلطة بما يتعارض مع مصالح القاصر الشرعية، فالقاعدة العامة في عقود الولي وتصرفاته أنه مقيد بالنظر لمصلحة القاصر، لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾([84])، فالولي هو الذي يدير الشؤون المالية للقاصر وتصرفاته تنفذ في الأعم الأغلب على من تحت ولايته شاء أم أبى، ولكنه مقيد فيها بألا تكون ضارة بالقاصر كالهبة والصدقة والطلاق ونحوها.

المطلب الثاني: القيود الرئيسة على سلطة الولي في الصلح عن حق القاصر.

1.عدم جواز الصلح على أقل من الدّية.

يُعتبر من أهم القيود على سلطة الولي الشرعي في الصلح عن حق القاصر في الدّية أنه لا يجوز له الصلح على أقل من الدّية، ذلك أن الولي يتصرف بالنظر لمصلحة مستحق الدّم فلا مصلحة له بالعفو على أقل من الدّية، لذا فلا يصح صلحه حينئذٍ لأنه تصرف لا مصلحة فيه لمستحق الدّم([85])، وهذا يضمن أن الولي لا يتصرف بطريقة تلحق ضررًا بالقاصر، كما يمنع أي صلح غير مشروع قد يؤثر سلبًا على حقوق القاصر المالية.

2.ضرورة النظر في مصلحة القاصر.

فلا يجوز للولي أن يتصرف في حقوق القاصر بشكل يتعارض مع مصلحته، إذا كان الولي يملك صلاحية الصلح، فعليه أن ينظر في مصلحة القاصر ويأخذ الخيار الأنفع له، فإذا كانت مصلحة القاصر تقتضي أن يحصل على الدّية كاملة، أو في حالات يمكن فيها التخيير بين القصاص والدّية، يجب على الولي أن يختار الأنسب للقاصر، بناءً على القاعدة الفقهية "كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بما فيه مصلحة ذلك الغير"، يجب أن يكون التصرف من قبل الولي في مصلحة القاصر وألا يُضار القاصر بأي حال من الأحوال.

3.الرقابة القضائية على تصرفات الولي.

يمكن للولي أن يباشر التصرفات الخاصة بالقاصر، ولكن غالبًا ما تكون هناك رقابة قضائية أو إشراف من القضاء في حال كان هناك شك في التصرفات التي تضر بمصلحة القاصر، فالقاضي قد يطّلع على مبررات الصلح التي قام بها الولي، ويلزم بأن تكون هذه التصرفات متوافقة مع الشرع، ففي حالات معينة، قد يرى القاضي أن الولي قد أخطأ في تقدير المصلحة أو أنه تصرف بطريقة تلحق ضررًا بالقاصر، وبالتالي قد يتدخل القاضي ليصحح هذا التصرف بما يخدم مصلحة القاصر.

وعليه من التدابير التي سنها القانون بهدف حفظ أموال القاصر، تقييد سلطة الولي الشرعي بالتصرف في أموال القاصر بإذن القاضي، وإن كانت في الأصل من ضمن صلاحيات الولي الشرعي في مال القاصر، وما ذلك إلا من قبيل التدبير الحسن لحفظ المال من تصرف قد يودي به، حيث نصت المادة (31) من نظام التركات على: (يشترط إذن القاضي بالتصرف بأموال القاصرين من قبل الولي أو الوصي بإنشاء أو شراء عقار لهم أو بيعه أو رهنه أو ترميمه أو أي تصرف آخر في أموالهم بعد التحقق من قبل أهل الخبرة بأن في ذلك مصلحة لهم وبعد توفر المسوغات الشرعية وموافقة قاضي القضاة).

وموافقة القاضي على منح الإذن للولي الشرعي حتى يتمكن من التصرف في أموال القاصر، يتوقف على مراعاة عناصر معينة، وهما توفر المصلحة له وتوفر المسوغات الشرعية، أما المصلحة فهي المحافظة على مقاصد الشرع الخمسة، وهي كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة، فحفظ مال القاصر مصلحة له، وعلى القاضي مراقبة كل التصرفات التي تحفظ هذا المال لا أن تضيعه، أما المسوغات الشرعية فيراد بها ما يُقدم من أسباب ومبررات لإجازة عمل ما.([86])

الخاتمة:

الحمد لله الذي يسر بمنه وكرمه إتمام هذا البحث، فله الحمد من قبل ومن بعد، وفي ختام هذا البحث فإنني أورد أهم النتائج والتوصيات التي خلصت إليها، وهي على النحو التالي:

النتائج:

- الصلح مشروع بالكتاب والسنة والإجماع.
- الصلح عقد ليس مستقلاً بذاته وإنما يأخذ أقرب العقود شبهاً إليه.
- ولي القاصر الذي يملك الصلح عنه هو ولي العفو على القول الراجح بين الفقهاء أنهم جميع الورثة.
- يتفق الفقهاء على جواز الصلح على الدّية التي حددها الشارع الحكيم أو على أقل منها.
- اختلف الفقهاء في الصلح على أكثر من الدّية، فمنهم من أجاز ذلك سواء أكان المصالح به من جنس الدّية أم من غير جنسها، ومنهم من منع الزيادة إذا كان المأخوذ من جنس الدّية، وأجازه إذا كان من غير جنسها.
- الفرق بين العفو والصلح أن العفو قد يكون دون مقابل والصلح لا يكون إلا بمقابل.
- أجاز جمهور الفقهاء للولي أن يصالح عن حق القاصر بالدّية وبأكثر منها إذا رأى مصلحة في ذلك.
- منع جمهور الفقهاء الولي من الصلح على أقل من الدّية، أو العفو مجاناً لإن في ذلك تبرعاً وهو ليس من أهل التبرع، وأجازه السادة المالكية إذا كان الجاني معسراً.
- إذا بطل الصلح رجع أولياء المجني عليه على الجاني بالدّية، لا القصاص لإن الجاني قبل الصلح ابتداءً والتزم بموجبه.

التوصيات:

وانطلاقاً من النتائج التي توصلت إليها، فإن أبرز التوصيات التي تتعلق بموضوع هذا البحث تتمثل فيما يلي:

1. ضرورة تحديد حدود سلطة الولي في الصلح عن حق القاصر: نظرًا لما يتضمنه الصلح عن القاصر من مفاضلة بين المصالح الشخصية والمصالح الشرعية، يجب وضع ضوابط دقيقة تحدد متى يمكن للولي التصرف بالصلح على أقل من الدّية، خاصة في الحالات التي يكون فيها الجاني معسرًا، لضمان حقوق القاصر وعدم الإساءة لتفسير مصلحته.
2. ضرورة التثقيف الشرعي حول شروط الصلح في الدّية: يجب تعزيز الفهم الصحيح في المجتمع حول شروط الصلح الخاصة بالدّية، لا سيما في مسألة صلح ولي الدّم على أكثر من الدّية أو أقل منها، هذه الثقافة ستساهم في جعل الأطراف المتنازعة مدركة لحقوقهم الشرعية والقانونية المتعلقة بالصلح، وضمان أن تكون تلك القرارات مبنية على مصلحة القاصر.

3. الاستعجال في إقرار قانون الديات، لما في ذلك من ضرورة تشريعية لتحديد القواعد الشرعية الخاصة بالصلح عن الدّم، خاصة فيما يتعلق بصلح الولي الشرعي عن حق القاصر في الدّية.

4. التوعية المجتمعية حول مفهوم الولاية والحقوق المرتبطة بها: من الضروري زيادة الوعي حول مفاهيم الولاية الشرعية، والحقوق التي يستفيد منها ولي الدّم في الصلح، وذلك من خلال حملات توعية ومبادرات تعليمية في المجتمع، لتوضيح كيفية اتخاذ القرارات الشرعية الملائمة للدية.

5. التأكيد على أولياء وأوصياء القاصرين بعدم الاتفاق على الصلح مع الجاني إلا بعد مراجعة المحكمة الشرعية المختصة وأخذ الإذن مسبقاً على الإجراءات المتعلقة بالصلح في حق القاصر.

المصادروالمراجع:

1. إبراهيم بك، أحمد، وإبراهيم، واصل الدين، **أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية والقانون**، ط5، (د. ت) دار الجمهورية: مصر.

2. الألباني، محمد ناصر الدين، **السلسلة الضعيفة**، ط1، (1992)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

3. إسماعيل، عبد الرزاق عبد الرحمن، **الصلح وأحكامه دراسة فقهية تأصيلية**، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، رسالة ماجستير غير منشورة، اشراف: د. الوسيلة السر كرار، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، (2017).

4. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، **العناية شرح الهداية** ، (د.ط)، (د.ت) ، دار الفكر : بيروت.

5. البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه و أيامه**، (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (1422) هـ، دار طوق النجاة، جدة.

6. ابن بطال، علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، ط2، (2003) م، مكتبة الرشد: الرياض.

7. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، **كشاف القناع عن متن الاقناع**، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، (د. ت)، (1402)، دار الفكر: بيروت.

8. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**، ط1، (1993)، عالم الكتب: الرياض.

9. الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، ط2، (1975)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي: مصر.

10. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، **التعريفات**، ط1، (1983)، دار الكتب العلمية: بيروت.

11. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، ط1، (2014)، دار الفكر: بيروت.

12. الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، ط3، (1992)، دار الفكر: بيروت.

13. الخفيف، علي، **أحكام المعاملات الشرعية**، ط3، (د. ط)، (2008)، دار الفكر العربي: مصر.

14. حماد، نزيه، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ط1، (2008)، دار القلم: دمشق.

15. الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، (1984)، مؤسسة الرسالة: بيروت.

16. الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (د. ط)، (د. ت)، دار الفكر: بيروت.

17. الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، (د. ط)، (1995)، مكتبة لبنان: بيروت.

18. ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات والممهدات، تحقيق: محمد حجي، ط1، (1988)، دار الغرب الإسلامي: بيروت.

19. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (د.ط)، (1965)، دار الهداية: الكويت.

20. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط2، (1985)، دار الفكر: دمشق.

21. الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، الطبعة السادسة، (1968)، دار الفكر: دمشق.

22. الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، (1313)، المطبعة الكبرى الأميرية: القاهرة.

23. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، (د. ط)، (1993)، دار المعرفة: بيروت.

24. السفاريني، محمد بن أحمد، غذاء الألباب شرح منظومة الألباب، تحقيق: محمد بن عبد العزيز الخالدي، ط2، (2002)، دار الكتب العلمية: بيروت.

25. السندي، أبو الحسن، فتح الودود في شرح سنن أبي داود، تحقيق: محمد زكي الخولي، ط1، (2010)، مكتبة أضواء المنار: المدينة المنورة.

26. الشافعي، محمد بن إدريس، الأُم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، ط1، (2001)، دار الوفاء: المنصورة.

27. الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت.

28. الصغير، فالح، أحكام الدّية في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، (د. ط)، (1992)، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب: الرياض.

29. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، (1979)، دار الفكر: دمشق.

30. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت.

31. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني، ط1، (1405)، دار الفكر: بيروت.

32. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ط1، (2006)، مؤسسة الرسالة: بيروت.

33. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار، ط2، (1992)، دار الفكر: بيروت.

34. عبد النور، محمد محجوب، الصلح وأثره في إنهاء الخصومة في الفقه الإسلامي، ط1، (1987)، دار الجيل: بيروت.

35. عجوز، يسري عبد العليم، الصلح في ضوء الكتاب والسنة، ط1، (2012)، مؤسسة العلياء للنشر والتوزيع: القاهرة.

36. عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، (د. ط)، (1989)، دار الفكر: بيروت.

37. العيني، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، ط1، (2000)، دار الكتب العلمية: بيروت.

38. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الطبعة الثامنة، (2005)، مؤسسة الرسالة: بيروت.

39. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (د. ط)، (د. ت)، المكتبة العلمية: بيروت.

40. الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، (1986)، دار الكتب العلمية: بيروت.

41. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامه، ط2، (1999)، دار طيبة: الرياض.

42. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الارناؤوط، وعادل مرشد، ومحمد كامل قره بللي، وعبد اللطيف حرز الله، ط1، (2009)، دار الرسالة العالمية: بيروت.

43. المرداوي، علاء الدين ابن الحسن، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، (1995)، دار هجر: القاهرة.

44. مصطفى، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبد القادر، حامد، النجار، محمد، المعجم الوسيط، ط2، (د. ت)، دار الدعوة: إستانبول.

45. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، (1414)، دار صادر: بيروت.

46. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت.

47. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط1، (د. ت)، دار المعرفة: بيروت.

48. النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، تحقيق: محمود مطرجي، (د. ط)، (1996)، دار الفكر: بيروت.

49. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، ط3، (1991)، المكتب الإسلامي: بيروت.

الهوامش:

.

1. سورة النساء، من الآية: 128.

2. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط3، (1414) هـ، دار صادر: بيروت، 2479/4، الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، (د. ط)، (1995)، مكتبة لبنان: بيروت، ص 375، مصطفى، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبد القادر، حامد، النجار، محمد، المعجم الوسيط، ط2، (دون تاريخ نشر)، دار الدعوة: إستانبول، 520/1.

3. الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1، (1313) هـ، المطبعة الكبرى الاميرية: القاهرة،29/5.

4. الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، (1992)، دار الفكر: بيروت، 79/5.

5. الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت، 161/3.

6. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الاقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، (د. ط)، (1402)، دار الفكر: بيروت، 390/3.

7. عجوز، يسري عبد العليم، الصلح في ضوء الكتاب والسنة، ط1، (2012)، مؤسسة العلياء: القاهرة، ص33.

8. عبد النور، محمد محجوب، الصلح وأثره في إنهاء الخصومة في الفقه الإسلامي، ط1، (1987)، دار الجيل: بيروت، ص30.

9. إسماعيل، عبد الرزاق عبد الرحمن، الصلح وأحكامه دراسة فقهية تأصيلية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: د. الوسيلة السر كرار، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، (2017)، ص 12.

10. الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، 166/25، الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية: بيروت، 143/1.

11. الخفيف، علي، أحكام المعاملات الشرعية، ط3، (2008)، دار الفكر العربي: مصر، ص 28.
12. الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ط6، (1968)، دار الفكر: دمشق، 10/3.
13. الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، (1984)، مؤسسة الرسالة: بيروت، ص 193.
14. الرازي، مختار الصحاح، 96/5، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص462، ابن منظور، لسان العرب، 97/5.
15. أي: طري السن، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 36/2.
16. أي: من لم يبلغ الحلم، السفاريني، محمد بن أحمد، غذاء الالباب شرح منظومة الألباب، تحقيق: محمد بن عبد العزيز الخالدي، الطبعة الثانية، (2002) دار الكتب العلمية: بيروت، 346/1.
17. أي: الشباب، ابن منظور، لسان العرب، 145/15.
18. يطلق على المولود منذ ولادته إلى أن يُفطم، ابن منظور، لسان العرب، 450/14.
19. الولد حين يسقط من بطن أمه إلى أن يحتلم، ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 612/3.
20. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، الطبعة الثانية، (1985)، دار الفكر: دمشق، 746/7.
21. ابن منظور، لسان العرب، 309/3، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 401/4.
22. السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، (دون طبعة)، (1993)، دار المعرفة: بيروت، 59/26.
23. الحطاب، مواهب الجليل، 257/6.
24. الشربيني، مغني المحتاج،295/5.
25. البهوتي، كشاف القناع، 5/6.
26. الصغير، فالح، أحكام الدّية في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية، (د. ط)، (1992)، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب: الرياض، ص51.
27. سورة البقرة، من الآية: 224.
28. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القران العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، (1999)، دار طيبة: الرياض، 600/1.
29. سورة النساء، من الآية: 113.
30. ابن رشد، محمد بن أحمد، المقدمات والممهدات، تحقيق: محمد حجي، ط1، (1988)، دار الغرب الإسلامي: بيروت، 515/2.
31. سورة النساء، من الآية: 128.
32. الجصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، ط1، (2014)، دار الفكر: بيروت،283/2.
33. أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما ذكر في الصلح، 643/3، حسنه وصححه الترمذي.
34. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط1، (1993)، دار الحديث: مصر، 304/5.
35. أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى، (1422)، دار طوق النجاة: جدة، كتاب الصلح، باب الإمام يقول لأصحابه: (اذهبوا بنا نصلح)،183/3.
36. ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الطبعة الثانية، 2003م، مكتبة الرشد: الرياض، 84/8.
37. ابن قدامه، المغني، 5/ 3.
38. الكاساني، بدائع الصنائع ،40/6.
39. الكاساني، بدائع الصنائع، 40/6.
40. الدردير، الشرح الكبير، 309/3.
41. الشربيني، مغني المحتاج، 162/3.
42. البهوتي، كشاف القناع، 397/3.
43. الكاساني، بدائع الصنائع، 6/ 48.

44. البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أُولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الارادات، ط1، (1993)، عالم الكتب: الرياض،140/2.

45. عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، (د. ط)، (1989)، دار الفكر: بيروت، 168/6.

46. ابن منظور، لسان العرب، 15/ 406، الزبيدي، تاج العروس، 242/40، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص110، إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، 110/2.

47. إبراهيم بك، أحمد، وإبراهيم، واصل الدين، أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية والقانون، ط5، (د.ت) دار الجمهورية: مصر، 125/1.

48. البابرتي، العناية شرح الهداية، 415/8.

49. الشافعي، الأم، 463/4.

50. ابن مفلح، الفروع، 429/6.

51. الدسوقي، حاشية الدسوقي، 258/4.

52. الدسوقي، حاشية الدسوقي، 258/4.

53. سورة الإسراء، من الآية: 33.

54. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ط1، (2006)، مؤسسة الرسالة: بيروت، 73/13.

55. ينحجزوا: أي يكفوا عن القود، السندي، أبو الحسن، فتح الودود في شرح سنن أبي داود، تحقيق: محمد زكي الخولي، ط1، (2010)، مكتبة أضواء المنار: المدينة المنورة، 382/4.

56. أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب عفو النساء، 596/6، رقم الحديث (4538)، وهو ضعيف، الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، ط1، (1992)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع: الرياض، 8/ 376.

57. السندي، فتح الودود في شرح سنن أبي داود، 382/4.

58. سورة الإسراء، من الآية: 33.

59. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 254/10.

60. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،254/10.

61. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،254/10.

62. سورة الأنفال، من الآية: 75.

63. الزيلعي، تبيين الحقائق، 108/6، الدسوقي، حاشية الدسوقي،259/4، النووي، محي الدين بن شرف، المجموع، تحقيق: محمود مطرجي، د. ط، (1996)، دار الفكر: بيروت، 49/19، المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، (1995)، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان: القاهرة،146/25.

64. الزيلعي، تبيين الحقائق، 6/ 108.

65. النووي، المجموع، 19/ 49.

66. البهوتي، منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، الطبعة الأولى، (1993)، عالم الكتب، 274/3.

67. الدسوقي، حاشية الدسوقي، 259/4.

68. السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، ط1، (1991)، دار الكتب العلمية: بيروت، 310/1.

69. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط1، (د.ت)، دار المعرفة: بيروت، 341/8.

70. الدسوقي، حاشية الدسوقي، 468/3.

71. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، 5/9، حديث رقم (6880).

72. ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة: بيروت، 205/12.
73. السرخسي، المبسوط، 102/26، الدسوقي، حاشية الدسوقي، 317/3، الشربيني، مغني المحتاج، 169/3، البهوتي، كشاف القناع، 544/5.
74. الزيلعي، تبيين الحقائق، 6/ 113.
75. المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت، 712.
76. الشربيني، مغني المحتاج، 289/5.
77. البهوتي، كشاف القناع، 400/3.
78. اخرجه الترمذي في سننه، كتاب الديات، باب ما جاء في الدّية كم هي من الإبل، 63/3، حديث رقم (1387)، قال الترمذي: (حديث حسن غريب).
79. ابن قدامة، المغني، 478/9.
80. ابن قدامة، المغني، 478/9.
81. الشربيني، مغني المحتاج، 289/5.
82. المرداوي، الإنصاف، 133/13.
83. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، ط1، (1994)، دار الكتب العلمية: بيروت، 117/2.
84. سورة البقرة، من الاية: 220.
85. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط1، (د. ت)، دار المعرفة: بيروت، ج8، ص 341.
86. عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، 2008م، عالم الكتب، 1136/2.

المطلق عند الإمام الشاطبي وعلاقته بالبدعة الإضافية: دراسة تأصيلية تطبيقية

ولاء عبد الكريم أبو مرشد*

تاريخ وصول البحث: 2024/7/30م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تهدف هذه الدراسة لبيان علاقة اللفظ المطلق بالبدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي (1)، وبيان إطلاقات الشريعة وتقييداتها، بالإضافة لبيان متى تدخل أفعال العباد في مفهوم البدعة الإضافية.

وخلصت الدراسة إلى أنَّ الأصل في الأدلة حملها على الإطلاق، ولا يجوز التقييد إلا بما يخصص به العام من كتاب، أو سنة أو إجماعٍ أو قياس، وأنَّ التزام المكلف بكيفية معينة، أو عدد، أو زمن لأمر ما مشروع شرعية مطلقة غير مقيد بشيء؛ يعد بدعة إضافية إذا كان معتقدًا سنية ذلك، أمَّا إذا لم يكن معتقدًا سنية ذلك فلا يكون مبتدعًا.

* باحثة.

The Absolute in Imam al-Shatibi's Thought and its Relationship to Additional Innovation: A Fundamental and Applied Study

Abstract

This study aims to explain the relationship of the absolute word to the additional Al-bedaa according to Imam Al-Shatibi(1), and to explain the absolutes of Sharia and its restrictions, in addition to explaining when the actions of the people fall within albadda of additional albadaa

المقدمة:

الحمد لله وكفى، وسلامه على عباده الذين اصطفى، والصلاة والسلام على نبي الهدى، وبعد: جاءت الشريعة لحفظ المقاصد الضرورية الخمس؛ الدين، النفس، النسل، المال، العقل. ووضعت حدودًا لمنع اقتراف ما نهي عنه وتجاوز حدودها، ولهذا تكاثرت نصوص الشرع كتابًا وسنة على الحث على الاتباع، والتمسك بما كان عليه النبي ﷺ وصحابته، والتحذير من البدعة والابتداع؛ قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هذا صِراطي مُسْتَقيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام:153]. ولا يخفى أنَّ هذه النصوص متلازمة؛ فإنَّ الأمر باتباع السنة يقتضي البعد عن البدعة وأهلها. فبينت الشريعة أفعال العباد التي تدخلها البدعة، والتي لا تدخلها البدعة لكون أدلتها تحمل على الإطلاق ولا يجوز تقييدها إلا بما يخصص به العام من كتاب، أو سنة، أو إجماعٍ، أو قياس.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في محاولة الإجابة عن السؤال المهم التالي: **ما علاقة المطلق بالبدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي؟** والتي نتج عنها الأسئلة الفرعية التالية:

1.ما المقصود بالمطلق، والبدعة الإضافية لُغةً واصطلاحًا؟

2.هل الأصل في الأدلة حملها على الإطلاق؟

3.هل المطلق يقيد بما يخصص به العام من الأدلة؟

4.ما أقسام البدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي؟

5.هل التزام ورد من الأذكار يدخل في البدعة الإضافية؟

6.هل استخدام السُبحة في عَدِّ الذكر يدخل في البدعة الإضافية؟

7.هل الاحتفال بالمولد النبوي الشريف يدخل في مفهوم البدعة الإضافية؟

8.هل تقييد صلاة التراويح بعدد يدخل في مفهوم البدعة الإضافية؟

حدود الدراسة:

تتمثل حدود الدراسة في بيان اللفظ المطلق والمقيد عند المالكية عمومًا، وعند الإمام الشاطبي خصوصًا، وبيان ارتباطهما بكليات الشريعة وجزئياتها. بالإضافة إلى توضيح معنى البدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي وعلاقتها بدلالة اللفظ المطلق، وتنزيل ذلك على مسائل معاصرة، مع استبعاد ما لا علاقة له مباشرة في المسألة محل البحث.

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف الدراسة بما يلي:

1.التعريف بالمطلق، والبدعة الإضافية لُغةً واصطلاحًا.

2.توضيح الأصل التي تحمل عليه الأدلة.

3.تفصيل ما يقيد المطلق من الأدلة.

4.توضيح أقسام البدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي.

5.بيان متى يدخل التزام ورد من الأذكار في البدعة الإضافية.

6.بيان متى يدخل استخدام السُبحة في عَدِّ الذكر في البدعة الإضافية.

7.بيان متى يدخل الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في مفهوم البدعة الإضافية.

8.بيان متى يدخل تقييد صلاة التراويح بعدد في مفهوم البدعة الإضافية.

أهمية الدراسة:

تتلخص أهمية الدراسة في كونها تثبت قدرة الشريعة على صياغة المعالم الرئيسية لضوابط البدعة الإضافية ودلالة اللفظ المطلق، ومحاولة صياغة قواعد أصولية كلية للبدعة الإضافية، تصلح أساسًا للحكم على المسائل المستجدة.

الدراسات السابقة:

ينقسم موضوع البحث لموضوعين: اللفظ المطلق، والبدعة الإضافية. ولم أقف على دراسة خاصة تبين العلاقة بين اللفظ المطلق والبدعة الإضافية، وإنما دراسات عامة في البدعة وضوابطها، والمطلق وقواعده. اذكر منها ما يلي:

<u>الدراسات في اللفظ المطلق:</u>

-هناء ثابت عبد الله، بحوث ومقالات: المطلق والمقيد: دراسة أصولية: مفهومهما وحكمهما والعلاقة بينهما، ت ن: شباط/2024م. وبين البحث مفهوم المطلق والمقيد وحكمهما والعلاقة بينهما، وبيان هل يحمل المطلق على المقيد أم لا. وتوصل إلى أنَّ المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي بغض النظر عن أي عارض من العوارض، والمقيد هو عارض يقلل من شيوع المطلق. وحمل المطلق على المقيد له حالات: أن يتحد حكم المطلق والمقيد ويتحد سببهما، واتحاد الحكم والسبب لكنهما منفيان، واتحاد الحكم والسبب، ولكن أحدهما آمر والآخر ناهي، واختلاف الحكم واتحاد السبب.

-مريم بنت محمد باوزير، بحوث ومقالات: دلالة المطلق والمقيد على الأحكام الشرعية: دراسة نظرية تطبيقية، ت ن: 2010م. وبين البحث حكم المطلق والمقيد، وأحوالهما. وتوصل إلى أنَّ حكم المطلق إذا لم يدل دليل على تقييده وجب العمل به على إطلاقه. ولا يجوز تقييده بغير دليل. فإذا ورد الدليل على تقييده فان مدلوله يصبح مقيدًا. وينتفي عنه الشيوع في أفراده. ورأى علماء الحنفية ومن وافقهم عدم حمل المطلق على المقيد إلا إذا اتحد النصان في الحكم والسبب وكانا في حادثة واحدة وكان الاطلاق والتقييد في الحكم. أما جمهور العلماء فانهم قد وسعوا دائرة ذلك الحمل حيث كان المدار عندهم على اتحاد الحكم فقط؛ سواء اتحد مع السبب ام اختلف؛ لأنَّ التعارض يوجد عند اتحاد الحكم، والحمل لدفع التعارض ولم يفرقوا بين كون الاطلاق والتقييد واردين على الحكم أو السبب.

الدراسات في البدعة:

-نزيه محمود عفون محمود، رسالة بعنوان: ضوابط البدعة وقواعدها الأصولية والفقهية، ت ن: أيار/2009م. وبينت الدراسة بعض التطبيقات في معالجة الوضع القائم وبعض الفتن التي تعصف في بعض المساجد حول موضوع البدعة، ومحاولة وضع ضوابط وقواعد تضبط البدعة حتى يكون المسلم على بصيرة في أمر دينه. وتوصل إلى أنَّ البدعة تختلف عن السنة الحسنة، وأن كل عبادة لا تسند إلى دليل معتبر شرعًا تعتبر بدعة، والبدعة الشرعية هي الإحداث في الأمور التعبدية دون المعاملات والعادات، لأن الأصل في العبادات التوقيف وفي المعاملات والعادات الإباحة.

- عبد الفتاح بن صالح قديش اليافعي، بحوث ومقالات: البدعة المحمودة والبدعة الإضافية بين المجيزين والمانعين، ت ن: ذي القعدة/1426هـ. وبين البحث مفهوم البدعة المحمودة، والبدعة الإضافية والفرق بينهما. وتوصل إلى أنَّ البدعة الإضافية هي ما شرع بأصله وأحدث بوصفه، وأنَّ لها صور منها تقييد المطلق ومنها إطلاق المقيد، أما تقييد المطلق فالجمهور على جواز ذلك بشروط، وكره ذلك بعض أهل العلم. وأما إطلاق المقيد فالمقيدات منها ما هو مقصود وهو الأصل فلا يجوز إطلاقه، ومنها ما هو غير مقصود وهذا يجوز إطلاقه عند جمهور أهل العلم.

وجديد هذه الدراسة بيان مفهوم البدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي وعلاقته بإطلاقات الشريعة وتقييداتها، وإضافة بعض التطبيقات المعاصرة.

منهج الدراسة:

اتبعت المنهج الوصفي التحليلي في عرض نصوص من الكتاب والسنة بشكل واضح، والتحقق منها في مجال التعريف بالمطلق والبدعة الإضافية، والمنهج الاستدلالي الاستنباطي في إقامة الأدلة على الأحكام، واستنباط الأحكام من الأدلة. والمنهج الاستقرائي في التتبع والملاحقة لجميع الجزئيات المتعلقة بالمطلق والبدعة الإضافية، بهدف الوصول إلى فهم أعمق، ونتائج أكثر دقة.

هيكلية الدراسة:

المبحث الأول: دلالة اللفظ المطلق:

المطلب الأول: معنى المطلق لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الأصل في الأدلة حملها على الإطلاق.

المطلب الثالث: المطلق يقيد بما يخصص به العام.

المطلب الرابع: المطلق عند الإمام الشاطبي وارتباطه بكليات الشريعة.

المبحث الثاني: البدعة الإضافية وعلاقتها بدلالة اللفظ المطلق:

المطلب الأول: معنى البدعة الإضافية لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الجمع بين معنى البدعة عند الإمام الشاطبي وقوله في اللفظ المطلق.

المطلب الثالث: أقسام البدعة الإضافية وعلاقتها باللفظ المطلق.

المبحث الثالث: تطبيقات معاصرة: نماذج من العبادات؛ هل هي سنة أم بدعة:

المطلب الأول: التزام ورد من الأذكار.

المطلب الثاني: استخدام السُبحة في عَدِّ الذكر.

المطلب الثالث: الاحتفال بالمولد النبوي الشريف.

المطلب الرابع: تقييد صلاة التراويح بعدد.

المبحث الأول: دلالة اللفظ المطلق:

كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء؛ فإذا ورد النص مُطلقًا في موضع دون أن يُقيد فإنه يُعمل به على الإطلاق؛ فالمطلق حينما أطلقه الشرع فهو لوجوب العمل بإطلاقه، وليس لأجل تقييده في مواطن أخرى. وهذا ما سيتم بيانه في هذا المطلب من إطلاقات المالكية وتقييدهم للنصوص الشرعية، بالإضافة إلى ربط المطلق والمقيد بكليات الشرعية وجزئياتها عند الإمام الشاطبي.

المطلب الأول: معنى المطلق لغةً واصطلاحًا:

أ- المطلق لُغةً: بمعنى الترك والإرسال[1].

وأطلق الأسير: خلاه، وحُبسَ طَلْقاً، ويُضم، أي: بلا قيد ولا وثاقٍ[2].

- فهي تدل بالمعنى اللغوي على الترك والإرسال وعدم التقييد.

ب- المطلق اصطلاحًا: حين ننظر في تعريفات الأصوليين للمطلق نجد لهم تعريفات متعددة، وتختلف باختلاف تصوُّرهم له. وفيما يلي عرض لبعض التعريفات، والتعريف المختار:

1) عرفه القرافي والبيضاوي بأنَّه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود الحقيقة سلبًا كان ذلك القيد أو إيجابًا[3].

- وقولهم اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة؛ فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما بعدها فهو اسم للعدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام[4].

2) عرفه تاج الدين السبكي باعتباره اسم جنس بأنه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد[5].

- بلا قيد أي من غير تقييد بوحدة أو تعيين خارجي أو ذهني، لأنَّه إن قُيد بوحدة صار النكرة، وإن قُيد بتعيين خارجي صار المعرفة، كالمُعَرَّف بأل العهدية، وإن قُيد بتعيين ذهني صار علمَ الجنس، وعلى هذا

التعريف فعَلَم الجنس لا يدخل في اسم الجنس، لأنه مقيّد بالوحدة الذهنية بخلاف اسم الجنس فإنه غير مقيد بشيء[6].

3) وأمَّا التعريف المختار هو ما ذكره الآمدي وابن الحاجب أنَّ المطلق هو ما دل على شائع في جنسه[7].

- وسبب اختياره أنَّه يتناول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي، والتي دلَّت على واحد غير معين، وهي النكرة؛ لأنها أيضًا لفظ دالّ على شائع في جنسه، فكأنه لا يفرق بين المطلق والنكرة. وقوله شائع أي لا يكون متعينًا بحيث يمتنع صدقه على كثيرين. وقوله في جنسه أي له أفراد بمثاله[8].

المطلب الثاني: الأصل في الأدلة حملها على الإطلاق:

كما تم بيانه أنَّ المطلق هو ما دل على شائع في جنسه، والأصل في الأدلة حملها على الإطلاق ولا يجوز العدول عن ذلك والتقييد إلا بدليل. وفيما يلي بيان لذلك مع أمثلة من الكتاب والسنة:

أ) من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ [النساء: 93]، ووجه الدلالة أمهات نسائكم معناه أمهات أزواجكم؛ فأم الزوجة تحرم بمجرد عقد الرجل على ابنتها لأن العقد يصيرها امرأته، ولا يلزم الدخول، ولم يحملوا المطلق منه على المقيد بعده[9]. فأم الزوجة تَحْرُم على زوج ابنتها بمجرد العقد على ابنتها؛ وذلك لأنَّ النصَّ ورد مطلقًا من غير تقييد بالدخول أو عدمه.

ب) من السنة: قوله ﷺ: (لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُم) [10]، فقوله عليه السلام أفشوا السلام بينكم فيه حض على ما تقدم من إفشاء السلام على من عرف ومن لم يعرف، خلاف ما أنذر به صلى الله عليه وسلم، آخر الزمان من كون السلام للمعرفة فيقطع سبب التواصل[11]. فهو مطلق في جميع الأزمنة، وفي كل مكان وحال، وعلى جميع الأفراد.

المطلب الثالث: المطلق يقيد بما يخصص به العام:

المطلق يقيد بما يخصَّص به العامُّ من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أو قياس[12]؛ والمقصود بالمقيد هو ما زِيْد معنًى على معناه لغير معناه نحو قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:92] فالإيمان معنى زيد على معنى الرقبة[13]؛ فالرقبة مقيدة بالإيمان. وفيما يلي أمثلة على مطلق قيد بعام:

أ) من الكتاب: تقييد الآيات التي أطلق فيها الدم عن قيد المسفوحية في البقرة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾ [الآية 173]، والنحل ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الآية 115]، والمائدة ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِ﴾ [الآية] بقيد المسفوحية في الأنعام في قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الآية 145]. فقد أطلق الدم عن قيد المسفوحية في النحل والبقرة والمائدة، وجاء مقيدًا في الأنعام بكونه مسفوحًا، وجماهير العلماء على أنَّ المطلق يحمل على المقيد، ولا سيما إن اتحد سببهما وحكمهما [14] كما هنا[15].

ب) من السنة: تقييد إطلاق المسروق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة:38] بالسنة التي بينت أن القطع مقيد بكون المسروق ربع دينار[16]، كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها عن أنَّها سمعت النبي ﷺ يقول: (لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ إِلَّا فِي رُبُعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا)[17].

والحال أنَّ التقييد والإطلاق وقوعهما في الشرع على أربعة أنواع؛ متفق الحكم والسبب؛ كإطلاق الغنم في حديث وتقييدها في حديث أخر بالسوم[18] . ومختلف الحكم والسبب؛ كتقييد الشهادة بالعدالة وإطلاق الرقبة في الظهار. ومتحد الحكم مختلف السبب؛ كالعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار. ومختلف الحكم متحد السبب؛ كتقييد الوضوء بالمرافق وإطلاق التيمم، والسبب واحد وهو الحدث[19]. فما ورد عن الشارع مطلقاً فإنَّه لا يجوز إدخال أيّ قيدٍ مِن القيود عليه إلا بدليل؛ لأنه ليس لنا أن نقيِّد ما أطلقه الشرعُ.

المطلب الرابع: المطلق عند الإمام الشاطبي وارتباطه بكليات الشريعة:

يتناول الإمام الشاطبي كليات الشريعة بالضبط والتأصيل؛ حيث يضبط الجزئيات ثم يرتبها بحسب أصولها الكلية المناسبة، ومن ثم يلاحظ ترتيب هذه الجزئيات تحت كلياتها. فهو يبين سمة الشريعة في إطلاقاتها، وسمة الشريعة في تقييداتها، ويتكلم عن الأدلة الشرعية في الكتاب من حيث إطلاقاتها وتقييداتها، وعلل الإطلاق، وعلل التقييد. وفيما يلي بيان لذلك:

أولًا: الأدلة الشرعية المطلقة في الكتاب ترجع إلى معنى معقول وُكِّلَ إلى نظر المكلف: أي أنَّ كل دليل شرعي ثبت مطلقًا غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص؛ فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما هو موجود في الأمور العادية[20]. فسمة الإطلاق في العاديات التي لا تتوقف في صحتها على نية، وهذه الإطلاقات موكلة للبحث النظري للمكلف؛ فلم يقيدها الشارع بدليل نقلي؛ بل استوعب كل صور المطلق بوصفها محلاً للحكم، وأطلق في التوصيف في الوسائل ليستوعب الزمان والمكان الجديد في هذه الأحوال. وفيما يلي أمثلة لذلك:

أ) الإطلاق في المأمورات: كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات[21]؛ فكل الطرق والوسائل التي تتحقق بها تلك المأمورات لا تنحصر؛ وإنما يبقى تحقيق المناط من خلال البحث النظري في دراسة الواقع، وكيف يتحقق الحكم وينزل على الواقع. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38]. ووجه الدلالة أي يتشاورون في الأمور. والشورى مصدر شاورته، مثل البشرى والذكرى ونحوه. فكانت الأنصار قبل قدوم النبي ﷺ إليهم إذا أرادوا أمرا تشاوروا فيه ثم عملوا عليه، فمدحهم الله تعالى به[22].

وقد كان النبي - ﷺ يشاور أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب[23]. فالكلي هو أن يكون الأمر شورى؛ وهذا التشاور له صور مختلفة ومتعددة؛ فهذه الصور التي مارسها النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن شكلًا واحدًا، إنما كانت هي جزئيات تحت الأمر بالشورى؛ فصور الشورى لا

متناهية، وتختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، فهي من مطلقات الشريعة التي ترجع في تطبيقها إلى النظر في المعنى.

ب) الإطلاق في المنهيات: كالظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد[24]؛ فكل ما هو فساد منهي عنه لا ينحصر؛ **كقوله تعالى:** ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأنعام:151]. ووجه الدلالة قوله "ما ظهر" نهي عن جميع أنواع الفواحش وهي المعاصي، "وما بطن" ما عقد عليه القلب المخالفة. وظهر وبطن حالتان تستوفيان أقسام ما جعلت له من الأشياء[25]. فالنواهي الشرعية من حيث إطلاقها إنما هي لتنطبق على محلها في كل زمان دون أن يقيدها الشرع بدليل نقلي.

ثانيًا: الأدلة الشرعية المقيدة في الكتاب ترجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف:

أي أنَّ كل دليل ثبت مقيدًا غير مطلق، وجعل له قانون وضابط؛ فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلا عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها، وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية[26]. فالتقييدات أكثر ما هي موجودة في الأمور التعبدية؛ أي التوقيفية التي لا يهتدي إليها نظر المكلف. ومثال ذلك قولنا الحرة تعتد بثلاثة قروء إذا طلقت بعد المسيس. وهذه العلة وإن كان المقصود الأعظم منها براءة الرحم[27]؛ فقيدت الشريعة عدة الحرة المطلقة بثلاثة قروء وهذا أمر تعبدي في العاديات لا يهتدي إليه نظر المكلف.

المبحث الثاني: البدعة الإضافية وعلاقتها بدلالة اللفظ المطلق:

ثبت في علم الأصول أن الأحكام المتعلقة بأفعال العباد لا تعدو أقسام ثلاثة؛ مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه. والمطلوب تركه على ضربين؛ ما طلب تركه لكونه مخالفة خاصة مع مجرد النظر عن غير ذلك، والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة لظاهر التشريع؛ من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيات، والتزام الهيئات المعينة، أو الأزمنة المعينة مع الدوام، ونحو ذلك، وهذا هو الابتداع والبدعة، ويسمى فاعله مبتدعًا[28]. وفي هذا المبحث بيان لمعنى البدعة من حيث ماهيتها، ومتى تدخل في أفعال المكلفين، وعلاقتها باللفظ المطلق:

المطلب الأول: معنى البدعة الإضافية لغةً واصطلاحًا:

تقسم البدعة من حيث ماهيتها عند الإمام الشاطبي إلى بدعة حقيقية، وبدعة إضافية. وهذا ما سيتم بيانه في هذا المطلب من تعريف لهذه المصطلحات:

أ) البدعة لغةً: بدع الشيء يبدعه بدعا وابتدعه[29]: أنشأه وبدأه، والبدعة بالكسر الحدث في الدين بعد الإكمال، أو ما استحدث بعد النبي، صلى الله عليه وسلم، من الأهواء والأعمال[30].

- فهي تدل بالمعنى اللغوي على الإنشاء والاستحداث بعد الإكمال.

ب) البدعة اصطلاحًا: طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه[31]. وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصها بالعبادات، **ويمكن بيان هذا التعريف بما يلي[32]:**

- **طريقة في الدين مخترعة:** فالطريقة ما رسم للسلوك عليه. وإنما قيدت بالدين، لأنها فيه تخترع، وإليه يضيفها صاحبها، وأيضًا؛ فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص لم تسم بدعة؛ كإحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدم. ولما كانت الطرائق في الدين تنقسم، فمنها ما له أصل في الشريعة ومنها ما ليس له أصل فيها، خص منها ما هو المقصود بالحد، وهو القسم المخترع، أي: طريقة ابتدعت على غير مثال تقدمها من الشارع.

- **تضاهي الشريعة:** يعني أنها تشابه الطريقة الشرعية من غير أن تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادة لها من أوجه متعددة منها وضع الحدود، والتزام الكيفيات، والعبادات المعينة في أوقات معينة لم يوجد لها ذلك التعيين في الشريعة.

- **يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه وتعالى:** هو تمام معنى البدعة، إذ هو المقصود بتشريعها، وذلك أن أصل الدخول فيها يحث على الانقطاع إلى العبادة والترغيب في ذلك؛ لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦]، فكأن المبتدع رأى أن المقصود هذا المعنى، ولم يتبين له أنَّ ما وضعه الشارع فيه من القوانين والحدود كافٍ، فرأى من نفسه أنه لا بد لما أطلق الأمر فيه من قوانين منضبطة، وأحوال مرتبطة، مع ما يداخل النفوس من حب الظهور أو عدم مظنته، فدخلت في هذا الضبط شائبة البدعة.

ج) البدعة الحقيقية: هي التي لم يدل عليها دليل شرعي؛ لا من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس، ولا استدلال معتبر عند أهل العلم؛ لا في الجملة ولا في التفصيل[33].

د) البدعة الإضافية: هي التي لها شائبتان إحداهما أنَّ لها من الأدلة متعلق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة. والأخرى ليس لها متعلق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية[34].

ويمكن بيان الحد بأنها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنة؛ لأنها مستندة إلى دليل، وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة؛ لأنها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيء. والفرق بينهما من جهة المعنى أن الدليل عليها من جهة الأصل قائم، ومن جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل لم يقم عليها، مع أنها محتاجة إليه؛ لأن الغالب وقوعها في التعبديات لا في العاديات المحضة[35].

المطلب الثاني: الجمع بين معنى البدعة عند الإمام الشاطبي وقوله في المطلق:

يلاحظ مما سبق انسجام وانضباط قول الإمام الشاطبي في إطلاقات الشريعة وتقييداتها، وقوله في معنى البدعة. وفي هذا المطلب بيان لذلك من توضيح محكم البدعة، وكيفية التوفيق بين أقوال الإمام الشاطبي، وضرب مثالًا على ذلك:

أولًا: محكم البدعة: يتضح بالرجوع إلى معنى البدعة في الاعتصام للإمام الشاطبي؛ من حيث أنها طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه[36]، عدم دخولها في أربعة أشياء؛ العادات، والوسائل، والاجتهاد الفقهي، والمصالح المرسلة؛ ككتابة المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة[37]؛ فلا يدخل ذلك في معنى البدعة؛ وإنما الذي يدخل في معناها الأمور التعبدية التوقيفية التي لا اجتهاد فيها، وسيتم بيان ذلك إن شاء الله.

ثانياً: الجمع بين قول الإمام الشاطبي في المطلق ومحكم البدعة: يتضح أنَّ الإمام الشاطبي قيد في معنى البدعة في كتابه الاعتصام على ما أطلقه في كتابه الموافقات من بيانه للمطلق من حيث إنه لا يجوز تقييده[38]، بينما هنا ذكر تقييد المطلق بما هو أمر توقيفي، فإذا كان المطلق عمل به في وجه من وجوه التوقيف فلا يجوز عندئذٍ مجاوزة ذلك التوقيف. وفيما يلي بيان لذلك بمثال:

أ - **النظر الجزئي في الأدلة:** يُضرب لذلك مثالًا القراءة بالإدارة: وهي قراءة القرآن بالإدارة على صوت واحد؛ أي يديرون الكلمات بينهم على صوت واحد[39]؛ وصورتها أن يُقرئ القرآن قراءة جماعية، كأن يقرأ أحدهم صفحة ويقرأ الآخر صفحة وهكذا، وهي مما يخالف عمل السلف. وقد جعل البعض هذه القراءة سنة بعينها مستدلين بدليل جزئي وهو قوله ﷺ: (وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَغَشِيَتْهُمُ الرَّحْمَةُ، وَحَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ)[40]، وسائر ما جاء في فضل مجاس الذكر، فأخذوا بظاهر النصوص المطلقة وخالفوا ما عليه عمل السلف؛ وذلك لأخذهم بنصوص

جزئية، والابتعاد عن النظر الكلي والجمع بين الأقوال؛ فأضافوا سنة تعبدية جديدة لم تكن من عهد السلف.

ب- النظر الكلي في الأدلة: ما ثبت من عمل السلف فيما يتعلق بالقراءة بالإدارة أنهم إذا فعلوا هذه القراءة بالإدارة على أنها قربة زائدة لله تعالى، وأصبحت قيداً شرعياً تصبح عبادة جديدة مُضافة إلى الشرع، أما فعلها على وجه الإطلاق دون اعتقاد أنها بخصوصها سنة فعندئذٍ لا تكون بدعة. ولا يكون خروج عن أمر الله. وبين الإمام مالك بانَّه لم يكن من عمل الصحابة وإنما هو شيء أحدث: (وسئل عن القراءة في المسجد، فقال: لم يكن بالأمر القديم، وإنما هو شيء أحدث، ولم يأتِ آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها، والقرآن حسن)[41] وهذا إن فعلت على أنَّها سنة بعينها.

وأما إن كانت دون اعتقاد أنها بخصوصها سنة فعندئذٍ لا تكون بدعة؛ قال ابن رشد: (يريد أن التزام القراءة في المسجد بإثر صلاة من الصلوات، أو على وجه ما مخصوص حتى يصير ذلك كأنه سنة مثل ما يفعل بجامع قرطبة إثر صلاة الصبح، فرأى ذلك بدعة. وأما القراءة على غير هذا الوجه، فلا بأس بها في المسجد، ولا وجه لكراهيتها) [42]. فهنا تقدم عمل السلف على ظاهر المطلق في الحديث.

فيتبين مما سبق أنَّ أقوال الأئمة تطبق عليها أصولهم، وأنَّ هذه الأصول قيوداً على أقوالهم، فلا بد من الجمع بين هذه الأقوال، وأن تترتب هذه الأقوال تحت العلل، وهذا شأن النظر الكلي الذي يُظهر بطلان النظر الجزئي في الأدلة الذي يأخذ القول في أصله ولا ينظر نظرة كلية؛ وهنا يظهر جوهر كلام الإمام الشاطبي بجمعه بين الأقوال، وأنَّ عمل السلف يقيد المطلق بما هو أمر توقيفي؛ فإذا كان المطلق عمل به في وجه من وجوه التوقيف فلا يجوز عندئذٍ مجاوزة ذلك التوقيف. فهو في حكم التقييد على النص المطلق.

المطلب الثالث: أقسام البدعة الإضافية وعلاقتها باللفظ المطلق:

يتبين أنَّ البدعة الحقيقية هي التي لا ترجع إلى الشرع بوجهٍ معتبر؛ كزيادة عدد ركعات الظهر مثلاً؛ فهذا لا خلاف في إنكاره لأنه لم يدل عليه دليل شرعي؛ لا من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس، ولا استدلال معتبر عند أهل العلم؛ لا في الجملة ولا في التفصيل. وأمَّا ما أطلق عليه الإمام الشاطبي بالبدعة الإضافية[43]؛ فهو ليس بدعة في أصله، بل يستند في جهة من جهاته إلى دليل، لكن من جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل لم يقم عليها. وفي هذا المطلب بيان لما قد

يقوم به المكلف من التخصيص أو الإطلاق لعمل ما بزمان، أو مكان، أو صفة أو هيئة أو عدد، بحيث يكون مخرجاً للعمل من كونه مشروعًا إلى ممنوعاً.

أولًا: أقسام البدعة الإضافية: البدعة الإضافية عند الإمام الشاطبي على ضربين[44]:

أ.ما يقرب من الحقيقة حتى تكاد البدعة تعد حقيقية: ومن أمثلة هذا النوع الاقتصار من المأكول على أخشنه وأفظعه لمجرد التشديد لا لغرض سواه[45]، فهو مخالف لقوله ﷺ: (إِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا)[46] وقد كان النبي ﷺ يأكل الطيب إذا وجده، وكان يحب الحلواء والعسل، ويعجبه لحم الذراع، ويستعذب له الماء، فالاقتصار على البشيع في المأكل من غير عذر تنطع، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [المائدة:87].

ب.ما يبعد من الحقيقة حتى يكاد يعد سنة محضة: ومن أمثلة ذلك العمل الذي شرع أصله ولكنه يصير جاريًا مجرى البدعة من باب سد الذرائع؛ كأن يلتزم النوافل التزام السنن الرواتب، إما دائمًا وإما في أوقات محدودة وعلى طريقة محدودة، ومثال هذا أن يلتزم صلاة نافلة مطلقة في وقت معين، ويداوم على ذلك ويظهرها في المساجد أو يقيمها جماعة. والسبب في اعتبار هذا العمل وأمثاله من البدع الإضافية، التي تكاد تعد سنة محضة هو أن العامل له يخرج العمل عن بابه الذي وضعه الشرع فيه، ويضع له خاصية ليست مشروعة له، وهذا زيادة على الشرع وتقييد بلا دليل، حتى مع افتراض أن العمل في ذاته صحيحًا. فإخراجه عن بابه اعتقادًا وعملًا؛ من باب إفساد الأحكام الشرعية[47].

ثانياً: علاقة البدعة الإضافية باللفظ المطلق:

أ) تقييد المطلق: يلاحظ أنَّ الإمام الشاطبي اعتبر أنَّ الإلتزام بكيفية أو عدد أو زمن لأمر ما مشروع شرعية مطلقة غير مقيد بشيء يعد بدعة إضافية؛ ولكن بشرط أن يصير ذلك الوصف الذي زاده المكلف بالعمل المشروع وصفًا غير منفك إما بالقصد، أو بالوضع الشرعي أو العادي[48]، حيث ينقلب العمل المشروع إلى عمل غير مشروع ويكون مندرجًا تحت عموم قوله ﷺ: (مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ)[49]، وذلك لأنَّ العمل عند تقييده بشيء من تلك الأوصاف يصبح عملًا ليس عليه أمر النبي ﷺ

ب) حكم تقييد المطلق: إذا فعل المكلف فعلًا ما لا عن قصد؛ وإنما اتفاقًا أو بسبب نشاطه في هذا الوقت دون غيره، أو لأنَّه لا يجد وقتًا للصلاة أو الذكر إلا ذلك الوقت؛ فليس فعل ذلك بدعة. وأمّا إن قيد فعله معتقداً ذلك يكون مبتدعًا؛ ومن ذلك تخصيص الأيام الفاضلة بأنواع من العبادات التي لم تشرع لها تخصيصًا؛ كتخصيص اليوم الفلاني بكذا وكذا من الركعات، أو بصدقة كذا وكذا، أو الليلة الفلانية بقيام كذا وكذا ركعة، أو بختم القرآن فيها أو ما أشبه ذلك فإن ذلك التخصيص والعمل به؛ إذا لم يكن بحكم الوفاق، أو بقصد يقصد مثله أهل العقل والفراغ والنشاط؛ كان تشريعا زائدًا[50].

المبحث الثالث: تطبيقات معاصرة: نماذج من العبادات؛ هل هي سنة أم بدعة:

عند النظر في وقائع الأمة نجد العديد من المسائل المستجدة يكثر حولها الجدل والنزاع؛ كتحديد التراويح بعدد، وطعام العزاء، والذكر الجماعي، والسلام والمصافحة بعد الصلاة؛ والاحتفال بالمولد النبوي، وغيرها من المسائل. ويطلقون على هذه الأفعال أنها مبتدعة محتجين بمقولة " لم يفعله رسول الله"، حتى أصبحت هذه المقولة تستخدم دليلاً ومصدراً من مصادر الشريعة على رد الأصول الثابتة بالكتاب، والسنة، بحجة أن رسول الله -ﷺ- لم يفعل ذلك، بالرغم من أن الفعل قد يكون ثابتا بنص عام أو مطلق، أو بأصول أخرى كسد الذرائع، والمصالح المرسلة، وغيرها من الأصول.

وقد عرَّف أهل الحديث السنة بأنَّها ما ورد عن رسول الله -ﷺ- من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، ولم يجعلوا الترك في التعريف على أنه سنة من سننه -ﷺ، فلم يجمعوا تروك النبي ﷺ إحياء لسنته، بل جمعوا لنا أفعاله وأقواله وإقراراته وصفاته الخِلْقية والخُلُقية، في أدق تفاصيلها. وورد في الكتاب العزيز الأمر بالاقتداء بما آتانا رسول الله -ﷺ - من قول أو فعل أو تقرير، أمرًا أو نهيًا، ولم يَرِد الترك في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ [الحشر:7]، فمن أين جاء الترك حجة من حجج الشرع، خصوصًا وأنَّ الترك عدم، ولا حجة في العدم[51]. فلا يصح الاستدلال بهذه المقولة للعبث والابتداع في العبادات.

وفي هذا المبحث عرض لبعض المسائل المستجدة، وبيان هل تدخل في البدعة أم السنة:

المطلب الأول: التزام ورد من الأذكار:

وصورته أن يحدد المسلم لنفسه وِردًا من القرآن الكريم يراجعه كل يوم، جزءًا، أو جزأين، أو غير ذلك، أو سائر الأذكار المطلقة كالاستغفار والتسبيح وغيرها من الأذكار الواردة.

أولًا: ما ورد عن الذكر جاء مطلقا:

أ) ثبت بالنص الشرعي الأمر بتلاوة القرآن الكريم دون تقييد لقدر معين؛ فكل شخص له أن يحدد من الذكر المطلق قرآناً أو استغفاراً أو تسبيحاً وردًا يوميا له؛ قال تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ* وَأَنْ أَتْلُوَاْ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النمل 91-92]، وبما أن الأمر مطلق، فإن المطلق يتحقق بأي فرد من أفراده؛ لأن الشرع لم يَحُدّ له حدًّا، بل جعله مطلقا، وأكمل الله تعالى لنا الدين، فلا يجوز لأحد أن يقيد ما أطلقه الشرع إلا بدليل من الشرع نفسه.

ب) جاءت الآيات الآمرة بالذكر مطلقة؛ قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الإنسان: 25]؛ ووجه الدلالة أي أقبل على شأنك من الدعوة إلى الله وذكر الله بأنواع الذكر، ويدخل في ذكر الله الصلوات، وكذلك النوافل التي هي من خصائص النبي ﷺ بين مفروض منها وغير مفروض .فالأمر في قوله: واذكر مستعمل في مطلق الطلب من وجوب ونفل[52]؛ فيختار المسلم من هذه الأذكار ما كان أصلح له عددًا ووقتًا ونوعًا، بناءً على أنَّ الشرع أطلق في ذلك. فحيث قيد الشارع فإن المكلف يلتزم بهذا التقييد؛ كدعاء الدخول للمسجد فهو مقيد بدخوله للمسجد، ولا يقرأ في مواضع أخرى. وحيث أطلق الشارع فلا يجوز التقييد.

ج) المداومة على قراءة ورد من القرآن أو الأذكار يوميا يعد سنة ولو التزمه شهرا أو سنة؛ لأنَّه يكون قد التزم الأمر الشرعي وهو متبع ما دام أنه يأتي بأحد أفراد المطلق. وهذا ما حثت عليه الأدلة الشرعية؛ ففي الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله: (أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللهِ تَعَالَى أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ)[53] ، فثبت بذلك أنَّ من التزم ذكرًا من الأذكار المطلق كتلاوة القرآن الكريم، أو التسبيح، أو التهليل التي لم يحد لها الشارع حدا، فإنه أتى بالسنة ابتداءً، فإن داوم عليها والتزمها، فيكون قد أتى بسنة أخرى وهي المداومة على الصالحات، كما هو ثابت في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها[54].والتزام الطاعة والمداومة عليها لا تجعلها بدعة؛ وذلك لأنَّ صاحب الورد اليومي لا يضيف شيئا للشريعة، بل هو يأتي بأحد أفراد المطلق.

ثانيًا: اعتقاد المكلف وتأثيره في الفعل:

بما أن البدعة هي طريقة في الدين مخترعة ويقصد بها صاحبها زيادة التقرب إلى الله، فإن القصد له مدخل كبير في البدعة، فمن اعتقد أن قراءة جزءًا من القرآن يوميا هو سنة بخصوصه، فهذا يعني أنه قيد المطلق الذي أطلقه الشرع، وتصبح الزيادة على الجزء في نظر المبتدع غلوّا في الدين، مما يعني أنه أحدث في الشرع ما ليس منه[55]. وأما لو جعل المكلف ورده جزءًا من القرآن يومياً مثلاً، ودوام على ذلك غير معتقدًا أنَّ هذا الالتزام سنة بعينه؛ فعندئذٍ

يكون متبعًا للسنة، وآتيا بأحد أفراد المطلق؛ لأنَّه لم يقيد ما أطلقه الشارع كما فعل الأول المبتدع، ولا يكون محدِثا في الدين، بل هو متبع وعلى خير وسنة؛ لأنَّه يأتي بأحد أفراد المطلق.

المطلب الثاني: استخدام السُبْحة في عَدِّ الذكر:

السبحة بضم السين وإسكان الباء؛ خرز منظومة يسبح بها معروفة، تعتادها أهل الخير مأخوذة من التسبيح، والمسبحة بضم الميم وفتح السين وكسر الباء المشددة الأصبع السبابة، وهي التي تلي الإبهام؛ سميت بذلك لأن المصلي يشير بها إلى التوحيد والتنزيه لله سبحانه وتعالى عن الشرك[56]. ولما كان التسبيح من أعظم الأذكار، وكانت السُّبحة وسيلة لعدِّ الذكر الذي منه التسبيح أطلق عليها هذا الاسم. وأدخل البعض السبحة تحت البدع الإضافية لكونها وسيلة أُضيفت إلى الذكر المشروع. وهذا ما سيتم بيانه في هذا المطلب:

أولًا: تقييد التسبيح باليدين:

يقيد البعض وسيلة التسبيح باليدين مستدلين بقوله صلى الله عليه وسلم: (عليكنَّ بالتَّسبيحِ والتَّهليلِ والتَّقديسِ واعقِدنَ بالأناملِ فإنَّهنَّ مسؤولاتٌ مستنطقاتٌ ولا تغفلنَ فتنسينَ الرَّحمةَ)[57] ؛ فيقصروا التسبيح على اليدين ويجعلوا ما عدا ذلك من وسائل التسبيح بدعة. فقيدوا ما أطلق الشارع؛ وجميع الأدلة الآمرة بأنواع الذكر المختلفة جاءت مطلقة للوسائل؛ فلم تقيد الذكر بوسيلة معينة، بل ورد مما يدل على مشروعية السبحة مجموعة من الآثار منها:

أ) أثر أبي صفية ﷺ فعن يونس بن عبيد، عن أمه قالت: (رأيت أبا صفية رجل من أصحاب النبي -ﷺ قالت :وكان جارنا هنا- ق فكان إذا أصبح يسبح بالحصى)[58].

ب) أثر أبي الدرداء؛ عن القاسم بن عبد الرحمن قال: (كان لأبي الدرداء نوى من نوى العجوة حسبت عشرًا أو نحوها في كيس وكان إذا صلى الغداة أقعى على فراشه، فأخذ الكيس فأخرجهن واحدة واحدة يسبح بهن فإذا نفدن أعادهن واحدة واحدة)[59].

وهذا دليل واضح على جواز عد التسبيح بالحصى أو النوى وغيرها من الوسائل؛ اذ لو كان ذلك منكرًا لما سكت عنه النبي ﷺ، وقد نقل الإمام جلال الدين السيوطي اتفاق العلماء على عدم المنع من السبحة في رسالته المنحة في السبحة. فقال: (ولم ينقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة)[60]. بل كان أكثرهم يعدونه بها، ولا يرون ذلك مكروهًا.

ثانيًا: لا تدخل البدعة في الوسائل:

يعرف الإمام الشاطبي البدعة بأربعة قيود كما تم بيانه في المبحث الثاني بأنها طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية، وعلى هذا التعريف لا تدخل البدعة في الوسائل؛ بل أطلق الشارع في الوسائل المشروعة. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [الأحزاب:41]، ووجه الدلالة اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً اشترط الله الكثرة في الذكر حيثما أمر به بخلاف سائر الأعمال، والذكر يكون بالقلب وباللسان وهو على أنواع كثيرة من التهليل والتسبيح والحمد والتكبير[61]. فلم يحدد وسيلة للذكر بل جاء مطلقًا.

المطلب الثالث: الاحتفال بالمولد النبوي الشريف:

بين العلماء أنَّ تعظيم الأزمان الفاضلة كشهر رمضان، والعشر من ذي الحجة، والأشهر الحرم، وغيرها من الأزمنة أمرٌ ثابت أقره الشارع. وإذا ثبت فضل الزمان والمكان شُرع اغتنامه وتعظيمه، والإكثار من العبادات المشروعة فيه. ويؤكد هذا المعنى ما رواه أنس بن مالك ﷺ حيث قال: (قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: افْعَلُوا الْخَيْرَ دَهْرَكُمْ، وَتَعَرَّضُوا لِنَفَحَاتِ رَحْمَةِ اللهِ، فَإِنَّ لِلَّهِ نَفَحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ يُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَسَلُوا اللهَ أَنْ يَسْتُرَ عَوْرَاتِكُمْ، وَأَنْ يُؤَمِّنَ رَوْعَاتِكُمْ) [62].

ومن الأزمان الفاضلة مولد رسول الله ﷺ. وفي هذا المطلب بيان لمعنى المولد النبوي، وحكم الاحتفال فيه.

أولًا: تعريف المولد النبوي:

يقصد بالمولد النبوي ظهور سيد الخلق والمرسلين محمد ﷺ الى هذه الدنيا. ووقع خلافًا في تحديد تاريخ ذلك؛ فمنهم من قال أنَّه ولد في رمضان وهو ما ذكره ابن عبد البر عن الزبير بن بكار، ومنهم من قال أنَّه ولد لليلتين خلتا من ربيع الأول، وقيل لثمان خلون منه، وقيل إنَّه أول اثنين من ربيع الأول. وما اتفق عليه العلماء، وأكثر أهل السير على أنَّه ولد يوم الثاني عشر من ربيع الأول عام الفيل، بعد الحادثة بخمسين يومًا[63].

ثانيًا: حكم احتفال المكلفين بالمولد النبوي:

الكثير من المانعين للاحتفال بالمولد النبوي إنَّما منعوه لما يتعلق به من المحرمات والمنكرات، وهذا الخلاف صوري كما هو واضح والجميع على منعه. وما سيتم بيانه هو الاختلاف الحقيقي في المولد؛ كالاجتماع على تلاوة القرآن الكريم، وقراءة قصة المولد، وإنشاء المدائح النبوية المحركة للقلوب على فعل الخيرات، وإطعام الطعام، وجميع الأفعال الخالية من المحرمات والمنكرات.

أ) ما ذهب إليه جمهور العلماء من الاحتفال بالمولد النبوي:

ما ذهب إليه جمهور العلماء مشروعية الاحتفال بالمولد النبوي[64]، فمن خلال التتبع يظهر أنَّ العلماء والقضاة منذ ظهور الاحتفال بالمولد كانوا يحضرونه، ويشاركون في مراسمه، وهناك أقوال كثيرة تبين مشروعيته نذكر منها ما قاله الإمام محمد بن أبي إسحاق النفزي عندما سُئل عما يقع في مولد النبي ﷺ من وقود الشمع وغير ذلك لأجل الفرح والسرور بمولده ﷺ حيث قال: (وأما المولد فالذي يظهر لي أنه عيد من أعياد المسلمين وموسم من مواسمهم، وكل ما يفعل فيه مما يقتضيه وجود الفرح والسرور بذلك المولد المبارك من إيقاد الشمع وإمتاع البصر والسمع والتزين بلبس فاخر الثياب وركوب فاره الدواب، أمر مباح لا ينكر على أحد، قياسًا على غيره من أوقات الفرح)[65].

ب) **حكم الاحتفال في المولد النبوي:** يمكن بيان حكم الاحتفال بالمولد النبوي من خلال عرض عدة نقاط على النحو الآتي[66]:

1.لا بد من التمييز أنَّنا نتكلم في حكم أفعال المكلفين في المولد، وليس في حكم المولد نفسه؛ فالمولد ليس محلًا للحكم الشرعي؛ لأنَّه اسم معنى لا تتعلق الأحكام الشرعية به، بل الحكم متعلق بفعل المكلف، وهذا حسب تعريف الأصوليين للحكم الشرعي من أنَّه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع[67]. وعليه؛ فإن المولد من حيث هو اسم لا تعلق للحكم الشرعي به؛ لأنَّ الحكم الشرعي يتعلق بفعل المكلف، وليس بالأسماء.

2.من المعلوم أنَّ مدْح النبي ﷺ والصلاة عليه بلا مولد مشروع. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [الأحزاب:56]. ففي الآية الكريمة أمر بالصلاة والتسليم (صلوا، وسلموا)، ومعلوم أن الفعل نكرة، وقد جاء في سياق الإثبات، فإنه يدل على فرد شائع غير محدد لا في وقت ولا زمان ولا مكان ولا حال ولا فرد، يعني الصلاة والسلام على الرسول ﷺ لا تتقيد بزمان ولا مكان ولا حال معينة بل هو أمر مطل، مشروع على كل حال سواء دخولًا وخروجًا، ركوبًا، أو ماشيًا، على حال الاجتماع أو الانفراد، ولا يجوز التخصيص والتقييد لهذه الدلالة إلا بدليل من الشارع، وهذا أصل مجمع عليه عند أهل السنة والجماعة، وهو أنه لا تخصيص ولا تقييد لعموم ظواهر النصوص الشرعية ومطلقاته إلا بدليل شرعي.

3.من خصص يومًا واحدًا في السنة للصلاة على النبي ﷺ، ومن اعتقد أن هناك وقتا محددًا تمنع فيه الصلاة على النبي ﷺ أو تسن على وجه الخصوص فهذا مخالف لدلالة النص المطلق تمامًا، وإن المانع من المولد أو المخصص بهذا اليوم كلاهما أضاف للدين ما ليس منه، ويدخل في مفهوم البدعة الإضافية الذي بينه الإمام الشاطبي؛ وهذا ما تم تأكيده أن النص المطلق عام في الزمان،

والمكان، والأفراد، والأحوال والتخصيص بالمنع أو السنية بخصوص اليوم تقييد للنص الشرعي بغير دليل شرعي معتبر.

فالخلاصة أنَّ العبرة هي بما يجري في المولد من أفعال، أما المولد من حيث هو اسم معنى لا يتعلق به الحكم الشرعي، فالصلاة على النبي ﷺ في المولد والسلام عليه ليست أمرًا مبتدعًا، بل هو أحد أفراد العام في الآية لأننا مأمورون بالصلاة والسلام على النبيﷺ بصرف النظر عن كونه في اجتماع أو احتفال، بل في جميع الأحوال، وما يؤكده الإمام الشاطبي أنَّه لا يشترط فعله ﷺ لبعض أفراد العام حتى يصبح مشروعًا، لأن أفراد العام والمطلق لا تنحصر أصلا، ولا يعني أن النبي ﷺ لم يفعلها أنه كان يجهلها، وأنه يحرمها أو ينهى عنها، وعلينا أن نناقش ما يحدث في المولد من مشروع أو ممنوع، وليس في كلمة المولد نفسها لأن الحكم الشرعي يتعلق بفعل المكلف[68].

ج) مناقشة حجج المانعين للاحتفال بالمولد النبوي:

1-كون المولد أول من أحدثه الفاطميون:

إنَّ إحداث الفاطميين له لا يصلح أن يكون حجة على المنع. فموافقتهم لنا لا تنفع، ومخالفتنا لهم لا تضر، فالمرجع هو الشرع في الأحكام الشرعية، وليس التاريخ موافقة أو مخالفة دينًا يعبد الله به. وأيضًا كم من أمر فعله النبي ﷺ وكان قد سبقه إليه اليهود أو غيرهم؛ فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: (قدم النبي ﷺ المدينة، فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء، فقال :ما هذا، قالوا :هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى .قال :فأنا أحق بموسى منكم، فصامه وأمر بصيامه) [69].

2-منع الاحتفال بالمولد بحجة أنَّ يوم مولده ﷺ هو يوم وفاته:

-إن تاريخ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك تاريخ ولادته مسائل تاريخية لا يتعلق بها حلال ولا حرام ولا سنة ولا بدعة، فتاريخ الوفاة والولادة أصلًا مختلف فيهما، ولا يتعلق بهما دين، والزعم بأن المحتفلين بالمولد يحتفلون بيوم وفاته هو إساءة للمسلمين المحتفلين على سبيل العادة وليس العبادة، وهم محتفلون بذكراه محبة له لا كرها، ومعروف أنَّ العادات الأصل فيها الإطلاق، ومحاولة فرض التعبد على الاحتفال بالرغم من أن المحتفلين ينفون ذلك عن أنفسهم هي مجازفة بعيدة [70].

-وأيضًا هناك نصوص كثيرة في الاختلاف في تاريخ وفاته، وأنها ليست متفقًا عليها كما يزعم بعضهم، وإنّ زعم الإجماع في مسائل تاريخية مختلف فيها أمر بعيد المنال، والصحيح أن المتفق عليه هو أنه ولد في الاثنين من ربيع الأول دون تحديد التاريخ، وكذلك وفاته يوم الاثنين ربيع الأول واختلف فيما بعد ذلك: " قُبض رسول الله ﷺ نصف النهار يوم الاثنين، لليلتين مضتا من شهر ربيع الأول، وبويع أبو بكر يوم الاثنين في اليوم الذي قبض فيه النبي ﷺ، وقال الواقدي :توفى يوم الاثنين لثنى عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول، ودفن من الغد نصف النهار حين زاغت الشمس، وذلك يوم الثلاثاء"[71].

-وحتى إن كان الأكثر أنَّ وفاته ﷺ يوم ولادته؛ فيكفي ما قاله السيوطي رحمه الله: " إن ولادته ﷺ أعظم النعم علينا، ووفاته أعظم المصائب لنا، والشريعة حثت على إظهار شكر النعم والصبر والسكون والكتم عند المصائب، وقد أمر الشرع بالعقيقة عند الولادة، وهي إظهار شكر وفرح بالمولود، ولم يأمر عند الموت بذبح ولا بغيره بل نهى عن النياحة وإظهار الجزع، فدلت قواعد الشريعة على أنه يحسن في هذا الشهر إظهار الفرح بولادته صلى الله عليه وسلم دون إظهار الحزن فيه بوفاته"[72].

3-منع الاحتفال بالمولد بحجة أنَّ الصحابة والتابعين لم يفعلوه مع كونهم أشد حبًا للرسول ﷺ:

-عدم نقل اجتماع الصحابة على ذلك لا يعني أنّه لم يحدث فعًلا؛ لأن العدم ليس حجة أصلًا، ولكن العبرة بالنصوص الشرعية الواردة في الأمر بالصلاة والسلام عليه، وهو في الآية الآمرة مطلقًا بالصلاة عليه في أي حال، وزمان، ومكان: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ [الأحزاب:56].

-والصحابة رضي الله عنهم وإن كانوا لم يحتفلوا بهذه المناسبة الشريفة بهذه الهيئة المعروفة؛ إلا أنَّهم كانوا يجتمعون في حب الني ﷺ، يتدارسون أيامه ومواقفه، ويحمدون الله تعالى على نعمة مبعثه، فعن أبي سعيد الخدري قال : (قال معاوية: إن رسول الله ﷺ خرج على حلقة - يعني من أصحابه - فقال : ما أجلسكم؟ قالوا: جلسنا ندعو الله ونحمده على ما هدانا لدينه، ومن علينا بك، قال : آلله ما أجلسكم إلا ذلك؟ قالوا: آلله ما أجلسنا إلا ذلك .قال:أما إني لم أستحلفكم تهمة لكم، وإنما أتاني جبريل، فأخبرني أن الله يباهي بكم الملائكة)[73].

فالاحتفال بالمولد ينبغي أن يُسْلَك به مسلك الأمور الحادثة، فما كان منها مخالفاً للكتاب، أو السنة، أو الإجماع فهو بدعة ضلالة، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئًا من ذلك فهو غير

مذموم؛ قال الإمام القرطبي: " كل بدعة صدرت من مخلوق فلا يخلو أن يكون لها أصل في الشرع أولا، فإن كان لها أصل كانت واقعة تحت عموم ما ندب الله إليه وخص رسوله عليه، فهي في حيز المدح. وإن لم يكن مثاله موجودا كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف، فهذا فعله من الأفعال المحمودة، وإن لم يكن الفاعل قد سبق إليه. ويعضد هذا قول عمر رضي الله عنه :نعمت البدعة هذه، لما كانت من أفعال الخير وداخلة في حيز المدح"[74].

المطلب الرابع: تقييد صلاة التراويح بعدد:

صلاة التراويح سنة متبعة من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وتركها عليه السلام جماعة بعد فعلها لثلاث ليال أو أربعة خشية أن تفرض على أمته، فعن عائشة زوج النبي ﷺ رضي الله عنها قالت: (أن رسول الله ﷺ صلى في المسجد ذات ليلة فصلى بصلاته ناس ثم صلى الليلة القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة فلم يخرج إليهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما أصبح قال لقد رأيت الذي صنعتم ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم وذلك في رمضان)[75]. وسميت الصلاة في ليالي رمضان جماعة بالتراويح لأنَّهم أول ما اجتمعوا عليها كانوا يستريحون بين كل تسليمتين[76].

أولًا: التنازع في عدد ركعات التراويح:

يحدد البعض صلاة التراويح مع الشفع والوتر بإحدى عشرة ركعة مستدلين لذلك بحديث أبي سلمة بن عبد الرحمن: (عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أنه سأل عائشة: كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ فقالت: ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة)[77] ؛ فيعتبروا ما زاد على ذلك من جعلها ثلاث وعشرين ركعة مع الوتر[78] ، أو تسعة وثلاثون مع الوتر[79] بدعة؛ لأنَّهﷺ قيدها بإحدى عشرة ركعة، ونحن نقتدي بهﷺ فنصلي ثماني ركعات تراويح، وركعتي شفع، وركعة وتر، فالجميع إحدى عشرة ركعة.

ثانيًا: توجيه التنازع في عدد ركعات التراويح:

يمكن من خلال ما تم بيانه سابقًا من توضيح لمعنى المطلق، والبدعة، والبدعة الإضافية، و أقسام البدعة الإضافية وعلاقتها باللفظ المطلق؛ توجيه ذلك بما يلي:

1-عمل المجتهد هو جمع الأدلة وليس الإفتاء من حديث واحد، فالحكم الشرعي يظهر بجمع الأدلة لا بدليل واحد[80] .

2-جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (من قام رمضان إيمانا واحتسابا، غفر له ما تقدم من ذنبه)[81]، ففي الحديث الشريف (من قام رمضان) يدل على القيام في رمضان بصرف النظر عن عدد الركعات، فالقائم بالثماني، أو بالعشرين، أو بالست والثلاثين، فهو في جميع الصور هذه قائم طائع لله، وصلاة النبي ﷺ إحدى عشرة ركعة هي بعض أفراد القيام للمطلق، الذي يكون بالثماني، وبالعشرين، وبالست والثلاثين، ومن زاد فهو خير، لقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴾ [الزلزلة:7].

3- فهم عمر رضي الله عنه أنَّ قيام النبي ﷺ بإحدى عشرة ركعة هو بعض أفراد القيام، وأن القيام يحصل بست، وبثمان، وبعشرين وهكذا، لأنَّ الفعل مجردًا لا صيغة قولية فيه، بل فهم عمر والصحابة وأهل المدينة في عهد السلف أن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم الإحدى عشرة ركعة، لا يفهم منها منع الزيادة، فصلاها أهل المدينة في القرون المفضلة ستًا وثلاثين، لأنَّ الفعل لا صيغة لفظية فيه، ولا مفهوم له، فلا يجوز أن يُفهم من صلاة الإحدى عشرة ركعة منعُ صلاة الثلاث والعشرين، والتسع والثلاثين[82].

فالخلاصة أنَّ من صلى إحدى عشرة ركعة فقد قام رمضان، ومن صلى ثلاثًا وعشرين فقد قام رمضان، ومن اقتدى بأهل المدينة في القرون المفضلة فصلى ستًا وثلاثين، فقد قام رمضان، والناس متفاوتون بحسب أعمالهم في القيام، فمن كثر عمله كَثُر أجره. ومن قيدها بعدد معين معتقدًا وجوب ذلك فيكون مبتدعًا، فلم يثبت عن النبي ﷺ أنه صلاها بعدد معين؛ قال السيوطي: "أن العلماء اختلفوا في عددها، ولو ثبت ذلك من فعل النبي ﷺ لم يختلف فيه كعدد الوتر والرواتب، فروي عن الأسود بن يزيد أنه كان يصليها أربعين ركعة غير الوتر، وعن مالك: التراويح ست وثلاثون ركعة غير الوتر لقول نافع: أدركت الناس وهم يقومون رمضان بتسع وثلاثين ركعة، يوترون منها بثلاث"[83].

النتائج والتوصيات:

وفي نهاية هذه الدراسة؛ هناك جملة من النتائج والتوصيات أود أن أضعها بين يدي القارئ الكريم، وهي على النحو الآتي:

أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

1. الأصل في الأدلة حملها على الإطلاق، ولا يجوز التقييد إلا بما يخصص به العام من كتاب أو سنة أو إجماعٍ أو قياس.
2. الأدلة الشرعية المطلقة في الكتاب أكثر ما هي موجودة في الأمور العادية التي ترجع إلى معنى معقول وكِّلَ إلى نظر المكلف.

3. الأدلة الشرعية المقيدة في الكتاب أكثر ما هي موجودة في الأمور التعبدية التوقيفية التي لا يهتدي إليها نظر المكلف.

4. التزام المكلف بكيفية معينة، أو عدد، أو زمن لأمر ما، مشروع شرعية مطلقة غير مقيد بشيء؛ يعد بدعة إضافية إذا كان معتقدًا سنية ذلك.

5. إذا فعل المكلف فعلًا ما لا عن قصد؛ وإنما اتفاقًا أو بسبب نشاطه في هذا الوقت دون غيره؛ غير معتقدًا سنية ذلك، فليس فعل ذلك بدعة.

6. لا تدخل الوسائل المشروعة كاستخدام السبحة في عَدِّ الذكر في مفهوم البدعة.

7. المولد النبوي من حيث هو اسم معنى لا يتعلق به الحكم الشرعي، والعبرة هي بما يجري فيه من أفعال، فما كان منها مخالفاً للكتاب، أو السنة، أو الإجماع فهو بدعة ضلالة، وما أحدث من الخير لا يخالف شيئًا من ذلك فهو غير مذموم.

8. قيام النبي ﷺ التراويح إحدى عشرة ركعة هي بعض أفراد القيام للمطلق، الذي يكون بالثماني، وبالعشرين، وبالست والثلاثين، لأنَّ الفعل مجردًا لا صيغة قولية فيه، وبالتالي من صلاها بأي عدد دون تقييد لا يكون مبتدعًا.

التوصيات:

1) السعي إلى وجود ندوات ومجالس علمية لإيجاد قراءات علمية، ومداولات بحثية، تنتج ثمارًا معرفية تضفي القوة على المجتمعات الإسلامية في بيانها الشرعي المعرفي، فيما يتعلق بالبدعة الإضافية وعلاقتها بالمطلق، وكيفية تنزيلها على الواقع، وتجنب القصور في تصور المسائل، والاقتصار على مشرب واحد.

2) إفراد بحث مخصص في موضوع القياس في العبادات؛ إذ كثيراً ما يتعلق الموسعون بالبدعة بأن الأصل في العبادات التوقيف. بحيث لا يخلو من استقصاء الأدلة والأقوال، والتأصيل والتقعيد على قواعد الفقهاء.

قائمة المراجع:

1. أحمد بابا بن الفقيه، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ن: دار الكاتب، طرابلس – ليبيا، ط:الثانية، ٢٠٠٠ م.

2. أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد – الرجال، ن: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، ط: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

3. أحمد بن حنبل، الزهد، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

4. الباجي، المنتقى شرح الموطإ، ن: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط: الأولى، ١٣٣٢ هـ

5. البخاري، صحيح البخاري، ن: المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ

6. البخاري، صحيح البخاري، ن: دار ابن كثير، دار اليمامة– دمشق، ط: الخامسة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م.

7. ابن بطال، شرح صحيح البخاري لابن بطال، ن: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط: الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
8. تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ن: عالم الكتب، بيروت - لبنان ط: الأولى، ١٩٩٩ م - ١٤١٩ هـ
9. الترمذي، الجامع الكبير(سنن الترمذي)، ن: دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط: الأولى،١٩٩٦ م.
10. ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ن: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم،بيروت، ط:الأولى – ١٤١٦هـ.
11. جلال الدين السيوطي، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته.
12. ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ن: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ت ن: ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.
13. الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ن: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط:الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
14. ابن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط:الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
15. الزرقاني، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
16. السيوطي، الحاوي للفتاوى، ن: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ت ن : ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.
17. ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
18. الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
19. الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
20. الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م .
21. الشنقيطي، العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم(بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م.
22. الشنقيطي، شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م.
23. الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ن: مطبعة فضالة بالمغرب.
24. الطبراني ، المعجم الكبير، ن: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط: الثانية.
25. الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف بمصر.
26. ابن عاشور،التحرير والتنوير، ن: الدار التونسية للنشر - تونس: ١٩٨٤ هـ
27. ابن العربي، أحكام القرآن، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الثالثة، ١٤٢٤ هـ-2003م.

28. العضد الإيجي، مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

29. عياض، إِكمَال المُعلمِ بفوائدِ مُسلم، ن: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

30. الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ن: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الثامنة،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

31. القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ن: المكتبة المكية، دار الكتبي – مصر، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

32. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ن: دار الكتب المصرية – القاهرة، ت ن: ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤.

33. مالك بن أنس، المدونة، ن: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

34. مالك بن أنس،الموطأ، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

35. محمد بن إسماعيل الصنعاني، التَّحبير لإيضَاح مَعَاني التَّيسير، ن: مَكتَبَةُ الرُّشد، الرياض - المملكة الْعَرَبيَّة السعودية، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.

36. محمد بن محمد، ابن سيد الناس اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ن: دار القلم – بيروت، ط: الأولى، ١٤١٤/١٩٩٣، م.

37. محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ن: دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

38. مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح(صحيح مسلم)، ن: دار الطباعة العامرة – تركيا.

39. النسائي، سنن النسائي المجتبى، ن:دار الرسالة العالمية، ط:الأولى، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م.

40. ابن منظور، لسان العرب،ن: دار صادر- بيروت، ط: الثالثة -١٤١٤ هـ

41. النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، القسم الثاني (في اللغات)، حرف السين، ج3، ص144.

42. وليد شاويش، حوار مع أخي (21) هل المولد النبوي بدعة؟حوار في ضوء دلالة النص المطلق، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/12/13م.

43. وليد شاويش، عودة إلى مقولة لم يفعله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- التزام ورد من الأذكار، هل هو سنة أم بدعة؟، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/4/8م.

44. وليد شاويش، مدى حجية مقولة لم يفعله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتساؤلات في أصول أهل السنة، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/3/18م.

45. وليد شاويش، ملخَّص المناقشات والأسئلة الواردة على حوار مع أخي (21) هل المولد النبوي بدعة؟ حوار في دلالة النص المطلق، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني www.walidshawish.com ، ت ن: 2016/12/23م.

الهوامش:

.

(1) ابن منظور، لسان العرب، ن: دار صادر- بيروت، ط: الثالثة -١٤١٤ هـ، ق فصل الطاء المهملة، ج10، ص: 229.

(2) الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ن: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الثامنة،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ب:القاف، ف:الطاء، ص905.

(3) القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ن: المكتبة المكية، دار الكتبي – مصر، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، الباب السادس في الفرق بين العام والمطلق، ج1، ص177.

(4) المرجع السابق، ص178.

(5) الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ن: مطبعة فضالة بالمغرب، المقيد والمطلق، ج1 ص 265.

(6) الشنقيطي، شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم)، المقيد والمطلق، معنى المطلق لغة واصطلاحا، ج1،ص266.

(7) تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ن:عالم الكتب، بيروت - لبنان ط: الأولى، ١٩٩٩ م - ١٤١٩ هـ، الأدلة الشرعية، المطلق والمقيد، ج3، ص366.

(8) المرجع السابق.

(9) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ن: الدار التونسية للنشر - تونس: ١٩٨٤ هـ، سورة النساء(4)، آية 23، ج4، ص229.

(10) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح(صحيح مسلم)، ن: دار الطباعة العامرة – تركيا-1334هـ، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، ج1، ص53.

(11) عياض، إكمَال المُعلمِ بفوائدِ مُسلم، ن: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، كتاب الإيمان (٢٢) باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، وأن محبة المؤمنين من الإيمان وأن إفشاء السلام سبب لحصولها، ج1، ص304،305.

(12) الشنقيطي، شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم)، المقيد والمطلق، معنى المطلق لغة واصطلاحا، ج1،ص269.

(13) الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ن: مطبعة فضالة بالمغرب، المقيد والمطلق، ج1 ص 264.

(14)ويقصد بمتفق الحكم والسبب أنَّ الحكم فيهما واحد، وسبب الوجوب واحد؛ فمعنى قوله ﷺ: "في كل أربعين شاة شاة "مع قوله ﷺ: "في سائمة الغنم الزكاة "الحكم في السائمة والمعلوفة واحد، وهو وجوب الزكاة، وكذلك سبب وجوب الزكاة فيهما أيضًا واحد، وهو نعمة الملك، أو نفي الشح عن النفس. ينظر: الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ن: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، الباب العاشر في المطلق والمقيد، ج4، ص241.

(15) الشنقيطي: العَذْبُ النَّمِير من مجالس الشَّنْقيطي في التفسير، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم(بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم، تفسير سورة الأنعام، ج2، ص361.

(16) الشنقيطي، شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم)، المقيد والمطلق، المطلق يقيد بما يخصص به العام، وأمثلة على أنواعه المتقدمة، ج1،ص269.

(17) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح(صحيح مسلم)، ن: دار الطباعة العامرة – تركيا، ١٣٣٤ هـ، كتاب الحدود، ب: حد السرقة ونصابها، ج5، ص112، حديث رقم1684.

(18) ويقصد بمتفق الحكم والسبب أنَّ الحكم فيهما واحد، والسبب واحد كما تم بيانه. ومختلف الحكم والسبب أن الحكم فيهما ليس واحدًا، والسبب ليس واحد. ومتحد الحكم مختلف السبب أنَّ الحكم في النصين واحد، ولكن سبب كل منهما مختلف. ومختلف الحكم متحد السبب؛ وذلك بأن يكون سبب الحكم في المطلق هو سبب الحكم في المقيد، ولكن الحكم في المقيد غير الحكم في المطلق. ينظر: الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ن: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، الباب العاشر في المطلق والمقيد، ج4، ص241.

(19) ينظر: الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ن: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، الباب العاشر في المطلق والمقيد، ج4، ص241.

(20) الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الطرف الأول في الأدلة على الجملة، النظر الأول: في كليات الأدلة على الجملة، ج3، ص235.

(21) المرجع السابق.

(22) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ن: دار الكتب المصرية – القاهرة، ت ن: ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، سورة الشورى، (42): آية 38، ج16، ص36.

(23) ابن العربي، أحكام القرآن، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، (سورة الشورى فيها ثمان آيات)، (الآية الخامسة والسادسة قوله تعالى والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون)، ج4، ص92-93.

(24) الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الطرف الأول في الأدلة على الجملة، النظر الأول: في كليات الأدلة على الجملة، ج3، ص235.

(25) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ن: دار الكتب المصرية – القاهرة، ت ن: ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، تفسير سورة الشورى، (سورة الأنعام 6): الآيات151إلى 153، ج7، ص133.

(26) الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الطرف الأول في الأدلة على الجملة، النظر الأول: في كليات الأدلة على الجملة، ج3، ص235.

(27) ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ن:دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، كتاب العدة، ج2، ص571.

(28) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: الأول تعريف البدع وبيان معناها وما اشتق منه لفظا ، تعريف البدعة وبيان معناها، ج1، ص50.

(29) ابن منظور، لسان العرب، ن: دار صادر- بيروت، ط: الثالثة -١٤١٤ هـ، ع، فصل الباء، ج8، ص:6.

(30) الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ن: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الثامنة،١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ب: العين، ف: الباء، ص702.

(31) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: الأول تعريف البدع وبيان معناها وما اشتق منه لفظا ، تعريف البدعة وبيان معناها، ص 51.

(32) ينظر: المرجع السابق، ص 51-54.

(33) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: االخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية والفرق بينهما،ج1، ص367.

(34) المرجع السابق.

(35) المرجع السابق، ص368.

(36) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: الأول، تعريف البدع وبيان معناها وما اشتق منه لفظًا، تعريف البدعة وبيان معناها، ص 51.

(37) الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الطرف الأول في الأدلة على الجملة، النظر الأول: في كليات الأدلة على الجملة، ج3، ص283.

(38) ينظر: ما تم بيانه في المطلب الرابع؛ "المطلق عند الإمام الشاطبي وارتباطه بكليات الشريعة".

(39) الشاطبي، الموافقات، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، الطرف الأول في الأدلة على الجملة، النظر الأول: في كليات الأدلة على الجملة، ج3، ص282.

(40) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح(صحيح مسلم)، ن: دار الطباعة العامرة – تركيا، ١٣٣٤ هـ، كتاب الذكر والدعوة والتوبة والاستغفار، ب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن والذكر، ج8، ص71، حديث رقم2699.

(41) ابن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، ن: دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، كتاب الصلاة الأول، مسألة: الصلاة في السفينة قائما أو قاعدا،ج1، ص 242.

(42) المرجع السابق.

(43) الإمام الشاطبي هو أول من اخترع مصطلح البدعة الإضافية؛ حيث نبه لذلك في كتابه الاعتصام بقوله: (فلما كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلص لأحد الطرفين؛ وضعنا له هذه التسمية، وهي "البدعة الإضافية").

(44) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ب: االخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية، ج1، ص368.

(45) المرجع السابق، ص442.

(46) الترمذي، الجامع الكبير(سنن الترمذي)، ن: دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٦ م، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج4، ص212، ر2413.

(47) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: االخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية والفرق بينهما،ج1، ص448.

(48) المرجع السابق، ص498.

(49) البخاري، صحيح البخاري، ن: دار ابن كثير، دار اليمامة– دمشق، ط: الخامسة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة ٢٠، ب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم، فأخطأ خلاف الرسول من غير علم، فحكمه مردود، ج6، ص2675، ر 6917.

(50) الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: االخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية والفرق بينهما،ج1، ص486.

(51) ينظر: وليد شاويش، مدى حجية مقولة لم يفعله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتساؤلات في أصول أهل السنة، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/3/18م، وقت الزيارة: وقت الزيارة: 2024/11/20م.

(52) ابن عاشور،التحرير والتنوير، ن: الدار التونسية للنشر - تونس: ١٩٨٤ هـ، سورة الإنسان(76)، الآيات 25 إلى 26، ج29، ص405.

(53) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح(صحيح مسلم)، ن: دار الطباعة العامرة – تركيا، ١٣٣٤ هـ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، ب: فضيلة العمل الدائم من قيام وغيره، ج2، ص189، حديث رقم783.

(54) وليد شاويش، عودة إلى مقولة لم يفعله رسول الله -صلى الله عليه وسلم- التزام ورد من الأذكار، هل هو سنة أم بدعة؟، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/4/8م، وقت الزيارة: وقت الزيارة: 2024/11/20م.

(55) المرجع السابق.

(56) النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، القسم الثاني (في اللغات)، حرف السين، ج3، ص144.

(57) جلال الدين السيوطي، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، 7530، 7536، ص7536.

(58) أحمد بن حنبل، الجامع لعلوم الإمام أحمد – الرجال، ن: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، ط: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، فصل الكنى، 149-أبو رفاعة العدوي، ج16، ص105،حديث رقم:149.

(59) أحمد بن حنبل، الزهد، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، زهد أبي الدرداء رحمه الله تعالى، ص110، حديث رقم: 712.

(60) السيوطي ، الحاوي للفتاوى، ن: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ت ن : ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، كتاب الأدب والرقائق، المنحة في السبحة،ج2، ص7.

(61) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل، ن: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط: الأولى - ١٤١٦ هـ، سورة الأحزاب، (سورة الأحزاب(33) آية 50)، ج2، ص154.

(62) الطبراني ، المعجم الكبير، ن: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، ط: الثانية، باب الألف، ومما أسند أنس بن مالك رضي الله عنه، ج1، ص250. حديث رقم: 720.

(63) ينظر: محمد بن محمد، ابن سيد الناس اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ن: دار القلم – بيروت، ط: الأولى، ١٤١٤/١٩٩٣، م: 1، ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج1، ص34.

(64) ينظر: الزرقاني، شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ج2، ص351. ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ن: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ت ن: ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م، ج4، ص424.

(65)الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ن: دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط: الخامسة، ١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم)، سورة محمد وقوله تعالى: {أم على قلوب أقفالها (٢٤)}، ج7، ص 611-612.

(66) وليد شاويش، حوار مع أخي (21) هل المولد النبوي بدعة؟حوار في ضوء دلالة النص المطلق، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/12/13م، وقت الزيارة: 2024/11/22م.

(67)العضد الإيجي، مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي، ن: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، الكلام على معنى الحكم الشرعي، ج2، ص209.

(68)الشاطبي، الاعتصام، ن: دار ابن عفان، ط: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ب: االخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية والفرق بينهما،ج1، ص466-467.

(69)البخاري، صحيح البخاري، ط: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، كتاب الصوم باب صيام يوم عاشوراء، ج3، ص44، حديث رقم: 2004.

(70) وليد شاويش، ملخَّص المناقشات والأسئلة الواردة على حوار مع أخي (21) هل المولد النبوي بدعة؟ حوار في دلالة النص المطلق، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/12/23م، وقت الزيارة: 2024/11/22م.

(71)الطبري، تاريخ الطبري، دار المعارف بمصر، سنه احدى عشره، ذكر الاخبار الوارده باليوم الذى توفى فيه رسول الله ومبلغ سنه يوم وفاته، ج3، ص200.

(72)السيوطي، الحاوي للفتاوي، ن:دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، ب: الوليمة حسن المقصد في عمل المولد، ج1، ص226.

(73) النسائي، سنن النسائي المجتبى، ن: دار الرسالة العالمية، ٤٩ - كتاب آداب القضاء، ٣٧ - باب كيف يستحلف الحاكم، ج8، ص499. حديث رقم: 5427.

(74)القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ن: دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م ، تفسير سورة البقرة ، سورة البقرة (٢): آية ١١٧، ج2، ص87.

(75) الباجي، المنتقى شرح الموطإ، ن: مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط: الأولى، ١٣٣٢ هـ، الترغيب في الصلاة في رمضان، ج1، ص205.

(76) محمد بن إسماعيل الصنعاني، التَّحبير لإيضَاح مَعَاني التَّيسير، ن: مَكتَبَةُ الرُّشد، الرياض - المملكة الْعَرَبِيَّة السعودية، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، الباب الأول: في النوافل المقرونة بالأوقات (الفصل الخامس): في قيام رمضان، ج6، ص37.

(77) البخاري، صحيح البخاري، ن: (دار ابن كثير، دار اليمامة) – دمشق، ط: الخامسة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م ٣٧ - كتاب صلاة التراويح ١ - ب: فضل من قام رمضان، ج2، ص708، حديث رقم: 1909.

(78)عن يزيد بن رومان أنه قال : (كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب في رمضان بثلاث وعشرين ركعة) ينظر: مالك بن أنس،الموطأ، ن: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، كتاب الصلاة في رمضان باب ما جاء في قيام رمضان، ج1، ص115، حديث رقم: 5.

(79)قال مالك: (بعث إلي الأمير وأراد أن ينقص من قيام رمضان الذي كان يقومه الناس بالمدينة، قال ابن القاسم :وهو تسعة وثلاثون ركعة بالوتر ست وثلاثون ركعة والوتر ثلاث، قال مالك :فنهيته أن ينقص من ذلك شيئا، وقلت له :هذا ما أدركت الناس عليه وهذا الأمر القديم الذي لم تزل الناس عليه). ينظر: مالك بن أنس، المدونة، ن: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ج1، ص287.

(80) ينظر: الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ن: مطبعة فضالة بالمغرب، كتاب الاجتهاد في الفروع، ج2، ص315.

(81) النسائي، سنن النسائي المجتبى، ن:دار الرسالة العالمية، ط:الأولى، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م، ٤٧ - كتاب الإيمان وشرائعه ٢٢ - باب قيام ليلة القدر، ج8، ص200، حديث رقم: 5026.

(82) ينظر: ابن بطال، شرح صحيح البخاري لابن بطال، ن: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط: الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، كتاب الصيام، ب: فضل من قام رمضان، ج4، ص148. وليد شاويش، ملخَّص المناقشات والأسئلة الواردة على حوار مع أخي (21) هل المولد النبوي بدعة؟ حوار في دلالة النص المطلق، مقالة علمية، ن: الموقع الإلكتروني: www.walidshawish.com، ت ن: 2016/12/23م، وقت الزيارة: 2024/11/22م.

(83)السيوطي، الحاوي للفتاوي، ن: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م، المصابيح في صلاة التراويح، ج1، ص415.

أدب الاختلاف عند الإمام الغزالي "دراسة في الشُّبه المثارة"

"محمد سابق" يوسف السلحب*

تاريخ وصول البحث: 2025/2/16م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم الخلاف المذموم والاختلاف المقبول، وبيان معنى أدب الاختلاف وأسبابه وحكمه، والإمام الغزالي باعتباره أحد أعمدة الفقه في المذهب الشافعي، مع ما قام به من نقد للفلسفة ومناقشة وردّ على المذاهب الفقهية الأخرى، فقد جاءت هذه الدراسة لبيان أدبه في الاختلاف وذلك من خلال ثلاثة أمثلة:

الأولى: في بيان تهافت الفلاسفة، والثانية: في دعوى طعنه في الإمام أبي حنيفة فيما دسّ على كتابه المنخول، والثالثة: في تقليده للمذهب الشافعي في الفروع، مع بيان نماذج من أدبه مع شيوخه وأقرانه، وخلصت الدراسة إلى أن الإمام الغزالي قد التزم آداب الخلاف.

متبعا في بيان ذلك المنهج الاستقرائي والمنهج الوصفي والمنهج التحليلي.

الكلمات المفتاحية: أدب الخلاف، تهافت الفلاسفة. التقليد الفقهي.

* باحث.

The Etiquette of Disagreement in Imam Al-Ghazali: A Study of Controversial Issues

Abstract

This study aims to explain the concepts of reprehensible and acceptable disagreement and to elucidate the meaning, causes, and rulings related to the etiquette of scholarly disagreement. It focuses on Imam Al-Ghazali—a foundational scholar of the Shafi'i school, known for his critiques of philosophy and his engagements with other jurisprudential schools—and examines his adherence to this etiquette through three examples:

The first is his work ***The Incoherence of the Philosophers***; the second, his criticism of Imam Abu Hanifa in his book ***Al-Mankhul***; and the third, his adherence to the Shafi'i school in matters of jurisprudence, along with illustrations of his respectful conduct toward his teachers and peers. The study concludes that Imam Al-Ghazali consistently observed the etiquette of disagreement.

The research adopts inductive, descriptive, and analytical approaches.

Keywords: Etiquette of Disagreement, ***The Incoherence of the Philosophers***, Jurisprudential Tradition, Al-Ghazali

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135]، وأولى الناس بامتثال هذا الأدب هم العلماء المنتسبون إلى الشرع الشريف، ولما كانت أكثر أحكام الفروع محل نظر واجتهاد؛ فقد وقع الاختلاف فيها بين فقهاء المذاهب، نظرا لاختلاف أصولهم التي بنوا عليها المسائل، والإمام الغزالي واحد من هؤلاء العلماء الذين تدور رحى المذاهب على كتبهم واجتهاداتهم.

لخص الإمام الغزالي **"البرهان"** للإمام الجوني في **"المنخول"** وشرح **"النهاية"** في **"البسيط"**، وجاء في جميع نسخ المنخول-التي اطلعت عليها- من الطعن في الإمامين أبي حنيفة ومالك ما لا يقبل، فكان لا بد من التحقق من ذلك والوقوف عنده، أضف إلى ذلك أن إماما كالغزالي بما وصل إليه من علم في الأصول والفروع لم يفارق مذهبه الشافعي ودافع عنه ونصره في أكثر من كتاب، ومسألة ثالثة وهي ردوده على الفرق التي كانت في عصره الذي اتسم بظهور الفرق الباطنية وانتشار الفلسفة وضعف الدولة، كل ذلك يدعو لبيان موقفه ومنهجه وأدبه في التعامل مع هذا الواقع، خاصة مع وجود من يتناقل ذلك عن الإمام الغزالي ويصطاد في الماء العكر، ويجعله مدخلا للتقليل من شأن العلماء أو لإثارة الأحقاد أو ما شابه ذلك.

وهذا البحث هو للوقوف على الأمر وبيان حقيقته، والله هو الموفق للسداد والهادي إلى سواء السبيل.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة في تأكيد ضرورة التزام أدب الخلاف، وأنه شأن العلماء الربانيين، وتأكيد ذلك من خلال المثال في الإمام الغزالي وكتبه التي كتبها قي الرد على المخالفين ومناقشتهم.

مشكلة الدراسة: تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة على السؤال الآتي:

ما مدى التزام الإمام الغزالي بأدب الخلاف مع مخالفيه؟ ويتفرع عنه الأسئلة التالية:

1.ما المقصود بأدب الخلاف؟

2.ما الشبهات التي أثيرت على الإمام الغزالي فيما يتعلق بأدب الخلاف؟

3.هل توجد نماذج تبين مدى التزام الإمام الغزالي أدب الخلاف؟

أهداف الدراسة: تكمن أهداف الدراسة في الأمور التالية:

1.بيان المقصود بأدب الخلاف.

2.ذكر الشبهات حول الإمام الغزالي في أدب الخلاف والرد عليها.

3.إيراد نماذج تبين وتؤكد التزام الإمام الغزالي أدب الخلاف.

منهج الدراسة: انتهجت في هذه الدراسة عددا من المناهج وهي:

1.المنهج الاستقرائي، وذلك بالرجوع إلى كتب الإمام الغزالي وكلامه في نقد الفلسفة ورده على المخالفين.

2.المنهج الوصفي، وذلك بوصف الحالة التي كانت في عصره.

3.ثم تحليل ما استقرأت للوصول إلى أهداف الدراسة متبعا المنهج التحليلي.

الدراسات السابقة: بعد البحث فيما كتب عن الأمام الغزالي وعن موضوع أدب الخلاف، لم أجد من كتب في أدب الخلاف عند الإمام الغزالي بشكل خاص، أما في أدب الخلاف بشكل عام فالمكتوب كثير، والمكتوب عن الامام الغزالي وحياته وكتبه وعلومه فكثير أيضا، وقد استفدت من عدد من الدراسات السابقة ومنها:

1.حقي، أحمد علوان، منهج الإمام الغزالي في نقد الفلسفة: علومهم الإلهية، صحيفة دار العلوم للغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية-الإصدار الرابع، الناشر: جماعة دار العلوم، 2003م.

2.أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، كتاب جمعت فيه أعمال عدد من العلماء والمفكرين من مختلف دول العالم، التي ألقيت في مهرجان الغزالي في دمشق من 27 إلى 31 /3/ 1961، وقد عهدت اللجنة المنظمة إلى الدكتور زكي نجيب محمود -رحمه الله - الإشراف على إخراج أعمال هذا المهرجان.

3.خواجه، أحمد، الآداب التعاملية في فكر الإمام الغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1 1986م.

4.آل علي، نور الدين، فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي، الدار التونسية للنشر 1972م، والكتاب جزء من أطروحة دكتوراه في جامعة الجزائر.

5.عوامه، محمد، أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، دار البشائر، بيروت ط2 1997م.

خطة الدراسة: جاءت خطة الدراسة مقسمة على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة وهو في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف عام للأدب وأهميته.

المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، وأسبابه، وحكمه، وشروطه.

المطلب الثالث: التعريف بالإمام الغزالي.

المبحث الثاني: شبهات حول الإمام الغزالي في باب الاختلاف.

الشبهة الأولى: طعنه في الفلسفة والفلاسفة.

الشبهة الثانية: نقد الإمام الغزالي للإمام أبي حنيفة.

الشبهة الثالثة: التعصب للمذهب الشافعي.

المبحث الثالث: نماذج من أدب الإمام الغزالي:

المطلب الأول: أدبه مع شيوخه ومن سبقوه.

المطلب الثاني: أدبه مع أقرانه ومعاصريه.

الخاتمة. (وتتضمن النتائج والتوصيات).

أدب الاختلاف عند الإمام الغزالي "دراسة في الشبه المثارة"

المبحث الأول: مفاهيم الدراسة.

المطلب الاول: تعريف عام للأدب وأهميته.

الفرع الأول: تعريف الأدب لغة واصطلاحا:

أولاً: الأدب في اللغة: (أَدَبَ) الْهَمْزَةُ وَالدَّالُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ تَتَفَرَّعُ مَسَائِلُهُ وَتَرْجِعُ إِلَيْهِ: فَالْأَدْبُ أَنْ تَجْمَعَ النَّاسَ إِلَى طَعَامِكَ. وَهِيَ الْمَأْدَبَةُ وَالْمَأْدُبَةُ. وَالْآدِبُ الدَّاعِي[1]، وقال في لسان العرب: أدب: الأَدَبُ: الَّذِي يَتَأَدَّبُ بِهِ الأَديبُ مِنَ النَّاسِ؛ سُمِّيَ أَدَباً لأَنه يَأْدِبُ الناسَ إِلَى المَحامِد، ويَنْهاهم عَنِ المَقابِح. وأَصل الأَدْبِ الدُّعاءُ، وَمِنْهُ قِيلَ للصَّنِيع يُدْعَى إِلَيْهِ الناسُ: مَدْعاةٌ ومَأْدُبَةٌ[2].

ثانيا: الأدب اصطلاحاً: يقال: تأدَّب أي تعلم الأدب ويقال: تأدَّب بأدب القرآن أو أدب الرسول ﷺ احتذاه، والأدب: رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي، وجملة ما ينبغي لذي الصناعة أو الفن أن يتمسك به كأدب القاضي وأدب الكاتب، وآداب البحث والمناظرة: قواعد تبين وتنظم كيفية المناظرة وشرائطها[3]، والأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ، وأدب القاضي هو التزامه لما ندب إليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل [4].

وهذه المعاني كلها مقصودة في المراد بالأدب في الاختلاف.

الفرع الثاني: أهمية الأدب في الاختلاف.

الأدب مطلوب في كل حال؛ لأنه يحترز به عن كل أنواع الخطأ كما سبق في تعريفه، وهو عند الاختلاف أكثر طلبا، لِما يرافق حالة الاختلاف من نوازع النفس التي تدفع صاحبها إلى الوقوع في الخطأ ومجانبة الحق والصواب، بل قد يكون الأدب للعالم أكثر أهمية من علمه، وإن كان لا بد منهما معا، فعلم بلا أدب كنار بلا حطب، وأدب بلا علم كروح بلا جسم [5]. وتجد هذا واضحا في حال علماء الصدر الأول وعباراتهم، قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: ذَكَرَ مَالِكٌ القَاسِمَ بنَ مُحَمَّدٍ، فَقَالَ: كَانَ مِنْ فُقَهَاءِ هَذِهِ الأُمَّةِ، ثُمَّ حَدَّثَنِي مَالِكٌ: أَنَّ ابْنَ سِيْرِيْنَ كَانَ قَدْ ثَقُلَ وَتَخَلَّفَ عَنِ الحَجِّ، فَكَانَ يَأْمُرُ مَنْ يَحُجَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى هَدْيِ القَاسِمِ، وَلَبُوْسِهِ، وَنَاحِيَتِهِ، فَيُبَلِّغُوْنَهُ ذَلِكَ، فَيَقْتَدِي بِالقَاسِمِ، وهَدْي الرجل: أدبه، وناحيته: جهته وطرفه، يريد كل ما يصدر من القاسم [6].

المطلب الثاني: تعريف الاختلاف، وأسبابه، وحكمه، وشروطه.

الفرع الأول: تعريف الاختلاف.

أولا: الاختلاف لغة: ضد الاتفاق [7]، خَلْفُ: ضدّ القُدَّام وخَلَفَ ضدّ تقدّم وسلف، والمتأخّر لقصور منزلته يقال له: خَلْفٌ، ولهذا قيل: الخلف الرديء، والخِلافةُ النّيابة عن الغير إمّا لغيبة المنوب عنه، وإمّا لموته، وإمّا لعجزه، وإمّا لتشريف المستخلف. وعلى هذا الوجه الأخير استخلف اللّه أولياءه في الأرض، والاختلافُ والمخالفة: أن يأخذ كلّ واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلَاف أعمّ من الضّدّ، لأنّ كلّ ضدّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّان، ولمّا كان الاختلاف بين النّاس في القول قد يقتضي التّنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة [8].

وعرف الجرجاني الخلاف بقوله: منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل [9].

ويفهم منه أن فيه معنى التضاد، كما يفهم من كلام الأصفهاني أن أهل اللغة فرّقوا بين الاختلاف والخلاف، فالخلاف مذموم والاختلاف سائغ ومحمود، وحاصله أنه إذا افضى الاختلاف الى منازعة صار خلافًا.

ويمكن التفريق بينهما بأن الاختلاف لفظي لا حقيقي ومستند إلى دليل ويقصد به الوصول إلى الحق [10].

ثانيا: الخلاف والاختلاف اصطلاحا:

سبق تعريف الراغب الاصفهاني له بقوله: أن يأخذ كلّ واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو قوله.

وعرفه ابن عقيل بقوله: فحد الخلاف الذهاب إلى أحد النقيضين من كل واحد من الخصمين، وذلك أن كل خبر على نقيضين، موجبة وسالبة. والخلاف أين يذهب أحدها إلى الموجبة، والآخر إلى السالبة، وأصل ذلك من الذهاب في الجهات كذهاب أحدهما يمينا والآخر شمالا، والخلاف في المذهب: أن يذهب أحدهما إلى جهة الإثبات، والآخر إلى جهة النفي، كقولك: القياس حجة، وقول الآخر: ليس بحجة [11].

أو هو: تغاير أحكام الفقهاء في مسائل الفروع، سواء كان ذلك على وجه التقابل؛ كأن يقول بعضهم في حكم مسألة بالجواز، ويقول البعض الآخر فيها بالمنع، أو كان على وجه دون ذلك؛ كأن يقول أحدهم: حكم هذه المسألة الوجوب، ويقول غيره: حكمها الندب [12].

وعرفه الخضري باعتباره علما خاصاً بقوله: علم يعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية [13].

بناء على ما سبق يمكن تعريف الاختلاف اصطلاحا بأنه: " **قول المجتهد بقول غير قول المجتهد الآخر للوصول إلى الحق بدليل في مسألة تقبل الاجتهاد**".

الفرع الثاني: أسباب الاختلاف.

الحديث عن أسباب الاختلاف هو باعتبار ما كان غايته الوصول إلى الحق، وليست الأسباب التي منشأها نوازع النفس أو ما كان بغير دليل معتبر أو في مسائل لا تقبل الاجتهاد.

وأسباب الاختلاف بالمعنى السابق كثيرة ومتشعبة، وأفرد لها العلماء مؤلفات خاصة [14]، فمن الأسباب ما كان مرجعه إلى زمن هذا الاختلاف كعصر الصحابة أو من بعدهم ومن أسباب اختلافهم: أن يسمع صحابي الحديث ولا يسمعه الآخر، فيجتهد كل واحد منهم بما سمعه من النبي ﷺ، أو يختلط على الصحابي أو ينسى، أو يختلفوا في فهم ما سمعوه، ثم انتقل هذا الاختلاف الى التابعين بعد تفرق الصحابة-رضي الله عنهم- في الأمصار، إلى أن جاء عصر التدوين في القرنين الثاني والثالث الهجري، وصار لكل أهل بلد علمائهم الذين أخذوا العلم عمن سبقهم من التابعين إلى عصر الصحابة-رضي الله عنهم-، وعنه نشأ سبب جديد عائد إلى مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي.

أما أصحاب الحديث فيهابون الفتيا والاستنباط والخوض بالرأي ويميلون إلى الوقوف على ما تحصل عندهم من الأحاديث بعد جمعها وتدوينها والنظر في صحيحها وضعيفها، وأهل الرأي يهابون رواية الحديث ويفضلون الفتيا واستنباط الأحكام على ما سمعوه ممن سبقهم، وكل ذلك

بسند متصل ونظر صحيح وفطنه وحدس، فخرجوا المسائل على أقوال أصحابهم، فمهّدوا الفقه على قاعدة التخريج.

ومن الأسباب ما يعود إلى شخص العالم أو الفقيه، كمرجعيته الفقهية في أصوله ومذهبه، أو رتبته العلمية أو طبقته في المذهب، ومنها ما يكون بسبب المسألة المختلف فيها سواء أدلتها أو زمن ومكان وقوعها، وهذه الأسباب هو حاصل ما وجدته في كتاب الانصاف للدهلوي [15].

ومن الأسباب طبيعة عقول المكلفين ونفوسهم، فاختلاف العقول يؤدي إلى اختلاف الفهوم، وبعض النفوس تميل إلى الأخذ بالاحتياط وبعضها إلى الأخذ بالأيسر، ومنها طبيعة النص واحتمالاته، أو ما كان سببه اللغة من حقيقة ومجاز واشتراك وأضداد، أو ما كان عائدا إلى علوم الحديث أو أصول الفقه [16].

الفرع الثالث: حكم الاختلاف.

مما لا شك أن الاتفاق مقصود عقلا وشرعا، والأدلة عليه متواترة، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]، وإذا وصل الأمر إلى الإجماع فهو حجة قطعية يحرم مخالفته كما هو معلوم، ولكن الاختلاف أمر قدري، يقول الله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ (119) [هود: 118-119].

وفي الآية يقول الإمام الشاطبي: "فإنها اقتضت قسمين أهل الاختلاف ومرحومين، فظاهر التقسيم أن أهل الرحمة ليسوا من أهل الاختلاف"، وقال: "فإن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالا للظنون، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة؛ فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الاصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف، وقد نقل المفسرون عن الحسن في هذه الآية أنه قال: أما أهل رحمة الله فإنهم لا يختلفون اختلافا يضرهم، يعنى لأنه في مسائل الاجتهاد التي لا نص فيها بقطع العذر بل لهم فيه أعظم العذر، ومع أن الشارع لما علم أن هذا النوع من الاختلاف واقع أتى فيه بأصل يرجع إليه وهو قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا 59﴾ [النساء: 59] " [17].

والاختلاف في مسائل الشرع حاصل منذ زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وهو أكثر من أن يدلل عليه، ولعل ذلك لحكمة أرادها الله تعالى، وهو الرحمة بالناس، ولأن مقصود المجتهدين الوصول الى الحق، يقول الامام القسطلاني-: "**إجماعهم حجة واختلافهم رحمة**" [18]، ويقول الإمام السيوطي: " **اعلم أن اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة**" [19]، وبذلك فهم ليسوا من أهل الاختلاف بل من أهل الرحمة، وهذا المعنى مستقر في أذهان المجتهدين والعلماء، فهم لا يعيبون على من قال بخلاف قولهم إذا كان صادرا ممن هو من أهل النظر والاجتهاد، ودعاهم ذلك إلى استحباب تسمية علم الخلاف بالسَعة.

الفرع الرابع: شروط الاختلاف المقبول.

بحث الأصوليون هذه الشروط في باب الاجتهاد ويمكن حصرها في ركنين:

1.المُجتَهَد فيه أو محل الاجتهاد، وشرطه أن يكون ظنيا لا قطعيا، سواء من جهة الدليل أو من جهة الدلالة، وهذا محل اتفاق بين الأصوليين [20].

2. المجتَهِد: وشرطة الأهليّة، وشرط الأهلية قسمان:

الأول: أهلية العلم، فلا بد للمجتهد أن يكون عالما بالقرآن والسنة والإجماع وبقية مصادر التشريع وعلوم الحديث وعلوم اللغة على تفصيل يرجع إليه في مظانّه.

والثاني: أهلية الديانة والصلاح، لما روى الطبراني عن علي-رضي الله عنه –قال: سألت النبي ﷺ، يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرنا؟ قال: " **تشاورون الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي خاصة**" [21]، وورد فيه عن ابن سيرين قوله: **إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم** [22].

المطلب الثالث: التعريف بالإمام الغزالي.

الفرع الأول: اسمه، وكنيته، ونسبته، ونشأته، ووفاته.

لم يختلف من ترجموا للإمام الغزالي في اسمه وكنيته، فهو كما ترجم له الإمام السبكي صاحب الطبقات: محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل ابو حامد الغزّالي [23]. واتفقوا على أن مولده بالطابران بِطُوس [24] سنة خمسين وأربعمائة من الهجرة [25].

عاش الغزالي مع أخيه أحمد يتيما بعد موت أبيهما الرجل الصالح الذي كان يغزل الصوف ويبيعه في دكان له بطوس، وتربى في بيت رجل متصوف كان أبوهما قد أوصاه بهما، ثم لما نفد المال الذي لهما أرسلهما إلى مدرسة يدرسان بها وتنفق عليهما، وهو سبب قول الغزالي عن نفسه وعن أخيه:" طلبنا العلم لغير الله فأبى العلم إلا أن يكون لله ".

ويقول الإمام السبكي في ترجمته للإمام الغزالي: قرأ في صباه طرفا من الفقه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني [26]، ثم سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الإسماعيلي [27] وعلق عنه التعليقة في الفقه، ثم رجع إلى طوس، ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين [28] وجدّ واجتهد حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصلين والمنطق وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم وتصدى للرد على مبطليهم وإبطال دعاويهم، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتبا أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها [29]

الفرع الثاني: شيوخه وتلاميذه.

أولاً: شيوخه:

تتلمذ الإمام الغزالي على عدد من المشايخ والعلماء أشهرهم:

1.أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين (419هـ - 478هـ)؛ وقد سبق الترجمة له، وأثره في الإمام الغزالي كبير، وهذا ظاهر من خلال كتب كلا الإمامين.

2.الشيخ أحمد الراذكاني، قرأ عليه في صباه طرفا من الفقه، والشيخ أبي نصر الإسماعيلي وعنه أخذ التعليقة في الفقه [30].

3. أبو سهل، محمد بن أحمد الحفصي المروزي الشيخ المسند (ت466هـ)، راوي صحيح البخاري، حدّث به في النظامية وسمعه منه خلق كثير [31]

4.الفضل بن محمد الفارمذي (هـ407 – 477هـ) الواعظ شيخ الصوفية، أخذ عنه التصوف [32].

5. أبو الفتيان عمر بن عبد الكريم بن سعدويه الرواسي (428هـ-503هـ)، قدم الامام الرواسي إلى طوس آخر عمره فصحح عليه الإمام الغزالي صحيحي البخاري ومسلم [33].

ثانياً: تلاميذه:

فقد زاد عددهم على ثلاثمائة في نظامية بغداد وحدها كما ذكر الامام الغزالي ذلك في كتابه المنقذ من الضلال [34]، فضلا عمّن تتلمذ عليه في خراسان سواء قبل تدريسه بنظامية بغداد أو بعد رجوعه إلى بلده، ومن أشهر تلاميذه:

1.أبو سعيد محمد بن يحيى بن منصور (٤٧٦هـ - 548هـ) وهو من أشهر تلامذة الغزالي، تفقه عليه وشرح كتابه البسيط [35].

2. الإمام أبو بكر ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري (468هـ 543هـ)، الإمام العالم القاضي الشهير فخر المغرب قاضي قضاة كورة إشبيلية [36].

3. عبد القادر الجيلاني، أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، (470هـ أو471هـ-561هـ)، إمام صوفي وفقيه حنبلي شافعي، دخل بغداد سنة 488هـ وعمره ثماني عشرة سنة وهي السنة التي غادر فيها الامام الغزالي بغداد، وإنما ذكرته في التلاميذ لشدة أثر منهج الغزالي فيه [37].

المبحث الثاني: شبهات حول الإمام الغزالي في باب الاختلاف.

عاش الإمام الغزالي عصرا مضطربا فكريا وسياسيا، فخراسان موطن الامام الغزالي شافعية المذهب، وبلخ وبلاد ما وراء النهر على المذهب الحنفي، وأصفهان وبغداد أهلها حنابلة، ولكن هذا التنوع المذهبي رافقه أحيانا تعصب مقيت، وتدخل سياسي جعل منه محلا للنزاعات والخصومات بل وسفك الدماء، نشأ عن تفرق البلاد الاسلامية بعد ضعف الخلافة العباسية وانقسامها شرقا وغربا، فالفاطميون في مصر وشمال افريقيا، والعباسيون في بغداد، والسلاجقة يتنافسون ويقتتلون فيما بينهم، والفرق الكلامية بأنواعها يقابلها من يدعو للتشبيه والتجسيم، والشافعية الأشعرية يقابلهم فقهاء الحنابلة، والباطنية [38] والإسماعيلية [39] تتفشى وتستفحل وتثور حركاتها بشدة ودموية لم يسلم منها الخلفاء والسلاطين والأمراء، وطالت العلماء والقضاة بل والعبَّاد والزُّهَّاد، رافقتها حملة صليبية شرسة على المشرق الإسلامي آلت إلى احتلال القدس سنة 492هـ [40].

إلى أن جاء الوزير نظام المُلك السلجوقي [41] فنصر المذهب الشافعي، وأيده الخليفة المستظهر بالله العباسي بعد أن صار شافعيا، فأنشأ المدارس في المدن والحواضر الاسلامية، واستقدم لها العلماء في علوم الشرع وغيره من العلوم، ومنهم الإمام الغزالي في نظامية خراسان ثم بغداد.

تميّز الغزالي عن أقرانه، فكان شديد الذكاء غواصا على المعاني الدقيقة، وذلك بشهادة شيخه الإمام الجويني وأقرانه ومعاصريه. وكتب كتبا حاول فيها معالجة قضايا عصره بسلاح الفكر والعلم والمنطق المحكوم بقواعد الشرع، فردّ على الشيعة والباطنية والزنادقة، وخاض وكتب في كل علوم عصره، بعد أن يعرفها معرفة تامة تؤهله للكتابة فيها، فكتب "الرد على الباطنية" و " فضائح الباطنية " وغيرهما [42].

وفي زمنه كانت كتب المنطق والفلسفة مترجمة إلى العربية ومنتشرة نوعا ما، أثرت بصورة واضحة في أبناء ذلك العصر؛ وكان أثرها فيهم متفاوتا، فمنهم من أخذها دون إخضاع محتواها إلى قواعد الشريعة، ومنهم من ردها جملة وتفصيلا لما حَوَته من مخالفة صريحة لأصول الإسلام

وقواعده، ومنهم من نظر فيها بمنظار أصحابها الفلاسفة فقبل بعضها وردّ بعضها لكن من غير تحكيم قواعد الإسلام فيها، وهنا كان لا بد للغزالي أن يدرس الفلسفة دراسة تمكنه من معرفة ما فيها، وكيف يفكر أصحابها؟، ثم يتسنى له الحكم عليها بمنظار الشريعة، وكان له ذلك فألف كتابه "مقاصد الفلاسفة"، ثم رد عليهم في كتابه الآخر "تهافت الفلاسفة".

المطلب الأول: نقد الفلسفة وكلامه في الفلاسفة.

توجه نقد الإمام الغزالي للفلسفة وأصحابها عموما، سواء فلاسفة اليونان أو المتفلسفين الإسلاميين كما يسميهم هو، وابن سينا والفارابي بشكل خاص، وقد سُبق بجهود بعض العلماء في هذا الباب [43]، لكنها بصورة المدافع عن عقائد الإسلام، مع عدم تمكن من الفلسفة بقدر يسمح بنقدها والرد عليها، وهو ما فرّغ له الغزالي ساعات على مدار سنتين أو ثلاث لمعرفتها والوقوف على أصلها، حتى تحصل له ذلك، وأفرد لذلك عددا من المؤلفات، بعضها غرضه الفلسفة بشكل خاص مثل: "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، وبعضها تعرض للفلسفة بالنقد بصورة واضحة مع موضوعات أخرى يشملها مقصودُه من ذلك كتاب: "معيار العلم في فن المنطق" و"المنقذ من الضلال". وفي هذه الكتب ينتقل الإمام الغزالي من موقف المدافع عن ثوابت وأصول الإسلام، إلى موقف المهاجم والناقد للفلسفة وأصحابها، إلى حد جعله يصرح بكفر أصاحبها، بعد إقامة الحجة عليهم بما ثبت عنهم من أقوال تخالف القواعد التي التزموها، ومخالفتها لثوابت الإسلام. وهذا الموقف من الغزالي هو المتوقع من عالم برتبة الغزالي، الذي كان شيخا للمدرسة النظامية، ويأخذ عنه العلوم ما يزيد عن ثلاثمائة اجتمعوا عليه من أقطار شتى، فكان لا بد للغزالي أن يعيد الأمور إلى نصابها، وأن يبين موقف الدين من هذه العلوم [44].

يقسم الغزالي فلسفة أرسطاطاليس إلى ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية، وذلك بحسب ما نقله ابن سينا والفارابي، ثم يحكم عليها بعد ذلك بثلاثة أحكام:

1 - قسم يجب التكفير به. 2 - وقسم يجب التبديع به. 3 - وقسم لا يجب إنكاره أصلاً [45].

وفي خمسة منها يبين أنها لا تعلق لها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا، وإنما تكمن المشكلة في كلامهم في الإلهيات، يقول الغزالي: "**مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت، أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم:**

1-إن الأجساد لا تحشر، و إنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة.

2-ومن ذلك قولهم: " إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ".

3-ومن ذلك قولهم: بقدم العالم وأزليَّته، ... " (46).

يضاف إلى هذه المسائل اعتبار الفلسفة رتبة فوق النبوة، وأن النبوة تخييل، وأن الشرائع لا تصلح لإثبات العقائد، وكلها أقوال تخالف قواعد الإسلام، روّج ودعا إليها الفارابي وابن سينا حتى اغتر بها المثقفون في عصر الغزالي (47).

وبذلك يظهر ان نقد الغزالي للفلسفة وهجومه الحاد عليها مبني على أسباب ودوافع حقيقية، فهو يقصد إلى هدم مذاهب الفلاسفة وتناقضهم حتى فيما بينهم، وهو غايته من كتابه تهافت الفلاسفة، إضافة إلى أنه يريد نزع الثقة من الفلاسفة الإسلاميين والذي يظهر من خلال كلامه في كتابه المنقذ من الضلال: "... **وقد تولدت منها آفتان: الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسنة فيكفر بالتقليد المحض...**" (48). وقد بنى كل ذلك على أساس صحيح وموضوعي، فهو لم يتعرض لها دون معرفة، بل بعد معرفة تامة لدرجة يمكن فيها وصفه بالفيلسوف، ولم يرفض كل ما جاءت به الفلسفة، بل قبل أكثر أقسامها بالجملة، إذا لم تخالف تعاليم الإسلام، وإنما رد ما خالف أصول الإسلام مما لا يمكن معرفته إلا بالوحي، وهم قد خاضوا فيه بالعقل والمنطق وهما قاصران عن إدراك الغيبيات، خاصة أنها بُنيت على واقع وثني، فكان لابد من وضع حد لها بعد تطاير شررها، وبعد أن افتتن بها كثير من أبناء المسلمين (49).

المطلب الثاني: كلام الإمام الغزالي في الإمام أبي حنيفة.

الذين يوردون هذه الشبهة على الإمام الغزالي ينقلونها من كتاب المنخول، وهو من أوائل ما كتب الغزالي، وثابت نسبته إليه، وذلك فترة تلمذته على الإمام الجويني في نيسابور، وهم يوردون نصوصا من ثنايا الكتاب، وأخرى خُتِمَ بها الكتاب.

أما العبارات التي في ثنايا الكتاب، فإنها إذا أخذت مجردة، يظهر منها لغير المتفحص أن الغزالي متحامل على أبي حنيفة، متجاهلين أمورا عدة يجب أخذها بالاعتبار من أهمها ما ختم به الكتاب، حيث قال: " **ولعلّ الناظر في هذا الفصل يظننا نتعصب للشافعي، متغيظين الله على أبي حنيفة لتطويلنا النفس في تقرير هذا الفصل، وهيهات، فلسنا فيه إلا منصفين ومقتصدين عن مقتصرين على اليسير من الكثير، وحق كل متمار من فيه ان ينصف ويراجع**

عقله، وينقض شوائب الألف والتقليد عن قلبه، ويستوفق في الله تعالى في نظره، ويتأمل هذه القواعد تأمل من يجوز الخطأ على أبي حنيفة، نازلا عن غلوائه في التعصب له، ليتضح له على قرب ما ادعيناه ان استد نظره، ووقر الدين في صدره، وعرف مذاق الشرع وصدرَه، وما اعتنى الشارع به في تفاصيل أحواله" [50]، وفيه ينتقد الإمام الغزالي التعصب للإمام أبي حنيفة، وهو ما يعني بالضرورة ألا يقبل ذلك على نفسه.

وأما الكلام الذي في آخر المنخول فإنه لا يمكن أن يكون من كلام الغزالي، والمستغرب أن جميع نسخ الكتاب -التي اطلعت عليها- تحتوي على هذا الدسّ، ونص الكلام: " **وأما أبو حنيفة فلم يكن مجتهدا؛ لأنه كان لا يعرف اللغة، وعليه يدل قوله: "ولو رماه بأبو قبيس"، وكان لا يعرف الأحاديث؛ ولهذا ضرِي بقبول الأحاديث الضعيفة ورد الصحيح منها، ولم يكن فقيه النفس؛ بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة مآخذ الأصول**"، وقوله: " **وأما أبو حنيفة- رحمه الله - فقد قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها**" [51].

والسبب في نفي الكلام السابق عن الإمام الغزالي، أنه نفاه بنفسه وقال إنه قد دُسّ عليه في بعض كتبه، يقول الإمام الغزالي: "وأما ما قيل من طعن في الإمام أبي حنيفة- رحمة الله عليه- فلا أتحمله، بالله الطالب الغالب المدرك المهلك الحي الذي لا إله إلا هو بأن اعتقادي في أبي حنيفة - رحمه الله عليه- أنه كان أغوص أمة المصطفى- صلى الله عليه وسلم-، فكل من حكى شيئا غير هذا من عقيدتي أو خطي أو لفظي فهو كاذب"[52].

ويقول أيضا: " **هاج حسد الحساد، ولم يجدوا أي طعن مقبول، غير أنهم لبسوا الحق بالباطل، وغيروا كلمات من كتاب "المنقذ من الضلال" وكتاب "مشكاة الانوار"، وأدخلوا فيها كلمات كفر، وأرسل إلي حتى أكتب على ظهرهما خط الإجازة، ولكن الله- سبحانه وتعالى- قد ألهمني بفضله وكرمه حتى طالعت ووقفت على تلبيسهم، واطَّلع رئيس خراسان على هذه الحالة، وأمر بحبس ذلك المزور، وأخيرا نفاه الى نيسابور، فذهب إلى المعسكر عند ملك الاسلام، وأطال لسان الطعن، وقد عجز عنه، ثم أخذ تعليقا صنفته في أيام الصغر مكتوب على ظهره: "المنخول من تعليق الأصول"، وقد زاد عليه جماعه بحكم الحسد من قبل ثلاثين سنة بكلمات تطعن في الإمام أبي حنيفة، لكن جماعة من أهل الدين اخذوا يسكنون على هذا الداعي، وشرحوا الحال عند ملك الاسلام، وبالغوا بحيث قال ملك الاسلام: تمنينا أن نراه ونسمع كلامه، ونتبرك بدعائه، ففي هذا الوقت بحكم الإشارة الى "مشهد"، بُلّغت بأن له رغبة**

في زيارتي، فذهبت إلى المعسكر "تروغ" إلى عرش الملك، وقبلت دعوته، فكان الأمر أن أكتب بخطّي ما مرّ من مقالتي فامتثالا للأمر أثبتُّ ما ألقيته"(53).

ويضاف إلى ما سبق أمور يجب أخذها بالاعتبار:

أولا: أن الامام الغزالي كتب المنخول من تعليقات شيخه الجويني ولم يخرج عنها إلا في شكل واخراج موضوعاته، وقد ختم الكتاب بقوله: " **وهو تمام المنخول من تعليق الأصول، بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الاقلاع عن التطويل والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين -رحمه الله- في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل، سوى تكلف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول وتبويب ابواب روما لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة**" (54).

ثانياً: أن كتاب المنخول كتاب في الأصول على مذهب الإمام الشافعي -رحمه الله-، وغايته الانتصار له، فلم يقتصر كلام الغزالي على الرد على الإمام أبي حنيفة دون غيره، بل رد عليه وعلى الإمام مالك وغيره ممن يخالف مذهب الإمام الشافعي، وهذا شأن عامة كتب أصحاب المذاهب.

ثالثاً: لم يرد ذكر الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- في الكتاب إلا أتبعه بالترضي أو الترحم عليه، ومواضع ذكره في الكتاب قريب من سبعين.

رابعاً: في مسألة تجويز الإمام أبي حنيفة صرف الكفارة إلى مسكين واحد، وعدم اشراط العدد وهو ستين مسكينا، يقول الغزالي: " **نعلم ان ابا حنيفة- رضي الله عنه- لم يراغم الشرع، و انما حمله على مخالفة النص تخيل سد الخلة، فهلا جمع بينه وبين مقتضى النص، ويحتمل ان يكون إحياء مهج أقوام معدودين مقصودا للشارع واللفظ دال عليه و اتباعه أولى وفيه تقرير للنص**" (55)، فانظر كيف يعتذر الإمام الغزالي للإمام أبي حنيفة ويتلطف معه بالعبارة.

خامساً: عند النظر فيما أورده من كلام في الأمام أبي حنيفة آخذين بالاعتبار السياق الذي قاله فيه تخفّ حدّة الكلام، كقوله في مسألة الوطء بالشبهة: "**ولا اكتراث بمخالفة أبي حنيفة فيها فإني أقطع بخطئه في تسعة أعشار مذهبه الذي خالف فيه خصومه..... والعشر الباقي يستوي فيه قدمه وقدم خصومه ولعلهم يرجحون عليه فيه**" (56)، فمذهبه المقصود في هذه الجملة ليس جميع مذهبه، وإنما مذهبه في هذه المسألة تحديدا.

وقوله: " **و أبو حنيفة نزف جمام ذهنه في تصوير المسائل وتقعيد إلى المذاهب فكثر خبطه لذلك، وكذلك يقع ابتداء الأمور، ولذلك استنكف أبو يوسف ومحمد من اتباعه في ثلثي مذهبه، لما رأوا فيه من كثرة الخبط والتخليط والتورط في المناقضات، وصرف الشافعي -**

رضي الله عنه- ذهنه إلى انتخاب المذاهب وتقديم الاظهر" [57]، وسياق الكلام ومدلوله في أن بداية أمر الفقه في زمن الإمام أبي حنيفة، يختلف عما انتهى إليه في زمن الإمام الشافعي، ففيه صورة من الاعتذار لأبي حنيفة عما عدّه الغزالي خبطا وتخليطا وتورطا في المتناقضات.

سادساً: مع ما في المنخول من مجهود علمي وتحقيق للمسائل ينم عن غزارة علم الإمام الغزالي، إلا أنه يعد من أوائل ما كتبه، وكان زمن فورة الشباب والتعصب للمذهب، متأثراً بما هو سائد في ذلك الوقت من خصومات مذهبية، فلما تقدم به الزمن بعد النضوج العلمي الكامل، اختلفت عباراته وصار يكيل المدح للإمام أبي حنيفة ورأيه، وكل ذلك زمن انشغاله بالفقه والأصول، وقبل التفرغ للعبادة والتزكية، وهو واضح في كتابه "تحصين المآخذ"، الذي يعد كتابا في الخلاف الفقهي عموما والمذهب الحنفي خاصة، كما يتجلى في مسألة هبة الزوجة صداقها قبل المسيس، يقول الغزالي: "**ولغموض مأخذ المسألة وتقابل وجوه الترجيح فيها اختلف قول الشافعي في المسألة، ومذهب أبي حنيفة أحسن وأعدل، ومذهب الشافعي أقيس و أفقه، وكل منهما متحد للصواب، وموفق له إن شاء الله** " [58]، ويزداد الأمر وضوحا بعد التزكية والسلوك كما في كتاب إحياء علوم الدين، وذلك في مواضع كثيرة، يقول الغزالي: " **فالفقهاء الذين هم زعماء الفقه وقادة الخلق، أعني الذين كثر أتباعهم في المذاهب خمسة: الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل و أبو حنيفة وسفيان الثوري رحمهم الله تعالى، وكل واحد منهم كان عابدا وزاهدا وعالما بعلوم الآخرة وفقيها في مصالح الخلق في الدنيا ومريدا بفقهه وجه الله تعالى**" [59].

سابعاً: أن الإمام الغزالي نفسه في الإحياء عاد وذم هذه الخصومات والمناظرات، وعدها من فعل أرباب الدنيا، وأنها لم تكن من فعل السلف، إلى أن قال: " **فاقبل هذه النصيحة ممن ضيع العمر فيه زمانا، وزاد فيه على الأولين تصنيفا وتحقيقا وجدلا وبيانا، ثم ألهمه الله رشده وأطلعه على عيبه، فهجره واشتغل بنفسه** " [60]. وهذا ما سأبينه في الرد على الشبهة الثالثة.

المطلب الثالث: التزامه بالمذهب الشافعي ودفاعه عنه.

المطالع لمراحل حياة الإمام الغزالي يرى أنه بدأ وانتهى شافعي المذهب، بل هو واحد من أعمدة المذهب، كما سبق في ترجمته، وليس في ذلك شبهة، بل هذا حال عامّة العلماء بعد استقرار المذاهب وتقعيدها، أن ينتسبوا لواحد من المذاهب الأربعة المتبوعة، ومما يؤكد أنه بقي على مذهب الإمام الشافعي قوله في الإحياء- وهو من أواخر ما كتب-: " **فأما من ليس له رتبة الاجتهاد، وهو حكم كل أهل العصر، و إنما يفتي فيما يسأل عنه ناقلا عن مذهب صاحبه**" [61].

أما التزامه المذهب في البدايات، فلا يخلو من جدل ومناظرات في الدفاع عنه، بل والتشنيع على المخالف، ثم آل الأمر في النهايات إلى زوال هذه الحدة والتنفير منها، وذم التعصب للإمام ومذهبه، وقد سبق الإشارة إليه، وهو مع كل ذلك لم يترك مذهب الإمام الشافعي، **ولذلك أسباب:**

أولاً: ما ذكره من أن الزمان والعصر يخلو ممن له رتبة الاجتهاد، والغزالي من أعرف الناس بمعنى هذه الجملة وهو الأصولي الفقيه، فهو لا يجيز لغيره ولا لنفسه الخروج عن مذهب إمام مجتهد، وهي في زمنه خمسة مذاهب كما سبق، المذاهب الأربعة اليوم، والخامس مذهب سفيان الثوري.

ثانيا: الإمام الغزالي التزم المذهب الشافعي إلا أنه لم يكن متعصبا له، فقد رجح مذهب الإمام أبي حنيفة فيمن نوى بتطليقته طلقتين وهو أنه لا يحتمله خلافا للشافعي [62]، وسبق الإشارة إلى مسألة هبة الزوجة صداقها قبل المسيس، يقول الغزالي: " **ومذهب أبي حنيفة أحسن وأعدل** " [63]، ورغِب أن يكون مذهب الشافعي في مسألة نجاسة الماء إذا لم يتغير ولم يبلغ قلتين كمذهب مالك، يقول في الإحياء: " **وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك- رضي الله عنه- في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير، إذ الحاجة ماسّة إليه، ومثار الوسواس اشتراط القلتين، ولأجله شق على الناس ذلك، وهو لعمري سبب المشقة، ويعرفه من يجربه ويتأمله.**" [64]، كما لا يجوز لمن هو على مذهب الإمام الشافعي أن ينكر على مالكي في الحمامات العامة لأخذه بقول الامام مالك [65].

ثالثاً: لم يكن التزام الإمام الغزالي للمذهب الشافعي عن تقليد من غير دليل أو برهان، بل كان عن دليل وبرهان يجمع بين النقل والعقل، فقد قال عن نفسه في كتابه المنقذ من الضلال: " **وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا**" [66]، ومما يثبت ذلك، أن له آراء واختيارات خاصة بنيت على ضوء قواعد المذهب، كمسألة العفو عما لا يدرك من النجاسات، ومسألة القطع بوجوب الإفطار حال الإكراه، حتى صار يعتبر من المجتهدين في المذهب ومن أصحاب التخريج، وهو ما أكده الحافظ ابن الصلاح والإمام النووي [67].

المبحث الثالث: نماذج من أدب الإمام الغزالي.

المطلب الأول: أدبه مع شيوخه ومن سبقوه.

في المبحث السابق ما يدل على أدب الإمام الغزالي مع الأئمة المجتهدين، وكَيل الثناء لهم والترضي عنهم، بداية بكتاب المنخول الذي هو من أوائل كتبه، وانتهاءً بكتاب الإحياء، وبذلك

يظهر أن الأدب عند الإمام الغزالي منهج لازمه في جميع مراحل حياته، يقول الغزالي: "... **أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لا خصما ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق**" (68).

كان للإمام الغزالي عدد من الشيوخ، لكن إمام الحرمين هو من كان له الأثر الأكبر في شخصية الإمام الغزالي، وفي سيرته مع شيخه الجويني ما يدل على أدبه، ومن صور ذلك الأدب:

* ملازمة إمام الحرمين حتى وفاته، حتى أخذ عنه معظم علومه، في المنطق والأصول والفقه، حتى برع في ذلك كله.

* ذكر الغزالي للمتعلم عشرة آداب ومنها: " **ألا يتكبر على العلم، ولا يتأمر على معلم، بل يلقي إليه زمام أمره بالكلية في كل تفصيل، ويذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، وينبغي أن يتواضع لمعلمه ويطلب الثواب والشرف بخدمته**" (69). وقد كانت هذه صفته مع إمام الحرمين، فقد عرف قدر شيخه وتواضع له، ويحكى أن إمام الحرمين قال له مرة: " يا فقيه " - وهي رتبة دون رتبة العالم-، فتغير وجه الغزالي، كأنه استقل هذه اللفظة على نفسه، فقال له إمام الحرمين: افتح هذا البيت، ففتح مكانا وجده مملوءاً بالكتب، فقال له: ما قيل لي يا فقيه حتى أتيت على هذه الكتب كلها (70).

* مخاطبته بألفاظ الاحترام والتعظيم، كقوله في مقدمة كتابه البسيط: **إمامي، إمام الحرمين، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله -قدّس الله روحه-**، وكذلك كان يفعل في عامّة كتبه إذا ذكر شيخه (71).

* نسبة الفضل إلى أهله، كما في مقدمة كتابه "البسيط " (72)، وكذلك المنخول فقد نبّه إلى أنه خلاصة ما حصّله من إمام الحرمين.

وقد ذكر السبكي مما نقله عن الإمام عبد الغافر الفارسي المعاصر للإمام الغزالي، أن إمام الحرمين وإن كان يمتدح الغزالي في الظاهر، ويصفه بأنه بحر مغدق، إلا أنه كان يمتعض منه في الباطن، وذلك لتفوقه عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع، ولأنه صنف المصنفات في حياته (73).

والحق أن البواطن لا يمكن ادراكها، وإن بدت بعض الإشارات من تصرفات إمام الحرمين، ولكن إن صح ذلك، فهذا لا يقدح في أدب الإمام الغزالي ولا صدق الإمام الجويني.

المطلب الثاني: أدبه مع أقرانه ومعاصريه.

ذكر الإمام السبكي في ترجمته للإمام الغزالي أنه أفقه أقرانه وأنه قهر الخصوم، والمقصود أنه تفوّق على معاصريه، حتى كان يدرس التلاميذ في حياة شيخه الجويني، وينوب عنه إذا غاب، أما أنه قهر الخصوم، فهم الباطنية والفلاسفة وغيرهم ممن خالف أصول الإسلام، وكان إمام الحرمين يصف تلامذته فيقول: **"الغزالي بحر مغدق، وإليكا (74) أسد مخرق والخوافي (75) نار تحرق"، "ويقول فيهم إذا ناظروا التحقيق للخوافي والحدسيات للغزالي والبيان لإلكيا"** (76).

ومن صور هذا الأدب مع اقرانه ومعاصريه:

* أن الإمام أبا القاسم الحاكمي سافر إلى العراق والشام مع الإمام الغزالي، وكان شريكا له في الدرس عند إمام الحرمين وكان أكبر سنا منه، قال ابن السمعاني: وسمعت أن الغزالي كان يكرمه غاية الإكرام ويقدمه على نفسه وفي بعض الأوقات يخدمه (77)، وهذا يدل على أدب الغزالي مع من هو أكبر منه سناً، والغزالي أعلم منه بشهادة شيخهما.

* أن الإمام الغزالي أفتى في مسألة واجتهد فيها، فقال له الإمام الخوافي: أخطأت، وذكر له أن إمام الحرمين أفتى بخلاف ما قاله، ودار بينها حوار يَنُم عن أدب، واحترام كل منهما لصاحبه (78).

* أنه عاد لسماع الصحيحين من أبي الفتيان الرواسي (79) وهو من أقرانه، وذلك آخر أيامه بطوس، بعد أن بلغت شهرته الآفاق، ولا يعني ذلك أنه لم يكن له دراية بعلم الحديث، فهذا لا يتصور من عالم أصولي، وذلك أن معرفة علوم الحديث باب لا يستغني عنه من له معرفة بالأصول، فضلا عن أن يكون الغزالي صاحب كتاب المستصفى في علم الأصول، فقد ثبت سماعه للصحيحين وسنن أبي داود وآلافا من الأحاديث كما نقله السبكي (80).

* أنه سمع مدرّساً في المدرسة الأمينية بدمشق يذكر مسألة يقول، قال الغزالي: فخشي على نفسه العجب فترك دمشق وتوجه إلى مصر (81).

خاتمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

اشتمل هذا البحث على عدد من النتائج يمكن إجمالها في الآتي:

1- الأدب مطلوب في كل حال؛ لأنه يحترز به عن كل أنواع الخطأ، وهو عند الاختلاف أكثر طلبا.

2- الاختلاف اصطلاحا هو: " أن يقول المجتهد بقول غير قول المجتهد الآخر للوصول إلى الحق بدليل في مسألة تقبل الاجتهاد".

3- الخلاف مذموم والاختلاف سائغ ومحمود، وحاصله أنه إذا افضى الاختلاف الى منازعة صار خلافا. ويمكن التفريق بينهما بأن الاختلاف لفظي لا حقيقي ومستند إلى دليل ويقصد به الوصول إلى الحق.

4- الاتفاق أصل، ويكون الاختلاف مقبولا إذا وقع من مجتهد وفي محل الاجتهاد.

5- نقد الإمام الغزالي للفلسفة كان انتقالا من الدفاع إلى الهجوم، ومبني على معرفة تامة بها وأسباب حقيقية وموضوعية، وخاصة في الغيبيات والإلهيات.

6- كان أدب الامام الغزالي واضحا في خلافه مع الأئمة وأبي حنيفة خاصة، ويظهر ذلك من خلال ثنائه والترضي عنهم في عامة كتبه، وما نقل من طعنه في أبي حنيفة في كتاب المنخول فقد أنكره هو في حياته وأنه مدسوس من بعض أعدائه.

7- التزم الإمام الغزالي مذهب الإمام الشافعي لما يرى من ضرورة التزام الفقيه بمذهب إمام مجتهد، لكنه كان عن دليل ونظر ولم يكن متعصبا، لما له من اختيارات في المذهب الشافعي على قواعد الإمام، كما رجح مسائل على مذهب الإمام أبي حنيفة أو الإمام مالك.

8- أدب الإمام الغزالي واضح مع شيوخه وأقرانه وأمثلته كثيرة، وهو أكثر وضوحا في آخر حياته بعد عزلته ودخوله في علوم التزكية والتصوف.

الحواشي:

.

(1) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ج1 ص74، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

(2) ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين (ت 711هـ)، **لسان العرب**، ج1ص206، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر– بيروت، الطبعة: الثالثة -1414 هـ

(3) ابراهيم مصطفى. أحمد الزيات. حامد عبد القادر. محمد النجار، **المعجم الوسيط**، ج1 ص10 باب الهمزة، مادة أدب، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

(4) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت816 هـ)، **التعريفات** ص29، ط1 1405 هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت.

(5) ذكره الخطيب البغدادي عن رجل من الأجلاء هو أبو زكريا العنبري، أنظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (463هـ)، **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع** ج1ص122، تحقيق د. محمد عجاج الخطيب، ط3 1996 م، مؤسسة الرسالة – بيروت.

(6) الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذَهَبي، **سير أعلام النبلاء**، ج9ص60، المحقق: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة. وانظر: محمد عوامه، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين**، ص63، دار البشائر بيروت ط2 1997م.

7 قلعجي، د. محمد رواس قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، ص50، ط2 دار النفائس بيروت 1988م.

8 الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني أبو القاسم (ت502هـ)، **المفردات في غريب القرآن** ص293-294، الناشر: دار العلم الدار الشامية، دمشق. بيروت، 1412هـ، تحقيق: صفوان عدنان داودي.

9 الجرجاني، التعريفات ص135.

10 أنظر: عوامة، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين** ص8-10.

11 ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد البغدادي (513هـ)، **كتاب الجدل (على طريقة الفقهاء)** ص1، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.

12 الفندلاوي، أبو الحجاج يوسف بن دوناس (543هـ)، **تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف**، ج1ص86، ط1 2009م، دار الغرب الاسلامي- تونس، تحقيق د. أحمد البوشيخي، والتعريف للمحقق.

13 حاجي خليفه، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، ج1ص721، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

14 ممن أفرد التأليف في الأسباب الإمام الدهلوي في كتاب سماه **"الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"**، وفيه يبين أسباب الاختلاف ابتداء من عصر الصحابة إلى ما بعد المئة الرابعة، بحيث يخرج القارئ بصورة مفادها أن الاختلاف واقع لا مفر منه إذا كان له سبب حقيقي ومقبول، والأسباب المذكورة هي خلاصة ما في الكتاب.

15 الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في معرفة أسباب الخلاف**، راجعه وعلق عليه عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس- بيروت ط3 1986م. من: ص15 – 67 بتصرف.

16 عوامة، **أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين** ص18-24.

17 الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام** ج2ص168، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر.

18 القسطلاني، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد، (ت 923هـ)، **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**، ج2ص414، الناشر: المكتبة التوفيقية، القاهرة.

19 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال الأسيوطي (ت911هـ)، **جزيل المواهب في اختلاف المذاهب**، ص25، تحقيق: عبد القيوم البستوى، دار الاعتصام.

20 أنظر: عوامه، **أسباب الاختلاف في مسائل العلم والدين**، ص44.

21 الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (360هـ)، ج2ص172حديث 1618، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة، 1415هـ قال الهيثمي: رجاله موثقون من أهل الصحيح.

وانظر: الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، حديث 834، تحرير الحافظين الجليلين: العراقي وابن حجر، طبعة دار الفكر، بيروت، 1412 هـ

22 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **الجامع الصحيح** حديث26، الناشر: دار الجيل بيروت + دار الآفاق الجديدة .بيروت. وانظر: عوامة، أسباب الاختلاف، ص47، 48، 58.

23 اختلفوا في ضبط كلمة (الغزّالي) بين من جعلها بالتشديد نسبة إلى والده الذي كان يعمل غزالا يغزل الصوف وعليه أكثر كتّاب التاريخ كابن خلكان والسمعاني، وبين من قال بالتخفيف (الغزالي) نسبة إلى قرية من قرى طوس اسمها غزالة وعليه أكثر الشافعية. أفاد ذلك محققا كتاب طبقات الشافعية.

أنظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، (ط0/1900م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج1ص98**، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت. ونسب ابن خلكان القول للسمعاني في كتابه الأنساب.

انظر: السبكي، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي، (ط2 1413هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى ج6ص191**، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

وانظر: الغزالي، محمد الغزالي ابو حامد، (ط1، 2018م) **تحصين المآخذ ج1ص32**، تحقيق: د. عبد الحميد المجلي (رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء)، مجلة اسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، الكويت الناشر: مكتبة الامام الذهبي للنشر والتوزيع.

24 طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ تشتمل على بلدتين يقال لإحداهما الطابران وللأخرى نوقان ولهما أكثر من ألف قرية فتحت في أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه وبها قبر علي بن موسى الرضا وبها أيضا قبر هارون الرشيد.

انظر: الحموي ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، **معجم البلدان ج4ص49** الناشر: دار الفكر – بيروت.

25 انظر: السبكي، **الطبقات ج6ص191**.

26 لم أجد من ترجم له غير أنه من أشياخ الإمام الغزالي في الفقه في أول أمره بطوس.

27 عامة من ترجموا للإمام الغزالي يذكرون أنه أخذ التعليقة في الفقه عن أبي نصر الإسماعيلي، مع أن أبا نصر توفي سنة (405هـ) كما ذكر ذلك السبكي نفسه في **الطبقات ج4 ص92**، والغريب أن وفاته قبل ولادة الإمام الغزالي وسيأتي بحثه في شيوخ الغزالي.

28 أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين (419هـ - 478هـ)؛ أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك، ألف في كل فن، من أشهر كتبه "البرهان" في الأصول، وكتاب "نهاية المطلب في فروع المذهب" في الفقه الشافعي، كان له قريب من أربعمائة تلميذ من أشهرهم الغزالي والكيا الهراسي والخوافي.

انظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان** ج3ص167-170.

29 انظر: السبكي، **الطبقات، من: ج6ص195- 201** بتصرف.

وانظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء، من: ج19ص326 وما قبلها** بتصرف.

وانظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان ج4 ص217**.

30 **تنبيه:** بعد البحث وجدت أن وفاة الشيخ أبا نصر ابن الشيخ أبي بكر الإسماعيلي كانت في سنة خمس وأربعمائة (405هـ) -أي قبل مولد الغزالي بخمس وأربعين سنة -، ولم يذكره ابن عساكر عندما ترجم للغزالي في كتابه تبيين كذب المفتري، ولعل الخطأ وقع عند السبكي متابعة لشيخه الذهبي، وذكر الباحث فريد جبر أن الإسماعيلي هو أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة ابن شيخ الشافعية أبي سعد إسماعيل بن الشيخ الكبير صاحب التصانيف أبي بكر الإسماعيلي (407هـ -477هـ) بجرجان وهذا محتمل، وسنة وفاته هي السنة التي توفي فيها الفارمذي شيخ الغزالي وشيخ الشافعية أبو نصر عبد السيد ابن الصّباغ ويحتمل أن يكون هو المقصود، أو أبو نصر والإسماعيلي معاً.

وقد ذكر أنه أبو القاسم إسماعيل ابن مسعدة الإسماعيلي أ.د. علي القرة داغي في مقدمة كتاب الوسيط في المذهب.

انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **الوسيط في المذهب**، ج1ص218، ط1 2015م، تحقيق: ا.د. علي القرة داغي، دراسات للبحوث والاستشارات المصرفية الإسلامية.

انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن بن عساكر الدمشقي، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص232** ط3 1404هـ، الناشر: دار الكتاب العربي– بيروت. الذهبي، **سير أعلام النبلاء ج18ص565-566**، السبكي، **الطبقات ج6 ص191.**

31 انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء، ج18ص245**، السبكي، **الطبقات ج6ص214.**

32 قال السبكي: صحبه أبو حامد الغزالي وعدد من الأئمة، وهو من طوس في خراسان ينسب إلى بلد يقال لها فارمذ، من تلاميذ الغزالي الكبير والقشيري، **الطبقات ج5ص306**، وانظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء ج18ص566**.

33 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج19ص318.

34 الغزالي، **المنقذ من الضلال ص17**.

35 السبكي، **طبقات الشافعية**، ج7ص25.

36 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج39ص191.

37 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج39ص457.

و انظر: الكيلاني، ماجد عرسان، **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**، ص184، 185، ط3 2002م، دار القلم الإمارات العربية المتحدة.

38 أما الباطنية فانما لقبوا بِهَا لدعواهم أَن لظواهر الْقُرْآن وَالْأَخْبَار بواطن تجرى فِي الظَّوَاهِر مجْرى اللب من القشر وَأَنَّهَا بصورها توهم عِنْد الْجُهَّال الأغبياء صور جلية وَهِي عِنْد الْعُقَلَاء والأذكياء رموز وإشارات إِلَى حقائق مُعينَة، ....، وغرضهم الْأَقْصَى إِبطَال الشَّرَائِع.

انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، المحقق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية – الكويت، ص12.

39 وَأما الاسماعيلية فَهِيَ نسبى لَهُم إلى أن زعيمهم مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل ابْن جَعْفَر ويزعمون أن أدوار الإمامية انْتَهَت بِهِ اذ كَانَ هُوَ السَّابِع من مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم وأدوار الإمامية سَبْعَة سَبْعَة عِنْدهم فاكبرهم يثبتون لَهُ منصب النُّبُوَّة وَإِأن ذَلِك يسْتَمر فِي نسبه وأعقابه وَقد أورد أهل المعرفه بِالنَّسَبِ فِي كتاب الشجره أنه مَاتَ وَلَا عقب لَهُ وَأما السبعيه فَإِنَّمَا لقبوا بهَا لأمرين أَحدهمَا اعْتِقَادهم أَن أدوار الْإِمَامَة سَبْعَة وَأَن الإنتهاء الى السَّابِع هُوَ آخر الدّور وَهُوَ المُرَاد بالقيامة وَأَن تعاقب هَذِه الأدوار لَا آخر لَهَا قطّ وَالثَّانِي قَوْلهم إِن تدابير الْعَالم السفلي أعني مَا يحويه مقعر فلك الْقَمَر منوطة بالكواكب السَّبْعَة الَّتِي أعلاها زحل ثمَّ المُشْتَرِي ثمَّ المريخ ثمَّ الشَّمْس ثمَّ الزهرة ثمَّ عُطَارِد ثمَّ الْقَمَر وَهَذَا الْمَذْهَب مسترق من ملحدة المنجمين وملتفت إلى مَذْهَب الثنوية فِي أن النُّور يدبر أجزاءه الممتزجة بالظلمة بِهَذِهِ الْكَوَاكِب السَّبْعَة فَهَذَا سَبَب هَذَا التقليب. المرجع السابق ص17.

40 جواد، مصطفى، **عصر الإمام الغزالي**، اتحاد الكتاب العرب، 1986م، ص109-119، وانظر: **أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده** ص496، كتاب جمعت فيه أعمال عدد من العلماء والمفكرين من مختلف دول العالم، التي ألقيت في **مهرجان الغزالي** في دمشق من 27 إلى 31 مارس 1961، وقد عهدت اللجنة المنظمة إلى الدكتور زكي نجيب محمود - رحمه الله - الإشراف على إخراج أعمال هذا المهرجان والتقديم لها، وتولى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية إصدار هذا العمل في نفس السنة.

وانظر: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج3ص391 ج4ص209.

41 قتلته الباطنية الإسماعيلية سنة 485هـ المرجع السابق.

42 السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6ص191 وما بعدها.

43 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص21.

وانظر: محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، ص168-170، مؤسسة هنداوي 2017م.

44 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص17.

وانظر: حقي، أحمد معاذ بن علوان، **منهج الإمام الغزالي في نقد الفلسفة: علومهم الإلهية**، ص38، صحيفة دار العلوم للغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية – الإصدار الرابع، الناشر: جماعة دار العلوم، 2003م.

45 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 22، 23.

46 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص27، 28.

47 حقي، **منهج الإمام الغزالي في نقد الفلسفة: علومهم الإلهية**، ص28، 31.

48 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص24. وانظر: محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص171.

49 حقي، **منهج الإمام الغزالي في نقد الفلسفة: علومهم الإلهية**، ص34.

50 27. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد الطوسي (ت 505 هـ)، **المنخول** ص618، المحقق: د. محمد حسن هيتو ط3، 1419هـ - 1998م، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق – سورية.

51 الغزالي، **المنخول**، ص581، 613.

52 نور الدين آل علي، **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي**، ص41، الدار التونسية للنشر 1972م، والكتاب جزء من أطروحة دكتوراة في جامعة الجزائر.

53 نور الدين آل علي، **فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام الغزالي**، ص45، الدار التونسية للنشر 1972م، والكتاب جزء من أطروحة دكتوراه في جامعة الجزائر.

وانظر: الغزالي، **الوسيط في المذهب**، ج1ص198-202.

54 الغزالي، **المنخول**، ص618.

55 المرجع السابق، ص280.

56 المرجع السابق، ص547.

57 المرجع السابق، ص608.

58 الغزالي، **تحصين المآخذ**، ج3 ص331.

59 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي الشافعي (505هـ)، **إحياء علوم الدين**، ج1ص24، دار المعرفة – بيروت.

60 الغزالي، **الإحياء**، ج1ص41.

61 الغزالي، **الإحياء**، ج1ص43.

62 الغزالي، أبو حامد محمد بن محم الطوسي، **المستصفى من علم الأصول**، ص212، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1413هـ تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

63 الغزالي، **تحصين المآخذ**، ج3 ص331.

64 الغزالي، **الإحياء**، ج1ص129.

65 المرجع السابق، ج2ص340.

66 الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص5.

67 انظر: الغزالي، **الوسيط**، ج1ص227-230، مقدمة المحقق أ.د. القرة داغي.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (643هـ)، **أدب المفتي والمستفتي، ص203**، تحقيق: د. موفق بن عبدالله بن عبد القادر، عالم الكتب- مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1986م.

68 الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1ص44.

69 المرجع السابق، ج1ص50.

70 السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج5 ص185.

71 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505هـ)، **البسيط في المذهب**، ج1ص76، تحقيق: مجوعة رسائل علمية كلية الشريعة -الجامعة الإسلامية المدينة المنورة، 1414هـ،

72 المرجع السابق

73 السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6 ص205.

74 الإمام شمس الإسلام أبو الحسن علي بن محمد بن علي إلكيا الهراسي، الملقب عماد الدين أحد فحول العلماء ورؤوس الأئمة فقها وأصولا وجدلا وحفظا لمتون أحاديث الأحكام (450هـ - 504هـ) وتفقه على إمام الحرمين وهو أجل تلامذته بعد الغزالي، ومن مصنفاته شفاء المسترشدين وهو من أجود كتب الخلافيات وله كتاب نقض مفردات الإمام أحمد وكتاب في أصول الفقه وغير ذلك.

75 أحمد بن محمد بن المظفر الإمام أبو المظفر الخوافي (ت500هـ)، تفقه على إمام الحرمين ولازمه فكان من عظماء أصحابه، قال معاصروه رزق من السعد في المناظرة كما رزق الغزالي من السعد في المصنفات.

انظر في ترجمة الإمام الكيا والإمام الخوافي: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج7ص232، ج6 ص63.

(76) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6ص204، 196، 202.

(77) المرجع السابق، ج7 ص47.

والحاكمي هو إسماعيل بن عبد الملك بن علي أبو القاسم الحاكمي، من أهل طوس من تلامذة إمام الحرمين، قال ابن السمعاني: برع في الفقه وكان إماما ورعا بارعا حسن السيرة، توفي سنة تسع وعشرين وخمسمئة ودفن إلى جانب الغزالي.

(78) ابن الصلاح، **أدب المفتي والمستفتي**، ص60.

(79) سبق ترجمته في شيوخ الإمام الغزالي.

(80) السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج6 ص 212.

(81) المرجع السابق ج6 ص199.

نقد الإمام الإيجيّ الآراء في مسألة تصوّر الوجود: دراسة تحليليّة

أنس رضوان يلماز* أ.د. محمد خليل النويهي**

تاريخ وصول البحث: 2024/10/30م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

يتناول هذا البحث انتقادات الإمام الإيجي في موضوع تصور الوجود المطلق، الذي يعد من مسائل "الأمور العامة"، التي تُعنَى بالحديث عن تصور الوجود من حيث إنه بدهيّ أو غير بدهيّ. وتعدُّ مسألة تصور الوجود من أهم مسائل "الأمور العامة"؛ فالعديد من مسائل علم الكلام تنبني عليها، لذلك تناولها الفلاسفة وعلماء الكلام بالبحث. وتفرد الإمام الإيجي هنا بانتقاداته لهذه المسألة التي يهدف إليها هذا البحث. فقد أورد ذكر ثلاث فرقٍ في هذه المسألة، الأولى: ذهبت إلى أن تصور الوجود بدهيّ، والثانية: تمسكت بالقول بأن تصور الوجود كسبي، والثالثة: عَمَدَتْ إلى القول بعدم تصور الوجود لا بالبداهة ولا بالكسب، واستدلت كل فرقة بدليل لما ذهبت إليه. فقام الإمام الإيجي في كتابه المواقف بالاعتراض على الأدلة التي تشبثت به كل فرقة، وعمل على نقده. وفي خاتمة البحث تم التوصل إلى نتائج عديدة، أهمها: لم يَسْلَم كُلّ فريق من انتقادات الإمام الإيجي، فأظهر جوانب ضعفها بشكل دقيق، من غير تبني الإمام الإيجي لرأي أحد الفرق السابق ذكرها بشكل صريح.

الكلمات المفتاحية: الوجود، تصور الوجود، الأمور العامة، علم الكلام

* باحث.

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

Al-Iji's Critique of Views on the Concept of Existence: An Analytical Study

Abstract

This research examines Al-Iji's criticisms on the concept of absolute existence, which is one of the topics of "general matters" that deals with whether the conception of existence is intuitive or acquired. The conception of existence is one of the most important issues of "general matters" that many theological questions are based upon, which is why philosophers and theologians have addressed it in their research. Imam Al-Iji stands out with his criticisms of this issue, which this research aims to study.

He mentioned three groups in this matter: the first group went to the view that the conception of existence is intuitive; the second group adhered to the view that the conception of existence is acquired; and the third group adopted the view that existence cannot be conceived either intuitively or acquired. Each group provided evidence for its position. Imam Al-Iji in his book "Al-Mawaqif" objected to the evidence that each group relied upon and worked on criticizing it. The research reached several results, the most important of which are: not every group was safe from Imam Al-Iji's criticisms, as he precisely showed aspects of their weakness, without Imam Al-Iji explicitly adopting the opinion of any of the previously mentioned groups.

Keywords: existence, conception of existence, general matters, Islamic theology

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن مسألة تصور الوجود مرتبطة في علم الكلام والفلسفة بموضوع الأمور العامة، وردت تعريفات كثيرة لـ "الأمور العامة" وعرّف الإمام الجرجاني "الأمور العامة" بأنها: "ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض."[1]

يتناول هذا التعريف مباحث الوجود، والعدم، والماهية، والوجوب، والإمكان، والامتناع، والقدم، والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، وكلها داخلة تحت مصطلح "الأمور العامة".[2] وهذا مفهوم مشترك بين الفلسفة الإسلامية وبين علم الكلام، ويمكن القول إن الفارابي[3] من أوائل من تكلم عن هذا الموضوع في الفكر الإسلامي في رسالته (في أغراض الحكيم)،[4] وأتى بعده ابن سينا فتناول الأمور العامة في مؤلفاته،[5] وتَبِعَه بعد ذلك الفلاسفة الآخرون وكتبوا في مسائل "الأمور العامة".[6] ومن أوائل من تعرّض إلى هذا المفهوم من علماء الكلام هو الإمام الرازي، الذي تناول هذه المسألة بشكل خاص في كتابه المسمى بـ (المباحث المشرقية)،[7] وبعد الإمام الرازي شرعت معظم كتب علم الكلام بذكر مسائل الأمور العامة.[8]

تتطرق مسائل الأمور العامة بشكل أوليٍّ إلى موضوع "تصور الوجود"، وبعد الإسهاب في هذه المسألة، يبدأ الحديث عن الموضوعات الأخرى التي تنطلق منها.

أهمية البحث:

أولاً: تكمن أهمية هذا البحث في كونه يوضح الجانب النقدي عند الإمام الإيجي من خلال مسألة تصور الوجود.

ثانياً: تطرقت البحث لانتقادات الإمام الإيجي في هذا الموضوع، وهذه الانتقادات تحتاج إلى الوقوف عليها بشكل توضيحي وتفصيلي، ولأهمية هذه الانتقاضات اختار الباحثان هذا الموضوع.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في الإجابة عن السؤالين الآتيين: ما أبرز الأقوال في مسألة تصور وجود المطلق؟ وما انتقادات الإمام الإيجي في هذه المسألة؟ ويتفرع هذين السؤالين الأسئلة الآتية:

أولاً: ما أدلة القائلين ببداهة الوجود المطلق؟

ثانياً: ما أدلة القائلين بتصور الوجود الكسبي؟

ثالثاً: ما أدلة القائلين بأنه "لا يتصور الوجود المطلق لا بالبداهة ولا بالكسب"؟

رابعاً: ما أبرز انتقادات الإمام الإيجي لأدلة كل فريق؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى أمور يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: عرض أدلة القائلين ببداهة الوجود المطلق والاعتراضات عليها.

ثانياً: بيان أدلة القائلين بتصور كسبية الوجود والاعتراضات عليها.

ثالثاً: إبراز أدلة القائلين بعدم تصور الوجود المطلق لا بالبداهة ولا بالكسب.

رابعاً: توضيح انتقاضات الإمام الإيجي لأدلة كل فريق.

الدراسات السابقة

بعد البحث والاستقصاء وجد الباحثان دراسة واحدة متعلقة بموضوع الدراسة، وهي:

- الطيب، أحمد (١٩٨٢م)، **مباحث الوجود والماهية من كتاب المو اقف**، ط/١، دار الطباعة المحمدية.

تناول الكاتب في هذه الدراسة مباحث الوجود والماهية من خلال كتاب المواقف، وأشار إلى مسألة تصور الوجود، وأدلة الإمام الإيجي، واعتراضاته. ويتفرد بحثنا عن هذه الدراسة بأنه فصَّل القول في أدلة الفرق وأجوبةِ الإمام الإيجي عنها، بالإضافة إلى ذلك؛ تناول بحثنا مسألة تصور الوجود كموضوع المستقل، وكذلك تناول الأساس الذي أنبتت عليه هذه المسألة قبل سرد أدلة كل فريق.

منهج البحث:

اتّبع الباحثان في هذا البحث المناهج الآتية:

-المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال جمع المادة العلمية وتوزيعها على مطالب البحث، وتم ذلك من خلال كتب علماء الكلام المتقدمين والمتأخرين عند عرض الآراء في حول الموضوع.

-المنهج الوصفي: تم اعتماد هذا المنهج في وصف المادة العلمية، وذلك من خلال عرض آراء علماء الكلام المتعلقة بالموضوع، مع بيان الانتقادات التي وجهها الإمام الإيجي، مما يتيح فهمًا دقيقًا لمضامين تلك الآراء وأسسها النظرية.

-المنهج المقارن: يهدف إلى المقارنة بين مختلف الآراء الكلامية، حيث تم تحليل انتقادات الإمام الإيجي في ضوء انتقادات غيره من العلماء، مما يساعد في إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بينها.

خطة البحث:

جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث، وخاتمة تضمنت أهم النتائج والتوصيات على نحو الآتي:

المبحث الأول: القول ببداهة الوجود المطلق.
المطلب الأول: نسبة هذا الرأي.
المطلب الثاني: أدلته.
المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة.
المبحث الثاني: تصوركسبية الوجود.
المطلب الأول: نسبة هذا الرأي.
المطلب الثاني: أدلته.
المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة.
المبحث الثالث: **القول بتصوّرالوجود المطلق لا بداهة ولا كسبًا.**
المطلب الأول: نسبة هذا الرأي.
المطلب الثاني: أدلته.
المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة.
خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: القول ببداهة الوجود المطلق.

المطلب الأول: نسبة هذا الرأي.

لم ينسب الإمام الإيجي هذا المذهب لأصحابه، بل اكتفى باستخدام عبارة مبهمة كعبارة "قيل"، ولكن أصحاب هذا المذهب وداعميه معروفون في علم الكلام، فقد دافع كثير من علماء الكلام عن فكرة بداهة تصور الوجود المطلق في كتبهم، فالفارابي وابن سينا من رُوّاد مباحث الأمور العامة في الفلسفة الإسلامية، وذكر ابن سينا بشكل صريح في مؤلفاته أن تصور الوجود المطلق بدهيّ، وبخاصّة في كتابه (الشفاء: الإلهيات)، ويرى ابن سينا أن الوجود بسيط ولا يُعرّف بأي أقسام التعريف، ويُضيف أيضا أن "الموجود" و"الشيء" و"الضروري" كلها معانٍ ترتسم في النفس بشكل أوّلي، وهذا الارتسام لا يحتاج إلى أشياء أخرى للتعرف عليها.[9]

ويمكن القول إن الإمام الرازي يعد الرائد الأول للقائلين بهذا الرأي، فقد دافع عن هذا الفكر في مؤلفاته، إذ يذكر في كتابه (المباحث المشرقية) العبارة الآتية: "الأول: أن الوجود أولي التصور، الثاني: أنه يمتنع تعريفه، الثالث: أنه أول الأوائل في التصورات."[10] فيرى الإمام الرازي أن الوجود المطلق غير مكتسب، إذ يلحظ الإنسان وجوده في نفسه، لذلك هو بديهي، ولا حد له، ولا رسم

له. وبعد الإمام الرازي ذهب كثير من علماء الكلام إلى القول ببداهة تصور الوجود المطلق، ودافع عن ذلك القاضي البيضاوي في كتابه (طوالع الانوار)،[11]

وقد ذهب إلى هذا القول أيضا شمس الدين السمرقندي في كتابه (الصحائف الإلهية)،[12] وكما فعل ذلك الإمام السيد الشريف الجرجاني في كتابه (شرح المواقف).[13] وكذلك الإمام التفتازاني، حيث ذهب إلى القول ببداهة تصور الوجود المطلق في كتابه (شرح المقاصد)،[14] وكذلك فعل طاشكبري زادة حيث تناول المسألة في كتابه (معالم في علم الكلام) إذ يقول: "وتصورهما -أي تصور الوجود والعدم- بديهي بالضرورة، وتحديد الوجود بمثل الكون والثبوت والتحقيق والشيئية لفظي."[15] وهو مذهب الإمام اللقاني الذي يؤكد على القول بأن تصور الوجود المطلق بديهي في كتابه (عمدة المريد).[16] فخلاصة القول في مسألة بداهة تصور الوجود المطلق هو الباب الذي فتحه الإمام الرازي وولجه من بعده العلماء الآخرون، وتبنّوا فكرة أنه بدهي، وسرت بعد ذلك هذه الفكرة عند كثير من علماء الكلام، وناقشوا شرعية الأدلة التي تدعم وجهة النظرة القائلة ببديهية تصور الوجود.

المطلب الثاني: أدلته:

سرد الإمام الإيجي ثلاثة أدلة على بداهة تصور الوجود المطلق، وهذه الأدلة على النحو الآتي.

الدليل الأول: دليل بداهة الوجود انطلاقا من الوجود الذاتي:

يعتمد هذا الدليل على أن فكرة "وجودي أنا"، ووجودي أنا بديهي لا يعوزه الدليل، لأنه جزء من الوجود الخاص أي "وجودي أنا"، وإذا كان الوجود الخاص بديهيا فمن باب أولى أن يكون الوجود العام أو المطلق بديهياً أيضا، بمعنى آخر؛ أننا عندما نتصوّر جزء وجودِنا فنحن نتصور جزءا متصوّرا بالبديهة، والجزء المتصور بالبديهة بديهي.

إضافة إلى ذلك؛ قد أورد الإيجي دليلاً عقلياً يفترض أن تصوّر الوجود كسبي، ففي هذه الحال يستدعي هذا الفرَض مقدمةً ضروريةً، لئلا نقع في التسلسل أو الدور.[17] وهذا يشير إلى أن تصور الوجود المطلق بديهي، لأن المقدمات الضرورية بديهية، وما يتوقف على البديهي بديهي.

يضيف الإمام الإيجي إلى الدليل وجها آخر وهو أنه "لا دليل عن سالبتين، فلا بد من مقدمة موجبة قد حُكِم فيها بوجود المحمول للموضوع، وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق."[18] فلو سلّمنا أن الوجود ليس بديهيا، بل كسبي فهنا لا دليل من سلبتين، فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها المحمول للموضوع.

ومعلوم في علم المنطق أنه لا يمكننا الوصول إلى معرفة مجهولة إلا عن طريق الأقيسة المنطقية، وبعبارة موجز؛ نصل إلى مطلوبنا بثبوت أو نفي المحمول للموضوع، وهذا ثبوتٌ أو نفيٌ قائم بالحد الأوسط الذي يتكرر في كل المقدمات، فحتى لا تتسلسل المفاهيم ينبغي الوقوف عند نوع من المقدمات يُثبِت فيه المحمول للموضوع حكما ثبوتاً ذاتياً بدون واسطة.[19] وعند المنطقيين لا يترتب دليل بناء على مقدمتين سالبتين، إذ لا بد من دليل تكون فيه إحدى مقدمتيه على الأقل موجبة،[20] والدليل على أن الحكم الذي أثبته المحمول للموضوع حكما بديهيا هو ثبوته بالبداهة في تصور الوجود، فلو كان كسبياً فذلك يقتضي البحث عن الأدلة التي أفادت هذا الحكم، وهنا نكون أمام دليلٍ يُثبِت فيه الوجود الخاص وجودا كليّا بديهياً، ومن خلاله ننتقل إلى إثبات الوجود العام وتصوره تصوراً بديهياً.[21] بناء على هذه القاعدة المنطقية ينبغي أن تعتمد إحدى مقدمة الدليل على مقدمة إيجابية واحدة على الأقل، ويُفهم من هذه القاعدة اقتضاء الدليل مقدمةً بديهية لكي يعطي نتيجة صحيحة. وتُطبَّق هذه القاعدة على الاستدلال ببداهة الوجود، وينتقد الإمام الإيجي تطبيق هذه القاعدة كما سيظهر فيما بعد.

إن هذا الدليل أول ما يمكن رصده عند فخر الدين الرازي،[22] والإمام البيضاوي، وشمس الدين السمرقندي، والإمام الإيجي. وبعد الامام الإيجي ناقش الإمام التفتازاني، والإمام الجرجاني هذا الدليل.[23] ويمكننا تلخيص هذا الدليل على الشكل الآتي:

- تصور حقيقة الوجود "أنا" تصوراً بديهياً.
- الانتهاء إلى الدليل الضروري للوجود.
- المقدمة الموجبة التي يُحكم فيها بإثبات الحكم من المحمول للموضوع حكماً بديهياً.[24]

الدليل الثاني: إثبات البداهة عن طريق برهان التناقض:

أساس هذا الدليل هو تصور عدم اجتماع المتناقضين في آن واحد، وكلٌ من الوجود والعدم متناقضان فلا يمكن اجتماعهما معا ولا يمكن افتراقهما معا، فلا بدّ من بدهية واحد منهما، ومن هنا يقول الامام الإيجي "**الشيء إما موجود أو معدوم بديهي**."[25]. وهذه قضية بديهية، أو تصديق البديهية، ومن هنا نصل إلى بداهة تصور الوجود، لأن هذا التصديق البديهي متوقف على تصور وجود المتناقضين؛ الموجود والمعدوم في آن واحد، وما يتوقف عليه البديهي لا شك أنه بديهي أيضا.[26] وفي هذا الدليل بعض الإشكالات كما جاء في نقد الإمام الإيجي لهذا الدليل.[27] ويمكن ملاحظة أن هذا الدليل يعتمد على قاعدة التناقض المطبَّقة في علم المنطق عند

الاستدلال على بداهة الوجود. وقد تطرّق إلى هذا الدليل كلٌ من فخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي والإمام التفتازاني.[28]

الدليل الثالث: دليل بساطة الوجود:

يعتمد هذا الدليل على فكرة أن الوجود بسيط، [29] ولذلك لم يُحدّ ولم يرسم بشرائط التعريف، واستحالة تعريف الوجود تستدعي بداهة الوجود؛[30] ولا يَقبل القائلون ببداهة الوجود تعريف الوجود بالجنس والفصل، إذ يعتبرون الوجود بديهيا لا كسبيا.

من أوائل من تناول هذا الدليل بالبحث هو فخر الدين الرازي الذي يرى أن تعريف الوجود محال،[31] وسبقه ابن سينا بالإشارة إلى ذلك عندما قال: "إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أوّلياً، وليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها."[32] ومع ذلك يقبل القائلون ببداهة الوجود إمكانية تعريفه تعريفاً لفظياً، لكن التعريف اللفظي يفيد فهم الوجود من ذلك اللفظ لا من تصوره في ذاته، لئلا يتم الوقوع في الدور، وكل ما ورد في كتبهم من اصطلاحات متعددة كالوجود والثبوت، والكون، والشيئية، والتحقق...إلخ فهو من قبيل التنبيهات، لأن البديهي قد ينبه عليه ولا برهان له، وبهذه الألفاظ تتم الإشارة إلى معنى الوجود لمن لا يعرف معنى الوجود، لا الاستدلال عليه، لأن الوجود أعرف الألفاظ وأشملها.[33]

لقد تناول العلماء مسألة تعريف الوجود بطريقة تستدعي الوقوف عندها، وهي أنهم أوضحوا أن الوجود بسيط لا يحد ولا يرسم. ولو كان الوجود كسبيا فلا بد عندئذٍ أن يعرَّف إما بالحد، أو بالرسم لانحصار تصوره فيهما. ولا يتأتى التعريف بالحد أو الرسم لأنه باطل، وبطلانه يتضح من خلال ما يلي:

إن التعريف بالحد باطل، لأن الوجود بسيط، والتعريف يكون في المعاني المركبة، ولهذا لا حد له، وإذا توصّلنا إلى أنه ليس بسيطاً، نخلص إلى الحكم بتركيبه، وفي هذه الحالة نكون أمام حالات معينة منها أن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودات أو غير الوجودات، فإن كانت وجودات فيكون الجزء الحقيقي المعقول مساوياً للكل في الماهية، وهذا باطل، لأنه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً.[34]

إذا فُرِض أنها أجزاء الوجود فعندها لم تكن وجودية، وعند اجتماع الأجزاء اللاوجودية يحصل لها أمر زائد، وهذا الأمر أو الصفة يكون هو الوجود كما أوضح الرازي: "فإن لم تحدث -هذه الصفة- كان الوجود عبارة عن مجموعة الأمور العدمية، وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون

ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود أو قابلاً له فلا يكون التركيب في نفس الوجود، بل قابله أو فاعله، فيكون تعريف الوجود بذاته تعريفاً له بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه." [35]

لذلك لا يكون هذا الحد حداً. وبناءً على الحصر العقلي في الدليل يتكون الوجود من الوجودات أو غير الوجودات، وهكذا لا يمكن التوصل إلى تعريف الوجود.

هنا جاء الإمام الإيجي بمثال "السَكَنجَبِين"[36] الذي يرى أنْ لو كانت أجزاؤه دواء للزم أن يتساوى الجزء مع الكل في الماهية، وإن لم يكن كذلك فيحصل حينئذٍ اجتماع أمر زائد عليها وهو الدواء، وفي هذه الحالة يكون التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته، لا في أجزائه، وإن لم يحصل هذا الامر الزائد كان الدواء المحض ليس بدواء، وهذا محال.[37]

يضيف الإيجي إلى هذا الدليل وجهين أخرين **أحدهما:** أن الأجزاء[38] التي يتركب منها الوجود إن اتصفت بالوجود فيلزم منها أن يكون الكل صفة للجزء وهو محال، وفي حال لم تتصف هذه الأجزاء بالوجود، اتصفت بالعدم، فيلزم حينئذٍ اجتماع النقيضين،[39] لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود، وفي هذا الحال يكون الوجود حاصلاً وغير حاصل في الوقت ذاته، وهذا اجتماع النقيضين.[40] وفي السياق نفسه جاء الإمام الجرجاني بمثال "الدار" حيث يرى أن أجزاء الدار إما الدار أو ليست الدار، فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء، وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين -أي يجتمع وجود الدار وعدمه-.[41] **ثانيهما:** أنه لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء إما أن تتصف بالوجود مع الوجود المركب أو أن تتصف بالوجود بعده،[42] فيلزم من هذا -أي المعية أو البعدية– تقدم الجزء على الكل وهذا محال، **واما** أن تكون الأجزاء موجودة قبل الوجود الذي هو المركب، فيلزم منها حينئذٍ تقدم الشيء على نفسه وهو محال أيضاً، ولو لم تتصف الأجزاء بالوجود أصلاً فسنكون أمام حالة من الوجود المحض الذي ليس له وجود وهذا محال.[43]

وأما عن التعريف بالرسم فلأنه دليل يهدف إلى التعريف بأن الرسم لا يفيد معرفة كنه حقيقة الوجود، والنزاع في هذه المسألة ليس في وجهٍ يمكن إفادته من الرسم، فالتعريف بالرسم باللفظ أعرف وأشمل، ولكن الوجود هو اللفظ الأعرف والأشمل، ولذلك لا يمكن رسم الوجود، لأن الوجود أعم المفهومات، والأعم جزء الأخص، والجزء أعرف من الكل، لأن العلم بالكل يتوقف على علم بالجزء وليس العكس. أما الفلاسفة فقد تناولوا المسألة من خلال استدلالهم بدليل الفيض الذي يلجؤون إليه، الذي يعني أن مُبتدأ الفيوضات عام والنفس الإنسانية قابلة

للتصورات، وكل ما كان من شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب، والأعم أقل شرطاً ومعانداً من الأخص.[44]

ويؤكد الباحثان هنا على أن كلمة "الوجود" وضح كلمة يمكن استخدامها للتعريف بالوجود، وعلى فرَض تعريفه بالحد أو بالرسم فسيفقد شرطا من شروط التعريف ألا وهو شرط كون المعرَّف أجلى وأوضح من المعرِّف، ولذلك لا حد له، ولا رسم له.[45]

المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة:

قبل الانتقال إلى الأدلة لا بد من إلى التطرق إلى قول الإمام الإيجي الذي أورده في بداية الأدلة حيث قال عن تصور الوجود المطلق: "إنه بديهي لوجوه".[46] فإذا كان شيئا بديهيا فكيف يستدل عليه؟ وقد عرَّف الإمام الجرجاني البديهي في سياق كتابه بأنه هو "الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شيء آخر من حَدْس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتج، فيرادفه الضروري؛ وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلاً."[47] والجواب عن هذه المعضلة كما قال أحمد الطيب: "هناك خلط بين مرتبتين متخالفتين من تصور الوجود، الأولى: مرتبة تصور الوجود، والثانية: مرتبة بداهة هذا التصور."[48] إذ إن تصور الوجود في المرحلة الأولي بديهي لا يستدل عليه، وفي هذه المرحلة لا يكتسب التصور. أما المرحلة الثانية وهي "بداهة التصور في المرحلة الأولى" يمكن عليها الاستدلال، والقصد من الوجود هنا أن هذه المرحلة الأخيرة تحصل بعد تصور الوجود، وهنا يطلب الاستدلال على بداهة هذا التصور لا على تصور الوجود.[49] وأوضح الجرجاني في شرحه ومن قام بوضع الحواشي على كتابه "شرح المواقف" أن هذه الاستدلالات من قبيل التنبيهات بالنسبة إلى الأذهان القاصرة، أو أن بداهة التصور -أي التصور في المرحلة الثانية- هي صفة خارجة عنه ويجوز عليها البرهان.[50]

أولاً: نقد الإمام الإيجي دليل بداهة الوجود انطلاقا من الوجود الذاتي:

يعترض الإمام الإيجي على دليل مسألة الوجود المطلق القائل بأن الوجود الذاتي هو وجودٌ متصور بالبديهة، وجزء ما هو متصور بالبديهة بدهي،[51] فيرى أن هذا الدليل لا يوصلنا إلى بداهة كنه وجود المطلق وهو محل النزاع في هذا الدليل.

يرى الإيجي أن تصور الوجود بديهي، ولكن لا يحصل تصور كنه وجودي (أنا) بديهي، بل يكفي أن يُعرف باعتبار أنه بديهي.[52] كما شرح ذلك الإمام الجرجاني عندما تكلم عمن لا يقدر على الكسب مثل البله والصبيان الذين يَتصورون وجوده قطعاً، ولكن هذا لا يعني أنهم يتصورونه

بالكنه من كل الجهات، بل يتصورونه باعتبار ما.[53] بعبارة أخرى؛ قضية **الوجود الذاتي الشخصي متصورة باعتبار ما**، فالذي يلزم منه أن يكون **الوجود المطلق متصوراً بوجه ما** يأخذ الحكم نفسه.[54]

قد قال بهذا الدليل شمس الدين السمرقندي، والتفتازاني، والجرجاني، ويرون أيضا أنه لا يمكن الانتقال من بداهة تصور الوجود الذاتي إلى بداهة كنهه، بل يكفينا العلم به باعتبار ما.[55] ومن هنا يقول الاصفهاني أنه لا يلزم مِن تصور وجودي بالبداهة تصور الوجود المطلق بالبداهة أيضاً، فالوجود طبيعة نوعية تشترك فيها كل الوجودات.[56]

ويمكن الاعتراض على الوجود المطلق من حيثية إنه جزء من الوجود الخاص، إذ ليس كل ما هو أعم جزء للأخص، فيجوز أن يكون الوجود المطلق عرضاً عامًا. فالماشي صفة أعم من الإنسان، ولكنها ليست جزءا من كنهه، وكذلك الحال في الوجود المطلق، لأن المتعارف عليه عند علماء الكلام أن وجود المطلق يطلق على الوجودات الخاصة، سواء صدق العارض الأعم على المعروض أم لم يصدق.[57] وقد اعترض الإمام الإيجي هنا على ما قاله الإمام الرازي حينما أورد هذا الدليل في كتابه "المباحث المشرقية".[58]

النقد الآخر الذي يوجهه الإمام الإيجي لهذا الدليل يتلخص في فرَضيةٍ مفادها أن تصور الوجود غير بديهي، بل كسبي، وفي هذه الحالة ينبغي أن ينتهي بنا هذا الدليل إلى وجود مقدمة ضرورية لئلا يحصل التسلسل أو الدور. وهنا يعترض الإيجي على وجود المقدمة الضرورية، فيفرّق بين أمرين هما: أن وجود الدليل شيء، والعلم بهذا الدليل شيء آخر، فليس من الضرورة وجود الدليل بشكل لزومي في كل حال، لأن وجود الدليل مرحلة أخرى متأخرة عن الدليل نفسه، فقد يوجد الدليل أو لا يوجد. وهذا الدليل من الممكن ان يكون وجودياً أو عدمياً، كالاستدلال بعدم الغيم على عدم المطر، فهو استدلال صحيح من الناحية المنطقية، رغم أن كلا من طرفي الدليل ليس له حظ من الوجود في الواقع الخارجي. إذاً فصدق مقدمتي الدليل في ذاتهما هو مناط الصدق في المدلول، وأما وجود المقدمتين –خارجاً- أو عدم وجودهما فليس معتبرا في صدق المدلول.[59]

من هنا يبين الإيجي وجه ضعف الدليل، وبأن الوصول إلى **صدق** الدليل ضروري، وليس الوصول إلى دليل ضروري الوجود، وهكذا يسقط اعتبار الوجود في الدليل ككل، من غير أن تتمّ المسوّغات المنطقية لإثبات الوجود المطلق.[60]

كما أشار السيالكوتي[61] لهذا الدليل بقوله "الصدق غير الوجود، وأن الصدق عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الأمر، وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج."[62]

كذلك الجرجاني ذهب إلى ما قاله الإيجي، وجاء باعتراض على الوجود الذهني قائلاً: "إن قيل المعرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن، ويكون بديهياً أو منتهياً إليه دفعاً للدور او التسلسل، وبذلك يتم مقصودنا، قلنا إن سُلّم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه."[63] فهو هنا يفترض أنه إن سُلم بالوجود الذهني كان اللازم منه الوجود في الذهن، والوجود في الذهن لا يقتضي العلم بوجوده فيه.

وهذا هو النقد الاخير الذي تناوله الإمام الإيجي بالبحث حول الدليل الأول عندما قال إنه "لا دليل عن سالبتين..."[64] إذ لو فرضنا أن الوجود غير بديهي فهذا يعني أنه كسبي، ولا دليل عن قضيتين سالبتين، إذ لا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها المحمول للموضوع. ويرفض الإيجي هذا الوجه ويرى أنه ضعيف أيضاً، إذ لا يقبل وجود المحمول للموضوع، ويري أنه غير مشروط في الإيجاب، لأن الإيجاب في قضية ما ليس هو الحكم بوجود المحمول للموضوع، بل هو الحكم بأن ما صدق على أفراد الموضوع يصدق على أفراد المحمول حتى ولو كان كلٌ من الموضوع والمحمول غير موجود في الأعيان، فعلى سبيل المثال "شريك الباري مستحيل" قضية موجبة رغم أن موضوعها ومحمولها غير وجوديين على الإطلاق، ومعنى الإيجاب فيها أنّ كل ما صدق عليه أنه شريك للباري -عز وجل- صدق عليه أنه ممتنع ومستحيل. فخلاصة القول هنا أن مناط الإيجاب في القضايا ليس هو المعنى الذي أفاده المحمول للموضوع، بل هو صدق المحمول للموضوع، وصدق المحمول أعم من **وجود** المحمول أو عدم وجوده.[65]

ثانياً: نقد الإمام الإيجي دليل إثبات البداهة عن طريق برهان التناقض:

قام الإيجي بتصحيح هذا الدليل، حيث ذهب إلى ما ذهب إليه الرازي في مسألة التصديق، وبيّن على وجه التحديد أنه لا يرى المصادرة على المطلوب[66] في هذا الدليل.[67] ففرق بين العلم ببداهة التصديق وبين العلم ببداهة أجزاء التصديق، وأنه إذا تم إطلاق الفكر من بداهة أجزاء التصديق إلى بداهة التصديق تحصل المصادرة على المطلوب، لأن بداهة التصديق في نفس الأمر متوقفة على بداهة الأجزاء، وبالاستدلال بأحدهما على الآخر تحصل المصادرة. وفي مقابل ذلك إذا قيل إن العلم ببداهة التصديق لا تتوقف على العلم ببداهة الأجزاء، بل يستتبعه فقط، فحينئذ لا مصادرة، لأنه قد عُلِم ببداهةً بالمجموع دفعة واحدة دون علم تفصيلي ببداهة

الأجزاء، وكل ما في الأمر أن العلم الأول يستتبع العلم الثاني دون ان يتوقف عليه. وفي الدليل علم إجمالي ببداهة التصديق الذي لا يتوقف على علم تفصيلي ببداهة الأجزاء، بل يستتبعه فقط، وذلك لا يلزم المصادرة على المطلوب.[68]

هنا جاء الإمام الجرجاني في شرح المواقف بمثال يوضح أن التصديق بوجود الشيء أو عدمه موجود لمن لا يُتصور منه كسب كالبله والصبيان، فالوجود عندهم معلوم إجمالاً دون تفصيل للأجزاء.[69]

واعترض التفتازاني على ما قاله الإيجي حول القول بالمصادرة حيث أوضح أن "بداهة كل جزء من أجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق، لأنه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى أن ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي، والعلم بالكل إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به على ما مرّ في تصور الماهية أجزائها، فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على العلم بالكل لا تابعاً له ممكن الاستفادة منه، ونبطل ما ذكر في المواقف."[70] فيعتبر التفتازاني أن علاقة التصديق مع أجزائه علاقة الكل والجزء، وليس علاقة الكلي بالجزئي، وبين هذين الأمرين فرق كبير، لأننا إذا فرضنا أنها علاقة الكلي والجزئي فالعلم بالكلي لا يقتضي العلم بالجزئي، في حين أن العلم بالكل يلزم العلم بالجزء، وهذا الأخير يلزم المصادرة على المطلوب.[71]

نقد الإيجي هذا الدليل ونبه على الفرق بين التصور بوجه ما وبين التصور بالكنه، ومن خلال هذا الدليل نتوصّل إلى التصديق البديهي عن طريق تصور الأجزاء بوجه ما، دون التصور بالذات أو بالكنه، وهذا يكفينا في الوصول إلى بداهة التصديق، ولا حاجة إلى بداهة كل عناصر التصديق، ولهذا السبب يرى أن الدليل لا يتماشى مع بداهة تصور الوجود المطلق، لأن محل النزاع هو تصور الوجود تصوراً بالكنه والحقيقة.[72]

نقد دليل بساطة الوجود:

يتنقد الإمام الإيجي هذا الدليل ويعترض عليه لعدم قبول الإيجي فكرة أن الوجود لا تعريف له، بل يرى إمكانية تعريفه بالحد وبالرسم، فهو ليس أمراً مستحيلاً، بل يمكن تعريفه بالحد.

ويعد الإيجي أن أجزاء الوجود وجودات، ولا يكون الجزء مساوياً للكل في الماهية، وتبنّى ما نقله عن الإمام الأشعري في مسألة وجود الشيء وحقيقته، فيرى أن وجود كل شيء هو نفس حقيقته، وأن حقائق الأشياء ثابتة من جهة، ومختلفة من جهة أخرى، وأجزاء الوجود كذلك، فلكل جزء حقيقته وكل جزء مخالف في حقيقته للجزء الآخر، ويخالف أيضاً مجموع هذه الأجزاء "الوجود المركب"[73] ومن ثَم يجوز أن يكون صدق الوجود على هذه الأجزاء.[74] إذاً فبحسب ما يرى الامام

الإيجي فحقائق الوجودات وهوياتها مخالفة، فلا يكون الجزء مساوياً للكل في الماهية، لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً،[75] فالدليل لا يتفق مع الادعاء.

إضافة إلى ذلك؛ يعترض الإيجي على قول القائلين لو أنّ الأجزاء غير الوجودات فسيحصل عند اجتماع هذه الاجزاء أمر زائد عليها، وهذا الامر الزائد هو الوجود[76]. فالإمام الإيجي يقبل حصول شيء عند اجتماع الأجزاء غير الوجودات، وفي حقيقة الأمر إن اجتماع الأجزاء ليس أمراً آخر غير الوجود، والحاصل عند اجتماع الأجزاء ليس إلا مجموع هذه الأجزاء التي هي عين الوجود، إذاً فالتركيب واقع في ذات الأجزاء لا في الفاعل ولا في القابل.[77] فالدليل أيضا لا ينطبق على الادعاء. وهنا جاء الإيجي بمثال "السَكَنجَبِين"، حيث يرى أنه لو كانت أجزاؤه دواء للزم أن يتساوى الجزء مع الكل في الماهية، وإن لم تكن كذلك فيحصل حينئذٍ اجتماع أمر زائد عليها وهو الدواء، وفي هذه الحالة يكون التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا في أجزائه، وإن لم يحصل هذا الامر الزائد كان الدواء المحض ليس بدواء، وهذا محال.[78]

ومن جهة أُخرى، لا يرى الإيجي اتصاف أجزاء الوجود بالوجود، إذ لو كانت كذلك للزم أن يكون الكل صفة للجزء، وإن اتصفت هذه الأجزاء بالعدم لزم اجتماع النقيضين، لأن هذا القول لا يصدق في أي مثال من أمثلة المركب، وجاء الإمام الجرجاني على ذلك بمثال "الدار"، فيرى أن أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار، فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء، وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين -أي يجتمع وجود الدار وعدمها-.[79] ويعترض الإمام الإيجي على هذا فيرى إمكانية الوجود للشيء وجودا مركباً، وجاء بثلاثة أوجه لحل هذه الإشكالية على النّحو الآتي:

الوجه **الأول:** جاء برأي الفلاسفة القائل إن الوجود ونقيضه يتصف بالعدم، وأنه من المعقولات الثانية[80] التي لا وجود لها في الخارج،[81] إذ يرى الفلاسفة الموجود معدوما، ولذلك لا يلزم من هذا اجتماع النقيضين، لأن الوجود والعدم من المعقولات الثانية، ولا يُحمل على شيء من الموجودات الخارجية، ويمكن تصور اجتماعهما -أي الوجود والعدم- فأجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً، ويحصل من اجتماعهما تصور وجود الدار.[82]

الوجه الثاني: جاء بقول الإمام الأشعري لحل الإشكالية، فعند الإمام الأشعري يمكن اتصاف الوجود بالوجود كون الحقيقة نفسها، وأنها موجودة، ومن هنا يرى أن أجزاء الوجود موجودة ولا يلزم من هذا كون الكل صفة للجزء، لأن وجود كل شيء عين حقيقته، وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء قائماً به، بل ما يحمل عليه، سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو

خارجاً عنها.[83] وهنا اعترض الإمام الجرجاني والسيالكوتي على هذا الرأي في عدم معرفتنا رأي الإمام الأشعري في مسألة الوجود المطلق كونه وجودا بسيطا أو مركّبًا؟[84]

الوجه الثالث: أورد الإيجي قول من قال بأن الأمر ينطبق على مسألة الأحوال[85]، فلا تتصف أجزاء الوجود بالوجود ولا بالعدم، لأن أجزاء الوجود من قبيل الأحوال، فهي مرتبطة بالشيء الموجود، فوجوده دليل وجودها، وعدمه دليل عدمها.[86]

ويعترض الإمام الإيجي أيضاً على الاستدلال أنه لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء إما تتصف بالوجود أثناء الوجود أو بعده أو قبله، فإذا كان واحدةً منها حصل عند ذلك تقدم الشيء على نفسه. وينتقد الإمام الإيجي هذا الاستدلال إذ يراه أنه مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما في النوع، أي أن أجزاء الوجود تتقدم على الكل، وهذا غير ممكن في الخارج، بل تمايز الجنس والفصل والنوع يكون في الذهن لا في الخارج،[87] ويمكن للجزء أن يوجد مع وجود الكل أو بعده أو قبله في الوجود الذهني، لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل.[88]

وبعد هذا النقد ينتقل الإمام الإيجي إلى مسألة امكانية تعريف الوجود بالحد، فيرى أننا لو افترضنا أن أجزاء الوجود ليست وجودية، فيمكن عندئذٍ وصف أجزاء الوجود بأنها معدومات دون الوقوع في التناقض. وفرق كبير بين القول بأن الوجود محض عدمات وبين القول بأن الوجود محض معدومات، فالأولى عبارة متناقضة مع ذاتها، إذ تفرض وجود شيء ما في الوجود، وفي الوقت ذاته توقع ذلك الفَرَض على شيء غير موجود في حد ذاته، لان النقيض فيها محمول على نقيضه حملاً إيجابياً، وإذا كان العدم نقيضاً للوجود فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً. أما العبارة الأخرى فهي عبارة لا تجمع بين نقيضين وكل ما تؤدي إليه هو: أن الوجود مركب من الأجزاء، وكل واحد من هذه الأجزاء متصف بنقيضه، وليس في هذا جمع بين نقيضين، لأن صفة الجزء ليست جزءاً من المركب.[89]

ولشرح هذا الكلام ويوضح ذلك المثال الآتي: إن العدد عشرة مركب من آحاد، وكل واحد من هذه الآحاد بمفرده ليس العدد عشرة، وهذا معنى قولنا متصف بنقيضه أي يتصف بنقيض الكل، وهذا يعني أيضاً أن العشرة مركبة من أعداد يتصف كلٌ منها بأنه "لا عشرة" أي يتصف كل منها بنقيض الكل، بينما هذه الأعداد أجزاء حقيقية لهذا المركب، والذي رجح هذا الاتصاف بين النقيضين ليس هو الأجزاء ولا المركب أيضا، بل هو المركب من جهة وصف الأجزاء، وإذا كانت صفة الجزء ليست جزءاً من المركب فلا ضير إذن أن يتصف المركب بنقيض أجزائه.[90]

وانتقل الإمام الإيجي بعد نقده لأدلة منع تعريف الوجود بالحد إلى نقد الأدلة التي لا تقبل تعريف الوجود بالرسم، فيرى إمكانية تعريف الوجود بالرسم مع اعتراضه على من لم يقبل التعريف بالرسم.

وانتقد الإمام الإيجي قول القائلين بأن التعريف بالرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة، وموطن النزاع في هذا الموضوع ليس في عدم إمكانيّة الإفادة من التعريف بالرسم، للوقوف على كنه حقيقة الشيء بوجه ما.[91] ولم يكتف الإمام الإيجي أيضا بهذا الجواب الجدلي، بل اعترض على القانون المنطقي ذاته الذي يقرر أن الرسم لا يفيد تصور الماهية بالكنه معللاً ذلك بجواز أن يكون هناك بعض الخواص المستعملة في التعريف بالرسم فيفيد تصور كنه الحقيقة، وانتهى إلى جواز أن يكون الموجود خاصة يستلزم تصورها تصوره بالكنه والحقيقة.[92]

وبعد هذا النقد يلفت الإمام الإيجي النظر إلى دليل "لا أعرف من الوجود"[93] أنه مصادرة على المطلوب، لأن هذا الدليل يحوي معنى أن الوجود أعرف شيء، وكونه أعرف شيء فهذا يعنى أنه بديهي، وينطبق هذا الدليل على قول القائلين بأن الوجود المطلق كسبي ويمكن تعريفه بالرسم. وفي هذه الحالة ينبغي على الدليل ألاّ يحوي في مقدماته مقدمة حول بداهة الوجود، وإذا احتوى على مقدمةٍ حول بداهة الوجود فسينتهي بنا الحال إلى المصادرة على المطلوب.[94]

ويرى الامام الإيجي أن الاستدلال بقاعدة "الأعم جزء الأخص ممنوع"[95] قاعدة غير مطردة وغير منضبطة. فلا يكون الأعم دائماً جزءاً من الأخص، حيث يمكن أن يكون الأعم عرضاً عاماً للأخص، ولا يلزم من تصور الأخص -ولو بالكنه- تصور الأعم، فجاز هذا أيضاً في الوجود،[96] فتعريف الإنسان بأنه حيوان ماشٍ فيه إشكال، لأن صفة المشي أعم من الإنسان وليست جزءاً منه، بل عرضٌ عام له. ومن ثَم ينتقد الإمام الإيجي قول الفلاسفة القائلين بـ "الفيض عام"،[97] فيراه مبنيا على الموجب بالذات، فهو لا يسلم بالقول في عموم الفيض، وإذا انسحب هذا الأمر على التفكير بذات الله تعالى فلا يمكن قبول ذلك لإنه تعالى فاعل بالاختيار، فيجوز أن يفيض تصور الخاص، ولا يفيض تصور العام، وليس بموجب حتى يكون فيضه عاماً.[98]

كما انتقد الإمام الإيجي القول القائل بأن "شروط العام ومعانداته أقل"[99] من شروط الخاص، فيعترض على هذا القول بأن ما ذكر في الدليل من الشروط أو المعاندات واقع بالنسبة إلى تحققهما في هويات خارجية، وليس تحققهما في الذهن. فمثلاً الجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان متحقق في صنفه، فكل ما هو شرط لتحقق الأعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الأخص

أو معاند له، وفي هذا المثال إذا لم يتحقق الأعم ضمن الأفراد لم يتحقق الأخص ضمن الأعم، والعكس غير صحيح، أي يتحقق الأعم ضمن فرد غير أفراد الأخص. وانطلاقا من هنا يقوم الإيجي بتقرير هذا الحكم بالنسبة إلى التحقق الخارجي، لا التحقق الذهني، فلا علاقة بين هاتين الصورتين الذهنيتين، بمعنى أنه يمكن أن يتصور في الذهن صورة الأخص دون صورة الأعم، فالعلاقة بينهما ليس ضرورية في كل حال.[100]

المبحث الثاني: تصوركسبية الوجود:

المطلب الأول: نسبة هذا الرأي:

أول من ذكر هذه الأدلة هو الامام الرازي في كتابه "المباحث المشرقية"، ولم ينسب هذا القول لقائليه. ويذكر لهم خمسة أدلة فيما يدّعونه من كسبية تصور الوجود، وأربعة أدلة عما يدعونه من عدمية تصور الوجود.[101] وأتى بعده الإمام الإيجي والإمام التفتازاني فعرض بعض هذه الأدلة في كتبهم،[102] وبعد البحث والاستقصاء لم يجد الباحث قائل هذه الأدلة على وجه التحديد، وأن سرد هذه الأدلة من قِبَل الرازي كان من قبيل الفرَض الذهني، أي أنه تناول الاحتمالات العقلية التي يمكن للخصم المنكرِ بداهةَ الوجودِ المطلقِ أن يلجأ إليها.[103]

المطلب الثاني: أدلته:

الدليل الأول: يرى هذا الدليل أن وجود المطلق كسبي، ويعتمد هذا الدليل على العلاقة القائمة بين الوجود وبين الماهية،[104] إذ إن الماهيات مكتسبة، بمعنى أن تَعَقُّل الوجود متوقف على تعقل الماهية، وعند نسبة الوجود إلى الماهيات، فالوجود إما أن يكون نفس الماهية، أو زائد على الماهية وفي كلا الحالتين الوجود كسبي، لأنه لو كان نفس الماهية لكانت الماهيات كسبية وما يتوقف عليه كسبي أيضا، ولو كان زائدا على الماهية يكون الوجود عندئذٍ عارضاً لها ويعقل الوجود تبعاً لها، ولذلك يحتاج إلى المعرِّف، وإذا كان محتاجا إلى المعرف فليس بديهياً.[105]

الدليل الثاني: يعتمد الدليل الثاني على تعريفات العلماء للوجود، فلو كان الوجود بسيطا وبديهيا، لَما احتاج الى تعريف العلماء.[106]

المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة

نقد الإمام الإيجي الدليل الأول: اعترض الإمام الإيجي على قول "إما زائد فيكون من عوارضها فيعقل تبعاً لها فلا يكون بديهياً أيضاً"[107] فيرى أنه يمكن تصور العارض دون ملاحظة معروضه، وهذا الدليل يعتمد على أن العارض تابع للمعروض في المعقول، وعند الإيجي وبعض العلماء كالإمام التفتازاني[108] هذه التبعية ليست دائمة، بل يمكن الانفكاك عنها، ويمكن أن نعقل

العارض دون المعروض في الذهن، فلا تلازم بينهما في الذهن، بل هو خاص بالموجودات الخارجية فقط. لذلك يمكن أن يكون الوجود المطلق عارضا للماهية المطلقة، وهي بديهية والوجود المطلق بديهي أيضا.[109] فمثلاً في قولنا "الشجر أخضر" يتم نسبة الخضار إلى الشجر، وهذا الاخضرار صفة عارضة للشجر في الخارج، لذا لا ينفك عنها، لأن الأخضرار عرض، ويحتاج إلى جسم لكي يُتصور، إلا أننا في الذهن يمكننا أن نعقل أو نتصور الشجر وحده والأخضرار وحده. إضافة إلى ذلك؛ يعمل الإمام الإيجي على توضيح المسألة بجواب أخر فيقول: "لو سلمنا يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية."[110] فيوضح الإيجي هنا أننا لو سلمنا بصحة قولكم فلا يتماشى دليلكم مع ادعائكم، لأن هناك بعض التصورات كالحرارة والبرودة بديهية، وتصور هذه الماهيات المعينة المخصوصة -لو بوجه ما- بديهي، فيكفي في المتبوعية أن الوجود بديهي، لا كسبي.[111] كما يشير الإمام الإيجي إلى مفهوم لفظ الماهية فيرى أن "الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها"،[112] فالماهية المطلقة تقال على الماهية الجزئية المخصوصة، فلو كانت هذه الماهيات المخصوصة كسبية فالماهية المطلقة كسبية أيضا، أو لو كانت بديهية فالماهية المطلقة بدهية. وهنا يدور الأمر على بداهة أو كسبية الماهية المخصوصة لا الماهية المطلقة، وفي هذه الحالة ترجع المسألة إلى ما قاله الإيجي في الاعتراضين الأوليين.[113]

نقد الإمام الإيجي للدليل الثاني: اعترض الامام على قول القائلين "فلو كان ضروريا لم يعرِّفوه"[114] ويرد على أن تعريفه تعريف لفظي لا حقيقياً، لأن وجود البديهي في الذهن بديهي، إلا أنه قد يكون مجهولاً من حيث إنه مدلولُ لفظٍ مخصوص.[115] وأخيراً يعترض الإيجي على من يعرف الوجود بسبب زعمهم "أنه شيء يوجب الكون في الأعيان"،[116] لأن القائلين بذلك يعتقدون أن الوجود هو الشيء الموجب، وهذا الشيء ليس ضرورياً، لذلك يمكن أن يعرّف، ولم يرتضِ الإيجي هذا القول لأنه يتعارض مع بداهة الكون في الأعيان.[117]

المبحث الثالث: القول بتصوّر الوجود المطلق لا بداهة ولا كسبًا:

المطلب الأول: نسبة هذا الرأي:

بعد البحث والاستقصاء، لم يجد الباحثان أحدًا ممن تبنّى هذا القول، بل إنّ هذه الأدلة لا تعدو كونها مجرد فرضٍ ذهنيٍّ محض، كما صرّح بذلك أحمد الطيب. ويرى الطيب: "...أن الأمر لا يعدو كونه احتمالاً عقلياً يمكن للخصم المنكر لبداهة الوجود أن يلجأ إليه."[118]

ومن هذا المنطلق، يتبيّن للباحثين أيضًا أنّ هذا القول ليس إلا فرضًا عقليًا خالصًا، إذ لا يمكن نسبته إلى أيّ عالم بعينه. ومع ذلك، نجد أن الإمام الإيجي قد تعامل مع هذا القول على نحوٍ مختلف، حيث قام بتحليله بدقة، وعرض له دليلين أساسيين، ثم قدّم ردوده عليهما، مما يعكس منهجه النقدي العميق في مناقشة مسائل الوجود والتصورات الفلسفية المرتبطة به

المطلب الثاني: أدلته:

الدليل الأول: يعتمد هذا الدليل على قاعدة الدور، إذ يتصور أن الوجود يستلزم تميزه عن غيره من التصورات الأخرى، وهذا الدليل يركز على معنى "التميز" ومعنى التمييز "أنه ليس غيره"،[119] كأن يقال إن القول بوجود شيء ما يحمل ضمنا نفي "كونه شيئاً أخر"، وهذا هو السلب المخصوص، ويتوقف تصور هذا السلب على تصور السلب المطلق الذي هو العدم، أي أن تصور الوجود يتوقف على تصور العدم وتصور العدم يتوقف على تصور الوجود.[120]

الدليل الثاني: يعتمد هذا الدليل على اجتماع مثالين في نفس الشيء أو المحل، وهما تصور الوجود بحد ذاته، وتصور الذات في ذلك الوجود، فنحن نتصور الوجود في أنفسنا، ونعلم من أنفسنا أننا موجودون، أي أن وجودنا متحقق في الوجود، فهنا يجتمع المثالان في النفس في آن واحد، وهذا محال.[121]

المطلب الثالث: نقد الإيجيّ هذه الأدلة:

نقد الإمام الإيجي الدليل الأول: اعترض الامام الإيجي على القول بالدور، وأن تصور الوجود يتوقف على تميزه عن غيره في نفس الأمر[122]، ولا يتوقف على العلم بهذا التمييز، لأن العلم بالتمييز متوقف على العلم بالسلب الذي هو مفضٍ إلى الدور،[123] وأما لو كان تصور الوجود بنفس التمييز عن الغير فلا يلزم الدور، لأن نفس التمييز عن الغير لا يتوقف على شيء، ولا يستلزم سلباً خاصاً أو عاماً.[124] وأيضاً لو صح هذا الدور للزم ألا يعقل أي شيء من الأشياء أصلاً بعينه، وأنه سفسطة. وحل هذا المسألة أن التصور يستلزم التميز ولا أنه يتوقف عليه.[125] وجاء الإمام الإيجي باعتراض آخر على هذا الدليل وهو أننا لو سلمنا بهذا التوقف، فالإيجاب والسلب غير الوجود والعدم، وكما أشرنا في دليل تصور بداهة الوجود أن الإيجاب في القضايا هو صدق المحمول للموضوع، والصدق ليس الوجود، إذًا لا يستلزم السلب الخاص معنى العدم، لأن معنى السلب رفع صدق المحمول للموضوع، لا رفع المحمول نفسه.[126]

نقد الإمام الإيجي الدليل الثاني: يعترض الإيجي على اجتماع المثالين، ويقول كل ما قيل في هذا الموضوع مرتبط بالوجود الذهني، ومعظم علماء الكلام والإمام الإيجي واحد منهم لا يقبل الوجود

الذهني ولا يقبل الدليل السابق، ويعترض على هذا الدليل بأن تصور الشيء هو حصول ماهيته في النفس وهذا خاص بالأمور الخارجية عن النفس، أما الأمور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها في نفسها وتصور الوجود من جانبها، وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالأمور الخارجة عن النفس انطباعي، والعلم بالنفس والأمور القائمة بها علم ضروري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس، لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في علم شيء ما، بل بمعنى أنه لا يحتاج إلى حصول صورة منتزعة منها.[127]

ثم يبيّن الإمام الإيجي ضعف هذا الدليل وبقول حصول صورة الوجود في النفس صورة كلية، ووجودها فرد منه قائم بالنفس، ولا مماثلة فيه بين الكلي والجزئي، وكذلك لا مماثلة بين الحاصل في النفس والقائم به.[128]

وهكذا ينتقد الإمام الإيجي تعريفات الوجود المطلق بأنه ثابت العين، أو منقسم إلى فاعل ومنفعل، أو حادث وقديم، أو ما يعلم ويخبر عنه،[129] فبحسب الإيجي كل هذه التعريفات أخفى من الوجود، ولذلك لا يكون تعريفاً حقيقياً، إذ لا يحمل شروط التعريف.[130]

الخاتمة:

نجمِل الآن أهم النتائج التي توصّل إليها الباحثان في موضوع انتقادات الإمام الإيجي لتصور الوجود:

أولاً: استخدم الإمام الإيجي في انتقاداته المنهج المنطقي، فوظَّفه عند اعتراضه على تعريف الوجود بالحد أو بالرسم، فيرى إمكانية تعريف الوجود بالحد أو بالرسم دون وقوع أي خطأ منطقي.

ثانياً: كما اعتنى الإيجي بقضايا الأدلة المنتجة وغير المنتجة، وعمل في بعض الأحيان على تصحيح الأدلة.

ثالثاً: وإلى جانب تحليله لبعض مفاهيم المنطقية كالتناقض والدور والتسلسل والمصادرة على المطلوب. وانطلاقاً من هذه القواعد المنطقية يُظهِر جوانب الضعف في كل دليل ويفنّده.

رابعاً: عمد الإمام الإيجي إلى تحرير محل النزاع بين الآراء المختلفة، كما فعل عند تناوله مسألة "بداهة تصور الوجود المطلق بحقيقته".

خامساً: وإضافة إلى ذلك؛ عمل على إظهار بعض الأخطاء المنطقية التي استدل بها أصحابها إلى ما ذهبوا إليه، ونرى ذلك بوضوح في تناوله للعلاقة بين وجود المطلق وبين وجود الخاص، حيث يرى أنه ليس كل ما هو أعم جزء للأخص. وكذلك ما قرره في أن الإيجاب في القضايا ليس هو المعنى الذي أفاده المحمول للموضوع، بل هو صدق المحمول للموضوع، وصدق المحمول أعم من وجود المحمول أو عدم وجوده.

سادساً: وإلى جانب ذلك كله تفرّد الإيجي بآراء خالف فيها غيره، ويبدو ذلك من خلال الأدلة التي استدل بها، فعند تناوله أدلة الفريق الثاني مثلا ذهب إلى القول بعدم تبعية العارض للمعروض دائماً، ويرى يمكن انفكاك العارض عن المعروض في الذهن، ولا تلازم بينهما في الذهن، بل التلازم واقع في الخارج.

سابعاً: لم يَسْلَم كُلّ فريق من انتقادات الإمام الإيجي، فأظهر جوانب ضعفها بشكل دقيق، من غير تبني الإمام الإيجي رأي أحد الفرق السابق ذكرها بشكل صريح.

ثامناً: لم ينفك الإمام الإيجي عمن سبقه من علماء الكلام، بل أفاد من منهجهم، ونقدهم، وانتقاداتهم وعلومهم، لذلك نلحظ أن الحصيلة العلمية التي ذخر بها الإيجي كانت نتيجة لما درسه ولما اطلع عليه، فأضاف إلى ذلك جهده وفكره، فأخرج لنا كتابه المفيد "المواقف".

ثانياً: التوصيات

أولاً: توصي الدراسة بالقيام بدراسة مقارنة تتناول تصور الوجود بين الإمام الإيجي وبين المتكلمين الآخرين أو الفلاسفة المسلمين.

ثانياً: توصي الدراسة بدراسات حول مسائل الأمور العامة، في كتب علماء الكلام الأخرى، ومقارنتها مع الفلسفة الغربية.

الهوامش:

.

(1) السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، **كتاب التعريفات**، تحقيق: عادل أنور حضر، بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٣م، ص ٤٠.

(2) محجوب، أحمد شوقي محمد (٢٠٢٠م)، **الأمور العامة بين الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي**، القاهرة: دار الخزانة الأزهرية، ص ٥٢.

(3) هو أبو نصر محمد بن محمد بن محمد بن طرخان أصله من الفارياب من أرض خراسان من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة، وله كتاب "مراتب العلوم" وكتاب "تفسير قطعة من كتاب الأخلاق". ولد في الفارياب ٢٦٠هـ، وتوفي في الشام ٣٣٩هـ. انظر: ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف (ت. ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، **فهرست**، تحقق: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧م، ص ٣٢٣.

(4) وهو يتكلم في هذه الرسالة عن العلم الجزئي والعلم الكلي، فالعلم الكلي يَنظر في الشيء العام لجميع الموجودات كالوجود والوحدة، وفي انواعه ولواحقه والتقدم، والتأخر، والقوة، والفعل. انظر: الفارابي، أبو محمد بن محمد (ت: ٣٣٩هـ/٩٥٠م)، رسالة في أغراض الحكيم، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، تحقيق: فريدريش ديتيريتشي، ليدن: بريل، ١٨٩٠م، ص ٣٥.

(5) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، وهو أشهر الفلاسفة المسلمين، وله كتب في الفلسفة والمنطق والطب وغير ذلك، أشهر كتبه "الشفاء" في الفلسفة، هو ولد في ٣٧٠هـ، وتوفي في ٤٢٧هـ في همدان. ينظر: ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس (ت. 668هـ/١٢٧٠م)، **عيون الانباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار المكتبة الحياة، بدون تاريخ، ٤٣٧ وما بعدها، ينظر للأمور العامة، ابن سينا، حسين بن عبد الله (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، **الشفاء: الإلهيات**، تحقيق: الأب قنواتي، سعيد زايد، قم: مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، ٢٠١٢م، المقالة الرابعة الفصل الثلث، ج١، ص ١٩٥-٢١٣.

(6) ألتش، أشرف (٢٠١٧م)، تطوير وتحويل مفهوم الأمور العام من الفارابي إلى البيضاوي، واختيارات البيضاوي. في: **القاضي البيضاوي في فكر الإسلامي**، (محرر: مستقيم أرجي)، ط/١، استنبول: منشورات إسام، ص ١٥٨-١٦٤. (Altaş, Eşref (2017),

Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Değişimi ve Beyzâvî'nin Tercihleri. İçinde: İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî, (Editör: Mustakim Arıcı), 1. Basım, İsam Yayınları.)

(7) الإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر الحسين (ت. ٦٠٦هـ)، **كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، (تحقيق: محمد المقصم بالله البغدادي)، ط/١، بيروت: دار الكتب العربي، ١٩٩٠م، ج١، ص ٩٥.

(8) يمكن ملاحظة "الأمور العامة" في كتب علماء الكلام المتأخرين كما رتبها الإمام الرازي في كتابه "المباحث المشرقية"، وقد كتب هذا المبحث بعد مبادئ علم الكلام في كتب علم الكلام. وهناك كثير من العلماء بعد الإمام الراي كتب عنها مثل: نصر الدين الطوسي، وأثير الدين الأبهري، والقاضي البيضاوي، عضد الدين الإيجي وغيرهم من العلماء: ولمزيد من المعلومات حول تطو مفهوم الأمور العامة انظر: ألتش، أشرف، **تطوير وتحويل مفهوم الأمور العام من الفارابي إلى البيضاوي**، ص ١٦٤-١٧٨.

(9) ابن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، المقالة الاولي الفصل الخامس، ج١، ص ٢٩.

(10) الإمام فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٨؛ أيضاً بنفس المؤلف: **الملخص في المنطق والحكمة**، تحقيق: إسماعيل خان أغلو، عمان: دار الأصلين للدراسات والنشر، ٢٠٢١م، ج١، ص ٢٨٧؛ وأيضا بنفس المؤلف، **أفكار محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٧م، ص ٥٤.

(11) القاضي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/١٣١٩م)، **طوالع الانوار من مطالع الأنظار**، تحقيق: عباس سليمان، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، ص٧٧. أيضا، شمس الدين الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمان أبي القاسم (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، **مطالع الأنظار في شرح طوالع الانوار**، قم: انتشارات رائد، ١٣٩٣هـ ش، ج١، ص ٢٦٩-٢٧٠.

(12) شمس الدين السمرقندي (ت. ٧٠٢هـ/١٣١٠م)، **الصحائف الإلهية**، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، رياض: مكتبة فلاح، ١٩٨٥م، ص ٧٤-٧٥.

(13) السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م)، **شرح المواقف**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢/١، ص ٧٧.

(14) التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م)، **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨م، ج١، ص ٢٩٧.

(15) طاشكبري زاده، عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصطفى الرومي الحنفي (ت ٩٦٨هـ/1561م)، **المعالم في علم الكلام**، تحقيق: أحمد سروري، رسالة لنيل درجة الدكتوراه غير منشورة، جامعة مرمرة معهد العلوم الاجتماعية، تركيا، ٢٠١١م، ص ١٦٨.

(16) الإمام اللقاني، برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم (ت: ١٠٤١هـ/ ١٦٣١م)، **عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد**، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي، جاد الله بسام صالح، محمد يوسف إدريس، بهاء أحمد الخلايلة، عمان: دار النور المبين للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ج٤، ص ١٨٥٥.

(17) الإمام الإيجي، أبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار عضد الدين (ت: ٧٥٦هـ/ ١٣٥٦م)، **المواقف في علم الكلام**، تحقيق: محمد العزازي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٢٠م، ص ٦٩.

(18) **المصدر السابق**، ٦٩.

(19) الطيب، أحمد (١٩٨٢م)، **مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف**، ط/١، دار الطباعة المحمدية، ص 26.

(20) لا إنتاج من مقدمتين سالبتين، هذه القاعدة من شروط الكيف للقياس، فلا إنتاج من سالبتين للقضايا الاقترانية، لأن الوسط في السالبتين لا يساعدنا على إيجاد الصلة والربط بين الأصغر والأكبر، نظراً إلى أن الشيء الواحد قد يكون مبايناً لأمرين وهما لا تباين بينهما، كالفري المباين للإنسان والناطق، وقد يكون مبايناً لأمرين هما متباينان في أنفسهما كالفرس المباين للإنسان والطائر، والإنسان والطائر أيضاً متباينان؛ وعليه فلا نعرف حال الحدين لمجرد مباينتها للمتكرر أنهما متلاقيان خارج الوسط أم متباينان، فلا ينتج الإيجاب ولا السلب، مثلاً: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الفرس بناطق، ولا ينتج السل هذا القياس (لا شيء الإنسان بناطق)،

لأن الطرفين متلاقيان. المظفر، الشيخ محمد رضا (٢٠٠٦م)، **المنطق**، دار التعارف للمطبوعات، ص ٢١١؛ أيضاً ينظر: السيد أحمد، عزمي طه (٢٠١٥م)، **مدخل إلى علم المنطق**، إربد: عالم الكتب الحديث، ص ١٨٤-١٨٥.

(21) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص 27؛ أيضاً السيالكوتي، **خاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج2، ص 80؛ وأيضاً، حسن الجلبي، حسن بن محمد شاه بن محمد شمس الدين بن حمزة الفناري (ت. ٨٨٦هـ/ ١٤٨١م)، **خاشية على شرح المو اقف**، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢/١، ص 80-81.

(22) خاصة نرى هذا الدليل في كتاب "المباحث المشرقية" للإمام الرازي؛ وهو ينتقل من بداهة تصور "وجودي أنا" إلى لازمه وهو تصور الوجود المطلق. ينظر: الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٨-٩٩.

(23) ينظر: لهذا الدليل؛ الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٨-٩٩؛ أيضاً بنفس المؤلف: **الملخص**، ج١، ص ٢٨٧؛ القاضي البيضاوي، **طوالع الانوار**، ص٧٧؛ أيضاً: شمس الدين السمرقندي، **الصحائف الإلهية**، ص ٧٤؛ أيضاً الإمام التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١، ص ٢٩٨؛ الإمام الجرجاني، **شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ٧٨-٧٩؛ وأيضاً سيف الدين الآمدي، أبي الحسن علي بن محمد بن سالم (ت. ٦٣١هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، ط/١، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج١، ص ١٤٥.

(24) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص ٢٧.

(25) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٦٩.

(26) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص ٣٠-٣١.

(27) وهنا نقطتان يمكن للباحثين أن يتناولها بالبحث لأهميتهما: **الأولى:** الخلاف الواقع بين الرازي وبين الحكماء في التصديق، فعند الإمام الرازي يحصل التصديق من الأجزاء أو التصورات التي هي مصدر التصديق، وأما عند الحكماء فالتصديق هو الحكم فقط. وينظر لقول الرازي عن التصديق؛ الإمام الرازي، **المحصل**، ص ١٩؛ وأيضاً ينظر: نصر الدين الطوسي، أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، **تلحيص المحصل**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٧م، ص ١٩؛ ٥٤. **الثاني:** المصادرة على المطلوب، بمعنى أن الدليل الذي يشتمل على المصادرة على المطلوب دليل فاسد. وهذا الدليل يوصل إلى المصادرة حسبما فعل الإمام الرازي عندما قال: "إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النفي والإثبات علم أولى بديهي، والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم، والسابق على الأولى أولى بأن يكون أولياً، فتصور الوجود أولي." ينظر: الإمام الرازي **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٩.

(28) ينظر لهذا الدليل، الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٨؛ أيضاً: بنفس المؤلف، **الملخص**، ج١، ص ٢٨٧؛ القاضي البيضاوي، **طوالع الأنوار**، ص ٧٧؛ شمس الدين السمرقندي، **الصحائف الإلهية**، ص ٧٤؛ الإمام التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(29) البسيط: ثلاثة أقسام: بسيط حقيقي، وهو ما لا جزء له أصلًا؛ كالبارئ تعالى، وعرفي؛ وهو ما لا يكون مركبًا من الأجسام المختلفة الطبائع، وإضافي؛ وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر، والبسيط، أيضًا: روحاني، وجسماني، فالروحاني كالعقول، والنفوس المجردة، والجسماني كالعناصر. الإمام الجرجاني، **التعريفات**، ص ٤٥.

(30) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ٦٩.

(31) ينظر: الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٩-١٠٠؛ أيضاً بنفس المؤلف؛ **الملخص**، ج١، ص ٢٨٨.

(32) ابن سينا، **الشفاء: الإلهيات**، المقالة الاولي الفصل الخامس، ج١، ص ٢٩.

(33) الظاهري، محمد الحسيني (١٩٣٩م.)، **التحقيق التام في علم الكلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٣.

(34) ينظر: الإمام الجرجاني، **شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ٨٨، أيضا السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج٢، ص ٨٨.

(35) الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ١٠٠.

(36) هو دواء مركب

(37) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج٢/١، ص ٩٣-٩٤.

(38) القصد من الجزء هنا جزء داخلة في ذات وجود المطلق. ينظر: السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المواقف**، ج٢، ص ٩٠.

(39) الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٩.

(40) ينظر: السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المواقف**، ج٢، ص ٩٠.

(41) لإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٩٤.

(42) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان، وإلا فلا استحالة في عدم تقدم الجز على الكل زماناً. ينظر: حسن جلبي، **حاشية شرح المواقف**، ج٢/١، ص

(43) ينظر: الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٩؛ أيضا: الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٩٠-٩١.

(44) ينظر: الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٩-٧٠؛ الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٩٢.

(45) ينظر لشروط التعريف، الميداني، عبد الرحمان حسن حبنك (١٩٩٣م)، **ضوابط المعرفة**، دمشق: دار القلم، ص ٦٠-٦٢.

(46) الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٨.

(47) الإمام الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص ٤٥.

(48) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٢٠.

(49) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٢١.

(50) الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٧٧-٧٨.

(51) الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٩.

(52) الإمام الإيجي، **المواقف**، ص ٦٨.

(53) الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٧٨.

(54) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٢٨.

(55) شمس الدين السمرقندي، **الصحائف الإلهية**، ٧٤؛ الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٨٢-٨٤؛ الإمام التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١، ص ٢٩٨.

(56) شمس الدين الأصفهاني، ج١، ص ٢٦٩-٢٧٠؛ والإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٨٣.

(57) الصياد، أحلام إبراهيم محمد (٢٠٢١م)، الوجود والماهية في علم الكلام، **حلية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة**، المجلد (٢٣) العدد ١، ص ٢١٧-٢١٨.

(58) ينظر ما قال الإمام الرازي: الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٩٩-١٠٠.

(59) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص 28-29.

(60) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص 29.

(61) وهو عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي: فاضل، من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند. ومن أهم مؤلفاته: (حاشية على تفسير البيضاوي)، و(حاشية على الجرجاني)، و(حاشية على شرح العقائد النسفية). ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد علي بن فارس (ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)، **الأعلام**، ط/١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ج٣، ص ٢٨٣.

(62) السيالكوتي، **خاشية السيالكوتي على شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٨٤.

(63) الإمام الجرجاني، **شرح المواقف**، ج٢/١، ص ٨٥.

(64) الإمام الإيجي، **المواقف**، ٦٩.

(65) الطيب؛ **مباحث الوجود والماهية**، ص 29-30. أيضاً السيالكوتي، **خاشية السيالكوتي على شرح المواقف**، ج2، ص 85.

(66) **مصادرة على المطلوب**: هي التي تجعل النتيجة جزء القياس، أو تلزم النتيجة من جزء القياس، كقولنا: الإنسان بشر، وكل بشر ضحاك، ينتج أن الإنسان ضحاك فالكبرى ههنا، والمطلوب شيء واحد؛ إذ البشر والإنسان مترادفان، وهو اتحاد المفهوم، فتكون الكبرى والنتيجة شيئاً واحداً. ينظر: الإمام الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص ٢١٦.

(67) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٦٩.

(68) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٣٤-٣٥.

(69) الإمام الجرجاني، **شرح المو اقف**، ج١/٢ ص 86-87.

(70) التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج1، ص 297-298.

(71) تشقين، بلال (٢٠٢٠م)، **مناظرات الوجود في الفكر الإسلامي: التفتازاني أنموذجاً، إسطنبول: منشورات إز**، ص 73-75؛ Taşkın, Bilal (2020), İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme, İstanbul: İz Yayıncılık.)؛ ينظر: السنندجي الكردستاني، محمد وسيم، **تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام وحاشيته المحاكمات**، تحقيق: محمد أمين السيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م، ج١، ص 44.

(72) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص 35؛ الإمام الجرجاني، **شرح المو اقف**، ج١/٢، ص 87.

(73) المركب: هو ما أريد بجزء لفظه الدلالة على جزء معناه، وهي خمسة: مركب إسنادي، كقام زيد، ومركب إضافي، كغلام زيد، ومركب تعدادي، كخمسة عشر، ومركب مزجي، كبعلبك، ومركب صوتي، كسيبويه. الإمام الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢١٠.

(74) الصياد، **الوجود والماهية في علم الكلام**، ص ٢٢٢؛ الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٢-٩٣.

(75) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٣.

(76) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠.

(77) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٤٢؛ أيضاً: الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢ ص ٩٣.

(78) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٣-٩٤.

(79) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٤.

(80) **المعقولات الثانية:** ما لا يكون بإزائه شيء فيه، كالنوع والجنس والفصل، فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. **وهناك المعقولات الأولى:** ما يكون بإزائه موجود في الخارج، كطبيعة الحيوان والإنسان، فإنهما يحملان على الموجود الخارجي، كقولنا: زيد إنسان، والفرس حيوان. الإمام الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص ٢٠٠.

(81) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠.

(82) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٦-٩٧.

(83) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٧-٩٨.

(84) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٨؛ السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج١/٢، ص ٩٨.

(85) الحال جمعه أحوال: وهي صفة لا موجودة ولا معدومة، بل واسطة بين الموجود والمعدوم. ينظر: البيجوري، برهان الدين إبراهيم بن الشيخ محمد الجيزاوي بن أحمد (ت. ١٢٧٦هـ)، **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تحقيق: علي جمعة، القاهرة: دار السلام للطبعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠١٨م، ص ١٣٧.

(86) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٨.

(87) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩٩..

(88) السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج١/٢، ص ٩٩-١٠٠

(89) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٤٤-٤٥.

(90) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٤٥.

(91) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ٩١؛ ١٠١.

(92) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٤٦.

(93) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠.

(94) تشقين، بلال، **مناظرات الوجود في الفكر الإسلامي: التفتازاني أنموذجاً**، ص ٨٧-٨٨.

(95) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠.

(96) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٢.

(97) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠.

(98) السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٢.

(99) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧٠-٧١.

(100) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٣.

(101) الإمام الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ١٠٢-١٠٦.

(102) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١؛ الإمام التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١، ص ٣٠٣-٣٠٦.

(103) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥٣.

(104) تشقين، بلال، **مناظرات الوجود في الفكر الإسلامي: التفتازاني أنموذجاً**، ص ٩٠-٩١.

(105) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(106) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(107) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(108) يقول الإمام التفتازاني: " لا نسلم أن العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقولية، بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعد استقلاله إنما هو في التحقق في الاعيان. ينظر: التفتازاني، **شرح المقاصد**، ج١، ص ٣٠٥.

(109) الصياد، **الوجود والماهية في علم الكلام**، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(110) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(111) حسن جلبي، **حاشية شرح المو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٥.

(112) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(113) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥١.

(114) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(115) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٦.

(116) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(117) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٧.

(118) أحمد الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥٤.

(119) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(120) الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥٤.

(121) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١.

(122) **نفس الأمر**: معناه نفس الشيء في حدّ ذاته، فالمراد بالأمر هو الشيء بنفسه فإذا قلت مثلا الشيء موجود في نفس الأمر كان معناه أنّه موجود في حدّ ذاته. ومعنى كونه موجودا في حدّ ذاته أنّ وجوده ليس باعتبار المعتبر وفرض الفارض سواء كان فرضاً اختراعياً أو انتزاعياً، بل لو قطع النظر عن كلّ فرض واعتبار كان هو موجوداً. ينظر: التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي (ت. بعد 1158هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط/١، (تحقيق: علي دحروج؛ ترجمة إلى العربية: جورج زيناني) بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، ج٢، ص ١٧٢٠.

(123) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج١/٢، ص ١٠٨.

(124) لطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥٤.

(125) حسن جلبي، **حاشية شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ١٠٧.

(126) السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ١٠٨؛ الطيب، **مباحث الوجود والماهية**، ص ٥٥.

(127) الصياد، **الوجود والماهية في علم الكلام**، ص ٢٢٩-٢٣٠؛ السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ١٠٩.

(128) السيالكوتي، **حاشية السيالكوتي على شرح المو اقف**، ج٢/١، ص ١٠٩.

(129) الإمام الإيجي، **المو اقف**، ص ٧١-٧٢.

(130) الإمام الجرجاني، **شرح الو اقف**، ج٢/١، ص ١١١-١١٢.

الخبر بمعنى الأمر دراسة تأصيلية تطبيقية

د. مروان سالم علي الرياحنة*

تاريخ وصول البحث: 2025/2/17م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تناولت الدراسة أسلوبا من أساليب الشارع الحكيم في توجيه أوامره للمكلفين، وهو الخبر بمعنى الأمر؛ لأن هذه الدراسة تجيب على شبهة وقوع الواقع المحسوس مخالفا لخبر الشارع، وبينت الدراسة دلالة الخبر بمعنى الأمر والحكمة من مجيء الخبر بمعنى الأمر، وذكرت عددا من النصوص الشرعية التي جاء فيها الأمر على صورة الخبر، واستعمل الباحث المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي والمنهج الاستنباطي، وجاءت الدراسة في مبحثين وعدة مطالب، وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، من أهمها يأتي الأمر في النصوص الشرعية بصورة الخبر، وهو من باب المجاز، والخبر بمعنى الأمر دلالته كدلالة الأمر الصريح، ويجري فيه ما يجري في الأمر الصريح من خلافات، ويأتي الأمر بصورة الخبر تأكيدا للمأمور به والتحريض على الإتيان به.

الكلمات المفتاحية: الخبر، الأمر، المجاز، الحكمة.

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة مؤتة.

The Predicate as an Imperative: An Applied Foundational Study

Abstract

The study addressed a method used by the wise legislator in directing imperatives to those accountable, which is the predicate in the sense of a command. This study answers the suspicion of the tangible reality being contrary to the report of the legislator. It clarified the meaning of predicate as an imperative and the wisdom behind the predicate being conveyed in this manner. It cited several legal texts where imperatives are presented in the form of predicates. The researcher employed the inductive method, analytical method, and deductive method. The study is divided into two sections with several topics and reached a number of conclusions, the most important of which is that imperatives in legal texts appear in the form of predicates, which is a form of metaphor. The predicate in the sense of an imperative has a meaning similar to that of an explicit command, and it undergoes the same disputes that arise in explicit imperatives. The imperative appears in the form of a predicate as a confirmation of the commanded action and an encouragement to fulfill it .

Keywords: predicate , imperative metaphor, wisdom

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، والصلاة والسلام على أفصح من نطق بالضاد وأعطي جوامع الكلم؛ سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فاللغة العربية في دلالاتها على المعاني والتعبير عما في النفس من إرادات ورغبات وتوجيهات تسير بأسلوبين؛ الأسلوب الخبري والأسلوب الإنشائي، ولكل منهما مميزاته وخصائصه، إلا أن الشارع الحكيم في نصوصه القرآنية والنبوية تميز باستخدام الصورة الخبرية للمعنى الإنشائي، واستخدام الصورة الإنشائية للمعنى الخبري، وهذا ما يعطي التنوع البلاغي في بيان الشارع لمراده وتوجيهاته.

والأمر هو من الجمل الإنشائية الطلبية، ولكن كثيرا من أوامر الشارع الحكيم جاءت بصيغة الخبر، لحكم ابتغاها من ذلك قد نتوصل إلى بعضها ويخفى علينا بعضها، ومجيء الأمر بصورة الخبر أوقع القارئ للنصوص الشرعية في ضيق وحيرة في توجيهها؛ وخاصة عندما يخالف الواقع المحسوس الخبر من الشارع الحكيم؛ ولذا رأيت أن أختص هذا الموضوع بالبحث لبيان ما هي توجهات العلماء في توجيه النصوص الخبرية المقتضية للأمر، وما هي دلالة الأمر الذي جاء على صورة الخبر، وذكر تطبيقات من الكتاب والسنة على الخبر المقتضي للأمر.

واقتصرت الدراسة على مجيء الخبر بمعنى من معاني الإنشاء وهو الأمر؛ لأن الدراسات السابقة كانت تتحدث عن مجيء الخبر بصورة الإنشاء بشكل عام، ولذا كانت التطبيقات الشرعية على مجيء الخبر بمعنى الأمر قليلة، مقتصرة على تطبيقين أو ثلاثة، بينما ركزت في دراساتي بذكر عشرين تطبيقا لبيان مدى استخدام الشارع لأسلوب الخبر بمعنى الأمر.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1-هل مجيء الأمر بصورة الخبر من باب المجاز؟ أم هو حقيقة في الخبر عن حكم الشارع؟ أم حقيقة في الأمر لفظا ومعنى؟

2-هل دلالة الأمر الذي جاء على صورة الخبر نفس دلالة الأمر الصريح؟

3-ما الحكمة من مجيء الأمر على صورة الخبر؟

4-هل أكثر الشارع الحكيم - سواء في الكتاب أو السنة - من إيراد الأمر على صورة الخبر؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان ما يأتي:

1-بيان مجيء الخبر بمعنى الأمر هل هو من باب المجاز؟ أم هو حقيقة في الإخبار عن الحكم الشرعي؟ أم حقيقة في الأمر لفظا ومعنى؟

2-بيان دلالة الأمر الذي على صورة الخبر.

3-بيان الحكمة من مجيء الأمر على صورة الخبر.

4-بيان مدى مجيء الأمر على صورة الخبر في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

5-ذكر عدد من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة التي جاء الأمر فيها على صورة الخبر.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة في إجابتها عن الأخبار في الكتاب والسنة المخالفة للواقع المحسوس، التي يظهر للقارئ لها أنها أخبار غير صادقة، والشارع معصوم من الكذب.

كما أنها تبين الحكمة من مجيء الأمر على صورة الخبر، وتبين دلالة الخبر بمعنى الأمر، وتذكر تطبيقات عدة من الكتاب والسنة على مجيء الخبر بمعنى الأمر.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات عديدة في استعمال الأسلوب الخبري للمعنى الإنشائي، واستعمال الأسلوب الإنشائي للمعنى الخبري، ولكن دراستي تميزت عنها بأنها اختصت باستعمال الخبر بمعنى الأمر، والأمر فرد من أفراد الإنشاء، إذ الجملة الإنشائية تنقسم إلى أمر ونهي وقسم ونداء وترجٍّ وتَمَنٍّ وعرض وتحضيض واستخبار وغيرها[1]، كما أنها تميزت بالتأصيل لاستعمال الخبر بمعنى الأمر، والإكثار من التطبيقات من الكتاب والسنة، ومن هذه الدراسات:

1-أبو القاسم، أبو القاسم كامل، **الإنشاء والخبر عند الأصوليين**، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، الناشر: جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون بأسيوط، المجلد/العدد: ع،31 ج2، 2019م، ص 1411-1492. تناول الباحث في دراسته تعريف الخبر والإنشاء، وبين أقسام الإنشاء المتفق عليها والمختلف فيها أنها إنشاء، وبين أقسام الخبر، كما بين مجيء الخبر بمعنى الإنشاء، ومجيء الإنشاء بمعنى الخبر، وتحدث عن مسألة نسخ الإنشاء والخبر.

وتشابهت دراستي مع هذه الدراسة بتعريف الخبر وتعريف الأمر، والحديث عن مجيء الخبر بمعنى الإنشاء، وتميزت عنها بتعريف الأمر كنوع من أنواع الإنشاء، واقتصرت على مجيء الخبر بمعنى الأمر فقط وليس عن جميع أنواع الإنشاء، ولم تتعرض للحديث عن مجيء الإنشاء بمعنى الخبر، كما تميزت بالتأصيل لمجيء الخبر بمعنى الأمر، والاكثار من تطبيقات من الكتاب والسنة عن مجيء الخبر بمعنى الأمر.

2-الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013، تناول الباحث تعريف الخبر والإنشاء، وذكر صور لاستعمال الخبر بمعنى الإنشاء، واستعمال الإنشاء بمعنى الخبر، مبينا وجه البلاغة والبيان في هذين الأسلوبين في القرآن الكريم.

وتشابهت دراستي مع هذه الدراسة بتعريف الخبر وتعريف الأمر، والحديث عن مجيء الخبر بمعنى الإنشاء، وتميزت عنها بتعريف الأمر كنوع من أنواع الإنشاء، واقتصرت على مجيء الخبر بمعنى الأمر فقط وليس عن جميع أنواع الإنشاء، ولم تتعرض للحديث عن مجيء الإنشاء بمعنى الخبر، كما تميزت بالتأصيل لمجيء الخبر بمعنى الأمر، والإكثار من تطبيقات من الكتاب والسنة عن مجيء الخبر بمعنى الأمر.

3-شحاده، محمد سعيد توفيق، وعلوان، نعمان شعبان عبد الرحمن، **دلالات أسلوبي الخبر والإنشاء في أحاديث الصيام في الكتب الستة**، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، الجامعة الإسلامية بغزة - شؤون البحث العلمي والدراسات العليا، مج،31 ع1، 2023م، الشهر: يناير، وتناول الباحثان في هذه الدراسة تعريف الخبر والإنشاء، والفرق بينهما، وتناولا الجمال البياني في نصوص نبوية في باب الصيام.

وتشابهت دراستي مع هذه الدراسة بتعريف الخبر وتعريف الأمر، والحديث عن مجيء الخبر بمعنى الإنشاء، وتميزت عنها بتعريف الأمر كنوع من أنواع الإنشاء، واقتصرت على مجيء الخبر بمعنى الأمر فقط وليس عن جميع أنواع الإنشاء، ولم تتعرض للحديث عن مجيء الإنشاء بمعنى الخبر، كما تميزت بالتأصيل لمجيء الخبر بمعنى الأمر، والإكثار من تطبيقات من الكتاب والسنة عن مجيء الخبر بمعنى الأمر، ولم تقتصر التطبيقات على نصوص نبوية في باب الصيام، بل تطبيقات من الكتاب والسنة في أبواب فقهية مختلفة.

منهج الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة اتباع:

1-المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء مادة الباحث في مظانها في الكتب الأصيلة والمعتمدة في اللغة والفقه، والتفسير، والحديث، وشروحها.

2-المنهج التحليلي: وذلك بدراسة النصوص القرآنية والنبوية، وبيان دلالة الخبر بمعنى الأمر، وبيان آراء الفقهاء والمقارنة بينها ومناقشتها.

3-المنهج الاستنباطي: وذلك بالوصول إلى نتائج اقتضتها طبيعة المناقشة والمقارنة للنصوص الشرعية وأقوال العلماء، وترجيح ما رجحه الدليل دون هوى.

خطة الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون خطة الدراسة مكونة من مقدمة ومبحثين، كل مبحث مكون من مطالب، على النحو الآتي:

المقدمة.

المبحث الأول: الجانب التأصيلي للخبر بمعنى الأمر

المطلب الأول: معنى الخبر لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: معنى الأمر لغة واصطلاحا

المطلب الثالث: استعمال الخبر بمعنى الأمر.

المطلب الرابع: دلالة استعمال الخبر بمعنى الأمر.

المطلب الخامس: الحكمة من استعمال الخبر بمعنى الأمر.

المبحث الثاني: تطبيقات من الكتاب والسنة على الأمر بصورة الخبر

المطلب الأول: تطبيقات من القرآن الكريم.

المطلب الثاني: تطبيقات من السنة النبوية.

المبحث الأول:

الجانب التأصيلي للخبر بمعنى الأمر:

المطلب الأول: معنى الخبر لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: معنى الخبر لغة [2]: (خَبِرَ) الْخَاءُ وَالْبَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ:

الأصل الْأَوَّلُ الْعِلْمُ بالشيء، والله تعالى من أسمائه الخبير؛ أي العالم بكل شيء.

الأصل الثَّانِي يَدُلُّ عَلَى لِينٍ وَرَخَاوَةٍ وَغُزْرٍ، يقال أرض اخَبْرَاءُ، أي لينة.

الفرع الثاني: الخبر اصطلاحا: (هو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته) [3]. أو (المحتمل للصدق والكذب لذاته) [4]. والفرق بين التصديق والصدق، والتكذيب والكذب، أن التصديق الإخبار عن كونه صادقا؛ بينما الصدق موافقة الواقع، والتكذيب الإخبار عن كونه كاذبا، والكذب عدم موافقة الواقع، ولذا التعريف الأول يفيد أن يصح أن يخبر المستمع أن الخبر كذبا أو صادقا بغض النظر عن حقيقته صادقا كان أم كاذبا، بينما التعريف الثاني ينظر إلى حقيقة الخبر أموافق للواقع أم لا، ولذا رجح ابن جزي الكلبي التعريف الأول؛ لأن المقصود بالخبر أن يصح أن يقال عنه صادقا أو كاذبا بعيدا عن موافقته للواقع أم لا [5].

والاحتراز بقوله لذاته عن تعذر الصدق والكذب في الخبر لأجل[6]:

1-المخبِر به؛ كخبر الله تعالى، أو خبر رسوله – صلى الله عليه وسلم- أو خبر مجموع الأمة؛ فإنه لا يقبل الكذب، وبهذا يسقط الاعتراض على تعريف الخبر بأنه ما يحتمل التصديق والتكذيب بأن قول الله تعالى وقول رسوله لا يحتمل الكذب، فنقول: إن خبر الله تعالى ورسوله وخبر الأمة لا يحتمل الكذب ليس من ذات الخبر، بل لذات المخبر.

2-المخبَر عنه؛ كقولنا الواحد نصف الاثنين؛ فهذا خبر عن مسألة عقلية قطعية لا تقبل الكذب، وكقولنا الواحد نصف العشرة؛ فهذا خبر عن مسألة عقلية قطعية لا تقبل الصدق، فتعذر الصدق والكذب لأمر خارج عن ماهية الخبر.

والعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي هي الإعلام عن أمر لم يكن معلوما، ولما كان الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا لعدم ثبوته وعدم صلابة الخبر فأخذ من الأرض اللينة التي لا يثبت ترابها، بل يتحرك ويتناثر مع الهواء، كما أن الذي يسير عليها لا يستوي مسيره، بل يتحرك شمالا ويمينا، وكذلك الخبر قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا.

المطلب الثاني: معنى الأمر لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: معنى الأمر لغة [7]: الأَمْرُ مصدر الفعل (أَمَرَ)، الْهَمْزَةُ وَالْمِيمُ وَالرَّاءُ أُصُولٌ خَمْسَةٌ:

الأصل الأول: الْأَمْرُ مِنَ الْأُمُورِ: فَقَوْلُهُمْ هَذَا أَمْرٌ رَضِيتُهُ، وَأَمْرٌ لَا أَرْضَاهُ.

الأصل الثاني: وَالْأَمْرُ ضِدُّ النَّهْيِ: قَوْلُكَ افْعَلْ كَذَا.

الأصل الثالث: وَالْأَمَرَ النَّمَاءُ وَالْبَرَكَةُ بِفَتْحِ الْمِيمِ: ﴿قَالَ الْخَلِيلُ: الْأَمَرُ النَّمَاءُ وَالْبَرَكَةُ وَامْرَأَةٌ أَمِرَةٌ، أَيْ: مُبَارَكَةٌ عَلَى زَوْجِهَا.

الأصل الرابع: وَالْمَعْلَمُ: قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْأَمَارَةُ الْعَلَامَةُ، تَقُولُ اجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَمَارَةً وَأَمَارًا.

.....

الأصل الخامس: وَالْعَجَبُ. الْعَجَبُ فَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: 71] .

والأصل المراد في بحثنا هو الأصل الثاني الذي هو ضد النهي.

الفرع الثاني: معنى الأمر اصطلاحا: عرف الأصوليون الأمر بتعبيرات مختلفة في الألفاظ متحدة في المعنى، منها:

تعريف الغزالي: (الْقَوْلُ الْمُقْتَضِي طَاعَةَ الْمَأْمُورِ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِه) [8]. وتعريف الجصاص بقوله: (قَوْلُ الْقَائِلِ لِمَنْ دُونَهُ: افْعَلْ إِذَا أَرَادَ بِهِ الْإِيجَابَ) [9]. وتعريف البركتي (كلام تامٌّ دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء) [10].

وهذه التعاريف وإن اختلفت ألفاظها إلا أنها تدل على معنى واحد، وهو اللفظ الموضوع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء.

المطلب الثالث: استعمال الخبر بمعنى الأمر.

اختلف العلماء في هل يصح مجيء الأمر بصورة الخبر أم لا؟ وسبب الخلاف أن إخبار الله تعالى ورسوله صادقة، ولا يمكن أن تخالف الواقع، ولما جاء عدد كبير من النصوص الشرعية بصورة خبر وواقعها يخالف الخبر، ذهب العلماء لإزالة هذا الإشكال - وهو عدم موافقة خبر الشارع للواقع – ليكون الخبر صادقا ثلاثة مناهج، فجمهور الفقهاء قالوا هو خبر صورة أمر معنى، فهو من باب المجاز، وبعضهم قالوا: بل هو حقيقة في الإخبار، ولكنه إخبار عن حكم شرعي لا عن أمر واقع محسوس، ومنهم من قال هو أمر لفظا ومعنى.

ولذا اختلف العلماء في استعمال الخبر بمعنى الأمر على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها من باب المجاز؛ أي الصورة خبر والمعنى أمر، وإليه ذهب جمهور العلماء؛ كالجصاص [11]، والرازي [12]، والبيضاوي [13]، والسمعاني [14]، والنسفي [15]، والبغوي [16]، وأبي السعود [17]، والزركشي [18]، والمرداوي [19]، والقرطبي [20]، والشوشاوي [21]، والشعراوي [22]، وغيرهم.

وعللوا ذلك بأن الخبر يحتمل الصدق والكذب، وخبر الله تعالى وخبر رسوله لا يحتمل الكذب، ولذا كان واقع ما أخبر الله تعالى به وأخبر رسوله – صلى الله عليه وسلم – غير صحيح، ولذا اقتضى صرف اللفظ عن حقيقته إلى المجاز، فقالوا هو خبر بمعنى الأمر، فإذا كان الواقع خلاف الخبر يكون بسبب مخالفة المكلف للأمر، قال ابن دقيق العيد: (فقول الرسول عليه الصلاة والسلام: " يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات") [23]، وجملة خبرية المراد منها الأمر، أي اغسلوا الإناء سبع مرات إذا ولغ فيه الكلب، واستعمال الخبر بمعنى الأمر مجاز، والمجاز لا بد له من دليل، والدليل استحالةُ حملِهِ علَى الحقيقةِ لوجوبِ صدقِ الرسول - صلى الله عليه وسلم - في إخباره عن الواقعِ، وعدمِ لزومِ وقوعِ ذلك في الوجودِ [24].

القول الثاني: أنها من باب الحقيقة؛ أي حقيقة الإخبار عن حكم الشارع، وإليه ذهب ابن العربي [25]، والسهيلي [26]، والوقشي [27].

قال ابن العربي: (المراد بقوله "فلا رفث" نفيه مشروعا لا موجدا، فإنا نجد الرفث فيه ونشاهده، وخبر الله سبحانه لا يجوز أن يقع بخلاف مخبره، وإنما يرجع النفي إلى وجوده مشروعا لا إلى وجوده محسوسا، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228] معناه: شرعا لا حسا، فإنا نجد المطلقات لا يتربصن، فعاد النفي إلى الحكم الشرعي لا إلى الوجود الحسي. وهذا كقوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79] إذا قلنا: إنه وارد في الآدميين - وهو الصحيح - أن معناه لا يمسه أحد منهم شرعا، فإن وجد المس فعلى خلاف حكم الشرع، وهذه الدقيقة هي التي فاتت العلماء فقالوا: إن الخبر يكون بمعنى النهي، وما وجد ذلك قط، ولا يصح أن يوجد، فإنهما مختلفان حقيقة ومتضادان وصفا) [28].

ومراد ابن العربي أن يبين أن قول من قال: إن الخبر يأتي بمعنى النهي قول غير صحيح، لأن المراد هو نفي الحكم الشرعي لا نفي الواقع المحسوس، وبما أنه قاس النهي على الأمر في هذه الجزئية دل على أن الخبر لا يأتي بمعنى الأمر، بل هو مصروف إلى الحكم الشرعي.

وبيين الوقشي أن استعمال اللفظ على حقيقته هو الأولى والأرجح فقال: (وَلِكُلِّ لَفْظَةٍ مِنَ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالخَبَرِ والاسْتِخْبَارِ حَقَائِقُ يتَعَدَّدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِحَقِيقَتِهِ، وَلِذلِكَ حَصَرُوا الكَلامَ إِلَى أَرْبَعَةٍ؛ خَبَرٌ وَأَمْرٌ، واسْتِخْبَارٌ وَرَغْبَةٌ، فَإِبْقَاءُ الأَشْيَاءِ عَلَى حَقَائِقِهَا فِي ذَوَاتِهَا وَتَرْكُ مَزْجِهَا بِغَيرِهَا أَثْبَتُ وَأَشْهَرُ وَأَجْلَى وَأَظْهَرُ) [29].

القول الثالث: أنها أمر لفظا ومعنى؛ لأنها مبنية على إضمار لام الأمر، قال ابن حيان: (قِيلَ: هُوَ أَمْرٌ لَفْظًا وَمَعْنًى عَلَى إِضْمَارِ اللَّامِ؛ أَيْ: لِيَتَرَبَّصْنَ، وَهَذَا عَلَى رَأْيِ الْكُوفِيِّين) [30]. وذكر هذا القول

الزركشي - دون أن ينسبه لأحد – بصيغة تفيد التضعيف بقوله: (وقيل لتتربص بحذف اللام) [31].

المناقشة والترجيح: الناظر في الأقوال السابقة يرى أن الهدف منها إبعاد خبر الله تعالى وخبر رسوله عن الكذب ومخالفة الواقع له، فالفريق الأول حمل الخبر على المجاز، والفريق الثاني حمله على حقيقة الخبر ولكن الخبر عن الحكم الشرعي لا الخبر عن الواقع المحسوس، والثالث على أنها أمر لفظا ومعنى، والأقوال الثلاثة تصح توجيها للخبر؛ لأن القول بأنه مجاز فهو خبر معناه الأمر يصدق على إخبار الله تعالى وأخبار رسوله؛ لأن الشارع جاء ليطلب من المكلفين فعلا أو قولا في صورة خبر، والطلب هو أمر، والشارع له أساليبه البيانية البلاغية المتنوعة في بيان أوامره ونواهيه، ولذا القول بأنه خبر معناه الأمر أزال اللبس والإشكال.

كما أن القول الثاني بإبقاء الخبر على حقيقته، ولكنه يخبر عن حكم الشارع لا عن حكم الواقع يصدق على إخبار الله تعالى وإخبار رسوله، ويبعده عن الكذب، كما أن الإخبار عن حكم الشارع بطلب فعل أو قول هو أمر به.

والقول الثالث الذي جعل النص أمر على الحقيقة لفظا ومعنى يصدق على إخبار الله تعالى وإخبار رسوله ويبعده عن الكذب.

وعليه فالأقوال الثلاثة تصلح للقول بها تصحيحا للخبر مع الواقع الملموس، وهي لا تعارض بينها؛ أي حمل الخبر على المجاز، أو على حقيقة الاخبار، أو على حقيقة الأمر لا تعارض بينها، ويمكن الجمع بينها.

ولكن يرى الباحث - أن حمل الخبر على الخبر صورة والأمر معنى أرجح وأقوى من القولين الآخرين وذلك أن:

1-فيه تنوع للمنهج التشريعي في بيان الأحكام الشرعية، مما يضفي عليه جمالا بيانيا وبلاغيا [32].

2الإخبار عن الحكم الشرعي لا يقتصر على المعنى الحقيقي، فكما يخبر الشارع عن الحكم بالأمر الصريح يخبر عنه مجازا؛ بأن تكون الصورة خبرية والمعنى أمر [33].

3- فيه إنزال للكلام على صورة لا نحتاج معها إلى تقدير محذوف أو مضاف [34].

المطلب الرابع: دلالة استعمال الخبر بمعنى الأمر.

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الأمر الصريح يفيد الوجوب إلا لصارف يصرفه إلى الندب أو الإباحة[35]، ولكن اختلفوا هل الخبر الذي معناه الأمر يفيد الوجوب كالأمر الصريح إلى قولين:

القول الأول: دلالة الخبر الذي معناه الأمر كدلالة الأمر المجرد يفيد الوجوب، وإليه ذهب تقي الدين ابن تيمية [36]، وابن النجار[37]، والقفال [38]، وابن مفلح [39]، والزركشي [40]،

واستدلوا على ذلك:

1- دخول النسخ في الخبر بمعنى الأمر، إذ الأخبار المحضة لا يدخلها النسخ؛ لأنه لو كان خبرا لم يوجد خلافه [41].

وأجيب على هذا الاستدلال بأن عبارة القفال تدل على بيان هل الخبر بمعنى الأمر هو خبر؟ أو لا؟ لا أنه يُعْطَى حُكم الأمر والنهي في سائر أحوالهما [42].

ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه إذا ثبت أن الخبر بمعنى الأمر هو أمر وليس خبرا أخذ حكم الأمر الصريح في دلالته.

2- قول أهل البيان والبلاغة [43] إن الخبر بمعنى الأمر أبلغ من صريح الأمر، فينبغي أن يكون للوجوب قطعا [44].

وناقش البرماوي هذا الاستدلال بقوله: أن الخبر بمعنى الأمر أبلغ من الأمر الصريح لا يلزم منه أن يكون في الوجوب، ولا يلزم أن يكون له دلالة الأمر الصريح في جميع أحواله، بل إذا كان الخبر بمعنى الأمر جاء لبيان حكم واجب فهو أبلغ في الدلالة على الوجوب، وإذا جاء لبيان حكم مندوب فهو أبلغ في الدلالة على الندب، وإذا جاء لبيان حكم مباح فهو أبلغ قي الدلالة على المباح، وعليه لا يلزم من مجيء الخبر بمعنى الأمر أن يكون له دلالة صريح الأمر في جميع حالاته، ولا يجري عليه حكم دلالة الأمر الصريح وما فيه من خلاف [45].

ويمكن الرد على اعتراض البرماوي بأن الأصل في الأمر الوجوب ويصرف إلى غيره بدليل، ولما جاء الأمر بصورة الخبر فالأصل أن يكون للوجوب إلا لصارف، فما لم يأت الصارف يبقى على الوجوب، وهذا هو المقصود من البحث، فإذا صرف إلى الندب كان أبلغ في الدلالة على الندب بسبب الصارف.

3- لأن الأمر بصورة الخبر إذن أنه كالمحقق المستمر، فهو آكد من الأمر الصريح [46]؛ أي أن الخبر – وخاصة من الشارع – يكون موافقا للواقع، فهو خبر صادق ثابت، فإذا عبر الشارع عن الأمر بصورة الخبر دل على أن الأمر منفذ وواقع لا محالة، فكان التعبير عن الأمر بالخبر آكد في التنفيذ والالتزام به من التعبير بالأمر الصريح؛ لأن الأمر الصريح قد ينفذه المكلف وقد لا ينفذه.

4- لأن الحكم تاج للمعنى الذي دل عليه اللفظ دون صورة اللفظ [47]؛ أي أن اللفظ يدل على الحكم، والغاية من اللفظ الدلالة على الحكم، فالحكم يستفاد من اللفظ وإن اختلفت

صياغته، فسواء عبر عن الأمر بصريح الأمر أو بصورة الخبر كانت الدلالة واحدة على المأمور به، فيجري الخلاف في دلالة الأمر الصريح في الأمر بصورة الخبر.

5- اللفظ الذي يدل على الوجوب لا يقتصر على صيغة الأمر فقط، بل هناك ألفاظ تدل على الوجوب وليست بصيغة الأمر؛ كلفظ حق، ولفظ كُتِب، وغيرها من الألفاظ [48].

فالعبرة في الأمر لا بصيغة الأمر، فإذا أمر الشارع بأمر وجب التزامه وإن اختلفت صيغة الأمر، فإن جاء صارف للأمر من الوجوب إلى الندب أو الإباحة عمل بالدليل الصارف؛ ولذا فهذا الدليل صحيح وقوي.

القول الثاني: دلالة الخبر الذي معناه الأمر لا يدل حقيقة على الوجوب كالأمر الصريح، وإليه ذهب ابن الزملكاني الشافعي [49]، حيث قال: (لا يجري فيه شيء من ذلك، إنما ذلك في الصيغة الأصلية، فدعوَى خِلاف ذلك مكابَرة.

قال: ويغلط في ذلك كثير من الفقهاء، ويغترون بإطلاق الأصوليين، فيُدخلون فيه كل ما أفاد أمرًا أو نهيًا وإنْ لم يكن فيه الأمر أو النهي من المحقق) [50].

واستدل على ذلك بأن حقيقة الخبر ليست للوجوب، فإذا استعملت مجازا في الأمر لا يلزم أن تأخذ حكم الأمر في الوجوب [51].

ويمكن الرد على هذا الدليل بأن الخبر لما جاء بمعنى الأمر أصبح الراجح هو الأمر، وأن حقيقة الخبر ليست مقصودة، ولذا يلزم من الخبر الذي جاء للأمر أن يأخذ حكم صريح الأمر.

المناقشة والترجيح: بعد ذكر وبيان ومناقشة أدلة الفريقين، والرد على الاعتراضات الواردة على أدلة الفريق الأول، وكما تم الرد على دليل ابن الزملكاني يترجح لدى الباحث أن الخبر بمعنى الأمر دلالته كدلالة الأمر الصريح، ويجري فيه ما يجري في الأمر الصريح، وذلك:

1-قوة الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول وسلامتها من النقض.

2- أن الهدف من الأخبار الشرعية بيان الأحكام الشرعية ومراد الشارع لا مجرد الإخبار، ولذا يستوي بيان مراد الشارع بصيغة الأمر الصريح أو بالخبر بمعنى الأمر.

3- ويمكن الرد على قول ابن الزملكاني بأنه تم التحقق من أن المراد من الخبر بمعنى الأمر، وهذا ما قرره جمهور الأصوليين [52]، والأمر يفيد الوجوب إلا لصارف.

المطلب الخامس: الحكمة من استعمال الخبر بمعنى الأمر:

إن طلب الشارع من المكلفين بفعل أو قول بصورة خبرية، وعدم طلبه بالصيغة المعهودة وهي الصيغة الإنشائية صيغة اِفعل أو الفعل المضارع الذي اتصلت به لام الأمر، له حكم ومقاصد بينها العلماء، ومن هذه الحكم:

1-أن الحكم المخبر به يؤذن باستقرار الأمر وثبوته على حدوثه وتجدده، فإن الأمر لا يتناول إلا فعلا حادثا فإذا أمر بالشيء بلفظ الخبر آذن ذلك بأن هذا المطلوب في وجوب فعله ولزومه بمنزلة ما قد حصل وتحقق، فيكون ذلك أدعى إلى الامتثال [53]. يقول رشيد رضا: (وَأُورِدَ الْحُكْمُ بِلَفْظِ الْخَبَرِ دُونَ الْأَمْرِ وَغَيْرِهِ مِنْ ضُرُوبِ الْإِنْشَاءِ - كَقَوْلِهِ: كُتِبَ عَلَى الْمُطَلَّقَاتِ كَذَا - لِتَأْكِيدِهِ وَالِاهْتِمَامِ بِهِ كَأَنَّهُ يَقُولُ: إِنَّ هَذَا التَّرَبُّصَ وَاقِعٌ كَذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، كَمَا يَقُولُ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ فِي هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْإِسْنَادِ الْخَبَرِيِّ فِي مَقَامِ الْأَمْرِ، فَعِنْدَمَا يُقَالُ الْمُطَلَّقَاتُ يَلْتَفِتُ ذِهْنُ السَّامِعِ وَيَكُونُ مُتَهَيِّئًا لِسَمَاعِ مَا يُقَالُ عَنْهُنَّ، فَإِذَا قِيلَ: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) إِلَخْ - وَفِيهِ الْإِسْنَادُ وَالْحُكْمُ - يَتَقَرَّرُ عِنْدَهُ أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ أَمْرًا مُؤَكَّدًا كَأَنَّهُ قَالَ: إِنَّنَا أَمَرْنَاهُنَّ بِذَلِكَ وَفَرَضْنَاهُ عَلَيْهِنَّ فَامْتَثَلْنَ الْأَمْرَ وَجَرَيْنَ عَلَيْهِ بِالِاسْتِمْرَارِ حَتَّى صَارَ شَأْنًا مِنْ شُئُونِهِنَّ اللَّازِمَةِ لَهُنَّ لَا يَنْصَرِفْنَ عَنْهُ، بَلْ لَا يَخْطُرُ فِي الْبَالِ مُخَالَفَتُهُنَّ لَهُ وَلَيْسَ فِي الْأَمْرِ بِصِيغَتِهِ مَا يُفِيدُ هَذَا التَّأْكِيدَ وَالِاهْتِمَامَ: لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِالشَّيْءِ قَدْ يَمْتَثِلُ وَقَدْ يُخَالِفُ، وَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ التَّعْبِيرِ مَعْهُودٌ فِي التَّنْزِيلِ فِي مَقَامِ التَّأْكِيدِ وَالِاهْتِمَامِ يَقَعُ فِي الْكِتَابِ مَوَاقِعَهُ لَا يَعْدُوهَا، وَلَا يَخْفَى ذَلِكَ عَلَى مَنْ طَعِمَ الْبَلَاغَةَ وَذَاقَهَا) [54].

2-أن صيغة الأمر وإن دلت على الإيجاب فقد يحتمل الاستحباب، فإذا جيء بصيغة الخبر علم أنه أمر ثابت مستقر، وانتفى احتمال الاستحباب [55].

3-أن الأحكام قسمان خطاب وضع وأخبار، وهو جعل الشيء سببا وشرطا ومانعا، وهذا من النوع فإن الطلاق سبب لوجوب العدة، فإذا جيء بصيغة الخبر كان فيه دلالة على أنه من قبيل خطاب الوضع والأخبار الممتازة عن سائر خطاب التكليف، ويوضح هذا أن المطلقة لو كانت مجنونة ثبت حكم العدة في حقها وإن لم تكن مكلفة [56].

4-أنه يفيد الأمر وتعليم الأمر، قال السمعاني: (فَقَوله: {الْحَمد لله} مَعْنَاهُ: احمدوا الله، ذكر الخَبَر بِمَعْنى الْأَمر، وَفَائِدَته: الْأَمر بِالْحَمْد وَتَعْلِيم الْحَمد؛ فَإِنَّهُ لَو قَالَ: احمدوا الله؛ دعت الْحَاجة إِلَى بَيَان كَيْفيَّة الْحَمد) [57].

5-بيان حال المؤمنين الصادقين؛ بأنهم إذا جاءهم الأمر من الشارع بادروا إلى تنفيذه والالتزام به [58].

6-أن مجيء الأمر بصورة الخبر فيه شيء من تلطف، ومراعاة لنفسية المخاطب، ويشعر المخاطب أن الأمر سهل وتحققه ميسور، وهذا ما لا يوجد في الأمر الصريح، يقول القرارعة: (أن مجيء معنى الأمر متضمناً في جملة إخبارية فيه شيء من التلطف في الأمر، ومراعاة للمخاطب، فلو قال الله تعالى: ليقاتل كل واحد منكم عشرة من المشركين، لكان هذا ثقيلاً على النفوس، صعباً في القلوب، لذا فإنه سبحانه وتعالى جاء بهذا المعنى وفق نظام إخباري لطيف، وهو على سبيل البشرى، فقال لهم: إذا صبر منكم عشرون فإنهم سيغلبون مائتين بإذن الله من الذين كفروا، فكان هذا بمثابة البشرى للمؤمنين بالنصر بإذن الله، كما أنه كان تشجيعاً لهم على الثبات والصبر في المعارك) [59].

المبحث الثاني:

تطبيقات من الكتاب والسنة على الأمر بصورة الخبر:

سنعرض في هذا المبحث عددا من التطبيقات من الكتاب والسنة على استعمال الشارع للأمر بصورة الخبر، لأن المباحث التي بحثت استعمال الخبر بمعنى الإنشاء اقتصرت على تطبيقين أو ثلاثة مما قد يوحي إلى القارئ أنه لا نصوص غيرها، وسأتناول التطبيقات في مطلبين؛ مطلب نعرض فيه تطبيقات من القرآن الكريم، ومطلب نعرض فيه تطبيقات من السنة النبوية.

المطلب الأول: تطبيقات من القرآن الكريم:

1-قال الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 233]

هذا النص جملة اسمية تخبر أن الوالدات المطلقات يرضعن أولادهن حولين كاملين إن أراد مطلقها أن يتم الرضاعة، ولكن المقصود به الأمر؛ أي الوالدات ليرضعن أولادهن حولين كاملين، فالمقصود والمعنى الأمر لا الاخبار، قال البغوي: (قَوْلُهُ تعالى: وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ، أي: والمطلقات اللَّاتِي لَهُنَّ أَوْلَادٌ مِنْ أَزْوَاجِهِنَّ يُرْضِعْنَ خَبَرٌ بِمَعْنَى الْأَمْرِ، وَهُوَ أَمْرُ اسْتِحْبَابٍ لَا أَمْرُ إِيجَابٍ، لِأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِنَّ الْإِرْضَاعُ إذا كان يوجد من يرضع الْوَلَدَ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الطَّلَاقِ: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُواْ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ﴾ [الطَّلَاقِ: 6]) [60]

ويقول الشعراوي: (وقوله تعالى: ﴿والوالدات يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، نلحظ فيه أنه لم يأت بصيغة الأمر فلم يقل: يا والدات أرضعن؛ لأن الأمر عرضة لأن يطاع وأن يعصى، لكن الله أظهر المسألة في أسلوب خبري على أنها أمر واقع طبيعي ولا يخالف) [61].

2-قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1]

قال السمعاني: (فَقَوله: {الْحَمد لله} مَعْنَاهُ: احمدوا الله، ذكر الْخَبَر بِمَعْنى الْأَمر، وَفَائِدَته: الْأَمر بِالحَمْد وَتَعْلِيم الْحَمد؛ فَإِنَّهُ لَو قَالَ: احمدوا الله؛ دعت الْحَاجة إِلَى بَيَان كَيْفيَّة الْحَمد) [62].

3-قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234].

فهذا النص القرآني بين حكم الزوجة المعتدة من وفاة بأسلوب خبري، فهو خبر يقتضي الأمر؛ أي الزوجة المعتدة من وفاة فلتتربص أربعة أشهر وعشرا، يقول الثعالبي: (وَيَتَرَبَّصْنَ: خبر يتضمَّن معنى الأمر) [63]. ويقول البغوي: (وَقَوْلُهُ: يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ لَفْظُهُ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ أَمْر) [64]، ويقول ابن كثير: (هَذَا أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ لِلنِّسَاءِ اللَّاتِي يُتَوَفَّى عَنْهُنَّ أَزْوَاجُهُنَّ، أَنْ يَعْتَدِدْنَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرَ لَيَالٍ) [65].

وقال ابن عثيمين: (قوله تعالى: {والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن}؛ {الذين} اسم موصول مبتدأ في محل رفع؛ وجملة: {يتوفون} صلة الموصول؛ وجملة {يتربصن} خبر {الذين}) [66].

4-قال الله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 241]

بين الله تعالى في هذه الآية حكم المتعة للمطلقات، والبيان جاء بجملة اسمية خبرية، والمراد منها الأمر؛ أي متعوا المطلقات بالمعروف، قال ابن عثيمين: (قوله تعالى: {وللمطلقات متاع بالمعروف}؛ الجملة مكونة من مبتدأ، وخبر؛ فالخبر مقدم: {للمطلقات}؛ والمبتدأ مؤخر؛ وهو قوله تعالى: {متاع بالمعروف}؛ ومن ثم جاز الابتداء به وهو نكرة؛ لأنه يجوز الابتداء بالنكرة إذا تأخر المبتدأ) [67].

5-قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ (96) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾.

فقول الله تعالى: (ومن دخله كان آمنا) جملة اسمية خبرية يقصد بها الأمر؛ أي من دخله فأمنوه، قال البغوي: (وَقِيلَ: هُوَ خَبَرٌ بِمَعْنَى الْأَمْرِ تَقْدِيرُهُ: وَمَنْ دَخَلَهُ فَأَمِّنُوه) [68]، فعلى ولي الأمر والمؤمنين أن يأمنوا كل من دخل المسجد الحرام، وليس المقصود الإخبار بأمر محسوس، وإلا كان خبرا غير صادق، فقد وقع الأذى الجسدي والمالي على من دخل المسجد الحرام، فالحجاج قاتل عبد الله بن الزبير في الحرم المكي، وكذلك اعتداء جهيمان على الناس في الحرم ولم يأمنوا على أنفسهم، حتى قال بعض الناس وتساءلوا : كيف قال الحق (ومن دخله كان آمنا)؟ بل قال بعض أهل

الانحراف: إذن مسألة دخول جهيمان إلى البيت الحرام تجعل {وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً} ليست صادقة! ولهؤلاء يقال: إن هناك فرقا بين إخبار الحق بواقع قد حدث، وبين إخبار بتكليف.

إن الإخبار بالواقع كان معناه ألا يدخل أحد البيت الحرام ويهيجه أو يهاجمه أحد أبدا، ولكن الإخبار التكليفي معناه: أن يخبر الله بخبر ويقصد به تكليف خلقه به، والتكليف كما نعرف عرضة لأن يطاع، وعرضة لأن يعصى، فإذا قال الله سبحانه: {وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً} فهذا معناه: يأيها المؤمنون، من دخل البيت الحرام فأمنوه [69].

6-قال الله تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ [يوسف: 47]. فقول الله تعالى (تزرعون سبع سنين) جملة خبرية بمعنى الأمر؛ أي ازرعوا سبع سنين، والدليل على أنه خبر بمعنى الأمر عطف الأمر (فذروه في سنبله) عليه؛ أي عطف الإنشاء على الخبر يقتضي أن يكون الخبر إنشاء؛ لأنه لا يصح عطف الإنشاء على الخبر [70].

7-قال الله تعالى: ﴿الخبيثات لِلْخَبِيثِينَ والخبيثون لِلْخَبِيثَاتِ والطيبات لِلطَّيِّبِينَ والطيبون لِلْطَّيِّبَاتِ أولئك مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [النور: 26]

هذه جملة اسمية خبرية، تخبر أن الخبيثات للخبيثين والخبيثين للخبيثات، والطيبات للطيبين، والطيبين للطيبات، ولكن المقصود بالخبر الأمر، فهو خبر تكليفي وليس خبرا بواقع، وإلا لكان خبرا غير صادق، لذا بعض الناس يقول: نجد واقع الحياة غير ذلك، حيث نجد امرأة طيبة تقع في عصمة رجل غير طيب وتتزوجه. ونجد رجلا طيبا يقع مع امرأة غير طيبة ويتزوجها، فكيف يقول الله ذلك؟ ويرد على أصحاب هذا القول: إن الله لم يقل ذلك تأريخا للواقع. ولكنه أمر تكليفي. أَيْ افعلوا ذلك، وحكم الله وتكليفه أن يكون الطيبات للطيبين والطيبون للطيبات. فإذا امتثل الخلق أمر الحق كان الواقع منبئا عن وجود الطيبات للطيبين والخبيثات للخبيثين، وإن لم يمتثل بعض الخلق لأمر الحق فإن الواقع بنبيء بحدوث وجود طيبين لغير طيبات أو العكس [71].

8-قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 96، 97]

(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) جملة اسمية مكونة من مبتدأ وخبر؛ الواو استئنافية، والجملة مستأنفة مسوقة لفرض الحج، والجار والمجرور - متعلقان بمحذوف - خبر مقدم، وعلى الناس جار ومجرور متعلقان بما تعلق به الخبر وهو «لله»، وحج مبتدأ مؤخر،

والبيت مضاف إليه[72]، والجملة الإسمية جملة خبرية، ولكنها جاءت بمعنى الأمر، فهي خبرية صورة وأمر معنى، وهذه الصيغة هي أبلغ صيغ الإيجاب [73]، والمعنى حجوا البيت لله تعالى، يقول محمد رشيد: (أَمَّا قَوْلُهُ - تَعَالَى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ... **فَهُوَ يُفِيدُ بِمُقْتَضَى السِّيَاقِ مَعْنًى خَبَرِيًّا وَبِمُقْتَضَى الصِّيغَةِ مَعْنًى إِنْشَائِيًّا**؛ وَهُوَ وُجُوبُ الْحَجِّ عَلَى الْمُسْتَطِيعِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ) [74].

9-قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]

هذه الآية جملة اسمية مكونة من مبتدأ – المطلقات - وخبر – يتربصن -، والجملة الاسمية جملة خبرية، ولكن المراد منها هنا الأمر؛ أي والمطلقات ليتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وهذا ما قرره جمهور المفسرين؛ كالبغوي[75]، والقرطبي[76]، والنسفي[77]، والبيضاوي[78]، قال ابن الشجري: (وقد ورد الخبر والمراد به الأمر، فمن ذلك في التنزيل قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ}، وقوله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً} (2) فظاهر هذا الكلام خبر إلا أنّ علماء المسلمين اتّفقوا على أن النساء عليهنّ أن يعتددن لطلاقهنّ ثلاثة أقراء، إذا كان الحيض موجودا، وأن يتربّصن بأنفسهنّ إذا توفّى عنهنّ أزواجهنّ أربعة أشهر وعشرا، فعلم بإجماع علماء المسلمين أن المراد بذلك الأمر) [79]. وخالف في ذلك ابن العربي وقال: (قَالَ جَمَاعَةٌ: قَوْله تَعَالَى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}: خَبَرٌ مَعْنَاهُ الْأَمْرُ، وَهَذَا بَاطِلٌ؛ بَلْ هُوَ خَبَرٌ عَنْ حُكْمِ الشَّرْعِ؛ فَإِنْ وُجِدَتْ مُطَلَّقَةٌ لَا تَتَرَبَّصُ فَلَيْسَ مِنْ الشَّرْعِ، فَلَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ وُقُوعُ خَبَرِ اللَّهِ تَعَالَى خِلَافَ مَخْبَرَهُ) [80]، فهو خبر يراد به الخبر، لكنه يخبر عن أمر الشرع لا عن أمر محسوس.

10-قال الله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: 229]

هذه الآية جملة اسمية؛ الطلاق مرتان مبتدأ وخبر، وإمساك مبتدأ خبره محذوف تقديره عليكم إمساكهن، وتسريح معطوف على إمساك [81]، والجملة الاسمية خبرية، ولكن المعنى المراد منها الأمر؛ أي طلقوا مرتين، وبعد ذلك أمسكوهن أو سرحوهن بإحسان.

المطلب الثاني: تطبيقات من السنة النبوية:

11-عن عائشة – رضي الله عنها - قال ﷺ: (من مات وعليه صيام صام عنه وليه) [82].

هذا الحديث جملة خبرية مبنية من مبتدأ وخبر، ولكن معناها الأمر؛ أي من مات وعليه صيام فليصم عنه وليه، قال عبد الله الفوزان: (قوله: (صام عنه وليه) هذه **جملة خبرية لفظاً إنشائية معنى؛ لأن معناها الأمر، أي: فليصم**، وسرُّ التعبير بها: تأكيد فعل المأمور به حتى كأنه أمر واقع

يُتحدث عنه؛ كصفة من صفات المأمور) [83]، وقال كمال ابن السيد سالم: (قوله ﷺ: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» **خبر بمعنى الأمر وتقديره (فليصم عنه وليه)** وهذا الأمر للندب لا للإيجاب عند الجمهور خلافًا لأهل الظاهر، ويقوي هذا رواية البزار ففيها (فليصم عنه وليه إن شاء)، وهذا هو الموافق للقواعد فإن الأصل براءة الذمة، وأن المكلف غير ملتزم بأداء ما ثبت في ذمة غيره إلا بدليل صريح) [84].

12-عن ابن عمر – رضي الله عنهما -: أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن صلاة الليل، فقال رسول الله ﷺ: «صلاة الليل مَثنَى مَثنَى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى» [85].

هذا الحديث جملة اسمية؛ مكون من مبتدأ -صلاة الليل- وخبر – مثنى -، والجملة الاسمية جملة خبرية، ولكن المعنى المراد منها الأمر، أي صلوا صلاة الليل مثنى مَثنى، قال الولوي: (قَالَ: "صَلَاةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) ... (مَثْنَى مَثْنَى) "صلاة" مبتدأ، و"مثنى" خبره، أي ركعتان ركعتان، وهذا معنى "مثنى"، لما فيه من التكرير، و"مثنى" الثاني تأكيد له. **والمقصود أنه ينبغي للمصلي أن يصليها كذلك، فهو خبر بمعنى الأمر)** [86].

13- عن أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ – ﷺ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ، وَالسِّوَاكُ، وَيَمَسُّ مِنَ الطِّيبِ مَا قَدَرَ عَلَيْهِ» [87].

هذا الحديث جملة اسمية؛ الغسل مبتدأ، وواجب خبر، والسواك ويمس من الطيب معطوفان على الغسل، والجملة الاسمية جملة خبرية، ولكن معناها في الحديث الأمر، أي اغتسلوا يوم الجمعة، واستاكوا، ومسوا الطيب، قال السندي: (ويمس فتح الْمِيم أفْصح من ضمهَا **وَهُوَ خبر بِمَعْنى الْأَمر)** [88].

14- عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: أَرْسَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - ﷺ - الْمِقْدَادَ – رضي الله عنه - إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْمَذْيَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَغْسِلُ ذَكَرَهُ ثُمَّ لِيَتَوَضَّأْ» [89].

قول الرسول ﷺ" يغسل ذكره" جملة خبرية، ولكنه خبر صورة أمر معنى، أي ليغسل ذكره، ولذا جاز عطف الأمر في قوله " ثم ليتوضأ" على الخبر يغسل ذكره، قال الولوي: (الثاني: قوله: "ثم ليتوضأ" فيه عطف الإنشاء على الإخبار، وفيه الخلاف المشهور كما قال بعض الحذاق (من الرجز):

وَعَطْفُكَ الإنْشَا عَلَى الإخْبَارِ ..... وَعكسهُ فيه خلافٌ جَارِي

أَهْلُ البَيَانِ وَابْنُ مَالك أَبَوا ... مثْلَ ابْنِ عُصْفُور وَبِالجُلِّ اقتَدَوْا
وَجَوَّزَتْهُ فِرْقَةٌ قَليلَهْ ... وَسيبَوَيْهَ وارْتَضَى دَليلَهْ

لكن قال العلامة السندي رحمه الله: قوله: "يغسل ذكره" **خبر بمعنى الأمر**، فصح عطف قوله: "ثم ليتوضأ" عليه) [90].

15-عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ – رضي الله عنهما - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «فِي الرَّجُلِ يَأْتِي امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ يَتَصَدَّقُ بِدِينَارٍ أَوْ بِنِصْفِ دِينَارٍ» [91].

قول الرسول ﷺ: " يتصدق بدينار أو نصف دينار" خبر صورة، ولكنه أمر معنى؛ أي ليتصدق بدينار أو بنصف دينار، يقول الولوي: ((عن ابن عباس) رضي الله عنهما (عن النبي - ﷺ-: في الرجل الذي يأتي امرأته) أي يجامعها، والجار والمجرور يتعلق بقال محذوفا، أي قال في حكم الرجل الذي يجامع زوجته (وهي حائض) جملة حالية من "امرأته" وقوله (يتصدق بدينار) مقول للقول المقدر **وهو خبر بمعنى الأمر**، أي ليتصدق، وقد وقع في بعض الروايات التصريح بلام الأمر) [92].

16- عن عبد الله بن مغفل المزني – ﷺ- قال: قال رسول الله ﷺ: «بين كل أذانين صلاة»، قالها ثلاثا، قال في الثالثة: «لمن شاء».

قول الرسول ﷺ: بين كل أذانينِ صلاة" جملة خبرية، ولكن معناها الأمر، أي صلوا بين الأذان والإقامة نافلة، قال الساعاتي: (**وكرر الجملة للتأكيد، وهى خبر بمعنى الأمر؛ أي صلوا بين كل أذان و إقامة صلاة نافلة**) [93].

17-عن حذيفة بن اليمان– ﷺ - يقول: كان الناس يسألون رسول الله ﷺعن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: «نعم»، فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخن»، قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر) [94].

قال الطيبي: (تعرف منهم المنكر بأن يصدر المنكر عنهم، **وتنكرهم خبر بمعنى الأمر**، أي أنكر عليهم صدور المنكر عنهم) [95].

18-عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «طعام الاثنين كافي الثلاثة، وطعام الثلاثة كافي الأربعة» [96].

(طعام الاثنين) أي المقدر لهما. (كافي الثلاثة) بركة يضعها الله تعالى. (وطعام الثلاثة كافي الأربعة) قال ابن عبد السلام: إن أريد الإخبار عن الواقع فمشكل، إذ طعام الاثنين لا يكفي إلا هما، والجواب أنه **خبر بمعنى الأمر**: أي أطعموا طعام الاثنين الثلاثة، أو أنه تنبيه على أنه يقوت الأربعة، وأخبرنا بذلك لئلا نخدع، أو معناه: طعام الاثنين إذا أكلا متفرقين كاف لثلاثة اجتمعوا) (97).

19- عن أبي هُرَيرَةَ - ﷺ-: أنَّ النَّبِيَّ - ﷺ- قالَ: "يُغْسَلُ الإنَاءُ إذَا وَلَغَ فِيْهِ الكَلْبُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أُوْلاهُنَّ - أو أُخْرَاهُنَّ - بِالتُّرَابِ، وَإذَا وَلَغَتْ فِيْهِ الهِرَّةُ غُسِلَ مَرَّةً" (98).

فقول الرسول ﷺ: (يغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب سبع مرات) هو جملة خبرية المراد منها الأمر، أي اغسلوا الإناء سبع مرات إذا ولغ فيه الكلب، واستعمال الخبر بمعنى الأمر مجاز، والمجاز لا بد له من دليل، والدليل استحالةُ حملِهِ علَى الحقيقةِ لوجوبِ صدقِ الرسول - ﷺ - في إخباره عن الواقعِ، وعدمِ لزومِ وقوعِ ذلك في الوجودِ (99).

20-عن أبي مسعود الأنصاري – رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة، فإن كانوا في السنة سواء، فأقدمهم هجرة، فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سلما، ولا يؤمَّنَّ الرَّجُل الرَّجلَ في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه» (100).

قول الرسول ﷺ: " يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله" جملة خبرية بمعنى الأمر؛ أي ليؤم القوم أقرؤهم، وليس المقصود من الخبر الإخبار، وإلا كان خبرا غير صادق؛ لأنا نجد من يؤم القوم من ليس أقرأهم، فدل ذلك على أن المقصود من الخبر الأمر، وبدليل حديث عمرو بن سَلمَةَ "ليؤمكم أكثركم قرآناً"(101). (102).

الخاتمة:

واشتملت الخاتمة على أهم النتائج والتوصيات:

النتائج: توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج، من أهمها:

1- يأتي الأمر في النصوص الشرعية بصورة الخبر، وهو من باب المجاز، والصارف له عن حقيقة الخبر هو صدق الله تعالى وصدق رسوله ومخالفة الواقع للخبر.

2- الخبر بمعنى الأمر دلالته كدلالة الأمر الصريح، ويجري فيه ما يجري في الأمر الصريح من خلافات.

3- يأتي الأمر بصورة الخبر لحكم عدة منها: تأكيد المأمور به والتحريض على الإتيان به، والحكم المخبر به يؤذن باستقرار الأمر وثبوته على حدوثه وتجدده، أن صيغة الأمر وإن دلت على الإيجاب فقد يحتمل الاستحباب،

فإذا جيء بصيغة الخبر علم أنه أمر ثابت مستقر، وانتفى احتمال الاستحباب. وأن مجيء الأمر بصورة الخبر بيان أن الأمر من خطاب الوضع، وأنه يفيد الأمر وتعليم الأمر، وبيان حال المؤمنين الصادقين؛ بأنهم إذا جاءهم الأمر من الشارع بادروا إلى تنفيذه والالتزام به، وأن مجيء الأمر بصورة الخبر فيه شيء من تلطف، ومراعاة لنفسية المخاطب، ويشعر المخاطب أن الأمر سهل وتحققه ميسور.

4- أن كثيرا من أوامر الشارع الحكيم في الكتاب والسنة جاءت بصورة الخبر، وقد ذكرت عشرين نصا، عشر نصوص من القرآن الكريم، وعشر نصوص من السنة النبوية للاختصار لطبيعة البحث.

التوصيات: يوصي الباحث بتخصيص دراسة عن الخبر بمعنى النهي، والتمني وغيرها من أقسام الإنشاء.

المراجع والمصادر:

القرآن الكريم:

1. الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت: 1182هـ)، **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ**، المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط 1، 1432 هـ - 2011 م.
2. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه و أيامه = صحيح البخاري**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422هـ
3. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1424هـ - 2003م.
4. البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم (ت 831 هـ)، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، المحقق: عبد الله رمضان موسى، الناشر: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة - جمهورية مصر العربية، ط 1، 1436 هـ - 2015 م.
5. البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (ت: 510هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، ط 1، 1420 هـ
6. أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط 5، 1424هـ/2003م.
7. البكري، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري(ت: 1057هـ)، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1425 هـ - 2004م.
8. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر (ت: 685هـ)، **تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، المحقق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 1 - 1418 هـ
9. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، أبو عيسى (ت: 279هـ)، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط 2، 1395 هـ/ 1975 م.

10. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ت: 728هـ)، **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، ط 1، 1408هـ / 1987م.

11. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875هـ)، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن = تفسير الثعالبي**، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 1 - 1418 هـ

12. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (ت: 370هـ)، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، ط 2، 1414هـ / 1994م.

13. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني [ت 392 هـ]، **الخصائص**، المحقق: محمد علي النجار [ت 1385 هـ]، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4.

14. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ / 2001 م.

15. ابن حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، الطبعة: 1420 هـ

16. درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى (ت: 1403هـ)، **إعراب القرآن وبيانه**، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص، (دار اليمامة - دمشق - بيروت)، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، ط 4، 1415 هـ

17. ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد القشيري، (ت: 702 هـ)، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، تحقيق: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، ط 2، 1430 هـ / 2009 م.

18. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، **تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي– بيروت، ط 3- 1420هـ.

19. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي الأزهري، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط 1، 1424هـ / 2003م.

20. الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 3.

21. الزركشي، بدر محمد بن بهادر بن عبد الله (745-794هـ)، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، القاهرة، ط3، 2005م.

22. الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد [ت 538 هـ]، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، ط 31407 هـ / 1987 م.

23. زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.

24. الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا (ت: 1378 ه)، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني**، دار إحياء التراث العربي، ط 2.

25. أبو السعود، العمادي محمد بن محمد (ت: 982ه)، **تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

26. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت: 489ه)، **تفسير السمعاني**، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ط 1، 1418ه/ 1997م.

27. السندي، نور الدين محمد بن عبد الهادي، أبو الحسن (ت: 1138ه)، **حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع مع السنن)**، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط 2، 1406/ 1986م.

28. السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت: 581ه)، **نتائج الفكر في النَّحو**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: 1412 / 1992 م.

29. الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد (ت: 344ه)، **أصول الشاشي**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت.

30. الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، (ت: 542ه)، **أمالي ابن الشجري**، المحقق: محمود الطناحي، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1413 هـ - 1991 م.

31. الشعراوي، محمد متولي (ت: 1418ه)، **تفسير الشعراوي – الخواطر**، مطابع أخبار اليوم، مصر.

32. شمس الدين ابن قدامة، محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي (ت: 744 ه)، **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر: 1998 م.

33. الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013.

34. الشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي (ت: 899ه)، **رَفْعُ النِّقَابِ عَن تنقِيح الشّهابِ**، المحقق: د. أَحْمَد بن محمَّد السراح، د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، أصل هذا الكتاب رسالتا ماجستير، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1425 هـ - 2004 م.

35. صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993م.

36. الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (743ه)، **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)**، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، ط 1، 1417 هـ - 1997 م.

37. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421ه)، **تفسير العثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة)**، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1423 هـ.

38. العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (ت: 543 ه)، **أحكام القرآن**، المحقق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، ط 1.

39. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، ط 1، 1413هـ/ 1993م.

40. **ابن فارس**، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي أبو الحسين (395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م.

41. فرحون، بدر الدين أبو محمد عبد الله ابن أبي عبد الله محمد بن فرحون المدني، **العدة في إعراب العمدة**، تحقيق: مكتب الهدي لتحقيق التراث (أبو عبد الرحمن عادل بن سعد)، دار الإمام البخاري – الدوحة، ط 1، (دون تاريخ).

42. الفوزان، عبد الله بن صالح، **منحة العلام شرح بلوغ المرام**، دار ابن الجوزي، ط 1، ١٤٢٧ - ١٤٣٥هـ.

43. أبو القاسم، أبو القاسم كامل، **الإنشاء والخبر عند الأصوليين**، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، الناشر: جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون بأسيوط، المجلد/العدد: ع،31 ج2، 2019م.

44. القرارعة، عبد الله محمد خلف، **بنية الأساليب النحوية في الأداء القرآني، دراسة وصفية تحليلية في القرآن الكريم وقراءاته**، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2013م.

45. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، ضبطه وصححه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009م.

46. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (684هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973م.

47. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر(ت: 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي**، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: 1423 هـ/ 2003 م.

48. قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، (ت: 751 هـ)، **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي. مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط 1، 1416 /1996.

49. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير**، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، ط 1 - 1419 هـ

50. أبومالك، كمال بن السيد سالم، **صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة**، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م.

51. المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، أبو العباس (ت: 285هـ)، **المقتضب**، المحقق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب. – بيروت.

52. مجموعة من المؤلفين، **المسند الجامع**، حققه ورتبه وضبط نصه: بشار عواد معروف وآخرون، الناشر: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات، الكويت، ط 1، ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م.

53. محمد رشيد، محمد رشيد بن علي رضا (ت: 1354هـ)، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990 م.

54. المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت: 885هـ)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، ط 1، 1421هـ - 2000م، 5/ 2195 – 2196.

55. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

56. مفلح، محمد بن مفلح، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي (ت: 763هـ)، **أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، الناشر: مكتبة العبيكان، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

57. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين (ت: 1031هـ)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط 1، 1356، 5255/264/4.

58. النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد (ت: 972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1418هـ - 1997 مـ

59. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (ت: 303هـ)، **المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط 2، 1406 – 1986م.

60. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (ت: 710هـ)، **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، ط 1، 1419 هـ - 1998 م.

61. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر(ت: 807 هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الناشر: دار الفكر، بيروت - 1412 هـ

62. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي (ت: 468هـ)، **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، المحقق: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 1، 1430 هـ

63. الوقشي، هشام بن أحمد الأندلسي (408 هـ - 489 هـ)، **التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه**، حققه وقدم له وعلق عليه: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1421 هـ - 2001 م.

64. الولوي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، **البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج**، دار ابن الجوزي، ط 1، (1426 - 1436 هـ).

65. الوَلَّوِي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، **شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى»**، دار المعراج الدولية للنشر [جـ 1 - 5]، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط 1.

الهوامش:

.

(1) – أبو القاسم، أبو القاسم كامل، **الإنشاء والخبر عند الأصوليين**، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسيوط، الناشر: جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون بأسيوط، المجلد/العدد: ع،31 ج2، 2019م، ص 1432- 1447.

(2) – **ابن فارس**، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين (395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979م، 239/2.

(3) – القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، ضبطه وصححه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009م، 35/1. المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، أبو العباس (ت: 285هـ)، **المقتضب**، المحقق: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب. – بيروت، 89/3.

(4) – القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973م، ص 346.

(5) – القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684هـ)، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973م، ص 346. ابن جزي الكلبي، أبو القاسم، محمد بن أحمد المالكي (ت 741 هـ)، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ص 179.

(6) – القرافي، الفروق، 35/1-36.

(7) – ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 1/ 137 - 139.

(8) – الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: 505هـ)، **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م، ص: 202.

(9) – الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ)، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م، 79/2.

(10) – محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، ص 35.

(11) – الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ)، **الفصول في الأصول**، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، 1414هـ - 1994م، 1/ 120.

(12) – الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ)، **تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ، 18/ 465.

(13) – البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت: 685هـ)، **تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ، 141/1.

(14) – أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (ت: 489هـ)، **تفسير السمعاني**، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة: الأولى، 1418هـ- 1997م، 86/2.

(15) –النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين، النسفي (ت: 710هـ)، **تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)**، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م، 188/1.

(16) – البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: 510هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي**، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، الطبعة: الأولى، 1420 هـ، 473/1.

(17) – أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، **تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، 230/1.

(18) – الزركشي، بدر محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (745-794هـ)، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبى، القاهرة، ط3، 2005م، 296/3.

(19) – المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ)، **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، 5/ 2195 – 2196.

(20) – القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671 هـ)، **الجامع لأحكام القرآن=تفسير القرطبي**، المحقق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: 1423 هـ/ 2003 م، 112/3.

(21) – الشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي (ت: 899هـ)، **رَفْعُ النِّقَابِ عَن تنقِيح الشِّهابِ**، المحقق: د. أَحْمَد بن محمَّد السراح، د. عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، أصل هذا الكتاب: رسالتي ماجستير، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م، 522/2-525.

(22) – الشعراوي، محمد متولي (ت: 1418هـ)، **تفسير الشعراوي – الخواطر**، مطابع أخبار اليوم، مصر، 982/2-983.

(23) –الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: 279هـ)، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب، 91/151/1. قال الترمذي حسن صحيح.

(24) – ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، (ت: 702 هـ)، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، سوريا، الطبعة: الثانية، 1430 هـ - 2009 م، 462/1 – 463.

(25) – ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543 هـ)، **أحكام القرآن**، المحقق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى، 150/1.

(26) – السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (ت: 581هـ)، **نتائج الفكر في النَّحو**، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى: 1412 - 1992 م، ص 113.

(27) – الوقشي، هشام بن أحمد الأندلسي (408 هـ - 489 هـ)، **التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه**، حققه وقدم له وعلق عليه: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، 411/1.

(28) – ابن العربي، **أحكام القرآن**، 150/1.

(29) – الوقشي، **التعليق على الموطأ**، 411/1.

(30) – أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 745هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، الطبعة: 1420 هـ، 453/2. انظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت: 468هـ)، **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**، المحقق: أصل تحقيقه في (15) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، الناشر: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ، 209/4.

(31) – الزركشي، **البحر المحيط**، 296/3.

(32) – الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013، ص 371.

(33) – الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013، ص 371.

(34) – الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013، ص 371.

(35) – زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م، ص 294. صالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993م، 241/2.

(36) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3. المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، (5/ 2255). البرماوي، شمس الدين محمد بن عبد الدائم (763 - 831 هـ)، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، المحقق: عبد الله رمضان موسى، الناشر: مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، 1436 هـ - 2015 م، 199/3-200 .

(37) – ابن النجار، تقي الدين أبو الب200.مد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (ت: 972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية 1418هـ - 1997 م، 66/3.

(38) – المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، (5/ 2256).

(39) – ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، (ت: 763هـ)، **أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، 670/2.

(40) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3 – 295. ذكر الزركشي الحكمة والفوائد من ذكر الأمر بصورة الخبر مما يدل على أنه أخذ بالقول الذي يعطي الأمر بصورة الخبر حكم صريح الأمر.

(41) – المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2256/5. بن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 66/3.

(42) – البرماوي، **الفوائد السنية في شرح الألفية**، 3/ 1164.

(43) – ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني [ت 392 هـ]، **الخصائص**، المحقق: محمد علي النجار [ت 1385 هـ]، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة، 2/ 243 – 244. الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد [ت 538 هـ]، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، الناشر: دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة: الثالثة 1407 هـ - 1987 م، 1/ 270.

(44) – المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2256/5.

(45) – بتصرف: البرماوي، **الفوائد السنية**، 199/3-200.

(46) – المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2256/5. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، (ت: 763هـ)، **أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، 670/2.

(47) – المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2256/5. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين (ت: 763هـ)، **أصول الفقه**، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999 م، 670/2.

(48) – ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، 66/3. الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (ت: 344هـ)، **أصول الشاشي**، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، 116-117.

(49) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3. المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2255/5.

(50) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3. المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 5/ 2255. البرماوي، **الفوائد السنية**، 199/3-200.

(51) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3.

(52) – انظر ص 8 – 11 وص 13.

(53) – الزركشي، **البحر المحيط**، 295/3. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين، (ت: 751 ه)، **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الج،، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1416 – 1996، 111/1. ابن فرحون، بدر الدين أبو محمد عبد الله ابن الإمام العلامة أبي عبد الله محمد بن فرحون المدني رحمةُ الله عليه، **العدة في إعراب العمدة**، تحقيق: مكتب الهدي لتحقيق التراث (أبو عبد الرحمن عادل بن سعد)، دار الإمام البخاري – الدوحة، الطبعة: الأولى، (بدون تاريخ)، 202/1.

(54) – محمد رشيد، محمد رشيد بن علي رضا (ت: 1354ه)، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990 م، 294/2-295.

(55) – الزركشي، **البحر المحيط**، 294/3. المرداوي، **التحبير شرح التحرير**، 2255/5.

(56) – الزركشي، **البحر المحيط**، 295/3-296.

(57) – السمعاني، **تفسير السمعاني**، 2/ 86.

(58) – الشوحة، خالد نواف أحمد، **بلاغة القرآن في استعمال الخبر بمعنى الإنشاء والإنشاء بمعنى الخبر**، مجلة تبيان للدراسات القرآنية، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المجلد/العدد: ع12، 2013 الصفحات: 408 - 359.

(59) – القرارعة، عبد الله محمد خلف، **بنية الأساليب النحوية في الأداء القرآني، دراسة وصفية تحليلية في القرآن الكريم وقراءاته**، أطروحة دكتوراه، جامعة مؤتة، 2013م، ص 133.

(60) – البغوي، **تفسير البغوي**، 1/ 312.

(61) – الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 2/ 1005. انظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728ه)، **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1408هـ - 1987م، 371/3. ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**،111/1.

(62) – السمعاني، **تفسير السمعاني**، 2/ 86.

(63) – الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875ه)، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن = تفسير الثعالبي**، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 ه، 472/1.

(64) – البغوي، **تفسير البغوي**، 1/ 300.

(65) – ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774ه)، **تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير**، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، الطبعة: الأولى - 1419 ه، 480/1.

(66) – العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421ه)، **تفسير العثيمين (تفسير الفاتحة والبقرة)**، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1423 ه، 153/3. انظر: محمد رشيد، **تفسير المنار**، 2/ 332.

(67) – العثيمين، **تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة**، 3/ 189. درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى (ت: 1403ه)، **إعراب القرآن وبيانه**، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص، (دار اليمامة - دمشق - بيروت) ، (دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، الطبعة: الرابعة، 1415 ه، 359/1- 360.

(68) – البغوي، **تفسير البغوي**، 1/ 473.

(69) – الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 3/ 1639.

(70) – الرازي، **تفسير الرازي**، 18/ 465. الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم (ت: 1367ه)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثالثة، 212/2.

(71) – الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، 3/ 1639- 1640.

(72) – درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، 1/ 568.

(73) – أبو بكر الجزائري، جابر بن موسى، **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة: الخامسة، 1424هـ/2003م، 350/1.

(74) – محمد رشيد، **تفسير المنار**، 4/ 9.

(75) – البغوي، **تفسير البغوي**،1/ 300.

(76) – القرطبي، تفسير القرطبي، 3/ 112.

(77) – النسفي، **تفسير النسفي**، 1/ 188.

(78) – البيضاوي، **تفسير البيضاوي**،1/ 141.

(79) – ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة، (ت: 542هـ)، **أمالي ابن الشجري**، المحقق: الدكتور محمود محمد الطناحي، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1413 هـ - 1991 م، 392/1.

(80) – ابن العربي، **أحكام القرآن**، 1/ 205.

(81) – درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، 1/ 338.

(82) – متفق عليه، البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع **المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه و أيامه = صحيح البخاري**، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، 1952/35/3. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، كتاب الصيام، باب قضاء الصوم عن الميت، 1147/803/2.

(83) – الفوزان، عبد الله بن صالح، **منحة العلام شرح بلوغ المرام**، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ - ١٤٣٥هـ، ص55.

(84) – أبو مالك كمال بن السيد سالم، **صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة**، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م، 2/ 133.

(85) – متفق عليه، البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الوتر، 990/24/2. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، باب صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل، 749/516/1.

(86) – الوَلَّوِي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، **شرح سنن النسائي المسمى «ذخيرة العقبى في شرح المجتبى»**، دار المعراج الدولية للنشر [جـ 1 - 5]، دار آل بروم للنشر والتوزيع [جـ 6 - 40]، الطبعة: الأولى، 1677/15/18.

(87) – مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، 846/581/2. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، (ت: 303هـ)، **المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، 1406 – 1986، كتاب الجمعة، باب الأمر بالسواك يوم الجمعة، 1375/92/2.

(88) – السندي، نور الدين محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن (ت: 1138هـ)، **حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع مع السنن)**، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، 1406 – 1986، 92/3. الولوي، **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، 16/ 104.

(89) – النسائي، السنن الصغرى، 439/214/1. والحديث مرسل، انظر: مجموعة من المؤلفين، **المسند الجامع**، حققه ورتبه وضبط نصه: بشار عواد معروف - السيد أبو المعاطي محمد النوري [ت ١٤٠١ هـ]- أحمد عبد الرزاق عيد - أيمن إبراهيم الزاملي - محمود محمد خليل، الناشر: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣، 10004/159/13.

(90) – الولوي، **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، 5/ 642. السندي، **حاشية السندي على سنن النسائي**، 1/ 215.

(91) – النسائي، **السنن الصغرى**، كتاب الطهارة، بَابُ مَا يَجِبُ عَلَى مَنْ أَتَى حَلِيلَتَهُ فِي حَالِ حَيْضَتِهَا بَعْدَ عِلْمِهِ بِنَهْيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَنْ وَطْئِهَا، 289/153/1. الحديث صححه أبو داوود، وابن القطان، والحاكم. انظر: شمس الدين ابن قدامة، محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي (ت: 744 ه)، **تنقيح تحقيق أحاديث التعليق**، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة النشر: 1998 م، 232/1.

(92) – الولوي، **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، 5/ 44.

(93) – الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا (ت: 1378 ه)، **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، كتاب الصلاة، 218/4.

(94) – مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب الإمارة، باب باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، 1847/3،1475.

(95) – الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (743ه)، **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)**، المحقق: د. عبد الحميد هنداوي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1997 م، 3405/11.

(96) – البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب طعام الواحد يكفي الاثنين، 5392/71/7.

(97) – الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح المعروف بالأمير (ت: 1182ه)، التَّنويرُ **شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ**، المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م، 5227/125/7. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت: 1031ه)، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة: الأولى، 1356، 5255/264/4. الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، 1726/473/4. الولوي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، **البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج**، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، (1426 - 1436 ه)، 456/34.

(98) –الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى (ت: 279ه)، **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2) ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3) وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م، أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الكلب، 91/151/1. قال الترمذي حسن صحيح.

(99) – ابن دقيق العيد، **شرح الإلمام بأحاديث الأحكام**، 1/ 462 - 463.

(100) – مسلم، **صحيح مسلم**، **كتاب المساجد ومواضع الصلاة**، باب من أحق بالإمامة، 673/465/1.

(101) – ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241ه)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م، 15902/239/25. قال الهيثمي: (رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالْبَزَّارُ، وَالطَّبَرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ وَرِجَالُ أَحْمَدَ رِجَالُ الصَّحِيحِ). أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت: 807 ه)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الناشر: دار الفكر، بيروت - 1412 هـ، 2320/205/2.

(102) – البكري، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (ت: 1057ه)، **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين**، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1425 هـ - 2004م، 3/ 204. الولوي، **ذخيرة العقبى في شرح المجتبى**، 9/ 649.

موقف القضاء الأردني من مخاصمة الشركاء في شركة التضامن

أسيل "محمد أنيس" النابلسي*

تاريخ وصول البحث: 2025/1/29م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تناولت هذه الدراسة موقف القضاء الأردني من مخاصمة الشركاء المتضامنين في شركة التضامن، حيث تم بحث الإشكاليات المرتبطة بالمادتين (26) و(27) من قانون الشركات الأردني، حيث تقر المادة (26) تضامن الشركاء وتجيز مخاصمة الشركة والشركاء في المادة (27) ومع ذلك فإنها تمنع التنفيذ على أموال الشركاء قبل التنفيذ على أموال الشركة، مما يتعارض مع قواعد التضامن والتكافل التي تقضي بعدم قابلية الالتزام للتقسيم والتجريد. حيث أثارت هذه الإشكالية تساؤلات حول إمكانية مخاصمة الشركاء وحدهم دون مخاصمة الشركة وتباينت قرارات محكمة التمييز الأردنية حول ذلك، بحيث أجازت بعضها مخاصمة الشركاء وحدهم، بينما اعتبرت بعض القرارات الأخرى أن الدعوى مردودة شكلاً لعدم الخصومة في حال مخاصمة الشركاء المتضامنين وحدهم دون الشركة، وترتب على اجتهادات محكمة التمييز التي تسمح بمخاصمة الشركاء المتضامنين مجموعة من المشاكل الإجرائية التي تواجه الدائن بحيث يتعذر تنفيذ القرار، وذلك لأن القانون يسمح بمخاصمتهم ولكن لا يسمح بالتنفيذ عليهم إلا بعد تجريد الشركة من أموالها، و خلص البحث إلى أن الحكم القضائي القاضي بصحة مخاصمة الشركاء دون مخاصمة الشركة لا يمكن تنفيذه فعليًا بسبب استحالة التنفيذ على أموالهم قبل تنفيذ الحكم على أموال الشركة، التي ليست طرفًا في الدعوى الأصلية وبالتالي لا يمكن التنفيذ على أموالها أيضاً. بناءً على ذلك، أوصت الباحثة بتعديل المادة (27) لتسمح لدائني الشركة بمخاصمة الشركة أو الشركاء مجتمعين أو منفردين، بشرط إنذار الشركة أولًا.

* باحثة.

The Stance of The Jordanian judiciary on The Litigation of partners in a General Partnership Company

Abstract

The present study aims to shed light on the stance of the Jordanian judiciary regarding litigation against partners in a general partnership company. It examines the problematic issues related to Articles (26) and (27) of the Jordanian Companies Law. Article (26) acknowledges the joint liability of the partners. Article (27) suggests that it is permissible to initiate litigation against both the company and the partners. However, it does not permit enforcement against the partners' assets before enforcement against the company's assets. This contradicts the principle of joint liability, which states that the obligation cannot be divided.

This problematic issue has led to several questions regarding the possibility of suing the partners alone without including the company in the lawsuit. The decisions of the Jordanian Court of Cassation have varied on this matter. Some rulings have permitted legal action against the partners alone, while others have not allowed it.

The study found that a judicial ruling which permits legal action against the partners without including the company cannot be effectively implemented. This is because it is impossible to enforce the judgment against the partners' assets before enforcing it against the company's assets, and the company—not being a party to the original lawsuit—cannot have its assets seized. Therefore, the researcher recommends amending Article (27) to allow the company's creditors to initiate litigation against the company, against the partners jointly, or against them individually, provided that the company is formally notified first.

المقدمة:

تُعد مسؤولية الشركاء المتضامنين من أبرز الضمانات التي كفلها المشرّع الأردني لحماية حقوق الدائنين في شركات التضامن؛ إذ ألزم الشركاء المتضامنين بتحمل المسؤولية التضامنية والتكافلية عن جميع ديون والتزامات الشركة، وذلك من خلال أموالهم الخاصة، وقد جاءت هذه الضمانة بهدف تأمين مصالح الدائنين، فلم تقتصر على الشريك الحالي فقط، بل امتدت لتشمل الشريك المنسحب وكذلك الشريك المنضم.

وقد استخدم المشرّع في قانون الشركات الأردني مصطلح "التضامن والتكافل" عند تنظيمه لمسؤولية الشركاء، ما يعني تطبيق الأحكام العامة للتضامن بين المدينين وأحكام الكفالة، التي يترتب عليها آثار قانونية هامة، من أبرزها :عدم قابلية الالتزام للتقسيم أو التجريد.

وهذا ما تبناه المشرّع الأردني عند تنظيمه لأحكام مخاصمة الشركاء المتضامنين؛ حيث أتاح للدائنين مخاصمة الشركة و/أو الشركاء المتضامنين، لكنه في الوقت ذاته قيّد التنفيذ على أموال الشركاء المتضامنين، واشترط البدء أولاً بالتنفيذ على أموال الشركة، فإذا لم تكن أموال الشركة كافية للوفاء بالديون، عندها فقط يمكن للدائنين الرجوع على أموال الشركاء المتضامنين.

وهنا تظهر الإشكالية القانونية إذ يسمح المشرّع بمخاصمة الشركاء المتضامنين بمفردهم، لكنه لا يتيح التنفيذ على أموالهم مباشرة، بل يشترط استنفاد أموال الشركة أولاً. فلو أقام الدائن دعوى ضد الشركاء المتضامنين دون إدخال الشركة كطرف في الدعوى، فكيف يمكن تنفيذ الحكم؟ وفي ضوء نص المادة (27) من قانون الشركات، فإن الحكم الصادر من المحكمة وبالرغم من أنه أصبح سنداً تنفيذياً الا أنه لا يكون قابلاً للتنفيذ على الشركاء المتضامنين إلا بعد الحصول على حكم آخر يجرد الشركة من أموالها.

وبالتالي، فإن السماح بمخاصمة الشركاء المتضامنين على نحو منفرد يفقد قيمته العملية في ظل عدم إمكانية التنفيذ عليهم مباشرة. فالحكم يصبح شكليًا فقط، لا يمكن الاستفادة منه دون اتخاذ إجراءات أخرى، وهو ما يُفقد هذا التنظيم فائدته الواقعية المرجوة.

إشكالية البحث:

تنص المادة (26) من قانون الشركات الأردني على أن الشريك المتضامن يسأل شخصيًا وبوجهٍ متضامن عن ديون الشركة والتزاماتها، وهو ما يُقرّر قيام مسؤولية مزدوجة: شخصية وتضامنية. أما المادة (27) من قانون الشركات الأردني فقد قيّدت التنفيذ على أموال الشريك المتضامن، بحيث لا يجوز الحجز على أمواله الخاصة إلا بعد استنفاد أموال الشركة، وبالرغم من ذلك،

فإن الواقع العملي قد يشهد رفع الدعوى على الشركاء المتضامنين فقط، دون إدخال الشركة كطرف في الخصومة، مما يُنتج إشكالية إجرائية تتمثل في صعوبة تنفيذ الحكم، إذ لا يمكن التنفيذ على أموال الشركاء إلا بعد التنفيذ على أموال الشركة، فكيف يُنفّذ الحكم على أموال الشركة إذا لم تكن طرفًا في الدعوى من الأصل؟ هذا الوضع يثير تساؤلًا جوهريًا حول مدى انسجامه مع القواعد العامة الواردة في القانون المدني الأردني، التي تُقرر أن الالتزام التضامني لا يقبل التقسيم ولا يُشترط فيه التجريد.

وعليه، يُطرح التساؤل التالي: ما هو موقف القضاء الأردني من مسألة مخاصمة الشركاء في شركة التضامن؟ هل أجاز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين، أم اشترط اختصام الشركة إلى جانبهم في الدعوى؟"

أسئلة البحث:

للإجابة على الإشكالية الرئيسة، لا بد أولاً من التطرق إلى مجموعة من **الأسئلة الفرعية** التي تُسهم في بناء تصور واضح وشامل يساعد في تحليل موضوع البحث، وهي:

1.ما الآثار المترتبة على الأخذ بمبدأ التضامن والتكافل بين الشركاء في شركة التضامن؟

2.هل قام المشرّع الأردني بتطبيق أحكام التضامن والتكافل على مسؤولية الشركاء المتضامنين؟

3.ما هو موقف القضاء الأردني من هذه المسألة؟

أهمية البحث:

تتمثل الأهمية العلمية لهذا البحث في تسليط الضوء على الإشكاليات القانونية التي تثيرها المادتان (26) و(27) من قانون الشركات الأردني، وبيان كيفية تعامل القضاء الأردني معها ومعالجتها.

الدراسات السابقة:

1.جمال القاضي، 2015، إدارة شركة التضامن وحقوق الشركاء ومسؤولياتهم بين الشريعة والقانون، (رسالة دكتوراة)، كلية الحقوق - الجامعة الأردنية.

تتمحور هذه الرسالة حول بيان مدى اتساق أحكام شركة التضامن في القانون الأردني الوضعي مع أحكام الفقه الإسلامي فيما يتعلق بإدارة الشركة، وحقوق ومسؤوليات الشركاء فيها ووضع الضوابط والمعايير التي تكفل عدم تجاوز إدارة شركة التضامن لصلاحياتها الممنوحة لها بموجب التفويض والبحث في الأحكام المتعلقة بإدارة شركة التضامن ومسؤولية وحقوق الشركاء

فيها؛ بحيث تبين المتفق وغير المتفق عليه بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وكيفية علاج الفقه الإسلامي لذلك إن وجد.

2.عبد الله القضاة (2015)، إدارة شركة التضامن والمسؤوليات الناشئة عنها: دراسة مقارنة بين قانون الشركات الأردني وقانون الشركات البريطاني. (رسالة ماجستير) جامعة جرش

هدفت هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على أهم المفاهيم المتعلقة بشركة التضامن، وأيضا في التعرف على طبيعة إدارة هذه الشركة، وعلى مدى المسؤوليات الناشئة عنها، في قانون الشركات الأردني والبريطاني، وقد اعتمدت الدراسة في الإجابة على الإشكالية المطروحة على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، وتكمن مشكلة الدراسة، في أن طبيعة شركة التضامن تؤدي إلى توسع نطاق المخاطرة الناتجة عن المسؤولية الشخصية والتضامنية المطلقة لكل شريك من الشركاء فيها، بالإضافة إلى أنها توسع نطاق المخاطرة على مدير الشركة أيضا، نتيجة المسؤوليات الكبيرة التي تقع عليه من جراء هذه الإدارة، سواء كان من الشركاء أو من غيرهم، مما أدى بالنتيجة إلى عزوف الأشخاص عن إنشاء شركات التضامن، بسبب طبيعة المسؤولية في هذه الشركة، لذلك يمكن القول بأن شركات التضامن لا تكون مناسبة للمشروعات الكبيرة وللمشروعات التي تتسم بتنوع النشاط نسبيا. وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن شركة التضامن تتكون بما لا يقل عن شريكين ولا يزيد عن عشرين، ويكون فيها الشركاء مسؤولين مسؤولية شخصية وتضامنية وفي جميع أموالهم عن ديون الشركة، وأنه يجب أن يتم تعيين مدير للشركة، وإلا كان جميع الشركاء مفوضين بالإدارة، ويتميز هذا النوع من الشركات بعدة خصائص وهي أن حصة الشريك فيها غير قابلة للانتقال إلى الغير أو الورثة إلا ضمن شروط، وللشركة عنوان يأخذ اسم أحد الشركاء أو جميعهم، بالإضافة إلى اكتساب الشريك فيها لصفة التاجر.

3.الرميحي، ناصر(2020) إدارة شركة التضامن والمسؤوليات الناشئة عنها: دراسة مقارنة بين القانون الأردني والقانون القطري. (رسالة ماجستير) جامعة عمان الأهلية.

تناولت الدراسة موضوع شركات التضامن وإدارتها في التشريعين القطري والأردني كدراسة مقارنة، وتم استخدام المنهج التحليلي والمنهج المقارن، وحاولت الدراسة بيان ماهية شركة التضامن لغة واصطلاحا وقانونا، وثم حاولنا بيان أهم الخصائص والشروط الموضوعية والشكلية لشركة التضامن في التشريع الأردني والقطري، وحاولت الدراسة بيان طريقة إدارة شركة التضامن والمسؤولية الناتجة عنها والمقارنة بين التشريعين الأردني والقطري والمفاضلة بينهما من وجهة نظر الباحث وكذلك انقضاء الشركة وتعيين المصفى، للخروج بعدد من النتائج

أهمها أن تعريف شركة التضامن في التشريع القطري والصفات التي أوردها التشريع الأردني كانت متشابهة ولو أن المشرع الأردني قام في تعريفها بشكل واضح في التشريعات السابقة الملغية واكتفى بذكر صفاتها في التشريع الحالي ليدل على تعريفها، وكذلك التوصيات التي من أهمها لو يقوم المشرع الأردني بوضع تعريف واضح لشركة التضامن كما فعل في التشريع الملغي.

منهجية البحث:

تم اعتماد المنهج الوصفي التحليلي في إعداد هذا البحث، وذلك من خلال الاستناد إلى النصوص القانونية ذات الصلة والاجتهادات القضائية الصادرة عن المحاكم الأردنية، واستقراء الكتب القانونية المتعلقة بهذا الموضوع وتتبع الآراء الفقهية للوصول إلى النتائج.

المبحث الأول: المبادئ العامة لأحكام التضامن والتكافل للشركاء في شركة التضامن.

أما فيما يتعلق بمبدأ التكافل، فقد أرسى المشرّع الأردني قاعدة عامة في نص المادة (26) من قانون الشركات، نصّ فيها على أن الشركاء المتضامنين مسؤولون بالتضامن والتكافل عن ديون الشركة، وبناءً عليه، كان من الضروري عند البحث في صحة خصومة الشركاء التطرق إلى أحكام التضامن والتكافل، وبيان ما إذا كان المشرّع الأردني قد طبق فعلاً هذه المبادئ عند تنظيمه لمسؤولية الشركاء المتضامنين ومخاصمتهم، أم أنه استحدث نصوصاً قانونية خاصة أثّرت على هذا المبدأ.

ويُعد البحث في المركز القانوني للشركاء من الأمور الجوهرية في هذا السياق؛ فهل اعتبر المشرّع الشريك مدينًا أصيلًا أم مدينًا تبعيًا؟ وللإجابة على هذا التساؤل، يتعين أولًا توضيح طبيعة العلاقة القانونية بين الدائن والمدين في إطار مبدأي التضامن والتكافل، ثم بيان مدى انطباق هذه الأحكام على مخاصمة الشركاء المتضامنين، وذلك من خلال المطلبين الأول والثاني على التوالي.

المطلب الأول: الأحكام العامة لمبدأ التضامن والتكافل.

يُعرَّف التضامن بين المدينين بأنه الحالة التي يتعدد فيها المدينون في التزام واحد قابل للانقسام، ويكون كل منهم ملزماً بأداء كامل الدين، وذلك استنادًا إلى اتفاق أو نص قانوني، ويترتب على ذلك أن للدائن الحق في مطالبة أي من المدينين بتنفيذ الالتزام كاملًا، فإذا أوفى أحدهم بالدين، تُبرأ ذمته وذمة باقي المدينين.[1]

نصَّ المشرّع في قانون التجارة الأردني على أن التضامن بين المدينين في الدين التجاري يُفترض قانونًا، وهو قرينة قابلة لإثبات العكس [2]، وبذلك، يختلف التضامن في الدين التجاري عن نظيره في الالتزام المدني؛ إذ إن التضامن بين المدينين في الالتزامات المدنية لا يُفترض، بل يجب النص عليه صراحةً، سواء في العقد أو في القانون. [3]

أما فيما يخص التكافل، فقد عالجه المشرّع الأردني في الفصل الأول من الباب الخامس المعنون بـ"عقود التوثيقات الشخصية"، وذلك في المواد (950–987) من القانون المدني، حيث عرّف الكفالة بأنها "ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة بتنفيذ التزام". [4]

وتكون الكفالة إما بموجب اتفاق تعاقدي أو نص قانوني، كما هو الحال في مسؤولية الشركاء المتضامنين عن ديون الشركة. وبموجب مبدأ التكافل، يحق للدائن مطالبة المدين الأصلي، أو الكفيل، أو كليهما معًا، ولا يحق للكفيل الدفع بعدم مطالبته قبل المدين الأصلي، وهنا يقع الخلط لدى البعض بين مفهومي التضامن والتكافل، إذ يظن البعض أنهما مصطلح واحد لا فرق بينهما، غير أن الواقع القانوني يُثبت عكس ذلك، فالتضامن يشبه الكفالة من حيث أن الكفيل يكون في مركز مشابه للمدين المتضامن، إلا أن الفرق الجوهري يتمثل في أن المدين المتضامن هو مدين أصيل، بينما الكفيل مدين تابع للمدين الأصلي، فوفقًا للأصل، يمكن للدائن مطالبة أي مدين متضامن والتنفيذ عليه مباشرة، في حين أنه لا يجوز للدائن مطالبة الكفيل أو التنفيذ عليه إلا بعد الرجوع على المدين الأصلي، وهذا هو الفرق الجوهري بين التضامن والتكافل، وهو الفرق الذي أخذت به معظم التشريعات العربية إلا أن المشرّع الأردني، في الواقع، لم يُفرّق بوضوح بين المدين المتضامن والكفيل من حيث أحقية الدائن في الرجوع، إذ أجاز للدائن مطالبة الكفيل قبل الرجوع على المدين الأصلي. [5]

وبالاطلاع على المفاهيم السابقة، يتبيّن أن مبدأي التضامن والتكافل يترتب عليهما مجموعة من الآثار القانونية، سيتم توضيحها في الفرعين الأول والثاني على التوالي.

الفرع الأول: الآثار المترتبة على العلاقة ما بين الدائن والمدين المتضامن.

تحكم علاقة الدائن بالمدينين المتضامنين مجموعة من القواعد الآتية:

أولاً: يحق للدائن مطالبة أيٍّ من المدينين المتضامنين، سواء مجتمعين أو منفردين، بكامل الدين. كما يجوز لأي مدين متضامن أن يوفي الدين كاملًا، وفي هذه الحالة تُبرأ ذمته وذمة باقي المدينين تجاه الدائن.[6]

ثانيًا: لا يجوز للمدين الذي يطالبه الدائن بكامل الدين أن يكتفي بدفع حصته فقط، مما يعني أن للدائن الحرية في اختيار أي مدين متضامن لمطالبته بكامل الدين، بغض النظر عن نسبة حصته فيه.[7]

ثالثًا: يكون المدين المتضامن مسؤولًا عن تنفيذ التزامه الخاص، وأي إعذار أو دعوى من الدائن ضده لا ينعكس أثرها على باقي المدينين[8]. ويُفهم من ذلك أن التضامن يقوم على مبدأ أن كل مدين يُعد ممثلًا للآخرين فيما ينفعهم فقط، لا فيما يضرهم، فإذا قام الدائن باتخاذ إجراء قانوني ضد أحد المدينين المتضامنين فقط، فإن أثر هذا الإجراء يقتصر عليه دون أن يشمل الآخرين. وبالتالي، إذا حصل الدائن على حكم ضد أحد المدينين المتضامنين دون أن يكون باقي المدينين أطرافًا في الدعوى، فلا يمكنه الاحتجاج بهذا الحكم على الآخرين. أما إذا صدر حكم لمصلحة أحد المدينين المتضامنين، حتى وإن لم يكن باقي المدينين أطرافًا في الدعوى، فإنهم يستفيدون من هذا الحكم.[9]

رابعًا: إذا أقام الدائن دعوى ضد أحد المدينين المتضامنين دون إدخال الآخرين، جاز للمحكمة أن تُدخل باقي المدينين من تلقاء نفسها أو بناءً على طلب المدين المدعى عليه. وفي هذه الحالة، تُحدد المحكمة موعدًا لا يتجاوز أربعة عشر يومًا لحضور من تأمر بإدخاله أو من يطلب المدعى عليه إدخاله، وفقًا لأحكام القانون.[10]

وبناءً على ما سبق لا يجوز للدائن الاحتجاج بقرار الحكم الصادر ضد أحد المدينين المتضامنين تجاه باقي المدينين، إذ إن الحكم الصادر لمصلحة الدائن يسري فقط على المدين الذي صدر الحكم ضده، ولا يمتد أثره إلى غيره، تطبيقًا لمبدأ النيابة التبادلية فيما ينفع لا فيما يضر.

وبالتالي، لا يمكن للدائن الحجز أو التنفيذ إلا على المدين الذي كان طرفًا في الدعوى، ويحق لباقي المدينين الدفع بعدم سريان الحكم في مواجهتهم، لكونهم ليسوا أطرافًا في الدعوى الأصلية، وعليه، إذا قام الدائن بمخاصمة شركة التضامن وحدها استنادًا إلى أحكام التضامن والتكافل، لا يجوز أن يسري الحكم الصادر ضد الشركة على الشركاء المتضامنين، وكذلك العكس صحيح:

إذا خُوصم الشركاء المتضامنون دون الشركة، فلا يسري الحكم الصادر ضدهم على الشركة ذاتها.

الفرع الثاني: الآثار المترتبة على علاقة الدائن بالكفيل.

من أهم الآثار المترتبة على العلاقة بين الدائن والكفيل، هو حق الدائن في مطالبة الكفيل أو المدين الأصيل أو كليهما معًا بسداد الدين، وبناءً عليه، يحق للدائن التنفيذ على أموال الكفيل سواء سبق له أن طالب المدين الأصيل أم لا، شريطة ألا يُستوفى الدين إلا مرة واحدة. أي أنه إذا أوفى الكفيل بالدين، تُبرأ ذمة المدين الأصيل تجاه الدائن.

ويُلاحظ أن المشرّع الأردني لم يأخذ بموقف بعض التشريعات المقارنة التي منحت الكفيل صفة تبعية واحتياطية، كما هو الحال في القانون المدني المصري الذي نص في المادة (1/788) على ما يلي:"لا يجوز للدائن أن يرجع على الكفيل وحده إلا بعد الرجوع على المدين".[11]

وعليه، فإن المشرّع الأردني قد منح الكفيل صفة المدين المتضامن، رغم أن التزام الكفيل هو تبعي وليس أصيلاً، وبالتالي، يجوز للدائن مطالبة الكفيل وحده والتنفيذ على أمواله، الأمر الذي يجعل آثار التضامن والتكافل متقاربة بل ومتماثلة في نظر المشرّع الأردني.

المطلب الثاني: الأحكام الخاصة بمخاصمة الشركاء في شركة التضامن.

نص المشرّع الأردني في المادة (26) من قانون الشركات على أن الشركاء المتضامنين مسؤولون بالتضامن والتكافل عن ديون الشركة، وبناءً عليه، يتوجّب أن تُطبّق أحكام التضامن والتكافل على مسؤولية الشركاء المتضامنين. وبعد الوقوف على الآثار المترتبة على التضامن والتكافل، فإن إسقاط هذه الأحكام عند تحديد مسؤولية الشركاء المتضامنين، يترتب عليه مجموعة من الآثار على النحو الآتي:

1.يحق للدائن مخاصمة أي شريك متضامن بمفرده، أو بالاشتراك مع باقي الشركاء المتضامنين، والتنفيذ على أمواله و/أو مخاصمة الشركاء والشركة معًا والتنفيذ على أموالهم.

2.في حال اختصام الشركاء المتضامنين وحصول الدائن على قرار لمصلحته، فإن هذا القرار لا يسري بحق الشركة، عملًا بمبدأ النيابة التبادلية: "فيما ينفع لا فيما يضر."

3.لا يحق للشركاء المتضامنين الدفع بالمطالبة بحسب حصة كل منهم، إذ يحق للدائن مطالبة أي شريك متضامن بكامل ديون الشركة.

4.لا يسري القرار الصادر بحق الشركاء المتضامنين في مواجهة الشركة إذا تم اختصامهم منفردين، ولا يجوز التنفيذ على أموال الشركة كأصل عام. كما لا يسري القرار الصادر بحق الشركة في مواجهة الشركاء المتضامنين إذا تم اختصام الشركة منفردة. وعليه، ووفقًا لهذه الأحكام، لا بد للدائن من مخاصمة الشركة والشركاء معًا ليتسنى له التنفيذ على أموال الطرفين.

5.في حال قام الدائن باختصام الشركاء المتضامنين، يجوز للمحكمة إدخال الشركة من تلقاء نفسها أو بناءً على طلب الشركاء المدعى عليهم.

هذه هي الآثار التي تترتب على تطبيق أحكام التضامن والتكافل في مسؤولية الشركاء المتضامنين. إلا أننا نجد أن المشرّع الأردني، وإن كان قد نص على المسؤولية التضامنية والتكافلية للشركاء عن ديون الشركة، إلا أنه خرج بأحكامٍ عن القواعد العامة للتضامن والتكافل على النحو الآتي:

أولًا: أعطى المشرّع الأردني للشركاء المتضامنين منزلة الكفلاء المتضامنين للشركة؛ أي يمكن لدائني الشركة مطالبتها بالدين أو مطالبة الشركاء، على انفراد أو مجتمعين، دون التقيد بمخاصمة الشركة أولًا، إلا أنه وضع قيدًا على التنفيذ، فلا يمكن التنفيذ على أموال هؤلاء الشركاء إلا عندما لا تكفي أموال الشركة للسداد، أي لا يُصار إلى التنفيذ على أموال الشركاء إلا بعد التنفيذ على أموال الشركة، وإذا لم تفِ أموالها بديونها، عندها فقط يجوز التنفيذ على أموال الشركاء[12]. ونلاحظ أن المشرّع الأردني قد منح الشركاء المتضامنين الحق في الدفع بالتجريد، وهو خروج على الأحكام العامة، وذلك استنادًا إلى نص المادة (27) من قانون الشركات.

ونجد أن المشرّع الأردني قد أوجد مشكلات إجرائية كبيرة في حال مخاصمة الشركاء فقط، حيث منح الدائنين الحق في مخاصمة الشركاء، وفي ذات الوقت منع التنفيذ عليهم، ما يؤدي إلى صعوبات عملية في تنفيذ الأحكام، وتُبيّن هذه الإشكالية فيما يلي:

1.لا يستطيع الدائن تنفيذ الحكم على أموال الشركاء إلا بعد التنفيذ على أموال الشركة، بموجب المادة (27) من قانون الشركات. ولكن كيف سيتم التنفيذ على أموال الشركة وهي ليست طرفًا في الدعوى الأصلية؟ وبالتالي، يتعذر التنفيذ عليها لدى دائرة التنفيذ لأنها ليست طرفًا في السند التنفيذي.

2.لا يسري قرار الحكم الصادر بحق الشركاء المتضامنين على الشركة، باعتبار أن الشركاء متضامنون مع الشركة، واستنادًا إلى قاعدة النيابة التبادلية "التضامن فيما ينفع لا فيما يضر"، فإن الحكم الذي يصدر بحق الشركاء يضر الشركة، لذا لا يسري بحقها.

3.إذا حاول الدائن إدخال الشركة في الدعوى التنفيذية استنادًا إلى نص المادة (27) من قانون الشركات، فإن للشركة الحق في التمسك بهذا الدفع. غير أن قاضي التنفيذ لا يملك صلاحية إدخال الشركة ولا البت في الدفوع الموضوعية، لأن الاجتهادات القضائية استقرّت على أن هذا النوع من الدفوع يُعدّ من المسائل الموضوعية الخارجة عن اختصاص قاضي التنفيذ[13]، الذي يقتصر اختصاصه على تطبيق القواعد الإجرائية لتنفيذ السند التنفيذي (الحكم القضائي) بموجب قانون التنفيذ.

وعليه، يتعذر التنفيذ على أموال الشركاء أو أموال الشركة في حال اختصام الشركاء المتضامنين فقط دون الشركة. لذا، ووفقًا للأصل، لا يجوز السماح بمخاصمة الشركاء المتضامنين وحدهم دون الشركة، ما دام التنفيذ يتعذر عليهم.

وبمقارنة موقف التشريعات العربية مع موقف المشرّع الأردني، نجد أن قانون الشركات العراقي أجاز مخاصمة الشركة وأي شريك متضامن كان عضوًا فيها وقت نشوء الالتزام، ويكون الشركاء ملزمين بالإيفاء على وجه التضامن. إلا أنه لا يجوز التنفيذ على أموال الشريك قبل إنذار الشركة، [14] كما يلاحظ أن المشرّع اللبناني، في المادة (63) من قانون التجارة، جاء مطابقًا لما نص عليه المشرّع العراقي في المادة(34) وعليه، فإن التشريعات العربية تسمح بمخاصمة الشركاء المتضامنين، ولكن بعد إنذار الشركة. فإذا تمّت مخاصمة الشركاء المتضامنين قبل إنذار الشركة، تكون الدعوى سابقة لأوانها وتستوجب الرد. ويُلاحظ أن هذه التشريعات تجنّبت المشكلات الإجرائية التي أحدثها المشرّع الأردني، إذ يتعذر معه مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين، وبالتالي، يمكن تلافي هذه المشكلات في النص الحالي من خلال مخاصمة الشركة والشركاء معًا، حيث أن مخاصمة الشركاء المتضامنين وحدهم ستؤدي حتمًا إلى مشكلات إجرائية سبق توضيحها.

وعليه، ترى الباحثة ضرورة تبنّي موقف التشريعات العربية، وذلك بالنص صراحة على وجوب إنذار الشركة أولًا قبل مخاصمة الشركاء المتضامنين. وفي هذه الحالة، سيكون أمام الدائن الخيارات التالية:

1.إنذار الشركة أولًا، ثم مخاصمة الشركاء المتضامنين، وفي هذه الحالة سيتمكن الدائن من التنفيذ على أموالهم الشخصية دون أي إشكاليات إجرائية.

2.مخاصمة الشركة فقط دون إنذارها، وعندها لا يكون للدائن الحق في التنفيذ إلا على أموال الشركة دون أموال الشركاء.

3.إنذار الشركة أولًا، ثم مخاصمة الشركة والشركاء المتضامنين معًا، وفي هذه الحالة يمكن للدائن التنفيذ على أموال الشركة والشركاء جميعًا.

وبناءً على ما سبق، يتبيّن أن موقف التشريعات العربية المقارنة لا يثير أية مشكلات إجرائية في التنفيذ؛ إذ يكفي إنذار الشركة ليتاح للدائن مخاصمة الشركاء والتنفيذ على أموالهم دون عوائق تحول دون التنفيذ، وباستعراض موقف المشرّع الأردني، والمشكلات الإجرائية التي تواجه الدائنين في تطبيق أحكام قانون الشركات، يثور التساؤل التالي: كيف تعامل القضاء الأردني مع مسألة مخاصمة الشركاء المتضامنين؟ وهل أجاز مخاصمتهم منفردين؟ أم اشترط اختصامهم مع الشركة مجتمعين؟ هذا ما سيتم توضيحه في المبحث الثاني من هذا البحث.

المبحث الثاني: اتجاهات القضاء الأردني في تحديد نطاق مخاصمة الشركاء بشركة التضامن.

طرأ تطوّر على موقف القضاء الأردني فيما يتعلق بمخاصمة الشركاء المتضامنين، حيث تباينت الاتجاهات القضائية بين رأيين؛ الأول يجيز إقامة الدعوى ضد الشركاء المتضامنين بشكل منفرد دون اشتراط مخاصمة الشركة، في حين يرى الاتجاه الآخر ضرورة اختصام الشركة إلى جانب الشركاء المتضامنين لصحة الخصومة.

المطلب الأول: جواز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين.

تطوّر موقف القضاء الأردني، فأصبح يجيز مخاصمة الشركاء المتضامنين على انفراد دون الحاجة إلى مخاصمة الشركة، وقد علّلت المحكمة قرارها بالاستناد إلى مبدأ التضامن والتكافل في مسؤولية الشريك عن ديون الشركة، وذلك على النحو الآتي: "من المقرر، ووفقًا لأحكام قانون الشركات، أن الشركاء في شركة التضامن مسؤولون عن ديون الشركة بأموالهم الشخصية، وتكون مسؤوليتهم بالتضامن فيما بينهم، وكذلك بالتضامن مع الشركة.

ويعني ذلك أن الشركاء مسؤولون بصفة شخصية وبوجه التضامن عن ديون الشركة، كملتزمين أصليين إلى جانب التزام الشركة، أي أنهم في مركز *المدينين المتضامنين*، بما يفيد أن للشريك التزامًا قانونيًا بالتضامن مع الشركة، ويحق للدائن إقامة الدعوى على شركة التضامن

أو على أحد الشركاء، أو عليهما معًا، وبما أن المدعي (المميز ضده) قد خاصم المدعى عليه للمطالبة بحقوقه العمالية، على أساس أن علاقة العمل قد تمت بينه وبين المدعى عليه، وأن الأخير قد أقر أثناء استجوابه أمام محكمة الصلح بأنه قام بتشغيل المدعي على باص الشركة المملوك له، وبصفته الشخصية كمدير للشركة، فإن هذا لا يغيّر من الأمر شيئًا، طالما أن للمدعي الحق في مخاصمة المدعى عليه بصفته الشخصية، إلى جانب الشركة أو دونها، ما دام التضامن بينهما قائمًا بموجب أحكام القانون، فإن للدائن الحق في مطالبة المدين أو الكفيل أو كليهما، وذلك استنادًا إلى المادة (967) من القانون المدني، ولا يُعدّ ذلك مخالفًا لأحكام المادتين (26) و(27) من قانون الشركات الأردني، إذ إن نطاق تطبيق هاتين المادتين ينحصر في مرحلة التنفيذ، حيث لا يجوز التنفيذ على الأموال الخاصة للشركاء المتضامنين إلا بعد استنفاد أموال الشركة والتنفيذ عليها أولًا.

ومع ذلك، لا يوجد ما يمنع من إقامة الدعوى على الشريك المتضامن بصفته الشخصية، وله في هذه الحالة الرجوع على الشركة أو على بقية الشركاء بنسبة مساهمة كل منهم، في حال تعذر التنفيذ على أموال الشركة، كما أن المحكمة تملك، بموجب نص المادة (3/114) من قانون أصول المحاكمات المدنية، صلاحية اتخاذ ما تراه مناسبًا من إجراءات قانونية تحقيقًا للعدالة.

وعليه، فإن مخاصمة المدعِي للمدعَى عليه بالصفة الواردة في لائحة الدعوى تُعدّ مخاصمة صحيحة، وحيث إن محكمة الاستئناف قد خالفت هذا الاتجاه بعدم اتباعها لقرار النقض الصادر عن محكمتنا في هذه الدعوى، وإصرارها على قرارها السابق، فإن قرارها يكون واقعًا في غير محله، ومخالفًا للقانون، ويتعين نقضه". [15]

وباستقراء موقف محكمة التمييز الأردنية، يتبيّن أنها قد أجازت مخاصمة الشركاء المتضامنين على انفراد، وذلك استنادًا إلى حرفية النص القانوني الذي أجاز مخاصمة الشركاء باعتبارهم مدينين بالتضامن والتكافل عن ديون والتزامات الشركة. إذ إن القول بخلاف ذلك يُفرغ مفهوم التضامن من مضمونه، ويتعارض مع صراحة النص.

وقد أوضحت محكمة التمييز هذا المبدأ في معرض ردها على أسباب الطعن، حيث اعتبرت أن صفة التضامن والتكافل التي نص عليها المشرّع الأردني تبيح للدائن أن يخاصم الشركة و/أو الشركاء، مجتمعين أو منفردين، إلا أن السماح بمخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين لا يحلّ الإشكال الإجرائي المتعلق بالتنفيذ؛ إذ تبقى معوّقات التنفيذ قائمة، ويثور التساؤل هنا :*ما*

الجدوى من السماح بمخاصمة الشركاء المتضامنين، إذا كان يتعذر تنفيذ الحكم على الشركاء أو الشركة؟

وقد أشارت محكمة التمييز نفسها إلى مسألة تعذر التنفيذ على الشركة، حيث جاء في متن القرار ما يلي: "ولا يمنع ذلك من مخاصمة الشريك بصفته الشخصية، والذي له حق الرجوع على الشركة والشركاء بنسبة ما يصيب كل منهم، في حال تعذر التنفيذ على الشركة." واستنادًا إلى هذا التفسير، رأت المحكمة أن عدم إمكانية التنفيذ على الشركة، لكونها ليست طرفًا في الدعوى، يُعد سببًا كافيًا لتعذر التنفيذ عليها، مما يجيز للشريك الرجوع عليها لاحقًا بما سدّده، غير أن المحكمة أغفلت جانبًا جوهريًا، وهو أن المادة (27) من قانون الشركات تشترط صراحة عدم جواز التنفيذ على أموال الشركاء المتضامنين إلا بعد استنفاد أموال الشركة، حتى وإن صدر حكم بحق الشركاء. وعليه، تبقى الإشكالية قائمة، ولا يُعتد بالحكم الصادر بحق الشركاء وحدهم ما دام التنفيذ عليهم غير ممكن قانونًا في ظل هذا القيد التشريعي.

ويترتب على هذا الاجتهاد عدد من الآثار، من أبرزها إمكانية طلب إدخال شركة التضامن في الدعوى إذا لم يتم اختصامها منذ البداية، وذلك استنادًا إلى المادة (113) من قانون أصول المحاكمات المدنية، التي تجيز إدخال الغير إذا كانت الدعوى قد أقيمت على من يصح اختصامه من الأصل.

وقد عالجت محكمة استئناف عمّان هذا الأثر في أحد قراراتها، حيث قضت بصحة طلب إدخال شركة التضامن في حال لم تتم مخاصمتها مع الشركاء المتضامنين ابتداءً. وكان الجدل القانوني يتمحور حول مدى توافر شروط طلب الإدخال، خاصة أن المادة (113) تشترط أن تكون الدعوى الأصلية مرفوعة على من يصح اختصامه من البداية، ورأت المحكمة أن اختصام الشركاء المتضامنين وحدهم دون الشركة يعد صحيحًا من الناحية القانونية، مما يترتب عليه جواز إدخال الشركة لاحقًا، واعتبرت أن للدائن الحق في الاختيار بين الشركة أو الشركاء أو كليهما، وفقًا لمبدأ التعدد الجوازي، وأن هذا لا يندرج تحت مفهوم التعدد الوجوبي.

وجاء في قرار المحكمة ما يلي: "ينبغي التمييز بين من يصح اختصامه عند رفع الدعوى، ومن يجب اختصامه ابتداءً. وإن اختصام الغير يكون في حالة التعدد الجوازي للمدعى عليهم، وليس الوجوبي. ويحدث التعدد الجوازي عندما يكون للمدعي حق مخاصمة أكثر من شخص للمطالبة بذات الحق، ومثال ذلك: مطالبة أحد المدينين المتضامنين دون مطالبة الآخرين، أو مطالبة

الكفيل أو الأصيل، أو كليهما معًا، ففي تلك الحالات، يصح طلب الإدخال، بخلاف ما لو كانت الخصومة لا تصح إلا بمطالبتهما معًا، وحيث ثبت أن الدعوى مرفوعة ابتداءً ضد الشريك المتضامن (سمير البادوسي) المفوّض بالتوقيع عن الشركة التي تم إدخالها لاحقًا في المحاكمة بعد إسقاط الدعوى عن شركة فيلادلفيا للتأمين، فإن الفقه والقضاء قد استقرّا على أنه يجوز لدائن شركة التضامن مخاصمة الشركة والشركاء فيها، إلا أنه لا يجوز التنفيذ على أموال الشركاء الخاصة لتحصيل الدين إلا بعد التنفيذ على أموال الشركة، وذلك وفقًا لأحكام المادة (27) من قانون الشركات (تمييز حقوق رقم 2002/1298 هـ.ع تاريخ 2002/8/4، وقرار رقم 2003/3469). وعليه، فإن شركة (البادوسي والعيسى) تُعد، وفقًا للمفهوم المتقدم، من الأشخاص الذين يصح اختصامهم عند رفع الدعوى، لا من الذين يجب اختصامهم ابتداءً، وبالتالي لا يُقال إن إدخالها لاحقًا يُشكّل تصحيحًا للخصومة، إذ إن الخصومة بمواجهة الشريك المتضامن دون الشركة تُعد صحيحة من الأساس".[16]

المطلب الثاني: عدم جواز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين.

بعد أن واجهت المحاكم الأردنية مشكلات إجرائية ناجمة عن الحكم القاضي بجواز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين، والتي تمثلت في عدم قابلية ذلك الحكم للتنفيذ، اضطُرّ الدائن في كثير من الأحيان إلى الرجوع إلى نقطة البداية بمخاصمة الشركة أولًا، والتنفيذ على أموالها وتجريدها، ومن ثم إثبات عدم كفاية أموالها، ليتمكن من متابعة التنفيذ بحق الشركاء المتضامنين، وقد ترتب على هذا الواقع طول أمد التقاضي، وصعوبة الدائن في استيفاء حقه، مما دفع القضاء الأردني، ممثلًا بمحكمة التمييز، إلى تغيير موقفه القضائي، والحكم بعدم جواز مخاصمة الشركاء المتضامنين على انفراد دون مخاصمة الشركة. وقد درجت المحاكم تبعًا لذلك على رد الدعوى شكلًا لعدم صحة الخصومة، واشتراط اختصام الشركة إلى جانب الشركاء المتضامنين.[17]

وبررت محكمة التمييز هذا التوجه بأن مخاصمة الشركاء المتضامنين يجب أن تكون لغايات التنفيذ في حال عدم كفاية أموال الشركة، وأن اختصامهم منفردين يجعل الحكم غير قابل للتنفيذ، ويفقده أثره العملي، وبالتالي، استقر الاجتهاد القضائي على عدم جواز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين دون الشركة، وذلك لأن التنفيذ على أموال الشركاء الخاصة لا يكون جائزًا إلا بعد استنفاد أموال الشركة، وفقًا لما نصّت عليه المادة (27) من قانون

الشركات[18]. وهذا لا يعني، بالضرورة، وجود تضامن بين الشركة والشركاء ابتداءً، بل هو حكم خاص لتمكين الدائن من استيفاء حقه عند عدم كفاية أموال الشركة.

إن القول بخلاف ذلك، أي السماح بمخاصمة الشركاء المتضامنين وتنفيذ الحكم الصادر بحقهم مباشرة، دون انتظار نتيجة التنفيذ على أموال الشركة، يؤدي إلى تحميل الشركاء المسؤولية قبل تحقق شرط عدم كفاية أموال الشركة.

وعليه، فإن قرارات محكمة التمييز في هذا السياق لم تعتبر الشريك في حالة تضامن مع الشركة، على خلاف ما هو ظاهر من المادة (27) من قانون الشركات. فلو طُبّق النص بحرفيته، لاعتُبر الشريك متضامنًا مع الشركة، وبالتالي لجاز اختصامه منفردًا، انسجامًا مع أحكام التضامن والقواعد العامة المنصوص عليها في القانون المدني.

ويُلاحظ أن قرار المحكمة بهذا الشكل جاء مقيّدًا للنص الذي أجاز بوضوح مخاصمة الشركاء المتضامنين، خاصة أن المشرّع الأردني قد نص على المسؤولية التضامنية والتكافلية للشركاء عن ديون والتزامات الشركة.

وبالتالي، فإن موقف القضاء الأردني القاضي بعدم جواز مخاصمة الشركاء المتضامنين منفردين، مردّه إلى تعذر التنفيذ على أموال الشركاء في حال صدور حكم بحقهم، نظرًا لأن المشرّع لم يجز التنفيذ على أموال الشركاء إلا بعد التنفيذ على أموال الشركة. وقد جاء هذا التوجه تحسبًا لأي إشكالات تنفيذية قد تواجه الدائن عند محاولة تنفيذ الحكم، غير أن هذا الاتجاه يخالف أحكام التضامن والتكافل المنصوص عليها في القانون المدني، التي تمنح الدائن الحق في مخاصمة أي مدين متضامن، بما في ذلك الكفيل، وإن كان التزامه تبعيًا. كما أنه لا ينسجم تمامًا مع نص المادة (27) من قانون الشركات، التي أجازت صراحةً مخاصمة الشركاء المتضامنين ومخاصمة الشركة، مما يستدعي إعادة النظر في مدى التوفيق بين الاجتهاد القضائي والنص التشريعي.

المطلب الثالث: مخاصمة الشريك المتضامن بصفته الشخصية وبصفته مفوض بإدارة الشركة.

صدر قرار حديث عن محكمة التمييز الأردنية بصفتها الحقوقية – الهيئة العامة – رقم 2024/2862 بتاريخ 2024/4/28، قرّرت فيه المحكمة أنه إذا أُقيمت الدعوى ابتداءً على الشريك المتضامن بصفته الشخصية، وبصفته مفوضًا بإدارة الشركة والتوقيع عنها، فإن الخصومة

تنصرف إلى كل من الشريك المتضامن وشركة التضامن معًا، حتى وإن لم يتم اختصام الشركة صراحة في لائحة الدعوى.

إذ رأت المحكمة أن مجرد اختصام المفوض بإدارة الشركة والتوقيع عنها بهذه الصفات، يُعتبر كافيًا لانصراف الخصومة إلى الشركة ذاتها، موضحةً ذلك بما يلي:

" وحيث إن إقامة الدعوى بمواجهة الشريك المفوّض بإدارة شركة التضامن والتوقيع عنها واختصامه بصفته ممثلاً للشركة ومفوضاً بإدارتها والتوقيع عنها، إنما يفيد إقامة الدعوى بمواجهة الشركة. حيث تنصرف الخصومة في هذه الحالة إلى الشركة وتكون موجهة إليها، وليس إلى شخص ممثلها والمفوض بإدارتها، وتكون الخصومة متحققة بين الجهة المدعية وشركة التضامن التي يمثلها المفوض، الذي جرى اختصامه بهذه الصفة.

ذلك أن الاجتهاد القضائي لمحكمتنا قد استقر على أنه في حال ورود أي عبارة في سند التوكيل أو لائحة الدعوى تُفيد الصفة التمثيلية للخصم عن الغير (أي عن الشركة)، فإن الخصومة تكون موجهة إلى الشركة وتُعد صحيحة. فالشريك الممثل والمفوّض بالتوقيع لا يُقصد به منفردًا، بل يُقصد به بصفته الشخصية، بالإضافة إلى الشركة التي يمثلها[19].

وفي الدعوى محل البحث، نجد أن المدعي قد خاصم المدعى عليه (محمد أحمد عبد الهادي خريس) بصفته الشخصية، وبصفته المفوّض بالتوقيع منفردًا عن شركة (محمد خريس وشركاه) التي يتبع لها الاسم التجاري (مركز الدكتور محمد خريس)، وذلك حسبما ورد في لائحة الدعوى ووكالة وكيل المدعي، المحامي الأستاذ عناد الشرفاء.

وبناءً عليه، فإن المدعى عليه قد تمت مخاصمته أولًا بصفته الشخصية، وثانيًا بصفته ممثلًا لشركة (محمد خريس وشركاه) والمفوض بالتوقيع عنها، مما يجعل الخصومة تنصرف إلى الشركة أيضًا.

وبهذا، يكون المدعي قد خاصم المدعى عليه بصفته شريكًا متضامنًا، وبصفته الشخصية، كما خاصم أيضًا شركة التضامن، وبالتالي فإن الخصومة وُجّهت لكل من الشريك والشركة معًا، على نحو يتفق مع أحكام المادة (27) من قانون الشركات، والاجتهاد القضائي لمحكمة التمييز في القرار رقم (2018/3126) الصادر عن الهيئة العامة بتاريخ 2019/3/3، مما يجعل خصومة المدعي موجهة إلى الشركة المدعى عليها خلافًا لما توصل إليه القرار المطعون فيه، وتكون أسباب الطعن واردة عليه، ويتعيّن نقضه، ويكون إصرار المحكمة الاستئنافية في غير محله".

ويُستفاد من هذا القرار أن محكمة التمييز عاملت شركة التضامن معاملة المؤسسات

الفردية، حيث تنصرف الخصومة إلى الشركة إذا ما تمت مخاصمة المفوض بالإدارة والتوقيع عنها بصفته الشخصية والتمثيلية. وبالتالي، تلاشت مشكلات التنفيذ التي كانت تُثار سابقًا في مثل هذه الحالات، وأصبح بالإمكان تنفيذ الحكم على الشركة حتى ولو لم تُخاصم ابتداءً، ما دامت الخصومة قد وُجّهت إلى الشريك بهذه الصفة.

غير أن تعدد الاجتهادات القضائية واختلافها في تفسير تطبيق المادة (27) من قانون الشركات، أظهر وجود إشكالية حقيقية في صياغة هذا النص، مما دفع الباحثة إلى اقتراح ضرورة تعديل المادة (27) من قانون الشركات، بما يضمن توحيد موقف القضاء الأردني، وتبني موقف التشريعات المقارنة التي تُعالج هذه الإشكالية بشكل أكثر وضوحًا، وتجنب الدائنين الدخول في نزاعات إجرائية تطيل أمد التقاضي وتعرقل تنفيذ الأحكام.

الخاتمة.

وفي ختام هذا البحث، تم تناول ومعالجة جميع الإشكاليات الإجرائية التي تواجه المحاكم والدائنين في تطبيق المادة (27) من قانون الشركات، والمتعلقة بمخاصمة الشركاء المتضامنين، وقد توصّلت الباحثة إلى جملة من النتائج والتوصيات، على النحو الآتي:

أولاً: النتائج

1.في حال أخذ المشرّع الأردني بأحكام التضامن والتكافل وأسقطها على الشركاء في شركة التضامن، فإن من آثار ذلك أن للدائن الحق في مخاصمة أي من الشركاء أو الشركة منفردين أو مجتمعين، والتنفيذ على أموالهم الشخصية. إلا أنه إذا اختار الدائن مخاصمة الشركة فقط دون الشركاء، فإن الحكم الصادر لا يسري على الشركاء المتضامنين، ولا يمكن التنفيذ على أموالهم.

2.خالف المشرّع الأردني الأحكام العامة للتضامن والتكافل، رغم أنه نص صراحة على أن الشريك في شركة التضامن مسؤول عن ديون الشركة بصفته الشخصية، وبصفته متضامنًا ومتكافلًا .إلا أنه لم يُعمل أحكام التضامن والتكافل بشكل كامل، إذ قيد نص المادة (27) من قانون الشركات حق الدائن بالتنفيذ على الشركاء المتضامنين، واشترط استنفاد أموال الشركة أولًا .ما يعني أن الدائن، وإن حصل على حكم ضد الشركة، لا يمكنه التنفيذ على أموال الشركاء إلا بعد تجريد أموال الشركة، وهو ما يُعد خروجًا على القواعد العامة للتضامن الواردة في القانون المدني الأردني.

3.تضاربت الاجتهادات القضائية بين اتجاه يُجيز مخاصمة الشركاء المتضامنين على انفراد ويقر بصحة الخصومة، وبين اتجاه يرفض ذلك ويشترط اختصام الشركة والشركاء معًا، مما يؤدي إلى رد الدعوى لعدم صحة الخصومة، الأمر الذي أوجد إشكالية في التطبيق القضائي.

4.ترتبت على تطبيق المادة (27) والقرار القاضي بجواز مخاصمة الشركاء المتضامنين على انفراد مشكلات

إجرائية ملموسة، تمثلت في تعذر تنفيذ الحكم القضائي الصادر بحق الشركاء، لأسباب عدة، أبرزها:

- تعذر التنفيذ على أموال الشركاء، حتى مع صدور حكم بحقهم، لأن المادة (27) تشترط استنفاد أموال الشركة أولًا قبل التنفيذ عليهم.
- عدم إمكانية التنفيذ على أموال الشركة إذا لم تكن الشركة طرفًا في الدعوى الأصلية، مما يُفقد الحكم قوته التنفيذية تجاه أموالها.
- عدم إمكانية إدخال الشركة لاحقًا في الدعوى التنفيذية كونها ليست طرفًا أصيلًا، ولأن قاضي التنفيذ لا يملك صلاحية البت في المسائل الموضوعية، بل يقتصر اختصاصه على تطبيق القواعد الإجرائية لتنفيذ السند التنفيذي، وفقًا لقانون التنفيذ.
- لا يستطيع الشركاء التمسك بدفع التقسيم أو التجريد لرد الدعوى عنهم، لكن في المقابل يتعذر على الدائن التنفيذ عليهم ما لم يتم تنفيذ الحكم على أموال الشركة أولًا.

التوصيات.

1. ضرورة تعديل المادة (27) من قانون الشركات الأردني بحيث تُقرن أحكام المسؤولية التضامنية والتكافلية بإجراءات واضحة للتنفيذ، تنسجم مع متطلبات الواقع العملي.
2. النص صراحة على أن الحكم الصادر بحق الشركاء يسري على الشركة والعكس في حالات المسؤولية التضامنية، متى ما توافرت رابطة التضامن القانوني، وذلك تفاديًا لأي تأويل قد يؤدي إلى تعطيل التنفيذ.
3. اعتماد نموذج التشريعات العربية الأخرى التي توجب إنذار الشركة قبل التنفيذ على الشركاء المتضامنين، على أن يُمنح القضاء سلطة تقديرية في تقدير جدوى الإنذار ومضمونه.
4. التأكيد على ضرورة اختصام الشركة والشركاء معًا في الدعوى الأصلية، سواء أكانت متعلقة بالمطالبة أو التنفيذ، لضمان وحدة السند التنفيذي وقابلية الحكم للتنفيذ المباشر.
5. منح قاضي التنفيذ صلاحية البت في الدفوع المتعلقة بتنفيذ الأحكام في ظل علاقات التضامن والتكافل، عندما يكون النص القانوني هو الأساس المباشر لهذا الدفع، مع الإبقاء على المسائل الموضوعية الجوهرية ضمن صلاحية محكمة الموضوع.

المصادروالمراجع:

الكتب:

1. الحلالشة، عبد الرحمن جمعة، المختصر في شرح القانون المدني الأردني أثار الحق الشخصي أحكام الالتزام، ط2، عمان، لا يوجد دار نشر، 2019.
2. سامي، فوزي محمد، الشركات التجارية الأحكام العامة والخاصة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، 2014.

الرسائل الجامعية:

1. شرف، أحمد، الدفع بالتجريد في عقد الكفالة: دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2012.

2. القاضي، جمال، إدارة شركة التضامن وحقوق الشركاء ومسؤولياتهم بين الشريعة والقانون، (رسالة دكتوراة)، الجامعة الأردنية، عمان، 2015.

التشريعات الأردنية:

1. القانون المدني الأردني، رقم (43) لسنة 1967، المنشور على موقع قرارك.
2. قانون التجارة الأردني، رقم 12 لسنة (1966)، المنشور على موقع قرارك.
3. قانون أصول المحاكمات المدنية، رقم 24 لسنة 1988.

التشريعات العربية:

1. قانون الشركات العراقي رقم 21 لسنة 1997 والمعدل لسنة 2004.

القرارات القضائية:

1. قرار محكمة استئناف عمان رقم (42237) لسنة (2017) منشور على موقع قرارك.
2. قرار محكمة استئناف عمان بصفتها الحقوقية رقم (851) لسنة 2018، المنشور على موقع قرارك.
3. قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (1298) لسنة (2002)، المنشور على موقع قسطاس.
4. قرار محكمة التمييز بصفتها الحقوقية هيئة عامة رقم (2862) لسنة (2024) والصادر تاريخ 2024/4/28 المنشور على موقع قسطاس.
5. قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (3126) لسنة (2008)، المنشور على موقع قرارك.
6. قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (5662) لسنة (2019)، المنشور على موقع قرارك.

الهوامش:

.

1 الحلالشة، عبد الرحمن جمعه، المختصر في شرح القانون المدني الاردني اثار الحق الشخصي أحكام الالتزام، ط2، لا يوجد دار نشر، عمان، 2019، ص 216 .

2 المادة (53)، قانون التجارة الاردني، رقم 12 لسنة (1966)، المنشور على موقع قرارك .

3 المادة (426) القانون المدني الاردني، رقم (43) لسنة 1967،المنشور على موقع قرارك .

4 المادة (950) القانون المدني الاردني، رقم (43) لسنة 1967، المنشور على موقع قرارك .

5 شرف، أحمد، الدفع بالتجريد في عقد الكفالة: دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2012، ص 33

6 المادة (1/428)، القانون المدني الأردني رقم 43 لسنة 1976، المنشور على موقع قرارك.

7 الحلالشة، عبد الرحمن جمعه، المختصر في شرح القانون المدني الأردني آثار الشخصي أحكام الالتزام (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص 222

8 المادة (435)، القانون المدني الأردني، رقم 43 لسنة 1976، المنشور على موقع قرارك.

9 الحلالشة، عبد الرحمن جمعه، المختصر في شرح القانون المدني الأردني آثار الشخصي أحكام الالتزام (دراسة مقارنة)، مرجع سابق، ص 240

10 المادة (113و 114/ب و 4/114)، قانون أصول المحاكمات المدنية، رقم 24 لسنة 1988 .

11 أشرف، أحمد، الدفع بالتجريد في عقد الكفالة: دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 40

12 سامي، فوزي محمد، الشركات التجارية الأحكام العامة و الخاصة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الطبعة السابعة، 2014، ص 102

13 قرار محكمة استئناف عمان رقم (42237) لسنة 2017 منشور على موقع قرارك

14 المادة (37/أولاً) قانون الشركات العراقي رقم 21 لسنة 1997 و المعدل لسنة 2004

15 قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (1298) لسنة (2002)، المنشور على موقع قسطاس

16 قرار محكمة استئناف عمان بصفتها الحقوقية رقم (851) لسنة 2018، المنشور على موقع قرارك .

17 قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (3126) لسنة (2008)، المنشور على موقع قرارك

18 قرار محكمة التمييز الأردنية بهيئتها الحقوقية رقم (5662) لسنة (2019)، المنشور على موقع قرارك

19 انظر: تمييز حقوق رقم 2021/3174 هيئة عامة، ورقم 2009/3104 هيئة عامة

ملامح التفسير الموضوعي عند ابن جزي في تفسيره التسهيل

خولة "محمد رجا" طلوزي* أ.د. عبد الله أحمد الزيوت**

تاريخ وصول البحث: 2025/2/12م تاريخ قبول البحث: 2025/4/27م

الملخص

تتناول هذه الدراسة ملامح التفسير الموضوعي من خلال كتاب "التسهيل لعلوم التنزيل" لابن جزي الكلبي، وذلك بهدف بيان مدى تطابق ما ذكره مع التفسير الموضوعي بمفهومه المتأخر، وخطواته المنهجية ، وما له وما عليه.

ولتحقيق هذه الأهداف سلك الباحثان المنهج الاستقرائي في جمع النماذج التي يُعتقد أنها من التفسير الموضوعي في تفسير ابن جزي، ومن ثم المنهج المقارن للمقارنة بين هذه النماذج وبين التفسير الموضوعي بمفهومه الحديث، ومن ثم المنهج التحليلي والنقدي، وتوصل إلى مجموعة من النتائج كان من أبرزها:

إنّ تناول ابن جزي للتفسير الموضوعي لم يكن مفصلًا أو ممنهجًا على نحو ما يُعرف في الدراسات المعاصرة، بل جاء بصورة مجملة دون تقسيم دقيق أو معالجة تحليلية مستقلة.

ومع ذلك كان من أسبق المفسرين الذين جمعوا الآيات القرآنية في موضوع واحد إلى نوع من الجمع والتقسيم المنظم للموضوع القرآني؛ إذ قدّم عناوين محددة للموضوعات، واستعرض الآيات ذات الصلة بها، وظهر ذلك في أربعة موضوعات رئيسة :التقوى، الصبر، التوكل، وصفات بني إسرائيل في القرآن الكريم.

الكلمات الدالة:

نشأة – التفسير الموضوعي – ابن جزي – التسهيل لعلوم التنزيل.

* باحثة

** أستاذ دكتور، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية

The Features of Objective Interpretation According to Ibn Juzayy in his Tafsīr "Al-Tashīl"

Abstract

Objective: This study examines the features of objective interpretation through the book " Al-Tasheel li'Uloom al-Tanzeel " by Ibn Juzayy al-Kalbī. It aims to demonstrate the extent to which his approach aligns with the later conceptualization of objective interpretation, including its methodological steps, characteristics, and applications.

Methodology: To achieve these objectives, the researchers used an inductive approach to collect examples considered to represent objective interpretation in Ibn Juzayy's tafsīr. They then employed a comparative approach to analyze these examples against the modern concept of objective interpretation, followed by analytical and critical approaches.

Results: The study reached several conclusions, the most prominent being that the first emergence of a structured form of objective interpretation of Quranic subjects—in terms of using a title, listing related verses, and organizing them—appeared in Ibn Juzayy's tafsīr. This is exemplified in four subjects: piety, patience, trust, and the attributes of the Children of Israel in the Qur'an.

Recommendations: The study recommends further examination of classical tafsīr works to identify other early models of objective interpretation.

Keywords: Origin, Objective Interpretation, Ibn Juzayy al-Kalbī, Al-Tasheel li'Uloom al-Tanzeel.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد؛

فإن شرف العلم من شرف المعلوم، ولما كان علم التفسير يتعلق ببيان المراد من كلام الله تعالى، كان هذا العلم أشرف العلوم، وقد قام هذا العلم على تفسير ما يحتاج إلى بيان، وكان في الأعم الأغلب يقوم على الرواية، إلى أن ظهر الجمع بين الرواية والدراية، إلى أن تعددت أنواع التفسير وتعددت أساليبه.

وقد كان من منهج جمهور المفسرين تفسير القرآن بحسب الترتيب المصحفي سورة سورة وآية آية، وجروا على هذا المنوال حتى وقتنا المعاصر، فهم لا يجمعون الآيات ذات الموضوع الواحد في مكان واحد، ثم ظهر التفسير الموضوعي الذي يقوم على جمع آيات الموضوع الواحد في القرآن الكريم ثم دراستها وفق الموضوعات المتفرعة عنها دون الالتزام بترتيب المصحف.

وبما أن التفسير الموضوعي نتاج العصر نشأة ومفهومًا ومصطلحًا ومنهجية فإن المفسرين المتقدمين لم يتكلموا عن ألوانه وخطواته وقواعده، ولكن المتأخرين أقبلوا عليه وجعلوا له ألوانًا وقواعد وخطوات ومنهجية.

واختلفوا في نشأة التفسير الموضوعي، واعتبروا تفسير القرآن بالقرآن من بذوره، وآخرون اعتبروا جمع الآيات ذات الموضع الواحد من التفسير الموضوعي.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتبحث عن نموذج تطبيقي للتفسير الموضوعي في كتب التفسير، ووقع الاختيار على تفسير "التسهيل لعلوم التنزيل" لابن جزي حيث ظهر عنده بعض النماذج التي تشبه إلى حدّ كبير خطوات الكتابة في التفسير الموضوعي.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما أبرز ملامح التفسير الموضوعي التي ظهرت عند ابن جزي في تفسيره "التسهيل في علوم التنزيل"؟ ويتفرع عنه الأسئلة الآتية:

-من هو ابن جزي الكلبي، وما كتابه "التسهيل"؟

-ما المقصود بالتفسير الموضوعي؟

-ما الموضوعات المشابهة للتفسير الموضوعي التي ذكرها ابن جزي وضمنّها تفسيره؟

-ما أبرز الخطوات المنهجية في التفسير الموضوعي التي ظهرت من خلال التسهيل؟

-ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين الخطوات المنهجية التي ظهرت عند ابن جزي وبين الخطوات المنهجية المعاصرة؟

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة من خلال النقاط التالية:

-إن جمع الموضوعات القرآنية الذي قام به ابن جزي في تفسيره، وما أجراه من تقسيم لها على نحو يُشبه التفسير الموضوعي في صورته المعاصرة، ودراستها دراسة علمية، يُسهم – ولو بقدر يسير – في إثراء المكتبة الإسلامية، وإبراز ملامح تطوّر التفسير الموضوعي.

-إنّ الكشف عن ملامح التفسير الموضوعي في تفسير ابن جزي، وإبرازها في دراسة مستقلة يفيد الباحثين في نشأة التفسير الموضوعي خاصة، وطلبة علم التفسير عامة.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

-التعريف بابن جزي الكلبي، وتفسيره التسهيل.

-تعريف التفسير الموضوعي.

-الوقوف على الموضوعات المشابهة للتفسير الموضوعي التي ذكرها ابن جزي وضمّنها تفسيره.

-محاولة الكشف عن أبرز الخطوات المنهجية في التفسير الموضوعي التي ظهرت من خلال التفسير.

-بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الخطوات المنهجية المعاصرة، وبين الخطوات المنهجية التي ظهرت في التسهيل.

حدود الدراسة:

تنحصر هذه الدراسة في تفسير التسهيل لابن جزي، وفي الموضوعات المشابهة للتفسير الموضوعي في مفهومه المعاصر.

الدراسات السابقة:

لم نقف –فيما بحثنا –على دراسة علمية تناولت التفسير الموضوعي في تفسير التسهيل لابن جزي، باستثناء دراسة واحدة بعنوان" :**النظرة الموضوعية عند ابن جزي الكلبي من خلال مقدمته وتطبيقاته في التفسير** "للباحثة سلمى داود إبراهيم بن داود، قُدمت في مؤتمر التفسير الموضوعي للقرآن الكريم :واقع وآفاق، جامعة الشارقة، 2010م.

وتجدر الإشارة إلى أن الاطلاع على هذه الدراسة لم يتم إلا بعد الانتهاء من إعداد هذا البحث.

وتُعدّ هذه الدراسة مغايرة في منهجها ومادتها العلمية لدراسة الباحثة سلمى داود، وذلك من عدة وجوه:

-تناولت دراسة الباحثة موضوع "العام والخاص عند ابن جزي"، بينما ركزت هذه الدراسة على الجانب الخاص فقط، مع تقديم أمثلة أكثر وضوحًا، وأقرب إلى مفهوم التفسير الموضوعي في صورته المعاصرة.

-اقتصرت دراستها على مثالين اثنين هما :الصبر والإخلاص، في حين اعتمدت هذه الدراسة على أربعة أمثلة بعد استقراء تفسير *التسهيل* كاملاً، من أوله إلى آخره.

-اقتصر الجانب المقارن في دراستها على موضوع الصبر بين تفسير ابن جزي وإحدى الدراسات المعاصرة، بينما اشتملت هذه الدراسة على مقارنة تحليلية لكل من الأمثلة الأربعة مع نماذج مختارة من الدراسات المعاصرة.

-تناولت دراسة الباحثة موضوع "العام والخاص عند ابن جزي"، بينما ركزت هذه الدراسة على الجانب الخاص فقط، مع تقديم أمثلة أكثر وضوحًا، وأقرب إلى مفهوم التفسير الموضوعي في صورته المعاصرة.

-اقتصرت دراستها على مثالين اثنين هما :الصبر والإخلاص، في حين اعتمدت هذه الدراسة على أربعة أمثلة بعد استقراء تفسير *التسهيل* كاملاً، من أوله إلى آخره.

-اقتصر الجانب المقارن في دراستها على موضوع الصبر بين تفسير ابن جزي وإحدى الدراسات المعاصرة، بينما اشتملت هذه الدراسة على مقارنة تحليلية لكل من الأمثلة الأربعة مع نماذج مختارة من الدراسات المعاصرة.

-إضافة إلى ذلك، فإن المثال الذي اختارته الباحثة بعنوان "الإخلاص "لا يندرج –في نظرنا – تحت نمط التفسير الموضوعي؛ إذ لم يقم فيه ابن جزي بجمع الآيات المتعلقة بالموضوع كما فعل في موضوعات مثل :التقوى، والصبر، والتوكل.

-كما أن تعليقها على موضوع "الصبر "جاء مختصرًا جدًّا لا يتجاوز سطرين، بينما سعت هذه الدراسة إلى تقديم معالجة موسعة وتحليلية لهذا الموضوع وغيره، وفق منهج موضوعي ظاهر المعالم.

كما وجدنا دراسات قريبة في موضوعها من هذه الدراسة، كدراسة الدكتور علي علان بعنوان "تاريخ منهجية التفسير الموضوعي للموضوع القرآني بين الإجمال والتفصيل"

[1]، حيث كان السؤال الرئيس لبحثه: هل لمنهجية التفسير الموضوعي للموضوع القرآني تاريخ سابق على عصرنا؟

وقد توصل الباحث إلى أن الدعوة إلى التفسير الموضوعي ووضع منهجية له؛ وليدة القرن الرابع الهجري، وذلك بعد أن استدل ببعض الأمثلة عند بعض المفسرين كالطبري والرازي وابن كثير، فعرض لمنهجيتهم.

ثم عرض لدراسة ستة مناهج مفصّلة لعلماء معاصرين ونقدها، ليُظهر وجه المفارقة بينهم، ووجه التأثر عند بعضهم، ووجه التأصيل والتأطير عند السابقين، والتفصيل عند المحدثين.

وهذه الدراسة تختلف عن دراسة الدكتور علّان، فهي تنحصر في تناول نماذج قريبة إلى حد ما من التفسير الموضوعي في كتاب "التسهيل لعلوم التنزيل" لابن جزي الكلبي، بهدف بيان مدى تطابق ما ذكره مع التفسير الموضوعي بمفهومه المتأخر وخطواته المنهجية وما له وما عليه تحديدًا دون التعرض لكتب أخرى، مع مخالفة الدكتور علّان فيما ذهب إليه بأن التفسير الموضوعي كانت بداياته وليدة القرن الرابع الهجري.

منهجية الدراسة:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة استعمال المناهج الآتية:

الأول: **المنهج الاستقرائي:**

وذلك لاستقراء كتاب التسهيل، وحصر الموضوعات التي تناولها ابن جزي تحت موضوع واحد.

الثاني: **المنهج التحليلي:**

وذلك من خلال تحليل النصوص التي تم جمعها في محاولة لتبيّن إن كانت تدخل تحت مسمّى التفسير الموضوعي.

الثالث: **المنهج المقارن:**

وذلك لمقارنة ما جاء في تفسير ابن جزي بما ذكره الباحثون المعاصرون في التفسير.

خطة الدراسة:

قُسمت هذه الدراسة إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: اشتملت على مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها والدراسات السابقة ثم المنهج المتبع فيها.

التمهيد: وفيه التعريف بابن جزي وكتابه.

المطلب الأول: مفهوم التفسير الموضوعي، ومنهجية الكتابة فيه.

الأول: مفهوم التفسير الموضوعي.

الثاني: منهجية الكتابة في التفسير الموضوعي.

المطلب الثاني: الموضوعات القرآنية التي تضمنها تفسير ابن جزي.

أولًا: التقوى في القرآن.

ثانيًا: صفات بني إسرائيل في القرآن.

ثالثًا: الصبر في القرآن.

رابعًا: مراتب الناس في التوكل.

المطلب الثالث: المقارنة بين منهجية البحث في التفسير الموضوعي المعاصر، وما جاء عند ابن جزي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: التعريف بابن جزي وكتابه.

وفيما يلي تعريف بالمؤلِّف والمؤلَّف.

أولا: التعريف بابن جزي[2]:

اسمه ونسبه: هو محمد بن أحمد بن محمد بن عبد اللَّه بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن جُزي الكلبي، يكنّى بأبي القاسم، ومعرفة كنيته مما يُحتاج إليه تمييزًا له عن ابنه الكاتب الأديب وجدّه العلامة الوزير، فكل منهما يُعرف بمحمد بن جزي.

نشأته: وُلد سنة (693هـ) في غرناطة بالأندلس، في بيت علم ونبل وأصالة.

نشّأه والده تنشئة حسنة، فتعلم القرآن منذ صغره وتعلم القراءات، وتفقه بمذهب الإمام مالك السائد في بلده، وتتبع مجالس القرآن والفقهاء والعلماء والمحدثين حتى نبغ في شتى العلوم، وتولى الخطابة في الجامع في غرناطة وهو حديث السن.

اتفق الناس على فضله وكرم أخلاقه وتواضعه وزهده في الدنيا والإقبال على العلم وتدوينه وتعليمه، وكان يزاحم العلماء ويجالس الفضلاء من طبقة شيوخه مما يدل على علّو شأنه ورفعة قدره.

كان له الباع الواسع في الأدب واللغة والشعر مما كان أثره واضحًا في فهمه لكتاب الله واشتغاله بالتفسير، وقد ذكر ابن جزي في مقدمة كتابه "التسهيل": وإن الله أنعم عليّ بأن شغلني بخدمة القرآن وتعلّمه وتعليمه... ".

شيوخه: أخذ عن ابن الزبير الغرناطي صاحب "ملاك التأويل" و"البرهان في ترتيب سور القرآن"، وابن الشاط الأنصاري السبتي، وأبو عبد اللَّه بن الكماد، وابن رُشَيد الفهري، والهاشمي الطناجي المالقي، وغيرهم.

تلاميذه: من أشهرهم: ذو الوزارتين لسان الدين الخطيب الأديب الشاعر، وأبو الحسن النباهي القاضي الفقيه، وابن عطية المحاربي، وأبو القاسم الخشاب.

مصنفاته: مصنفاته كثيرة منها:

-في الحديث الشريف: وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم. والدعوات والأذكار المخرّجة من صحيح الأخبار. والأنوار السنية في الألفاظ السنية.

-في التفسير وعلوم القرآن: التسهيل لعلوم التنزيل. وأصول القرّاء الستة غير نافع. والمختصر البارع في قراءة نافع.

-في الفقه وأصوله: تقريب الوصول إلى علم الأصول. والقوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية، والحنفية، والحنبلية.

-وألف في العقائد وعلم النحو والتراجم.

وفاته: بعد حياة حافلة بالعلم والتعليم والتأليف والجهاد في سبيل الله توفي - رحمه اللَّه - شهيدًا يوم الكائنة[3] بطريف سنة (741هـ) بعد أن أبلى فيها بلاء حسنا، تقبل الله شهادته.

ثانيا: التعريف بكتابه:

- "التسهيل لعلوم التنزيل" تفسير مختصر، يقوم على الجمع بين التفسير بالمأثور وبين التفسير بالرأي، واهتمامه بالمأثور أكثر؛ مما أكسبه قيمة علمية جعلته مرجعًا هامًا للباحثين في الدراسات القرآنية. وقد جعله صاحبه في مقدمتيْن منهجيتيْن انفرد بهما عن غيره من المفسرين في طريقة العرض واختيار الموضوعات، حيث جمع المؤلف بين علوم القرآن وتفسيره في مصنف واحد.

- تناول في مقدمة كتابة الأولى جملة من المباحث المتعلقة بعلوم القرآن؛ حوت اثني عشر بابًا، وفي الثانية تناول تفسير معاني اللغات.

- اهتم صاحبه باللغة العربية وعلوم الشريعة الإسلامية، وخلا من الأحاديث الضعيفة والإسرائيليات.
- يستخدم في تفسيره أسلوب السؤال والجواب بشكل بارز من أجل التوضيح ورفع الإشكال.
- اقتصر على القراءات السبع، ولم يذكر الشاذة إلا إذا كان لها أثر في تفسير الآية.
- اهتم بالغريب، وأحيانا يأتي بالإعراب ويوجّه المعنى بناء عليه، ويذكر فوائد بلاغية، وله عناية بالأحكام الفقهية ولم يستطرد في الفروع.
- تأثر ابن جزي بجميع من سبقه من المفسرين، وتأثر بصفة خاصة بتفسير الزمخشري من المشارقة، وبتفسير ابن عطية من المغاربة.
- اعتنى ابن جزي بتحقيق أقوال المفسرين والترجيح بينها، وهو أحد مقاصد تأليف كتابه.
- "له عناية خاصة بدلالة السياق القرآني تأصيلًا وتطبيقًا، وهو من أصول التفسير عنده ووجهًا من وجوه الترجيح بين الأقوال"[4].

منهجه: ليس من غرض البحث الحديث عن منهج ابن جزي في تفسيره، ولكن يمكن القول أن منهجه يقوم على الرأي معتمدًا على المصادر الأصلية، وهي: القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين واللغة[5].

المطلب الأول: مفهوم التفسير الموضوعي، ومنهجية الكتابة فيه.

أولا: مفهوم التفسير الموضوعي:

1. التفسير الموضوعي مفردًا:

التفسير لغة واصطلاحا:

التفسير لغة: من الفَسْر وهو الاستبانة والكشف. قال الأصفهاني: "الفَسْر: إظهار المعنى المعقول"[6].

وقال ابن منظور: "والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل"[7].

واصطلاحاً: عُرّف التفسير اصطلاحًا بتعاريف متعددة منها الطويل ومنها القصير، ومن أوجزها تعريف الزرقاني الذي يقول فيه: "هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" [8]. وتعريف الشيخ الزرقاني تعريف جامع مانع وأكثر تحديداً لعلم التفسير.

الموضوعي لغة واصطلاحا:

الموضوع لغة: من الوضع، وهو جعل الشيء في مكان ما، سواء أكان ذلك بمعنى الحطّ والخفض[9]، أو بمعنى الإلزام والتثبيت في مكان معين، تقول العرب: ناقة واضعة: إذا رعت الحمض حول الماء ولم تبرح [10].

بناء على التعريف اللغوي يكون"الموضوع": بمعنى الشيء الذي له صفة معينة، وألزم مكانًا معينًا، لايبرحه إلى غيره. وهذا المعنى ملحوظ تمامًا في تقييد التفسير " بالموضوعي" لأنه يلزم المفسر الارتباط بمعنى معين وصفة معينة لا يتعداهما إلى غيرهما حتى يفرغ من تفسير الموضوع الذي التزم به [11] .

2. التفسير الموضوعي مركبًا:

"التفسير الموضوعي" مصطلح معاصر أطلقه الباحثون المعاصرون على الدراسات التي تتناول موضوعًا قرآنيًا محددًا. وقد اختلفت عباراتهم في بيان المراد من هذا التركيب؛ من هذه التعريفات:

-تعريف عواض الألمعي: "جمع الآيات المتفرقة في سور القرآن المتعلقة بالموضوع الواحد لفظًا أو حكمًا، وتفسيرها حسب المقاصد القرآنية" [12].

-وعرفه عبد الستار فتح الله سعيد: "هو جمع الآيات الكريمة ذات المعنى الواحد، ووضعها تحت عنوان واحد، والنظر فيها بما يؤلف منها موضوعًا واحدًا مستخرجًا من الآيات الكريمة على هيئة مخصوصة"[13].

-وعرفه عبد المتعال الجبري: أن تُجمع الآيات التي في الموضوع الواحد، ولو كانت في سور شتى، وتؤخذ منها العبرة"[14].

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تحصر التفسير الموضوعي بالموضوع القرآني.

-وعرفه مصطفى مسلم بأنه: "علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر "[15].

وهو ما اختاره محمد عبد العزيز الخضري[16]، وزياد الدغامين[17].

وهذا التعريف يشير إلى تعدد أنواع التفسير الموضوعي.

-وعرفه سليمان الدقور: "هو منهج تفسيري، يبحث في القرآن الكريم بقصد تركيب صورة قرآنية شاملة حول موضوع ما من الموضوعات التي طرقها القرآن الكريم، سواء أكان ذلك لإبرازها في ذاتها، أم لمعالجتها في الواقع" [18].

وهذا التعريف لا يشير إلى تعدد أنواع التفسير الموضوعي.

-وعرّفه سامر رشواني بقوله: "هو الكشف الكلي عن مراد الله عز وجل في قضية قرآنية بحسب الطاقة البشرية" [19].

ومما يلاحظ على التعريفات السابقة وغيرها ما يلي:

-عدم توصّل العلماء إلى تعريف جامع متفق عليه لمعنى التفسير الموضوعي، حيث تعددت التعريفات واختلفت، لأنها نتاج اجتهاد وفكر بشري، ودار معظمها حول تحديد المنهج والطريقة والخطوات الإجرائية للتفسير الموضوعي؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر "التداخل والتكرار بين الكثير من تلك التعريفات مما يؤكد أن جلّهم قد نقل عمن سبقه دون إضافة جديدة تُذكر"[20].

-منهم من وصفه بأنه علم، ومنهم من وصفه بأنه منهج، ومنهم من وصفه بأنه طريقة، ومنهم من أدخل فيه أسباب النزول وترتيب النزول والمقاصد، ومنهم من أدرجه تحت (الوحدة الموضوعية للسورة)، ولم يعرّفوه تعريفًا بمفهوم التفسير الموضوعي الذي يميزه عن غيره من أنواع التفسير الأخرى.

-هذه التعريفات لم تحرر المصطلح بطريقة علمية منضبطة، وقد عرفوه بالنظر إلى الموضوع القرآني، ولم يدخلوا فيه الألوان الأخرى للتفسير الموضوعي.

ونظرًا لتعدد هذه التعريفات وتنوعها، فقد اختارت الدراسة التعريف الأخير رغم أنه ليس موضع اتفاق، لكنه الأقرب إلى الصواب، وهو: "الكشف الكليّ عن مراد الله عز وجل في قضية قرآنية بحسب الطاقة البشرية"[21].

ولكن هذا التعريف يخصّ التفسير الموضوعي للموضوع الواحد، لذا فإن الأفضل أن تعرّف بما يشمل أنواعه، ويمكن القول: "**هو الكشف الكلي عن مراد الله عزوجلّ في قضية قرآنية في سورة أو أكثر بحسب الطاقة البشرية**".

ثانيا: منهجية الكتابة في التفسير الموضوعي:

يستند التفسير الموضوعي للموضوع القرآني إلى منهجية علمية خاصة، تتضمن خطوات محددة لضبط الموضوع وتحقيق مقاصده من خلال الآيات القرآنية .وبما أن المقام هنا لا يتسع لعرض هذه المنهجية تفصيلًا، فإننا نحيل القارئ إلى الدراسة العلمية لعلي علان "منهج التفسير الموضوعي للموضوع القرآني"، حيث عرض فيها عدة أقوال في المنهجية وخلص إلى أمرين[22]:

-غالب الجِدّة كانت في العرض، أو في تفصيل اللاحق قضايا مجملة أوردها السابق.

-من السلبيات العامة: الخلط بين خطوات المنهجية العلمية، والشروط اللازمة في الباحث والمبحوث (موضوع الدراسة).

ثم عقّب على ذلك باختيار منهجية جديدة تتلخص بالنقاط التالية[23]:

-تعيين الموضوع وبيان أهميته.

-جمع الآيات ذات العلاقة بموضوع الدراسة.

-ترتيب الآيات حسب النزول ما أمكن.

-تفسير الآيات مع التركيز على سبب النزول وصحيح المأثور.

-الكشف عن مناسبة آيات الموضوع في كل سورة، ومقاصد تلك السورة ووحدتها الموضوعية.

-تنزيل الآيات على الواقع والالتفات إليه.

-تكميل دراسة الموضوع بما ورد في السنّة.

-تقسيم الموضوع إلى عناصر حسب المنهجية العلمية في البحث العلمي.

-الدراسة المنهجية للموضوع.

-عرض المادة العلمية.

-التقويم.

وبعد النظر في هذه الخطوات يمكن التعديل عليها على النحو التالي:

-تحديد الموضوع واختيار عنوان مناسب له.

-جمع الآيات المتعلقة بالموضوع.

-دراسة الآيات والإحاطة بها تفسيرًا وتأملاً بالعودة إلى أمهات كتب التفسير، وهي مرحلة تحضيرية حتى يتمكن الباحث من استنباط عناصر موضوعه ومن ثم تصنيفها.

-تصنيف الآيات وترتيبها وتقسيمها إلى أبواب وفصول حسب حاجة الموضوع.

وفي هذه المرحلة تبدأ الدراسة التفصيلية للآيات، وتشمل: الدراسة الدلالية والدراسة النصية.

-عرض المادة العلمية، ومن ثم التقويم لمعرفة مدى تحقق ما أراد الباحث من موضوعه.

المطلب الثاني: الموضوعات القرآنية التي تضمنّها تفسير ابن جزي.

ظهر من خلال استقراء تفسير ابن جُزي أنه قد عالج بعض الموضوعات القرآنية بطريقة تقترب من المنهج الذي يُعرف في الدراسات القرآنية المعاصرة بـ)التفسير الموضوعي .(ومع ذلك،

فإن هذا الاتجاه لم يتجلَّ بوضوح في مجمل تفسيره، إذ اقتصر حضوره على مواضع محدودة، أبرزها في سورة البقرة وموضع واحد في سورة آل عمران، وهي من أطول المواضع نسبيًا في تفسيره، الذي يتسم – في الغالب – بالإيجاز والتركيز.

ولعل السبب أن مثل هذه الفوائد قد يُخلّ بمقصد الاختصار الذي هدف إليه المفسر وذكره في المقدمة، فمثل هذه الفوائد أليق بالتفاسير المطولة. وبيان ذلك على النحو التالي:

أولًا: التقوى في القرآن:

وقد ظهر ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢] حيث قال – رحمه الله - ما نصه: "هُدًى" هنا بمعنى الإرشاد لتخصيصه بالمتقين، ولو كان بمعنى البيان لعمّ كقوله: "هُدًى لِلنَّاسِ". وإعرابه: خبر ابتداء، أو مبتدأ وخبره: "فِيهِ"، عندما يقف على "لا رَيْبَ"، أو منصوب على الحال والعامل فيه الإشارة "لِلْمُتَّقِينَ" مفتعلين من التقوى، وقد تقدّم معناه في الكتاب[24]، **فنتكلم عن التقوى في ثلاثة فصول.**

الأوّل: في فضائلها المستنبطة من القرآن، وهي خمس عشرة:

- الهدى كقوله: ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: ٢]
- والنصرة، لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [النَّحل: ١٢٨]
- والولاية لقوله: ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [الجَاثِيَة: ١٩]
- والمحبة لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التَّوۡبَة: ٤]
- والمغفرة لقوله: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأَنفَال: ٢٩]
- والمخرج من الغمّ والرزق من حيث لا يحتسب لقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾ [الطَّلَاق: ٢]

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا﴾ [الطَّلَاق: ٤]

-وتيسير الأمور لقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا﴾ [الطَّلَاق: ٤]

- وغفران الذنوب وإعظام الأجور لقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يُكَفِّرۡ عَنۡهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُعۡظِمۡ لَهُۥٓ أَجۡرًا﴾ [الطَّلَاق: ٥]
- وتقبل الأعمال لقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [المَائِـدَة: ٢٧]

- والفلاح لقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٩]
- والبشرى لقوله: ﴿ لَهُمُ ٱلۡبُشۡرَىٰ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ﴾ [يُونُس: ٦٤]
- ودخول الجنة لقوله ﴿ إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [القَلَم: ٣٤]
- والنجاة من النار لقوله: ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مَرۡيَم: ٧٢]
- **الفصل الثاني: البواعث على التقوى عشرة:**
- خوف العقاب الأخروي.
- وخوف العقاب الدنيوي.
- ورجاء الثواب الدنيوي.
- ورجاء الثواب الأخروي.
- وخوف الحساب.
- والحياء من نظر الله.
- وهو مقام المراقبة.
- والشكر على نعمه بطاعته.
- والعلم لقوله: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فَاطِر: ٢٨]
- وتعظيم جلال الله، وهو مقام الهيبة.
- وصدق المحبة لقول القائل:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه ... هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقًا لأطعته ... إن المحبّ لمن يحبّ مطيع[25]

ولله درّ القائل:

قالت وقد سألت عن حال عاشقها: ... لله صفه ولا تنقص ولا تزد

فقلت: لو كان يظن الموت من ظمإ ... وقلت: قف عن ورود الماء لم يَرِد[26]

الفصل الثالث: درجات التقوى خمس:

- أن يتقي العبد الكفر، وذلك مقام الإسلام.
- وأن يتقي المعاصي والحرمات وهو مقام التوبة.

- وأن يتقي الشبهات، وهو مقام الورع.
- وأن يتقي المباحات وهو مقام الزهد.
- وأن يتقي حضور غير الله على قلبه، وهو مقام المشاهدة"[27].

وهذا الموضع أول المواضع التي تناول فيها ابن جزي موضوعا قرآنيًا هو "التقوى"، وهو نموذج تطبيقي مصغر للتفسير الموضوعي لموضوع قرآني سلك فيه ابن جزي خطوات قريبة من خطوات دراسة التفسير الموضوعي التي اقترحها المتأخرون، وتوضيح ذلك على النحو التالي:

1.اختار موضوعًا، وحدّد له عنوانًا.

2.بيّن معنى التقوى.

3.جمع الآيات المتصلة بموضوع التقوى، ولم يتناول جميع الآيات المتعلقة بالموضوع.

4.قسّم الآيات وصنّفها بحسب موضوعاته الفرعية.

ثانيًا: صفات بني إسرائيل في القرآن:

تناول هذا الموضوع عند تفسير قوله تعالى ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ [البَقَرَة: ٤٠] حيث قال ما نصه: "يا بَنِي إِسْرائِيلَ" لمّا قدّم دعوة الناس عمومًا وذكر مبدأهم دعا بني إسرائيل خصوصًا وهم اليهود، وجرى الكلام معهم من هنا إلى حزب "سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ" فتارة دعاهم بالملاطفة وذكر الإنعام عليهم وعلى آبائهم، وتارة بالتخويف، وتارة بإقامة الحجة وتوبيخهم على سوء أعمالهم، وذكر العقوبات التي عاقبهم بها.

فذكر من النعم عليهم عشرة أشياء، وهي:

-﴿ وَإِذۡ نَجَّيۡنَٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ﴾ [البَقَرَة: ٤٩]

-﴿ وَإِذۡ فَرَقۡنَا بِكُمُ ٱلۡبَحۡرَ﴾ [البَقَرَة: ٥٠]

-﴿ ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ﴾ [البَقَرَة: ٥٦]

- ﴿ وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡغَمَامَ﴾ [البَقَرَة: ٥٧]

-﴿وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰ﴾ [البَقَرَة: ٥٧]

-﴿ ثُمَّ عَفَوۡنَا عَنكُم﴾ [البَقَرَة: ٥٢]

-﴿ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البَقَرَة: ٥٤]

-﴿ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡ ﴾ [البَقَرَة: ٥٨]

-﴿ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [البَقَرَة: ٥٣]

-﴿ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ [البَقَرَة: ٦٠] ﴿ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾ [النِّسَاء: ٤٦]

وذكر من سوء أفعالهم عشرة أشياء:

-قولهم ﴿ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾ [النِّسَاء: ٤٦]

-﴿ ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ [البَقَرَة: ٥١]

-﴿ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النِّسَاء: ١٥٣]

-﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ﴾ [البَقَرَة: ٥٩]

-﴿ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ ﴾ [البَقَرَة: ٦١]

-﴿ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ [البَقَرَة: ٧٥]

-﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾ [البَقَرَة: ٦٤]

-﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ [البَقَرَة: ٧٤]

-﴿ وَكُفْرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ [النِّسَاء: ١٥٥]

-﴿ وَقَتْلِهِمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ﴾ [النِّسَاء: ١٥٥]

وذكر من عقوباتهم عشرة أشياء:

-﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [البَقَرَة: ٦١]

-﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ ﴾ [التَّوْبَة: ٢٩] ﴿ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [البَقَرَة: ٥٤]

-﴿ كُونُواْ قِرَدَةً ﴾ [البَقَرَة: ٦٥]

-﴿ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الأَعْرَاف: ١٦٢]

-﴿ فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ ﴾ [البَقَرَة: ٥٥]

-﴿ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ﴾ [المَائِـدَة: ١٣]

-﴿ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النِّسَاء: ١٦٠]

وهذا كله جزاء لآبائهم المتقدمين، وخوطب [به] المعاصرون لمحمد ﷺ لأنهم متبعون لهم راضون بأحوالهم، وقد وبّخ المعاندين لمحمد ﷺبتوبيخات أخر، وهي: كتمانهم أمر محمد ﷺ مع معرفتهم به، ويحرّفون الكلم ويقولون هذا من عند الله، وتقتلون أنفسكم، وتخرجون فريقا منكم

من ديارهم، وحرصهم على الحياة وعداوتهم لجبريل واتباعهم للسحر، وقولهم نحن أبناء الله، وقولهم يد الله مغلولة" [28].

رغم أن تفسير ابن جزي مبني على الاختصار إلا أنه جمع آيات في موضوع واحد، ولعله لم يفصّل حتى يتوافق مع الاختصار الذي ذكره في المقدمة.

والملاحظ هنا أنّه اقتصر على ذكر عناوين فرعية دون تقسيمها إلى فصول، ولم يفصّل فيما ذكره من عناوين فرعية، وما ذكره في هذا الموضع يشبه إلى حد ما الخطوات التي يسلكها الباحث المعاصر في التفسير الموضوعي لهذا الموضوع وإن زاد في الترتيب أو عدّل في العناوين الفرعية أو قدّم وأخّر.

ثالثًا: الصبر في القرآن:

وقد عرض لهذا الموضوع عند تفسير قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٥٣] حيث قال ما نصه: "فائدة: ورد ذكر الصبر من القرآن في أكثر من سبعين موضعًا، وذلك لعظمة موقعه في الدين. قال بعض العلماء: كل الحسنات لها أجر محصور من عشرة أمثالها إلى سبعمئة ضعف إلّا الصبر فإنه لا يحصر أجره، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [الزُّمَر: ١٠]. وذكر الله **للصابرين ثمانية أنواع من الكرامة**:

أوّلها: المحبة، قال: ﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [آل عِمْرَان: ١٤٦].

والثاني: النّصر قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [البَقَرَة: ١٥٣].

والثالث: غرفات الجنة قال: ﴿ يُجْزَوْنَ ٱلْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُواْ ﴾ [الفُرْقَان: ٧٥]

والرابع: الأجر الجزيل قال: ﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّـٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾

والأربعة الأخرى المذكورة في هذه الآية، ففيها البشارة، قال: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ [البَقَرَة: ١٥٥]

والصلاة والرحمة والهداية ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴾ [البَقَرَة: ١٥٧]

والصابرون على أربعة أوجه:

-صبر على البلاء، وهو منع النفس من التسخيط والهلع والجزع.

-وصبر على النعم وهو تقييدها بالشكر، وعدم الطغيان، وعدم التكبر بها.

-وصبر على الطاعة بالمحافظة والدوام عليها.

-وصبر عن المعاصي بكفّ النفس عنها، وفوق الصبر التسليم وهو ترك الاعتراض والتسخيط ظاهرًا، وترك الكراهة باطنًا، وفوق التسليم: الرضا بالقضاء، وهو سرور النفس بفعل الله وهو صادر عن المحبة، وكل ما يفعل المحبوب محبوب"[29].

ومع أنّ ابن جزي ذكر أنّ الصبر ورد في القرآن سبعين مرة، وهذا الحصر خطوة مهمة في التفسير الموضوعي إلا أنّه لم يتناول الصبر في القرآن الكريم من جميع الجوانب، وإنما اقتصر على جانبين:

الأول: جزاء الصابرين.

والثاني: أنواع الصبر.

ولكن ظهر فيما ذكره خطوات الكتابة في التفسير الموضوعي في هذا الموضوع بشكل عام، وفي الجزء المحدد منه بشكل خاص. ويمكن تناول كل جانب منهما في دراسة علمية مستقلة، ويكون العنوان مثلاً: جزاء الصابرين في القرآن "دراسة موضوعية".

رابعًا: مراتب الناس في التوكل:

وقد عرض لهذا الموضوع عند تفسير قوله تعالى﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عِمْرَان: ١٥٩] حيث قال ما نصّه: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾ التوكل هو الاعتماد على الله في تحصيل المنافع أو حفظها بعد حصولها، وفي دفع المضرات ورفعها بعد وقوعها، وهو من أعلى المقامات، لوجهين:

أحدهما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾

والآخر: الضمان الذي في قوله ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ [الطَّلَاق: ٣] ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المَائِـدَة: ٢٣]

وقد يكون واجبًا لقوله تعالى: : ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المَائِـدَة: ٢٣] فجعله شرطًا في الإيمان، والظاهر قوله جلّ جلاله، ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [آل عِمْرَان: ١٢٢] فإن الأمر محمول على الوجوب.

وأعلم أن الناس في التوكل على ثلاثة مراتب:

الأولى: أن يعتمد العبد على ربه، كاعتماد الإنسان على وكيله المأمون عنده الذي لا يشكّ في نصيحته له، وقيامه بمصالحه.

والثانية: أن يكون العبد مع ربه كالطفل مع أمّه، فإنه لا يعرف سواها، ولا يلجأ إلّا إليها.

والثالثة: أن يكون العبد مع ربه: كالميت بين يدي الغاسل، قد أسلم نفسه إليه بالكلية.

فصاحب الدرجة الأولى له حظ من النظر لنفسه، بخلاف صاحب الثانية، وصاحب الثانية له حظ من المراد والاختيار بخلاف صاحب الثالثة. وهذه الدرجات مبنيّة على التوحيد الخاص الذي تكلمنا عليه في قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ﴾ [البَقَرَة: ١٦٣] فهي تقوى بقوته، وتضعف بضعفه، فإن قيل: هل يشترط في التوكل ترك الأسباب أم لا؟ فالجواب: أن الأسباب على ثلاثة أقسام:

أحدهما: سبب معلوم قطعًا قد أجراه الله تعالى: فهذا لا يجوز تركه: كالأكل لدفع الجوع، واللباس لدفع البرد.

والثاني: سبب مظنون: كالتجارة وطلب المعاش، وشبه ذلك، فهذا لا يقدم فعله في التوكل لأن التوكل من أعمال القلب، لا من أعمال البدن، ويجوز تركه لمن قوي عليه.

والثالث: سبب موهوم بعيد، فهذا يقدم فعله في التوكل، إن فوق التوكل التفويض وهو الاستسلام لأمر الله تعالى بالكلية، فإن المتوكل له مراد واختيار، وهو يطلب مراده باعتماده على ربه، وأما المفوض فليس له مراد ولا اختيار، بل أسند المراد والاختيار إلى الله تعالى، فهو أكمل أدبًا مع الله تعالى"[30].

والملاحظ هنا أنّ ابن جزي لم يُشِر إلى موضوع التوكل في القرآن الكريم وإنما اقتصر على فرع من فروعه، وهو مراتب الناس في التوكل.

وهو بهذا يفتقر إلى أغلب خطوات التفسير الموضوعي للموضوع القرآني، فلم يذكر الآيات المتعلقة بكل مرتبة من المراتب التي ذكرها، ولعلّ السبب في عدم ذكرها عدم وجود آيات صريحة في هذه المراتب.

يتضح من كل ما سبق أنّ ابن جزي سلك خطوات تشبه إلى حدّ كبير خطوات الكتابة فيما عُرف في الوقت الحاضر بالتفسير الموضوعي للموضوع القرآني، من حيث اختيار الموضوع، وجمع الآيات، وتقسيمها إلى موضوعات فرعية؛ يُستثنى من ذلك الموضوع الثالث حيث ذكر الفروع ولم يذكر الآيات المندرجة تحتها، ولعلّ عذره في ذلك أنّه لم يقصد مما كتبه ما قصده المعاصرون من مصطلح التفسير الموضوعي.

وإن كان لبعض المتقدمين كإبن برّجان والرازي السبق في ذكر الآيات ذات الموضوع الواحد، إلا أنها تفتقر إلى كثير من خطوات الكتابة في التفسير الموضوعي، ولعل الأمثلة عند ابن جزي أكثر وضوحًا ونضوجًا، وأقرب إلى خطوات التفسير الموضوعي المعاصر.

المطلب الثالث: المقارنة بين منهجية البحث في التفسير الموضوعي المعاصر، وما جاء عند ابن جزي.

من خلال النماذج التي تم رصدها في كتاب التسهيل - على قلّتها – يمكن القول بأنها أقرب إلى ما كُتب في التفسير الموضوعي للموضوع القرآني من حيث العنوان والتقسيم وتصنيف الآيات، وللتأكيد على ذلك يمكن عمل مقارنة بين ما كتبه ابن جزي وبين الخطوات المنهجية المعاصرة لذات الموضوع لمعرفة مدى تطابق ما جاء عنده مع ما وصل إليه التفسير الموضوعي في العصر الحاضر.

ويمكن تطبيق هذه المقارنة على موضوع التقوى والصبر، كمثال توضيحي.

أولا: موضوع التقوى في القرآن.

- الخطوات التي سلكها ابن جزي:

-حدد الموضوع ووضع له عنوانًا، وهو التقوى.

-عرّف التقوى لغة واصطلاحًا.

-جمع الآيات المتعلقة بالتقوى في القرآن.

-صنفها إلى ثلاثة فصول واستنبط عناوين فرعية لكل مجموعة.

ولكنه لم يفصل ولم يربط بين الآيات ولم يدرسها دراسة دلالية ونصية، كما أنه لم يستقص كل المواضع التي تناولت التقوى في القرآن؛ ربما لأن تفسيره مبني على الاختصار.

- الخطوات التي سلكها المعاصرون:

بعد الاطلاع على عدد من الدراسات المعاصرة التي تتعلق بموضوع التقوى في القرآن، دراسة موضوعية[31]، تم تحديد "التقوى في القرآن الكريم: مقوماتها ووسائلها – دراسة موضوعية، للباحث مومني مصطفى" لإجراء المقارنة بينها وبين ما كتبه ابن جزي، فكان ما يلي:

-تحديد الموضوع واختيار عنوان مناسب.

-جمع الآيات المتعلقة بالتقوى.

-الدراسة الدلالية لكلمة التقوى من حيث تعريفها لغة واصطلاحًا وفي الاصطلاح القرآني.

-الدراسة النصية، وتصنيف الآيات وترتيبها وتقسيمها إلى أبواب وفصول ومباحث. ووضع عناوين لها.

ومن العناوين التي تناولتها هذه الدراسة ما يلي:

المبحث الأول: مفهوم التقوى في القرآن الكريم.

-تعريف التقوى.

-مادة التقوى في القرآن الكريم.

-منزلة التقوى في القرآن الكريم.

-ثمرات التقوى في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: مقومات التقوى في القرآن الكريم.

-العلم النافع.

-محاسبة النفس.

-شكر الله وتعظيم شعائره.

-الاتباع والاجتماع.

المبحث الثالث: وسائل التقوى في القرآن الكريم.

-الوسائل العقدية للتقوى.

-الوسائل التعبدية للتقوى.

-الوسائل السلوكية للتقوى..

الخاتمة وهي آخر الخطوات التي تُبرز آخر ما توصّل إليه الباحث.

يظهر من خلال ما تقدم:

الاتفاق فيما يلي:

-ذكر العنوان.

- الدراسة الدلالية لكلمة التقوى من حيث تعريفها لغة واصطلاحًا وفي الاصطلاح القرآني.

-جمع الآيات المتعلقة بالموضوع وتصنيف الآيات وتقسيمها إلى فصول وترتيبها تحت عناوين.

-الاتفاق في الموضوعات الأساسية.

والاختلاف فيما يلي:

-الاختلاف في الموضوعات الفرعية. والسبب في ذلك الاستقراء الكلي عند المعاصرين، والاستقراء الجزئي عند ابن جزي. مما يفقده خطوة مهمة من خطوات البحث في الموضوع القرآني.

-ابن جزي قسّم التقوى إلى ثلاثة فصول، بينما الدراسة الحديثة قسمته إلى مباحث ومطالب. وغيره قسمها إلى أبواب وفصول ومباحث ومطالب.

-حصر عدد ورود التقوى في القرآن ب (243) مع ذكر صيغ ووردها واشتقاقاتها، وهو ما لم يذكره ابن جزي.

-الاهتمام بالتفاصيل والدراسة الدلالية والنّصية عند المعاصرين ظاهر وواضح.

-الاهتمام بعمل خاتمة للدراسة عند المعاصرين حيث تظهر أهم نتائج البحث وخلاصتها عند الباحث، وعدم وجودها عند ابن جزي.

ثانيا: موضوع الصبر في القرآن:

- الخطوات التي سلكها ابن جزي:

-حصر عدد ورود الصبر في القرآن بسبعين مرة، وهذا الاستقصاء خطوة مهمة من خطوات التفسير الموضوعي.

-لم يحدد ابن جزي عنوانًا لموضوع الصبر، ولم يعرّفه لغة واصطلاحًا كما فعل في موضوع التقوى.

-اقتصر على جانبين من جوانب الصبر فقط، ولكن خطواته مشابهة إلى حد ما خطوات الكتابة في التفسير الموضوعي للموضوع القرآني.

- لم يقسم موضوعه إلى فصول كما فعل في موضوع التقوى.

- الخطوات التي سلكها الكتّاب المعاصرون:

بعد الاطلاع على عدد من الدراسات المعاصرة التي تتعلق بموضوع الصبر في القرآن، دراسة موضوعية[32] تمّ تحديد دراسة "من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الصبر في القرآن" للدكتور يوسف القرضاوي، لإجراء المقارنة بينها وبين ما كتبه ابن جزي، فكان ما يلي:

- تحديد الموضوع واختيار عنوان مناسب.
- جمع الآيات المتعلقة بالصبر.
- الدراسة الدلالية لكلمة الصبر من حيث تعريفها لغة واصطلاحًا وفي الاصطلاح القرآني.
- الدراسة النصية، وتصنيف الآيات وترتيبها وتقسيمها إلى فصول ومطالب. ووضع عناوين لها.

ومن العناوين التي تناولتها هذه الدراسة ما يلي:

الفصل الأول: حقيقة الصبر في القرآن وضرورته.

- كم ذكر الصبر في القرآن؟
- أنواع الصبر في القرآن.
- الصبر خصيصة إنسانية.
- ضرورة الصبر.
- أوامر الله لرسوله بالصبر.

- حكم الصبر.
- الباعث على الصبر.
- المؤمن مأمور بالمصابرة بعد الصبر.
- الصبر المحمود ما كان في أوانه.

الفصل الثاني: مجالات الصبر في القرآن.

- صبر على بلاء الدنيا.
- صبر على مشتهيات النفس.
- صبر على طاعة الله.
- صبر على مشاقّ الدعوة إلى الله.
- صبر حين البأس.
- صبر في مجالات العلاقات الإنسانية.

الفصل الثالث: منزلة الصبر والصابرين في القرآن.

- اقتران الصبر بالقيم الروحية في الإسلام.
- مكانة الصابرين وموضعهم في أهل الإيمان.
- ترتيب خيرات الدنيا والآخرة على الصبر.

الفصل الرابع: شخصيات صابرة ذكرها القرآن.

- أيوب.
- يعقوب
- يوسف
- صبر الذبيح إسماعيل.
- صبر أولي العزم من الرسل.

الفصل الخامس: ما يعين على الصبر في القرآن.

- معرفة طبيعة الحياة الدنيا.
- معرفة الإنسان بنفسه.
- اليقين بحسن الجزاء عند الله.
- اليقين بالفرج.
- الاستعانة بالله.
- الاقتداء بأهل الصبر والعزائم.
- الإيمان بقدر الله وسننه.
- الحذر من الآفات العائقة عن الصبر.

الخاتمة.

يظهر من خلال ما تقدم:

الاتفاق فيما يلي:

- الاتفاق في حصر ورود الصبر في القرآن.
- الاتفاق في بعض العناوين الفرعية.

والاختلاف فيما يلي:

- حصر ابن جزي ورود لفظ الصبر في القرآن بسبعين موضعًا، وحصرته دراسة القرضاوي بما ورد في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بمئة وبضع مرات.
- لم يعرف ابن جزي مفهوم الصبر لغة واصطلاحًا، بينما عّرفته الدراسة المعاصرة.
- لم يقسم ابن جزي موضوع الصبر إلى فصول، واكتفى بتناول جانبين من جوانب الصبر، وقسّمته الدراسة المعاصرة إلى فصول ومباحث.

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن الدراسة المعاصرة مستقلة وقريبة من التفصيل، أما دراسة ابن جزي فليست كذلك، وإنما هي متوافقة مع ما ذكره من ميله إلى الاختصار.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد؛ فبعد اكتمال هذه الدراسة، يمكن ذكر ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات، وذلك على النحو التالي:

أولا: النتائج:

- عاش ابن جُزَي في القرن الثامن وقدم تفسيرًا كاملًا للقرآن الكريم، تميّز بعدة مزايا، منها مقدمته التي تناول فيها مباحث من علوم القرآن وأصول التفسير، بالإضافة إلى ذكره عددًا من الموضوعات القرآنية التي تُقارب منهج التفسير الموضوعي المعاصر.
- لم يتفق الباحثون على تعريف للتفسير الموضوعي، ويمكن تعريفه بأنه :الكشف الكلي عن مراد الله تعالى في قضية قرآنية، ضمن سورة واحدة أو أكثر، بحسب الطاقة البشرية.
- إنّ عدم وضوح المنهجية في التفسير الموضوعي عند السابقين لا تعني البتة أنهم لم يعرفوا هذا العلم ولم يطبقوه، والفكرة في أذهانهم متبلورة ولكنها غير واضحة، وكل بداية لا تكون منضبطة.
- ما كتبه ابن جزي في التفسير الموضوعي كان مجملاً ولم يكن مفصلاً ومقسّمًا وممنهجًا بمفهومه المعاصر، وعذره في ذلك أن تفسيره مبني على الاختصار.
- ظهرت بذور التفسير الموضوعي عند بعض المفسرين المتقدمين، كابن برّجان والرازي وغيرهما من خلال ذكر الآيات ذات الموضوع الواحد، غير أنها كانت تفتقر إلى خطوات الكتابة في التفسير الموضوعي المعاصر.

- بالمقارنة بين ما أورده ابن جُزَي وما جاء عند من سبقه من المفسرين ممن جمعوا آيات تدور حول موضوع واحد، يتبين أنه يُعدّ من أوائل من قاربوا منهج التفسير الموضوعي؛ إذ تميّز بجمع الآيات المتعلقة بالموضوع وتقسيمها تحت عنوان واضح، كما في تناوله لموضوعات :التقوى، الصبر، التوكل، وصفات بني إسرائيل .ولذلك يُعدّ نموذج ابن جُزَي في تفسيره من أوضح النماذج وأقربها إلى التفسير الموضوعي في صورته المعاصرة.
- اتفق ابن جزي مع المتأخرين ممن كتبوا في التفسير الموضوعي في عدّة أمور، منها:

-الاتفاق في الموضوعات الأساسية.

-اختيار الموضوع ووضع عنوان له.

-التعريف بالمصطلح.

-جمع الآيات المتعلقة بالموضوع، وتصنيفها إلى فصول، واستنباط عناوين فرعية لكل مجموعة.

- واختلفوا في عدة أمور منها:

-الاختلاف في الموضوعات الفرعية. والسبب في ذلك الاستقراء الكلي عند المعاصرين، والاستقراء الجزئي عند ابن جزي. مما يفقده خطوة مهمة من خطوات البحث في الموضوع القرآني.

-التقسيم عند ابن جزي إلى فصول، وعند المتأخرين إلى أبواب وفصول ومباحث ومطالب.

-لم يستقص ابن جزي كل المواضع التي تناولت موضوعه الذي اختاره، بينما الدراسات الحديثة استقصت كل المواضع.

-لم يفصل ابن جزي ولم يربط بين الآيات ولم يدرسها دراسة دلالية ونصية، بينما دراسات المعاصرين فصلّت ودرست الآيات دراسة دلالية ونصية.

-الاهتمام بالخاتمة عند المعاصرين، وهو ما لم يفعله ابن جزي.

ثانيا: التوصيات:

توصي الدراسة بالبحث في أمّات كتب التفاسير عن نماذج أخرى للتفسير الموضوعي، إذ ربما نجد من سبق ابن جزي في هذا المنهج، وربما نجد من جاء بعده.

الهوامش:

.

1 على عبد الله علّان، تاريخ منهجية التفسير الموضوعي للموضوع القرآني بين الإجمال والتفصيل، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، جامعة آل البيت، مج (16)، (ع 4)، 2020م.

2 ينظر في ترجمته: عادل نويهض (ت 1996م)، **معجم المفسرين "من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر"**، لبنان، مؤسسة نويهض الثقافية، 1409هـ - 1988(ط3)، ج1، ص481.

محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت 741هـ/ 1340م)، مقدمة: **الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: د. محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، 1423هـ - 2002م (ط2)، ص 23-50.

محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت 945هـ/ 1538م)، **طبقات المفسرين للداوودي**، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، ج2، ص 85.

أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن أحمد الشهير بابن حجر العسقلاني (ت 852هـ/ 1449م)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، الهند، دائرة المعارف العثمانية، 1972م (ط2)، ج 5، ص 89.

3 يوم الكائنة أو معركة طريف، وهي معركة نشبت في الأندلس عام 741هـ بين المسلمين الأندلسيين والمرينيين القادمين من عدوة المغرب من جهة، وجيوش مملكة قشتالة ومملكة البرتغال من جهة أخرى، وانتصر فيها الروم على المسلمين. انظر: محمد عبد الله عنان (ت1406هـ/ 1986م)، **دولة الإسلام في الأندلس: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين**، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1997م، ص127.

4 سليمان محمد الدقور، أمينة العزازمة، أثر السياق القرآني في الكشف عن المعاني عند ابن جزي الكلبي، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، مج (15)، ع (2)، 1440هـ - 2019م، ص 290.

5 للمزيد حول منهجه ينظر: محمد علي الزغول، منهج ابن جزي في تفسيره التسهيل، **مؤتة للبحوث والدراسات**، مج (15)، ع (1)، 2000م. محمد علي الزبيري، **ابن جزي ومنهجه في التفسير**، دار القلم – دمشق، ط1، 1987م.

6 الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت 502هـ/ 1108م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، 1412هـ (ط1)، ص 636.

7 محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى (ت711هـ/ 1311م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، 1414هـ (ط3)، (مادة: فسر)، ج5، ص 55.

8 محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ/ 1948)، **مناهل العرفان في علوم القران**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، (د.ت) (ط3)، ج2، ص3. عبد الستار فتح الله سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، دمشق، دار القلم، 1430هـ - 2009م (ط2)، ص 17.

9 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت 395هـ/1004م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج 6، ص 117.

10 انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 104.

11 انظر: عبد الستار فتح الله سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، ط 2 (1430هـ - 2009م)، دار القلم، دمشق. ص 23. وقد تابعه على ذلك مصطفى محمد مسلم (ت 1442هـ/ 2021م)، **مباحث في التفسير الموضوعي**، دمشق، دار القلم، 1430هـ - 2009م (ط7)، ص 15.

12 زاهر عواض الألمعي، **دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، الرياض، مطابع الفرزدق، 1985م، ص 7.

13 عبد الستار فتح الله، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، ص 33.

14 عبد المتعال الجبري (ت 1415هـ/ 1995م)، **الضالون كما صورهم القرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1984م (ط2)، ص 286.

15 مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، ص 16.

16 محمد بن عبد العزيز الخضيري، **مقدمة في التفسير الموضوعي**، مجلة البيان، ع (94)، 1993ص 3.

17 زياد خليل الدغامين، **منهجية البحث في التفسير الموضوعي**، الأردن، دار البشير، 1995م، ص14.

18 سليمان الدقور، التفسير الموضوعي، إشكالية المفهوم والمنهج، دراسات: **علوم الشريعة والقانون**، م (41)، ع (1)، 2014م، ص 14.

19 سامر عبد الرحمن رشواني، **منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم – دراسة نقدية**، سوريا، دار الملتقى، 2009م، (ط1)، ص 45.

20 جهاد محمد فيصل النصيرات، التفسير الموضوعي وإشكالات البحث في المفاهيم والمصطلحات القرآنية، **مجلة دراسات: علوم الشريعة والقانون**، م (40)، ع (1)، 2013م.

21 سامر رشواني، **منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم – دراسة نقدية**، ص 45.

22 علي علان، منهج التفسير الموضوعي للموضوع القرآني، ص 224.

23 انظر بتصرف: علي علان، منهج التفسير الموضوعي للموضوع القرآني، ص 232.

24 وقد تقدّم معنى التقوى في مقدمة كتابه.

25 والبيتان لعبد الله ابن المبارك، أوردهما علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر بإسناده في **"تاريخ مدينة دمشق"**، تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، 1995م، ج 22، ص 469. وانظر ديوان ابن المبارك، جمع وتحقيق ودراسة: د. مجاهد مصطفى بهجت.

26 والبيتان لأبي القاسم أحمد بن محمد بن إسماعيل بن طباطبا، انظر: عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق: مفيد محمد قمحية، لبنان، دار الكتب العلمية، 1983، (ط1)، ج1، ص 498. أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان، **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1900م، ج1، ص 129. ولفظ البيتين من المصادر هكذا:

قالت لطيفِ خيالٍ زارني ومضى بالله صفْه ولا تنقُص ولا تزِدِ

فقال: أبصرتُه لو مات من ظمإٍ وقلتِ: قفْ عن وُرود الماءِ: لم يَرِدِ

27 محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي الغرناطي ت 741هـ/ 1340م)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، لبنان، دار الأرقم، 1416هـ (ط1)، ج1، ص69.

28 ابن جزي، **التسهيل**، ج1، ص 80 -81.

29 ابن جزي، **التسهيل**، ج1، ص 103.

30 ابن جزي، **التسهيل**، ج1، ص 169 -170.

31 انظر: مومني مصطفى، **التقوى في القرآن الكريم: مقوماتها ووسائلها – دراسة موضوعية**، رسالة ماجستير، جامعة أحمد دراية، الجزائر، 2023م. نبيل محمد زهور، **التقوى في القرآن، تفسير موضوعي**، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2008م. محمد الدبيسي، **التقوى في القرآن، دراسة في التفسير الموضوعي**، دار الكتب المصرية، (ط1)، 2008م.

32 انظر: يوسف القرضاوي (ت 1444هـ/ 2022م)، **من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، الصبر في القرآن**، (ط3)، مصر، مكتبة وهبة، مصر، 1989م.

الفروق الفقهية في خيارات البيع الواردة في كتاب البحر الرائق لابن نجيم الحنفي

" جمعاً ودراسة"

هادي قسيم الخطيب* د. مأمون مجلي أبو جابر**

تاريخ وصول البحث: 2025/1/27م تاريخ قبول البحث: 2025/4/13م

الملخص

تناولت الدراسة الفروق الفقهية في خيارات البيع الواردة في كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي؛ حيث تم بيان معنى الفروق الفقهية، والتعريف بابن نجيم ومنهجه في إيراد الفروق في خيارات البيع، وما الفروق التي ذكرها، وتمت معالجتها من خلال: إيراد نص الفرق، وبيان صوره ووجه الشبه بينها، والكشف عن وجه الفرق ومسوغاته، وقد اتبعنا في بيان هذه الفروق المنهج الاستقرائي، والتحليلي، والاستنباطي، وتم التوصل إلى العديد من النتائج من أهمها: لم تكن منهجية ابن نجيم واحدة في ذكر الفروق في خيارات البيع وبيانها فقد عمل في كثير منها على النقل عن غيره حيث يصرح باسمه تارة، وتارة لا يصرح، وبعضها لم ينقله عن غيره، وتعددت صور الفروق أي المسائل الفقهية المجردة عن الحكم في الخيارات التي يراد بيان الفرق بينها رغم تشابهها، فبعضها اشتمل على صورتين وبعضها على ثلاث، وتنوعت بناء على ذلك صور الشبه بين الخيارات، الأمر الذي أدى إلى تعدد مسوغات الاختلاف في الحكم بين الصور المتشابهة.

الكلمات المفتاحية: الفروق الفقهية، خيار، ابن نجيم، البحر الرائق ، الجامعات الفلسطينية، الطلبة.

* باحث

** أستاذ مشارك، قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Jurisprudential Distinctions in Sales Options in Ibn Nujaym al-Hanafi's "Al-Bahr al-Ra'iq": A Compilation and Study

Abstract

This study examined the jurisprudential distinctions in sales options as presented in Ibn Nujaym al-Hanafi's work Al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'iq. It clarified the meaning of jurisprudential distinctions and introduced Ibn Nujaym's methodology in presenting distinctions regarding sales options. The research analyzed these distinctions by presenting their textual basis, illustrating their various forms and points of similarity, and identifying the foundations and justifications for the distinctions.

The study employed inductive, analytical, and deductive methodologies. Key findings reveal that Ibn Nujaym's approach to presenting distinctions in sales options was not consistent. He frequently relied on transmission from other scholars, sometimes attributing them and sometimes not, while some distinctions appear to be his original contributions. The forms of these distinctions varied, with some comprising two scenarios and others three, leading to diverse similarities between options. This variation resulted in multiple justifications for differing legal rulings among similar cases.

Keywords: jurisprudential distinctions, sales option, Ibn Nujaym, Al-Bahr al-Ra'iq

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام الأتمان على رسولنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

أما بعد؛

فعلم الفقه من العلوم الشرعية التي يمكن الفقيه من تفسير الأحكام الشرعية؛ ليتم للمكلف فقهها والإقبال عليها، فتبرأ الذمة من التكليف بهذا العمل، وترجع الحقوق لأصحابها في كل المجالات كالعبادات والأحوال الشخصية والمعاملات والعقوبات، والأيمان، والنذور وغيرها.

ومن العلوم المهمة في مجال الفقه ما يعرف بعلم الفروق الفقهية، الذي يقوم على التمييز بين المتشابهات في الصورة، إلا أنها مختلفة فيما بينها في المعنى، أو متفقة في المعنى، إلا أنها مختلفة فيما بينها في الصورة وهكذا.

ومن الكتب الفقهية التي لم يتم دراسة الفروق الفقهية الواردة فيها: "كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي"؛ فلم تدرس الفروق الواردة فيه . **على ما تم الاطلاع عليه من دراسات** . سواء على مستوى أبواب كاملة كباب العبادات أو المعاملات وغيرها، أم على مستوى كتب مستقلة ككتاب الكفالة أو الوكالة أو الرهن وغيرها.

ولذا جاء البحث لبيان الفروق الفقهية الواردة في جزء من كتاب المعاملات فيه وهو الجزء المتعلق بخيارات البيع؛ لما له من أهمية كبيرة في دفع المتشابهات، وبيان وجوه الاختلاف، وإيضاح صور المسائل التي فرق بينها. من هذا الكتاب المهم عند الحنفية.

. مشكلة البحث:

بناء على ما سبق جاء البحث ليجيب عن سؤال رئيس وهو: ما الفروق الفقهية في خيارات البيع الواردة في كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق؟ وذلك من خلال الأسئلة الفرعية الآتية:

1. ما منهجية ابن نجيم في إيراد الفروق الفقهية في خيارات البيع في كتابه البحر الرائق؟
2. ما صور الفروق الفقهية الواردة في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق؟
3. ما وجه الشبه بين الفروق الفقهية في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق؟
4. ما وجه الفروق ومسوغاته ا في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق؟

. أهدافُ البحثِ:

1. بيان منهجية ابن نجيم في إيراد الفروق في خيارات البيع في كتابه
2. توضيح صور الفروق الواردة في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق

3. استنباط وجه الشبه بين صور الفرق الواردة في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق

4. الكشف عن وجه الفروق ومسوغاته ا في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق.

أهمية البحث.

1. حصر الفروق الفقهية في الواردة في خيارات البيع والتي أشار إليها ابن نجيم بقوله: (بخلاف) في كتابه البحر الرائق.

2. دراسة عملية على مناهج الفقهاء في عرض الفروق الفقهية في كتبهم العامة غير المختصة بالفروق.

4. خدمة دارسي المذهب الحنفي خاصة والدراسات الشرعية المذهبية في توفير جمع وتحليل الفروق الواردة في خيارات البيع في كتاب من أهم كتب الحنفية.

. **محددات الدراسة:** قامت الدراسة على تتبع الفروق في خيارات البيع الثلاثة الشرط والرؤية والعيب من كتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي، وتم تتبع الفروق الواردة تحت عبارة(بخلاف).

. **منهجية البحث:**

قام البحث على المناهج العلمية الآتية:

. **المنهج الاستقرائي:** وعملنا فيه على استقراء الفروق الواردة في خيارات البيع في كتاب البحر الرائق تحت عبارة (بخلاف)، وحصرها، والبحث عن تعليلات الفروق في كتب الحنفية الأخرى.

. **المنهج التحليلي:** عملنا فيه على تحليل الفروق حسب موضوعاتها المندرجة تحتها من خيار الشرط، والرؤية، والعيب، واستثناء الفروق المتعلقة بالعبيد عند وجودها، وبيان الفروق التي نقلها ابن نجيم عن غيره، وهي الغالبة في كتابه.

. **المنهج الاستنتاجي:** عملنا فيه على بيان صور الفروق عند عدم النص عليها؛ لتقريب صور المسألة، وربط بعض الفروق ببعضها، وإرجاع بعض الفروق إلى أصولها عند الحنفية، وبيان وجه الشبه في الفروق، ووضع عناوين للفروق، واستنباط منهجية ابن نجيم في إيرادها بعد استقراء طريقته في ذلك.

. الدراسات السابقة.

لم نعثر على دراسة مستقلة تبحث الفروق الفقهية في خيارات البيع من خلال كتاب البحر الرائق لابن نجيم، إلا أن الدراسات العلمية على الفروق بشكل عام وعند الحنفية بشكل خاص كثيرة ومن هذه الدراسات:

1. الفروق الفقهية للإمام السرخسي في كتابه المبسوط من أول كتاب البيوع إلى نهاية كتاب الصرف: دراسة فقهية تطبيقية، لتيسير أحمد خدام مشاقبة، رسالة دكتوراه، جامعة آل البيت، الأردن،2021، إشراف: محمد حمد عبد الحميد. تناول فيها الباحث الحديث عن الفروق في باب الخيارات في المبحث الثاني من الفصل الأول بعنوان: الفروق الفقهية في باب الخيار والصلح، وجعل كل مسألة في مطلب مسقل، وبلغت عدد المطالب خمسة.

واختلفت دراستنا عنه في الكتاب الذي أجريت عليه الدراسة وهو البحر الرائق، وعدد المسائل التي بحثت، وطبيعة موضوع مسائلها، وطريقة عرضها.

2. "الفروق الفقهية عند الحنفية في كتاب السير والإقرار والقسمة والمفقود واللقطة والمزارعة والوصايا والفرائض - جمعاً ودراسة"، رسالة دكتوراه لماجد بن سعد الدويس، جامعة الإمام محمد بن سعود في المملكة العربية السعودية، نوقشت في 2017م، ولم يتعرض فيها الطالب لموضوع الفروق في خيارات البيع عند الحنفية.

3. " الفروق الفقهية عند الحنفية في البيوع، جمعاً ودراسة" لياسر بن راشد الدوسري، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1434هـ، تناول فيها الباحث الفروق في كتاب البيوع بشكل عام عند الحنفية، ومن ضمنها خيارات البيع إلا أن دراسته لم تكن على كتاب البحر الرائق لوحده، وليس الهدف جمع ما فيه من فروق في الخيارات، بالإضافة إلى الاختلاف في المسائل المعروضة وصورها.

. خطةُ البحث: قسمنا البحث لمقدمة، ومبحثين، وخاتمة كما يأتي:

المبحث الأول: التعريف بالفروق الفقهية، و ابن نجيم ومنهجه والخيارات في البيوع.

المطلب الأول: تعريف الفروق الفقهية لغة واصطلاحاً وأهميتها وأهم كتب الحنفية فيها

المطلب الثاني: التعريف بالإمام ابن نجيم الحنفي وكتابه البحر الرائق ومنهجه في إيراد الفروق الفقهية في الخيارات.

المطلب الثالث: التعريف بالخيارات وأنواعها وأثرها على العقد

المبحث الثاني: الفروق الفقهية التي أوردها ابن نجيم في باب الخيارات.

المطلب الأول: الفروق الفقهية الواردة في خيار الشرط

المطلب الثاني: الفروق الفقهية الواردة في خيار الرؤية.

المطلب الثالث: الفروق الفقهية الواردة في خيار العيب

الخاتمة وقائمة المراجع

المبحث الأول: التعريف بالفروق الفقهية و ابن نجيم ومنهجه والخيارات في البيوع.

المطلب الأول: تعريف الفروق الفقهية لغة واصطلاحاً وأهميتها وأهم كتب الحنفية فيها

الفرع الأول: تعريف الفروق الفقهية لغة واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الفروق لغة:

جمع فرق، "(فرق) الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل بين شيئين، من ذلك الفرق كفرق الشعر، يقال: فرقته فرقاً، والفرق: القطيع من الغنم. والفرق: الفلق من الشيء إذا انفلق، قال تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرۡقٖ كَٱلطَّوۡدِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الشعراء:63] "(1)

ثانياً :الفروق اصطلاحاً :يختلف تعريفه من علم إلى علم بناء على الإضافة فالفروق في اللغة تختلف عن الفروق في الأصول، وعن الفروق في الفقه وهكذا، وعليه فالمعنى اللغوي وهو التمييز والتزييل بين شيئين، يكفي هنا، ويبقى الاعتماد على التعريف المركب[2].

ثالثا :الفقه لغة: "الفاء، والقاف، والهاء، أصل واحد صحيح يدُّل على إدراك الشيءِ والعلم به، تقول: فقهت الحديث أفقهه، وكلُّ علمٍ بشيء فهو فقه، يقولون :لا يفقه ولا يُنقِه، ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكلِّ عالم بالحلال والحرام فقيه، وأفقهتك الشيء إذا بينته لك"[3]، وهو أيضاً:

" فهم غرض المتكلم من كلامه"[4].

تعريف الفقه اصطلاحاً: عُرِّف بعبارات كثيرة، ومنها :"معرفة الأحكام الشرعيَّة، العملية، المكتسبةُ من أدلتها التفصيلية"[5].

وبناء على ما سبق يمكن تعريف الفروق الفقهية كمركب بأنه: "معرفة الأمور الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا يُسوى بينهما في الحكم"[6] وعرف أيضاً بأنه: "الفن الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلة" [7].

الفرع الثاني: أهمية علم الفروق الفقهية: يمكن إجمال أهمية علم الفروق الفقهية فيما يأتي:

أولًا: اعتبرت من مهمات الفقه؛ حيث لا يكون الإنسان فقيهاً دون معرفتها [8].

ثانيًا: تساهم في إدراك حقائق العديد من المسائل، ودقائقها، ومآخذها [9].

ثالثًا: يدرب الفقيه على كيفية الجمع بين الأمور المتوافقة، ومهارة التفريق بين القضايا المتفارقة[10].

رابعًا: يُمكِّن المجتهد التبصُّر في دين الله -جل وعلا-، وكيفية استنباط الأحكام، وبه يأمن اللبس فيها [11].

سادسًا: تصويب بوصلة القياس عند الفقهية، والدقة في إلحاق الفروع في الأصول من خلال كشف وجوه الوفق والفرق، والوقوف على العلة الصحيحة للقضية الفقهية [12].

الفرع الثالث: أهم كتب الحنفية في الفروق الفقهية [13]:

1-كتاب **الفروق**، لمحمد بن صالح الكرابيسي السمرقندي (322هـ).

2-كتاب **الفروق**، لأسعد بن محمد الكرابيسي النيسابوري (570هـ).

3-كتاب **تلقيح العقول في فروق المنقول**، لأحمد بن عبد الله المحبوبي، الحنفي (630هـ) مخطوط.

4-كتاب **الأشباه والنظائر**، لابن نجيم المصري الحنفي (970هـ) جعل قسماً من كتابه خاصاً بفن الفروق.

المطلب الثاني: التعريف بالإمام ابن نجيم الحنفي وكتابه البحر الرائق ومنهجه في إيراد الفروق الفقهية في الخيارات.

الفرع الأول: الاسم والنشأة والوفاة:

هو زين الدين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الحنفي الشهير بابن نجيم المصري، ولد ابن نجيم بالقاهرة سنة (926هـ - 1520م)، وزين أو زين الدين أو زين العابدين هو اسمه وليس لقبه، وتوفي سنة (970هـ - 1563م) [14].

الفرع الثاني: شيوخه وتلاميذه وأهم كتبه:

بين الغزي في كتابه "**الطبقات السنية في تراجم الحنفية**": "أن ابن نجيم الحنفي كان قد أخذ العلوم العربية والعقلية عن جماعة من علماء الديار المصرية، منهم: الشيخ العلامة أمين الدين ابن عبد العال الحنفي، والشيخ أبو الفيض، وشيخ الإسلام ابن الحلبي، وغيرهم"[15]، فعلى ذلك يكون لزاماً لكل تلميذ أن يستمد ثقافته وعلمه وأدبه من شيوخه، فالشيوخ بالنسبة إلى ابن

نجيم الحنفي هم القدوة العملية، وبهم كان تأثره، وعلى أيديهم تكونت شخصيته، ومنهم أخذ أخلاقه وعليهم تربى ملكته.

أما تلاميذه:

لدى ابن نجيم العديد من التلاميذ؛ فقد قام بنشر علمه، وإفادة الأخرين من هذا العلم حيث تتلمذ على يديه ونهل ثلة من طلاب العلم ، نذكر بعضاً منهم وهم: "الشيخ شمس الدين محمد بن عبد الله بن أحمد الخطيب بن إبراهيم الخطيب الغزي التمرتاشي (939هـ – 1004هـ) نسبة إلى قرية في بخارى وكان أجداده منها، الحنفي الأصولي الفقيه صاحب "**تنوير الأبصار**"، تخرج به ولازمه كثيرا [16]، والشيخ عبد الغفار بن يوسف جمال الدين بن محمد التقى بابن نجيم وأخذ عنه مفتي القدس[17]، ومحمد بن عبد الله العربي الحنفي قرأ عليه وتخرج به، ومن تصانيفه: "**معين المفتي على جواب المستفتي**" حيث فرغ من تأليفه في آخر سنة 985 هـ.

مصنفاته ومؤلفاته:

لابن نجيم الحنفي عددٌ كبيرٌ من المؤلفات التي تدل على وسع علمه وثقافاته العلمية، منها: "**كتاب البحر الرائق في شرح كنز الدقائق**" و"**كتاب الأشباه والنظائر**"، و"**كتاب الفوائد الزينية في مذهب الحنفية**"، و"**كتاب الفتاوى الزينية**" و"**كتاب فتح الغفاربشرح المنار**".

الفرع الثالث: التعريف بكتابه البحر الرائق شرح كنز الدقائق

عمل ابن نجيم فيه على شرح "كنز الدقائق" للإمام النسفي في الفقه الحنفي" وكتب فيه لبعض موضوعات الإجارة وتوفي بعدها، ثم أتمه عبد القادر الشهير بالطوري (توفي بعد 1138هـ) وهو من المراجع المهمة جداً عند الحنفية، وعمل ابن عابدين على وضع حاشية له سماها" منحة الخالق" واهتمت المكتبات في العالم الإسلامي بطبعه.

الفرع الرابع: منهجية ابن نجيم في إيراد الفروق في الخيارات من خلال كتابه البحر الرائق.

من خلال تتبع الفروق الفقهية الواردة في خيارات البيع من كتاب البحر الرائق وتحليلها [18]

يمكن إجمال منهج ابن نجيم في إيرادها على النحو الآتي:

أولاً: المفارقة بين الحكمين من غير الاعتماد أو النقل عن غيره من علماء المذهب الحنفي، أو بالنقل عن غيره.

ثانياً: بيان الفرق بين المسألتين الواردتين في القضية وعدم بيانه تارة أخرى.

ثالثاً: بيان الفرق بين الحكمين من خلال قوله: "بخلاف" وهذا ما استخدمه في أغلب الخيارات أما كلمة " الفرق" فقد استعملها مرتين فيما تم الوقوف عليه كما سيأتي.

رابعاً: بيان الفرق بين الحكمين من خلال القياس على أمر آخر.

خامساً: بيان الاختلافات الفقهية في داخل المذهب الحنفي من خلال الفروق الفقهية.

من حكمة الشريعة أنها جعلت للمتعاقدين الخيار بعد العقد، حتى يكون لهما فرصة للمراجعة والتأني، فقد يطرأ سبب لتغيير رأي أحد المتبايعين، أو يجد أحدهم في الصفقة غير ما اتفقا عليه في العقد، فلهذا أوجدت الشريعة الحكيمة فرصة للنظر والتأني من خلال باب الخيار.

الفرع الأول: تعريف الخيار لغة واصطلاحاً:

الخيارُ لُغةً: "اسمٌ مِن الاختيار، وهو الاصطفاءُ، يقال: أنت بالخِيارِ، أي: اخْتَرْ ما شِئْتَ، وخيَّرْتُه بيْن الشَّيئينِ: فوَّضْتُ إليه الاختيارَ، فاختارَ أحدَهما وتَخيَّرَه"[19].

الخِيارُ اصطلاحاً: لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي فغايته انتقاء أفضل الأمرين، وهو يختلف من علم إلى علم خاصة عند الإضافة أو المعنى المركب، وطالما الحديث عن خيارات البيع أو البيوع فيمكن القول بأنه" طلب خير أو أفضل الأمرين في العقد إما الإمضاء له أو العمل على فسخه. (20)

الفرع الثاني: أنواع الخيارات وتعريفها ومشروعيتها و أثرها على العقد:

أولاً: أنواع الخيارات:

تنوعت الخيارات في باب البيع، حتى بلغ عددها قرابة ثلاثة عشر خياراً، وهي خيار: الشرط، والعيب، والرؤية، والغبن، والكمية، والاستحقاق، وكشف الحال، تفرق الصفقة، إجازة عقد الفضولي، وفوات الوصف المشروط، والتعيين، والخيانة، ونقد الثمن[21]، وأهم هذه الخيارات هي الثلاثة الأولى، التي سيأتي بيانها على النحو الآتي:

ثانياً: تعريف خيار الشرط، والعيب، والرؤية، ومشروعيتها.

أولاً: خيار الشرط: تعريفه: هو: "أن يشترط أحد المتعاقدين أو كلاهما أن يكون له حق فسخ العقد إلى مدة معينة" [22]، إن شاء أنفذ البيع في هذه المدة وإن شاء ألغاه، ويجوز هذا الشرط للمتعاقدين معاً ولأحدهما إذا اشترطه.

. الأصل في مشروعيته:

دل على مشروعيته عدة أحاديث، ومنها:

أولاً: عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي - ﷺ- قال: "إن المتبايعين بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا أو يكون البيع خيارا"[23].

أي لا يلزم البيع بينهما حتى يتفرقاً، إلا إذا اشترط أحدهما أو كلاهما شرط الخيار مدة معلومة، والمقصود بالتفرق عند الحنفية هو التفرق في الأقوال[24].

ثانياً: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي- ﷺ - قال: "إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً، أو يخير أحدهما الآخر فيتبايعا على ذلك، فقد وجب البيع "[25]. ووجه الدلالة من الأحاديث السابقة بين وواضح على مشروعية خيار الشرط.

ثانياً: خيار العيب:

تعريفه: هو: "أن يجد بالمبيع عيباً ينقص الثمنَ فله الخيارُ، إن شاء يختار المبيع بكل الثمن أو يرده إلى البائع"[26].

. الأصل في مشروعيته:

دل على مشروعيته عدة أحاديث، ومنها:

أولاً: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله - ﷺ -: "من اشترى غنماً مصرّاةً فاحتلبها فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر" [27].

ثانياً: عن أبي هريرة ﷺ عن النبي - ﷺ -: "لا تُصَرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردّها وصاع تمر"[28].

ووجه الدلالة من الأحاديث واضح على مشروعية خيار العيب فقد جعل النبي ﷺ الخيار في إمساك المبيع أو رده لمن وجد به خلاف مراده، ونهي النبي ﷺ عن الغش في البيع، والعيب المكتوم هو نوع من الغش.

ثالثاً: خيار الرؤية:

هو أن يشتري شيئاً لم يره فللمشتري الخيارُ إذا رآه. [29].

فسبب هذا الخيار: عدم رؤية محل العقد حين التعاقد أو قبله، فإذا كان قد رآه سقط خياره.

. الأصل في مشروعيته:

دل على مشروعيته عدة أحاديث، ومنها:

أولاً: عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: " مَنِ اشْتَرَى شَيْئًا لَمْ يَرَهْ فَهُوَ بِالْخِيَارِ إِذَا رَآهُ إِنْ شَاءَ أَخَذَهُ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ "[30]. ويقرر هذا أن عثمان ﷺ كان قد باع أرضاً له في البصرة لطلحة بن

عبيد الله ﷺ، دون أن يراها كل واحد منهما، فقيل لعثمان ﷺ: غبنت. فقال: "لي الخيارُ؛ لأنَّي بعتُ ما لم أَره". وقيل لطلحة ﷺ: إنَّك قد غُبنت، فقال: "لي الخيارُ، لأنّي اشتريت ما لم أره"[31].

ثانياً: وعن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن النبي - ﷺ - نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر"[32]. ووجه الدلالة من الأحاديث بين وواضح من ظاهرها حيث جعل النبي ﷺ الخيار لمن اشترى شيئاً دون أن يراه.

الفرع الثالث: أثر الخيارات الثلاثة على العقد.

بين الحنفية أثر الخيارات الثلاثة الشرط والرؤية والعيب على حكم العقد لا على أصله، فقد اتفقت هذه الخيارات على أنها غير داخلة على أصل العقد وإنما تدخل على حكمه، فخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم، وخيار العيب يمنع لزوم الحكم، وخيار الرؤية يمنع تمامها[33]. فالملك في خيار الشرط يتراخى عن عقد البيع لوجود الشرط، لكونه داخلاً على الحكم؛ ولذا كان البيع بشرط علة للملك من جهة الاسم والمعنى وليس الحكم؛ فالبيع المطلق عن الخيار هو علة: اسماً ومعنى وحكماً فهو علة اسماً: لأنه وضع للملك، وعلة معنى؛ لكونه مؤثراً في إفادة الملك، وعلة حكماً لعدم تراخي الملك عنه، ولكنه في خيار الشرط يتراخى، ولذا كان البيع مع خيار الشرط علة للملك مجازاً؛ لعدم اكتمال العلة الحقيقة المتمثلة بالأمور الثلاثة[34].

وأما خيار الرؤية فهو داخل على الحكم أيضاً لا على أصل العقد، فالصفقة لا تتم، حتى لو تمَّ القبض.

وأما خيار العيب فهو داخل على الحكم أيضاً لا على أصل العقد، يمنع لزوم الحكم، فالبيع صحيح منعقد، إلا أنه غير لازم؛ ليتمكن المشتري من الرد حتى بعد تمام الصفقة[35].

المبحث الثاني: الفروق الفقهية المتعلقة في باب الخيارات.

المطلب الأول: الفروق الفقهية المتعلقة في خيار الشرط

الفرق الأول: الفرق بين مطلق الخيار وقت العقد ومطلقه بعده

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "صَوَّر في الوَلْوَالجِيَّة والخُلاصَة مسألة: أنت بالخيار: أنَّه باع بلا خيار، ثم لقيه بعد مدة فقال له: أنت بالخيار، فله الخيار ما دام في المجلس. بمنزلة قوله: لك الإقالة، **بخلاف** ما إذا أطلقاه وقت العقد"[36]. **وهذا مما نقله عن غيره**

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل آخر سلعة بِلا خيارٍ شرط، ثم لقيه بعد فترة فقال مخاطباً له: أنت بالخيار.

الصورة الثانية: باع رجل آخر سلعة على أنه له خيار الشرط مطلقاً عن الوقت.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كلا الصورتين جعل الخيار مطلقاً للآخر، والفرق أنه في الصورة الأولى كان الخيار لاحقاً فصحح الخيار، وفي الصورة الأولى كان مطلقاً مقارناً للعقد ففسد العقد.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أن الخيار في العقود كلها لا يجوز أكثر من ثلاثة أيام إلا في بعضها كالكفالة؛ لمنافاتها مقتضى الخيار، وعليه في الصورة الأولى كان الخيار بعد تمام العقد وقد أمكن تصحيحه؛ بإمكان الخيار له في المجلس" فجعل بعد تمام العقد بمنزلة الإقالة التي تكون بعد تمام العقد تصحيحاً لتصرفات العقلاء. أما الصورة الثانية: فالإطلاق عند أبي حنيفة لا يجوز قياساً على عدم جواز الزياد فوق ثلاثة أيام، ولما قارن الإطلاق وقت العقد كان مفسداً له [37].

الفرق الثاني: الفرق بين انعقاد البيع بمخالفة الآمر بالشراء، وبطلانه بمخالفة الآمر بالبيع.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "ولو أَمَرَهُ بِشراءٍ بخيارٍ للآمِر، فاشتراه بدون الخيار، نفذ الشراء عليه دون الآمر؛ للمخالفة، **بخلاف** ما إذا أمره ببيع خيار فباع باتاً؛ حيث يبطل البيع أصلاً، كذا في الولوالجية" [38]. **وهذا من الفروق التي نقلها عن غيره.**

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: أمر رجل آخر بأن يشتري له سلعة على أن يكون للآمر الخيار، فشراه من غير خيار.

الصورة الثانية: أمر رجل آخر ببيع سلعة له بالخيار فباعها باتاً من غير خيار.

. **ثالثاً: وجه الشبه:** أنه في كلا الصورتين أمر الوكيل بجعل الخيار في البيع والشراء ولم يفعل إلا أنه في الصورة الأولى ينعقد البيع لصالح الوكيل، وفي الصورة الثانية يبطل البيع أصلاً.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى الشراء متى لم ينفذ خيار الشرط على الآمر ينفذ على المأمور؛ لمخالفته الأمر فيكون مشترياً لنفسه ولا ضرر على الموكل ويضمن الثمن إن اشترى من مال الموكل[39]. أما في الصورة الثانية فالبيع يقع باطلاً؛ لأنه أمره ببيعٍ **لا يزيل الملك بدون رضاه**، وقد خالف؛ فمن أحكام خيار الشرط أنه يمنع خروج المبيع عن ملك البائع في حالة كان الخيار من البائع؛ ولذا لم يجز إخراجه عن ملكه من غير رضاه **(40)**.

الفرق الثالث: الفرق بين بطلان تعليق إبطال الخيار وإضافته لغير محقق ووقوعه على محقق.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "قال في الخَانِيَّةِ: لو قال مَن له الخيار: إنَّ لم أفعل كذا اليوم فقد أبطلت خياري، كان باطلاً، ولا يبطل خياره، وكذا لو قال في خيار العيب: إن لم أرده اليوم فقد أبطلت خياري. ولم يرده اليوم، لا يبطل خياره، ولو لم يكن كذلك، ولكن إن قال: أبطلت غداً أو قال: أبطلت خياري إذا جاء غدٍ، فجاء غدٍ، ذكر في المُنتقى: أنه يبطل خياره. قال: وليس هذا كالأول؛ لأنَّ هذا وقت يجيء لا محالة بخلاف الأول"[41]. **وهذا مما نقله عن غيره.**

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل سلعة بالخيار وقال: إن لم أذهب اليوم للسوق، فخياري باطل، ولم يذهب للسوق.

الصورة الثانية: اشترى رجل سلعة بالخيار، وقال: أبطلت خياري إذا جاء غد، أو قال: أبطلت غداً خياري، وجاء الغد.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كلا الصورتين تعليق للخيار أو إضافة لزمن مستقبل، إلا أن خياره لم يبطل في الصورة الأولى، وبطل في الصورة الثانية.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى إبطال الخيار غير معلق على محقق فقد يذهب وقد لا يذهب، فعليه يبطل الإبطال، ويبقى الخيار، وفي الصورة الثانية كان التعلق والإضافة بناء على أمر محقق وهو مجيء غد، وقد ساوى الحنفية بين التعليق والإضافة في الأمر المحقق هنا [42].

الفرق الرابع: الفرق بين آثار خيار البائع وخيار المشتري في ملك مطالبة المشتري بالثمن وعدمه.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "في فروق الكرابيسي[43] ... إذا كَان الخيارُ للبائع، فإنَّه يملك مطالبةَ المشتري بالثَّمَن، **بخلاف** ما إذا كان للمشتري"[44]. **وهذا مما نقله عن غيره.**

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل سلعة لآخر واشترط البائع الخيار، ثم طالب البائع المشتري بالثمن.

الصورة الثانية: باع رجل سلعة لآخر واشترط المشتري الخيار، ثم طالب البائع المشتري بالثمن.

ثالثاً: وجه الشبه: أن في كلا الصورتين وجد خيار الشرط، وهو يمنع ابتداء العقد، والواجب على المشتري الثمن مقابل تسلمه السلعة، إلا أنه يحق للبائع المطالبة بالثمن في الصورة الأولى ولا يحق له في الصورة الثانية.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى كان الخيار للبائع، وعلى هذا لا يخرج المبيع عن ملكه، ولا تصرف للمشتري فيه، أما الثَّمَن، فإنَّه لا يبقى على ملك المشتري، فجاز للبائع مطالبته بالثَّمن، وأما في الصورة الثانية فالخيار للمشتري، ولا يخرج الثمن عن ملكه، فلا يحق للبائع المطالبة بالثمن؛ وهذا عند الصاحبين خلافاً لأبي حنيفة؛ حيث ذهب إلى امتناع المطالبة بالثَّمن في كلا الحالتين؛ لكون الثمن في الحالة الأولى لا يدخل في ملك البائع، وإن خرج عن ملك المشتري. وفي الثانية بالاتفاق أنَّه لا يخرج عن ملك المشتري، ولكل من الفريقين أدلته[45].

الفرق الخامس: الفرق بين هلاك المبيع في يدي المشتري إن كان الخيار له وهلاكه في يد البائع إن كان الخيار له.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "إذا كان الخَيارُ للمشتري، وقبض المبيعَ، وهلك في يده، فإنَّه يهلك بثمنه، **بخلاف** ما إذا كان الخيارُ للبائع، والفرق: أنَّه إذا دخله عيبٌ يمتنع الردُّ، والهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب، فيهلك والعقد قد انبرم، فيلزمه الثَّمن، **بخلاف** ما إذا كان للبائع؛ لأنَّه بدخول العيب لا يمتنع الرد حكماً بخيار البائع، فيهلك والعقد موقوف"[46].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل سلعة من آخر واشترط المشتري الخيار وبعد أن قبض السلعة هلكت في يده.

الصورة الثانية: باع رجل سلعة لآخر واشترط البائع الخيار، وبعد تسليم السلعة للمشترى هلكت في يده.

ثالثاً: وجه الشبه: أن في كلا الصورتين هلكت السلعة في يد المشتري بعد القبض، إلا أنه في الصورة الأولى تهلك بكامل ثمنها، أما في الصورة الثانية فيضمن المشتري قيمتها.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى كان الخيار للمشتري، والهلاك يسبقه عيب، وبالعيب لا يمكن رد المبيع على البائع وعندها يكون العقد قد انعقد وتم، وعليه يهلك المبيع بما دفع البائع من الثمن فتكون مقاصة. أما في الصورة الثانية فالخيار للبائع، والعقد موقوف على إجازة البائع أو انتهاء المدة، حتى لو حصل هلاك وهو في يد المشتري والهلاك يسبقه عيب، يبطل عندها العقد، ويضمن المشتري قيمة المبيع، فكأنه تصرف في ملك الغير فيضمن قيمته[47].

الفرق السادس: الفرق بين الفسخ والإجازة في غيبة من ليس له الخيار.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "لو أجازَ من له الخيارُ بِغيبة صاحِبِه: صح. ولو فسخ: لا يصح في غيبة صاحبه، وهذا عندهما. وقال أبو يوسف: يجوز الفسخ أيضاً؛ لأنَّه مُسلط على الفسخ من جهة صاحبه، فلا يتوقف على علمه كالإجازة؛ ولهذا لا يشترط رضاه، فصار كالوكيل.

ولهما: أنَّه تصرف في حق الغير، وهو العقد بالرفع، ولا يعرى عن المضرة؛ لأنَّه عساه يعتمد تمام البيع السابق، فيتصرف فيه، فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما إذا كان الخيار للبائع، أو لا يُطلب لسلعته مشترياً فيما إذا كان الخيار للمشتري، وهذا نوع ضرر يتوقف على عمله، وصار كعزل الوكيل، **بخلاف** الإجازة؛ لأنَّه لا إلزام فيه؛ ولا يقال: إنَّه مسلط. وكيف يقال ذلك وصاحبه لا يملك الفسخ، ولا تسليط في غير ما يملكه المُسلط، كذا في الهداية " [48].

يُناقش الفرق على قول أبي حنيفة ومحمد لا على قول أبي يوسف الذي أجاز الأمرين حالة غياب من ليس له الخيار.

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل سلعة على أن المشتري بالخيار أو البائع بالخيار، ثم أُجيز (ممن له الخيار) في غيبة الآخر، وعدم علمه.

الصورة الثانية: باع رجل سلعة على أن المشتري بالخيار أو البائع بالخيار، ثم فسخ العقد (لم يُجز ممن له الخيار) في غيبة الطرف الآخر، وعدم علمه.

ثالثاً: وجه الشبه: وجه الشبه أن كلاً من الإجازة وعدمها (الفسخ) تمت في غياب الطرف الآخر. إلا أنه صح في الصور الأولى، ولم يصح في غياب الآخر في الصورة الثانية عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: عند أبي حنيفة ومحمد أنه في الصورة الأولى لا ضرر على البائع، خاصة أنه تم الاتفاق على الخيار بينه وبين المشتري. أما في الصورة الثانية فهو تصرف يترتب عليه ضرر لكل منهما البائع والمشتري، فضلاً على أنه تصرف وتدخل في ملك الغير، فإن كان الخيار للبائع وتصرف المشتري بالمبيع، فعندها يلزم المشتري قيمة المبيع في حال رجع البائع واختار عدم امضاء العقد، وإن كان للمشتري كان المبيع شبه محجوز فيضيع على البائع فرصه بيعه لآخر في حالة اختار المشتري عدم المضي في العقد [49].

الفرق السابع: الفرق بين أثر السكر من الخمر والسكر من البنج على خيار الشرط.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "لو سَكِرَ من الخمر، لا يبطل، **بخلاف** السُكْرَ من البِنْجِ"[50]

وهذا مما نقله عن غيره

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل سلعة على أن المشتري بالخيار، ثم سكر المشتري من الخمر.

الصورة الثانية: باع رجل سلعة على أن المشتري بالخيار، ثم سكر المشتري من البنج.

ثالثاً: وجه الشبه: السكر في الصورة الأولى والثانية مما يترتب عليه فقدان الأهلية، إلا أنه لم يبطل الخيار في الصورة الأولى وبطل في الصورة الثانية.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: في الصورة الأولى السكر بالخمر يجعل السكران غافلاً، قياساً على الطلاق؛ ولذا لا يبطل خيار السكران، أما السكر في الصورة الثانية حالة البنج، فإن السكر فيه عبارة عن حالة مرضية تؤدي إلى إبطال الخيار تماماً بالقياس على الإغماء، فهو ليس بسكر حقيقي[51].

الفرق الثامن: الفرق بين عدم الحاجة لاشتراط التأقيت في خيار التعيين[52] والحاجة لاشتراطه في خيار الشرط.

خيار التعيين: هو: هو أن يقوم البائع ببيع أحد السلعتين بشرط أن يأخذ البائع إحداهما [53].

أولاً: نص الفرق: بين ابن نجيم نقلاً عن الزيلعي أنه لا معنى: " للتأقيت خيار التعيين، **بخلاف** خيار الشرط؛ فإنَّ التأقيت فيه يفيد لزوم العقد عند مضي المدة، وفي خيار التعيين لا يمكن ذلك؛ لأنَّه لازم في أحدهما قبل مضي الوقت، ولا يمكن تعيينه بمضي الوقت دون تعيينه، فلا فائدة لشرط ذلك، والذي يغلب على الظن: أنَّ التوقيت لا يشترط فيه، ويمكن أن يراد قسم آخر وهو ارتفاع العقد فيهما بمضي المدة من غير تعيين، **بخلاف** مضيها في خيار الشرط؛ فإنَّه إجازة؛ ليكون لكل خيار ما يناسبه"[54] **وهذا مما نقله عن غيره**

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل لآخر ثوباً من ثوبين على أن يعين المشتري إحداهما في ثلاثة أيام، فمضت المدة دون تعيين

الصورة الثانية: باع رجل لآخر ثوباً على أن له الخيار ثلاثة أيام، فمضت المدة دون رد.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كلا الصورتين كانت مدة الخيار (التعيين والشرط) ثلاثة أيام، إلا أنه في الصورة الأولى يملك المشتري التعيين بعد مضي المدة، وفي الصورة الثانية لا خيار للمشتري تم البيع بمضي المدة.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى انعقد البيع على أحد الثوبين وكان لازماً، ولكن بقي التعيين لأحدهما والجهالة هنا لا تفضي للنزاع وهي مما جرى بها العرف، ومجرد مضي المدة لا يفيد التعيين، فكان له التعيين بعد مضيها؛ لأن التأقيت في التأقيت خيار التعيين ليس شرطاً. أما في الصورة الثانية فالتأقيت شرط في خيار الشرط، فالشرط فيه يمنع ابتداء الحكم في العقد، ولذا إذا مضت المدة فإن العقد ينعقد، ويصبح لازماً، لأن التأقيت فيه شرط[55].

المطلب الثاني: الفروق الفقهية المتعلقة في خيار الرؤية.

الفرق الأول: الفرق في سقوط خيار الرؤية في الباقي عند رؤية بعض ما لا تتفاوت آحاده وثبوتها في الباقي عند رؤية بعض ما تتفاوت آحاده.

أولاً: نص الفرق: بين ابن نجيم في خيار الرؤية:"رؤيةُ جميع المبيع غير مشروطة؛ لتعذره فيكتفي برؤية ما يدل على العلم بالمقصود؛ فرؤيةُ وجه الصبرة، معرفة للبقية؛ لكونه مكيلاً يعرض بالنموذج، وهو المكيلات والمَوزونات، فيكتفي برؤية بعضه... **بخلاف** ما إذا كانت آحادُهُ متفاوتة، كالثياب والدواب؛ فلا بد من رؤية كل واحد، والجوز والبيض مما يتفاوت آحاده فيما ذكر الكرخي[56]"[57]

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل من تاجر قمحاً في صومعته، فأراه البائع بعضها، فعقد العقد بناء على ما رآه، ولما رأى الباقي رده بخيار الرؤية.

الصورة الثانية: اشترى رجل من تاجر دابة أو جوزاً أو بيضاً، وأراه البائع بعضها، فعقد العقد مكتفياً بما رأى، ولما رأى الباقي رده بخيار الرؤية.

ثالثاً: وجه الشبه: في كلا الصورتين لم ير المشتري باقي المبيع، إلا أنه جاز انعقاد العقد في الصورة الأولى ولم يجز في الصورة الثانية.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنَّ المعقود عليه إما أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء، فإن كان شيئاً واحداً، فلا يخلو إما ألا تتفاوت آحاده كالمكيل والموزون والعددي المتقارب، فإذا رأى البعض ورضي به يكون ذلك رضاً بالبعض الذي لم يره إذا كان مثل ما رأى، فعلى هذا يكون النظر إلى وجه الصبرة مسقطاً للخيار إذا كان الباقي مثل ذلك، وليس له رده بخيار الرؤية، وهذا في الصورة الأولى؛ لأن رؤية البعض تعرف حال الباقي، وفي هذا تحفيف على الناس وتيسير للتجارة مع أنه خلاف الأصل، فيكون استحساناً وعرفاً بين الناس.

أما إن كانت تتفاوت آحاده، كالعدديات المتفاوتة كالثياب في صندوق مثلاً، فرؤية البعض ليست رؤية للباقي فلا تكفي، ويبقى له الخيار؛ لوجود التفاوت، فلا يسقط خياره وهذا في الصورة الثانية[58]، وعدم إسقاط خيار الرؤية في العدديات حتى لا يحصل اختلاف بين البائع والمشتري، ولا تكون هناك جهالة وغرر في المبيع المتفاوت، وجرياً على الأصل كما بين ابن نجيم في المسألة.

الفرق الثاني: الفرق بين سقوط خيار الرؤية دون خيار العيب والشرط في حالة قبض الوكيل عن موكله.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم مبيناً وجهة نظر أبي حنيفة في: قيام نظر الوكيل بالقبض التام مقام نظر الوكيل: "القبضُ نوعان تام: وهو أن يقبضه وهو يراه. وناقص: وهو أن يقبضه مستوراً وهذا؛ لأنَّ تمامه بتمام الصفقة، ولا يتم مع بقاء خيار الرؤية، والموكل ملكه بنوعيه، فكذا الوكيل لإطلاق توكيله، وإذا قبضه مستوراً انتهى التوكيل بالناقص منه، فلا يملك إسقاطه قصداً بعد ذلك، **بخلاف** العيب؛ لأنَّه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القبض مع بقائه، وخيار الشرط على الخلاف ولو سلم"[59].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: وكل رجل آخر بالقبض وصرح بالتوكيل بخيار العيب والشرط والرؤية ورأى الوكيل المبيع عند القبض، ثم أسقط كل الخيارات.

الصورة الثانية: وكل رجل آخر بالقبض ولم يصرح له بخيار العيب والشرط والرؤية، ورأى الوكيل المبيع عند القبض، ثم أسقط كل الخيارات.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كلا الصورتين كان الرجل وكيلاً بالقبض وليس وكيلاً بالبيع أو الشراء، إلا أنه في الصورة الأولى جاز له إسقاط الخيارات الثلاثة لتوكيلها بها صراحة، أما الصورة الثانية فيسقط خيار الرؤية ضمناً عند أبي حنيفة، ولا تسقط باقي الخيارات بالاتفاق.

نقطة الخلاف في سقوط خيار الرؤية ضمناً [60].

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته : ذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - إلى أن نظر الوكيل عند القبض كنظر موكله، وكان دليل أبي حنيفة - رحمه الله - مبني على مقدمة هي: أن القبض نوعان: تام وهو أن يقبضه وهو يراه، وناقص وهو أن يقبضه وهو مستور، وهذا إشارة إلى تنوعه بالنوعين، وأن تمام القبض بتمام الصفقة، فمن كان مالكاً للقبض، فإنه يملك إتمامه، وإتمام القبض ههنا بإبطال خيار الرؤية، لأن خيار الرؤية يمنع تمام القبض قبل الرؤية، فكأنه غير

مقبوض، ولما كان كذلك ملك القبض التام والناقص جميعاً، فإذا قبض وهو ينظر إليه صلح القبض دلالة على الرضا، بخلاف خيار العيب؛ حيث لا يسقط حتى مع القبض من نفس الموكل لأنه يمنع لزوم البيع، وخيار الشرط أيضاً لا يسقط؛ لأنَّه يمنع ابتداء الحكم، فيبقى، فلا صلاحية للوكيل بالقبض لإسقاطه والقبض مع الرؤية دليل الرضا على الكمال، فأوجب بطلان الخيار[61].

والوكيل بالقبض يختلف عن الرسول[62] فالرسول لا يملك شيئاً مما يملكه الوكيل من الخيارات بالاتفاق بين أبي حنيفة والصاحبين، والفرق بين الرسول والوكيل، فالرسول لا بد له من إضافة العقد إلى مرسله، لأنه معبر وسفير، بخلاف الوكيل، فإنَّه لا يضيف العقد إلى الموكل إلا في مواضع كالنكاح والخلع والهبة والرهن ونحوها، فإنَّ الوكيل فيها كالرسول، حتى لو أضاف النكاح لنفسه كان له، وما في الفوائد بيان لما يصير به الوكيل وكيلا والرسول رسولاً، وحاصله أنه يصير وكيلاً بألفاظ الوكالة، ويصير رسولاً بألفاظ الرسالة وبالأمر[63]

الفرق الثالث: الفرق بين خيار الرؤية والشرط من جهة وخيار العيب والتعيين من جهة أخرى في حكم توريثها.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم:"ولا يُوَرَّثُ[64] كخيار الشرط؛ لأنَّه ثابت بالنص للعاقد، وهو ليس بعاقد؛ ولأنَّه وصف، فلا يجري فيه الإرث ... **بخلاف** خيار العيب والتعيين"[65].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: رجل اشترى ثوباً من غير رؤيته ثم مات، فطالب ورثته بالخيار.

الصورة الثانية: رجل اشترى ثوباً على أنه بالخيار لثلاثة أيام هل يناسبه أم لا ثم مات، فطالب ورثته بالخيار.

الصورة الثالثة: رجل اشترى ثوباً ثم مات فوجد ورثته به عيباً، فطالب ورثته بإرجاعه.

الصورة الرابعة: رجل اشترى ثوبين على أنه بالخيار يختار أيهما شاء ثم مات قبل تعيين أحدهما، فطالب ورثت بالتعيين.

ثالثاً: وجه الشبه: أن هذه الخيارات كلها حقوق من أجل مصلحة المورث وتعود على الورثة بالمنفعة، ولكن لا تورث في حالة الرؤية والشرط وتورث في حالة العيب والتعيين.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: خيار العيب، وخيار التعيين يورث كل منهما؛ لأنَّ الحق متعلق بنفس المعقود عليه، فالمُورِّث ملك المعقود عليه سليماً من العيوب، ولزمه أحد الأمرين في خيار

التعيين، فلا يلزم الوارث أن يأخذه بالعيب إن وجد، وفي خيار التعيين الوارث ملزم بما لزم المُورِّث.

أما خيار الشرط، وخيار الرؤية فلا يُورَّث واحد منهما؛ لأنَّ الخيار رغبة، أو مشيئة، أو حق شخصي، والحقوق الشخصية أو الرغبات والشهوات لا يتصور أن تُورَّث[66].

المطلب الثالث: الفروق الفقهية المتعلقة في خيار العيب

الفرق الأول: الفرق بين جواز الرد بعد التصرف بالمبيع بخيار العيب وعدم جوازه بخيار الرؤية والشرط.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "ولو اشترى عِدْلاً، وباع منه ثوباً، أو وهب، ردَّ بعيب، لا بخيار رؤية، أو شرط"[67].

العِدْلُ: أحدُ حِمْلَي الجَمَل، لا يقال إلا لِلحمل، وسمّي عِدْلاً، لأنّه يُسَوَّى بالآخر بالكيل والوزن[68].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل عِدلاً من الثياب على أن له الخيار ثلاثة أيام. أو اشتراه على أن له الخيار إن رآه، ثم تصرف فيه ببيع بعضه قبل رؤيته أو قبل انتهاء الأيام الثلاثة، ثم أراد إرجاعه بالخيار.

الصورة الثانية: اشترى رجل عِدلاً من الثياب وقام ببيع بعضه، ثم وجد فيه عيباً فأراد الرجوع بخيار العيب.

ثالثاً: وجه الشبه: أن المشتري تصرف في المبيع في كل مع الخيارات، إلا أن خيار الرؤية والشرط في الصورة الأولى سقطا بالتصرف، فلا يملك رد المبيع، أما خيار العيب في الصورة الثانية فله الرجوع بنقصان الثمن.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: في الصورة الأولى: يتعذر الرد؛ لأنه أخرجه عن ملكه، فلا يرده بخياري الرؤية والشرط سواء قبل القبض أم بعده؛ لأن تصرفه في المبيع دل على رضاه بالمبيع فسقط بذلك خيار الشرط والرؤية وتمت الصفقة، فالرد في هذه الحالة ضرر على البائع بتفريق الصفقة عليه، ولا حق لهما فيه. وأما في الصورة الثانية: لا يلزم تفريق الصفقة في خيار العيب بعد القبض، فله أن يردَّ أحد الأمرين فالصفقة تتم مع خيار العيب، إلا أنها لا تكون لازمه، فجاز الرجوع لكن بنقصان الثمن؛ لأن المشتري تصرف في المبيع، ولا يمكنه إرجاعه على الصورة التي تسلم الثياب فيها.[69].

الفرق الثاني: الفرق بين جوازرد المبيع كاملاً بالعيب قبل القبض، وجوازرد المعيب منه فقط بعد القبض.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "أمَّا قبله فالكل سواء، لا تتم الصفقة معه، نعم يقع الفرق بين القبض وعدمه فيما إذا اشترى شيئين ولم يقبضهما ثم اطلع على عيب بأحدهما، فإنَّه لا يردُّ المعيب وحده **بخلاف** ما إذا كان بعد قبضهما"[70].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى شخص ثوبين صفقة واحدة ولم يقبضهما، ثم وجد بأحدهما عيباً، فأراد رد المعيب فقط.

الصورة الثانية: اشتري شخص ثوبين ثم قبضهما، وبعد ذلك وجد بأحدهما عيباً، فأراد رد المعيب فقط.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كلا الصورتين للمشتري خيار الرد بالعيب، إلا أنه في الصورة الأولى يرد المبيع كاملاً ولا يرد المعيب فقط، وفي الصورة الثانية يرد المعيب فقط ولا يرد المبيع كاملاً.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: القاعدة: خيار العيب لا يمنع تمام الصفقة، ولا تفريقها بعد القبض، أما قبله يلزم تفريقها؛ لأنَّها لم تتم بالقبض، وعليه ففي الصورة الأولى رد المعيب فقط يترتب عليه تفريق الصفقة على البائع؛ لأنه اشتراهما جملة بسعر واحد، فيلزم الضرر على البائع بشكل أكبر من المشتري. أما في الصورة الثانية فالصفقة تمت بالقبض رغم وجود خيار العيب، إلا أنها غير لازمة في المعيب، لازمة في غير المعيب، وعليه يرد المعيب وحده ولا يرد الثوبين[71].

الفرق الثالث: الفرق بين العيوب في الدار[72] في جواز الرد بكامل الثمن أو الرد بنقصان الثمن في حالة عدم التصرف فيها من المشتري.

بين الحنفية أن المشتري إن تصرف في المبيع ثم وجد فيه عيباً، فإنه يرجع بنقصان الثمن، وإن لم يتصرف فيه، فإنَّه يرجع بكامل الثمن، وليس له الرجوع بنقصان الثمن؛ لكي لا يفرق الصفقة على البائع[73].

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "قال في البغية[74]والقنية[75] لو كان في الدار بابٌ في الطريق الأعظم، وبابه في سكةٍ غير نافذة، أقام أهلها بينة أنَّهم أعاروا البائع هذا الطريق، فأمر القاضي بسده، يخير المشتري إن شاء رده، وإن شاء رجع بنقصان ذلك الطريق والتخيير هنا بخلاف سائر العيوب"[76].

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: باع رجل آخر داراً لها بابان، أحدهما على طريق خاص، ظن المشتري أنه للدار، ثم تبين أن الطريق للجيران كانوا قد أعاروه لصاحب الدار، فأمر القاضي بسده، فأراد المشتري الرجوع على البائع بنقصان الثمن(77).

الصورة الثانية: اشترى رجل داراً ثم تبين أنها على أرض مشتركة، فأراد الرجوع على البائع بنقصان الثمن.

ثالثاً: وجه الشبه: أنه في كل الصور عيب في المبيع متعلق بالدار، إلا أن في الصورة الأولى له حق الرجوع بنقصان الثمن أو بكامل الثمن، أما الصورة الثانية إما أن يرجع بكامل الثمن أو يمسك الدار.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: القاعدة: المشتري في سائر العيوب لا يرجع على البائع بنقصان القيمة من الثمن إلا إذا تصرف في المبيع؛" لأنَّ مطلق العقد يقتضي وصف السلامة، فعند فواته يتخير كي لا يتضرر بلزوم ما لا يرضى به"(78)، فالبائع لن يرضى بأقل من المسمى، والمشتري لا يقبل أخذ ما فيه عيب أو ما وجده على خلاف الاتفاق، وفي كلا الصورتين العيب حاصل، إلا أن للعرف في الصورة الأولى أثر. أما الصورة الثانية فقد تمت على القياس أو الأصل أي قاعدة الباب. والله أعلم حيث لم يعثر على تعليل منصوص للتفريق بين الصورتين.

الفرق الرابع: الفرق بين عدم جواز رجوع المشتري على البائع إن استحق المبيع بسبب غير في المبيع أحدثه المشتري، وجواز رجوعه إن استحق أصل المبيع.

رجوع المشتري بالثمن على البائع بسبب حادث وعدمه.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "لو اشترى قميصاً فقطعه وخاطه ثمَ برهن مستحق أن القميص له وقُضِيَ له به، لم يرجع المشتري بالثمن على بائعه؛ لكونه استحق **بسبب حادث** كما لو برهن

أنَّ الكم له، والآخر أن الدخريص(79) له، **بخلاف** ما إذا قطعه ولم يخطه فبرهن أنَّ القميص له

رجع بالثمن"(80).

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل قطعة قماش، وقطعها، وخاط منها قميصاً، فجاء آخر وأثبت أن الكم له، فأراد المشتري الرجوع على البائع بالعيب.

الصورة الثانية: اشترى رجل قطعة قماش، وقطعها، فجاء آخر وأثبت أن القطعة له، فأراد المشتري الرجوع على البائع بالعيب.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: في الصورة الأولى وقع الاستحقاق على ملك المشتري حيث غير بالمبيع تغييراً فاحشاً بخياطته، ولذا لا يرجع على البائع. أما الصورة الثانية فلقد تصرف فيه المشتري تصرفاً لم يغير في حقيقة المبيع، ولذا يرجع على البائع بالثمن في هذه الحالة(81).

الفرق الخامس: الفرق بين عدم جواز رد الحديد عند وضعه في النار وجوازه في الذهب والفضة.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "ولو أدخل في النَّار قدوماً، فرأى عيبه، لم يرده إذ الحديد ينقص بالنَّار، **بخلاف** الذَّهب والفضة"(82)

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل فأساً ووضعها بالنار فظهر في الفأس عيب، فأراد رده.

الصورة الثانية: اشترى رجل ذهباً أو فضة وقام بصهرها بالنار، ثم وجد بها عيباً، فأراد رده.

ثالثاً: وجه الشبه: أن كلاً من الحديد والذهب والفضة من المعادن التي تنطبع بالنار إلا أنه لم يجز أنه يرده في الصورة الأولى وجاز في الصورة الثانية.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى ينتقص الحديد عند إدخاله في النار، ولذا يرده بنقصان الثمن فقط. أما الصورة الثانية فإن الذهب والفضة لا ينتقصان بالإدخال في النار فيمكنه رده(83).

الفرق السادس: الفرق بين رد الجوز والقثاء بعد كسرها إن لم يمكن الانتفاع بقشرها بكامل الثمن، ورد بيض النعامة بعد كسرها بنقصان الثمن.

أولاً: نص الفرق: ذهب الحنفية إلى أن الجوز والقثاء في حالة وجدها المشترى فاسدةً فإنَّه يرجع على البائع بنقصان الثمن لوجود العيب وعدم بقاء المبيع على حالة يمكن إرجاعها، وذلك إن أمكن الانتفاع من قشورها. وإن لم يمكن الانتفاع بقشورها، فإنَّ المشتري يرجع بكامل الثمن

حيث لا فائدة منها مطلقاً لا للبائع ولا للمشتري، وقارنوا بين الجوز والقثاء وما كان على شاكلته وبين بيض النعامة في حالة وجده المشتري فاسداً بعد كسره قال ابن نجيم: "إذا وجده فاسداً بعد الكسر، فإنَّه يرجع بنقصان العيب؛ لأنَّ ماليته باعتبار القشر، **بخلاف** غيره"(84).

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل جوزاً بقشره أو قثاءً فوجده فاسداً بعد كسره، ولكن يمكن الانتفاع به من قبل الحيوان، ورغب برده.

الصورة الثانية: اشترى رجل جوزاً بقشره أو قثاءً فوجده فاسداً بعد كسره، ولكن لا يمكن الانتفاع به حتى من قبل الحيوان. ورغب برده

الصورة الثالثة: اشترى رجل بيض نعامة فوجده فاسداً بعد كسره، ولكن يمكن الانتفاع به من قبل الحيوان أو لا يمكن الانتفاع به، ورغب برده.

ثالثاً: وجه الشبه: أن كلا من القثاء والجوز وبيض النعامة مما لا ينتفع به إلا بعد كسره للانتفاع فيما داخله، إلا أنه جاز رده في الصورة الأولى بنقصان الثمن وفي الصورة الثانية بكامل الثمن، أما الصورة الثالثة فإنَّه لا يرده إلا بنقصان الثمن فقط.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: أنه في الصورة الأولى والثانية: في حالة فساد القثاء والجوز وعدم الانتفاع بها مطلقاً يكون البيع باطلاً؛ "لأنَّه ليس بمال، فكان البيع باطلاً، ولا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ما قيل؛ لأنَّ ماليته باعتبار اللبِّ، وإن كان ينتفع به مع فساده لم يرده؛ لأنَّ الكسر عيب حادث، ولكنَّه يرجع بنقصان العيب دفعاً للضرر بقدر الإمكان، إلا أن يقبلها البائع مكسوراً، ويرد الثَّمن"(85). أما الصورة الثالثة" فإنَّه يرجع بنقصان العيب؛ لأنَّ ماليته باعتبار القشر"(86).

الفرق السابع: الفرق بين التمر بكونه جزءاً من النخل، والفص بكونه جزءاً من الخاتم في رد كليهما عند وجود عيب بأحدهما وعدم جواز ذلك.

أولاً: نص الفرق: قال ابن نجيم: "لو اشترى نَخْلاً فيه تمرٌ فجزَّ التمر، ثم وجد بأحدهما عيباً لا يرد أحدهما، بل يردهما؛ لأنَّهما بمنزلة شيءٍ واحد؛ لأنَّ التمر بعض النخل؛ لأنَّه خرج منه **بخلاف** الفص؛ لأنَّه ليس من الفضة"(87).

ثانياً: صورة الفرق:

الصورة الأولى: اشترى رجل نخلاً عليه تمر فوجد بالتمر عيباً بعد جزه.

الصورة الثانية: اشترى رجلٌ خاتم فضة عليه فص، فوجد عيباً في الفص.

ثالثاً: وجه الشبه: أن كلاً من التمر والفص أجزاء من المبيع، وانعقد البيع عليهما. إلا أنه جاز رد كليهما في الصورة الأولى، أما الصورة الثانية يرد ما به عيب فقط.

رابعاً: وجه الفرق ومسوغاته: في الصورة الأولى يرد النخل مع التمر؛ لأن التمر بعض النخل وخرج منه، وقد بيع بصفقة واحدة غير منفصل عن النخل، ومتصلاً غير مجذوذ، فلما جزه وجد به عيباً، أما الصورة الثانية يرد الفص عند فصله دون الخاتم، وذلك؛ لأن الفص ليس من الفضة، بل مغاير لحقيقتها وليس متولداً عنها[88].

الخاتمة:

توصلت الدراسة في نهاية البحث إلى عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يأتي:

1. تنوعت منهجية ابن نجيم في عرض الفروق الفقهية في خيارات البيع، فتارة: ينقل عن غيره دون بيانٍ لوجه الفرق، وتارة ينقل عن غيره مع بيان وجه الفرق ومسوغاته، وتارة يفرق باجتهاد من عنده لا يوجد عند غيره، وتارة يقتصر في المفارقة بين مسألتين من الخيار.

2. تعددت الفروق الفقهية في خيارات البيع من حيث: عدد الصور التي شملتها أثناء بيان الفرق فتارة تكون بين صورتين، وتارة ثلاثة.

3. وجه الشَّبه بين الفروق الفقهية في خيارات البيع لا يمكن ضبطه بوجه واحدٍ أو وجهين أو ثلاثةٍ؛ لأنه يخضع إلى نظرةِ الباحث، ومدى استحضارِه لأحكام الخيارات في المذهب الحنفي، وأصول كل باب، وغيرها من الموضوعات التي ذكرت المفارقة بينها.

4. وجه الفرقِ، ومسوغاته، هو ثمرة البحث في الفروق الفقهية في خيارات البيع، الذي يُزال به اللبس عند الناظر لوجه المشابهة، وقد ظهر في جميع فروق خيارات البيع التي تمت دراستها.

التوصيات: يوصي الباحثان بضرورة بحث العوامل المؤثرة في بيان وجه الشبه في الفروق الفقهية وعلاقة ذلك في باب قياس الشبه عند الأصوليين. كما يوصيان بدراسة الفروق الفقهية عند ابن نجيم في باقي الكتب الفقهية ككتاب الإجارة، والزواج وغيرها.

الهوامش:

.

(1):أحمد بن فارس بن زكريا(395 هـ /1004م)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج4،ص493، أحمد بن محمد الفيومي(770 هـ/ 1331م) **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** ، بيروت، المكتبة العلمية، ج 2 ، ص270.

(2): محمد بومدين بطاهر، **علم الفروق الفقهية: مفهومه وموضوعه ومسائله**، مجلة الصراط للبحوث والدراسات الإسلامية المقارنة ،كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، مجلد 21، العدد 2، سبتمبر 2019، ص: 217

(3): ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ج4، ص442.

(4): علي بن محمد الجرجاني (816هـ/ 1413 م)، **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، 1403هـ - 1983م،(ط1)، ص168،محمد بن مكرم ابن منظور الانصاري(711هـ / 1311م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر،(ط3)،ج13،ص522.

(5): الجرجاني، **التعريفات**، ص268. محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، عمان، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، (ط2)، ص 317؛ قاسم بن عبد الله القونوي (٩٧٨هـ/ ١٥٧٠م)، **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ص 116.

(6):علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية مفهومها ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها**، دمشق، دار القلم، 1412هـ 1991م، (ط1)، ص80.

(7): عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (911هـ/ 1505م)، **الأشباه والنظائر**، 1411هـ-1990م، (ط1)، ص7.

(8): سليمان بن عبد القوي الطوفي(716هـ -1316م)،**علم الجدل في علم الجدل**، تحقيق: فولفهارت هاينريشس، عمان، شقير و عكشة، 1408هـ - 1978م، ص٧١.

(9): عبد الله بن يوسف الجويني (٤٣٨هـ/ الميلادي)، **الجمع والفرق**، تحقيق: عبد الرحمن بن سلامة المزيني، بيروت، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، (ط1)، ج١،ص37.

(10): محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالحطاب (954هـ/1548م)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، 1412هـ - 1992م، (ط2)، ج٦، ص٩٧.

(11): يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، **الفروق الفقهية والأصولية، مُقوّمَاتُها- شرُوطُهَا- نشأتُهَا- تطوّرُهَا (دراسَة نظريَّة - وَصفيَّة- تَاريخيّة)**، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، (ط1)، ص٣٠.

(12): الباحسين، **الفروق الفقهية والأصولية**، ص30

(13): المزيني، عبد الرحمن بن سلامة، مقدمة تحقيق كتاب: الجمع والفرق للجويني، ج١، ص٢٥.

(14): عبد الحي بن أحمد بن العماد (١٠٨٩هـ/1679م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود وعبدالقادر الأرناؤوط، دمشق – بيروت، 1406هـ- 1986هـ، (ط1)، ج8، ص358. تقي الدين بن عبد القادر الغزي (1010هـ/ 1601 م)، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض - السعودية، 1403هـ – 1410هـ، (ط1)، ص289. محمد بن محمد الغزي (١٠٦١هـ/1651م)، **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت- دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (ط1)، ج3، ص137-138.

(15): الغزي، **الطبقات السنية**، ص276.

(16): محمد أمين بن فضل الله الحموي (١١١١هـ - ١٦٩٩م)، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، بيروت ، دار صادر، ج4، ص18.

(17): الحموي، **خلاصة الأثر**، ج2، ص432.

(18): لم نورد أمثلة هنا على كل منهجية خشية التطويل وتجاوز الحجم المسموح به من الصفحات مما يتعارض من شروط المجلة.

(19):إسماعيل بن حماد الفارابي(393هـ/ 1003م)،**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، 1407هـ - 1987م،ج2،ص651، محمد بن أبي بكر الرازي (666هـ/1267م)، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، 1420هـ - 1999م، ص 99. أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (770هـ/1368م)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت، المكتبة العلمية، ج1، ص185، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب

بمرتضى، الزَّبيدي (1205هـ/1790م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، حقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (ط2)، ج11، ص243.

(20): منصور بن يونس بن إدريس البهوتى، (1051هـ/1642م)، **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات**، عالم الكتب، 1414هـ - 1993م، (ط1)، ج2، ص35.

(21): زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (970هـ/1563م) ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، (ط2)،ج6،ص2_3

(22): قلعجي - قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص 202.

(23):محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ - 869م)، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، حديث رقم (2107)، دار طوق النجاة، 1422هـ -2002م، ج3، ص64.

(24): ابن نجيم ، **البحر الرائق**، ج5،ص285

(25): البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع، حديث رقم (2112)، ج3، ص64.

(26): محمد عميم البركتي، **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م، (ط1)، ص90.

(27): البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب إن شاء رد المصراة وفي حلبتها صاع من تمر، حديث رقم (2151)، ج3، ص71.

(28): البخاري، **صحيح البخاري**، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة، ج3، ص70.

(29): البركتي، **التعريفات الفقهية**، ص90.

(30): قال أبو الحسن (الدارقطني): هذا مرسل وأبو بكر بن أبي مريم ضعيف. علي بن عمر الدارقطني (385هـ - 996م)، **سنن الدارقطني**، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، كتاب البيوع، حديث رقم (2805)، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1424 هـ، (ط1)، ج3، ص382.

(31): الجويني، **الفروق**، ج2، ص330.

(32): مسلم بن الحجاج (261هـ / 874م)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم(1513)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3،ص1153.

(33): زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (970هـ/1563م)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي، (ط2)، ج6،ص 2

(34): المرجع نفسه، ج6، ص2، أمير كاتب بن عمر الأتقاني(758هـ/1356م)، غاية البيان نادرة الزمان في آخر الأوان، تحقيق: مركز الدراسات والبحوث بمؤسسة علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية، علم لإحياء التراث، مصر، دار الضياء، الكويت، 1444هـ.2023م، (ط1)، ج9، ص433

(35): الأتقاني، **غاية البيان**، ج9،ص505

(36) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص4. عبد الرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي (1424هـ -2003م). **الفتاوى الولوالجية**، تحقيق مقداد فريوي، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط1)، ج3، ص189 ياسر بن أحمد النجار الدمياطي، **الخلاصة الفقهية على مذهب السادة الحنفية**، دار الغرباء، د ت، د ط، ج2، ص25.

(37) ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص300. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص568. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص364- 365.

(38) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص4. الولوالجي، **الفتاوى الولوالجية**، ج3، ص165.

(39) محمد بن عبد الواحد بن الهمام (861هـ/ 1457م)، **فتح القدير**، دار الفكر، د ت، د ط، ج6، ص318. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص585. محمد بن علي بن محمد الحصكفي (1423هـ- 2002م). **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، ص403.

(40): ابن نجيم، **البحر الرائق**،ج6،ص9

(41) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص5 فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور الفرغاني، المعروف بـ«قاضيخان» (592هـ/1196م)، **فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، تحقيق: سالم مصطفى البدري، بيروت، دار الكتب العلمية، 2009م، (ط1)، ص63.

(42) ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص253. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص364. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص5.

(43) **الكَرابِيسي:** هو أسعد بن محمد بن الحسين، أبو المظفر، جمال الإسلام الكرابيسي النيسابوري: فقيه حنفي أديب، نسبته إلى بيع الكرابيس، وهي الثياب، من كتبه: الفروق في فروع الحنفية، و الموجز في الفقه. الزركلي، **الأعلام**، ج6، ص162.

(44) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص10.

(45) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص 264-266؛ البغدادي، **مجمع الضمانات**، ص220.

(46): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص15

(47): ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص308.

(48) ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص؛ المرغيناني، **الهداية**، ج3، ص31.

(49): عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي الحنفي (683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1356هـ - 1937م، ج2، ص13. الغنيمي، **اللباب**، ج2، ص14. البغدادي، **مجمع الضمانات**، ص248. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص369. محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (885هـ/ 1480م)، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، دار إحياء الكتب العربية، د ت، (د ط)، ج2، ص153.

(50): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص20. علي بن محمد الإسبيجابي الخجندي (344هـ/ 956م)، **شرح مختصر الطحاوي**، إستانبول، مخطوط السليمانية، رقم: 117، مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعة الأردنية، رقم:457، (صورة بالميكروفيلم).

(51): السرخسي، المبسوط، ج6،ص176، أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص491. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص20. ابن العلاء، **الفتاوى التاتارخانية**، ج9، ص60.59. العيني، **البناية**، ج8، ص67.66. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص312.313.

(52): **خيار التعيين:** وهو أن يشتري أحد الشيئين على أن يتم تعيين المعقود عليه منهما فيما بعد. البركتي، **التعريفات الفقهية**، ص90. قلعجي – قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص766.

(53): عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي (743هـ/ 1343م) ، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ-1935م، (ط1)، ج4،ص21.

(54): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص25. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص21.

(55): ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص586. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص326. 327. محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات (1304هـ/ 1886 م)، **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير**، بيروت، عالم الكتب، 1406هـ، (ط1)، ص345. محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي (786هـ/ 1384م)، **العناية شرح الهداية**، دار الفكر، د ت، (د ط)، ج6، ص326. 329. العيني، **البناية**، ج8، ص76.75. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص586. برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مَازَةَ (616هـ/1220م)، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2004م، (ط1)، ج6، ص514. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص21. 22. المولى – خسرو، **درر الحكام**، ج2، ص155.

(56) **الكرخي:** هو عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية بالعراق. ولد في الكرخ وتوفي ببغداد. له " رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية" و " شرح الجامع الصغير" و " شرح الجامع الكبير". الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص134.

(57): ابن نجيم، **البحر الرائق** ، ج6، ص31. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص343.

(58): ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص343. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص26.

(59): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص33.

(60): المصدر نفسه،ج6،ص33.

(61): الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص28. أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص540-541. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص347-348. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص385. اللكنوي، **الجامع الصغير**، ص341.

(62): **الرسول: هو من** لا يستغني عن إضافة العقد إلى المرسل. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص509.

(63): ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص509.

(64): خيار الرؤية

(65): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص36.

(66): الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص30. البابرتي، **العناية**، ج6، ص318، 351. العيني، **البناية**، ج8، ص67-68. المولى – خسرو، **درر الحكام**، ج2، ص153.

(67): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص37

(68) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (170هـ/ 786م)، **العين**، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج2، ص39.

(69): الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص30. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص387. البابرتي، **العناية**، ج6، ص353-354. العيني، **البناية**، ج8، ص97-98. المولى – خسرو، **درر الحكام**، ج2، ص159. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج4، ص602-603.

(70): ابن نجيم، **البحر الرائق** ، ج6، ص38.

(71): الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص29. ابن عابدين، **رد المحتار**، ج5، ص38-39. الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص287. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص387. ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص409-410.

(72): (الإباق والبول في الفراش والسرقة والبخر والدفر والزنا وولده في الجارية والجنون والكفر وعدم الحيض والاستحاضة والسعال القديم والشعر والماء في العين)

(73) أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (800هـ/1398م)، **الجوهرة النيرة**، المطبعة الخيرية، 1322هـ، (ط1)، ج1،ص 199. الغنيمي، **اللباب في شرح الكتاب**، ج2، ص22.

(74): محمد بن مصطفى الشهير بكتخدا مصطفى فاضل الحنفي (1039هـ -1630م)،**البغية في تلخيص القنية**، رقم: 104، وقف شيخ الإسلام ولي الدين فندي بن مصطفى آغا، 2023.

(75): زين الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم (970هـ)، **القنية**، رقم: 189، ابن قينة، رقم: 1585.

(76): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص39. زاده، **البغية**، رقم: 104. ابن نجيم، **القنية**، رقم: 189.

(77): ابن نجيم، **البحر الرائق**،ج6،ص 39

(78): ابن نجيم، **البحر الرائق**،ج6،ص 39

(79): **الدخريص**: بكسر الدال، وأيضا: دخرص ودخرصة، دخاريص معرب وقيل عربي، الثوب. قلعجي – قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص207.

(80): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص53.

(81): أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج7، ص27. ابن عابدين،. **رد المحتار**، ج 5، ص195. ابن الهمام، **فتح القدير**، ج7، ص49. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص102. الحدادي، **الجوهرة النيرة**، ج2، ص171.

(82): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص53.

(83): أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص557. البغدادي، **مجمع الضمانات**، ص224.

(84): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص59.

(85): ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص373. أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص270-271. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص34. البابرتي، **العناية**، ج6، ص373. شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص 47. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص59.؛ ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص404.

(86): ابن الهمام، **فتح القدير**، ج6، ص373. أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص270-271. الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج4، ص34. البابرتي، **العناية**، ج6، ص373. شيخي زاده، **مجمع الأنهر**، ج2، ص 47. ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص59؛ ابن نجيم، **النهر الفائق**، ج3، ص404.

(87): ابن نجيم، **البحر الرائق**، ج6، ص69.

(88): أبو المعالي، **المحيط البرهاني**، ج6، ص562.

المسؤولية المدنية عن أضرار التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي في القانون الأردني

أ.د. عبد العزيز اللصاصمة* غيث وائل المعايطة**

تاريخ وصول البحث: 2024/11/25م تاريخ قبول البحث: 2025/4/13م

الملخص

يتناول هذا البحث إشكالية المسؤولية المدنية عن أضرار التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي في القانون الأردني، في ظل التزايد الملحوظ لحالات الانتهاك التي تطال الحقوق الشخصية كالشرف والسمعة والخصوصية عبر الفضاء الرقمي، وغياب نصوص تشريعية خاصة تعالج هذه الأفعال ضمن إطار مدني واضح. ويهدف البحث إلى بيان مدى كفاية القواعد العامة في القانون المدني الأردني لمعالجة هذه الأضرار، وتحليل الاجتهاد القضائي ذي الصلة، واقتراح حلول تشريعية تواكب التطورات الرقمية. وتكمن أهمية البحث في إبراز الحاجة إلى حماية فعالة للمتضررين من الاستخدام المسيء لمواقع التواصل، وتحقيق التوازن بين حرية التعبير والحق في صون الكرامة والخصوصية. وقد اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي، من خلال تحليل النصوص القانونية الأردنية وتوصل البحث إلى أن الحماية المدنية للبيانات الشخصية تعد امتدادًا حديثًا ومعاصرًا لمفهوم حرمة الحياة الخاصة، إذ إنّ أي تعدٍ على هذه البيانات يُشكل فعلاً غير مشروع يُرتب المسؤولية المدنية، متى توافرت عناصرها المتمثلة في الخطأ، والضرر، وعلاقة السببية، وذلك استنادًا إلى ما قررته المادة (256) من القانون المدني الأردني. ومن القوانين الحديثة التي أقرها المشرع الأردني، يأتي قانون حماية البيانات الشخصية رقم (24) لسنة 2023، الذي يهدف إلى حماية البيانات الشخصية، ويُوسع مفهومها كأحد أبرز عناصر خصوصية الفرد، وقانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة 2023، الذي شكل نقلة نوعية في حماية هذا الحق، خاصةً فيما يتعلق بالبيانات الشخصية، حيث شملته الحماية خلال كافة مراحل التعامل معه من حفظ وتخزين ونقل ومعالجة. وقد أوصى البحث بضرورة تعديل التشريعات القائمة، ووضع نصوص خاصة تعالج هذه الأفعال، وتعزيز وسائل الإثبات الرقمية، وتوحيد المفاهيم القانونية لمقدمي الخدمات الإلكترونية، بما يكفل حماية قانونية فعالة في البيئة الرقمية المتغيرة.

الكلمات المفتاحية: المسئولية المدنية – التعدي- وسائل التواصل الاجتماعي.

* أستاذ دكتور، قسم القانون الخاص، جامعة مؤتة.

** باحث.

Civil Liability for Damages Caused by Social Media Infringement in Jordanian Law

Abstract

This research addresses civil liability for damages caused by infringement through social media under Jordanian law, amid increasing violations of personal rights such as honor, reputation, and privacy in digital spaces, and the absence of specific legislative provisions addressing these acts within a clear civil framework. The study aims to examine the adequacy of general principles in Jordanian civil law for addressing such damages, analyze relevant judicial precedents, and propose legislative solutions aligned with digital developments.

The researcher employed a descriptive-analytical methodology through analysis of Jordanian legal texts. The research concludes that civil protection of personal data represents a modern extension of the concept of inviolability of private life. Any infringement of such data constitutes an unlawful act establishing civil liability when its elements - fault, damage, and causal relationship - are satisfied, based on Article 256 of the Jordanian Civil Code.

Recent legislation adopted by the Jordanian legislator includes Personal Data Protection Law No. 24 of 2023, which aims to protect personal data as a fundamental element of individual privacy, and Cybercrime Law No. 17 of 2023, which represents a qualitative leap in protecting this right, particularly regarding personal data throughout all stages of handling including storage, transfer, and processing.

The research recommends amending existing legislation, developing specific provisions addressing these actions, enhancing digital evidence mechanisms, and unifying legal concepts for electronic service providers to ensure effective legal protection in the evolving digital environment.

Keywords: civil liability, infringement, social media

.

المقدمة:

إن الخصوصية حق أساسي من حقوق الإنسان وعليها تبنى الكثير من الحقوق الأخرى، وهي أساس لحماية كرامته، واستقلال الخصوصية هي التي تسمح لنا برسم الحدود التي تمكننا من حماية أنفسنا من التدخلات غير المرغوب فيها في حياتنا، وهي التي تمكننا من تحديد خصوصية هويتنا وكيف نرغب بأن نتعامل ونتفاعل مع محيطنا، وتحتل الحقوق والحريات قيمة اجتماعية رفيعة في أفئدة البشر فهي ترتبط بهم وجودا وعدما ومن أهم هذه الحقوق هو الحق في الخصوصية؛ فهو أحد الحقوق اللصيقة بالإنسان فالإنسان بحكم طبيعته له أسراره وصلاته الخاصة ولا يمكن أن يتمتع بهذه الخصائص إلا إذا ترك وشانه في إطار يحفظ لها حقه في الحياة الخاصة بجوانبها المختلفة لهذا ينبغي الاعتراف بضرورة المسؤولية المدنية عن أضرار التعدي على هذه الخصوصيات.

حيث إن شبكة الإنترنت وتنوعات مجالاتها أصبحت جزءا من الحياة اليومية في العالم لاعتبارها من أكثر الوسائل المستعملة للتعارف بين الناس، وهو ما جعل الناس يعتقدون أنها فضاء مباحا ومنطقة فوق القانون، خاصة مع ظهور تطبيقات التواصل الاجتماعي التي فتحت أبواب الحوار على مصرعيها بين مختلف الشعوب، وحيث وجدت الحرية وجد التعدي على الحرية.

وتتضح صور انتهاك خصوصية الأفراد عبر وسائل التواصل الاجتماعي، فهي كثيرة ومتنوعة تبعاً لتنوّع صور الحق في الحياة الخاصة، ومنها نشر مفردات الحق في الحياة الخاصة للفرد والإعلان عنها في وسائل الإعلام والاتصال المختلفة دون موافقته الصريحة، أو الضمنية، والتلاعب في البيانات الشخصية أو محوها عن طريق أشخاص غير مرخص لهم بذلك، والتشهير في الأفراد عن طريق المواقع التواصل الاجتماعي المنتشرة بكثرة الآن، ونشر بيانات غير صحيحة عنهم، وانتهاك خصوصية الأفراد بوسائل التنصت والتسجيل الحديثة.

ونظراً للمخاطر والأضرار التي تسبّبها وسائل الاتصال الإلكترونية وخاصة أجهزة الحاسوب والهاتف المحمول والإنترنت على خصوصية الأفراد، ومن أجل الحد من الأثر السلبي لهذه الوسائل اقتضى الأمر إيجاد وسائل مناسبة لمواجهة، أو الحد على الأقل من الانتهاك الإلكتروني لخصوصية الأفراد. وهذه الوسائل تتمثل بالدور الذي تقوم به المنظمات الدولية والإقليمية لحماية الحق في الخصوصية، فضلاً عن الدور الذي تقوم به الدولة لحماية الحق في الخصوصية.

إشكالية البحث:

التشريعات الأردنية من قصور في توفير الحماية الجزائية الكافية للبيانات الشخصية، إذ أغفلت العديد من الأشكال المستحدثة للجرائم التي تمس الحياة الخاصة للأفراد. وتتمثل هذه الأشكال في معالجة البيانات الشخصية دون الحصول على موافقة الأفراد، وجمع هذه البيانات بطرق غير قانونية، والانحراف عن الغاية أو الهدف المحدد للمعالجة، بالإضافة إلى الاحتفاظ بالبيانات الشخصية لفترات تتجاوز المدة المقررة. كما تشمل المخالفات قواعد نقل البيانات الشخصية إلى دول أجنبية. وبالتالي، لم يضع المشرع الأردني تشريعا كاملاً ومختصًا بالحماية الجزائية للبيانات الشخصية. ومع ذلك، يمكن الإشارة إلى مشروع قانون حماية البيانات الشخصية لعام 2022، الذي تم تقديم عدة مسودات له منذ عام 2013، وقد أقره مجلس الوزراء الأردني ورفعه إلى مجلس النواب لإجراء المزيد من المراجعة والصياغة.

وبما أن القاعدة العامة في المسؤولية المدنية التقصيرية، تقضي بأن الشخص يعد مسؤولاً عن فعله الشخصي، وقد تم تقنين هذه القاعدة في القانون المادة (256) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976 والتي نصت على كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر، وبناء على ذلك لا بد من توافر أركان المسؤولية المدنية التقصيرية متمثلة، وحتى تتحقق المسؤولية التقصيرية يجب توفر علاقة السببية بين الأضرار والضرر، أي أن يكون الأضرار هو السبب الذي أدى إلى وقوع الضرر، فإذا لم تتوفر هذه العلاقة لا تنهض علاقة السببية مع الإشارة إلى أنه في كثير من الأحوال يصعب تقدير الرابطة نتيجة لتعدد الظروف وتداخلها، بحيث يصعب تعيينها عند تعدد الأسباب التي اجتمعت على حدوث الضرر.

لذلك تتمثل مشكلة البحث في بيان مدى كفاية التنظيم القانوني للمسؤولية المدنية للتعدي عبر مواقع التواصل الاجتماعي ونقص النصوص القانونية التي تناولت هذا الموضوع الأمر الذي يثير الكثير من الإشكاليات مما يبرر إجراء الدراسة. وفي ظل نقص الدراسات ونقص النصوص القانونية، توجد حاجة لدراسة هذا الموضوع من خلال البحث والتقصي في النظريات الفقهية والتطبيقات العملية، ومن هنا يمكن للبحث الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما الأضرار المدنية الناتجة عن التعدي على الأفراد عبر وسائل التواصل الاجتماعي؟
- كيف يعالج القانون الأردني التعدي على الأفراد عبر وسائل التواصل الاجتماعي من حيث المسؤولية المدنية؟

- ما الشروط التي يجب توافرها لتحديد المسؤولية المدنية في قضايا التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1.تحليل الأضرار المدنية الناتجة عن التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي من خلال دراسة مختلف أنواع الأضرار (المعنوية، النفسية، الاجتماعية، الاقتصادية) التي يمكن أن يتعرض لها الأفراد جراء التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي.

2.فحص النصوص القانونية الحالية في الأردن التي تنظم المسؤولية المدنية في حالات التعدي عبر الإنترنت، وتقييم مدى فعاليتها في تقديم الحماية للأفراد.

3.تحديد المسؤولية المدنية في حالات التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي من خلال بحث الشروط والإجراءات اللازمة لتحديد المسؤولية المدنية للأشخاص الذين يقومون بالتعدي على الأفراد عبر منصات التواصل الاجتماعي، بما في ذلك المدى الذي يتحمل فيه الأفراد المسؤولية عن أفعالهم.

4.تقديم توصيات لتطوير التشريعات الأردنية المتعلقة بالحماية المدنية من أضرار التعدي عبر الإنترنت، بحيث تواكب التطورات التكنولوجية وتوفير حماية أفضل للأفراد.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه:

1.يساهم البحث في تسليط الضوء على كيفية ضمان حماية حقوق الأفراد في عصر تتزايد فيه استخدامات وسائل التواصل الاجتماعي. يساعد في فهم المسؤولية القانونية تجاه الأضرار الناتجة عن التعدي على الحياة الخاصة للأفراد عبر هذه الوسائل.

2.يساعد البحث في تقييم مدى فعالية التشريعات الأردنية الحالية في مواجهة التحديات القانونية الناشئة عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، ومدى قدرتها على توفير الحماية المناسبة ضد الأضرار التي قد تلحق بالأفراد.

3.يركز البحث على حماية الحياة الخاصة للأفراد من الانتهاك عبر الإنترنت، من خلال تحديد المسؤوليات القانونية للأشخاص الذين يعتدون على خصوصية الأفراد أو يتسببون في أضرار عبر نشر محتويات مسيئة أو مضللة.

4.يوفر البحث حلولًا قانونية فعّالة لتحديد المسئولية المدنية وتقدير التعويضات عن الأضرار

الناجمة عن التعديات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، مما يسهم في تحقيق العدالة للمتضررين.

الدراسات السابقة:

1.فلاح محمد داود (2024): نطاق الحماية الجزائية لبيانات الشخصية الإلكترونية في القانون الأردني، رسالة ماجستير، جامعة الإسراء الخاصة.

تناول الباحث نطاق الحماية الجزائية للبيانات الشخصية من خلال بيان صور الجرائم الواقعة على البيانات الشخصية وفقًا لقانون الجرائم الإلكترونية الحالي؛ وفي المقابل العقوبات الجزائية لانتهاك حرمة البيانات الشخصية المنفذة تكنولوجيا والتي شملت عقوبة الدخول قصداً إلى الشبكة المعلوماتية، وعقوبة استخدام وسيلة إلكترونية للضرر بالبيانات وعقوبة الدخول دون تصريح للبيانات وذلك بالرجوع إلى قانون العقوبات الأردني رقم (16) لسنة (1960)، وقانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة (2023)، وقانون الاتصالات رقم (15) لسنة (1995) وتعديلاته حتى عام (2023). وتوصل الباحث إلى أن المشرع الأردني أيد في نص المادة (2) من قانون حماية البيانات الشخصية لسنة (2023) على سلامة البيانات، وعلى الدور الرئيس لمجلس الوزراء فيما يخص شروط الإفصاح عن هذه البيانات.

2.دراسة سائد عبد الوهاب سالم (2024): الحماية المدنية للحق في الخصوصية ومدى الحاجة لتعزيزها في البيئة الإلكترونية في ظل القانون الأردني، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة.

تناولت هذه الدراسة أهمية الحق في الخصوصية باعتباره حقاً مقدساً كفلته الدساتير والقوانين والمواثيق الدولية وفي نطاق الحق في الخصوصية في البيئة الإلكترونية تناولت الدراسة طبيعة البيئة الإلكترونية وأهميتها كوسيلة عصرية للتواصل وتبادل المعلومات والبيانات وصور انتهاك هذا الحق فيها، والحالات التي ينتفي معها هذا الحق، ومسعى المشرع الأردني لحماية هذا الحق من خلال القوانين والتشريعات المختلفة، كما تناولت قواعد المسؤولية المدنية الضامنة لاحترام هذا الحق بشقيها العقدية والتقصيرية وشروطها بالنسبة لمرتادي هذه البيئة من مستخدمين ومقدمي خدمات، وحق المضرور جراء انتهاك حقه في الخصوصية المطالبة بالوقف الفوري للاعتداء من خلال تمكينه من إقامة دعوى لهذه الغاية بصفة الاستعجال ودون الحاجة لإثبات الضرر، وحقه بالمطالبة بالتعويض عما لحقه من ضرر جراء هذا الاعتداء وسواء كان هذا الضرر مادياً أم معنوياً. فيما خلصت الدراسة لعدد من التوصيات التي قد تسهم بتعزيز حماية الحق في الخصوصية في البيئة الإلكترونية كضرورة العمل على حصر مقدمي الخدمات في البيئة

الإلكترونية والعمل على تعريفهم قانوناً مع بيان مراكزهم القانونية والالتزامات المترتبة عليهم، وإلزام مقدمي الخدمات ومن ضمنهم مقدمي خدمات مواقع التواصل الاجتماعي بفرض نوع من الرقابة ولو بالحد الأدنى على ما ينشر على مواقعهم

3.دراسة رويدا حسن الجعافرة (2022): قانون حماية البيانات الشخصية في الأردن، المجلة العربية للنشر العملي، العدد 50، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية.

يهدف البحث إلى تناول أهمية مشروع القانون في تعزيز الحقوق والحريات الدستورية التي نص عليها الدستور الأردني، وترسيخ مكانة المملكة في مصاف الدول التي تنظم البيئة الرقمية، وحماية البيانات الشخصية في ظل سهولة جمعها والاحتفاظ بها ومعالجتها، ومنع الاعتداء على حق المواطنين والمقيمين في حماية بياناتهم الشخصية وخصوصيتهم المقررة بموجب أحكام الدستور والقوانين ذات العلاقة. كما يهدف مشروع القانون إلى إيجاد إطار قانوني يوازن ما بين آليات حقوق الأفراد في حماية بياناتهم الشخصية، وبين السماح بمعالجة البيانات والمعلومات والاحتفاظ بها في ظل الفضاء الإلكتروني، وانتشار مفاهيم البيانات الضخمة والذكاء الصناعي. ويؤسس مشروع القانون أطراً تنظيمية لحفظ البيانات الشخصية، وإجراء المعالجة عليها ضمن قيود والتزامات واضحة، الأمر الذي يسهم في تعزيز الثقة اللازمة في الانخراط بالاقتصاد الرقمي والمساهمة في تشجيع التجارة والخدمات الإلكترونية في المملكة. كما يأتي المشروع لبناء بيئة مواتية لتأمين سلامة الفضاء السيبراني ودعم استقراره، ولتحديد الالتزامات والواجبات المفروضة على المسؤول عن البيانات الشخصية، ومعالجها، ومتلقيها، والجزاءات والعقوبات التي تفرض على المخالفين لأحكام القانون والأنظمة والتعليمات الصادرة بمقتضاه.

4.دراسة باسل فايز حمد (2022): الحماية الجنائية لخصوصية البيانات الشخصية الرقمية دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

أكدت الدراسة على أن اللائحة الأوروبية تعتبر الدستور الذي تستلهم منه دول العالم، قواعدها القانونية الخاصة بحماية البيانات الشخصية، وبالمقابل فإن قانون المعلوماتية والحريات الفرنسي، يعتبر الصورة الأكثر مثالية بين القوانين التي تهتم بحماية البيانات الشخصية، وذلك بالمقارنة بقانون حماية المعطيات الشخصية التونسي، وقانون حماية البيانات الشخصية المصري. لذا ومن هذا المنطلق فإننا نتمنى من المشرع الأردني تعديل مشروع قانون حماية البيانات الشخصية الرقمية، حيث إن مشروع القانون على صورته الحالية لا يرقى إلى أن يقرر من قبل مجلس الأمة ليصبح قانونا نافذا بعد تصديقه، حيث إنه لا يوفر الحماية المطلوبة

للبيانات الخاصة بالأفراد.

منهج البحث:

ولتوضيح هدف البحث وأهميته فقد استخدم الباحث المنهج الوصفي وذلك من خلال الحديث عن المسؤولية المدنية لجريمة التعدي عبر مواقع التواصل الاجتماعي وبيان المفاهيم المستحدثة ووصفها لبيان خصوصيتها في موضوع البحث وتطبيقها على حالات الاعتداء على الحقوق من خلال النشر في المواقع الإلكترونية وما هي طبيعة هذه المسؤولية. أما المنهج التحليلي فسنعتمله في تحليل الآراء الفقهية والنصوص التشريعية وكافة الأحكام القضائية بهدف حل المشكلات القانونية التي واجهت الباحث، وذلك في بعض القوانين والنظريات والتطبيقات القانونية.

لذلك فقد قسم الباحث البحث إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: ماهية التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي، المبحث الثاني: أركان المسؤولية المدنية عن التعدي عبر وسائل التواص الاجتماعي، المبحث الثالث: الآثار المترتبة على تحقق المسئولية الناشئة عن التعدي عبر مواقع التواصل الاجتماعي.

المبحث الأول: ماهية التعدي عبروسائل التواصل الاجتماعي:

يعتبر حق الإنسان في الحياة الخاصة أساس الحقوق ومرتكزها [1]،

وهو من الحقوق اللصيقة والملازمة له، فله العيش في أمان على شخصه، كما أنه حق لا يختص به شعب من دون الآخر، أو جنس من دون جنس، أو عرق من دون عرق؛ ذلك أن الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان تتصف بأنها عامة. كما أن هذا الحق بعد أيضاً الركيزة الأساسية لحياة حرة كريمة ينتج عنها الاستقرار والأمان والطمأنينة للشعوب وغيابه يعني فقدان كل الحقوق؛ لما يتسم به من خصائص، فهو حق طبيعي أصيل، لا يحتاج إلى نصوص أو أعراف تقرره وتعترف به.[2]

المطلب الأول: جريمة التعدي عبروسائل التواصل الاجتماعي:

أولا: الاعتداء في اللغة: يعني الاعتداء والتعدي والعدوان بمعنى الظلم وقوله تعالي: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[3]، أي لا تعاونوا على المعصية والظلم وعدا عليه عدواً وعدواً وعدواناً وتعدّي واعتدى كله ظلمه وعدا بنو فلان على بني فلان أي ظلموهم،

وفي الحديث كتب ليهود تيماء أن لهم الذمة وعليهم الجزية بلا عداء، والعداء بالفتح والمد الظلم وتجاوز الحد[4]، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[5]، وقد قيل ولا تعتدوا أي لا تجاوزوا إلى قتل النساء والأطفال.[6]

ثانيا: الاعتداء اصطلاحا: اختلف الفقهاء في تحديد مفهوم موحد للجريمة؛ وذلك لأن الجريمة تقوم تباعا لاكتمال أركانها من حيث وجود النص التشريعي الذي يجرم هذا الفعل، ومن ثم وجود الفعل الإيجابي أو السلبي غير المشروع وبالنتيجة إيقاع الجزاء المترتب على هذا الفعل سواء أكان عقوبة جزائية أم تكديريه، فمنهم من عرفها بأنها "كل فعل أو امتناع عن فعل يفرض له القانون عقابا[7]، ومنهم من عرفها فعل غير مشروع صادر عن إرادة جنائية يقرر له القانون عقوبة أو تدبيرا احترازيا[8].

ولذلك يعد تعريف جريمة التعدي الإلكتروني من خلال وسيلة ارتكابها فعرفها الفقيه الألماني تاديمان آنها: كل أشكال السلوك غير المشروع أو الضار بالمجتمع الذي يرتكب باستخدام الحاسب الآلي[9]. ونجد هذه التعريفات الطائفة الثانية اعتمدت على وسيلة ارتكاب الجريمة. وذهب جانب آخر من الفقهاء إلى تعريف جريمة التعدي الإلكترونية بناء على أساس مرتكبها، فعرفت بأنها " أي جريمة لفاعلها معرفة فنية بالحاسبات تمكنه من ارتكابها، وهذا تعريف وزارة العدل الأمريكية في دراسة أعدها معهد ستانفورت للأبحاث واعتمدتها الوزارة في دليلها لعام ١٩٧٩. وعرفها الفقيه ديفيد تومبسون بأنها "أي جريمة يكون متطلبا لاقترافها أن تتوافر لدى فاعلها معرفة في تقنية الحاسب"[10]. وأخذ مؤتمر الأمم المتحدة العاشر لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين تعريف جريمة التعدي الإلكتروني أنها:" أي جريمة يمكن ارتكابها بواسطة نظام حاسوبي، أو شبكة حاسوبية، أو داخل نظام حاسوب، وتشمل تلك الجريمة من الناحية المبدئية جميع الجرائم التي يمكن ارتكابها في بيئة إلكترونية".[11]

وفي الفقه العربي حول مفهوم جريمة التعدي الإلكتروني نجد بأنه تم تعريفها "بأنها كل سلوك ضار سواء على مستوى القطاع العام أم الخاص أم الأفراد، يعاقب عليه القانون يرتكب عبر شبكات المعلوماتية"[12] وعرفت أيضا بأنها " كل سلوك مشروع أو غير مشروع أو غير مسموح به فيما يتعلق في المعالجة الآلية للبيانات أو نقل هذه البيانات، وكما عرفت بأنها الفعل غير المشروع الذي يتورط في ارتكابه الحاسوب أو هي الفعل الإجرامي الذي يستخدم في اقترافه الحاسوب باعتباره أداة رئيسية.[13]

وعرفت كذلك بأنها:" كل عمل أو امتناع يأتيه الإنسان بواسطة نظام معلوماتي معين، إما

اعتداء على حق، أو مصلحة أو أية بيانات معلوماتية يحميها القانون، وإما إضرار بالمكونات المنطقية للحاسب ذاته أو بنظم المعلومات المتصلة به، إذا كانت الواقعة تمس حدود أكثر من دولة".[14]

ويجد الباحث أن المصطلح القانوني المناسب استخدامه هو جريمة التعدي الإلكتروني، وذلك ما ذهب إليه المشرع الجزائي الأردني بحق؛ وذلك لان لفظ الإلكترونية يشتمل على جميع صور الجريمة التي تستخدم لارتكابها وسائل إلكترونية وهي اشمل وأوسع من لفظ الحاسب الآلي أو الحاسوب. بالإضافة إلى أنها لا تعتمد على نتيجة الجريمة كلفظ المعلوماتية الذي يشير إلى عنصر المعلومات في هذه الجريمة كمحل لها.[15]

المطلب الثاني: أنماط التعدي عبروسائل التواصل الاجتماعي:

أولا: جرائم التعدي على بيانات وسائل التواصل الاجتماعي ونشرها:

جريمة التعدي بجمع البيانات الشخصية[16] وتخزينها على نحو غير مشروع: وعرف المادة (2) من قانون حماية البيانات الشخصية في الأردن لسنة (2022) البيانات الشخصية على أنها : (أي بيانات أو معلومات تتعلق بشخص طبيعي تدل بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن أصله أو عرفه أو تدل على آرائه أو انتماءاته السياسية أو معتقداته الدينية أو أي بيانات تتعلق بوضعه المالي أو بحالته الصحية أو الجسدية أو العقلية أو الجينية أو بصمته الحيوية (البيومترية) أو بسجل السوابق الجنائية الخاص به، أو أي معلومات أو أي بيانات يقرر المجلس اعتبارها حساسة، إذا كان إفشائها أو سوء استخدامها يلحق ضرراً بالشخص المعني بها)، ويقصد بالجمع أو التخزين الغير مشروع جميع الأفعال التي تتم في نطاق الأنشطة المعروفة بالمعالجة الآلية للبيانات الشخصية في نظم المعلومات أو الكمبيوتر، ولقد تم استخدام تعابير مختلفة كتسمية لهذه الجريمة منها مثلا استخدام تعبيرات التسجيل والحفظ غير المشروع أو غيرها، إلا إننا نشير بداية أنه وبغض النظر عن التعبيرات المستخدمة، لذا فإن المقصود جميع الأفعال من جمع أو تسجيل أو حفظ أو تخزين أو معالجة التي تتم في نطاق الأنشطة المعروفة بالمعالجة الآلية للبيانات الشخصية في نظم المعلومات أو بنوك المعلومات[17]. وفي هذا السياق تناولت المادة (71) من قانون الاتصالات الأردني حتى عام 2023 هذا الموضوع بشكل عام، حيث ركزت على الانتهاك المرتبط بالبيانات، وفرضت غرامة مالية وعقوبة حبس دون تحديد طبيعة الضرر أو تفاصيله لكل حالة. وتنص المادة على أنه "يعاقب كل من نشر أو أذاع مضمون أي اتصال عبر شبكة اتصالات عامة

أو خاصة، أو رسالة هاتفية اطلع عليها بحكم وظيفته، أو قام بتسجيلها دون سند قانوني، بالحبس لمدة لا تقل عن شهر ولا تزيد على سنة، أو بغرامة لا تقل عن 100 دينار ولا تزيد على 300 دينار، أو بكلتا العقوبتين.

جريمة التعدي عن طريق الإفشاء غير المشروع للبيانات والمعلومات الاسمية: إن المقصود بفعل الإفشاء هنا " نقل البيانات الاسمية من قبل المسيطر عليها بمناسبة معالجتها أو حفظها أو نقلها إلى شخص أو جهة غير مختصة بتلقي هذه البيانات، وليس المقصود هنا إفشاء البيانات ممن تمكن من اختراق نظام المعلومات والحصول عليها، من خارج دائرة المختصين بمعالجتها، إذ إنّ الفعل في هذه الحالة مما يقع ضمن جريمة التوصل إلى نظام المعلومات والحصول على بيانات بقصد إفشائها، فإفشاء البيانات والمعلومات المتعلقة بالحياة الخاصة في هذه الجريمة يقع من قبل الموكل لهم حفظها وتخزينها ومعالجتها.[18]

فتخزين البيانات حتى ولو كان برضا المعنى، لا يعنى أن هذه البيانات قابلة للتداول ولا يعنى كذلك أنها انتقلت من حالة الخصوصية إلى حالة العلانية عن طريق الاطلاع عليها من قبل عدد كبير من الأشخاص العاملين في حقل المعلوماتية، ومن ثمة تنتهك سريتها، وقد تصل في أحيان كثيرة إلى ابتزاز الشخص الذي تتعلق به هذه المعلومات[19]، وبالنسبة لجريمة إفشاء البيانات الشخصية كغيرها من جرائم الاعتداء على البيانات الشخصية هو البيانات الشخصية المعالجة في الأنظمة الرقمية التكنولوجية، أما ركنها المادي فيقوم على إفشاء هذه البيانات بنقلها إلى الغير أو إخباره بها، ويتخذ ركنها المعنوي صورتين القصد والضرر، إذ من الممكن إفشاء البيانات الشخصية نتيجة الإهمال وعدم اتخاذ الحيطة الكافية، وهكذا يعاقب على إفشاء هذه البيانات سواء تم ذلك قصدا بعنصرية العلم والإرادة أو تم نتيجة فعل الإهمال وقلة احتراز.[20]

ثانيا: جرائم التعدي من خلال البرامج الفيروسية:

جريمة التعدي عن طريق إدخال بيانات وهمية و إتلاف البيانات الشخصية: يقصد بإدخال معلومات جديدة لم تكن موجودة من قبل على الدعامة الخاصة سواء كانت خالية أو كان يوجد بها معطيات من قبل من خلال استخدام برامج معالجة[21]، وذلك قد يتم بهدف التشويش على صحة البيانات والمعلومات القائمة[22]،

ويندرج تحت هذا المعنى والمضمون حالتان:

أ- استعمال وإدخال بيانات شخصية غير حقيقية

ب- المحو أو التلاعب في بيانات شخصية بمعرفة أفراد غير مصرح لهم بالاطلاع أو استعمال

هذه البيانات.

التجسس والاختراق: وتشمل هذه الجريمة أيضا على التجسس الإلكتروني حيث يعرف التجسس بأنه: دخول الجاني إلى الشبكة المعلوماتية، أو نظام المعلومات، أو موقع إلكتروني للحصول على محتوى إلكتروني غير متاح للجمهور يمس الأمن الوطني، أو العلاقات الخارجية للدولة، أو السلامة العامة، أو الاقتصاد الوطني[23]، التجسس الإلكتروني يختلف في عدة مجالات منها العسكري والحربي والاقتصادي والسياسي والتجسس الصناعي والعلمي، حيث من الممكن الحصول على هذه المعلومات المخزنة على شكل محتوى إلكتروني حتى لو كان هذا المحتوى محاط بوسائل الأمن المعلوماتي، إلا أن المخزن الإلكتروني الموجود فيه هذه الأسرار عرضة للاختراق والحصول عليها وإفشائها، وفي العصر الحالي ظهرت صورة جديدة للتجسس الإلكتروني متمثلة في الاعتداء على الحياة الخاصة للأفراد فهي ذات أبعاد خطيرة غير مسبوق على الأفراد والمجتمع، فالتكثيف المركز للمعلومات في ذاكرة الأجهزة الإلكترونية يجعلها هدفا مغريا لأي متلصص أو عابث يملك خبرة كافية وتجهيزات جيدة، سيما مع إمكانية الاستعانة بالحاسبات الآلية في فرز المعلومات المخزنة وتصنيفها ونسخها بسهولة وسرعة فائقة.[24]

المبحث الثاني: أركان المسئولية المدنية عن التعدي عبروسائل التواص الاجتماعي:

تقسم المسؤولية المدنية بشكل عام إلى مسؤولية عقدية وأخرى تقصيرية، وتنشأ أي من المسؤوليتين عن الإخلال بالتزام سابق سواء أكان هذ الالتزام عقدي أم مصدره القانون، والالتزام بالتعويض عن الضرر الذي يصيب الغير نتيجة الإخلال بهذا الالتزام، وقد ميز الفقه بين المسؤولية العقدية والمسؤولية التقصيرية، إلا أن ما يعنينا في هذا المجال هو تحديد طبيعة المسؤولية الناشئة عن التعدي على البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي[25]. وغالباً ما يتم جمع هذه البيانات ومعالجتها خارج نطاق العقد ومن دون علم أصحابها، فقد يتم جمعها بمجرد الاشتراك في أحد المواقع للمحاولة على الحصول على عروض وخدمات مجانية معينة، فإذا ما حصل هذا الجمع وتلك المعالجة للبيانات خارج نطاق العقد فتتحقق المسؤولية التقصيرية

المطلب الأول: الإضرار:

إن المسؤولية المدنية الموضوعية هي مسؤولية عن عمل ولا يكون للخطأ دور مهم في هذا النوع من المسؤولية والأركان اللازمة لتحققها هي الفعل أو النشاط، والضرر، وصلة السببية بينهما.

فهي تقوم بإزالة ركن الخطأ من مجالها، وتجعل ركن الفعل مكانه، مما ينتج عن ذلك عدم تكليف المضرور بأثبات الخطأ وإنما سوف يكلف بأثبات الضرر وصلة السببية بين الضرر والفعل أو النشاط، حتى ولو لم يشتمل هذا الفعل على خطا.[26]

وهو الفعل أو النشاط الضار الذي يعتبر الركن الأول من أركان المسؤولية الموضوعية، فهذه المسؤولية قامت باستبعاد الركن الأساسي في المسؤولية العقدية والتقصيرية وهو (الخطأ)، بسبب الصعوبة الناتجة عن أثبات هذا الخطأ، حيث إن الكثير من المشاريع الإنتاجية الضخمة التي يستخدم فيها التكنولوجيا يكون من الصعب فيها توضيح وأثبات الخطأ بسبب التعقيد الفني الذي تتسم به هذه التكنولوجيا، لذلك تم استبعاد الخطأ كركن أساسي لقيام المسؤولية، واستبدل مكانه الفعل الضار.[27]

ويرى الباحث أن هذا الفعل بمجرد وقوعه يرتب المسؤولية سواء كان الأنسان خاطئا أم لا، وبغض النظر فيما إذا كان يمتلك الأدراك والتمييز أم لا، وذلك لأن الواقعة المادية هي المطلوبة، فلا يكون المضرور مطالب بشيء ألا بأثبات النشاط أو الفعل الضار من دون الحاجة إلى أثبات خطأ المسؤول[28]، وهذا يعني أن الفعل الضار يتحلل إلى عنصرين هما:

أولا: العنصر المادي (التعدي):

يقصد بالتعدي أنه الانحراف الذي يحصل في سلوك الشخص، ومجاوزاته للحدود التي من المفترض الالتزام بها وعدم الاعتداء على حقوق الغير وبضمنها الاعتداء على البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي، فمن الواجب على كل شخص احترام حقوق الغير ويمتنع عليه الإضرار بها عمداً أو إهمالاً[29]، وبالتالي فإن الدخول غير المشروع من الغير إلى قواعد البيانات أو سرقة البيانات الشخصية واستخدامها استخداماً غير مشروع أو بيعها إلى جهات معينة يعد ضرراً تقصيرياً يوجب التعويض عن الضرر الذي أصاب المستخدم الذي انتهكت بياناته، وإذا كان التعدي هو انحراف في السلوك فلا بد لنا من أن نبين المعيار الذي نعتمد عليه لقياس هذا الانحراف، وهناك معياران بينهما الفقه بهذا الخصوص أحدهما شخصي والآخر موضوعي، فالمعيار الشخصي ينظر إلى ذات الشخص الذي ارتكب الفعل الضار فيما إذا كان فعله يعتبر تعدياً، فيقتضي أن يحاسب الشخص وفق هذا المعيار على أتفه انحراف في سلوكه إذا كان يتميز باليقظة والتبصر، وسيؤدي ذلك إلى نتيجة غير منطقية.[30]

أما المعيار الموضوعي فعلى العكس من سابقه، فيقاس الانحراف وفق هذا المعيار بسلوك شخص معتاد مجرد محاط بنفس ظروف الفاعل دون الاكتراث بشخص من وقع منه الفعل

الضار، والشخص المعتاد هو الشخص العادي الذي يمثل جمهور الناس، ويقصد بالظروف هي الظروف الخارجية كظرف الزمان والمكان دون الاعتداء بظروفه الشخصية كضعف البصر، أو حدة المزاج، أو جنسه أو عمره، ويقصد بهذا الشخص هو الشخص العادي المتوسط الحرص والعناية فلا هو شديد اليقظة والحرص ولا بالمهمل البليد.[31]

ونرى بأنه لا يمكن اعتماد المعيار الشخصي في حالة انتهاك البيانات الشخصية لمستخدم ما، كونه يؤدي إلى نتيجة تنافي الواقع في العصر الرقمي وخاصة مواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت وسيلة لابد منها في الحياة اليومية في وقتنا الحاضر، والأخذ بالمعيار الموضوعي لتحديد مدى انحراف المتعدي عند انتهاكه البيانات الشخصية للمستخدم[32]، فإذا تبين أن الشخص لم ينحرف عن سلوك الشخص العادي فلا يعتبر متعديا وبالعكس كما لو قام بنشر صور الغير بعد التلاعب بها لغرض التشهير به أو ابتزازه أو إنشاء صفحة وهمية ببيانات الغير.

ثانيا: العنصر المعنوي (الإدراك والتمييز):

ويقصد به أن يكون الشخص مرتكب الفعل الضار مدركاً لما أرتكبه من انحراف، أي إن الشخص لا يسأل عن أي انحراف في سلوكه إذا لم يكن مدركاً لما يصدر منه، والشخص المدرك هو أن يكون مميزاً، فالصبي غير المميز والمجنون والمعتوه ومن كان فاقداً لرشده بسبب عارض كالمرض وغير ذلك من حالات فقد الأدراك لا تتم مساءلتهم.[33]

وقد أدرك المشرع الأردني ذلك فأكد على أن يكون مرتكب الفعل الضار مميزا أو غير مميزاً حتى يلزم بالتعويض عن الضرر الذي سببه للغير[34]، واستناداً لذلك يحق للشخص الذي تم الاعتداء على بياناته الشخصية أن يطالب بالتعويض عن الأضرار التي أصابته من جراء ذلك الاعتداء، حتى وإن كان المعتدي على بياناته عديم التمييز أو فاقد الإدراك.

ولذلك أصبحت مشكلة استخدام مواقع التواصل الاجتماعي دون رقابة ودون التأكد من السن القانوني مشكلة رئيسة تواجه المجتمع؛ لأن بعض المواقع تؤكد من خلال اتفاقية الشروط للتسجيل فيها بأن يكون عمر المستخدم لا يقل عن (١٣) سنة، وعودا على بدء فإن الفعل الضار الإلكتروني لا يختلف كثيرا عن الفعل الضار بمفهومه التقليدي سوى بفارق واحد هو أنه يرتكب عن بعد ومن وراء لوحة المفاتيح، وفي أغلب الأحيان فإن المتضرر لا يشعر به إلا بعد مضي مدة زمنية على ارتكابه فيكون من الصعب اكتشافه نظرا لطبيعته المختلفة نوعا ما، فضلا عن صعوبة إخراج البيانات الشخصية التي وصلت إلى الغير الذي انتهك تلك البيانات وأصبحت في

حيازته فلا يبقى ما يحول دون الانتفاع بها واستخدامها، مما يصعب على المدعي إثبات الضرر التقصيري الإلكتروني خاصة إذا كانت الصفحات وهمية وغير صحيحة، وبما أن مواقع التواصل الاجتماعي تعد من وسائل الأعلام. فقد ذهب جانب من القضاء الفرنسي إلى أن المسؤولية التقصيرية التي تنشأ عن التشهير والاعتداء والمعالجة والتخزين تقوم على أساس ضرر مفترض، وكل ما على الشخص المتضرر هو إثبات أن المادة تنطوي على معنى الإساءة وهذا بحد ذاته قرينة على توافر الضرر[35]، في حين أن هناك رأي يقول بأن كل شخص يعمل لحسابه من دون أن يخضع لتعليمات معينة فلا مجال للبحث عند وقوع الضرر عن مسؤولية المتبوع أو حارس الأشياء وإنما لابد من تحديد الشخص المسؤول وإثبات الضرر إلى جانبه.[36]

ولذلك فقد ذهب القضاء الأردني إلى أن الضرر يكون مفترضاً متى ما حصل انتهاك أدى إلى إساءة لسمعة من انتهكت بياناته من غير الحاجة إلى إثبات الخطأ في جانب المدعى عليه، إذ إنّ التشهير والابتزاز يعتبران اعتداء غير مشروع بحق من تمت الإساءة لسمعته، وبالتالي فمن يقذف غيره بعد مخطأً[37]، بمعنى أن المسؤولية بحسب هذا الرأي تمثل رد فعل اجتماعي وقانوني لما صدر عن مرتكب الفعل الضار، وعلى هذا الشخص أن يتحمل نتائج فعله بغض النظر عن طبيعة هذا الفعل الذي صدر عنه مشروعا كان أو غير مشروع قاصدا للفعل أم غير قاصدا.[38]

ومما تقدم نجد أن إقامة المسؤولية على أساس الخطأ المفترض، أو على الأقل أن تؤسس على أساس الضرر وتحمل التبعة، من أجل ألا يحمل المدعي (المتضرر) عبء الإثبات، فقد يكون من الصعوبة بمكان إثبات الخطأ الإلكتروني لاختلافه نوعاً ما عن الخطأ التقليدي بحكم التطور التكنولوجي واتساع شبكة الإنترنت. وقد بينا أن البحث في الأضرار الإلكترونية التي توجب التعويض متمثلة بصور الاعتداء على البيانات الشخصية، كجمع البيانات وتخزينها ومعالجتها وتصنيفها والتعامل بها من قبل جهات مختصة وبدون علم المستخدم للقيام باستغلالها وبيعها مما يشكل اعتداء على الحياة الخاصة، وكذلك سرقة هذه البيانات عن طريق القرصنة وغيرها من العمليات الإلكترونية على مواقع التواصل الاجتماعي، أو القيام بالتشهير والابتزاز من قبل أشخاص مختصين وغير مختصين بمجال الإنترنت.[39]

المطلب الثاني: الضرر:

يعرف الضرر بأنه عبارة عن الأذى الذي يلحق الغير وهو إما أن يكون مادياً أو أدبياً"، ويراد بالضرر المادي ذلك الأذى الذي يلحق خسارة مالية بالمتضرر فيؤدي إلى نقص في ذمته المالية، أما الضرر الأدبي هو الأذى الذي يلحق بشرف الإنسان وسمعته واعتباره ومركزه الاجتماعي.[40]

ويختلف الضرر الإلكتروني عن الضرر الناجم عن فعل ضار إلكتروني، فيتحقق الأول عند إصابة مكونات الجهاز الإلكتروني في برامجه أو بياناته مما يؤدي إلى التأثير على الجهاز نفسه وقد تكون أضرار جسيمة فادحة، أما الضرر الناشئ عن فعل ضار إلكتروني فيتحقق عن طريق الوسائل الإلكترونية حاسوب، موبايل وغيرها، كون هذه الأجهزة غالباً ما تستخدم وسيلة لانتهاك الخصوصية الرقمية للمستخدمين ومنها البيانات الشخصية فيتحقق الضرر[41]، وبإمكاننا تعريف الضرر الإلكتروني بأنه هو الضرر الناشئ في الفضاء الإلكتروني والذي يلحق بحق من الحقوق اللصيقة بالشخصية متمثلة بالبيانات الشخصية على مواقع التواصل الاجتماعي وغيرها من المواقع بوسيلة إلكترونية ضمن نطاق شبكة الإنترنت.

وبذلك فإن الاعتداد بالضرر في حالة الاعتداء على البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي يجد أساسه في نص المادة (266) من القانون المدني الأردني[42]، والبحث في الضرر الناشئ عن انتهاك البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي يقتضي منا البحث في أنواع الضرر

ومن ثم شروطه، وهو ما سنتناوله تباعاً:

أولا: أنواع الضرر:

إن الضرر الذي يلحق بصاحب البيانات الشخصية إما أن يكون ضررا ماديا أو ضررا أدبيا وهما كما يلي:

الضرر المادي: ويقصد به الإخلال بحق للمضرور ذي قيمة مالية، أو بمصلحة مشروعة له ذات قيمة مالية[43]، وعرفه آخرون بأنه إخلال بمصلحة ذات قيمة مالية للمضرور[44] ويتضمن الضرر عنصرين هما الخسارة اللاحقة والتي تصيب الذمة المالية للمضرور أثر الإخلال الذي يحصل من جانب مرتكب الفعل الضار، والكسب الفائت[45]، ومن خلال هذين العنصرين فإن الضرر المادي يجد تطبيقه في المجال المتعلق في البيانات الشخصية وخاصة الصورة إذا استخدمت لأغراض الدعاية والإعلانات التجارية وخاصة بالنسبة للمشاهير والشخصيات المعروفة التي تلفت الأنظار وتكون ذات وقع عند المستخدمين، فإذا ما تم نشر صورة أحد الأشخاص دون موافقته فإن ذلك سيؤدي إلى الإضرار به وإلحاق الخسارة به أيضاً[46]، بالإضافة إلى الكسب الذي كان من المحتمل أن يحصل عليه لو تم الاتفاق معه بنشر تلك الصورة وبمقابل مالي يعود عليه، فيؤدي إلى أن يكون من حق هذا الشخص صاحب الصورة المطالبة بالتعويض من الجهة التي قامت بهذا

العمل[47]، كما يبرز الضرر المادي عند قيام شخص بنشر صورة شخص معين بعد أن يجري عليها عمليات مونتاج أو فوتوشوب وتحريفها مادياً أو معنوياً بحيث تصبح بشكل يسيء لصاحبها أو نشر بيانات مالية أو صحية عنه وهذه البيانات مشوهة وغير صحيحة، وقد تنشر إلى جانب صورته مما يؤثر على مركزه المالي أو يفقد وظيفة تقدم إليها ويرفض تعيينه[48].

الضرر الأدبي: أو ما يسمى بالضرر المعنوي وهو ما يصيب الإنسان في شعوره، فلا يصيب الشخص في ماله، بل يصيبه في حق من الحقوق غير المالية التي لا تعد من عناصر ذمته المالية[49]، وقيل في الضرر الأدبي بأنه كل مساس بحق أو بمصلحة مشروعة يسبب الصاحب الحق أو المصلحة أذى في مركزه الاجتماعي أو في عاطفته أو في شعوره ولو لم يسبب له خسارة مالية أي ولو لم يفوت عليه نفعاً ذا قيمة مالية ولم يكبده أعباء مالية[50]، والضرر الأدبي خلافاً للضرر المادي فهو لا يتحلل إلى عنصرين[51]، وإنما يعد عنصراً قائماً بذاته.[52]

ويتحقق ذلك إذا ما نشر شخص عبر صفحته الشخصية على مواقع التواصل الاجتماعي بيانات تعود لشخص آخر تتعلق بعلاقته العاطفية مما يشكل اعتداء على حياته الخاصة، أو نشر صورة شخص في موقع التواصل الاجتماعي (انستغرام، الفيس بوك) مما يشكل اعتداء على حق الشخص في الصورة أو مقطع فيديو يتضمن تشهيراً ببياناته الشخصية على يوتيوب أو غيره من المواقع[53]، وقد تستخدم مواقع التواصل الاجتماعي في انتهاك البيانات الشخصية للمستخدمين عن طريق نشر تلك البيانات لهم أو صورهم الشخصية أو أي معلومات تتعلق بحياتهم الخاصة.[54]

وفي الواقع فإن الضرر الأدبي الذي ينشأ عن إساءة استخدام مواقع التواصل الاجتماعي قد يكون أكثر وقعاً وحدة من الضرر المادي؛ نظراً لأن هذه المواقع مسموعة ومرئية وسريعة الانتشار بين الجمهور[55]،

وبذلك فإن الضرر يمثل المحور الرئيس الذي تدور معه المسؤولية وجوداً وعدماً، فيجب على المدعي إثبات الضرر الذي أصابه نتيجة انتهاك بياناته الشخصية على مواقع التواصل الاجتماعي سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً، لذلك ينبغي توافر عدة شروط حتى يحكم للشخص المتضرر بالتعويض عن الضرر الذي لحق به جراء انتهاك بياناته الشخصية عبر مواقع التواصل الاجتماعي وتتمثل فيما يلي:

أن يكون الضرر مباشراً: الضرر بطبيعته إما أن يكون مباشراً أو غير مباشر، والضرر المباشر هو ما كان نتيجة طبيعية لارتكاب الفعل الضار، أما الضرر غير المباشر فهو على العكس من ذلك،

وأحياناً يصعب التمييز بينهما مما حدا ببعض الفقهاء إلى القول بأن الأضرار المباشرة هي تلك التي تكون نتيجة طبيعية للسلوك الضار للفاعل بحيث لم يستطيع المضرور من تجنبها يبذل جهد معقول، وهذه الأضرار الوحيدة التي تتحقق فيها العلاقة السببية بينها وبين الفعل الضار المرتكب على العكس من الأضرار غير المباشرة التي تنقطع بها العلاقة السببية[56]، وتجمع التشريعات على تعويض الضرر المباشر، ويتحدد نطاق هذا التعويض في المسؤولية التقصيرية بأن الفاعل يسأل عن الضرر المباشر متوقعاً كان أم غير متوقع على العكس من المسؤولية العقدية التي لا يسأل فيها من أخل بالتزامه عن الضرر المباشر غير المتوقع إلا إذا ارتكب غشاً جسيما.

أن يكون الضرر محققاً: يجب أن يكون الضرر محقق الوقوع، بأن يكون وقع فعلاً أو أنه سيقع حتماً في المستقبل، كما لو مات المضرور، أو أصيب في جسمه أو ماله[57]، ولا يمكن التعويض عن الضرر الاحتمالي إذا لم يكن محقق الوقوع[58]، ومثال ذلك نشر بيانات كاذبة عن تاجرٍ ما مما يسبب إساءة لسمعته التجارية كالاتهام بجريمة غسيل أموال، أو قيام عامل بإفشاء إسرار رب العمل الاقتصادية عبر مواقع التواصل الاجتماعي مما يصيب الأخير بخسارة مالية كبيرة نتيجة معرفة منافسيه الأسرار وبياناته[59].

أن يصيب الضرر مصلحة مالية مشروعة للمتضرر إن الضرر الذي يوجب التعويض يجب أن يكون قد مس حقاً أو مصلحة مالية مشروعة للمتضرر، ويقصد بالمصلحة المشروعة هي تلك المصلحة التي يحميها القانون[60]، فعلى سبيل المثال قيام شخص بنشر مجموعة صور لطبيب أسنان مشهور بجانب معجون أسنان عبر أحد مواقع التواصل الاجتماعي، فيكون الضرر الذي أصاب الطبيب الكسب المتوقع لو أنه تعاقد مع تلك الشركة التي أنتجت هذا المعجون وقام بترويج المنتج من خلال إحدى صفحات مواقع التواصل الاجتماعي.[61]

أن يكون الضرر شخصياً ويراد بهذا الشرط أن يكون الضرر المادي أو الأدبي قد أصاب المتضرر شخصياً، أي أن الضرر الذي لحق بصاحب البيانات الشخصية الذي انتهكت بياناته يجب أن يكون شخصياً من أجل المطالبة بالتعويض عنه، فإذا لم يلحق به شخصياً فلا يمكنه المطالبة بالتعويض إلا إذا كان نائباً عن المتضرر كأن يكون صاحب البيانات الشخصية قاصراً، أو خلفاً له كالوارث بعد أن يثبت له الحق بالتركة، وبذلك فإن الوارث عندما يطالب بالتعويض عن الضرر الذي أصابه نتيجة الاعتداء على البيانات الشخصية للمتوفى فهو يطالب بالتعويض باعتباره حقاً شخصياً عن الضرر الذي أصابه بعد أن يثبت له وليس حقاً موروثاً انتقل إليه من مورثه،

وبذلك يكون هذا الضرر ضرراً شخصياً، وقد لا يقتصر هذا الضرر على المتضرر الأصلي أن الضرر المرتد يلحق بالمتضرر مباشرة وآثاره تنعكس على أشخاص آخرين[62].

ألا يكون الضرر قد سبق التعويض عنه: إن الهدف الرئيس من دعوى التعويض هو إصلاح الضرر الذي أصاب المضرور نتيجة الفعل الضار، فإذا تحقق هذا الغرض من هذه الدعوى والحكم بالتعويض للمتضرر، فلا يمكن المطالبة بالتعويض مرة أخرى عن ذات الضرر وإلا ردت الدعوى، كما أنه لا يصلح أن يكون وسيلة للأثراء، ولكن إذا تفاقم الضرر وازداد فإنه يحق للمتضرر في هذه الحالة المطالبة بزيادة التعويض عن الضرر الذي زاد إذا لم يشتمل عليه مبلغ التعويض بحكم المحكمة[63]،

وبذلك فلا يختلف الضرر الالكتروني عن الضرر التقليدي كثيراً عدا ما تعلق بالشرط الذي يقضي بأن يكون الضرر نتيجة مباشرة وطبيعية للفعل الضار، وذلك مرده إلى أن أغلب حالات الضرر التي تلحق بصاحب البيانات الشخصية عبر الإنترنت لا تحدث بصورة مباشرة ولكنها تمر بعدة بمراحل، فضلاً عن أن من الصعوبة في بيئة الإنترنت إثبات الضرر خاصة عند استخدام الكثير من الوسائل التقنية لتتبع المعلومات والبيانات الشخصية للمستخدمين، ومثال ذلك عند دخول صاحب الصورة لأحد مواقع التواصل الاجتماعي ويطلب منه بعض البيانات الشخصية ومن ضمنها صورته الشخصية، فقد لا يشكل ضرراً لصاحب الصورة بقدر الحصول على باقي البيانات خلسة ومن دون علمه فقد يشكل هذا الاختراق أذى يصيبه في عاطفته وشعوره، وبهذا نكون أمام ضرر إلكتروني نتيجة هذا الفعل قد يكن من الصعوبة بمكان إثباته.[64]

المطلب الثالث: العلاقة السببية بين الإضرار والضرر الناتج عن التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي:

تعرف العلاقة السببية بأنها العلاقة المباشرة التي تقوم بين الفعل الضار الذي ارتكبه المسؤول والضرر الذي أصاب المضرور، وهي الركن الثالث في المسؤولية، فلا يكفي لقيام المسؤولية أن يكون هناك فعل ضار وضرر، بل لا بد أن يكون الفعل الضار هو السبب الذي أدى إلى وقوع الضرر[65]، ومسألة تحديد علاقة السببية بين الفعل الضار والضرر مسألة لا بد منها لتحقق المسؤولية المدنية، إلا إن الأمر قد يزيد تعقيداً في الحالات التي تشترك فيها عدة أسباب في وقوع الضرر.[66]

وبذلك يتضح أهمية وجود العلاقة السببية بين الفعل الضار والضرر لإمكانية المطالبة بالتعويض عن الأضرار التي أصابت المتضرر الذي يقع عليه عبء إثبات وجود هذه العلاقة وهو

صاحب البيانات الشخصية أي المدعي في دعوى المسؤولية المدنية، ويمكنه الإثبات بكافة طرق الإثبات، إلا أن مسألة إثبات العلاقة السببية قد يثير بعض الصعوبات في الحالات التي يتم فيها الاعتداء على البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي باستخدام الحاسوب والإنترنت والأجهزة الذكية، بسبب تعدد وتنوع وسائل وأساليب الاتصالات والتصفح بين الأجهزة الإلكترونية الحديثة، فضلاً عن تعدد المراحل التي يتم من خلالها تجميع هذه البيانات وتخزينها ومعالجتها، ناهيك عن أن أغلب مستخدمي هذه التقنيات يستترون وراء شخصيات وهمية، وهو ما يزيد من الأمر تعقيداً في تحديد السبب أو الأسباب الحقيقية التي أدت إلى انتهاك هذه البيانات.[67]

يتبين لنا مما سبق القول في العلاقة السببية بين الإضرار والضرر في حال انتهاك البيانات الشخصية أو الاعتداء عليها بأنه قد يكون من الصعوبة بمكان إثبات الفعل الضار في بعض الحالات نتيجة تطور التكنولوجيا في العصر الرقمي، فضلاً عن أن سياسة بعض المواقع الإلكترونية إن لم تكن جميعها قد تسمح للمستخدمين بالتسجيل فيها والاشتراك من دون الإفصاح عن الاسم الحقيقي مما يكون مدعاة لانتهاك مواقع مستخدمين آخرين قد لا ينتبهون لذلك فيكونون عرضة للاعتداء فيصعب عليهم إثبات العلاقة السببية بين الفعل الضار والضرر نتيجة إضرار المستخدم نفسه، فتنتفي العلاقة السببية، أو قد تنتفي نتيجة سبب أجنبي لا يد فيه كالقوة القاهرة أو الحادث الفجائي أو فعل الغير.

المبحث الثالث: الأثر المترتب على تحقق المسؤولية الناشئة عن التعدي عبر مو اقع التواصل الاجتماعي:

لقد أنتج العصر الحالي تقدم هائل في مجال التكنولوجيا وما نتج عن ذلك من انتشار واسع المواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من حياة الناس وخاصة في الآونة الأخيرة بحيث أصبح لها سيطرة فعلية على معظم فئات المجتمع، وأصبحت تستغل في التواصل بينهم من الناحية الاجتماعية والاقتصادية وحتى على المستوى السياسي بوصفها منصة لا غنى عنها، وإن بعض المؤسسات والشركات قد لجأت إليها لتسويق بعض منتجاتها وهذا بدوره قد خلف بعض المشاكل التي أدت إلى انتهاك الخصوصية الرقمية وخاصة البيانات الشخصية لمستخدمي هذه المواقع نتيجة إساءة استخدامها، وقد تكلمنا في المبحث السابق عن أركان المسؤولية المدنية فإذا ما توافرت هذه الأركان فإنّه يترتب عليها بعض الآثار، وبصورة أساسية التعويض وكيفية

تقديره.

المطلب الأول: صور التعويض:

يعرف التعويض بأنه مبلغ من النقود أو أي ترضية من جنس الضرر تعادل ما لحق المضرور من خسارة وما فاته من كسب كانتا نتيجة طبيعية للعمل غير المشروع[68]، كما عرف التعويض بأنه هو وسيلة القضاء إلى إزالة الضرر أو التخفيف من وطأته، وهو الجزاء الذي يترتب على قيام المسؤولية المدنية[69]، وعرفه رأي آخر بأنه عبارة عن حق للدائن المضرور والذي يترتب في ذمة محدث الضرر، وقد يكون على شكل نقد أو أي ترضية أخرى، ويستوي الأمر فيما إذا كان الالتزام عقدياً أم تقصيرياً.[70]

ويمثل التعويض في عالم الإنترنت أداة لجبر الضرر الذي أصاب المضرور ومعالجة الآثار السلبية التي نتجت عن الفعل الضار كونه الجزاء الوحيد لانتهاك الحقوق والحريات في هذا العالم الافتراضي الذي اكتسب مساحة واسعة في حياتنا اليومية[71]، إذ إنّ المتضرر إذا حاول اللجوء إلى المسؤولية الجزائية فإنه سيصطدم بمبدأ الشرعية، حيث إنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص ونظراً لطبيعة العالم الافتراضي الخاصة وسرعة تطوره وتنوع صور الانتهاك للبيانات الشخصية فيه، فإنه لم يكن أمام المتضرر إلا المطالبة بالتعويض استناداً لقواعد المسؤولية المدنية.[72]

ففي حالة عدم وجود جدوي من اللجوء إلى الطرق الوقائية لمنع وقوع الاعتداء على البيانات الشخصية أو وقفه أو إن اللجوء إلى هذه الإجراءات وحده قد لا يكفي فيصار إلى التعويض باعتباره وسيلة علاجية لجبر الضرر الذي لحق بالمتضرر نتيجة المساس ببياناته الشخصية ولا يمكن اللجوء إلى الوسيلة العلاجية إلا إذا تحقق الضرر، على العكس من الإجراءات الوقائية التي يمكن الركون إليها وإن لم يكن هناك ضرر، ويكون التعويض عن انتهاك البيانات الشخصية عينياً متى ما كان ذلك ممكناً، فإذا استحال ذلك فيصار إلى التعويض بمقابل، وهذا ما سنوضحه على النحو التالي:

التعويض العيني: ويسمي الفقهاء هذا النوع من التعويض بالتعويض العيني كونه يزيل الضرر عيناً ويعيد الحال إلى ما كان عليه[73]، وهذا يعني أن التعويض العيني يتمثل بإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر سواء أكان هذا الضرر مادياً أم معنوياً[74]، وهو يختلف عن التنفيذ العيني الذي يلتزم به المدين قبل الإخلال بالالتزام[75]، إلا أن الفقه أختلف حيال مدى ملائمة التعويض العيني لإصلاح الضرر، فهناك من يرى بأن التعويض العيني يلائم المسؤولية التقصيرية

أكثر من المسؤولية العقدية وخاصة إذا كان الضرر مالياً[76].

بينما ذهب الرأي الآخر إلى أن التعويض العيني في المسؤولية التقصيرية يكون على سبيل الاستثناء[77]، وإزاء هذا الاختلاف حول مدى فعالية التعويض العيني لجبر الضرر فقد ذهب رأي إلى إمكانية ملائمة أو عدم ملائمة طريقة التعويض العيني لجبر الضرر الذي أصاب المتضرر لا يتبع فيما إذا كانت طبيعة المسؤولية هل هي عقدية أم تقصيرية، بل بالنظر إلى طبيعة الضرر نفسه هل هو مادي أم معنوي، فإذا كان الضرر مادي فمن السهولة إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر، وذلك بإلزام من ارتكب الفعل الضار بتعويض المتضرر بمثل الشيء في المثليات وبقيمته إذا كان قيمياً، أما إذا كان الضرر معنوي فإن ما يلائم هذا الضرر من أجل جبره في أغلب الأحيان هو التعويض بمقابل، أما التعويض العيني فلن يكون مجديا إلا في حالات محددة وتأييدا لهذا الرأي ذهب بعضهم إلى أن التعويض العيني عن الضرر الأدبي يكون مستحيلا استحالة مطلقة، فالشرف المثلوم والعرض المنتهك والكرامة المدنسة لا يمكن في مثل هذه الحالات إزالة ما خلفه الفعل الضار الذي كان سببا فيها.[78]

وبخصوص الضرر الناشئ عن انتهاك البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي في حالة الاعتداء عليها فلا يمكن في بعض الأحيان إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر، والأمثلة على ذلك كثيرة كما لو أنشأ أحدهم صفحة على مواقع التواصل الاجتماعي ببيانات شخصية تعود لشخص آخر وبصورته الشخصية، أو اختراق تلك الصفحة بوسائل تقنية ثم القيام بالنشر على هذه الصفحة ما يمس بسمعة صاحبها فيجعله يشعر بالألم النفسي وتحرجه في محيطه الاجتماعي، ومن ثم يصعب جبر هذا الضرر بإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر، ويكون اللجوء إلى التعويض بمقابل أجدى نفعاً[79]، وكذلك الأمر لو تم الدخول إلى صفحة أحد الأشخاص من دون علمه وسحب صورة له والقيام بنشرها على مواقع التواصل الاجتماعي بعد التغيير في ملامح الصورة وذلك باستخدام برامج المعالجة الإلكترونية كبرنامج الفوتوشوب أو غيره من البرامج المتخصصة بتحريف الصور، أو نشر تلك الصورة مع عبارات السب والقذف، فهذا يعتبر انتهاكاً لخصوصيته مما يلحق ضرراً أدبياً به.[80]

والضرر الناجم عن انتهاك البيانات الشخصية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي غالباً يتم بالعلانية لذا حتى يكون التعويض ملائماً لجبر ذلك الضرر فلا بد أن يكون من جنسه متمثلاً بالرد والتصحيح فكلاهما يكونان من خلال صفحات هذه المواقع التي نشرت فيها الإساءة أو

الانتهاك، أي كلاً من الضرر الذي نشأ عن هذا الانتهاك والإساءة والتعويض العيني المتمثل بالرد والتصحيح[81]، وقد بينا أن الحق بالرد والتصحيح عندما تناولنا الإجراءات الوقائية التي يتخذها القاضي المختص في الأمور المستعجلة في حال الاعتداء على البيانات الشخصية لمنع هذا الاعتداء أو وقفه ويثبت هذا الحق للشخص سواء أصابه ضرر أم لم يصبه فإذا ما أصابه ضرر كان له الرجوع على من انتهك تلك البيانات بالتعويض.

وعلى الرغم من أهمية التعويض العيني إلا أن تطبيقه قد لا يخلوا من الصعوبات وذلك عندما لا يكون مجديا وبشكل خاص فيما لو كانت البيانات الشخصية متعلقة أساسا بالحياة الخاصة لصاحبها، إذ إنّ الضرر المعنوي قد وقع وانتهى بمجرد انتهاك تلك البيانات والتي تمس. حياته الخاصة وبدون علمه أو موافقته، فإذا كان ذلك التعويض كافياً لإزالة الضرر المادي، إلا إنه غير كاف لإزالة الضرر المعنوي الذي يصعب في بعض الأحيان إزالته ومحو آثاره لذلك يصار إلى التعويض بمقابل، رغم أن الأصل في السمعة لا تقيم بالنقود، لما لها من أثر سلبي يفوق بكثير الأثر الناتج عن المساس بأي حق من حقوقه الأخرى، إلا أنه من المسلم به أن الاعتداء على تلك البيانات وما ينتج عنه من إساءة، فإنه يولد حقاً مالياً بدفع تعويض نقدي له.[82]

ثانيا: التعويض بمقابل: الأصل في المقابل الذي يراد به محو الضرر وإزالته أو إصلاحه هو أن يكون مبلغا من النقود، ولكن قد يكون التعويض غير نقدي وهذا ما أقره الفقه والقضاء في فرنسا وما صرحت به نصوص معظم القوانين.[83]

وقد لا يكون التعويض العيني ممكناً لجبر الضرر المعنوي الذي لحق بالمستخدم صاحب البيانات الشخصية إذا ما حصل له إساءة في سمعته أثناء اختراق صفحته الشخصية وانتهاك بياناته، أو إذا ما حصلت معالجة لتلك البيانات دون علمه وموافقته وخارج نطاق العلاقة العقدية بين المستخدم وأحد مواقع التواصل الاجتماعي، فلا يمكن في مثل هذه الحالة إعادة الحال إلى ما كان عليه إذا تم تشويه سمعته أو المساس بشرفه واعتباره فيلجأ القاضي إلى الطريق الآخر للتعويض بإدخال قيمة جديدة في ذمته المالية تعادل تلك التي فقدها بسبب الاعتداء على بياناته الشخصية[84]، وهذه القيمة تتمثل بالزام مرتكب الفعل الضار بالقيام بأمر معين لمصلحة الشخص المضرور فيكون التعويض في هذه الحالة تعويضاً بمقابل غير نقدي أو عبارة عن مبلغ نقدي يلتزم به مرتكب ذلك الفعل الضار يدفعه للمتضرر صاحب البيانات الشخصية أي تعويضاً نقدياً.

التعويض بمقابل غير نقدي: والمقصود به أن يأمر القاضي من ارتكب الفعل الضار بإداء أمر

معين ويكون هذا الأمر على سبيل التعويض لمن أصابه الضرر[85]، وهذا النوع من التعويض لا يمكن عده تعويضاً عينياً متمثلاً بإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل وقوع الضرر، ولا هو تعويضاً نقدياً، بل هو انسب صورة من صور التعويض بحيث يكون وفقاً لما تقتضيه ظروف ومصلحة المضرور في أغلب الأحيان[86]. وذهب رأي في الفقه إلى أنه بإمكان المحكمة أن تحكم للمضرور بأي شيء بدلاً عن الحكم له بمبلغ من النقود، وتظهر فائدة اللجوء إلى هذه الطريقة في بعض الحالات التي لا يؤدي فيها الحكم بمبلغ من النقود إلى إزالة الضرر[87]، ومن أهم صوره نشر الحكم لجبر الضرر الأدبي إلى جانب التعويض النقدي الذي يحكم به من أجل إصلاح الضرر المادي[88]، فعلى سبيل المثال عندما تنتهك البيانات الشخصية لمستخدم ما باختراق صفحته الشخصية أو القيام بإنشاء صفحة وهمية على مواقع التواصل الاجتماعي باسمه ووضع صورته الشخصية على تلك الصفحة واستخدامها للإساءة إلى الآخرين فإن نشر الحكم عن طريق المحاكم المدنية على سبيل التعويض يعلم الناس بأن صاحب الصورة لم يسمح بنشر صورته[89]، وإذا كانت البيانات التي نشرت عن الشخص غير صحيحة وتم تغييرها والتلاعب بها فإن نشر الحكم يحقق فائدة أكبر وأفضل من تلك التي يحققها الحق في الرد والتصحيح وذلك لصدوره من جهة قضائية يحوز قرارها حجية الأمر المقضي به، أما الحق في الرد والتصحيح فقد يخضع لتأثيرات أو اتفاقات بين مرتكب الفعل الضار وصاحب البيانات الشخصية.[90]

وذهب رأي إلى أن الاعتداء على البيانات الشخصية على شبكة الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي باعتبارها مظهراً من مظاهر الحياة الخاصة لصاحبها، فإن نشر الحكم القضائي على ذات الموقع الذي نشرت فيه تلك البيانات كالصورة الشخصية مثلاً من دون موافقة صاحبها لا يكون بالفائدة نفسها؛ لأن نشر الحكم قد يعيد لفت الانتباه من قبل الجمهور وحثهم للبحث مجدداً لمعرفة التفاصيل مما يعد كشفاً جديداً للخصوصية، لذا يصار إلى التعويض النقدي لجبر الضرر الذي أصابه.[91]

ونرى أن الرأي الأخير هو الراجح لأن مواقع التواصل الاجتماعي وشبكة الإنترنت تمتاز بسرعة الانتشار بين أوساط المجتمع والمستخدمين لهذه المواقع وإمكانية الاطلاع على خصوصيات الناس بوقت قياسي وسريع.

التعويض النقدي: يعرف التعويض النقدي بأنه مبلغ من المال يحكم به للمضرور وذلك الجبر ما أصابه من ضرر[92]، وهذا المبلغ إما أن يدفع دفعة واحدة، أو أقساطاً، أو يتم دفعه على شكل

إيراد مرتب أو خلال مدة زمنية معينة[93]. والتعويض النقدي غالباً ما يتم الحكم به في دعاوى المسؤولية التقصيرية، حيث إن كل ضرر بما فيه الضرر الأدبي يمكن تقويمه بالنقد، فهناك أحوال يتعذر فيها التنفيذ العيني فيلجأ القاضي إلى التعويض النقدي فيصبح هو الأصل[94]، فإذا ما قام شخص بانتهاك البيانات الشخصية لآخر وارتكابه إضراراً تقصيرياً مما سبب ضرراً لصاحب تلك البيانات على شبكة الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي فإنه يكون مسؤولاً عن تعويض صاحب هذه البيانات عن الضرر المادي الذي أصابه تعويضاً نقدياً، أما الضرر الأدبي، فإن التعويض النقدي قد يكون مجرد وسيلة للتخفيف من آثاره، وكذلك الأمر في حال قيام إحدى الجهات بمعالجة البيانات الشخصية لشخص ما من دون علمه فللقاضي أن يحكم بتعويض نقدي يلتزم بدفعه معالج البيانات لصاحب تلك البيانات التي تمت معالجتها.[95]

المطلب الثاني: تقدير التعويض:

إن الضرر الذي ينشأ عن انتهاك البيانات الشخصية سواء كان هذا الضرر مادياً أم أدبياً فيستوجب التعويض، وهذا التعويض يجب أن يكون ملائماً ومعادلاً لمقدار الضرر الذي لحق بمن انتهكت بياناته الشخصية بصرف النظر عن جسامة الفعل الضار الذي نتج عنه[96]. والتعويض لا يمكن تقديره بالنظر إلى جسامة الفعل، فقد يكون الفعل جسيمًا والضرر الذي نشأ عنه يسيرًا، أو على العكس من ذلك، وإنما يتم تقديره على أساس الضرر، ويعوض عن الضرر المباشر المتوقع وغير المتوقع وتقدير التعويض قد يختلف من قضية إلى أخرى وحسب ظروف ووقائع كل قضية.[97]

إن الهدف من المسؤولية التقصيرية هو جبر الضرر، وإعادة التوازن الذي اختل نتيجة هذا الضرر عن طريق التعويض الذي يلتزم به المسؤول، ويمكن أن يتحقق ذلك بالتعويض الكامل[98] بما لا يتجاوز قدر الضرر من جهة ولا يقل عنه من جهة أخرى، ولا يوجد معيار معين يمكن اتباعه بهذا الخصوص، وللمحكمة سلطة واسعة في تقديره على أن يكون هذا التقدير قائماً على أسس سائغة لها ما يبررها في الحكم[99]، وتتمثل هذه السلطة بفهم الوقائع المادية وتكييفها تكييفاً قانونياً سليماً، بحيث يقوم بتقدير مقدار الضرر، ومن ثم يحدد مقدار التعويض عنه.[100]

وتختلف كيفية تقدير تعويض الاعتداء على البيانات الشخصية بحسب ما إذا كان الضرر ماديًّا أم معنويًّا، فإذا كان الضرر ماديًّا فإن التعويض يتحلل إلى عنصرين هما ما لحق المتضرر من خسارة وما فاته من كسب ويدخل في عنصر الخسارة في نطاق المسؤولية التقصيرية ما فاته من منافع الأعيان التي تقوم بالمال التي جردت الفعل الضارّ من الانتفاع بها، والقاعدة في تقدير

التعويض عن الضرر المادي من قبل المحكمة هي التعويض الكامل الذي يشمل عنصريه الجوهريين السابقين، ولا يجوز الحكم بالتعويض لأكثر من الضرر الذي لحق به ولا بأقل من مقدار ما أصابه من ضرر مهما كانت جسامة الفعل الضار[101]. فلو أن شخصاً انتهك البيانات الشخصية لتاجر وقام بنشر ما بعد اعتداء على حرمة الحياة الخاصة لذلك التاجر، مما أدى إلى تشويه صورته وسمعته التجارية وامتنع باقي التجار والعملاء عن التعامل معه نتيجة لذلك فأدى ذلك إلى تلف البضاعة الموجودة لديه، ففي مثل هذا الأمر فإن التاجر يستحق التعويض عن الربح الفائت المتمثل ببيع البضاعة بسعر يحقق له ربحاً لولا وقوع الاعتداء، وعن الخسارة التي لحقته والكسب الذي فاته.[102]

أما التعويض عن الضرر الأدبي فلا يتحلل إلى هذين العنصرين بل يعتبر عنصراً قائماً بذاته، وتتولى المحكمة تحديد التعويض بما يجعله أن يكون ترضية كافية لمتضرر[103]، بحيث تقوم المحكمة بتقدير التعويض بما تتمتع به من سلطة تقديرية وتراعي في ذلك عدم التعسف وإقامة المساواة بين مراكز الخصوم بما يحقق مبادئ العدالة وجبر الضرر، ومراعاة الأسس السائغة التي لها ما يبرره في الأوراق[104]، ويتم تقدير التعويض من قبل المحكمة وفقاً لما هو منصوص عليه في القانون ولها أن تستعين بخبراء متخصصين في مجال الإنترنت وبما تراه مناسبا[105]، والمحكمة في تقدير وإن كان من السهل عليها أن تتبين الأضرار في الأمور العادية إلا أن ذلك يبدو عسيرا عليها في مجال الأعمال الإلكترونية لذا فإن لها أن تستعين بهذا الصدد بالخبراء، ولها في ذلك أن تندب خبيرا أو أكثر لتحقيق الواقع في الدعوى وإبداء رأيها في المسائل الفنية التي يصعب عليها استقصائها بنفسها، ورأي الخبير في استنباط الفعل الضار غير ملزم للمحكمة وهي تستقل بالتكييف القانوني للمسائل الفنية[106]، ولها أن تأخذ بتقرير الخبير وتتخذه سببا لحكمها أو أن تطرحه إذا تعارض مع وقائع أخرى على أن تبين أسباب ذلك في حكمها.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث تبيّن أن التطور المتسارع في وسائل التواصل الاجتماعي، رغم ما أتاحه من فرص للتواصل وتبادل المعلومات، قد أفرز في الوقت ذاته تحديات قانونية جدية تتعلق بحماية الحقوق الشخصية من التعدي والإساءة. وقد ناقش البحث الإطار القانوني الناظم لهذا النوع من الأضرار، مستعرضًا أركان المسؤولية المدنية وأثر تحققها، كما بيّن ضرورة وجود نصوص قانونية واضحة ومحدثة تواكب هذا الواقع الرقمي المتجدد، بما يحقق التوازن بين حرية التعبير وصون الحقوق الفردية. وقد توصلنا في نهاية هذا البحث إلى العديد من النتائج والمقترحات، سنعرض كما يلي:

النتائج:

لقد توصل الباحث إلى النتائج التالية:

1- إن جميع مواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت من سمات العصر الرقمي وجزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية تتطلب عند التسجيل أو الاشتراك فيها من قبل المستخدمين مجموعة من البيانات الشخصية التي قد يدلي بها المستخدم من دون إدراك لحجم خطورة تلك البيانات التي قد تصبح مصدراً اقتصادياً لشركات تختص بجمعها ومعالجتها والاتجار بها، ومن القوانين التي صدرت حديثاً كل من قانون حماية البيانات الشخصية رقم (24) لسنة 2023م، الذي أفرده المشرع الأردني لحماية البيانات الشخصية وتوسع في مفهومها باعتبارها أحد أهم المرتكزات التي تقوم عليها خصوصية الفرد، وقانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة 2023م، التي يرى الباحث أنهما شكلا نقلة حقيقية في حماية هذا الحق خاصة فيما يتعلق بالبيانات الشخصية التي شملتها الحماية طوال مراحل التعامل معها من حفظ وتخزين ونقل ومعالجة.

2- إن الحماية المدنية للبيانات الشخصية عبر مواقع التواصل الاجتماعي هو مفهوم معاصر وحديث لحرمة الحياة الخاصة. حيث إنّ التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي يُعدّ من الأفعال غير المشروعة التي تترتب عليها المسؤولية المدنية، طالما توافرت أركان الخطأ والضرر وعلاقة السببية، وفقاً لما نصت عليه المادة (256) من القانون المدني الأردني.

3- إن القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976م، وفر الحماية لكافة الحقوق الملازمة للشخصية ويشمل الحق في الخصوصية من خلال نص المادة (48) منه، ولم يميز المشرّع الأردني في تنظيمه للمسؤولية التقصيرية بين الأضرار التقليدية والأضرار الناشئة عن الوسائل الرقمية، مما يجعل النصوص الحالية قابلة للتطبيق على أضرار التعدي الإلكتروني، وإن كانت تفتقر إلى التخصيص والتفصيل.

4- يتطلب إثبات المسؤولية المدنية عن التعدي عبر وسائل التواصل الاجتماعي اعتماد وسائل إثبات رقمية، وهو ما يثير إشكاليات قانونية بشأن حجية هذه الوسائل أمام القضاء، خاصةً في ظل غياب تنظيم تفصيلي للإثبات الإلكتروني.

5- إن الضرر المعنوي الناتج عن التشهير أو انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل يُعدّ سببًا كافيًا لقيام المسؤولية المدنية في القانون الأردني، ويستحق عنه المتضرر تعويضًا عادلاً، كما أقرته المحاكم الأردنية في عدد من السوابق القضائية.

6- إن الطبيعة القانونية الخاصة للبيانات الشخصية كانت مثاراً للبحث من خلال عدها عنصراً للتملك حيناً، وعنصراً من عناصر الشخصية الإنسانية التي لا يجوز التعامل بها أو التنازل عنها حيناً آخر، فإن المشرع الأردني ومن خلال سن قانون حماية البيانات الشخصية رقم (24) لسنة 2023م، عبر عن أدراكه للأهمية المتعاظمة للفضاء الإلكتروني من خلال ما بات يوفره من خدمات لا يمكن حصرها شملت جميع مناحي الحياة اقتصادية كانت أم اجتماعية أم سياسية، واعتمادية عالية لإنجاز المعاملات، والتواصل سواء على مستوى الأفراد أو المؤسسات، وأدركه بالتزامن مع ذلك ما قد يرافق هذه الاعتمادية من خطورة قد تطال البيانات الشخصية التي يعكف مستخدمو هذا الفضاء على التصريح بها بشكل أو بآخر في سبيل الحصول على هذه

الخدمات، وتجعلهم عرضة لانتهاك خصوصيتهم وللاستغلال والاستخدام غير المشروع لهذه البيانات

التوصيات:

ومن النتائج السابقة يوصى الباحث بما يلي:

1- يُستحسن العمل على المستوى التشريعي على توحيد المسميات والمفاهيم المتعلقة بمقدمي الخدمات الإلكترونية ومستخدميها، نظراً لتعددها واختلاف استخدامها، وذلك من خلال وضع تعريفات دقيقة لكل منهم وبيان الالتزامات القانونية المترتبة عليهم. وقد أحسن المشرّع الأردني صنيعًا عندما عرّف "مزود الخدمة" وبيّن التزاماته في قانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة 2023، وكذلك عند تعريفه لـ"المسؤول" و"المعالج" في قانون حماية البيانات الشخصية رقم (24) لسنة 2023، مع تحديد نطاق التزامات كل منهم. وتكمن أهمية هذه الخطوة في توضيح المراكز القانونية للأطراف المختلفة في البيئة الرقمية، ومنع أي لبس أو خلط قد ينشأ عند الإشارة إلى أي من مقدمي الخدمات أو تحديد المسؤولية المدنية المترتبة على تصرفاتهم. كما تبرز الحاجة إلى أن تكون هذه التعاريف مرنة وقابلة لاستيعاب التطورات المستقبلية في طبيعة الخدمات الإلكترونية وآليات تقديمها.

2- ينبغي أن يعيد المشرّع، النظر في تقدير التعويض عن الضرر الناجم عن انتهاك الخصوصية في البيئة الإلكترونية، من خلال تبني مقاربة مختلفة تراعي خصوصية هذا النوع من الأضرار. فحتى في حال إزالة المحتوى غير المشروع أو وقفه، تبقى إمكانية استرجاعه أو إعادة نشره لاحقًا قائمة، سواء من ذات المستخدم أو من آخرين، وهو ما يُبقي المتضرر في حالة من القلق والخوف المستمر من إعادة الإساءة إليه، ويحدّ من شعوره بجبر الضرر وإنصافه الكامل.

3- تفعيل دور القضاء الوقائي من خلال تدريب كوادر قضائية وتحقيقية في مجال التعامل الإلكتروني مع البيانات الرقمية لمستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي من أجل تفادي وقوع الضرر أو على الأقل وقفه عند وقوعه.

4- تحديد معيار واضح للخطأ التقني والرقمي يتناسب مع طبيعة الفضاء الإلكتروني، بما يضمن اتساق الاجتهاد القضائي وعدم تفاوت التقديرات في دعاوى المسؤولية المدنية الناشئة عن الاستخدام غير المشروع لمنصات التواصل.

5- ضرورة توعية وتثقيف مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي على قراءة بنود وشروط التسجيل في هذه المواقع والتأكد من سياسة الخصوصية قبل الإدلاء ببياناتهم الشخصية من أجل أن يعلم الشخص كيف يتعامل معها حتى لا يقع ضحية للاعتداء على بياناته.

قائمة المراجع:

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: المراجع العربية:

1. إبراهيم علي حمادي الحلبوسي (2018): المسئولية المدنية للصحفي عن إخلاله بالتزاماته المهنية، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، بيروت.
2. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، بدون تاريخ طبع، ج4.
3. أحمد حسن عباس الحياري (2005): المسئولية المدنية للطبيب في ضوء النظام القانوني الأردني والنظام القانوني الجزائري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.
4. أمين جزيري (2017): المسئولية الموضوعية للمنتج دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم.
5. أنور سلطان (2007): مصادر الالتزام، ط1، دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان.
6. إيناس هاشم رشيد حسون (2006): المسؤولية المدنية الناشئة عن استعمال وسائل الإعلام دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بابل.
7. باسم محمد فاضل (2018): الحق في الخصوصية بين الإطلاق والتقييد، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.
8. بولين أنطونيوس أيوب (2009): الحماية القانونية للحياة الشخصية في مجال المعلوماتية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت.
9. بيرك فارس حسين ومنار عبد المحسن عبد الغني (2010): التعويض والغرامة وطبيعتهما القانونية، دراسة تحليلية مقارنة، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، مجلد 2، العدد6.
10. جابر المراغي (1998): جرائم انتهاك أسرار الدفاع عن البلاد من الناحيتين الموضوعية والإجرامية، دار النهضة العربية، القاهرة.
11. جنان فايز الخوري (2009): الجرائم الاقتصادية العابرة للحدود، منشورات صادر الحقوقية، بيروت.
12. حسام الدين الأهواني (1990): الحماية القانونية للحياة الخاصة في مواجهة الحاسب الآلي، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس.
13. حسن حنتوش الحسناوي (2004): الضرر المتغير وتعويضه في المسئولية التقصيرية، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد.
14. حسن علي الذنون (2006): المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، ج2، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، عمان.
15. حمودي بكر حمودي (2009): المسئولية التقصيرية الناجمة عن انتهاك الحق في الخصوصية عبر الإنترنت، مجلة العلوم القانونية والسياسية، كلية الإمام الأعظم الجامعة، مجلد8، العدد1، 2009.

16. خالد حسن أحمد لطفي (2021): الذكاء الاصطناعي وحمايته من الناحية المدنية والجنائية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية.

17. خالد سليمان الناصري (2019): المسئولية المدنية عن انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة، ط1، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.

18. خالد عياد الحلبي (2011): إجراءات التحري والتحقيق في جرائم الحاسوب والإنترنت، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.

19. زيادة محمد فالح بشاشة (2012): مدى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الإنسان من التشهير، دراسة مقارنة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، كلية الحقوق، جامعة دمشق، مجلد 20، عدد2.

20. سامان فوزي عمر (2007): المسئولية المدنية للصحفي، دار وائل للنشر، عمان.

21. سامح عبد الواحد التهامي (2016): ضمان الضرر الناشئ عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة في القانون الإماراتي، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنصورة.

22. سعدون العامري (1981): تعويض الضرر في المسئولية التقصيرية، مركز البحوث القانونية، بغداد.

23. سليمان مرقس (1995): المسئولية المدنية، بدون دار نشر، مصر، القاهرة.

24. سوزان عدنان (2013): انتهاك حرمة الحياة الخاصة عبر الإنترنت، دراسة مقارنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 29، العدد 3.

25. سيماء جبار رداد (2017): الحماية المدنية للحق في الصورة الشخصية في ظل التقنيات الحديثة، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة القادسية.

26. طارق جمعة السيد راشد (2012): خصوصية البيانات الشخصية في العصر الرقمي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

27. طارق عبد العزيز العبيدي (2012): الضرر الأدبي وكيفية إثباته في المسئولية التقصيرية دراسة في القانون العراقي، كلية القانون للعلوم السياسية، جامعة كركوك، عدد2.

28. عادل عزام (2015): جرائم الذم والقدح والتحقير المرتكبة عبر الوسائط الإلكترونية، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.

29. عايد رجا الخلايلة (2009): المسئولية التقصيرية الإلكترونية، المسئولية الناشئة عن استخدام أجهزة الحاسوب والإنترنت، دراسة مقارنة، ط1، الإصدار الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان.

30. عبد الحي حجازي (1954): النظرية العامة للالتزام، أحكام الالتزام، ج3، مطبعة النهضة، مصر.

31. عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني حق الملكية، ج8، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون سنة نشر.

32. عبد الله مبروك النجار (1995): التعسف في استعمال حق النشر، دار النهضة العربية.

33. عبد المجيد الحكيم، الوجيز في شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، ط1، ج1، توزيع المكتبة القانونية، بغداد، بدون نشر.

34. عبد المجيد وعبد الباقي بكري ومحمد طه البشير (2012): الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، مصادر الالتزام، ج1، ط1، مكتبة السنهوري، بغداد.

35. عثمان بكر عثمان، المسئولية عن الاعتداء على البيانات الشخصية لمستخدمي شبكات التواصل الاجتماعي، مجلة كلية الحقوق، جامعة طنطا، بدون سنة نشر.

36. عز الدين الدناصوري (2004): عبد الحميد الشواربي، المسئولية المدنية في ضوء الفقه والقضاء، منشأة المعارف، الإسكندرية.

37. عصام أحمد البهجي (2005): حماية الحق في الحياة الخاصة في ضوء حقوق الإنسان والمسئولية المدنية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية.

38. علي جعفر (2014): جرائم تكنولوجيا المعلومات الحديثة الواقعة على الأشخاص والحكومة، دراسة مقارنة، منشورات زين الحقوقية والأدبية، ط1.

39. غانم مرضي الشمري (2016): الجرائم المعلوماتية، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.

40. فتحي محمد أنور عزت (2010): الأدلة الإلكترونية في المسائل الجنائية والمعاملات المدنية والتجارية للمجتمع المعلوماتي، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة.

41. فوزية عبد الستار (1985): مبادئ علم الإجرام والعقاب، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت.

42. قانون الاتصالات الأردني رقم (13) لسنة 1995 وتعديلاته.

43. القانون المدني الأردني لسنة 1976:

44. محمد أمين الشوابكة (2011): جرائم الحاسوب والإنترنت، الطبعة الرابعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان.

45. محمد حسين منصور (1998): نظرية الحق، بدون طبعة، الإسكندرية.

46. محمد صدقي (2007): قضايا أمنية معاصرة، كلية العلوم الشرطية، جامعة مؤتة، ط1، الكرك.

47. محمد عبد الله أبو بكر سلامة (2006): موسوعة جرائم المعلوماتية، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، منشاة المعارف، الإسكندرية.

48. محمد ناجي ياقوت (1985): مسئولية الصحفيين المدنية في حالة القذف في حق ذوي الصفة العمومية، منشأة المعارف، الإسكندرية.

49. محمود جمال الدين زكي (1968): نظرية الالتزام في القانون المدني المصري، ج1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

50. محمود نجيب حسني (1968): شرح قانون العقوبات اللبناني القسم العام، بيروت.

51. مصطفى أحمد عبد الجواد حجازي (2003): المسؤولية المدنية للصحفي عن انتهاك حرمة الحياة الخاصة، دار النهضة العربية، القاهرة.

52. مصطفى الجمال، رضمان محمد أبو السعود، نبيل إبراهيم سعد (2006): مصادر وأحكام الالتزام دراسة مقارنة، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، بيروت.

53. نائل علي المساعدة (2005): أركان الفعل الضار الإلكتروني في القانون الأردني، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، المجلد 32، العدد1، الأردن.

54. نصير صبار لفتة (2001): التعويض العيني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة النهرين.

55. نقولا فتوش واندريه برتران (2003): الحق في الحياة الخاصة والحق في الصورة، مكتبة صادر ناشرون، بيروت.

56. نهلا عبد القادر المومني (2008): الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة، 2008، ط1، عمان.

57. يسري عبد الله عبد الباري عبد المطلب (2016): الحماية المدنية للخصوصية المعلوماتية، رسالة دكتوره، كلية الحقوق، جامعة عين شمس.

الهوامش:

.

1 . دستور المملكة الأردنية الهاشمية لسنة 1952 وفقاً لآخر تعديلاته لسنة 2022

2 . الجمعية الأردنية للمصدر المفتوح (2022). مشروع قانون حماية البيانات الشخصية لسنة (2022)، التقرير السنوي لعام 2022.

3 . سورة المائدة، الآية 2.

4 . ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، بيروت، بدون تاريخ طبع، ج4، ص 2846.

5 . سورة البقرة، الآية 190.

6 . ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 2846.

7 . فوزية عبد الستار، مبادئ علم الإجرام والعقاب، الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 14.

8 . محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبناني القسم العام، بيروت، 1968، ص 49.

9 . خالد عياد الحلبي، إجراءات التحري والتحقيق في جرائم الحاسوب والإنترنت، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2011، ص 29.

10 . غانم مرضي الشمري، الجرائم المعلوماتية، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2016، ص 24.

11 . محمد صدقي، قضايا أمنية معاصرة، كلية العلوم الشرطية، جامعة مؤتة، ط1، الكرك، 2007، ص 461.

12 . جنان فايز الخوري، الجرائم الاقتصادية العابرة للحدود، منشورات صادر الحقوقية، بيروت، 2009، ص 300.

13 . عادل عزام، جرائم الذم والقدح والتحقير المرتكبة عبر الوسائط الإلكترونية، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2015، ص 39.

14 . سوزان عدنان، انتهاك حرمة الحياة الخاصة عبر الإنترنت، دراسة مقارنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 29، العدد 3، 2013، ص 432.

15 . فتحي محمد أنور عزت، الأدلة الإلكترونية في المسائل الجنائية والمعاملات المدنية والتجارية للمجتمع المعلوماتي، ط2، دار النهضة العربية، القاهرة، 2010، ص 12.

16 . لم ينص قانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة 2023 على تعريف دقيق وواضح للبيانات الشخصية، بل اكتفى بالإشارة إليها بتعريف عام، حيث وصفها بأنها "البيانات التي تمت معالجتها إلكترونيًا وأصبحت لها دلالة". كما حدد القانون مفهوم البيانات من خلال ربطها باستخدام خدمات الحاسب الآلي، مشيرًا إلى أنها تشمل كل ما يمكن معالجته أو تخزينه أو نقله باستخدام تكنولوجيا وتقنية المعلومات، مثل الكتابة، الصور، الأرقام، الفيديوهات، الحروف، الرموز، الإشارات، وغيرها.

17 . علي جعفر، جرائم تكنولوجيا المعلومات الحديثة الواقعة على الأشخاص والحكومة، دراسة مقارنة، منشورات زين الحقوقية والأدبية، ط1، 2014، ص 442.

18 . بولين أنطونيوس أيوب، الحماية القانونية للحياة الشخصية في مجال المعلوماتية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2009، ص401.

19 . محمد أمين الشوابكة، جرائم الحاسوب والإنترنت، الطبعة الرابعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2011، ص 134.

20 . محمد عبد الله أبو بكر سلامة، موسوعة جرائم المعلوماتية، جرائم الكمبيوتر والانترنت، منشاة المعارف، الإسكندرية، 2006، ص 190.

21 . أشار قانون الجرائم الإلكترونية رقم (17) لسنة (2023) إلى البرامج المعالجة على أنها: مجموعة من الأوامر والتعليمات الفنية المعدة لإنجاز مهمة قابلة للتنفيذ باستخدام أنظمة المعلومات أو أي وسيلة من وسائل تقنية المعلومات).

22 . محمد عبد الله أبو بكر سلامة، موسوعة جرائم المعلوماتية، جرائم الكمبيوتر والإنترنت، مرجع سابق، ص 188.

23 . جابر المراغي، جرائم انتهاك أسرار الدفاع عن البلاد من الناحيتين الموضوعية والإجرامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998، ص 91.

24 . نهلا عبد القادر المومني، الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة، 2008، ط1، عمان، ص 167.

25 . طارق جمعة السيد راشد، خصوصية البيانات الشخصية في العصر الرقمي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012، ص 57.

26 . عز الدين الدناصوري، عبد الحميد الشواربي، المسئولية المدنية في ضوء الفقه والقضاء، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2004، ص 70.

27 . خالد حسن أحمد لطفي، الذكاء الاصطناعي وحمايته من الناحية المدنية والجنائية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2021، ص 84

28 . أمين جزيري، المسئولية الموضوعية للمنتج دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، 2017، ص 65.

29 . حسام الدين الأهواني، الحماية القانونية للحياة الخاصة في مواجهة الحاسب الآلي، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 1990، ص 20.

30 . عز الدين الدناصوري، عبد الحميد الشواربي، المسئولية المدنية في ضوء الفقه والقضاء، مصدر سابق، ص 70.

31 . عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني حق الملكية، ج8، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون سنة نشر، ص 529.

32 . وفي هذا السياق بينت المادة (8) من قانون حماية البيانات الشخصية الأردني تضاعف العقوبة على الجرائم المنصوص عليها في المواد من (3) إلى (6) من هذا القانون بحق كل من قام بارتكاب أي منها بسبب تأديته وظيفته أو عمله أو باستغلال أي منهما.

33 . عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني حق الملكية، المصدر السابق، ص 798.

34 . المادة (256) من القانون المدني الأردني لسنة 1976: "كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر".

35 . خالد سليمان الناصري، المسئولية المدنية عن انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة، ط1، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ص 100

36 . عايد رجا الخلايلة، المسؤولية التقصيرية الإلكترونية، المسئولية الناشئة عن استخدام أجهزة الحاسوب والإنترنت، دراسة مقارنة، ط1، الإصدار الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2009، ص 243.

37 . محمد ناجي ياقوت، مسئولية الصحفيين المدنية في حالة القذف في حق ذوي الصفة العمومية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1985، ص 34.

38 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، ج2، ط1، دار وائل للنشر، الأردن، عمان، 2006، ص 204.

39 . نص المادة (71) من قانون الاتصالات الأردني رقم (13) لسنة 1995 وتعديلاته على أن " كل من نشر أو أشاع مضمون أي اتصال بواسطة شبكة اتصالات عامة أو خاصة أو رسالة هاتفية اطلع عليها بحكم وظيفته أو قام بتسجيلها دون سند قانوني يعاقب بالحبس مدة ال تقل عن شهر ولا تزيد على سنة أو بغرامة لا تقل عن (100) دينار ولا تزيد على (300) دينار أو بكلتا العقوبتين، ولقد نصت المادة (14) من قانون حماية البيانات الشخصية الأردني لسنة (2022) على أنه لا يجوز نقل البيانات وتبادلها بين المسؤول أو أي شخص آخر بمن فيهم المتلقي إلا بموافقة الشخص المعني ووفقا للشروط التالية:1- أن يحقق النقل مصالح مشروعة للمسؤول والمتلقي. 2- أن يتوفر العلم الكافي لدى الشخص المعني بالمتلقي والأغراض التي ستستخدم البيانات من أجلها.

40 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، مصدر سابق، ص 205.

41 . نائل علي المساعدة، أركان الفعل الضار الإلكتروني في القانون الأردني، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، المجلد 32، العدد1، الأردن، 2005، ص 57.

42 . تنص المادة (266) من القانون المدني الأردني على (يقدر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المتضرر من ضرر وما فاته من كسب بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار).

43 . محمود جمال الدين زكي، نظرية الالتزام في القانون المدني المصري، ج1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص 264.

44 . عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني حق الملكية، المصدر السابق، ص 967.

45 . عبد الحي حجازي، النظرية العامة للالتزام، أحكام الالتزام، ج3، مطبعة النهضة، مصر، 1954، ص 169.

46 . المادة (66) من القانون المدني الأردني نصت على (يجب الضمان على من استعمل حقه استعمالا غير مشروع ويكون استعمال الحق غير مشروع إذا كانت المصلحة المرجوة من الفعل غير مشروعة).

47 . مصطفى أحمد عبد الجواد حجازي، المسؤولية المدنية للصحفي عن انتهاك حرمة الحياة الخاصة، دار النهضة العربية، القاهرة، 2003، ص 254.

48 . زيادة محمد فالح بشاشة، مدى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الإنسان من التشهير، دراسة مقارنة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، كلية الحقوق، جامعة دمشق، مجلد 20، عدد2، 2012، ص 647.

49 . طارق عبد العزيز العبيدي، الضرر الأدبي وكيفية إثباته في المسئولية التقصيرية دراسة في القانون العراقي، كلية القانون للعلوم السياسية، جامعة كركوك، عدد2، 2012، ص 147.

50 . سليمان مرقس، المسئولية المدنية، بدون دار نشر، مصر، القاهرة، 1995، ص 98.

51 . المادة (61) من القانون المدني الأردني نصت على "الجواز الشرعي ينافي الضمان فمن استعمل حقه استعمالا مشروعا لا يضمن ما ينشأ عن ذلك من ضرر"

52 . عبد المجيد وعبد الباقي بكري ومحمد طه البشير، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، مصادر الالتزام، ج1، ط1، مكتبة السنهوري، بغداد، 2012، ص 246.

53 . خالد سليمان الناصري، المسئولية المدنية عن انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 116.

54 . سامح عبد الواحد التهامي، ضمان الضرر الناشئ عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة في القانون الإماراتي، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة المنصورة، 2016، ص 261.

55 . سامح عبد الواحد التهامي، ضمان الضرر الناشئ عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة في القانون الإماراتي، مرجع سابق، ص 272.

56 . عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، المصدر السابق، ص 1037.

57. عز الدين الدناصوري، عبد الحميد الشواربي، المسئولية المدنية في ضوء الفقه والقضاء، مرجع سابق، ص 158.

58 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، مصدر سابق، ص 206.

59 . سامح عبد الواحد التهامي، ضمان الضرر الناشئ عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة في القانون الإماراتي، مرجع سابق، ص 269.

60 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، مصدر سابق، ص 274.

61 . خالد سليمان الناصري، المسئولية المدنية عن انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 112.

62 . أحمد حسن عباس الحياري، المسئولية المدنية للطبيب في ضوء النظام القانوني الأردني والنظام القانوني الجزائري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2005، ص 154.

63 . طارق عبد العزيز العبيدي، الضرر الأدبي وكيفية إثباته في المسئولية التقصيرية دراسة في القانون العراقي، مرجع سابق، ص 154.

64 . عايد رجا الخلايلة، المسئولية التقصيرية الإلكترونية، المسئولية الناشئة عن استخدام أجهزة الحاسوب والأنترنت، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 142.

65 . المادة (266) من القانون المدني الأردني نصت على "يقدر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المتضرر من ضرر وما فاته من كسب بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار).

66 . عبد الرزاق أحمد السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني حق الملكية، المصدر السابق، ص 872.

67 . عايد رجا الخلايلة، المسئولية التقصيرية الإلكترونية، المسئولية الناشئة عن استخدام أجهزة الحاسوب والأنترنت، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 162.

68 . عبد المجيد وعبد الباقي بكري ومحمد طه البشير، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، مصادر الالتزام، مصدر سابق، ص 244.

69 . سعدون العامري، تعويض الضرر في المسئولية التقصيرية، مركز البحوث القانونية، بغداد، 1981، ص 143.

70 . حسن حنتوش الحسناوي، الضرر المتغير وتعويضه في المسئولية التقصيرية، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، كلية القانون، جامعة بغداد، 2004، ص 68.

71 . المادة (48) من القانون المدني تنص على (لكل من وقع عليه اعتداء غير مشروع في حق من الحقوق الملازمة لشخصيته أن يطلب وقف هذا الاعتداء مع التعويض عما يكون قد لحقه من ضرر).

72 . عثمان بكر عثمان، المسئولية عن الاعتداء على البيانات الشخصية لمستخدمي شبكات التواصل الاجتماعي، مجلة كلية الحقوق، جامعة طنطا، بدون سنة نشر، ص 10.

73 . عبد المجيد الحكيم، الوجيز في شرح القانون المدني، مصادر الالتزام، ط1، ج1، توزيع المكتبة القانونية، بغداد، بدون نشر، ص 552.

74 . المادة (2/266) من القانون المدني الأردني.

75 . نصير صبار لفتة، التعويض العيني، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة النهرين، 2001، ص 75.

76 . سعدون العامري، تعويض الضرر في المسئولية التقصيرية، مرجع سابق، ص 149.

77 . أنور سلطان، مصادر الالتزام، ط1، دار الثقافة والنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص 400.

78 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، مصدر سابق، ص 370.

79 . سامان فوزي عمر، المسؤولية المدنية للصحفي، دار وائل للنشر، عمان، 2007، ص 200.

80 . إيناس هاشم رشيد حسون، المسؤولية المدنية الناشئة عن استعمال وسائل الإعلام دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة بابل، 2006، ص 123.

81 . عبد الله مبروك النجار، التعسف في استعمال حق النشر، دار النهضة العربية، 1995، ص 465.

82 . زيادة محمد فالح بشاشة، مدى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الإنسان من التشهير، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 643.

83 . زيادة محمد فالح بشاشة، مدى ملائمة القواعد القانونية لحماية سمعة الإنسان من التشهير، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 371.

84 . سيماء جبار رداد، الحماية المدنية للحق في الصورة الشخصية في ظل التقنيات الحديثة، رسالة ماجستير، كلية القانون، جامعة القادسية، 2017، ص 22.

85 . بيرك فارس حسين ومنار عبد المحسن عبد الغني، التعويض والغرامة وطبيعتهما القانونية، دراسة تحليلية مقارنة، مجلة جامعة تكريت للعلوم القانونية والسياسية، مجلد 2، العدد6، 2010، ص 86.

86 . سعدون العامري، تعويض الضرر في المسئولية التقصيرية، مرجع سابق، ص 151.

87 . حسن علي الذنون، المبسوط في شرح القانون المدني، الضرر، مصدر سابق، ص 373.

88 . عصام أحمد البهجي، حماية الحق في الحياة الخاصة في ضوء حقوق الإنسان والمسئولية المدنية، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2005، ص 507.

89 . نقولا فتوش واندريه برتران، الحق في الحياة الخاصة والحق في الصورة، مكتبة صادر ناشرون، بيروت، 2003، ص 279.

90 . سيماء جبار رداد، الحماية المدنية للحق في الصورة الشخصية في ظل التقنيات الحديثة، مصدر سابق، ص 154.

91 . حسام الدين الأهواني، الحماية القانونية للحياة الخاصة في مواجهة الحاسب الآلي، مرجع سابق، ص 433.

92 . المادة (2/269) من القانون المدني الأردني.

93 . مصطفى الجمال، رضمان محمد أبو السعود، نبيل إبراهيم سعد، مصادر وأحكام الالتزام دراسة مقارنة، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، بيروت، 2006، ص 353.

94 . باسم محمد فاضل، الحق في الخصوصية بين الإطلاق والتقييد، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2018، ص 33.

95 . سامح عبد الواحد التهامي، ضمان الضرر الناشئ عن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة في القانون الإماراتي، مرجع سابق، ص 342.

96 . إبراهيم علي حمادي الحلبوسي، المسئولية المدنية للصحفي عن إخلاله بالتزاماته المهنية، ط1، منشورات الحلبي الحقوقية، لبنان، بيروت، 2018، ص 192.

97 . مصطفى الجمال، رضمان محمد أبو السعود، نبيل إبراهيم سعد، مصادر وأحكام الالتزام دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 384.

98 . المادة (363) من قانون المدني الأردني

99 . محمد حسين منصور، نظرية الحق، بدون طبعة، الإسكندرية، 1998، ص 117.

100 . خالد سليمان الناصري، المسئولية المدنية عن انتهاك الخصوصية عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص 142.

101 . المادة (363) من القانون الأردني تنص على (إذا لم يكن الضمان مقدرا في القانون أو في العقد فالمحكمة تقدره بما يساوي الضرر الواقع فعلا حين وقوعه).

102 . يسري عبد الله عبد الباري عبد المطلب، الحماية المدنية للخصوصية المعلوماتية، رسالة دكتوره، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، 2016، ص 380.

103 . عبد المجيد وعبد الباقي بكري ومحمد طه البشير، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، مصادر الالتزام، مصدر سابق، ص 246.

104 . محمد حسين منصور، نظرية الحق، مرجع سابق، ص 412.

105 . حمودي بكر حمودي، المسئولية التقصيرية الناجمة عن انتهاك الحق في الخصوصية عبر الإنترنت، مجلة العلوم القانونية والسياسية، كلية الإمام الأعظم الجامعة، مجلد8، العدد1، 2009، ص 337.

106 . محمد حسين منصور، نظرية الحق، مرجع سابق، ص 409.

النصـــاب القانوني لإصدار أحكام المحكمة الدستورية في الأردن: دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة.

د. إبراهيم محمد النو افلة*

تاريخ وصول البحث: 2025/1/26م تاريخ قبول البحث: 2025/4/13م

الملخص

يثور التساؤل حول مدى صحة الحكم الصادر عن المحكمة الدستورية، عندما يكون تشكيلها من عدد من الأعضاء يخالف العدد الذي حدده المشرّع، خصوصاً أن أحكام القضاء الدستوري تعد أحكام اً نهائية ولا تقبل الطعن.

وجاءت الدراسة في مبحثين، خصّص الأول لـ: تشكيل هيئة المحكمة الدستورية، وأفرد الثاني لـ: انعقاد المحكمة بعدد يخالف عدد الأعضاء الذي قرره المشرّع. وقد اعتمدت الدراسة أسلوب المنهج الاستقرائي إضافة إلى المنهجين الوصفي والتحليلي.

وقد انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج، كان أهمها، إن النصوص القانونية التي تنظم تشكيل هيئة المحكمة الدستورية، وتحدد النصاب القانوني لأعضائها، هي نصوص تتعلق بالكيان العام للجماعة ومصالحها الأساسية، واحترامها واجب. وقد أوصت الدراسة بتضمين قانون المحكمة الدستورية في الأردن، وقانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، نصا يبين الحكم في حال تشكيل المحكمة من عدد من القضاة يقل أو يزيد عن العدد المحدد قانونا. إضافة إلى نص يوجب انعقاد المحكمة بكامل أعضائها في حال العدول عن نقطة قانونية استقر الرأي القانوني حولها.

الكلمات الدالة:

نصاب، إصدار، الحكم الدستوري، المحكمة الدستورية.

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق، جامعة مؤتة.

The quorum for issuing provision of the Constitutional Court in Jordan: a comparative analytical study.

Abstract

This study examines the validity of rulings issued by the Constitutional Court when its composition violates the legally mandated number of members, particularly significant given that constitutional court decisions are final and not subject to appeal.

The study comprises two main sections: the first addresses the composition of the Constitutional Court's bench, while the second examines court sessions convened with a number of members that contravenes legislative requirements. The research employs inductive, descriptive, and analytical methodologies.

The study reached several conclusions, the most important being that legal provisions governing the Constitutional Court's composition and establishing member quorum relate to fundamental aspects of the community's legal framework and essential interests, making their strict observance mandatory. The study recommends amending Jordan's Constitutional Court Law and Egypt's Supreme Constitutional Court Law to include explicit provisions addressing situations where the court is composed with fewer or more judges than legally specified. Additionally, it proposes requiring the court's full membership to convene when reconsidering established legal precedents.

Keywords: quorum, issuance, constitutional ruling, Constitutional Court

المقدمة:

يفترض أن تصدر أحكام القضاء الدستوري وفقا لإجراءات سليمة بدءً من دخول حوزة المحكمة الدستورية وحتى الفصل فيها بحكم بات. ولعلّ تشكيل هيئة المحكمة الدستورية تشكيلا صحيحا متوافقا وإرادة المشرّع، هو أولى حلقات ثقة الأفراد بالقضاء الدستوري، لأن القضاء الدستوري كما هو حامٍ للحقوق والحريات، فهو الكافل لتحقيق الأمن القانوني، وهو ضمانة الاستقرار والثبات النسبي لنصوص القانون، فالأفراد لا يمكنهم الاطمئنان على حقوقهم المشروعة ومراكزهم القانونية إلا في ظل منظومة قانونية ثابتة ومستقرة نسبياً وفي جميع المجالات ومن بينها الأحكام القضائية.

ولعلّ الأمن القانوني هو الذي يؤدي إلى الأمن القضائي، فالأخير يعكس ثقة الأفراد في منظومة العدالة، لأنه يعكس ثقتهم بالمؤسسة القضائية، وما يصدر عنها من أحكام وقرارات فيما يعرض عليها من نوازل، تحرص على تطبيق القانون عليها، فغاية الأمن القضائي هي ضمان سيادة القانون، لذا يجب أن تكون الأحكام الصادرة عن القضاء الدستوري صادرة عن محكمة مشكلة تشكيلاًمتفقاً وصحيح القانون، لأن الأحكام هي أداة تحقيق العدالة في دولة القانون، لذا يجب أن يكون اتصال المحكمة الدستورية بالدعوى الدستورية اتصالاً سليماً، لأن ذلك يعد ضمانة لاحترام مبدأ سيادة القانون، وكفالة لاحترام الحقوق والحريات الفردية .

أهمية الدراسة:

تعد أحكام القضاء الدستوري محور الاصلاح القانوني والإصلاح السياسي معا. ولما كان التقاضي على درجات، هو الذي يضمن للخصوم المراجعة القضائية للحكم قبل صيرورته قطعياً، إلا أن مصير الدعوى الدستورية يحسم على درجة واحدة من التقاضي، حيث إن أحكام القضاء الدستوري لا تقبل التعقيب ولا المراجعة، ومن هنا تبدو أهمية التحقق من أن يكون تشكيل هيئة المحكمة الدستورية التي تنظر في الدعوى، تشكيلاٍ متفقاً وصحيح القانون، حتى لا يكون حكمها قد شابه خطأ في الإجراءات، ويتعذر في ذات الوقت تدارك ذلك الخطأ، الأمر الذي يفترض معه أن تكون هيئة المحكمة مشكلة وفقا لأحكام القانون.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان النصــاب القانوني من الأعضاء اللازم توافره لإصدار أحكام المحكمة الدستورية في الأردن ومصر وألمانيا ، وبيان أحكام مخالفة ذلك النصاب، وذلك ببيان أثر انعقاد المحكمة بعدد يقل عن عدد الأعضاء الذي قرره المشرّع، وبيان أثر انعقاد المحكمة بعدد يزيد عن

عدد الأعضاء الذي قرره المشرّع، والوقوف على أثر مشاركة العضو الزائد عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة على منصة الحكم دون المشاركة في المداولة والتوقيع، وكذلك أثر حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة على منصة الحكم مع المشاركة في المداولة والتوقيع.

إشكالية الدراسة:

تمتاز أحكام القضاء الدستوري بالبتات، فهي نهائية ولا تقبل الطعن، فالمحكمة الدستورية في الأردن هي الجهة القضائية الدستورية الوحيدة في الدولة التي انشأها الدستور، وكذلك الحال بالنسبة للمحكمة الدستورية العليا في مصر، والمحكمة الدستورية الاتحادية في ألمانيا، لذا فإن نظر الدعوى الدستورية من قبل هيئة محكمة مشكلة تشكيلاً مخالفاً للقانون، يثير التساؤل الرئيس الآتي:

-ما النصاب القانوني من الأعضاء اللازم توافره، لإصدار الحكم السليم الموافق لصحيح القانون، من قبل المحكمة الدستورية؟

وهذا التساؤل ينبثق عنه تساؤلانِ فرعيانِ:

-ما الحكم فيما إذا تم إصدار الحكم في الدعوى الدستورية، من قبل هيئة محكمة يقل عدد أعضائها عن العدد المحدد بنص القانون؟

-ما الحكم فيما إذا تم إصدار الحكم في الدعوى الدستورية، من قبل هيئة محكمة يزيد عدد أعضائها عن العدد المحدد بنص القانون؟

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة أسلوب المنهج الاستقرائي باستقراء الوقائع وجمع البيانات، إضافة إلى المنهجين الوصفي والتحليلي بوصف الظاهرة، وتفكيك المشكلة بأسلوب التحليل، والنقد، واستنباط الأحكام، وتعميمها.

خطة الدراسة:

للوصولِ بالدراسةِ إلى غاياتِها فقد درجنا على تقسيمها إلى مبحثين. أما المبحث الأول فقد خصّصناه لـ: تشكيل هيئة المحكمة الدستورية، أما المبحث الثاني فأفردناه لـ: انعقاد المحكمة بعدد يخالف عدد الأعضاء الذي قرره المشرّع، ثم ختمنا الدراسة بخاتمة تضمنت النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: تشكيل هيئة المحكمة الدستورية.

تصدر أحكام القضاء الدستوري وكذلك القرارات الصادرة عنه في الأردن ومصر وألمانيا، من عدد محدد من الأعضاء، فلا يجوز أن تصدر الأحكام والقرارات من عدد يخالف العدد المحدد في النص، فالحكم الدستوري أو القرار التفسيري الصادر عن المحكمة الدستورية، يجب أن يُوقّع من قبل ذلك العدد من الأعضاء بمن فيهم الرئيس أو من ينوب عنه في حال غيابه.

المطلب الأول: التأصيل الدستوري لصحة تشكيل المحكمة الدستورية وصحة نصاب الحكم الصادر عنها.

تنص المادة (58-1) من الدستور الأردني على أن: "تنشأ بقانون محكمة دستورية يكون مقرها في العاصمة، وتعتبر هيئة قضائية مستقلة قائمة بذاتها، وتؤلف من تسعة أعضاء على الأقل من بينهم الرئيس يعينهم الملك".

وتنص المادة (61-3) من الدستور على أن: "يحدد القانون طريقة عمل المحكمة وإدارتها وكيفية الطعن أمامها، وجميع الشؤون المتعلقة بها وبإجراءاتها وبأحكامها وبقراراتها، وتباشر أعمالها بعد وضع القانون المتعلق بها موضع التنفيذ، ويبين القانون حقوق أعضائها وحصاناتهم".

وتنص المادة (191) من الدستور المصري على أن: "المحكمة الدستورية العليا جهة قضائية مستقلة، قائمة بذاتها، مقرها مدينة القاهرة..."، وتنص المادة (192) منه على أن: "تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة القضائية على دستورية القوانين، واللوائح، وتفسير النصوص التشريعية... ويعين القانون الاختصاصات الأخرى للمحكمة، وينظم الإجراءات التي تتبع أمامها"، كما تنص المادة (193) من ذات الدستور على أن" تؤلف المحكمة من رئيس، وعدد كاف من نواب الرئيس، وتؤلف هيئة المفوضين بالمحكمة من رئيس، وعدد كاف من الرؤساء بالهيئة، والمستشارين، والمستشارين المساعدين...".

وتنص المادة (94) من القانون الأساسي لألمانيا الاتحادية على أن: "أ- تتألف المحكمة الدستورية الاتحادية من قضاة اتحاديين وأعضاء آخرين. يُنتخب نصف أعضاء المحكمة الدستورية الاتحادية من قبل البوندستاغ بينما ينتخب النصف الآخر من قبل البوندسترات. ولا يجوز أن يكون هؤلاء أعضاء في البوندستاغ، أو في البوندسرات، أو في الحكومة الاتحادية، أو فيما يقابلها من هيئات في الولايات. ب- يوضح قانون اتحادي تنظيم المحكمة الدستورية الاتحادية وإجراءات عملها، ويحدد الحالات التي يكون لقرارات المحكمة بشأنها قوة القانون...".

فالذي نجده من النصوص الدستورية سالفة الذكر، أن الدساتير الثلاثة في الأردن ومصر وألمانيا، هي مصدر وجود المحكمة الدستورية، وقد أحال المشرّع الدستوري في الأنظمة القانونية الثلاثة إلى المشرّع العادي فيما يتعلق بتنظيم المحكمة وإجراءات عملها.

فالمشرّع الدستوري في كل من الأردن ومصر وألمانيا، بيّن أن المحكمة الدستورية هيئة قضائية مستقلة عن الأجهزة الدستورية الأخرى، وقائمة بذاتها، كما بيّن كيفية تنظيم المحكمة وعدد أعضائها، وأسلوب انعقادها، وطريقة عملها وإدارتها وكيفية الطعن أمامها، وجميع الشؤون المتعلقة بإجراءاتها وبأحكامها وبقراراتها، وبالتالي فإن جميع تلك النصوص الدستورية الواردة بشأن المحكمة، هي من قبيل النصوص الآمرة التي لا يجوز مخالفتها أو الالتفات عنها. الأمر الذي يلزم معه بيان التنظيم التشريعي لصحة تشكيل المحكمة الدستورية وصحة نصاب الحكم الصادر عنها.

المطلب الثاني: التنظيم التشريعي لصحة تشكيل المحكمة الدستورية وصحة نصاب الحكم الصادر عنها.

أوجب المشرّع الأردني أن تتشكل وتنعقد هيئة المحكمة الدستورية عند نظرها في الطعون وطلبات التفسير المقدمة إليها، أوجب أن تنعقد من تسعة أعضاء على الأقل، وهذه القاعدة العامة. إلا أن المشرّع ولمواجهة المعذرة المشروعة التي قد تبرر غياب عضو أو أكثر، أو لمواجهة حالة تنحي عضو أو أكثر من أعضاء المحكمة، أوجب أن يكون تشكيل وانعقاد هيئة المحكمة من سبعة أعضاء كما اشترط المشرّع ولغايات إصدار الأحكام والقرارات أن يحظى الحكم أو قرار التفسير بأصوات خمسة من الأعضاء، وفي حال تساوي الأصوات يرجح الجانب الذي صوت معه الرئيس أو من ينوب عنه[i].

والذي نلاحظه أن عبارة "على الأقل" الواردة في المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية في الأردن يشوبها سوء الصياغة التشريعية، فمن ناحية لغوية وبعد قراءة المادة (19) وربطها والمادة (5-أ-1) من ذات القانون- لا سيما أن النصوص لا تقرأ ولا تفسر بمعزل عن بعضها- جاءت جليّة واضحة فيما يتعلق بالعدد الكلي لأعضاء المحكمة، فهم تسعة على الأقل بمن فيهم الرئيس. فكيف يستقيم النص بالقول إن المحكمة تنعقد من تسعة أعضاء على الأقل، عندما تكون الهيئة العامة للمحكمة في وضعها الحالي، أي أن أعضاءها جميعهم بمن فيهم الرئيس هم تسعة أعضاء فقط؟

كما نلاحظ من ناحية ثانية أن المشرّع استخدم عبارة "على الأقل" في حال انعقاد المحكمة من تسعة أعضاء في حين لم يستخدمها في حال انعقاد المحكمة من سبعة أعضاء.

ومن ناحية ثالثة، فلا نجد أن النص التشريعي قد جاء موفقا من جهة القول: "وفي حال تغيب عضو أو أكثر بمعذرة مشروعة أو تحققت إحدى حالات التنحي". فكلمة أكثر الواردة في النص تتسع لتستوعب غياب عدد من الأعضاء يتجاوز العضوين، وبما ينزل بعدد الأعضاء عن سبعة، ذلك أن كلمة أكثر في اللغة:" مصدرها كُثُرَ وهي أسم تفضيل يدل على ما فوق النصف من الشيء"[ii]، فهل تنعقد المحكمة في هذه الحالة كما لو كان عدد الغائب من الأعضاء أو عدد المتنحي منهم ثلاثة أو أربعة مثلا؟، وهل يوافق انعقادها بتلك الصورة صحيح القانون؟

والذي نراه من جهة أولى، أن حسن الصياغة التشريعية يستوجب تعديل موضع عبارة "على الأقل" الواردة في نص المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية بنقلها بعد عبارة " بحضور سبعة من أعضائها"، كما نرى أن عبارة:" عند تساوي الأصوات" قد خلقت إشكالية في النص، فتساوي الأصوات لا يمكن تصوره إلا في تصويت يتم من قبل عدد زوجي من الأعضاء، وهذا ما يوجب إضافة فقرة تنص على أن صوت الرئيس ليس صوتاً محجوزاً لحالة تساوي أصوات الأعضاء.

كما نرى من جهة ثانية، أن المشرّع قد أغفل النص على حالة العدول عن اجتهاد سابق، ولم يورد نصا خاصا يعالج به هذه المسألة، يشترط فيه اجماع أعضاء المحكمة في حالة العدول، بل تركها للقواعد الواردة في المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية، وهو الأمر الذي أغفله المشرّع المصري أيضاً في قانون المحكمة الدستورية العليا.

والذي نقترحه على المشرّع الأردني هو تعديل نص المادة(5-أ-1) من قانون المحكمة الدستورية والاستعاضة عنه بالنص التالي: " تؤلف المحكمة من رئيس، وعدد كاف من الأعضاء". وتعديل نص (19) من ذات القانون ليصبح النص في فقرة أولى كالتالي: 1- تنعقد المحكمة عند النظر في الطعن أو طلب التفسير المقدم لديها بهيئة من تسعة أعضاء، وفي حال غياب أو تنحي ما لا يزيد عن عضوين من أعضاء المحكمة لسبب مشروع، فتنعقد المحكمة من سبعة أعضاء على الأقل على أن يكون من بينهم الرئيس أو من ينوب عنه، وتصدر المحكمة قراراتها وأحكامها بأغلبية خمسة أعضاء. وإضافة فقرة ثانية بالنص على أنه: 2- يصوت الرئيس أو من ينوب عنه في حال غيابه على أحكام وقرارات المحكمة ويعتبر صوته مرجحاً للجانب الذي صوت معه في حال تساوي

أصوات الأعضاء. وإضافة فقرة ثالثة بالنص على أنه: 3- " في حال العدول عن اجتهاد سابق تنعقد المحكمة وتصدر قراراتها وأحكامها بكامل أعضائها".

وقد عالج المشرّع المصري هذه المسألة في الفصل الأول من الباب الأول من قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر وبنص أكثر وضوحا وصراحة، حيث أوجب أن يكون انعقاد المحكمة من رئيس وعدد كاف من الأعضاء، وكلمة رئيس وردت على إطلاقها، لذا فإنها تصلح لتفسّر على أن المقصود بها هو رئيس المحكمة أو من ينوب عنه في حال غيابه، بدليل قول المشرّع: " وعند خلو منصب الرئيس أو غيابه أو وجود مانع لديه، يقوم مقامه الأقدم فالأقدم من قضاتها في جميع اختصاصاته". وفي ذات الوقت، وفي النص ذاته فإن المشرّع قد حدد الأعضاء من جهة إصدار الأحكام والقرارات، بعدد محدد من الأعضاء هم سبعة أعضاء بمن فيهم الرئيس دون زيادة ولا نقصان[iii].

وفي ألمانيا - التي تبنّى المشرّع الدستوري فيها فكرة المبادئ فوق الدستورية، وحظر من الانتقاص من النصوص الخاصة بالحقوق والحريات الأساسية، وعهد إلى المحكمة الدستورية الاتحادية برقابة التعديلات الدستورية، وعدم إقرار أية تعديلات تنتقص من تلك الحقوق والحريات الأساسية[iv]، فقد بيّن المشرّع الدستوري في القانون الأساسي كيفية تشكيل المحكمة الدستورية الاتحادية، التي تعد الجهة الوحيدة التي تمارس الرقابة الدستورية المركزية على مستوى الدولة الاتحادية، فهي مستقلة عن المحاكم الدستورية على مستوى الولايات.

وتتكون المحكمة الدستورية الاتحادية في ألمانيا، من قضاة اتحاديين، إضافة إلى قضاة آخرين، ويتم تعيين قضاة المحكمة مناصفة بالانتخاب من قبل مجلسي البوندسرات والبوندستاج على أنْ لا يكون أحد قضاة المحكمة عضوا في أي من المجلسين أو في الحكومة الاتحادية أو فيما يقابلها من هيئات الولايات، وأوجب المشرّع الدستوري أن يصدر قانون اتحادي خاص يوضح تنظيم المحكمة ومجريات عملها، ويحدد الحالات التي يكون لقرارات المحكمة فيها قوة القانون[v].

واستجابة لنداء المشرّع الدستوري، فقد نظم المشرّع العادي في ألمانيا، تشكيل المحكمة الدستورية وبين أن المحكمة مستقلة ذاتيا عن الأجهزة الدستورية الأخرى ومقرها كارلسروه[vi]، وتتكون من ستة عشر قاضيا: ثمانية قضاة يتم انتخابهم من قبل مجلس البوندسرات، وثمانية آخرين يتم انتخابهم من قبل مجلس البوندستاج، على أن ينتخب كل مجلس ثلاثة قضاة آخرين

من القضاة الذين خدموا مدة لا تقل عن ثلاثة سنوات في المحاكم الاتحادية العليا[vii]، وتستمر مدة ولاية القاضي اثنتي عشرة سنة، ويتقاعد ببلوغه سن الثامنة والستين[viii].

وتكون هيئة المحكمة مكتملة في نصابها، إذا حضر ستة أعضاء من القضاة الذين يمثلون كلًّا من مجلسي الشيوخ. وإذا لم يتوافر النصاب القانوني للقضاة المنتخبين من قبل أي من المجلسين يسد النقص من القضاة المنتخبين من قبل المجلس الآخر، وبأسلوب القرعة الذي يجريه الرئيس حتى يكتمل النصاب القانوني. وبمجرد بدء المداولات بشأن قضية ما، لا يجوز للقضاة الآخرين الانضمام إذا خسر مجلس الشيوخ نصابه في المحكمة، ويجب أن تبدأ المداولات من جديد بعد انضمام القضاة البدلاء، وتصدر قرارات المحكمة بالأغلبية، وفي حال تعادل الأصوات، لا يمكن للمحكمة أن تعلن أن القانون الأساسي أو أي قانون اتحادي آخر قد تم انتهاكه[ix].

وإذا كان مجلس الشيوخ يعتزم العدول عن نقطة قانونية استقر الرأي القانوني حولها، فيجب أن تنعقد المحكمة بكامل هيئتها للنظر في تلك المسألة[x]، وهذا ما أكده المشرّع الألماني في النظام الداخلي للمحكمة [xi]، وقد تطلّب المشرّع لصدور قرار بدء إجراءات المحكمة موافقة وتوقيع ثمانية قضاة على الأقل[xii]، وبشكل عام يكون النصاب القانوني للمحكمة مكتملا إذا كان ثلثا القضاة الممثلين لكل من مجلسي الشيوخ حاضرين[xiii].

والذي نجده، هو أن المشرّع المصري في قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، والمشرّع الألماني في قانون المحكمة الدستورية الاتحادية، قد أتيا بنصوص أكثر وضوحا، وقد جاءت صياغة النصوص التشريعية لديهما أكثر توفيقا وأكثر تفصيلا من صياغة نص المادة (5-أ-1)، وكذلك نص المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية في الأردن الذي يعاني من سوء الصياغة التشريعية والتناقض والغموض.

المطلب الثالث: الطبيعة القانونية للنصوص التشريعية الناظمة لتشكيل المحكمة الدستورية.

بالرجوع إلى النصوص الواردة في قانون المحكمة الدستورية في الأردن، وقانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، وقانون المحكمة الدستورية الاتحادية في ألمانيا، فإننا نجدها جميعا نصوص تتعلق بتشكيل هيئة المحكمة، فهي جميعها نصوص آمرة.

فبالنظر إلى تلك النصوص فهي ليست من قبيل النصوص التي تنظم علاقات خاصة بين الأفراد، بل هي نصوص تتعلق بالكيان العام للجماعة ومصالحها الأساسية، كوحدة واحدة لها كيانها المستقل عن أفرادها. وكأصل عام فإن كافة قواعد القانون العام تعد من قبيل القواعد

المتعلقة بالنظام العام، لأنها تنظم نوعين من العلاقات، فهي إما تنظم العلاقة بين السلطات، أو تنظم العلاقة بين الفرد والجماعة، لذا فإن (Demogue) يرى أن: " النظام العام يتألف من الأفكار التي كونها المجتمع مستبعداً الحرية بشأنها، لأنه يعتقد بأن هذه الأفكار تشكل الحقيقة"[xiv].

ونظرا لأهمية فكرة النظام العام، فلا بد من العناية بوسائل الحماية القضائية لتلك الفكرة، ومن بينها سلطة المحاكم في تفسير النصوص الدستورية، وضرورة مراعاة النظام العام عند التفسير[xv].

والدعوى الدستورية ذات أهمية خاصة، لا تقل أهمية عن أهمية تخصيص الحقوق والحريات في الوثيقة الدستورية، نظرا للدور الإيجابي الذي يقوم به القاضي الدستوري لحماية تلك الحقوق والحريات[xvi].

ولأن رقابة القضاء الدستوري هي رقابة تقع على الحدود الفاصلة بين مضمار السياسة وميدان القانون، وهي الحارس الأمين على مبدأ سمو الدستور[xvii]، لذا فلا بد من اتباع الأصول التي تفرضها نصوص القانون خلال نظر الدعوى الدستورية، لا سيما أن القضاء الدستوري في اتجاهاته الحديثة، قد عدل عن مبدأ التفسير الضيق، وأضفى القيمة الدستورية على حقوق وحريات لم يرد عليها النص في صلب الوثيقة الدستورية[xviii].

والذي نراه، أنه يجب مراعاة النظام العام عند تفسير النصوص التشريعية، ومن بينها النصوص المتعلقة بتشكيل المحكمة. وما دامت الرقابة على دستورية القوانين والأنظمة تهدف إلى إعلاء كلمة الدستور – الذي يعتبر الكافل للحقوق والحريات- فإن النصوص المتعلقة بتشكيل المحكمة الدستورية تعد نصوصا آمرة من النظام العام.

المبحث الثاني: انعقاد المحكمة بعدد يخالف عدد الأعضاء الذي قرره المشرّع.

ذهبت إرادة المشرّع الأردني في قانون المحكمة الدستورية، والمشرّع الدستوري المصري في قانون المحكمة الدستورية العليا، وكذلك المشرّع الألماني في قانون المحكمة الدستورية الاتحادية، إلى أن تنعقد المحكمة عند النظر في الطعون الدستورية وطلبات التفسير المقدمة إليها، من هيئة مؤلفة من عدد محدد من الأعضاء. وواجه كلٌّ من المشرّعين الثلاثة حالةَ عدم اكتمال النصاب القانوني للمحكمة. إلا أن المحكمة الدستورية قد تنعقد بعدد من الأعضاء يقل أو يزيد عن النصاب المحدد تشريعيا، فما هو الحكم في الحالتين؟

المطلب الأول: انعقاد المحكمة بعدد من الأعضاء يقل عن العدد الذي قرره المشرّع.

بيّن المشرّع الأردني في قانون تشكيل المحاكم النظامية، أن محاكم الصلح تنعقد من قاضٍ منفرد يعرف بقاضي الصلح[xix]، وتنعقد محاكم البداية في القضايا الحقوقية من قاضٍ منفرد يسمى قاضي البداية، في حين تنعقد بصفتها الجزائية من قاضٍ منفرد في قضايا الجنح الخارجة عن اختصاص قضاة الصلح، وتنعقد من قاضيين عن النظر في الجنايات الخارجة عن اختصاص محكمة الجنايات الكبرى، وتنعقد من ثلاثة قضاة عند النظر في الجنايات التي تستوجب عقوبة الإعدام أو الاعتقال المؤبد أو الأشغال الشاقة المؤبدة أو الاعتقال الموقت أو الأشغال الشاقة المؤقتة التي تزيد عقوبتها عن خمس عشرة سنة وتخرج عن اختصاص محكمة الجنايات الكبرى، وتنعقد من قاضيينِ على الأقل عند النظر في الدعاوى الحقوقية أو الجزائية بصفتها الاستئنافية، وعند انعقادها من قاضيين، وكانا قد اختلفا في الرأي، يقوم رئيس المحكمة بتعيين القاضي الثالث لترجيح رأي أحد القاضيين اللذين اختلفا في رأيهما[xx]. وتنعقد محاكم الاستئناف من ثلاثة قضاة على الأقل وتصدر قراراتها وأحكامها بالإجماع أو الأكثرية[xxi]. أما محكمة التمييز فتنعقد عند النظر في الطعون الموجهة ضد الأحكام الصلحية من ثلاثة قضاة وتنعقد في هيئتها العادية من خمسة قضاة وتنعقد في هيئتها العامة من رئيس وثمانية قضاة وتصدر قراراتها وأحكامها بالإجماع أو الأكثرية[xxii]، كما بيّن المشرّع أن المحكمة تتألف من غرفتين قضائيتين، إحداهما للنظر في القضايا الحقوقية والثانية للنظر في القضايا الجزائية، وتضم كل غرفة هيئة أو أكثر حسب الحاجة ووفقا لما يحدده رئيس المحكمة، وفي حال وجود نقص في هيئة إحدى الغرفتين عند انعقادها بهيئتها العامة فإن النقص يتم إكماله من قضاة الغرفة الأخرى[xxiii].

والذي نلاحظه أن المشرّع الأردني في قانون تشكيل المحاكم النظامية، قد تدرّج في تشكيل هيئة المحكمة من قاضٍ منفرد حتى رئيس وثمانية قضاة وفقا لطبيعة الدعوى وأهمية النزاع، وقد راعى الزيادة في عدد القضاة، كما راعى الخبرة كلما علت درجة المحكمة.

وقد بيّن المشرّع الأردني في قانون المحكمة الدستورية الأصول والإجراءات المتبعة قُبيل وأثناء نظر الدعوى الدستورية وحتى الفصل فيها[xxiv]، كما بين أن أحكام المحكمة وقراراتها قطعية وهي ذات حجية وملزمة لجميع السلطات والكافة[xxv]، إلا أن القانون لم يتضمّن نصاً احتياطياً يعالج حالة قصور ما أورده من اصول اجرائية، في مواجهة الحالات التي لم يرد عليها نص في قانون المحكمة الدستورية. في حين أن المشرّع المصري قد ذهب ليقرر أن المحكمة تتبع القواعد

والإجراءات المقررة في قانون المرافعات المدنية والتجارية، بما لا يتعارض وطبيعة الأحكام والقرارات الصادرة عن المحكمة بصفتها محكمة دستورية[xxvi].

أما المشرّع الألماني، فقد أدرج الطعون في سبعة عشر فئة، وحدد إجراءات خاصة لكل نوع منها، ففي الجزء الثالث من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية، الذي قسّمه إلى سبعة عشر فصلًا، نجد أن المشرّع قد ميّز في الإجراءات حسب أنواع الطعون، فقد جعل مثلا الإجراءات المتبعة في الطعون المتعلقة بمصادرة الحقوق الأساسية، مختلفة عن الإجراءات المتبعة في الطعون المتعلقة بمساءلة الرئيس الاتحادي، وتلك المتعلقة بمنازعات القانون الاتحادي وقوانين الولايات، وكذلك المنازعات التي تقع بين الأجهزة الدستورية، إلى غير ذلك من أنواع الطعون الأخرى[xxvii].

ونرى أن هذا النهج الذي صار عليه المشرّع الألماني، هو أكثر دقه من نهج المشرّعين الأردني والمصري، حيث إنه وضع إجراءات خاصة لكل نوع من الطعون بعد تقسيمها وإدراجها في سبعة عشر فئة من الطعون، تبعا لأهمية ونوع المسألة الدستورية المعروضة على المحكمة.

ويخلو قانون المحكمة الدستورية في الأردن، كما يخلو قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، من النص على الحالة التي تنعقد فيها المحكمة من عدد من القضاة أقل من العدد المحدد قانوناً. ونرى أن ذلك لا ينال من نصوص القانون في مصر والأردن ما دام أن المشرّع قد حدد وبنص آمر، الحد الأدنى من عدد القضاة الذين تنعقد المحكمة بحضورهم على منصة الحكم.

والذي نراه في هذا الشأن، أن مخالفة قواعد تشكيل المحكمة في هذه الحالة، يترتب عليها بطلان الإجراءات، لأنه لا يجوز أن تصدر الأحكام والقرارات من عدد من الأعضاء يقل عن العدد المحدد في النص، فالحكم الدستوري أو القرار التفسيري الصادر عن المحكمة يجب أن يُوقّع من قبل ذلك العدد من الأعضاء بمن فيهم الرئيس أو من ينوب عنه في حال غيابه، وبالتالي يكون انعقاد المحكمة الدستورية بعدد من الأعضاء يقل عن العدد المحدد قانوناً، يجعل الحكم أو القرار الصادر عن المحكمة، مخالفاً لصحيح القانون، فالمشرّع عندما يضع نصاً، إنما يكون ذلك لغاية تغيّاها ولم يضعه عبثاً.

ذلك أن " كل تنظيم تشريعي لا يصدر عن فراغ، ولا يعتبر مقصودًا لذاته، بل مرماه إنفاذ أغراض بعينها يتوخاها، تعكس مشروعيتها إطاراً للمصلحة العامة التي أقام المشرّع عليها هذا التنظيم باعتباره أداة تحقيقها، وطريق الوصول إليها"[xxviii].

وقد أكدت المحكمة الدستورية في الأردن هذا المعنى بقولها:" وحيث أن الدفع بعدم الدستورية الذي يحال من محكمة الموضوع إلى المحكمة الدستورية، يجب أن يحال من محكمة مشكلة تشكيلا صحيحا، يتفق وأحكام القانون والأصول، بحيث يتعين أن تحيل محكمة الدفع المثار أمامها بعدم الدستورية بهيئة مشكلة من خمسة قضاة. وحيث أن البيّن من أوراق الدعوى أن محكمة التمييز- الغرفة الجزائية أحالت الدفع بعدم دستورية الفقرة (2) من المادة (98) من قانون العقوبات بهيئة مشكلة من ثلاثة قضاة، ..... فإن هذه الإحالة تكون على غير الطريق الذي رسمه المشرّع، مما يستوجب رد الطعن شكلاً لعدم اتصال محكمتنا به وفقا للأوضاع المقررة قانونا"[xxix]. وبعد إعادة أوراق الدعوى إلى محكمة التمييز وإحالة الدفع مرة أخرى إلى المحكمة الدستورية بهيئة مشكلة تشكيلاً متفقا وأحكام القانون، قررت المحكمة الدستورية قبول الدفع شكلا، ونظرت في الموضوع"[xxx].

وهذا ما أكدته محكمة التمييز الأردنية بقولها: "وحيث إن الجرم المسند للمميز ضده والصادر به حكم محكمة أمن الدولة هو من نوع الجناية فإن محكمة البداية المختصة تكون المحكمة المشكلة من قاضيين وفقاً لقانون تشكيل المحاكم ... وحيث إن القرار المميز صدر عن محكمة البداية المشكلة من قاضٍ منفرد فإنه يكون صادراً عن محكمة غير مختصة مما يجعل منه مخالفاً للقانون ويكون سببا التمييز واردين عليه ويتوجب نقضه"[xxxi].

فتشكيل المحكمة من الأمور التي ترتبط بالحق في المحاكمة العادلة، و" الحق في المحاكمة العادلة له جذوره في مبدأ سيادة القانون.....وهو أحد المبادئ الأساسية في الإجراءات الدستورية، كما أنه عنصر لا غنى عنه في سيادة القانون فيما يتعلق بالإجراءات الجنائية، لذا فإن مخالفة الجانب الوقائي لقاعدة إجرائية منتهكة يمكن أن يتعارض مع حق المتهم في محاكمة عادلة، وانتهاك الحق في محاكمة عادلة لا يظهر إلا بالنظرة الشاملة للقانون الإجرائي بما في ذلك تفسيره وتطبيقه من قبل المحاكم المختصة"[xxxii].

المطلب الثاني: انعقاد المحكمة بعدد من الأعضاء يزيد عن العدد الذي قرره المشرّع.

قد تنعقد المحكمة بهيئة مكونة من عدد من القضاة يزيد عن العدد الذي فرضه المشرّع، فالمشرّع في قانون تشكيل المحاكم النظامية مثلا، يفرض انعقاد محكمة التمييز عند النظر في الطعون الموجهة للأحكام الصلحية من هيئة مؤلفة من ثلاثة قضاة، إلا أن المحكمة قد تنعقد من هيئة مؤلفة من أربعة أو خمسة قضاة عند النظر في تلك الطعون. كذلك يفرض المشرّع أن تكون

الهيئة العادية لمحكمة التمييز مؤلفة من خمسة قضاة على الأقل، إلا أن المحكمة قد تنعقد من ستة قضاة مثلا.

وكذلك الحال فقد تنعقد الهيئة التي تنظر الدعوى في المحكمة الدستورية من عدد يزيد عن العدد المقرر قانونا، ومن صور ذلك أن يوجب المشرّع أن تنعقد المحكمة من هيئة مكونة من سبعة قضاة في حال غياب عضو أو أكثر لمعذرة مشروعة أو في حال تحقق حالة أو أكثر من حالات التنحي، فتنعقد المحكمة عندها بهيئة مشكلة من ثمانية قضاة أو أكثر.

وفي التطبيق العملي، وبالرجوع إلى أحكام المحكمة الدستورية في الأردن، فإننا نجد أن المحكمة - وفي الأحكام الدستورية ذوات الأرقام (1-2023) و(2-2023) و(4-2023) و(5-2023)[xxxiii]- قد انعقدت وأصدرت أحكامها من ثمانية أعضاء بمن فيهم الرئيس. في حين اعتبرت المحكمة أنّ تنحي أحد الأعضاء، وهو العضو التاسع، لسبق مشاركته في إصدار الحكم في الدعوى التمييزية الجزائية، سبب لعدم اشتراكه في إصدار الحكم في الدعوى الدستورية[xxxiv]، الأمر الذي يستوجب بيان الحكم عند انعقاد المحكمة بعدد من الأعضاء يزيد عن العدد الذي قرره المشرّع، وذلك بالتفريق بين فرضيتين؛ الأولى، هي حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة على منصة الحكم دون المشاركة في المداولة والتوقيع، والثانية هي حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر على منصة الحكم مع المشاركة في المداولة والتوقيع.

المطلب الثالث: أثر مشاركة العضو الزائد عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة في المداولة والتوقيع.

كما أسلفنا، قد يقف حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة الدستورية على منصة الحكم، عند حد الحضور فقط، دون المشاركة في المداولة والتوقيع، وقد يتجاوز ذلك الحضور إلى حد المشاركة في المداولة والتوقيع على الحكم، فما أثر ذلك؟

الفرع الأول: حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة على منصة الحكم دون المشاركة في المداولة والتوقيع.

المداولة هي التشاور وتبادل الرأي بين القضاة الذين تشكلت منهم المحكمة في الدعوى المنظورة لديهم، وهي تلك المرحلة التي تعقب المرافعـات، وتسبق إصدار الحكم. وغايتها منح أعضاء المحكمة فرصة زمنية للتشاور وتبادل وجهات النظر قبل إصدار الحكم، وهي شرط التكوين الداخلي لقناعة المحكمة، وضمانة التحضير لميلاد الحكم القضائي[xxxv]). أما توقيع الحكم فيعني التوقيع على الحكم بعد تحريره، وهي العملية التي تثبت صدوره، والتوقيع يجب أن يرد على

مسودة الحكم ومن بعدها على أصل الحكم. وهذا ما أكدته محكمة التمييز الأردنية في مبدأ أرسته بقولها: " الحكم القضائي هو عمل إجرائي يستلزم صدوره أن يكون مكتوباً وموقعاً عليه من القاضي ومن كامل أعضاء الهيئة الحاكمة المصدرة لهذا القرار وأن يوقع مسودة القرار التي تحفظ في ملف الدعوى التي تكون مشتملة على أسباب الحكم ومنطوقه حتى يكون القرار صحيحاً ويشكل أساساً صالحاً لصدوره"[xxxvi].

ولم يعالج المشرّع الأردني في قانون المحكمة الدستورية، ولا المشرّع المصري في قانون المحكمة الدستورية العليا هذه الفرضية. والذي نراه أنه لا ينال من صحة الحكم حضور عدد من الأعضاء على منصة الحكم يزيد عن العدد المقرر قانونا، ما دام أن أولئك الأعضاء لم يشتركوا في المداولة والتوقيع على الحكم.

وهذا المعنى، هو ما أكدته محكمة النقض المصرية بالقول: "إن زيادة القضاة الحضور بجلسة المرافعة عن النصاب العددي الذي حدده القانون لا يفيد اشتراكهم في المداولة في كافة القضايا المعروضة أو مساهمتهم في إصدار جميع الأحكام فيها، وإنما هو تنظيم داخلي قصد به تيسير توزيع العمل فيما بينهم بحيث لا يخل بالتشكيل المنصوص عليه قانوناً، وإذ كان الثابت من الأوراق أن الحكم المطعون فيه قد صدر من ثلاثة مستشارين فإنه لا يعيبه أن يكون تشكيل الدائرة التي نظرت الدعوى في إحدى الجلسات قد جاوز هذا العدد"[xxxvii].

وقد أكدت المحكمة الدستورية العليا في مصر هذا المفهوم في حكم حديث نسبياً بالقول: "وحيث إنه يتبين من مطالعة القرار المطعون فيه .... فإن الإجراءات تكون قد روعيت، .... لأن زيادة القضاة الحاضرين بالجلسة على النصاب العددي الذي حدده القانون لإصدار الحكم لا يفيد اشتراكهم في المداولة في كافة القضايا المعروضة أو مساهمتهم في إصدار جميع الأحكام أو القرارات فيها. وإنما هو محض تنظيم داخلي قصد به تيسير توزيع العمل فيما بين أعضاء المحكمة، بحيث لا يخل بالتشكيل المنصوص عليه قانونًا"[xxxviii].

أما في ألمانيا، فلا تثار هذه المسألة، لأن المشرّع في النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية قد أجاز للقضاة المشاركين في قضية ما فقط ودون غيرهم أن يحضروا المداولات (النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية، المادة (25)). كما أن المشرّع الألماني أوجب على رئيس المحكمة عقد اجتماع غير عادي بالتشاور مع مجلس الشيوخ، يتم فيه تحديد الأعضاء في كل قضية، قبل عشرة أيام على الأقل من النظر فيها[xxxix].

الفرع الثاني: حضور عضو أو أكثر زيادة عن العدد المقرر لانعقاد المحكمة على منصة الحكم مع المشاركة في المداولة والتوقيع.

لا يوجد نص في قانون المحكمة الدستورية، ولا في قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر يعالج هذه الفرضية. أما في ألمانيا فلا تثار هذه المسألة لأن المشرّع – كما سبق وأن أسلفنا- قد عالج كافة المسائل المتعلقة بتشكيل المحكمة الدستورية والإجراءات المتبعة أمامها من لحظة ورود الدعوى وحتى إصدار الحكم فيها بمنتهى الدقة والتفصيل.

وقد ذهب قضاء محكمة التمييز الأردنية إلى القول: "وحيث إن الجرائم المطلوب إعادة الاعتبار فيها هي حيازة المواد المخدرة بقصد التعاطي وتعاطي المواد المخدرة بحدود المادة (9-أ) من قانون المخدرات وهي من نوع الجنح فإن نظر هذه الدعوى من قبل محكمة بداية جزاء عجلون المشكلة من قاضيين يكون القرار صادراً عن محكمة مختصة حتى وإن زاد عدد الهيئة القضائية الناظرة للدعوى عن الحد الأدنى الوارد في النص القانوني ذلك أن من يملك الأكثر يملك الأقل"[xl].

في حين ذهبت محكمة النقض المصرية مذهبًا مخالفًا بالقول: " لمّا كان ذلك - وكان مؤدى نص المادتين 366 من قانون الإجراءات الجنائية و7 من قانون السلطة القضائية الصادر بالقرار بقانون رقم 46 لسنة 1972 والمعدل بالقانون رقم 142 لسنة 2006 وجوب تشكيل محكمة الجنايات من 3 من قضاتها، ..... لمّا كان ذلك - وكان الثابت مما سلف أن الحكم قد صدر من محكمة جنايات مشكلة من أربعة من المستشارين، فإنه يكون قد صدر من محكمة غير مشكّلة وفق أحكام القانون، الأمر الذي يصمه بالبطلان الذي يصل إلى حد الانعدام"[xli].

وإذا كانت أحكام المحكمة الدستورية الصادرة بعدم الدستورية، تتمتع بالحجية من جهة المنطوق والأسباب، ومن جهة اقتصارها على الجزء المخالف من النص التشريعي للدستور، واذا كانت السلطة القضائية ملزمة بإنفاذ أحكام القضاء الدستوري[xlii]، فإن الذي نراه، أن نصوص الوثيقة الدستورية ليست من قبيل النصوص المندوبة، التي يجوز الإعراض عنها من غير إلزام، بل هي نصوص تتضمن إلزامات لا يجوز الحياد عنها، وما دام الأمر يتعلق بالقضاء الدستوري، فيجب على المحكمة التقيد بالنصوص الإجرائية لأنها نصوص ترتبط بمبادئ المحاكمة العادلة التي تجد جذورها في الوثيقة الدستورية، وهي ضامنة لمبدأ سيادة القانون، لا سيما أن أحكام القضاء الدستوري تتميز بالبتات ولا تقبل الطعن والمراجعة.

وهذا ما يؤكده القول بأن: الفكرة من وجود الرقابة القضائية على دستورية القوانين، هي احترام الشرعية، وعدم الخروج على الدستور، فالدستور بمثابة صمام الأمان للسلطات والأفراد معا[xliii]. لذا فإن الفقه الدستوري يعترف بالرقابة القضائية على دستورية القوانين كضمانة مهمة لحماية مبدأ سمو الدستور، وهي رقابة تفرض على القاضي واجب تطبيق كل قاعدة قانونية تتفق مع أحكام الدستور[xliv].

وتأكيداً لذلك فقد ذهبت المحكمة الدستورية العليا في مصر، وفي إشارة منها إلى بتات الحكم الدستوري وعدم جواز المراجعة فيه، حتى لو كان هناك عيب في تشكيل المحكمة إلى القول: "وحيث إن الأصل أنه لا يجوز بحث ما يوجه إلى الحكم من عيوب،...الأمر الذى تضحى معه هذه الدعوى في حقيقتها طعناً على الحكم قصد بها رافعها إعادة طرح موضوعها مجدداً على المحكمة وهو أمر غير جائز قانوناً لما لأحكام هذه المحكمة في الدعوى الدستورية من حجية مطلقة في مواجهة الكافة وبالنسبة للدولة بسلطاتها المختلفة - ومن بينها المحكمة الدستورية العليا – على نحو ما سلف بيانه - ومن ثم فإنه يتعين القضاء بعدم قبول الدعوى"[xlv].

الخاتمة:

حدد المشرّع في كل من الأردن ومصر وألمانيا الحد الأدنى من الأعضاء، اللازم حضورهم على منصة الحكم لغايات التوقيع عليه وإصداره، وعالج كل من المشرّعين الثلاثة حالة تعذر انعقاد هيئة المحكمة الدستورية بكامل أعضائها. وقد خلصت إلى النتائج والتوصيات التالية:

النتائج:

- إن النصوص القانونية التي تنظم تشكيل هيئة المحكمة الدستورية، وتحدد النصاب القانوني من الأعضاء اللازم لإصدار الحكم، هي نصوص تتعلق بالكيان العام للجماعة ومصالحها الأساسية، فهي من النظام العام واحترامها واجب.
- أصدرت المحكمة الدستورية في الأردن العديد من الأحكام والقرارات بهيئة مكونة من ثمانية أعضاء خلافا لنص المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية.
- يخلو قانون المحكمة الدستورية في الأردن، كما يخلو قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، من النص على الحالة التي تنعقد فيها المحكمة من عدد من القضاة يقل أو يزيد عن العدد المحدد قانوناً.

- يخلو قانون المحكمة الدستورية في الأردن، كما يخلو قانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، من نص يوجب انعقاد المحكمة بكامل أعضائها في حال العدول عن نقطة قانونية استقر الرأي القانوني حولها.

- عالج المشرّع الألماني كافة المسائل المتعلقة بتشكيل المحكمة الدستورية، والإجراءات المتبعة أمامها من لحظة ورود الدعوى وحتى إصدار الحكم فيها بمنتهى الوضوح والدقة والتفصيل، على خلاف الحال في الأردن ومصر.

التوصيات:

بعد الفراغ من النتائج فإننا نوصي بما هو آت:

- نهيب بالمحكمة الدستورية في الأردن والمحكمة الدستورية العليا في مصر، الالتزام بالنصوص القانونية المتعلقة بتشكيل هيئة المحكمة وعدد الأعضاء اللازم لإصدار الحكم.

- نهيب بالمشرّع الأردني والمشرّع المصري تضمين قانون المحكمة الدستورية في الأردن، وقانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، نصا يحكم الحالة التي تنعقد فيها المحكمة من عدد من القضاة أقل أو أكثر من العدد المحدد قانونا.

- نهيب بالمشرّع الأردني والمشرّع المصري تضمين قانون المحكمة الدستورية في الأردن، وقانون المحكمة الدستورية العليا في مصر، نَصًّا يوجب انعقاد المحكمة بكامل أعضائها في حال العدول عن نقطة قانونية استقر الرأي القانوني حولها.

- نوصي المشرّع الأردني بتعديل نص المادة (19) من قانون المحكمة الدستورية ليصبح النص كالتالي:" تنعقد المحكمة عند النظر في الطعن أو طلب التفسير المقدم لديها بهيئة من تسعة أعضاء، وفي حال غياب أو تنحي ما لا يزيد عن عضوين من أعضاء المحكمة لسبب مشروع، فتنعقد المحكمة من سبعة أعضاء على الأقل على أن يكون من بينهم الرئيس أو من ينوب عنه، وتصدر المحكمة قراراتها وأحكامها بأغلبية خمسة أعضاء. 2- يصوت الرئيس أو من ينوب عنه في حال غيابه على أحكام وقرارات المحكمة ويعتبر صوته مرجحا للجانب الذي صوت معه في حال تساوي أصوات الأعضاء. وإضافة فقرة ثالثة بالنص على أنه: 3- " في حال العدول عن اجتهاد سابق تنعقد المحكمة وتصدر قراراتها وأحكامها بكامل أعضائها".

- نهيب بالمشرّع الأردني والمشرّع المصري الاستفادة من تجربة المشرّع الألماني فيما يتعلق بمعالجة كافة المسائل المتعلقة بتشكيل المحكمة الدستورية، والإجراءات المتبعة أمامها من لحظة ورود الدعوى وحتى إصدار الحكم فيها بمنتهى الوضوح والدقة والتفصيل.

الهوامش:

(1) المادة 19، من قانون المحكمة الدستورية الأردنية، رقم (15) لسنة 2012، المعدل بالقانون رقم (22) لسنة 2022.

(2) جبران، مسعود، (1992)، **معجم الرائد**، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، ص113.

(3) المادة 3، من قانون المحكمة الدستورية العليا المصرية، رقم (48) لسنة 1979.

(4) العصار، يسرى، (2019)، **سلطة القضاء الدستوري في تفسير القوانين، دراسة مقارنة**، مجلة معهد القضاء، ع (21)، ص25.

(5) المادة 94، من القانون الأساسي لألمانيا الاتحادية لسنة 1949 المعدل سنة 2012.

(6) المادة 1، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(7) المادة 2، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(8) المادة 4، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(9) المادة 15، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(10) المادة 16-1، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(11) المادة 47، من النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية الالمانية، 2014.

(12) المادة 51، من النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية الالمانية، 2014.

(13) المادة 16-2، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(14) المنصوري، أبو جعفر، (2010)، **فكرة النظام العام والآداب العامة في القانون والفقه مع التطبيقات القضائية**، ط1، دار الجامعة الحديدة، ص92.

(15) العكيلي، علي والظاهري، لمى، (2018)، **الحماية الدستورية للنظام العام**، ط1، المركز العربي للنشر والتوزيع، مصر، ص8.

(16) عزيز، سارادار، (2020)، **فكرة النظام العام الدستوري ودور القاضي الدستوري في حمايتها، دراسة تحليلية**، مجلة جامعة رابرين، 7(1)، ص193.

(17) الشناوي، وليد، (2017)، **دور المشرّع الدستوري كمشرع إيجابي، دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة**، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، ع (62)، ص311-ص312.

(18) أبو أحمد، علاء محي الدين، (2023)، **مبدأ وضوح النصوص القانونية في ضوء أحكام القضاء الدستوري، دراسة مقارنة**، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، ع (84)، ص138.

(19) المادة 3-1، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(20) المادة 5، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(21) المادة 7، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(22) المادة 9-أ، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(23) المادة 9-ب، ج، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(24 المادة 9-14، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(25) المادة 15، من قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001وتعديلاته.

(26) المادة 51، من قانون المحكمة الدستورية العليا المصرية، رقم (48) لسنة 1979.

(27) المواد 36-96، من قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.

(28) انظر: حكم المحكمة الدستورية العليا، قضية رقم (139) لسنة 37 دستورية، 2021، جلسة24-12-2021. موقع المحكمة-ويكيبيديا:

https://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=CklAGtv O8vmpghvaYI8TGUlW4Ah_HOnaxIVUi18Bs6ZkzsfB6l11!708833217 تاريخ الاسترجاع: 2-1-2025، الساعة 23:00.

(29) انظر: حكم المحكمة الدستورية، الحكم رقم 3 لسنة 2023، تاريخ: 19-3-2023. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://cco.gov.jo/Default/Ar تاريخ الاسترجاع: 1-1-2025، الساعة 01:30.

(30) انظر: حكم المحكمة الدستورية، الحكم رقم (5) لسنة 2023، تاريخ:13-6-2023. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://cco.gov.jo/Default/Ar تاريخ الاسترجاع: 1-1- 2025، الساعة 02:00.

(31) انظر: حكم محكمة التمييز الأردنية، تمييز جزاء، الحكم رقم1295 لسنة 2023. قرارك- ويكيبيديا:https://www.qarark.com تاريخ الاسترجاع: 4-1-2025، الساعة 22:00

(32) انظر: حكم المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، الحكم رقم 2BvR1422/15، Apr -21- 2016. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://cco.gov.jo/Default/Ar تاريخ الاسترجاع: 3-1-2025، الساعة 03:00.

(33) انظر: أحكام المحكمة الدستورية: حكم رقم (1) لسنة 2023، تاريخ:15-1-2023، وحكم رقم (2) لسنة 2023، تاريخ:21-2-2023، وحكم رقم (4) لسنة 2023، تاريخ:4-4-2023وحكم رقم (5) لسنة 2023، تاريخ:13-6-2023. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://cco.gov.jo/Default/Ar تاريخ الاسترجاع: 1-1-2025، الساعة 00:25.

(34) ورد في مقدمة الحكم رقم (3) لسنة 2023، تاريخ: 19-3-2023 " تنحى العضو السيد محمد اسعيد، كونه قد شارك بالقرار الصادر في الدعوى التميزية الجزائية رقم (1646-2022) بصفته القاضي المترئس لتلك الدعوى، وسجلت بعد النقض رقم (3922-2022)"، وتجدر الاشارة إلى أن العضو الذي تنحى هو العضو الثامن كون المحكمة انعقدت برئاسة نائب الرئيس.

موقع المحكمة- ويكيبيديا:https://cco.gov.jo/Default/Ar تاريخ الاسترجاع: 1-1-2025، الساعة 01:00.

(35) السعدي، عباس، (2019)، **المداولة القضائية، مفهومها، شروطها، ودورها في تفعيل ضمانات التقاضي**، مجلة كلية المأمون، ع (33)، ص283-285.

(36) انظر: حكم محكمة التمييز الأردنية، تمييز حقوق، الحكم رقم6262 لسنة 2020. قرارك- ويكيبيديا:https://www.qarark.com تاريخ الاسترجاع: 1-1-2025، الساعة 20:00.

(37) انظر: حكم محكمة النقض المصرية، الطعن رقم (24) لسنة (60) ق،1993. موقع رواق الجمل ويكيبيديا: https://ahmedazimelgamel.blogspot.com/#google_vignette تاريخ الاسترجاع: 1-1-2025، الساعة 21:00.

(38) انظر: حكم المحكمة الدستورية العليا المصرية، القضية رقم (1) لسنة (35) ق،2016. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=CklA GtvO8 vmpghvaYI8TGUlW4Ah_HOnaxIVUi18Bs6ZkzsfB6l11!708833217

تاريخ الاسترجاع: 6-1-2025، الساعة 01:45.

(39) المادة 21-2، من النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 2014.

(40) انظر: حكم محكمة التمييز الأردنية، تمييز حقوق، الحكم رقم1975 لسنة 2023. قرارك- ويكيبيديا:https://www.qarark.com تاريخ الاسترجاع: 3-1-2025، الساعة 23:00.

(41) نقض مصرية، الطعن رقم (9870) لسنة 80ق، وارد لدى: طلعت، خاطر، **نظرية الانعدام في قانون المرافعات المدنية والتجارية**، ط1، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، المنصورة، 2014، ص112.

(42) العساف، شذى، (2020)، **حجية أحكام المحكمة الدستورية الأردنية وآثارها، دراسة مقارنة**، مجلة الشريعة والقانون، ع (83)، ص10-ص14.

(43) انظر: الكندري، أحمد، (2022)، **الإشكاليات القانونية حول اختصاص المحكمة الدستورية الكويتية في الفصل بالطعون الانتخابية**، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، ع (4)، ج (2)، ص214.

(44) انظر: الحسبان، عيد والدباس، علي، (2021)، **النظام القانوني للطعن المباشر بعدم الدستورية في النظام القانوني الأردني، دراسة مقارنة**، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، 8(3)، ص281-ص282.

(45) انظر: حكم المحكمة الدستورية العليا المصرية، القضية رقم (1) لسنة (28) ق،2008. موقع المحكمة- ويكيبيديا: https://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=CklAGtv O8vmpghvaYI8TGUlW4Ah_HOnaxIVUi18Bs6ZkzsfB6l11!708833217 تاريخ الاسترجاع: 6-1-2025.

قائمة المراجع والمصادر:

أولا: الكتب:

- خاطر، طلعت، (2014)، نظرية الانعدام في قانون المرافعات المدنية والتجارية، دار الفكر والقانون للنشر والتوزيع، ط1، المنصورة.
- العكيلي، علي والظاهري، لمى، (2018)، الحماية الدستورية للنظام العام، ط1، المركز العربي للنشر والتوزيع، مصر.
- مسعود، جبران، (1992)، معجم الرائد، ط7، دار العلم للملايين، بيروت.
- المنصوري، أبو جعفر، (2010)، فكرة النظام العام والآداب العامة في القانون والفقه مع التطبيقات القضائية، ط1، دار الجامعة الحديدة.

البحوث والمقالات:

- الحسبان، عيد والدباس، علي، (2021)، النظام القانوني للطعن المباشر بعدم الدستورية في النظام القانوني الأردني، دراسة مقارنة، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، 8(3).
- السعدي، عباس، (2019)، المداولة القضائية، مفهومها، شروطها، ودورها في تفعيل ضمانات التقاضي، مجلة كلية المأمون، ع (33).
- الشناوي، وليد، (2017)، دور المشرّع الدستوري كمشرع إيجابي، دراسة تحليلية تأصيلية مقارنة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، ع62.
- عزيز، سارادار، (2020)، فكرة النظام العام الدستوري ودور القاضي الدستوري في حمايتها، دراسة تحليلية، مجلة جامعة رابرين، 7(1).
- العساف، شذى، (2020)، حجية أحكام المحكمة الدستورية الأردنية وآثارها، دراسة مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، ع (83).
- العصار، يسرى، (2019)، سلطة القضاء الدستوري في تفسير القوانين، دراسة مقارنة، مجلة معهد القضاء، ع (21).
- الكندري، أحمد، (2022)، الإشكاليات القانونية حول اختصاص المحكمة الدستورية الكويتية في الفصل بالطعون الانتخابية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، ع (4)، ج (2).
- محي الدين، علاء أبو أحمد، (2023)، مبدأ وضوح النصوص القانونية في ضوء أحكام القضاء الدستوري، (2023)، دراسة مقارنة، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، ع (84).

ثانيا: الدساتيروالتشريعات:

- الدستور الأردني لسنة 1952 وتعديلاته.

- الدستور المصري المعدل لسنة 2019.
- القانون الأساسي لألمانيا الاتحادية لسنة 1949 المعدل سنة 2012.
- قانون المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 1951.
- قانون المحكمة الدستورية الأردنية رقم (15) لسنة 2012، المعدل بالقانون رقم (22) لسنة 2022.
- قانون المحكمة الدستورية العليا المصرية، رقم (48) لسنة 1979.
- قانون تشكيل المحاكم النظامية رقم 17 لسنة 2001 وتعديلاته.
- النظام الداخلي للمحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، 2014.

ثالثا: الأحكام القضائية:

- دستورية أردنية، حكم رقم (1) لسنة 2023، تاريخ:15-1-2023.
- دستورية أردنية، حكم رقم (2) لسنة 2023، تاريخ:21-2-2023.
- دستورية أردنية، حكم رقم (3) لسنة 2023، تاريخ: 19-3-2023.
- دستورية أردنية، حكم رقم (4) لسنة 2023، تاريخ:4-4-2023.
- دستورية أردنية، حكم رقم (5) لسنة 2023، تاريخ:13-6-2023.
- دستورية عليا، قضية رقم (1) لسنة (35) ق، 2016، جلسة 2-1-2016.
- دستورية عليا، قضية رقم (1) لسنة 28 ق، 2008، جلسة 4-5-2008.
- دستورية عليا، قضية رقم (139) لسنة 37 دستورية، 2021، جلسة24-12-2021.
- محكمة التمييز الأردنية، تمييز جزاء، 2023، حكم رقم (1975-2023).
- محكمة التمييز الأردنية، تمييز جزاء،2023، حكم رقم (1295-2023).
- محكمة التمييز الأردنية، تمييز حقوق، 2020، حكم رقم (6262-2020).
- المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية، قرار رقم 2BvR1422/15 21 ابريل 2016.
- محكمة النقض المصرية، طعن رقم (24) لسنة 60 ق، 1993، جلسة 27-4-1993.
- محكمة النقض المصرية، طعن رقم (9870) لسنة 80ق،2011، جلسة 12-1-2011.

رابعا: المو اقع الالكترونية:

- موقع المحكمة الدستورية الاتحادية، ألمانيا - ويكيبيديا:

https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2016/04/rk20160421_2bvr142215.html

- موقع المحكمة الدستورية العليا، مصر – ويكبيديا:
https://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=CklAGtvO8vmpghvaYI8TGUlW4Ah_HOnaxIVUi18Bs6ZkzsfB6l11!708833217
- موقع المحكمة الدستورية، الاردن- ويكيبيديا: https://cco.gov.jo/Default/Ar
- موقع رواق الجمل – ويكيبيديا:
https://ahmedazimelgamel.blogspot.com/#google_vignette
- موقع نقابة المحامين الاردنيين، قرارك- ويكيبيديا: https://www.qarark.com

.

تطبيقات ضمان العقد في بيع المرابحة " بطاقة المرابحة الإلكترونية أنموذجًا "

زينات عبد الرحمن جبر* أ.د. موسى مصطفى القضاة**

تاريخ وصول البحث: 2024/11/29م تاريخ قبول البحث: 2025/3/23م

الملخص

تهدف الدراسة إلى بيان مدى تحقق ضمان المصارف الإسلامية للمعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية، وقد ابتدأت الدراسة وفق المنهج الوصفي بعرض المادة العلمية المكوّنة لجزئيات البحث ومسائله، فبيّنت معنى ضمان العقد في الفقه الإسلامي، ثم عرضت حقيقة عقد المرابحة الذي تجريه المصارف الإسلامية، ثم سلّطت الضوء على حقيقة بطاقة المرابحة من حيث مفهومها وكيفية إصدارها وآلية عملها وضوابط استعمالها، باستقراء المسائل ذات الصلة ببطاقة المرابحة الإلكترونية في مصادر الفقه الإسلامي وفق المنهج الاستقرائي، ثم بيّن الباحثان ومن خلال المنهج التحليلي التكييف الفقهي لعمليات بطاقة المرابحة وحكم إصدارها والتعامل بها، ومدى تحقق ضمان المعقود عليه فيها، وخلصت الدراسة إلى أن بطاقة المرابحة ضرورة عصرية، تشكل أداة استثمارية وتمويلية شرعيّة، يتحقق فيها ضمان المصرف للمعقود عليه بمقتضى العقد، لذا يمكن تطويرها وتنقيتها من المحاذير الشرعية، والاستفادة منها في عصر التكنولوجيا والسرعة.

الكلمات المفتاحية: ضمان، عقد، ضمان العقد، بيع مرابحة، بطاقة مرابحة.

* باحثة.

** أستاذ دكتور، قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Contractual Guarantees in Murabaha Sales: The Electronic Murabaha Credit Card as a Case Study

Abstract

This study aims to clarify how Islamic banks guarantee contracts in electronic Murabaha card transactions. Using a descriptive approach, the study presents the conceptual framework of contractual guarantees in Islamic jurisprudence and examines the practice of Murabaha contracts in Islamic banks. It then explores the Murabaha card in terms of its concept, issuance process, operational mechanism, and usage regulations. Through an inductive approach, the researchers examined issues related to the electronic Murabaha card in Islamic jurisprudence sources. Finally, using an analytical approach, they provided a juristic characterization of the card's operations and a jurisprudential analysis of its mechanisms.

Keywords: Contractual Guarantees, Murabaha Sale, Electronic Murabaha Card, Islamic Banking, Islamic Finance

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانًا لكل شيء، القائل سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [275: البقرة]، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد ﷺ، أما بعد:

فمنذ أن خلق الله تعالى الإنسان، بيّن له ما يحقق مصالحه وحاجاته، فشرع له الأحكام التي تنظّم تعاملاته وطرق كسبه، فأباح له البيع وحرّم عليه الربا، وترك له حرية التطبيق العملي، ما دام يجري في نطاق القواعد الشرعية العامة، وفي الوقت الحاضر، أدّى العمل على تنمية المال إلى تنوع أساليب التمويل في المصارف، فاستُحدثت عقود وصيغ تمويل جديدة على مستوى المصارف العالمية والإسلامية.

من هذه الصيغ: بطاقات الائتمان البنكية، التي ظهرت وسيلة للتبادل النقدي، حتى باتت تشكّل عملة العالم، إلّا أن معظمها يقوم على الفائدة الربوية المحرمة؛ لذا عملت المصارف الإسلامية - التي تسعى إلى المنافسة بقوة- على إيجاد نظام شرعي بديل، فأصدرت ما يسمّى ببطاقة المرابحة الإلكترونية؛ لذا اجتهد الفقهاء المعاصرون وهيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية في استنباط أحكام بطاقة المرابحة، والبحث في مشروعية إصدارها والتعامل بها، ومدى تحقق ضمان المعقود عليه فيها؛ تحقيقًا لمقاصد الشريعة في الحفاظ على حقوق العباد، ورفع الضرر عنهم، مستندين إلى الأصول والقواعد الكلية في تحريم الربا ونفي الغرر والجهالة، والنهي عن ربح ما لم يضمن، ودخول المبيع في ضمان المشتري قبل بيعه والقواعد الفقهيّة الأخرى المتعلقة بالضمان.

ونظرًا لقلة الدراسات المتعلقة ببطاقة المرابحة، وبيان مدى تحقق الضمان فيها؛ ظهرت الحاجة إلى إيجاد دراسة فقهيّة متخصصة؛ لبيان حقيقتها وأحكامها ولا سيّما ما يتعلّق بضمان المعقود عليه، ولتحقيق هذا الهدف، لا بدّ من بيان الأمور الآتية:

مشكلة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة لتجيب عن السؤال التالي:

ما مدى تحقق ضمان المصارف الإسلامية للمعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية؟

وتتفرع عنه الأسئلة الآتية:

أولًا: ما معنى ضمان العقد في الفقه الإسلامي؟

ثانيًا: ما المقصود بعقد المرابحة الذي تجريه المصارف الإسلامية؟

ثالثًا: ما حقيقة بطاقة المرابحة الإلكترونية؟

رابعًا: ما كيفية ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى بيان مدى تحقق ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية، باعتبارها وسيلة جديدة من وسائل التبادل النقدي، من خلال مجموعة من الأهداف الجزئية، هي:

أولًا: بيان حقيقة ضمان العقد في الفقه الإسلامي

ثانيًا: بيان المقصود بعقد المرابحة الذي تجريه المصارف الإسلامية

ثالثًا: بيان حقيقة بطاقة المرابحة الإلكترونية

رابعًا: بيان كيفية ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية

أسباب اختيار الموضوع وأهميته

أولًا: دراسة بطاقة المرابحة التي تصدرها المصارف الإسلامية لها أثر عظيم في إيجاد حلول ووسائل مشروعة للتبادل النقدي والاستثمار بصيغة المرابحة، لا سيّما بعد إجلاء رأي الشريعة الإسلامية فيما يتعلّق بذلك بكل صراحة ووضوح.

ثانيًا: كشف الإيجابيات في بطاقة المرابحة، ومعالجة المخالفات - إن وجدت - وتقويمها لرفع شبهة الربا أو الغرر عن المعاملات المالية الإسلامية.

ثالثًا: التحقق من عدم خضوع أحد أطراف بطاقة المرابحة لشروط تعسفية جرّاء حاجته لإصدارها والتعامل بها بما يحقق العدالة للطرفين، لا سيّما فيما يتعلّق بضمان المعقود عليه.

الدراسات السابقة:

حظي موضوعا الضمان وبيع المرابحة في البنوك الإسلامية بعدد من الدراسات، إلّا أن الباحثين - وحسب اطلاعهما - لم يعثرا على أي دراسة متخصصة بموضوع الضمان في بطاقة المرابحة الإلكترونية، وأقرب الدراسات إلى موضوع دراستهما، الآتية:

أولًا: " الأحكام الفقهية المتعلّقة بالبطاقة الائتمانية الدوّارة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي/ المملكة الأردنية الهاشمية"، للباحث: باسل يوسف الشاعر.

بحث محكّم منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، العدد3، المجلد 16، جامعة آل البيت، الأردن، 2020 م.

بدأ الباحث الدراسة بتعريف البطاقات الائتمانية، وبيان أنواعها، وأحكامها الفقهيّة، ثم تطرق إلى البطاقة الائتمانية الدوّارة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي من حيث: الوصف، والإجراءات، والأحكام الشرعيّة المتعلقة بها، والحكم الشرعي النهائي لهذه البطاقة.

وقد خلت الدراسة السابقة من عرض مدى ضمان المصرف للمعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية، وهو ما امتازت به هذه الدراسة.

ثانيًا: " بيع المرابحة للآمر بالشراء وحكمه في البنك الإسلامي"، للباحثين: حابي عبد اللطيف، وبلبية محمد.

بحث محكّم ومنشور في مجلة المالية والأسواق، العدد 1، جامعة تلمسان، الجزائر، عام 2014م.

عرض الباحثان في دراستهما خصائص وأهداف البنك الإسلامي، ثم بيّنا أحكام بيع المرابحة المعاصرة في البنك الإسلامي، ولم يتطرقا إلى بطاقة المرابحة الإلكترونية.

ثالثًا: " بطاقات الائتمان البنكي في الفقه الإسلامي"، للباحث: فتحي شوكت مصطفى عرفات.

دراسة علمية مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، عام 2007م.

تناول الباحث في دراسته تاريخ البطاقات البنكية، وأنواعها، ومفهومها، والآثار والمضار والمنافع المترتبة على استعمالها، والتكييف الفقهي لهذه البطاقات، ثم عَرَض البدائل الشرعية المقترحة لبطاقات الائتمان غير المغطاة، ومنها بطاقة المرابحة دون تفصيل لإجراءات إصدارها والتعامل بها، وتكييفها الفقهي وحكمها الشرعي، ومدى ضمان المعقود عليه فيها، وهذا ما تمتاز به هذه الدراسة.

رابعًا: " خصوصية بطاقات الائتمان الصادرة عن البنوك الإسلامية"، للباحثة: بسمة محمد نوري كاظم.

دراسة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في القانون المدني في كلية الدراسات القانونية العليا، جامعة عمان العربية، الأردن، عام 2007م.

تناولت الباحثة تعريف بطاقات الائتمان وأهميّتها، وأنواعها، وعرضت نماذج منها، ثم بيّنت التكييف الفقهي والقانوني لها، والعلاقات التعاقدية الناشئة عنها، ثم تناولت تجربة " بنك أبو ظبي الإسلامي" في إصدار بطاقة ائتمان تعمل وفقًا لعقد المرابحة، كبديل لبطاقات الائتمان التقليدية، بصورة مختصرة.

وتختلف الدراسة الحالية عن هذه الدراسة بأنها ستتناول موضوع بطاقة المرابحة بشكل موسّع من حيث بيان حقيقتها، حيث لم تتناوله الباحثة في دراستها بصورة مفصّلة، ولم تتعرّض أيضًا لموضوع ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة.

منهج البحث:

أولًا: المنهج الوصفي: بعرض المادة العلمية المكوّنة لجزئيات البحث ومسائله، وترتيبها وفق المنهجيّة المتّبعة في إعداد البحوث الفقهيّة

ثانيًا: المنهج الاستقرائي: بتتبّع مظان قضية البحث في مصادر الفقه الإسلامي باستقراء المسائل ذات الصلة ببطاقة المرابحة الإلكترونية.

ثالثًا: المنهج التحليلي: بدراسة آراء الفقهاء واستنباط التكييف الفقهي لعمليات بطاقة المرابحة وحكم إصدارها والتعامل بها، ومدى تحقق ضمان المعقود عليه فيها.

خطة البحث:

تتألف هذه الدراسة من مقدمة، وأربعة مباحث وخاتمة، كالآتي:

المقدمة: مشكلة الدراسة، هدف الدراسة، أسباب اختيار الموضوع وأهميته، الدراسات السابقة، منهج البحث.

المبحث الأول: معنى ضمان العقد في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: تعريف الضمان

المطلب الثاني: تعريف العقد

المطلب الثالث: حقيقة ضمان العقد كونه علمًا مركبًا

المبحث الثاني: بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية

المطلب الأول: تعريف المرابحة

المطلب الثاني: أنواع المرابحة

المبحث الثالث: حقيقة بطاقة المرابحة الإلكترونية وحكمها الشرعي

المطلب الأول: مفهوم بطاقة المرابحة وكيفية إصدارها

المطلب الثاني: آلية وضوابط عمل بطاقة المرابحة

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لعمليات بطاقة المرابحة

المطلب الرابع: آراء الفقهاء المعاصرين ببطاقة المرابحة الإلكترونية

المبحث الرابع: مدى ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية

المطلب الأول: ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة بمقتضى العقد

المطلب الثاني: ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة بمقتضى الشرط

الخاتمة: أهم ما خلصت إليه الدراسة من نتائج وتوصيات:

المبحث الأول: معنى ضمان العقد في الفقه الإسلامي:

المطلب الأول: تعريف الضمان:

فرع الأول: الضمان في اللغة:

الضمان لغةً: اسم من الأصل الثلاثي (ض م ن)، ويأتي بمعانٍ عدة، من أبرزها:

أولًا: الاحتواء والإيداع، قال ابن فارس: " الضاد والميم والنون أصل صحيح، وهو جعل الشيء في شيء يحويه، كقولهم: ضمّنت الشيء إذا جعلته في وعائه"(1).

ثانيًا: الالتزام، ضمِنتُ المال، أي: التزمته، ويتعدّى بالتضعيف: ضمّنته المال، أي: ألزمته إيّاه(2).

ثالثًا: التغريم، ومنه: ضمّنته الشيء، مثل غرّمته(3).

رابعًا: الكفالة، فالضمين هو الكفيل، كقولهم: ضمن الشيء وبه ضمنًّا وضمانًا، أي: كفل به(4).

خامسًا: الإخراج، ومنه: تضمّن الغيث النبات، أي: أخرجه وأزكاه(5).

سادسًا: الحفظ والرعاية، ومنها قوله ﷺ: " الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن"(6)؛ لأن الإمام يحفظ على القوم صلاتهم(7).

الفرع الثاني: الضمان في الاصطلاح:

يطلق الضمان في اصطلاح الفقهاء على معنيين:

المعنى الأول: المعنى الخاص:

ويراد به: الكفالة(8)، أي: كفالة النفس والمال، وهذا عند المالكية(9)، والشافعية(10)، والحنابلة (11)، فكلمة الضمان والكفالة لفظان مترادفان عندهم، فتراهم يعقدون للكفالة بابًا في كتبهم بعنوان "الضمان"(12).

المعنى الثاني: المعنى العام:

ويراد به: التزام الغرامة والتعويض، وقد أطلق الفقهاء كلمة الضمان بمفهومه العام (13)على أمور عدّة، منها:

أولًا: يطلق على غرامة المتلفات والغصوب والتعييبات والتغييرات الطارئة (14).

ثانيًا: يطلق على ضمان المِلك، أي: ضمان نقص المال، أو هلاكه بعقد، أو بغير عقد، أو بحق، أو بغير

حق على العموم (15)، قال السيوطي: " ما خرج من الشيء من غلة ومنفعة وعين فهو للمشتري؛ عوض ما كان عليه من ضمان الملك، فلو تلف المبيع كان من ضمانه، فتكون الغلة له"(16)، وهو التعريف المقصود في هذه الدراسة، وممن تناوله بهذا المعنى من العلماء المعاصرين:

-الشيخ علي الخفيف حيث قال: " والضمان بمعناه الأعم على لسان الفقهاء هو:" شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو عمل"(17).

-عَرّفه الأستاذ مصطفى الزرقا بقوله: "الضمان هو التزام بتعويض مالي عن ضرر للغير"(18).

-عَرّفه الدكتور وهبة الزحيلي فقال: "هو الالتزام بتعويض الغير عمّا لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع، أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية"(19).

التعريف المختار:

يرى الباحثان أن تعريف الضمان المقصود في دراستهما هو: شغل الذمة بتبعات الهلاك، أو الضرر والمخاطر نتيجة التزام المكلف.

والتعريف الأقرب لذلك هو ما ذهب إليه الشيخ علي الخفيف بقوله: " الضمان: هو شغل الذمة بما يجب الوفاء به من مال أو عمل"، فهو تعريف جامع مانع؛ شامل لما يضمنه الإنسان بإلزام الشارع، أو بالتزامه الشخصي بالعقد، أو بما وجب عليه نتيجة فعلٍ أو تركٍ غير مشروعين.

المطلب الثاني: تعريف العقد

الفرع الأول: العقد في اللغة:

قال ابن فارس: " العين والقاف والدال أصل واحد، يدل على شدّ وشدّةٍ وثوقٍ، والجمع

أعقاد وعقود(20)، وعَقَدَ الحبل والبيع والعهد عقدًا، أي: شدّه، ثم اسْتُعمل لفظ العقد في أنواع العقود من البيوعات وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم(21).

الفرع الثاني: العقد في الاصطلاح:

هو ارتباط الإيجاب الصادر من أحد العاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه (22)، وهذا التعريف هو المقصود في هذه الدراسة.

المطلب الثالث: حقيقة ضمان العقد كونه علمًا مركبًا:

يُعتبر العقد من أسباب الضمان وموجباته في الفقه الإسلامي(23)؛ لأنّه يتضمّن حقوقًا والتزامات يجب الوفاء بها، امتثالًا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [1: المائدة]، وقول النبي ﷺ: " المسلمون على شروطهم"(24).

والضمان الناشئ عن العقد إمّا أن يكون مقيّدًا بالتعدّي أو التقصير، وهذه عقود الأمانة كالوكالة، حيث يكون المال المقبوض فيها أمانة في يد قابضه، وإمّا أن يكون ضمانًا مطلقًا وهذه عقود الضمان كالبيع(25)، وهي التي يكون المعقود عليه مضمونًا على القابض له، فمهما يصبه من تلف فما دونه - ولو بآفة سماوية- يكن على مسؤولية القابض، فالمبيع مضمون بالثمن في يد البائع قبل التسليم، فإن هلك انفسخ البيع وسقط الثمن عن المشتري(26).

وأساس تقسيم العقود بهذا الاعتبار قائم على فكرة المعاوضة المحضة(27)، حيث يدور الضمان معها وجودًا وعدمًا، فيكون العقد عقد ضمان في حدود ما يتعلّق به من معاوضة(28).

فكل عقد معاوضة يتضمن قبضًا لمصلحة المتعاقدين على وجه التمليك يوجب الضمان(29)، وما سوى ذلك يعتبر عقد أمانة، وتنفيذه يكون بالتسليم الذي يجعل القابض أمينًا على المال المقبوض(30).

جاء في الأشباه والنظائر للسيوطي:" مَا يُضْمَنُ ضمان عقدٍ قَطعًا هو :ما عُيِّنَ في صُلْبِ عقدِ بَيعٍ أو سَلَمٍ أَو إجارةٍ أو صُلح"(31)، فمقتضى عقد البيع هو تسليم المبيع والثمن، وسلامة العوضين من العيب، وعدم استحقاق أحدهما لغير صاحبه، فإذا هلك المبيع (المعقود عليه)، أو تلف كان مضمونًا بناءً على عقد اقتضى الضمان، ويكون ضمانه بما يقتضيه العقد من بدل، دون مراعاةٍ لقيمة المال، أو تحقيق المماثلة كأساس في التقدير؛ لأنّ ضمان العقد يؤسس على الاتفاق والرضا الذي يقوم عليه العقد، فيسقط اعتبار التفاوت بين البدلين (32).

ونستخلص مما تقدّم أن ضمان العقد بالمعنى الاصطلاحي: هو شغل الذمة بحق مالي، بناءً على عقد اقتضى الضمان، من عقود المعاوضة، التي ترتب التزامات متقابلة على عاقديها(33)؛ جبرًا لمفسدة مالية اقترنت بالعقد(34).

شرح التعريف:

-شغل الذمة بحق مالي: قيد يخرج به شغل الذمة بحق معنوي.

-بناءً على عقد: حصر سبب الضمان بالعقد؛ إخراجًا لأسباب الضمان الأخرى، كاليد، والإتلاف.

-اقتضى الضمان: قيد خرجت به عقود الأمانة.

-من عقود المعاوضة التي ترتب التزامات متقابلة على عاقديها: قيد خرجت به عقود التبرعات.

-جبرًا لمفسدة مالية اقترنت بالعقد: بيان لغاية الضمان وسببه، وتمييزًا لضمان العقد عن الجزاء الذي يفرضه القانون على المتعاقد نتيجة للإخلال بالالتزامات الناشئة عن العقد، أو عدم تنفيذها، أو التأخر فيها، وهو ما يسمّى بالمسؤولية العقدية(35).

المبحث الثاني: حقيقة بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية

المطلب الأول: تعريف المرابحة

الفرع الأول: تعريف المرابحة لغةً

المرابحة: من الربح، قال ابن فارس: " الراء والباء والحاء: أصل واحد يدل على شفٍّ في مبايعة"(36)، والشفُّ: هو الزيادة والفضل(37)، ورَبحَ في تجارته، أي: نمت وأَفضَلَ فيها، فالربح: هو النماء والزيادة في التَجْرِ(38)، وباع الشيء مرابحة، أي: أعطاه على كل عشرة دراهم درهمًا (39)، والربح ضد الخسارة(40).

الفرع الثاني: تعريف المرابحة اصطلاحًا

تعدّ المرابحة من بيوع الأمانة، حيث يتم البيع بناءً على الثمن الذي قامت به السلعة على البائع، مع ربح محدد(41)، وقد عرّف الفقهاء المرابحة تعريفات متقاربة، منها:

1. عند الحنفية: " بيع أمانة بزيادة معلومة على ما مُلكَت به"(42)
2. عند المالكية: " البيع على ربحٍ مسمّى على جملة الثمن"(43)
3. عند الشافعية: "هي مفاعلة من الربح، وهي الزيادة على رأس المال"(44)
4. عند الحنابلة: " البيع برأس المال وربحٍ معلوم"(45).

التعريف المختار:

يلاحظ من التعريفات السابقة أن جميعها جعلت بيع المرابحة قائمًا على الثمن الأول المعلوم للمشتري؛ لذلك وجب على البائع التزام الصدق والأمانة، والتعريف المختار منها هو تعريف الحنابلة؛ لأنه جعل المرابحة بيعًا برأس المال الذي قامت به السلعة على البائع، وهو لفظ أعم من الثمن؛ لأنه يشمل الثمن والنفقات المضافة إليه.

وعرفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوفي) المرابحة بأنها: " بيع سلعة بمثل الثمن الذي اشتراها به البائع مع زيادة ربح معلوم متفقٍ عليه بنسبة من الثمن أو بمبلغ مقطوع"(46).

المطلب الثاني: أنواع المرابحة.

الفرع الأول: المرابحة البسيطة (العادية)

أولًا: تعريفها

هي المرابحة التي كانت سائدة عند الفقهاء القدامى، حيث تنحصر العلاقة بين البائع والمشتري (47)، ولا تتضمن أمرًا، أو وعدًا سابقًا بالشراء (48).

فهي: "بيع السلعة بالثمن الأول الذي اشتريت به مع زيادة ربح معلوم"، فالبائع يذكر للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة، ويشترط عليه ربحًا معلومًا معيّنًا (49).

ثانيًا: عناصرها:

عناصر المرابحة البسيطة هي: السلعة التي تدخل في ملك البائع، والثمن الذي قامت به السلعة، والزيادة المعلومة على الثمن، والاتفاق بين طرفي العقد (50).

ثالثًا: حكمها:

هذا النوع من المرابحة جائز باتفاق الفقهاء ولا كراهية فيه (51)؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [175: البقرة]، قال الكاساني: " الناس توارثوا هذه البيوعات، المرابحة وغيرها في سائر الأعصار من غير نكير، وذلك بإجماع على جوازها"(52).

الفرع الثاني: المرابحة المركبة (المرابحة للآمر بالشراء):

أولًا: حقيقتها:

يظن بعض الباحثين أن عقد بيع المرابحة المركبة عقد مستحدث بالكليّة؛ وفي الحقيقة أنّه ورد ذكره عند بعض فقهاء السلف، فقد ذكره الإمام محمد الشيباني في كتابه " المخارج في الحيل"، حيث قال: " أرأيت رجلًا أمر رجًلا أن يشتري دارًا بألف درهم، وأخبره أنّه إن فعل اشتراها الآمر بألف درهم ومائة درهم، فأراد المأمور شرى الدار، ثم خاف إن اشتراها أن يبدو للآمر فلا يأخذها، فتبقى الدار في يد المأمور، كيف الحيلة في ذلك؟ قال: يشتري المأمور، فيقول له: قد أخذت منك هذه الدار بألف درهم ومائة درهم، فيقول له المأمور: هي لك بذلك فيكون ذلك للآمر لازمًا، ويكون استيجابًا من المأمور للمشتري" (53)، وذكره الإمام الشافعي في "الأم"، بقوله: " إذا أرى الرجلُ الرجلَ السلعة، فقال: اشتر هذه وأربحك فيها كذا، فاشتراها الرجل فالشراء جائز، والذي قال أربحك فيها بالخيار إن شاء أحدث فيها بيعًا، وإن شاء تركه"(54)، إلّا أنه قد طرأ عليه تغييرات مثل تسميته، واشتماله على الوعد غالبًا - كما سنوضح لاحقًا - .

ثانيًا: تعريفها:

" هي بيع المؤسسة إلى عميلها (الآمر بالشراء) سلعة بزيادة محددة على ثمنها أو تكلفتها، بعد تحديد تلك الزيادة (ربح المرابحة) في الوعد، وتسمّى المرابحة المصرفيّة لتمييزها عن المرابحة العادية"(55).

فعقد المرابحة للآمر بالشراء عقد مستحدث بصورته الحالية التي يطلب المشتري (الآمر بالشراء) من المصرف أن يشتري له سلعة معينة بمواصفات محددة، وذلك على أساس وعد منه(56) - غالبًا- بشراء تلك السلعة منه مرابحة، بالنسبة أو الربح المتفق عليه، وتقترن المرابحة المصرفية غالبًا بتأجيل الثمن - مع أن هذا التأجيل ليس من لوازمها-، فيدفع المشتري الثمن على دفعات أو أقساط تبعًا لإمكانياته وقدرته المالية(57)، وهناك مرابحة حالّة أيضًا، يقتصر البائع فيها على الربح الأصلي دون مقابل للأجل(58).

ثالثًا: عناصرها:

1. الوعد من العميل الآمر بالشراء(59)
2. عقد بيع بين البنك والبائع (التاجر) مالك السلعة(60)
3. عقد بيع مرابحة بين البنك والعميل (المشتري)(61)

رابعًا: إجراءات تطبيق المرابحة للأمر بالشراء

تتمثّل خطوات تطبيق المرابحة للأمر بالشراء بالآتي(62):

1. يحدد العميل السلعة التي يرغب في شرائها، والمواصفات التي تتصف بها، ويقدم طلبًا بذلك للبنك.
2. يرسل البائع (التاجر) فاتورة عرض أسعار محددة باسم البنك خلال مدة معينة.
3. يدرس البنك الطلب، ويحدد الشروط والضمانات للموافقة.
4. إذا وافق البنك على الطلب، فإن العميل يعد البنك بشراء السلعة مرابحة إذا اشتراها له، وذلك بتوقيع الوعد فقط من الطرفين، ويجوز للبنك أن يأخذ من العميل في مرحلة الوعد مبلغًا نقديًا يسمّى هامش الجديّة، من أجل أن يتأكد من القدرة المالية للعميل، ويكون هذا المبلغ أمانة عند البنك.
5. يقوم البنك بشراء السلعة من البائع، ودفع ثمنها حالًا أو حسب الاتفاق، ويتم تسليم السلعة من البائع (التاجر) وقبضها من البنك أو من ينوب عنه.
6. بعد تملّك وقبض البنك للسلعة يبرم عقد المرابحة للآمر بالشراء مع العميل بناء على الوعد الملزم - ومع ذلك لا يجوز للبنك أن يجبر الآمر بالشراء على إبرام عقد المرابحة- ويكون الثمن وطريقة السداد ومدّته حسب الاتفاق.

خامسًا: حكم المرابحة للآمر بالشراء:

قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة المنعقدة في الكويت عام 1409 هـ، الآتي:

" إن بيع المرابحة للأمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور وحصول القبض المطلوب شرعًا، هو بيع جائز، طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه"(63).

سادسًا: ضوابط المرابحة للآمر بالشراء:

يكون عقد المرابحة للآمر بالشراء جائزًا إن تمّ الالتزام بالضوابط الآتية(64):

1. أن تدخل السلعة المأمور بشرائها في ملكية البنك وضمانه قبل انعقاد بيع المرابحة مع العميل.

2.أنْ لا يكون الثمن في بيع المرابحة قابلًا للزيادة في حالة العجز عن السداد.

3.أنْ لا يكون بيع المرابحة ذريعة للربا.

4.أنْ لا تشمل وثيقة الوعد أو ما في حكمها على مواعدة ملزمة للطرفين (البنك والعميل)؛ لأنها تشبه حينئذ عقد البيع نفسه قبل التملك.

المبحث الثالث: حقيقة بطاقة المرابحة الإلكترونية وحكمها الشرعي:

المطلب الأول: مفهوم بطاقة المرابحة وكيفية إصدارها:

الفرع الأول: مفهوم بطاقة المرابحة:

بطاقة المرابحة(65): هي بطاقة ائتمانية(66) ذات دَيْن مؤجل مقسّط، يصدرها البنك للعميل، حيث يوكّل البنك عميله(67) في الشراء نقدًا نيابةً عنه، ثم البيع لنفسه وكالةً عن البنك بيعًا مؤجلًا بأجل محدد متفق عليه، حيث يدفع العميل الثمن مقسّطًا، ويكون البيع الثاني بزيادة متفق عليها (5%) مثلًا، هي ربح بيع المرابحة(68).

الفرع الثاني: إصدار بطاقة المرابحة:

يتم إصدار بطاقة المرابحة الإلكترونية والحصول عليها بأن يتقدم العميل - الذي أتمّ 18 عامًا- إلى البنك بطلب إصدار، ثم التوقيع على شروط وأحكام العضوية الخاصة ببطاقة المرابحة، التي تشمل المواعدة والوكالة وغيرها، حيث يعيّن البنك فيها العميل وكيلًا عنه لشراء السلع بصفة مستمرة غير منتهية، حيث تنتهي تلك الوكالة بإشعار من الموكِّل (البنك) للوكيل (العميل)، أو بإعادة البطاقة للبنك (69).

المطلب الثاني: آلية وضوابط عمل بطاقة المرابحة:

الفرع الأول: آلية عمل بطاقة المرابحة:

تتمثّل آلية عمل بطاقة المرابحة بالخطوات الآتية (70):

1. يقوم الوكيل (العميل) بشراء السلع نيابة عن الموكِّل (البنك) من نقاط البيع المعتمدة لدى البنك، ويقوم بدفع ثمن السلع من خلال البطاقة نقدًا.

2. يرسل الموّكل (البنك) إشعارًا للوكيل (العميل) من خلال رسالة نصية تصل إلى رقم الهاتف المحفوظ في سجلات العميل، يؤكد فيها نجاح عملية الشراء، ويعرض على العميل شراء السلعة بصيغة المرابحة، وذلك عن طريق اختيار مدة التقسيط التي تناسبه مع بيان الربح، فيكون للعميل حرية اختيار المدة.

3. يقوم العميل باختيار مدة التقسيط وفقًا لنسبة الربح المرتبطة بالمدة عن طريق اختيار الرد برقم معين، وبمجرد الرّد ينعقد عقد المرابحة.

4. يرسل البنك رسالة نصية لتأكيد اسم التاجر ورقم الحركة ومبلغ الحركة بعد احتساب الأرباح.

5. في حالة عدم رد العميل على رسالة البنك يتم إعادة إرسال الرسالة النصية بعد 15 دقيقة، وفي حال عدم الرد على الرسالة الثانية خلال 15 دقيقة أيضًا، تُعتبر الحركة تسديدًا كليًّا خلال الدورة المحاسبية للبطاقة، وبالتالي لا ينعقد عقد المرابحة (71).

الفرع الثاني: ضوابط شراء السلع باستخدام بطاقة المرابحة:

1.مشروعية محل العقد (السلعة)

يشترط في عقد البيع وعقد الوكالة أن يكون محل العقد مالًا متقوّمًا مشروعًا (72)، وبما أنّ بطاقة

المرابحة يتم استخدامها محليًّا ودوليًّا، فإن ذلك قد يتيح للعميل (الوكيل) شراء السلع المحرّمة كالخمر مثلًا، فيكون محل العقد محرمًا شرعًا ولتفادي هذا المحظور، تكون المشتريات خاضعة للرقابة والتدقيق الشرعي إلكترونيًّا من قبل البنك(73).

2. إلغاء أي ارتباط عقدي سابق بين العميل (الوكيل) والبائع الأصلي إن وجد؛ حتى لا تؤول المعاملة إلى مجرد قرض ربوي، وتكون هذه الإقالة - الإلغاء - حقيقية وليست صورية(74).

3. يجب على البنك التأكد من أن الذي يبيع السلعة إليها طرف ثالث غير العميل (الوكيل) أو وكيله، فلا يصح مثلًا أن يكون العميل (الوكيل) الآمر بالشراء هو نفسه أو وكيله المالك الأصلي للسلعة، فإن وقع ذلك البيع كانت العملية باطلة؛ لأنها من بيع العينة(75)، ويعرف البنك ذلك من خلال اسم التاجر المرسل خلال الرسالة النصية(76).

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لعمليات بطاقة المرابحة:

تقوم بطاقة المرابحة الإلكترونية الصادرة عن البنوك الإسلامية على العقود الآتية(77):

1. الوكالة.

2. بيع المرابحة بيعًا آجلًا بالتقسيط.

الفرع الأول: الوكالة:

إنّ الوكالة من العقود الشرعية الرضائية غير الملزمة التي يُبنى عليها كثير من الأحكام، لاسيّما في العمليات التمويلية المعاصرة.

أولًا: تعريف الوكالة:

أ.الوكالة لغة: بفتح الواو وكسرها من وكّل توكيلًا(78)، ووكّلت أمري إلى فلان، أي: ألجأته إليه واعتمدت فيه عليه، والتوكيل هو التفويض والحفظ(79).

ب- الوكالة اصطلاحًا:

عرّف الفقهاء الوكالة بتعريفات عدّة متقاربة في المعنى، وإن اختلفت عباراتهم، نختار منها التعريف التالي:

الوكالة: " استنابة جائز التصرّف مثلَه، فيما تدخله النيابة، حال الحياة"(80).

أي: تفويض الموكِّل، البالغ، العاقل، الراشد (ذكرًا كان أو أنثى) الوكيل ممن هو مثله، ليتصرّف في الأمور المشروعة القابلة للتوكيل، مما له فعله(81).

ثانيًا: صور التوكيل في بطاقة المرابحة وحكمها:

الصورة الأولى: توكيل البنك المصدر للبطاقة التاجر وكالتين: الأولى لشراء السلع من نفسه نقدًا وكيلًا عن البنك، والثانية لبيع السلع إلى حامل البطاقة وكيلًا عن البنك مرابحةً إلى أجل(82).

الصورة الثانية: توكيل البنك المصدر للبطاقة العميل وكالتين: الأولى عامة ومستمرة لشراء السلع نقدًا وكيلًا عن البنك، والقبض نيابة عنه، حيث يكون عقد الوكالة متفق عليه في شروط العضوية، وتحدد فيه صلاحيات الوكيل وسقف الائتمان الممنوح له بالشراء(83)، والثانية وكالة لقيام العميل حامل البطاقة ببيع السلع لنفسه وكيلًا عن البنك بيعًا آجلًا بالتقسيط مع زيادة

ربح المرابحة، وفق ما يتم تحديده من شروط وبيانات، حيث يقوم البنك بقيد ثمن البيع على حامل البطاقة في حسابه لديه، ويدفع العميل الثمن مقسطًا على شهور عدة، وتكون الآجال فيها معلومة مقدمًا وربح المرابحة متفق عليه (84).

الحكم الشرعي:

إن الصور السابقة للوكالة تقتضي تولي الوكيل طرفي العقد، ففي الصورة الأولى: كان التاجر في الوكالة الأولى بائعًا أصيلًا، ومشتريًا وكيلًا، وفي الصورة الثانية كان العميل في الوكالة الثانية بائعًا وكيلًا ومشتريًا أصيلًا85().

وقد اتفق الفقهاء على عدم جواز تولي الوكيل طرفي العقد إن نهاه الموكِّل عن ذلك؛ لأنّ الوكيل لا يجوز له التصرّف إلّا في حدود المأذون له(86)، ولكنهم اختلفوا في جواز تولي الوكيل طرفي العقد إن أذِن له الموكِّل، على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية(87)، والشافعية(88)، إلى عدم جواز شراء الوكيل لنفسه ولا بيعه منها مطلقًا، وإن أذِن له الموكّل.

أدلتهم:

أ.الجواز يؤدي إلى التضاد في آثار العقد والتزاماته، فالوكيل يكون مستزيدًا ومستنقصًا، ومخاصِمًا في العيب ومخاصَمًا فيه(89).

يجاب عنه:

1.آثار العقد وحقوقه لا تتعلّق بالوكيل، بل بالموكِّل؛ فالوكيل بالشراء لا يُطالب بتسليم الثمن، والوكيل بالبيع لا يُطالب بتسليم المبيع، إنّما المطالب هو الموكِّل(90).

2.العلماء مجمعون على صحة تولّي الأب طرفي عقد البيع في مال ولده الصغير(91)، فلو كان هذا التضاد مبطِلًا للعقد لانطبق على هذه الصورة المتفق على جوازها.

ب-الإنسان مجبول على تغليب حظ نفسه على حظ غيره، فكانت علة المنع هي اجتماع الاستقصاء لموكله، والاسترخاص لنفسه92()، فيكون قد اجتمع له في العقد غرضان(93).

يجاب عنه: إن عيّن الموكِّل الثمن للوكيل، لزمه ذلك وزال مقصود الاستقصاء، وإن لم يعيّنه له، لزمه ثمن المثل(94).

ج. تولي الوكيل طرفي العقد يؤدي إلى عدم انتظام الإيجاب والقبول، والأصل عدم جواز اتحاد الموجب والقابل(95).

يجاب عنه: الإيجاب والقبول لا يصدران عن العاقد باعتبار واحد، بل باعتبارين، أحدهما باعتباره أصيلًا، والآخر باعتباره وكيلًا.

د. العرف في البيع هو بيع الإنسان لغيره، وفي الشراء شراؤه من غيره(96).

يجاب عنه: هذا الأصل، لكنه لا يكفي دليلًا على منع التعاقد من النفس.

القول الثاني: جواز تولي الوكيل طرفي العقد إن أذِن له الموكِّل بذلك، وإن لم يُحابِ نفسه(97)، وهو قول المالكية(98)، ووجه عند الشافعيّة(99)، وبه قال الحنابلة(100).

أدلتهم:

أ.الموكِّل أذِنَ له بالتعاقد مع نفسه، كما لو أذِنَ له بالتعاقد مع شخص أجنبي101().

يجاب عنه: لا يجتمع للوكيل غرضان متضادان عند التعاقد مع الأجنبي، تهمة ترك الاستقصاء في الثمن منفية.

ب.القياس على توكيل المرأة بطلاق نفسها، والعبد بإعتاق نفسه(102).

يجاب عنه:

1.هذا قياس مع الفارق؛ فالطلاق والإعتاق يقعان بالإرادة المنفردة، وليس فيهما قبول معتبر، خلافًا للبيع(103).

2.البيع فيه ثمن تميل له الأنفس، وليس في الطلاق والإعتاق ثمن(104).

ج. القياس على تولي الأب طرفي عقد بيع مال ولده الصغير(105).

يجاب عنه: هذا قياس مع الفارق؛ لأن التهمة منفيةٌ عن الأب، فهو مجبول على الاستكثار لولده، وطلب الأفضل والأحظّ له(106).

د.تهمة ترك الاستقصاء في الثمن، التي تلحق الوكيل عند تعاقده مع نفسه غير متحققة؛ لأنّ تعيين الثمن للوكيل، وإذْن الموكّل له بالتعاقد مع نفسه ينفيان هذه التهمة(107).

يجاب عنه: إذن الموكِّل لا يكفي لنفي التهمة، واجتماع غرضين متضادين للوكيل متحقق(108).

الترجيح:

بعد عرض أدلة القولين ومناقشتها والرد عليها، يرى الباحثان - والله اعلم- أن القول الراجح هو القول الثاني: جواز تولّي الوكيل طرفي العقد، للأسباب الآتية:

1. لأنّ الموكّل أذن للوكيل بالتعاقد مع نفسه – بائعًا أو مشتريًا-، وبذلك انتفت التهمة التي هي علة المنع عند المانعين، فيكون كمن تعاقد مع أجنبي.

2.الأصل في العقود والمعاملات الإباحة حتى يرد دليل المنع(109).

3.الاحتجاج بتضاد آثار العقد، واجتماع غرضين متضادين للوكيل، وتحقق تهمة الوكيل بترك الاستقصاء في الثمن ليس بوجيه، وفيه نظر، وقد تم الرد عليه.

4.تعليل جواز تولي الأب طرفي عقد بيع مال ولده صغير لحنوّه عليه، هو تعليل بالحكمة وليس بالعلة، والحكمة هنا غير منضبطة؛ لاختلافها من شخص لآخر.

وبعد بيان آراء الفقهاء وأدلتهم والترجيح بينها، يتبيّن للباحثين:

أولًا: أن توكيل البنك للعميل بشراء السلعة نقدًا وكيلًا عن البنك، ثم بيعها لنفسه وكيلًا عن البنك مرابحة بالتقسيط جائز؛ بناءً على قول المالكية ومذهب الحنابلة.

ثانيًا: دليل الجواز هو: أنّ البنك نصّ على الإذن للعميل بالبيع لنفسه في الوكالة العامّة التي يعقدانها بينهما؛ ولأن بيع المرابحة لا يقع فيه الاستقصاء والاسترخاص، فهو بيع بما قامت به السلعة مع زيادة ربح معلوم متفق عليه، فتنتفي بذلك التهمة، التي هي علة المنع.

ثالثًا: ذهبت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوفي) إلى جواز أن يشتري الوكيل من الموكل ما اشتراه له، وذلك بإيجاب من الوكيل وقبول من الموكّل بحيث لا يتداخل الضمانان(110) .

رابعًا: صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجواز ذلك، كالآتي:

" ثانيًا: إن توكيل البنك أحد عملائه بشراء ما يحتاجه ذلك العميل من معدات وآليات ونحوها مما هو محدد الأوصاف والثمن لحساب البنك بغية أن يبيعه البنك تلك الأشياء بعد وصولها وحصولها في يد الوكيل، هو توكيل مقبول شرعًا، والأفضل أن يكون الوكيل بالشراء غير العميل المذكور إذا تيسّر ذلك.

ثالثًا: إن عقد البيع يجب أن يتم بعد التملك الحقيقي للمعدات والقبض لها، وأن يبرم بعقد منفصل"(111).

الفرع الثاني: بيع السلعة مرابحةً بأجل:

بعد ان اشترى العميل السلعة نقدا وقبضها حقيقة وكيلًا عن البنك، يتم بيع المرابحة كالآتي:

1. قبل أن يبرم البنك عقد بيع السلعة مرابحةً مع حامل البطاقة الآمر بالشراء يتم إرسال رسالة نصيّة(112) لتأكيد نجاح عملية الشراء وتحديد رقم الحركة واسم التاجر وثمن السلعة؛ لأنه يحرم على البنك بيع السلعة مرابحةً قبل تملكه لها وقبضها (113)، ودخولها في ضمانه(114).

2. الإيجاب والقبول(115)

يصدر الإيجاب من البنك بإرسال رسالة نصيّة إلى العميل على رقم هاتفه المحفوظ في سجلات العميل، تتضمن الرسالة ثمن شراء البنك للسلعة واسم التاجر (البائع الأول)، ونسبة الربح بناءً على مدة التقسيط(116)، ويصدر القبول من العميل بالرد على رسالة البنك باختيار مدة التقسيط التي تناسبه، ونسبة المرابحة الخاضعة لها(117)، فينعقد بيع المرابحة بالأجل المحدد(118).

3.في حال عدم رد العميل على رسالة البنك خلال 15 دقيقة، سواء كان ذلك باختيار العميل، أو لخلل إلكتروني في نظام الرسائل، فإن البنك يرسل الرسالة مرة أخرى، وإذا لم يتم الرد خلال 15 دقيقة أيضًا، تعتبر الحركة تسديدًا كليًا، حيث يتم حسم المبلغ خلال الدورة المحاسبية الشهرية للبطاقة دون فوائد ربوية(119)، ولا يجوز للعميل بعد انعقاد عقد المرابحة أن يقوم بإرجاع السلعة للبائع الأول والحصول على ثمنها؛ لأن ذلك من بيع العينة المنهي عنه وحيلة للربا(120).

4. لا يجوز إجراء المرابحة المؤجلة في الذهب أو الفضة أو العملات - السحب النقدي-(121)،

وعلة المنع أن الثمن مؤجل وليس ناجزًا مع زيادة، وهذا من الربا المحرم(122).

المطلب الرابع: آراء الفقهاء المعاصرين ببطاقة المرابحة الإلكترونية:

اقترح الدكتور محمد القري في بحثه: " بطاقات الائتمان غير المغطاة"(123)، المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية عشرة، فكرة بطاقة المرابحة كبديل شرعي لبطاقة الائتمان المتجدد ذات الدين المؤجل المقسّط، حيث تقوم البطاقة على عقود مشروعة، فإذا اجتمعت تخرج لنا بطاقة ذات دين مؤجل مقسّط، قابلة للتطبيق نسّميها:" بطاقة المرابحة"(124).

وقد خالف بعض أعضاء مجمع الفقه الإسلامي فكرة الدكتور القري، منهم(125): الدكتور علي السالوس، والشيخ محمد الأمين الضرير، والدكتور علي محي الدين القره داغي، والشيخ عبد الرحمن بن عقيل، والدكتور وهبة الزحيلي.

حجّتهم:

1.المرابحة في حقيقتها أو في غالبها تعامل في الأوراق وليس تعاملًا في الأسواق.

2.بطاقة المرابحة لو جازت في البضائع، بالتأكيد لن تجوز في مسألة السحب النقدي للأموال.

3.اقتراح بطاقة المرابحة سيؤدي إلى فتح باب الربا بطريق غير مباشر والحيلة لأجله.

يجاب عن ذلك: المرابحة ثبتت مشروعيتها بالأدلة، وصدر بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي، محدّدًا ضوابطها وشروطها، فمخالفة بعض المصارف الإسلامية لهذه الضوابط لا يكون سببًا في تحريمها، وجعلها بابًا للربا.

لم يُصدِر مجمعُ الفقه الإسلامي قرارًا بشأن إصدار بطاقة المرابحة الإلكترونية والتعامل بها(126)، ولكن بعْد النظر في التكييف الفقهي لعمليات بطاقة المرابحة، والعقود التي تقوم عليها، يرى الباحثان - والله أعلم - أن إصدار بطاقة المرابحة والتعامل بها جائز شرعًا، شريطة التزام المصارف بجميع الضوابط والشروط، والأحكام الشرعية التي وضعت لها.

المبحث الرابع:

مدى ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية:

تقوم بطاقة المرابحة الإلكترونيّة بشكل رئيس على عقد المرابحة، وهو من صيغ الاستثمار والتمويل لدى المصارف الإسلامية التي يكون الربح فيها محددًا ومتفقًا عليه، لذا يتوجّب على المصرف أن يتحمّل نتائج العمليات الاستثمارية من خسارة وضمان؛ بناءً على أنّ الضمان شرطٌ لاستحقاق الربح، وقد جاء ذلك في كلام بعض الفقهاء، منها:

ما ورد في بدائع الصنائع: " والأصل أن الربح إنما يستحق عندنا إما بالمال، وإما بالعمل، وإما بالضمان"(127).

وجاء في المغني:" وقال القاضي :الربح بينهما على قدر ملكيهما في المشترى؛ لأن الربح يستحق بالضمان"(128).

وبما أن الضمان شرط لاستحقاق الربح، فلا بدّ من بحث مدى تحقق الدخول الفعلي للمعقود عليه في بطاقة المرابحة في ضمان المصرف بناء على العقد، وبناء على الشرط، كالآتي:

المطلب الأول: ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة بمقتضى العقد

يعدّ عقد المرابحة الذي تقوم عليه بطاقة المرابحة الإلكترونية من عقود الضمان، فالبيع عند صحته(129) يوجب ضمان المبيع المعقود عليه على البائع (المصرف) بعد قبضه المبيع من البائع الأول (التاجر)، ما دام المبيع في يده قبل أن يقبضه العميل المشتري ببيع المرابحة، فإن هلك المبيع أو تعيّب – ولو بآفة سماوية- كان مضمونًا على المصرف بالثمن ضمان عقد، فيسقط الثمن عن المشتري وينفسخ العقد(130).

وإذا تبيّن في المبيع عيب خفي قديم بعد قبض المشتري، كان ضمانه على المصرف(131)، ويكون المشتري مخيّرًا بين إمضاء العقد بجميع الثمن، أو فسخه ورد الثمن(132)؛ لأن البيع وقع بالرضا على سلامة المبيع من العيوب، فهو شرط ضمني من مقتضى العقد يجب الوفاء به(133)؛ يقول الله تعالى: ﴿ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾

حسب نوع السلعة، وتكون يد العميل على المقبوض يد أمانة بموجب عقد الوكالة؛ لا يضمن إلّا بالتعدي أو التقصير(135)، والغرض من اشتراط القبض هو تحمّل المصرف تبعة الهلاك والتعيّب قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي بعده(136)، ولتحقيق الفصل بين ضمان المصرف وضمان العميل؛ اشترطت المعايير أن يتخلل مدة زمنية بين تنفيذ الوكالة وإبرام عقد المرابحة، من خلال الإشعار من العميل بتنفيذ الوكالة والشراء، ثم الإشعار من المصرف بالبيع(137).

وهذا متحققٌ في بطاقة المرابحة؛ فبمجرد شراء العميل للسلعة نقدًا بواسطة البطاقة وقبضها حقيقة وكيلًا عن المصرف، تصبح مضمونة على المصرف، وتبقى كذلك خلال المدة الزمنيّة التي يستغرقها العميل في الرد على رسالة المصرف التي يؤكد فيها نجاح عملية الشراء، ويعرض عليه فيها شراء السلعة منه مرابحة، إلى أن يختار العميل مدة التقسيط التي تناسبه، ونسبة المرابحة الخاضعة لها، ويرسل رسالة للمصرف بذلك، وإن كان ذلك لا يستغرق سوى دقائق قليلة.

فإن هلكت السلعة أو تلفت، فاختلف المصرف مع العميل (الوكيل) في تحديد زمن الهلاك، فقال الوكيل: هلكت بعد الشراء والقبض لصالح المصرف، فهي من ضمان المصرف، فالقول قوله؛ لأن الوكيل أمين، والأمين مصدّق مع يمينه عند الفقهاء(138).

ويَحرُم على المصرف بيع السلعة مرابحةً قبل تملكه لها وقبضها حقيقةً أو حكمًا(139)، ودخولها في ضمانه للأدلة الآتية:

أولًا: قال النبي ﷺ: " لا تبع ما ليس عندك"(140).

وجه الدلالة: بيع السلعة قبل قبضها هو بيع المعدوم المنهي عنه، فيكون من بيع الغرر(141)؛ لأنّه بيع لعين غائبة، ربما يعجز البائع عن ابتياعها وتسليمها للمشتري(142)، وهو بيع باطلٌ إجماعًا(143).

ثانيًا: قال النبي ﷺ:" لا يحلّ سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن"(144).

وجه الدلالة: ربح ما لم يضمن هو أن يبيعه سلعة قد اشتراها ولم يكن قبضها، فهي من ضمان البائع الأول وليست من ضمانه، فهذا لا يجوز بيعه حتى يقبضه فيكون في ضمانه(145).

ثالثًا: قال النبي ﷺ: " الخراج بالضمان"(146).

وجه الدلالة: جعل النبي ﷺ استحقاق الخراج مقابلًا بالضمان، فما خرج من الشيء من عين ومنفعة وغلة؛ فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك؛ فإنه لو تلف المبيع كان بضمانه؛ فالغلة له لتكون الغنم له في مقابلة الغرم(147).

المطلب الثاني: نفي ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة بمقتضى الشرط

يعدّ عقد المرابحة الذي تقوم عليه بطاقة المرابحة الإلكترونية من عقود الضمان، التي يكون المعقود عليه فيها مضمونًا على القابض له، فهل يصح فيه اشتراط نفي الضمان عن الضامن؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: ما ذهب إليه الحنفية(148) في المعتمد عندهم، والمالكية(149)على المشهور من مذهبهم، والشافعية(150)، والحنابلة(151) بأنّ هذا الشرط باطل.

أدلتهم:

1.قول النبي ﷺ: " ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"(152).

وجه الدلالة: أن الشريعة جعلت للعقود أحكامًا وآثارًا وأصولًا معتبرة ومقدّرة، كتحديد الضمان في كل عقد، ونفي الضمان بالشرط فيه تغيير للآثار التي جعلتها الشريعة للعقود(153).

يجاب عنه: الشرط الباطل هو المخالف لكتاب الله، فكل ما كان حرامًا، فإن الشرط لا يبيحه، كالربا(154).

1.إنّ نفي الضمان عن عقد الضمان مخالف لأصل العقد وموجبه، وهو إسقاط لحق ثبت بالشرع، فوجب بطلانه(155).

يجاب عنه: نفي الضمان هو إسقاط من المشتري لحق جاز له المطالبة به، فيجوز له إسقاطه.

القول الثاني: ما ذهب إليه بعض الحنفية(156)، وقول عند المالكية(157)، ورواية عن أحمد(158) بأن الشرط صحيح لازم.

أدلتهم:

2.قول النبي ﷺ: " المسلمون على شروطهم"(159).

وجه الدلالة: اشتراط نفي الضمان داخل في عموم الحديث، فيجب الوفاء به(160).

يجاب عليه: هذا العموم مخصوص(161) بقوله ﷺ: " ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"(162).

1.الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، والرضا هو مناط التحليل في أموال العباد(163)؛ لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾[29: النساء].

يجاب عليه: العباد تحت أمر الشارع، ليس لهم الرضا بما لم يرضه الشارع، فلو رضي العبد بإسقاط حقه لم يؤثر رضاه، وكان على هذا الوجه غير معتبر(164).

1.المالك لو أذِن في إتلاف ملكه لم يجب على المتلف ضمانه، فكذلك إذا أُسْقِط الضمان عن الضامن(165).

يجاب عليه: الإتلاف فعل يصح الإذن فيه ويسقط حكمه؛ إذ لا ينعقد موجبا للضمان مع الإذن فيه، وإسقاط الضمان ههنا نفي للحكم مع وجود سببه، وليس ذلك للمالك ولا يملك الإذن فيه(166).

الترجيح:

بعد عرض الأقوال والأدلة في المسألة ومناقشتها، يرى الباحثان صحة القول الأول، وهو: أن اشتراط نفي الضمان عن الضامن شرط باطل؛ وذلك للأمور الآتية:

1 .اشتراط نفي الضمان عن الضامن مخالف لكتاب الله؛ لأنّه إسقاط لما أوجبه الله تعالى، وما ثبت بالشرع، فيكون مخالفًا للقاعدة الفقهية: " ما يثبت بالشرع مقدّم على ما يثبت بالشرط"(167).

2. اشتراط نفي الضمان عن الضامن في بيع المرابحة الذي يراد منه الاسترباح وتنمية المال يؤدي إلى الوقوع في " ربح ما لم يضمن" المنهي عنه.

3.نفي الضمان عن الضامن في بيع المرابحة يلحق الضرر بالمشتري، وهذا مخالف لقول النبي ﷺ: " لا ضرر ولا ضرار"(168).

بناء على القول الراجح، وبعد النظر في شروط وأحكام طلب الحصول على بطاقة المرابحة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي، وجد الباحثان أن ضمان المعقود عليه في بطاقة المرابحة الإلكترونية متحقق ولم يسقط عن البنك بمقتضى الشرط؛ لأن البنك لم يشترط على العميل نفي ضمان المعقود عليه؛ وبالتالي لم يخضع العميل لأي شروط تعسفيّة جرّاء حاجته لإصدار بطاقة المرابحة والتعامل بها، وهذا يحقق العدالة للطرفين.

الخاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأفضل الصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، وبعد:

فقد خلصت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولًا: بطاقة المرابحة الإلكترونية نمط جديد من بطاقات الائتمان، تشكل أداة تمويلية شرعيّة، بديلة عن البطاقات الربوية، يمكن تطويرها وتنقيتها من المحاذير الشرعية، والاستفادة منها عصر تطور التكنولوجيا.

ثانيًا: تكّيف بطاقة المرابحة الإلكترونية الصادرة عن البنوك الإسلامية بأنها قائمة على عقد الوكالة وعقد المرابحة بأجل، وهي متفقة مع الأحكام الشرعية، ويستفاد منها في التمويل ضمن ضوابط شرعية محددة في العقد، وقد أقرَّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي صورة التوكيل فيها بشرط التملك والقبض.

ثالثًا: يقوم المصرف عن طريق الوكيل بقبض المعقود عليه في بطاقة المرابحة، فيتحقق الدخول الفعلي للمعقود عليه في ضمان المصرف، فيتحمّل تبعة الهلاك والتعيّب قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي بعده بناء على العقد، وكذلك لم يسقط ضمان المعقود عليه عن البنك بمقتضى الشرط؛ لأن البنك لم يشترط ذلك ضمن شروط وأحكام طلب الحصول على بطاقة المرابحة.

التوصيات:

يوصي الباحثان في نهاية هذه الدراسة:

أولًا: ضرورة التوسع في دراسة بطاقة المرابحة الإلكترونية باعتبارها وسيلة شرعية بديلة عن البطاقات الربوية التقليدية.

ثانيًا: إيجاد نماذج جديدة للبطاقات المصرفية الإلكترونية، يطبق عليها عمليات مصرفية وتمويلية واستثمارية أخرى.

ثالثًا: الالتزام بالضوابط والشروط الشرعية عند إصدار بطاقة المرابحة والتعامل بها؛ لتنقيتها من أي مخالفات شرعية، لاسيّما الأمور الآتية:

قيام المصرف بتعيين موظفين في المتاجر، يقومون بشراء السلع نقدًا، ثم بيعها مرابحة بأجل للعملاء، خروجًا من خلاف الفقهاء في جواز تولي الوكيل طرفي العقد، وإن كان ذلك يسبب عبئًا ماديًا على المصرف.

النص على عدم جواز إرجاع العميل للسلعة بعد شرائها مرابحةً تجنبًا للوقوع في بيع العينة، والتحايل للقروض الربوية.

ج. النص على وجوب إلغاء أي ارتباط عقدي سابق بين العميل (الوكيل) والبائع الأصلي إن وجد؛ حتى لا تؤول المعاملة إلى مجرد قرض ربوي.

د. النص على عدم جواز فرض غرامات عند تأخر العميل حامل البطاقة عن سداد الأقساط.

هـ. بيان كيفية التحلل من المال الحرام أو المشبوه، إذا حدث من خلال عمليات غير مشروعة.

﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾

[180،181،182: الصافات]

الهوامش:

(1) انظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد القزويني، مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر،1399م، ج3، ص372.

(2) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (770هـ) ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية، ج2، ص364.

(3) انظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين،1407هـ، ط4، ج6، ص155.

4() انظر: ابن منظور، لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي (711هـ) ، لسان العرب، بيروت، دار صادر،1414 هـ، ط3، ج13، ص257.ج13، ص257.

(5) انظر الفيومي، المصباح المنير، ، ج2، ص 364.

(6) انظر: الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (279هـ) ، سنن الترمذي، مصر، مكتبة مصطفى البابي،1395هـ، ط2، كتاب: الصلاة، باب: ما جاء أن الإمام ضامن، ج1، ص 402، حديث رقم: 207. والحديث حسن، قال العراقي: " أخرجه أبو داود والترمذي من حديث أبي هريرة، بإسناد حسن". انظر قوله: الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد (1205هـ)، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، الرياض، دار العاصمة للنشر، 1408هـ، ط1، كتاب الصلاة، ج1، ص378، حديث رقم: 444.

(7) انظر: الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء، 1385هـ، ط1، ج35، ص333.

(8) تعريف الضمان بمعنى الكفالة ليس هو المقصود في هذه الدراسة ، وقد دُرس كثيرا من قبل المتقدمين والمعاصرين؛ لذا لن نتطرق لتفصيلاته.

(9) انظر: الحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد (954هـ) ، مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل، بيروت، دار الفكر، 1412هـ، ط3، ج5، ص96.

(10) انظر: الرملي، محمد بن أبي العباس (1004هـ) ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، 1404هـ، ط6، ج4، ص432.

(11) انظر: المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان (885هـ) ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: عبدالله التركي، مصر، هجر للطباعة والنشر، 1415هـ، ط1، ج13، ص5.

(12) انظر: وزارة الشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مصر، دار الصفوة، 1404هـ ، ط1، ج28، ص219.

(13) إنّ الناظر في كتب الفقهاء المتقدمين يلاحظ أنهم لم يخصصوا للضمان -بمعناه العام- بابًا منفردًا في كتبهم كما فعلوا في الضمان بمعناه الخاص (الكفالة) ، بل عرضوا مسائله وأحكامه من خلال الأبواب والفصول الفقهية المختلفة؛ لأن الضمان بمفهومه العام يتعلق بعدد من المسائل الفقهية في العبادات كالكفارات، وفي المعاملات كالعقود.

(14) عرّفه بذلك الحموي، والشوكاني. انظر: الحموي، أحمد بن محمد بن مكي، (1098هـ) ، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ، ط1، ج4، ص7، و الشوكاني،

محمد بن علي بن محمد (1250هـ) ، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، مصر، دار الحديث، 1413ه ، ط1، ج5، ص357.

(15) انظر: فيض الله، محمد فوزي، نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، الكويت، مكتبة دار التراث، 1981، ط1، ص13-14. والموسوعة الفقهية الكويتية، ج28، ص219.

(16) انظر: السيوطي، جلال الدين بن عبدالرحمن (911هـ) ، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403ه، ط1، ص136.

(17) انظر: الخفيف، علي بن محمد(1978م)، الضمان في الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي ، 2000م، ط1، ص8. (وهذا التعريف يتضمن معنى الضمان المقصود في هذه الدراسة وزيادة).

(18) انظر: الزرقا، مصطفى أحمد (1999)، المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، 1425ه، ط2، ج2، ص1017.

(19) انظر: الزحيلي، وهبة (1436ه) ، نظرية الضمان، دمشق، دار الفكر، 1439ه، ط10، ص22.

(20) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 86.

(21) انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 8، ص 394.

(22) انظر: باشا، محمد قدري (1306ه) ، مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، بولاق، المطبعة الكبرى الأميرية، 1308ه، ط 2، ص 27، وحيدر، علي خواجه أمين (١٣٥٣ه) ، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، بيروت، دار الجيل، 1991م، ط1، المادة:103 و 104، ج1، ص105.

(23) ذكر الفقهاء أنّ أسباب الضمان في الفقه الإسلامي ثلاثة: العقد، ووضع اليد، والإتلاف.انظر: الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، ص11. ويقتصر الباحثان الحديث عن " العقد"؛ لأنه السبب الذي يتعلق بموضوع البحث.

(24) أخرجه الترمذي في سننه من حديث عوف المزني، عن أبيه، عن جده، وقال الترمذي:" هذا حديث حسن صحيح". انظر: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب: ما ذكر عن الرسول ﷺ في الصلح بين الناس، ج3، ص526، حديث رقم: 1352.

(25) انظر: الزحيلي، نظرية الضمان، ص63.

(26) انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (587 هـ) ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مصر، المطبعة الجمالية، 1328هـ، ط 1، ج 5، ص238.

(27) المعاوضات: هي العقود التي تتضمن بدلاً أو عوضًا من كلا العاقدين، وتسمّى عقود المبادلات المالية. انظر: الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (1230ه)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر، ج3، ص2. والمعاوضات المحضة: هي التي تفسد بفساد العوض؛ لأن المال مقصود فيها من الجانبين. انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله (794ه)، المنثور في القواعد الفقهية، الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، 1985م، ط2، ج2، ص403.

(28) أشار إلى هذا الأساس البابرتي في العناية. انظر: البابرتي، محمد بن محمد بن محمود (786ه)، العناية شرح الهداية، بيروت، دار الفكر ، ج 6، ص 185.

(29) انظر: اللاحم، عبد الكريم بن محمد، شرح تحفة أهل الطلب في تجريد أصول ابن رجب، الرياض، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2009م، ط2، ص135.

(30) الأصل العام عند الفقهاء هو أنّ القابض لمال غيره لمنفعة نفسه، فالضمان عليه، والقابض لمنفعة الدافع لا ضمان عليه، وإن كان القبض لمنفعتهما، يُنظر من منهما أقوى منفعة فيضمن.

انظر: ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد (795م)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، السعودية، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، 1998م، ط1، ج1، ص249. وابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي (741م). القوانين الفقهية، بيروت، دار ابن حزم، 2013م، ط1، ص551.

(31) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص361.

(32) انظر: الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، ص16وص19.

33() انظر: أبو العيال، أيمن، فكرة ضمان العقد في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة دمشق، سوريا، 2003م، مجلد19، العدد2، ص88.

34() انظر: فيض الله، نظرية الضمان، ص66.

(35) هناك نقاط اتفاق، ونقاط اختلاف بين ضمان العقد ، والمسؤولية العقدية، ولا مجال لبيان تفصيلها هنا. انظر: الدبو، إبراهيم فاضل، ضمان المنافع في الفقه الإسلامي، الأردن، دار عمّار، 1996م، ط1، ص75-76. والفار، عبد القادر عبد السميع، أحكام الالتزام، الأردن، مكتبة دار الثقافة، 1996م، ط3، ص176.

36() انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 2، ص 474

(37) انظر: ابن فارس، أحمد بن زكريا القزويني (395هـ) ، مجمل اللغة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 هـ، ط2، ص 497. وابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص181.

(38) انظر: رضا، أحمد، معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1380هـ، ط 1، ج 2، ص442.

(39) انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص 116

(40) انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 6، ص 380

(41) تقسم البيوع من حيث الإفصاح عن الثمن إلى بيوع المساومة، وبيوع الأمانة، وتقسم بيوع الأمانة إلى تولية، ووضيعة، ومرابحة. للتفصيل: انظر: ابن عابدين، محمد أمين (1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، مصر، مطبعة مصطفى البابي، 1386 هـ، ط 2، ج 5، ص132.

(42) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (483هـ)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1414 هـ، ط1، ج 13، ص 83

43() انظر: القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد (520 هـ) ، المقدمات الممهدات، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ، ط 1، ج 2، ص125.

(44) انظر: الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد (997 هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 هـ، ط 1، ج 2، ص 474

(45) انظر: ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (620 هـ)، المغني، تحقيق: عبد الله بن المحسين التركي، الرياض، دار عالم الكتب، 1417 هـ، ط 3، ج 6، ص 266

(46) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (AAOIFI)، المعايير الشرعية، المنامة،

1437 هـ، ط 1،، المعيار الشرعي رقم (8)، ملحق (د)، ص 224.

(47) انظر: الهيتي، عبد الرزاق، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، عمان، دار أسامة للنشر، 1998م، ط1، ص 515

(48) انظر: السرطاوي، محمود علي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار في المؤسسات المالية الإسلامية، عمان، دار الفكر، 2015 م، ط 1، ص38.

(49) انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد (595 هـ) ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، 2004م، ط1، ج 3، ص229.

(50) انظر: خصاونة، سليمان، المصارف الإسلامية، عمان، عالم الكتب الحديث، 2008 م، ط 1، ص88.
(51) انظر: السرخسي، المبسوط، ج 13، ص 84، القرطبي، المقدمات الممهدات، ج 2، ص 127، الشربيني، مغني المحتاج، ج 2، ص 476، ابن قدامة، المغني، ج 6، ص 268
(52) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5، ص220.
(53) انظر: الشيباني، محمد بن الحسن (189هـ) ، المخارج في الحيل، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1419هـ، ط1، ص40.
(54) انظر: الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس (204هـ) ، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403هـ، ط2، ج3، ص39.
(55) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، ملحق (هـ) ، ص 234.
(56) ليس من لوازم المرابحة الوعد، أو الاتفاق العام (الإطار) ، وإنما هو للاطمئنان إلى عزم العميل على تنفيذ الصفقة بعد تملك المؤسسة للسلعة. انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، بند(2/3/2) ، ص 206.
(57) انظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص309.
(58) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، ملحق (هـ)، ص 234.
(59) لا يجوز أن تشمل وثيقة الوعد على مواعدة ملزمة للطرفين (البنك والعميل) ، ويجوز أن يكون هناك وعد ملزم لأحد الطرفين، أو تشمل على شرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما. انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، بند(1/3/2)، ص205 .
(60) انظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص309.
(61) إذا كان الثمن الذي سيدفعه العميل على أقساط، فإن البنك يزيد في ثمن السلعة المؤجل عن الثمن الحالي، ويسمّى "بيع التقسيط". انظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص 310 و 316.
(62) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، بند (2/1/1) وما بعده، ص 203 وما بعدها، وخواجة، عز الدين محمد، أدوات الاستثمار الإسلامي، جدة، مجموعة دلة البركة، 2004 م، ط 1، ص 30
(63) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة المنعقدة في الكويت، 1409 هـ، رقم: 40 - 41 (5/2 و 5/3). هذه ضوابط عامة وستأتي الضوابط المتعلقة بكل مرحلة لاحقًا.
(64) الأشقر، محمد سليمان، بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية، الأردن، دار النفائس،1995م، ط 2، ص50، وهيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، بند (2/3/1) ، ص205.
(65) يُصدر هذه البطاقة في المملكة الأردنية الهاشمية بنك صفوة الإسلامي فقط، وقد بدأ إصدارها والتعامل بها في (كانون الثاني/ 2019) ، بعد أن أجازتها هيئة الرقابة الشرعية لدى البنك.
(66) عرّف مجمع الفقه الإسلامي - في دورته السابعة – بطاقة الإئتمان بأنّها: " مستند يعطيه مُصدرُهُ لشخص طبيعي أو اعتباري بناءً على عقد بينهما، يمكّنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند، دون دفع الثمن حالاً، لتضمنه التزام المصدر بالدفع، وحقّه في الحصول على المقابل، وهناك نوع يمكنه من سحب النقود أيضًا"
انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1412هـ، العدد7، ص 431، قرار رقم: 63 (7/1).

(67) قد تكون الوكالة من البنك للعميل، أو للتاجر، كما ستيم توضيحه لاحقًا.
(68) انظر: القري، محمد العلي، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1431 هـ، العدد 12، ج 3، ص 558
69() انظر: ديدح، آلاء محمود، لماذا لا تصدر المصارف الإسلامية السورية بطاقات المرابحة، مجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية، العدد 113، 2021م، ص70-71.
(70) انظر: الشاعر، باسل يوسف محمد، الأحكام الفقهية المتعلّقة بالبطاقة الائتمانية الدوّارة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، الأردن،2020م، المجلد 16، العدد 3، ص 170، نقلاً عن: شروط وأحكام العضوية في بطاقة المرابحة الائتمانية الدوّارة من بنك صفوة الإسلامي، ص 1، تعميم صادر عن بنك صفوة الإسلامي بخصوص منتج البطاقات الائتمانية، الرقم: خ م أ 2019/8، بتاريخ 23 / 1 / 2019، تعميم رقم 2019/5 بتاريخ 6 /1 / 2019
71() يكون استخدام بطاقة المرابحة لشراء السلع في هذه الحالة كاستخدام بطاقة الحسم الآجل، وهي بطاقة ائتمان بالإقراض في حدود سقف معيّن، ولفترة محددة، لا يلزم حاملها أن يكون له رصيد سابق؛ لأنه يحصل عند كل استخدام لها على قرض بقيمة مشترياته، لذا تسمّى البطاقة غير المغطاة، أو بطاقة الائتمان غير المتجدد.
انظر: الصديق، محمد الأمين الضرير، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 1420 هـ، العدد12، ج3، ص417.
(72) انظر: السمرقندي، علاء الدين (539 هـ)، تحفة الفقهاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414هـ ، ط 2، ج 2، ص 34، والنووي، أبو زكريا محي الدين بن شرف (676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت، المكتب الإسلامي، 1412هـ، ط 3، ج 4، ص292.
73() نص البند (6) من اتفاقية شروط وأحكام طلب الحصول على بطاقة المرابحة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي على: " يلتزم حامل البطاقة بالتقيّد التامّ باستخدامه للبطاقة بأحكام الشريعة الإسلامية الغرّاء في استخدامه للبطاقة والبضاعة التي يرغب المتعامل بشرائها مرابحة أو مساومة، و يتعهد حامل البطاقة بعدم استخدامها في مخالفة واضحة لأحكام الشريعة الإسلامية ويحتفظ البنك بحقه التام بسحب البطاقة وإلزام حاملها بتسديد المبالغ والرسوم المترتبة عليه حال ثبوت المخالفة ومطالبته بالتعويض عن الأضرار"، وبما أنّ جميع السلع والخدمات لها ترميز عالمي، فإن البنك يعمل على حجب الرموز الخاصة بالسلع والخدمات المحرّمة.
(74) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، بند (2/2/2) ، ص204، لكن لم تشتمل اتفاقية شروط وأحكام طلب الحصول على البطاقة على هذا الضابط.
75() انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، بند (3/2/2) ، ص205.
(76) انظر: الشاعر، الأحكام الفقهية المتعلقة بالبطاقة الائتمانية الدوّارة، ص 170، وقد التزم بنك صفوة الإسلامي بهذا الضابط فقد نصّ البند (16) من اتفاقية شروط وأحكام طلب الحصول على البطاقة على الآتي: " يتعهد حامل البطاقة بعدم الشراء باستخدام بطاقة المرابحة الإلكترونية من المعارض أو الشركات المملوكة له أو التي يكون شريكًا بها بنسبة تعادل 50% فأكثر".
(77) انظر: القري، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 12، ص1396.
(78) انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص344.
(79) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص 734.

(80) انظر: البهوتي، منصور بن يونس (1051 هـ) ، كشاف القناع عن الإقناع، السعودية، وزارة العدل،1421هـ، ط 1، ج8، ص 412.
(81) انظر: المصدر السابق، ج8، ص412. وابن قدامة، المغني، ج7، ص197.
(82) انظر: أبو غدّة، عبد الستّار، بطاقات الائتمان وتصوّرها والحكم الشرعي عليها، مجملة مجمع الفقه الإسلامي، 1421هـ، العدد12، ص 1340، لكن هذه الصورة غير معمول بها في بنك صفوة الإسلامي.
(83) انظر: أبو غدة، بطاقات الائتمان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 13، ص 1340، الشاعر، الأحكام الفقهية المتعلقة ببطاقة الائتمان الدوّارة، ص 173
(84) انظر: العبيدي، حنان إدريس، بطاقات الائتمان وأحكامها في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة بنغازي، كلية الحقوق، ليبيا، 2012م، ص132.
(85) الأصل أن تشتري المؤسسة السلعة بنفسها مباشرة من البائع عن طريق موظفيها، ويجوز لها ذلك عن طريق توكيل غير العميل الآمر بالشراء؛ ابتعادًا عن الصورية والالتباس بأن التملك لصالح الآمر بالشراء، ولا تلجأ لتوكيل العميل إلاّ عند الحاجة الملّحة - كحالة استثنائية -. انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، بند (3/1/3) ، ص210.
(86) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 5، ص220. الرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص35. وابن قدامة، المغني، ج7، ص231.
(87) انظر: الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، 1314ه، ط 1،ج4، ص 270.
88() انظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله (478هـ) ، نهاية المطلب في دراية المذهب، الرياض، دار المنهاج للنشر 1428هـ، ط1، ج6، ص179.
89() انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق، ج4، ص279.
(90) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص255. والمرداوي، الإنصاف، ج13، ص483.
(91) انظر: القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (684م)، الذخيرة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م، ط1، ج5، ص22. والقرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (684م)، أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت، عالم الكتب، (د.ت)، (د.ط)، ج3، ص279.
92() انظر: السرخسي، المبسوط، ج19، ص32، والرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص35.
93() انظر: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦ هـ) ، المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2، ص 169.
(94) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص231.
(95) انظر: الشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص245. والرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص35.
(96) انظر: ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي (972 هـ)، معونة أولي النهى شرح المنتهى، مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، 1429هـ، ط5، ج5، ص461.
(97) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج3، ص387.
(98) انظر: ابن شاس، جلال الدين بن نجم (616هـ) ، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد بن محمد، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1423هـ، ط1، ج2، ص328.
(99) انظر: الرملي، نهاية المحتاج، ج5، ص35.
(100) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص231.
(101) انظر: ابن النجار، معونة أولي النهى شرح المنتهى، ج5، ص461، وابن قدامة، المغني، ج7، ص231.

(102) انظر: ابن أبي عمر، شمس الدين أبو الفرج (682هـ) ، الشرح الكبير على المقنع، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 1415هـ، ط1، ج13، ص489-490.
(103) انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (450هـ) ، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ، ط1، ج6، ص538.
(104) انظر: المصدر السابق، ج6، ص538.
(105) انظر: البهوتي، كشاف القناع، ج8، ص434.
(106) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج6، ص537.
(107) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص231.
(108) انظر: الشيرازي، المهذّب، ج2، ص169.
(109) هذا قول جمهور الحنابلة، وأصول الإمام أحمد قائمة على هذا الأصل، وكذلك الإمام مالك وطائفة من أصحابه، إلا أن الحنابلة أكثر توسُّعا، وكذلك هو الأصل عند بعض الحنفيّة، يقول الزيلعي: " ولا نسلّم أن حرمة البيع أصل، بل الأصل هو الحل، والحرمة إذا ثبتت إنما تثبت بالدليل الموجب لها". الزيلعي، تبيين الحقائق، ج4، ص87. القرافي، الذخيرة، ج1، ص155. وابن قدامة، المغني، ج6، ص360.
(110) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم 23، البند (6 /1 / 4) ،ص625.
111() انظر: قرار مجمع الفقة الإسلامي بشأن استفسارات البنك الإسلامي للتنمية، 1986م، قرار رقم 13 (1/3) والمنشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد2، ج2، ص527.
(112) يعتمد البنك في تعامله مع العملاء على الرسائل النصيّة (SMS)، التي تصل للعميل على رقم هاتفه المدوّن في سجل العميل، ولا يتطلب هذا النوع من الرسائل وجود اتصال بالإنترنت، سواء كان العميل داخل بلده، أو خارجها.
(113) إن قبض الأشياء يختلف حسب حالها وحسب الآعراف فيما يكون قبضًا لها، فقد يكون القبض حقيقيا بالأخذ باليد أو النقل، وقد يكون حكمًا بالتخلية والتمكين كقبض العقارات، للتفصيل انظر: السرطاوي، الضوابط المعيارية لصيغ الاستثمار، ص 46.
114() انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة (الأيوفي) ، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8) ، بند (1/1/3) ، ص209.
115() يكون الإيجاب والقبول في عقد بيع المرابحة باستخدام بطاقة المرابحة إلكترونيًا، بواسطة الرسائل النصيّة عبر الهاتف، وقد ذهبت هيئة المحاسبة والمراجعة (الأيوفي) إلى جواز ذلك وإلى صحة انعقاد العقد، مستندين بذلك إلى آراء الفقهاء حول جواز انعقاد العقد بالكتابة والرسالة، وبقرار مجمع الفقة الإسلامي الدولي بشأن حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة في دورة مؤتمره السادس بجدة، شعبان/1410هـ، رقم: (52/ 6/3).
انظر: ما نصت عليه هيئة المحاسبة والمراجعة (الأيوفي)، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (38)، بند (2/2)، ص961.
116() يجب أن يكون ثمن السلعة في بيع المرابحة وربحها محددًا ومعلومًا للطرفين عند إبرام العقد، ولا يجوز ترك الثمن أو الربح لمؤشرات مجهولة أو قابلة للتحديد في المستقبل. انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة (الأيوفي)، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، بند (6/4) و(7/4)، ص214.
(117) لا يجوز للبنك اشتراط فوائد ربوية في حال تأخر العميل عن السداد. انظر: المصدر السابق، المعيار الشرعي رقم (2)، بند (3/2/1)، ص80، ولكن لم ينص على ذلك في اتفاقية بطاقة المرابحة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي

(118) وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي البيع بالتقسيط. انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة المنعقدة في جدة، شعبان 1410هـ، قرار رقم: 51 (6/2).

(119) انظر: الشاعر، الأحكام الفقهية المتعلقة ببطاقة الائتمان الدوّارة، ص 170

(120) انظر: شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ص 191، ولكن لم يُنص على ذلك في اتفاقية بطاقة المرابحة الصادر عن بنك صفوة الإسلامي.

(121) يشترط في بيع الذهب والفضة والعملات التقابض و التماثل، لقوله ﷺ: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة، والبر بالبر و الشعير بالشعير و التمر بالتمر و الملح بالملح مثلاً بمثل وسواءً بسواء يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد". انظر: الإمام مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري (261هـ)، صحيح مسلم، كتاب: المساقاة، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1374هـ، ط 1، ج 3، ص210، حديث رقم: 1587

(122) انظر: الشاعر، الأحكام الفقهيّة المتعلّقة ببطاقة الائتمان الدوّارة، ص174، نقلاً عن اتفاقية شروط وأحكام العضوية في بطاقة المرابحة الصادرة عن بنك صفوة الإسلامي، البند2، الفقرة (10)، والبند الثالث الفقرة (5)

123() انظر: القري، محمد، بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 2000م، العدد12، ج3، ص529.

124() انظر: المصدر السابق، ج3، ص558-559.

125() انظر: بطاقات الائتمان غير المغطاة -المناقشة والتعقيب-، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 2000م، العدد 12، ج3، ص 636 وما بعدها.

(126) صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجواز بيع المرابحة للآمر بالشراء كما مرَّ معنا سابقًا، وكذلك جواز توكيل البنك العميل بشراء السلعة وبيعها لنفسه بعد قبضها وتملكها.

(127) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص62.

(128) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص139.

(129) اتفق الفقهاء على أنّ كل عقد يجب الضمان في صحيحه، يجب الضمان في فاسده، وعقود الضمان كالبيع توجب الضمان عند صحتها وعند فسادها. انظر: الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم(772هـ)، المهمات في شرح الروضة، بيروت، دار ابن حزم، 1430هـ، ط1، ج5، ص363. وابن قدامة، المغني، ج5، ص397.

(130) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج5، ص238. والنووي، محيي الدين بن شرف (676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت، المكتب الإسلامي، 1412هـ، ط3، ج3، ص501.

131() يسمّى عند الفقهاء خيار العيب، وهو حق يثبت شرعًا للعاقد بمقتضاه عند إطلاعه على عيب يجهله بالمعقود عليه ولاية فسخ العقد وإمضائه. انظر: مرعي، علي، الخيارات في الفقه الإسلامي، القاهرة، مطبعة الأخوة الأشقاء، 1976م، ط1، ص85.

(132) انظر: النووي، روضة الطالبين، ج3، ص504. وابن قدامة، المغني، ج6، ص219.

133() انظر: القرة داغي، علي بن محيي الدين، مقدمات في المال والملكية والعقد، بيروت، دار البشائر، 1434هـ، ط2، ج3، ص462.

(134) انظر: الشاعر، الأحكام الفقهيّة المتعلقة بالبطاقة الائتمانيّة الدوّارة، ص170.

(135) انظر: النووي، روضة الطالبين، ج4، ص325.

(136) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة المنعقدة في الكويت عام 1409هـ، وقد سبق ذكر نص القرار ص13

(137) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (8)، بند (5/1/3)، ص210.

(138) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص35. والدسوقي، حاشية الدسوقي، ج3، ص391. والشربيني، مغني المحتاج، ج3، ص264. وابن قدامة، المغني، ج7، ص215.

(139) بعض السلع والخدمات لا يمكن للبنك قبضها وحوزتها؛ بل تنتقل ملكيتها من التاجر إلى العميل مباشرة، مثل: الطاقة الكهربائية أو وقود السيارات والطائرات التي يضخ فيها مباشرة، فلا يجوز بيعها مرابحة لعدم قبضها ودخولها في ضمان المصرف. انظر: الحقيل، مساعد بن عبدالله، ربح ما لم يضمن: دراسة تأصيلية تطبيقية، الرياض، دار الميمان للنشر، 1432هـ، ط1، ص338.

(140) ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد (273هـ) ، سنن ابن ماجه، بيروت، دار الرسالة، 1430هـ، ط1، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، ج3، ص308، حديث رقم:2187.

قال الحاكم في مستدركه:" هذا حديث على شرط جملة من أئمة المسلمين صحيح". انظر: الحاكم، المستدرك، ج2، ص21.

(141) انظر: النووي، محيي الدين بن شرف (676هـ) ، المجموع شرح المهذّب، القاهرة، مطبعة التضامن، 1344هـ، ط1، ج9، ص258.

(142) قال الإمام الشافعي:" ومن بيوع الغرر عندنا بيع ما ليس عندك". انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (450هـ) ، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ، ط1، ج5، ص325.

(143) انظر: ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (318هـ) ، الإجماع، المدينة المنورة- على ساكنها أفضل الصلاة والسلام-، دار مسلم للنشر، 1425هـ، ط1، ص95.

(144) أخرجه الحاكم في مستدركه وقال: إسناده صحيح. انظر: الحاكم، المستدرك، كتاب البيوع، ج3، ص140، حديث رقم:2215.

(145) انظر: الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد (388هـ) ، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، 1351هـ، ج3، ص141.

(146) انظر: الترمذي، سنن الترمذي، كتاب: البيوع، باب: ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد فيه عيبًا، ج3، ص574، حديث رقم: 538.

قال الحاكم:" هذا حديث صحيح، و إسناده حسن". انظر:الحاكم، المستدرك على الصحيحين، كتاب البيوع، ج3، ص136، حديث رقم: (2210).

(147) انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ) ، الأشباه والنظائر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ، ط1، ج2، ص41.

(148) انظر: السرخسي، المبسوط، ج11، ص157. والكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص96.

(149) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج3، ص436.

(150) انظر، النووي، روضة الطالبين، ج4، ص98،ص400، ص431.

(151) انظر: ابن قدامة، المغني، ج8، ص114.

(152) انظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ج2، ص1142، حديث رقم: 1504.

(153) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج6، ص253، وابن قدامة، المغني، ج8، ص115.

(154) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (728هـ)، القواعد النورانية، الرياض، دار ابن الجوزي، 1422هـ، ط1، ص274.

155() انظر: البغدادي، القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة (422هـ) ، مكة المكرمة، المكتبة التجارية، 2017م، ط1، ج2، ص1122.

(156) هذا خاص بالعارية، انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق، ج5، ص85.

(157) انظر: القرطبي، المقدمات الممهدات، ج2، ص252

(158) انظر: ابن قدامة، المغني، ج8، ص115.

(159) سبق تخريجه ص 10

(160) انظر: ابن قدامة، المغني، ج8، ص115.

161() انظر: الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (321هـ) ، شرح معاني الآثار، بيروت، عالم الكتب، 1414هـ، ط1، ج4، ص90.

(162) سبق تخريجه ص

(163) الشوكاني، محمد بن علي (1250هـ) ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، بيروت، دار ابن حزم، ط1، ص505.

(164) انظر: القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤هـ) ، أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت، عالم الكتب، 1418هـ، ط1، ج1، ص141.

(165) انظر: ابن قدامة، المغني، ج7، ص342.

(166) انظر: المصدر السابق، ج7، ص343.

(167) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص149.

(168) انظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجه، كتاب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضرُّ بجاره، حديث رقم: 2341، ج3، ص432.
والحديث صحيح، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرِّجاه". الحاكم، المستدرك، كتاب: البيوع، حديث رقم: 2345، ج2، ص66.

العموم المعنويّ و أثره في تطبيق النّصّ الجزئيّ

أمامة محمد الوحيدي*

أ.د. خلوق ضيف الله آغا**

تاريخ وصول البحث: 2025/1/13م

تاريخ قبول البحث: 2025/3/23م

الملخص

تناولت هذه الدّراسة موضوع العموم المعنويّ وأثره في تطبيق النّصّ الشّرعيّ الجزئيّ، وتضمّن ثلاثة مباحث، وخاتمة.

وتطرّقت الدّراسة -من خلال استخدام المنهج الوصفيّ، التّحليليّ، المقارن-، حقيقته، وطرق معرفته، وموقف الأصوليّين منه، وقد توصّلت الدّراسة إلى مجموعة من النّتائج من أهمّها:

أنّ العموم لا يقتصر على الألفاظ، بل يتعدّى إلى المعاني، وأنّ من طرق معرفة العموم المعنويّ العموم الاستقرائيّ، عموم الخطاب الموجّه إلى النّبيّ ﷺ، وعموم الخطاب الموجّه لواحد من الأمّة، وهناك عددًا من المسائل الأصوليّة المبنيّة على العموم المعنويّ مثل عموم المفهوم وعموم المقتضى وخلاف العلماء في الأخذ بهما، وأنّ أصل سدّ الذّرائع وقاعدة رفع الحرج وقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح وقاعدة تقديم المصالح العامّة على المصالح الخاصّة أمثلة تطبيقيّة على العموم المعنويّ وأثره في تطبيق النّصّ الجزئيّ، وحكم استخدام التّطبيقات الذّكيّة في عقد الزّواج، وحكم التّبرّع بالدّم ونقله للمحتاجين أمثلة تطبيقيّة معاصرة على العموم المعنويّ.

كما أوصت الدّراسة على مزيد من تطبيق العموم المعنويّ في الفروع الفقهيّة المعاصرة، وذلك من باب ربط الفروع بالأصول.

الكلمات المفتاحيّة: العموم المعنويّ، أصول الفقه، النّصّ الجزئيّ.

* باحثة.

** أستاذ دكتور، قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Conceptual Generality and Its Impact on the Application of Specific Texts

Abstract

The study addresses the topic of general moral universality and its impact on applying specific legal texts, consisting of three main sections and a conclusion. Through the use of a descriptive, analytical, and comparative methodology, the study explores the essence of moral universality, methods of identifying it, and the perspectives of fundamentalist scholars on the subject.

Key findings of the study include that universality is not confined to linguistic expressions but extends to meanings as well. Methods for discerning general moral universality include inductive generalization, the generality of discourse directed at the Prophet (PBUH), and generality in communications directed to a single member of the community. The study highlights several fundamental issues rooted in general moral universality, such as the general implications of context and necessity and scholarly disagreements on their applicability. Principles such as the principle of blocking the means, the principle of lifting hardship, the principle of averting harm before attaining benefits, and prioritizing public welfare over private interests serve as practical examples of general moral universality's influence on applying specific legal texts.

The study also recommends applying general moral universality in contemporary jurisprudential branches to foster connections between detailed rulings and foundational principles. And the ruling on the use of smart applications in marriage contracts and the ruling on blood donation and transfusion for those in need are contemporary applied examples of general moral universality.

Keywords: conceptual generality, Principles of Islamic Jurisprudence, particular text.

المقدّمة:

تُعَدُّ دراسة العموم المعنويّ، من أبرز الموضوعات الّتي تضفي أبعادًا مهمّة على فهم النّصوص الشّرعيّة، وبخاصّة فيما يتعلّق بتطبيق النّصوص الجزئيّة، وربطها بمقاصد الشّريعة الكليّة، ممّا أتاح مرونة في الفهم والتّطبيق، دون إخلال بالمقاصد الشّرعيّة.

ويُعَدّ العموم المعنويّ من المفاهيم الأصوليّة المهمّة في فهم النّصوص الشّرعيّة، وتطبيقها، حيث يتجاوز مدلول اللّفظ المحدود؛ ليشمل معاني أوسع وأعمّ وأشمل، ويساعد هذا العموم في تطبيق النّصوص الجزئيّة على حالات متعدّدة، تتّفق مع المعنى العامّ، ممّا يُمَكِّن من استنباط أحكام شرعيّة تتناسب مع مستجدّات الواقع.

وتهدف هذه الدّراسة، إلى توضيح مفهوم العموم المعنويّ، وبيان أثره في تطبيق النّصوص الجزئيّة، وذلك، عبر استعراض أمثلة تطبيقيّة معاصرة، ممّا يسهم في توضيح دور العموم في تحقيق مرونة الشّريعة، وملاءمتها لمتغيّرات الزّمان والمكان.

مشكلة الدّراسة:

تجيب الدّراسة عن الأسئلة الآتية:

1-ما حقيقة العموم المعنويّ عند الأصوليّين؟

2-ما طرق معرفة العموم المعنويّ عند الأصوليّين؟

3-ما أثر العموم المعنويّ في تطبيق النّصّ الجزئيّ في المسائل الفقهيّة المعاصرة؟

أهمّيّة الدّراسة:

1- تُعنى دراسة العموم المعنويّ بربط النّصوص الجزئيّة بالكليّة للشّريعة الإسلاميّة، ممّا يسهم في الفهم الأوسع لأحكام الشّريعة، بدلاً من الاقتصار على النّصوص الجزئيّة.

2-توسيع نطاق الفهم، من خلال النّظر إلى المعاني العامّة، والمقاصد العليا، فتتّسع دائرة الفهم الفقهيّ بما يتجاوز الدّلالة اللّغويّة الحرفيّة، إلى السّيّاقات المعنويّة والاجتماعيّة.

3-تسهم دراسة العموم المعنويّ في إضفاء المرونة على عمليّة الاجتهاد، خصوصًا عند ظهور قضايا معاصرة لا توجد نصوص شرعيّة صريحة بشأنها.

4- تُعَدّ هذه الدّراسة، واحدة من الأدوات الفعّالة؛ لتحقيق مقاصد الشّريعة، الّتي تهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، بحيث لا يكون التّطبيق للنّصّ الجزئيّ مجافيًا لروح الشّريعة.

أهداف الدّراسة

1-توضيح حقيقة العموم المعنويّ.

2-توضيح طرق معرفة العموم المعنويّ عند الأصوليّين.

3-بيان أثر العموم المعنويّ في تطبيق النّصوص الجزئيّة.

الدّراسات السّابقة:

في حدود اطّلاعي، وبحثي المستمرّ؛ وجدت هذه الدّراسات المتعلّقة بالبحث:

1-الثّبات والشّمول في الشّريعة الإسلاميّة، للدّكتور عابد السّفياني، رسالة دكتوراه (1988م). وقد خصّص الباحث مبحثًا كاملًا عن العموم المعنويّ، تكلّم فيه عن تعريفه وإفادته للشّمول، دون التّطرق إلى تفصيلاته. وهذا البحث، سيتطرّق إلى بيان حقيقة العموم المعنويّ، وأنواعه، وآراء العلماء فيه، وتطبيقه على بعض الفروع الفقهيّة المعاصرة.

2-العموم المعنويّ عند الأصوليّين، للباحث محمّد بن عبد الله بن عبد الكريم، رسالة ماجستير، (1422هـ). وهي مختصّة بتأصيل العموم المعنويّ، وعرض آراء العلماء، واختلافهم فيها؛ ولكن لم يتطرّق لتطبيق العموم المعنويّ في النّصّ الجزئيّ. وهذا البحث، سيتطرّق إلى بيان تطبيق العموم المعنويّ على بعض الفروع الفقهيّة المعاصرة.

3-العموم المعنويّ حقيقته وأنواعه، للدّكتور فراس عبد الحميد الشّايب، بحث منشور في مجلّة دراسات علوم الشّريعة والقانون، المجلّد 44، العدد 4، ملحق 3، 2017م. وقد تطرّق الباحث إلى بيان حقيقة العموم المعنويّ، وبيان أنواعه، واستعرض اختلاف العلماء في الأخذ به واعتباره؛ لكنّه لم يتطرّق إلى دراسة العموم المعنويّ دراسة تطبيقيّة في الفروع الفقهيّة. وهذا البحث، سيتطرّق إلى بيان تطبيق العموم المعنويّ على بعض الفروع الفقهيّة المعاصرة.

منهج البحث:

تعتمد الدّراسة على المناهج الآتية، الوصفيّ، والتّحليليّ، والمقارن، والاستقرائيّ، وذلك من خلال تعمّق النّظر في تحرير المسائل، واستعراض آراء العلماء المختلفة في القضايا الأصوليّة، والمقارنة بينها.

وقد قسّمت البحث، إلى مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأوّل: حقيقة العموم المعنويّ:

المطلب الأوّل: العموم المعنويّ لغة واصطلاحًا.

المطلب الثّاني: آراء الأصوليّين من العموم المعنويّ.

المبحث الثّاني: طرق معرفة العموم المعنويّ.

المبحث الثّالث: أثر العموم المعنويّ في تطبيق النّصّ الجزئيّ.

المبحث الأوّل: حقيقة العموم المعنويّ.

حتّى تتّضح لنا حقيقة العموم المعنويّ؛ لا بدّ من بيان معنى العموم المعنويّ لغة واصطلاحًا، فمن المعلوم، أنّ هنالك ترابطًا بين المعنيين؛ اللّغويّ، والاصطلاحيّ لأيّ لفظ، وهو ما سنوضّحه في هذا المبحث.

المطلب الأوّل: العموم لغة واصطلاحًا.

يتكوّن مصطلح العموم المعنويّ من لفظين: العموم، والمعنويّ، وستعرض الدّراسة معنى كلّ منهما في اللّغة والاصطلاح.

الفرع الأوّل: العموم لغة:

مصدر عمّ يعمّ فهو عامّ، وَعَمَّ الشَّيْءُ يَعُمُّ عُمُومًا؛ أَيْ: شَمِلَ الجَمَاعَةَ. يُقَالُ: عَمَّهُمْ بِالعَطِيَّةِ.

يقال: العمّ أخو الأبِ[i]، والعمّ أي الجماعة الكثيرة، يقال: اسْتَوى على عُمُمِه، أي: تَمامِ جِسْمِهِ، ومالِه، وشَبابِه[ii].

والحاصل: أنّ معنى العموم، يدور على معنى: الشّمول، والكثرة، والتّمام.

الفرع الثّاني: العموم اصطلاحًا:

اختلف العلماء في تعريف العامّ اصطلاحًا، وسبب اختلافهم حول وقوع العموم؛ هل يقع في الألفاظ والمعاني، أم في الألفاظ دون المعاني؟ ولن تتطرّق الدّراسة إلى تفاصيل هذا الاختلاف، حتّى لا تخرج عن موضوعها، ومحلّها كتب الأصول.

ويمكن أن نحصر اتّجاههم في تعريف العموم إلى اتّجاهين[iii]:

الأوّل: من الأصوليّين من حصر العامّ باللّفظ دون المعنى، كالغزّاليّ[iv]، والزّركشيّ[v]، والرّازيّ[vi].

فعرّفه الغزّاليّ بأنّه: "عبارة عن اللّفظ الواحد، الدّالّ -من جهة واحدة- على شيئين فصاعدًا"[vii].

الثّاني: من الأصوليّين من عرّف العامّ باللّفظ والمعنى، كالدّبوسيّ[viii]، وابن الحاجب[ix].

فعرّفه الدّبوسيّ بأنّه: "ما ينتظم جمعًا من الأسماء؛ لفظًا، أو معنى"[x].

المطلب الثّاني: المعنويّ لغة واصطلاحًا:

الفرع الأوّل: المعنويّ لغة:

المعنى: مصدر من عنى، وهو: ما دلّ عليه اللّفظ[xi]، ويأتي بمعنى القصد للشّيء، وظهور شيء وبروزه[xii].

الفرع الثّاني: العموم المعنويّ اصطلاحًا:

ورد مصطلح "العموم المعنويّ" عند بعض الأصوليّين -كالسّمعانيّ، والقرافيّ، وابن تيمية، والشّاطبيّ، وغيرهم -رحمهم الله جميعًا-؛ إلّا أنّهم لم يضعوا تعريفًا جامعًا مانعًا له، فهم قد تعرّضوا له بالمعنى، دون تحديده، وفيما يلي بعض تعريفاتهم:

-قال الإمام السّمعانيّ -رحمه الله-: "وقد ألحق بعض الأصوليّين هذا الباب، **ما يفيد العموم من جهة المعنى**، وذلك يكون بأن يقترن باللّفظ ما يدلّ على العموم، وإن كان اللّفظ لا يدلّ عليه.."[xiii].

بمعنى أنّ العموم المعنويّ، مأخوذ من اللّفظ ذاته، بأن اقترن باللّفظ دليل على العموم؛ ولكنّ اللّفظ لا يدلّ عليه.

-وقال الإمام القَرافيّ -رحمه الله-: "ويدلّك على أنّ عموم المعنى، يقتصر فيه على أيّ عدد كان، قولهم في حدّه، هو: المقول في الكثيرين...". وقد أوضح الإمام القرافيّ تعريفه، بقوله: "ومرادهم بلفظ (كثيرين): لفظ متكثّر، فيصير كالمطلق في الجموع، نحو: رجال ودراهم، يصدق بأيّ عدد كان، فمتى صدق عدد من الدّنانير؛ صدق الجميع، مع أنّه مطلق، فيصير لفظ العامّ موضوعًا لما هو عامّ شامل، لما هو مطلق له عموم الصّلاحيّة فقط، وهما متباينان، فيكون اللّفظ مشتركًا"[xiv].

وفرّق بين العمومين؛ اللفظيّ والمعنويّ، بأنّ العموم اللفظيّ، يدلّ على الشّمول والاستيعاب على الحقيقة؛ بخلاف العموم المعنويّ، الّذي يدلّ على الشّمول على سبيل المجاز.

-وقال الإمام ابن تيمية -رحمه الله-: "فَمَا عَلِمْنَا أَحَدًا جَمَعَ بَيْنَ إنْكَارِ "العمومَين"؛ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ، وَنَحْنُ قَدْ قَرَّرْنَا الْعُمُومَ بِهِمَا جَمِيعًا، فَيَبْقَى مَحَلّ وِفَاقٍ مَعَ الْعُمُومِ الْمَعْنَوِيِّ؛ لَا يُمْكِنُ إنْكَارُهُ فِي الْجُمْلَةِ؛ وَمَنْ أَنْكَرَهُ؛ سَدَّ عَلَى نَفْسِهِ إثْبَاتَ حُكْمِ الْأَشْيَاءِ الْكَثِيرَةِ؛ بَلْ سَدَّ عَلَى عَقْلِهِ أَخَصَّ أَوْصَافِهِ، وَهُوَ **الْقَضَاءُ بِالْكُلِّيَّةِ الْعَامَّةِ**، وَنَحْنُ قَدْ قَرَّرْنَا الْعُمُومَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ"[xv].

وضّح شيخ الإسلام طريقة العمل بالعموم المعنويّ، وذلك، أن نقضي بالكلّيّة العامّة لجزئيّات، وحوادث ليس لها نصّ مباشر يشملها في العموم اللفظيّ؛ ولكن يمكن أن يشملها العموم المعنويّ.

-وقال الإمام الشّاطبيّ -رحمه الله-: "الْعُمُومُ إِذَا ثَبَتَ؛ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَثْبُتَ مِنْ جِهَةِ صِيَغِ الْعُمُومِ فَقَطْ؛ بَلْ لَهُ طَرِيقَانِ... وَالثَّانِي: اسْتِقْرَاءُ مَوَاقِعِ المَعْنَى، حَتَّى يَحْصُلَ مِنْهُ فِي الذِّهْنِ أَمْرٌ كُلِّيٌّ عَامٌّ؛ فَيَجْرِي فِي الحُكْمِ مَجْرَى العُمُومِ المُسْتَفَادِ مِنَ الصِّيَغِ"[xvi].

أشار الإمام الشّاطبيّ إلى نوع من أنواع العموم المعنويّ، وهو الاستقراء المعنويّ؛ إذ هو مستفاد من تتبّع المعاني الجزئيّة، والأحكام التّفصيليّة، والحِكم الشّرعيّة، المستفادة من جميع أبواب الشّريعة؛ بحيث يمكن اعتبارها معنًى كلّيًّا.

وعرّف الدّكتور فتحي الدّرينيّ -رحمه الله- العمومَ المعنويّ، بقوله: "الأصل المعنويّ العامّ، هو المُستقرَى من مواقع معناه في نصوص عدّة خاصّة، لاحظه المشرّع في تصرّفاته، في بناء أحكام جزئيّة عديدة عليه؛ بحيث أمكن اعتباره مقصودًا شرعيًّا ثابتًا؛ على سبيل القطع، أو على سبيل الظّنّ الغالب؛ تبعًا لنوع الاستقراء"[xvii].

فقد أشار الدّكتور، إلى نوع من أنواع العموم المعنويّ، وهو الاستقراء العموميّ.

عرّفه الدّكتور فراس الشّايب بأنّه: "ما اشتمل على معانٍ كثيرة بوضعٍ واحدٍ، دلّ عليه اللّفظ؛ من حيثُ الوضعُ، أو من استقراء معاني مجموعة من النّصوص، تؤدّي معنى كلّيًّا واحدًا"[xviii].

ويمكن أن يستدرك على التّعريف، ما يلي:

أوّلًا: ذكر "ما اشتمل على معانٍ كثيرة" وهذا، تعريف أراه قاصرًا، يدخل فيه العموم اللّفظيّ، فليس كلّ عموم معنويّ تدلّ عليه معانٍ كثيرة.

ثانيًا: ذكر أنّ العموم المعنويّ قد يُعرّف "بوضع واحدٍ دلّ عليه اللّفظ من حيثُ الوضع"، وهذا، يمكن أن ينطبق على الألفاظ العامّة والمجملة؛ لكنّه يحتاج إلى توضيح أكثر؛ لتمييزه عن العموم اللّفظيّ.

وعرّفه الباحث محمّد عبد الكريم: "شمول يتناول الأفراد الدّاخلة تحته تناولًا كلّيًّا، عن طريق الاستقراء، أو العرف، أو دليل يقترن باللّفظ، فيجري حينئذٍ مجرى العموم المستفاد من اللّفظ"[xix].

ويمكن أن يُستدرك على هذا التّعريف: أنّه طويلٌ، ويمكن اختصاره، حتّى يكون جامعًا مانعًا مقتضبًا، لا حشو فيه، ولا زيادة.

ويمكننا تعريف العموم المعنويّ، بأنّه: **ما اشتمل على معنىً كلّيّ لم يدلّ عليه لفظ خاصّ يدلّ عليه، ويعرف بالاستقراء أو بالعرف الشّرعيّ أو بالعرف اللغويّ.**

شرح التّعريف:

" ما اشتمل على معنىً كلّيّ لم يدلّ عليه لفظ خاصّ يدلّ عليه": احترز بهذا القيد دخول العموم اللّفظيّ؛ إذ هو: يدل عليه لفظ واحد، وهو يدلّ على الشّمول، أمّا العموم المعنويّ، فيدّل عليه أكثر من لفظ، ويشتمل على كثيرين دون وجود لفظ خاصّ، كما ذكر الإمام القرافيّ -رحمه الله-: "المقول في كثيرين"، فيصدق على أيّ عدد كان، دون تقييد.

" ويعرف بالاستقراء أو بالعرف الشّرعيّ أو بالعرف اللغويّ": وهي طرق معرفة العموم المعنويّ، فيعرف بالاستقراء، أو بالعرف الشّرعيّ، أو بالعرف اللغويّ، كما سيتّضح فيما بعد.

ومن الجدير بالذّكر، أنّ دلالة العموم؛ اللفظيّ والمعنويّ، على الشّمول والاستيعاب متشابهة؛ إلّا أنّ العموم اللفظيّ مستفاد من صيغة، ولفظ دليل خاصّ، أمّا العموم المعنويّ؛ فمستفاد من المعنى، دون وجود لفظ خاصّ يدلّ عليه، فيكون حكم هذا العامّ المستفاد من النّصوص، كحكم العموم اللفظيّ، المستفاد من دليل خاصّ.

المبحث الثّاني: طرق معرفة العموم المعنويّ:

ذكر الأصوليّون طرقًا لمعرفة العموم المعنويّ، وسنفصّل في هذا المبحث هذه الطّرق، على أنّ بعضها ليس محلّ اتّفاق بينهم.

الطّريق الأوّل: العموم المعنويّ المستفاد من الاستقراء:

يُعَدّ هذا الطّريق، من أهمّ الطّرق لمعرفة العموم المعنويّ، وأوسعها، وقد توسّع فيه الإمام الشّاطبيّ

-رحمه الله-، وذكر أنّ أدلّة الشّريعة، المستفادة من مجموعة النّصوص، من خلال استقراء مجموعة من نصوص مخصوصة، تدلّ على معنى واحد. فالاستقراء المعنويّ، لا يثبت بدليل خاصّ؛ بل يثبت بمجموعة أدلّة، مضافة بعضها إلى بعض، تدلّ على معنىً واحد، وذكر أنّ ذلك شأن الاستقراء؛ أي: أنّه يتمّ فيه تصفّح الجزئيّات؛ لإثبات حكم عامّ[xx].

ومن أمثلة العموم المعنويّ، المستفاد من الاستقراء، على سبيل المثال لا الحصر:

1-المقاصد الشّرعيّة العامّة، مثل: المساواة، والحرّيّة:

فالمساواة، هي من المقاصد الّتي تنشأ عن عموم الشّريعة، ويتوقّف النّظر فيها على تحقيق معرفة عمومها، ومواقع ذلك العموم، وكيفيّته، والمساواة بين الأمّة في تناول الشّريعةِ أفرادَها، وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة، ومقدار إلغائها[xxi]. ويتفرّع على ذلك، أنّ استواء أفراد الأمّة في تصرّفهم في أنفسهم، مقصد أصليٌّ من مقاصد الشّريعة، وذلك، هو المراد بالحرّيّة[xxii].

2-القواعد المقاصديّة، مثل: "التّكليف كلّه؛ إمّا لدرء المفاسد، أو لجلب المصالح، أو لهما معًا"[xxiii].

وقد ذكر الطّاهر ابن عاشور -رحمه الله- هذه المعاني، بقوله: "ومن آثار ذلك، **ورود الكلّيّات** الكثيرة؛ في آي القرآن .... وفي الأحاديث، نجد القواعد العامّة..."[xxiv].

وقال في موضع آخر: "وكان الاختلاف كبيرًا بين العلماء، في الاحتجاج بقضايا الأعيان، وبأخبار الآحاد، إذا خالفت القواعد؛ أي: الكلّيّات اللّفظيّة، أو المعنويّة..."[xxv].

3-القواعد الفقهيّة الجامعة، مثل: (الأمور بمقاصدها)، (المشقّة تجلب التّيسير)، (العادة محكّمة)، وغيرها من القواعد الفقهيّة.

4-ما أُخذ معناه من جنس الأدلّة، وكان ملائمًا لتصرّفات الشّارع؛ كالمصالح المرسلة.

الطّريق الثّاني: العموم المعنويّ المستفاد من العرف:

يُعدّ العرفُ طريقًا مهمًّا لمعرفة العموم المعنويّ، وهو ينقسم إلى قسمين:

العموم المعنويّ المستفاد من العرف الشّرعيّ، وهو نوعان: عموم الخطاب الموجّه إلى النّبيّ ﷺ، وعموم الخطاب الموجّه لواحد من الأمّة.

والعموم المعنويّ المستفاد من العرف اللّغويّ، وهو نوعان: عموم المفهوم بنوعيه؛ الموافقة والمخالفة، وعموم المقتضى.

القسم الأوّل: العموم المعنويّ المستفاد من العرف الشّرعيّ:

إنّ العرف يُعدّ واسطة للتّعرّف على مَعانٍ قَصُر اللّفظ عنها، فالمعاني الدّاخلة في العموم، لم تدخل بسبب اللّفظ؛ وإنّما اشتركت في المعنى؛ بسبب العرف الشّرعيّ، والمقصود بالعرف الشّرعيّ: "ما استفيد بالشّرع وضعه للمعنى"[xxvi]، ويوضّح ذلك، قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ﴾ [البقرة: 173]، فالمقصود من الآية الكريمة، هو تحريم أكل المَيْتة، والانتفاع بشيء ممّا فيها[xxvii]، فدلّ العرف على أنّ التّحريم لم يقصد به المَيْتَة نفسَها؛ بل ما هو شائع في عرف النّاس من أكلِها وبيعِها، ولفظُ ﴿ٱلۡمَيۡتَةَ﴾ و«قَوْله تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا﴾: وَهِيَ كَلِمَةٌ مَوْضُوعَةٌ لِلْحَصْرِ، تَتَضَمَّنُ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ؛ فَتُثْبِتُ مَا تَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ، وَتَنْفِي مَا عَدَاهُ، ...، وقَدْ حَصَرَتْ هَاهُنَا الْمُحَرَّمَ، لَا سِيَّمَا وَقَدْ جَاءَتْ عَقِبَ الْمُحَلَّلِ: فَقَالَ تَعَالَى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة: 172]، فَأَدَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْإِبَاحَةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، ثُمَّ عَقَّبَهَا بِالْمُحَرَّمِ، بِكَلِمَةِ ﴿إِنَّمَا﴾ الْحَاصِرَةِ؛ فَاقْتَضَى ذَلِكَ الإيعَابَ لِلقِسْمَيْنِ؛ فَلَا مُحَرَّمَ يَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ، وَهِيَ مَدَنِيَّةٌ، وَأَكَّدَتْهَا الْآيَةُ الْأُخْرَى، الَّتِي رُوِيَ أَنَّهَا نَزَلَتْ بِعَرَفَةَ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام: 145]، فَاسْتَوَى الْبَيَانُ أَوَّلاً وَآخِرًا»[xxviii].

فالأحكام الشّرعيّة، قد يدلّ ظاهرها على تناول نوع دون آخر، أو شمول جنس دون جنس آخر، كأنْ يكونَ الخطابُ خاصًّا بالنّبيّ ﷺ، أو يكونَ خاصًّا بأحد من الأمّة دون غيره، وفيما يلي؛ نبيّن أثر العرف الشّرعيّ في العموم المعنويّ.

أوّلًا: عموم الخطاب الموجّه إلى النّبيّ ﷺ.

والمراد بذلك: هل خطاب الله تعالى بلفظ يختصّ به رسولَ الله ﷺ يعمّ أمّته؟ والمقصود هنا، هو: الخطاب المطلق، وليس الخطابَ الّذي يدلّ على اختصاصِ النّبيّ ﷺ دون غيره من الأمّة. وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، على قولين:

القول الأوّل: الخطاب الّذي جاء خاصًّا بالرّسول ﷺ لا يعمّ الأمّة. وإلى هذا القول، ذهب السّادة الشّافعيّة[xxix].

واستدلّوا بأنّ الخطاب الخاصّ بالرّسول ﷺ لا يعمّ الأمّة، فالسّيّد إذا أمر عبده بخطاب يخصّه، لا يكون أمرًا لغيره، إضافة، إلى احتمال أن يكون الأمر للواحد المعيّن مصلحة له، وهو مفسدة في حقّ غيره[xxx].

القول الثّاني: الخطاب الّذي جاء خاصًّا بالرّسول ﷺ يعمّ الأمّة. وإلى هذا القول، ذهب السّادة الحنفيّة[xxxi]، والسّادة المالكيّة[xxxii]، وهو قول الإمام الشّافعيّ[xxxiii]، والسّادة الحنابلة[xxxiv].

واستدلّوا بقوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗا﴾ [الأحزاب: 37]. ووجه الدّلالة: أنّ الآية عامّة لأمّة الرّسول ﷺ، فقد علّل الإباحة بنفي الحرج عن أمّته، ولو اختصّ به الحكم؛ لما كان علّة لذلك.

وأيضًا قوله تعالى: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأحزاب: 50].

ووجه الدّلالة من الآية: أنّ الحكم لو لم يكن عامًّا لأمّة الرّسول ﷺ؛ لما كان للتّقييد فائدة، ولم يحتجْ إلى التّخصيص[xxxv].

والّذي يظهر، أنّ القول إنّ الخطاب الّذي يخصّ الرّسول ﷺ يعمّ الأمّة، وذلك؛ لأنّ الشّريعة الإسلاميّة، جاءت شاملة عامّة، ولا يُصار إلى التّخصيص إلّا بدليل، أو قرينة تدلّ عليه. فالخطاب المطلق، الّذي وُجّه إلى النّبيّ ﷺ يتناول أمّتَه، ويعمّهم بالعموم المعنويّ، المستفاد من العرف الشّرعيّ. وهذا يوافق المقصد الشّرعيّ من جعل الخطاب عامًّا.

ثانيًا: عموم الخطاب الموجّه لواحد من الأمّة.

إنّ الخطاب الشّرعيّ، إذا خصّ أحدًا بدليل ظاهر، أو قرينة معتبرة؛ فحكم الخطاب يخصّه وحده، دون غيره من النّاس، فلا يعمّ الحكم؛ بل يبقى خاصًّا لمن وُجّه إليه الخطاب. مثال ذلك: ما رواه الإمام مسلم في صحيحه: «عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ ﷺ قَالَ: ذَبَحَ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ. فَقَالَ النَّبِيُّ

ﷺ: (أَبْدِلْهَا)، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ عِنْدِي إِلَّا جَذَعَةٌ (قَالَ شُعْبَةُ: وَأَظُنُّهُ قَالَ) وَهِيَ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ. فقال رسول الله ﷺ: (اجْعَلْهَا مَكَانَهَا، **وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ**)»[xxxvi]. فقد نصّ النّبيّ ﷺ على أنّ هذا الحكمَ خاصٌّ بأبي بردة، فلا يُعدّ الحُكم عامًّا لغيره من الأمّة.

أمّا إذا كان الخطاب مجرّدًا عن دليل تخصيص، أو قرينة ظاهرة؛ فقد اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأوّل: إنّ الخطاب لا يعمّ إلّا بدليل خارجيّ؛ كقياس، أو غيره. وهو قول جمهور الأصوليّين[xxxvii].

واستدلّوا بأنّ خطاب الواحد لا يشمل الجماعة، فقد وضع في اللّغة؛ ليخبر عن الواحد[xxxviii].

القول الثّاني: إنّ خطاب رسول الله ﷺ لواحد من الأمّة، يعمّ غيره منهم، دون التّوقّف على دليل خارجيّ. وهو قول السّادة الحنابلة[xxxix] وبعض السّادة الشّافعيّة[xl].

واستدلّوا بما جاء من الآيات والأحاديث الّتي تفيد العموم لجميع المخاطبين، فالخطاب الّذي جاء خاصًّا بأحد أفراد الأمّة إلّا إنّه عامّ من جهة عموم الرّسالة، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام: 19]، فظاهر الآية، يفيد "أنّ ما كان من الحكم الخاصّ لشخص بعينه في القرآن، فجميع النّاس منذَرون به، ولا يكون إلّا مع تكليفهم لفظه وإيقاعه"[xli].

والّذي يظهر، أنّ القول الثّاني الّذي يقضي بأنّ الخطاب لواحد من الأمّة يعمّ غيره، ولا يتوقف على دليل خارجيّ، أقرب للصّواب. والسّبب؛ أنّ الشّريعة الإسلاميّة عامّة، والعموم -كما قدّمنا- فيها يحصل؛ إمّا عن طريق العموم اللفظيّ، الّذي يُستفاد من الصّيغة ذاتها، وإمّا عن طريق العموم المعنويّ، الّذي يُستفاد من طرق أخرى؛ كالاستقراء، والعرف الشّرعيّ، والّذي يتواءم تمامًا مع عموم الشّريعة الإسلاميّة.

القسم الثّاني: العموم المعنويّ المستفاد من العرف اللّغويّ.

إنّ من المسائل المبنيّة على العموم المعنويّ، ما يتعلّق بالعرف اللّغويّ، هو عموم المفهوم بنوعيه؛ الموافقة والمخالفة، وعموم المقتضى، وبيان ذلك فيما يأتي:

أوّلًا: عموم المفهوم:

إنّ من أهمّ الطّرق في الدّلالة على العموم المعنويّ، هو عموم المفهوم؛ بنوعيه الموافقة والمخالفة.

يقول الإمام القرافيّ: «الألفاظ الّتي تُتَلقّى منها الأحكام، أربعةُ أصناف: ثلاثة متّفق عليها؛ الأوّل: لفظٌ عامٌّ يُحمل على عمومه، أو خاصٌّ يُحمل على خصوصه، والثّاني: لفظ عامّ يُراد به الخصوص، **والثّالث: لفظٌ خاصٌّ يُراد به العموم**، وفي هذا، يدخل التّنبيهُ بالمساوي على المساوي، وبالأعلى على الأدنى، وبالأدنى على الأعلى، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]. فقد فُهم منه تحريمُ الضّربِ والشّتمِ، وما فوقَ ذلك»[xlii].

فكون المفهوم من العموم، هو النّوع الثّالث، الّذي ذكره الإمام القرافيّ، بأنّه لفظ خاصّ يُراد به العموم، من جهة المعنى لا اللّفظ.

والمفهوم بنوعيه، هو من المفردات الأصوليّة، الّتي اختصّ بها مذهب المتكلّمين[xliii]؛ خلافًا لمذهب الحنفيّة، الّذين قالوا بعدم حجّيّة مفهوم المخالفة؛ إلّا أنّهم يقولون بحجّيّة مفهوم الموافقة، فهم يعدّونه من باب دلالة النّصّ، ولن أتعرّض لخلافهم؛ بل ما يهمّنا هو أنّ عموم هذا المفهوم بنوعيه.

أ-مفهوم الموافقة، والمراد به: "ما يكون مدلول اللّفظ في محلّ السّكوت، موافقًا لمدلوله في محلّ النّطق"[xliv]. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ منها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النّساء: 10]. فمنطوق الآية، صريح على تحريم أكل أموال اليتامى ظلمًا؛ أمّا مفهوم الموافقة من الآية، فهو عامّ في تحريم كلّ ما يؤدّي إلى إتلاف أموال اليتامى؛ من إحراق، وإغراق، وغيرها. وهذا العموم، المستفاد من عرف اللّغة عموم معنويّ، دلّ عليه المعنى، دون تصريح باللّفظ.

ب-مفهوم المخالفة، والمراد به: "ما يكون مدلول اللّفظ في محلّ السّكوت، مخالفًا لمدلوله في محلّ النّطق"[xlv]. والأمثلة عليه كثيرة؛ منها:

ما ورد عن النّبيّ ﷺ، قوله: "في الغنم السّائمة زكاة"[xlvi].

فمنطوق الحديث، صريح بأنّ في الغنم، الّتي ترعى ممّا أنبته الله تعالى من الأرض زكاة. ويُفهم من دلالته: أنّه لا زكاة في غير السّائمة.

إنّ ثبوت عموم المفهوم بنوعيه: الموافقة والمخالفة، يعني أنّه يعدّ طريقًا معتمدًا في الدّلالة على العموم المعنويّ، وهذا العموم المستفاد من المفهوم؛ اختلف فيه علماء الأصول، على قولين:

القول الأوّل: ثبوت عموم المفهوم. وهو قول جمهور الأصوليّين من الحنفيّة[xlvii]، والمالكيّة[xlviii]، والشّافعيّة[xlix]، والحنابلة[l].

القول الثّاني: عدم ثبوت عموم المفهوم. وهو قول الغزّاليّ[li]، والشّيرازيّ[lii] من الشّافعيّة، وبعض الحنابلة[liii].

وسبب الخلاف في هذه المسألة، يعود إلى اختلاف الأصوليّين في اعتبار العموم من عوارض الألفاظ والمعاني، فمن قال إنّ العموم من عوارض الألفاظ والمعاني؛ أثبت عموم المفهوم، ومن قال إنّ العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني؛ أنكر ثبوت عموم المفهوم، وذلك؛ لأنّ دلالة المفهوم ليست لفظيّة[liv].

استدلّ أصحاب القول الأوّل، بأنّ المفهوم حجّة عند جمهور الأصوليّين، ويلزم منها العموم في جميع صور المسكوت عنه، وإلّا كان عبثًا، والشّارع منزّه عن العبث، إضافة إلى أنّ الأخذ بالعموم، يتوافق مع مقصود الشّارع في عموم الشّريعة، وصلاحيّتها لكلّ زمان ومكان. وهذا القول، أقرب للصّواب؛ للاستدلال المذكور.

واستدلّ أصحاب القول الثّاني، بأنّ العموم في المفهوم ليس لفظًا؛ بل هو معنى، والعموم من عوارض الألفاظ لا المعاني[lv].

الرّدّ: إن كان المقصود نفي العموم في المفهوم؛ استنادًا على الدّلالة اللفظيّة، وأنّ العموم لا يثبت بالمنطوق به، فالخلاف لفظيّ؛ لأنّ العموم المعنويّ لا يثبت باللّفظ؛ بل بالمعنى، وإن كان المقصود نفي العموم عن جميع المسكوت عنه، فباطل؛ لأنّ البحث في عموم المفهوم فَرع على أنّ المفهوم حجّة، ومتى ثبت كونه حجّة؛ لزم القطع بانتفاء الحكم عمّا عداه؛ لأنّه لو ثبت الحكم في غير المذكور، لم يكن لتخصيصه بالذّكر فائدة[lvi].

ثانيًا: عموم المقتضى:

إنّ دلالة الاقتضاء، من الدّلالات المتّفق عليها عند الأصوليّين، وهي دلالة اللّفظ على معنى مقدّر، لازم للمعنى المنطوق، متقدّم عليه، مقصود للمتكلّم، يتوقّف على تقديره صدق الكلام، أو صحّته؛ عقلًا، أو شرعًا[lvii].

ومن خلال التّعريف، يتّضح لنا أنّ المقتضى، ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يتوقّف عليه صدق الكلام.

ومن أمثلته: ما ورد عن النّبيّ ﷺ: "رُفِعَ عن أمّتي الخطأُ، والنّسيان، وما استُكرِهوا عليه"[lviii].

فالحديث يدلّ بظاهره، على أنّ الله تعالى قد رفع عن الأمّة كلًّا من الخطأ، والنّسيان، والإكراه، وهذا المعنى يخالف الواقع؛ لأنّ الأمّة ليست معصومة عن الخطأِ، والنّسيانُ من لوازم الإنسان، والإكراهُ قد وقع. فتعيّن أن يقدّر معنىً زائدٌ عن المعنى الّذي دلّ عليه النّصّ من طريق العبارة، معنىً يقتضيه، ويستلزمه؛ ليستقيم الكلام، ويطابق الواقع، وهو "الإثم"، أو "الحكم"، فالمعنى أنّ الله تعالى رفع إثم، أو حكم الخطأ، والنّسيان، والإكراه.

الثّاني: ما يتوقّف عليه صحّة الكلام عقلاً. ومن أمثلته، قول الله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [يوسف: 82].

دلّ ظاهر الآية، على توجيه السّؤال للقرية ذاتها، وهذا ممتنع عقلًا؛ لأنّ القرية بأبنيتها وأرضها، لا يُعقل إرادة توجيه السّؤال لها، فاستلزم إضافة معنًى مقدّرٍ يستقيم به الكلام عقلاً، وهو "أهل"، فيكون المقصود: إرادة توجيه السّؤال إلى أهل القرية: "واسأل أهلَ القرية".

الثّالث: ما يتوقّف عليه صحّة الكلام شرعًا.

ومن أمثلته، قول النّبيّ ﷺ: "المسلمُ على المسلمِ حرامٌ؛ دَمُهُ، ومَالُهُ، وعِرْضُهُ"[lix].

يدلّ الحديث بظاهره بطريق العبارة، على أنّ دم المسلم ذاته، وماله، وعرضه؛ محرّم على غيره. وهذا غير مراد للشّارع؛ لأنّ التّحريم لا يتعلّق بالذّوات في خطاب الشّارع، بل بأفعال المكلّفين، فيقتضي إضافة معنىً؛ ليستقيم الكلام شرعًا، وهو "الاعتداء"؛ أي: أنّ اعتداءَ المسلمِ على المسلمِ حرامٌ؛ في دمِه، ومالِه، وعرضِه.

لا خلاف عند العلماء، في أنّه إذا قام الدّليل على وجوب تقدير معنىً معيّن زائد في النّصّ، ليستقيم معناه شرعًا، سواء أكان ذلك المعنى خاصًّا أم عامًّا؛ تعيّن ذلك المقتضى.

مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ [المائدة: 3]، فقد قام الدّليل على تقدير معنى الأكل، وهذا المعنى خاصّ متعيّن، قام الدّليل على تقديره وتعيينه.

أمّا إذا ورد نصّ، لا يستقيم معناه إلّا بتقدير لفظ، ليستقيم الكلام به، وكانت للنّصّ معانٍ عدّة محتملة؛ فهل يمكن تقدير المعاني المحتملة، وبالتّالي إثبات عموم المقتضى، أم إنّه لا يجوز تقدير أكثر من معنىً، وبالتّالي نفي عموم المقتضى؟ اختلف الأصوليّون في ذلك، على قولين:

القول الأوّل: إثبات عموم المقتضى، وهو قول أكثر السّادة المالكيّة[lx]، وبعض السّادة الشّافعيّة، وهو قول الإمام الشّافعيّ[lxi]، وأكثر السّادة الحنابلة[lxii].

القول الثّاني: نفي عموم المقتضى، وهو قول السّادة الحنفيّة[lxiii]، وبعض السّادة المالكيّة[lxiv]، وكثير من السّادة الشّافعيّة[lxv]، وبعض السّادة الحنابلة[lxvi].

أدلّة القائلين بإثبات عموم المقتضى:

استدلّ أصحاب هذا القول بأدلّة كثيرة؛ من أهمّها:

الدّليل الأوّل: إنّ المقتضى المقدّر، كالثّابت بالنّصّ، فوجب تقديره عامًّا، كالمنطوق، مساواته بالعموم والخصوص[lxvii].

الدّليل الثّاني: إنّ إضمار بعض المعاني، تحكّم دون دليل، وليس إضمار بعضها بأولى من الآخر، فيجب حمل جميع المعاني، وإعمال الكلام أولى من إهماله[lxviii].

مثال ذلك، قول النّبيّ ﷺ: "رفع عن أمّتي الخطأ والنّسيان وما استكرهوا عليه"[lxix].

ووجه الدّلالة: أنّ رفع الخطأ، والنّسيان، والإكراه ممتنع، فإذا تعذّرت الحقيقة، يُصار إلى ما هو قريب منها، وأقرب ما يكون من الحقيقة؛ أن يُضمَر معنًى؛ ليستقيم به الكلام، وهذا المضمر، هو: عموم رفع أحكامهما[lxx].

أدلّة القائلين بنفي عموم المقتضى:

استدلّ أصحاب هذا القول بأدلّة كثيرة؛ من أهمّها:

الدّليل الأوّل: إنّ العموم، من عوارض الألفاظ لا المعاني، والمقتضى معنًى، فلا عموم له[lxxi].

الاعتراض على هذا الدّليل: لا يُسلّم أنّ المعاني ليس لها عموم، فالعموم كما يجري في الألفاظ؛ يجري في المعاني.

الدّليل الثّاني: إنّ التّقدير معنىً قُدّر لضرورة، والضّرورة تقدّر بقدرها، فإن قام الدّليل على تعيين أحد أفراده؛ تعيّن، واندفعت به الضّرورة، فلا داعي لتقدير عامّة أفراده، فلا يعمّ[lxxii].

واعترض على هذا الدّليل، أنّ الضّرورة تندفع بأمر واحد إذا دلّ الدّليل على هذا الأمر، وحيث لا دليل؛ فلا يجوز تعيين أحد التّقادير دون الآخر، دون دليل، فيجب التّعميم، وإعمال الكلام أولى من إهماله[lxxiii].

والّذي يظهر أنّ القول بعموم المقتضى هو الأقرب للصّواب؛ لأنّ في التّعميم زيادة فائدة، وأنّ تعيين أحد المعاني دون الآخر؛ تحكّم بغير دليل، وإعمال الكلام أولى من إهماله.

المبحث الثّالث: أثر العموم المعنويّ في تطبيق النّصّ الجزئيّ.

يُعَدُّ العموم المعنويّ من المفاهيم الرّئيسة، الّتي تساعد في فهم مرونة النّصوص الشّرعيّة، وتمكّن الفقيه من تجاوز حدود اللّفظ القاصرة إلى معاني أعمّ وأشمل، ممّا يعين على استنباط

أحكام جديدة تتوافق مع مقاصد الشّريعة، فالنّصوص الجزئيّة -وإن كانت تأتي بعبارات محدّدة- تحمل في طيّاتها معاني أوسع، تُمَكِّن من تطبيقها على حالات متعدّدة، تتوافق مع المقاصد العامّة للشّريعة.

وفيما يتعلّق بتطبيق العموم المعنويّ، فإنّه يحتاج في تطبيقه إلى معرفة النّصوص الشّرعيّة، واستقرائها، وإلى معرفة العرف الشّرعيّ.

ويؤكّد هذا التّأصيلَ الواقعُ الاجتهاديُّ الفقهيُّ، فنجد أنّ الفقهاء ما توصّلوا إلى قواعد فقهيّة ومقاصديّة؛ إلّا بعد تتبّع الجزئيّات في أبواب الشّريعة الإسلاميّة، وحصرها، وهذا، هو عين فهم العموم المعنويّ، فعموم الشّريعة الإسلاميّة مستنبطة من جزئيّاتها، حيث تتجمّع الأحكام التّفصيليّة المستخلصة من النّصوص الشّرعيّة، والأدلّة الجزئيّة؛ لتشكّل قواعد كلّيّة شاملة، وهذه الكلّيّاتُ، تمثّل المبادئَ العامّة الّتي تهدف الشّريعة إلى تحقيقها، مثل: حفظ الدّين، والنّفس، والعقل، والنّسل، والمال. فعند تتبّع الجزئيّات؛ مثل أحكام الصّلاة، أو الزّكاة، أو البيع؛ نجد أنّها ليست أحكامًا معزولةً؛ بل هي أجزاء من منظومة متكاملة تهدف إلى تحقيق مقاصد الشّريعة، وهذا، يحقّق معنى العموم المعنويّ، والأمثلة على ذلك كثيرة، نذكر بعضًا منها:

المثال الأوّل: أصل سدّ الذّرائع.

إنّ أصل سدّ الذّرائع قاعدة من القواعد الفقهيّة الكلّيّة المهمّة في الشّريعة الإسلاميّة، الّتي تعني: منع الوسائل الّتي قد تؤدّي إلى محرّم أو مفسدة، حتّى وإن كانت هذه الوسائل في أصلها مباحة، وتهدف هذه القاعدة إلى الحيلولة دون الوصول إلى المحرّمات عن طريق منع الوسائل الّتي قد تقود إليها.

وهذه القاعدة الكلّيّة، لم يتمّ التّوصّل إليها إلّا من تتبّع لجزئيّات الشّريعة الإسلاميّة، وحصرها، وفهمها فهمًا كلّيًّا عامًّا، والجزئيّات الشّرعيّة الّتي كوّنت هذه القاعدة كثيرة في الكتاب والسّنّة، نذكر بعضًا منها:

-قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: 108].

في هذه الآية الكريمة، ينهى الله المسلمين عن سبّ آلهة المشركين، مع أنّ سبّها في ذاته مباح؛ بل مشروعٌ في الأصل، إلّا أنّ هذا الفعل المشروع، قد يؤدّي إلى مفسدة أكبر، وهي سبّ الله -جلّ جلاله-، فمنع؛ سدًّا لهذه الذّريعة، وتركًا للمصلحة؛ لمفسدة أرجح منها، أو أعظم[lxxiv].

مع التّنويه، بأنّ السّبّ لا يترتّبُ عليه مصلحةٌ دعويّة، فالغاية من الدّعوة إلى الله تعالى، الاستدلال على إبطال الشّرك، وهو ما يتميّز به الحقّ عن الباطل، والسّبّ، يستطيعه المحقّ والمبطل، وقد يفجر المبطل، فيظهر بمظهر المتغلّب، ويزداد نفورًا من الدّعوة، وهو منافٍ لمراد الله تعالى منها، من حيث المجادلة بالّتي هي أحسن، واللّين في القول، والبعد عن الفظاظة والغلظة[lxxv].

-قول النّبيّ ﷺ: "دع ما يريبك، إلى ما لا يريبك، فإنَّ الصِّدقَ طُمأنينةٌ، وإنَّ الكذبَ رِيبةٌ"[lxxvi].

يحثّ النّبيّ ﷺ في هذا الحديث، على ترك الأمور الّتي تثير الشّكّ، وتؤدّي إلى المحرّمات، وودع ما لا بأس به؛ حذرًا ممّا به البأس؛ حتّى لو كانت مباحة في ظاهرها، وهو أصل عظيم في الورع[lxxvii]، وواحد من أبواب سدّ الذّرائع.

فإنّ أصل سدّ الذّرائع لم يفهم إلّا في سياق العموم المعنويّ، حيث يتمّ توظيف المعاني الكلّيّة، والمقاصد العامّة؛ لتوسيع نطاق الحكم، وتطبيقه على كلّ ما يؤدّي إلى المفسدة. فبدلاً من أن يُقتصر الحكم على حالات معينة، فقد استدلّ الفقهاء على منع التّصرفات الّتي تفضي إلى نتائج ضارّة مشابهة، باعتبار أنّ تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة، مقصودٌ كلّيّ للشّريعة.

المثال الثّاني: التّيسيرورفع الحرج في الشّريعة الإسلاميّة.

قاعدة التّيسير، ورفع الحرج؛ من القواعد الكلّيّة الكبرى في الشّريعة الإسلاميّة، وتعني، أنّ الشّريعة جاءت للتّخفيف، والتّيسير عن النّاس، ورفع المشقّة، والضّيق عنهم؛ في حياتهم الدّينيّة والدّنيويّة، وتتفرّع من هذه القاعدة مبادئ كثيرة، تتعلّق بالتّخفيف في الأحكام، والتّيسير في المعاملات والعبادات، عندما تقتضي الضّرورة، أو الحاجة.

وهذه القاعدة الكلّيّة، لم يتمّ التّوصّل إليها إلّا من تتبّع جزئيّات الشّريعة الإسلاميّة، وحصرها، وفهمها فهمًا كلّيًّا عامًّا، والجزئيّات الشّرعيّة الّتي كوّنت هذه القاعدة كثيرة في الكتاب والسّنّة، تؤكّد أنّ الشّريعة الإسلاميّة لا تهدف إلى تحميل النّاس ما لا يطيقون، نذكر بعضًا منها:

-قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحجّ: 78]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: 185]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النّساء: 28].

هذه الآيات الكريمة، تدّل على أنّ الله سبحانه وتعالى لم يكلّف عباده ما لا يطيقون، ولا يضيّق فيه عليهم، وما أمرهم بأمر يجدون فيه مشقّة وضيقًا وحرجًا، إلّا جعل لهم فيه تيسيرًا وفرجًا ومخرجًا؛ ولذلك، كانت القاعدة الفقهيّة العامّة: المشقّة تجلب التّيسير؛ لعلمه سبحانه

بضعفهم؛ فأراد بهم التّخفيف واليسر، لا العنت والعسر؛ ولذلك جاء دينه يُسرًا، وشريعته حنيفيّة سمحة[lxxviii].

-قول النّبيّ ﷺ: "وإذا أمرتكم بأمر (أو: شيء)؛ فأتوا منه ما استطعتُم"[lxxix].

هذا الحديث، من قواعد الإسلام العظيمة، ومن جوامع كلمه ﷺ، ويدخل تحته ما لا يُحصى من الأحكام الشّرعيّة، الّتي تكون بقدر الاستطاعة، فإذا وُجدت مشقّة، أو حرجٌ؛ يسقط، أو يخفّف التّكليف[lxxx].

هذا يبيّن أنّ رفع الحرج والتّيسير، جزء أصيل من مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، الّتي تسعى إلى تحقيق المصلحة العامّة، وتخفيف المشاقّ عن النّاس؛ في عباداتهم، ومعاملاتهم. إنّ مبدأ رفع الحرج ينبع من مقصد الشّريعة في تحقيق مصالح العباد، ودفع الضّرر عنهم، وهو مقصد كلّيّ يشمل جميع أنواع الأحكام، ويُعدّ فهم العموم المعنويّ أداة لتطبيق هذا المقصد على حالات متعدّدة، وأحد طرق تحقيقه، حيث يتّسع المعنى ليشمل صورًا متعدّدة، فيتمّ التّخفيف على المكلّفين في كلّ مشقّة معتبرة؛ استنادًا إلى قاعدة رفع الحرج.

المثال الثّالث: درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

قاعدة "درء المفاسد أولى جلب المصالح"، هي من القواعد المقاصديّة المهمّة في الشّريعة الإسلاميّة، وتعني، أنّه عند تعارض المصالح والمفاسد، تُقدَّم مصلحة دفع المفسدة على تحقيق المصلحة؛ لأنّ الشّريعة الإسلاميّة جاءت للحفاظ على مصالح النّاس، ودفع الضّرر عنهم، فإذا كان هناك لأمر فيه تحقيق مصلحة، ولكن يترتّب عليه مفسدة، أو ضرر أكبر؛ فإنّ الشّريعة الإسلاميّة تقتضي تقديم درء المفسدة على جلب تلك المصلحة. وهذه القاعدة، تجسّد روح الشّريعة الإسلاميّة الّتي تقوم على التّوازن بين تحقيق المصالح العامّة، ودفع الضّرر عن الأفراد والمجتمعات.

وهذه القاعدة المقاصديّة، لم تتحصّل إلّا بعد تتبّع جزئيّات الشّريعة الإسلاميّة، وحصرها، وفهمها فهمًا كلّيًّا عامًّا، والجزئيّات الشّرعيّة الّتي كوّنت هذه القاعدة كثيرة في الكتاب والسّنّة، نذكر بعضًا منها:

-قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219].

في هذه الآية، رغم وجود منفعة في الخمر والميسر؛ كبيعها، والانتفاع بثمنها، والرّبح من ورائها، وغيرها من المنافع المادّيّة المعروفة، إلّا أنّ الإثم، والمفسدة، وخسارة المال، وذهاب العقل والعافية، وهدر الوقت، وغيرها، بالموازنة أكبر؛ وبالتّالي، قُدِّم درء المفسدة على تحقيق المصلحة[lxxxi].

-قول النّبيّ ﷺ: "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم"[lxxxii].

هذا الحديث، من قواعد الإسلام العظيمة، ومن جوامع كلمه ﷺ، ويدخل تحته ما لا يُحصى من الأحكام الشّرعيّة، الّتي تكون بقدر الاستطاعة، فإذا وُجدت مشقّة، أو حرجٌ؛ يسقط، أو يخفّف التّكليف، وكذا، يوضّح أنّ اجتناب المحرّمات الّتي تجلب المفاسد أولى من القيام بالمأمورات الّتي تجلب المصالح، وآكد[lxxxiii].

إنّ هذه القاعدة، تنبع من قصد الشّارع من جلب المصالح ودرء المفاسد، وعند تعارضهما يقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، وهذا الحكم يشمل كلّ التّصرّفات الّتي تندرج تحت هذا المقصد، بحيث يمكن الحكم بمنعها جميعًا حتّى وإن لم ترد في نصّ صريح، إذ تكون القاعدة المستنبطة بالعموم المعنويّ أداة لتوسيع نطاقها، وجعلها قاعدة عامّة شاملة.

المثال الرّابع: تقدّيم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة.

إنّ المقصود بالمصلحة العامّة، هي تلك الّتي تعود بالنّفع على عموم الأمّة أو الجماعة، أمّا المصلحة الخاصّة، أو الفرديّة، فهي ما يتعلّق بفرد أو مجموعة معيّنة من الأفراد[lxxxiv]. وعند وقوع التّعارض بين هاتين المصلحتين، فإنّ الأصل يُوجب تقديم المصلحة العامّة على الخاصّة، بناءً على القاعدة: "يُقدَّم دفع الضّرر العامّ على دفع الضّرر الخاصّ"، وكذلك القاعدة: "المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة"[lxxxv]، الّتي تضافرت نصوص الشّريعة الإسلاميّة على اعتبارها؛ لما في ذلك من تحقيقٍ للمقصد الشّرعيّ العامّ، المتمثّل في جلب المنافع، ودفع المفاسد عن الجماعة.

والأمثلة على ذلك كثيرة جدًّا؛ منها:

-نهى النّبيّ ﷺ عن بيع الحاضر للبادي[lxxxvi]، وعن تلقّي السّلع، وهو أن يَقْدمَ بائع مِنَ الْبَادِيَةِ أَوْ مِنْ غيرها بسلعةٍ يُحتاج إليها؛ لِيَبِيعَها بسعر اليوم، فَيَستمهله الْبَلَدِيُّ؛ لِيبيعَها بسعر أعلى، عَلَى التَّدْرِيجِ[lxxxvii].

وهذا النّهي، فيه منع أن يكون الإضرار عامًّا، ومراعاة لمصلحة العامّة على مصلحة الفرد، فهو لم يقصد إيذاء النّاس؛ بل أراد الانتفاع لنفسه؛ لكنّه يضرّ بالعامّة؛ فقُدِّم[lxxxviii].

وعليه فإنّ قاعدة تقديم المصالح العامّة على الخاصّة، أفدناها من نصوص متعدّدة خاصّة، مختلفة الجهات؛ لكنّها متّفقة في الأصل.

وبهذه الأمثلة التّطبيقيّة، يتبيّن لنا أنّ المجتهد يحكم بالعموم اللفظيّ على ما يشمله من أفراد، ويحكم بمجموع الجزئيّات -الّتي تنتج معنًى عامًّا-، وهو العموم المعنويّ على كلّ جزئيّة يمكن أن تدخل تحت هذا العموم، ولا يحتاج إلى نصّ خاصّ، أو قياس.

وسنستعرض بعض المسائل المعاصرة نبيّن فيهما أثر العموم المعنويّ في تطبيق النّصّ الجزئيّ:

المسألة الأولى: استخدام التّطبيقات الذّكيّة في عقد الزّواج

الأصل في عقد الزّواج أنّه يشترط لصحّة انعقاده[lxxxix] الإيجاب والقَبول، بأن يصدرَ الإيجابُ من أحد العاقدَين، ويصدرَ القَبولُ من الآخر، وحضور الشّهود، وعدم وجود مانع شرعيّ؛ مثل: اختلافِ الدّين، أو كونِ المرأةِ في العدّة.

ومع انتشار التّطبيقات الذّكيّة، الّتي توفّر التّواصل بالصّوت والصّورة؛ أصبح بالإمكان أن يتمّ عقد الزّواج باستخدام هذه التّطبيقات. فعند النّظر في عقد الزّواج؛ نجد أنّ الغاية منه، هي تحقيق الرّضا بين الطّرفين، ومنع الغشّ، أو التّلاعب. وعليه، فإنّ اجتماع العاقدين والشّهود في مكان واحد ليس مقصودًا لذاته، وإذا أمكن تحقّق هذه الشّروط عبر وسائل أخرى، مثل هذه التّطبيقات، بحيث يُسمع الإيجاب والقَبول بشكل واضح، وحضور الوليّ والشّهود، وتوثيق رسميّ للعقد، مع الحذر من التّحايل أو الغشّ في هويّة الأطراف، فلا مانع شرعيًّا من صحّة العقد؛ لأنّ المقصود من الاجتماع الفعليّ قد تحقّق عبر وسيلة أخرى معتبرة.

وقد قلنا: إنّ العموم المعنويّ يشير إلى المعاني والقواعد الكلّيّة المستنبطة من النّصوص الشّرعيّة الجزئيّة، بحيث لا يقتصر الحكم على الألفاظ ذاتها؛ بل يمتدّ ليشمل ما يحقّق مقصودها. أي: إنّه عمومٌ يستند إلى الحكمة والمعنى، لا مجرّد اللّفظ.

وعند النّظر في عقد الزّواج؛ نجد أنّ هناك نصوصًا شرعيّة تشترط لصحّة العقد أمورًا معيّنة، وقد يُفهم من ظاهر هذه النّصوص أنّ الاجتماع الفعليّ في مجلس واحد شرط لصحّة العقد. ولكن بالنّظر إلى المعنى المقصود من هذه النّصوص، نجد أنّ الشّريعة تهدف إلى تحقيق رضا الطرفين، وتوثيق العقد، والتّأكّد من عدم التّلاعب أو الإكراه.

وهذه الأهداف العامّة، لا تتوقّف على الصّورة التّقليديّة لاجتماع العاقدين والشّهود في مكان واحد؛ بل تتحقّق بأيّة وسيلة تُؤدّي الوظيفة نفسها، ومنها التّطبيقات الذّكيّة الّتي توفّر رؤية وسماعًا مباشرين.

ويُفَادُ من العموم المعنويّ في توسعة دلالة النّصوص، بحيث تشمل الصّور الحديثة الّتي تحقّق المقصد نفسه، دون التّقيّد بالصّور التّقليديّة فقط. ويدعم ذلك ما يلي:

أوّلًا: قوله ﷺ: "إنّما الأعمال بالنّيّات"[xc]. وهذا، يدلّ على أنّ المقصد والنّيّة؛ هما الأساس في الحكم، وليس مجرّد الصّورة الظّاهرة، فإذا تحقّق الإيجابُ والقَبولُ وتوثيقُهما، فإنّ المقصود الشّرعيّ قد تحقّق.

ثانيًا: قاعدة "العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني"[xci]؛ أي إنّ التّحقّق الفعليّ للرّكن أهمّ من طريقته الشّكليّة، وهذا، يعزّز إمكانيّة إتمام الزّواج عبر التّطبيقات الذّكيّة.

ثالثًا: يؤيّد ذلك أنّ الفقهاء قديمًا توسّعوا في وسائل عقد الزّواج، فقبلوا بعض أشكاله غير المألوفة[xcii]؛ مثل: الإشارة لغير النّاطق، أو الكتابة في حال عدم القدرة على النّطق؛ ممّا يشير إلى اعتبار العموم المعنويّ في فهم الشّروط.

وبما أنّ الشّريعة تهدف إلى تحقيق المقاصد الشّرعيّة من العقود، وليس مجرّد التّمسّك بأشكالها التقليديّة؛ فإنّ عقد الزّواج عبر التّطبيقات الذّكيّة جائز شرعًا، متى تحققّت الشّروط الأساسيّة؛ لأنّ الوسيلة ليست مقصودة لذاتها؛ بل المقصود هو التّحقّق من رضا الطّرفين والشّهادة عليه، وهو ما يمكن تحقيقه بهذه التّقنيات الحديثة.

المسألة الثّانية: التّبرّع بالدّم ونقله للمحتاجين:

إنّ حكم التّبرّع بالدّم، يتّصل بمبدأ مدى جواز التّصرّف في الجسد البشريّ، فقد وردت نصوص جزئيّة، وقواعد كلّيّة، تدلّ على حرمة الاعتداء على النّفس البشريّة؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]، وقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"[xciii].

وهذه النّصوص الجزئيّة، الّتي تحرّم الاعتداء على النّفس، لا تُفهم بمعزل عن المقصد الكلّيّ للشّريعة، وهو حفظ النّفس البشريّة. فالشّريعة الإسلاميّة جاءت لحفظ الكلّيّات الخمس، ومنها؛ حفظ النّفس، وهو مقصد أعلى من مجرّد الحفاظ على الدّم في الجسد. فالتّبرّع بالدّم، لا يُعدّ إضرارًا بالنّفس طالما أنّه يتمّ بطريقة آمنة، لا تُسبّب ضررًا كبيرًا للمتبرّع.

والنّصوص الجزئيّة الّتي تحرّم الاعتداء على النّفس، جاءت لمنع الإضرار؛ لكنّها لا تمنع التّبرّع بالدّم الّذي يؤدّي إلى حفظ حياة المحتاجين، طالما أنّه لا يُسبّب ضررًا للمتبرّع، وذلك لتحقيق مصلحة بقاء الإنسان، وإنقاذه من الهلاك.

وهناك أدلّة تدعم ذلك؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]، وهذه الآية، تدلّ على فضل إنقاذ النّفس البشريّة، وهو يشمل التّبرّع بالدّم كوسيلة لإنقاذ المحتاجين إليه.

إنّ العموم المعنويّ هنا يؤدّي إلى توسعة دائرة الفهم، بحيث لا تُفهم النّصوص الجزئيّة على ظاهرها فقط؛ بل تُفسّر في ضوء المعاني الكلّيّة للشّريعة. وبناءً على ذلك، فإنّ التّبرّع بالدّم جائز شرعًا؛ بل قد يكون مستحبًّا؛ لأنّه يحقّق مقصد حفظ النّفس، وهو مقصد شرعيّ أعلى من مجرّد الحفاظ على الدّم داخل الجسد.

المسألة الثّالثة: حكم استخدام الحسابات المصرفيّة الّتي تقدّم فوائد:

تعدّ الحسابات المصرفيّة الّتي تقدّم فوائد؛ مثل: الحسابات الادّخاريّة من القضايا الماليّة المعاصرة الّتي تتعلّق بأحكام الرّبا، حيث يودع العميل أمواله في المصرف، ويحصل على فائدة محدّدة مسبقًا.

إنّ الفوائد المصرفيّة الثّابتة الّتي تُدفع على الودائع؛ تعدّ من قبيل الرّبا المحرّم شرعًا، وذلك بناءً على النّصوص الصّريحة مثل: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275]، وقول النّبيّ ﷺ: "لَعَنَ اللَّهُ آكِلَ الرِّبَا، وَمُوكِلَهُ، وَشَاهِدَيْهِ، وَكَاتِبَهُ"[xciv].

فالنّصوص الشّرعيّة الّتي تحرّم الرّبا؛ تتعلّق بمقصد أوسع، يتمثّل في تحقيق العدالة الماليّة، ومنع الاستغلال، وحماية المجتمع من الظّلم الاقتصاديّ.

وتحريم الرّبا، ليس مجرّد تحريم للزّيادة في المال؛ بل لأنّه يؤدّي إلى إخلال بالعدالة الاقتصاديّة، ويضرّ بالمجتمع، من خلال تمكين الفئات الغنيّة من استغلال الفئات الفقيرة.

ومن هنا، فإنّ تحريم الفوائد المصرفيّة ليس مجرّد التزام بحرفيّة النّصوص؛ بل هو تطبيق لمبدأ حماية الاقتصاد من الظّلم، والاستغلال الماليّ.

ولا يمكن القول إنّ هذه الفوائد لا تدخل في الرّبا المحرّم، بحجّة أنّ المصارف تقدّم خدمات مقابل هذه الفوائد، أو أنّها لا تمارس الاستغلال. ولكن بالنّظر إلى فهم العموم المعنويّ لمقاصد

الشّريعة في المال؛ نجد أنّ الفوائد الثّابتة **لا تزال تحمل معاني الرّبا**؛ لأنّها تمنح صاحب المال ربحًا، دون أيّة مخاطرة أو جهد، وهو ما يتعارض مع القاعدة الشّرعيّة: الغُنْمُ بالغُرْمِ؛ أي: إنّ من يكسب المال يجب أن يتحمّل مخاطره. فالفوائد المصرفيّة الّتي تمنحها المصارف الرّبويّة، الّتي تُسمّى "التّقليديّة"، تدخل في حكم الرّبا؛ لأنّها تمثّل زيادة مشروطة على رأس المال دون مقابل حقيقيّ.

إنّ العموم المعنويّ هنا، يؤدّي إلى توسعة دائرة الفهم، بحيث لا تُفهم النّصوص الجزئيّة على ظاهرها فقط؛ بل تُفسّر في ضوء المعاني الكلّيّة للشّريعة. وبذلك، فإنّ التّعامل مع الحسابات الّتي تمنح فوائد ثابتة، يتعارض مع المقاصد الشّرعيّة للمعاملات الماليّة؛ لذا، لا يجوز للمسلم الإفادة منها.

الخاتمة:

إنّ موضوع العموم المعنويّ، وأثره في تطبيق النّصّ الجزئيّ، من المسائل المهمّة الّتي يجب أن تفرد للبحث والدّراسة، فمسائل العموم من المباحث الأصوليّة الّتي لا يمكن الاستغناء عنها في استنباط الأحكام الشّرعيّة، ويبرز العموم المعنويّ كأداة مهمّة في فهم النّصوص الجزئيّة، وتطبيقها بمرونة واتّساع. وبعد هذه الدّراسة، توصّلت فيها إلى هذه النّتائج والتّوصيات:

أوّلًا: نتائج البحث:

وبعد هذه الدّراسة في العموم المعنويّ وأثره في تطبيق النّصّ الجزئيّ، توصّلت فيها إلى هذه النّتائج:

1- ورد مصطلح العموم المعنويّ عند الأصوليّين إلّا أنّهم لم يضعوا تعريفًا جامعًا مانعًا له، ويمكن تعريفه بأنّه: ما اشتمل على معنىً كلّيّ دون وجود لفظ خاصّ يدلّ عليه، ويعرف بالاستقراء أو بالعرف الشّرعيّ أو بالعرف اللغويّ.

2- إنّ طرق معرفة العموم المعنويّ متنوّعة عديدة، منها؛ العموم المعنويّ المستفاد من الاستقراء، العموم المعنويّ المستفاد من العرف وهو على قسمين: الأوّل: العموم المعنويّ المستفاد من العرف الشّرعيّ وهو نوعان: عموم الخطاب الموجّه إلى النّبيّ ﷺ، وعموم الخطاب الموجّه لواحد من الأمّة. وقد رجّحت الدّراسة عموم كلا النّوعان. الثّاني: العموم المعنويّ المستفاد من العرف اللّغويّ، وهو نوعان: عموم المفهوم بنوعيه؛ الموافقة والمخالفة، وعموم المقتضى. وقد رجّحت الدّراسة القول بعموم المفهوم بنوعيه وعموم المقتضى.

3- إنّ أصل سدّ الذّرائع وقاعدة رفع الحرج وقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح وقاعدة تقديم المصالح العامّة على المصالح الخاصّة، هي أمثلة تطبيقية على تطبيق العموم المعنويّ في النّصّ الجزئيّ، ولم تفهم إلّا في سياقه، حيث يقوم على توسيع نطاق الحكم ليشمل حيث يتّسع المعنى ليشمل صورًا متعدّدة، وذلك باستخدام المعاني الكلّيّة والمقاصد العامّة. وبناءً على ذلك، فإنّه يجوز استخدام التّطبيقات الذّكيّة في عقد الزّواج والتّبرّع بالدّم ونقله للمحتاجين.

ثانيًا: التّوصيات:

توصي hg]vhsm طلبة العلم بما يلي:

أوّلًا: دراسة تطبيقات العموم المعنويّ في المذاهب الفقهيّة، وذلك من خلال تحليل كيفيّة تعامل الفقهاء مع العموم المعنويّ في استنباط الأحكام من الأدلّة الشّرعيّة، واستعراض اختلافاتهم في اعتباره وتأثيره على الفروع الفقهيّة.

ثانيًا: التّوسّع في دراسة العموم المعنويّ دراسة تطبيقيّة في الفروع الفقهيّة المعاصرة، فإنّ فهم العموم المعنويّ، يساعد في فهم مرونة النّصوص الشّرعيّة، وقدرتها على استيعاب المستجدّات المعاصرة.

ثالثًا: إعداد دراسات تطبيقيّة على قضايا معاصرة، وذلك من خلال تحليل أثر العموم المعنويّ على بعض المسائل الفقهيّة المعاصرة، وبخاصّة في القضايا الطّبيّة، والمعاملات الماليّة المعاصرة.

الهوامش:

(1) زين الدّين أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفيّ الرّازيّ(666ه) ، **مختار الصّحاح**، تحقيق: يوسف الشّيخ محمّد، بيروت، المكتبة العصريّة، 1999م، (ط5) ، ص218.

(2) مجد الدّين أبو طاهر محمّد بن يعقوب الفيروز آباديّ (817ه) ، **القاموس المحيط**، بيروت، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (ط8) ، 2005م، ص1141.

(3) ولست بصدد تفنيد الأقوال، وذكر أدلّة كلّ فريق منهم؛ إلّا أنّ الأقرب أنّ العموم يقع في الألفاظ والمعاني؛ لأنّ العموم في المعاني يفتح باب الحكم بالكلّيّة.

(4) أبو حامد محمّد بن محمّد الغزّاليّ الطّوسيّ (505ه)، **المستصفى**، تحقيق: محمّد عبد السّلام عبد الشّافي، دار الكتب العلميّة، (ط1) ، 1993م، ص224.

(5) أبو عبد الله بدر الدّين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزّركشيّ (794ه)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الكتبي، (ط1)، 1994م، ج4، ص5.

(6) أبو عبد الله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين التّيميّ الرّازيّ، **المحصول**، تحقيق: طه جابر فيّاض العلوانيّ، مؤسّسة الرّسالة، (ط3)، 1997م، ج2، ص309.

(7) الغزّاليّ، **المستصفى**، ص224.

(8) أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدّبّوسيّ (430ه)، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، تحقيق: خليل محي الدّين الميس، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، (2001م)، ص94.

(9) عضد الدّين عبد الرّحمن الإيجيّ (756ه)، **شرح العضد على مختصر المنتهى الأصوليّ ومعه حاشية السّعد والجرجانيّ**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، (2005م)، ج2، ص577.

(10) الدّبّوسيّ، **تقويم الأدلّة في أصول الفقه**، ص94.

(11) مجموعة من المؤلّفين، **المعجم الوسيط**، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، (ط2)، 1972م، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ج2، ص633.

(12) أحمد بن فارس الرّازيّ (395ه)، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر، 1979م، ج4، ص146.

(13) منصور بن محمّد السّمعانيّ (489ه)، **قواطع الأدلّة في الأصول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، (ط1)، 1999م، ج1، ص169-170.

(14) شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافيّ (684هـ)، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق: د أحمد الختم عبد الله، مصر، المكتبة المكيّة، دار الكتبي، (ط1)، 1999م، ج1، ص144.

(15) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (728هـ)، **مجموع الفتاوى**، المدينة المنوّرة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، 2004م، ج6، ص440.

(16) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشّاطبيّ (790هـ)، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار عفّان، (ط1)، 1997م، ج4، ص57.

(17) محمّد فتحي عبد القادر الدّريني (2013م)، **بحوث مقارنة في الفقه وأصوله**، مؤسّسة الرّسالة، (ط1)، 1994م، ج1، ص125.

(18) الشّايب(2017م)، فراس عبد الحميد، العموم المعنويّ عند الأصوليّين حقيقته وأنواعه، مجلّة دراسات، علوم الشّريعة والقانون، المجلّد44، العدد4، ملحق3، ص108.

(19) عبد الكريم (1422هـ)، محمّد بن عبد الله، العموم المعنويّ عند الأصوليّين، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض، ص77.

(20) الشّاطبيّ، **الموافقات**، ج4، ص57.

(21) محمد الطّاهر بن محمّد بن محمّد الطّاهر بن عاشور(1393هـ)، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، تحقيق: محمّد الحبيب ابن الخوجة، قطر، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، 2003م، ج3، ص279.

(22) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ج3، ص371.

(23) الشّاطبيّ، **الموافقات**، ج1/ ص375. (2000)، أ. د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلانيّ، **قواعد المقاصد عند الإمام الشّاطبيّ عرضًا ودراسة وتحليلًا**، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، دمشق، دار الفكر، (ط1)، 2000م، ص85.

(24) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ج3، ص263.

(25) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ج2، ص262.

(26) أبو الحسين محمّد بن عليّ الطّيّب البصريّ (436هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1403هـ، ج1، ص18.

(27) على خلاف وقع عند العلماء، على الانتفاع بشيء ممّا في الميتة من غير الأكل. ينظر: محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ (671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة، دار الكتب المصريّة، (ط2)، 1964م ج2، ص218.

(28) عبد العزيز بن مرزوق الطّريفيّ، **التّفسير والبيان لأحكام القرآن**، الرّياض، مكتبة دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، (ط1)، 2017م، ج1، ص157.

(29) محمّد بن عبد الله ابن العربيّ، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميّة، (ط3)، 2003م، ج1، ص76- 77.

(30) الزّركشيّ، البحر **المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص257. سيف الدّين، أبو الحسن، عليّ بن محمّد الآمديّ (631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، الرّياض، مؤسّسة النّور، 1383هـ، ج2، ص259.

(31) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص260.

(32) محمّد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسينيّ الحنفيّ الخراسانيّ البخاريّ المكّيّ (972هـ)، **تيسير التّحرير على كتاب التّحرير في أصول الفقه**، مصر، مصطفى البابيّ الحلبيّ، 1932م، ج1، ص251.

(32) أبو القاسم، محمّد بن أحمد بن جُزَي الكلبيّ الغرناطيّ المالكيّ، **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلميّة، (ط1)، 2003م، ص178.

(33) عبد الرّحيم بن الحسن بن عليّ، أبو محمّد، جمال الدّين الإسنويّ (772هـ)، **نهاية السّول شرح منهاج الأصول**، بيروت، دار الكتب العلميّة، (ط1)، 1999م، ص190.

(34) تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي ابن النّجّار الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مكتبة العبيكان، (ط2)، 1997م، ج3، ص218.

(35) ابن النّجّار، **شرح الكوكب المنير**، ج3، ص219، 220.

(36) مسلم، **الجامع الصّحيح**، رقم الحديث 1961، ج6، ص76، وكذا، رواه الإمام البخاريّ في صحيحه، **الجامع الصّحيح المختصر**، رقم الحديث 965، ج2، 19.

(37) الزّركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص259.

(38) أبو الوفاء، عليّ بن عقيل بن محمّد بن عقيل البغداديّ الظّفريّ (513ه)، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، بيروت، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (ط1)، 1999م، ج3، ص110.

(39) ابن النّجّار، **شرح الكوكب المنير**، ج3، ص223.

(40) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمّد الجوينيّ، أبو المعالي، ركن الدّين، الملقّب بإمام الحرمين، **البرهان في أصول الفقه**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1997م، ج1، ص133.

(41) القاضي أبو يعلى، محمّد بن الحسين الفرّاء البغداديّ الحنبليّ، **العدّة في أصول الفقه**، (ط2)، 1990م، ج1، ص331.

(42) أحمد بن إدريس القرافيّ (684ه)، **الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب ج1، ص4.

(43) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص66.

(44) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص66.

(45) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج3، ص69.

(46) أصل الحديث، أخرجه الإمام البخاريّ في صحيحه، بلفظ: «وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ: فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ»، من حديث أبي بكر الصّدّيق ﷺ، كتاب الزّكاة، باب زكاة الغنم، رقم الحديث 1454.

(47) ابن أمير الحاجّ (1900)، محمّد بن محمّد الحلبيّ الحنفيّ (ت ٨٧٩ه)، **التّقرير والتّحبير**، ط1، مصر، المطبعة الكبرى الأميريّة، (ط1)، 1900م، ج1، ص182. على أنّ السّادة الحنفيّة، يأخذون بمفهوم الموافقة دون المخالفة.

(48) القرافيّ، **الفروق**، ج1، ص4.

(49) السّمعانيّ، **قواطع الأدلّة**، ج1، ص70.

(50) ابن النّجّار، **شرح الكوكب المنير**، ج3، ص210.

(51) الغزاليّ، **المستصفى**، ص239.

(52) إبراهيم بن عليّ الشّيرازيّ (476ه)، **اللّمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلميّة، (ط3)، 2003م، ص31.

(53) ابن النّجار، **شرح الكوكب المنير**، ج3، ص210- 211.

(54) حسن بن محمّد العطّار(1250ه)، **حاشية العطّار على شرح الجلال المحلّيّ على جمع الجوامع**، دار الكتب العلميّة، ج2، ص13.

(55) الغزّاليّ، **المستصفى**، ص239.

(56) الرّازيّ، **المحصول**، ج2، ص401.

(57) الغزّاليّ، **المستصفى**، ، ص263، الدّريني، **المناهج الأصوليّة**، ص351-352.

(58) من حديث عبد الله بن عبّاس -رضي اله عنهما، بلفظ "إنّ الله وضع عن أمّتي"، ابن ماجه (2009)، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (ت ٢٧٣ه)، سنن ابن ماجه (تحقيق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد- محمّد كامل قرّه بللي- عَبد اللّطيف حرز الله)، رقم الحديث 2046، ج3، ص201، ط1، دار الرّسالة العالميّة، حكم المحدّث: صحيح، وأخرجه في صحيح الجامع، الألبانيّ، محمّد ناصر الدّين بن الحاجّ نوح (ت 1420ه)، صحيح الجامع الصّغير وزيادته، رقم الحديث 3515، ج1، ص659، النّاشر: المكتب الإسلاميّ، دون طبعة، ودون تاريخ، حكم المحدّث: صحيح، بلفظ: "وُضِعَ".

(59) جزء من حديث أبي هريرة ﷺ، مسلم، الجامع الصّحيح، رقم الحديث 2564، ج8، ص11.

(60) أحمد بن إدريس القرافيّ (684ه)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوّض، مكتبة نزار، مصطفى الباز. (ط1)، 1995م، ج4، ص1888.

(61) الزّركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص212.

(62) ابن النّجّار، **شرح الكوكب المنير**، ج3، ص197.

(63) عبد العزيز بن أحمد البخاريّ (730ه)، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدويّ**، إسطنبول، شركة الصّحافة العثمانيّة، مطبعة سنده. (ط1)، 1890م، ج2، ص237.

(64) عضد الدّين عبد الرّحمن الإيجي، **شرح مختصر المنتهى الأصوليّ**، ج2، ص632.

(65) الرّازي، **المحصول**، ج2، ص382، الزّركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص210.

(66) محمّد بن مفلح المقدسيّ الحنبليّ (763 ه)، **أصول الفقه**، تحقيق: الدّكتور فهد بن محمّد السَّدَحَان، السّعوديّة، مكتبة العبيكان، (ط1)، 1999م، ج2، ص832.

(67) الزّركشيّ، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ج4، ص220.

(68) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص249، الرّازي، **المحصول**، ج2، ص383.

(69) سبق تخريجه.

(70) الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج2، ص249.

(71) البزدويّ، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدويّ**، ج2، ص237.

(72) الرّازي، **المحصول**، ج2، ص383.

(73) القرافيّ، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج4، ص1890.

(74) القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج2، ص58، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص314.

(75) **محمّد الطّاهر بن محمّد بن محمّد الطّاهر بن عاشور التّونسيّ (1393ه)**، **التّحرير والتّنوير**، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984م، ج7، ص430.

(76) بسند صحيح، من حديث الحسن بن عليّ بن أبي طالب ﷺ. أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث: 1723، وقال محقّقوه: إسناده صحيح، ج3، ص239، والتّرمذيّ، الجامع الكبير (سنن التّرمذيّ)، أبواب صفة القيامة والرّقائق والورع، رقم الحديث: 2518، قال محقّقه: صحيح، واللّفظ لهما، ج4، ص684، والنّسائيّ مختصرًا، سنن النّسائيّ، كتاب الأشربة، باب ذكر ما يجوز شربه من الطّلاء وما لا يجوز، رقم الحديث: 5711 مختصرًا، ج3، ص1153.

(77) أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (852ه)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصر، المكتبة السّلفيّة، 1380ه، ج4، ص293.

(78) النّوويّ، **شرح النّوويّ على مسلم**، ج14، ص102.

(79) عبد الرّحمن بن أبي بكر جلال الدّين السّيوطيّ (911ه)، **حاشية السّيوطيّ على سنن النّسائيّ**، حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، (ط2)، 1986م، ج1، ص49.

(80) في الصّحيحين، من حديث أبي هريرة ﷺ. البخاريّ، صحيح البخاريّ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، بَابُ الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 7288، ج9، ص94، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحجّ، باب فرض الحجّ مرّة في العمر، رقم الحديث: 1337، ج2، ص975.

(81) أبو عُمَر يُوسُف بن عَبْدِ البرّ النَّمَريّ الأَنْدَلُسِيّ (463ه)، **التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ**، الكويت، وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، (ط1)، 2012م، ج7، ص329. موسى شاهين لاشين، **فتح المنعم شرح صحيح مسلم**، دار الشّروق، (ط1)، 2002م، ج9، ص173- 175.

(82) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج3، ص314.

(83) في الصّحيحين، من حديث أبي هريرة ﷺ. البخاريّ، صحيح البخاريّ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، بَابُ الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث: 7288، ج9، ص94، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحجّ، باب فرض الحجّ مرّة في العمر، رقم الحديث: 1337، ج2، ص975.

(84) الكرمانيّ، **الكواكب الدّراريّ في شرح صحيح البخاريّ**، ج8، ص106، النّوويّ، شرح النّوويّ على مسلم، ج9، ص89.

(85) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة الإسلاميّة**، ج3، ص202.

(86) الشّاطبيّ، **الموافقات في أصول الشّريعة**، ج3، ص57.

(87) أخرجاه في الصّحيحين، من حديث أبي هريرة ﷺ، البخاريّ، صحيح البخاريّ، كتاب البيوع، باب لا يبيع حاضرٌ لبادٍ بالسّمسرة، رقم الحديث: 2052، ج2، ص758. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم الحديث: 1520، ج5، ص5.

(88) النّوويّ، **شرح النّووي على مسلم**، ج10، ص164.

(89) الكاسانيّ، بدائع الصّنائع في ترتيب الشّرائع، ج2، ص232. الخرشيّ(1317ه)، أبو عبد الله محمّد، شرح الخرشيّ على مختصر خليل، المطبعة الكبرى الأميريّة ببولاق مصر، ط2، ج3، ص167. المرداويّ، الإنصاف في معرفة الرّاجح من الخلاف، ج20، ص93. الشّربينيّ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ص226.

(90) البخاريّ، الصّحيح، كتاب بدء الوحي، ج1، ص1، برقم 1.

(91) ابن الملقّن(2010م)، سراج الدّين أبو حفص عمر بن عليّ الأنصاريّ، الأشباه والنّظائر، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، ج1، ص32.

(92) ابن الهمام (1970م)، كمال الدّين، محمّد بن عبد الواحد السّيواسيّ، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده، مصر، ط1، ج3، ص198. المواق(1994م)، محمّد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف، دار الكتب العلميّة، ط1، ج5، ص47. الشّربينيّ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ج4، ص230. البهوتي، كشّاف القناع عن متن الإقناع، ج55، ص53.

(93) من حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ". [ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (ت: 273ه)، سنن ابن ماجه، أبواب الاحكام، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، المحقّق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي- عَبد اللّطيف حرز الله، النّاشر: دار الرّسالة العالميّة، الطّبعة: الأولى، 1430ه = 2009م، ج3، ص430، برقم2340]. قال محقّقوه: صحيح لغيره.

(94) مسلم، الصّحيح، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الرّبا ومؤكّله، ج3، ص1219، برقم 1598.

إشكالية تعثّر شركات التأمين وإجراءات تصويب أوضاعها من قبل البنك المركزي وفقاً لقانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم 12 لسنة 2021

أ.د.جمال الدين عبد الله مكناس* **محمد مطيع الزغول****

تاريخ وصول البحث: 2024/12/4م تاريخ قبول البحث: 2025/3/23م

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تعثّر شركات التأمين وأسبابه والإجراءات التي يتبعها البنك المركزي لتصويب أوضاعها الواردة في قانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم 12 لسنة 2021. وبيان مدى فعّالية الإجراءات التصويبية في تحقيق استقرار شركات التأمين المتعثرة للحيلولة دون انهيارها وتصفيتها. اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي من خلال تجميع البيانات والمعلومات التي ترتبط بالبحث من خلال قانون تنظيم أعمال التأمين الأردني، لبيان مدى ملائمة خيار البنك المركزي لتحقيق أهدافه للنهوض بشركة التأمين المتعثرة، والوقوف على أوجه القصور في التشريع الحالي. تم التوصل إلى عدة نتائج أبرزها: أغفل المشرع الأردني إيجاد وسائل إنقاذ خاص بشركات التأمين المتعثرة واقتصر على استخدام الوسائل الإجرائية العامة، حيث اكتفى المشرّع في قانون تنظيم أعمال التأمين بالإشارة إلى تعديل رأسمال شركة التأمين المتعثرة أو اندماجها. خلصت الدراسة إلى عدة توصيات أبرزها: منح البنك المركزي سلطة الدمج القسّري لشركات التأمين المتعثّرة مع شركات تأمين قوية ومنحها حوافز ضريبية عند دمجها.

الكلمات المفتاحية: التعثر، شركات التأمين، البنك المركزي، إجراءات تصويبية.

* أستاذ دكتور، كلية الحقوق، جامعة مؤتة

** باحث.

The Challenge of Distressed Insurance Companies and Corrective Actions by the Central Bank of Jordan Under Insurance Business Regulation Law No. 12 of 2021

Abstract

This study examines the causes of distress among insurance companies in Jordan and evaluates the corrective measures implemented by the Central Bank of Jordan under the Insurance Business Regulation Law No. 12 of 2021. It assesses the effectiveness of these measures in maintaining financial stability and preventing company collapse or liquidation. Using a descriptive-analytical approach, the study analyzes the Central Bank's interventions—such as capital adjustments and mergers—and identifies limitations within the current legal framework concerning tailored rescue mechanisms. Key findings indicate that the existing legal framework lacks specific provisions for distressed insurance companies, relying instead on general interventions rather than customized recovery strategies. The study recommends empowering the Central Bank to facilitate enforced mergers between distressed and stable insurance companies, supported by tax incentives to encourage such mergers.

Keywords: Distress, Insurance Companies, Central Bank of Jordan, Corrective Measures

المقدمة:

في عالم متسارع الخطى ومتزايد التعقيدات، باتت الرقابة الفعّالة على شركات التأمين من قبل البنوك المركزية أمراً ضرورياً لضمان استقرار النظام المالي، وذلك بسبب سياسة البنك المركزي الصّارمة والتي أثبتت نجاحها في القطاع المصرفي كمؤسسة حكومية في الرقابة على شركات التأمين، يتطلب هذا اتّخاذ وسائل احترازية دقيقة ومدروسة لمواكبة التطورات السريعة في قطاع التأمين. هذه الوسائل لا تعزز فقط الثقة في النظام المالي، ولكنها أيضاً تحمي حقوق المؤمن لهم أو المستفيدين وتضمن سلامة التدفقات المالية في الاقتصاد.

فالوسائل الرقابية التي يقوم بها البنك المركزي في الإشراف على شركات التأمين تؤدي دوراً حيوياً في ضمان استقرار القطاع المالي، من خلال الحد من المخاطر المالية، وتساهم هذه الجهود في حماية الاقتصاد من الصدمات وتعزز ثقة المستثمرين والمستهلكين. بالإضافة إلى ذلك، تشجّع التشريعات والمعايير الرقابيّة الفعّالة على تطوير خدمات تأمينية مبتكرة وموثوقة تلبي احتياجات المجتمع.

وفي حال تعرّض شركة التأمين لأزمة مالية أو عجزت عن الوفاء بالتزاماتها، يمتلك البنك المركزي الصلاحية للتدخل باتّخاذ إجراءات تصويبية معينة للنهوض بهذه الشركات من تعثرها، مثل إعادة الهيكلة المالية لشركة التأمين المتعثرة، أو فرض إدارة خاصة لهذه الشركة، أو اتّخاذ إجراءات أخرى بهدف حماية حقوق المؤمن لهم أو المستفيدين وضمان استقرار السوق التأميني.

أولاً: أهمية الدراسة:

إن بحث إشكالية تعثر شركات التأمين ومدى كفاية الإجراءات التصويبية التي يمكن للبنك المركزي الأردني اتّخاذها للنهوض بشركات التأمين المتعثرة، يعتبر من المسائل ذات الأهمية في السوق التأميني خاصة في الوقت الراهن الذي يشهد انتشاراً للنكسات المالية التي تصيب شركات التأمين في الأردن.

وتضيف الدراسة رؤى جديدة حول مدى فعاليّة الأُطر القانونية في تحقيق الاستقرار المالي لشركات التأمين المتعثرة. ويساعد في استكشاف الدّور الذي تؤديه القوانين التنظيمية في تحسين أداء شركات التأمين، ومدى فعاليّة أدوات الرقابة والإشراف التي تفرضها الحكومات. وقد يساعد في تطوير نظريات متعلقة بكيفية استجابة الشركات المتعثرة للإجراءات التصويبية التي يفرضها البنك المركزي، وتأثير تلك الإجراءات على السوق بشكل عام.

أما الجانب الآخر لأهمية الدراسة فيتجلى في ندرة الأبحاث القانونية التي تتناول تعثر شركات التأمين وإجراءات تصويبها والنهوض بها من قبل البنك المركزي في ظل التشريع الأردني.

ثانياً: إشكالية الدراسة:

تتمثل إشكالية الدراسة في الإجابة على السؤال الجوهري التالي: مدى كفاية الإجراءات التصويبية التي يمكن للبنك المركزي اتّخاذها للنهوض بشركات التأمين المتعثرة وفقاً لقانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة2021[1]؟ الذي ألغى قانون التأمين رقم 33 لسنة 1999.

وللإجابة على هذا التساؤل تبرز لنا بعض التساؤلات الفرعية المتمثلة أساساً في ماهية التعثر وأسبابه؟ والمقصود بالإجراءات التصويبية؟ ماهي الإجراءات التي منحها قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021 للبنك المركزي لتصويب أوضاع شركات التأمين المتعثرة؟ وهل تكفي هذه الإجراءات التصويبية لإنقاذ شركة التأمين من تعثرها وقدرتها على البقاء في السوق التأميني؟ وهل أوجد المشرع الأردني وسائل إنقاذ خاص بهذا النوع من الشركات المتعثرة؟

ثالثاً: منهج الدراسة:

إنّ كل دراسة بحثية تحتاج إلى منهج علمي يقوّمها، ونظراً لدقة وحداثة موضوع هذه الدراسة وأهميته من الناحيتين النظرية والعملية، ولأجل تحقيق الغاية من هذا البحث فقد اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي من خلال تجميع البيانات والمعلومات التي ترتبط بالبحث من خلال قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021. وكذلك استخدام الاستنتاج المنطقي واستقصاء مظاهره، وتحليل مشكلة الدراسة وأبعادها وخصائصها للوصول إلى استنتاجات تساهم في ضمان ملائمة خيار البنك المركزي لتحقيق أهدافه في تصويب أوضاع شركة التأمين المتعثرة، وتحليل مدى فعالية الإجراءات التصويبية في معالجة مشكلات هذه الشركات.

رابعاً: هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تعثّر شركات التأمين في الأردن وأسبابه والإجراءات التي يتبعها البنك المركزي لتصويب أوضاع هذه الشركات وفقاً لقانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم 12 لسنة 2021. بما في ذلك الإجراءات التصويبية التي منحها المشرع للبنك المركزي للنهوض بشركات التأمين المتعثرة ومدى فعالية هذه الإجراءات في النهوض بهذه الشركات المتعثرة للحيلولة دون انهيارها وتصفيتها.

خامساً: الدراسات السابقة:

تناولت بعض الدراسات السابقة موضوع دراستنا ومنها عبد الخرابشة، ومنصور السعايدة، تعثّر بعض شركات المساهمة العامة الأردنية الأسباب والأساليب إعادة التأهيل، بحث منشور في مجلة المنارة، العدد(1)، مجلد(5)، الأردن، 2000، وعبدالله يحيي جمال الدين مكناس، الإنقاذ المادي لشركة المساهمة العامة المتعثرة-دراسة مقارنة- رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، الأردن،2015 ، إلا أن دراستنا تختلف عن تلك الدراسات من خلال تناول مدى كفاية إجراءات تصويب أوضاع شركات التأمين خاصة المتعثرة في القانون الأردني والوقوف على الأسباب الخاصة لتعثر هذا النوع من الشركات.

سادساً: خطة الدراسة:

تم تقسيم الدراسة إلى مبحثين، ولكل مبحث مطلبان وذلك على النحو الآتي:

-المبحث الأول: ماهيّة التعثروأسبابه:

- المطلب الأول: تعريف التعثّر.

- المطلب الثاني: أسباب تعثّر شركات التأمين.

-المبحث الثاني: دورالبنك المركزي في تصويب أوضاع شركات التأمين المتعثرة:

- المطلب الأول: ضوابط اعتبار شركة التأمين في حالة تعثّر وضوابط تصويب أوضاعها.

- المطلب الثاني: الإجراءات التصويبية التي يتخذها البنك المركزي للنهوض بشركات التأمين المتعثرة.

المبحث الأول:

ماهيّة التعثروأسبابه:

قد تَمُرّ شركة التأمين بصعوبات قد تتعرض لها خلال عملها، وقد تتنوع تلك الصعوبات والعثرات وتتعدد أسبابها وتكون إما أسبابًا مالية، أو اقتصادية، أو إدارية أو غيرها، ونبدأ أولا باستعراض عدة تعريفات للشركة المتعثرة عند المشرعين القانونيين، حيث إن بعضهم قد اعتبر أن من أهم المشاكل التي تواجه الشركات وتؤدي إلى تعثّرها: عدم وجود تعريف أو تصنيف محدّد لمفهوم التعثّر، حيث اعتمد التصنيف على معدل الخسائر المتراكمة إلى رأس المال، وارتفاع حجم المديونية، وعدم القدرة على السداد. وقبل البحث في أسباب التعثّر والحلول التي يتم الاعتماد عليها لابد من تعريف التعثّر، وهذا ما سنبينه في مطلبٍ (أول)، ثم نعرض أسباب التعثر في مطلب (ثانٍ).

المطلب الأول:

تعريف التعثّر:

التعثر **لغةً**: عَثَرَ ويعثر عثرًا وعِثار وتعثّر، وروى اللحياني حكى عثرَ في ثوبه يعثر عِثَارًا وأعْثَرَهُ وعثرة، والعثرة الزلة، و"كب" أي إختل توازنه [2].

والمقصود بالتعثر **اصطلاحاً**، أنه مجرد حادث عرضي مفاجئ نتيجة لظهور عائق غريب في طريق المسيرة [3]، وهو بذلك يختلف عن السقوط والتحطّم والانهيار، فالتعثّر ليس عورة تشين صاحبها، بل ما يشين إلا نعي الدرس، وأن نتقاعس عن العلاج الناجح، وعلى ذلك فمفهوم التعثّر يرتبط أساساً بعدم التوازن أو الاختلال الذي يصيب المشروع نتيجة تعرضه لحادث ما بشكل مفاجئ وتكون مهمة القائمين على إدارة المشروع العمل على إقالة المشروع من عثرته وإعادته إلى الطاقة التشغيلية من جديد [4].

وذكر بعضهم في تعريف المشروع المتعثر أنه: (المشروع الذي يواجه ظروفًا عارضة أثرت في نتائج عمله، ولكن لديه الإمكانات الكفيلة لإصلاح مسيرته والنهوض من عثرته إذا توافرت الأسباب والموارد المالية الكفيلة بذلك)[5].

ومنهم من عرّف تعثّر الشركات بأنه: (مرحلة سابقة على مرحلة التوقف عن الدفع، وفي هذه المرحلة تكون أصول الشركة كافية للوفاء بديونها، ولكنها تمُر بأزمة أو صعوبة مالية)[6].

ومن الوجهة الاقتصادية، فإن التعريف الاقتصادي للشركات والمشروعات التجارية المتعثرة، هي تلك الشركات التجارية أو المشروعات التي لا يكفي دخلها لتغطية نفقاتها على الرغم من زيادة أصولها عن خصومها، وهو ما يعرف بأزمة السيولة، سواءً في الأجل القصير أم في الأجل الطويل.[7]

وقد وردت في القوانين المختلفة عدّة تعريفات للتعثّر نورد على سبيل المثال منها:

ونبدأ بإستعراض عدة تعريفات للشركة المتعثرة عند المشرعين القانونيين كون المشرّع الأردني لم يتطرق لمفهوم التعثر الذي يصيب الشركات كون المشرع ليس من وظيفته تعريف المصطلحات.

عرّف المشرع القطري الشركة المتعثرة في المادة الأولى من الفصل التمهيدي من قانون إفلاس الشركات التجارية، بأنها " شركة توقفت عن سداد ديون عليها في موعد إستحقاقها ولم يتم إشهار إفلاسها"[8].

كما أن المشرع المصري لم يتطرق إلى تحديد مفهوم للتعثر في قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس، رقم (11) لسنة 2018م، ذلك أنه تبنى معالجة قضية إفلاس الشركات ضمن هذا القانون على ثلاثة محاور هي: إما إعادة الهيكلة، أو الصلح الواقي، أو الإفلاس، إن الهدف الرئيس للمشرع المصري من هذا المسعى، هو العمل على تقليل تعرّض التاجر والشركات التجارية إلى الإفلاس، وأوضح أن التطوير الأساسي للإفلاس يقوم على فكرة تبسيط إجراءات التفليسة وزيادة اختصاصات قاضي التفليسة وأن تكون قراراته نهائية[9].

ومن خلال التعريفات السابقة نرى أن شركة التأمين المتعثرة: هي التي تعاني من مشاكل مالية أو اقتصادية أو إدارية أو قانونية تؤدي إلى عجز الشركة عن سداد التزاماتها المستحقة عليها، وكذلك الاستغناء عن جزء من موظفيها أو تخفيض أجورهم، على الرغم من وجود إمكانيات منتجة يمكن بواسطتها إصلاح مسيرة الشركة والنهوض بها من عثرتها، إذا توافرت لديها السبل المالية وغيرها من السبل، حيث يختلف حال هذه الشركة اختلافا كبيرًا عن تلك الشركة التي لا يوجد في أصولها ما يكفي لسداد التزاماتها، ولا تقوى على الاستمرار ولا يجدي تمهيد الطريق أمامها لكونها لا تستطيع السير أصلا وإكمال مسيرتها.

المطلب الثاني:

أسباب تعثّر شركة التأمين:

إذا كان عنصر الخطر والهزّات المتتالية من بدهيات عالم الشركات، فإن تعثّر شركة التأمين في أي مرحلة من المراحل لا تأتي من فراغ، بل هناك عدة عوامل داخلية وخارجية تؤدي بالضرورة إلى حدوث التعثر المالي، فشركات التأمين منذ نشأتها إلى غاية إنقضائها يتفاوت منحناها الربحي صعوداً وهبوطاً متأثراً بكافة العوامل والأسباب التي تجعل من استقرار ربحيتها أمراً مستحيلاً، غير أن الاقتصاديين يشيرون إلى مجموعة من العوامل التي يحضرونها في أسباب مباشرة وأخرى غير مباشرة، ومنهم من يصنفها إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية، لكن عندما نتعمق في فهم هذه الحيّثيات يمكن أن نصنفها إلى أربعة عوامل رئيسيه، الأسباب المتعلقة بالأمور الإدارية والمالية، والأسباب المتعلقة بالأمور القانونية والاقتصادية .

ونظراً لتعدد أسباب تعثّر شركات التأمين المؤدية إلى إعادة هيكلة الشركات وتنظيمها، واختلافها من شركة لأخرى، وليس من السهولة بمكان تحديد أسباب نمطية واحدة لتعثر شركة التأمين، خاصة إن شركات التأمين تختلف في بنيتها بعضها عن البعض الآخر؛ فقد تعود لسوء تصرف إدارة شركة التأمين المتعثرة وعدم قدرتها على إدارة الشركة بالشكل الملائم، ومنها ما يعود

لأسباب مالية تعصف بمقدرات شركة التأمين، وتخلف خسائر جسيمة، ومنها أسباب قانونية عائدة لعدم قدرة القوانين على الإحاطة بحسابات شركة التأمين بما يتلاءم مع حجمها، ومنها ما يعود لأسباب اقتصادية تتمثل في عجز شركة التأمين عن النهوض بقيمة الاستثمار وتسويق المنتج.

وتقسم الأسباب المؤدية لتعثّر شركات التأمين إلى أسباب إدارية، ومالية، وقانونية، واقتصادية.

الفرع الأول: الأسباب الإدارية للتعثّر:

لابد لكل شركة تأمين من أن يكون لها إدارة، تسعى إلى تحقيق أغراضها وأهدافها التي تأسست من أجلها، وهذه الإدارة في شركة التأمين تتمثل في مجلس الإدارة والهيئة العامة للشركة، ونظراً لكثرة أعضاء الهيئة العامة، فإنها تقوم بتعيين مجلس إدارة ليتولى الإدارة الفعلية لشركة التأمين، بحيث يصبح هذا المجلس الرأس المفكر، واليد المنفذة لكل أعمالها[10].

ونظراً لأهمية إدارة شركة التأمين كشركة مساهمة عامة، فقد حرص المشرع الأردني على وضع الأحكام المتعلقة بتكوين مجلس الإدارة، وشروط العضوية فيه[11]، واختصاصه وعقد جلساته[12]، ومكافأة أعضائه[13]، وتحديد مسؤوليته وانتهاء العضوية فيه[14]، وقد حددت المادة (18) من قانون تنظيم أعمال التأمين عدد أعضاء مجلس الإدارة بنصها "على الرغم مما ورد في قانون الشركات يحدد البنك المركزي عدد أعضاء مجلس إدارة شركة التأمين بما لا يقل عن سبعة أعضاء وعدد الأعضاء المستقلين منهم على أن لايزيد عددهم على نصف عدد أعضاء مجلس الإدارة)[15]. حيث قرّر المشرع الأردني أن يتولى إدارة شركة التأمين مجلس إدارة لا يقل عدد أعضائه على سبعة أعضاء، ولا يزيد على ثلاثة عشر شخصاً، وفقاً لما يحدده نظام الشركة، بحيث تنتخبهم الهيئة العامة لشركة التأمين بالاقتراع السري، ويقوم بمهام إدارة أعمال الشركة ومسؤولياتها لمدة أربع سنوات، تبدأ من تاريخ انتخابه ، ويترتب على المجلس خلال الأشهر الثلاثة الأخيرة من انتهاء مدته أن يدعو الهيئة العامة لشركة التأمين للاجتماع؛ لتنتخب مجلس إدارة يحل محله من تاريخ انتخابه، على أن يستمر في عمله إلى أن يُنتخب مجلس الإدارة الجديد، إذا تأخر انتخابه لأي سبب من الأسباب، شريطة ألا تزيد مدة ذلك التأخير في أي حالة من الحالات على ثلاثة أشهر من تاريخ انتهاء مدة المجلس القائم[16].

ونرى هنا أن المشرع الأردني قد أولى اهتماماً كبيراً بتنظيم إدارة شركة التأمين باعتبارها شركات مساهمة عامة، من خلال وضع قواعد واضحة لتشكيل مجلس الإدارة، وتحديد عدد أعضائه، وشروط العضوية، واختصاصاته، وفترة ولايته. يهدف هذا التنظيم إلى ضمان إدارة فعالة لشركة التأمين، وتعزيز الشفافية والمساءلة، خاصة مع تحديد الحد الأدنى والأعلى لعدد الأعضاء، وإلزام مجلس الإدارة بدعوة الهيئة العامة لانتخاب مجلس جديد قبل انتهاء مدته، لتجنب أي فراغ إداري قد يؤثر على سير أعمال شركة التأمين.

ويتوجب على رئيس مجلس إدارة شركة التأمين وأعضائه أن يبذلوا جهدهم وعنايتهم؛ لضمان تحقيق الأغراض التي تأسست شركة التأمين من أجلها، وأن يكون لديهم الحرص على حضور جلسات المجلس ومناقشة المواضيع التي تدرج في جدول الأعمال وبذل جهدهم في مراقبة أعمال الشركة، وإعداد المشروعات التي تمكّن الشركة من تحقيق أهدافها وأغراضها وزيادة أرباحها، وكذلك يتوجب عليهم الالتزام بالأحكام التي تضمنها القانون، ونظام الشركة الأساسي[17].

نرى هنا أن المسؤولية على مجلس الإدارة لا تقتصر على اتّخاذ القرارات فقط، بل تشمل أيضًا حضور الاجتماعات، مناقشة القضايا المهمة، ومراقبة أداء شركة التأمين لضمان نجاحها وزيادة أرباحها.

فإذا لم يلتزم مجلس إدارة شركة التأمين بالواجبات الوظيفية الملقاة على عاتقه، في إدارة الشركة بنجاح، من خلال اتّخاذ القرارات المالية السليمة، ولم يطبق الأساليب الحديثة في الإدارة، وتطوير القدرة على التنبؤ بالصعوبات، ولم يعمل على اتّخاذ الإجراءات الاحتياطية لتجنب هذه الصعوبات، والتخفيف من آثارها المحتملة إلى أبعد حد، وأدى ذلك إلى تعثّر أوضاع شركة التأمين، فإنه ينبغي والحالة هذه اتّخاذ الإجراءات اللازمة لمعالجة تلك الأوضاع الإدارية السيئة، من خلال وسائل تؤدي إلى تصويب الوضع الإداري في شركة التأمين. كما يتطلب الوضع اتّخاذ مثل هذه الإجراءات أيضاً في حال قيام مجلس الإدارة أو أي من أعضائه أو مدير عام شركة التأمين[18]، باستغلال صلاحياته ومركزه بأية صورة كانت لتحقق له أو لغيره أي منفعة بطريقة غير مشروعة، أو امتناع أي منهم عن عمل يستوجب القانون القيام به، أو قيامه بأي عمل ينطوي على تلاعب، أو يعتبر اختلاساً أو احتيالاً أو تزويراً أو إساءة إئتمان[19]، وبشكل يؤدي إلى المساس بحقوق شركة التأمين، أو مساهميها أو الغير[20].

وهنا نرى خطورة الإهمال الإداري وسوء استخدام السلطة داخل مجلس إدارة شركة التأمين، وهذا يقضي بضرورة اتّخاذ إجراءات تصحيحية لمواجهة أي تجاوزات، خاصة في حالات

الاستغلال غير المشروع للسلطة أو التلاعب المالي، لما لذلك من تأثير سلبي على حقوق شركة التأمين والمساهمين والمؤمن لهم أو المستفيدين.

وكذلك تُعتبر شركة التأمين في وضع إداري سيئ، في حال أن قدّم رئيس مجلس الإدارة وأعضاؤه استقالاتهم، أو فَقدَ المجلس نصابه القانوني، بسبب استقالة عدد من أعضائه[21]، ففي مثل هذه الحالة لابد من معالجة هذه الأوضاع الإدارية، التي تمر بها شركة التأمين من خلال وسائل معينة، لتصويب وضع الشركة من الناحية الإدارية.

حيث إن أهم المشكلات التي تؤدي إلى تعثّر شركة التأمين تعود إلى أسباب إدارية ومنها: الأمور المتعلقة بكفاءة الإدارة، وحسن تصرفها، أو أمانتها ونزاهتها[22]، كما أنه من المؤشرات التي تؤدي إلى كبر حجم مديونية شركة التأمين، ودخولها في مرحلة التعثّر: ارتفاع قيمة المصاريف الإدارية الناتجة عن ارتفاع الأجور والمرتبات بسبب تضخم الجهاز الإداري[23]، بالإضافة إلى عدم تحديد أهداف شركة التأمين بشكل واضح، وعدم وجود بيئة تنظيمية دقيقة في هيكل تنظيمي متكامل، وغياب آليات المراقبة والمتابعة، فالإدارة تشكل قمة الهرم وهي السبيل لنجاح الشركة إذا ما كانت ناجحة وفاعلة.

واعتماداً على ما سبق نؤكد أن نجاح شركة التأمين في كثير من الأحيان يتوقف على إدارة هذه الشركة، فإذا سَعت هذه الإدارة وفشلت في توجيه دفة النشاط التأميني سوف يؤدي ذلك إلى دماره وانهياره وقد يصل إلى تعثره في النهاية، فجهد من يدير شركة التأمين له أكبر الأثر في إنجاحها وتقدّمها وإقالتها من عثراتها إذا واجهت بعض العثرات، حيث إن الجهد المبذول من قبل من يتولى إدارة شركة التأمين وقدرته على اتّخاذ القرارات السليمة في الأوقات الصحيحة، وقدرته على التنبؤ بالمشاكل والعثرات له الفضل الأكبر للمحافظة على هذه الشركة وعدم وصولها لمرحلة التعثّر، فإذا غابت الرقابة عن نظام المحاسبة، أو غابت الرقابة عن أداء العاملين في شركة التأمين، أو لم يكن هناك تدخل مناسب، في وقت مبكر لحل المشاكل التي قد تواجهها شركة التأمين، قد يؤدي ذلك إلى الوصول إلى حالة تعجز فيها شركة التأمين عن مجاراة السوق ويؤدي ذلك إلى مشاكل تؤدي بها بالنهاية إلى عجزها عن أداء المستحقات التي عليها للمؤمن لهم أو المستفيدين مما يؤدي إلى تعثّرها.

ومثالُ ذلك القرار الصادر عن البنك المركزي الأردني بتصفية شركة الصفوة للتأمين ابتداءً من العاشر من شهر يناير عام 2023، وجاء ذلك نتيجة لمخالفة الشركة اللوائح الخاصة بقانون

أعمال التأمين وإبرام عقود إضافية من قبل العاملين في هذه الشركة بشكل مخالف لقواعد قانون التأمين. كما تلقى البنك المركزي العديد من الشكاوي الخاصة بعدم دفع الشركة مستحقات التأمين لعملائها أو تعويضات بوليصة التأمين[24].

الفرع الثاني: الأسباب المالية للتعثّر:

تؤدي الخسائر المالية المستمرة التي تُعنى بها شركة التأمين إلى التعثّر المؤدي إلى إعادة الهيكلة المالية، وقد تم تعريف التعثر المالي بأنه:(عجز الشركة عن مواجهة الديون المستحقة الأداء، التي تنشأ من الانخفاض الجوهري في الرصيد النقدي للشركة، واللازم لسداد أجور العمال والموظفين المستحقة، أو الضرائب وأقساط الديون، وكذلك أرباح الأسهم التي تدفع الشركة لاستهلاك رأسمالها العامل حتى يصل بها الأمر مرحلة التوقف عن الدفع، وبالتالي تصفيتها)[25].

وتعد الأسباب المالية من أبرز العوامل التي تؤدي لتعثّر شركة التأمين واقترابها من التصفية، ويأتي في مقدمتها عدم التناسب بين رأس المال والقروض، الأمر الذي يؤدي إلى اختلال الهياكل التمويلية لشركة التأمين ويعبر عنها بالمبالغة في استثمار الأصول الثابتة، وكذلك اختلال التوازن بين استثمارات شركة التأمين ورأس المال المدفوع[26].

ولعل من الأسباب الجوهرية التي تؤدي لتعثر شركة التأمين (الانخفاض الجوهري في الرصيد النقدي لشركة التأمين، واللازم لسداد أجور العمال والموظفين المستحقة أو الضرائب وأقساط الديون، وكذلك أرباح الأسهم، وحقوق المؤمن لهم والتعويضات المستحقة لهم، الأمر الذي يدفع شركة التأمين لاستهلاك رأسمالها العامل حتى يصل بها الأمر مرحلة التوقف عن الدفع والعمل)[27].

نخلص من ذلك أهمية تأثير المشكلات المالية على تعثر شركات التأمين، خاصة فيما يتعلق بعدم التوازن بين رأسمال الشركة والقروض، وضعف السيولة النقدية، لأن أي شركة تأمين تحتاج إلى سيولة كافية للوفاء بالتزاماتها اليومية. لكن في الواقع، لا يكون التعثر دائماً بسبب سوء الإدارة فقط، فقد تلعب الظروف الاقتصادية أو تغيرات السوق دوراً كبيراً أيضاً، من المهم أن تكون هناك خطط بديلة للحفاظ على الاستقرار المالي لشركة التأمين المتعثرة.

وأظهرت دراسة نُشرت في مجلة التأمين العربية عام 2021، أن اللوائح التنظيمية الصارمة، وخاصة تلك المتعلقة برأس المال والاحتياطيات المالية التي يجب على شركة التأمين الالتزام بها، تمثل تحدياً كبيراً لبعض شركات التأمين في الأردن، حيث تتسبب في زيادة التكاليف التشغيلية.

وكذلك الضرائب المرتفعة المفروضة على شركات التأمين تؤثر بشكل مباشر على قدرتها على تحقيق أرباح كافية، مما يزيد من احتمالية تعثّر شركة التأمين واستمرارها في السوق التأميني.[28]

ومن الأسباب المالية المؤدية إلى التعثّر المالي لشركة التأمين:

أولاً: نقص السيولة:

ويعود ذلك إلى الالتزامات المالية الكبيرة لبعض شركات التأمين مما تؤدي إلى صعوبات في توفير السيولة الكافية لتغطية التزاماتها المالية، مثل تعويضات العملاء والمطالبات المستحقة، لذا فإن نقص السيولة يمكن أن يؤدي إلى عدم قدرة شركة التأمين على تلبية التزاماتها في الوقت المناسب، مما يعرضها لمخاطر قانونية ومالية، وكذلك ارتفاع الديون عند اعتماد بعض شركات التأمين بشكل كبير على التمويل من خلال القروض والديون، مما يزيد من تكاليف الفوائد ويقلل من السيولة المتاحة لتغطية التكاليف التشغيلية والالتزامات الأخرى.[29] ومثال ذلك توسع شركة التأمين في استثمارات طويلة الأجل فتواجه مشاكل في تحصيل الأقساط، مما يؤدي إلى تراجع السيولة المتاحة لديها. نتيجة لذلك، لم تتمكن من دفع التعويضات المستحقة للعملاء المؤمن لهم أو المستفيدين في الوقت المناسب.

ثانياً: الخسائر الإستثمارية:

تعتمد شركات التأمين بشكلٍ كبير على استثماراتها لتحقيق عوائد إضافية تساهم في تغطية التزاماتها، إلا أن استثمارات بعض الشركات تكون غير مدروسة أو تتم في قطاعات غير مربحة، مما يؤدي إلى خسائر استثمارية تؤثر سلباً على الوضع المالي للشركة، وتأثر شركات التأمين بالتقلبات في الأسواق المالية قد يؤدي أيضاً إلى انخفاض قيمة استثماراتها بشكل كبير، مما ينعكس سلباً على قدرتها على الوفاء بالتزاماتها المالية.[30]

ثالثاً: زيادة المطالبات التأمينية:

ارتفاع عدد المطالبات التأمينية بشكلٍ غيرِ متوقع، سواء بسبب الكوارث الطبيعية أو الحوادث الكبرى، يؤدي إلى زيادة الأعباء المالية على شركة التأمين، فإذا كانت الشركة غير مستعدة للتعامل مع هذه الزيادة في المطالبات، فقد يؤدي ذلك إلى تعثرها، وكذلك زيادة المطالبات الاحتيالية تشكل تحدياً مالياً كبيراً لشركة التأمين، حيث تؤدي إلى خسائر غير متوقعة تضعف من الوضع المالي للشركة وتزيد من التكاليف التشغيلية.

حيث تواجه شركات التأمين في الأردن العديد من محاولات الاحتيال التي تؤثر بشكل كبير على استقرارها المالي وبقائها بالسوق، ومن أبرز أنواع الاحتيال التي يتم ارتكابها هو الاحتيال في الحوادث المرورية، حيث يقوم بعض الأشخاص بالتلاعب في تفاصيل الحوادث أو تقديم معلومات غير صحيحة أو إفتعال حوادث عمداً بهدف الحصول على تعويضات مالية غير قانونية. كذلك، التلاعب في المطالبات الطبية، حيث يقوم بعض المرضى أو مقدمو الرعاية الصحية بتقديم مطالبات مزيفة أو مبالغ فيها، مثل تضمين خدمات لم تُقدّم فعلاً أو علاجات وهمية ذات كلفه عالية. إضافة إلى ذلك، يتمثل نوع آخر من الاحتيال في تزوير ملكية السيارات، حيث يقوم بعض الاشخاص بتقديم مطالبات تأمينية على سيارات مسروقة أو مدمرة عمداً، وذلك للحصول على تعويضات غير مستحقة. وأخيراً، يشمل الاحتيال في تأمينات الحياة، حيث قد يتم تقديم مطالبات على حالات وفاة مزورة أو مشكوك في ظروفها للحصول على تعويضات غير مشروعة. كل هذه الأشكال من الاحتيال تشكل تحديات كبيرة لشركات التأمين في الأردن، مما يزيد من تكاليفها التشغيلية ويفرض عليها الحاجة إلى إجراءات صارمة للكشف عن الاحتيال وحماية مصالحها.[31]

رابعاً: عدم تطوير قدرات العاملين في الأجهزة المحاسبية والمالية، وقلة الخبرة الإدارية للمدير، وعدم استخدام الطرق والوسائل المحاسبية الحديثة في شركة التأمين، وعدم الاستمرار في إعادة هيكلة شركة التأمين المتعثرة من حيث دمجها وزيادة رؤوس أموالها [32].

الفرع الثالث: الأسباب الاقتصادية للتعثر:

تتأثر صناعة التأمين كونها صناعة عالمية بكل المتغيرات والأحداث التي تؤثر على الاقتصاد وتمثل جزءًا منه، ومن الجدير بالذكر أن العالم في الربع الأخير من عام 2023 شهد حرب إسرائيل على قطاع غزه وأزمة باب المندب في البحر الأحمر وما تبعها من تداعيات اقتصادية على القطاعات التجارية والخدمية خاصة وأن هذه الحرب قد أجبرت شركات إعادة التأمين العالمية على تغيير شروطها من خلال إدراج أحكام جديدة لإلغاء استحقاق مبالغ التأمين ضمن سياسات الحماية من توسع الصراع في منطقة الشرق الأوسط الأمر الذي يهدد بزيادة التكاليف والمخاطر على شركات التأمين العاملة في منطقة الشرق الأوسط.[33]

كذلك فشل دراسة الجدوى الاقتصادية والفنية لشركة التأمين عند تأسيسها، بدايةً تُعد العامل الأكثر تأثيراً في تعثّر شركة التأمين وابتعادها عن تحقيق الغرض الذي أُسست لأجله.

ويعتبر عدم توفر مكاتب الخبرة المتخصصة والمتمرسة في إعداد دراسات الجدوى الاقتصادية والاستراتيجية لشركات التأمين سبباً رئيساً في تعثرها[34].

ووفقاً لتقرير البنك المركزي الأردني لعام 2022، فإن التباطؤ الاقتصادي الذي يشهده الأردن بسبب الأوضاع الاقتصادية الصعبة والحروب المجاورة يعد من الأسباب الرئيسية التي تؤثر على أداء شركات التأمين بسبب انخفاض القدرة الشرائية للأفراد والشركات وكثرة الحوادث المختلفة، وهو ما ينعكس سلباً على الطلب على خدمات التأمين.[35]

الفرع الرابع: الأسباب القانونية للتعثر:

لما كانت شركة التأمين تتمتع بكيان قانوني مستقل، كغيرها من الشركات الأخرى؛ فقد عمد المشرع إلى تنظيم هذا الكيان من خلال وضع الإطار القانوني الذي ينظم شؤون شركة التأمين بقواعد آمره؛ لصيانة أموال المساهمين وحقوق المؤمن لهم أو المستفيدين، والاقتصاد الوطني بصورة عامة؛ فأخضع تأسيسها لقواعد خاصة، وكذلك نظّم رأسمال شركة التأمين وأسهمها وعملية الاكتتاب بالأسهم، وامتد تدخل المشرع إلى تنظيم إدارة شركة التأمين، وسير نشاطها، حيث أولاها أهمية بالغة من حيث التنظيم والرقابة ضماناً لنجاحها، وإلى جانب وجود قانون الشركات الذي خصص أكثر من ثلثي مواده لمعالجة أحكام شركات المساهمة العامة[36].

وتكمن الأسباب القانونية التي تؤدي لتعثّر شركة التأمين فيما يلي:

1.عدم التزام مجلس إدارة شركة التأمين بتطبيق أحكام قانون تنظيم أعمال التأمين وقانون الشركات: وذلك فيما يتعلق بمطالبة المساهمين بدفع الأقساط من أسهم رأس المال حسب مواعيدها. ومثالُ ذلك عندما قامت شركة مصانع الزجاج الأردنية باتّخاذ قرار بإصدار أسناد قرض مساهمة والإعلان عنه قبل أن يتم دفع رأس المال بالكامل خلافاً لأحكام قانون الشركات النافذ حيث أوجبت المادة 199 منه على وجوب تغطية كامل قيمة الأسهم التي تم الإكتتاب بها وتزويد المراقب بما يثبت ذلك، وفي ذلك خروج عما أوجبه المشرع من التزامات على عاتق مجلس الإدارة في تطبيق أحكام القانون[37].

2.عدم كفاية النصوص القانونية: تُعد من الأسباب القانونية لتعثّر شركة التأمين التي تحدد صلاحيات مجالس الإدارة والقرارات التي لها أن تتخذها ومسؤولية كل منهم الأمر الذي يؤدي إلى التداخل في مجال الصلاحيات الإدارية، فقد منح القانون مجلس الإدارة والمدير صلاحيات

واسعة في إدارة شؤون شركة التأمين والتصرف في أموالها، وأغفل النص مثلاً تحديد مسؤولية القائمين على مجلس الإدارة والمدير العام بشكل دقيق وواضح[38].

وقد خلصت بعض الدراسات للتوصل لبعض التوصيات للتخلص من مسببات التصفية والتعثر الذي يصيب شركة التأمين ومنها: (الدقة والوضوح في القوانين وتوضيح أثرها على النشاط الاقتصادي، ووضع القوانين والتشريعات الملائمة لتشجيع الاستثمار وإدارة المسائل الاقتصادية، وكذلك إيجاد البيئة القانونية والتشريعات المستقرة بدلاً من السياسات المتغيرة، بالإضافة إلى دراسة القوانين ذات العلاقة بالاستثمار والشركات، وإعادة النظر فيها).[39]

ونرى هنا ضرورة تشريع القوانين التي تخلق مناخًا ملائمًا يعمل على تشجيع الاستثمار في قطاع التأمين في الأردن لحماية المنتجات المحلية الأردنية من المنافسة الخارجية، كالإعفاءات الضريبية عند تعثر شركة التأمين لتشجيعها على النهوض من جديد.

المبحث الثاني:

دور البنك المركزي في تصويب أوضاع شركات التأمين المتعثرة:

يؤدي البنك المركزي الأردني دوراً محورياً في استقرار النظام المالي والاقتصادي في المملكة الأردنية الهاشمية، ويمتد تأثيره ليشمل قطاعات اقتصادية عدّة، بما في ذلك قطاع التأمين الحيوي، الذي يؤمن الحماية المالية للأفراد والشركات، يواجه هذا القطاع تحديات عدة تؤدي إلى تعثّر بعض شركات التأمين. في هذا السياق، يتخذ البنك المركزي سلسلة من الخطوات والإجراءات القانونية لإنقاذ هذه الشركات من تعثّرها، عبر آليات متنوعة تؤمن استمرارية خدماتها وتعزز الثقة في القطاع المالي.

وعليه سنعمد إلى عرض الحلول التي وردت في قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021 التي أعطت لمجلس إدارة البنك المركزي في حال تبيّن للبنك المركزي لدى اضطلاعه بمهامه الرقابية والإشرافية على شركات التأمين وجود معاناة مالية وإدارية لدى بعضها، تؤدي إلى المساس بقدرتها على الوفاء بالتزاماتها تجاه المؤمن لهم والمستفيدين من عقود التأمين إلى اتّخاذ مجموعة من الإجراءات القانونية، وعليه سيتم تقسيم هذا المبحث الى مطلبين يتناول المطلب (الأول)، ضوابط اعتبار شركة التأمين في حالة تعثّر وضوابط تصويب أوضاعها، ومن ثم نعرض في المطلب (الثاني) الإجراءات التصويبية التي يتخذها البنك المركزي للنهوض بشركات التأمين المتعثرة.

المطلب الأول:

ضوابط اعتبار شركة التأمين في حالة تعثّر وضوابط تصويب أوضاعها:

لم يتضمن قانون تنظيم أعمال التأمين وقانون الشركات الأردني تعريفاً أو معياراً محدداً لتعثر شركة التأمين، إلا أنه أورد الحالات التي يمكن فيها للبنك المركزي اعتبار شركة التأمين متعثرة، كعدم قدرتها على الوفاء بالتزاماتها، أو أن التزاماتها تجاوزت أصولها أو غير ذلك من الوضعيات التي تضمنتها المادة (45) من هذا قانون تنظيم أعمال التأمين[40]. وفي كل الأحوال لا يمكن اعتبار شركة التأمين متعثرة إلا إذا أصدر البنك المركزي الأردني قراراً مسبباً بذلك، ويمكنه إلغاء هذا القرار في أي وقت متى زالت الاعتبارات التي بُني عليها.

منح المشرع الأردني البنك المركزي سلطة اعتبار شركة التأمين متعثّرة وإخضاعها لإجراءات التسوية حسب ما يراه مناسباً، كما منحه سلطات واسعة بعد صدور هذا القرار تتجاوز السلطات الممنوحة لمساهمي الشركة وكذلك دائنيها أو مدينيها، وعدم إلزامه بالتقيد بأحكام أي قوانين أخرى أو أية التزامات تعاقدية، فإنه ألزمه في الوقت نفسه بمجموعة من الالتزامات بما يخدم مصلحة الشركة المتعثّرة ويراعي حقوق الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين على اختلاف مراتبهم، فيجب على البنك المركزي إجراء دِراسة معمّقة و إعداد تقرير مفصل عن وضعية الشركة المتعثرة و تكلفة تسوية أوضاعها لضمان تناسب الإجراء المتخذ مع درجة تعثّر الشركة، وأن يراعي حقوق الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين في مواجهة شركة التأمين المتعثرة.

ومتى صدر قرار اعتبار شركة التأمين متعثّرة فإن قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021 السالف الذكر نص على جملة من الآثار، حيث إن سلطات إدارة وتسيير شركة التأمين المتعثرة تنتقل إلى البنك المركزي، كما يتم وقف توزيع الأرباح وغيرها وكذلك مستحقات المسؤولين الرئيسين في الشركة، بالإضافة إلى وقف الدعاوى القضائية من الدائنين خلال الثلاثة أشهر قبل تاريخ نشر قرار اعتبار شركة التأمين متعثرة وإعادة هيكلة ديونها.[41]

ولم يكتفِ القانون الأردني بنقل سلطات الإدارة والتسيير إلى اللجنة المؤقته المشكلة من قبل البنك المركزي، بل لم يلزمه أيضاً بأخذ موافقة المساهمين أو الدائنين أو المدينين، كما لا يتقيد بالالتزامات التعاقدية فيما يقرّره من إجراءات بشأن تسوية أوضاع شركة التأمين المتعثرة.

المطلب الثاني:

الإجراءات التصويبية التي يتخذها البنك المركزي للنهوض بشركات التأمين المتعثرة:

إن الوظيفة الرقابية للبنك المركزي تجعله مسؤولاً عن اتّخاذ ما يلزم بشأن شركات التأمين المتعثرة حفاظاً على استقرار النظام التأميني، حيث نص المشرع الأردني على مجموعة من الإجراءات التي يمكن للبنك المركزي اتّخاذها بشأن شركات التأمين المتعثرة.

ويقصد بالإجراءات التصويبية: هي التدابير التي تتخذها الجهات الرقابية أو التنظيمية بهدف تصحيح أوضاع الشركات أو المؤسسات التي تواجه صعوبات مالية أو قانونية تؤثر على قدرتها على الاستمرار في العمل بشكل طبيعي.[42]

فحسب نص المادة (45) من قانون تنظيم أعمال التأمين، يمكن للبنك المركزي حلّ مجلس إدارة شركة التأمين المتعثرة أو الحد من أنشطة الشركة كلياً أو جزئياً، تعديل أو إنهاء العقود التي تكون شركة التأمين المتعثرة طرفاً فيها، تعديل رأسمال الشركة، أو إعادة هيكلة الديون، كذلك المطالبة القضائية بالتعويضات أو استرداد الأموال في مواجهة المساهمين أو المسؤولين الرئيسيين في الشركة.[43]وللبنك المركزي أيضاً سلطة اتّخاذ قرار دمج شركة التأمين المتعثرة أو نقل أصولها والتزاماتها إلى شركة تأمين أخرى.

الفرع الأول: حلّ مجلس إدارة شركة التأمين المتعثرة:

يُعد حل مجلس إدارة شركة التأمين في حال تعثّرها من الإجراءات التي تُتخذ من قبل مجلس إدارة البنك المركزي عندما تواجه شركة التأمين صعوبات مالية أو إدارية تؤدي إلى عدم قدرتها على الوفاء بالتزاماتها، لضمان حماية حقوق الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين وضمان الاستقرار في سوق التأمين.

يترتب على صدور قرار بحل مجلس إدارة شركة التأمين المتعثرة فقدان الصلاحيات المنوطه به بموجب القوانين والأنظمة وعقد تأسيس الشركة بما في ذلك صلاحيات مديرها العام وهيئتها العامة، ووقف التفويض المتعلق بالتوقيع عن شركة التأمين، ويتولى إدارة الشركة لجنة مؤقتة من ذوي الخبرة والاختصاص تحدد صلاحياتها من قبل مجلس إدارة البنك المركزي وتكون أتعابها على نفقة شركة التأمين وذلك لمدة ستة شهور، ويمكن تمديد مدة عمل اللجنة في إدارة شركة التأمين المتعثرة مدة ستة أشهر أُخرى إذا وُجد مبرّر لذلك.[44]

تتمتع اللجنة المؤقته بصلاحيات واسعة لإدارة الشركة، بما في ذلك وضع خطة لإعادة الهيكلة المالية، والتفاوض مع الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين وتحسين الأداء المالي للشركة، بحيث

يكون الهدف الرئيسي من هذا الإجراء هو حماية مصالح المؤمن لهم والدائنين، والنهوض بشركة التأمين من تعثّرها وضمان استمرار الشركة في تقديم خدماتها التأمينية.

الفرع الثاني: منع شركة التأمين من إبرام عقود تأمين جديدة:

إذا تبيّن للبنك المركزي أثناء ممارسته لدوره الرقابي على شركات التأمين وجود معاناة مالية وإدارية لدى بعضها، ما أدى إلى المساس بقدرتها على الوفاء بالتزاماتها تجاه المؤمن لهم والمستفيدين من عقود التأمين، عندها يقوم البنك المركزي بمنع شركة التأمين المتعثرة التي تعاني من أوضاع مالية غير سليمة من إبرام عقود تأمين جديدة في إجازات وفروع التأمين المجاز للشركة ممارستها وبقاء جميع الحقوق والالتزامات الناشئة عن أي عقود أُبرمت قبل قرار المنع صحيحة وسارية المفعول واستمرار مسؤولية الشركة عنها.[45]

وفيما يتعلق في قطاع التأمين على المركبات مثلاً تم إيقاف كل شركة تأمين تتجاوز أقساط التأمين الإلزامي للمركبات لديها 100 بالمئة من إجمالي حقوق الملكية فيها عن أي اكتتاب جديد في التأمين الإلزامي للمركبات وذلك لضمان الحدّ من تركّز المخاطر لدى تلك الشركات.[46]

نرى أن هذا الإجراء يُعتبر إجراءً وقائياً يهدف إلى تقليل المخاطر المالية التي قد تواجه الشركة وتساعدها على التعافي من التعثر، فعندما تكون شركة التأمين في وضع مالي صعب، فإن الاستمرار في إصدار عقود تأمين جديدة يمكن أن يزيد من التزاماتها المالية ويؤدي إلى تفاقم المشكلة، حيث تتراكم المسؤوليات دون وجود قدرة مالية كافية لتغطيتها.

الفرع الثالث: منع شركة التأمين التصرف في موجوداتها:

يُعتبر منع شركة التأمين المتعثرة من التصرف في موجوداتها إحدى الوسائل الأساسية لحماية حقوق الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين، ولضمان استمرارية الشركة خلال فترة إعادة الهيكلة. وعند تعثر شركة التأمين، يمكن لمحافظ البنك المركزي الأردني اتّخاذ قرار بفرض قيود على الشركة، تشمل حظر التصرف في الأصول والموجودات والأموال أو تحويلها الى خارج المملكة من دون موافقة مسبقة، لضمان عدم تبديد أصول الشركة أو استخدامها بشكل يُضر بمصالح الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين.[47]

هذا الإجراء يُساعد الشركة في الحفاظ على قيمة الأصول المتاحة، حيث يُمنع بيع الأصول أو تحويلها بشكل يؤثر سلباً على السيولة المالية للشركة. كما يُسهم في توفير بيئة مستقرة لإجراء

خطة إعادة الهيكلة أو تطبيق الإجراءات التصحيحية الضرورية، مما يُعزز من فرص إنقاذ الشركة من التعثر وتحقيق التعافي المالي.

الفرع الرابع: وضعَ حدٍ لمجموع مبالغ الأقساط المتحصّلة من عقود التأمين المبرمة من قبل الشركة:

يُعد وضع حد أعلى لمجموع الأقساط التي تحصل عليها شركة التأمين من عقود التأمين إحدى الوسائل الهامة للمساعدة في النهوض بالشركة من التعثر، بهدف الحد من المخاطر التي يمكن أن تواجه شركة التأمين المتعثرة نتيجة التوسع غير المدروس في حجم الأعمال دون مراعاة القدرة على تحمل الالتزامات المالية المستقبلية.[48]

فعندما تكون شركة التأمين متعثرة أو تواجه صعوبات مالية، فإن فرض حد أعلى للأقساط يُساعد في تقليل الالتزامات المحتملة التي قد تنشأ عن تعويضات التأمين المستقبلية. كما يُسهم في ضبط السيولة المتاحة لدى الشركة بحيث تكون قادرة على الوفاء بالتزاماتها المالية القائمة دون الدخول في عقود تأمين جديدة قد تزيد من العبء المالي.

الفرع الخامس: تحويل عقود التأمين إلى شركة تأمين أخرى:

نصت المادة (45) من قانون تنظيم أعمال التأمين أنه في حال تعثّرت شركة التأمين بسبب الخسائر المتراكمة، فلمجلس إدارة البنك المركزي أن يقرّر تحويل الالتزامات الناشئة عن عقود التأمين التي أبرمتها الشركة في السابق إلى شركة تأمين أخرى بما في ذلك الحقوق والمطالبات وموجودات الشركة، وذلك بعد الحصول على الموافقة الخطيّة المسبقة من البنك المركزي على ذلك[49]، وهذه العملية تتطلب شروطًا لابد من مراعاتها قبل تحويل هذه العقود نوجزها كالتالي:

أولاً: أن يكون هناك إتفاق بين الشركتين:

بمعنى يجب أن يتم التوصل إلى إتفاق رسمي بين شركة التأمين الأصلية والشركة المستقبلة على نقل الالتزامات والمطلوبات، ويُشترط أن تكون كلتا الشركتين تزاول نشاط التأمين ذاته[50]، وبعد الاتفاق على ذلك يتم تقيّيم للأصول والالتزامات لضمان توازن المحفظة المنقولة وعدم تأثيرها سلباً على المؤمن لهم.

ثانياً: مو افقة البنك المركزي على تحويل التزامات شركة التأمين المتعثرة:

يُقَدّم طلب التحويل إلى البنك المركزي مرفقاً به الوثائق والمستندات الخاصة بالاتفاق على التحويل، ويتم نشر إعلان عن طلب التحويل في صحيفتين يوميتين محليتين على نفقة طالب التحويل أو وفق الآلية التي يحددها البنك المركزي[51]، ولم يشترط المشرع الأردني عند التحويل

الحصول على موافقة المؤمن لهم أو المستفيدين أو مديني شركة التأمين، مادامت الشركة المستقبلة ملتزمة بالعقود المبرمة من قبل الشركة الأصلية، على أنه إذا كانت هناك شروط وقيود متعلقة بالتحويل، يحق لحملة وثائق التأمين والمستفيدين منها، أو كل ذي مصلحة في تقديم اعتراض إلى المحكمة الإدارية خلال ثلاثين يوماً من صدوره، يحدّد فيه موضوع اعتراضه والأسباب التي يستند إليها ولا يؤدي تقديم الاعتراض إلى وقف تنفيذ قرار التحويل مالم تقرر المحكمة الإدارية خلاف ذلك[52]، وللمؤمن لهم المطالبة بفسخ عقد التأمين مقابل استرداد نسبة من قسط التأمين تتناسب مع المدة المتبقية من العقد.[53]

نخلص إلى أن عملية تحويل التزامات ومطلوبات شركة تأمين إلى شركة تأمين أخرى تعتبر عملية معقدة وحساسة تتطلب التخطيط الجيد والتنسيق الفعّال بين الأطراف المعنية، وبنفس الوقت تحقق مصلحة المؤمن لهم والمستفيدين في الحصول على حقوقهم، مما يحقق الاطمئنان لهم طيلة فترة سريان وثيقة التأمين في حال التعرّض إلى الأخطار التي تغطيها وثيقة التأمين.

ومن الأمثلة على عملية التحويل القرار الصادر عن البنك المركزي الأردني بالتعاون مع الاتحاد الأردني لشركات التأمين الذي نص على تحويل عقود تأمين المركبات الإلزامي السارية الصادرة عن شركة تأمين تحت التصفية إلى شركات تأمين أخرى "في ضوء صدور قرار تصفية شركة الأراضي المقدسة للتأمين وحماية لحقوق المؤمن لهم والمستفيدين من عقود التأمين قام البنك المركزي الأردني بالموافقة على تحويل عقود تأمين المركبات الإلزامي السارية الصادرة عن شركة الأراضي المقدسة للتأمين إلى شركات تأمين أخرى دون تحمّل المواطن لأي أقساط تأمين إضافية وذلك اعتباراً من تاريخ 2022/11/7، ويمكن لحملة عقود التأمين مراجعة أي من مكاتب الاتحاد الأردني لشركات التأمين لمعرفة شركة التأمين التي تم تحويل عقد تأمين مركبته الإلزامي لها، كما سيتم تعديل اسم شركة التأمين المؤمن لديها وعكس ذلك على الأنظمة ذات العلاقة بالتعاون مع إدارة السير. علماً باستمرار مسؤولية شركة الأراضي المقدسة للتأمين عن كافة الالتزامات الناشئة عن عقود تأمين المركبات الإلزامي قبل تاريخ تحويل عقود التأمين بتاريخ 2022/11/7، أما فيما يتعلق بحملة عقود التأمين مركبات شامل (إلزامي وتكميلي) الصادرة عن شركة الأراضي المقدسة للتأمين (تحت التصفية)، وعملاً بأحكام قانون تنظيم أعمال التأمين المتعلقة بإجراءات التصفية، فإنه لا يجوز للمصفي تسديد الالتزامات الناشئة عن وثائق التأمين السارية إلا بعد انتهاء كافة إجراءات التصفية. وبناءً عليه وتجنباً لأي مطالبات قد تنشأ على المؤمن لهم مباشرة

من قبل المتضررين من حوادث المركبات على حملة عقود تأمين مركبات (شامل إلزامي وتكميلي) لدى شركة الأراضي المقدسة، مراجعة شركات التأمين الأخرى لشراء عقد تأمين مركبات شامل جديد على نفقته الخاصة وإلغاء عقد التأمين القديم. علماً بأنه بإمكان من قام بشراء عقد تأمين مركبات جديد العمل على إثبات حقه في الرديّات لدى شركة الأراضي المقدسة للتأمين (تحت التصفية) والمطالبة بتحصيلها وفق أحكام قانون تنظيم أعمال التأمين عند الانتهاء من إجراءات التصفية.(54)

نجد هنا أن الإجراءات الواردة في قانون تنظيم أعمال التأمين الأردني قد لا تكون كافية تماماً للنهوض بشركة التأمين المتعثرة للأسباب التالية:

1. التأخر في التدخل: لأن الإجراءات التصويبية قد تأتي في وقت متأخر بعد تفاقم الأزمة المالية لشركة التأمين، مما يقلل من فعاليتها في إنقاذها.

2. محدودية الأدوات المتاحة: حيث الأدوات المتاحة لإعادة هيكلة شركة التأمين المتعثرة قد لا تكون كافية لتغطية جميع الجوانب المالية والإدارية الضرورية للنهوض، مثل المرونة في تعديل الديون أو توفير دعم مالي كافٍ، حيث يتم فرضها بشكلٍ عام دون الأخذ بعين الاعتبار الاحتياجات الخاصة لكل شركة، مما يجعل من الصعب تحقيق التعافي الكامل.

3. قصور في الصلاحيات الممنوحة للجهات الرقابية: مثل البنك المركزي الأردني، حيث يفتقر إلى الصلاحيات القانونية اللازمة للتدخل المباشر أو فرض تغييرات جوهرية على شركات التأمين المتعثرة. لأن الإجراءات التصويبية غالباً ما تكون إرشادية أو ذات طابع تحفيزي للشركة المتعثرة، مما يجعلها غير ملزمة بشكل كافٍ لإجبار الشركات على اتّخاذ إجراءات تصحيحية جذرية.

4. قلة الحوافز للشركات الدائنة: قد لا تكون هناك حوافز كافية للدائنين للمشاركة في خطط إعادة هيكلة الديون أو تقديم تنازلات مالية.

الخاتمة:

إن شركات التأمين وفي معرض القيام بأعمالها ونشاطاتها التأمينية خدمة للغرض الذي أُسست لأجله، قد تَمُر بفترة من الصعوبات المالية والاقتصادية تقف فيها شركة التأمين عاجزة عن أداء التزاماتها تجاه الدائنين والمؤمن لهم أو المستفيدين الأمر الذي يمكن أن يقودها للتصفية وشطب الشركة، وبالتالي عملت هذه الدراسة على بيان مفهوم تعثر شركات التأمين وأسبابه وبيان دور البنك المركزي الأردني في إنقاذ شركة التأمين المتعثرة بعد انتقال مهمة الإشراف والرقابة على شركات التأمين من وزارة الصناعة والتجارة إلى البنك المركزي، بالإضافة إلى الإجراءات التصويبية التي يمكن للبنك المركزي أن يتخذها للنهوض بشركات التأمين المتعثرة وضوابط تصويب أوضاع هذه الشركات التي وردت في قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021، وذلك حرصاً من المشرع

للحيلولة دون تصفية هذا النوع من الشركات لما له من أثر على الاقتصاد الوطني والعالمي، وعليه توصلنا لجملة من النتائج والتوصيات نبرزها من خلال النقاط الآتية:

النتائج:

1. إن شركات التأمين لا تتعثّر بين ليلةٍ وضحاها، وإنما تأخذ أوضاعها بالتراجع والضعف خلال فترة من الزمن، قد تطول لعدة سنوات، كما أن تعثّر شركة التأمين يعود إلى عدة أسباب، منها ما يتعلق بأسباب إدارية وقانونية ومالية أو اقتصادية، وأمام تعدّد هذه الأسباب فإنه يصعب وضع تعريف محدد لتعثّر شركة التأمين.
2. يترتب على تعثّر شركات التأمين آثار عدّة وعلى مختلف الأصعدة المالية والاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي دفع المشرع الأردني إلى إيجاد وسائل لإنقاذ شركات التأمين المتعثرة، وحمايتها من الانهيار أو التصفية.
3. تتميز أحكام تسوية أوضاع شركات التأمين المتعثرة بالوصاية الكاملة للبنك المركزي على حساب الهيئات الداخلية للشركة المتعثرة مما يشدّد من مسؤولية البنك المركزي في هذا الإطار.
4. أغفل المشرع الأردني إيجاد وسائل إنقاذ خاصة بشركات التأمين المتعثرة واقتصر على استخدام الوسائل الإجرائية العامة لإنقاذ الشركات المتعثرة التي تعاني من اضطرابات في نشاطها، حيث اكتفى المشرع الأردني في قانون تنظيم أعمال التأمين بالإشارة إلى تعديل رأسمال شركة التأمين المتعثرة أو اندماجها.
5. في حال تعثّرت شركة التأمين بسبب الخسائر المتراكمة، فلمجلس إدارة البنك المركزي أن يقرّر حل مجلس إدارة شركة التأمين المتعثرة ويمنعها من إبرام عقود تأمين جديدة ويُعين لجنة خاصة لإدارة الشركة، وله أيضاً تحويل الالتزامات الناشئة عن عقود التأمين التي أبرمتها الشركة في السابق إلى شركة تأمين أخرى بما في ذلك الحقوق والمطالبات وموجودات الشركة، وذلك بعد الحصول على الموافقة الخطيّة المسبقة من البنك المركزي على ذلك.

التوصيات:

واستناداً إلى ذلك خلصت الدراسة الى التوصيات الآتية:

1. نتمنى على المشرع الأردني منح البنك المركزي سلطة الدمج القسري لشركات التأمين المتعثّرة مع شركات تأمين قوية أخرى متى كان هذا الإجراء هو السبيل لإنقاذها.
2. يوصي الباحث بدخول الصناديق الاستثمارية الحكومية كمساهمين رئيسيّين في شركات التأمين المتعثّرة لإنقاذها وإعادتها بنجاح إلى الاقتصاد الوطني.
3. تقنين إجراءات تصويب أوضاع شركات التأمين المتعثرة بشكلٍ تفصيلي بما يسمح بتعزيز دور البنك المركزي ومسؤوليته في معالجة الصعوبات المالية لشركات التأمين المتعثرة.
4. تطوير آليات تدخل البنك المركزي أو اللجنة المؤقتة من خلال تقنين التدابير والإجراءات المتاحة، مثل إعادة الهيكلة، الاندماج، نقل الأصول، أو التمويل، مع العمل على تسريع هذا التدخل عند ظهور مؤشرات تدل على تدهور الوضع المالي لشركة التأمين مع توسيع الأدوات المتاحة لإعادة الهيكلة عبر إتاحة خيارات أكثر مرونة، مثل إعادة جدولة الديون، توفير تسهيلات ائتمانية، أو تخفيض متطلبات رأس المال لشركة التأمين المتعثرة.

5. توفير حوافز ضريبية أو قانونية للدائنين الذين يوافقون على المشاركة في خطط إعادة هيكلة شركات التأمين المتعثرة.

المراجع:

أولاً: المعاجم

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**. دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان،2000.

ثانياً: الكتب القانونية

- أحمد محمود خليل، **شرح قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس**، دار المعارف، الإسكندرية، 2018.
- جمال الدين عبد الله مكناس، عبد الله يحيى مكناس، محمد ناصر الخوالدة، **الوجيز في الشركات التجارية الأحكام العامة والخاصة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،2023.
- خالد عليان، **إدارة الأزمات المالية في الشركات**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2020.
- خليل فكتور تادرس، **الطرق الودّية والقضائية لإنقاذ المشروعات المتعثرة من الإفلاس**، دار النهضة العربية، القاهرة،2005.
- سميحة القليوبي، **الشركات التجارية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993.
- عبد المطلب عبد الحميد، **مفهوم التعثر ومراحله والمعالجة المصرفية للديون المتعثرة**، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 1993.
- عزيز العكيلي، **شرح القانون التجاري، الشركات التجارية**، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2002.
- فايز نعيم رضوان، **الشركات التجارية**. ط1، مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، مصر، 1994.
- فوزي محمد سامي، **الشركات التجارية، الأحكام العامة والخاصة**، دراسة مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، 1999.
- محسن أحمد الخضيري، **الائتمان المصرفي منهج متكامل في التحليل والبحث الائتماني**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987.
- محسن أحمد الخضيري، **الديون المتعثرة الظاهرة، الأسباب العلاج**، الطبعة الأولى، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.

- محمد سليم غزوي، **الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية**، ط4، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1995.
- محمد صبحي نجم، **شرح قانون العقوبات القسم الخاص، الجرائم المخلة بالمصلحة العامة والثقة العامة والجرائم الواقعة على الأموال** وملحقاتها، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1990.
- مسعود يونس عطوان، **إنهاض المشروعات المتعثرة ووقايتها من الإفلاس**، مكتبة الوفاء القانونية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2010.

ثالثاً: الرسائل الجامعية

- عبد الحميد عبد الله سلطان، **التنظيم القانوني لإنهاض الشركات المتعثرة وإفلاسها**، رسالة ماجستير، جامعة طنطا - كلية الحقوق، 2004.
- عبد الله يحيي جمال الدين مكناس، **الإنقاذ المادي للشركة المساهمة العامة المتعثرة-دراسة مقارنة-** رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، الاردن، 2015.

رابعاً: الأبحاث والمقالات

- البنك الأهلي المصري، **النشرة الاقتصادية**،31(ط3)، القاهرة، 1988.
- تقرير البنك المركزي الأردني، "**السيولة والديون في قطاع التأمين الأردني**"، 2022.
- تقرير هيئة التأمين الأردنية، "**مطالبات التأمين والخسائر المحتملة**"، 2021.
- حسين علي خشارمة، **الإفلاس في شركات المساهمة العامة الأردنية** دراسة ميدانية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية مجلد 15، عدد1، الأردن، 2000.
- عبد خرابشة، ومنصور السعايدة، **تعثّر بعض شركات المساهمة العامة الأردنية الأسباب والأساليب إعادة التأهيل**، مجلة المنارة، العدد(1)، مجلد(5)، الأردن، 2000.
- مجلة الأعمال المالية، "**تأثير تقلبات الأسواق على شركات التأمين**"، الأردن، 2022.
- مجلة التأمين العربية، "**اللوائح والتنظيمات وأثرها على شركات التأمين الأردنية**"، العدد 10، الأردن، 2021.

خامساً: القوانين

- قانون الشركات الأردني رقم 22 لسنة 1997.
- قانون العقوبات الأردني رقم (16) لسنة 1960وتعديلاته.
- قانون تنظيم أعمال التأمين الأردني رقم 12 لسنة 2021.

- قانون تنظيم أعمال التأمين الإماراتي رقم 31 لسنة 2023.

سادساً: الروابط والمطويات العربية

- موقع الاتحاد الأردني لشركات التأمين، .www.joif.org .
- الموقع الإلكتروني https://ammanvoice.net/article .
- موقع البنك المركزي الأردني https://www.cbj.gov.jo/.

الهوامش:

.

(1) قانون تنظيم أعمال التأمين رقم 12 لسنة 2021، منشور في عدد الجريدة الرسمية رقم (5718) الصفحة (5674) تاريخ 16-5-2021.

(2) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، مادة عثر المجلد العاشر دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2000، ص 33.

(3) الخضيري، محسن أحمد، الديون المتعثرة الظاهرة، الأسباب العلاج. الطبعة الأولى، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة،1997، ص 23.

(4) الخضيري، محسن أحمد، الائتمان المصرفي منهج متكامل في التحليل والبحث الائتماني، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1987، ص 15.

(5) عطوان، مسعود يونس، عطاء إنهاض المشروعات المتعثرة ووقايتها من الإفلاس، الإسكندرية، مكتبة الوفاء القانونية، الطبعة الأولى،2010، ص ٥٦.

(6) سلطان، عبد الحميد عبد الله، التنظيم القانوني لإنهاض الشركات المتعثرة وإفلاسها، رسالة ماجستير. جامعة طنطا - كلية الحقوق، 2004، ص ١٣.

(7) البنك الأهلي المصري، النشرة الاقتصادية، 31(ط3)، القاهرة، 1988، ص170.

(8) عبد الحميد، عبد المطلب، مفهوم التعثر ومراحله والمعالجة المصرفية للديون المتعثرة، منشأة المعارف الإسكندرية، 1993، ص 4.

(9) خليل، أحمد محمود، شرح قانون تنظيم إعادة الهيكلة والصلح الواقي والإفلاس، دار المعارف، الإسكندرية، 2018، ص 38.

(10) العكيلي، عزيز، شرح القانون التجاري، الشركات التجارية، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص 285 وما بعدها. وأيضا سامي، محمد فوزي، الشركات التجارية، الأحكام العامة والخاصة، دراسة مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1999، ص421 وما بعدها. أيضاً القليوبي، سميحة، الشركات التجارية، ج2، دار النهضة العربية، القاهرة، 1993، ص 318.

(11) انظر بخصوص شروط العضوية في مجلس الإدارة المواد (132، 134، 146 ،147، 148) من قانون الشركات والمواد (18، 19،20، 22) من قانون تنظيم أعمال التأمين رقم (12) لسنة 2021. وانظر المادة (22) من قانون البنوك حول شروط عضوية مجلس الإدارة وأيضا المادة (25) من ذات القانون حول شروط مدير عام البنك. والمادة (44) من الدستور الأردني لسنة 1952، وأيضا انظر العكيلي، عزيز، المرجع السابق، ص 289 وما بعدها. غزوي، محمد سليم، الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، 4، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1995، ص 107 وما بعدها.

(12) انظر بخصوص عقد جلسات مجلس إدارة شركة المساهمة العامة المادة (155) من قانون الشركات وأيضا انظر مكناس جمال الدين عبد الله، ومكناس عبد الله يحيى، والخوالدة، محمد ناصر، الوجيز في الشركات التجارية الأحكام العامة والخاصة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2023، ص241 وما بعدها.

(13) انظر بخصوص مكافأة رئيس وأعضاء مجلس إدارة شركة المساهمة العامة المادة (162) من قانون الشركات وأيضا سامي، فوزي محمد، المرجع السابق، ص 441 وما بعدها.

(14) انظر بخصوص انتهاء عضوية مجلس إدارة شركة المساهمة العامة المواد 132-133-163 164 165-167 168) من قانون الشركات وأيضاً مكناس جمال الدين عبد الله، ومكناس، عبد الله يحيى، والخوالدة، محمد ناصر، المرجع السابق، ص248.

(15) انظر المادة (18/ب/1) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(16) انظر المادة (132) من قانون الشركات. وأيضا مكناس جمال الدين عبد الله، ومكناس، عبد الله يحيى، والخوالدة، محمد ناصر، المرجع السابق، ص245 وما بعدها.

(17) القليوبي، سميحة، مرجع سابق، ص 460 وما بعدها.

(18) انظر المادة (153 /أ) من قانون الشركات التي تنص على أنه يعين مجلس الإدارة مديراً عاماً للشركة المساهمة العامة من ذوي الكفاءة وتحدد صلاحياته ومسؤولياته بموجب تعليمات يصدرها المجلس لهذه الغاية، ويفوضه بالإدارة العامة لها بالتعاون مع مجلس الإدارة وتحت إشرافه، ويحدد المجلس راتب المدير العام ويشترط في ذلك أنْ لا يكون مديراً عاماً لأكثر من شركة مساهمة عامة واحدة.

(19) انظر المواد (260174،417،422) من قانون العقوبات الأردني رقم (16) لسنة 1960وتعديلاته المنشور على الصفحة رقم (374) من عدد الجريدة الرسمية رقم (1487) الصادر بتاريخ 1/5/1960. وأيضا انظر تفصيلاً في شرح هذه الجرائم نجم، محمد صبحي، شرح قانون العقوبات القسم الخاص، الجرائم المخلة بالمصلحة العامة والثقة العامة والجرائم الواقعة على الأموال وملحقاتها، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، 1990، ص198.

(20) انظر المادة (168/1) من قانون الشركات والمادة (22) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(21) انظر المادة (163) من قانون الشركات التي تنص على أنه العضو في مجلس إدارة شركة المساهمة العامة من غير ممثل الشخص الاعتباري العام أن يقدم استقالته من المجلس على أن تكون هذه الاستقالة خطية وتعتبر نافذة المفعول من تاريخ تقديمها إلى المجلس ولا يجوز الرجوع عنها وأيضا انظر المادة (155) /ب) من ذات القانون التي تنص على أنه يعقد مجلس إدارة شركة الساهمة العامة اجتماعاته بحضور الأكثرية المطلقة لأعضاء المجلس ..... وتصدر قرارات المجلس بالأكثرية المطلقة للأعضاء الذين حضروا الاجتماع وإذا تساوت الأصوات يرجح الجانب الذي صوت معه رئيس الاجتماع وأيضا انظر سامي، فوزي محمد، مرجع سابق، ص 458. ايضاً العكيلي، عزيز، مرجع سابق، ص 292.

(22) خشارمة، حسين علي، الإفلاس في شركات المساهمة العامة الأردنية دراسة ميدانية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية الأردن، مجلد 15، عدد 1، 2000، ص 315.

(23) تادرس، خليل فكتور، الطرق الودية والقضائية لإنقاذ المشروعات المتعثرة من الإفلاس، دار النهضة العربية، القاهرة، 2005، ص32.

(24) انظر موقع الاتحاد الأردني لشركات التأمين. مقابلة مع رئيس الاتحاد، على الموقع .www.joif.org ، تاريخ الزيارة 2024/10/29.

(25) عطوان، مسعود يونس، إنهاض المشروعات المتعثرة ووقايتها من الإفلاس، الإسكندرية، مكتبة الوفاء القانونية، الطبعة الأولى، 2010، ص ٦٥.

(26) مكناس، عبد الله يحيى جمال الدين، الإنقاذ المادي لشركة المساهمة العامة المتعثرة-دراسة مقارنة-. رسالة ماجستير، جامعة الشرق الأوسط، 2015، ص 32.

(27) عطوان، مسعود يونس، المرجع السابق، ص ٥٤.

(28) مجلة التأمين العربية، "اللوائح والتنظيمات وأثرها على شركات التأمين الأردنية"، العدد 10، 2021، ص30.

(29) تقرير البنك المركزي الأردني، "السيولة والديون في قطاع التأمين الأردني"، 2022، ص36.

(30) مجلة الأعمال المالية، "تأثير تقلبات الأسواق على شركات التأمين"، 2022، ص22.

(31) تقرير هيئة التأمين الأردنية "مطالبات التأمين والخسائر المحتملة"، 2021، ص29. وأيضا انظر الموقع الإلكتروني الاتحاد الأردني لشركات التأمين. (2020). تحديات شركات التأمين في الأردن: مطالبات احتيالية وأثرها على السوق. مقاله صادرة عن الاتحاد الأردني لشركات التأمين. https://www.jordaninsurance.org.jo، تاريخ الزيارة 3-3-2025.

(32) خشارمه، حسين علي، الإفلاس في شركات المساهمة العامة الأردنية دراسة ميدانية، مرجع سابق، ص ٣١٥.

(33) انظر موقع الاتحاد الأردني لشركات التأمين، على الموقع .www.joif.org ، مقالة صادرة عن الاتحاد الأردني لشركات التأمين من قبل رئيس الاتحاد، تاريخ الزيارة 2024/10/27.

(34) مكناس، عبد الله يحيى جمال الدين، مرجع سابق، ص 38.

(35) البنك المركزي الأردني،" أثر التباطؤ الاقتصادي على قطاع التأمين"، تقرير اقتصادي،2022، ص23.

(36) انظر المواد (90-191) من قانون الشركات وأيضا انظر خرابشة، عبد، والسعايدة، منصور، تعثر بعض شركات المساهمة العامة الأردنية الأسباب والأساليب إعادة التأهيل، مجلة المنارة، العدد(1)، مجلد(5)، 2000، ص 283، أيضاً رضوان، فايز نعيم، الشركات التجارية. ط1، مكتبة الجلاء الجديدة بالمنصورة، مصر، 1994، ص 291.

(37) مكناس، عبد الله يحيى، المرجع السابق، ص36.

(38) خرابشة، عبد، والسعايدة، منصور، مرجع سابق، ص283.

(39) خشارمة، حسين علي، مرجع سابق، ص 319.

(40) انظر المادة (45) والمادة (33/ب/1) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(41) انظر المادة (49) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(42) عليان، خالد، إدارة الأزمات المالية في الشركات. دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان،2020، ص 112 .

(43) انظر المادة (45) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(44) انظر المادة (42/ب/14) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(45) انظر المادة (43) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(46) انظر الموقع الإلكتروني https://ammanvoice.net/article ، مقالة صادرة عن البنك المركزي حول شركات التأمين المتعثرة، تاريخ الزيارة 2024/10/29.

(47) انظر المادة (42/ب/7) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(48) انظر المادة (42/ب/4) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(49) انظر المادة (45) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(50) انظر المادة (31) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(51) انظر المادة (67) من قانون تنظيم أعمال التأمين الإماراتي والمنشور في الجريدة الرسمية الإمارتية بتاريخ 31 أكتوبر لسنة 2023، عدد762.

(52) انظر المادة (46) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(53) انظر المادة (31) من قانون تنظيم أعمال التأمين.

(54) انظر موقع البنك المركزي الأردني https://www.cbj.gov.jo/، قرار صادر عن البنك المركزي تاريخ الزيارة 2024/10/26.

الوقف وإجارته وفق كتاب منح الغفار للتمرتاشي مع تطبيقات معاصرة "وزارة الأوقاف الأردنية نموذجا"

صالح خالد كايد* **د. حسني مبروك الضلاعين****

تاريخ وصول البحث: 2025/1/14م تاريخ قبول البحث: 2025/3/16م

الملخص

هدفت الدراسة إلى بيان أحكام الوقف وإجارته وفق كتاب منح الغفار للتمرتاشي مع تطبيقات معاصرة في وزارة الأوقاف الأردنية؛ مع إظهار الاستدلال والبناء والأصول في تحرير الوقف وإجارته، وبيان مدد الإجارة والاختلاف بينها حال كونها عقارا، أو أرضا فإن كانت دورا لها مدة، وإن كانت أرضا تزرع لها مدة، وبيان ضابط ارتفاع الأجر أثناء المدد، والأحكام المتعلقة بذلك.

واتبعت الدراسة مناهج منها: المنهج الاستقرائي؛ في النظر في عامة كتب الحنفية، وقراءة الكتب الفقهية. والمنهج التحليلي؛ عبر تحليل النصوص لمعرفة منهجها في وضع القواعد والضوابط في أصول البناء والتفريع.

وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج منها: تعريف الوقف وإجارته، وبيان المدد الصالحة لإجارة العين فالمدة تختلف من وقف لوقف في المدة، وتغير الأجر أثناء المدة إن كان أقل أو أكثر فبينت ما المعتبر في النقصان وما المعتبر بالزيادة، وممن رفعها لوحده تعنتاً دون الباقي فلا يعتبر.

وتوصي الدراسة بالاهتمام بمنهج المؤلفين في علم الوقف وإجارته، والنظر إلى التطبيقات المعاصرة وضبطها؛ لأنها تحتوي على مبالغ طائلة فلا بد من الرقابة عليها من أيدي العابثين.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الفقه الحنفي، منح الغفار، التمرتاشي، الوقف، إجارة الوقف، تطبيقات معاصرة.

* باحث.

** أستاذ مشارك، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Endowments and Their Leasing According to the Book "Minah Al-Ghaffar" by Al-Tamartashi With Contemporary Applications: "The Jordanian Ministry of Endowments as a Model"

Abstract

The study aimed to clarify the provisions of endowment and its lease according to the book "Manh Al-Ghaffar" by Al-Tamrtashi, with contemporary applications in the Jordanian Ministry of Endowments. It delves into the legal foundations, reasoning, and principles governing endowment leasing, focusing on lease durations based on property type - whether buildings or agricultural land - as well as the rules governing rent adjustments over time.

The research follows an inductive method by reviewing Hanafi jurisprudential texts and an analytical approach to interpret legal rulings and extract key principles. The study concludes by defining endowment and its leasing, identifying valid lease durations, and outlining the criteria for lawful rent modifications. It also emphasizes the need for greater oversight of contemporary endowment practices, given their financial significance, to ensure proper management and prevent misuse.

Keywords: Jurisprudence, Hanafi Jurisprudence, Manh al-Ghafar, Al-Tamartashi, Endowment, Endowment Leasing, Modern Applications

المقدمة:

الحمد لله الذي علم الإنسان مالم يعلم، والصلاة والسلام على من بعثه الله للمسلمين وخاتم النبيين وسيد ولد آدم.

وبعد،

جاءت هذه الدراسة بسبب قيامي بتحقيق كتاب الوقف وإجارة الوقف من كتاب منح الغفار للتمرتاشي الذي أقوم بتحقيق مخطوطه، حيث استوقفني منهج التمرتاشي في بيان ذلك، فعكفت في دراستي على إظهار هذا الجانب وبيانه، حيث قمت ببحث هذه الجزئية من الوقف وإجارته، وهي التي تكون في الظاهر الإجارة واحدة في المدة واختلاف الأجر أثناء مدة الإجارة، والناظر يعلم أن المدة تختلف على حسب العين المؤجرة، وتغير الأجر أثناء المدة، والضابط في ذلك كله النظر لمصلحة الوقف، ولا يكون ذلك إلا لمن كان أهلا للنظر، ومؤتمنًا عن الخيانة وغيره وأن لا يكون متهمًا في أمانته.

ولمّا كانت شريعتنا صالحة لكل زمان ومكان، أراد الباحث أن يعكس هذه الأحكام على أرض الواقع من خلال تطبيقات معاصرة لأحكام الوقف في وزارة الأوقاف الأردنية، مبينا الصيغ المستخدمة في الاستثمار في ذات الوزارة وطريقة إدارتها.

فأحكام الوقف وإجارته تبين محاسن الشريعة، وحفاظها على المال وتنميته، لذا جاءت الدراسة لبيان أحكام العين المؤجرة ومدة إجارتها دون جور على المستأجر، ونظرا لأهميته فسوف تعرض الدراسة أهم النقاط المتعلقة بإجارة الوقف وأهم الدراسات التي اطلعت عليها، والنتائج التي تم الوصول إليها.

ومن هنا تشكلت عند الباحث مشكلة الدراسة للإجابة عن الأسئلة التي ستعرف في مشكلتها تاليا.

مشكلة البحث:

ومن خلال المقدمة تشكل موضوع الدراسة لدى الباحث من خلال تحقيقه لجزء من كتاب منح الغفار، وإسقاطه على الواقع من خلال تطبيقات إجارة الوقف في وزارة الأوقاف الأردنية.

وتشكلت عند الباحث عدة أسئلة:

1.من هو الإمام التمرتاشي مؤلف كتاب منح الغفار؟

2.ما المقصود بالوقف؟

3.ما المقصود بإجارة الوقف؟

4.ما محددات المدة في الوقف؟

5.ما مبطلات إجارة الوقف؟

6.ما التطبيقات المعاصرة للوقف وإجارته في وزارة الأوقاف الأردنية؟

أهمية البحث:

تكمن أهمية الدراسة بحيث يستفيد منها:

- طلاب العلم المهتمين في مجال الوقف والباحثين في إجارة الوقف خاصة.

الهيئات الحكومية العاملة في ذات المجال في إدارة أموال الوقف واستثمارها.

- المؤسسات المالية الاستثمارية في القطاع الخاص: كالبنوك والمصارف الإسلامية وشركات التمويل الإسلامية التي تتعامل بصيغ الإجارة وغيرها.

- المؤسسات العاملة في إدارة تنمية أموال الأيتام للاطلاع على الصيغ الاستثمارية المشابهة عندهم.

أهداف البحث:

1. التعريف بالإمام التمرتاشي وبكتابه منح الغفار، اسمه، نسبه، مولده، مؤلفاته.
2. بيان حد الوقف وإجارته.
3. بيان المدة المسموحة للإجارة من كتاب منح الغفار.
4. إظهار أمثلة تطبيقية معاصرة للوقف وإجارته من كتاب منح الغفار
5. بيان صور الوقف المعاصرة في وزارة الأوقاف الأردنية.

محددات البحث:

سيقتصر الباحث في عمله على:

1. الوقف وإجارته بحسب المذهب الحنفي فقط، دون النظر في بقية المذاهب.
2. . البحث سيكون في إطار كتاب التمرتاشي ومنهجه في الطرح.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي: النظر في عامة كتب الحنفية، وقراءة الكتب الفقهية.

المنهج التحليلي: تحليل النصوص لمعرفة منهجهم في وضع القواعد.

المنهج الاستنباطي: من خلال المقارنة بين النصوص وتخريج الأحكام وبيانها في الواقع.

الدراسات السابقة:

-الحمود، التركي سليمان بن عبد الله، رسالة ماجستير، بعنوان: **"إجارة الوقف وتطبيقاتها المعاصرة"** دراسة فقهية، وهي رسالة علمية تقدمت جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بإشراف الدكتور عبد الله بن محمد الشهري، 1435/12/26هـ،

تعتبر هذه الدراسة من أميز الدراسات من حيث تناول موضوع الإجارة وتعريف الوقف والإسهاب به، والتقت دراستي مع دراسته في بيان المسائل المعاصرة: حكم وقف الصكوك، والبيع التأجيري التمويلي.

إلا ان دراستي تميزت ببحثها في إطار معين خاص، بينما دراسة الحمود جاءت عامة، حيث ركزت دراستي على الجانب التطبيقي في وزارة الأوقاف الأردنية، مع مقارنتها بالفقه الإسلامي الحنفي.

-مصبح، معتز محمد، رسالة ماجستير، بعنوان **"دور الوقف الخيري في التنمية الاقتصادية "(دراسة تطبيقية لقطاع غزة)** اشراف أ.د محمد ابراهيم مقداد، زياد ابراهيم مقداد، الجامعة الإسلامية غزة، 2013م.

وهي دراسة مميزة التقت مع دراستي في بيان الجانب العملي والاستثماري لأموال الوقف، إلا أنها جاءت عامة، كما اقتصرت على قطاع غزة، بينما دراستي جاءت في وزارة الأوقاف الأردنية، وخاصة في فروع المذهب الحنفي

-اليوسف، انتصار عبد الجبار، رسالة ماجستير، بعنوان **"المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية"** إشراف الدكتور العبد خليل أبو عيد 2007م .

جاءت هذه الدراسة في بيان مقاصد الوقف حال كونها ضرورية أو حاجية أو تحسينية، معرجة بذلك على حفظ النفس، أو المال أو الدين أو العقل وهكذا، وتأصيل عام للوقف.

إلا أن دراستي كانت منصبة على موضوع الإجارة وأحكامها والمدد المعلقة بها والتطبيق المعاصر فكانت أخص.

خطة البحث:

المبحث الأول: تعريف الوقف لغة واصطلاحا والعلاقة بينهما.

المطلب الأول: الوقف لغة.

الفرع الأول: معنى الوقف عند أهل اللغة.

الفرع الثاني: المعنى اللغوي عند الفقهاء.

المطلب الثاني: الوقف اصطلاحا وعلاقته باللغوي.

الفرع الأول: الوقف اصطلاحا.

الفرع الثاني: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

المبحث الثاني: ركن الوقف وشرطه ومبطلاته.

المطلب الأول: ركن الوقف وألفاظه.

الفرع الأول: الركن يكون للواقف والموقوف عليه.

الفرع الثاني: الألفاظ الخاصة بالوقف.

المطلب الثاني: شرط الوقف.

المطلب الثالث: مبطلات الوقف.

المبحث الثالث: تعريف الإجارة وأحكام المدد المتغيرة وأحكام الناظر، ومبطلات إجارة الوقف.

المطلب الأول: تعريف الإجارة والمدد.

الفرع الأول: تعريف الإجارة.

الفرع الثاني: المدة المسموح بها في إجارة الوقف.

المطلب الثاني: أحكام أجر المثل وتغير الأجر أثناء المدة.

الفرع الأول: أجر المثل.

الفرع الثاني: تغير الأجر أثناء المدة.

المطلب الثالث: أحكام الناظر في إجارة الوقف.

الفرع الأول: ولاية نصب القيم إلى الواقف ثم لوصيه.

الفرع الثاني: نصب القيم للقاضي.

المطلب الرابع: متى تبطل إجارة الوقف.

المبحث الرابع: التطبيقات المعاصرة على الوقف وإجارة الوقف.

المطلب الأول: الوقف النقدي.

المطلب الثاني: المضاربة على وقف الدراهم والدنانير عند الحنفية.

المطلب الثالث: إجارة الوقف المنتهية بالتمليك.

المطلب الرابع: تسجيل الوقف لوزارة الأوقاف.

المطلب الخامس: راتب الإمام والمؤذن على الأوقاف لا على الواقف.

تمهيد:

قبل الشروع في موضوع الدراسة، لا بد من عرض ترجمةٍ موجزةٍ للإمام التمرتاشي، نعرف بها اسمه، ولقبه، وكنيته، وأهم مؤلفاته، وما قيل فيه؛ لأن البحث يرتبط بالمخطوط الذي قمت بتحقيق جزء منه، بإيجاز كالآتي:

الفرع الأول: اسمه:

اتفق من ترجم لـه على أنّ اسمه هو: محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن إبراهيم [1].

الفرع الثاني: نسبته:

اختلف أصحاب التّراجم في أصل نسبة الإمام إلى قولين:

القول الأول: تعود نسبة الإمام التّمرتاشي وأصوله إلى بلاد تمرتاش[2]، وهي قرية من قرى خوارزم في بخارى[3].

القول الثاني: تعود النّسبة لجدِّه تمرتاش لا للبلاد [4].

الفرع الثالث: مولده:

ولد الإمام الخطيب التّمرتاشي في غزّة، وهي مدينة من المدن التي تقع على الساحل الجنوبي الغربي من فلسطين، وكانت ولادته عام 939هـ ونشأ فيها [5].

الفرع الرابع: وفاته:

أكثر كتب التراجم على أنه توفّي رحمه الله في أواخر رجب، سنة أربعةٍ وألفٍ هجرية 1004هـ عن خمس وستين سنة [6].

الفرع الخامس: الأقوال في الإمام:

ومما قيل فيه: كان إماماً زاهدًا، ورعًا، فاضلًا كبيراً، فقيهًا، أصوليًا، متكلّمًا، حسن السّمت، قويّ الحافظة، كثير الاطّلاع، ولم يبق في آخر أمره من يساويه في الرّتبة والمنزلة [7].

الفرع السادس: مؤلفاته:

تنوير الأبصار وجامع البحار[8] منح الغفار[9].

-فيض الغفّار شرح ما انتخب من المنار[10]

-الفوائد المرضية في شرح القصيدة اللامية في العقائد، والقصيدة اللامية: هي بدء الأمالي، للإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الفرغاني الحنفي [11]

-منظومة في التوحيد[12].

-رسالة في التصوف[13]، منظومة في التصوف.

-شرح العوامل للجرجاني في النحو[14]

-قطعة من شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام وصل فيه إلى إعمال اسم الفاعل[15].

المبحث الأول: تعريف الوقف لغةً واصطلاحًا والعلاقة بينهما.

وقبل الشروع ببحث الوقف وإجارته لا بد لنا من بيان معنى الوقف لغة واصطلاحا.

المطلب الأول: الوقف لغةً:

الفرع الأول: الوقف عند أهل اللغة:

الوقف: هو" الحبس جمع الحبيس، يقع على كل شيء وقفه صاحبه وقفا محرما لا يورث ولا يباع من أرض ونخل وكرم ومستَغَل، يحبس أصله وقفا مؤبدًا، وتسبل ثمرته، تقربًا إلى الله كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: لعمر في نخل له أراد أن يتقرب بصدقته إلى الله جل وعز، فقال له:" حَبِّسِ الأصلَ وسبِّلِ الثَّمرةَ "[16]، ومعنى تحبيسه: ألا يورث، ولا يباع، ولا يوهب، ولكن يترك أصله ويجعل ثمره في سبل الخير"[17].

الفرع الثاني: المعنى اللغوي عند الفقهاء:

أورد التمرتاشي في معنى الوقف أنه "الحبس: وهو في الأصل مصدر، وقفه إذا حبسه وقفا ووقف بنفسه وقوفا، يتعدى ولا يتعدى؛ ومنه وقف عقاره على كذا، أي: حبسه عليه ويطلق على الموقوف مبالغة كضرب الأمير لمضروبه"[18].

المطلب الثاني: الوقف اصطلاحا وعلاقته بالمعنى اللغوي:

الفرع الأول: الوقف اصطلاحا.

الوقف اصطلاحا:" عبارةٌ عن حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" بمنزلة العارية، وهذا قول أبي حنيفة.[19]

وقال أبو يوسف ومحمدٌ: "هو عبارةٌ عن حبس العين على حكم ملك الله تعالى على وجه تصل المنفعة إلى العباد فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى فيلزم ولا يباع ولا يرهن ولا يورث"[20].

الفرع الثاني: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

هناك رابط بين المعنى اللغوي والشرعي، وهو الحبس، فكلا التعريفين اللغوي والاصطلاحي نصا على أن المراد بالوقف هو الحبس وهو القدر المشترك بينهما والتصدق بالمنفعة، وذكر خلافٌ بين الإمام والصاحبين في انتقال ملك الوقف من ملك الواقف وعدمه؛ فالعين تبقى على ملك

المالك وهو قول أبي حنيفة، بينما نص الصاحبان: أبو يوسف ومحمد على أنها تصبح ملكا لله تعالى، وسأبين موضع الخلاف في الفرع الذي يلي هذا.

المبحث الثاني: ركن الوقف وشرطه ومبطلاته.

المطلب الأول: ركن الوقف وألفاظه.

الفرع الأول: الركن يكون للو اقف والموقوف عليه.

فالإيجاب من الواقف أما القبول فعلى التفصيل كما جاء في كتاب الطرابلسي:" قبول الموقوف عليه الوقف ليس بشرط إن وقع لأقوام غير معينين كالفقراء والمساكين، وإن وقع لشخص بعينه وجعل آخره للفقراء يشترط قبوله في حقه فإن قبله كانت الغلة له وإن رده تكون للفقراء، ويصير كأنه مات ومن قبل ما وقف عليه ليس له الرد بعده ومن رده أول مرة ليس له القبول بعده"[21].

الفرع الثاني: الألفاظ الخاصة بالوقف.

-أرضي هذه صدقةٌ موقوفةٌ مؤبدةٌ على المساكين ولا خلاف فيه[22].

-حبست الصدقة.

موقوفةٌ على الفقراء والمساكين.

-حبستها.

-حبسٌ موقوفةٌ[23] وهو كالاقتصار على "موقوفةٌ ".

-جعلت غلته وقفا.

-موقوفةٌ لوجه الله.

-موقوفةٌ على وجه الخير أو على وجه البر تكون وقف لمن يستحقها.

-داري هذه مسبلةٌ إلى المسجد بعد موتي يصح إن خرجت من الثلث وفي الباقي موقوفة على إذن الورثة.

-جعلت حجرتي لزيت سراج المسجد ولم يزد عليه صارت الحجرة وقفا على المسجد[24].

مسألة: هل تبقى العين على ملك الو اقف أم تخرج من ملكه لملك الله؟

يوجد قولان في المذهب:

الأول: لا يخرج من ملك الواقف وهو قول الإمام أبي حنيفة.

"لا يزول ملك الواقف عن الوقف عند أبي حنيفة إلا أن يحكم به الحاكم، أو يعلقه بموته فيقول: إذا مت فقد وقفت داري على كذا"[25].

الثاني: يخرج من ملك الواقف إلى ملك الله، وهو قول الصاحبين:

ولكن اختلفا بكيفية الخروج ولزومه:

قال أبو يوسف: يزول الملك بمجرد القول.

وقال محمد: لا يزول الملك حتى يجعل للوقف وليا ويسلمه إليه.

وإذا صح الوقف على اختلافهم خرج عن ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه"[26].

وبناء على هذا القول يترتب عليه أن وقف المشاع [27] يصح على قول أبي يوسف أي: بحصته، بمجرد القول، وعلى قول محمد لا يصح وقف المشاع؛ لأن شرط الوقف عنده أن يجعل وليا للوقف ويسلمه إليه [28].

المطلب الثاني: شرط الوقف.

" شرط الوقف هو التأبيد، بدليل أنه لو وقّتَه لم يصح فإذا وقف على ما ينقطع فقد وقت معنى فلا يصح"[29].

" القبض؛ لأنه تبرعٌ في حال الحياة كالهبة وإذا اعتبر فيه القبض أقام إنسانا يتولى ذلك؛ ليصح ثم إذا جعل له وليا وسلمه إليه هل له أن يعزله بعد ذلك إن كان شرط في الوقف عزل القوام والاستبدال بهم فله ذلك، وإن لم يشرط لا يصح عند محمد وعليه الفتوى"[30].

" إن شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له، وإن لم يشرط لم تكن له ولايةٌ.

قال مشايخنا: الأشبه أن يكون قول محمد؛ لأن من أصله أن التسليم إلى القيّم شرطٌ لصحة الوقف، فإذا سلم لم يبق له ولايةٌ فيه، فهذا يدل على أنه لم يثبت تصريح محمد به، ولذا أطلق المصنف قوله وهو ظاهر المذهب"[31].

كان أبو حنيفة لا يجيز الوقف فأخذ بعض الناس بظاهر هذا اللفظ وقال: لا يجوز الوقف عنده، والصحيح أنه جائز عند الكل، وإنما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه، فعند أبي حنيفة يجوز جواز الإعارة، فتصرف منفعته إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة، ويورث عنه، ولا يلزم إلا بأحد أمرين:

1.إما أن يحكم به القاضي بدعوى صحيحة[32].

2.يخرجه مخرج الوصية.

وعند أبي يوسف ومحمد يلزم الوقف دون هذين الشرطين وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح.

شروط الوقف:

1.أن يكون الواقف بالغا، عاقلا، حرا، فلا يصح وقف الصبي والمجنون والعبد.

2.أن يخرجه الواقف من يده ويجعل له قيما ويسلمه إليه عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف هذا ليس بشرط.

3.أن يكون مما لا ينقل ولا يحول: كالعقار فلا يجوز وقف المنقول مقصودا لما ذكرنا أن التأبيد شرط جوازه، ووقف المنقول لا يتأبد لكونه على شرف الهلاك، فلا يجوز وقفه مقصودا إلا إذا كان تبعاً للعقار.

4. أن يكون الموقوف مقسوما عند محمد[33] فلا يجوز وقف المشاع، وعند أبي يوسف هذا ليس بشرط، ويجوز مقسوما كان أو مشاعا؛ لأن التسليم شرط الجواز عند محمد، والشيوع يُخِلْ بالقبض والتسليم، وعند أبي يوسف التسليم ليس بشرط أصلا، فلا يكون الخِلُ فيه مانعاً[34].

والحاصل: أن من شرط الوقف أن يكون مؤبدا فلا يصح التوقيت فيه، ولا بد من القبض على قول محمد بعيدا عن تلاعب المتلاعبين، وحتى يكون سدا للذريعة من التلاعب، وإن شرط الواقف أن يجعل الولاية لنفسه للتصرف جاز في قول المذهب، لكن في زماننا لا يكون ولاية للواقف؛ لأن من شروط الوقف في زماننا أن يكون الوقف مسجلا لدى دائرة رسمية وهي الأوقاف، فيكون التصرف من جهة وزارة الأوقاف لما سأبينه في نهاية البحث في إجارة الوقف تطبيقات معاصرة، فأصبح الوقف في تصرف جهة مخصصة وهو من باب التنظيم.

المطلب الثالث: مبطلات الوقف.

" إن أبطله قاض أو غيره بوجه من الوجوه فهذه الأرض بأصلها وجميع ما فيها وصية من فلان الواقف يباع فيتصدق بثمنه على الفقراء والمساكين؛ لأن القاضي إنما يبطل الوقف بعد موت الواقف عند خصومة الوارث أو الغريم ليصل منفعة الوقف إليهم"[35].

"وأما إذا وقف وقفا صحيحا، وجعل آخره للمسلمين، ثم ارتد الواقف بعد ذلك، فقتل على ردته، أو مات يبطل الوقف، ويصير ميراثاً لورثته من قبل أن عمله قد حبط، فإن رجع إلى الإسلام، فإن وقف بعد ما رجع، جاز، وإن لم يفعل لم يجز ذلك"[36].

حوض في محلة خربة، وصار بحيث لا يمكن عمارته، واستغنى أهل المحلة عنه، إن كان يعرف واقفه يكون له إن كان حيا، ولورثته إن كان ميتا[37]، وإن كان لا يعرف واقفه فهو كاللقطة في أيديهم يتصدقون به على فقرائهم، ثم يبيعه الفقير، فينتفع بالثمن.

حانوت هو وقف صحيح، احترق السوق والحانوت، وصار بحال لا ينتفع به، ولا يستأجر بشيء البتة يخرج من الوقفية.

البناء الذي يبنى للفقراء إذا اصابته آفة سماوية يبطل الوقف، ويصير ميراثا[38].

البيت الموقوف على مقبرة، فخرب هذا البيت، فجاء شخص، وبني فيه بناء من ماله بغير إذن أحد فالأصل لورثة الواقف، والبناء لورثة الباني؛ لأن الإسلام لا يضيع حق إنسان[39].

وإذا وقفت امرأة أرض على أن يدفن فيها فقراء المسلمين صح الوقف وبطل الشرط وهو للفقراء؛ لأن بالدفن يستوي الفقراء والأغنياء[40]

المبحث الثالث: تعريف الإجارة وأحكام المدد المتغيرة وأحكام الناظر، ومبطلات إجارة الوقف.

المطلب الأول: تعريف الإجارة والمدد.

الفرع الأول: تعريف الإجارة.

الإجارة لغة:" أجر الأجر: جزاء العمل.. أجر يأجر، والمفعول: مأجور، والأجير: المستأجر، والإجارة: ما أعطيت من أجر في عمل، وآجرت مملوكي إيجارا فهو مؤجر، والأجور: جبر الكسر على عوج العظم، وأجرت يده تأجر أجورا فهي آجرة"[41].

الإجارة اصطلاحا: "بيع المنافع المعلومة، بأجر بين المؤجر والمستأجر معلوم، وما يصح أن يكون ثمنًا صح أن يكون أجراً"[42].

والحاصل:

الرابط بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي أن كلا منهما إجارة منفعة مقابل مبلغ من المال أو ما يصلح لأن يكون أجراً.

الفرع الثاني: المدة المسموح بها في إجارة الوقف.

أما في مدة الإجارة فتختلف من شيء لشيء:

أولا: في الأراضي:

ففي الأرض تكون مدة الإجارة في الوقف بثلاث سنين في الأرض أي: إذا كان لا يتمكن المستأجر من الزراعة فيها إلا في الثلاث كما قيده المصنف حيث قال: يعني أن الأرض إن كانت مما تزرع في كل سنتين مرة[43]، أو في كل ثلاث كان له أن يؤجرها مدة يتمكن فيها من الزراعة.

وعن الإمام أبي حفص البخاري أنه كان يجيز إجارة الضياع ثلاث سنين، فإن آجر أكثر اختلفوا فيه، وأكثر مشايخ بلخ: لا يجوز، وقال غيرهم: برفع الأمر إلى القاضي حتى يبطله وبه أخذ الفقيه

أبو الليث، وظاهره جواز الثلاث بلا تفصيل تأمل وأن مختار الفقيه جواز الأكثر، ولكن للقاضي إبطالها أي إذا كان أنفع للوقت"[44].

والحاصل:

إن إجارة الأرض تختلف باختلاف الزرع فيوجد بعض الزروع لا تزرع إلا في كل سنتين مرة[45] ولا تصح الإجارة في حقه إلا أن يؤجر كل سنتين مرة؛ لأن هذه المدة لا تصلح الإجارة إلا بها فيراعى، والأمر في ذلك يرجع إلى القاضي فهو من أهل النظر وهو أعلم بالحال والواقعة فيرفع الأمر إليه وهو يحكم بالأنسب.

ثانيا: في الدور:

وفي الدار قيل سنة[46]، وفي الأرض قيل ثلاث سنوات[47]؛ لأن الزرع لا يصلح إجارته لسنة، بل المصلحة فيه أكثر من ذلك؛ لأن المستأجر يتضرر، وفي الإجارة الشرع لا يريد المؤجر ولا المستأجر أن يتضررا، بل لا بد من الجمع بين المصلحتين بين المؤجر والمستأجر، ويرجع ذلك حاليا إلى القانون الناظر لحقوق المؤجر والمستأجر.

قال صاحب درر الحكام: " بالسنة يفتى في الدار؛ لأن المدة إذا طالت يؤدي إلى إبطال الوقف فإن من رآه يتصرف فيه تصرف الملاك على طول الزمان[48] يزعمه مالكا"[49]. وقد تجدد أحيانا للمصلحة الإجارة لمدة طويلة فإن كان لمصلحة الوقف جاز وإلا فلا

ذكر صاحب الإسعاف الطرابلسي" ولو أجر القيم دار الوقف خمس سنين، قال الشيخ أبو القاسم البلخي: لا يجوز إجارة الوقف أكثر من سنة إلا من عارض يحتاج إلى تعجيل الأجرة؛ لحال من الأحوال، وقال الفقيه أبو بكر البلخي: أنا لا أقول بفساد الإجارة مدة طويلة لكن الحاكم ينظر فيها؛ فإن حصل للوقف بها ضرر أبطلها، وهكذا قال الإمام أبو الحسن علي السعدي. وعن الفقيه أبي الليث: أنه كان يجيز إجارة الوقف ثلاث سنين من غير فصل بين الدار والأرض إذا لم يكن الواقف شرط أن لا تؤجر أكثر من سنة"[50].

والمراد من السنة بالدار حتى إذا رآه الناس مدى طويلة وقام ببناء جديد فوق داره، أو قام بتوسعة داره بإضافة غرف أخرى أو قام بإضافة غرفة كارميد أو إضافة كراج للسيارة، أو قام بالزراعة حول البيت شجر من الزيتون أو التين أو النخيل، أو قام بتلبيس الدار بحجر وتكحيل الحجر يظنه مالكا للبيت لسببين الأول المدة طالت فيظنه مالكا، أو يقول قائل لا يقوم بهذه التصرفات إلا إذا كان مالكًا للبيت. نعم هذا قول الفقهاء بناء على زمانهم.

المطلب الثاني: أحكام أجر المثل وتغير الأجر أثناء المدة.

الفرع الأول: أجر المثل.

قال صاحب الهداية "إذا أجر القيم الدار بأقل من أجر المثل قدر ما يتغابن الناس حتى لم تجز الإجارة، لو سكنها المستأجر كان عليه أجر المثل بالغا ما بلغ"[51] وممن وافقه بتلك الفتوى صاحب لسان الحكام[52]، والبحر الرائق[53]، وغمز عيون البصائر[54].

ولو نظرنا إلى جميع كتب المذهب الحنفي لوجدنا أن الجميع يقولون صريحا أو بالمعنى أن العمل لمصلحة الوقف[55]، بأن أجَّر القَيِّمُ الوقفَ بأقل من سعر المثل يرجع على المستأجر بأثر رجعي على أجر المثل بالغ ما بلغ، ووضع هذا المال لمصلحة الوقف، إما بإصلاحها وإما بالزيادة عليها، وإما وضعها لوقت الحاجة فلا يجوز السكوت على استغلال الوقف بغير وجه حق؛ بل ولا بد للقاضي أن ينظر إلى أمر القيم على الوقف.

وقد نص القانون الأردني بأجر المثل حفاظاً على ممتلكات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية ونصه:

" إذا قل بدل الإيجار المتفق عليه بين المستأجر والمستأجر الفرعي عن أجر المثل لا تكون دائرة الأوقاف الإسلامية ملزمة بقبول البدل المذكور، ويحق للدائرة المذكورة في هذه الحالة استيفاء أجر المثل عن عقار الوقوف الذي يستمر المستأجر الفرعي بإشغاله بعد تاريخ انتهاء العقد بين المستأجر والدائرة المذكورة.

وإيفاء لهذه الغاية يقدر أجر المثل بقيمته كما هي بتاريخ عقد الإجارة بين المستأجر والمستأجر الفرعي"[56].

الفرع الثاني: تغير الأجر أثناء المدة.

وهذا الفرع يقسم إلى فرعين كما في منح الغفار:

الفرع الأول: رخص أجر المثل[57].

أما لو رخص أجر المثل:

إذا استأجر أرضَ وقفٍ ثلاث سنين بأجرة معلومة، هي أجر المثل حتى جازت الإجارة فرخصت أجرتها لا تفسخ الإجارة؛ لأن في ذلك ضررًا على الوقف[58].

لا يجوز إجارة الوقف بأقل من أجر المثل فإن رخصت لا يصح فسخ العقد إذا كان بغبن فاحش إلا عن ضرورة، شرط إذا رخصت إجارة الوقف دون أجرة المثل عند الضرورة كعمارة

الوقف إذا خرب وإذا نابته نائبةٌ أو كان دينًا دون أجرة المثل وليس له الإقالة إلا إن كان في الإقالة مصلحة للوقف[59].

فأما إذا رخص فإن الإجارة لا تفسخ؛ لأن المستأجر رضي بذلك وقت العقد والقدر وزيادة؛ ولأن الفسخ في الوقف عند الرخص والزيادة نظر لمصلحة الوقف، وفي هذا ضررٌ فلا تفسخ، عند نزول قيمة الإجارة[60].

الفرع الثاني: زاد أجر المثل:

أما لو زاد أجر المثل[61]:

إذا حصلت زيادة في أجرة المثل بعد عقد إجارة الوقف على رواية فتاوى السمرقندي: لا يفسخ العقد، لأن العقد عند التراضي من الطرفين أصبح لازما، وعلى رواية شرح الطحاوي: يفسخ ويجدد العقد؛ لأن ذلك من مصلحة الوقف وعدم الزيادة فيه ضرر للوقف، وإلى وقت الفسخ يجب المسمى وزيادة الأجرة تعتبر إذا زادت عند الكل[62].

وعلى رواية الشرح لو زادت الأجرة فرضي المستأجر الأول بالزيادة كان هو أولى من غيره، فلربما قصد المؤلف إذا زادت الأجرة عند الجميع وانتهى عقد إجارة الوقف وأراد الواقف أو من يقوم على الوقف الزيادة فإن رضي المستأجر الأول فهو أولى من غيره؛ لأن يده كانت وما زالت على الوقف فهو أولى من غيره إن رضي بالزيادة[63].

إن لم يتمكن من الفسخ كأن كان فيها زرع فإلى وقت زيادته لزم المسمى الأول وذلك؛ لأن قلع الزرع فيه ضرر على المستأجر وبعد الزيادة يجب أجر مثلها وزيادة الأجرة تعتبر لو ازدادت عند الكل، ولكن إن زاد بعض دون بعض لا يعتبر، حتى لو زاد واحد تعنتا لا تعتبر هذه الزيادة؛ لأنها تكون من باب التحكم غير الشرعي[64].

ومن غصب منافعَ الوقفِ كان لا بد من إرجاع المغصوب إن كان عينا أو منفعة، وما هو أنفعُ للوقف، حتى لو زادت الإجارة لدى الجميع زيادة فاحشة لا بد من الزيادة على المستأجر من الوقف؛ نظرًا للوقف، وصيانةً لحق الله تعالى، وإبقاءً للخيرات[65].

إذا ازداد أجر الدور في الوقف دون تعنت من واحد بعينه أي: الزيادة كانت على جميع دور الوقف ففي ما مضى يكون على العقد، أما من وقت الزيادة إلى وقت انتهاء الأجرة يكون على المستأجر أجر المثل، أي: بأثر رجعي من وقت الزيادة إلى وقت انتهاء العقد فإن رضي بالزيادة كان هو أولى من غيره، وإلا أعطيناها لمن رضي بالزيادة، فأما إذا لم يمكن فلا تفسخ بأن كان في الأرض زرعٌ لم يستحصد؛ لأن في القلع ضررا بالمستأجر والإجارة كانت تمليك منفعة فإذا قلع الزرع كان

ضررًا محضًا على المستأجر ولا يكون ذلك فسخًا إلى أن تنتهي الإجارة ويكون أجر المثل من وقت الزيادة إلى أن يحصد[66].

والحاصل:

ما كان فيه مصلحة للوقف عملنا به إن كان في رخص الإجارة أو الزيادة، أما في الرخص فلا تنفسخ العقد؛ لأن فيه ضررًا محضًا على العين الموقوفة فيبقى العقد على ما كان عليه، وأما في الزيادة فنعتبر أجر المثل وقت الزيادة إلى أن ينتهي العقد بأثر رجعي من وقت الزيادة لا قبله، وأما إن كانت الزيادة تعنتاً من واحد دون الباقي فلا يعتبر تعنته ولا زيادة ويكون الأمر للقضاء في ذلك.

المطلب الثالث: أحكام الناظر في إجارة الوقف.

الفرع الأول: ولاية نصب القيم إلى الو اقف[67] ثم لوصيه.

الواقف يقيم من يراه كفؤاً للوقف؛ لأن الموقوف من الصدقة، وإن زال عن ملكه حقيقة فهو باق على ملكه حكما، ألا ترى أنه جعل متصدقا شرعا بكل ما يحدث من الغلة كأنها حدثت على ملكه، وجعل هو متصدقا لها صدقة جديدة فكأنه يملكها حكماً[68].

الولاية ثابتة للواقف وإن لم يصرح بذلك؛ لأن العين الموقوفة زالت عنه حقيقة، لكن حكما ما زالت له فله حرية الولاية بها بتنصيب القيم حال حياة الواقف فإن مات القيم أقام الواقف قيمًا مكانه[69].

وهذا هو القول الأنسب للعقل ان يكون بداية نصب القيم للواقف؛ لأنه هو أشفق على الوقف فلن يعين إلا من يراه مناسبا؛ لكي يحافظ على الوقف ويستمر الأجر للواقف.

فإن مات الواقف، لا تكون ولاية للمتولي على الوقف فقد عزل بمجرد موت الواقف إلا أن يكون الواقف أوصى له بالولاية على الوقف[70].

"ولو مات الواقف وأوصى إلى رجل ولم يذكر الوقف فيه، فإنه صار وصيّاً له في وقوفه وأمواله وأولاده، ولو خصّ له الوصيّة في ماله فهو وصي في الكل عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: يتقيّد بما خصه"[71].

الفرع الثاني: نصب القيم للقاضي[72].

إن مات الواقف ولم يجعل وصيًّا على الوقف كان الأمر للقاضي أن يعين قيمًا على الوقف، والأصح أن يكون القيم من قرابة الواقف إن كان هناك من أقاربه من هو كفؤٌ وإلا نصب الأفضل؛ لمصلحة الوقف[73].

"مات القيم فاجتمع أهل المحلة وجعلوا رجلا متوليا بغير أمر القاضي، فقام هذا المتولي مدة على ذلك، وصرف من غلاته وأنفق بالمعروف، قيل: جواز هذه التولية، والمختار أنه لا يجوز؛ لأنه ليس لهم هذه الولاية، بل لا بد من قضاء القاضي"[74].

القاضي، إن رأى القاضي من الأجانب يصلح أن يكون قيمًا وأحد أولاد الواقف يصلح لذلك لا يصح للقاضي أن ينصب إلا ولده؛ لأنه أشفق على الواقف من الأجنبي، فإن لم يوجد من ولد الواقف، وأهل بيته من يصلح لذلك له أن يضع أجنبيًا عن الواقف، فإن صار له ولد كفؤٌ قيمه القاضي على الوقف وعزل الأجنبي[75].

إن ظهرت خيانة من المتولي على الوقف وجب على القاضي عزله[76] ولو كان ولد الواقف، ويأثم القاضي إن لم يعزله، وإن كان أمينًا لكن لا يصلح للعمل للوقف؛ لأنه ليس لديه خبرة قال الفقهاء: يعزل؛ لأنَّهم اتفقوا على العمل بالأنفع لجهة الوقف، وإن كان في يد القيم غلات للوقف وكانت تصرفًا للفقراء والمساكين وهو متهم في الصرف أُخذت منه الغلات وصرفت للفقراء والمساكين من أقارب الواقف[77].

المطلب الرابع: متى تبطل إجارة الوقف.

وهب داره للوقف ولا مال عنده غيره والورثة لم يجيزوه وكان مؤجرا صحت الإجارة بالثلث، والثلثين تبطل الإجارة فيه ويرد على ملك الورثة[78].

الإجارة في الدُّور إن زادت عن سنة تبطل الإجارة[79]؛ حتى لا يظن عامة الناس أنه ملكه فلا تؤجر أكثر من عام؛ لأن فيه ضررًا على دور الوقف[80].

في الأراضي تختلف الإجارة عن الدور؛ لأنه يوجد بعض الزروع كل سنة فتأخذ حكم الدور، أما إن كانت مما يزرع في العامين أو الثلاث فتكون الإجارة على عامين وثلاث؛ لأنه كما نظرنا لمصلحة الوقف ننظر إلى عدم الضرر بالمستأجر، وتبطل الإجارة بانتهاء المدة التي تصلح للزرع[81].

زادت الإجارة أثناء المدة فكان لا بد من الزيادة على المستأجر بأجر المثل من وقت رفع الأجرة إلى وقت انتهاء المدة، فإن أبى المستأجر يجبر على ذلك عن طريق القاضي؛ لمصلحة الوقف وإلا بطلت الإجارة بعد انتهاء المدة فإن رضي كان هو أولى من غيره في الإجارة وإلا بطلت الإجارة في حقه[82].

المبحث الرابع: التطبيقات المعاصرة على الوقف وإجارة الوقف.

المطلب الأول: الوقف النقدي.

قال محمد الأنصاري من أصحاب زفر: بجواز وقف الدراهم والدنانير فقالوا له: كيف يصنع بها قال: يدفعها لآخر مضاربة فيتصدق بفضل الربح من المضاربة ويدفع رأس المال لغيره مضاربة .

وعلى هذا، قال: بجواز وقف المكيل والموزون فسألوه كيف هذا؟ قال: يبيع المكيل والموزون وبثمنه يدفعه لغيره مضاربة، فقال: بجواز وقف الدراهم والدنانير والمكيل والموزون[83]، وممن وافق صاحب الإسعاف صاحب الفتاوى الخانية[84]، وزاد صاحب المحيط وقف البذور ودفعها للفقراء الذين لا بذر لهم فيزرعونها ويردونها فتدفع لفقراء غيرهم لا بذر لهم[85]، ووافقهم صاحب الفتاوى البزازية[86]، وصاحب القنية [87]، وفتاوى ابن نجيم[88].

المطلب الثاني: المضاربة على وقف الدراهم والدنانير عند الحنفية:

المضاربة: شركة بين اثنين من أحدهم مال ومن الآخر عمل، فهو ابتداءً إيداع، وبعد العمل توكيل، وعند الربح شريك بالنسبة المتفق عليها[89]، ووافق هذا المفهوم صاحب كنز الدقائق[90]، وصاحب البناية[91]

"المضاربة: هِيَ شركَة فِي الرِّبْح، بِمَال من جانب وهو جانب رب المال، وَعمل من جانب وهو المضارب"[92].

ولكن جاء في قانون وزارة الأوقاف الأردنية صيغة المرابحة كالتالي:

المرابحة على قانون الأوقاف:

المادة 2: المرابحة لأمر الشراء.

تقوم دائرة تنمية أموال الأوقاف بتنفيذ طلب المتعاقد للشراء بمبلغ كلي أو جزئي، بشروط أن تكون السلعة موافقة للأحكام الشرعية، أن تكون السلعة مما يتم فيه القبض وفق أحكام الشريعة، وتوقيع عقد بالالتزام بالشراء قبل أن تشتريه الدائرة[93].

المادة4: يمكن التمويل ستة آلاف فما دون، من سبعة إلى عشرة آلاف، من عشرة إلى ثلاثين ألفًا، الصلاحية للمدير لحد ثلاثين ألفًا، ومن ثلاثين إلى ما لا تتجاوز أربعمائة ألف للجنة الاستثمارية، وأربعمائة وأكثر لجنة التمويل والاستثمار بالدائرة واللجنة الاستثمارية المنبثقة عن المجلس لاتخاذ القرار المناسب[94].

المادة 6: الفوائد ومدد التمويلات بقرار من المجلس[95].

والمرابحة التي استند عليها قانون الأوقاف الأردني جائزة شرعا وسأبينه:

الْمُرَابَحَة: بيع السلعة بثمن معلوم لدى المشتري مع الزيادة[96]، وزاد صاحب الزواهر أنه لا بد من تملك السلعة والقبض ثم البيع مع بيان الثمن وبيان مقدار المرابحة[97]، ووافقه في ذلك صاحب زبدة النهاية[98].

والحاصل:

أن وقف الدراهم والدنانير والمكيل والموزون جائز شرعا لما بيناه، وان القائم عليه يدفعه مضاربة للغير والاحتفاظ برأس المال والتصدق بالربح للمصرف، وفي قانون الأوقاف وجهها إلى المرابحة، والمرابحة جائزة شرعاً ومقدار الربح يصرف للمصرف المستحق مع الاحتفاظ برأس المال، والناظر في المضاربة والمرابحة يرى أن في كل منهما منفعة للوقف، وهي الربح مع الاحتفاظ برأس المال والعمل فيه والتصدق بمقدار الربح وهذا من غير انتهاء في رأس المال فلا يتوقف وفيه مصلحة للوقف فهو جائز.

المطلب الثالث: إجارة الوقف المنتهية بالتمليك.

كان لا بد لنا من عرض هذه المسألة المعاصرة، وهي إجارة الوقف المنتهية بالتمليك، وسأعرض الرأي في هذه المسألة نهاية عرض قول الشرع وقانون الأوقاف.

بيان معنى الإجارة: وهي بيع المنافع المعلومة بأجر بين الطرفين معلوم، بعوض وهو ما يصح أن يكون ثمنًا[99].

وأما الوقف: على قول أبي يوسف ومحمد، فالعين تبقى على ملك الواقف لكن تزال العين في الدخول في ملك غيره، ويترتب عليه عدم الرجوع بالوقف أصبح لازماً ولا يورث عنه[100].

أما إجارة الوقف: جواز إجارة الوقف بأجر المثل، وإن كان المستأجر فهو أولى، وعلى هذا تجوز إجارة الوقف بأجر المثل[101].

ومن صفات الوقف: عدم جواز الهبة، والميراث، والبيع[102]، كذلك فتح القدير[103]، ووافقهم في جامع المضمرات[104].

المادة 10: التأجير التمويلي.

وتنص هذه المادة على تأجير تمويلي منتهٍ بالتمليك للمستأجر هبة معلقة بشرط بعد الانتهاء من الأقساط[105].

المادة 13: الإجارة التي لا تزيد عن 40.000 ألف مفوضة لموافقة المدير، من 40.000 ولا تزيد عن 400.000 قرارها للجنة الاستثمارية، 400.000 وأكثر لجنة التمويل والاستثمار بالدائرة واللجنة الاستثمارية المنبثقة عن المجلس لاتخاذ القرار المناسب[106].

المطلب الرابع: تسجيل الوقف لوزارة الأوقاف.

العين الموقوفة سواء كانت أرضًا، أم أرضًا وعليها بناء مسجد بالإضافة لسكن الإمام والمؤذن، ودور القرآن، والمرافق الأخرى التابعة لبناء المسجد، هل تبقى على ملك الواقف أم تصبح حقاً للجهة المنظمة جبراً وهي وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية الأردنية، نظرة بين الماضي والقانون التابع لوزارة الأوقاف:

سأقوم بعرض الأقوال الفقهية عند الحنفية في العين الموقوفة ثم أذكر بعدها قانون الأوقاف ثم أبين وجه الصواب بالمسألة:

عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: وقف العين سواء أكانت أرضًا أم بناءً على الجهة الموقوف عليها بمنزلة العارية عند أبي حنيفة[107] فيجوز له التصرف بها، سواء برجوع الوقف أو البيع أو الهبة لآخر، فلا يزول ملك الواقف عنها إلا بأحد أمرين:

1.إما أن يكون عن طريق القضاء.

2.وإما بمعنى الوصية أي: أن يكون لحد الثلث فإن زاد فهو للورثة إلا إذا أجازوا في الزيادة[108].

وعند أبي يوسف ومحمد[109]: حبس الوقف سواء أكان أرضًا أم مالاً على جهة الوقف ملك لله تعالى، فلا يصح للواقف التصرف به سواء أكان بيعًا، أم هبة، أم ميراثًا[110].

في الهداية أن الفتوى على قولهما معللاً ذلك بقوله؛" ولأن الحاجة ماسة إلى أن يلزم الوقف منه ليصل ثوابه إليه على الدوام، وقد أمكن دفع حاجته بإسقاط الملك وجعله لله تعالى، إذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك"[111]، وافقه صاحب التبيين[112]، والفتاوى المهدية[113].

أما وجه القانون المعاصر فقد نصت المادة 14 من قانون الأوقاف الأردني:

لا بد من تسجيل العقارات والأراضي بسند رسمي تابع لوزارة الأوقاف وبيان أنه وقف خيري وأن المتولي والمشرف عليها الوزارة[114].

المادة 19:

المساحة التي أقيم عليها المسجد وأبيح للصلاة فيه لعامة الناس والسكن والمرافق تابع لوزارة الأوقاف وقف صحيح [115].

والحاصل:

أن وزارة الأوقاف قولهم يوافق قول الإمام أبو يوسف ومحمد وهو أن يكون الوقف لله تعالى، أي: يخرج من ملك الواقف، والناظر يرى أن هذا من الأمور التنظيمية حتى لا يكون مجالًا للتلاعب في أموال الأوقاف، وسدّ الباب على المتلاعبين؛ لكثرة الأحزاب والأفكار وفساد الذمم فيعتبر أن المتصرف جهة الأوقاف سد الذريعة خوفاً من فتح باب مفسدة للمتلاعبين.

المطلب الخامس: أجر الإمام والمؤذن على الأوقاف لا على الو اقف.

وقف على الإمام والمؤذن إذا ماتا أثناء الحول يستحقا الأجر أم لا؟ أي: في الشرع، وفي القانون المعاصر الرواتب على الوزارة والتابعين للتقاعد والخدمة المدنية والتأمين الصحي.

وفي قول الشرع:

الْمُؤَذِّنِ وَالْإِمَامِ إذا ماتا في نصف السنة ولم يقبضا، لا يؤخذ من مال الوقف لأولاده؛ لأنه بمعنى الصلة والصلة لا تستحق إلا بالقبض[116]، وقيد بنص السنة؛ لأنه لو كان في أخرة السنة يستحب صرفها إلى أقاربه، وقيل: إنه يستحق، وقيل: من صيغة التمريض أي: قول ضعيف فأخذنا بالأول وهو عدم الوجوب[117]، ووجه من قال: إنه يستحق؛ لأنه بمعنى الأجرة [118].

القانون المعاصر:

المادة 10: من قانون الأوقاف تقول بأن الموظف المصنف تصنيفاً رسمياً يخضع لقانون التقاعد ونظام الخدمة المدني[119].

والحاصل:

ومما نرى من اختلاف شاسع بين الماضي والمعاصر، فلو نظرنا إلى قول الفقهاء في الوقف على الإمام والمؤذن، لوجدنا بينهم اختلافًا فمنهم من قال: بالجواز، ووجهه إلى أنه بمعنى الأجرة، ومنهم من قال: لا يجوز؛ لأنه بمعنى الصلة، والصلات لا تستحق إلا بالقبض، فجاء نظام الأوقاف إلى فك محل النزاع وهو أخذ الأجر بدل تفريغ وقت، بل وألزمه إلى قانون الضمان وهو التقاعد ونظام الخدمة المدنية وحل النزاع.

النتائج:

1. يعتبر كتاب منح الغفار وشرحه تنوير الأبصار من الكتب التي وافقت المذهب الحنفي فروعا وأصولا ومنهجا.
2. مراعاة مصلحة الوقف راجح على غيره، وهذا أصل عند الحنفية في الترجيح كما هو الحال في تنمية أموال اليتيم، لحماية أموال الوقف ورعاية شرط الواقف لأن مقصوده غاية البر والإحسان للموقوف عليهم.
3. المدد الطويلة في الإجارة مظنة ضياع أموال الوقف والادعاء بملكيتها؛ لذا منع الحنفية في الراجح أن تكون أكثر من ثلاث سنين.

4. التغير والتضخم وتغير قيم النقود المستقبلية في أجور الدور ينظر له لما فيه مصلحة للوقف وحفاظا على أموال الموقوف عليهم على التفصيل في الدراسة.
5. زيادة أجر المثل أو نقصانه ينظر لما فيه مصلحة للوقف.
6. تسجل الأوقاف في زمننا باسم وزارة الأوقاف وهي التي تقوم بإدارتها، فتخرج من ملك الواقف إلى ملك الوزارة، وهو المعمول به في بلادنا.
7. تنمية أموال الوقف يكون بالصيغ الاستثمارية التي تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كالتأجير التمويلي ووقف النقود وغيرها من الصيغ التي تم ذكرها في الدراسة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- الإحسائي، أبو بكر بن محمد الملا الإحسائي الحنفي، (ت: 1270) هـ، **زواهر القلائد على مهمات القواعد**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).
- البخاري، حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري (ت: 536هـ)، **الفتاوى الكبرى**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).
- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، (ت 1399هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، بيروت – لبنان، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية إستانبول، (1951م).
- الباقاني، المؤلف: نور الدين محمود بن بركات بن محمد الباقاني (ت: 1004هـ)، **مجرى الأنهر على ملتقى الأبحر**، القدس، (2024م)، (ط1).
- ابن البزاز، محمد بن محمد بن شهاب الكَرْدَري البريقيني الخَوَارَزْميّ المعروف بابن البَزَّاز، (ت: 827 هـ)، **الفتاوى البزازية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1).
- البلخي، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر، (1893م)، (ط2).
- التمرتاشي، محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن إبراهيم (1004هـ)، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار: لوحة 345/أ**، نسخة مكتبة يني جامع - تركيا، تحت رقم (433)، وتصنيف رقم (297.4).
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، (ت 1158هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: د. علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، (1996م)، (ط1).
- التعليمات التنفيذية لمنح تمويلات المرابحة والإجارة المنتهية بالتمليك وتعديلاتها والصادرة استنادا لأحكام المادة (19) من نظام 72 لسنة 2020م.
- الجرجاني، أبو يعقوب يوسف بن علي الجرجاني (ت: 522هـ)، **خزانة الأكمل**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1).

- الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبيديّ اليمني الحنفي (ت: 800هـ)، **الجوهرة النيرة على مختصر القدوري**، المطبعة الخيرية، (1904م)، (ط1).

- الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت 1067هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد، مكتبة المثنى - بغداد وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، (1941م).

- الحمود، التركي سليمان بن عبد الله، رسالة ماجستير، بعنوان: "إجارة الوقف وتطبيقاتها المعاصرة" دراسة فقهية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بإشراف الدكتور عبد الله بن محمد الشهري، 1435/12/26هـ.

- الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (ت: 1098هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، (1985م)، (ط1)

- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (ت 626هـ)، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، (1995م)، (ط2).

- الحموي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل الدمشقي، (ت 1111هـ)، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، بيروت، دار صادر.

- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، (ت 1396هـ)، **الاعلام**، دار العلم للملايين، (2002 م)، (ط5).

- داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي (ت: 1078هـ)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العرب.

- الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: 743هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: 1021 هـ)، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، (1895م)، (ط1).

- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ)، **المبسوط للسرخسي**، بيروت، (1993م).

- سماونة، محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة الحنفي (ت: 823هـ)، **جامع الفصولين**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- ابن الشحنة، أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين ابن الشِّحْنَة الثقفي الحلبي (المتوفى: 882هـ)، **لسان الحكام في معرفة الأحكام**، القاهرة، البابي الحلبي، (1973م)، (ط2).

- الصدر الشهيد، عمر بن عبد العزيز بن مازه البخاري الحنفي، المعروف بالصدر الشهيد، (ت: 536هـ)، **الو اقعات**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج2، ص256.

- الطباع، عثمان مصطفى الطباع الغزي، (ت 1370هـ)، **إتحاف الأعزة**، تحقيق: عبد اللطيف زكي أبو هاشم، غزة، مكتبة اليازجي، (1999م)، (ط1).

- الطرابلسي، إبراهيم بن موسى بن أبي بكر ابن الشيخ علي الطرابلسي (ت: 922 هـ)، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، طبع بمطبعة هندية بشارع المهدى بالأزبكية بمصر، (1902 م)، (ط2).

- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمود بن سعيد القابسي الغزنوي الحلبي (ت: 593هـ)، **الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي**، تحقيق: الدكتور صالح العلي، دار النوادر.

- الفرغاني، **فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي الفرغاني الحنفي** (ت 592 هـ)، **الفتاوى الخانية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1).

- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: 170هـ)، **العين**، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

- قانون المالكين والمستأجرين للعقارات الوقفية لسنة1964.

- قانون التأجير التمويلي رقم 45 لسنة 2008.

- قانون الملكية العقارية الأردني فيما يلي النص الكامل (قانون الملكية العقارية الأردني لسنة 2019) مع كامل التعديلات حتى سنة 2023، ويسمى قانون الملكية العقارية الجديد في الأردن، محدث ومفهرس وموضح بطريقة سهلة، الحالة: منقح ومحدث مع كامل التعديلات حتى سنة 2024.

- قانون الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية رقم (32) لسنة 2001، والقانون المعدل رقم (31) لسنة 2012.

- القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر القدوري الحنفي البغدادي (ت: 428هـ)، **مختصر القدوري**، المحقق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، (1997)، (ط1).

- القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين، (ت 739هـ)، **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، بيروت، دار الجيل، (1991م)، (ط1).

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت، دار الفكر، (1992م)، (ط2).

- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت: 587هـ)، **بدائع الصنائع**، دار الكتب العلمية، (1986م)، (ط2).

- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، **البناية شرح الهداية**، بيروت، دار الكتب العلمية، (2000م)، (ط1).

- كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي، (ت 1408هـ)، **معجم المؤلفين**، بيروت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.

- الكادوري، للإمام يوسف بن عمر بن يوسف الكادوري الحنفي، (ت: 832هـ)، **جامع المضمرات والمشكلات في شرح مختصر الإمام القدوري**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- لؤي الخليلي، لؤي عبد الرؤوف الخليلي، **لألئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشية رد المحتار**، دار الفتح، (2010م).

- اللكنوي، عبد الحميد بن عبد الحليم بن عبد الحكيم بن عبد الرب ابن بحر العلوم عبد العلي اللكنوي (ت: 1353هـ)، تنبيه: **متن الوقاية لبرهان الشريعة** (ت: 673هـ) في الأعلى، ويليه شرح الوح الوقاية لصدر الشريعة (ت: 747هـ)، ويليه **زبدة النهاية لعمدة الرعاية على شرح الوقاية** لمحمد عبد الحميد اللكنوي، ويليه **غاية العناية على زبدة النهاية لعمدة الرعاية**، تحقيق: الأستاذ الدكتور صلاح بو الحاج، القدس، (2024م)، (ط1) ج9، ص210.

- المرغيناني، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازه المرغيناني البخاري (ت: 616هـ)، **الذخيرة البرهانية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، ساحة المسجد الأقصى، (2024م)، (ط1).

- المقدسي، عبد الرحيم بن إسحاق بن محمد الحسيني اللطفي المقدسي، (ت: 1104هـ)، **الفتاوى الرحيمية في و اقعات السادة الحنفية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1).

- الناصحي، أبو محمد عبد الله بن الحسين النَّاصِحِيّ، (ت: 447هـ)، **الجمع بين وقفى هلال والخصاف**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- ابن مازة، برهان الدين أبو المعالي محمود بن صدر الشريعة بن مازه البخاري البخاري (ت: 616هـ)، **المحيط البرهاني**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: 593هـ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، المحقق: طلال يوسف، بيروت، دار احياء التراث العربي.

- مصبح، معتز محمد، رسالة ماجستير، بعنوان "دور الوقف الخيري في التنمية الاقتصادية "(دراسة تطبيقية لقطاع غزة) اشراف أ.د محمد ابراهيم مقدا، زياد ابراهيم مقداد، الجامعة الإسلامية غزة، 2013م.

- المهدي، محمد العباسي ابن محمد أمين بن محمد المهدي الحنفي المصري (ت: 1315هـ)، **الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط2)، ج3، ص475.

- الغزميني، مختار بن محمود بن محمد الزاهدي الغزميني الحنفي، (ت: 658هـ)، **قنية المنية لتتميم الغنية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- ابن نجيم، زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي، (ت: 970هـ)، **فتاوى ابن نجيم**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1).

- نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، **دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، (2000م)، (ط1).

- المحبوبي، برهان الشريعة محمود بن أحمد بن عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي، (ت: 673هـ)، **وقاية الرواية في مسائل الهداية**، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية (2024م)، (ط1).

- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت: 683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، القاهرة، مطبعة الحلبي (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها)، (1937م).

- المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، أبو الحسن برهان الدين، (ت: 593 هـ)، **بداية المبتدي**، مصر القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح.

- المرغيناني، بهاء الدين محمد بن أحمد بن يوسف الإسبيجابي المرغيناني (ت: 591هـ)، **زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، (2024م)، (ط1).

- ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (ت: 885هـ)، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، وبهامشه حاشية: «غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام» لأبي الإخلاص حسن بن عمار الشرنبلالي الحنفي (ت: 1069)، واشتهرت هذه الحاشية في حياته، وانتفع الناس بها، وكان مدرسا بالجامع الأزهر، دار إحياء الكتب العربية.

- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت: 710هـ)، **كنز الدقائق**، المحقق: أ. د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، (2011م)، (ط1).

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970 هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق وفي آخره: "تكملة البحر الرائق" لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي، وبالحاشية: «منحة الخالق» لابن عابدين**، دار الكتاب الإسلامي، (ط2).

- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام، (ت: 861هـ)، **فتح القدير**، لبنان، شركة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، وصوّرتها دار الفكر، (1970م)، (ط1).

- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور (ت: 370هـ)، **تهذيب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، (2001 م)، (ط1).

- الأوشي، أبو محمد علي بن عثمان بن محمد التيجي الأوشي، (ت: 569هـ)، **الفتاوى السراجية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024)، (ط1).

- اليوسف، انتصار عبد الجبار، رسالة ماجستير، بعنوان "المقاصد التشريعية للأوقاف الإسلامية" اشراف الدكتور العبد خليل أبو عيد 2007م

- الأيديني، رسول بن صالح الأيديني الحنفي (ت: 978هـ)، **الفتاوى العدلية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1).

الهوامش:

.

(1) ينظر: التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد، (ت 1158هـ)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: د. علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، (1996م)، (ط1)، ج2، ص1247

(2) ينظر: الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، (ت 626هـ)، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، (1995م)، (ط2)، ج2، ص46.

(3) ينظر: القطيعي، صفيّ الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل، (ت 739هـ)، **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، بيروت، دار الجيل، (1991م)، (ط1)، ج1، ص274.

(4) ينظر: الطباع، عثمان مصطفى الطباع الغزي، (ت 1370هـ)، **إتحاف الأعزة**، تحقيق: عبد اللطيف زكي أبو هاشم، غزة، مكتبة اليازجي، (1999م)، (ط1)، ج3، ص74-75.

(5) ينظر: كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب، (ت 1408هـ)، **معجم المؤلفين**، بيروت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، ج10، ص197.

(6) ينظر: الحموي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الدين، (ت 1111هـ)، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، بيروت، دار صادر، ج4، ص19-20، الحاج خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة (ت 1067هـ)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد، مكتبة المثنى - بغداد وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية، (1941م)، ج1، ص410 ، الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، (ت 1399هـ)، **هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين**، بيروت – لبنان، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول، (1951م)، ج1، ص262 ؛ الطباع، **إتحاف الأعزة**، ج4، ص89.

(7) ينظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج10، ص197، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، (ت 1396هـ)، **الاعلام**، دار العلم للملايين، (2002 م)، (ط5)، ج6، ص239، ينظر: المحبي، **خلاصة الأثر**، ج4، ص18.

(8) ينظر: لؤي الخليلي، لؤي عبد الرؤوف، **لألئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشية رد المحتار**، دار الفتح، (2010م)، (ط1)، ص28.

(9) ينظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج10، ص197.

(10) ينظر: الحموي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج4، ص19.

(11) ينظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج10، ص197.

(12) ينظر: لؤي الخليلي، **لألئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشية رد المحتار**، ص 28.

(13) ينظر: الحموي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج4، ص19.

(14) ينظر: لؤي الخليلي، **لألئ المحار في تخريج مصادر ابن عابدين في حاشية رد المحتار**، ص 28.

(15) ينظر: الحموي، **خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر**، ج4، ص19.

(16) **أخرجه البيهقي في سننه**: كتاب البيع، باب الوقف برقم (2223) بلفظ:

وفي حديث العمري، عن نافع، عن ابن عمر: أنّ عمر ملك مئة سهم من خيبر اشتراها فأتى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: يا رسول الله إنّي أصبت مالا لم أصب مثله قطّ وأردت أن أتقرّب به إلى الله عزّ وجلّ، فقال: «حبّس الأصل وسبّل الثّمرة» السنن الصغير للبيهقي ج2، ص336.

(17) الأزهري ، محمد بن أحمد بن أبو منصور (ت: 370هـ)، **تهذيب اللغة**، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، (2001 م)، (ط1) ج4، ص198.

(18) التمرتاشي، محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن إبراهيم (1004هـ)، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار: لوحة 345/أ**، نسخة مكتبة يني جامع - تركيا، تحت رقم (433)، وتصنيف رقم (297.4).

(19) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 345/أ.

(20) الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبيديّ (ت: 800هـ)، **الجوهرة النيرة على مختصر القدوري**، المطبعة الخيرية، (1904م)، (ط1)، ج1، ص333.

(21) الطرابلسي، إبراهيم بن موسى بن أبي بكر (ت: 922 هـ)، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، طبع بمطبعة هندية بشارع المهدى بالأزبكية بمصر المحمية، (1902 م)، (ط2)، ص: 18.

(22) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 345/ب.

(23) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 345/أ.

(24) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970 هـ)، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق وفي آخره: "تكملة البحر الرائق" لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي، وبالحاشية: «منحة الخالق» لابن عابدين**، دار الكتاب الإسلامي، (ط2)، البحر الرائق ج5، ص205.

25 التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 345/أ.

(26) القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر القدوري الحنفي البغدادي (ت: 428هـ)، **مختصر القدوري**، المحقق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، (1997)، (ط1)، مختصر القدوري ص: 127.

(27) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 346/ب.

(28) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، أبو الحسن برهان الدين، (ت: 593 هـ)، **بداية المبتدي**، مصر القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، ص: 128.

(29) المرغيناني، بهاء الدين محمد بن أحمد بن يوسف (ت: 591هـ)، **زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، القدس، ساحة المسجد الأقصى، (2024م)، (ط1)، زاد الفقهاء شرح مختصر القدوري ج2، ص 127.

(30) الحدادي، **الجوهرة النيرة على مختصر القدوري**، ج1، ص334.

(31) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، (ت: 861هـ)، **فتح القدير**، لبنان، شركة مصفى البابي الحلبي بمصر، وصوّرتها دار الفكر، (1970م)، (ط1)، ج6، ص231.

(32) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 346/أ.

(33) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 346/ب.

(34) الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف** ص: 4، الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت: 587هـ)، **بدائع الصنائع**، دار الكتب العلمية، (1986م)، (ط2)، ج6، ص220.

(35) الفرغاني، فخر الدين حسن بن منصور بن محمود(ت 592 هـ)، **الفتاوى الخانية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج5، ص299.

(36) ابن مازة، برهان الدين أبو المعالي محمود بن صدر الشريعة (ت: 616هـ)، **المحيط البرهاني**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1)، ج9، ص145.

(37) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 347/ب.

(38) البخاري، حسام الدين عمر بن عبد العزيز بن مازه (ت: 536هـ)، **الفتاوى الكبرى**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ج2، ص91.

(39) المرجع السابق.

(40) المرجع السابق.

(41) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت: 170هـ)، **العين**، المحقق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج6، ص173.

(42) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت: 710هـ)، **كنز الدقائق**، المحقق: أ. د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، (2011م)، (ط1)، ص: 543.

(43) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(44) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (ت: 1252هـ)، **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت، دار الفكر، (1992م)، (ط2)، ج4، ص400.

(45) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(46) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(47) المرجع السابق.

(48) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(49) ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا - أو منلا أو المولى - خسرو (ت: 885هـ)، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، وبهامشه حاشية: «غنية ذوي الأحكام في بغية درر الأحكام» لأبي الإخلاص حسن بن عمار (ت: 1069)، واشتهرت هذه الحاشية في حياته، وانتفع الناس بها، وكان مدرسا بالجامع الأزهر، دار إحياء الكتب العربية، ج2، ص138.

(50) الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، ص: 65.

(51) المرغيناني، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد (ت: 616هـ)، **الذخيرة البرهانية**، **القدس**، دار الهداية للأبحاث والدراسات، ساحة المسجد الأقصى، (2024م)، (ط1)، ج8، ص258.

(52) ابن الشِّحْنَة، أحمد بن محمد بن محمد، أبو الوليد، لسان الدين (المتوفى: 882هـ)، **لسان الحكام في معرفة الأحكام**، القاهرة، البابي الحلبي، (1973م)، (ط2)، ص: 303.

(53) ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري**، ج7، ص299.

(54) الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، (ت: 1098هـ)، **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، (1985م)، (ط1)، ج3، ص116.

(55) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(56) يسمى هذا القانون قانون المالكين والمستأجرين للعقارات الوقفية لسنة1964، ص: 2.

(57) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

(58) ابن مازة، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني** ج6، ص142.

(59) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار** ج4، ص402.

(60) الكاساني، **بدائع الصنائع** ج4، ج200.

(61) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 351/أ.

62 المصدر السابق

(63) ملا خسرو، **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، ج2، ص139.

(64) سماونة، محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة (ت: 823هـ)، **جامع الفصولين**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ج1، ص114.

(65) الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمود بن سعيد القابسي (ت: 593هـ)، **الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي**، تحقيق: الدكتور صالح العلي، دار النوادر ج1، ص552.

(66) الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** ج4، ص200.

(67) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار**: لوحة 349/أ.

(68) ابن مازة، **المحيط البرهاني** ج6، ص136.

(69) ابن نجيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري** ج5، ص249.

(70) الناصحي، أبو محمد عبد الله بن الحسين، (ت: 447هـ)، **الجمع بين وقفى هلال والخصاف**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1)، ص: 40.

(71) الجرجاني، أبو يعقوب يوسف بن علي (ت: 522هـ)، **خزانة الأكمل**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج8، ص68.

(72) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 349/ب.

(73) الأيديني، رسول بن صالح الأيديني (ت: 978هـ)، **الفتاوى العدلية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ص: 59.

(74) الصدر الشهيد، عمر بن عبدالعزيز بن مازه البخاري الحنفي، المعروف بالصدر الشهيد، (ت: 536هـ)، **الواقعات**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج2، ص256.

(75) المرغيناني، **الذخيرة البرهانية** ج8، ص252.

(76) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 349/ب.

(77) المقدسي، عبد الرحيم بن إسحاق بن محمد الحسيني اللطفي المقدسي، (ت: 1104هـ)، **الفتاوى الرحيمية في واقعات السادة الحنفية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج1، ص178.

(78) الجرجاني، **خزانة الأكمل** ج5، ص25.

(79) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 351/أ.

(80) الأوشي، أبو محمد علي بن عثمان بن محمد التيجي الأوشي، (ت: 569هـ)، **الفتاوى السراجية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024)، (ط1) الفتاوى السراجية ص: 207.

(81) ملا خسرو، **درر الحكام** ج2، ص138، الفرغاني، **الفتاوى الخانية** ج5، ص383.

(82) ابن البزاز، محمد بن محمد بن شهاب الكَرْدَري البريقيني الخَوَارَزْميّ المعروف بابن البَزَّاز، (ت: 827هـ)، **الفتاوى البزازية**، القدس، دار الهداية للبحوث للدراسات، (2024م)، (ط1)، ج3، ص376.

(83) الطرابلسي، **الإسعاف في أحكام الأوقاف** ص: 23.

(84) الفرغاني، **الفتاوى الخانية** ج5، ص342.

(85) ابن مازة، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني** ج6، ص119.

(86) ابن البزاز، **الفتاوى البزازية** ج3، ص366.

(87) الغزميني، مختار بن محمود بن محمد الزاهدي، (ت: 658هـ)، **قنية المنية لتتميم الغنية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ج1، ص271.

(88) ابن نجيم، زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي، (ت: 970هـ)، **فتاوى ابن نجيم**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ص: 75.

(89) المحبوبي، برهان الشريعة محمود بن أحمد بن عبيد الله المحبوبي البخاري الحنفي، (ت: 673هـ)، **وقاية الرواية في مسائل الهداية**، المحقق: الأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، الطبعة الإلكترونية مركز أنوار العلماء التابع لرابطة علماء الحنفية العالمية (2024م)، (ط1) ص: 91.

(90) النسفي، كنز الدقائق ص: 522.

(91) العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين (ت: 855هـ)، **البناية شرح الهداية**، بيروت، دار الكتب العلمية، (2000م)، (ط1) ج10، ص88.

(92) الباقاني، المؤلف: نور الدين محمود بن بركات بن محمد (ت: 1004هـ)، **مجرى الأنهر على ملتقى الأبحر**، القدس، (2024م)، (ط1) ج4، ص345.

(93) التعليمات التنفيذية لمنح تمويلات المرابحة والإجارة المنتهية بالتمليك وتعديلاتها الصادرة استنادا لأحكام المادة (19) من نظام 72 لسنة 2020م.

(94) المرجع السابق.

(95) المرجع السابق.

(96) نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، **دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية، (2000م)، (ط1) ج3، ص173.

(97) الإحسائي، أبو بكر بن محمد الملا الأحسائي، (ت: 1270) هـ، **زواهر القلائد على مهمات القواعد**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ص: 73.

(98) اللكنوي، عبد الحميد بن عبد الحليم بن عبد الحكيم بن عبد الرب ابن بحر العلوم عبد العلي اللكنوي (ت: 1353هـ) تنبيه: متن الوقاية لبرهان الشريعة (ت: 673هـ) في الأعلى، ويليه شرح الوح الوقاية لصدر الشريعة (ت: 747هـ)، ويليه زبدة النهاية لعمدة الرعاية على شرح الوقاية لمحمد عبد الحميد اللكنوي، ويليه غاية العناية على زبدة النهاية لعمدة الرعاية للأستاذ الدكتور صلاح أبو الحاج، تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور صلاح بو الحاج، القدس، (2024م)، (ط1) ج9، ص210.

(99) الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي** ج5، ص105.

(100) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: 483هـ)، **المبسوط للسرخسي**، بيروت، (1993م) ج12، ص28.

(101) الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت: 683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، القاهرة، مطبعة الحلبي (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها) ، (1937م) ج3، ص47.

(102) المرغيناني، **الهداية في شرح بداية المبتدي** ج3، ص15.

(103) ابن الهمام، **فتح القدير للكمال ابن الهمام** ج6، ص204.

(104) الكادوري، للإمام يوسف بن عمر بن يوسف، (ت: 832هـ)، **جامع المضمرات والمشكلات في شرح مختصر الإمام القدوري**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط1) ج3، ص154.

(105) التعليمات التنفيذية لمنح تمويلات المرابحة والاجارة المنتهية بالتمليك وتعديلاتها والصادرة استنادا لأحكام المادة (19) من نظام 72 لسنة 2020م.

(106) المرجع السابق.

(107) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 345/أ.

(108) البلخي، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، **الفتاوى الهندية**، دار الفكر، (1893م)، (ط2)، ج2، ص350.

(109) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 345/أ.

(110) المرجع السابق.

(111) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: 593هـ)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، المحقق: طلال يوسف، بيروت، دار احياء التراث العربي، الهداية في شرح بداية المبتدي ج3، ص15.

(112) الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: 743هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ**، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (المتوفى: 1021 هـ)، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، (1895م)، (ط1)، ج3، ص325.

(113) المهدي، محمد العباسي ابن محمد أمين بن محمد المهدي الحنفي المصري (ت: 1315هـ)، **الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية**، القدس، دار الهداية للأبحاث والدراسات، (2024م)، (ط2)، ج3، ص475.

(114) قانون الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية رقم (32) لسنة 2001، والقانون المعدل رقم (31) لسنة 2012.

(115) المرجع السابق.

(116) التمرتاشي، **مخطوط منح الغفار شرح تنوير الأبصار:** لوحة 352/ب.

(117) داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده, يعرف بداماد أفندي (ت: 1078هـ)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العرب ج1، ص680.

(118) سماونه، **جامع الفصولين** ج1، ص116.

(119) قانون الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية رقم (32) لسنة 2001، والقانون المعدل رقم (31) لسنة 2012.

حكم طلب الرزق. دراسة مقارنة بين الفقهاء والصوفية

د. معاذ سعيد حوا*

تاريخ وصول البحث: 2024/9/25م تاريخ قبول البحث: 2025/3/9م

الملخص

هدفت الدراسة إلى التحقيق في مسألة حكم طلب الرزق والسعي فيه، في مدى توافق الصوفية مع الفقهاء فيها، في أن الأصل وجوب العمل، أم لهم اتجاه مخالف، أم إن المخالفة صدرت من جهال الصوفية وليس من أئمتهم.

وقد استقرأ الباحث كلام الفقهاء في أهم الكتب المعتمدة في المذاهب الأربعة، كما استقرأ كلام أئمة طرق التصوف، وقارن بينها.

فخلصت الدراسة إلى أن الفقهاء يقولون: إن الأصل في طلب الرزق والعمل الدنيوي الوجوب، وإن ما اشتهر عن بعض الصوفية من إهمال العمل والكسب أو القول بتركه؛ فذلك صدر عن جهال الصوفية، أما أئمة الصوفية فقد قرروا ما قرره الفقهاء، وطبقوه على أنفسهم وطلابهم.

بل قرروا أيضاً أن المسائل الفقهية يجب أن يَرجع فيها الصوفي إلى الفقيه، فليس للصوفي أن يخالف مذاهب أهل السنة في أحكام الأعمال في تزكية للنفس.

وبين البحث أن كبار أئمة التصوف ومشاهيرَ المُرَبّين منهم يحثون طلابهم وتلاميذهم على كسب الرزق والقيام بالعمل الدنيوي الواجب.

ويوصي الباحث بالاهتمام بدراسة المسائل المشتركة بين الفقهاء والصوفية الملتزمين بمنهج أهل السنة في تصوفهم، لملاحظة التكامل بينهم.

الكلمات المفتاحية: طلب الرزق، حكم العمل، الفقهاء، الصوفية.

* محضر متفرغ، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

The Ruling on Seeking Livelihood: A Comparative Study " "between Jurists and Sufis

Abstract

This study investigates the ruling on seeking livelihood and examines the alignment between jurists and Sufis regarding this matter. It explores whether the fundamental principle is the obligation to work, whether Sufis hold a different position, or if deviations originate from ignorant Sufis rather than their established scholars.

The researcher examined juristic opinions from authoritative texts of the four major schools of Islamic law and analyzed statements from leading Sufi masters, comparing these sources systematically. The study concludes that jurists maintain the fundamental obligation of seeking livelihood through worldly work. What is commonly attributed to some Sufis regarding neglect of work or advocating its abandonment actually stems from ignorant followers rather than established Sufi authorities. Leading Sufi scholars affirmed the same principles as jurists and implemented them in their own lives and teachings.

Furthermore, prominent Sufi authorities emphasized that Sufis must refer to jurists in matters of Islamic law and should not contradict Sunni legal rulings in matters of worship and spiritual purification. The research demonstrates that major Sufi teachers and renowned spiritual guides actively encouraged their students and disciples to earn lawful sustenance and fulfill their worldly obligations. The study recommends increased attention to studying issues shared between jurists and Sufis who adhere to Sunni methodology, to better understand their complementary relationship.

Keywords: seeking livelihood, ruling on work, jurists, Sufis

المقدمة:

من المعتاد أن تجد آداب الكسب والعمل وطلب الرزق في كتب التصوف، ككتاب الرعاية للمحاسبي، وإحياء علوم الدين للغزالي، والغُنية للجيلاني، والآداب المرعية للبُهُوتي [1]،

وكتاب الطريقة المحمدية والسيرة الأحمدية للبَرْكَوي[2]، ونادراً ما تجد كتب الفقه تتناول هذه القضايا بالأحكام الفقهية، وقد نبه بعض الأفاضل[3] إلى أن كثيراً من مسائل التزكية والتربية هي أحكام فقهية، لكن قَلَّ أن يبين الفقهاء أحكامها، وإذا تتبعت ذلك؛ وجدت أن كتب الفقه والمذاهب تناولت كثيراً من المسائل في هذه الجوانب، ببيان أحكامها الفقهية.

وقد تجد بعض هذه المسائل في كتاب من كتب الفقه، وتجد مسائل أخرى في كتاب آخر، فاحتاج هذا إلى بحث وجمع حتى تكتمل الصورة، التي تبين حكم ذلك واهتمام الفقهاء به.

وعادة فإن مسألة العمل وآدابه كانت من اهتمام علماء التزكية والتربية، دون بيان أحكامها؛ هل هي فرض أو واجب أو سنة، لأن تركيز علماء التزكية على وجوب التخلق والتأدب بهذه الأعمال، فينبغي على المسلم أن يتحلى بها، سواء كانت واجبة أو سنة، حتى يتحقق بجمال الإسلام، وجمالِ أخلاقه وسلوكياته، وما فيه من تزكية وطهارة وكمال، ولا يكون العمل الدنيوي على حساب الآخرة.

وقد حرص الباحث على استخراج حكم العمل وطلب الرزق عند الفقهاء، ليتبين هل الأصل في العمل الوجوب، أم لا؟ فهل يجوز للإنسان أن يترك طلب الرزق والكسب، أو يتكاسل بغير عذر؟ أو يَدَّعي أنه مُنشغل بالعبادات عن ذلك، وهل العمل الدنيوي واجب لتحقيق العبادة الأخروية؟

وبعض الناس كلفهم الله بالإنفاق على بعض، كإنفاق الزوج على زوجته وأطفاله، فهل القيام بذلك واجب؟

وقد يكون بعض الناس غنياً، فلا يحتاج إلى طلب الرزق للإنفاق، فهل يجب في حقه العمل؟ وقد يكون مكتفياً، فهل يجب أم يستحب له العمل؛ لأجل أن ينفق صدقة وتبرعاً؟

وهل يصير الكسب حراماً إذا كان بطريقة أو مادة حرمها الشرع؟

كل هذه الأحوال المختلفة سيتبين أحكامها من كلام الفقهاء في هذا البحث.

ولا يتوقف مقصد البحث عند هذا، وإنما يتعدى إلى المقارنة بما قرره علماء التزكية والتصوف المشهورون، فهل خرجوا عن طريق الفقهاء في هذه المسائل، أم وافقوهم، وفي هذا البحث بيان

لذلك، ونقل عن كبارهم كيف كانت أقوالهم وتطبيقاتهم في ذلك.

ولما كانت هذه المسألة ترجع إلى أصل أوسع من ذلك، وهو التساؤل عن الصوفية هل لهم أن يقرروا شيئاً غير ما قرره الفقهاء في أحكام الدين، أم هم تابعون لهم في مسائل الفقه والأحكام العملية؟ فخصص الباحث مطلباً لبيان ذلك، قبل أن يبين موقفهم من قضية العمل وطلب الرزق، وهذا ينبني على تصور لمجال علم التصوف ومجال علم الفقه، فالتصوف يعتني بتزكية النفس وإصلاح القلوب والأخلاق، أما علم الفقه فيبين الأحكام الشرعية العملية.

ولقد رَوَّج بعض المعاصرين أن الصوفية يدعون إلى زهدٍ يطالب السالكين بترك العمل والكسب الدنيوي[4]، وفي هذا البحث مناقشة لذلك، فهل هذه الدعوى صحيحة، أم حقيقة التصوف غير ذلك، وهذه الدعوى تنطبق على بعض جهال الصوفية، فلا ينبغي أن يُنسَب ذلك إلى التصوف، لأن لأئمة التصوف قول آخر.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة الدراسة في الإجابة على مسألة الكسب بين الفقهاء وعلماء الصوفية من حيث الحكم، وهل تناوله الفقهاء كما تناوله علماء الصوفية؟ ويتفرع عن هذه المشكلة الأسئلة الآتية:

1. هل أحكام العمل مختصة بعلم التزكية والتصوف، أم تتناولها الأحكام الفقهية؟
2. ما المرجع عند الخلاف بين الفقهاء والصوفية في حكم طلب الرزق، وغيره من الأحكام الشرعية العملية، هل هم الفقهاء أم الصوفية؟
3. هل خالف أئمة التصوف كلام الفقهاء في حكم الكسب وطلب الرزق؟
4. ما هو الرد على من قال من جهال الصوفية بترك طلب الرزق، وأنه يتنافى مع التوكل؟

أهمية الدراسة:

1.الدراسة موجهة بالدرجة الأولى إلى السالكين في طريق التصوف، أن عليهم أن يرجعوا إلى المذاهب الفقهية المعتبرة في مسألة طلب الرزق، وفي جميع المسائل العملية التي بين الفقهاء أحكامها.

2.تعالج الدراسة قضية وقع فيها إشكال عند بعض المتصوفة، ووقع فيها لبس عند بعض الفقهاء تجاه الصوفية، بأن حملوا على التصوف فيما لا يصح نسبته إلى الصوفية بشكل مطلق، وإنما هو تصور خاطئ عند بعض جهالهم.

3.تلقي الدراسة الضوء على العلاقة بين علم الفقه وعلم التزكية، وأن أحد العِلْمَين لا يستغني

عن الآخر، من خلال مسألة من المسائل المشتركة بين العِلْمين.

4. يتبين القارئ أن أئمة التصوف لم يخالفوا الفقهاء في هذه المسألة، بل جاء كلامهم متوافقاً مع كلام الفقهاء في الحث على العمل وطلب الرزق، وعدم إهمال ما وجب منه.

5.يدرك القارئ أن أئمة الصوفية قرروا وجوب الرجوع إلى الفقهاء في جميع المسائل الفقهية، فالفقهاء هم الحَكَم في مسألة الكسب وغيرها.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1. التعرف على حكم العمل، بشكل عام، وعلى اختلاف الأحوال.
2. التعريف بالجهة العلمية التي يُرجع إليها في معرفة أحكام الأمور العملية ومنها حكم العمل، الفقهاء أم الصوفية.
3. الدراسة تحرر الإشكال الحاصل في مسألة مهمة في واقع الحياة، وتنبه أن ذلك الإشكال ناشئ عن قول شاذ لبعض الجهال، وليس قولاً معتمداً عند الرجوع إلى أهل الاختصاص.

الدراسات السابقة:

اهتم الفقهاء في متونهم الفقهية وشروحهم أن يبينوا كثيراً من أحكام الآداب والأخلاق، لكن لم يفردوا ذلك بالتأليف، واعتنى الصوفية ببيان آداب العمل وكسب الرزق، ولم أطلع على أبحاث كتبت حول اتفاق الفقهاء والصوفية أو اختلافهم في مسألة حكم العمل.

وقد وجدت بعض الأبحاث والرسائل الجامعية التي اعتنت بالحديث عن العمل في الإسلام، وتضمنت تلك الدراسات جوانب فقهية مما ندرسه في هذا البحث.

فمن ذلك على سبيل المثال:

.1نظرية العمل في الإسلام ودورها في تنمية المجتمع، د. أم كلثوم بن يحيى، بحث محكم، مجلة الناصرية، جامعة معسكر، العدد: 4، جوان 2013م، ص:33-57.

بينت الباحثة أهمية العمل الدنيوي، والحث عليه في الإسلام، وأنه صنع حضارة إسلامية عبر التاريخ، لكن لم تتعرض الباحثة إلى منهج الصوفية في ذلك.

.2العمل في الإسلام قيمته ماهيته شروطه، أ.د. سعد بن علي بن محمد الشهراني، بحث محكم، مجلة رماح للبحوث والدراسات، عدد 2 مارس، 2021م، ص 215.

وقد بين الباحث أهمية العمل في الإسلام، وأدلة ذلك، ولم يتعرض إلى موقف الصوفية من هذا الأمر، وبين شروط العمل والكسب، وذلك ليس موضع اهتمام هذا البحث.

.3العمل في الإسلام، د. عيسى عبده، أحمد إسماعيل يحيى، دار المعارف.

ولم يتعرض الباحث إلى موقف الصوفية من الكسب الدنيوي.

فوجدت من الضروري كتابة البحث، لتسديد شريحة من المجتمع تنظر إلى الأمر بشكل غير صحيح؛ في التقصير في الكسب، أو في نسبة ذلك إلى الصوفية.

منهج البحث:

استعملت الدراسة:

المنهج الاستقرائي، باستقراء مسائل الدراسة في مظانها في الكتب الفقهية المعتمدة، ومصادر التصوف المعتمدة.

والمنهج الاستدلالي، بذكر الأدلة التي استند إليها طرفي البحث؛ الفقهاء والصوفية.

والمنهج المقارن، بالمقارنة بين الطرفين، وبيان مدى الاختلاف أو التوافق.

وقد كانت منهجية الباحث التفصيلية على النحو الآتي:

أ. في الجانب الفقهي:

1. رجعت إلى أهم متون الحنفية وشروحها أولاً، فجمعت ما بَيَّنَتْ من أحكام في العمل، فوجدت من أوسعها في ذلك الكسب للإمام محمد بن الحسن، والاختيار لتعليل المختار للموصلي، ومنحة السلوك للعيني، فاعتمدت ابتداءً ما بيَّنوه، ثم رجعت إلى مذاهب أخرى، مبيناً التوافق بينهم، ووَثَّقت ذلك.

2. حرصت على نقل أدلتهم وتعليلاتهم للأحكام التي أثبتوها.

3. أضفت قليلاً من المسائل التي لم أجد الفقهاء قد نصوا عليها، لكنها تفهم من سياق كلامهم، وتبنى على قواعدهم.

ب. في الجانب الصوفي:

1. بينت أن أئمة الصوفية يقررون أن المرجع في المسائل الفقهية كتب الفقه وليس كتب التصوف، كما نبهت إلى أن الأئمة الكبار من أئمة التصوف هم فقهاء متمكنون في الفقه، فإذا تكلموا في حكم العمل؛ فإنهم يتكلمون من حيث إنهم فقهاء، لا من حيث إنهم صوفية.

2. نقلت كلام عدد من أئمة الصوفية وتقريراتهم في الحث على العمل والكسب الدنيوي، وعدم ترك ما وجب من ذلك، وأنهم يربون تلاميذهم على ما يوافق الفقه في ذلك، وليس خلافه.

3. أفردت كلام الإمام محمد بن الحسن في الرد على جهال الصوفية في قولهم بترك الكسب،

لقيمته العلمية، وليكون نموذجاً من رد الفقهاء على انحرافات الناس في الفتوى والأحكام، ولبيان أن ترك الكسب ليس من شأن التصوف، بل من شأن الجهال المنتسبين.

خطة البحث:

وقد جاء هذا البحث كما يأتي:

مقدمة.

المبحث الأول: طلب الرزق عند الفقهاء وأحكامه الفقهية.

المطلب الأول: مفهوم طلب الرزق ومرادفاته.

الفرع الأول: العمل والكسب لغة.

الفرع الثاني: العمل والكسب اصطلاحاً

المطلب الثاني: حكم طلب الرزق في الفقه الإسلامي.

الفرع الأول: حكم العمل مطلقاً.

الفرع الثاني: أدلة أن الأصل وجوبُ العمل وفرْضُه.

المطلب الثالث: أحكام الأحوال التي يجب فيها الكسب أو يستحب وقواعد ذلك.

الفرع الأول: الكسب الفرض.

الفرع الثاني: الكسب المندوب.

الفرع الثالث: قواعد في تمييز الفرض عن النفل في الكسب.

المطلب الرابع: أحكام تفضيل أنواع الكسب بعضها على بعض وقواعد ذلك.

الفرع الأول: كلام الفقهاء في أنواع الكسب وتفضيلها على بعض.

الفرع الثاني: قواعد في تفضيل أنواع الكسب.

المبحث الثاني: موقف الصوفية من مسألة طلب الرزق والاكتساب.

المطلب الأول: موقف أئمة التصوف من المذاهب الأربعة.

المطلب الثاني: توجيهات أئمة التصوف لطلابهم بطلب الرزق، وعدم التقصير فيما وجب من ذلك

المطلب الثالث: القول بترك العمل الدنيوي عند جهال الصوفية، ورد الإمام محمد بن الحسن عليهم.

خاتمة.

المبحث الأول: طلب الرزق عند الفقهاء وأحكامه الفقهية:

قبل بيان حكم طلب الرزق لا بد من تعريف طلب الرزق وذكر المصطلحات المرادفة له،

فيسمى الكسبَ ويسمى العملَ، ثم يبين الباحث حكم العمل عند الفقهاء بشكل إجمالي، وأدلتهم على ذلك، ثم يبين متى قالوا بالوجوب ومتى قالوا بالندب، ولم يتعرض لأحكام طلب الرزق حينما يكون مباحاً أو مكروهاً أو حراماً، لأنها ليست من مقصد البحث، ثم يذكر نقاشهم في أفضلية أنواع من الكسب على غيرها، وما القواعد في ذلك التفضيل.

المطلب الأول: مفهوم طلب الرزق ومرادفاته:

مفهوم طلب الرزق واضح لا يحتاج إلى شرح، لكن علماء اللغة بينوا التسميات التي تعني طلب الرزق، فكلمة الكسب والاكتساب تطلق على طلب الرزق، كما بين لسان العرب ومختار الصحاح وغيرهما.

وكثيراً ما يطلق اسم العمل أو العمل الدنيوي على طلب الرزق، وإن كان العمل لغة أعم، فيشمل العبادة والأعمال الحسنة والسيئة، وغالباً حينما نذكر لفظ: العمل؛ في هذا البحث نقصد بها طلب الرزق.

الفرع الأول: العمل والكسب لغة:

قال في المعجم الوسيط: العامل: من يعمل في مهنة أو صنعة، والعمل: المهنة والفعل[5].

وقال ابن منظور: "كَسَبَ: الكَسْبُ: طَلَبُ الرِّزْقِ، وأَصلُه الجمع"، ثم بين أنه يستعمل بمعنى يشمل كل عمل، كالعبادات والمعاصي وغيرها[6].

الفرع الثاني: العمل والكسب اصطلاحاً:

جاء في كتاب الكسب: «الاكتساب في عرف أهل اللسان تحصيل المال، بما يحل من الأسباب، واللفظ في الحقيقة يستعمل في كل باب»[7].

وبين الباحث الشهراني أن العمل الدنيوي في الإسلام يشمل جميع الأنشطة الاقتصادية، ومختلف أنواع المعاملات والمكاسب، كالتجارة والزراعة والصناعة والشركة والإجارة، وجميع النشاطات الاقتصادية، بغرض الكسب الحلال، بما فيه مصلحة الإنسان ورفاهيته وبناء المدنية الموجهة بعدل الله تعالى[8].

وبينت الباحثة أم كلثوم أن العمل في الاصطلاح: هو "كل جهد مشروع يبذله الإنسان ويعود عليه أو على غيره بالخير والفائدة والمنفعة، سواء أكان هذا الجهد جسمياً كالحرف اليدوية، أو فكرياً كالتعليم والقضاء[9].

المطلب الثاني: حكم طلب الرزق في الفقه الإسلامي:

بين الفقهاء حكم العمل على الأصل، وبينوا أدلة ذلك، فإلى بيان ذلك في فرعين:

الفرع الأول: حكم العمل مطلقاً:

بين فقهاء المذاهب الأربعة أن الكسب والعمل في طلب الرزق بالوسائل المشروعة في الأصل لازم فرض، وليس مباحاً فحسب، وذكروا أدلة ذلك.

قال الحنفية: "الكسب بقدر ما لا بد منه فريضة"[10].

وقال المالكية بأن طلب الرزق فطرة في الإنسان، ويقدم طلبه على سؤال الناس حتى لو كان فيه شبهة، قال الحطّاب: " طلب الرزق في شبهة خير من الحاجة إلى الناس"[11]، وقال القرافي: "الْحَيُّ مَجْبُولٌ عَلَى طَلَبِ الْكَسْبِ"[12].

وقال الشافعية: يجب التكسب عند الحاجةِ والقدرةِ عليه[13].

وقال الحنابلة: يجب التكسب على من لا قُوتَ له، ولا قوت لمن تلزمه نفقته[14]، وعلى من عليه دين واجب لأدائه[15].

فالأصل الكسب، ثم قد يسقط الوجوب في حق بعض الناس، وقد يكون بعض العمل مندوباً، وبعضه مباحاً، وبعضه حراماً، بحسب الحال، وسيأتي الإشارة إلى بعض ذلك مما يلزم بيانه لتحقيق مقصود هذا البحث.

الفرع الثاني: أدلة أن الأصل وجوبُ العمل وفرْضُه:

استدل الفقهاء على أن الأصل هو وجوب العمل وفرضه على المكلفين بما يأتي:

1. قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، فقوله تعالى: ﴿انتشروا... وابتغوا﴾ أمر يدل على أن رزق الله يُنالُ بالكسب والعمل[16].

وذكر الجصاص عدداً من الأقوال في دلالة الآية، منها: "قال الحسن والضحاك: هو إذن ورخصة... وقيل: وابتغوا من فضل الله بالتصرف في التجارة ونحوها، وهو إباحة أيضاً، وهو أظهر الوجهين"[17].

وليس المراد هنا الاستدلال بقاعدة: الأمر يفيد الوجوب [18]، وذلك أن الآية أمرت بعد منع، وهذا عند الأصوليين يفيد الإباحة [19]، وإنما وجه الدلالة أن الرزق يتوقف في عالم الأسباب على العمل والكسب.

2. قوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ وَمِمَّآ أَخۡرَجۡنَا لَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: 267]، فأمَر بالإنفاق من الكسب، وهو التجارة، ومما أخرجت الأرض، وهو الزراعة، والأمر بالإنفاق أمر بالكسب الذي

يُتَوَصَّل به إلى الإنفاق[20].

ووجوب الإنفاق مما أخرجت الأرض متقرر عند العلماء بهذه الآية، كما بينه الجصاص فقال: "أمر، وهو يقتضي الوجوب، وليس ههنا نفقة واجبة غير الزكاة والعشر، إذ النفقة على عياله واجبة، وأيضاً فإن النفقة على نفسه وأولاده معقولة، غير مفتقرة إلى الأمر، فلا معنى لحمل الآية عليه"[21].

3. أن الناس لو لم يعملوا لم تستقم الحياة، فالأصل وجود العمل، لتحصيل المال والرزق، الذي به بقاء الحياة، قال الموصِليُّ في كتاب الاختيار: "قال مُحمّدُ بنُ سَماعَةَ ﷺ: سمعتُ محمّدَ بنَ الحَسَنِ ﷺ يقول: طَلَبُ الكَسْب فريضةٌ، كما أنّ طَلَبَ العِلْم فريضة [22]، وهذا صحيحٌ؛ لما رَوَى ابنُ مَسعود ﷺ عن النَّبيِّ ﷺ قال: "طَلَبُ الكَسْبِ فريضةٌ على كلِّ مُسلمٍ"[23]، وقال ﷺ: "طَلَبُ الكَسْب بعد الصّلاةِ المكتوبةِ"[24]: أي الفريضةُ بعد الفَريضة"[25].

4. "ولأنّه لا يُتوسَّلُ إلى إقامةِ الفرض إلا به، فكان فَرْضاً، لأنّه لا يُتَمَكَّنُ من أداءِ العِبادات إلا بقوَّة بدنِهِ، وقوَّةُ بدنِهِ بالقُوْتِ عادةً وخِلْقةً، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾ [الأنبياء: 8]، وتحصيلُ القُوتِ بالكَسْبِ.

ولأنّه يُحتاجُ في الطَّهارة إلى آلةِ الاستقاءِ والآنيةِ، ويحتاجُ في الصَّلاةِ إلى ما يَسْتُرُ عَوْرتَه، وكلُّ ذلك إنَّما يحصلُ عادةً بالاكتساب"[26].

5. "والرُّسل . عليهم الصَّلاة والسَّلام . كانوا يَكتسبون، فآدم عليه السلام زَرَعَ الحِنْطة وسقاها وحصدها وداسَها وطَحَنها وعَجَنَها وخَبَزَها وأَكَلَها، ونوحٌ عليه السلام كان نجَّاراً، وإبراهيم عليه السلام كان بَزَّازاً، وداود عليه السلام كان يَصْنعُ الدُّروع، وسليمان عليه السلام كان يصنعُ المكاتل من الخُوْص [27]، وزكريا عليه السلام كان نَجَّاراً، ونَبيُّنا ﷺ رعى الغَنَم، وكانوا يأكلون من كَسْبِهم[28].

وكان الصِّدّيق ﷺ بَزَّازاً، وعُمر ﷺ يَعْمَلُ في الأديم[29]، وعُثمان ﷺ كان تاجراً يجلب الطَّعام فيبيعه، وعليّ ﷺ كان يَكْتَسِبُ، فقد صَحَّ أنه كان يُؤاجرُ نفسَه"[30].

6. وقال ابن مفلح الحنبلي: "مَنْ تَوَكَّلَ تَوَكُّلًا صَادِقًا فَلَمْ تَسْتَشْرِفْ نَفْسُهُ إلَى مَخْلُوقٍ وَتَرَكَ السَّبَبَ وَاثِقًا بِوَعْدِ اللَّهِ؛ فذلك خِلَافُ السُّنَّةِ، وَهَلْ يَأْثَمُ؟ عَلَى رِوَايَتَيْنِ" ثم قال: "قِيلَ لِأَحْمَدَ: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ جَلَسَ فِي بَيْتِهِ أَوْ مَسْجِدِهِ، وَقَالَ: لَا أَعْمَلُ شَيْئًا حَتَّى يَأْتِيَ رِزْقِي؟ فَقَالَ أَحْمَدُ: هَذَا رَجُلٌ جَهِلَ الْعِلْمَ، أَمَا سَمِعَ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ: (إنَّ اللَّهَ جَعَلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي) [31]، وَقَالَ حِينَ ذَكَرَ الطَّيْرَ: (تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا)، وَكَانَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَتَّجِرُونَ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وَيَعْمَلُونَ فِي

نَخْلِهِمْ، وَالْقُدْوَةُ بِهِمْ"[32].

7. وقد أحصى بعض الباحثين المعاصرين الحرف والصنائع والأعمال والأكساب التي ذكرها القرآن والسنة، مشيراً إلى الآيات والأحاديث التي وردت فيها تلك الأعمال، فبلغت 138 في القرآن، و118 في السنة [33]، وهذا ينهض دليلاً على أن الشرع يأمر الناس باتخاذ أسباب الرزق والكسب.

كما استدل بعض الباحثين بِحَثِّ النبيِّ ﷺ على الاحتطاب[34] وأمثاله؛ أن الإسلام جاء ليرفع حالة الجاهلية من الترفع عن بعض الأعمال، مع وضع الضوابط الأخلاقية في جميع الأعمال، فواجب المسلم أن يعمل حينما يحتاج العمل، وأن يحترم جميع الأعمال التي تحتاجها البشرية، ولا يحتقرها ولا يحتقر أصحابها[35].

المطلب الثالث: أحكام الأحوال التي يجب فيها الكسب أو يستحب وقواعد ذلك:

يختلف حكم العمل بين حالة وأخرى، فتتعلق به الأحكام التكليفية على اختلاف مراتبها، وليس البحث هنا عن حالة الحرام والمكروه والمباح، وإنما البحث حينما يكون العمل والكسب مطلوباً فرضاً أو ندباً.

فينقل الباحث كلام المذاهب في ذلك، ثم يستخرج من كلامهم قواعد تضبط ذلك:

وهذا كلام الفقهاء والعلماء في أحكام ذلك:

الفرع الأول: الكسب الفرض:

جاء في الاختيار لتعليل المختار في مذهب الحنفية في بيان أحكام الكسب: "**(فرضٌ: وهو الكسبُ بقدر الكِفاية لنفسِهِ وعيالِهِ وقضاءِ ديونهِ)**؛ لأنّه لا يُتَوَسَّلُ إلى إقامةِ الفرضِ إلّا به، وهو قضاءُ الدَّين، ونفقةُ مَن يجب عليه نفقتُه"[36].

وجاء في مرقاة المفاتيح وهو على مذهب الحنفية: "الكسب بقدر الكفاية واجب، لنفسه وعياله، عند عامة العلماء، وما زاد عليه فهو مباح، إذا لم يُرِدْ به الفخرَ والتكاثر، وقيل: الاشتغال به مكروه، وإنما الواجب على كل أحد أن يشتغل بعبادة ربه، لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، قلنا: المراد بالعبادة المعرفة، وهي لا تنافي الكسب، وإن كانت على حقيقتها؛ فالمراد بها المفروضة، وهي أيضا غير منافية له، لأنها لا تستغرق الأوقات"[37].

وفي مطالب أولي النهى وهو حنبلي المذهب: "(ويجب) التكسب (على من لا قُوتَ له) ولا لِمَنْ تَلْزَمُه مُؤْنَتُه، لحفظ نفسه. قال في شرح الإقناع: قلت: وكذا من عليه دين واجب لأدائه"[38].

واستدلوا لوجوب الكسب لينفق على عياله، بحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال النبي ﷺ: (كفى بالمرء إثماً أن يحبس عمن يملك قوته)[39]، ولأن الأمر بالإنفاق يوجب سببه عند

عدم وجود المال، وهو الكسب.

واستدلوا أيضاً للوجوب بمدح النبي ﷺ لأكلِ المسلم مِن عملِه وكسبه، وهو محمول على ما وجب على الإنسان من كسب، بحيث لا يمد يده إلى الآخرين، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال ﷺ: (إن أطيبَ ما أكلتم من كَسْبِكُم، وإنَّ أولادَكم من كسبكم)(40)(41).

فإذا حقق مقدار الفرض؛ لم يجب عليه الكسب بعد ذلك، قال في الاختيار: "فإنْ تَرَكَ الاكتسابَ بعدَ ذلك وَسِعَه، قال ﷺ: (مَن أصبح آمناً في سربه، معافىً في جسدِه، عنده قوتُ يومه، فكأنّما حِيزت(42) له الدُّنيا)(43).

وإن اكتسب ما يَدَّخِرُه لِنفسِه وعيالِه، فهو في سَعَةٍ، فقد صَحّ أنَّ النَّبيَّ ﷺ (ادَّخَرَ قُوتَ عِيالِه سَنَةً)(44)"(45).

وقد بين بعض الفقهاء أن الكسب على مراتب، فمقدار ما لا بد لكل أحد منه؛ يعني ما يُقيم به صُلبَه، يُفترضُ على كل أحد اكتسابُه، وكذلك إذا كان له عيال من زوجة وأولاد صغار، فإنه يفترض عليه الكسب بقدر كفايتهم عَيْناً، لأن نفقة الزوجة مستحَقَّة على الزوج، وكذلك نفقة الولد مستحقة على الوالد، ولا يتوصل إليها إلا بالكسب، فصار الكسب مستحَقاً عليه، وكذلك إذا كان له أبوان مُعْسِران يفترض عليه الكسب بقدر كفايتهما، لأن نفقتهما فرض عليه، وما زاد على قدر كفايته وكفاية عياله مباح، إذا لم يُرِدْ به الفخر والرياء(46).

قال د. معاذ حوى: والحاجة إلى العمل، ليست مختصة بحاجة الإنسان بمفرده، بل تتعدى إلى حاجة أهله وإلى حاجة الأمة.

فإذا كان مستغنياً بنفسه، لكن أهله محتاجون؛ وجب عليه التكسب ليقوم بحقهم والنفقة عليهم.

وإذا كان مستغنياً بنفسه وأهله، والأمة محتاجة إلى الإنفاق لأمر عام، ولم يوجد من يقوم بالنفقة المطلوبة للأمة، وجب على المسلم القادر أن يعمل ويطلب الغنى ليستطيع النفقة في حوائج الأمة، فالزهد لا يعني أن يكون المؤمن سلبياً تجاه أمته(47).

واستدل لذلك بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا أمرهم النبي ﷺ بالإنفاق، فإن بعضهم ممن لا يستطيع الإنفاق؛ يحتطب أو يعمل، وهو غير محتاج لنفسه وأهله، ليكتسب مالاً فيتصدق به، عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ قال: (كان رسول الله ﷺ يأمر بالصدقة، فيحتال أحدنا حتى يجيء بالْمُدِّ)(48).

كما يستدل لذلك بقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد نبه سعيد حوى أن المال هو الوسيلة الضرورية لإقامة فروض كفائية كثيرة في زماننا، ولا بد لتحقيق تلك الفروض الكفائية مِن وجود مَن يُؤَمّنُ هذا المال، ويجمع التبرعات، ويُقنِع الناسَ ببذل أموالهم لهذه الفروض[49]، ولا بد مِن وجود من يبذل ذلك المال الذي تحتاجه الفروض الكفائية، وذلك واجب أغنياء الأمة الإسلامية[50].

وإذا كانت الأمة لا تملك المال الذي تحتاجه لإقامة فروض الكفاية، فيجب على القادرين على العمل وتحصيل المال أن يعملوا ليقدموا هذا المال الواجب لإقامة الواجبات.

وقد بين د. معاذ حوى أن ما تحتاجه الأمة من التقدم والعمران وصناعات التفوق على العدو؛ يعد واجباً على الأمة[51]، وما يحتاجه ذلك من مال يجب بذله إن كان موجوداً، وإن لم يوجد فيجب العمل لتحصيل المال، ليتوصل بذلك إلى القيام بحاجة الأمة، وإلا فقد تخضع الأمة لأعدائها، وتُهزَم بسبب تقصيرها.

ولا يصح الزهد فيما من شأنه قوةُ أهلِ الحق وردعُ أهل الباطل، وترك ذلك ليس من الزهد، بل هو من التهاون في أمر الله[52].

فقد جعل الله تعالى بذل المال للجهاد الواجب واجباً، كما نص القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ بِأَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [التوبة: 41]، قال أبو السعود: "إيجابٌ للجهاد بهما إن أمكن"[53].

وقد نبه عدد من المفسرين أن وجوب الإعداد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ﴾ [الأنفال: 60] "يستدعي إنفاقاً"[54]، وأن الله تعالى ختم الآية بقوله: ﴿وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ﴾ [الأنفال: 60] تنبيهاً إلى ذلك، قال المَراغي: "في هذا إيماء إلى أن إعداد المستطاع من القوة الحربية والمرابطة في سبيل الله لا يمكن تحقيقهما إلا بإنفاق الكثير من المال"[55]، وقال سعيد حوى: "وحَضَّ في هذا المقام على الإنفاق؛ لأن الإعداد لا يكون بلا مال، ووَعَدَ عليه الأجر"[56].

الفرع الثاني: الكسب المندوب:

قال فقهاء الحنفية: "**(ومُسْتَحَبٌّ: وهو الزِّيادةُ على ذلك[57] لِيُواسي به فقيراً، أو يُجازي به قَريباً)**، فإنّه أفضل من التَّخلّي لِنَفْل العِبادة؛ لأنَّ منفعةَ النَّفل تَخُصُّه، ومنفعةَ الكسبِ له ولغيره"[58].

وقالوا: "ولأنه سبب يُتَوَصَّلُ به إلى إقامةِ ما هو مستحب، فيكون مستحباً، فعن أبي هريرة ﷺ قال

ﷺ: (الساعي على الأرملة والمسكين؛ كالمجاهد في سبيل الله، أو كالذي يصوم النّهار ويقوم الليل)"[59][60].

ووجه الدلالة في الحديث: أن الكسب الزائد عن حاجة الإنسان يكون سبباً في الصدقة في الجهاد وعلى الضعفاء؛ فيكون هذا الكسب مندوباً لأنه يوصل إلى مندوب شرعاً، ويفهم منه أن البذل إذا كان واجباً في الجهاد ونحوه؛ صار الكسب واجباً إن لم يوجد من يقوم بذلك من المسلمين.

وفي مطالب أولي النهى: "(ويكره تركه)، أي: التكسب (والاتكال على الناس، قال أحمد: لم أر مثل الغِنَى عن الناس، وقال في قوم لا يعملون، ويقولون: متوكلون؛ هؤلاء مبتدعون) لتعطيلهم الأسباب...

قال القاضي[61]: الكسب الذي لا يقصد به التكاثر، وإنما يقصد به التوسل إلى طاعة الله من صلة الإخوان والتعفف عن وجوه الناس؛ فهو أفضل لما فيه من منفعة غيره ومنفعة نفسه، وهو أفضل من التفرغ إلى طلب العبادة من الصلاة والصوم والحج وتعلم العلم، ولما فيه من منافع الناس، وخير الناس أنفعهم للناس"[62].

وقال: "(ويستحب) كسب (ما زاد على أقل الكفاية ليواسي) المكتسب (به)، أي: الزائد (فقيراً، ويصل به قريباً) طلباً لتحصيل الثواب"[63].

أقول: ويشترط فيما كان مندوباً من الكسب أنْ لا يشغل عن الفرائض، كالصلاة والحج والجهاد وصلة الرحم، فإذا شغل عن شيء منها صار عندئذ حراماً، كما يصير حراماً إذا قُصِد به التفاخر والتكاثر.

وقال ابن الحاج المالكي: "فصل في ذكر التكسب، وكيفية ما يحاوله المكلف في ذلك كله:

زعم بعض الناس أن التكسب هو من الأمور الدنيوية، لأن النفوس جبلت على حب الدنيا واكتسابها.

وقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: (حب الدنيا رأس كل خطيئة)[64]، والجواب عنه: أن الذم إنما ورد في نفس الحب لها، لا في نفس التكسب، فكم من متكسب زاهد! وكم من تارك راغب!

على أن مقدار الضرورة ليس من الدنيا، على ما قاله العلماء، بل هو أعظم من الاشتغال بأمور الآخرة، فلو تكسب الإنسان بنية أن يكفي إخوانه المسلمين القيام بضروراتهم، وما يُحتاج إليه؛ لكان مِن أَجَلِّ الأعمال، لأنه جمع بين فرض ونفل.

أما الفرض فهو قِوامُ بُنْيَتِه وسَتْرُ عورته وتَجمُّلُه الشرعي، وأما النفل فهو رفعُ ما يُحتاجُ إليه من ذلك عن إخوانه المسلمين"[65].

الفرع الثالث: قواعد في تمييز الفرض عن النفل في الكسب:

وبناء على ما سبق من أقوال العلماء والمذاهب؛ يمكن للباحث أن يستنبط عدة **قواعد** يبنى عليها لتمييز الفرض من الكسب عن النفل:

الأولى: حاجة الإنسان، وحماية نفسه من الهلاك؛ فيفرض عليه العمل والكسب بالقدر الذي يغطي حاجته الضرورية، ويحفظه من التلف والهلاك، والموت والضرر.

الثانية: لا يقتصر الفرض في الكسب على حاجة الإنسان لنفسه، وإنما يمتد إلى حاجة من كلفه الشرع بالإنفاق عليهم، كأولاده الصغار وزوجته وآبائه إن كانوا محتاجين.

الثالثة: لا يقتصر الفرض في الكسب على حاجة الإنسان وقرابته، بل يمتد إلى حاجة الأمة، فإذا كانت الأمة بحاجة إلى مال، ولم تكف أموال الأغنياء لتغطية حاجات الأمة الضرورية، وجب على المستطيعين أن يعملوا ليحصلوا المال ليقدموه إلى الأمة وجهادها وجيوشها ودعوتها وتحقيق ضرورياتها.

الرابعة: فإذا لم يوجد شيء من ذلك؛ كان الكسب مندوباً، لتحقيق مندوب من فعل الخيرات، ولا يكون المسلم عندئذ مُجبَراً على الكسب أو مُلزَماً في حكم الشرع، ولا يبقى مندوباً إذا كان للتفاخر والتكاثر.

المطلب الرابع: أحكام تفضيل أنواع الكسب بعضها على بعض وقواعد ذلك:

اتفق الفقهاء على تفضيل الجهاد على أنواع الكسب الأخرى، من حيث هو سبيل إلى الغنيمة، لما فيه من مصلحة الأمة ونصرتها، فإن الجهاد الواجب إذا لم يوجد خسرت الأمة آخرتها، وخسرت جميع أنواع الكسب، لما فيه من ذل لعدوها، أو هلاك لشعوبها.

ثم اختلفوا في الزراعة والصناعة والتجارة، أيها أفضل، والمسألة هنا مسألة تفضيلٍ وأولوية لا وجوبٍ.

فمن الفقهاء من سوى بين أنواع الكسب، فلم يفضل بعضها على بعض، كما هو المعتمد في مذهب الحنفية، ومنهم من قدم التجارة، كما يروى عن الشافعي، ومنهم من قدم الزراعة، وهو ترجيح الماوردي والنووي من الشافعية، وبعض الحنفية.

وسبب اختلافهم راجع إلى مدى الأهمية الأكبر لكل واحدة منها، مع اتفاقهم أنها جميعاً لازمة ومهمة، ويحتاجها المجتمع والأمة، مع استدلالهم ببعض النصوص التي تشير إلى التفضيل بينها،

مع نظرهم إلى مدى أثرها على علاقة العبد بربه، فما كان التوكل فيه أكثر فهو أفضل.

وكل ذلك سيتضح من خلال النُّقول والقواعد التي ستأتي معنا في فرعين:

الفرع الأول كلام الفقهاء في أنواع الكسب وتفضيلها على بعض:

بين الفقهاء الأفضل في أنواع الكسب، فجعلوا الجهاد أفضلها لما فيه من نصرة دين الله، ثم اختلفوا في التجارة والزراعة والصناعة.

قال الموصلي مقرراً قول الحنفية: "**(و أفضلُ أسبابِ الكَسبِ الجِهاد)**؛ لأنّ فيه الجَمع بين حصول الكسب وإعزاز الدِّين وقهرِ عدو اللهِ تعالى"[66].

ويُستَدَلُّ لذلك بما روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال ﷺ: (جُعِلَ رِزقي تحتَ ظِلِّ رُمْحِي، وجُعِلَ الذُّلُّ والصَّغارُ على من خالفَ أمري)[67].

وفي معنى ذلك: أن يكون الإنسان موظفاً في مؤسسة دعوية أو إمامَ مسجد أو يعملُ في طباعة الكتب الدينية النافعة، ونحو ذلك فتكون دنياه آخرةً وطاعة.

وقد جاءت نصوص تمدح التاجر الأمين، كما في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال ﷺ: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"[68].

وجاءت نصوص يُفهم منها مدح الزراعة[69]، وفضَّل بعض العلماء الزراعة، كما نقله السرخسي ورجحه النووي[70]، لأن التجارة والصناعة غالباً تتوقف عليها، "ولأنها سعيٌ لِقَوامِ الأبدان المحترمة، فإنَّ قَوامَها بالمطعوم والملبوس، وذا إنما يَحْصُلُ بالزِّراعة، لأنها أيضاً سبب من الأسباب"[71].

ولأن الزرع أعمُّ نَفْعاً[72]، قال ﷺ: "ما زَرَعَ أو غَرَسَ مُسلمٌ شجرةً، فتناول منها إنسانٌ أو دابّةٌ أو طيرٌ إلاّ كانت له صدقة"[73].

ولأنَّ نفع الزراعة يصل إلى كل حيوان، وفيه إحياء الأرض المَوات، وأنَّها أدخل في التوكل من التجارة"[74].

ومَدْخَلُ التوكلِ في العمل بالزراعة أن موسم الزراعة يكون في السنة واحداً، وقد يكون نباته كثيراً وقد يكون قليلاً، وقد تأتيه آفة تذهب به، فيبقى المزارع معتمداً على الله، داعياً وراجياً، أكثر منه في حالة التجارة والصناعة، فإن التجارة تتكرر مراراً والصناعة في كل يوم، كشأن الموظف اليوم.

كما يستدل على فضل التجارة والزراعة بقوله تعالى: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم

مِّنَ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾ [البقرة: 267]، إذ بين أنهما سبيل للإنفاق وعمل الخير والإحسان للآخرين.

وقد وردت نصوص تحث على الحرفة والصناعة[75]، وعلل المَوْصِلِيّ لتفضيلها بأن الحرفةُ أمانٌ من الفَقر[76].

والمعتمد في مذهب الحنفية عدم التفضيل بين التجارة والزراعة والصناعة، وذلك أنه لا ينتفع من أحدها إلا بالأخرى، فهي تتكامل وتتعاون على تحصيل مصالح الناس، قال في الخلاصة[77]: إنَّ المذهب عند جمهور العلماء والفقهاء أنَّ جميع أنواع الكسب في الإباحة على السواء؛ هو الصحيح[78].

وعند الشافعية ذكر الماوردي أن تفضيل التجارة أشبه بمذهب الشافعي، ورجح الماوردي تفضيل الزراعة وأيده النووي في ذلك لعموم نفع الزراعة والحاجة إليها[79].

واستدلوا لتفضيل التجارة بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يكتسبون بها.

ومَن فضَّل الزراعةَ استدل بأنها أقرب إلى التوكل، ورُدَّ بأن النبي ﷺ رأى في بعض دور الأنصار آلة حرث فقال: (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل)[80].

وقيل: الصناعة أطيب؛ لأن الكسب فيها يحصل بكد اليمين، وروي أنها تكفر الذنوب[81]، وفي البخاري[82]: (ما أكل أحد طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده)[83].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث على تفضيل الصناعة، أن الحديث ذكر عمل الرجل بيده، ثم مَثَّل له بعمل داود، وكان عمل داود في الحدادة وهي من الصناعة، وجعله النووي دليلاً على تفضيل الزراعة والصناعة معاً فقال: "هَذَا صَرِيحٌ فِي تَرْجِيحِ الزِّرَاعَةِ، وَالصَّنْعَةِ، لِكَوْنِهِمَا مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، لَكِنَّ الزِّرَاعَةَ أَفْضَلُهُمَا؛ لِعُمُومِ النَّفْعِ بِهَا لِلْآدَمِيِّ وَغَيْرِهِ، وَعُمُومِ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا"[84].

ونبه البُجَيْرِمِي أن الغنيمة أفضل من الثلاثة[85]، ومعنى ذلك تفضيل الجهاد على أسباب الرزق الأخرى، لأنه فيه مصلحةً عامة وخدمةً للأمة، ودعوةً إلى دين الحق.

الفرع الثاني: قواعد في تفضيل أنواع الكسب:

من خلال كلام الفقهاء السابق يمكن استخراج عدة قواعد يبنى عليها التفضيل بين أنواع الكسب:

القاعدة الأولى: إذا كان العمل الدنيوي فيه نصرة للدين، كالعمل في الجهاد والدعوة والتعليم ونشر الكتب والإمامة ونحو ذلك.

القاعدة الثانية: كون العمل يغطي جانباً من حاجة المجتمع والأمة، فإذا كان في البلد أو الدولة

أو المجتمع نقص في الزراعة فهي أفضل من العمل فيما وجد فيه كفاية الناس، وإذا كان في البلد نقص في الأطباء فدراسة الطب والعمل فيه أفضل، وهكذا.

القاعدة الثالثة: ارتباط العمل وأنواع الكسب بالتوكل على الله والاعتماد عليه، فما كان فيه رُكُونٌ إلى العمل واعتمادٌ على السبب؛ فإنه يخشى أن يُبعِد العبد عن ربه، وما كان من الأعمال يُذَكِّرُ العبدَ بالرجوع إلى الله والدعاءِ والاعتمادِ عليه؛ فإنه أفضل، لأنه من أسباب صلاح قلب العبد وصلاح آخرته، مع صلاح دنياه.

القاعدة الرابعة: يرى الباحث أن ما اختلف فيه الفقهاء في هذه المسألة يتعلق بما إذا كانت الزراعة والصناعة والتجارة كلها قد تَحَصَّلَ منها ما تحتاجه الأمة، أما إذا كان بعضها مما تحتاجه الأمة؛ فيترجح على غيره.

فتترجح الزراعة أو التجارة أو الصناعة بعضها على بعض باعتبار حاجة المجتمع إلى أحدها، فما كان فيه كفاية وفي غيره نقص؛ فينبغي أن يحرص المسلم على تقديم ما فيه نقص، تكميلاً لحاجة المجتمع.

المبحث الثاني: موقف الصوفية من مسألة طلب الرزق والاكتساب:

إن أئمة التصوف لم يخترعوا لأنفسهم مذهباً فقهياً خاصاً، وإنما تبعوا مذاهب أهل الإسلام في العقائد والفقه، وذلك يقتضي أنهم لا يخرجون عما قرره الفقهاء في شأن حكم الكسب وطلب الرزق، وسنبين في هذا المبحث أنهم ملتزمون بالمذاهب الفقهية السنة، وهذا يعني أنهم لا يخالفون الفقهاء في حكم طلب الرزق.

ويؤكد ذلك عبارات أئمتهم التي تدل على تقرير ما ذكره الفقهاء.

فسنبين ذلك في مطلبين، ثم نلحقها بمطلب ثالث من كلام الإمام محمد بن الحسن الشيباني في مناقشة جهال صوفية زمانه في مسألة حكم العمل الدنيوي.

المطلب الأول: موقف أئمة التصوف من المذاهب الأربعة:

لقد التزام أئمة التصوف بالمذاهب الفقهية الأربعة، وقرروا أن المرجعية في الأحكام العملية هم الفقهاء.

قال أحمد زروق: "التصوف علم قصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله تعالى عما سواه. والفقه لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام، والأصول [أي علم التوحيد] لتحقيق المقدمات بالبراهين، وتحلية الإيمان بالإيقان"[(86)].

وهذا التقرير يفيد أن موضوع التصوف ومحله ليس في موضوع الفقه ومحله، بل كل له محله ويتكاملان، وبهما مع العقيدة يكمل الدين.

وبناءً عليه فليس للصوفي أن يترك الفقه، أو يفتي خلاف كلام الفقهاء.

إن طرق التصوف عموماً هي مدارس ومناهج في التزكية والتربية، وليست فرقاً إسلامية، بل هي من نسيج الإسلام الجامع فجميعها تتبنى عقيدة أهل السنة والجماعة، وتتبع أحد المذاهب الأربعة، والاختلاف بينها إنما هو في طريقة التربية والسلوك إلى الله عز وجل[87].

قال سعيد حوى: "التصوف مبني على مذاهب أهل السنة والجماعة في الاعتقاد والفقه، فالصوفي مقيد في العقائد بمذهب أهل السنة والجماعة، ومقيد في الفقه بفتاوى أهل السنة والجماعة، والسير على مذاهبهم الاعتقادية، ويحكم ذلك كلَّه الكتابُ والسنة، فهو يمتاز على غيره بالعمل والتحقق"[88].

ومن المعلوم أن من أعظم أعلام التصوف المجمع على إمامتهم عند المسلمين: الجنيد[89]، والجنيد نفسه كان على مذهب أبي ثور في الفقه، أي لم يكن مجتهداً، ومن ثم فالصوفي في العقائد محكوم بكلام الأصوليين، وفي الفقه محكوم بكلام أئمة الاجتهاد، فالتصوف الحق مبني على العلم، فهو علم التحقق بما ذكره الأصوليون والفقهاء، أو علم التحقق بالكتاب والسنة على ضوء الفهم الصحيح[90].

لذلك "والغالبية العظمى من أفراد الطرق الصوفية يقلدون أصحاب هذه المذاهب الفقهية رضي الله عنهم"[91].

ولقد كان أئمة الصوفية الكبار متفقهين وملتزمين بالمذاهب المعتبرة المشتهرة الأربعة.

فقد كان الإمام عبد القادر الجيلاني[92] فقيهاً شافعياً مفتياً في المذهب، ثم صار حنبلياً وبلغ في المذهب رتبة التدريس والإفتاء، وبقي مفتياً في المذهبين عشرات السنين، حتى وفاته، قال التادفي: "ومدة كلامه على الناس أربعون سنة، أولها سنة (521هـ)، وآخرها سنة (561هـ)، ومدة تصدره للتدريس والفتوى ثلاث وثلاثون سنة، أولها سنة ثمان وعشرين، وآخرها سنة إحدى وستين"[93].

وكان الإمام الرفاعي[94] أشعري العقيدة، شافعي المذهب، ولم يكن مقلداً فحسْب، بل كان فقيهاً مُدَرِّساً، لذلك أدخله الإمام تاج الدين السبكي في عداد الفقهاء الشافعية، فذكره في طبقات الشافعية، وذكر أن له تأليف في شرح كتاب من أهم كتب الشافعية، وهو شرح التنبيه في الفقه الشافعي[95].

وقد كان من تلامذته الكبار الذين أخذوا عنه الفقه والتصوف: الشيخ عبد الله أبو الحسن

البغدادي، والشيخ يوسف الحسيني السمرقندي، والشيخ عمر الهروي الأنصاري، والشيخ أبو شجاع الفقيه الشافعي، والشيخ عمر الفاروثي[96].

ولقد مدح الإمام أبي شجاع الشافعي صاحب المتن المشهور شيخه الرفاعي مدحاً عظيماً، فكان مما قاله في بيان حاله في العلم الشرعي والفقه: "كان السيد أحمد الرفاعي ﷺ عَلماً شامخاً وجبلاً راسخاً وعالماً جليلاً، محدّثًا فقيهاً مفسراً، ذا روايات عاليات وإجازات رفيعات، قارئاً مجوّداً، حافظاً مُجِيداً حُجَّة رَحْلَة، متمكنًا في الدين... أعلم أهل عصره بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأعمَلُهم بها، بحراً من بحار الشرع"[97].

وقد أوصى الإمام الرفاعي أتباعه بالعناية بالمذاهب الفقهية واتباعها، وعدم الخروج عنها بدعوى اتباع كلام الأولياء والصالحين، فقال: "لا تقل قال الحلاج، وقال أبو يزيد، لا ينقص ولا يزيد، قل: قال أبو حنيفة، وقال الشافعي"[98].

وهذا الإمام الشاذلي[99] حينما اتهم بأنه فاطمي وأنه زنديق، "فأمر السلطان بأن يعقد مجلس يحضره الشاذلي والعلماء والفقهاء ويناقشون أبا الحسن، وعقد المجلس وسألوه والشيخ يجيبهم، وتحدثوا معه في علوم الدين والفقه فوجدوه عالماً فقيهاً أذهل الجميع بحسن إجاباته"[100].

وقد كان الشاذلي مدرساً للفقه "وكان يُعنى بكتابَي **التهذيب والرسالة**، وهما في الفقه مشهوران"[101].

وكان خليفةُ خليفتِه الإمام ابن عطاء الله السكندري[102] فقيهاً فقد "تتلمذ على أشهر فقهاء الإسكندرية في ذلك العصر، ومنهم الفقيه ناصر الدين المنير الجذامي الإسكندري، وكانت الإسكندرية في عصر ابن عطاء الله مركزاً هامّا من المراكز العلمية بمصر، إذ كان بها كثير من خيرة العلماء في الفقه، والتفسير، والحديث، والأصول، وسائر العلوم العربية والإسلامية"[103].

ولقد اعتنى أهل الطريقة الباعلوية[104] وأئمتهم بالمذهب الشافعي عناية كبيرة، التزاماً به، ونشراً له، وتدريساً له، وتأليفاً وتحقيقاً فيه، وكان لجدهم أحمد المهاجر بن عيسى[105] دور بارز في انتشار مذهب الشافعي في حَضْرَمَوت في اليمن، منذ بدايات القرن الرابع، في حوالي سنة 340 هـ، ثم كان للباعلوية أثر كبير في نشر المذهب الشافعي في أنحاء شرق آسيا وفي الهند وإفريقيا وغيرها[106].

ولقد قرر الإمام **أبو نصر الطُّوسِي** (ت378هـ)[107] قبل وجود الأئمة الذين نسبت إليهم طرق التصوف؛ أن التصوف لا يتعارض مع علوم الشريعة الأخرى، فقال: «ثم إن طبقات الصوفية

أيضاً اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم، وقَبِلُوا عُلُومَهم، ولم يخالفوهم في معانيهم ورسومهم، إذا كان ذلك مجانباً للبدع واتباع الهوى، ومنوطاً بالأسوة والاقتداء، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم»[108].

المطلب الثاني: توجيهات أئمة التصوف لطلابهم و أتباعهم بطلب الرزق، وعدم التقصير فيما وجب من ذلك:

لقد كان من أصول الطرق الصوفية ومبادئ أصحابها وأئمتها القيام بواجب السعي على الرزق، فحثوا طلابهم على ذلك، ولم يقطعوهم بالسلوك عن أرزاقهم، ولم يقبلوا منهم أن يَتَسَوَّلُوا ويَسألوا الناسَ أموالهم، ويتكلوا على غيرهم، بل أمروهم بطلب الرزق الحلال والسعي فيه.

فهذا الإمام عبد القادر الجيلاني يدعو طلابه إلى العمل، ويعلمهم أن العمل والكسب الحلال عبادة، لأنها وسيلة إلى العبادة، وأن التصوف ليس تركاً للحياة وأعمالها، فقال: "اعبدوا اللَّه، واستعينوا على عبادته بكسب الحلال، إنَّ اللَّه يحب عبدًا مؤمنًا مطيعًا آكلًا من حلاله، ويحب من يأكل ويعمل، ويُبغِض من يأكلُ ولا يَعمل، يُحِبُّ مَن يأكل بكَسْبه، ويُبغِض من يأكل بنِفاقِه، وتَوَكُّلُه على الخَلْق"[109].

وكذلك ربى الرفاعي أتباعه على اتخاذ حرفة، فاشتهر ذلك في أتباعه الكبار، فقال الإمام الرواس: "من لم يحترف للمعيشة ويكتسبها من طريق حِلٍّ فليس بأحمدي، فإن طريق الإمام الرفاعي الأكبر رضوان الله عليه العملُ لله بالإخلاص، والعملُ أعني الحرفة بالحلال"[110].

وكذلك كانت الطريقة الشاذلية تؤكد أمر الكسب الدنيوي واتخاذ الأسباب له، فيقول مؤلف المفاخر العلية ناقلاً عن تلميذ الشاذلي تأكيده على ذلك: "والسادة الشاذلية أشد المشايخ حثًّا على عمل الحِرْفة، حتى كان الشيخ أبو العباس المرسي[111] يقول: عليكم بالسبب، ولْيجعلْ أحدُكم مَكُّوكَه[112] سُبحَتَه، أو تحريكَ أصابِعه في الخياطة سُبحتَه"[113].

وكذلك يروي ابن عطاء الله السكندري عن شيخه أبي العباس المرسي أن طلب الرزق مرافق للسلوك إلى الله، وليس مانعاً منه، فقال: "نحن إذا صحِبَنا تاجرٌ؛ ما نقول له: اترك صنعتك وتعال، أو طالبُ علمٍ، ما نقول له: اترك طلبك وتعال، ولكن نُقِرُّ كلَّ واحد فيما أقامه الله تعالى، وما قَسَمَه اللهُ له على أيدينا هو واصل إليه، وقد صحب رسولَ الله ﷺ صحابةٌ فما قال لتاجر: اترك تجارتك، ولا لذي صَنعة: اترك صَنعَتك، بل أقرَّهم على أسبابهم، وأمرهم بتقوى الله فيها[114].

وكذلك سار أتباع الطريقة الباعلوية في دعوته وسلوكهم مع الاجتهاد لدنياهم وتجاراتهم وزراعاتهم وصناعاتهم، ففي تاريخ حضرمَوت للسيد صالح بن علي الحامد قال: "إن أجدادنا الصوفية لم يكونوا كما يُظن بهم؛ من التخلي عن الأسباب وترك السعي على العيال، بل كانوا بخلاف ذلك، إذ لم يمنعهم التصوف من عمارة وادِيهم بالزراعة وغَرْس النخيل، حتى صار في تلك العهود جِنانًا غَنّاء، وهذا الذي توارثه العلويون وأقرَّ به الأحفاد اللاحقون، فتصوفهم لم يشغلهم عن إدارة شؤونهم الاجتماعية، ولم يمنعهم عن جمع الأموال الطائلة من طرقها المشروعة، لإنفاقها في إطعام المساكين وبناء المساجد ونشر العلم والدعوة إلى الله[115].

وكان النقشبندي[116] إمام الطريقة النقشبندية "حريصاً على الكسب الحلال، فكان يأكل خبز الشعير الذي يزرعه بنفسه، وكان محباً للفقراء، يصنع لهم الطعام بيده، ويخدمهم ويواسيهم"[117].

ويبين الإمام عبد الله الحداد وهو من أئمة الطريقة الباعلوية؛ أن التزكية والسلوك والتصوف لا يتعارض مع طلب الرزق لمن يحتاج ذلك، ولا يجب ترك الحرفة والرزق ليكون سالكاً وصوفياً، فإذا وجد كفايته فلا يتعلق بالمزيد الذي لا يحتاجه لنفسه أو لأهله أو لأمته، فقال مبيناً ذلك ضمن عدد من القواعد في التعامل مع قضية طلب الرزق في طريق إصلاح النفس: "فإن كنت - أيها المريدُ- من المُقَتَّرِ عليهم؛ فعليك بالصبرِ والرضا والقناعةِ بما قَسمَ لك ربُّك، وإن كنت من المُوسَّعِ عليهم ؛ فأَصِبْ كِفَايَتَكَ وَخُذ حاجَتَكَ مِمَّا في يَدِكَ، وَاصرِف مَا بَقِيَ في وُجُوهِ الخَيرِ وسُبُلِ البِرّ.

وَاعلَم أَنَّهُ لا يَتَعَيَّنُ على الإنسانِ إذا أَرادَ الدُّخولَ في طَرِيقِ الله أَن يَخرُجَ مِن مَالِهِ؛ إن كانَ لَهُ مَالٌ، أَو يَترُكَ حِرفَتهُ وَتِجارَتَهُ؛ إن كانَ مُحترِفاً أَو مُتَّجِراً، بَل الذَّي يَتعيَّنُ عليهِ تَقوى الله فِيما هُوَ فِيهِ، وَالإجمالُ في الطَّلَبِ[118]، بِحيثُ لا يَترُكُ فَريضَةً وَلا نَافِلةً، وَلا يَقعُ في مُحرَّمٍ وَلا فُضُولٍ لا تَصلُحُ الاسْتِعانَةُ بِهِ في طَرِيقِ الله.

فإن عَلِمَ المُريدُ أنَّهُ لا يَستقيمُ قَلبُهُ، وَلا يَسلَمُ دِينُهُ إلاَّ بِالتَّجَرُّدِ عَنِ المَالِ، وَعنِ الأَسبابِ البتَّةَ لَزِمهُ ذَلكَ، فإن كانَ لَهُ أَزواجٌ أَو أَولادٌ تَجِبُ نَفقَتُهُم وَكِسوَتُهُم؛ لَزِمَهُ القِيامُ بِذلكَ وَالسَّعيَ لَهُ، فإن عَجِزَ عَن ذلكَ عَجزاً يَعذُرُهُ الشَّرعُ؛ فَقَد خَرَجَ مِنَ الحَرَجِ وَسَلِمَ مِنَ الإثمِ"[119].

وقال الشيخ الحداد أيضاً: "وَاعلَم أَنَّهُ لا حَرجَ عَليكَ في طَلَبِ الرِّزقِ بِالحَركاتِ الظَّاهِرَةِ، علَى الوَجهِ المَأذونِ لَكَ فيهِ شَرعاً، وإنَّما البَأسُ والحَرجُ في عَدَمِ سُكونِ القَلبِ واهتِمامِهِ وَاضطِرابِهِ

وَمُتابَعتِهِ لأوهامِهِ... وَمَن أقِيمَ في الأَسبابِ؛ فَعليهِ بِتَقوى الله في سَبَبِهِ، وَبِالاِعتِمادِ على الله دونَهُ، وَلِيَحذَر مِنَ الاشتِغالِ بِهِ عَن طَاعةِ رَبِّهِ"[120].

وقبل كل هؤلاء الأئمة نجد أئمة الصوفية في زمن السلف أكدوا على هذه المسألة، فمن ذلك:

"قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: لَيْسَ الْعِبَادَةُ عِنْدَنَا أَنْ تَصُفَّ قَدَمَيْك؛ وَغَيْرُك يَتْعَبُ لَك، وَلَكِنْ ابْدَأْ بِرَغِيفِك، فَأَحْرِزْهُمَا ثُمَّ تَعَبَّدْ"[121].

المطلب الثالث: القول بترك العمل الدنيوي عند جهال الصوفية، ورد الإمام محمد بن الحسن عليهم:

تتميماً لمقصود البحث رأيت أن أفرد هذه القضية في مطلب، تأكيداً على أن المرجعية في الأحكام الفقهية _ ومنها حكم العمل _ إلى الفقهاء والمجتهدين، وتأكيداً أن ترك العمل لا ينسب إلى الصوفية، وإنما إلى جُهّالهم[122] والحمقى منهم.

فقد ناقش الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة هذه المسألة، ورد على هؤلاء الجهال، منذ القرن الثاني، وذكر أدلتهم وشبهتهم، وبين الخلل في استدلالهم وفهمهم، والأدلةَ التي تبطل احتجاجهم، فقال رحمه الله: "وقال قوم من جهال أهل التَّقَشُّفِ وحَماقَى[123] أهل التصوف: إن الكسب حرام، لا يحل إلا عند الضرورة، بمنزلة تناول الميتة.

وقالوا: إن الكسب ينفي التوكل على الله أو ينقص منه، وقد أُمِرْنا بالتوكل، قال الله تعالى: ﴿وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين﴾، فما يَتضمَّنُ نَفْيَ ما أُمِرْنا به من التوكلِ يكون حراماً، والدليل على أنه ينفي التوكل قوله ﷺ: (لو توكلتم على الله حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)[124].

وقال تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: 22]، وفي هذا حث على ترك الاشتغال بالكسب، وبيان أن ما قُدِّرَ له من المَوْعُودِ يأتيه لا مَحالَةَ.

وقال عز وجل: ﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ [طه: 132]، الآية والخطاب؛ وإن كان لرسول الله ﷺ فالمراد منه أُمَّتُه، فقد أُمِروا بالصبر والصلاة وترك الاشتغال بالكسب بطلب الرزق.

وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وفي الاشتغال بالكسب ترك ما يَأْمُرُ المَرْءُ لِأَهْلِه وأُمِرَ به مِن عبادةِ ربّه"[125].

ثم ذكر تأويلهم الباطل للآيات التي تأمر بالتجارة والكسب وحملهم إياها على التجارة المجازية، فقال ذاكراً قولهم: "وما في القرآن من ذِكْرِ البيع والشراء في بعض الآيات؛ ليس المراد التصرُّفُ في المال والمَكْسَب، بل المراد تجارة العبد مع ربه عز وجل، ببذل النفس في طاعته، والاشتغال

بعبادته، فذلك يسمى تجارة، وقال الله تعالى: ﴿هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ﴾ الآية [الصف: 10]، وقال عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ الآية [التوبة: 111]، والمراد هذا النوع، وهو بذل النفس لنيل الثواب بالجهاد وأنواع الطاعة.

وكذا قد سمى الله تعالى أخذ المال لارتكابِ ما لا يَحِلُّ له في الدين بايعاً نفسه، قال الله تعالى: ﴿وَلَبِئۡسَ مَا شَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ﴾ [البقرة: 102]، وقال عز وجل: ﴿ٱشۡتَرَوۡاْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلٗا﴾ [التوبة: 9]"[126].

ثم ذكر استدلالهم بحديث: (فبائع نفسَه فمُوبِقُها)[127]، وأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كانوا يلزمون المسجد، فلا يشتغلون بالكسب، ومُدِحُوا على ذلك، وأن الخلفاء الراشدين وأعلام الصحابة لم يشتغلوا بالكسب، وهم القدوة[128].

ثم بين الرد عليهم فقال: "وحجتنا في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة: 275]، وقال جل وعَلا: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ﴾ [البقرة: 282]، وقال عز وجل: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ﴾ [النساء: 29]، وقال جل جلاله: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ﴾ الآية [البقرة: 282]، ففي بعض هذه الآيات تنصيص على الحِلِّ، وفي بعضها نَدْبٌ إلى الاشتغال بالتجارة، فمَنْ يقولُ بحرمتها فهو مخالفٌ لهذه النصوص.

وإنما يحمل كلام صاحب الشرع عند الإطلاق على ما يتفاهمه الناس في مخاطبتهم، لأن الشرع إنما خاطبنا بما نفهمه، ولفظة البيع والشراء حقيقة للتصرف في المال بطريق الاكتساب، والكلام محمول على حقيقة لا يجوز تركها إلى نوع من المجاز، إلا عند قيام الدليل[129]، كما فيما استشهدوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: 111] فقد قام الدليل على أن المراد به المجاز، ولم يوجد مثل ذلك ههنا، فكان محمولاً على حقيقته.

وقال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10]، والمراد التجارة، وقال عز وجل: ﴿لَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَبۡتَغُواْ فَضۡلٗا مِّن رَّبِّكُمۡۚ﴾ [البقرة: 198]، يعني التجارة في طريق الحج، وقال النبي ﷺ: (إن أطيب ما أكلتم من كسب أيديكم، وإن أخي داود عليه السلام كان يأكل من كسب يده)[130]، والمراد الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِنۡ طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾ [البقرة: 172].

وأقوى ما نعتمده أن الاكتساب طريق المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، وقد قررنا ذلك"[131].

ثم بين أن الأنبياء لو لم يكتسبوا فلهم حال خاص لا يقاس عليهم غيرهم، فقال: "ثم نقول: إن الأنبياء عليهم السلام في هذا ليسوا كغيرهم، فقد بعثوا لدعوة الناس إلى دين الحق وإظهار ذلك، وكانوا مشغولين بما بعثوا لأجله، ولم يشتغلوا عامة أوقاتهم بالكسب، وقد اكتسبوا في بعض

الأوقات، ليبينوا للناس أن ذلك مما ينبغي أن يشتغل به المرء، ولأنه لا ينفي التوكل على الله، كما ظنه هؤلاء الجهال"[132].

وذكر أدلة أخرى عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأنهم كانوا يكتسبون، فمنهم البزاز ومنهم التاجر ومنهم المزارع.

ثم قال: "ولا حجة لهم في قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: 22]، فالمراد المطر... ولئن حَمَلْنا الآية على ظاهرها فنقول: في السماء رزقنا، كما أخبر الله تعالى، ولكننا أمرنا باكتساب السبب، ليأتينا ذلك الرزق عند الاكتساب، بيانه في قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل: عبدي حرك يدك أنزل عليك الرزق[133].

وقد أمر الله تعالى مريم عليها السلام بهز النخلة، كما قال: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ﴾ الآية [مريم: 25]، وهو قادر على أن يرزقها من غير هَزٍّ بِعَناء، كما كان يرزقها في المحراب، قال عز وجل: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً﴾ الآية [آل عمران: 37]، وإنما أمرها بذلك ليكون بياناً للعِباد، أنه ينبغي لهم أن لا يَدَعُوا اكتساب السبب، وإن كانوا يَتَيَقَّنون أن الله هو الرزاق"[134].

ثم بين أن ذلك كمسألة الولد، فالله يستطيع أن يخلقنا من غير زواج، كما خلق آدم لكنه أمرنا بالزواج، سبباً لذلك، وذلك أيضاً مثل التداوي، فالله قادر على الشفاء من غير سبب، لكنه أمرنا بالتداوي واتخاذ أسباب الشفاء، والنبي ﷺ استعمل الدواء وداوى جراحه، ومِثل ذلك الدعاء، فإن ما قدر سيأتي، لكننا أُمِرنا بالدعاء، من باب الأسباب، وبيَّن الشّيْبانيّ أن ذلك كله لا يتنافى مع التوكل، كما في حديث: (اعقلها وتوكل)[135]، فالسبب مطلوب من العبد، والنتائج بيد الله، والأسباب لا تفعل فعلها إلا بمدد الله[136].

ثم قال رحمه الله: "والعَجَبُ من الصوفية أنهم لا يَمتنعون من تَناول طعامِ مَن أَطْعَمَهم مِن كَسْبِ يدِه ورِبْحِ تجارتِه، مع علمهم بذلك، فلو كان الاكتساب حراماً؛ لكان المال الحاصل به حرامَ التناول، لأن ما يُتَطَرَّقُ إليه بارتكابِ الحرامِ يكون حراماً، ألا ترى أن بيع الخمر للمسلم لما كان حراماً؛ كان تناول ثمنها حراماً، وحيث لم يمتنع أحدٌ منهم من التناول؛ عَرَفْنا أن قولَهم مِن نتيجةِ الجَهل والكَسَل[137].

ثم المذهب عند جمهور الفقهاء رحمهم الله من أهل السنة والجماعة؛ أن الكسب بقدر ما لا بد منه فريضة"[138].

خاتمة:

توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

1. أن الفقهاء بينوا أن الأصل في طلب الرزق الوجوب، فلا يجوز للإنسان أن يترك طلب الرزق والكسب، ويتكاسل بغير عذر، أو يدعي أنه منشغل بنوافل العبادات عن ذلك.
2. كما بين الفقهاء أن أحكام العمل تختلف باختلاف الأحوال، وأن ذلك يرتبط بالحاجة، سواء حاجة الفرد، أو حاجة من ولاه الله عليهم كزوجته وأولاده، ويرتبط أحياناً بالواجب الأخلاقي في مساعدة الأمة أو المجتمع، لقضاء حاجاته أو واجباته الدينية.
3. كما ناقش الفقهاء أفضلية العمل بالتجارة أو الزراعة أو الصناعة، ورجح كثير منهم أن الكل سواء، فيرجع الأمر إلى حاجة الأمة.
4. بين الباحث أن الجهة التي يُرجَع إليها في تقرير حكم العمل الدنيوي وطلب الرزق هم الفقهاء، وليس الصوفية، ويرجع ذلك إلى أن التصوف يعتني بتزكية النفس وإصلاح القلوب والأخلاق، أما الأحكام العملية فهي من علم الفقه.
5. كما تبين للقارئ أن كبار أئمة التصوف وعلماء التزكية المشهورين التزموا بما قرره الفقهاء في طلب الرزق، تعليماً وتطبيقاً، ولم يخالفوا، فما يُنسَب إلى الصوفية من ترك العمل الدنيوي، أو الحث على ذلك؛ يرجع إلى الجهال، وليس إلى منهج أئمة التصوف.
6. تبين للقارئ أن بعض جهال الصوفية قالوا بترك طلب الرزق، وادَّعَوا أنه يتنافى مع التوكل، وقد بين العلماء أنه لا تنافي بينهما، وأن طلب الرزق مطلوب كما أن التوكل مطلوب.
7. ويوصى الباحث: بالكتابة في موضوع طلب الرزق، من حيث واجب العلماء والدولة في بيان حكمه وحث الناس عليه، ذلك أن بعض شرائح المجتمع أهملوا طلب الرزق الواجب، حتى أدى ذلك إلى فراغٍ، أو توجهٍ نحو المخدرات، أو طلاق وخرابِ بيوت، فإن التزام أحكام الشريعة يخرجنا من هذه المشكلات، ومن واجب الدولة أن تزيد الوعي عند المجتمع بالأحكام الشرعية، وتحث على التزامها، ففي ذلك صلاح الأمة.

المراجع:

1. **القرآن الكريم**.
2. إبراهيم مصطفى ورفقاؤه، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
3. أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
4. ابن الأعرابي، أحمد بن محمد بن زياد (ت340هـ)، **معجم ابن الأعرابي**، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، دار ابن الجوزي، الدمام، ط1، 1997م.
5. البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ الشافعي (ت1221هـ)، **التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهاج**، مطبعة الحلبي، 1950م.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت256هـ)، **الأدب المفرد**، مؤسسة

الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1986م.

7. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت256هـ)، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

8. أبو البقاء، محمد بن موسى بن عيسى الدَّمِيري الشافعي (ت808هـ)، **النجم الوهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 2004م.

9. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت458هـ)، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م.

10. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت458هـ) **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي، الهند، ط1، 2003م.

11. التادفي، محمد التادفي الحنبلي، **قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر**، مطبعة الحلبي، مصر، ط3، 1956.

12. الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي السلمي، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

13. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.

14. الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري (ت1204هـ)، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب = حاشية الجمل**، دار الفكر.

15. الجيلاني، عبد القادر، **الفتح الرباني**، دار الريان للتراث.

16. ابن الحاج، محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (ت737هـ)، **المدخل**، دار التراث.

17. الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.

18. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت354هـ)، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.

19. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمد عبد المعيد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1972م.

20. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، ١٩٩٥م.

21. الحداد، عبد الله بن علوي الحضرمي، **آداب سلوك المريد**، نسخة إلكترونية.

22. الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف

بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤هـ)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، ط3، 1992م.

23. الحفني، عبد المنعم، **الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية**، دار الرشاد، ط1، 1992م.

24. حوى، أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 2002م.

25. حوى، سعيد (ت1409هـ)، **كي لا نمضي بعيداً عن احتياجات العصر**، دار عمار، بيروت وعمان، ط1، 1989م.

26. حوى، سعيد حوى، **الأساس في التفسير**، دار السلام، مصر، القاهرة، ط1، 1988م.

27. حوى، معاذ سعيد، **الإصلاح الاقتصادي**، نسخة إلكترونية، 2022م.

28. حوى، معاذ سعيد، **التزكية تصوف أهل السنة**، دار الفاروق، ط3، 2021م.

29. الخاني، عبد المجيد بن محمد، **الحدائق الوردية في حقائق إجلاء النقشبندية**، دار ثاراس، أربيل العراق

30. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1407هـ

31. أبو داود، سليمان بن الأشعث السَّجِستاني (ت: 275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت.

32. ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد البغدادي القرشي (ت٢٨١هـ)، **الزهد**، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1999م.

33. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي الشافعي (ت748هـ)، **تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام**، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م.

34. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي الشافعي (ت748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، القاهرة، 2006م.

35. الرفاعي، أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي الحسيني البغدادي (ت578هـ)، **البرهان المؤيد**، دار الأنصاري، اعتنى به: عبد الله محمد مسعود، حلب، ط1، 1994م.

36. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.

37. زروق، أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى، **قواعد التصوف**، دار الكتب العلمية، ط2، 2005م.

38. الزيلعي، محرم بن محمد الزيلعي، **هدية الصعلوك شرح تحفة الملوك**، ايدنمشدر، 1295هـ

39. سبط ابن العجمي، أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل، (ت٨٨٤هـ)، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، دار القلم، حلب، ط1، 1417هـ

40. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ.

41. السرخسي، محمد بن أحمد، شمس الأئمة السرخسي (ت483هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، 1993م.

42. السكندري، ابن عطاء الله، **لطائف المنن**، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، ط3.

43. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (ت 982هـ)، تفسير أبي السعود؛ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت.

44. السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الدمشقي الحنبلي (ت1243هـ)، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م.

45. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر، بيروت.

46. الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189هـ)، **الكسب**، تحقيق: الدكتور سهيل زكار، عبد الهادي حرصوني، دمشق، ط1، 1400هـ.

47. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت235هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار = مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

48. شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، داماد أفندي (ت1078هـ)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العربي.

49. الصنعاني، عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني (ت211هـ)، **مصنف عبد الرزاق = المصنف**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ.

50. الصياد، عز الدين الصياد (ت670هـ)، **المعارف المحمدية في الوظائف الأحمدية**.

51. الصيادي، محمد أبو الهدى بن حسن، (1328هـ)، **قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر**، دار الكتب العلمية، بيروت.

52. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني (ت360هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق عوض الله، عبد المحسن إبراهيم، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.

53. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني (ت360هـ)، **مسند الشاميين**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984م.

54. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، أبو القاسم الطبراني (ت360هـ)، **معجم الطبراني الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، ط2، 1983م.

55. الطبراني، سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، **مكارم الأخلاق** (مطبوع مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

56. الطوسي، أبو نصر السراج، **اللمع**، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م

57. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، **تفسير ابن عاشور= التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ، 2000م.

58. عالمكير، مجموعة من العلماء، برئاسة الشيخ: نظام الدين البرنهابوري البلخي، بأمر السلطان: محمد أورنك زيب عالمكير، **الفتاوى العالمكيرية = الفتاوى الهندية**، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط2، 1310هـ

59. ابن عباد المحلى، أحمد بن محمد، **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، المكتبة الأزهرية للتراث.

60. العجلوني، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت1162هـ)، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، مكتبة القدسي، القاهرة، 1351هـ.

61. ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 1986م.

62. العيني، بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى الغيتابي الحنفي (ت855هـ)، **منحة السلوك في شرح تحفة الملوك**، تحقيق: أحمد الكبيسي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م.

63. أبو غزالة، يوسف حازم أبو غزالة، **طرق التزكية**، دار الفاروق، الأردن، ط1، 2023م.

64. الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، **إحياء علوم الدين**، مع تخريجه من: العِراقي (ت 806 هـ)، وابن السبكى (ت 771 هـ)، والزبيدي (ت 1205 هـ)، استِخرَاج: مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط1، 1408هـ - 1987م.

65. فروخ، عمر فروخ، **التصوف الإسلامي**، مكتبة منيسة، بيروت، 1947م.

66. القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ)، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.

67. القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المصري (ت 454هـ)، **مسند الشهاب القضاعي**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 1985م.

68. كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، بيروت - دار إحياء التراث العربي، بيروت.

69. الكشان، المليح بن عبد الله بن عبد العزيز الكشان، **تمييز المشكل وبيان المعضل في مدح التصوف وزهاد الصوفية**، العدد 34، الجزء الثاني. مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، مصر.

70. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

71. ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت616هـ)، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة** ﷺ، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.

72. ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت763هـ)، **الآداب الشرعية**

والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999م.

73. ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري (ت804هـ)، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط1، 2008م.

74. ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي الشافعي المصري (ت804هـ)، **طبقات الأولياء**، تحقيق: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.

75. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي (ت711هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

76. المراغي، أحمد مصطفى المراغى، **تفسير المراغي**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.

77. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت261هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

78. الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت683هـ)، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، سوريا، ط1، 2009م.

79. النابلسي، عبد الغني بن ياسين بن محمود بن ياسين بن طه بن أحمد اللَّبَدي النابلسي الحنبلي، **حَاشِيةُ اللبَّدِي على نَيْل المآرِبِ**، دار البشائر الإسلاميّة للطبَاعَة وَالنشرَ والتوَزيع، ط1، 1434هـ.

80. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1405هـ.

81. الهروي، علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت1014هـ)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002م.

82. الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (ت974هـ)، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1983م.

83. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت807هـ)، **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، وهو ابن أبي أسامة (ت282هـ)**، تحقيق: حسين أحمد الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط1، 1413هـ.

84. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت807هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.

85. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، دار السلاسل، الكويت - مطابع دار الصفوة، مصر، 1404-1427هـ.

86. يحيى، أم كلثوم بن يحيى، **نظرية العمل في الإسلام ودورها في تنمية المجتمع**، بحث محكم، مجلة الناصرية، جامعة معسكر، العدد: 4، جوان 2013م.

87. أبو يعلي، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم

أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984م.

الهوامش:

.

(1) هو منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، شيخ الحنابلة بمصر في عصره، من محققي المذهب وأئمة الترجيح فيه، (ت 1051ه). انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦ه)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، 307/7.

(2) هو محمد بن بير علي البركوي الرومي الحنفي، ويسمى البركلي، صوفي واعظ نحوي فقيه مفسر محدث، ولد في مدينة "باليكسر" بتركيا، (ت 981ه). انظر: كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى، بيروت - دار إحياء التراث العربي، بيروت، 123/9.

(3) وكان من أول من نبهني إلى ذلك أ.د محمد نعيم ياسين في محاضراته خلال دراسة الدكتوراه.

(4) انظر على سبيل المثال: الكشان، المليح بن عبد الله بن عبد العزيز الكشان، **تمييز المشكل وبيان المعضل في مدح التصوف وزهاد الصوفية**، العدد 34، الجزء الثاني. مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا، مصر، ص278، قال: ومما يترتب على الغلو في الزهد عند الصوفية ترك العمل والكسب.

(5) إبراهيم مصطفى ورفقاؤه: أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، 628/2 (عمل).

(6) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت711ه)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه، 716/1 (كسب).

(7) انظر: الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت189ه)، **الكسب**، تحقيق: الدكتور سهيل زكار، عبد الهادي حرصوني، دمشق، ط1، 1400ه، ص32، ثم بين نماذج من إطلاق الكسب على أعمال الإنسان مطلقاً وعلى الجرائم وغيرها.

(8) انظر: بحث: الشهراني، سعد الشهراني، **العمل في الإسلام قيمته ماهيته شروطه**، مجلة رماح للبحوث والدراسات، عدد 2 مارس، 2021م، ص220.

(9) بحث: يحيى، أم كلثوم بن يحيى، **نظرية العمل في الإسلام ودورها في تنمية المجتمع**، بحث محكم، مجلة الناصرية، جامعة معسكر، العدد: 4، جوان 2013م، ص 34.

(10) **الكسب**، محمد بن الحسن، ص44، وانظر: الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت683ه)، **الاختيار لتعليل المختار**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، سوريا، ط1، 2009م، 159/4 وما بعدها، وانظر: العيني، بدر الدين العيني، محمود بن أحمد بن موسى الغيتابي الحنفي (ت855ه)، **منحة السلوك في شرح تحفة الملوك**، تحقيق: أحمد الكبيسي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م. ص465.

(11) الحطاب الرعيني، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤ه)، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، دار الفكر، ط3، 1992م، 30/1.

(12) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت ٦٨٤ه)، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 8/ 165.

(13) انظر: السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الدمشقي الحنبلي (ت1243ه)، **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م، 341/6، وانظر: أبو البقاء، محمد بن موسى بن عيسى الدَّمِيري الشافعي (ت808ه)، **النجم الوهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: لجنة علمية، دار المنهاج، جدة، ط1، 2004م، 565/9، وانظر: الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني

(ت977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار الفكر، بيروت، 107/3، ونقل الشربيني عن الدميري: أنَّ تَرك التكسب عند الحاجة والقدرة حماقة ورعونة نفس.

(14) انظر: النابلسي، عبد الغني بن ياسين بن محمود بن ياسين بن طه بن أحمد اللَّبَدي النابلسي الحنبلي، **حَاشِيةُ اللبَّدِي على نَيْل المآرِبِ**، دار البشائر الإسلاميّة للطبَاعَة وَالنشرَ والتوَزيع، ط1، 1434هـ، 2/ 412، وانظر: ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت763هـ)، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1999م، 269/3، وانظر: **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**، للسيوطي الرحيباني الحنبلي، 341/6.

(15) انظر: **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** 341/6.

(16) انظر: **منحة السلوك في شرح تحفة الملوك** ص465.

(17) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م، 601/3.

(18) انظر: السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، **المبسوط**، دار المعرفة، بيروت، 1993م، 148/8.

(19) كما ذكره الجصاص في **أحكام القرآن** 601/3، فقال: "لما ذكر بعد الحظر كان الظاهر أنه إباحة وإطلاق من حظر، كقوله تعالى: {وإذا حللتم فاصطادوا} [المائدة: 2]".

(20) انظر: **منحة السلوك في شرح تحفة الملوك** ص465.

(21) **أحكام القرآن** 15/3.

(22) يُشير إلى حديث أنس بن مالك ﷺ عن رسول الله ﷺ: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" رواه **ابن ماجه في سننه** ج1/ص81/رقم: 224، والطبراني في **المعجم الكبير** ج10/ص240/رقم: 10439، **وأبو يعلى في مسنده** ج5/ص223/رقم:2837، والبيهقي في **شعب الإيمان** ج3/ص195/رقم:1545، ونقل العجلوني في **كشف الخفاء** ج2/ص44 أن علماء الحديث حسنوا هذا الحديث، وبعضهم صحح بعض طرقه، ونقل أنّ المقصود به ما لا يجوز الجهل به من علوم الدين، وما يدخل في العلوم الكفائية؛ فذلك فرض حتى يقوم به من فهم الكفاية.

(23) روى الطبراني في **المعجم الأوسط** ج8/ص272/رقم:8610، عن أنس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "طلبُ الحلال واجبٌ على كلِّ مسلم"، وحسن إسناده الهيثمي في **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** ج10/ص291.

(24) فعن ابن مسعود ﷺ، قال ﷺ: «طلب كسب الحلال فريضة بعد الفريضة» في **سنن البيهقي الكبير** ج6/ص128/رقم 11475، و**شعب الإيمان** ج11/ص175/رقم: 8367، و**معجم ابن الأعرابي** ج2/ص596، والحديث ضعفه شعيب الأرناؤوط، في تحقيق الاختيار ج4/ص159، ومعنى الحديث: أن الكسب والعمل فريضة بعد أداء فريضة الصلاة.

(25) انظر: **الاختيار** 159/4.

(26) انظر: **الاختيار** 159/4-160.

(27) الخُوصُ: ورق النخل، الواحدةُ خُوصَةٌ، مختار الصحاح.

(28) انظر: **الكسب**، لمحمد بن الحسن ص36، وقد رُوِي بمعناه عن ابن عباس رضي الله عنهما في **المستدرك** ج2/ص652، وقد بين شعيب الأرناؤوط أن الحديث تالف الإسناد، إلا أن بعض أجزاء الحديث لها شواهد، وذكرها في تحقيق الاختيار 160/4-161.

(29) البزاز: بائع الثياب والقماش، والأَدِيم: الجِلْد. انظر: لسان العرب: (بزز)، و(أدم).

(30) **الاختيار** 160/4-162، وانظر هذه الأدلة في: **الكسب**، لمحمد بن الحسن ص41.

(31) أخرجه **أحمد في مسنده** ج2/ص50/رقم 5114، وصححه العراقي في تخريج إحياء علوم الدين ج2/ص1465، وتمامه: عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (بعثت بالسيف حتى يعبد الله لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري، ومن تشبه بقوم فهو منهم)، وسيأتي بلفظ البخاري بعضه.

(32) **الآداب الشرعية**، 269/3-270.

(33) انظر: بحث: **العمل في الإسلام قيمته ماهيته شروطه**، سعد الشهراني، ص220-232، كذلك ذكرت الباحثة أم كلثوم أدلة القرآن على عدد من الحرف والمهن، استدلالاً بها على الحث على العمل وإباحته. انظر: **نظرية العمل في الإسلام ودورها في تنمية المجتمع**، ص38.

(34) وهو ما رواه أبو هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ، قال: "لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره؛ خير من أن يسأل أحداً، فيعطيه أو يمنعه"، أخرجه البخاري في باب كسب الرجل وعمله بيده ج2/ص730/رقم: 1968، ومسلم في الزكاة باب كراهة سؤال الناس ج2/ص721/رقم: 1042.

(35) انظر: بحث: **نظرية العمل في الإسلام ودورها في تنمية المجتمع**، ص45.

(36) **الاختيار** 167/4. وانظر: **الفتاوى الهندية** 348/5. و**الآداب الشرعية**، لابن مفلح 278/3.

(37) الهروي، علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت1014ه)، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2002م، 1889/5.

(38) **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** 341/6.

(39) أخرجه **مسلم** باب فضل النفقة على العيال والمملوك وإثم من ضيعهم أو حبس نفقتهم عنهم ج2/ص692/رقم: 996.

(40) أخرجه **الترمذي** في جامعه ج3/ص639/رقم: 1358، وصححه. و**ابن ماجه في سننه** ج2/ص768/رقم: 2290، و**أحمد في مسنده** ج2/ص179/رقم: 6678.

(41) انظر: **منحة السلوك على تحفة الملوك** ص465.

(42) حيزت: جمعت.

(43) أخرجه **الترمذي** في جامعه ج4/ص574/رقم: 2346، وحسنه. و**ابن ماجه في سننه** ج2/ص1387/رقم: 4141، و**ابن حبان** في صحيحه ج2/ص445/رقم: 671، عن عبيد الله بن محصن الخطمي ﷺ.

(44) أخرجه **البخاري** في صحيحه باب حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله وكيف نفقات العيال ج5/ص2048/رقم: 5042، عن عمر رضي الله عنهما بلفظ: (أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يبيع نخل بني النَّضير، ويحبس لأهله قوت سنتهم).

(45) **الاختيار** 167/4-168. وانظر: **الكسب** ص60، و**الفتاوى الهندية** 349/5. و**مطالب أولي النهى** 341/6. و**الآداب الشرعية** 178/3.

(46) ابن مازة، برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت616ه)، **المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، 357/5.

(47) حوى، معاذ سعيد، **التزكية تصوف أهل السنة**، دار الفاروق، ط3، 2021م، ص214.

(48) أخرجه **البخاري** باب قوله {الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين} ج4/ص1715/رقم: 4392، وفي رواية **أحمد** ج5/ص273/رقم: 22400. **ابن ماجه** ج2/ص1392/رقم: 4155 (فينطلق أحدنا يتحامل) أي يطلب الحَمْل والعِتالة بالأجرة.

(49) حوى، سعيد حوى (ت1409ه)، **كي لا نمضي بعيداً عن احتياجات العصر**، دار عمار، بيروت وعمان، ط1، 1989م، الرسالة الثانية، ص48.

(50) **كي لا نمضي بعيداً عن احتياجات العصر**، الرسالة الثانية، ص73.

(51) انظر: حوى، معاذ سعيد، **الإصلاح الاقتصادي**، نسخة إلكترونية، 2022م، ص92.

(52) انظر: **الإصلاح الاقتصادي**، ص95.

(53) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، أبو السعود العمادي (ت 982ه)، تفسير أبي السعود؛ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، 67/4.

(54) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت 1393ه)، تفسير ابن عاشور؛ **التحرير والتنوير**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420ه، 2000م، 146/9.

(55) المراغي، أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 10 /26.

(56) حوى، سعيد حوى، **الأساس في التفسير**، دار السلام، مصر، القاهرة، ط1، 1988م، 2185/4.

(57) أي الزيادة على أقل الكفاية، كما في المنحة.

(58) **الاختيار** 168/4-169.

(59) أخرجه **البخاري** باب فضل النفقة على الأهل ج5/ص2047/رقم: 5038، ومسلم باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم ج2/ص2286/رقم: 2982.

(60) **منحة السلوك على تحفة الملوك** ص465.

(61) وهو القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي (ت 458هـ)، صاحب المؤلفات الكثيرة، ومنها: كتاب الجامع الصغير في مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

(62) **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** 341/6.

(63) **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى** 342/6. وانظر: **الكسب** ص60، **والفتاوى الهندية** 349/5.

(64) رواه ابن أبي الدنيا في **الزهد** ص26/رقم: 9. وهو ضعيف مرسل عن الحسن البصري.

(65) ابن الحاج، محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي (ت737هـ)، **المدخل**، دار التراث، 299/4.

(66) **الاختيار** 165/4.

(67) أخرجه **البخاري** تعليقاً باب ما قيل في الرماح ج3/ص1066.

(68) أخرجه **الترمذي** في جامعه ج3/ص515/رقم: 1209، وحسنه، **والدارمي** في سننه ج2/ص322/رقم: 2539، والحاكم في **المستدرك** ج2/ص7/رقم: 2143.

(69) روي عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً إلى النبي ﷺ بلفظ: (التمسوا الرزق في خبايا الأرض) رواه الطبراني في **المعجم الأوسط** ج1/ص274/رقم: 895، **وأبو يعلى في مسنده** ج7/ص347/رقم: 4384، والبيهقي في **شعب الإيمان** ج2/ص440/رقم: 1179. والحديث فيه ضعف شديد، ورجح بعض العلماء أنه من قول عروة بن الزبير رضي الله عنهما، انظر: تحقيق الاختيار لشعيب 165/4-166.

(70) وسيأتي توثيق ذلك، والنقل عنهم.

(71) **منحة السلوك على تحفة الملوك** ص465.

(72) انظر: **الاختيار** 167/4.

(73) رواه **البخاري** باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه ج2/ص817/رقم: 2195، عن أنس ﷺ مرفوعاً بلفظ: "ما من مسلم يَغْرسُ غَرْساً، أو يَزْرعُ زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة".

(74) نقلاً عن الفتاوى البزازية: **هدية الصعلوك شرح تحفة الملوك**: ص254، وانظر: **المبسوط** للسرخسي 259/30-260.

(75) كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال ﷺ: "إن الله يحب المؤمن المحترف" أخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط** ج8/ص380/رقم: 8934، والبيهقي في **شعب الإيمان** ج2/ص441/رقم: 1181، وضعفه الهيتمي في **مجمع الزوائد** ج4/ص62.

(76) **الاختيار** 166/4.

(77) الخلاصة: هو كتاب خلاصة الفتاوى لطاهر بن أحمد بن عبد الله الرشيد البخاري الحنفي، ت 542هـ، وكتابه مستخلص من فتاوى قاضيخان.

(78) انظر: شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان، داماد أفندي (ت1078هـ)، **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، دار إحياء التراث العربي، 528/2.

(79) انظر: النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ)، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1405هـ، 281/3، وانظر: الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري (ت1204هـ)، **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب = حاشية الجمل**، دار الفكر، 5/3.

(80) أخرجه **البخاري** باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به ج2/ص817/رقم: 2196. وقد بين العلماء أن الرد بهذا الحديث على نفي فضل الزراعة؛ ليس بقوي، ذلك أنه يدل على تفضيل الجهاد، وعلى ذم الزراعة إذا أقعدت عن

الجهاد، قال ابن الملقن: "ووجه الذل ما يلزم الزارع من حقوق الأرض فيطالبهم السلطان بذلك، وقيل: إن المسلمين إذا أقبلوا على الزراعة شُغِلُوا عن العدو، وفي ترك الجهاد نوع ذل"، انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح.

(81) وقد بين الدميري في النجم الوهاج 565/9 الحديث المقصود، فقال: "وروى الخطيب البغدادي في (المتشابه) [١/ ١٢٤] عن أبي هريرة ﷺ: أن النبي ﷺ قال: (إن من الذنوب ما لا تكفره الصلاة ولا الصوم ولا الحج ولا العمرة)، قيل: فما يكفرها يا رسول الله؟ قال: (عَرَق الجبين في الحرفة) وفي رواية: (تكفرها الهموم في طلب المعيشة)"، وقد بين ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير 292/4 أن إسناد الحديث واهٍ.

(82) أخرجه **البخاري** باب كسب الرجل وعمله بيده ج2/ص730/رقم: 1966.

(83) انظر: **النجم الوهاج في شرح المنهاج**: 565/9. وفي **حاشية الجمل على شرح المنهج** 4/3: أن أفضل طرق الاكتساب الزراعة ثم الصناعة ثم التجارة، وقال: وهذا هو الراجح.

(84) **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، النووي، 281/3.

(85) البُجَيْرَمِيّ، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ الشافعي (ت1221هـ)، **التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهاج**، مطبعة الحلبي، 1950م، 166/2.

(86) زروق، أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى، **قواعد التصوف**، دار الكتب العلمية، ط2، 2005م، ص6.

(87) انظر: أبو غزالة، يوسف حازم أبو غزالة، **طرق التزكية**، دار الفاروق، الأردن، ط1، 2023م، ص143.

(88) **مذكرات في منازل الصديقين والربانيين**، سعيد حوى، ص6.

(89) هو الجُنَيد بن محمد البغدادي، من العلماء الربانيين، شيخ الصوفية في زمانه، ولد سنة نيف وعشرين ومئتين، وتوفي سنة 297هـ، تفقه على الإمام أبي ثور، وكان يفتي على مذهبه، وسمع من السري السقطي والحارث المحاسبي، أتقن العلم، ثم أقبل على شأنه وتعبَّد ونطق بالحكمة، لم يُرَ في زمانه مثلُه في عفةٍ وعزوفٍ عن الدنيا. انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي الشافعي (ت748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، دار الحديث، القاهرة، 2006م، 43/11.

(90) انظر: **جولات في الفقهين الكبير والأكبر**، سعيد حوى، ص105، و**التزكية تصوف أهل السنة** ص45. و**طرق التزكية** ص156.

(91) **طرق التزكية** ص166.

(92) عبد القادر بن موسى بن عبد الله ابن جنكي دوست الحسني، أبو محمد محيي الدين الجيلاني، من كبار العلماء والأولياء والزهاد، إمام في التصوف، تنسب إليه الطريقة القادرية، ولد في جيلان (وراء طبرستان)، وانتقل إلى بغداد شاباً، فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه وسمع الحديث، وقرأ الأدب واشتهر، وكان يأكل من عمل يده، وتصدر للتدريس والإفتاء في بغداد وتوفي بها، من مؤلفاته: «الغنية لطالب طريق الحق» و «الفتح الرباني». انظر: ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي الشافعي المصري (ت804هـ)، **طبقات الأولياء**، تحقيق: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م، ص41 و**الأعلام**، الزركلي 47/4.

(93) التادفي، محمد التادفي الحنبلي، **قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر**، مطبعة الحلبي، مصر، ط3، 1956، ص3.

(94) هو أحمد بن علي الرفاعي الحسيني، تنسب الطريقة الرفاعية إليه، يرجع نسبه إلى آل البيت، ويرجع نسبه من جهة أمهاته إلى أبي أيوب الأنصاري وإلى الحسن السبط وإلى أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، قَدِمَ أبوه من المغرب، وسكن البطائح بقرية أم عَبِيدة، في العراق، رباه خاله الشيخ منصور، ولد 512هـ، وتوفي بقرية أم عَبيدة بين واسط والبصرة سنة 578هـ، قال الذهبي: اهتدى على يديه مئة ألف. انظر: **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، 307/15، وانظر: سبط ابن العجمي، أحمد بن إبراهيم بن محمد بن خليل، (ت٨٨٤هـ)، **كنوز الذهب في تاريخ حلب**، دار القلم، حلب، ط1، 1417هـ، 407/1، وانظر: الحفني، عبد المنعم، **الموسوعة الصوفية**، **أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية**، دار الرشاد، ط1، 1992م، 180/1.

(95) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، 40/4.

(96) انظر: الصياد، عز الدين الصياد (ت670هـ)، **المعارف المحمدية في الوظائف الأحمدية**.

(97) **طبقات الشافعية الكبرى** 40/4.

(98) انظر: الرفاعي، أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي الحسيني البغدادي (ت578هـ)، **البرهان المؤيد**، دار الأنصاري، اعتنى به: عبد الله محمد مسعود، حلب، ط1، 1994م، ص86. وانظر: كتاب الإمام عز الدين الصياد؛ **الوظائف الأحمدية**، وكتاب الإمام أبو الهدى الصيادي؛ **الطريقة الرفاعية**، فإنهما يقرران بوضوح في عدد من المواضع حقيقة التزام أحد المذاهب الأربعة في أصول الطريقة الرفاعية.

(99) أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الهذلي الشاذلي، نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقيا، الضرير الزاهد، الصالح العالم المربي، نزيل الإسكندرية، تنسب إليه الطريق الشاذلية، يتصل نسبه بالحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، صحب الشيخ نجم الدين بن الأصفهاني نزيل الحرم، ومن أصحابه الشيخ أبو العباس المرسي، وهو خليفته في التصوف، حج مرات، له مؤلفات قليلة وأشعار، ومات بصحراء عيذاب، (ت656هـ). **طبقات الأولياء**، ابن الملقن، ص458.

(100) **طرق التزكية** ص258، نقلاً عن (درة الأسرار) و (المفاخر العالية).

(101) **طرق التزكية** ص298.

(102) هو أبو الفضل، أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري، الجذامي نسبا، المالكي مذهبا، الشاذلي طريقة، الإمام العارف، والعالم الزاهد، ولد بمدينة الإسكندرية، وتتلمذ على أشهر فقهاء الإسكندرية، منهم الفقيه ناصر الدين المنير، وأخذ عن خيرة العلماء في الفقه، والتفسير، والحديث، والأصول، وعلوم العربية، (709هـ). انظر: **طبقات الأولياء** ص421، وانظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 1986م، 36/8، وانظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، تحقيق: محمد عبد المعيد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط2، 1972م، 324/1.

(103) **طرق التزكية** ص303.

(104) هي الطريقة التي تنتسب إلى أحمد المهاجر بن عيسى العلويّ، وسيأتي ترجمته، وقد اشتهرت هذه الطريقة في اليمن، وإليهم ينتسب الشيخ عمر بن حفيظ حفظه الله، وهذه الطريقة تعتمد تصوف الغزالي وكتبه بشكل كبير، انظر: **طرق التزكية** ص376.

(105) هو أحمد بن عيسى بن محمد الحسيني العلويّ الطالبي، ولد سنة 260 هـ، ونشأ بالبصرة. وهاجر إلى المدينة سنة 317هـ، ثم رحل إلى تريم في حضرموت اليمن، وتوفي فيها سنة 345هـ، وكان من نسله في حضرموت علماء وأدباء وصلحاء عرف بعضهم بالعلويين. **الأعلام**، للزركلي، 191/1.

(106) انظر: **طرق التزكية** ص376، نقلاً عن: المنهج السوي شرح أصول طريقة السادة آل باعلوي، الحبيب زين بن إبراهيم بن سميط.

(107) وهو إمام من أئمة التصوف عند أهل السنة، وهو من أوّل مَن ألَّفَ في التصوف؛ ذاكراً التصوف في عنوان كتابه، قال الذهبي في **تاريخ الإسلام** 626/26: "عبد الله بن علي بن محمد بن يحيى، أبو نصر السَّرّاج الطُّوسي، الصوفي، مصنف كتاب اللمع في التصوف... قال السُّلَميّ: كان أبو نصر من أولاد الزهاد، وكان المنظور إليه في ناحيته في الفُتُوّة ولسان القوم، مع الاستظهار بعلم الشريعة"، وقال عبد الحي الحنبلي في شذرات الذهب في أخبار من ذهب 91/3: "وفيها [أي في سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة توفي] أبو نصر السراج عبد الله بن علي الطوسي، الزاهد شيخ الصوفية، وقال السخاوي: كان على طريقة السنة"، وانظر: **الأعلام** للزركلي 104/4.

(108) **اللمع في التصوف**، ص15-16.

(109) كتاب **الفتح الرباني** للإمام الجيلاني، المجلس الواحد والخمسون، والمجلس السادس والأربعون على التوالي.

(110) **طرق التزكية** ص343، نقلاً عن كتاب واردات الغيب، لبهاء الدين محمد مهدي الصيادي.

(111) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد الأندلسي المرسي الأنصاري، الشيخ العارف الكبير، ولد في الأندلس، وتعلم القرآن في صغره، وتفقه في أمور الدين، نزيل الإسكندرية، صحب الإمام الشاذلي، وكان خليفته، كان من أهل الورع، ونطق بالحكمة، (ت686هـ). انظر: **طبقات الأولياء** ص418-419، **تاريخ الإسلام** 15/584-585.

(112) المكوك: هو معدن يَلُفُّ الأصبع، يستعمل في الخياطة والنسيج حتى لا يتأذى الأصبع من الخيوط، انظر: موقع معاني.

(113) ابن عباد المحلى، أحمد بن محمد، **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، المكتبة الأزهرية للتراث، ص60.

(114) السكندري، ابن عطاء الله، **لطائف المنن**، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، ط3، ص65.

(115) انظر: **طرق التزكية** ص383.

(116) وهو محمد بهاء الدين النقشبندي الأويسي البخاري، المعروف بشاه نقشبند، الذي تنسب إليه الطريقة النقشبندية، ولد في أوزبكستان، تلقى العلوم الشرعية، ثم صحب الشيخ محمد بابا السماسي، في الثامنة عشر من عمره، فأخذ عن شيخه السكينة والخشوع والتضرع، وبعد وفاته صحب الشيخ الأمير كُلال، الذي اعتنى به ورباه أفضل تربية، وحرص على زيارة الصالحين والاستفادة من أحوالهم، حج ثلاث مرات، وأقام بمرو وببخارى زمناً، ثم عاد إلى بلدته ليستقر فيها، (ت791هـ). انظر: فروخ، عمر فروخ، **التصوف الإسلامي**، مكتبة منيسة، بيروت، 1947م، ص86. وانظر: الخاني، عبد المجيد بن محمد، **الحدائق الوردية في حقائق إجلاء النقشبندية**، دار ثاراس، أربيل العراق، ص125-130. وانظر: **جامع كرامات الأولياء**، النبهاني 240/1.

(117) انظر: **طرق التزكية** ص394.

(118) إشارة إلى حديث رسول الله ﷺ: "إن جبريل عليه السلام ألقى في رَوْعي أن أحداً منكم لن يخرج من الدنيا حتى يستكمل رزقه، فاتقوا الله أيها الناس، وأجملوا في الطلب" جزء من حديث صحيح، أخرجه الحاكم في **المستدرك** ج2/ص5/رقم: 2136 عن عبد الله بن مسعود ﷺ. (رَوْعي): نفسي. (أجْمِلوا): أي اطلبوه طلباً جميلاً، لا بالحرام، ولا بالقلق.

(119) الحداد، عبد الله بن علوي الحضرمي، **آداب سلوك المريد**، نسخة إلكترونية، ص23.

(120) **آداب سلوك المريد** ص25.

(121) **الآداب الشرعية**، لابن مفلح، 270/3.

(122) وهذا التعبير هو التعبير الدقيق عن المسألة، لذلك نجد الإمام محمد بن الحسن الشيباني حينما تكلم عن هذه القضية نسبها إلى جهال وحماق أهل التصوف، ولم ينسبها إلى الصوفية والتصوف، انظر: **الكسب**، محمد بن الحسن الشيباني، ص37.

(123) حماق: جمع أحمق، وهو قليل العقل، ضئيل الفكر.

(124) أخرجه **الترمذي** ج4/ص573/رقم: 2344، و**أحمد** ج1/ص30/رقم: 205.

(125) **الكسب**، ص37-38.

(126) **الكسب**، ص38.

(127) أخرجه **أحمد** ج5/ص342/رقم: 22953.

(128) **الكسب**، ص39.

(129) وهذه القاعدة مقررة عند فقهاء الحنفية وغيرهم، أنه لا يُصار إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة، انظر: حوى، أحمد سعيد حوى، **المدخل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان**، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط1، 2002م، ص263.

(130) أخرج **الترمذي** ج3/ص639/رقم: 1358، و**أحمد** ج6/ص162/رقم: 25335، و**ابن ماجه** ج2/ص768/رقم: 2290، عن عائشة: أن رسول الله ﷺ قال: (إنَّ أطيبَ ما أكلتم من كسبكم، وإنّ أولادَكم من كسبكم).

(131) **الكسب**، ص39-40، وقد مرت معنا الأدلة التي أشار إليها أن الأنبياء كانوا من أهل الاكتساب.

(132) **الكسب** ص40.

(133) ليس هذا بحديث عن رسول الله ﷺ، وإنما رواه الطبراني في مكارم الأخلاق: "عَنْ وَهْبِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَاةِ: اذْكُرْنِي إِذَا غَضِبْتَ أَذْكُرْكَ إِذَا غَضِبْتُ، وَإِذَا ظُلِمْتَ فَاصْبِرْ فَإِنَّ نُصْرَتِي لَكَ خَيْرٌ مِنْ نُصْرَتِكَ لَكَ، وَحَرِّكْ يَدَكَ أَفْتَحْ لَكَ بَابَ الرِّزْقِ"، **مكارم الأخلاق** للطبراني (مطبوع مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا)، الطبراني، سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص 325.

(134) **الكسب** ص42-43.

(135) أخرجه **الترمذي** ج4/ص668/رقم: 2517، و**ابن حبان** ج3/ص5/رقم: 731.

(136) انظر: **الكسب** ص43.

(137) ويشهد لهذا المعنى أن النبي ﷺ جعل من يكفل المحتاج ويعطي العاطل البطال أفضل منه، كما رواه **عبد الرزاق في مصنفه** ج11/ص244/رقم: 20442 "عن أبي قلابة قال: ذكر عند النبي ﷺ رجل فقال له: فيه خير، قيل: يا رسول الله خرج معنا حاجاً، فإذا نزلنا لم يزل يصلي حتى نرتحل، وإذا ارتحلنا لم يزل يقرأ ويذكر حتى ننزل، قال النبي ﷺ: فمن كان يكفيه علف ناقته، وصنع طعامه؟ قالوا: كلنا، قال: كلكم خير منه".

(138) **الكسب** ص44.

الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م

أميرة محمد الهواوشة * **أ.د. سناء جميل الحنيطي****

تاريخ وصول البحث: 2024/12/13م تاريخ قبول البحث: 2025/3/9م

الملخص

هدفت الدراسة إلى إبراز الدفوع الموضوعية التي تمكن أطراف الدعوى من التمسك بها في دعوى إثبات النسب، من خلال بيان إجراءاتها، والآثار المترتبة عليها وفقًا للفقه الإسلامي والقانون الأردني.

وقد اتبعت الباحثتان المنهج الوصفي: من خلال جمع الجزئيات المتعلقة بمفاهيم النسب من مصادرها، وتتبع الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي، وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م، وتحليل النصوص القانونية، المتعلقة في موضوع الدراسة.

وقد خَلُصَت الدراسة إلى أن الحكم الصادر في الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب إما أن يكون حكمًا فاصلًا منهيًا للخصومة إذا ثبت الدفع، وعليه ترد الدعوى وينتفي النسب، ولا يترتب عليه أي أثر شرعي أو قانوني للصغير، وإما أن يكون الحكم غير فاصل ومُنهٍ للخصومة، وعندها يرد الدفع ولا يقبل لأسباب يبينها القاضي، ويترتب عليه آثار شرعية وقانونية للصغير إن أثبت نسبه، وأوصت الباحثتان بضرورة توفير التوعية اللازمة للأفراد بخصوص حقوقهم وواجباتهم بشأن موضوع النسب؛ لأنه يعد موضوعًا بالغ الأهمية والخطورة، وللحفاظ على خصوصية الأفراد، تحقيقًا لتشوف الشارع الحكيم في إلحاق الأنساب بأهلها.

الكلمات المفتاحية: دعوى، إثبات، نسب، دفع.

* باحثة.

** أستاذ دكتور، قسم الفقه وأصوله، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

Substantive Defenses in paternity Proof Cases in Islamic Jurisprudence and the Jordanian personal Status Law No. (15) of 2019

Abstract

The study aimed to highlight the substantive defenses available to parties in paternity establishment cases by examining relevant procedures and legal consequences under both Islamic jurisprudence and Jordanian law.

The researchers employed a descriptive methodology, collecting data concerning lineage concepts from primary sources and examining substantive defenses in paternity cases within Islamic jurisprudence and the Jordanian Personal Status Law No. (15) of 2019. The study also involved analysis of relevant legal texts.

The study concluded that rulings on substantive defenses in paternity cases may either result in decisive judgments ending the dispute if the defense is proven - leading to case dismissal and lineage denial without legal or Sharia consequences for the child - or non-decisive judgments where defenses are rejected for judge-specified reasons, resulting in applicable legal and Sharia consequences if lineage is established. The researchers recommended increasing public awareness regarding rights and responsibilities concerning lineage matters, given its crucial importance and sensitivity, to protect individual privacy and fulfill the Sharia objective of properly attributing lineage.

Keywords: lawsuit, proof, lineage, defense

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

يعد موضوع النسب غاية في الأهمية لتعلقه بالأسرة بشكل أساسي، وهو من أقوى الدعائم والروابط التي تربط الأسرة، ومن أبرز آثار عقد الزواج، والشارع الحكيم يتشوف لإثبات النسب إن وجد سببه، من خلال ثبوت العلاقة الزوجية ولو بشبهة؛ وقد أولت الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي موضوع النسب عناية كبيرة ورعاية عظيمة وأحاطته بحصون الحفظ والوقاية، ومن أجل هذا كان حفظ النسب مقصدًا كليًا من مقاصد الشريعة الإسلامية؛ حيث جاءت الكثير من الأحكام والقواعد لتحميه من التلوث والفساد، والفواحش، قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا} (سورة الفرقان: آية 54)، وبسبب كثرة وقوع الخلافات والنزاعات العديدة المتعلقة بموضوع إثبات النسب، والدعاوى المثارة فيه لدى المحاكم الشرعية، ولقلة الوازع الديني، وكثرة فساد الذمم بين الناس، كان لابد من تسليط الضوء على الدفوع الموضوعية الواردة على هذه الدعوى في حال إنكار المدعى عليه نسب المولود، ومعرفة كيفية إثارتها والرد عليها أمام المحاكم الشرعية.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤال الرئيسي الآتي:

ما الدفوع الموضوعية التي ترد على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون الأردني؟

ويتفرع عن هذا السؤال ما يأتي:

- ما الإجراءات الشرعية والقانونية لإثارة الدفوع الموضوعية على دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية؟
- ما الآثار الشرعية والقانونية المترتبة على إثارة الدفوع الموضوعية التي ترد على دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية؟

أهداف الدراسة:

تتلخص أهداف الدراسة بما يأتي:

- بيان الدفوع الموضوعية التي ترد على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون.

- بيان الإجراءات القانونية لإثارة الدفوع الموضوعية على دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية.

- إظهار الآثار الشرعية والقانونية المترتبة على إثارة الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية.

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية الدراسة في تسليط الضوء على الدفوع الموضوعية المثارة في دعوى إثبات النسب، وتسهم الدراسة في توضيح الدفوع الموضوعية في الفقه الإسلامي والدفوع الموضوعية في القانون الأردني في دعوى إثبات النسب، مع بيان مدى تأثير الأدلة الحديثة على الحكم القضائي في دعوى النسب؛ ذلك لأنّ النسب يعد موضوعًا بالغ الخطورة، تترتب عليه أبعاد وآثار نفسية على المولود بالدرجة الأولى، وأبعاد اجتماعية، كونه يحقق مصلحة عامة للمجتمع، ويتضمن حرمات الله، لكثرة وقوع النزاعات على دعاوى النسب، وقلة الوازع الديني لدى الأشخاص، وفساد الذمم؛ فكان لا بد من تسليط الضوء على هذا الموضوع.

منهج الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة في منهجيتها على ما يلي:

- المنهج الوصفي: من خلال جمع المسائل والجزئيات المتعلقة بمفاهيم النسب من مصادرها، وتتبع الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي، وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م.

- المنهج التحليلي: من خلال تحليل النصوص القانونية المتعلقة بالموضوع، وفهم الإجراءات القانونية المتبعة في هذه الدفوع وتتبع المفردات الخاصة بالدراسة ومعرفة ما تضمنته.

الدراسات السابقة:

إن الدراسات التي تناولت الدفوع والدعاوى لإثبات النسب كل منهما بشكل مستقل كثيرة ومتنوعة منحصرة في الدفوع الموضوعية الواردة على دعاوى معينة، ومن خلال البحث والتتبع - في حدود استطاعتي - لم أجد دراسة تناولت موضوع الدراسة، المتعلقة بالدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب على نحو منفرد بالسياق الذي سيتم طرحه إن شاء الله، من خلال إبراز هذه الدفوع وإثارتها أمام المحاكم الشرعية الأردنية، وكيفية تطبيقها استنادا وعملًا بقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م.

يوجد دراسات تتعلق بجزئية من موضوع الدراسة وهي:

- رسالة دكتوراة بعنوان " النسب إثباتا ونفيا، مقارنة مع قانون الأحوال الشخصية الأردني وتطبيقاته القضائية " - الباحث الدكتور أسامة محمد صالح الزبن - الجامعة الأردنية - سنة النشر: كانون الأول / 2018م.

تتضمن هذه الدراسة بيان مدى صلة دعاوى إثبات النسب ونفيه بدعاوى الحق العام، وفي دور جهاز النيابة العامة الشرعية في هذه الدعوى والمحاكم المختصة بالنظر في دعاوى إثبات النسب ونفيه.

- رسالة دكتوراة بعنوان " الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها - دراسة مقارنة - " الباحث الدكتور أحمد عبد الهادي محمود - الجامعة الأردنية: سنة النشر 2012م.

تناولت هذه الرسالة الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها وبيان جوانبها من الناحيتين الفقهية والقانونية، وأبرز الباحث من خلالها التطبيقات المختلفة في النظام القضائي الإسلامي والأنظمة القضائية الوضعية.

- رسالة ماجستير بعنوان " الدفوع الموضوعية في دعاوى النفقات " - للقاضي الشرعي مأمون أبو سيف - الجامعة الأردنية.

تناولت هذه الدراسة كافة الدفوع الواردة على الدعاوى التي تقام أمام المحاكم الشرعية وتتضمن أيضا دعوى النسب وإثباته، من خلال إبراز الباحثة التطبيق العملي لكل دعوى، وإجراءاتها أمام المحاكم الشرعية.

- رسالة ماجستير بعنوان "دعوى إثبات النسب، وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية الفلسطينية " للباحث خلدون خالد العويوي – جامعة الخليل – فلسطين: 2009م.

تناولت هذه الدراسة دعوى إثبات النسب بشكل مفصل، وقد ساهم الباحث في توضيح الأحكام القانونية المتعلقة بدعاوى إثبات النسب، وأدرج الباحث التطبيقات العملية لدعوى إثبات النسب في المحاكم الشرعية الفلسطينية عملًا بقانون الأحوال الشخصية الأردني المعمول به في المحاكم الشرعية الفلسطينية، وقد قام بتسليط الضوء على أهمية التطورات العلمية الحديثة في دعم إثبات النسب، من خلال إدراجه تطبيقات عملية.

ما تميزت به هذه الدراسة:

تميزت هذه الدراسة عن سابقتها، في إبراز الدفوع الموضوعية التي ترد على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون الأردني، مع بيان الجانب التطبيقي لها أمام المحاكم الشرعية الأردنية.

خطة الدراسة:

يتكون البحث من ملخص ومقدمة ومبحثين وخاتمة بالنتائج والتوصيات

المبحث الأول: تحرير مصطلحات الدراسة

المطلب الأول: تعريف الدعوى

المطلب الثاني: تعريف الإثبات

المطلب الثالث: تعريف النسب

المطلب الرابع: تعريف الدفع

المبحث الثاني: دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون الأردني

المطلب الأول: أركان الدعوى وشروطها وأوجه الإجابة عليها

المطلب الثاني: دعوى النسب في القانون الأردني

المطلب الثالث: أنواع الدفع في الفقه الإسلامي والقانون

المطلب الرابع: صورة الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون الأردني

المطلب الخامس: الإجراءات القانونية لإثارة الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب والآثار المترتبة عليها أمام المحاكم الشرعية الأردنية

المبحث الأول:

تحرير مصطلحات الدراسة:

المطلب الأول: تعريف الدعوى:

الفرع الأول: الدعوى لغة:

الدعوى **لغة**: "هي اسم من الادعاء، وهو المصدر، وهي اسم لما يُدّعى "[1]

، وتأتي بمعنى **الطلب** نحو: ادعيت الشيء أي تمنيته وطلبته لنفسي والاسم منها (الدعوى)[

[2]، وهي اسم لما يدعيه الشخص، وتأتي الدعوى بعدة معاني في اللغة منها: **العبادة**: كقوله تعالى: " ادعوني استجب لكم " (سورة غافر: الآية 60)، وتداعى القوم: أي دعا بعضهم البعض حتى يتجمعوا، وتأتي بمعنى **التداعي:** يتداعون بأسمائهم؛ بحيث ينادي بعضهم البعض أنني فلان ابن فلان، والدعاة: هم قوم يدعون الى الهدى أو إلى الضلال، وتأتي بمعنى **الادعاء** نحو: ادعيت الشيء: أي زعمته لي بحق أو باطل ".[3]

الفرع الثاني: الدعوى اصطلاحًا:

" بأنه قول مقبول أو ما يقوم مقامه في مجلس القضاء، ويقصد به، إنسان طلب حق له، أو لمن يمثله، أو حمايته ".[4]

الفرع الثالث: الدعوى قانونًا:

" هي حق الشخص في الحصول على حكم في صالحه وذلك في مواجهة شخص آخر بواسطة السلطة القضائية " [5]

من خلال التعريفات السابقة لمفهوم الدعوى يتبين لنا أن الدعوى تعتبر حقًا ووسيلة لكل مواطن، يستطيع من خلالها اللجوء إلى القضاء، للحصول على الحق وحمايته من أي اعتداء قد يتعرض له، إلا أنه مقيّد بشرط عدم التعسف في استعمال هذا الحق.

المطلب الثاني: تعريف الإثبات:

الفرع الأول: الإثبات لغة:

" وهو مصدره من ثَبَتَ، ثبْتاً، وثبوتاً، أي: استقر، ويقال ثبت بالمكان: أي أنه أقام، وثبت الأمر: حيث أنه صح وتحقق، وثبت الأمر: صَحَّحه وحققه، وأثبت الحق: بأنه أقام حجته، وثبت الشيء: بأنه أثبته ".[6]

الفرع الثاني: الإثبات اصطلاحًا:

" هو إقامة الحجة أو الدليل أمام القضاء على الحق أو حدوث الواقعة ". [7]

الفرع الثالث: الإثبات قانونًا:

"هو إقامة الدليل على صحّة الادعاء، أمامَ القاضِي، ويكون في مَجْلِسِ القَضاءِ على حَق أو واقعة، بقِصد وصول المدعي إلى حقه، أو منع التعرض له ".[8]

" إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها القانون بوجود واقعة قانونية ترتبت عليه آثارها ".[9]

المطلب الثالث: تعريف النسب:

يقتضي الأمر في هذا المطلب، بيان مفهوم النسب؛ إذ أنه ليس من الممكن الحكم على شيء قبل التعرف على ماهيته.

الفرع الأول: النسب لغة:

" نسب: النسب: هو نسب القرابات، أحد الأنساب، ويقال النسب والنسبة: أي القرابة، وقيل: هو في الآباء خاصة، ويقال: انتسب إلى أبيه أي اعتزى" [10]

الفرع الثاني: النسب اصطلاحًا:

النسب هو: " اللحمة الشرعية الواقعة بين شخصين، بسبب الولادة، أو الفراش، أو الإقرار، أو البينة ".[11]

النسب: " هو صلة الإنسان بأصوله من الآباء والأجداد ".[12]

الفرع الثالث: النسب قانونًا:

"رابطة شرعية بين شخصين يثبت لكليهما بمقتضاه مجموعة من الحقوق، ويترتب عليه مجموعة من الالتزامات؛ بحيث تبنى عليها الأحكام الشرعية ".[13]

وجاء في مدونة الأسرة المغربية في المادة (150) تعريف **للنسب** بأنه:

" لُحْمَةٌ شرعية بين الأب وولده، تنتقل من السلف إلى الخلف ".[14]

المطلب الرابع: تعريف الدفع:

الفرع الأول: الدفع لغة:

"هو: الإزالة بقوة، يقال: دفعه يدفعه دفعًا، ودافعه ودفعه فاندفع فتدفع وتدافع، وتدافعوا الشيء: حيث دفعه كل واحد عن صاحبه، وتدافع القوم أي دفع بعضهم البعض".[15]

وقد جاء مفهوم الدفع في اللغة بعدة معاني منها:

1- يأتي بمعنى **الإزالة بقوة**: مثل دفعته دفعًا: أي نحيته وأبعدته، ودفعت عنه الأذى ودافعت عنه.[16]

2- يأتي بمعنى **المماطلة**: مثل المدافعة: تعني المماطلة.[17]

3- تأتي بمعنى **الرد بالحجة**: مثل القول: أي ردّه بالحجة، والدفع في المرافعات:

" وهو أن يدعي المدعى عليه أمرًا يريد به درء الحكم عليه في الدعوى، والجمع: دفوع ".[18]

الفرع الثاني: الدفع اصطلاحًا:

من خلال البحث في نصوص الفقهاء، نجد أنهم لم يتطرقوا إلى إفراد معنى اصطلاحي خاص للدفع، بل اعتمدوا في تعريفاتهم على المعنى اللغوي له، وقد علّل الدكتور محمد نعيم ياسين - رحمه الله- ذلك قائلًا: " أنهم لم يصرحوا بوضع مفهوم خاص للدفع، معتمدين على أنه نوع من الدعاوى يقصد به أحد أمرين: إمّا أن يتم إسقاط الخصومة عن المطلوب، بإثبات عدم صحة توجيه المطالبة إليه، أو بإسقاط دعوى المدعي، وإثبات عدم توجّه حق له عن المطلوب" [19]، ومن جملة الصور التي ذكرت على الدفوع، قام الفقهاء المتأخرون باستنباط عدة تعريفات للدفع منها [20]:

- **الدفع**: " هو إتيان دعوى من قبل المدعى عليه، تقوم بدفع ورد دعوى المدعي".[21]

- ورد في مجلة الأحكام العدلية تعريف **للدفع** بأنه: " هو أن يأتي المدعى عليه بدعوى يقوم بها بدفع دعوى المدعي ".[22]

الفرع الثالث: الدفع قانونًا:

1 - الدفع بمعناه **العام**: " هي جميع وسائل الدفاع التي يستعين بها الخصم ليجيب من خلالها على دعوى المدعي، ويقصد منه تفادي الحكم لخصمه بما يدعيه، سواء كانت هذه الوسائل موجهة إلى أصل الخصومة، أو لبعض إجراءاتها، أو أنها موجهه إلى أساس الحق المدعى به، أم إلى سلطة الخصم في استعمال دعواه وإنكاره لها ". [23]

2 - الدفع بمعناه **الخاص**: "هي وسائل يستعين بها الخصم، ويطعن من خلالها في صحة إجراءات الخصومة، دون التعرض لأصل الحق الذي يزعمه خصمه؛ بحيث يتفادى بها مؤقتًا الحكم عليه بمطلوب خصمه، كأن يدفع الدعوى بأنها رفعت إلى محكمة غير مختصة، أو تم رفعها بإجراء باطل ".[24]

- وعرّفه القاضي مأمون أبو سيف: " دعوى يثيرها المدعى عليه، أو المحكمة، بهدف رد دعوى المدعي، أو تأخير الحكم فيها ".[25]

المبحث الثاني:

دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون:

سنتطرق في هذا المبحث، إلى إبراز الدفوع الموضوعية على دعوى إثبات النسب، مع بيان صورة وإجراءات هذه الدفوع في الفقه الإسلامي وأمام المحاكم الشرعية الأردنية، لكن قبل ذلك سنقوم بذكر أركان الدعوى وشروطها، وأوجه الإجابة عليها، وصولًا إلى دعوى النسب - موضوع الدراسة - ، وبيان أقسام الدفع المعمول به في التشريعين: الإسلامي، والقانوني؛ ذلك لأن قانون الأحوال

الشخصية الأردني يراعي مبادئ الفقه الإسلامي في كثير من جوانبه ولا يخالفها، خاصة في قضايا الأحوال الشخصية والذي يعد موضوع النسب جزءًا منها.

المطلب الأول: أركان الدعوى وشروطها وأوجه الإجابة عليها:

الفرع الأول: أركان الدعوى:

تعد الدعوى وسيلة شرعية يتمكن من خلالها الأفراد المطالبة بحقوقهم واستعادتها، ولتحقيق ذلك لابد من وجود أركان أساسية يجب أن تتوفر في الدعوى لقبولها أمام مجلس القضاء، والتي تتمثل بما يلي:

1- المدعي: هو الشخص الذي يطالب غيره بحق له، مع ذكر استحقاقه عليه؛ فإن سكت عن طلبه ترك. [26]

2- المدعى عليه: هو الشخص المُطالَب بالحق، وإن سكت عن جوابه لا يترك. [27]

3- المدعى به: هو الحق الذي يطالبه المدعي من المدعى عليه، ويجب أن يكون محددًا، ومعلومًا بحيث يكون محتمل الوجود. [28]

تهدف هذه الأركان إلى تحقيق العدالة بين الأطراف وإعادة لكل ذي حق حقه، مما يجعل القضاء الإسلامي قائم على العدل والإنصاف.

الفرع الثاني: شروط الدعوى الصحيحة:

ورد في مجلة الأحكام العدلية شروط صحة الدعوى: [29]

1- المادة (1616):

" يشترط أن يكون المدعي والمدعى عليه عاقلين، ودعوى المجنون والصبي غير المميز ليست بصحيحة، ولكن يصح أن يكون أولياؤهما، وأوصياؤهما مدعين، أو مدعى عليهم في محلها ".

2- المادة (1617): تنص على اشتراط المعلومية في المدعى عليه

" يشترط أن يكون المدعى عليه معلومًا، بناء إذا قال المدعي لي على أحد من اهل القرية الفلانية، أو على أناس من أهلها مقداركذا، فلا تصح دعواه، ويلزمه تعيين المدعى عليه ".

3- المادة (1618): تشترط حضور الخصم حين الدعوى

" يشترط حضور الخصم حين الدعوى، وإذا امتنع المدعى عليه من المجيء إلى المحكمة، وإرسال وكيل عنه إليها، فالمعاملة التي تجري في حقه، ستذكر في كتاب القضاء".

4- المادة (1619): تشترط معلومية المدعى به

" يشترط أن يكون المدعى به معلومًا، ولا تصح الدعوى إذا كان مجهولًا " [30]

الفرع الثالث: أوجه الإجابة على الدعوى:

عند رفع الدعوى أمام مجلس القضاء، يحق للمدعى عليه الرد على الدعوى الموجهة إليه، وينظر القاضي في الخصومة إما لكشف صدق المدعي - وبه يتم أخذ حقه من خصمه -، وإما كشف كذب أو عجز المدعي عن إثبات دعواه – وبه يتم الإقرار بالحق للخصم ويمنع المدعي من معارضة هذا الحق ما لم يستطع إثباته لنفسه -، وعلى ضوء ذلك تكون أوجه الإجابة على دعوى المدعي إما الإقرار بالشيء المدعى به وإثبات صدق المدعي، وإما إنكار الحق المدعى به وتكذيب المدعي فيما ادعاه، وإما أن يكون دفعاً لدعوى المدعي بأنواع الدفع التي سيتم ذكرها، وما دون ذلك من أوجه الإجابة التي قد يتخذها المدعى عليه لا تفيده شيئاً لكشف الحق ومعرفة صاحبه.[31]

نخلص مما سبق بأن أوجه الإجابة على الدعوى: إما أن تكون **إقرارًا**، أو **إنكارًا**، أو **دفعًا**، والذي يهمنا هنا هو الدفع – موضوع الدراسة -؛ حيث يعد أحد أهم أوجه الإجابة على الدعوى، لإسهامه في ضمان تحقيق العدالة المطلوبة للأطراف ويمنع التعسف لاستخدام الحق في غير مكانه، ويوفر الحماية لحق المدعى عليه في حال كذب زعم المدعي في دعواه.

المطلب الثاني: دعوى إثبات النسب في القانون الأردني

تتطلب دعوى إثبات النسب إجراءات وشروط معينة لمباشرة النظر فيها من قبل المحكمة.

الفرع الأول: الشروط الخاصة لرفع دعوى إثبات النسب[32]:

1- يجب توفر عقد زواج رسمي.

2- يشترط وجود شهود على وجود العلاقة بين الطرفين محل النزاع.

3- يجب أن يكون الزواج مستوفيًا جميع الأركان [33]، سواء كان زواجًا رسميًا أم بموجب عقد عرفي.

تشترط هذه الشروط لأجل إثبات أن العلاقة بين الأطراف شرعية وقانونية عند حصول الحمل، وحماية الأنساب من الادعاءات ومنع الدعاوى التي قد تؤدي الى اختلاط الأنساب والادعاءات غير الصحيحة، ولضمان حقوق المولود في النسب والنفقة والميراث، فكل هذه الشروط تعد ضمانة قانونية تثبت أن العلاقة الزوجية مشروعة تترتب عليه الآثار الشرعية آنفة الذكر، مما يمنع أي اختلاط في الأنساب من خلال الدعاوى الكيدية.

الفرع الثاني: الإجراءات المتبعة في دعوى إثبات النسب:

تحرص المحاكم على التعامل مع دعاوى النسب بحذر شديد؛ لأن موضوع النسب يعد بالغ الخطورة كما سبق ذكره، ولهذه الدعوى إجراءات معينة للسير فيها أمام المحاكم، سنوضحها كالآتي:

أولًا: المحكمة المختصّة في نظر دعاوى النسب:

قبل التطرق إلى إجراءات السير في رفع دعوى إثبات النسب، لا بد لنا من معرفة المحكمة المختصة للنظر في دعوى النسب؛ فقد ورد في قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني نص المادة (2)، فقرة (8) [34]:

تنظر المحاكم الشرعية وتفصل في المواد الآتية:

" المناكحات، والمفارقات، والمهر، والجهاز، وما يدفع على حساب المهر، والنفقة، والنسب، والحضانة، وكل ما يحدث بين الزوجين ويكون مصدره عقد الزواج "

من نص المادة السابق يتبين لنا أن دعوى إثبات النسب هي من اختصاص المحاكم الشرعية.

ونصّت المادة (3) من نفس القانون على أن:

" كل دعوى ترى في محكمة المحل الذي يقيم فيه المدعى عليه، ... " [35]

لقد بيّن لنا القانون من خلال نص المادة السابقة أن الدعاوى ترفع في المحكمة الشرعية التي توجد في مكان إقامة المدعى عليه؛ لأن الأصل أن المدعى عليه بريء حتى يثبت المدعي حقه على ذلك؛ لذلك كان لا بد مراعاة جانب المدعى عليه، بناء على أن المتهم بريء حتّى تثبت إدانته.

ثانيًا: إجراءات السير في دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية:

جاء قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني في فصله الثاني، وبيّن لنا كيفية تقديم الدعوى لدى المحاكم الشرعية الأردنية، وكيفية الشروع في الدعوى، من خلال نص المواد (9-13) [36]

الإجراءات المتبعة في المحكمة لإقامة دعوى إثبات النسب حال استكمال الأوراق المطلوبة: [37]

1- يجب على مدعي الحق في دعوى إثبات النسب، أن يتقدم ابتداء بتعبئة استدعاء يتضمن كافة البيانات اللازمة، وإرفاق جميع الوثائق المطلوبة ليتم تقديمها، إلى رئيس الكتاب لأجل تدقيقها وعرضها على القاضي.

ويجب أن تشتمل لائحة الدعوى لإثبات النسب لتدقيقها بصورة شاملة وصحيحة كالآتي:

أ- أن تشتمل الصيغة على تاريخ اليوم، الذي تم انعقاد الزواج العرفي به، ويجب أن تشتمل الصيغة على ذكر كل وقائع عقد الزواج.

ب- بيان وتوضيح العلاقة بين كلا الطرفين، وتوضيح أنه تم الدخول بين الزوج والزوجة.

ج- توضيح طلب خاص لإثبات نسب الطفل، سواء كانت العلاقة مستمرة أم لا، ذلك للتأكد من مدى استمرارية العلاقة من انتهائها.

د- المطالبة من تسجيل الطفل باسم الأب الحقيقي لدى الأحوال المدنية، وبيان أن الزوج رفض تسجيله بالسجلات الرسمية.

هـ- ذكر وتوضيح أن الزوج رفض الاعتراف بنسب الطفل.

2- يتم تدقيق المعاملة من القاضي وسماع الأقوال، ومن ثم يصدر القرار بقبول الدعوى أو رفضها.

3- في حال تمت الموافقة من القاضي للنظر في الدعوى المقدمة لإثبات النسب من طالب الحق، يتم تحويل طالب الدعوى إلى دفع الرسوم المترتبة لدى محاسب المحكمة.

4- ينبغي مراجعة قلم المحكمة لأجل طباعة لائحة الدعوى، وبعد طباعتها وتوقيعها من القاضي والمتقدم بطلب الدعوى، إضافة لوكيله - إن وجد -، والشهود - إن لم تكن وثيقة تثبت الزواج -، بعدها يتم ختمها من رئيس الديوان، وتعطى رقمًا وموعدًا، وتسجل في سجل المحكمة، ويبلغ الأطراف الموعد بطرق التبليغ المنصوص عليها في قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني في المواد (17-30)، وذلك للنظر في الدعوى والسير في إجراءاتها خلال الموعد المحدد.

ويعد التبليغ أهم إجراء في إجراءات السير في الدعوى، فمتى ما تم التبليغ بالطريقة الصحيحة، سارت الدعوى بطريقها الصحيح، وذكرنا أن القانون الأردني نصّ على طرق التبليغ في مواده (17-30) من قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني رقم (15) لسنة (2023م). [38]

المطلب الثالث: أنواع الدفع في الفقه الإسلامي والقانون:

إن الدفوع تعتبر أداة يمكن عن طريقها تحقيق الموازنة العادلة بين طرفي الدعوى؛ ذلك لضمان حق الادعاء لكل خصم في إقامة الدعوى، تحقيقًا لمبدأ حرية الخصوم في الدفاع، وضمان حقهم بالرد من خلال الأدلة؛ بحيث يقوم كل خصم بمواجهة ادعاءات خصمه.[39]

الفرع الأول: أنواع الدفع في الفقه الإسلامي:

من خلال الاطلاع والبحث في نصوص الفقهاء - فيما يخص موضوع الدفع - نجد أن الفقهاء قد اهتموا بالدفوع حرصًا منهم على إبقاء حق الدفاع المقرر للخصوم، ويتجلّى لنا ذلك من خلال الأحكام التي تناولها الفقهاء في شأن الدفوع، وصولًا إلى تحقيق العدل المطلوب في القضاء، وفي هذا المطلب سيتم التطرق إلى ذكر أنواع الدفوع في **التشريع الإسلامي**، من خلال المفهوم الذي ذكره الفقهاء لمصطلح الدفع.

أولًا: الدفع المقصود به إبطال دعوى المدعي، والغرض الذي يهدف إليه بها، وهذا يعد **الدفع الموضوعي** للدعوى؛ بحيث يتعرض هذا الدفع لصدق المدعي وكذبه، ويكون قبوله من خلال وضع حد نهائي لطلبات المدعي، ومنع المدعي من التعرض مرة أخرى للمطلوب، ويكون هذا النوع متعلق بالحق المدعى به، وتكون الحقوق كثيرة، فكذلك الدفوع.[40]

والأثر المترتب على ثبوت هذا الدفع، إمّا رد دعوى المدعي؛ بحيث يكون ردًا نهائيًا، ومن خلاله يتم وضع حدٍّ لمطالب المدعي؛ فيمنع المدعي من التعرض مرة أخرى للمطلوب، ولا يمكنه بعدها إقامة دعوى تتعلق بذات الموضوع، أو أن يكون ردًا مؤقتًا، أي: كونه مرتبط بسبب معين؛ بحيث أنه إذا زال سبب الرد يكون للمدعي الحق بإقامة الدعوى مجددًا.[41]

ومن الأمثلة على هذا النوع من الدفوع:

أ- أن يقوم المدعى عليه بالادعاء على المدعي في دعوى العين مثلًا؛ أنه قام بشرائها من المدعي وتم قبضها، أو أنه وهبها له، أو أي سبب شرعي آخر ينقلها الى يده.[42]

ب- إذا ادّعى أحد على آخر دينًا، وقام المدعى عليه بالدفع بالإيفاء، فيكون هذا الدفع مقبولًا.[43]

ج- إذا ادّعى رجل على آخر أن أباه أوصى له بثلث ماله، فدفع المدعى عليه أن أباه رجع عن وصيته حال حياته، فهذا دفع مقبول.[44]

ثانيًا: الدفع المقصود به دفع الخصومة عن المدعى عليه، ويكون ذلك دون أن يتعرض لصدق المدعي أو كذبه في الدعوى، ويطلق الفقهاء على هذا النوع من الدفوع مفهوم **(دفع الخصومة)**.[45]

وهذا النوع يتعرض إلى ذات الخصومة، باعتبار عدم صحتها، إذا تمت إثارته من قِبَل خصم أصيل، أو من متدخل، أو من قبل المحكمة.[46]

من الأمثلة على هذا النوع من الدفوع:

1- الدفع الأول: الدفع بانعدام الصفة: وهو متعلق بحالتين:

أ - الحالة الأولى: انعدام صفة المدعي في الدعوى:

باعتبار أن لا مصلحة للمدعي في إقامة الدعوى؛ ذلك لأن شرط الفقهاء لصحة الدعوى، أن يتم رفعها من قبل من له شأن، وصفة فيها، فإذا لم يكن له صفة في الدعوى، كان لخصمه دفع الدعوى لانعدام الصفة.[47]

ب - الحالة الثانية: انعدام صفة المدعى عليه في الدعوى:

إن من شروط صحة الدعوى؛ أن يكون المدعى عليه هو الذي يترتب على إقراره، أو إنكاره للدعوى حكم من الأحكام، أو تكون ممن يقوم مقامه من وكيل، أو ولي، أو وصي، وبناءً على ذلك، يمكن للمدعى عليه أن يقوم بدفع الدعوى بانعدام صفته فيها، ومنع المدعي من توجيه الخصومة إليه لانعدام صفته في الدعوى؛ بحيث لا يترتب على إقراره بالدعوى حكم من الأحكام.[48]

2- الدفع الثاني: دفع المدعى عليه بأن المدعي قام بإبرائه من الدعوى:

حيث يقوم المدعى عليه دفع الدعوى؛ بأن المدعي أبرأه من الخصومة التي هي موضوع الدعوى، فإذا أقر المدعي بذلك، وجب الدفع.[49]

- وهذا الدفع لا يتصور إثارته في دعوى إثبات النسب لأن دعوى إثبات النسب تتعلق بالحق العام ولا يتصور فيها الإبراء -

3- الدفع الثالث: أن يدفع المدعى عليه دعوى المدعي بنقصان الأهلية، سواء نقصان أهلية – المدعي-، أو نقصان أهلية خصمه – المدعى عليه -:

أي لو رُفعت الدعوى على ناقص الأهلية ودفع المدعى عليه الدعوى بانعدام أهليته - لأنه صبي مثلًا -يجب قبول دفع خصومته إلى أن يبلغ.[50]

4- الدفع الرابع: الدفع لكون أن الدعوى ليس لها غرض صحيح:

من شروط صحة الدعوى في الفقه الإسلامي أن تكون مفيدة لرافعها، فإن لم تكن كذلك يجب على القاضي رفضها إذا اكتشف ذلك، ويكون للمدعى عليه دفع الدعوى بعدم الفائدة.[51]

الفرع الثاني: أنواع الدفع في القانون:

تعد الدفوع عند القانونيون وسيلة دفاع محضة، تهدف إلى إنكار الدعوى وردّها، وتختلف الدفوع في طبيعتها؛ فقد تُرَد الدعوى إذا رأت المحكمة ذلك لسبب معين، وقد تتوجه هذه الدفوع إلى الحق المدعى به ذاته؛ بحيث يترتب على الحكم القضائي بقبول الدفع، آثار متعددة من أهمها: إنهاء الخصومة، وفصل النزاع، وهو الهدف الذي شرع القضاء من أجله.[52]

وسنتطرق إلى ذكر أقسام الدفوع في التشريعات الوضعية:

النوع الأول: (الدفع الموضوعي)

1- " هي وسائل الدفاع المتعلقة بأصل الحق، التي توجه إلى ذات الحق المدعى به، كأن ينكر وجوده، أو يُزعم انقضاؤه ".[53]

2- وعرّف أحمد إعمر **الدفع الموضوعي** بأنه: "دعوى مقبولة من قبل المدعى عليه أو ممن له صفة معتبرة تثار قبل الحكم بقصد إبطال دعوى المدعي أو بعد الحكم بقصد فسخ الحكم الصادر لمصلحته كليًا أو جزئيًا أو مؤقتًا، حال الارتباط بسبب، أو التأجيل لتحقيق التزام مقابل يرتب حكمًا على المدعي بذات الوقت الذي يحكم فيه على المدعى عليه ".[54]

3- وعرّفها بعضهم بأنها: "دعوى مقبولة من قبل المدعى عليه، أو ممن له صفة معتبرة، تثار قبل الحكم، بهدف إبطال دعوى المدعي كليًا أو جزئيًا، أو بعد الحكم بهدف فسخه أو تعديله ".[55]

وتكون هذه الدفوع متعلقة بالوقائع، وبموقف القانون منها؛ بحيث لا يمكن حصرها بسبب اختلافها وتنوعها، بحسب اختلاف وتنوع موضوع الدعوى، والدفوع الموضوعية لا تتطلب ترتيبًا معينًا يجب التمسك به أثناء السير بالدعوى؛ بحيث يجوز إثارتها في أي مرحلة من مراحل الدعوى؛ لأن تحقيق العدالة يكون بإتاحة الفرصة للخصم لدحض مزاعم خصمه في أي مرحلة تكون عليها الدعوى.[56]

النوع الثاني: (الدفع الشكلي):"هي الوسائل التي يستعين بها الخصم ويطعن بمقتضاها في صحة إجراءات الخصومة، دون أن يتعرض لأصل الحق الذي يزعمه خصمه، فيتفادى بها مؤقتًا الحكم عليه بمطلوب خصمه، كأن يجيب بأن الدعوى قد رفعت إلى محكمة غير مختصة أو بإجراء باطل".[57]

من خلال المفهوم السابق، نجد أن هذا النوع من الدفوع يتعلق بصحة الخصومة أمام المحكمة، أو في بعض الإجراءات: مثل الدفع بعدم الاختصاص للمحكمة، أو إحالة الدعوى إلى

محكمة أخرى، أو الدفع ببطلان أوراق الدعوى، أو أي دفع شكلي آخر يتعلق بإجراءات الدعوى؛ حيث تعد دفوعًا غير حصرية، وإثارة هذه النوع من الدفوع تكون عند بداية الخصومة، وقبل الدخول في موضوع الدعوى؛ بحيث يجب إبداء جميع الدفوع الشكلية مرة واحدة، وإلا يسقط حق المدعى عليه في إثارتها، إذا لم تكن من النظام العام، أو أنه قد نشأ الحق في الإدلاء بها، وإثارتها أثناء السير بالدعوى؛ فيجوز إثارتها بعد قيام السبب في جواز إثارتها مباشرة [58]، وتسمى في بعض القوانين **(الدفوع الإجرائية)**.[59]

النوع الثالث: (الدفع بعدم قبول الدعوى)

"هي الوسائل القانونية التي يطعن بها الخصم في عدم توفر الشروط القانونية للدعوى، أو ينكر بها الخصم حق خصمه في الدعوى".[60]

من خلال التعريف نجد أن هذا الدفع يتعلق بحق المدعي في رفع دعواه، وليس متعلقًا بالحق المدعى ذاته.[61]

المطلب الرابع: صورة الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي والقانون الأردني

لقد تطرقنا فيما سبق إلى أن الدفوع الموضوعية يجوز إبداؤها في أي مرحلة تكون عليها الدعوى، ولا تتطلب ترتيبًا معينًا أو خاصًا لإثارتها في الدعوى، وفي هذا المطلب سنبين الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة 2019م.

الفرع الأول: الدفع في دعوى إثبات النسب لغياب الزوج:

إن دعوى إثبات النسب من الدعاوى التي تُثار أمام المحاكم الشرعية كما ذكرنا آنفًا، وهي دعوى مستقلة تُقام بمواجهة الخصم الحقيقي؛ حيث ورد في قانون أصول المحاكمات الشرعية نص المادة (43) / فقرة أ أنه:" **لا تقام دعاوى النسب والإرث إلا بمواجهة الخصم الحقيقي في دعوى مستقلة أو ضمن دعوى أصلية من وظيفة المحكمة رؤيتها** " [62]؛ حيث يقوم المدعى عليه بإثارة دفوع موضوعية متعددة في هذه الدعوى ليدفع فيها دعوى المدعية فيما تدعيه، ومن هذه الدفوع، دفع المدعى عليه دعوى إثبات النسب بسبب غياب الزوجين وعدم الالتقاء بينهما، وخلال هذا المطلب سنتطرق لمعرفة مفهوم الغيبة، ومعرفة الأسباب التي تؤدي الى عدم الالتقاء بين الزوجين، وصورة هذا الدفع في الفقه الإسلامي، والقانون.

أولًا: مفهوم الغيبة:

"هي حالة عدم حضور شخص، أو عدم تواجد شخص في مكان معين، أو في فترة زمنية محددة؛ حيث يمكن أن تكون الغيبة طوعيًا؛ حيث يختار الشخص عدم الحضور، أو قد تكون الغيبة قسريًا؛ حيث أنه يتعذر الحضور بسبب ظروف خارجه عن إرادته، كالسفر أو المرض أو غير ذلك، وقد تكون الغيبة مؤقته، وقد تكون دائمة، لأسباب عدة ".[63]

ثانيًا: أسباب عدم الالتقاء والغياب بين الزوجين:

1- عدم الالتقاء بين الزوجين بسبب هجر الزوج لزوجته في منزل الزوجية:

- مفهوم الهجر:

- الهجر **اصطلاحًا:** "هو أن يترك الرجل معاشرة زوجته، أو المبيت في فراشها دون مبرر شرعي على الرغم من الإقامة في بيت أو بلد واحد ".[64]

- الهجر **قانونًا**:

من خلال التأمل في النصوص القانونية، نجد أن المشرع الأردني لم يضع مفهومًا خاصًا للهجر، إنما تطرق إلى جواز التفريق بين الزوجين بسبب الهجر، لوقوع الضرر على الزوجة؛ ذلك من خلال نص المادة (122) من قانون الأحوال الشخصية الأردني، التي نصّت على أنه:

" إذا أثبتت الزوجة هجر زوجها لها وامتناعه عن قربانها في بيت الزوجية مدة سنة فأكثر وطلبت فسخ عقد زواجها منه، أمهله القاضي مدة لا تقل عن شهر ليفيء إليها أو يطلقها، فإن لم يفعل ولم يبد عذراً مقبولاً فرق القاضي بينهما بفسخ عقد زواجهما". [65]

نخلص إلى أن الهجر يُعد من أحد الأسباب التي تمنع من الالتقاء المباشر بين الزوجين.

2- عدم الالتقاء بين الزوجين بسبب حبس الزوج:

لقد تطرق المشرّع الأردني إلى تعريف الحبس في نص المادة (21) من قانون العقوبات الأردني رقم (16) لسنة 1960م، على أنه: **"هو وضع المحكوم عليه، في مراكز الإصلاح والتأهيل، المدة المحكوم بها عليه، وهي تتراوح بين أسبوع، وثلاث سنوات، إلا إذا نص القانون على خلاف ذلك ".**[66]

والمحبوس هو مقيّد الحرية.[67]

وعرّف المشرع الأردني **المحبوس** في قانون الأحوال الشخصية في المادة (125) [68]:

" المحبوس هو المحكوم عليه بحكم قطعي بعقوبة مقيّدة للحرية مدة ثلاث سنوات فأكثر".[69]

والحكم القطعي هو: "الحكم المكتسب للدرجة القطعية من أعلى جهة قضائية، فلا يجوز الطعن به، أي مصدّق عليه من أعلى جهة قضائية ".[70]

ويُعد الحبس أحد الأسباب المؤدية إلى عدم الالتقاء بين الزوجين، وغيابهما عن بعضهما، وتتعدد أسباب الحبس لتكون هي العقوبة الرئيسية في الجرائم، وقد يكون الحبس إمّا مؤبدًا، أو مؤقتًا؛ لذلك إن تم حبس أحد الزوجين لأي سبب نصّ عليه قانون العقوبات الأردني؛ أدّى ذلك إلى غياب الزوجين وعدم الالتقاء بينهما.

3- عدم الالتقاء بين الزوجين بسبب السفر:

- السفر **اصطلاحًا**: " هو خروج الإنسان من وطنه قاصدًا مكانًا يستغرق المسير إليه مسافة ما ".[71]

والمقصود من السفر المؤدي إلى غياب الزوجين، هو السفر الطويل الذي يوقع الضرر بين الزوجين؛ حيث يُعد من أحد الأسباب المؤدية إلى غياب الزوجين وعدم الالتقاء بينهما.

4- عدم الالتقاء بين الزوجين بسبب الفقد:

- المفقود **اصطلاحًا:** " هو من لا تُعلم له حياة ولا موت لانقطاع أخباره، وقد يكون مفقودًا انقطعت أخباره لغيبة ظاهرها السلامة، وقد يكون مفقودًا انقطعت أخباره لغيبة ظاهرها الهلاك ".[72]

- **المفقود قانونًا:**

لقد تطرق المشرّع الأردني إلى بيان مفهوم المفقود في نص المادة (246) من قانون الأحوال الشخصية:

" المفقود هو الشخص الذي لا تعرف حياته أو مماته وصدر حكم في ذلك ".[73]

من خلال التأمل في مفهوم الفقد، نتوصل إلى أن فقد أحد الزوجين، يُعد سبب من أسباب عدم التقاء الزوجين وغيابهما عن بعضهما.

بعد أن تطرقنا إلى بيان ذكر أسباب الغياب بين الزوجين، نتوصل إلى أن النسب يعد ثابتًا بالزواج الشرعي أو بإقرار الأب، ولا يتأثر بالغياب أو الفقد، فيسمح للزوجة بطلب التفريق في هذه الحالة، أما العيب والهجر يمكن من خلالهما المطالبة بفسخ عقد الزواج في كلا التشريعين، لكنهما لا ينكران إثبات النسب. [74]

ثالثًا: صورة الدفع في دعوى إثبات النسب لغياب الزوج في الفقه الإسلامي والقانون:

بعد أن قمنا ببيان أسباب الغياب بين الزوجين، لا بد من التطرق إلى ذكر الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب – موضوع الدراسة -؛ حيث تعد الغيبة بين الزوجين من أحد الدفوع التي يمكن إثارتها أمام المحاكم الشرعية لإثبات نسب الولد إلى والده.

1- الدفع في دعوى إثبات النسب لغياب الزوج في الفقه الإسلامي:

من خلال تقسيم الفقهاء لأنواع الدفوع نتوصل إلى أن الدفع في دعوى إثبات النسب بسبب غياب الزوجين وعدم الالتقاء بينهما، يندرج تحت نوع الدفع الذي يقصد به إبطال الدعوى؛ بحيث يتعرض المدعى عليه في دفع الدعوى إلى صدق وكذب المدعي في دعواه، وإبطال نفس موضوع الدعوى، وحتى لو لم يتطرق الفقهاء إلى ذكر هذا النوع صراحة إلا أنه يعد نوعًا من أنواع الدفوع الواردة على دعوى إثبات النسب.

مثال ذلك: قامت امرأة بإقامة دعوى إثبات نسب للصغير ضد المدعى عليه، مدعية أنه زوجها، فأجاب المدعى عليه بإنكار الزوجية بينهما، كلفت المدعية بالإثبات وقامت بإبراز عقد زواج عرفي بينهما غير موثق بالطرق الشرعية والرسمية وقد أصرت على دعواها، فرد المدعى عليه بدفع الدعوى بأنه لم يلتقِ بالمدعية قبل الحمل بمدة لا يتصور فيها حمل المدعية منه، ويثبت ذلك بأنه كان خارج البلاد مدة ما قبل حمل المدعية، فإذا تبين للحاكم ذلك، يثبت دفعه، وترد الدعوى، وينتفي نسب الصغير، ولا يترتب عليه أي أثر شرعي.

2- الدفع في دعوى إثبات النسب لغياب الزوج في القانون الأردني:

وقبل التكلم عن صور الدفوع المثارة من المدعى عليه، لابد من الإشارة إلى أن هذه الدفوع في الدعوى تكون إمّا بالمحاكمة العلنية الوجاهية [75] أو بالمحاكمة العلنية الغيابية بالصورة الوجاهية [76]؛ حيث لا بد من حضور المدعى عليه أو من ينوب عنه لتقديم هذه الدفوع لرد الدعوى عنه، أمّا في حال كانت دعوى إثبات النسب غيابية، وأثبتت المدعية دعواها، وصدر قرار المحكمة بإثبات نسب الصغير للمدعى عليه الغائب، سقط حق المدعى عليه في إبداء دفوعه، ما لم يستأنف القرار أمام محكمة الاستئناف أو أمام المحكمة العليا الشرعية بالمدة المحددة.

صورة الدفع لعدم الالتقاء بين الزوجين في دعوى إثبات النسب أمام المحكمة الشرعية:

قامت المدعية برفع دعوى إثبات نسب على المدعى عليه، وبعد تلاوة لائحة الدعوى علنًا في مجلس القضاء بحضور الطرفين، وبسؤال المدعى عليه عما جاء بلائحة الدعوى، يبادر المدعى عليه بالإجابة على موضوع الدعوى، ويطلب من القاضي رد الدعوى وينكر الزوجية بينه وبين المدعية، فتكلف المحكمة المدعية بإثبات الزوجية، فقامت بإبراز عقد زواج عرفي غير موثق لدى الجهات الرسمية، وأصرت على دعواها، وبسؤال المدعى عليه دفع الدعوى بعدم الالتقاء بينه وبين المدعية، قبل فترة الحمل مدة لا يتصور حصول الحمل فيها بسبب السفر، وبسؤال المدعية عن دفع المدعى عليه أنكرته وأصرت على دعواها، المحكمة تكلف المدعى عليه بالإثبات، إن أثبت المدعى عليه الدفع ترد الدعوى، وينتفي نسب الصغير ولا يترتب عليه أي أثر قانوني.

الفرع الثاني: الدفع في دعوى إثبات النسب بوجود عيب مانع من الدخول أو الإنجاب لدى المدعى عليه:

يُعد العيب والمرض المانع من الإنجاب لدى المدعى عليه من أحد الدفوع الواردة على دعوى إثبات النسب؛ حيث يُنكر فيها المدعى عليه نسب الصغير بدفعه للدعوى بوجود مرض أو عيب لديه يُعد مانعًا للإنجاب، وسنتطرق في هذا المطلب لبيان الأمراض والعيوب التي تعتبر مانعة للإنجاب.

أولًا: مفهوم العيب: - ما يهمنا هنا هو العيب في الزواج -:

العيب في الزواج: "هو نقص بدني، أو عقلي في أحد الزوجين يمنع من تحصيل مقاصد الزواج، والتمتع بالحياة الزوجية".[77]

تعريف آخر: "هو كل ما يمنع الجماع، أو يمنع لذته، أو يُنقصها".[78]

ثانيًا: أنواع العيوب في الزوج المانعة من الإنجاب:

إن وجود العيب في أحد الزوجين، يؤدي إلى ضعف الحياة الزوجية، وغياب الألفة والمودّة بينهما، وبإبقاء الزواج بين الزوج والزوجة، وإلزامهم على ذلك يكون فيه إرهاق لهما؛ بحيث تستحيل الحياة بينهما بوجود هذا العيب، وتنقسم العيوب إلى: عيوب تناسلية مانعة للجماع، وعيوب تسبب نفورًا في النفس؛ بحيث تمنع الاقتراب من صاحب العيب [79]، وما يهمنا هنا ذكر العيوب التناسلية التي تمنع الجماع والإنجاب الخاصّة بالرجل – بما يخدم الدراسة -.

- العيوب التناسلية الخاصّة بالرجال:

1- الجَبّ: "هو من قطع ذكره بأسره، مما يمنعه من المعاشرة الزوجية ".[80]

2- الخِصاء: "هو الذي قطعت أنثياه مع بقاء الذكر".[81]

3- العُنَّة: "هو العجز عن الوطء للين الذكر وعدم انتشاره، فلا يقدر على إيلاجه، والمصاب بذلك يسمى (عنين) ".[82]

4- العقم: "هو العجز عن الحمل، أو الإخصاب خلال فترة الفاعلية الجنسية السليمة ".[83]

- والعقم مرض يصيب الرجال والنساء -

ثالثًا: صورة الدفع بوجود عيب مانع من الدخول أو الإنجاب لدى المدعى عليه:

1- الدفع بوجود عيب لدى المدعى عليه في دعوى إثبات النسب في الفقه الإسلامي:

من خلال تقسيم الفقهاء لأنواع الدفع، نجد أن هذا الدفع يندرج تحت نوع الدفع الذي يقصد به إبطال الدعوى؛ بحيث يتعرض المدعى عليه في دفع الدعوى الى صدق وكذب المدعي في دعواه، وإبطال نفس موضوع الدعوى، وهذا الدفع كالدفع السابق يعد من الدفوع الواردة على دعوى إثبات النسب.

مثال ذلك: أقامت المدعية دعوى إثبات نسب للصغير ضد المدعى عليه، مع إبراز عقد زواج عرفي بينهما غير رسمي، فقام المدعى بدفع الدعوى وجود عيب لديه يمنعه من الإنجاب، ويعد هذا الدفع مقبولا إن ثبت؛ لأنه موجه إلى أصل الدعوى.

2- الدفع بوجود عيب لدى المدعى عليه أمام المحاكم الشرعية:

من خلال المفاهيم السابقة، نجد أن عيب الجَب، والعُنَّة، والخِصاء تخص الرجال دون النساء، وأن الرجل يستطيع أن يدفع دعوى المدعية في إثبات نسب الصغير له بوجود عيب لديه من أحد العيوب المذكورة؛ ذلك من خلال تقارير طبية تثبت نوع المرض لإثبات دفعه.

صورة دفع المدعى عليه دعوى إثبات النسب لوجود عيب لديه أمام المحكمة الشرعية:

قامت المدعية برفع دعوى إثبات نسب على المدعى عليه، وبعد تلاوة لائحة الدعوى علنًا في مجلس القضاء بحضور الطرفين، وبسؤال المدعى عليه عما جاء بلائحة الدعوى، يبادر المدعى عليه بالإجابة على موضوع الدعوى، ويطلب من القاضي رد دعوى المدعية، ويقوم بإنكار الزوجية بينهما، فتبرز المدعية عقدًا عرفيًا غير مسجل لدى الجهات الرسمية، فيبادر المدعى عليه ويدفع الدعوى لوجود عيب لديه يمنعه من الاتصال بينه وبين المدعية يمنعه من الإنجاب، فتكلفه المحكمة بالإثبات، يقوم بتقديم تقارير طبية للمحكمة تُثبت صحّة دفعه، فإذا اقتنعت المحكمة بصحة التقارير المقدمة عن طريق خبير مختص، ترد دعوى المدعية، وينتفي نسب الصغير عن المدعى عليه ولا يترتب عليه أي أثر قانوني .

الفرع الثالث: الدفع بعدم ثبوت النسب استنادا إلى الأدلة العلمية:

أولًا: الدفع في دعوى إثبات النسب استنادًا إلى الأدلة العلمية الحديثة في الفقه الإسلامي:

من خلال البحث في نصوص الفقهاء المعاصرين حول طرق إثبات النسب تبين لنا؛ أنه لا يجوز إثبات نسب الصغير بالطرق العلمية الحديثة عند وجود الفراش، وأن النسب لا ينتفي عند الفراش إلا باللعان، ومن ثم يتم اللجوء إلى إثبات النسب بالأدلة العلمية الحديثة: كتحليل الحمض النووي، والبصمة الوراثية (DNA)، ولن نتوسع في إبراز أقوال الفقهاء بالأخذ في الطرق العلمية - كونه ليس موضوع الدراسة -، ويندرج هذا الدفع تحت نوع الدفع المقصود به إبطال موضوع الدعوى، بحيث يتعرض المدعى عليه إلى صدق أو كذب المدعى عليه في دعواه، وإبطال دعوى المدعي، ويكون الدفع مقبولًا حال ثبوته بالطرق العلمية الحديثة، إذا كان موافقا لما جاء في الشريعة الإسلامية.

مثال ذلك: قامت المدعية بإقامة دعوى إثبات نسب الصغير للمدعى عليه الذي لم يثبت أنه زوجها بالعقد الشرعي، ولم يكن هنالك ثبوت للفراش بينهما، فيقوم المدعى عليه بطلب دفع دعوى المدعية بأنه ليس والد الصغير، استنادا على الأدلة العلمية الحديثة، ففي حال ثبوت دفعه تبطل دعوى المدعية ويكون الدفع مقبول وصحيح.

ثانيًا: صورة الدفع في دعوى إثبات النسب استنادًا إلى الأدلة العلمية الحديثة في القانون:

لقد نص القانون الأردني في مادته (157) فقرة (ج) على أن:

" للمحكمة أن تثبت نسب المولود لأبيه بالوسائل العلمية القطعية مع مراعاة أحكام ثبوت النسب بفراش الزوجية ".[84]

جاء نصّ المادة السابق، ليؤكد على وجوب الأخذ بالطرق الحديثة في إثبات النسب، ما لم يوجد دليل أقوى منه للإثبات، كالفراش والإقرار والبينة.

صورة الدفع في دعوى إثبات النسب استنادًا إلى الأدلة العلمية الحديثة أمام المحكمة الشرعية:

قامت المدعية برفع دعوى إثبات نسب على المدعى عليه -الذي لم تثبت بينها وبينه الزوجية بعقد شرعي صحيح -، وبعد تلاوة لائحة الدعوى علنًا في مجلس الدعوى بحضور الطرفين، وبسؤال المدعى عليه عما تدّعيه المدعية بأن الصغير ابنه، طلب من القاضي رد الدعوى؛ بأنه قد تم فسخ عقد الزواج بينه وبين المدعية بحكم صادر من محكمة..... الشرعية بسبب اللعان؛ وعليه فإن نسب الصغير انتفى عنه بحكم اللعان، وبسؤال المدعية عن ما قدمه المدعى عليه،

صادقت على أنه تم التفريق بينها وبين المدعى عليه بحكم اللعان، إلا أنها أصرت على أن المدعى عليه هو والد الصغير، المحكمة وبعد التدقيق بالحكم المذكور والبحث حول حيثيات الدعوى، قامت بتكليف المدعى عليه بإجراء فحص البصمة الوراثية، وبعد صدور نتيجة التحليل بالطرق والإجراءات الصحيحة، ثبت للمحكمة أن المدعى عليه هو والد الصغير استنادًا الى نتيجة التحليل، المحكمة تقرر ثبوت دعوى المدعية، بإثبات نسب الصغير للمدعى عليه، ويترتب على هذا الإثبات الحقوق الشرعية والقانونية للطفل، من نسب وحضانة ونفقة وميراث.

المطلب الخامس: الإجراءات القانونية لإثارة الدفوع الموضوعية الواردة على دعوى إثبات النسب والآثار المترتبة عليها أمام المحاكم الشرعية الأردنية:

خلال هذا المطلب سنقوم بإبراز نموذج لدعوى النسب، وبيان الإجراءات المترتبة على هذا الدفع أمام المحاكم الشرعية الأردنية؛ وذلك من خلال بيان وقت إبدائها، ومن له الحق في إبدائها، وإظهار الآثار المترتبة على هذه الدفوع.

الفرع الأول: نموذج لدعوى إثبات النسب:

إلى محكمة... الشرعية الموقرة:

المدعية:.....، تحمل الرقم الوطني (.....)، بصفتها الشخصية، عنوانها لغايات التبليغ:.....

المدعى عليه:.....، يحمل الرقم الوطني (.....)، عنوانه لغايات التبليغ:. .....

موضوع الدعوى: (إثبات زواج ونسب)

وقائع الدعوى:

1بتاريخ (.....) تم عقد الزواج بيني وبين المدعى عليه المذكور أعلاه وفقًا للشرع الإسلامي، وكان زواجًا صحيحًا مستوفيًا لجميع الشروط الشرعية، إلا أنه لم يتم تسجيله لدى الجهات الرسمية المختصّة.

2-تولد لي من المدعى عليه على فراش الزوجية الطفل..... بتاريخ..... وعمره..... تقريبا.

3-المدعى عليه ينكر نسب الطفل له.

4-طالبت المدعية المدعى عليه، بتثبيت الزواج ونسب الطفل مرارًا وتكرارًا، لكن المدعى عليه لم يبد أي استجابة، واستمر بالإنكار، ورفض تثبيت الزواج وعليه يتسبب في أضرار قانونية واجتماعية للمدعية وللصغير.

الطلب: التمس من محكمتكم الموقرة:

1قبول ما ورد في هذه اللائحة شكلًا لتقديمها وفقًا للأصول والقانون، وإجراء الإيجاب الشرعي.
2-الحكم للمدعية بما جاء في لائحة الدعوى في إثبات الزواج وإثبات نسب الطفل المذكور أعلاه، وتضمين المدعى عليه الرسوم والمصاريف وأتعاب المحاماة.

الفرع الثاني: الإجراءات القانونية لدفع دعوى إثبات النسب أمام المحاكم الشرعية الأردنية:

تقدم لائحة الدعوى إلى رئيس المحكمة لمنح الإذن بتسجيلها من خلال توقيعه عليها، وبعدها يقوم بتحويلها إلى قلم استيفاء الرسم، لدفع رسمها، وثم تحول إلى قلم المحكمة (سجل الأساس) تسجل فيه وتأخذ رقمًا، ويعين موعد الجلسة، ويتم تحضير لائحة التبليغ للمدعى عليه و/أو المدعى عليهم، وبعدها يوقع التبليغ من القاضي الذي سينظر الدعوى، وتكون إجراءات السير في الدعوى في اليوم المعين على النحو التالي:

الجلسة الأولى:

في اليوم المعين في المجلس الشرعي المعقود لدى أنا..... قاضي محكمة..... الشرعية، حضرت المكلفة شرعًا المدعية.....، وحضر بحضورها المكلف شرعًا المدعى عليه..... المتعرف عليهما حسب الأصول، بوشرت المحاكمة الوجاهية علنًا، تليت لائحة الدعوى فكررتها المدعية وصادقت عليها علنًا في المجلس، وبسؤال المدعى عليه عما جاء في الدعوى قال: أنكر وجود أي علاقة زوجية شرعية أو قانونية بيني وبين المدعية؛ حيث إن الزواج المدعى به لم ينعقد بيني وبين المدعية، ولا يوجد أي عقد زواج موثق يثبت هذا الزواج، وعليه أنكر دعوى إثبات الزواج وإثبات نسب الصغير، المحكمة تسأل المدعية عن دفع المدعى عليه، فأنكرته وطلبت من المحكمة إجراء الإيجاب الشرعي، المحكمة تكلف المدعية إثبات دعواها، فاستعدت لذلك وطلبت الإمهال، المحكمة تقرر تأجيل الجلسة إلى يوم..... الساعة.... صباحًا، أُفهم لمن حضر علنًا، تحريرًا في..... الموافق.....

المدعية المدعى عليه الكاتب القاضي

الإجابة على موضوع دفع الدعوى:

خلال هذه المرحلة تكون الجلسات عبارة عن تقديم بينات المدعية، لإثبات دعواها، على النحو الآتي:

الجلسة الثانية:

في اليوم المعين في المجلس الشرعي المعقود لدي أنا..... قاضي محكمة..... الشرعية، حضر المكلفان شرعًا المتعرّف عليهما حسب الأصول، بوشرت المحاكمة العلنية الوجاهية؛ حيث

إن هذه الجلسة مؤجلة لغاية الإثبات، وبسؤال المدعية عما أُمهلت من أجله، أجابت قائلة: أُبرز للمحكمة بينة شخصية وهي شهادة كل من:(.....) و (.....)، وأحصر شهادتي بمن سميت، المحكمة تسأل المدعية عن الشهود، قالت: أحضرت الشاهدين المذكورين وهما في ساحة المحكمة ألتمس النداء عليهما، والاستماع لشهادتهما، المحكمة تقرر إجابة الطلب، وبالنداء حضر الشاهد المكلف شرعًا (.....) المذكور أعلاه، وعرف عليه ببطاقته الشخصية وهو من الشهود المسميين والمحصورين في هذه الدعوى، وبعد القسم والاستشهاد منه شهد قائلًا: (إنني أعرف المدعية (.....)، وأعرف المدعى عليه (.....) وأعلم أنه قد تم عقد زواجًا عرفيًا بينهما بتاريخ (../../....م) وقد كنت شاهدًا على هذا الزواج، واسمي مذكور بالعقد العرفي، وقد وعد المدعى عليه المدعية بأن يوثق هذا الزواج في أقرب وقت لكنه لم يفعل، وقد أخفى المدعى عليه العقد العرفي ولم يعطه للمدعية، وبعد حين علمت بأن المدعية قد حملت من المدعى عليه، وهذه شهادتي وبها أشهد) واكتفت المحكمة منه بذلك، ولم يرغب الطرفان بمناقشة الشاهد.

الشاهد الأول:.....

وبالنداء حضر المكلف شرعًا (.....) المذكور أعلاه، المعرف عليه ببطاقته الشخصية، وهو من الشهود المسميين والمحصورين في هذه الدعوى، وبعد القسم والاستشهاد منه شهد قائلًا: (إنني أعرف المدعية (.....)، وأعرف المدعى عليه (.....) وأعلم أنه قد تم عقد زواج عرفي بينهما بتاريخ (../../....م) وقد كنت شاهدًا على هذا الزواج واسمي مبرز كشاهد في العقد العرفي، وأخبرنا المدعى عليه بأنه سيوثقه في وقت قريب، وقد حملت المدعية وكانت تخبرني أن المدعى عليه لا يريد توثيق العقد وقد أخفى العقد عنها، وهذه شهادتي وبها أشهد)، واكتفت المحكمة منه بذلك، ولم يرغب الطرفان بمناقشة الشاهد.

الشاهد الثاني:.....

المحكمة تقرر تأجيل الجلسة للتدقيق بشهادة الشهود، أُفهم لمن حضر تحريرًا في..... الموافق.....

الشاهد الأول الشاهد الثاني المدعية المدعى عليه الكاتب القاضي

....

الجلسة الرابعة:

في اليوم المعين في المجلس الشرعي المعقود لدي أنا..... قاضي محكمة..... الشرعية، حضر المكلفان شرعًا المتعرّف عليهما حسب الأصول، بوشرت المحاكمة الوجاهية علنًا؛ حيث إن هذه الجلسة مؤجلة للتدقيق في شهادة الشهود ومطابقتها، المحكمة وبعد التدقيق وجدت أن شهادة كل من الشاهدين المذكورين متطابقة، المحكمة بسؤال المدعية عن أقوالها الأخيرة قالت: إن هذه هي البينة الوحيدة، ولا يوجد غيرها لأن العقد العرفي مع المدعى عليه وهو ينكر وجوده معه، وكررت ما سبق وطلبت إجراء الإيجاب الشرعي، وبسؤال المدعى عليه عن أقواله الأخيرة كرر ما سبق واستمر بالإنكار وطلب إجراء الإيجاب الشرعي، المحكمة وبعد سماع شهادة الشهود والتأكد من صحة أقوالهم، تقرر إجراء فحص البصمة الوراثية للمدعى عليه وللصغير المذكور، وقد حددت المحكمة المركز (.....) التابع لها لإجراء أخذ العينة في يوم (.....) تاريخ.../..../....م، المحكمة تبلغ الطرفين، وتؤجل الجلسة للغاية السابقة.

أُفهم لمن حضر تحريرًا في..... الموافق.....

المدعية المدعى عليه الكاتب القاضي

الجلسة الخامسة:

في اليوم المعين في المجلس الشرعي المعقود لدي أنا..... قاضي محكمة..... الشرعية، حضر المكلفان شرعًا المتعرّف عليهما حسب الأصول، بوشرت المحاكمة الوجاهية علنًا؛ حيث إن هذه الجلسة مؤجلة للتدقيق لقرار المحكمة في إثبات نسب الصغير للمدعى عليه استنادًا على فحص البصمة الوراثية، المحكمة وبعد التدقيق في نتيجة الفحص تبين لها أن المدعية محقة في دعواها، وأن المدعى عليه هو والد الصغير المذكور، وعليه المحكمة وبعد التدقيق البينة الشخصية المقدمة من المدعية وهي شهادة كل من الشاهدين المذكورين، واستنادا على نتيجة الفحص الوراثي تقرر قبول دعوى المدعية وإثبات الزواج من المدعى عليه المذكور، وإثبات نسب الصغير المذكور، حكمًا وجاهيًا قابلًا للاستئناف موقوف النفاذ على قبوله استئنافًا.

الفرع الثالث: وقت إثارة الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب:

إن الدفوع الموضوعية يجوز إثارتها في أي وقت خلال نظر الدعوى، ولا يوجد ترتيب خاص لها؛ بحيث لا يعد الدافع أنه قد تنازل عن إثارة الدفع الموضوعي حين تقديم دفع آخر عليه خلال الدعوى [85]، وتأسيسًا على ما سبق فإن الدفع في دعوى إثبات النسب يجوز إبداؤه في أي مرحلة

من مراحل الدعوى، ولكن يستحسن أن يقدم في أول مراحل الدعوى للسير في الدعوى بصورة قانونية صحيحة.[86]

الفرع الرابع: من له حق الدفع في دعوى إثبات النسب:

يختلف صاحب الحق في دعوى النسب خلال مراحل التقاضي، فصاحب الحق في دفع الدعوى غالبًا يكون المدعى عليه، فهو الطرف الرئيسي الذي يحق له إنكار النسب أو دفع الدعوى إذا رفعت ضده، ويمكن رفع دعوى إثبات النسب من ورثة الأب إن كان الأب متوفى، إذا كان إثبات النسب يؤثر على حقوقهم الشرعية [87]، ويمكن تدخل النيابة العامة الشرعية [88] كطرف ثالث في الدعوى إذا رأت مصلحة في ذلك، فقد ورد في نص المادة (176) / فقرة (أ) من قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني على أنه: **" يكون تدخل النيابة العامة الشرعية اختياريًا في الدعوى التالية: 1. الحجر وفكه، 2. رد القضاة، 3. النسب وإثبات الزواج، والتفريق بين الزوجين، 4. الدية في النفس وما دونها، 5. الحضانة والضم ".**[89]

الفرع الخامس: الأثر المترتب على الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب:

تتعلق الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب بالأمور الجوهرية التي تؤثر في صحة الدعوى بشكل مباشر، بحيث يكون الأثر المترتب عليها في الدعوى إما بقبول دفع المدعى عليه ورد دعوى المدعية إن كانت الأدلة قوية وكافيه، وعليه لا يثبت نسب الصغير، وإما أن يرد الدفع ولا يقبل إن كانت الأدلة غير كافيه ومقنعه ويكمل السير في دعوى إثبات النسب، فإذا حكم بثبوت نسب الصغير يترتب عليه أحكام النفقة والحضانة والميراث، وإما أن تؤدي هذه الدفوع الى تأجيل الفصل في الدعوى لتقديم مزيد من الأدلة التي تدعم الدعوى، وكل ذلك يتكيف حسب إجراءات الدعوى والأدلة المبرزة فيها، وقد يكون هذا الدفع مُنهيًا للخصومة وقد لا يكون بحسب حال الدعوى.[90]

النتائج:

لقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج منها:

1- أن الدفوع الموضوعية التي ترد على دعوى إثبات النسب تتمثل في: إنكار صحة الزواج، وعدم ثبوت الفراش الشرعي، وإمكانية الاستعانة بالبصمة الوراثية لإثبات النسب أو نفيه وفق الضوابط الشرعية والقانونية.

2- إن إجراءات إثارة الدفع الموضوعي في دعوى إثبات النسب تتمثل في تقديم الأدلة الشرعية القانونية كإثبات عدم وجود شرعي، كاللعان أو الاعتماد على الفحص الوراثي بشرط أنْ لا يخالف الضوابط الشرعية.

3- الآثار المترتبة على إثارة الدفوع الموضوعية في دعوى إثبات النسب، تكون إما نفي النسب وما يترتب عليه من إسقاط الحق الشرعي للصغير كالنفقة والميراث، وإما أن يثبت النسب في حال رد الدفع ولم يقبل، وبالتالي يترتب على ثبوته الحقوق الشرعية للصغير كالنفقة والحضانة والميراث.

4- لقد أحسن المشرع الأردني بقبول إثارة الدفوع الموضوعية خلال مراحل الدعوى، ليكفل حق المدعي والمدعى عليه في إثارة هذا الدفع، وضمان توفير الوقت والجهد للقاضي والمحكمة.

التوصيات:

من خلال الدراسة توصلت الباحثة إلى جملة من التوصيات:

1- ضرورة توفير التوعية اللازمة للأفراد بشأن حقوقهم وواجباتهم بشأن النسب، من خلال الوسائل الإعلامية أو المحاضرات العلمية المختصة، لضمان عدم وقوع الأفراد في أخطاء قانونية تؤدي الى التشكيك في النسب.

2- تشجيع اعتماد الوسائل العلمية الحديثة في القضايا المعقدة للنسب، كونها تعد أداة قوية في الإثبات.

الهوامش:

.

1 ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ / 1311م)، **معجم لسان العرب**، بيروت، دار صادر، 1993م، (ط3)، ج8، ص85.

2 الفيومي، أحمد بن محمد بن علي (ت770هـ/1369م)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت، المكتبة العلمية، (دت)، (دط)، ج1، ص194.

3 ابن منظور، **معجم لسان العرب**، ج14، ص262.

4 ياسين، محمد نعيم (ت1444هـ/2023م)، **نظرية الدعوى بين الشريعة والقانون وقانون المر افعات المدنية والتجارية**، عمان، دار النفائس للنشر والتوزيع،2011م، (ط2)، ص82.

5 والي، فتحي والي (دت)، **نظرية البطلان في قانون المر افعات**، القاهرة، منشورات الحلبي الحقوقية،1997م، (ط2)، ص14

6 نخبة من العلماء، **المعجم الوسيط**، القاهرة، مجمع اللغة العربية،2004م، (ط4)، مجلد1، ص93.

7 الزحيلي، وهبة بن مصطفى(ت1436هـ/2015م)، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق، دار الفكر، (دت)، (ط4)، ج8، ص6280.

8 الترهوني، محمد أحمد ضو(دت)، **حجية القر ائن في الإثبات الجنائي في الفقه الإسلامي**، عمان، الجامعة الأردنية، 1997م، (ط2)، ص28.

9السنهوري عبد الرزاق (ت1391/1971م)، **الوسيط في شرح القانون المدني**، بيروت، دار إحياء التراث العربي،2007م، (دط)، ج2، ص14.

10ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص755.

11 المرغيناني، علي بن أبي بكر(ت593هـ/1197م)، **الهداية في شرح بداية المبتدي**، تحقيق: طلال يوسف، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (دت)، (دط)، ج3، ص268.

12 الزحيلي، وهبة بن مصطفى (ت1436هـ / 2015م)، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق، دار الفكر، 1989م، (ط3)، ج 9، ص637.

13 لطفي، أحمد محمد (دت)، **التلقيح الصناعي بين أقوال الأطباء وآراء الفقهاء**، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2006م، (دط)، ص190.

14 المادة (150) **من مدونة الأسرة المغربية** رقم (70) لسنة 2004م.

15 ابن منظور، **لسان العرب**، ج8، ص87.

16 الفيومي، **المصباح المنير**، ج1، ص196.

17 الفيومي، **المصباح المنير**، ج1، ص196.

18 المصدر السابق نفسه.

19 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص568.

20 أبوسيف، مأمون محمد عمر (دت)، **الدفوع الموضوعية في دعاوى النفقات**، رسالة دكتوراة – الجامعة الأردنية، 1996م، ص17.

21علي حيدر خواجه أمين (ت1353ه)، **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، بيروت، دارالجيل،1991م، (ط1)، ج4، ص212.

22 ينظر: المادة (1631) من **مجلة الأحكام العدلية** رقم (0) لسنة 1876م.

23 أبو الوفا، أحمد(دت)، **نظرية الدفوع في قانون المر افعات**، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1980م، (ط6)، ص11.

24 أبوالوفا، **نظرية الدفوع**، ص11.

25 ينظر: أبوسيف، **الدفوع الموضوعية في دعاوى النفقات**، ص20.

26 البهوتي، منصور بن يونس بن ادريس (دت)، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت، دار الفكر، (دت)، (دط)، ج6، ص384.

27 البهوتي، **كشاف القناع**، ج6، ص384.

28 علاء الدين الكاساني الحنفي (587ه)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشر ائع**، مصر، مطبعة الجمالية، 1910م، (ط1)، ج6، ص222.

29 **مجلة الأحكام العدلية**، المادة (1616)

30 **مجلة الأحكام العدلية**: المواد (1619،1618،1617)

31 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص556.

32 الأتاسي، محمد جاسر (2023م). **لائحة دعوى إثبات نسب في الأردن: الإجراءات والشروط**، شروط دعوى النسب، موقع: https://bestlawfirmjo.com/

33ينظر: المسند، محمد بن عبد العزيز (دت)، **كتاب الفتاوى الإسلامية**، الرياض، دار الوطن للنشر، 1994م، (ط1)، ج3، ص151.

معنى أن يكون الزواج مستوفيًا جميع أركانه، أي: أن يكون الزواج قائمًا بطريقة صحيحة ابتداء مستوفيًا جميع شروطه التي نصت عليها الشريعة الإسلامية، وهذه الشروط هي:

- **الصيغة:** وهي الإيجاب والقبول، الصادر من الزوجين أو ولي الزوجة، الإيجاب: كأن يقول ولي الزوجة، زوجتك ابنتي، والقبول: بأن يقول الزوج، وأنا قبلت.

- **الزوج:** يشترط فيه عدة شروط: أولًا: أن يكون محلًا للزوجة - بحيث لا يكون من المحرمين عليها -، ثانيا: أن يكون الزوج معينًا فلو قال الولي لمجموعة: زوجت ابنتي لأحدكم، لا يعتبر الزواج صحيحا لعدم التعيين، ثالثا: أن يكون الزوج حلالاً، أي ليس محرماً بحج أو عمرة.

- **الزوجة:** يشترط في الزوجة ما يشترط في الزوج وهي: أولًا: خلوها من موانع النكاح، بحيث تكون محلًا للزوج، ثانياً: أن تكون معينة، ثالثاً: أن تكون حلالاً، بحيث أن لا تكون محرمة بحج أو عمرة.

- **الولي للزوجة:** حيث إنه لا يجوز للمرأة أن تزوج نفسها، صغيرة كانت أم كبيرة، بكرًا أم ثيّبًا، لقوله عليه السلام: ((لا تزوج المرأةُ المرأةَ، ولا تزوج المرأة نفسها)). [أخرجه ابن ماجه (1882)، المصدر: صحيح ابن ماجه، رقم (1539)، حكمه: صحيح دون جملة الزانية في نهاية الحديث.

- **الشاهدان:** لا بد عند عقد الزواج من الإشهاد عليه بوجود شاهدين، ودليل وجوب وجود الشاهدين، قوله عليه السلام: ((لا نكاح إلا بوليّ وشاهدّي عدل)). [المحدث: الألباني في صحيح الجامع، الراوي عمران بن حصين وعائشة رضي الله عنها، رقم (7557)، خلاصة حكم المحدث: صحيح]

34 **قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني وتعديلاته**، رقم (15)، لسنة (2023م)، المنشور على الصفحة (2488)، من عدد الجريدة الرسمية رقم (5859)، بتاريخ 2023/5/17، الفصل الأول (الوظيفة والصلاحية)، المادة (2) / فقرة (8)

35: "..." المادة (3) **من قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني وتعديلاته**، رقم (15)، لسنة (2023م):

المادة 3- كل دعوى ترى في محكمة المحل الذي يقيم فيه المدعى عليه ويستثنى من ذلك الدعاوى الآتية:-
1- الدعاوى المتعلقة بالأوقاف غير المنقولة ترى في محكمة المحل الموجود فيه ذلك الوقف.
2- الدعاوى المتعلقة بمداينات أموال الأيتام والأوقاف لا ترى إلا في محكمة المحل الذي جرى فيه العقد.
3-دعوى الوصية لا تقام إلا في محكمة محل إقامة المتوفي.
4- تجوز رؤية دعوى النكاح في محكمة المدعى عليه أو المحكمة التي جرى في منطقتها العقد وتجوز رؤية دعوى الافتراق في المحكمتين المذكورتين، وفي محكمة المحل الذي تقيم فيه المدعية أو الذي وقعت فيه الحادثة التي هي سبب الدعوى.
5- لجميع المحاكم حق تقدير النفقة للأصول والفروع والصغار وفاقدي الأهلية والزوجات وتقدير أجرة الحضانة والرضاع والمسكن
6- إذا تعدد المدعى عليهم وكان الحكم على أحدهم حكماً على الباقين أو كان موضوع الدعوى واحداً تقام الدعوى في محكمة أحدهم وإذا أقيمت في محكمة امتنع على غيرها رؤية الدعوى.
7- تحكم المحكمة في دعوى الدفع بناء على طلب الدافع.

36 مواد الشروع في الدعوى من قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (15) لعام (2023):
" المادة 9- يجب أن تقدم لائحة الدعوى مشتملة على اسم كل من الفرقاء وشهرته ومحل إقامته وعلى الادعاء والبينات التي يستند إليها وتبلغ صورة عنها إلى كل من المدعى عليهم.
المادة 10- يجب أن يقدم عدد كاف من نسخ لائحة الدعوى يكفي لتبليغها إلى جميع المدعى عليهم المبينة اسماؤهم في اللائحة.
المادة 11- ينظم كاتب المحكمة مذكرة الحضور، ويعد نسخاً منها بعدد نسخ لائحة الدعوى ويبلغ المدعي عليه نسخة منها مع نسخة من لائحة الدعوى.
2- توقع مذكرة الحضور مع نسخها من القاضي وتختم بختم المحكمة الرسمي.
المادة 12- تتضمن مذكرة الحضور تكليف المدعى عليه الحضور في يوم معين وتقديم دفاع خطي ضد لائحة الدعوى التي قدمها المدعي خلال عشرة أيام من تاريخ تبليغه المذكرة وذلك في الدعاوى التالية:-
1- إذا كانت قيمة موضوع الدعوى أكثر من خمسين ديناراً.
2- الدعاوى المتعلقة بصحة الوقف والاستحقاق فيه والحكر والأرشدية وعزل المتولي وكل ما يتعلق بالوقف.
3- دعاوى النسب والإرث والوصية وعزل الوصي والقيم.
4- دعاوى الحجر وفكه.
5- دعاوى الدية.
وفي هذه الحالة يجب أن لا تقل الفترة الفاصلة بين الميعاد المضروب لحضور المدعى عليه، وتاريخ صدور المذكرة عن عشرين يوماً.المادة 13- يجوز للمدعى عليه في غير الدعاوى المذكورة في المادة السابقة أن يقدم دفاعًا خطيًّا اذا أراد أو أمرته المحكمة ".

37 الأتاسي، **لائحة دعوى إثبات نسب في الأردن: الإجراءات والشروط**، مصدر سابق، موقع: https://bestlawfirmjo.com/

38 نصوص المواد القانونية وردت في قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (15) لسنة (2023) " مواد التبليغ: المادة 17- إذا أصدرت المحكمة ورقة قضائية للتبليغ:
1- تسلم إلى المحضر لأجل تبليغها:
2- إذا كان المطلوب تبليغه يقيم في منطقة محكمة أخرى ترسل الأوراق إلى تلك المحكمة لتتولى تبليغها ثم تعيدها إلى المحكمة التي أصدرتها مرفقة بمحضر يفيد ما اتخذته بشأنها من الإجراءات.
المادة 18- يتم تبليغ الأوراق القضائية بتسلم نسخة منها إلى الفريق المراد تبليغه بالذات أو إلى وكيله المفوض قانوناً بقبول التبليغ عنه.
المادة 19- إذا تعذر تبليغ المدعى عليه بالذات يجوز إجراء التبليغ في محل إقامته لأي فرد من أفراد عائلته يسكن معه وتدل ملامحه على أنه بلغ الثامنة عشرة من عمره.

المادة 20- يجب على من بلغ الأوراق القضائية أن يوقع على نسخة منها إشعاراً بحصول التبليغ فإذا لم يوقع واقتنعت المحكمة بأنه قد تمنّع عن التوقيع تقرر أن التبليغ قد تم وفق الأصول.

المادة 21- إذا لم يعثر المحضر بعد بدل الجهد على المدعى عليه أو على أي شخص يمكنه تبليغه بالنيابة عنه أو إذا رفض المدعى عليه أو الشخص الذي كان يمكن تبليغه قول التبليغ فعلى المحضر أن يعلق نسخة من الورقة القضائية المراد تبليغها على الباب الخارجي وعلى جانب ظاهر للعيان من البيت الذي يسكنه المدعى عليه أو يتعاطى فيه عمله عادة ثم يعيد النسخة الأصلية من تلك الورقة إلى المحكمة مع شرح واقعة الحال عليها ويجوز للمحكمة أن تعتبر تعليق الأوراق على هذا الوجه تبليغاً صحيحاء

المادة 22- 1- إذا اقتنعت المحكمة بأنه لا سبيل لإجراء التبليغ وفق الأصول المتقدمة لأي سبب من الأسباب يجوز لها أن تأمر بإجراء التبليغ.

ا- بتعليق نسخة من الورقة القضائية على موضع بارز من دار المحكمة ونسخة أخرى على جانب ظاهر للعيان من البيت المعروف أنه آخر بيت كان يقيم فيه المدعى عليه أو المحل الذي كان يتعاطى فيه عمله إن كان له بيت أو محل كهذا أو.

ب- بنشر إعلان في الجريدة الرسمية أو إحدى صحف الأخبار.

2- اذا أصدرت المحكمة قراراً باتباع طريقة التبليغ هذه فعلى الرغم مما ورد في هذا القانون يجب أن يعين في القرار المذكور موعد لحضور المدعى عليه أمام المحكمة وتقديم دفاعه إذا دعت الحاجة إلى ذلك وفاقاً لما تتطلبه الحالة.

المادة 23- يترتب على المحضر في جميع الحالات التي يجري فيها التبليغ على أحد الوجوه المبينة في المواد المتقدمة أن يشرح فور وقوع التبليغ على الورقة القضائية الأصلية أو نسختها أو في ذيل يلحق بها بياناً بتاريخ التبليغ وكيفية إجرائه وأن يذكر فيه إذا أمكن اسم وعنوان الشخص الذي كان معرفاً للشخص المبلغ أو البيت الذي علقت عليه الورقة القضائية.

المادة 24- بعد أن تعاد الأوراق القضائية إلى المحكمة مبلغة على أحد الوجوه المبينة في أية مادة من المواد السابقة تسير في الدعوى إذا رأت أن التبليغ موافق للأصول وإلا تقرر إعادة التبليغ.

المادة 25- إذا كان المدعى عليه قاصراً أو شخصاً فاقد الأهلية تبلغ الأوراق القضائية الى وليه أو الوصي عليه.

المادة 26- إذا كان المدعى عليه معتقلا ترسل الأوراق القضائية إلى الموظف المسؤول عن المحل المعتقل فيه ليتولى تبليغه إياها.

المادة 27-1- إذا كان المدعى عليه موظفاً من موظفي الحكومة أو مستخدماً لدى إحدى السلطات المحلية يجوز للمحكمة أن ترسل الأوراق القضائية إلى رئيس المكتب أو الدائرة التابع لها ذلك الموظف ليتولى تبليغه إياها.

2- إذا كان المدعى عليه مستخدماً في شركة ينطبق عليها قانون الشركات يجوز للمحكمة أن ترسل الأوراق القضائية إلى سكرتير تلك الشركة أو إلى أي شخص آخر يدير مكتبها المسجل ليتولى تبليغها.

المادة 28- يجب على المحضر أو أي شخص أرسلت إليه الأوراق القضائية ليتولى تبليغها وفاقاً لهذا القانون أن يبلغها ويعيدها موقعة مع شرح من المدعى عليه يشعر أنه بلغها.

إذا تعذر إجراء التبليغ لأي سبب من الأسباب تعاد الأوراق القضائية إلى المحكمة مع شرح واف بواقعة الحال.

المادة 29- إذا اعطى في أية دعوى أحد الطرفين عنوانه للتبليغ فكل تبليغ يجري إليه إلى هذا العنوان يعتبر صحيحًا. المادة 30- للمحكمة أن تجلب في الحال المدعى عليه في المواد المستعجلة."

39ينظر: ياسين، أحمد سمير(دت)، الدفوع الشكلية: مفهومها وقواعدها وتطبيقاتها في قانون المرافعات المدنية، **مجلة الأطروحة – الدراسات القانونية**، جامعة كركوك، المجلد (4)، العدد 8، 2019م، ص11.

40 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص570.

41 أحمد، عبد الهادي إعمر(دت)، **الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها – دراسة مقارنة** -، رسالة دكتوراة – الجامعة الأردنية، 2012م، ص52.

42 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص570.

43 ينظر: العقيلي، آمنة رشيد(دت)، آثار الحكم بالدفع في الفقه الإسلامي والقانون – دراسة مقارنة -، **مجلة علوم الشريعة والقانون**، الجامعة الأردنية، المجلد (40)، العدد 2، 2013م، ص638.

44 ينظر: العقيلي، **آثار الحكم بالدفع في الفقه الإسلامي والقانون**، ص638.

45 ينظر: العقيلي، **آثار الحكم**، ص638.

46 ينظر: إعمر، **الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها**، ص53.

47 إعمر، **الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها**، ص53.

48 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص574.

49 المصدر السابق نفسه.

50 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**،574.

51 المصدر السابق، ص575.

52 ينظر: العقيلي، **آثار الحكم بالدفع في الفقه الإسلامي والقانون**، ص641.

53 أبو الوفا، **نظرية الدفوع**، ص11.

54 اعمر، **الدفوع التأجيلية وتطبيقاتها**، ص53.

55 بني بكر، قاسم محمد محمد، **نظرية الدفع الموضوعي وتطبيقاتها في القضاء الشرعي الأردني – دراسة مقارنة -**، رسالة دكتوراة – الجامعة الأردنية، 2005م، ص56.

56 ينظر: العقيلي، **آثار الحكم بالدفع في الفقه الإسلامي والقانون**، ص641.

57 أبو الوفا، **نظرية الدفوع**، ص11.

58 ينظر: العقيلي، **آثار الحكم بالدفع في الفقه الإسلامي والقانون**، ص642.

59 ينظر: والي، فتحي والي، **المبسوط في قانون القضاء المدني -علمًا وعملًا-**، القاهرة، دار النهضة العربية، 2017م، (ط1)، ج2، ص89.

60 بني بكر، **نظرية الدفع الموضوعي**، ص46.

61 ينظر: ياسين، **نظرية الدعوى**، ص576.

62المادة (43) / فقرة (أ) من قانون **أصول المحاكمات الشرعية الأردني** رقم (15) لسنة 2023م.

63 **تعريف الغياب** اصطلاحًا، ينظر **الموقع الإلكتروني**: https://www.ejaba.com/question

64 بني سلامة، محمد خلف (دت)، **شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم (15) لسنة (2019م) – الزواج والطلاق -**، عمان، دار وائل للنشر، 2022م، (ط4)، ص322.

65 المادة (122) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني** رقم (15) لسنة 2019م.

66 المادة (21) من **قانون العقوبات الأردني وتعديلاته** رقم (16) لسنة 1960م.

67 ينظر: بني سلامة، **شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني**، ص338.

68 المادة (125) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني** سابق ذكره، " لزوجة المحبوس المحكوم عليه بحكم قطعي بعقوبة مقيدة للحرية مدة ثلاث سنوات فأكثر أن تطلب إلى القاضي بعد مضي سنة من تاريخ حبسه وتقييد حريته، فسخ عقد زواجها منه ولو كان له مال تستطيع الإنفاق منه، فإذا أفرج عنه قبل صدور حكم الفسخ يرد الطلب ".

69 ينظر: بني سلامة، **شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني**، ص338.

70 ينظر: بني سلامة، **شرح قانون الأحوال الشخصية**، ص338.

71 مفهوم **السفر** اصطلاحا، ينظر الموقع الإلكتروني: www.mawdoo3.com

72بني سلامة، **شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني**، ص395.

73 المادة (246) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني** رقم (15) لسنة 2019م.

74 ينظر: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت620هـ/1223م)، **المغني لابن قدامة**، القاهرة، مكتبة القاهرة (ط1)،1968م، ج5، ص147، ينظر: ابن قدامة، **المغني**، ج8، ص64، ينظر: المواد (38)، (105)، (108)، (110) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني** رقم (15) لسنة 2019م.

75 هي المحاكمة التي يتم انعقادها بحضور تتم بحضور المدعي والمدعى عليه، أو من ينوب عنهما.

76 هي المحاكمة التي تتم بحضور المدعي وغياب المدعى عليه عن الحضور، بعد حضوره جلسة أو أكثر من جلسات المحاكمة، ينظر: المواد (101-114) من قانون **أصول المحاكمات الشرعية الأردني** رقم (15) لسنة 2023م.

77بدوي، عبد الباقي (دت)، التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب في الفقه الإسلامي وبعض قوانين الأحوال الشخصية العربية: العقم نموذجًا، **مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد 38، 2016م، ص94.

78 بدوي، **التفريق القضائي بين الزوجين بسبب العيوب**، ص95.

79 ينظر: بدوي، **التفريق القضائي بين الزوجين**، ص99.

80 الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت450هـ/1058م)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: علي معوض وعادل أحمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999م، (ط1)، ج9، ص371.

81 المصدر السابق نفسه.

82ينظر: الماوردي، **الحاوي الكبير**، ج9، ص368.

83 بدوي، **التفريق القضائي بين الزوجين**، ص114.

84 مادة رقم (157) من **قانون الأحوال الشخصية الأردني** السابق ذكره.

85 ينظر: أبو الوفا، **نظرية الدفوع**، ص16.

86 ينظر: المادة 1840 من مجلة الأحكام العدلية.

87 ينظر: حيدر، **درر الحكام**، ج4، ص263.

88 لقد تم استحداث النيابة العامة الشرعية في قانون أصول المحاكمات الشرعية رقم (11) لسنة (2016م)، **والنيابة العامة الشرعية** هي:" الجهة التي تقوم بوظيفة الدفع عن مصلحة المجتمع والنظام العام فيه، وحمايته ومنع التعدي عليه "، ينظر: الطعيمات والشوابكة، هاني سليمان وسحرعودة، صلاحيات النيابة العامة الشرعية في ضوء قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني رقم (11) لسنة(2016م)، **مجلة جامعة الزيتونة الأردنية للدراسات القانونية**، جامعة الزيتونة، مجلد (4)، العدد 3، 2016م.

89 ينظر: المواد (171-183) المتعلقة بمبدأ عمل النيابة العامة الشرعية الذي نص عليها **قانون أصول المحاكمات الشرعية الأردني رقم (15) لسنة 2023م.**

90 ينظر: حيدر، **درر الحكام**، ج4، ص223.

ماهية العقود الذكية وارتباطها بتقنية البلوكشين
دراسة مقارنة لنصوص التشريع الأردني

د. إيمان إبراهيم الوريكات* **أ.د. علي خالد القطيشات****

تاريخ وصول البحث: 2024/12/8م تاريخ قبول البحث: 2025/2/26م

الملخص

يكتنف مفهوم العقود الذكية الكثير من الغموض خصوصاً أن عدداً من الباحثين ما زال يخلط ما بين العقود الإلكترونية والعقود الذكية، ولذلك يسهم هذا البحث في إزالة هذا الغموض من خلال بيانه لماهية العقود الذكية بشكل تفصيلي.

ويثير البحث موضوعاً غاية في الجدة والمعاصرة وموضوع البحث في بعده العملي له العديد من التطبيقات على الشبكة العنكبوتية، وفي البعد الشمولي للبحث فإن العقود الذكية لا تقتصر على معاملة دون أخرى، ولا على نوع من العقود دون آخر.

وقد هدف البحث إلى معرفة ماهية العقود الذكية وارتباطها بتقنية البلوكشين بالإضافة إلى معرفة الفروق بين العقود الإلكترونية والعقود الذكية، وإيضاح تقنية البلوكشين، وبيان خصائص العقود الذكية بالإضافة إلى إيضاح الأحكام القانونية للعقود الذكية المبرمة بتقنية البلوكشين ولتحقيق أهداف البحث فقد سلكنا المنهج الوصفي كونه المنهج الذي يخدم مادة البحث.

ومن أبرز النتائج التي توصلنا إليها: إن هناك قصوراً في التشريع الأردني إذ لم يبين في قانون المعاملات الإلكترونية للعقود الذكية ولم يبين تنظيمها القانوني بشكل واضح. بالإضافة لعدم قيام التشريع الأردني بتوفير الحماية القانونية سواء بشقها المدني أو الجزائي للعقود الذكية.

واقترحت الدراسة تعديل المادة 9 من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني لتصبح على النحو الآتي:

أ- تعتبر رسالة المعلومات وسيلة من وسائل التعبير عن الإرادة المقبولة قانوناً لإبداء الإيجاب أو القبول بقصد إنشاء التزام تعاقدي.

ب- يجوز إن يتم التعاقد بين وسائط إلكترونية مؤتمتة متضمنة نظام معلومات إلكتروني أو أكثر تكون معدة ومبرمجة مسبقاً للقيام بذلك ويكون التعاقد صحيحاً ونافذاً ومنتجاً لآثاره القانونية حتى في حالة عدم التدخل الشخصي أو المباشر لأي شخص طبيعي في عملية إبرام العقد في هذه الأنظمة.

ج- يجوز أن يتم التعاقد بين نظام معلومات إلكتروني مؤتمت بحوزة شخص وبين شخص آخر إذا كان الأخير يعلم أو من المفترض أن يعلم أن ذلك النظام سيقوم بإبرام العقد أو تنفيذه تلقائياً. ومن أبرز توصيات البحث أن يتطرق المشرع الأردني في تعديلاته القادمة على قانون المعاملات الإلكترونية للعقود الذكية ويبين تنظيمها القانوني بشكل أكثر إيضاحاً.

الكلمات المفتاحية: العقود الذكية، تقنية البلوكشين.

* أستاذ مساعد، كلية الحقوق، جامعة عمان الأهلية.

** أستاذ دكتور، كلية الحقوق، جامعة عمان الأهلية.

The nature of Smart Contracts and Their Relation to Blockchain Technology: A Comparative Study of Jordanian Legislation.

Abstract

The concept of smart contracts remains ambiguous, with many researchers continuing to conflate them with electronic contracts. This study addresses this confusion by providing a detailed explanation of the nature of smart contracts. The research explores this highly contemporary topic, noting that smart contracts have numerous practical applications online and are not limited to specific transactions or contract types.

The study aims to define smart contracts and their relationship to blockchain technology, distinguish between electronic and smart contracts, explain blockchain technology, outline smart contract characteristics, and clarify the legal status of blockchain-based smart contracts. The descriptive method was employed as the most suitable approach for this research material.

Key findings indicate deficiencies in Jordanian legislation, as the Electronic Transactions Law fails to address smart contracts or establish their legal framework clearly. Furthermore, Jordanian legislation provides no legal protection - civil or criminal - for smart contracts.

The study proposes amending Article 9 of the Jordanian Electronic Transactions Law as follows:
A) Information messages shall be considered a legally acceptable means of expressing will to make an offer or acceptance for establishing contractual obligations.
B) Contracts may be concluded between automated electronic means including one or more electronic information systems that are pre-prepared and programmed for this purpose. Such contracts shall be valid, enforceable, and legally binding even without personal or direct intervention by any natural person in the contract formation process.
C) Contracts may be concluded between an automated electronic information system possessed by one person and another person, provided the latter knows or should know that the system will automatically conclude or execute the contract.

The study recommends that Jordanian legislators address smart contracts in upcoming amendments to the Electronic Transactions Law and establish their legal framework more clearly.

Keywords: Smart Contracts, Blockchain Technology

المقدمة:

يمتاز العصر الذي نحياه في الوقت الحالي بسرعة التطور في شتى المجالات، ولعل أكثر ما يميز هذه العصر التطور التكنولوجي الحاصل في وسائل الاتصال المختلفة، التي غيرت أنماط الحياة، وجعلت الحصول على الخدمات أكثر سهولة من ذي قبل، ولم تكن مسألة العقود بمنأى عن هذا التطور، فقبل أن يحصل التطور التقني كانت العقود تتم بالطريقة التقليدية وهذا يستلزم حضور أطراف العقد أو موكليهم في المكان ذاته لإنشاء العقد الشفهي أو الكتابي، ومع تطور وسائل التكنولوجيا ظهر الجيل الثاني من العقود وهو ما يعرف بالعقود الإلكترونية غير أن هناك تخوفات نشأت من العقود الإلكترونية خصوصاً إذا كان العقد بمبالغ كبيرة، إذ إن عمليات الاحتيال الإلكتروني قد انتشرت بشكل ملفت للنظر، وبالتالي كان لا بد من توفير حماية للعقود الإلكترونية، ولذلك ظهرت تقنية البلوكشين وكان لها الدور الكبير في حماية العقود الإلكترونية، مما أدى لنشوء جيل ثالث من العقود أطلق عليه اسم العقود الذكية، وتستخدم برامج مخزنة على نظام سلسلة الكتل تعمل تلقائيًا عند استيفاء شروط محددة سابقًا، فالعقود الذكية عبارة عن عقود إلكترونية تستخدم تقنية البلوكشين وهي عبارة عن آلية متقدمة لقواعد البيانات تسمح بمشاركة المعلومات بشكل شفاف داخل شبكة أعمال. يمكن عن طريقها استخدام الذكاء الصناعي في تسهيل إبرام العقود والتصرفات القانونية، وتنفيذها بطريقة آلية وتلقائية دون حاجة إلى تدخل العنصر البشري. غير أن استخدام العقود الذكية التي تبرم من خلال هذه التقنية مازال بحاجة إلى التنظيم التشريعي أو الإطار القانوني، وذلك نظرا لحداثة هذه التقنية، وللتخوف من بعض الإشكاليات المتعلقة بها، لذا تركز هذه الدراسة على معرفة ماهية العقود الذكية، وعلاقتها بتقنية البلوك تشين، وكذلك بيان خصوصية تكوين هذه العقود، وآلية عملها، والإشكاليات المتعلقة بإبرامها، وتنفيذها، وتفسيرها. وذلك بهدف توفير الحماية للعقود الإلكترونية.

أهمية الدراسة:

تتمثل أهمية الدراسة في بحثها لموضوع غاية في الجدة والمعاصرة له العديد من التطبيقات على الشبكة العنكبوتية، فالعقود الذكية لا تقتصر على معاملة دون أخرى، ولا على نوع من العقود دون آخر، وبالتالي تعد هذه الدراسة مساهمة فعالة في إيضاح هذا النوع من العقود الذكية. كما تتمثل أهميتها من قلة الدراسات السابقة التي طرحت هذا الموضوع وندرتها إضافةً إلى أنها تجيب على العديد من الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

يعتبر مفهوم العقود الذكية من المفاهيم المعاصرة التي تحتاج لتوضيح وإزالة الغموض الذي يكتنفها خصوصاً أن العديد من الباحثين يخلط ما بين العقود الإلكترونية والعقود الذكية، والدراسة تثير اشكالية في غاية الأهمية وهي أن التشريع الأردني ما زال يفتقر إلى تنظيم هذا النوع من المعاملات بشكل دقيق والدراسة تجيب عن العديد من الاسئلة ذات الصلة بموضوعها ومنها:

-ما العقود الذكية وما مدى ارتباطها بتقنية البلوكشين؟

-ما الفرق بين العقود الإلكترونية والعقود الذكية؟

-ما تقنية بلوك شين؟

-ما خصائص العقود الذكية؟

-ما الأحكام القانونية للعقود الذكية المبرمة بتقنية البلوكشين؟

-هل تطرق التشريع الأردني لتنظيم العقود الذكية؟

أهداف الدراسة:

تتمثل أهداف الدراسة في الأمور التالية:

1.بيان مفهوم العقود الذكية.

2.إيضاح الفروق بين العقود الإلكترونية والعقود الذكية.

3.إيضاح تقنية البلوك تشين.

4.بيان خصائص العقود الذكية.

5.إيضاح الأحكام القانونية للعقود الذكية المبرمة بتقنية البلوكشين.

الدراسات السابقة:

أولاً: دراسة بو رغدة، نريمان مسعود (2019)، عقود البلوك تشين (العقود الذكية) من منظور قانون العقود، بحث منشور في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية والاقتصادية، مجلد 56، العدد 2

تناولت الدراسة موضوع العقد الذكي كونه وسيلة حديثة من أجل تنفيذ وإبرام العقد، وقد بينت هذه الدراسة موضوع آلية تشغيل العقد الذكي، وأوضحت الدراسة موضوع المسائل القانونية المتعلقة بالعقود الذكية.

وخلصت الدراسة إلى أن العقود الذكية هي عقود نافذة بكاملها وتبقى خاضعة لذات القواعد والأحكام التي تخضع لها العقود التقليدية.

إلا أن ما يميز دراستنا عن هذه الدراسة بأن دراستنا هي في تشريعنا الأردني فيما هذه الدراسة في التشريع الجزائري فضلاً عن تطرق دراستنا لمواضيع لم تتطرق لها هذه الدراسة.

ثانياً: دراسة نجية، معدواي (2021)، العقود الذكية والبلوكشين، بحث منشور في مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، المجلد 4، العدد 2.

بينت هذه الدراسة ماهية تقنية البلوكشين أو سلسلة الكتل من حيث التعريف الفقهي لهذه التقنية وذكر العناصر التي تقوم عليها هذه التقنية، وقد أوضحت هذه الدراسة ماهية العقود الذكية، كما تناولت الدراسة موضوع التأصيل القانوني لتأثير تقنية البلوكشين على العقود.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى القول: إن إنجاز العقود الذكية يتوقف على وجود عنصرين أساسين وهما تقنية البلوكشين، ووجود العملة الرقمية (البتكوين) ولا يوجد عقد ذكي من غير وجودهما.

إلا أن ما تمتاز به دراستنا عن هذه الدراسة بأن دراستنا هي في تشريعنا الأردني فيما هذه الدراسة في التشريع الجزائري فضلاً عن تطرق دراستنا لمواضيع لم تتطرق لها هذه الدراسة.

ثالثاً: دراسة محمد، عبد الرزاق وهبة (2021)، مفهوم العقد الذكي من منظور القانون المدني، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، المجلد 5، العدد 8.

عرّفت الدراسة بالعقد الذكي وبينت نشأته وعرضت لخصائص العقد الذكي مبينة طبيعته القانونية ووضحت المشاكل التي يثيرها العقد الذكي مبينة كيفية مواجهتها.

وقد خلصت الدراسة للقول: إن تطبيق العقد الذكي يثير بعض المشاكل المتمثلة في الأهلية اللازمة للتعاقد وعدم استجابته للظروف الطارئة والقوة القاهرة.

إلا أن ما يميز دراستنا عن هذه الدراسة بأن دراستنا هي في تشريعنا الأردني فيما هذه الدراسة في التشريع المصري.

رابعاً: دراسة منصور، داود، زرقين، عبد القادر (2022)، العقود الذكية المدمجة في البلوكشين: بداية نهاية العقود التقليدية، بحث منشور في المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية، مجلد 59، العدد 1.

أوضحت هذه الدراسة موضوع العقود الذكية حيث بينت كيفية حدوثها والعناصر التي يُعتمد عليها في قيام هذه العقود فذكرت أولاً بناء سلسلة من الكتل أي البلوكشين ومن بعدها

قامت بذكر أنواع البلوكشين، إضافةً إلى أن هذه الدراسة وبينت موضوع التأصيل القانوني للعقود الذكية من حيث تقسيمه إلى مفهوم هذه العقود وطبيعتها القانونية، وذكرت الدراسة آلية إبرام العقد الذكي.

وتوصلت الدراسة إلى أن هنالك صعوبة تتعلق بموضوع تعديل العقد الذكي، وهذه خاصية مشتركة في الكثير من الاتفاقيات التجارية، وأوصت الدراسة بضرورة وجود خاصية تسمح بالتعديل على العقد الذكي المبرم بتقنية البلوكشين.

إلا أن ما تمتاز به دراستنا عن هذه الدراسة بأن دراستنا هي في تشريعنا الأردني فيما هذه الدراسة في التشريع الجزائري فضلاً عن تطرق دراستنا لمواضيع لم تتطرق لها هذه الدراسة.

خامساً: دراسة قطيشات، ايناس محمد وآخرون (2022)، الطبيعة القانونية للعقود الذكية وفقاً لنظرية العقد في القانون المدني الأردني، المجلة الأردنية في القانون والعلوم السياسية، المجلد 14، العدد 4.

عرّفت الدراسة بالعقد الذكي وفرّقت بينه وبين العقد الإلكتروني وبينت أهم المعوقات التشريعية التي تقف أمام الاغتراف بهذا النوع من العقود وبينت موقف الفقه والقضاء من الخوارزميات المستخدمة عند تنفيذ العقود الذكية.

وخلصت الدراسة للقول: بالرغم من الإيجابيات التي حققتها العقود الذكية إلا أنها زادت من تكاليف الاستعانة بالمبرمجين لكتابتها بإحدى لغات البرمجة وتكاليف ربط هذه العقود على منصات البلوكشين ونفقات الخبرة في حال اللجوء إلى القضاء.

إلا أن ما يميز دراستنا عن هذه الدراسة في أن محور هذه الدراسة ركز على الطبيعة القانونية للعقود الذكية وفقاً لنظرية العقد في القانون المدني الأردني، فيما كان محور دراستنا منصباً على بيان ماهية العقود الذكية وارتباطها بتقنية البلوكشين من خلال الدراسة المقارنة لنصوص التشريع الأردني.

منهجية الدارسة:

لتحقيق الدراسة لأهدافها فقد سلكت المنهج الوصفي كونه المنهج الذي يخدم مادة البحث.

تصميم الدراسة:

المبحث الأول: ماهية العقود الذكية.

المطلب الاول: مفهوم العقود الذكية.

المطلب الثاني: خصائص العقود الذكية.

المبحث الثاني: مدى ارتباط العقود الذكية بتقنية البلوكشين.

المطلب الأول: مفهوم البلوكشين.

المطلب الثاني: الأحكام القانونية للعقود الذكية المبرمة بتقنية البلوكشين.

الخاتمة: وبينت فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول:

ماهية العقود الذكية:

ولَّدَ اكتساح تكنولوجيا المعلومات والتطورات الحاصلة في شبكات الحواسيب أنماطاً جديدة من العقود لم تكن معروفة من قبل، فمن العقود الإلكترونية التي تعتمد على الحواسيب بشكل أساسي إلى العقود الذكية التي تعتمد على تقنيات تكنولوجية حديثة مثل تقنية blockchain، فتُعتبر هذه التقنيات هي الوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق نظرية العقود الذكية بالكامل.

إذ تعتبر العقود الذكية ثورة تكنولوجية في عملية التعاقد، وتعد من أهم التطورات التي طرأت على العقد، حيث إنها تعتبر الجيل الثالث من العقود لا سيما مراحل تطور العملية التعاقدية من التعاقد بالصورة التقليدية إلى ظهور العقود الإلكترونية، ومن ثم الفكرة الحديثة للعقود أو ما يعرف بالعقود الذكية، لذلك لابد من تسليط الضوء على أبرز الملامح التي تتميز بها تلك العقود عن ما سبقها من عقود وذلك من خلال التطرق إلى مفهوم العقود الذكية وأبرز خصائصها، حيث سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين كالتالي:

المطلب الأول: مفهوم العقود الذكية ونشأتها.

المطلب الثاني: خصائص العقود الذكية وعيوبها.

المطلب الأول:

مفهوم العقود الذكية ونشأتها:

الفرع الأول: مفهوم العقود الذكية:

العقد (لغة) الربط أو الشده أو التوثيق (أبن منظور، لسان العرب).

يعرف العقد بوجه عام بأنه اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بإعطاء شيء أو بفعله أو الامتناع عن فعله، وبذلك فإن العقد اتفاق بنشء التزام[1].

وعرف القانون المدني الأردني العقد: هو ارتباط الإيجاب الصادر من أحد المتعاقدين بقبول الآخر وتوافقهما على وجه يثبت أثره في المعقود عليه ويترتب عليه التزام كل منهما بما وجب عليه الآخر.[2]

وبناءً على ذلك فإن العقد ينعقد بناءً على ارتباط الإيجاب بالقبول وانعقاد العقد يترتب عليه التزامات متقابلة لطرفي العقد. حيث إن العقد شريعة المتعاقدين.

والتعريف السابق هو تعريف للعقد بشكل عام أو العقد التقليدي، ومع ظهور التكنولوجيا وعالم الإنترنت وما أفرزه العالم الرقمي من تصرفات قانونية من خلال شبكة الإنترنت فكان لابد من التنظيم القانوني للعقود الإلكترونية أو الجيل الثاني من العقود، ولا سيما العقود التي تبرم عن بعد، أو ما يعرف بالتعاقد بين الغائبين والذي تطرق له القانون المدني الأردني " يعتبر التعاقد بالهاتف أو بأية طريقة مماثلة بالنسبة للمكان كأنه تم بين متعاقدين لا يضمها مجلس واحد حين العقد وأما فيما يتعلق بالزمان فيعتبر كأنه تم بين حاضرين في المجلس".[3]

ويقصد بهذا النوع من التعاقد، الذي يتم بين شخصين يباعد المكان بينهما، ويفصل الزمان بين إيجاب أحدهما وقبول الآخر، وبذلك تمضي فترة من الزمن بين صدور القبول وعلم الموجب به، وهذا الفاصل الزمني هو المميز الحاسم بين التعاقد بحضور الطرفين والتعاقد بغيابهما.

ومن صور التعاقد بين غائبين، التعاقد بالمراسلة، سواء عن طريق البريد أو الفاكس أو وسائل الاتصال الحديثة والإنترنت.[4]

وحسناً فعل المشرع الأردني في هذا الصدد حيث إن نص المادة (102) حددت صور التعاقد بين غائبين على سبيل المثال، وليس على سبيل الحصر وذلك ليستوعب النص التغير والتطور الحاصل في مجال الاتصالات والتواصل والتطور التكنولوجي وما يفرزه من طرق وأساليب حديثه للتعاقد.

وبناءً على ذلك صدر قانون المعاملات الإلكترونية الأردني الذي أعتبر التعاقد بالطرق الإلكترونية صورة من صور المعاملات الإلكترونية المختلفة.

وعرفها في المادة (2) **المعاملات**: "أي إجراء يقع بين طرف أو أكثر لإنشاء التزام على طرف واحد، أو التزام تبادلي بين طرفين أو أكثر سواء كان يتعلق هذا الإجراء بعمل تجاري أو مدني، أو يكون مع دائرة حكومية. وبذلك شمل العقود التجارية والمدنية وكذلك العقود الإدارية".

وعرف **المعاملات الإلكترونية**: "المعاملات التي تنفذ بوسائل إلكترونية".

والوسائل الإلكترونية: "تقنية استخدام وسائل كهربائية، أو مغناطيسية، أو ضوئية، أو كهرومغناطيسية، أو أي وسيلة مشابهه". [5]

وبذلك فإن الاختلاف بين العقود التقليدية والعقود الإلكترونية هو الوسيلة التي يبرم فيها العقد، حيث إن الأخيرة تبرم بوسائل إلكترونية نص عليها قانون المعاملات الإلكترونية على سبيل المثال وهذا ما يستفاد من المدة (2) عندما عرفت المعاملات الإلكترونية، وجاء في نهاية المادة أو أي وسيلة مشابهه.

وبناءً على ذلك فإن ظهور وسائل جديدة ومتطورة للتعاقد لا يخرجه من دائرة العقد ويبقى مصدر من مصادر الالتزام التي نص عليها القانون، والإخلال به يرتب المسؤولية وإن اختلفت الوسيلة أو الطريقة لإبرام العقد.

وبذلك ظهر جيل جديد من التعاقد وهو العقود الذكية التي تتميز عن العقود التقليدية، وكذلك العقود الإلكترونية كما لها خصوصية في إبرام العقد.

إن تطبيق فكرة العقود الذكية في الواقع كان بفضل شبكة الإيثريوم Ethereum، التي انطلقت عام (2015)، ويعرف Vitalik Buterin مؤسس الشبكة، العقد الذكي بأنه آلية تنطوي على أصول رقمية وطرفين أو أكثر، حيث يقوم بعض أو كل الأطراف بوضع أصول فيها ويتم إعادة توزيع الأصول تلقائياً بين تلك الأطراف وفقاً لمعادلة تستند إلى بيانات معينة لم تكن معروفه في وقت بدء العقد.[6]

وقد عرف De Filippi العقود الذكية على أنها برمجيات منفذة بطريقة لامركزية على Block chain يتم تشغيل وظائفها من خلال استيفاء شروط محدده مسبقاً.

وبناءً على التعريفات السابقة فإن العقود الذكية تبرم وفق بيانات محددة وبطريقة لامركزية، ويتم إبرام تلك العقود من خلال سلسلة الكتل Block chain، وبمجرد استيفاء الشروط المعدة مسبقاً والموافقة عليها فأنه يتم تنفيذ العقد، وبذلك فإن العقد الذكي يتم تنفيذه بشكل آلي، ويرتب آثاره القانونية بمجرد استيفاء شروط انعقاده والموافقة على تلك الشروط المحددة بشكل رقمي[7].

وقد عرف Regis de Boise مؤسس شركة قائمة على Block chain العقود الذكية على أنها عقود رقمية تعتمد على تقنية Block chain، والتي تجعل من الممكن التحكم في التزامات كل طرف بموجب العقد. [8]

وبذلك فإن سلسلة الكتل الـ Block chain تعتبر اللبنة الأساسية لوجود العقد الذكي، وسيتم التطرق إلى مفهوم الـ Block chain ضمن مبحث خاص لاحقاً.

وبذلك فإن العقود الذكية من العقود التي لا تحتاج إلى عنصر ثالث كالوسيط أو الموثق نظراً إلى استقلالية العقد وقيامه على شروط معدة مسبقاً يتم التنفيذ التلقائي للعقد بمجرد الموافقة على تلك الشروط، ويعتبر التنفيذ التلقائي للعقد من أهم الميزات التي تميز العقد الذكي عن غيره من العقود، وتنفرد بتلك الخاصية مقارنة بالعقود الإلكترونية التي تعتبر امتدادا للعقود التقليدية، ولكن باختلاف الوسيلة في التعاقد، حيث إنها تبرم بوسائل إلكترونية، ولكنها تحمل في طياتها أساسيات العقد التقليدي.

وكذلك فإن من أهم ميزات العقد الذكي أنه يتم عبر نظام خاص وهو بلوك تشين، حيث يتم تكوينه من خلال الـ Block chain الذي لا يعتبر فقط وسيله للتعاقد، وإنما كذلك وسيلة ائتمان على درجة عالية من الموثوقية بنظام رقمي لامركزي عالي التشفير والأمان، وأيضاً للخصوصية التي يتمتع بها الـ Block chain.

وذهب رأي آخر إلى أن مصطلح "العقد الذكي" هو اسم مشوش بعض الشيء، لأنه فعلياً ليس عقداً بالمعنى الفني الدقيق لمصطلح العقد، وما يفرضه من التزامات بين أطرافه، إنما هو مجموعة من التعليمات التي تنفذ ذاتياً. أي أن العقد الذكي ما هو إلا برامج قادرة على إرسال المعاملات إلى حسابات أخرى على بلوكشين، بدون تدخل من أي جهة مركزية، أو من طرف أي شخص آخر.[9]

ونحن بخلاف هذا الرأي نقول: العقود الذكية تعتبر فكرة متطورة وحديثة لإبرام العقد ويحمل المعنى الحقيقي للعقد، ولكن بطريقة مبتكرة من خلال كودات مشفرة، حيث إن العقد الذكي يحتوي على جميع البيانات المتعلقة بالعقد وشروطه، كما تتم الإجراءات باستيفاء الشروط التعاقدية المعدة مسبقاً وتعتبر إيجاباً، في حين أن الموافقة على تلك الشروط تعتبر قبولاً، وبذلك يتم انعقاد العقد بصورة صحيحة. وبمجرد استيفاء الشروط لانعقاد العقد يتم تنفيذه بشكل تلقائي.

وبذلك يمكن لنا أن نخرج بتعريف للعقود الذكية: فهي عبارة عن رموز رقمية مشفرة، تحتوي على شروط العقد وجميع بنوده، مسجلة في سلسلة الكتل (تقنية البلوكشين)، حيث يتم إتباع

بروتكول معين بشكل رقمي لانعقاد العقد، وبمجرد انعقاد العقد يتم تنفيذه بشكل ذاتي دون تدخل أي طرف ثالث.

الفرع الثاني: نشأة العقود الذكية وتطورها:

تعود نشأة فكرة العقد الذكي إلى العام 1994 إذ ظهرت هذه الفكرة على يد عالم امريكي يُدعى Nick Szabo إذ قال بإمكانية استبدال العقد الورقي بعقد إلكتروني ينفذ من خلال برنامج حاسوبي بشكل تلقائي [10].

لكن كانت هناك عوائق تحول دون تطبيق فكرة هذا العالم الأمريكي لعل أبرزها تمثل في أمرين: العائق الأول عدم وجود مجموعة البيانات الضخمة ليتم تنفيذ العقد الإلكتروني التلقائي من خلالها وقد توافرت هذه البيانات فيما بعد وصار بإمكان تنفيذ العقد الإلكتروني من خلال تقنية البلوكشين فيما تمثل العائق الثاني عدم توافر النقود الإلكترونية في تلك الفترة التي استخدمت فيما بعد لسداد الثمن ولكن مع ظهور النقود الإلكترونية وتقنية البوك تشين تكاملت البنية الأساسية للعقد الذكي [11].

وقد ظهر في عام (2015) مشروع الإيثريوم Ethereum والذي تم برمجته من قبل الكندي فيتالك بوثرين Vitalik Buteri، الذي أمكن من خلاله تخزين أكواد العقود الذكية على سلسلة الكتل ليتم تفعيل تقنية العقود الذكية وظهرت فيما بعد شبكات أخرى داعمة للعقود الذكية والعملات الرقمية مثل النيو والليسك والقواتم [12].

المطلب الثاني:

عناصر العقود الذكية وأهدافها:

الفرع الأول: عناصر العقود الذكية:

أولاً: أطراف العقد:

وهم الأطراف المشاركة في العقد الذكي وهم في الغالب مجهولي الهوية ويعمل أطراف العقد على توثيق اتفاقهم رقمياً ويمكن أن يكون كلا طرفي العقد عبارة عن جهازي حاسوب مؤتمتين لإنشاء هذا النوع من العقود كما قد يكون طرف شخص طبيعي فيما الطرف الآخر عبارة عن جهاز حاسوب مؤتمت [13].

ثانياً: موضوع العقد:

وموضوع العقد ما يقوم به البرنامج حيث يتمكن من تقييد جميع الأمور المتعلقة بالعقد للتعامل معها بشكل تقني وقد يكون موضوع أو محل العقد سلع أو خدمات فيمكن من خلال العقود الذكية شراء بضائع وعقارات ويمكن حجز تذاكر سفر وحجز غرف فندقية [14].

ثالثاً: التوقيعات الرقمية:

حيث يتم إتاحة دخول الأطراف أي أطراف العقد من خلال توقيع العقد عبر المفاتيح الخاصة لكل طرف [15].

رابعاً: شروط العقد:

وهي سلسلة دقيقة من العمليات التي يتوجب على أطراف العقد التوقيع عليها للدلالة على الرضا والقبول بها [16].

خامساً: البيئة الإلكترونية:

وهي المنصة التي يتم من خلالها نشر العقد الذكي واتاحته لأطراف العقد وهذه البيئة تحتاج لاستخدام مفتاح التشفير المفتاح العام للمصادقة على العقد كما تتطلب وجود قاعدة بيانات مؤتمتة بشكل كامل وذلك لوثوق أطراف العقد بها وتمثل سلسلة كتل الإيثريوم البيئة المناسبة للعقود الذكية [17].

الفرع الثاني: أهداف العقود الذكية:

1إنشاء سلسلة من الإرشادات القابلة للتنفيذ والمعالجة حاسوبياً وهو الي حد كبير ما تنوي الأطراف المتعاقدة فعله عند الترتيب للتعاقد [18].

2.تسهيل تنفيذ العقود والتخلص من الطرف الثالث فالعقود الذكية مؤسسة على هذه البرمجة [19].

3.الغرض من العقد الناتج هو أن يكون ذاتي التنفيذ. هذا يعني أن جميع المعاملات بمجرد الاتفاق عليها وتوقيع العقد ذكي لا يمكن إيقافها أو عكسها [20].

4.القدرة على إمكانية التدقيق وتقييم المخاطر من قبل المستخدمين في الشبكة مع حفظ وتخزين البيانات والمعلومات في سلسلة الكتل بطابع زمني متسلسل يمكن الرجوع غليها في أي وقت [21].

5.يمكن استخدام العقود الذكية للتغلب على الغياب الثقة في المعاملات بين الأطراف المجهولة التي قد تكون مكلفة بشكل باهظ من حيث التخفيف من أخطار عدم الوفاء[22].

6.إتاحة الفرصة لطرفين مجهولي الهوية للمتاجرة وتنفيذ الأعمال بينهما عن طريق الحاسوب الآلي [23].

المطلب الثالث:

خصائص العقود الذكية وعيوبها:

الفرع الأول: خصائص العقود الذكية:

يتميز العقد الذكي بجملة من الخصائص التي سنعرض لها بالتفصيل ضمن هذا الفرع وعلى النحو الآتي:

أولاً: الثقة والشفافية:

إن آلية إبرام العقود الذكية من خلال البلوكشين يجعلها تتمتع بثقة وائتمان وشفافية، كما أن بياناتها وقواعدها واضحة، كما أنه لا يمكن التعديل عليها أو نسخها أو نقلها أو سرقتها، حيث إنها تخزن العقود بأمان على دفتر حسابات مشترك مما يوفر قدر أكبر من الثقة[24].

ثانياً: السرعة في إبرام وتنفيذ العقود الذكية: (آلية الإبرام وذاتية التنفيذ):

تتميز العقود الذكية بالسرعة في إبرامها واختصارها للوقت مقارنةً بالعقود التقليدية، نظراً إلى أتمتتها، وعدم حاجتها إلى الوسطاء مثل المحامي والموثق.

وكذلك تمتاز بسرعة تنفيذها، نظراً إلى أنه يتم تنفيذها بصورة تلقائية وآلية بمجرد استيفاء شروط انعقاد العقد، مما يوفر السرعة في العملية التعاقدية بكافة مراحلها.

ثالثاً: الطبيعة الرقمية للعقود الذكية:

حيث تعتبر من أهم ميزات العقود الذكية أنه لا يمكن تواجدها إلا في طبيعة رقمية يتم من خلال البرمجية المحددة بصورة رقمية على البلوكشين، وبخلاف ذلك لا يمكن إبرام العقد الذكي إلا بهذه الصورة.

رابعاً: عدم وجود جهات وسيطة:

تتميز العقود الذكية إلى عدم حاجتها لوسطاء لضمان تنفيذها، حيث يقوم البائع بإنشاء عقد ذكي يحدد فيه شروط العقد ثم يقوم المشتري وبصوره آلية بفحص ومراجعة شروط العقد إذا حقق الطرف الثاني الشروط المحددة بالعقد ينعقد العقد ويتم تنفيذه بصورة ذاتية وتبادلية، حيث تنفذ الالتزامات المتبادلة على طرفي العقد، ثم يتم قيد العملية إلى سجلات البلوكشين ويتم ذلك من خلال لغة البرمجة دون وجود أي جهة وسيطة[25].

خامساً: مراقبة العملية التعاقدية وتتبعها:

من خلال تقنية البلوكشين يمكن مراقبة وتتبع عملية التعاقد التي تتم بواسطتها لضمان انتظام الإجراءات، حيث يتم متابعة وتدقيق إعداد وتقديم مستندات التعاقد منذ بدء إعداد العقد وإبرامه وتنفيذه بصورة منتظمة، ونتيجة لذلك فإن العقد الذكي يضمن متابعة نشوء الحقوق والالتزامات للمتعاملين ومواعيد التنفيذ، والعمل على حفظ الحقوق دون سقوطها، ومتابعة عملية تنفيذ العقد والدفع والضمانات وحماية الحقوق التي تترتب بالعقد الذكي، مما يحول دون نشوء نزاعات حول إبرام وتنفيذ العقد[26].

الفرع الثاني: عيوب العقود الذكية:

برغم من المزايا العديدة للعقود الذكية إلا أنها لا تخلو من عيوب ونعرض لهذه العيوب تباعاً في هذا الفرع:

أولاً: تعرضها للأخطاء البشرية:

يمكن أن تتعرض العقود الذكية للأخطاء البشرية من خلال ملء معلومات العقد بشكل خاطئ، فالعقود الذكية يتم إنشاؤها من خلال بيانات رقمية وكود برامجي مشفر ويتم برمجتها وإعدادها من قبل أشخاص من ذوي الخبرة التقنية فقد يحدث ويتم كتابة البيانات وبرمجة الكود بشكل خاطئ فحينها يتم التنفيذ بشكل معيب؛ الأمر الذي قد ينتج عنه خسائر فادحة تنعكس على أطراف العقد الذكي [27].

ثانياً: تعرضها للهجمات الفيروسية:

فهناك إمكانية وإمكانية كبيرة جداً من أن تتعرض العقود الذكية لهجمات فيروسية الأمر الذي قد يسبب خسائر فادحة للأطراف المتعاقدة [28].

فالعقود الذكية عرضة للقرصنة والتلاعب من قبل المبرمجين والهكر بطريقة غير شرعية ومن ذلك الفيروسات الإلكترونية، فالفيروسات الإلكترونية تؤدي لتعطيل النظام عن العمل أو تهدد بمسح البيانات الموجودة فيه أو سرقتها [29].

ثالثاً: افتقارها للتشريع القانوني:

فلا يزال عدم وجود تشريعات قانونية للعقود الذكية يشكل أحد عيوبها، إذ لا تزال العديد من الدول لم يرد في تشريعاتها أي تنظيم قانوني للعقود الذكية [30].

فالتشريع الأردني والعديد من التشريعات العربية لم تقم بتنظيم العقود الذكية بشكل صريح، فالمشرع الأردني على سبيل المثال اكتفى بتعريف المعاملات الإلكترونية بأنها "المعاملات التي تنفذ

بوسائل إلكترونية" [31]. وبتعريف رسالة المعلومات الإلكترونية بأنها: "المعلومات التي يتم إنشاؤها أو إرسالها أو تسلمها أو تخزينها بأي وسيلة إلكترونية ومنها البريد الإلكتروني أو الرسائل القصيرة أو أي تبادل للمعلومات إلكترونياً" [32].

رابعاً: عدم وجود رقابة على استخدامها:

فعدم وجود رقابة على استخدام العقود الذكية لكونها لا تخضع لأي جهة، الأمر الذي يجعل هذه العقود تعمل خارج نطاق رقابة الدولة وأجهزتها الرقابية [33].

فعدم وجود رقابة على هذه العقود يؤدي إلى ضعف الثقة بالتعامل بها، ولذلك لا بد للتشريعات من تطبيق قواعد حماية لهذه العقود وذلك لزيادة الثقة وتسهيل التعامل بها [34].

خامساً: عدم المرونة مع الأحداث والمتغيرات:

ومما يعيب العقود الذكية هو عدم مرونتها مع الأحداث، فالعقود الذكية كونها تقوم على تقنية سلاسل الكتل التي تميل للثبات وعدم التغيير، فعند حدوث أخطاء في الأكواد البرمجية فأنه يصعب التعامل مع ذلك وتلافي الأضرار [35].

ولذلك نرى بأن العقود الذكية برغم الميزات والخصائص التي تمتلكها التي قد تكون محفزات للتعامل مع هذه العقود إلا أن عيوب هذه العقود يجعل الإقدام على التعامل بها فيه نوع من المخاطرة مما يقلل الاندفاعية في التعامل مع هذا النوع من العقود.

المبحث الثاني:

مدى ارتباط العقود الذكية بتقنية البلوكشين:

تعتبر العقود الذكية نموذجًا تعاقديّا جديدًا في الفضاء السيبراني وهو العقد الذكي المبرمج في البلوكشين، حيث يعتبر ثورة إلكترونية تفتح الباب على مصراعيه لإضفاء القانونية على تلك العقود الرقمية الحديثة، وتعد تقنية البلوكشين من أهم الدعائم التي توفر عدالة آليه لتلك العقود.

المطلب الأول:

مفهوم البلوكشين:

يعرف معهد بلوكشين في فرنسا Block chain بأنه: "تقنية لتخزين ونقل المعلومات، وشفافة، وآمنه، وتعمل دون هيئة تحكم مركزية"[36].

وبالنظر إلى هذا التعريف نلاحظ أن عملية تخزين ونقل المعلومات ليس بالشيء الجديد في العالم التقني. إذاً فما هو الذي يميز تقنية البلوكشين عن مختلف التقنيات؟ وبالرجوع إلى

تعريف معهد البلوكشين الفرنسي نلاحظ أن ما يميز هذه التقنية أنها تعمل بدون هيئة تحكم مركزية. أي أنها تتميز بأنها تقنية مستقلة لا تحتاج إلى الوساطة في التعامل مما يجعلها تتفوق على بقية التقنيات.

وتعتبر تقنية (سلسلة الكتل) البلوكشين إحدى التقنيات التي يتم من خلالها تسجيل المعاملات المختلفة لذلك فهي تعتبر دفتر الأستاذ الرقمي[37].

ويعود تاريخ ظهور البلوكشين إلى ظهور العملة الرقمية البتكوين في 31 أكتوبر 2008، وبعود أول استخدام للبتكوين إلى 3 يناير 2009 قام Nakamoto بإنشاء أول بلوكشين والوحيدة التي ليس لها كتلة سابقة لترتبط بها وتدعى الكتلة الأصلية حيث جمع الكتل تعود إليها[38].

وبذلك تعرف سلاسل الكتل على أنها قاعدة بيانات موزعة تحافظ على قواعد متزايدة باستمرار من سجلات البيانات ضد التعديل أو التلاعب أو النقل، فيمكن اعتبارها دفترًا عامًّا لجميع المعاملات التي يتم تنفيذها وتزداد باستمرار لتشكل كتلة كاملة يتم إضافتها للكتل السابقة، مما يشكل سلسلة من الكتل مرتبة حسب تسلسل زمني من الأقدم إلى الأحدث، وتتضمن سلسلة الكتل المعلومات الكاملة والدقيقة عن الأرصدة الصحيحة بدءاً من كتلة التكوين حتى الكتلة النهائية للسلسلة. [39]

وتعمل العديد من المكونات معاً لجعل البلوكشين شفافاً وآمناً بطريقة لامركزية، والبيانات فيه محمية، ويتم إنشاؤها عن طريق تشفير البيانات داخل الكتلة من خلال خوارزمية تشفير مصممة مسبقاً. وأي تغير في البيانات يؤدي إلى تغير التجزئة مما يؤدي إلى إبطال الكتلة حيث إنها كتل متسلسله تصبح الكتلة غير صالحة[40].

وبالنظر إلى تلك التقنية وآلية عملها وارتباطها ضمن سلسلة من الكتل المترابطة من خلال خوارزميات مشفرة مسبقاُ، وعملها دون هيئة تحكم مركزية يجعلها أكثر أماناً وشفافية، وأكثر حماية للبيانات والمعلومات من التلاعب أو النسخ أو السرقة، حيث إن آلية عمل البلوكشين تكشف بسهولة أي عملية من تلك العمليات وذلك من خلال تعطل السلسلة في حال أي عبث فيها. وهذا يعتبر صمام أمن للبيانات في تقنية البلوكشين، مما ينشئ الثقة بين طرفين غير معروفين دون وسيط.

وتضم تقنية البلوكشين العديد من المنصات مثل منصة الإيثريوم التي تعمل كوسيط إلكتروني لتشغيل العقود الذكية بين المتعاقدين، حيث إن منصة الإيثريوم تحل محل البنوك بتحويل الأموال، ومحل الإدارة بتسجيل الممتلكات ومحل مكاتب الإيجار والبيع.

وتتمثل مهام البلوكشين في ثلاثة مهام رئيسية وهي:

1-الإرسال (Transmission).

2-الحفظ والتخزين (Conservation and stock age)

3-الأتمتة (Automatisation).[41]

وتعتبر منصة الإيثريوم منصة عامة لامركزية تعتمد على سلسلة الكتل التي تقوم بوظيفة تسهيل إبرام العقد الذكي الذي يحاكي العقود التقليدية مع توفير عنصر الأمان والثقة، ويستخدم لإنشاء وتبادل رموز غير قابلة للاستبدال، وهي رموز مميزة ومختلفة تمثل ملكية أصل أو امتياز وهي دائمة غير قابلة للتغير. والأثر عملة لامركزية مفتوحة المصدر توفر الخدمات المالية دون حاجة إلى الوسطاء الماليين.[42]

وبناءً على ما سبق فإن البلوكشين عبارة عن قاعدة بيانات آمنه بإمكانها إدارة قائمة من السجلات التي تعرف بالكتل التي ترتبط كل منها بالكتلة السابقة، حيث تحافظ على هذه البيانات من التعديل أو التغير أو الحذف من خلال نظام توافق لامركزي، ومن خلال بصمة الوقت التي تقوم بحفظ أي عملية ما خلال تسلسل زمني من الأسبق إلى الأحدث.

المطلب الثاني:

الأحكام القانونية للعقود الذكية المبرمة بتقنية البلوكشين:

ساهمت عملية الإيثريوم في تطوير البلوكشين من خلال بروتوكول قائم على لغة برمجة مختلفة عن لغة البتكوين. وبموجب هذا البروتوكول يمكن إنشاء عقود ذكية بناءً على احتياجاتهم، حيث فتح المجال لتطوير البلوكشين لإنشاء عقود ذكية، وذلك من خلال استخدام الإيثريوم في العقود الذكية، عن طريق نماذج عملية، فمثلاً إذا رغب أحد الأفراد في شراء قطعة أرض من شخص آخر فأنه يقوم بالدخول إلى السجل الخاص بقطع الأراضي المسجلة على البلوكشين حيث قام الأفراد بتسجيل ممتلكاتهم بصورة علنية، فيقوم المشتري من خلال سلسلة بروتوكولات والموافقة على الشروط المرفقة لقطعة الأرض التي يرغب بشرائها، وتنتقل الملكية للمشتري الجديد بعد دفع الثمن، ويتم قيد العملية على السجل الموزع عالمياً بين الأفراد المسجلين، ويتم قيد جميع العمليات والحركات التي تمت على قطعة الأرض وتاريخ انتقالها من

مالك إلى مالك آخر حتى المالك الحالي[43]، وبذلك تكون أمام إبرام عقد ذكي من خلال تقنية البلوكشين.

ويتم تنفيذ العقد بشكل تلقائي، فبمجرد التراضي بين طرفي العقد يقوم المالك بنقل الملكية إلى الطرف الآخر من خلال السجل نفسه، ويتم الوفاء بالثمن بالاعتماد على عملية الإيثريوم دون الحاجة إلى وسيط مالي. وبذلك تعتبر البلوكشين هي البنية التحتية لإبرام العقود الذكية.

وتكمن أهمية البلوكشين في مجال العقود الذكية، حيث إنه نظام توثيق للعملية التعاقدية المبرمة من خلاله عن طريق سجل رقمي، حيث إنه يعتبر ككاتب عدل للعملية التعاقدية يقوم بحفظ وتوثيق العقود المبرمة من خلاله[44].

وقد تعرضت بعض التشريعات للعقود الذكية وتقنية البلوكشين منها التشريع الفرنسي والتشريع الأمريكي والتشريع الإماراتي.

فالمشرع الفرنسي اعترف بالعقود الذكية بأكثر من قانون ومن ذلك القانون رقم 1691 لسنة 2016 الخاص بمكافحة الفساد في فرنسا، كما اعترف بالعقود الذكية في قانون الشركات الفرنسي المعدل رقم 520 لسنة 2016 وذلك في المادة 12/ 223 التي نصت على إمكانية إصدار أو التنازل عن السندات بموجب نظام إلكتروني للتسجيل المشترك حيث يسمح هذا النظام بتوثيق المعاملات بموجب شروط خاصة بالأمن يتم تحديدها بموجب مرسوم صادر عن مجلس الدولة[45].

وأما المشرع الأمريكي فقد اعترف في قانون المعاملات الإلكترونية الأمريكي الموحد بالعقود الذكية وجعل هذه العقود ملزمة لعاقديها كحال باقي العقود الأخرى وقد أدرج المشرع الأمريكي في المادة (5) من قانون المعاملات المشار إليه ما نصه: يعتبر التوقيع الذي يتم تأمينه في تكنولوجيا البلوكشين وبشكل إلكتروني. وبمثابة توقيع إلكتروني وسيكون التسجيل أو العقد مؤمن بواسطة البلوكشين في شكل إلكتروني ويمكن التعامل بالعقود الذكية في ميدان التجارة كما لا يمكن إنكار الأثر القانوني للعقود أو صحتها أو قوتها الإلزامية بدواعي صدورها في شكل إلكتروني[46].

أما المشرع الإماراتي في القانون الاتحادي الملغي رقم (1) من القانون الاتحادي رقم (1) لسنة 2006 فتعرض للعقود الذكية بشكل غير مباشر وقد جاء في المادة رقم (1) من القانون المشار اليه بأن المعاملات الإلكترونية هي معاملات يتم إبرامها، أو تنفيذها بشكل كلي، أو جزئي بواسطة وسائل، أو سجلات إلكترونية التي لا تكون فيها هذه الأعمال، أو السجلات خاضعة لأية متابعة،

أو مراجعة من قبل شخص طبيعي. فيما أوضحت المادة 13 من ذات القانون بأنه يعتبر الرسالة الإلكترونية صادرة عن المنشئ إذا أرسلت من نظام معلومات مؤتمت مبرمج للعمل تلقائياً من قبل المنشئ أو نيابة عنه[47]. إلا أن المشرع الإماراتي في القانون الجديد للمعاملات الإلكترونية قانون رقم (46) لسنة 2021 قد أشار للعقود الذكية بطريقة مباشرة فقد نص في المادة الحادية عشرة منه على ما يلي:

1-يجوز أن يتم التعاقد بين وسائط إلكترونية مؤتمتة متضمنة نظام معلومات إلكتروني أو أكثر تكون معدة ومبرمجة مسبقاً للقيام بذلك ويكون التعاقد صحيحاً ونافذاً ومنتجاً لآثاره القانونية حتى في حالة عدم التدخل الشخصي أو المباشر لأي شخص طبيعي في عملية إبرام العقد في هذه الأنظمة.

2-يجوز أن يتم التعاقد بين نظام معلومات إلكتروني مؤتمت بحوزة شخص وبين شخص آخر إذا كان الأخير يعلم أو مِن المُفترضِ أنْ يَعلمَ أن ذلك النظام سيقوم بإبرام العقد أو تنفيذه تلقائياً[48].

الخاتمة:

خلصت الدراسة إلى النتائج التالية:

1- لم يتطرق المشرع الأردني في قانون المعاملات الإلكترونية للعقود الذكية ولم يبين تنظيمها القانوني بشكل واضح.

2- لم يضف القائمون على برمجة البلوكشين بنداً يسمح بالتغيير، أو التعديل، أو الحذف أو الإضافة على العقود الذكية وذلك بموافقة طرفي العقد ولذلك قد ينفرد أحدهما باستعمال هذه التقنية ويقع الطرف الآخر عرضة للاحتيال.

3- لم يقم التشريع الأردني بتوفير الحماية القانونية سواء بشقها المدني أو الجزائي للعقود الذكية.

4- برغم من الميزات التي تمتلكها العقود الذكية إلا أن هناك العديد من العيوب والثغرات التي تحول دون انتشارها بالشكل المطلوب.

5- اعترفت بعض التشريعات بالعقود الذكية عبر تقنية البلوكشين ومن هذه التشريعات التشريع الأمريكي والتشريع الفرنسي والتشريع الإماراتي.

التوصيات:

1- تقترح الدراسة تعديل المادة 9 من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني على النحو الآتي:

أ- تعتبر رسالة المعلومات وسيلة من وسائل التعبير عن الإرادة المقبولة قانوناً لإبداء الإيجاب أو القبول بقصد إنشاء التزام تعاقدي.

ب- يجوز أن يتم التعاقد بين وسائط إلكترونية مؤتمتة متضمنة نظام معلومات إلكتروني أو

أكثر تكون معدة ومبرمجة مسبقاً للقيام بذلك ويكون التعاقد صحيحاً ونافذاً ومنتجاً لآثاره القانونية حتى في حالة عدم التدخل الشخصي أو المباشر لأي شخص طبيعي في عملية إبرام العقد في هذه الأنظمة.

ج- يجوز أن يتم التعاقد بين نظام معلومات إلكتروني مؤتمت بحوزة شخص وبين شخص آخر إذا كان الأخير يعلم أو من المفترض أن يعلم أن ذلك النظام سيقوم بإبرام العقد أو تنفيذه تلقائياً.

2-توصي الدراسة القائمين على برمجة البلاك تشين بإضافة بند يسمح بالتغيير أو التعديل أو الحذف أو الإضافة على العقود الذكية وذلك بموافقة طرفي العقد لا أن ينفرد أحدهما باستعمال هذه التقنية حتى لا يقع الطرف الآخر عرضة للاحتيال.

3-توصي الدراسة التشريع الأردني بتوفير الحماية القانونية بشقيها المدني والجزائي للعقود الذكية.

4- تدعو الدراسة القائمين على تطوير العقود الذكية إلى محاولة التغلب على بعض العيوب والثغرات التي تحول دون انتشارها بالشكل المطلوب.

5- تدعو الدراسة المشرع الأردني بأن ينتهج نهج كلٍّ من التشريعات الأمريكية والفرنسية والإماراتية من خلال اعترافه بالعقود الذكية عبر تقنية البلوكشين ووضع إطار تنظيمي لها.

المراجع:

أبو الليل، إبراهيم الدسوقي، "العقود الذكية والذكاء الاصطناعي ودورهما في أتمتة العقود والتصرفات القانونية، " دراسة مقارنة لدور التقدم التقني في تطوير نظرية العقد"، مجلة الحقوق مج 44، ع 4 (2020).

البرعي، أحمد سعد، إنشاء عقود المعاملات وتنفيذها بين الطرق التقليدية وتقنية البلوك تشين والعقود الذكية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد 39، الجزء 4، 2020.

جاسم، ميس حسن، "العقود الذكية وتطبيقاتها على العملة الافتراضية: دراسة مقارنة"، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مج 10، ع 39 (2021).

الحديثي، هاله صلاح ياسين، "عقود التكنولوجيا المغيرة العقود الذكية"، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مج 10، ع 38، 2021.

حسن، نصر أبو الفتوح فريد، " العقود الذكية بين الواقع والمأمول: دراسة تحليلية"، مجلة الأمن والقانون، مج 23، ع 2، 2022.

الحنيطي، هناء محمد هلال، ماهية العقود الذكية، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرين، دبي، 2019.

الخطيب، محمد عرفان، " العقود الذكية الصدقية والمنهجية: دراسة نقدية معمقة في الفلسفة والتأصيل"، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، س 8، ع 2، 2020.

السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، مصادر الالتزام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1970.

ضبش، أحمد علي صالح، تقنية العقود الذكية وأثرها في استقرار المعاملات المالية، مجلة الشريعة والقانون بالقاهرة، جامعة الأزهر، المجلد 35، العدد 35، 2019.

بن طربة، معمر، العقود الذكية المندمجة في البلوك تشين أي تحديات لمنظومة العقد حالياً، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، ملحق خاص، المجلد 7، ج1، 2019.

عبد القادر ورسمه غالب، "البلوك تشين وتطوير النظم القانونية"، بحث منشور بمجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، العدد 82 فبراير، 2019.

عبد الحميد، أحمد عيد، تقنية بلوك تشين وأثرها في أحكام العقود الذكية، مجلة قطاع الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، مصر، المجلد 11، العدد 11.

عيسى، هيثم السيد أحمد، إبرام العقود الذكية عبر تقنية البلوك تشين، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، العدد مج، ع 2، 2021.

فداد، العياشي صادق، العقود الذكية، مجلة السلام للاقتصاد الإسلامي، العدد 1، 2020.

فريد، نصر أبو الفتوح، العقود الذكية بين الواقع والمأمول، مجلة الأمن والقانون، أكاديمية شرطة دبي، المجلد 28، العدد 2، 2020

الفتلاوي، صاحب، مصادر الالتزام، مطبعة دار الجمال، عمان، الطبعة الأولى (2014).

قشطي، نبيلة عبد الفتاح، الإطار المفاهيمي للعقود الذكية، مؤتمر استخدام التكنولوجيا في المؤسسات المالية والمؤسسات الناشئة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، برلين.

الكوح، محمد بدر أحمد عثمان، ماهية العقود الذكية، مجلة جامعة الأزهر، الاصدار الأول 3/3، العدد 39، 2024.

محمد، عبد الرزاق أحمد، وناظم، فارس، العقود الذكية، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة كربلاء، العدد 17، 2022.

منصور، داود وزرفين، عبد القادر، " العقود الذكية المدمجة في البلوك تشين: بداية نهاية العقود التقليدية"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسة، مج 59، ع 01، لسنة 2022.

المومني، إنصاف أيوب، العقود الذكية، مفهومها ومميزاتها وأركانها، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دبي، الدورة الرابعة والعشرين، 2019

نجيه، معراويه، "العقود الذكية والبلوكشين"، بحث منشور، مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، مج 4، ع.2، 2021.

نشرة الاتحاد المصري للتأمين عدد رقم 97 متاحة على الموقع: https://www.ifegypt.org/NewsDetails.aspx

القوانين والأنظمة:

القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة (1976).

القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976.

قانون المعاملات الإلكترونية وخدمات الثقة الإماراتي الاتحادي رقم (46) لسنة 2021.

قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (15) لسنة (2015) وتعديلاته.

المرسوم التنفيذي لتطبيق أحكام القانون من مجلس الدولة الفرنسي والصادر بتاريخ 8-12-2017.

قانون المعاملات الإلكترونية الإماراتي الاتحادي رقم (1) عام 2006 الذي تم الغاؤه بصدور القانون رقم (46) لسنة 2021.

المراجع الأجنبية:

Benjamin JEAN et primavera DEFILIPPI. Les Smart Contracts, les houveux contracts augmentes , Conseils & Entreprises, L A REVUE Associations des Avocats Conseils d'Entreprises, September 2016. Issue n24 n°137, Paris. P. 40.

J-MFiguet, Bitcoin et block chain: quelles opportunite's? Revue d'economic Financiere 2016, n °3, pp. 325-338.

Fanning, and D. Centers "Block chain and Its Coming Impact on Financial Services" The Journal of Corporate Accounting & Finance, Wiley online Library, 2016.

الهوامش

.

(1) السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، مصادر الالتزام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1970، ص 137

(2) المادة (87) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة (1976).

(3) المادة (102) من القانون المدني الأردني.

(4) الفتلاوي، صاحب، مصادر الإلتزام، مطبعة دار الجمال، عمان، الطبعه الأولى (2014).

(5) المادة (2) من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني رقم (15) لسنة (2015) وتعديلاته.

(6) عيسى، هيثم ألسيد أحمد، إبرام العقود الذكية عبر تقنية البلوك تشين، **مجلة الدراسات القانونية والإقتصادية**، العدد مج، ع 2، 2021

(7) Benjamin JEAN et primavera DEFILIPPI. Les Smart Contracts, les houveux contracts augmentes , Conseils & Entreprises, L A REVUE Associations des Avocats Conseils d'Entreprises, September 2016. Issue n24 n°137, Paris. P. 40.

(8) منصور، داوود وزرقين، عبدالقادر، العقود الذكية المدمجه في البلوك تشين: بداية نهاية العقود التقليدية، **المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسية** – المجلد (59) العدد 1، 2022، ص (526).

(9). عبد القادر ورسمه غالب، "البلوك تشين وتطوير النظم القانونية"، بحث منشور بمجلة الاقتصاد الإسلامي العالمية، العدد 82 فيبراير، 2019، ص 75.

* اعترف المشرع الأمريكي بتقنية سلسلة الكتل، وذلك بموجب الإصلاحات التشريعية التي أجريت في يونيو 2016 عندما أقر حاكم ولاية "فير مونت" بمشروعية التعامل بالوثائق التجارية المدمجة في البلوكشين وكذلك قامت بعض الولايات ك أريزونا أو ديلاوير بسن تشريعات للاعتراف بالآثار القانونية للعقود الذكية.

(10) محمد، عبد الرزاق أحمد، وناظم، فارس، العقود الذكية، مجلة كلية القانون والعلوم السياسية، جامعة كربلاء، العدد 17، 2022، ص84.

(11) البرعي، أحمد سعد، إنشاء عقود المعاملات وتنفيذها بين الطرق التقليدية وتقنية البلوك تشين والعقود الذكية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد 39، الجزء 4، 2020، ص2293.

(12) ضبش، أحمد علي صالح، تقنية العقود الذكية وأثرها في استقرار المعاملات المالية، مجلة الشريعة والقانون بالقاهرة، جامعة الأزهر، المجلد 35، العدد 35، 2019، ص 263.

(13) فريد، نصر أبو الفتوح، العقود الذكية بين الواقع والمأمول، مجلة الأمن والقانون، أكاديمية شرطة دبي، المجلد 28، العدد 2، 2020، ص535

(14) الكوح، محمد بدر أحمد عثمان، ماهية العقود الذكية، مجلة جامعة الأزهر، الاصدار الأول 3/3 ، العدد 39، 2024، ص1333.

(15) فداد، العياشي صادق، العقود الذكية، مجلة السلام للاقتصاد الإسلامي، العدد 1، 2020، ص162.

(16) قشطي، نبيلة عبد الفتاح، الإطار المفاهيمي للعقود الذكية، مؤتمر استخدام التكنولوجيا في المؤسسات المالية والمؤسسات الناشئة، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، برلين، ص6.

(17) فريد، العقود الذكية بين الواقع والمأمول، ص536.

(18) نشرة الاتحاد المصري للتأمين عدد رقم 97 متاحة على الموقع: https://www.ifegypt.org/NewsDetails.aspx

(19) الحنيطي، هناء محمد هلال، ماهية العقود الذكية ، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الرابعة والعشرين، دبي، 2019، ص27.

(20) نشرة الاتحاد المصري للتأمين عدد رقم 97 متاحة على الموقع: https://www.ifegypt.org/NewsDetails.aspx

(21) الكوح، ماهية العقود الذكية، ص1336.

(22) نشرة الاتحاد المصري للتأمين عدد رقم 97 متاحة على الموقع: https://www.ifegypt.org/NewsDetails.aspx

(23) الحنيطي، ماهية العقود الذكية، ص28.

(24) جاسم، ميس حسن، "العقود الذكية وتطبيقاتها على العملة الإفتراضية: دراسة مقارنة"، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مج 10، ع 39 (2021).

(25) حسن، نصر أبو الفتوح فريد، "العقود الذكية بين الواقع والمأمول" دراسة تحليلية"، مجلة الأمن والقانون، مج 28، ع2 (2020)، ص (511).

(26) أبو الليل، إبراهيم الدسوقي، " العقود الذكية والذكاء الاصطناعي ودورهما في أتمتة العقود والتصرفات القانونية، " دراسة مقارنة لدور التقدم التقني في تطوير نظرية العقد"، مجلة الحقوق مج 44، ع 4 (2020)، ص (64).

* الأتمتة: مصطلح معرب، يطلق على كل شيء يعمل ذاتياً دون تدخل بشري.

(27) عبد الحميد، أحمد عيد، تقنية بلوك تشين وأثرها في أحكام العقود الذكية، مجلة قطاع الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، مصر، المجلد 11، العدد 11، ص1358.

(28) الحنيطي، ماهية العقود الذكية، ص 12.

(29) الخطيب، محمد عرفان، " العقود الذكية الصدقية والمنهجية: دراسة نقدية معمقة في الفلسفة والتأصيل"، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، س 8، ع 2، 2020 ، ص116.

(30) بن طرية، معمر، العقود الذكية المندمجة في البلوك تشين أي تحديات لمنظومة العقد حالياً، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، ملحق خاص، المجلد 7، ج1، 2019، ص482.

(31) المادة الثانية من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني.

(32) المادة الثانية من قانون المعاملات الإلكترونية الأردني.

(33) الحديثي، هالة صلاح، عقود التكنولوجيا المغيرة (العقود الذكية)، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، جامعة كركوك، العراق، المجلد 10، العدد 38، 2021، ص330.

(34) المومني، إنصاف أيوب، العقود الذكية، مفهومها ومميزاتها وأركانها، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، دبي، الدورة الرابعة والعشرين، 2019، ص23.

(35) أبو الليل، ابراهيم الدسوقي، العقود الذكية والذكاء الاصطناعي ودورها في أتمتة العقود والتصرفات القانونية، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، المجلد 44، العدد 4، 2020، ص69.

(36) منصور، داود وزرفين، عبدالقادر، " العقود الذكية المدمجة في البلوك تشين: بداية نهاية العقود التقليدية"، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والسياسة، مج 59، ع 01، لسنة 2022، ص 521.

(37) تمت الزيارة 2023/2/23، (تقنية سلسلة الكتل والنمو المستدام) http://www.un.org/ar/44863

(38) J-MFiguet, Bitcoin et block chain: quelles opportunite's? Revue d'economic Financiere 2016, n °3, pp. 325-338.–

(39) جيه، معراويه، "العقود الذكية والبلوكشين"، بحث منشور، مجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، مج 4، ع.2، 2021، ص 72.

(40) Fanning, and D. Centers "Block chain and Its Coming Impact on Financial Services" The Journal of Corporate Accounting & Finance, Wiley online Library, 2016.

(41) الحديثي، هاله صلاح ياسين، "عقود التكنولوجيا المغيره العقود الذكية"، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية والسياسية، مج 10، ع 38، 2021، ص330.

(42) إيثروم https://ar.m.wikipedia.org/wikipedia.org/wiki/، تمت الزيارة 2023/3/2.

(43) حسن، نصر أبو الفتوح فريد، " العقود الذكية بين الواقع والمأمول: دراسة تحليلية"، مجلة الأمن والقانون، مج 23، ع 2، 2022، ص 520.

(44) الخطيب، محمد عرفات، " العقود الذكية الصدقية والمنهجية: دراسة نقدية معمقة في الفلسفة والتأصيل"، مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، س 8، ع 2، 2020، ص 199.

(45) صدر المرسوم التنفيذي لتطبيق أحكام القانون من مجلس الدولة الفرنسي بتاريخ 8-12-2017

(46) صدر قانون المعاملات الإلكترونية الأمريكي عام 1999وتمت المصادقة عليه في أغلب الولايات الأمريكية عام 2004 وقد تمت تعديلات عليه حتى وصل لصيغته النهائية التي هو عليها في الوقت الحاضر.

(47) صدر قانون المعاملات الإلكترونية الإماراتي الاتحادي رقم (1) عام 2006 وتم الغاؤه بصدور القانون رقم (46) لسنة 2021

(48) المادة (11) من قانون المعاملات الإلكترونية وخدمات الثقة الإماراتي الاتحادي رقم (46) لسنة 2021.

زهر الرُّبى في بيان أحكام الرِّبا
المؤلف: محمد بن سليمان الكردي الشافعي (ت1194هـ)
- دراسةً وتحقيقًا -

د. سبتي بن مصيليت العنزي*

تاريخ وصول البحث: 2024/11/14م تاريخ قبول البحث: 2025/2/26م

الملخص

يجيب هذا البحث عن إشكالية اختلاف الفقهاء عن بعض صور الربا، مستنداً إلى الأدلة والنصوص الشرعية، من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة.

كما هدفت الدراسة؛ إلى تحقيق ودراسة كتاب " زهر الربى في أحكام الربا " لمؤلفه: محمد بن سليمان الكردي الشافعي؛ لإبراز الأحكام التي تعرض لها في كتابه ودراستها دراسة فقهية مقارنة.

وفق المنهج العلمي لتحقيق المخطوطات بالمقارنة والدراسة وبيان معاني الكلمات الغريبة والتراجم للأعلام.

وقد نتج عن هذه الدراسة، بيان الجهد الذي بذله المؤلف في بيان مذاهب الفقهاء في حكم الربا وعلله، مما يثري المكتبة العلمية الفقهية.

وقد انتهى البحث إلى أن أحكام الربا تختلف باختلاف صوره فكل صورة لها حكم خاص بها.

ويوصي الباحث العناية بدراسة كتب التراث، وتحقيقها، والرجوع إلى العلماء السابقين، والربط بين السابق والواقع، ودراسة المزيد من أحكام الربا؛ لكثرة صورها وتنوعها في هذا الوقت.

الكلمات المفتاحية: (أحكام، الربا، الكردي، زهر)

* أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، جامعة حفر الباطن.

Zahr Alrruba Fi Bayan Ahkam Alrriba

Author: Muhammad Bin Sulayman Al-Kurdi Al-Shafi'i (d. 1194 AH)

- Study and Investigation -

Abstract

This research addresses the juristic differences concerning various forms of usury (riba), relying on evidence from Islamic legal sources including the Qur'an, Sunnah, and opinions of classical scholars. The study aims to authenticate and analyze the book "Zahr al-Ruba fi Bayan Ahkam al-Riba" by Muhammad bin Sulayman al-Kurdi al-Shafi'i, highlighting the legal rulings presented in his work through comparative juristic analysis.

Following the academic methodology for manuscript authentication, the research employs comparative analysis, textual study, explanation of uncommon terms, and biographical documentation of notable figures. The study demonstrates the author's comprehensive effort in presenting the positions of various juristic schools regarding usury rulings and their underlying causes, thereby enriching the scholarly library of Islamic jurisprudence.

The research concludes that usury rulings vary according to their different forms, with each form having its specific legal ruling. The researcher recommends increased attention to studying and authenticating classical heritage works, consulting earlier scholarly opinions, connecting historical scholarship with contemporary realities, and further research on usury rulings due to their numerous and diverse manifestations in modern times.

Keywords: rulings, usury (riba), al-Kurdi, Zah

المقدِّمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومَن والاه.

وبعد:

فإنَّ التراث الإسلامي قد وُجد في كثير من المكتبات في شتى دول العالم، وهذا التراث يمثل قيمة علمية ينبغي البحث عنها، والحفاظ عليها، وإخراجها للمكتبات الفقهية؛ لتعم بها الفائدة، وتظهر فيها مناهج المؤلفين قديمًا وحديثًا، فقد وجدتُ هذا الكتاب الذي عزمتُ على تحقيقه، وإخراجه على الوجه الذي ينبغي كما أراده مؤلفه، مع دراسة مسائله؛ وهو كتاب: «زهر الرُّبى في بيان أحكام الربا» لمؤلفه: محمد بن سليمان الكردي الشافعي المتوفى (1194هـ).

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع من أهمية هذا المخطوط وهي في النقاط الآتية:

1-قيمة الكتاب العلمية.

2-كونه يتعلق بباب الربا ومسائله، وهي من أهم المسائل وأكثرها إشكالًا.

3-ذكره للخلاف بين الأئمَّة، وبيان القول الراجح بدليله.

أسباب اختيار الموضوع:

1-الرغبة في تحقيق المخطوطات؛ إذ إنها تنمي قدرات المحقق وملكته الفقهية.

2-الإسهام في خدمة التراث من خلال تحقيق هذا الكتاب.

أهداف الموضوع:

1-المساهمة في إخراج التراث الفقهي والاستفادة منه.

2-تنمية الملكة الفقهية من خلال دراسة وتحقيق مثل هذا الكتاب.

الدراسات السابقة: من خلال البحث والاطلاع، وسؤال أهل الاختصاص لم أجد مَن قام بتحقيق هذا الكتاب.

خطة البحث:

وقد اشتملت عل قسمين:

القسم الأوَّل: قسم الدراسة.

ويتضمن المقدمة، والتمهيد.

المقدمة: وقد اشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة له، وخطة البحث.

التمهيد: وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: التعريف بالمؤلف.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: اسمه، ونسبه، ووفاته.

المطلب الثاني: نشأته العلميَّة، ومؤلفاته.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: التعريف بالكتاب، ونسبته للمؤلف.

المطلب الثاني: وصف نُسخ المخطوط.

المطلب الثالث: نماذج من النُّسخ الخطيَّة.

القسم الثاني: قسم التحقيق.

ويتضمن المنهج المتبع في التحقيق.

منهج البحث: اعتمدت في تحقيق النص على الأصول والقواعد المعتمدة عند أهل الاختصاص، وخدمت النص بما يفيد من غير إطالة، واعتمدتُ نسخة جامعة الملك سعود، ورمزتُ لها بالرمز (أ)، وجعلتها أصلًا؛ وذلك لوضوح خطها، فقد كان خطًّا واضحًا لا التباس فيه إلَّا ما ندر، مع الحرص على المحافظة على نص النسخة المعتمدة، إلَّا إذا تبين أنَّ هناك خطأً واضحًا لا يستقيم معه الكلام، فيصوَّب من النسخة الأخرى ونهجت في تخريج الأحاديث نهج الاختصار، فإن كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به، وإلا خرجته من كتب السنة وذكرت درجته.

القسم الأوَّل: قسم الدراسة.

التمهيد:

وفيه مبحثان:

المبحث الأوَّل: التعريف بالمؤلف.

وفيه مطلبان:

المطلب الأوَّل: اسمه، ونسبه، ووفاته.

هو العلَّامة المسند، محمد بن سليمان الكردي المدني الشافعي، شيخ الشافعية بالمدينة المنورة، ولد سنة (1125هـ)، أو سنة (1127هـ) على ما في ثبت ابن عابدين، وتوفي سنة (1194هـ)[i].

المطلب الثاني: نشأته العلمية، ومؤلفاته.

ولد بدمشق، ونشأ في المدينة، وتولى إفتاء الشافعية فيها إلى أن توفي، ويطلق عليه فقيه الشافعية في الحجاز، فهو فقيه مشارك في العلوم النقلية والعقلية، وله عدد من المؤلفات [ii] منها:

1-كتاب الفتاوى " مطبوع".

2-كتاب جالية الهم والتوان عن الساعي لقضاء حوائج الإنسان "مخطوط".

3-أربعون حديثًا.

4-فتح القدير باختصار متعلقات نسك الأجير. "حقق في جامعة صلاح الدين.

5-الحواشي المدنية على شرح ابن حجر للمقدمة الحضرمية. " مطبوع".

6-شرح فرائض التحفة.

7-عقود الدرر في مصطلحات تحفة ابن حجر. "مطبوع".

8-حاشية على شرح الغاية للخطيب.

9-الفوائد المدنية فيمن يفتى بقوله من أئمة الشافعية. " مطبوع".

10-فتح الفتاح بالخير لمَن يريد معرفة شروط الحج عن الغير. "حقق رسالة ماجستير".

11-كاشف اللثام عن حكم التجرد قبل الميقات بلا إحرام. "مطبوع"

12-الثغر البسام عن معاني الصور التي يزوج فيها الحكام. " مطبوع"

13-زهر الربى في بيان أحكام الربا.

المبحث الثاني: التعريف بالكتاب

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: التعريف بالكتاب، ونسبته للمؤلف.

كتاب «زهر الربى في أحكام الربا» كتاب فقهي مستفاد من حديث: «**الربا بضع وسبعون شعبة ...**»، وقد شرح هذا الحديث، واستنبط منه الأحكام الفقهية المتعلقة بأحكام الربا على مذهب الإمام الشافعي، ويذكر من خالفه من الأئمة.

وأمَّا نسبة الكتاب للمؤلف فقد ذكر على غلاف نسخة جامعة الملك سعود تحت عنوان: «رسالة في الربا»، وفي نسخة الظاهرية «أزهار الربى في أنواع الربا»، وذكر الزركلي في كتابه «الأعلام» تحت عنوان: «زهر الربى في بيان أحكام الربا»، كما ذكر هذا الاسم في خزانة التراث فهرس المخطوطات، وجميعهم نسبوا الكتاب لمؤلفه محمد بن سليمان الكردي[3].

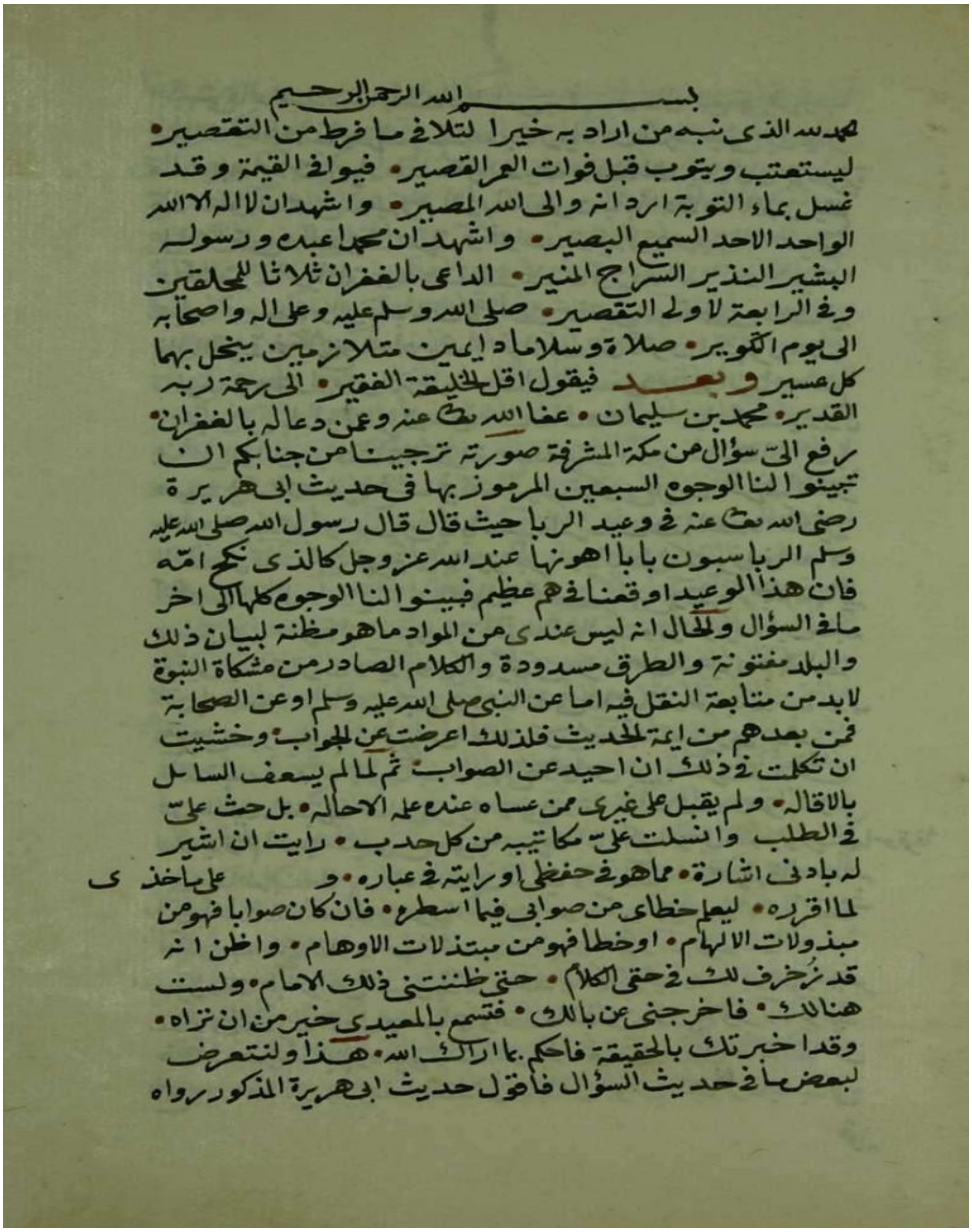
المطلب الثاني: وصف نُسخ المخطوط:

تم تحقيق الكتاب على ثلاث نسخ:

النسخة الأولى: وهي نسخة موجودة في جامعة الملك سعود بالرياض، رقم الحفظ: (4898)، تاريخ النسخ: (1243هـ)، وعدد اللوحات: (14) لوحة، وعدد الأسطر: (29) سطرًا، وجعلتها هي الأصل؛ وذلك لوضوح خطها ويرمز لها (أ).

النسخة الثانية: وهي نسخة في مكتبة: عبد الرحمن الأهدل في منطقة زبيد باليمن، اسم الناسخ: حسين، تاريخ النسخ: (1189هـ)، وهذه النسخة مقابلة على نسخة المؤلف، وعدد اللوحات: (13) لوحة، وعدد الأسطر: (27) سطرًا، ويرمز لها (ب).

النسخة الثالثة: وهي نسخة المكتبة الظاهرية بسوريا، رقم الحفظ: (4021)، وعدد اللوحات:

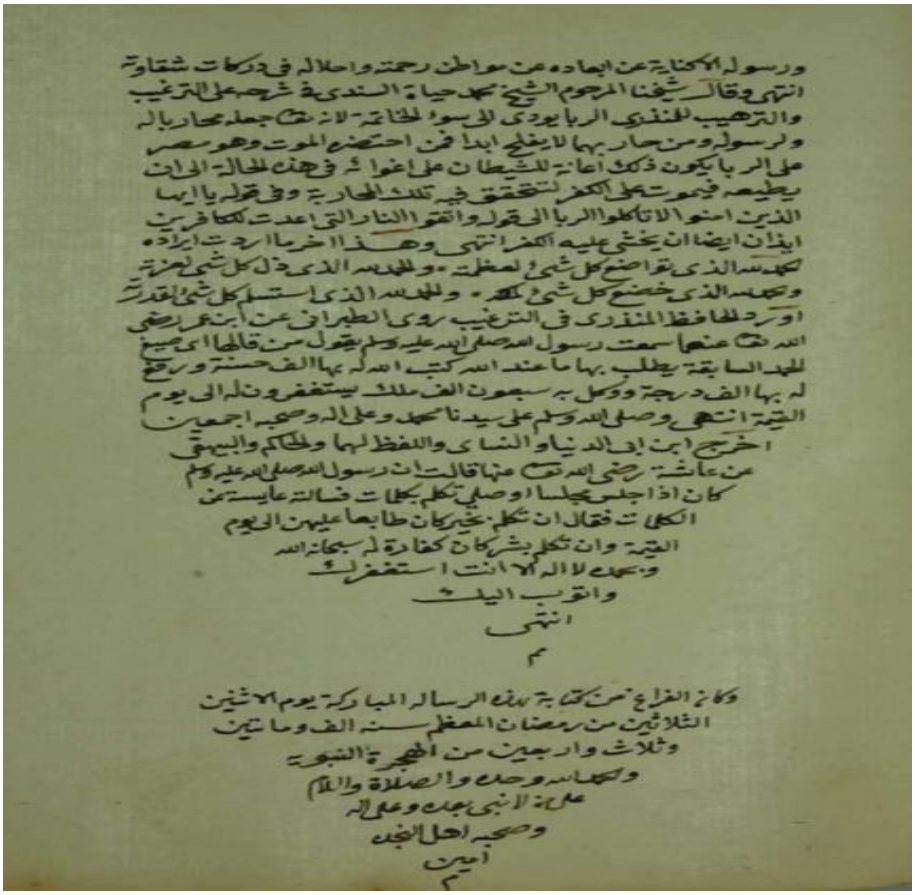


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي نبه من اراد به خيرا لتلافي ما فرط من التقصير
ليستعتب ويتوب قبل فوات العمر القصير. فيوافي القيمة وقد
غسل بماء التوبة ارداءه والى الله المصير. واشهد ان لا اله الا الله
الواحد الاحد السميع البصير. واشهد ان محمدا عبده ورسوله
البشير النذير السراج المنير. الداعي بالغفران ثلاثا للمخلقين
وفي الرابعة لاولي التقصير. صلى الله وسلم عليه وعلى اله واصحابه
الى يوم الكوير. صلاة وسلاما دايمين متلازمين ينحل بهما
كل عسير وبعد فيقول اقل الخليقة الفقير. الى رحمة ربه
القدير. محمد بن سليمان. عفا الله عنه وعمن دعا له بالغفران.
رفع الي سؤال من مكة المشرفة صورته ترجينا من جنابكم ان
تبينوا لنا الوجوه السبعين المرموز بها في حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في وعيد الربا حيث قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم الربا سبعون بابا اهونها عند الله عز وجل كالذي نكح امه
فان هذا الوعيد اوقعنا في هم عظيم فبينوا لنا الوجوه كلها الى اخر
ما في السؤال والحال انه ليس عندي من المواد ما هو مظنة لبيان ذلك
والبلد مفتونة والطرق مسدودة والكلام الصادر من مشكاة النبوة
لابد من متابعة النقل فيه اما عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن الصحابة
فمن بعدهم من ايمة الحديث فلذلك اعرضت عن الجواب وخشيت
ان تكلمت في ذلك ان اصيد عن الصواب ثم لما لم يسعف السايل
بالاقالة. ولم يقبل علي غيري ممن عساه عنده علم الاحاله. بل حث علي
في الطلب وانسلت علي مكاتيبه من كل حدب. رايت ان اشير
له بادني اشارة. مما هو في حفظي او رايته في عباره. و على ما خذ ى
لما اقرره. ليعلم خطاي من صوابي فيما اسطره. فان كان صوابا فهو من
مبذولات الالهام. او خطا فهو من مبتذلات الاوهام. واظن انه
قد زخرف لك في حقي الكلام. حتى ظننتني في ذلك الامام. ولست
هنالك. فاخرجني عن بالك. فتسمع بالمعيدي خير من ان تراه.
وقد اخبرتك بالحقيقة فاحكم. بما اراك الله. هذا ولنتعرض
لبعض ما في حديث السؤال فاقول حديث ابي هريرة المذكور رواه

(17) لوحة، وعدد الأسطر: (21) سطرًا، ويرمز لها (ج).

المطلب الرَّابع: نماذج من النُّسخ الخطيَّة

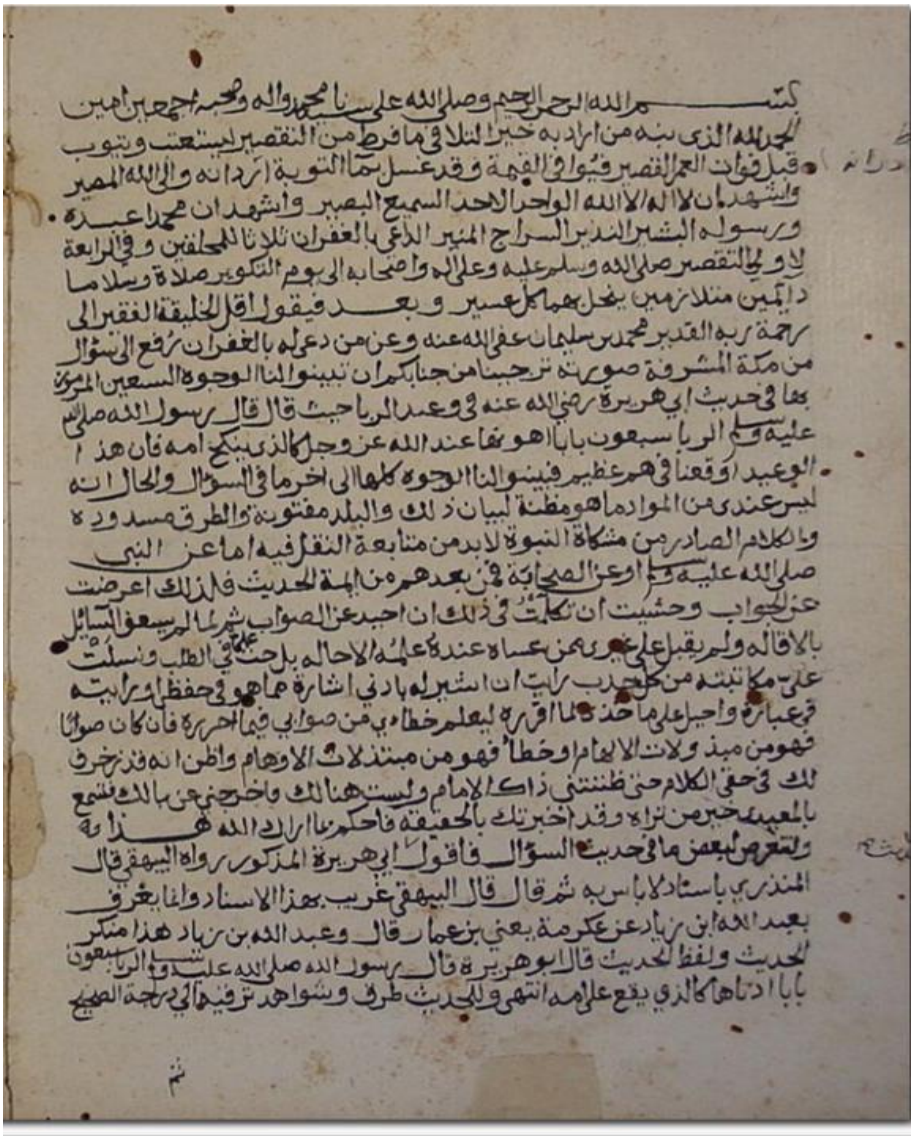
الصفحة الأولى من المخطوط - النسخة (أ) بجامعة الملك سعود



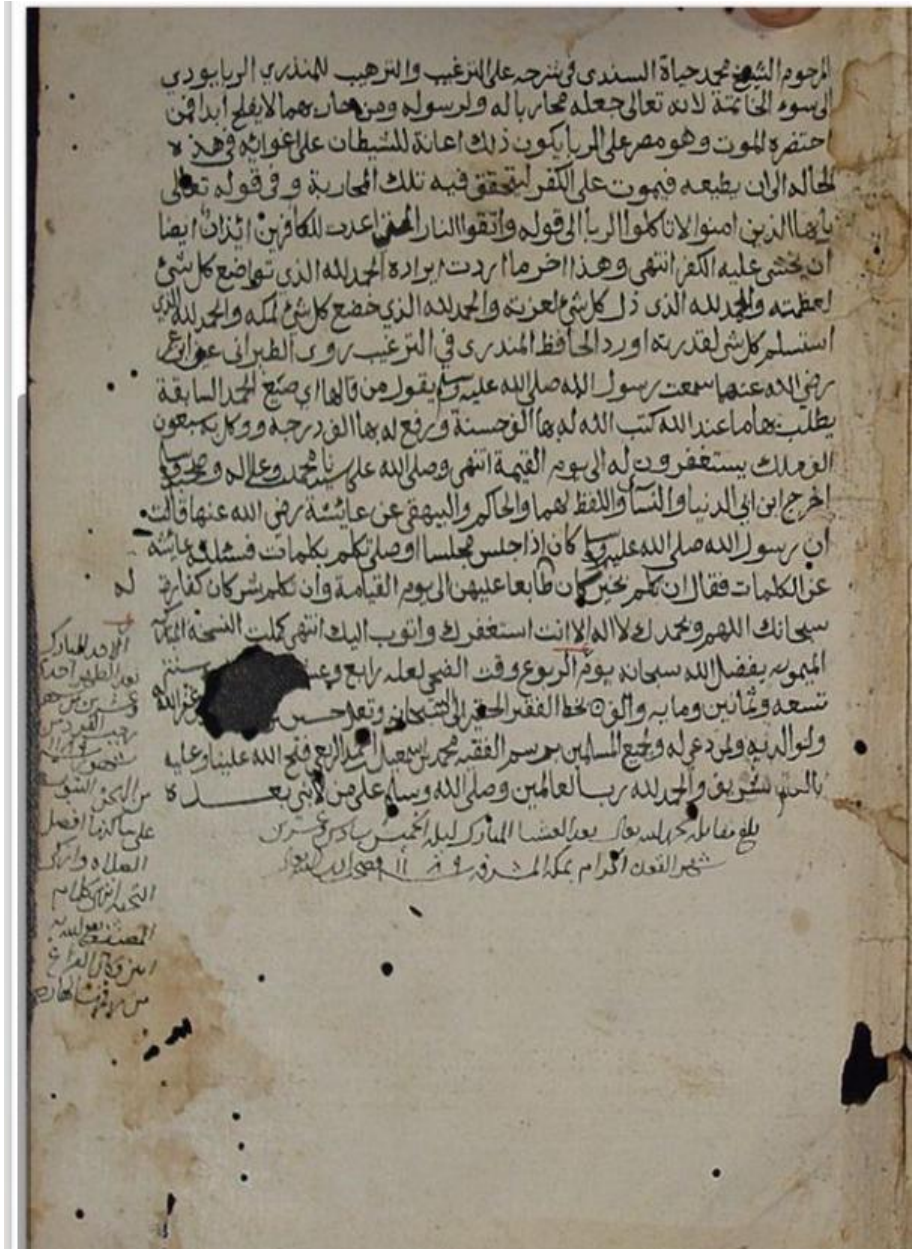
ورسوله الكناية عن ابعاده عن مواطن رحمته واحلاله في دركات شقاوته
انتهى وقال شيخنا المرحوم الشيخ محمد حياة السندي في شرحه على الترغيب
والترهيب المنذري الربا يودي الى سوء الخاتمة لانه جعله محاربا له
ولرسوله ومن صار بهذا لا يفلح ابدا فمن احتضر الموت وهو مصر
على الربا يكون ذلك اعانة للشيطان على اغوائه في هذه الحالة الى ان
يطبع فيموت على الكفر لتحقق فيه تلك المحاربة وفي قوله يا ايها
الذين امنوا لا تأكلوا الربا الى قوله واتقوا النار التي اعدت للكافرين
ايذان ايضا ان يخشى عليه الكفر انتهى وهذا اخر ما ارجت ايراده
لله الذي تواضع كل شيء لعظمته ولله الذي ذل كل شيء لعزته
ولله الذي خضع كل شيء لكبره ولله الذي استسلم كل شيء لقدرته
اورد الحافظ المنذري في الترغيب روى الطبراني عن ابن عمر رضي
الله عنهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من قالها اي صيغ
الحمد السابقة يطلب بها ما عند الله كتب الله له بها الف حسنة ورفع
له بها الف درجة ووكل به سبعون الف ملك يستغفرون له الى يوم
القيمة انتهى وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين
اخرج ابن ابي الدنيا والنسائي واللفظ لهما والحاكم والبيهقي
عن عائشة رضي الله عنها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان اذا جلس مجلسا او صلى تكلم بكلمات فسألته عايشة من
الكلمات فقال ان تكلم بخير كان طابعا عليهن الى يوم
القيمة وان تكلم بشر كان كفارة له سبحانك الله
وبحمدك لا اله الا انت استغفرك
واتوب اليك
انتهى
م

وكانت الفراغ من كتابة هذه الرسالة المباركة يوم الاثنين
الثلاثين من رمضان المعظم سنة الف وماتين
وثلاث واربعين من الهجرة النبوية
ولله الحمد وحده والصلاة والسلام
على من لا نبي بعده وعلى اله
وصحبه اهل المجد
امين
م

الصفحة الأخيرة من المخطوط - النسخة (أ) بجامعة الملك سعود



الصفحة الأولى من المخطوط - النسخة (ب) بمكتبة عبد الرحمن الأهدل في اليمن



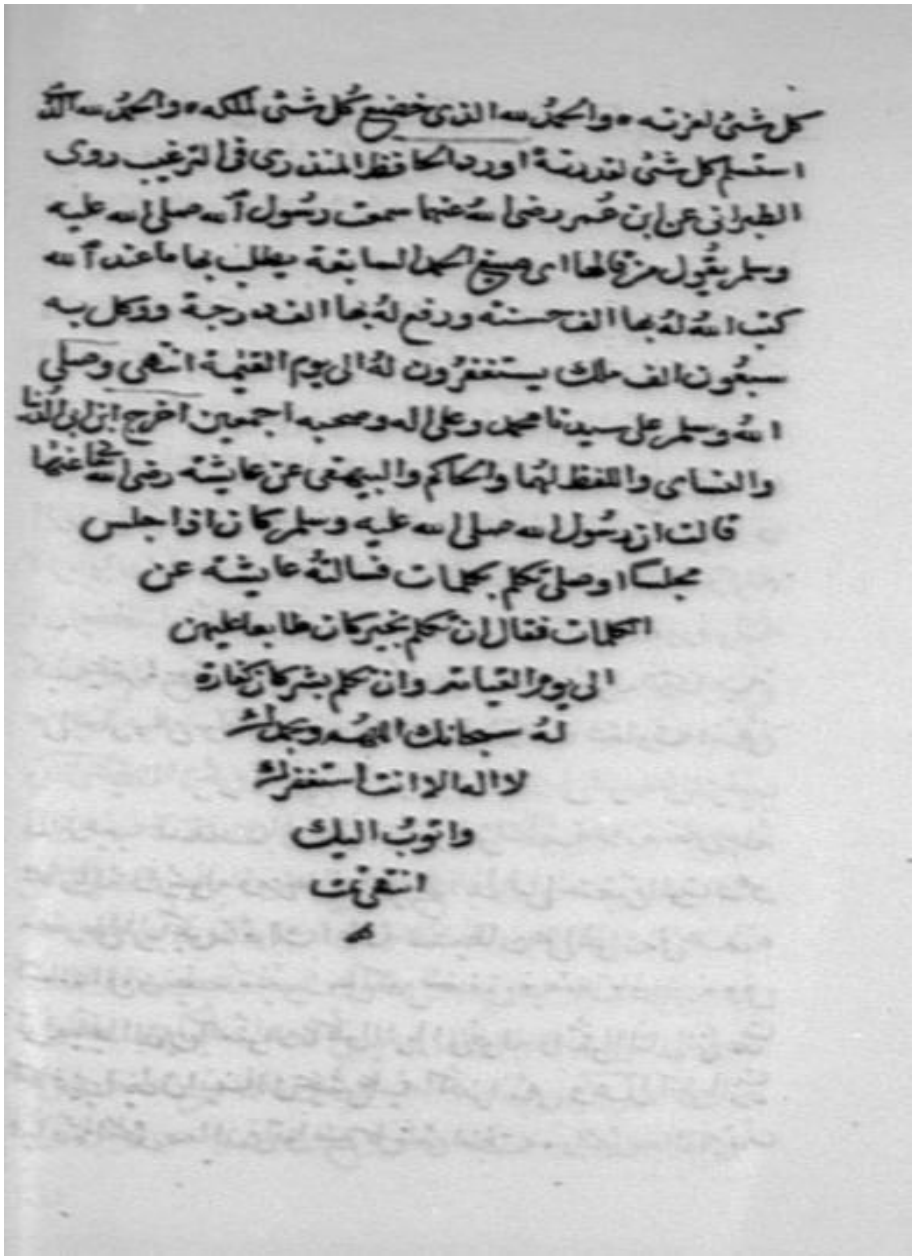
الصفحة الأخيرة من المخطوط - النسخة (ب) بمكتبة عبد الرحمن الأهدل في اليمن



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي به من اراد به خيرا فقه في دينه ما فرط في التقصير ليستعتب ويتوب قبل فوات الأوان التقصير فيوافي الغنيمة وقد غسل بماء التوبة اوطانه والآله المصير واشهد ان لا اله الا الله الواحد الاحد السميع البصير واشهد ان محمدا عبده ورسوله البشير النذير السراج المنير الداعي الى القران ثقلا الخلقين وفي الرابعة وآله التقصير صلى الله وسلم عليه وعلى آله واصحابه الى يوم الكوير صلاة وسلاما دائمين متلازمين يخل فيها كل عسير وبعد فيقول الفقير الخليفة الغفير الى رحمة ربه القدير محمد بن سليمان عفى الله عنه وعن والديه بالغفران رفع الى سؤال من حكة المشرفة سورية ترجيا من جنابكم ان تبينوا لنا الوجوه السبعين المرموز بها في حديث ابي هريرة رضي الله عنه في وعيد الربا حيث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الربا سبعون بابا ادناها عند الله عز وجل كالذي ينكح امه فان هذا الوعيد وعناهم عظيم فبينوا لنا الوجوه كلها الى اخرها في السؤال والحال انه ليس عندي من المواد ما هو معينة لبيان ذلك والبلد منقوبة والطرق مسدودة والكلام الصادر من سكان البلدة لا بد من تتبعه النقل فيه اما عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن الصحابة فمن بعدهم من ائمة الحديث فلذلك اعرضت عن الجواب وخشيت ان تكل في ذلك اذ احيد عن الصواب ثم لما لم يسعف السائل الا المقالة ولم يقبل على غيري من عشاة عنده علة الاحالة بل حث على في الطلب ونسل على كتابة من كل حدب وايبا فاشرت له بما وفى اشاره ما يوجب حفظ اوراقه في عباره واحيل على ما اخذ من علما اقرة العلم خطائي من [illegible] فان كان صوابا فهو من عبد ولا نعام او خطا فهو من عبد لا نعام والله اعلم واعلى انه قد خوفني الله في حق الكلام حتى ظننت في الاثام واسئ فعالي فاخرجني من الله فتسبيح بالمبتدئ خير من ان اراه وقد اخبرتك بالحقيقة فاحكم بما اراه

الصفحة الأولى من المخطوط - النسخة (ج) بمكتبة الظاهرية في سوريا



كل شئ لعزته ، والحمد لله الذي خضع كل شئ لملكه ، والحمد لله الذي
استسلم كل شئ لقدرته ، أورد الحافظ المنذري في الترغيب روى
الطبراني عن ابن عمر رضي الله عنهما سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول من قالها أي صيغ الحمد السابقة يطلب بها ما عند الله
كتب الله له بها ألف حسنة ورفع له بها ألف درجة ووكل به
سبعون ألف ملك يستغفرون له إلى يوم القيامة انتهى وصلى
الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أخرج ابن أبي الدنيا
والنسائي واللفظ لهما والحاكم والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها
قالت إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جلس
مجلسا أو صلى تكلم بكلمات فسألته عائشة عن
الكلمات فقال إن تكلم بخير كان طابعا عليهن
إلى يوم القيامة وإن تكلم بشر كان كفارة
له سبحانك اللهم وبحمدك
لا إله إلا أنت أستغفرك
وأتوب إليك
انتهت
ه

الصفحة الأخيرة من المخطوط - النسخة (ج) بمكتبة الظاهرية في سوريا

القسم الثاني: قسم التحقيق:

الحمد لله الذي نبّه من أراد به خيرًا لتلافي ما فرط من التقصير، ليستعتب ويتوب قبل فوات العمر القصير، فيوافي [القمة][4] وقد غسل بماء التوبة أردانه[5]، وإلى الله المصير، وأشهد أن لا إله إلَّا الله الواحد الأحد السميع البصير، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله البشير النذير، السراج المنير، الداعي بالغفران [ثلاثًا][6] للمحلقين، وفي الرابعة لأولي التقصير، صلَّى الله وسلَّم عليه، وعلى آله وأصحابه إلى يوم التكوير، صلاةً وسلامًا دائمين متلازمين ينحل بهما كل عسير.

وبعد: فيقول أقلُّ الخليقة الفقير إلى رحمة ربه القدير، محمد بن سليمان عفا الله عنه وعمن دعا له بالغفران.

رفع إليَّ سؤال من مكة المشرفة، صورته:

ترجينا من جنابكم أن تبينوا لنا الوجوه السبعين المرموز بها في حديث أبي هريرة ﷺ، في وعيد الربا، حيث قال: قال رسول الله ﷺ: «**الربا سبعون بابًا؛ أهونها عند الله كالذي نكح أمه**»[7]، فإنَّ هذا الوعيد أوقعنا في هم عظيم، فبينوا لنا الوجوه كلها إلى آخر ما في السؤال.

والحال أنه ليس عندي من المواد ما هو مظنة لبيان ذلك، والبلد مفتونة، والطرق مسدودة، والكلام الصادر من مشكاة النبوة لا بد من متابعة النقل فيه، إمَّا عن النبي ﷺ، أو عن الصحابة فمن بعدهم من أئمة الحديث؛ فلذلك أعرضتُ عن الجواب، وخشيتُ إن تكلمتُ في ذلك أن أحيد عن الصواب.

ثم لما لم يسعف السائل بالإقالة، ولم يقبل على غيري ممن عساه عنده علم الإحالة، بل حث عليَّ في الطلب، وانسَلّت عليَّ مكاتيبه من كل حَدَب، رأيتُ أن أشير له بأدنى إشارة، مما هو في حفظي أو رأيته في عبارة، وأحيل على مأخذي لما أقرره، ليعلم خطأي من صوابي فيما [أحرره][8]، فإن كان صوابًا فهو من مبذولات الإلهام، أو خطأً فهو من مبتذلات الأوهام[9]، وأظن أنه قد زخرف لك في حقي الكلام، حتى ظننتني [ذاك][10] الإمام، ولست هنا لك فأخرجني من بالك، فتسمع بالمعيدي خير من [أن][11] تراه[12]، وقد أخبرتك بالحقيقة فاحكم بما أراك الله.

هذا ولنتعرض لبعض ما في حديث السؤال فأقول: حديث أبي هريرة المذكور رواه البيهقي، قال المنذري بإسناد لا بأس به، ثم قال: قال البيهقي غريب بهذا الإسناد، وإنما يعرف، بعبد الله بن زياد عن عكرمة، يعني: ابن عمار قال، وعبد الله بن زياد هذا منكر الحديث [13]، ولفظ الحديث قال أبو هريرة، قال رسول الله ﷺ: «**الربا سبعون بابًا؛ أدناها كالذي يقع على أمه**» انتهى[14].

وللحديث طرق وشواهد ترقيه إلى درجة الصحيح[15]، ثم اختلفوا في الربا الذي في هذا الحديث فأورده الغزالي في الإحياء في باب ذم الجاه[16]، والربا بالمثناة التحتية فقيل[17]: إنه تصحف ذلك عليه، قال العراقي [18]في تخريج أحاديث الإحياء بعد أن ذكر أنَّ المشهور أنه بالموحدة، وقد روى البزار حديث ابن مسعود بلفظ: «**الربا بضع وسبعون بابًا، والشرك مثل ذلك**»، قال: وهذه الزيادة قد يستدل بها على [أنَّ][19] الربا بالمثناة؛ لاقترانه مع [الشرك انتهى][20][21].

ووجه ذلك: أنَّ الربا هو الشرك الأصغر، كما ثبت في الأحاديث؛ فيكون كل من الشرك الأكبر والأصغر بضعًا وسبعين بابًا، وعليه فالمراد من هذا العدد التكثير لا الحصر.

[قال ابن][22] [حجر][23] في كتابه الزواجر: الربا بالقول كثير وأنواعه لا تنحصر»، ثم قال: «وأنواع الربا بالأعمال لا تنحصر ... انتهى[24]، وقد ذكر جملة منها فيه.

وسبق عن العراقي أنَّ المشهور أنه بالموحدة، قال: ولذا أورده ابن ماجه في أبواب التجارات[25]، وعليه فيحتمل أن يكون مراده ﷺ بقوله: «**الربا سبعون بابًا**»؛ أي: سبعون ذنبًا، أدنى تلك الذنوب كذنب [الذي][26] يقع على أمه، ومعلوم أنه أقبح من مطلق الزنا، ووجه [تفسيري][27] الباب بالذنب، ما رواه ابن ماجه والبيهقي كلاهما، عن أبي معشر، وقد وثق [عن سعيد][28] المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الربا سبعون حوبًا أيسرها أن ينكح الرجل أمه**»[29]، وورد أيضًا موقوفًا على عبد الله بن سلام، رواه ابن أبي الدنيا[30]، ولفظه في أحد طرقه قال عبد الله: "الربا اثنان وسبعون حوبًا أصغرها حوبًا كمن أتى أمه في الإسلام" الحديث[31]. والحوب: بفتح الحاء وضمها مفسر بالذنب والإثم، ومنه قوله تعالى: ﴿حُوبًا كَبِيرًا﴾[32]، وقد أطبقوا على تفسيره بذلك، والحديث كما ترى رواه أبو هريرة وهو راوي الحديث الأوَّل ومعناهما واحد، فالثاني مفسر للأوَّل، ومما يؤيد ذلك حديث البزار وغيره بسند لكن فيه [ضعف][33]، وإن قال الحاكم ثقة، "من جمع بين الصلاتين بغير عذر فقد أتى بابًا من أبواب الكبائر"[34]؛ فالباب في قوله: سبعون بابًا في حديث السؤال مجمل، وفي حديث البزار هذا مبين، بأنه من أبواب الكبائر، والمبين يقضي على المجمل[35]، فيكون المراد من حديث السؤال سبعين ذنبًا من الكبائر، ومما يؤيد ذلك أنَّ الفقهاء الشافعية ذكروا أنَّ الربا على ثلاثة أنواع[36]:

ربا الفضل: وهو البيع مع زيادة أحد العوضين في المتفقي الجنس على الآخر.

وربا اليد: وهو البيع مع تأخير قبضهما، أو قبض أحدهما عن التفرق من المجلس [والتخاير][37] فيه بشرط اتحادهما علة، بأن يكون كل منهما مطعومًا، أو كل منهما نقدًا، وإن اختلف الجنس.

وربا النسأ: وهو البيع للمطعومين، أو للنقدين المتفقي الجنس أو المختلفيه لأجل، ولو لحظة وإن استويا وتقابضا في المجلس.

وزاد المتولي[38] نوعًا رابعًا [وهو القرض][39]، لكنه في الحقيقة يرجع إلى ربا الفضل؛ لأنه الذي فيه شرط يجر نفعًا للمقرض، فكأنه أقرضه هذا الشيء بمثله مع زيادة ذلك النفع الذي عاد إليه، ولذلك لم يعده الجمهور.

وعند غير الشافعية الربا نوعان[40]: ربا فضل، ونساء، وإذا فسرنا الباب في الحديث بالوجه أو النوع كما رأيته في المناوي [الصغير][41] صار تفسيرًا بما لا يعرف عند الفقهاء.

والأعيان المنصوص على الربا فيها في الحديث ستة؛ مذكورة في حديث مسلم وغيره، أنه قال: «**الذهب بالذهب مثلًا بمثل، والفضة بالفضة مثلًا بمثل، والتمر بالتمر مثلًا بمثل، والبر بالبر مثلًا بمثل، والشعير بالشعير مثلًا بمثل، والملح بالملح مثلًا بمثل، من زاد أو ازداد فقد [أربى]**[42]، **بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدًا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدًا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدًا بيد**»، انتهى[43]، إلَّا أن يكون أشار بها إلى ما عداها، ويكون أراد بالسبعين التكثير لا الحصر لزيادتها على السبعين بكثير، ووجه الإشارة أنه نبه بالبر والشعير على كل مقتات، وبالتمر على كل ما يتفكه به، وبالملح على كل مصلح للغذاء أو للبدن فدخل سائر الأدوية؛ لأنَّ الملح مصلح للغذاء ولا فرق بينه وبين مصلح البدن، إذ الأغذية لحفظ الصحة والأدوية لردها، والبقولات داخلة في التفكه، هذا على [قواعد][44] الشافعية.

ثم روايات الحديث في عدد الأبواب مختلفة ففي رواية سبعون كما سبق، وفي الأوسط للطبراني[45] من رواية من وثق عن البراء ابن عازب اثنان وسبعون بابًا [وفي رواية][46] نيف وسبعون بابًا، والنيف[47] والبضع[48] ما بين الثلاث والتسع، ويمكن أن يقال: من اقتصر على رواية السبعين ألغى الكسر، أو يقال: العدد لا مفهوم له[49]، ويمكن أن يكون أخبر أوَّلًا بالقليل ثم أعلم بالكثير فأخبر به، ثم الحصر في هذا العدد: إمَّا أن يكون المراد به التكثير، أو يكون بوحي نظير ما قاله الشيخ ابن حجر في الزواجر في حديث: «**درهم من الربا أشد من بضع وثلاثين زنية**»، قال فيه الصحيح أنه موقوف لكنه في حكم المرفوع؛ لأنَّ كون الدرهم أعظم وزرًا من هذا العدد المخصوص من الزنا لا يدرك إلَّا بوحي، فكأنه سمعه من النبي ﷺ، انتهى[50].

فكذلك يقال في هذا الحديث الذي في السؤال، ثم رأيتُ في شرح الترغيب والترهيب لشيخنا الشيخ محمد حياة[51] ما نصه: "حكمة العدد الخاص مفوض إلى الشارع، ويدل على ذلك اختلاف ذكر العدد"[52] انتهى.

ذكره بعد ذكر حديث السؤال، وهو موافق لما قلته قبل [وقوفي][53] عليه، ويحتمل أن يكون المراد من الحديث أنه سبعون نوعًا، ويكون ذلك باعتبار تفاصيله، وما سبق من كونه ثلاثة أنواع أو أربعة على طريق الإجمال، وها أنا ذا أفصل لك ذلك على قواعد الشافعية، وإن لم أقف على من نبه عليه فأقول:

يمكن أنه ﷺ أراد إفراد الربويات كما قدمته آنفًا بتفصيله، وأنه أراد أقسامه لا أفراده فأقول:

اعلم أنَّ الربا معناه لغةً: الزيادة[54]، وشرعًا: عقد على عوض مخصوص[55]؛ أي: وهو النقد والمطعوم غير معلوم التماثل في معيار الشرع وهو الكيل في المكيل، والوزن في الموزون، حالة العقد أو مع تأخير في البدلين، أو [أحدهما:

1. إن][56] اتحدا الجنس كذهب بذهب، أو تمر برني بجادي[57] اشترطت:

أ. المماثلة، بأن لا يزيد أحدهما على الآخر.

ب. والعلم بالمماثلة.

ج. والقبض الحقيقي للعوضين قبل التفرق من مجلس العقد والحلول.

2. وإن كانا جنسين واتحدا علة كبر بشعير، وذهب بفضة [اشترط][58] شرطان:

أ. الحلول.

ب. والتقابض.

3. ومتى اختلفا جنسًا وعلة كبر أو شعير بذهب أو فضة لم يشترط شيء من الشروط الثلاثة.

والمراد بالعلة الطعم [أو النقدية][59] لا غير، فلا ربا في نحو النحاس وإن راج[60]، إذا تقرر ذلك:

فالباب الأوَّل من أبواب الربا: بيع الذهب بالذهب مع تفاضل أحد العوضين على الآخر.

الثاني: أن يكون مع التفاضل تأجيل في كلا العوضين.

الثالث: أن يكون التأجيل في أحدهما.

الرابع: أن يكون العوضان حالين لكن وجد التأخير لهما عن مجلس العقد مع التفاضل.

الخامس: وجود التأخير عنه مع التفاضل في أحد العوضين.

السادس: عدم العلم بالمماثلة ولا بالتفاضل مع وجود الحلول والتقابض.

السابع: عدم العلم بالمماثلة مع الأجل في كلا العوضين.

الثامن: كذلك مع الأجل في أحد العوضين.

التاسع: عدم العلم بالمماثلة مع التأخير في كلا العوضين.

العاشر: كذلك مع التأخير في أحدهما.

الحادي عشر: وجود المماثلة والتقابض في مجلس العقد لكن مع التأجيل في العوضين.

الثاني عشر: كذلك مع التأجيل في أحدهما.

الثالث عشر: وجود المماثلة مع الحلول لكن وجد التأخير في العوضين.

الرابع عشر: كذلك لكن وجد التأخير في أحدهما.

الخامس عشر: وجود علم [المماثلة][61] لكن وجد التأخير والأجل في العوضين.

السادس عشر: كذلك لكن وجد [التأخير والأجل في][62] أحدهما.

السابع عشر: التفاضل والأجل والتأخير.

الثامن عشر: عدم العلم بالمماثلة مع الأجل والتأخير.

فهذه ثمانية عشر نوعًا في الذهب بالذهب يجري مثلها في الفضة بالفضة، تبلغ ستة وثلاثين نوعًا.

وتسعة أنواع في بيع الذهب بالفضة؛

أحدها: بالأجل وحده فيهما.

[ثانيها][63]: بالأجل في الذهب.

[ثالثها][64]: بالأجل في الفضة.

رابعها: بالتأخير فيهما.

خامسها: بالتأخير في الذهب.

سادسها: بالتأخير في الفضة.

سابعها: بالأجل مع التأخير فيهما.

ثامنها: بالأجل مع التأخير في الذهب.

تاسعها: بالأجل مع التأخير في الفضة.

فتضم هذه التسعة إلى الستة والثلاثين تبلغ خمسًا وأربعين.

وإذا بيع أحد المطعومات مع آخر من جنسه جاء من ذلك الثمانية عشر نوعًا المتقدم ذكرها، وإذا بيع مع غير جنسه من المطعومات جاءت التسعة الصور السابقة، فالمجموع اثنان وسبعون

نوعًا، فيوافق ذلك رواية الربا اثنان وسبعون بابًا.

فإن قلت أنت اعتبرت في النقد الذهب وحده، والفضة، وحدها ثم اجتماعهما، وفي الطعام اعتبرت جنسًا واحدًا وحده، أو مع ضمه لغير جنسه ولم تعتبر غيره.

قلت فعلت ذلك في النقد لتأتي ضبطه؛ لأنه خاص بالذهب والفضة لا ثالث لهما، وأمَّا الطعام فالمراد منه كلما قصد لطعم الآدمي اقتياتًا، أو تفكهًا، أو تأدمًا، أو تداويًا، وهذا إن اعتبر خرجت الأنواع عن الحصر، فلا يمكن ضبطها،

واعلم أني لا أدعي أنَّ هذه الأنواع هي مراد النبي ﷺ في الحديث، ولكن فيه استئناس لذلك، ومما قررته لك تعلم أنَّ بعض تلك الأنواع أقبح من بعض، فما اجتمع فيه التفاضل والأجل والتأخير أقبح مما اجتمع فيه اثنان منها وهما أقبح من واحد؛ ولذلك قال ﷺ: «**أهونها** ...» إلخ، أي: وهو الذي فيه علة واحدة فأشدها لا يعلم عظمه إلَّا الله تعالى.

وأمَّا السادة الحنفية[65]، فاستخراج السبعين الباب عندهم أهون من استخراجها عندنا؛ لأنَّ الربا عندهم: فضل مال بلا عوض في عقد المعاوضة، وعلته:

1. القدر؛ وهو الكيل والوزن.

2. والجنس.

فباجتماعهما يشترط للصحة [ثلاثة][66] شروط المماثلة والحلول:

ثم إن كان ذهبًا بذهب، أو فضة بفضة اشترط التقابض في مجلس العقد[67].

وإن كان غيرهما كجص بجص وحديد بحديد [فالأوَّل][68] مكيل والثاني موزون: اشترط الحلول والمماثلة والتعيين في مجلس العقد، ويكتفي به عن التقابض فيه.

وبانفراد [إحدى][69] العلتين عن [الآخر][70] كانفراد القدر عن الجنس، ككفيز[71] بر بقفيزين من شعير أو الجنس عن القدر كخمسة أذرع[72] من ثياب [بتسعة][73] أذرع من جنسها يشترط الحلول لا التماثل.

ثم إن كان من ذهب بفضة اشترط التقابض في مجلس العقد.

.وإن كان من غيرهما اشترط التعيين والحلول.

فتجري الصور السابقة عن مذهبنا في بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وفي بيع الذهب بالفضة، وتجري أيضًا في بيع البر بالبر، والشعير بالشعير، وغيرهما، لكن يبدل القبض في المجلس

عندنا بالتعيين وتجري الصور أيضًا في بيع البر بالشعير مع إبدال التأخير في العوضين، أو أحدهما بعدم التعيين في البدلين أو أحدهما، وزادت السادة الحنفية في الربا سائر البيوع الفاسدة[74] فيزيد العدد عندهم على السبعين.

وكذلك عند السادة المالكية[75] في الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، يحرم عندهم مع التفاضل أو نسيئة، ونقل الحطاب في شرح مختصر خليل لو عقدا مناجزة، ثم أخر أحدهما صاحبه بشيء منه انتقض الصرف فيما وقعت فيه النظارة باتفاق، فإن وقعت النظارة في أقل من صرف دينار انتقض صرف دينار، وإن كان في أكثر من صرف دينار انتقض صرف دينارين وهكذا[76].

والمفارقة عندهم تمنع المناجزة، فصار يشترط [عندهم ثلاثة][77] شروط كمذهبنا، [فتجري][78] فيه الصور السابقة، واستثنوا من المفاضلة [ثلاثة][79] مسائل ستأتي، ولا ربا عندهم إلَّا في النقد والطعام كالشافعية، لكن تفصيلهم في الطعام يخالف تفصيل الشافعية كما يعلم مما سيأتي، والعلة في طعام الربا عندهم: الاقتيات والادخار[80]، وزاد القاضيان: عبد الوهاب والقصار كونه متخذًا للعيش غالبًا فهذا هو الذي يحرم فيه ربا الفضل مع النسيئة إذا بيع بجنسه[81].

وأمَّا الذي يحرم فيه النساء فقط فهو ما غلب اتخاذه لأكل آدمي، أو لإصلاحه أو لشربه، فيدخل فيه الملح والفلفل ونحوهما واللبن، لا الزعفران لعدم غلبة اتخاذه لإصلاحه، ويشترط في هذا القسم التقابض والحلول لا المماثلة، فيجوز مع التفاضل.

وأمَّا الحنابلة فالربا عندهم نوعان[82]: ربا الفضل، وربا النسيئة:

فأمَّا ربا الفضل: فيحرم في كل مكيل وموزون بيع بجنسه ولو يسيرًا لا يتأتى كيله؛ كتمرة بتمرة أو بتمرتين، ولا وزنه كما دون الأرزة من الذهب أو الفضة، والأشهر عندهم أنَّ علة الربا في الذهب والفضة [والجنس][83]، وفي غيرهما [الكيل] [84] والوزن والجنس؛ ويحرم التفاضل في كل مكيل أو موزون من جنس واحد، وعندهم جهل التساوي حالة العقد كعلم التفاضل كما عند الشافعية فيمتنع.

وربا النسأ: كل شيئين ليس أحدهما نقدًا علة ربا الفضل فيهما واحدة[85]، كمكيل بمكيل، فإن باع مد[86] بر بجنسه، أو بشعير ونحوه، أو موزون بموزون، فإن باع رطل[87] حديد بجنسه، أو بنحاس ونحوه لا يجوز النسأ [فيهما][88]، فيشترط الحلول [والقبض][89]، فإن تفرقا قبله بطل

العقد، وإن كان أحدهما نقدًا فلا.

وإن اختلفت العلة فيهما كما لو باع مكيلًا بموزون جاز التفرق قبل القبض والنسأ.

وما كان ليس بمكيل ولا موزون كثياب وحيوان وغيرهما يجوز النسأ فيه، سواء بيع بجنسه أو بغير جنسه متساويًا أو متفاضلًا فيجري في بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة.

ما سبق من الصور عند الشافعية، وكذلك ربا النسأ كالذهب بالفضة، والبر بالشعير، فيشترط الحلول والقبض في المجلس كما عند الشافعية، فيجري في ذلك من الصور ما سبق عن الشافعية، وأمَّا الجبن بالشعير فيجوز فيهما التفرق قبل القبض والنسأ خلافًا للشافعية؛ لأنَّ الجبن موزون والشعير مكيل.

فتلخص إمكان تأتي السبعين الباب المذكورة في الحديث في كل [من المذاهب][90] الأربعة؛ لأنَّ وجود المنع من التفاضل والتأجيل والتأخير في بعض الأفراد اتفقوا عليه، وكذا وجوب التقابض والحلول مع جواز التفاضل في بعضها أيضًا، وإنما اختلفوا كما علمت في تفصيل ذلك وفي علة ذلك، فما أفاده الحديث السابق لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في [تفصيل][91] ما قيس على ما فيه.

ويحتمل أن يكون أراد بالربا في حديث السؤال ما هو أعم من الربا الشرعي، بدليل ما رواه [ابن][92] أبي الدنيا في كتاب «ذم الغيبة»(93)، والبيهقي عن أنس ابن مالك قال: خطبنا رسول الله، فذكر أمر الربا وعظَّم شأنه، وقال: «**إنَّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست [وثلاثين][94] زنية يزنيها الرجل، [وإنَّ][95] أربى الربا عرض الرجل المسلم**»[96].

وروى الطبراني في «الأوسط» من رواية عمر بن راشد، وقد وثق عن البراء ابن عازب قال: قال رسول الله: «**الربا اثنان وسبعون بابًا؛ أدناهن مثل إتيان الرجل أمه، وإن أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه**»[97]، والبزار بسند قوي: «**من أربى الربا استطالة المرء في عرض أخيه**»[98]، وأخرج أبو يعلى بسند صحيح: تدرون أربى الربا عند الله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «**فإنَّ أربي الربا عند الله استحلال عرض امرئ مسلم**»[99]، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [100]، وأخرج أبو داود: «**من أربى الربا الاستطالة [في عرض][101] المسلم بغير حق**»[102].

وأخرج ابن أبي الدنيا والطبراني والبيهقي: "أنَّ الربا نيف وسبعون بابًا؛ أهونهن بابًا من الربا مثل

من [يأتي][103] أمه في الإسلام، ودرهم ربًا أشد من خمس وثلاثين زنية، وأشد الربا، وأربى الربا، وأخبث الربا انتهاك عرض المسلم، وانتهاك حرمته"[104] إلى غير ذلك من الأحاديث، فجعل فيها انتهاك عرض المسلم من الربا؛ بل من أربي الربا وأشده وأخبثه، ومعلوم أنَّ انتهاك عرض المسلم ليس من الربا الشرعي.

وفي «الشرح الصغير» للمناوي على «الجامع الصغير» للسيوطي ما نصه[105]: وإنَّ أربى الربا عرض الرجل المسلم من الوقيعة فيه واستغابته؛ لأنَّ فاعله حاول محاربة الشرع بفعله، حيث قال: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ﴾ [106] انتهى][107][وقوله: لأنَّ فاعله؛ أي: الربا. إذ قوله: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ﴾][108] ثابت فيه دون الاستطالة في عرض المسلم، فهو خال عن وجه [مناسبته][109] الاستطالة في عرض المسلم للربا حتى صارت أربى الربا.

وقد ظهر للفقير في وجه المناسبة في ذلك أنَّ الربا في بعض أنواعه أكل مال المسلم بغير حق ، والاستطالة في عرضه فيها أكل لحمه ميتًا كما أخبر الله [تعالى في][110] القرآن، وأكل لحمه ميتًا أقبح بحسب الحس من أكل ماله؛ ولذلك صار اغتيابه أربى الربا وأخبثه وأشده، وقد جمع ﷺ بين المال والعرض في الأحاديث الصحيحة، أخرج البخاري ومسلم في صحيحهما عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه، أنَّ رسول الله ﷺ قال في خطبته في حجة الوداع: «**إنَّ دماءكم [وأعراضكم وأموالكم][111] عليكم حرام؛ كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، أَلَا هل بلَّغت؟**»[112].

وروى مسلم: «**كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه، وعرضه، وماله**»[113]، وأيضًا لم ترد محاربة الله في شيء من المعاصي إلَّا الربا وإهانة أو معاداة أولياء الله تعالى، الأوَّل في الآية، والثاني في صحيح البخاري في عدة أحاديث، فيمكن أن يقال: المراد بالولي في قوله: «**مَن أهان لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة**»[114]، وقوله: «**مَن عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب**»[115]؛ أي: أعلمته أني محارب له، عموم الولاية كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [116] [فيشمل][117] كل مسلم، وغيبته من جملة معاداته وإهانته فلاختصاصهما بمحاربة الله تعالى جعلت الاستطالة في عرض المسلم من الربا، وفي الزواجر للشيخ ابن حجر [ومحاربة][118] الله ورسوله الذين لم يترتبا على شيء من المعاصي إلَّا معاداة أولياء الله تعالى المقاربة لفحش هذه الجناية وقبحها، انتهى[119].

وفيه أنَّ أحاديث معاداة أولياء الله ليس فيها محاربة رسوله، إلَّا أن يقال: إنها بتبعية محاربة الله فهذه احتمالات في المراد من الحديث لعل أولها أقربها، لكونه مأخوذًا من نفس الحديث، ثم

رأيتُ شيخنا الشيخ [محمد حياة][120] قال في شرح [الترهيب][121] أي: أنَّ [المرابي][122] يرتكب برباه [ثلاثة][123] وسبعين بابًا من السوء والمعصية؛ أيسرها أخفها في السوء مثل ... إلخ، وقال في شرح حديث آخر بضع وسبعون بابًا من الذنوب، والشرك مثل ذلك في كونه بضعًا وسبعين بابًا من المعصية، وفسر في عدة أحاديث الباب بالحوب وهو الذنب، وقال في حديث أهونهن بابًا ذنبًا؛ مثل ذنب من [جامع][124] أمه. انتهى، وهو كما ترى [مؤيد][125].

ثم في حديث السؤال إشكال لم أقف على من نبه عليه؛ وهو أنَّ ذلك الحديث يقتضي أنَّ أخف أبواب الربا وأيسرها في الإثم في رتبة أقبح الزنا وهو إتيان الأم، والمقرر في كلام أئمتنا أنَّ أقبح الكبائر بعد الشرك تعمد قتل النفس بغير حق، ويليه الزنا.

ويمكن أن يجاب:

بأن النبي ﷺ طبيب أدواء المسلمين، فكان إذا رأى من يميل إلى الربا زجر عنه، وشدد بما تنفر عنه طباعهم فتكون مجاهدة أنفسهم في الإقلاع عن الربا أهم من مجاهدتهم في الإقلاع عن الزنا؛ لأنَّ نفوسهم لم تمل إليه وإنما تميل إلى الربا، فله ع في كل مقام مقال، وعلى ذلك فأحمل الأحاديث التي ظاهرها التنافي في أقبحية بعض الذنوب على بعض، ففي الحديث الصحيح: «**أَلَا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله، وعقوق الوالدين**»[126]، وكان متكئًا فجلس، فقال: «أَلَا وقول الزور! أَلَا وشهادة الزور!»، فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت، وفي الحديث الصحيح: «**أَلَا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قول الزور**»[127].

وأخرج الشيخان وأحمد والترمذي والنسائي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: سألتُ رسول الله أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «**أن تجعل لله ندًّا وهو خلقك**»، قلتُ: إنَّ ذلك لعظيم! قلتُ: ثم أي؟ قال: «**أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك**»، قلتُ: ثم أي؟ قال: «**أن تزاني حليلة جارك**»[128]، إلى غير ذلك من الأحاديث في نحو هذا، [وعلى][129] ذلك يحمل اختلاف جوابه ع لسائليه أي الأعمال أفضل.

وحيث انتهى الكلام بنا عما يتعلق بحديث السؤال، فلنذكر نبذة من متعلقات الربا على المذاهب الأربعة وأرتب ذلك على أربعة أوصال.

الوصل الأوَّل: في نبذة من متعلقات الربا على مذهب الإمام الأعظم، والهمام المقدَّم أبي حنيفة النعمان رضي الله تعالى عنه، ورحمه ورحمنا به، فأقول:

يحل عنده التفاضل والنسأ إذا عدم القدر والجنس[130]، فيجوز بيع المكيل بالموزون مطلقًا،

وكذلك بيع ثوب هروي بمرويين[131]، فإن باعه بهرويين اشترط أن يكون يدًا بيد، لوجود الجنسية، ولا يجوز السلم فيهما، وكذا سائر الموزونات، وإن اختلفت أجناسها كإسلام حديد في قطن، أو زيت في جبن إلَّا إذا خرج [عن][132] أن يكون وزنيًّا بالصنعة [إلَّا في الذهب والفضة، فلو أسلم سيفًا فيما يوزن جاز إلَّا في الحديد؛ لأنَّ السيف خرج عن أن يكون وزنيًّا بالصنعة][133]، وأمَّا إذا أسلم السيف في الحديد فلا يجوز؛ لأنَّ الحديد من جنس السيف فيمتنع، ويحرم بيع عبد بعبد إلى أجل لوجود الجنسية بخلافه يدًا بيد لعدم القدر بالكيل.

أو الوزن واستثنى في المجمع (134)[والدرر][135] إسلام منقود في موزون لئلَّا يفسد أكثر أبواب السلم[136]، ويحرم أيضًا بيع إناء من غير النقدين بمثله نحاسًا أو حديدًا أو غيرهما مع الأجل؛ للجنسية بخلافه حالًّا، وإن تفاضلا لخروجه عن الوزنية بالصنعة.

أمَّا الذهب والفضة [فيجري][137] فيهما ربا الفضل، وإن كان إناؤهما لا يباع وزنا.

وأمَّا إسلام الفلوس في الموزون فإن كانت وزنية فإنه لا يجوز، أو عددية فيجوز، وكذلك الفلوس بالفلوس.(138)

ويصح عنده بيع حفنة بحفنتين من متحدي الجنس، وكذا ما زاد على الحفنة[139] ما لم يصل إلى نصف صاع؛ لأنَّ الشارع لم يقدر بعض المقدرات في الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل من نصف صاع، فلو وضعت مكاييل أصغر منه لا يعتبر التفاضل بها، ويجوز التفاضل في ذرة من ذهب أو فضة مما لا يدخل تحت الوزن لفقد القدر، وحرم النسأ للجنسية.

ويصح بيع التفاحة بتفاحتين، والبيضة ببيضتين، والجوزة بجوزتين، والتمرة بتمرتين؛ لأنَّ هذه الأشياء ليست بمكيلة ولا موزونة.

ويصح بيع اللحم بالحيوان حالًّا سواء كان من جنس ذلك الحيوان أو لا، مساويًا لما في الحيوان أو لا، بشرط التعيين[140].

ويصح بيع الثوب من القطن بالقطن لاختلافهما جنسًا بالصنعة في الثوب؛ ولأنَّ الثوب غير موزون بخلاف القطن، وكذلك بيع القطن بالغزل، ومنعه محمد إلَّا متساويًا[141].

ويصح بيع الرطب بالرطب، وكذا بالتمر متماثلًا عند الإمام كيلًا كما قاله غير واحد، وقال العيني(142): وزنًا، وقالا: لا يجوز متساويًا؛ لأنه ينقص في ثاني [الحول][143]، ومثله العنب بالزبيب.

وكل ثمرة لها حال جفاف كالتين والمشمش والرمان يجوز بيع رطبها بيابسها ورطبها، ويجوز بيع

الباقلاء الأخضر بمثله، وبيع الحنطة المبلولة بالمبلولة، والرطبة بالرطبة، والمبلولة باليابسة، ويجوز بيع اللحوم المختلفة الأجناس بعضها ببعض متفاضلًا يدًا بيد، ولبن البقر بلبن الغنم وشحم البطن بالألية أو باللحم متفاضلًا يدًا بيد، وصح أيضًا بيع الخبز بالبر أو بالدقيق متفاضلًا يدًا بيد [بأصح][144] الروايتين عن الإمام، وقيل عددًا ووزنًا كيفما اصطلحوا عليه وهو ظاهر قول [الثلاثة][145](146)، قيل وعليه الفتوى[147]؛ لأنه بالصنعة صار جنسًا آخر، والحنطة مكيلة والخبز إمَّا موزون أو معدود، وأمَّا الدقيق فوزني، قال الحموي: في عرفنا ومع هذا يجوز التفاضل بينه وبين الخبز لاختلاف الجنس بالصنعة فقط هذا إذا كان يدًا بيد، فإن كان نسيئة إن كانت الحنطة هي المتأخرة جاز؛ لأنه أسلم موزون في مكيل وفي عكسه لا يجوز عند الإمام، ويجوز عند أبي يوسف.

ولا يصح بيع البر بالدقيق أو بالسويق وهو ما يجرش من الحنطة والشعير وغيرهما، ولو متساويًا [لأنَّ جنسه][148] من وجه والمعيار فيهما الكيل، وهو غير مستوٍ فيهما، فكان فيه شبهة الربا بخلاف بيع السمسم بالسمسم حيث يجوز؛ لأنَّ المعيار فيه الوزن وهو مستوٍ، وصرح في النقاية بجواز بيع الدقيق بالدقيق متساويًا كيلًا[149]، ونقل عن محمد بن الفضل: أنَّ بيع الدقيق بالدقيق إنما يجوز إذا كانا مكبوسين[150]، وكذا بيع النخالة بالنخالة، لا متفاضلًا؛ لاتحاد الاسم والصورة والمعنى، وفي بيعه بمثله وزنًا روايتان[151]، ولا يصح بيع الزيتون بالزيت، ولا السمسم بالشيرج[152] إلَّا [إذا][153] كان الزيت [أو][154] الشيرج أكثر مما في الزيتون والسمسم؛ ليكون الخارج منه بمثله من الدهن المفرد والزائد في مقابلة النقل.

ويستقرض الخبز وزنًا لا عددًا عند أبي يوسف وعليه الفتوى(155)، وعند أبي حنيفة لا يجوز مطلقًا، وعند محمد يجوز مطلقًا، وفي شرح المجمع لابن ملك(156) على قول محمد الفتوى[157]: ولا ربا بين المولى وعبده إلَّا المكاتب، ومحله إذا لم يكن مأذونًا مديونًا وإلَّا تحقق الربا بينهما، وكذا لا ربا بين المتفاوضين، وكذا شريكا العنان إذا تبايعا [من مال الشركة][158]، ولا بين المسلم والحربي الكائن بدار الحرب(159)، فلو باع مسلم دخل إليهم مستأمنًا (160)درهمًا بدرهمين حل، ويجري الربا بين المسلم والمستأمن منهم في دارنا؛ لأنَّ ماله صار محظورًا بعقد الأمان.

الوصل الثاني: في نبذة من متعلقات الربا، على مذهب إمام دار الهجرة، مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه، ورحمه ورحمنا به، آمين.

أقول: قد سبق عن المالكية كغيرهم منع التفاضل في الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، وقد استثنى المالكية من ذلك ثلاث مسائل[161]؛ أجازوا الزيادة فيها:

الأولى: المبادلة وهي بيع النقد بمثله عددًا بشرط أن تكون ستة دراهم أو دنانير فأقل، وأن تكون الزيادة في كل واحد السدس فأقل، وأن تقع تلك المعاقدة على وجه المبادلة، وأن يقصد بالزيادة المعروف.

الثانية: المسافر يكون عنده ذهب أو فضة غير مسكوكة، ولا تروج معه في المحل الذي يسافر إليه، فيجوز له دفعها للسكَّاك ليدفع له بدلها مسكوكًا، ويجوز له دفع أجرة السكة وإن لزم عليها زيادة؛ لأنَّ الأجرة زائدة.

الثالثة: الشخص يكون معه الدرهم الفضة ويحتاج إلى نحو الغداء فيجوز له أن يدفعه [إلى نحو][162] الزيات ويأخذ بنصفه طعامًا، أو جددًا وبالنصف الآخر فضة، حيث كان ذلك على وجه البيع، أو عوض كرى بعد تمام العمل، وكون المدفوع درهمًا فأقل لا أكثر، وأن يكون المأخوذ والمدفوع مسكوكين، وأن يجري التعامل بالمدفوع والمأخوذ، ولو لم تتحد السكة، وأن يتحدا في الرواج، بأن تكون الفضة المأخوذة تروج بنصف الدرهم، وأن يتعجل الدرهم ومقابله من عين وما معها.

وكذا يمتنع التفاضل في جميع الربويات إذا بيعت بأجناسها، وعندهم الحب والشعير والسَلت[163] جنس واحد، واختلفوا في العلس[164]، والمشهور أنه جنس مستقل كالدخن والذرة والأرز فهي أجناس.

وقطنية أجناس وهي كل ماله مزود من الفول والحمص والعدس والجلبان واللوبيا[165] وغيرها، وسميت قطنية لقطونها في بيوت الناس، من قطن بالمكان إذا أقام به وهو بضم القاف وكسرها.

واللحوم عندهم أربعة أجناس؛ لحم ذوات الأربع إنسيها ووحشيها جنس، ولحم الطير على اختلاف أسمائه وحشيه وإنسيه جنس، ولحم الحوت على اختلاف أسمائه سواء كان له شبيه في البر وقوائم يمشي بها أو لا جنس، والجراد جنس رابع على خلاف في كونه ربويًّا عندهم أو لا، وما أضيف إلى اللحم من شحم وكبد وكرش وقلب ورئة وطحال وكلى وحلقوم وخصية وكراع ورأس وشبهه له حكم اللحم، فلا يجوز ذلك باللحم ولا بعضه ببعض إلَّا مثلًا بمثل يدًا بيد.

وإذا طبخ لحم جنسين كل واحد منها على حدته [فهل][166] يصيران بالطبخ جنسًا واحدًا، أو يبقى كل واحد على حاله جنس مستقل؟ فيه خلاف عندهم[167].

والمرق والعظم والجلد كاللحم، وما يطبخ مع اللحم كاللفت والباذنجان اختلفوا فيه هل حكمه كاللحم باللحم، أو لحم وبقل بلحم وبقل مثلًا؟ وإذا بيع اللحم باللحم نيئًا أو مطبوخًا بالوزن أو بالتحري يباع بعظمه على ما هو عليه، ويعد العظم كأنه لحم على المشهور، وذو زيت كزيتون وسمسم أصناف، وكذلك زيوته، [وربوية][168] كل منهما جنس فيجوز بيعه مع الآخر متفاضلًا.

ويجوز بيع الأسفنجة أي: الزلابية والمسمنة بالخبز متفاضلًا، وجميع الألبان جنس واحد، ولو لبن آدمي، وأنواع اللبن مع فروعه سبعة: حليب، ومخيض، ومضروب، وجبن، وزبد، وسمن، وأقط، والصور الحاصلة من بيع الأنواع ببعضها أو غيرها بعد إسقاط المكرر ثمان وعشرون صورة، فبيع كل واحد بنوعه متماثلًا يدًا بيد جائز، فهذه سبع صور، ويجوز بيع الحليب والزبد والسمن والجبن بواحد من المخيض والمضروب متماثلًا وهذه ثمان صور، ويجوز بيع المخيض بالمضروب متماثلًا، فصارت الصور الجائزة ست عشرة وبقي ثلاثة مختلف فيها، وهي:

بيع الأقط بالمخيض والمضروب[169]، وبيع الجبن بالأقط، فتصير الصور الجائزة [وفاقًا وخلافًا][170] تسع عشرة صورة، والصور الباقية ممنوعة؛ وهي:

بيع الحليب بالزبد وبالسمن وبالجبن وبالأقط، [وبيع][171] الزبد بما بعده، وبيع السمن بما بعده، وبيع الجبن بالأقط؛ لأنَّ الادخار موجود والتفاضل ممنوع، والمماثلة معدومة، لا [نقدر][172] عليها؛ لأنه من باب الرطب واليابس، ولا يباع [رطبها بيابسها][173]، إذا لم يكن في اللحم إبزار [فهو][174] جنس آخر، ولا مبلول بمثله، إذ قد يكون أحدهما أشد انتفاخًا من الآخر، واعتبر الدقيق في خبز بمثله، ونشأ القمح الذي يصفى به ألوان الثياب ليس فيه ربًا، قاله الزناتي في «شرح الرسالة»، وفي الرسالة لا بأس بالفواكه والبقول وما لا يدخر من الخضر متفاضلًا، وإن كانا من جنس واحد إذا كان يدًا بيد، ولا يجوز التفاضل في الجنس الواحد فيما يدخر من الفواكه اليابسة. انتهى[175].

قال النفراوي في شرحها[176]: كالبندق بناء على أنَّ العلة الادخار فقط، وهو ضعيف، بل العلة مركبة من الاقتيات والادخار، فالفواكه لا يدخلها ربا الفضل، فيجوز التفاضل [فيهما][177].

ولا يجوز التفاضل في الجنس الواحد من سائر أنواع الأدام كالسمن والزيت، وكذا لا يجوز التفاضل فيما اتخذ من سائر أنواع الطعام الكائنة من غير الحبوب، كاللحم والمرق، وكذا ما اتخذ من أنواع الشراب مما هو ربوي من العنب أو التمر إلَّا الماء، والماء على قسمين؛ عذب وهو ما يمكن شربه، ولو عند الضرورة فهو جنس، وأجاج وهو ما لا يشرب لمرارته كالبحر المالح وهو

جنس آخر، فيجوز بيع أحد الجنسين بالآخر ولو متفاضلًا إلى أجل.

وأمَّا الذي من جنسه فإن كانا متساويين جاز ولو إلى أجل، وأمَّا عند اختلافهما بالقلة والكثرة فلا يجوز إلَّا يدًا بيد ويمتنع إلى أجل؛ لأنَّ القليل إن كان هو المعجل ففيه سلف جر نفعًا، وإن كان المعجل هو الكثير ففيه تهمة ضمان بجعل، وكذا يقال في كل ما اتحد جنسًا، وأصل قول مالك في بيع ذهب بفضة مع أحدهما أو مع كل منهما سلعة؛ فإن كانت السلعة يسيرة تكون تبعًا جاز، وإن كثرت السلعة لم يجز إلَّا أن يقل ما معها من ذهب أو فضة، وهذا كله نقدًا، وإن كان الذهب والفضة والعرضان كثيرًا فلا خير فيه.

ولا يجوز بيع فضة وذهب بفضة [وذهب][178]، ولا بيع إناء مصوغ من ذهب بذهب وفضة، ولا يباع حلي فيه ذهب وفضة بذهب ولا فضة نقدًا كانت الفضة الأقل أو الذهب كالثلث أو أدنى، ويباع بالعروض وبالفلوس وإن حلي بهما لم يجز بأحدهما إلَّا إذا تبعا للجوهر، فيباع بالأقل منهما قولًا واحدًا.

قال صاحب الإكمال[179]: وفي بيعه بصفة الأكمل منهما قولان، ويحرم الصرف المؤخر قبض عوضه أو أحدهما عن محل العقد، ولو كان التأخير قريبًا، وينزل منزلة ذلك ما إذا تراخى القبض عن العقد وهما بالمجلس تراخيًا طويلًا، وأمَّا إن كان يسيرًا فإنه لا يفسد العقد، ولكنه مكروه، وإذا وقع التقابض في الصرف ثم أودع أحدهما ما قبضه عند الآخر لم يجز، ومن اصطرف دراهم فعجزت الدراهم درهمًا فلا يجوز للمصطرف أن يقرض الصيرفي درهمًا يتم به الصرف [يطالبه][180] به دينًا، ومن اصطرف دراهم وعجزت كسرًا وأقره على الصيرفي ثم علم بمكروه ذلك، فوهبه للصيرفي ليجيز بذلك صرفه لم يجز ذلك، ولا بد لهما أن يتناقضا الصرف ويرجع كل واحد منهما على صاحبه بمثل نقده[181]، ومن اصطرف دراهم فعجزت درهمًا فلا بأس أن يأخذ به ما أحب من طعام وإدام وعرض وغير ذلك معجلًا قبل أن يفترقا.

ولا يجوز للإنسان أن يعقد الصرف ثم يوكل غيره في قبضة، إلَّا إذا قبضه الوكيل بحضرة العاقد، وإذا وكل في العقد وتولى القبض، فإنه لا يجوز، ويفهم من المدونة[182] أنَّ محله إذا ذهب، أمَّا إن كان حاضرًا فيجوز، كالذي قبله وإذا كان دينارًا مشتركًا بين رجلين فصرفاه معًا، ثم وكل أحدهما صاحبه أو غيره في القبض وذهب، فإنه لا يجوز على اختلاف في ذلك عندهم، ومن وكل على صرف دنانير [وصرفها][183] من نفسه، أو وكله شخص على صرف دنانير، وآخر على صرف دراهم، فصرف دراهم هذا بدنانير هذا، ففي المسألتين ثلاثة أقوال: الجواز فيهما، وعدمه

فيهما، والجواز في الثانية دون الأولى، وعلى الثالثة اقتصر ابن جماعة[184]في مسائله، وإذا اشترى من رجل عشرين درهمًا [بدينار][185] في مجلس، ثم استقرض دينارًا من رجل إلى جانبه واستقرض هو الدراهم من رجل إلى جانبه ودفعه إليه وقبض الدراهم لا يجوز ذلك؛ لأنه تسلفهما مظنة الطول فلا يجوز، وإن لم يطل، وإن استقرض أحدهما وطال فكذلك، وإلَّا جاز، وإن كان لأحد شخصين [على آخر][186] دينارًا ودنانير، وللآخر عليه دراهم فتطارحا ما في الذمتين فإن خلا من الحلول جميعًا جاز، وإلَّا فلا، ومن له على رجل نصف دينار إلى أجل فدفع الذي عليه الحق دينارًا لصاحبه وأخذ منه بنصف دراهم فلا خير فيه، لأنه سلف وصرف، ولو دفع إليه بالنصف الباقي عروضًا أجازه مالك وابن القاسم في أحد قوليه وكرهه في الآخر[187].

وإذا ابتعت سلعة بنصف دينار أو ربعه وقع البيع وتدفع إليه ما تراضيتما، فإن تشاححتما قضى عليك في جزء الدينار بدراهم بصرف يوم القضاء لا يوم التبايع، ولو باعه سلعة بنصف دينار فلم [يقضه][188] حتى باعه سلعة أخرى بنصف دينار يحكم للطالب بدينار صحيح إن كان موسرًا، فإن كان معسرًا وأتاه بنصف دينار أجبر على أن يأخذه، ويتبعه بالنصف الآخر، ولو باعه بدينار فأتاه بنصف دينار دراهم وهو معسر فأبى أن يأخذه كان له انتظار إيسار ليأخذ دينارًا، ولا يجوز أن يشتري من الصائغ فضة بوزنها فضة ويدفعها له يصوغها [ويزيده][189] الأجرة، وكذا إذا اشتراها بذهب ودفعها إليه ليصوغها لم يجز؛ لعدم المناجزة[190]، وقد تقدم أنه لا يجوز أن يودع أحد العوضين عند صاحبه، وإذا اطلع في أحد النقدين بعد عقد الصرف على نقص وزن أو على رصاص، أو على مغشوش، وكان ذلك بعد المفارقة أو الطول، وقام واجد ذلك يطلب تكميل النقص، وتبديل نحو الرصاص والمغشوش فإنَّ الصرف ينتقض، وإن لم يطلب ذلك بل رضي به صح، وإن وجده ناقص [عددًا][191] انتقض الصرف وإن رضي به، [وإن][192] قلنا بنقض الصرف لما ذكر فإنما ينتقض صرف أصغر الدنانير لا الجميع، ولا ينتقل عن الأصغر إلى ما هو أكبر منه إلَّا إن تعداه، وإذا وقع الصرف على سكك متعددة وكانت مختلفة الراجح الفسخ في الجميع، والمحلى بأحد النقدين يشترط في جواز بيعه بأحدهما سواء كان من صنف ما فيه أو خلافه ثلاثة شروط[193]: أن تكون الحلية مباحة كسيف ومصحف، لا نحو سرج أو قدح وإن يسمر على المحل، أمَّا إذا كان منظومًا فحكمه حكم العروض.

والعين إذا اجتمعا في صفقة لا يجوز إلَّا أن يباع كل واحد منهما [على انفراده][194]، بما يجوز أن يباع به، أو تكون العين يسيرة جدًّا أو العروض كذلك، فيباع بخلاف ما هناك من عين، أو

بعرض آخر، وأن يكون ذلك العرض والمحلى معجلًا، وإن بيع [بنصف][195] حليته اشترط في ذلك شرط رابع، وهو أن تكون الحلية الثلث، وهل ذلك باعتبار القيمة أو بالوزن؟ قولان مشهوران عندهم؛ فإذا بيع سيف محلى بذهب بسبعين دينارًا من ذهب، وكان وزن الحلية عشرين ولصياغتها تساوي [ثلاثين][196]، وقيمة النصل أربعين جاز على القول الثاني، باعتبار الوزن دون الأوَّل باعتبار القيمة.

وتجوز مراطلة المغشوش بالخالص على الراجح لمن يكسره [أو يغش][197]، وكره لمن لا يؤمن وفسخ، ولا يحل لمن يغش، ويجوز قضاء القرض بمساوٍ، وأفضل صفة لا أزيد عددًا أو وزنًا وإذا استشعر قطع السكة وكان معلومًا [عند][198] القابض، يجوز أن يسرع في إخراجها، وأمَّا إذا لم يكن عند القابض لها من ذلك شعور، فيمكن أن يخرج، كما قال البرزلي على مسألة المديان إذا أرادوا تفليسه، فمن يجيز الأخذ منه خشية التفليس يجيز هذا، [ومن][199] يمنع يمنع، ومن يقول: إذا تحدثوا في تفليسه فلا يجوز، فهنا إذا تحدثوا في قطعها فلا يجوز، وإن لم يتحدثوا فيجوز، والله تعالى أعلم.

الوصل الثالث: في نبذة من متعلقات الربا، على مذهب الإمام القرشي المطلبي، إمامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه، ورحمه ورحمنا به، آمين، وقد سبق أنه في الجنسين من الربوي يشترط شرطان: التقابض، والحلول، وفي الجنس الواحد [يزاد][200] المماثلة، وإذا تقرر ذلك فالمماثلة لا تعتبر عند الشافعية إلَّا وقت الجفاف، فلا يباع رطب برطب خلافًا للأئمة الثلاثة[201]، ولا بتمر ولا عنب بعنب، ولا بزبيب ولا بسر ببسر، ولا برطب ولا بتمر، ولا طلع إناث بطلع إناث، ولا ببسر ولا برطب ولا بتمر للجهل الآن بالمماثلة وقت الجفاف.

وما لا جفاف له كالقثاء والعنب الذي لا يتزبب والحصرم والبلح لا يباع بعضه ببعض أصلًا[202]، إلَّا الزيتون فإنه يباع بعضه ببعض حال اسوداده ونضجه، وقيل لا استثناء لأنَّ رطوبته زيتية، وليس فيه مائية أصلًا، ولا تكفي مماثلة المتولد من الحب نحو الدقيق والسويق والنشأ والخبز، فلا يباع شيء منها بأصله ولا بمثله لتفاوت نعومة الدقيق، وتأثير نار الخبز بخلافه بنخالته؛ لأنها ليست ربوية كمسوس لم يبق فيه لب أصلًا، وتعتبر المماثلة في الحبوب المتناهي جفافها [المنقاة][203] من نحو تبن وزؤان - أي: وهو بضم الزاي - حب أسود دقيق حبًّا[204].

وفي حبوب الدهن كسمسم حبًّا ودهنًا وكسبًا [خالصًا][205] من نحو ملح ودهن فله حالات كمال، فيباع كل بمثله لا سمسم بشيرج، وطحينة بطحينة، وكسب به دهن بمثله أو بطحينة أو

بشيرج؛ لأنه من قاعدة مد عجوة، وتعتبر المماثلة في العنب زبيبًا، أو خل عنب أو عصيره كعصير، نحو رطب ورمان وغير ذلك، فيجوز بيع كل منها ببعضه إلَّا نحو خل التمر والزبيب[206]؛ لأنَّ فيه ماء يمنع العلم بالمماثلة.

وتعتبر المماثلة في اللبن لبنًا أو سمنًا أو مخيضًا بشرط أن يكون كل [منها][207] صافيًا من الماء مثلًا، فيجوز بيع بعض أنواع اللبن الذي لم يغل بالنار ببعضه كيلًا بعد سكون رغوته، وإن كان الخاثر أثقل وزنًا[208]، ولا تكفي المماثلة في باقي أحوال اللبن كالجبن والأقط والمصل والزبد؛ [لمخالفة][209] الأنفحة للجبن والملح للأقط أو الدقيق، والمخيض للزبد فلا يجوز بيع كل [منها][210] بمثله ولا بخالص للجهل بالمماثلة، ولا بيع زبد بسمن ولا لبن بما اتخذ منه كسمن ومخيض.

ولا تكفي [المماثلة][211] ما أثرت فيه النار بالطبخ كاللحم أو القلي كالسمسم أو الشيء كالبيض[212]، أو العقد كالدبس والسكر، والفانيد: وهو عسل القصب واللبأ[213]، فلا بياع بعض منها بمثله للجهل بالمماثلة، باختلاف تأثير النار فيها، والسكر والفانيد جنسان لاختلاف قصبهما؛ لأنَّ الفانيد [يتخذ][214] من قصب قليل الحلاوة كأعالي العيدان، والسكر يطبخ من أسافلها [وأوساطها][215] [بشدة][216] حلاوتها، فيباع الفانيد بالسكر لعدم اشتراط المماثلة فيهما، ولا يضر تأثير تمييز بالنار كالعسل والسمن يميزان بها عن الشمع واللبن، فيباع كل منهما بمثله بعد التمييز لا قبله للجهل بالمماثلة، ويباع ماء مغلي بمثله؛ لأنه ليس بطبخ ولا قلي ولا شيء ولا عقد، بل هو إغلاء.

ولا يصح بيع اللحم ولو لحم سمك، وهو هنا يشمل نحو إلية وقلب وطحال وكبد ورئة وجلد صغير يوكل غالبًا بالحيوان ولو سمكًا وجرادًا من جنسه، أو غير جنسه من مأكول وغيره حتى الآدمي، ويصح بيع نحو بيض ولبن بحيوان لا بيض فيه ولا لبن عند اتحاد الجنس، واستثنوا بيع الأمة ذات اللبن بمثلها، وبيع الحيوان بالحيوان ليس بربوي، فلا يشترط فيه شيء من الشروط الثلاثة السابقة.

وأدقة الأصول المختلفة الجنس وخلولها وأدهانها أجناس؛ لأنها فروع أصول مختلفة ربوية فأعطيت حكم أصولها، ثم كل خلَّين لا ماء فيهما واتحد جنسهما يشترط فيهما المماثلة، وكل خلَّين فيهما ماء لا يباع أحدهما بالآخر مطلقًا، [لأنهما][217] من قاعدة مد عجوة[218]، وكل خلَّين في أحدهما ماء إن اتحد الجنس [لا يباع][219] أحدهما بالآخر، لمنع الماء المماثلة وإلَّا بيع[220].

وخرج بالمختلفة الجنس المتحدة الجنس كأدقة أنواع البر، فهي جنس واحد فلا يصح بيع بعضها ببعض مطلقًا، لعدم الاكتفاء بمماثلة الأدقة، وخرج بأدهانها دهن نحو الورد والبنفسج فكلها جنس واحد؛ لأنَّ أصلها الشيرج إلَّا إن كانا دهنين مختلفين طيبًا بهما، واللحوم والألبان [والسمون][221] والبيوض أجناس كأصولها، فيجوز بيع لحم أو لبن بقر بلحم أو لبن ضأن متفاضلًا، ولحم [ولبن][222] الجواميس مع البقر جنس واحد، والضأن مع المعز كذلك، والمتولد بين جنسين معهما جنس واحد، فيحرم بيع لحمه بلحم كل احتياطًا، ولا يجوز بيع بعض موزون ببعضه كيلًا ولا عكسه وإن كان أضبط.

والمعتبر في كون الشيء مكيلًا أو موزونًا غالب عادة الحجاز في عهد رسول الله ﷺ[223]، وما جهل كونه مكيلًا أو موزونًا يراعى فيه عادة بلد البيع، فإن اختلفت اعتبر الأغلب، فإن فقد الأغلب ألحق بالأكثر به شبهًا، وإذا جمعت [الصفقة][224] ربويًّا متحد الجنس من الجانبين ولو ضمنًا كسمسم بدهنه، واختلف جنس المبيع منهما سواء كان المضموم للربوي [المتحد][225] الجنس من الجانبين ربويًّا أم غير ربوي، كمد عجوة ودرهم بمد عجوة ودرهم، وكثوب ودرهم بثوب ودرهم، وكثوب مطرز بذهب، أو قلادة فيها خرز وذهب بيع أو [ببعت][226] بذهب، وكمد عجوة ودرهم بمدين أو درهمين، [واختلف][227] النوع كصحاح ومكسرة بهما أو بأحدهما وقيمة المكسر دون قيمة الصحاح كما هو الغالب، أو عكسه فباطلة؛ للحديث الصحيح أو الحسن أنه ﷺ: «**نهى عن بيع قلادة فيها خرز، وذهب بذهب حتى يميز بينهما**»[228]، فقال المشتري إنما أردت الحجارة، فقال: لا حتى تميز بينهما، قال الراوي؛ فرده إلى المبيع حتى ميز بينهما، وهذه المسألة تسمى عند الشافعية بمسألة مد عجوة ودرهم بمد عجوة ودرهم، فلو فصل الثمن كبعتك الدرهم بالدرهم أو بالمد العجوة لم يمتنع، ومن القاعدة صرف درهم بدرهم وأحدهما مختلط بنحو [نحاس][229] فالمغشوش من نحو الذهب أو الفضة لا يصرف بمثله مطلقًا، لا متفاضلًا ولا متماثلًا ولو حالًّا يدًا بيد، وكذلك القصب المعروف فلا يباع بالفضة مطلقًا لاختلاطه بالحرير، ويباع بالذهب حالًّا يدًا بيد، ولا يباع مؤجلًا بالذهب مطلقًا [فهو][230] عين الربا، ومن القاعدة ما إذا باع خاتمًا فيه فص بخاتم فيه فص، أو لا فص فيه وهما جميعًا فضة أو ذهب، أو سيفًا محلى بفضة بدراهم؛ ومن ذلك الشيشان المشنيرة بالقصب فلا تباع بالفضة مطلقًا، وتباع بالذهب حالًّا يدًا بيد لا غير، ومن ذلك دار فيها تمويه بذهب أو فضة يتحصل منه شيء، فلا تباع بما يماثل التمويه من الذهب أو الفضة مطلقًا، وتباع بما لا يماثله حالًّا يدًا بيد، وفي نهاية الجمال الرملي عن بعضهم لو قال لصيرفي: "اصرف لي بنصف هذا الدرهم فضة وبالنصف فلوسًا جاز؛ لأنه جعل نصفًا في

مقابلة الفضة، ونصفًا في مقابلة الفلوس بخلاف ما لو قال: اصرف لي بهذا الدرهم نصف فضة ونصف فلوس لا يجوز؛ لأنه إذا قسط عليهما ذلك احتمل التفاضل، وكان من صور مد [عجوة]"[231][232]. انتهى.

ويقاس عليه ما لو قال: بنصف هذا الدرهم فضة، وبالنصف تمرًا أو حبًّا أو غير ذلك، ولا بد من خلوص الفضة من الطرفين كما علم مما تقدم، وأن تكون قدر نصف الدرهم وزنًا، ويكون ذلك حالًّا يدًا بيد، واستثنوا من القاعدة بيع بر بشعير وفي كل حبات من الآخر قليلة بحيث لا تقصد بالإخراج، وإن أثرت [بالكيل][233]؛ لأنه تابع غير مقصود، وكذلك بيع دار فيها معدن ذهب مثلًا جهلاه بذهب لذلك بخلاف ما إذا [علماه][234]، أو أحدهما به فهو حينئذ من القاعدة ومن الربا القرض الذي يجر ربحًا للمقرض ففي الحديث "كل قرض جر منفعة فهو ربًا"[235]، وجبر ضعفه فجيء معناه عن جمع من الصحابة فلا يجوز قرض الحب القديم ليأخذ جديدًا، ومن ذلك ما جرت العادة به في هذه البلدان من إقراض دراهم بالمدينة ويحسبونها بالقروش بحساب المدينة، ثم يأخذونها بمكة أو جدة بحسابهما، فيزيد في كل قرش عدة من الدواوين، وهذه الزيادة عين الربا بل لو أخذ العين بالعين لقلنا: إنه ربا من حيث انتفاع المقرض بحمل تلك الدراهم عنه إلى مكة أو جدة، وحمل خطر الطريق عنه، فقد صرح الشيخ ابن حجر في التحفة: بأنَّ شرط رده ببلد آخر مفسد للعقد؛ لأنه من الربا[236]، نعم؛ رأيتُ في كلام المالكية: أنَّ خوف الطريق لا يكون مانعًا من القرض، وعبارة النفراوي في شرحه على الرسالة أو كدفع ذات يشق حملها ليأخذ بدلها في الموضع الذي يتوجه إليه وقصده بذلك إراحته من حملها، [وأمَّا][237] لو كان الحامل على ذلك كثرة الخوف في الطريق فلا منع[238]. انتهى.

وفيه سعة، وظاهر إطلاق أئمتنا خلافه، ومن ذلك كثير من معاملات الناس بل أكثرها لا تخلو من شوائب الربا والفساد، لا سيما فلاحي البساتين، ولو أردت بيان ما هو [الواقع][239] من الربا في الناس، لطال بنا الكلام لكن فيما ذكرته كفاية، وقد أخبر الصادق ع بهذا فلا ينكر، قال ﷺ: «**بين يدي الساعة يظهر الربا والزنا والخمر**»[240]، رواه الطبراني ورواته رواة الصحيح، عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليأتين على الناس زمان لا يبقى أحد منهم إلَّا آكل الربا، فمَن لم يأكله أصابه من غباره**»[241]، رواه أبو داود وابن ماجه كلاهما من رواية الحسن عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، واختلف في سماعه منه، والجمهور على أنه لم يسمع، وقد نقل أنَّ الإمام أبا حنيفة س كان لا يستظل بحائط مدينة

خشية الربا، والله تعالى أعلم.

الوصل الرَّابع: في ذكر نبذة من مذهب إمام السُّنة، الإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه ورحمه ورحمنا به آمين، أقول: اعلم أنَّ الربا عند الحنابلة نوعان: ربا الفضل، وربا النسيئة كما سبق ذلك.

ويجري الربا في كل مكيل وموزون، مطعومًا كان أو غير مطعوم، كالحبوب، والأشنان، والنورة، والقطن، والحرير، والصوف، والكتان، والحديد، والنحاس، والرصاص، والذهب والفضة، ولا يجري الربا عندهم في مطعوم لا يكال ولا يوزن كالمعدود[242] من التفاح والرمان والبطيخ [والجزر][243] والبيض ونحوها، [ولا بد فيما][244] لا يوزن لصناعة كالمعمول من الصفر والحديد والرصاص ونحوه، كالخواتم واللجم والأسطال والإبر والسكاكين والثياب والأكسية من حرير وقطن وغيرهما، فيجوز بيع سكين بسكينين، وإبرة بإبرتين وغيرهما، وكذا فلس بفلسين.

ويحرم التفاضل في كل مكيل أو موزون من جنس واحد، وما خرج عن القوت بالصنعة كنشأ فليس بربوي عندهم، وما لم يخرج بها عنه فجنس بنفسه فيباع خبز بهريسة، ولا يباع ما أصله الكيل بشيء من جنسه وزنًا، ولا ما أصله الوزن كيلًا إلَّا إن علم تساويهما في معياره الشرعي[245].

ولا يصح بيع ربوي بجنسه ومع أحدهما أو معهما من غير جنسهما، كمد عجوة ودرهم بمثلهما أو بمدين أو بدرهمين.

ولو قال: أعطني بنصف هذا الدرهم نصف درهم وبنصفه الآخر [فلوس أو][246] حاجة جاز.

ولا يجوز بيع الأثمان المغشوشة بغيرها، فإن باع دينارًا مغشوشًا بمثله والغش فيهما متفاوت أو غير معلوم المقدار لم يجز[247]، وإن علم التساوي في الذهب والغش الذي فيهما جاز لتماثلهما في المقصود دون غيره، لكن الغش غير مقصود فكأنه لا قيمة له قال في الرعاية[248]: وكذا يعني مما لا يقصد عادة ثوب طرازه ذهب لا يمنع من [البيع][249] بجنسه، ولا بيع نخلة عليها رطب بمثلها أو برطب، ولا يصح بيع تمر منزوع النوى بما نواه فيه، وكذا إن نزع النوى ثم باع النوى والتمر المنزوع نواه بنوى تمر، وإن باع منزوع النوى بمنزوع النوى جاز، ويجوز بيع نوى بتمر فيه نوى متساويًا متفاضلًا، ولبن شاة ذات لبن وصوف بنعجة عليها صوف حية كانت أو مذكاة، ودرهم فيه نحاس بنحاس أو بمثله متساويًا، وذات لبن أو صوف بمثلها.

والمصارفة: بيع نقد بنقد، والقبض في المجلس شرط لصحته، فإن قبض البعض بطل فيما لم يقبض[250]، وسائر أموال الربا إن بيعت بغير جنسها مما يشترط فيه [القبض][251] ووجد

بأحدهما عيب واختار بقاء العقد، [له][252] أرشه(253) من غير جنسه(254)، فلو باع برًّا بشعير فوجد بأحدهما عيبًا فأخذ أرشه درهمًا ونحوه جاز ولو بعد التفرق، ولو اشترى فضة بدينار ونصف ودفع إلى البائع دينارين ليأخذ قدر حقه منه فأخذه ولو بعد التفرق صح، والزائد أمانة في يده، ولو صارفه خمسة دراهم بنصف دينار فأعطاه دينارًا صح، ويكون نصفه له والباقي أمانة في يده، ثم إنَّ صارفه بعد ذلك بالباقي له منه أو اشترى به منه شيئًا، أو جعله سلمًا في شيء، أو وهبه إياه جاز، ومن عليه دينار فقضاه دراهم متفرقة كل نقد بحسابها من الدينار صح، وإلَّا فلا، [ولا][255] يحرم التفاضل إلَّا في الجنس الواحد، ولا يجوز بيع حبه بدقيقه، ويجوز بيع كل واحد من الدقيق والسويق بمثله إذا تساويا في الكيل والنعومة، ولا يجوز بيع أصل بعصيره كالزيتون بزيته، والشيرج بالسمسم، والعنب بعصيره، ويجوز بيع العصير بالعصير، ويجوز بيع اللبن باللبن مطلقًا، ولا يجوز بما يستخرج منه من زبد وسمن ومخيض، ولا زبد بسمن، ولا يجوز بيع لبن مائع بجامد، ويجوز بيع السمن بالمخيض متفاضلا.

وتجوز العرايا(256) بخمسة شروط:

1. أن يكون دون خمسة أوسق(257).

2. وأن يكون مشتريها محتاجًا إلى أكلها رطبًا فإن تركها حتى تتمرت بطل البيع.

3. وأنْ لا يكون له نقد يشتري به.

4. وأن يشتريها بخرصها، وأن يكون التمر معلومًا بالكيل، وأن يتقابضا قبل تفرقهما.

5. ولا يجوز في غير ثمرة النخل، ويحتمل الجواز في التمر والعنب خاصة، والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب(258).

الخاتمة: نسأل الله تعالى [حسنها][259]، في نبذة من الأحاديث الواردة في التغليظ في أمر الربا، وقد مر جملة منها، وأذكر [هنا منها][260] جملة فمنها:

ما أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**» - أي: المهلكات - قيل يا رسول الله وما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلَّا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات**»(261)، وروى البخاري عن سمرة بن جندب رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**رأيتُ الليلة رجلين أتياني فأخرجاني إلى أرض مقدسة،**

فانطلقنا حتى أتينا على نهر من دم فيه رجل قائم بين يديه حجارة، فأقبل الرجل في النهر، فإذا أراد أن يخرج رمي الرجل بحجر في فيه فرده حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رمي في فيه بحجر [فرجع][262] **كما كان، فقلت ما هذا الذي رأيته في النهر؟ قال: آكل الربا»**[263]، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: «**لعن رسول الله ع آكل الربا وموكله**»؛ أي: مطعمه للغير. رواه مسلم[264]، وفي رواية له ولغيره: «**وكاتبه وشاهديه، وقال: هم سواء**»، وروى البزار عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الكبائر سبع**»[265] وعد منها أكل الربا، وروى الحاكم وقال: صحيح الإسناد، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «**أربع حق على الله أن لا يدخلهم الجنة ولا يذيقهم نعيمها: مدمن الخمر، وآكل الربا، وآكل مال اليتيم بغير حق، والعاق لوالديه**»[266]، وروى الحاكم وقال: صحيح الإسناد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: نهى رسول الله ﷺ أن تشترى الثمرة حتى تطعم، وقال: «**إذا ظهر الزنا والربا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم [عقاب]**[267] **الله**»[268]، [وفي رواية أبي يعلى بسند جيد عن ابن مسعود: «**إلَّا أحلوا بأنفسهم عقاب الله**»][269][270]، وروى أحمد: قال المنذري بإسناد فيه نظر[271]، عن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «**ما من قوم ظهر فيهم الربا إلَّا أخذوا بالسَّنة** - أي: القحط - **سواء نزل فيه غيث أو لم ينزل، وما من قوم يظهر فيهم الرشا إلَّا أخذوا بالرعب**»[272]، وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**رأيتُ ليلة أسري بي لما انتهينا السماء السابعة، فنظرتُ فوقي فإذا أنا برعد وبروق وصواعق، قال: فأتيتُ على قوم بطونهم كالبيوت؛ فيها الحيات ترى من خارج بطونهم، قلتُ: يا جبريل مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء أكلة الربا**» رواه أحمد وغيره[273]، وروى الأصبهاني عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه، أنَّ رسول الله ﷺ: «**لما عرج به إلى السماء، نظر في سماء الدنيا، فإذا رجال بطونهم كأمثال البيوت الكبار، قد مالت بطونهم، وهم منضدون على سابلة آل فرعون، يوقفون على النار كل غداة وعشي، يقولون: ربنا لا تقم الساعة، قلتُ يا جبريل مَن هؤلاء؟ قال: هؤلاء أكلة الربا من أمتك، لا يقومون إلَّا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس**»[274]، قال الأصبهاني[275]: قوله «منضدون» أي: طرح بعضهم على بعض، والسابلة: المارة؛ أي: يتوطاهم آل فرعون الذين يعرضون على النار كل غداة وعشي، وروى الطبراني بإسناد لا بأس به عن القاسم بن عبد الواحد الوراق [قال: رأيتُ][276] عبد الله بن أبي أوفى رضي الله تعالى عنه في السوق في الصيارفة فقال: يا معشر الصيارفة أبشروا، قالوا: بشرك الله بالجنة بما تبشرنا يا أبا

محمد؟ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أبشروا بالنار**»[277]، وروى الطبراني عن عوف بن مالك رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إياك والذنوب التي لا تغفر الغلول، فمن غل شيئًا أتي به يوم القيامة، وآكل الربا فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنونًا يتخبط**، ثم قرأ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾ [278]»[279]، وروى ابن ماجه والحاكم وقال: صحيح الإسناد، عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**ما أحد أكثر من الربا إلَّا كان عاقبة أمره إلى قلة**»[280]، وروى عبد الله ابن الإمام أحمد في زوائده عن عبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «**والذي نفسي بيده ليبيتن أناس من أمتي على أشر وبطر، ولعب ولهوٍ، فيصبحوا قردة وخنازير باستحلالهم المحارم، واتخاذهم القينات**[281]، **وشربهم الخمر وبأكلهم الربا ولبسهم الحرير**»[282]، وروى البيهقي وغيره عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه، عن النبي ﷺ قال: «**يبيت قوم من هذه الأمة على طعم وشرب، ولهو ولعب، فيصبحوا قد مسخوا قردة وخنازير، وليصيبنهم خسف وقذف حتى يصبح الناس فيقولون: خسف الليلة ببني فلان، وخسف الليلة بدار فلان، ولترسلن عليهم حجارة من السماء كما أرسلت على قوم لوط، على قبائل منها وعلى دور، ولترسلن عليهم الريح العقيم التي أهلكت عادًا، على قبائل فيها وعلى دور بشربهم الخمر، ولبسهم الحرير واتخاذهم القينات، وأكلهم الربا، وقطيعتهم الرحم**»، وخصلة نسيها جعفر[283] راويه [ذكرها][284] الشيخ ابن حجر في كتابه الزواجر عن اقتراف الكبائر في أوائله قال: كنت وأنا صغير أتعاهد قبر والدي رحمه الله تعالى للقراءة عليه، فخرجتُ يومًا بعد صلاة الصبح بغلس في رمضان، بل أظن أنَّ ذلك كان في العشر الأخير، بل هي ليلة القدر فلما جلستُ على قبره، وقرأتُ شيئًا من القرآن، ولم يكن بالمقبرة أحد غيري، فإذا أنا أسمع التأوه العظيم والأنين الفظيع، بآهٍ آهٍ، وهكذا بصوت أزعجني، من قبر بني بالنورة، والجص له بياض عظيم، فقطعتُ القراءة واستمعتُ فسمعت صوت ذلك العذاب من داخله، وذلك الرجل المعذَّب يتأوه تأوهًا عظيمًا، بحيث يقلق سماعه القلب ويفزعه، فاستمعتُ إليه زمنًا فلما وقع الإسفار [حتى][285] خفي حسه عني، فمر بي إنسان فقلتُ هذا قبر مَن؟ قال هذا قبر فلان؛ لرجل أدركته وأنا صغير وكان على غاية من ملازمة المسجد والصلاة في أوقاتها والصمت عن الكلام، وهذا كله شاهدته وعرفته منه فكبر عليَّ الأمر جدًّا لما أعلمه من أحوال الخير الذي كان ذلك الرجل متلبسًا بها في الظاهر، فسألتُ واستقصيتُ الذين يطلعون على حقيقة أحواله فأخبروني، أنه كان يأكل الربا

فإنه كان تاجرًا، ثم كبر وبقي معه شيء من الحطام، فلم ترضَ نفسه الظالمة الخبيثة أن يأكل من جنبه حتى يأتيه الموت، بل سول له الشيطان محبة المعاملة بالربا حتى لا ينقص ماله، فأوقعه في ذلك العذاب الأليم حتى في رمضان حتى في ليلة القدر[286] ... انتهى، ما ذكره الشيخ ابن حجر في الزواجر بحروفه، وأفظع من ذلك كله ما صرحوا به من أنَّ [اعتياد][287] الربا والانهماك فيه دليل على سوء الخاتمة، نسأل الله تعالى بمنه وكرمه أن يحفظنا منه.

قال ابن حجر في الزواجر: إذ مَن حارب الله ورسوله كيف يختم له مع ذلك بخير، وهل محاربة الله ورسوله إلَّا كناية عن إبعاده عن مواطن رحمته، وإحلاله في دركات شقاوته ؟![288] انتهى. وقال شيخنا المرحوم الشيخ محمد حياة السندي، في شرحه على الترغيب والترهيب للمنذري: الربا يؤدي إلى سوء الخاتمة؛ لأنه تعالى جعله محاربًا له ولرسوله، ومن حاربهما لا يفلح أبدًا، فمن احتضره الموت وهو مصر على الربا يكون ذلك إعانة للشيطان على إغوائه في هذه الحالة إلى أن يطيعه، فيموت على الكفر لتتحقق فيه تلك المحاربة، وفي قوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ (1) ... إلى قوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [289] إيذان أيضًا أن يخشى عليه الكفر، انتهى.

وهذا آخر ما أردتُ إيراده، الحمد لله الذي تواضع كل شيء لعظمته، والحمد لله الذي ذل كل شيء لعزته، والحمد لله الذي خضع كل شيء لملكه، والحمد لله الذي استسلم كل شيء لقدرته، أورد الحافظ المنذري في الترغيب روى الطبراني عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما سمعتُ رسول الله ﷺيقول: «**مَن قالها** - أي: صيغ الحمد السابقة يطلب بها ما عند الله - **كتب الله له بها ألف حسنة، ورفع له بها ألف درجة، ووكَّل به سبعون ألف ملك يستغفرون له إلى يوم القيامة**»[290]. انتهى.

وصلَّى الله وسلَّم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أخرج ابن أبي الدنيا والنسائي واللفظ لهما، والحاكم والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: أنَّ رسول الله ع كان إذا جلس مجلسًا، أو صلَّى تكلم بكلمات، فسألته عائشة عن الكلمات فقال: «**إن تكلم بخير كان طابعًا عليهن إلى يوم القيامة، وإن تكلم بشر كان كفارة له، [سبحان الله وبحمده]**[291]**، لا إله إلَّا أنت، أستغفرك و أتوب إليك**»[292]. انتهى.

وكان الفراغ من كتابة هذه الرسالة المباركة يوم الاثنين، الثلاثين من رمضان المعظَّم، سنة

(4) سورة آل عمران:130.

ألف ومائتين وثلاث وأربعين من الهجرة النبوية، والحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه أهل النجدة، آمين.

فهرس المصادروالمراجع

ابن الملقّن، عمر بن علي بن أحمد. "تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج". تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، (ط1، مكة المكرمة: دار حراء، 1406ه).
ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. "فتح القدير". (ط1، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1389ه).
ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. "رَدُّ المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين". (ط2، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1386ه).
ابن فارس، أحمد بن فارس. "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399ه).
ابن قاضي شُهبة، محمد بن أبي بكر. "بداية المحتاج". (ط1، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1432ه).
ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد. "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، (ط1، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415ه).
ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. "الكافي في فقه الإمام أحمد". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414ه).
ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. "المغني". تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، (ط3، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417ه).
ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. "المقنع". تحقيق: محمود الأرنؤوط، ياسين محمود الخطيب، (ط1، جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 1421ه).
ابن ماجه، محمد بن يزيد. "سنن ابن ماجه". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).
ابن مازة البخاري، محمود بن أحمد. "المحيط البرهاني". تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424ه).
ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله. "المبدع في شرح المقنع". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه).
ابن نجيم، إبراهيم بن محمد. "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط2، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي).
الأزهري، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421ه).
الأصبحي، مالك بن أنس. "المدونة". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415ه).
الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا. "أسنى المطالب". (الكويت: دار الكتاب الإسلامي).
الباباني، إسماعيل بن محمد. "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون". عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي. (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
البابرتي، محمد بن محمد بن محمود. "العناية شرح الهداية". (ط1، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1389ه).
البغدادي، محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر. "الإشراف على نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب بن طاهر، (ط1،

بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ).
البيهقي، أحمد بن الحسين. "شعب الإيمان". تحقيق: د/ عبد العلي حامد، (ط1، الرياض: مكتبة الرشد).
الثعلبي، عبد الوهاب بن علي. "المعونة على مذهب عالم المدينة". (مكة المكرمة: مصطفى الباز).
الجصاص، أحمد بن علي. "شرح مختصر الطحاوي". تحقيق: د/ عصمت الله عنايت الله محمد، أ. د/ سائد بكداش، د/ محمد عبيد الله خان، د/ زينب محمد حسن فلاتة، (ط1، بيروت: دار البشائر، 1431هـ).
الجندي، خليل بن إسحاق بن موسى. "التوضيح في شرح ابن الحاجب". تحقيق: د/ أحمد بن عبد الكريم نجيب، (ط1، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ).
الحدَّادي، أبو بكر بن علي بن محمد. "الجوهرة النيرة". (ط1، المطبعة الخيرية، 1322هـ).
الحطاب، محمد بن محمد. "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل". (ط3، بيروت: دار الفكر).
خزانة التراث - فهرس مخطوطات، المؤلف: قام بإصداره مركز الملك فيصل.
الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. "الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي". (بيروت: دار الفكر).
الرازي، محمد بن أبي بكر. "مختار الصحاح". تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط5، بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ).
الرافعي، عبد الكريم بن محمد. "الشرح الكبير". (بيروت: دار الفكر).
الرملي، محمد أحمد بن حمزة. "نهاية المحتاج". (ط الأخيرة، بيروت: دار الفكر، 1404هـ).
الزركلي، خير الدين محمد. "الأعلام"، (ط15، بيروت: دار العلم للملايين).
الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن. "تبين الحقائق شرح كنز الدقائق". (ط1، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ).
السرخسي، محمد بن أحمد. "المبسوط". (دار المعرفة: بيروت، 1414هـ).
السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد. "فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب". (ط4، بيروت: دار الفكر، 1414هـ).
الشيباني، أحمد بن حنبل. "المسند". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ).
الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. "المصنف". تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ).
الضبّي، أحمد بن محمد. "اللباب في الفقه الشافعي". تحقيق: عبد الكريم بن صنيتان العمري، (ط1، المدينة المنورة: دار البخاري، 1416هـ).
العيني، محمود بن أحمد. "البناية شرح الهداية". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ).
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. "إحياء علوم الدين". (بيروت: دار المعرفة).
القُشيري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
الكتاني، محمد عبد الحي. "فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات". تحقيق: إحسان عباس، (ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م).
كحالة، عمر رضا. "معجم المؤلفين". (بيروت: دار المثنى).
الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن. "الهداية على مذهب الإمام أحمد". تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر ياسين الفحل، (ط1، الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، 1425هـ).
مجموعة من المؤلفين. "المعجم الوسيط". (ط1، القاهرة: دار الدعوة).

المطرزي، ناصر بن علي. "المغرب في ترتيب المعرب". (ط1، بيروت: دار الكتاب العربي).
مُلَّا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي. "دُرر الحكام شرح غرر الأحكام". (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).
المناوي، محمد عبد الرؤوف. "التيسير بشرح الجامع الصغير". (ط3، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408ه).
المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله. "الترغيب والترهيب". تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417ه).
النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. "كنز الدقائق". تحقيق: د/ سائد بكداش، (ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1432ه).
النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم. "الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني". (بيروت: دار الفكر، 1415ه).
الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان. "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد". تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414ه).

الهوامش:

.

(1) انظر: محمد عبد الحي الكتاني، "فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات". تحقيق: إحسان عباس، (ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982م)، 1: 483؛ عمر رضا كحالة، "معجم المؤلفين". (ط1، بيروت: دار المثنى)، 10: 54.

(2) انظر: خير الدين محمد الزركلي، "الأعلام". (ط15، بيروت: دار العلم للملايين)، 1: 152؛ عمر رضا كحالة، "معجم المؤلفين"، 10: 54.

(3) انظر: إسماعيل بن محمد الباباني البغدادي، "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون". عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، خزانة التراث، فهرس مخطوطات، المؤلف: قام بإصداره مركز الملك فيصل، 60: 223.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب)، وفي (أ، ج) "القيمة".

(2) أردانه : الردن الكم لغة عربية معروفة، والجمع أردان، انظر: أبو بكر الأزدي "جمهرة اللغة".(بيروت: دار العلم للملايين)،2:640

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "ثلثًا".

(4) للحديث طرق متعددة سيذكرها المؤلف في أثناء الكتاب.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب)، وفي (أ،ج) "أسطره".

(1) مبذولات الإلهام : من البذل وهو العطاء ضد المنع، ومبتذلات بمعنى ممهون، إذا كان يلي العمل بنفسه . انظر تهذيب اللغة 312/14.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب، ج)، وفي (أ) "ذلك".

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(4) انظر : مجمع الأمثال 1 :129.

(5)انظر: عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، "الترغيب والترهيب من الحديث الشريف"، (بيروت: دار الكتب العلمية 1417هـ) 3 :5

(6) انظر: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، "شعب الإيمان". تحقيق: د/ عبد العلي حامد، (ط1، الرياض: مكتبة الرشد)، 7: 364، أحاديث عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير ضعيفة. قاله يحيى القطان وأحمد وغيرهما، ينظر : أنيس الساري 1908/3.

(7) للحديث طرق وشواهد ذكرها المؤلف وتركت الكلام عنها من باب الاختصار .

(8) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، "إحياء علوم الدين". (بيروت: دار المعرفة)، 3: 332.

(9) ذكره العراقي في تخريج أحاديث إحياء علوم الدين ص 1244.

(10) انظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، ص1244

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "أنه".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب، ج)، وفي (أ) "الشرك ".

(3) انظر: أبو بكر أحمد المعروف بالبزار، "مسند البزار البحر الزخار". (ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)، وقال " وهذا الحديث لم نسمع أحدا أسنده بهذا الإسناد إلا عمرو بن علي" 5: 318. ورواه ابن ماجه دون ما في آخره وسنده صحيح، ينظر: الأجوبة المرضية للسخاوي 1 :139

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "قال الشيخ ابن".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "حجر المكي".

(6) انظر: أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، "الزواجر عن اقتراف الكبائر". (ط1، بيروت: دار الفكر، 1407)، 1: 70.

(7) انظر: أبو عبد الله محمد ابن ماجه القزويني، "سنن ابن ماجه". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، 3: 377، قال العراقي في (المغني عن حمل الأسفار ص 1244) :وإنما هو «الربا» بالموحدة والمرسوم كتابته بالواو، والحديث رواه ابن ماجه من حديث أبي هريرة بلفظ «الربا سبعون حوبا أيسرها أن ينكح الرجل أمه» وفي إسناده أبو معشر واسمه نجيح مختلف فيه وروى ابن ماجه أيضا من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «الربا ثلاث وسبعون بابا» وإسناده صحيح هكذا ذكر ابن ماجه الحديثين في أبواب التجارات وقد روى البزار حديث ابن مسعود بلفظ «الربا بضع وسبعون بابا والشرك مثل ذلك» وهذه الزيادة قد يستدل بها على أنه «الرياء» بالمثناة لاقترانه مع الشرك والله أعلم

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "من".

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "تفسير".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "عن أبي سعيد".

(3) انظر: ابن ماجه، "السنن"، باب التغليظ في الربا، 3: 377.

(4) انظر: ذم الغيبة والنميمة 17 :35

(5) انظر: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، "المصنف". تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403)، 10: 75، قال البوصيري في تعليقه على "الزوائد": هذا إسناد ضعيف، أبو معشر هو نجيح بن عبد الرحمن متفق على ضعفه. اهـ

(6) سورة النساء:2.حوباً : قال البغوي : إثماً عظيماً، انظر: أبو محمد الحسين البغوي " معالم التنزيل " . (ط.1، بيروت: دار إحياء التراث العربي،1420)،562/1.

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "ضعيف".

(8) انظر: المستدرك على الصحيحين للحاكم 409/1

(9) المبين عند الأصوليين: ما يفهم المراد منه، إما بأصل الوضع أو بعد التبيين، والمجمل: ما يتوقف فهم المراد منه على غيره، إما في تعيينه أو بيان صفته أو مقداره، أنظر: الأصول من علم الأصول ص 49.

(10) انظر: عبد الكريم بن محمد الرافعي، "الشرح الكبير". (بيروت: دار الفكر)، 8: 165.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "أو التخاير".

(2 لم أجده.

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وهو ربا القرض".

(4) انظر: بدائع الصنائع 183/5، بداية المجتهد 129/2، المغني1/4.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "الصغير على الجامع الصغير"، انظر: التيسير بشرح الجامع الصغير 136/1

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أربا".

(7) انظر: أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، "صحيح مسلم". تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا 3: 1211، رقم: 1584.

(1) انظر: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، "الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع" (بيروت: دار الفكر1431)2: 279

(2) انظر: أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الكبير". تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد ود/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، 1: 154.

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وفي حديث الحاكم عن عبد الله بن مسعود س: "ثلاث وسبعون بابًا"، وفي رواية البزار وغيره بإسناد صحيح: "بضع وسبعون بابًا".

(4) النيف: الزائد على غيره، يقال: هذا الجبل نيف على ذاك، والزائد على العقد من واحد إلى ثلاثة. انظر: مجموعة من المؤلفين، "المعجم الوسيط". (ط1، القاهرة: دار الدعوة)، 2: 964.

(5) البضع: ما بين الثلاثة إلى ما دون العشرة. انظر: محمد بن أحمد بن الأزهري، "تهذيب اللغة". تحقيق: محمد عوض مرعب، (ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421ه)، 1: 309.

(6) معنى العدد لامفهوم له: يعني أن تحديد عدد معين في النص ليس مقصوداً على سبيل الحصر بل قد يكون قابلاً للزيادة والنقص، وهذه المسألة من المسائل الأصولية من دلالات الألفاظ وقد وقع فيها الخلاف، ولس هذا مجال بسطه انظر: روضة الناظر 135/2، شرالمعالم في أصول الفقه 314/1.

(1) انظر: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، "الزواجر عن اقتراف الكبائر"، 1: 377؛ الصنعاني، في "المصنف"، باب الكبائر، 10: 75، وقال الألباني في "ضعيف الترهيب والترغيب" (ط1، الرياض: مكتبة المعارف، 1421ه): "ضعيف موقوف"، 1: 570؛ ورواه ابن أبي الدنيا والبغوي وغيرهما موقوفًا على عبد الله، وهو الصحيح.

(2) محمد حياة بن إبراهيم، السندي الأصل والمولد المدني، الحنفي المحدث، له تصانيف كثيرة منها، شرح الترغيب والترهيب للمنذري، وشرح الأربعين النووية مختصراً، ومختصر الزواجر، وله رسائل لطيفة وتحقيقات عجيبة توفي 1103 ودفن بالبقيع. انظر: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر لمحمد خليل أبو الفضل 34/4.

(3) لم أجد الكتاب .

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب، ج)، وفي (أ) "الوقوف".

(5) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، "مقاييس اللغة". تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399ه)، 2: 483.

(6) انظر: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، "أسنى المطالب". (الكويت: دار الكتاب الإسلامي)، 2: 21.

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أحدهما ثم إن".

(8) البرني: ضرب من التمر أصفر مدور، وهو أجود التمر، انظر: لسان العرب 49/13

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب، ج)، وفي (أ) "اشترطت".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (ج)، وفي (أ، ب " النقدية".

(3) ذهب الشافعية والحنفية - عدا محمد - والحنابلة في المشهور، إلى: أنه لا ربا في فلوس (النحاس) يتعامل بها عددا ولو كانت نافقة؛ لخروجها عن الكيل والوزن، وعدم النص والإجماع في ذلك ؛ ولأن علة حرمة الربا في الذهب والفضة الثمنية الغالبة، وقال محمد بن عابدين مبنى الخلاف على أن الفلوس الرائجة أثمان والأثمان لاتتعين بالتعيين فصار عنده كبيع درهم بدرهمين، .انظر: حاشية ابن عابدين 175/5، كشاف القناع 8/8 .

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "للمماثلة".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب)، وفي (أ، ج) "التأخير في".

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "ثانيهما".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "ثالثهما".

(1) انظر: أبو البركات، عبد الله بن أحمد النسفي، "كنز الدقائق". تحقيق: د/ سائد بكداش، (ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1432ه)، 431؛ أبو محمد، محمود بن أحمد بدر الدين العيني، "البناية شرح الهداية". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420ه)، 8: 260.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "ثلاث".

(3) انظر: أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي، "الجوهرة النيرة". (ط1، المطبعة الخيرية، 1322ه)، 1: 212.

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فأول".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أحد".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "الأخرى".

(1) القفيز: يساوي 136.6 م2. انظر: تاريخ الفقه الإسلامي ص 446

(2) الذراع: الذراع الهاشمي 61.2سم، والذراع المصري العتيق 46.2 سم، انظر: تاريخ الفقه الإسلامي ص 446.

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "بستة".

(4) هذا التعميم غير ظاهر لأن من البيوع الفاسدة ما سكت فيه عن الثمن، ومنها ما سبب الفساد فيه الجهالة أو الضرر أو نحو ذلك. انظر: البحر الرائق 135/6

(5) انظر: علي اللخمي،" التبصرة" تحقيق: أحمد نجيب، (ط1، وزارة الأوقاف بقطر 1432) 6 :2766.

(6) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، المعروف بالحطاب، "مواهب الجليل في شرح مختصر خليل". (ط3، بيروت: دار الفكر)، 4: 306.

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "عندهم في ذلك ثلاثة".

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "فيجري".

(9) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "ثلثة".

(1) انظر: أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي، "الإشراف على نكت مسائل الخلاف". تحقيق: الحبيب بن طاهر، (ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1420ه)، 2: 531.

(2) انظر: أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي، "المعونة على مذهب عالم المدينة". (مكة المكرمة: مصطفى الباز)، 958.

(3) انظر: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، "المبدع في شرح المقنع". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه)، 4: 125.

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "الوزن والجنس".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(6) انظر: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني، "الهداية على مذهب الإمام أحمد". تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر ياسين الفحل، (ط1، الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، 1425هـ)، 240.

(7) المد: 675 غرام أو 0.688 لتراً، انظر: د. يوسف البدوي، تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله، ص 447

(1) الرطل: الرطل البغدادي 408 غم، والرطل المصري 450 غم تقريباً، انظر: د. يوسف البدوي تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله، ص 447.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فيه".

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "والقبض في المجلس".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "من بعض المذاهب".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "تفاصيل".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(7)انظر: أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا، "ذم الغيبة والنميمة"، تحقيق: بشير محمد عون (ط1،دمشق : مكتبة دار البيان 1413) ص17

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وثلثين".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "ومن".

(3) انظر: البيهقي "شعب الإيمان". 7: 365.

(4) انظر: أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الكبير". تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد ود/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، 1: 154.

(5) البزار في "مسنده"، 4: 92. قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح غير طاهر بن خالد بن نزار وهو ثقة وفيه لين" المجمع 8/ 73

(6) أبو يعلى، أحمد بن علي، "المسند". ومعه: "رحمات الملأ الأعلى بتخريج مسند أبي يعلى". تخريج وتعليق: سعيد بن محمد السناري، (ط1، القاهرة: دار الحديث، ١٤٣٤هـ)، 6: 590.

(7) سورة الأحزاب:58.

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب)، وفي (أ، ج) " عرض".

(9) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، "السنن". باب الغيبة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، (ط1، بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ)، 7: 238؛ وأحمد بن حنبل الشيباني، "المسند". تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، (ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ)، 1651؛ والبزار في "مسنده" 1264؛ والطبراني في "المعجم الكبير"، 357؛ والبيهقي في "السنن"، 10: 241؛ وفي "شعب الإيمان"، 6710، قال الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود إسناده صحيح.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "أتى".

(2)) رواه الطبراني بلفظ (بضع وسبعون بابا) المعجم الكبير9 :321، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان 5 :299، وابن أبي الدنيا في ذم الغيبة ص 17. مع اختلاف الروايات وقد سبق تخريجها.

(3) انظر: زين الدين محمد بن عبد الرؤوف المناوي، "التيسير بشرح الجامع الصغير". (ط3، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408هـ) 2: 39.

(4) سورة البقرة:279.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "الخ".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "مناسبة".

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "به".

(9) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "أوالكم وأعراضكم".

(1) محمد بن إسماعيل بردزبه البخاري، "صحيح البخاري". تحقيق: جماعة من العلماء، (ط، السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311ه)، باب حجة الوداع، 5: 176، 4402، وصحيح مسلم، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، 3: 1307، 1679.

(2) أخرجه مسلم في "صحيحه". كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره، ودمه، وعرضه، وماله، 2564، 4: 1986.

(3) سليمان بن أحمد الطبراني، "المعجم الأوسط". تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (القاهرة: دار الحرمين، 1415ه)، 1: 192، وفيه عمر بن سعيد: أبو حفص الدمشقي، وهو ضعيف، وانظر: علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد". تحقيق: حسام الدين القدسي، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1414ه)، 10: 270.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الرقاق، باب التواضع، 6502، 8: 105.

(5) سورة البقرة:257.

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "فتشمل".

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "محاربة".

(8) انظر: ابن حجر الهيتمي، "الزواجر عن اقتراف الكبائر". 1: 376.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "محمد حياة".

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "الترغيب والترهيب".

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "الرابي".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "ثلثة".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "أتى جامع".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "يؤيد".

(7) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب الشهادات، باب باب ما قيل في شهادة الزور، 2654، 3: 172؛ ومسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، 143، 1: 91، وأخرجه الترمذي باب من سورة الفرقان 5 :336 رقم (3182)، والنسائي باب ذكر أعظم الذنب 7: 90رقم (4041) والإمام أحمد في مسنده 6 :104 رقم (3612).

(8) أخرجه البخاري في "صحيحه"كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر 5977، 8:4.

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه"، كتاب التوحيد، باب قول الله : { ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ} [سورة البقرة:22]، 7520، 9: 152؛ وأخرجه مسلم في "صحيحه"، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب، وبيان أعظمها بعده، 141، 1: 90.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أو على".

(3) انظر: أحمد بن علي الجصاص الحنفي، "شرح مختصر الطحاوي". تحقيق: د/ عصمت الله عنايت الله محمد، وآخرون (ط1، بيروت: دار البشائر، 1431ه)، 3: 32؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام الحنفي، "فتح القدير". (ط1، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1389ه)، 7: 11.

(4) الهروي، والمروي: ثوب هروي بالتحريك، ومروي بالسكون؛ منسوب إلى هراة ومرو، قريتان معروفتان بخراسان. انظر: ناصر بن علي المطرزي، "المغرب في ترتيب المعرب". (ط1، بيروت: دار الكتاب العربي)، 503.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "من".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وساقط من (ب، ج).

(1) انظر: مجمع الأنهر 88/2.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "والدر".

(3) انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين الدمشقي، "رد المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين". (ط2، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1386ه)، 5: 173.

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "فإنه يجري".

(5) السلم في الفلوس عددا جائز عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد لا يجوز بناء على أن الفلوس أثمان عنده فلا يجوز السلم فيها، كما لا يجوز السلم في الدراهم والدنانير انظر: المبسوط 182/12، بدائع الصنائع 208/5، البحر الرائق شرح كنز الدقائق 140/6.

(6) الحفنة: هي أخذك الشيء براحة الكف والأصابع مضمومة، وملء كل كف حفنة. انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، 5: 73.

(7) ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: إذا باعه بلحم من جنسه لا يجوز إلا إذا كان اللحم المفرز أكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم والباقي بمقابلة السقط. انظر : الهداية شرح بداية المبتدي 3/ 63، فتح القدير 26/7.

(1) انظر: عثمان بن علي الزيلعي، "تبين الحقائق شرح كنز الدقائق". (ط1، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313ه)، 4: 92؛ محمد بن محمد بن محمود البابرتي، "العناية شرح الهداية". (ط1، مصر: مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، 1389ه)، 7: 34.

(2) انظر: البناية شرح الهداية 8 :286

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "الحال".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "في أصح".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "الثلثة".

(6) انظر: المحيط البرهاني 7 :82 .

(7) انظر: محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو، "درر الحكام شرح غرر الأحكام". (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، 2: 188.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب) "لأنه من جنسه"، وفي (ج) "لأنه جنسه".

(2) انظر: النقاية مختصر وقاية الرواية في مسائل الهداية، 556.

(3) انظر: برهان الدين محمود بن أحمد بن مازة البخاري، "المحيط البرهاني". تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424ه)، 6: 354.

(4) أما بيع النخالة بالنخالة ففي بيعه بمثله وزناً روايتان، وفي (الصغرى) بيع النخالة بالدقيق عند أبي يوسف يجوز على طريق الاعتبار بأن كانت النخالة الخالصة أكثر من النخالة في الدقيق، وعند محمد لا يجوز بطريق الاعتبار بل إذا تساويا كيلاً قيد بالبر لكن بيع الدقيق بالسويق لا يجوز عنده مطلقاً ويجوز عندهما مطلقاً. انظر: النهر الفائق شرح كنز الدقائق 479/3.

(5) الشيرج: زيت السمسم. انظر: مجموعة مؤلفين، "المعجم الوسيط"، 1: 502.

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "إن".

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "و".

(8) انظر: المحيط البرهاني 7 :82.

(9) انظر:جمال الدين ططري " رسالة دكتوراه شرح مجمع البحرين وملتقى النيرين" جامعة أم درمان 2 :779

(10) انظر: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، "البحر الرائق شرح كنز الدقائق". (ط2، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، 6: 147.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(2) الحربي: منسوب إلى الحرب، وهو القتال، ودار الحرب، أي: دار التباعد والبغضاء، انظر: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، "المطلع على ألفاظ المقنع " تحقيق: محمود الأرنؤوط وياسين الخطيب (ط 1، مكتبة السوادي 1423ه) ص 269.

(3) المستأمن: من دخل دار الإسلام بأمان طلبه، "المطلع على ألفاظ المقنع " ص262

(4) انظر: أحمد بن غانم بن سالم النفراوي، "الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني". (بيروت: دار الفكر، 1415ه)، 2: 74.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "لنحو".

(1) السلت: شعير لا قشر له، أجرد، يكون بالغور، وأهل الحجاز يتبردون بسويقه في الصيف. انظر: الأزهري، "تهذيب اللغة"، 12: 267.

(2) العلس: ضرب من الحنطة تكون حبتان في قشر. انظر: زين الدين، محمد بن أبي بكر الرازي، "مختار الصحاح". تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (ط5، بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ)،216.

(3) الجلبان: عشب حولي من الفصيلة القرنية تؤكل بذوره، واللوبيا: بقلة زراعية حولية من الفصيلة القرنية أصنافها الزراعية كثيرة، انظر: المعجم الوسيط 1: 128.

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "هل".

(5) قال اللخمي في التبصرة (3127/7) "وبيع القديد بالقديد، والمطبوخ بالمطبوخ، والمشوي بمثله جائز مثلًا بمثل، وقال ابن حبيب: لا خير في القديد بالقديد؛ لأن يابسه يختلف، ولا في المشوي بالمشوي؛ لأنه لا يعتدل، وبيع أحدهما بالآخر وبالنيء مثلًا بمثل لا يجوز؛ لأنه رطب بيابس، وهذا إذا كان لا أبزار فيهما، فإن كان الأبزار في أحدهما جاز مثلًا بمثل ومتفاضلًا".

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(2) الأقط: شيء يتخذ من اللبن المخيض يطبخ ثم يترك حتى يمصل، انظر لسان العرب 7 :257

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "خلافًا ووفاقًا".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "وتبيع".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "يقدر".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب) "رطب ويابس"، وفي (ج) "رطب بيابس

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وإلا فهو".

(8) انظر: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، 102.

(1) انظر: النفراوي "الفواكه الدواني"، 2: 75.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فيها".

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(4) انظر: الحطاب "مواهب الجليل"، 4: 304.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وبطالبه".

(1) انظر: الحطاب "مواهب الجليل"، 4: 306.

(2) انظر: المدونة 3 :6 .

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فصرفها".

(4) انظر: أبي العباس أحمد الفاسي "شرح مسائل ابن جماعة " ص 92.

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "بدنانير".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(7) انظر: الحطاب "مواهب الجليل"، 4: 311.

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "يقبضه".

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "ويزيد".

(2) انظر: الحطاب "مواهب الجليل"، 3: 317.

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "عدد".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "وإذا".

(5) انظر: خليل بن إسحاق الجندي، "التوضيح في شرح ابن الحاجب". تحقيق: د/ أحمد بن عبد الكريم نجيب، (ط1، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 1429هـ)، 5: 288؛ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، "الشرح الكبير للدردير". (بيروت: دار الفكر)، 3: 40.

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، ومصحف من (ب).

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "بصنف".
(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "ثلثين".
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب) "ولا يغش"، وفي (ج) "أو لا يغش".
(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "عنه عند".
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أو".
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "تزاد".
(6) انظر: بدائع الصنائع 193/5، بداية المجتهد 158/3، المغني 57/6.
(7) انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، "منهاج الطالبين وعمدة المفتين". تحقيق: عوض قاسم أحمد عوض، (ط1، بيروت: دار الفكر، 1425ه)، 96.
(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "المقتات".
(2) انظر: لسان العرب 13 :193.
(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) مصحف.
(4) انظر: سراج الدين أبو حفص، عمر ابن الملقن، "تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج". تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، (ط1، مكة المكرمة: دار حراء، 1406ه) 4: 281.
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "منهما".
(6) انظر: أبو يحيى زكريا بن محمد السنيكي، "فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب". (ط4، بيروت: دار الفكر، 1414ه)، 1: 191.
(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "مخالطة".
(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "منهما".
(9) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "مماثلة".
(10) انظر: محمد بن أبي بكر المعروف بابن قاضي شهبة، "بداية المحتاج". (ط1، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1432ه)، 2: 27.
(1)الفانيذ: قال الزبيدي أهمله الجوهري، وقال الأزهري، هو ضرب من الحلوى، معروف، فارسي معرب بانيد، بالدال المهملة، وقد يقولون: فانيد، بالدال المهملة، انظر: محمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي، "تاج العروس" 9 :455.
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ب)، وفي (ج) "تتخذ".
(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وأوسطها".
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "لشدة".
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "لأنها".
(6) انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، "نهاية المحتاج". (ط الأخيرة، بيروت: دار الفكر، 1404ه)، 3: 431.
وقاعدة "مد عجوة" اسم اشتهر لمسألة تجمع صفقة ربوية من الجانبين واختلاف الجنس في الجانبين: كمد عجوة ودرهم بمد عجوة ودرهم.
(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "لم يبع".
(8) انظر: ابن الملقن "تحفة المحتاج"، 4: 277.
(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "الأسمان".
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أو لبن".
(3) انظر: السنيكي، "أسنى المطالب"، 2: 24.
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "الصفة".
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "متحدي".

(6) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "بيع".
(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "أو اختلف".
(8) أخرجه مسلم، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، 3: 1213، 1591.
(9) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "نحاس وحينئذ".
(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "وإلَّا فهو".
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "عجوة ودرهم".
(3) انظر: شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، "نهاية المحتاج". (ط الأخيرة، بيروت: دار الفكر، 1404هـ)، 3: 444.
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "في الكيل".
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "علمًا".
(6) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفة 11 :425، وقال ابن الملقن (هذا الحديث أورده بهذا اللفظ القاضي حسين، وأورده الغزالي في «وسيطه» بالأول، وتبع فيه إمامه فإنه كذلك أورده، وزاد: إنه صح. ورواه الحارث بن أبي أسامة وغيره من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلفظ القاضي والرافعي لكن في إسناده سوار بن مصعب وهو متروك قال البخاري: منكر الحديث. وهو في جزء أبي الجهم العلاء بن موسى من حديث سوار هذا عن عمارة عن علي مرفوعا، وهو منقطع فيما بين عمارة وعلي). انظر: ابن الملقن " البدر المنير" 6 :621.
(1) انظر: أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي" تحفة المحتاج في شرح المنهاج" 5: 47
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "أما".
(3) انظر: النفراوي "الفواكه الدواني"، 2: 89.
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "واقع".
(5) أخرجه الطبراني في "الأوسط"، 8158، 8: 121؛ وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد": "ورجاله رجال الصحيح"، 4: 118.
(6) أخرجه أبو داود في "السنن"، باب اجتناب الشبهات، 3331، 5: 220؛ وأحمد بن شعيب النسائي، "السنن الكبرى". باب اجتناب الشبهات في الكسب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ)، 4455، 7: 243؛ وأخرجه ابن ماجه في "سننه"، باب التغليظ في الربا، 3: 381؛ وضعفه الألباني في "ضعيف الترغيب والترهيب"، وقال: "رواه أبو داود وابن ماجه؛ كلاهما من رواية الحسن عن أبي هريرة، واختلف في سماعه، والجمهور على أنه لم يسمع منه"، 1: 573.
(1) انظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، "المغني". تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، (ط3، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ)، 6: 55.
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "والجوز".
(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "ولا بد فيما".
(4) انظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، "المقنع". تحقيق: محمود الأرنؤوط، ياسين محمود الخطيب، (ط1، جدة: مكتبة السوادي للتوزيع، 1421هـ)، 167.
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فلوسًا أو".
(6) انظر: عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة المقدسي، "الشرح الكبير على متن المقنع". تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، (ط1، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1415هـ)، 4: 161.
(1) انظر: الرعاية الصغرى 623/1.
(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "بيعه".
(3) انظر: المبدع في شرح المقنع 4 :147
(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "للقبض".
(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "وله".

(6) الأرش لغة: الجمع أروش، وأصله: الفساد. يقال: أرشت بين القوم تأريشا: إذا أفسدت ثم استعمل في نقصان الأعيان لأنه فساد فيها. واصطلاحا: هو المال الواجب في الجناية على ما دون النفس، وقد يطلق على بدل النفس وهو الدية، والمقصود هنا الفرق بين المعيب والصحيح في الأموال الربوية.

(7) انظر: المغني 6 :101

(8) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وساقط من (ب).

(1) العربا: جمع عربة "فعيلة" بمعنى "مفعولة" وهي في اللغة: كل شيء أفرد من جملة، وفي الشرع: بيع رطب في رؤوس النخل بتمر كيلا. انظر: المطلع على ألفاظ المقنع ص 288.

(2) الوسق: ستون صاعاً والخمسة أوسق نصاب الزكاة 300 صاعاً أو 653 كغم على رأي الجمهور غير أبي حنيفة، انظر: تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله ص 447.

(3) انظر: عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، "الكافي في فقه الإمام أحمد". (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414ه)، 2: 38.

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "حسن الخاتمة".

(5) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "منها هنا".

(1) أخرجه البخاري، باب قول الله تعالى: **سمح**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا **سجى** [سورة النساء:10]، 44: 10، 2677، ومسلم، باب بيان الكبائر وأكبرها، 1: 92، 145، وأبو داود في سننه باب ماجاء في التشديد في أكل مال اليتيم 3 :74، سنن النسائي باب اجتناب أكل مال اليتيم 6 :257.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "فيرجع".

(3) أخرجه البخاري، باب آكل الربا وشاهده وكاتبه، 3: 59، 2085.

(4) انظر: صحيح مسلم، باب لعن آكل الربا وموكله، 3: 1218، 1597.

(5) لم أجده عند البزار وهو عند الطبراني في المعجم الكبير بهذا اللفظ، 17 :48، وذكره البيهقي في شعب الإيمان بهذا اللفظ " الكبائر سبع " 1 :451.

(6) أخرجه البيهقي في "شعب الإيمان"، باب قبض اليد عن الأموال المحرمة، 7: 369؛ وضعفه الألباني في "ضعيف الترهيب والترغيب"، 1: 570.

(7) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "عذاب".

(8) أخرجه الحاكم في المستدرك، 2: 43، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (ب، ج)، وساقط من (أ).

(2) انظر : مسند أبي يعلى 8 : 396. وعقب السناري في تخريج مسند أبي يعلى بقوله " فقد انفرد به شريك القاضى عن سماك بن حرب عن عبد الرحمن عن أبيه به ... وشريك ضعيف الحفظ، وقد سمع من سماك بأخره أيضًا، فهاتان علتان، فمن أين أتته تلك الجودة التى زعمها له المنذرى في "الترغيب" 3/ 6 حيث قال: "رواه أبو يعلى بإسناد جيد" وتابعه على ذلك الهيثمى في "المجمع" 4/ 213، وحسنَّه ابن حجر المكى في "الزواجر" 3/ 69، انظر: رحمات الملأ الأعلى بتخريج مسند أبي يعلى " 7 :157.

(3) انظر: الترغيب والترهيب 3 :7.

(4) أخرجه الإمام أحمد في المسند، 29: 356، 17822. إسناده ضعيف جداً، عبد الله بن لهيعة سيئ الحفظ، ومحمد بن راشد المرادي مجهول غير معروف، ويبدو أنه سقط رجل بين محمد بن راشد وعمروٍ، فقد ذكر ابن يونس في المصريين محمدَ بنَ راشد المرادي، روى عن رجل عن عبد الله بن عمرو. انظر "تعجيل المنفعة" (933)

(5) أخرجه الإمام أحمد في المسند، 14: 285، 8640، إسناده ضعيف لضعف علي بن زيد -وهو ابن جدعان- وجهالة أبي الصلت، ورواه الإمام أحمد، عن حسن وعفان، كلاهما عن حماد بن سلمة، به، وفي إسناده ضعف. انظر: الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي حكم عليها الحافظ ابن كثير في تفسيره ص 83.

(1) قال الألباني في "ضعيف الترغيب والترهيب": "ضعيف"، 1: 572.

(2) انظر: الترغيب والترهيب للأصبهاني 2 :185

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) تصحيف.

(4) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 111/9 بلفظ «ويلكم يا معشر الناس، لا تأكلوا الربا، ولا تشتروا الدرهم بالدرهمين، ولا الدينار بالدينارين»، ولفظ "أبشروا بالنار" ورد في تاريخ أصبهان 164/2.

(5) سورة البقرة:275.

(6) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 18: 60. وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة 7 :921.

(7) أخرجه ابن ماجه، باب التغليظ في الربا، 2: 765؛ وفي الزوائد: إسناده صحيح ورجاله موثقون؛ لأنَّ العباس بن جعفر وثقه ابن أبي حاتم وابن المديني، وذكره ابن حبان في الثقات، وباقي رجال الإسناد على شرط مسلم. وفي الفتح: إسناده حسن.

(8) القينة: الأمة غنت أو لم تغن والماشطة، وكثيرا ما يطلق على المغنية في الإماء، وجمعها قينات. وفي الحديث نهى عن بيع القينات، أي الإماء المغنيات، وتجمع على قيان أيضاً. انظر: لسان العرب 352/13

(1) أخرجه أحمد في "المسند"، 37: 452، قال محقق المسند: "هذا الحديث له أربعة أسانيد، الأول: ضعيف لضعف صدقة بن موسى الدقيقي، ولضعف فرقد بن يعقوب، ولجهالة أبي عطاء - وهو اليحبوري - والثاني: ضعيف لضعف فرقد، ولضعف شهر بن حوشب، وعبد الرحمن بن غنم مختلف في صحبته. والثالث: ضعيف لضعف فرقد. والرابع: ضعيف لضعف فرقد، ثم هو لم يسمعه من سعيد بن المسيب، بينهما قتادة".

(2) أخرجه البيهقي في "شعب الإيمان"، 7: 420؛ وضعفه الألباني في "ضعيف الترغيب والترهيب"، 2: 110.

(3) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج) "وذكر".

(4) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وساقط من (ب، ج).

(1) انظر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، "الزواجر عن اقتراف الكبائر". (ط1، بيروت: دار الفكر، 1407هـ)، 1: 25.

(2) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ، ج)، وفي (ب) "اعتبار".

(3) انظر: ابن حجر الهيتمي، "الزواجر عن اقتراف الكبائر"، 1: 374.

(5) سورة آل عمران:131.

(6) انظر: عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، "الترغيب والترهيب". تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ)، 2: 289، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 12 : 424.

(1) ما بين المعقوفتين مثبت من (أ)، وفي (ب، ج): "سبحانك اللهم وبحمدك".

(2) أخرجه النسائي في السنن 3 :71 (1344)، والبيهقي في شعب الإيمان 1 :435 (627)، صحح في أنيس الساري في تخريج أحاديث فتح الباري 7 :5004، وأما ما رواه الحاكم بلفظ عن عائشة قالت: "ما كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقوم من مجلس إلا قال: سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك... ". وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، انظر: المستدرك 674/1.

The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

Al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research & Refereed Journal

Mulhaq-Volume (12), Number (4), Rajab 1447, December 2025

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

EISSN 2790-251X



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

Mulhaq-Volume (12), Number (4), Rajab 1447, December 2025

Editor in Chief

Prof. Yazeed Ahmad Al-Sbou

Editorial Staff

Prof. Ibrahim Sabry Al-Arnaout	The World Islamic Science & Education University
Prof. Mahmoud Mubarak Obidat	The World Islamic Science & Education University
Prof. Abdul Raouf Ahmed Bani issa	The World Islamic Science & Education University
Prof. Shaker Alkshali	The World Islamic Science & Education University
Prof. Anas Abdel Wahed Al-Jaber	The World Islamic Science & Education University
Prof. Abdullah Abdul Qadir Qwaider	The World Islamic Science & Education University
Prof. Saleh Ali Al-Shoura	The World Islamic Science & Education University
Prof. Laila Farouk Abdeen	The World Islamic Science & Education University
Dr. Amer Ahmed Al-Rahaifa	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

His Excellency Dr. Muhammad Ahmed Al-Khalayleh	Minister of Awqaf, Islamic Affairs and Holy Sites
His Eminence Dr. Ahmed Ibrahim Al-Hasanat	The Grand Mufti of the Hashemite Kingdom of Jordan
Prof. Jaafar Mahmoud Al-Fanatseh	President of The World Islamic Sciences and Education University
Prof. Ahmed Mohammad Al-Hawamdeh	Vice President of Jerash University
Prof. Abdul Rahman Ibrahim Al -Kilani	Dean of the College of Sharia / University of Jordan
Prof. Nayel Mamdouh Abu Zaid	Professor of Interpretation and Quran Sciences/ Mu'tah University
Prof. Ibrahim "Mohamed Khaled" Barqan	Professor of Islamic Creed / College of Sharia, University of Jordan

English Language Editor

Dr. Anas Alsariera

Arabic Language Editor

Dr.Anas Qarqaz

Dr. Ahlam alzaben

Bashar alwraikat


بسم الله الرحمن الرحيم

Al-Meezan for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

About the journal: Al Meezan Journal for Low and Islamic Studies is a specialized international refereed scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at the World Islamic Sciences and Education University (WISE).
Head office of the Journal: The World Islamic Sciences and Education University (WISE).
The journal issues three editions per year.

Objectives of the Journal:

1. To contribute to spread and progress of authentic knowledge in the field of Islamic and legal studies.
2. To scientifically approach current problems.
3. To contribute to preserve, enroot and cherish the identity and values of the Arabic and Islamic nation.

Journal's Area of Interest:

1. Al Meezan Journal publishes authentic researches that add to the knowledge of Islamic and legal studies in Arabic and English received from inside and outside the university.
2. The journal focuses on publishing theoretical studies and critical reviews that thoroughly cover any of the branches of knowledge with which the journal is concerned.
3. The journal publishes applied studies and / or the studies that cover the current situation of the Arab and / or Islamic countries individually or collectively provided that the submitted papers comply with the policy and methodology observed by the journal.
4. To publish duly made reviews of modern books published within the last two years maximum, being in the area of interest for the journal.
5. The journal publishes feedback and comments on the papers already published therein.
6. The journal welcomes publishing abstracts of postgraduate studies that cover the branches of knowledge in which the journal is specialized.

Terms of Publication

1. Authors are required to provide a written declaration that their scripts submitted to publication have not been previously published nor submitted for publication in another journal.
2. All scripts submitted for publication in the journal are duly subject to confidential review and strict scientific refereeing.
3. Evaluation criteria include: originality of the subject, being an addition to knowledge, applicability, methodology, style, findings, observing academic integrity, soundness of language and smoothness of presentation.
4. The journal may request making some modifications for the script prior to approving it for publishing, and it has the right to make some editing for the approved scripts.
5. The journal reserves the right not to publish any script without giving reasons. Its decision in this respect is final.
6. The author approves giving the journal the copyright for publication. In case the journal wants to republish the paper or a part of it the journal has to take the author's permission therefore.
7. The researcher is obliged to pay for the evaluation works in case he/she decides to cease them.
8. Opinions expressed the published papers reflect the views of the researchers themselves and do not necessarily reflect the policy of the World Islamic Sciences and Education University or the editorial board of the journal.

Detailed Guidelines:

Specifications of the paper submitted for publishing

1. The script must not be more than 35 numbered double-spaced pages (9000 words with font size of 14) including the references, notes, tables and indexes.
2. Tables and figures are to be in the same order as mentioned the script. Tables are titled from above while figures from bottom. Each table or figure must be printed on a separate page, and the table or figure should be located in the body like " figure (1) is approximately here".
3. The first page of the script is to include the title of the paper, three names for the author(s) in Arabic and English, with their academic titles,

current place of work and the full mailing address of the main researcher.

4. The second page of the script includes the title of the paper without the author(s) name(s) followed by a maximum 150 - word abstract of the paper in Arabic.
5. The third page of the script includes an authentic English translation of the Arabic abstract observing the same requirements.
6. The script introduction starts on the fourth page. It includes the title of the script without the author name.
7. Approved scripts are attached by a brief curriculum vitae of each researcher.

Referencing method:

1. Quran verses: The Verses are to be in the Uthmanic font style, with the number of the verse and name of the Surah at the end the verse, e.g. [46: Al Imran].
2. Noble Hadiths: To be referenced through the authentic books of Hadith, stating their rank of correctness and indicating the book, chapter and number of Hadith if possible. Example: 'A'isha reported Allah's Messenger (Peace Be Upon Him) as saying:" The acts most pleasing to Allah are those which are done continuously, even if they are small". Muslim, Sahih Muslim, Book of Traveler's Prayer and Shortening it, Chapter of the virtue of a deed that is done persistently, whether it be Qiyam al-Lail or anything else, Hadith number (218).
3. Books: Adapted quotations should be referenced with serial numeration at the end of the research as follows:
   Author's full name, Hijri and Gregorian date of death between two brackets followed by comma, then the title of the book in bold followed by comma, then the name of the verifier or translator – if any–followed by comma, then place of publishing followed by comma, name of publisher followed by comma, date of publishing followed by comma mentioning the edition number between two brackets, number of volume - if any - followed by comma then the page number.
   Do not attach a list of references in the end of the research.

4. Legal texts and judicial decisions

- Legal texts are referenced by stating the text from its source. Example: Article (5) of the Code of Civil Procedure number (24) of the year 1988.
- Judicial decisions are documented by stating the decision from its source, e.g. Supreme Court of Justice, decision number (120), Bar Association Gazette, Issue (1) 1989, p161.

5. Scientific periodicals:

   Documentation is as follows:

   Author's full name followed by comma, research title followed by comma, periodical name in bold and place of publication followed by comma, volume number followed by comma, issue number followed by comma, date of issue followed by coma then the page number. Example: Azmi Taha Al-Sayyed Ahmad, Al-Ghazali's Two Scientific and Ethical Connotations of the Most Beautiful Names of Allah, Al-Manarah Journal for Researches and Studies, Al al-bayt University, Volume (10), issue1, 1994, p45. If the research is referenced for another time it is documented briefly: author's surname, title of the research, p…

6. Taking from Newspapers:

a. News: To include the name of newspaper, issue, date and place of issue. e.g. Ad-Dustour, issue 9253, June13, 1993, Amman.

b. Other than news: To include the author name followed by comma, title of the essay in bold followed by comma, name of the newspaper and issue number followed by comma, date followed by comma and place of issue. e.g. Mahmoud Darweesh, Eleven Planets, Ad-Dustour, issue 1965, March 31, 1993, Amman.

7. Manuscripts: Documentation in manuscripts goes as follows:

   Full name of author followed by comma, full title of manuscript in bold followed by comma, number of manuscript followed by comma, place of manuscript then the number of page (or leaf) mentioning whether the quotation is taken from front page (=f) or back respectively.

e.g. Ibn Hajar Al-Askalani (ceased 852H / 1449AD), Thail Addurar Alkaminah, Manuscript number 649, Taimouri Bookshop, 54 pages (Front).

Attachments at submitting the paper for refereeing:

1. A letter addressing the journal's editor in chief expressing the researcher's desire to publish in the journal, and indicating the narrow field of specialization.
2. An electronic copy, according to the specifications presented in the research specifications. A brief curriculum vitae of the researcher.
3. A written undertaking for the journal that the paper has never been published or sent for publication in any other journal, and that the copyrights of the study are owned by the World Islamic Sciences and Education University.

Approval of Publishing:

1. The journal informs the author about approving the publication of the script after meeting all the requirements.
2. The sole or main researcher is given ten excerpts of the issue where the paper was published.
3. All correspondences are directed to the following address:

Editor in chief,

Al Meezan Journal for Law and Islamic Studies,
Deanship of Scientific Research,
World Islamic Sciences and Education,
The Hashemite Kingdom of Jordan.
P.O. Box (1101) Postal code (11947)
Telephone (009625600230) Extension (2012) Fax (009625600237)
Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo
University website: www.wise.edu.jo